

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 2 (2006) · ROK LIX · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- KS. STANISŁAW WRONKA · *Chrystus najpełniejszym obrazem Boga* 85
STANISŁAW WITKOWSKI MS · *Rz 1, 16-17 jako główna teza Listu do Rzymian* 97
S. ADELAJDA SIELEPIN CHR · *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego* 105

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- BP KAZIMIERZ ROMANIUK · „*Płacicie z tymi, którzy płaczą*” (Rz 12, 15) 117
KS. PETER CABAN · *Jakie odpowiedzi na wezwania liturgiczne dawali chrześcijanie w starożytności?* 121
KS. JAN NOWAK · *Podstawy „wyobraźni miłosierdzia” w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II* 125

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

- SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB · *Konferencja naukowa Logos i Slovo. Przekłady Biblii (w 40-lecie Dei Verbum i Biblii Tysiąclecia), Katowice, 18-19 listopada 2005* 139
Uwagi o współczesnych przekładach Biblii na język polski 144

NEKROLOGI

- GRZEGORZ KUBSKI · *Śp. ks. prof. Marian Wolniewicz – egzegeta, tłumacz Biblii i wytrwały popularyzator (1919-2005)* 149
ZDZISŁAW J. KAPERA · *Zmarł Champollion zwojów – śp. Józef Tadeusz Milik (1922-2006)* 153

RECENZJE · PRZEGLĄDY

155

INDEX

ARTICOLI

- S. WRONKA · *Cristo – la più piena immagine di Dio* 85
S. WITKOWSKI MS · *Rm 1, 16. 17 come tesi principale della Lettera ai Romani* 97
A. SIELEPIN CHR · *Silence in liturgy as the space for the Holy Ghost's activity* 105

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

- K. ROMANIUK · „*Weep with those who weep*” (*Romans 12: 15*) 117
P. CABAN · *Liturgical acclamation of Christians in the early period of Ecclesia* 121
J. NOWAK · *Die Grundlagen der „Einbildungskraft der Barmherzigkeit“ in der Lehre vom Heiligen Vater Johannes Paul II.* 125

RELATIONES · NOTITIAE

- S. JĖDRZEJEWSKI SDB · *Conferenza scientifica Logos e Parola. Traduzioni della Bibbia (nel 40° anniversario della Dei Verbum e Biblia Tysiąclecia), Katowice, 18-19 novembre 2005.* 139
Stellungnahme zu modernen Bibelübersetzungen ins Polnische 144

NECROLOGIAE

- G. KUBSKI · *In memoriam rev. Marian Wolniewicz (1919-2005)* 149
Z. J. KAPERA · *In memoriam Józef Tadeusz Milik (1922-2006)* 153

RECENSIONES · REPERTORIA

155

ARTYKUŁY

ks. Stanisław Wronka

Chrystus najpełniejszym obrazem Boga

Pośród różnych określeń używanych przez autorów Nowego Testamentu do wyrażenia tajemnicy Chrystusa widnieje też „obraz Boga” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ). Chrystus jest tak nazwany dwukrotnie w listach św. Pawła: 2 Kor 4, 4, i Kol 1, 15¹. Treściowe paralele, jednak bez samego terminu „obraz”, można nadto znaleźć w Ewangelii Janowej (1, 3; 5, 17-19; 10, 30; 12, 45; 14, 9; 17, 5. 21-22. 24) oraz w Liście do Hebrajczyków (1, 3).

Określenie „obraz Boga” występuje w pismach Platona (por. *Timajos*, 92c) i było znane w świecie hellenistycznym (np. Ptolemeusza Epifanesa nazywano „żywym obrazem Zeusa”). Ale wpływ koncepcji platońskich i hellenistycznych form dworskich gloryfikujących władców na Pawła jest tu raczej wątpliwy. Wystarczy w tym względzie odwołać się do biblijnego terminu „obraz” użytego w sensie przenośnym w Księdze Rodzaju (1, 26-27; 5, 1; 9, 6) i w księgach mądrościowych (Mdr 2, 23; 7, 26; Syr 17, 3), po który sięgała również literatura judaizmu hellenistycznego². Paweł bowiem, dawny rabin, korzysta przede wszystkim z dziedzictwa Starego Testamentu. Aby więc w pełni zrozumieć treść, jaką zawarł w określeniu „obraz Boga” odniesionym do Chrystusa, trzeba prześledzić znaczenie tego określenia w odniesieniu do człowieka i Mądrości. Paweł odwołuje się do nich w sposób mniej lub bardziej wyraźny, kiedy mówi o Chrystusie jako „obrazie Boga”.

Człowiek stworzony „na obraz Boży” (Rdz 1, 27)

W pierwszym opisie stworzenia czytamy: „A wreszcie rzekł Bóg: ‘Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam’ [...]. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26-27)³.

¹ Wielu egzegetów neguje dziś Pawłowe autorstwo Listu do Kolosan, jednak ich argumenty nie przesądzają definitywnie tej kwestii; por. J.-N. ALETTI, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento*, Bologna 1994, s. 28-31, 232-234.

² Por. A. JANKOWSKI, *Listy więzienne św. Pawła. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 226; A. VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, Paris 1969, s. 71-75;

„Obraz” jest tutaj tłumaczeniem hebrajskiego wyrazu *šelem*⁴ (w LXX εἰκὼν), które w Starym Testamencie oznacza zwykle obraz materialny, wizerunek zewnętrzny bez uwzględniania strony moralnej i duchowej (por. Am 5, 26; 1 Sm 6, 5. 11; 2 Krl 11, 18; Ez 7, 20; 16, 17; 23, 14). W naszym tekście stosunek obrazu do przedstawionej na nim osoby nie jest tylko zewnętrzny i przypadłościowy. Wskazuje na to przyimek *b^e* stojący przed *šelem* (*b^ešalménû*)⁵, a także pojęcie „tchnienia” użyte w drugim opisie stworzenia (Rdz 2, 7). Oddaje ono dobrze ścisły związek zachodzący między Bogiem a człowiekiem, który „nie może istnieć niezależnie od tego, którego jest obrazem”⁶.

Drugie wyrażenie hebrajskie *d^emût* (w LXX ὁμοίωμα), oznaczające w Starym Testamencie podobieństwo konkretne (por. 2 Krl 6, 10; Ez 1, 5. 22. 26. 28; 8, 2; 10, 1. 21-22) lub abstrakcyjne (por. Ez 1, 10. 16; 10, 10), stanowi głosem wyjaśniającą, jak na to wskazuje partykuła wiążąca *k^e* (jako) stojąca przed nim (*kidmûtēnû*). Osłabia ono znaczenie „obrazu”, wyklucza w nim równość. Oba wyrażenia są tutaj synonimami. Autor używa ich w sensie przerośnym, chcąc powiedzieć, że Bóg uczynił człowieka podobnym do siebie⁷, „niewiele mniejszym od istot niebieskich” (Ps 8, 6)⁸.

Stworzenie człowieka „na obraz Boży” oznacza więc, że człowiek wskazuje na Stwórcę jako swój prawzór, od którego zależy, że wykazuje pewne podobieństwo z Nim i uczestniczy w pewnym stopniu w Jego rzeczywistości, ale bez całkowitego upodobnienia, a tym bardziej bez zrównania.

To podobieństwo wyraża się najpierw w tym, że człowiek jest bytem osobowym⁹. Obdarzony rozumem i wolą (por. Syr 15, 14-17; 17, 6-8), zdolny jest

J.-N. ALETTI, *Lettera ai Colossesi*, dz. cyt., s. 90-93, 104-106. Ten ostatni odrzuca jednak wpływ Rdz 1, 26-27 w 2 Kor 4, 4 i Kol 1, 15, ponieważ jego zdaniem „bycie obrazem Boga” znaczy co innego w wypadku człowieka, a co innego w wypadku Chrystusa. Opinia ta wydaje się zbyt radykalna, bo trudno przecież zaprzeczyć, że podstawowa idea jest w tych tekstach wspólna.

³ Wszystkie cytaty biblijne w języku polskim za: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań ⁵2002.

⁴ Transliteracja wyrazów hebrajskich za: S. WRONKA, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2004), s. 45-58.

⁵ Por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 193.

⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Człowiek*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. nac. X. Leon-Dufour, tł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa ²1982, s. 184.

⁷ Por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 193.

⁸ Możliwe jest także tłumaczenie: „niewiele mniejszym od Boga” lub „aniołów”, jak ma LXX (ἀγγέλους).

⁹ Por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 193-194; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1959, s. 37; K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, [w:] *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, praca zbiorowa pod red. B. Przybylskiego, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 29. Pomijamy tu społeczny wymiar człowieka, który także stanowi o jego podobieństwie do Stwórcy. Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i niewiastę, a więc jako wspólnotę osób (por. Rdz 1, 27; 2, 23-24), gdyż sam jest wspólnotą osób w tajemnicy Trójcy Świętej. Znamienne jest użycie w 1, 26 liczby mnogiej w odniesieniu

do myślenia, mówienia, działania i osądzania swych dzieł. Może Boga poznać (por. Mdr 13, 1-6; Rz 1, 19-20) i nawiązać z Nim dialog. „Obraz Boży” w człowieku wydaje się być dalej identyczny ze stanem „chwały i blasku” (*kābhōd wʿhādār*, w LXX δόξα καὶ τιμή)¹⁰, o którym mówi Ps 8, 6¹¹ (por. Ez 28, 12). Człowiek uczestniczy w pięknie i harmonii Boga. Przejawia się to nie tylko w duchowej, ale i w fizycznej stronie człowieka, skoro Adam może przekazać otrzymany „obraz” potomkom (por. Rdz 5, 3), a zabójstwo człowieka unicestwia „obraz Boży” w nim (por. 9, 6)¹². Księga Mądrości pogłębia i uduchawia naukę o „obrazie Bożym” w człowieku poprzez dorzucenie jeszcze jednego elementu: „Bo do nieśmiertelności (ἐπ’ ἀφθαρσίᾳ) Bóg stworzył człowieka – | uczynił go obrazem swej własnej wieczności (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος)” (2, 23)¹³. Pierwsi rodzice otrzymali przywilej nieśmiertelności fizycznej, ale go utracili przez swój grzech. Stąd zaczęli podlegać śmierci, a ich potomkowie żyli coraz krócej (por. Rdz 5). Autor Mdr stwierdza w polemice z bezbożnymi, którzy nie wierzyli w żadną odpłatę po śmierci, że w nagrodę za dobre życie sprawiedliwi będą się cieszyć wyjątkowym istnieniem po śmierci, a nie tylko – jak wszyscy inni – nieśmiertelnością samej duszy¹⁴.

Swą funkcję obrazu spełnia człowiek głównie w dwóch rodzajach działania: naśladując Boga w Jego panowaniu ma poddawać całą ziemię pod swą władzę (por. Rdz 1, 26, 28; Ps 8, 7-9; Syr 17, 2-4), odtwarzając zaś

zarówno do Boga, jak i do człowieka, którą konsekwentnie oddała *Biblia Poznańska*, t. 1, Poznań 31991: „**Uczyńmy** (na⁶śe(h)) **ludzi** (*ʿādām* kolektywnie) na obraz **nasz**, podobnych do **nas**, a niech **władają** (*wʿjrdū*)”¹⁵. Ta ludzka wspólnota została przez grzech zachwiana; człowiek oddalił się od człowieka (por. 3, 12-13, 16; 4, 8-9). Będzie ona przywrócona w Chrystusie, który jest „Głową Ciała – Kościoła” (Kol 1, 18; por. Ef 1, 10; 5, 23, 29-32; Dz 2, 42, 44; 4, 32).

¹⁰ Pojęcie „obrazu” i „chwały” mają w Piśmie Świętym często znaczenie synonimiczne; por. K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, art. cyt., s. 28; P. LAMARCHE, *Obraz*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 594.

¹¹ Pozostaje on w ścisłym związku z Rdz 1, jest jakby komentarzem do opisu stworzenia. W wypadku autorstwa Dawidowego natomiast Ps 8 stanowił materiał do rozważań dla redaktora-kapłana z VI w. przed Chr.; por. J. ROSŁON, *Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku*, „Collectanea Theologica” 3 (1971), s. 10.

¹² Por. K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, art. cyt., s. 29. Myśl hebrajska nie oddzielała zresztą ostro pierwiastka duchowego od materialnego w człowieku, ale traktowała go jako złożoną jedność, w której ciało objawia duszę; por. A. GELIN, *Pismo Święte o człowieku*, Paris 1971, s. 13, 16, 18, 26-27. S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 193, oraz M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 37, akcentując niematerialność Boga, wykluczają fizyczne podobieństwo między Nim a człowiekiem.

¹³ Ἀφθαρσία znaczy dokładnie „niezniszczalność”. Orygenes, Lucjan oraz kodeksy majsकुłowe B, S, A zamiast ἀιδιότητος (wieczności) mają lekcję trudniejszą ἰδιότητος (natury). Biorąc jednak pod uwagę paralelizm stychów, trzeba w „naturze” Bożej widzieć tu przede wszystkim wieczność.

¹⁴ Por. M. GILBERT, *Mądrość Salomona*, t. 2, Kraków 2002, s. 92-94; K. ROMANIUK, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1969, s. 112.

w sobie obraz ojcostwa Bożego ma się rozmnażać, aby napełnić ziemię (por. Rdz 1, 28). Ma to robić kierując się zawsze sprawiedliwością, świętością i prawością serca na podobieństwo swego Stwórcy (por. Mdr 9, 1-3) i w ten sposób objawiać Jego mądrość i miłość.

Człowiek stworzony „na obraz Boży” jest panem ziemi, reprezentantem Boga i uosobieniem Jego obecności, a nawet więcej – jest jakby synem Boga (por. Łk 3, 38), bo otrzymał udział w nieśmiertelnym życiu, takim jakie jest właściwe Bogu. Tylko on może pretendować do tego, by być obrazem Boga transcendentnego, przewyższającego wszystko. Dlatego nie wolno sobie sporządzać żadnych innych obrazów Boga (por. Wj 20, 4). To stanowi o najwyższej wśród ziemskich stworzeń godności człowieka¹⁵.

Mądrość „obrazem dobroci Boga” (Mdr 7, 26)

Mimo że człowiek w momencie stworzenia był „wiernym obrazem Stwórcy w stopniu przez Niego zamierzonym”¹⁶, to przecież nie był doskonałym obrazem. Przewyższa go pod tym względem Mądrość, do której także odniesiony jest termin „obraz”.

Istnieje ona od wieków, od początku, nim ziemia powstała, Jahwe stworzył ją, swe arcydzieło przed swymi czynami, od dawna (por. Prz 8, 22-23)¹⁷. Pochodzi wprost od samego Boga, bo wyszła z ust Najwyższego (por. Syr 24, 3), jest „tchnieniem mocy Bożej | i przezystym wpływem chwały Wszechmocnego” (Mdr 7, 25). Autor Księgi Przysłów nie zawaha się nawet powiedzieć, że Mądrość jest „poczęta” (8, 25) i „zrodzona” (8, 24) przez Boga. W Mdr 7, 26 znajdujemy określenie istoty Mądrości, jest ona „odblaskiem (ἀπαύγασμα) wieczystej światłości, | zwierciadłem (ἑσπετρον) bez skazy działania Boga, | obrazem (εἰκόν) Jego dobroci”. Nagromadzone tu terminy tworzą szereg rosnący: odblask, zwierciadło, obraz. Nietrudno dostrzec, że autor zmierza do utożsamienia Mądrości z samym Bogiem¹⁸. Potwierdzają to wyraźnie przymioty przypisane jej w Mdr 7, 22-23. Sama

¹⁵ Pof. C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Poznań-Warszawa-Lublin 1968, s. 24, 26; P. LAMARCHE, *Obraz*, art. cyt., s. 594.

¹⁶ K. ROMANIUK, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, art. cyt., s. 30. Wskazują na to słowa Rdz 1,31: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”, które w pierwszym rzędzie odnoszą się do człowieka.

¹⁷ W. 22 jest wieloznaczny. Sam czasownik hebrajski *qnh*, oddany w LXX przez „stworzył” (ἔκτισεν), może oznaczać: „kupić”, „nabyć”, „posiadać”, „stworzyć”, „zrodzić”, „ukształtować”; por. T. M. McCREESH, *Księga Przysłów*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 531 (Prymasowska Seria Biblijna, 17); L. ALONSO-SCHÖKEL, *Sapienciales I. Proverbios*, Madrid 1984, s. 239-240.

¹⁸ Por. K. ROMANIUK, *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 158.

ich liczba (21, czyli 3×7) jest symboliczna i oznacza najwyższą doskonałość. Niektóre z nich – świętość, jedyność, wszechmoc, wszechwiedza, przenikanie wszelkich duchów – są wprost przymiotami Boga. Przypisanie ich Mądrości uwydatnia jej charakter osobowy i wynosi ją niemal do godności Osoby Boskiej. Jako „zwierciadło bez skazy działania Boga” była Mądrość ze Stwórcą przy stwarzaniu świata (por. Prz 8, 27-30), a później kierowała dziejami ludzkości, zwłaszcza historią Izraela, wybawiając sprawiedliwych z różnych opresji (por. Mdr 10-19). Dla ludzi jest niedostępna (por. Koh 7, 23).

W pojęciu „obraz” odniesionym do Mądrości zawiera się więc jej Boskie pochodzenie, niemal równość z Bogiem i godność Osoby Boskiej oraz współdziałanie z Nim. Wprawdzie Stary Testament nie mówi tego wyraźnie ze względu na ścisły monoteizm, który zdawał się wykluczać istnienie osób w Bogu, niemniej nietrudno dostrzec, że autorzy Starego Testamentu widzą w Mądrości istotę Bożą, transcendentną. Pojęcie „obrazu” nasycone bogatą treścią służy im właśnie do tego, aby ukazać tożsamość Mądrości z Bogiem bez narażania monoteizmu na uszczerbek.

Chrystus obrazem Boga

Odnosząc termin „obraz” do Chrystusa (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15), nawiązuje św. Paweł pośrednio do Rdz 1, 26-27. Adam bowiem jest dla niego „pierwszym człowiekiem” (1 Kor 15, 47) i „typem Tego, który miał przyjść” (Rz 5, 14), a Chrystusa z kolei nazywa „drugim Człowiekiem” i „ostatnim Adamem” (1 Kor 15, 47. 45). Posługuje się tu Paweł interpretacjami rabinów, którzy już uważali Ps 8 za mesjański¹⁹, oraz teorią Filona o dwóch Adamach zaczerpniętą z judaizmu aleksandryjskiego²⁰.

Drugim, ważniejszym źródłem inspiracji dla Pawła jest Mądrość. W jej świetle dostrzega on w Chryście prawdziwy i jedyny obraz Boga. Wszystkie rysy Mądrości – Boskie pochodzenie, niemal tożsamość z Bogiem i godność Osoby Boskiej oraz obecność przy stwarzaniu świata i kierowanie jego dziejami – przenosi Apostoł w Kol 1, 15-20 na Chrystusa, w którym zajaśnieją one pełnym blaskiem. W 1 Kor 1, 24. 30; 2, 7 nazwie Go wprost „mądrością Bożą”. Również autor Listu do Hebrajczyków (1, 3) wyraźnie nawiąże do Mdr 7, 26²¹.

¹⁹ Por. J. JEREMIAS, Ἀδάμ, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel, t. 1, Stuttgart 1957, s. 142-143. Wyraźnie Ps 8 odniesiony jest do Chrystusa w 1 Kor 15, 27 oraz w Hbr 2, 5-10.

²⁰ Por. G. Kittel, Εἰκὼν, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel, t. 2, Stuttgart 1960, s. 395.

²¹ Por. P. LAMARCHE, *Obraz*, art. cyt., s. 595; J.-N. ALETTI, *Lettera ai Colossesi*, dz. cyt., s. 90-93, 104-106; A. VANHOYE, *Situation du Christ*, dz. cyt., s. 71-75.

Paweł określa Chrystusa jako „obraz Boga” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) zawsze w podniosłym kontekście. W 2 Kor 4, 1-6 mówi o posłudze słowa, której przedmiotem jest „Chrystus Jezus jako Pan” (4, 5), natomiast Kol 1, 15-20 stanowi hymn chrystologiczny o bezwzględnym prymacie Chrystusa. „Obraz” użyty w takim kontekście musi ujawniać istotę Chrystusa, wyrażać najgłębszą prawdę o Nim, jaką Paweł ma do przekazania²². Spróbujemy wydobyć tę prawdę poprzez analizę wskazanych tekstów w kolejności chronologicznej: rozpoczniemy od 2 Kor, potem przejdziemy do Kol, a na końcu zajmiemy się prologiem Listu do Hebrajczyków, który stanowi pewną syntezę.

2 KOR 4, 4

W 2 Kor św. Paweł pisze: „A jeśli nawet Ewangelia nasza jest ukryta, to tylko dla [...] niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie oślnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga. Nie głosimy bowiem siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, a nas – jako sługi wasze przez Jezusa. Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by oślnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (4, 3-6).

W tekście tym „obraz” (εἰκὼν) łączy się wyraźnie z „chwałą” (δόξα)²³ i „Panem” (κύριος). Chrystus istnieje w chwale, posiada chwałę (δόξα τοῦ Χρῆστοῦ – 4, 4; czy δόξα τοῦ κυρίου – 3, 18), która jest identyczna z chwałą Bożą (δόξα τοῦ θεοῦ – 4, 6). Chwała Boża jest obecna w Nim w całej swej pełni. Jej współposiadanie przypisane jest, podobnie jak i godność „bycia obrazem Boga”, Osobie Chrystusa, a więc i Jego człowieczeństwu, które w 2 Kor 4, 6 zastąpione jest przez „oblicze” (πρόσωπον) – najszlachetniejszą jego część²⁴. Nie tylko Jednorodzony Syn, „który jest w łonie Ojca” (J 1, 18), miał tę chwałę „wpierw, zanim świat powstał” (17, 5), kiedy istniał „w postaci Bożej” (ἐν μορφῇ θεοῦ; Flp 2, 6). Miał ją także Chrystus, który przez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie „wszedł” (Łk 24, 26) do chwały Bożej (por. 1 P 1, 21; 1 Tm 3, 16; Dz 7, 55; 22, 11), został wywyższony ponad wszystko (por. Flp 2, 9) i który w czasie paruzji ukaże się w swoim uwielbionym ciele (por. 3, 21), a więc w pełni chwały (por. Mt 16, 27; 24, 30; 25, 31; Kol 3, 4). Jezus posiadał tę chwałę już w czasie ziemskiego życia, wtedy jednak była ona ukryta i nie rozblęśla pełnym blaskiem na Jego obliczu poza momentem przemienienia

²² Por. K. PRÜMM, *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie*, t. 1, Rom-Freiburg-Wien 1967, s. 224.

²³ Podobnie w 1 Kor 11, 7: „Mężczyzna [...] jest obrazem i chwałą Boga”.

²⁴ Por. K. PRÜMM, *Diakonia Pneumatos*, dz. cyt., t. 1, s. 216, 221.

²⁵ W opisie Mateuszowym „chwała” wyrażona jest pojęciem „światła” (φῶς), które jest jakby odbiciem chwały. Pismo Święte odnosi „światło” zarówno do Boga (por. Wj 24, 17; Ps 104 [103], 2; Ez 1, 27-28; Ha 3, 4; 1 Tm 6, 16; Jk 1, 17; 1 J 1, 5), jak i do Chrystusa (por.

(por. Łk 9, 32)²⁵. Przychodząc bowiem na świat Jezus przyjął „postać sługi” (μορφή δούλου), stał się „podobnym (ἐν ὁμοιώματι) do ludzi” i uznany był w zewnętrznym przejawie (σχήματι) za człowieka (Flp 2, 7). Σχήμα w przeciwieństwie do μορφή nie odzwierciedla najgłębszej istoty (por. 1 Kor 7, 31), ale oznacza całość tego, co ukazuje się zmysłom. Również ὁμοίωμα prawie zawsze oznacza u Pawła jedynie rzeczywistą analogię (por. Rz 5, 14; 6, 5; 8, 3)²⁶. A więc Chrystus, będąc w pełni człowiekiem, na co wskazuje μορφή δούλου, pozostał tu, na ziemi istotą Bożą. I dlatego był jedynie „podobnym do ludzi” w zewnętrznym przejawie (Flp 2, 7; por. Rz 8, 3)²⁷. Jako Bóg miał udział w chwale Bożej i tę chwałę objawiał ludziom. Dzięki Niemu stała się ona dostępną dla nas, możemy ją poznać i osiągnąć (por. 2 Kor 4, 6; J 1, 14; 2, 11).

Chrystus jest zatem obrazem Boga przez to, że ma istnienie pełne chwały, współposiada Boską δόξα i objawia ją światu. W Starym Testamencie „wyrażenie ‘chwała Jahwe’ [*k^ebôd JHWH*] oznacza Boga samego, gdy ukazuje się w swym majestacie, w blasku swej świętości, w całej mocy swojego bytu”²⁸. Jej ukazywanie się „jest oślepiającym wprost promieniowaniem Bożej istoty”²⁹ (por. Wj 24, 10. 15-17; 33, 18-22; Kpł 9, 23; Pwt 5, 22-24). W Nowym Testamencie „chwała” również oznacza najczęściej naturę Bożą, o ile objawia się ona w blasku chwały i światła (por. J 1, 14; 2, 11)³⁰.

Bardzo bliska pojęciu „chwały” jest μορφή. „Postać” jest także tym, co ujawnia się na zewnątrz, ale nie w przeciwieństwie do istoty. Pojęcie to wyraża istotę i staje się wprost jej określeniem³¹. Oznacza sposób bytowania uzależniony od istoty, zewnętrzny przejaw ukazujący istotę bytu. „Istnieć w postaci Bożej” znaczy być spowitym w chwałę należną tylko Bogu, a więc być Bogiem³². Chrystus ostatecznie jest obrazem Boga przez to, że dzieli z Bogiem tę samą naturę i objawia ją w pełni światu (por. Kol 2, 9).

Współistotność Chrystusa z Bogiem wyraża jeszcze mocniej tytuł „Pana” (κύριος), który w naszym tekście łączy się z „obrazem”. Przypisując go Chrystusowi Paweł wprost zrównuje Go z Bogiem, skoro w 2 Kor 3,

J 1, 4. 9; 8, 12; 9, 5); por. K. PRÜMM, *Diakonia Pneumatos*, dz. cyt., t. 1, s. 223; A. FEUILLET, P. GRELOT, *Światło i ciemności*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 959, 961-962.

²⁶ Por. A. JANKOWSKI, *Listy więzienne św. Pawła*, dz. cyt., s. 116.

²⁷ Por. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und übrigen urchristlichen Liteartur*, Berlin ⁵1958, s. 1122.

²⁸ D. MOLLAT, *Chwała*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 135.

²⁹ Tamże, s. 136.

³⁰ Por. S. ŁACH, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1959, s. 127.

³¹ Stary Testament i Paweł nie posiadają precyzyjnego terminu na określenie istoty; por. R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen 1976, s. 97.

³² Por. A. JANKOWSKI, *Listy więzienne św. Pawła*, dz. cyt., s. 113, 529. J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1968, s. 114, oddaje μορφή przez „Daseinsweise”.

16 cytuje Wj 34, 34, gdzie κύριος jest tłumaczeniem najświętszego imienia Boga JHWH. Nadto w 3, 17 przypisuje Chrystusowi Ducha (τὸ πνεῦμα). Rodzajnik τὸ wskazuje, że chodzi tu raczej o Trzecią Osobę Boską niż o moc Boga czy strefę działania Ducha Świętego w człowieku.

Mówiąc o Panu, Paweł ma na myśli nie tylko Chrystusa wywyższonego, ale także Jezusa Mesjasza, którego głosi „jako Pana” (2 Kor 4, 5) i nazywa „ukrzyżowanym Panem chwały” (1 Kor 2, 8). W tym ostatnim wyrażeniu dwa omawiane przez nas pojęcia (δόξα, κύριος) zostały połączone w pewną syntezę: Chrystus posiada Boską chwałę jako Pan. To, że Boski κύριος jest równocześnie człowiekiem, nie ogranicza wcale κυριότης, podobnie jak i nie ograniczało δόξα, lecz jest właśnie misterium³³.

KOL 1, 15

Idea równości Chrystusa z Bogiem zakładana jest także w Kol 1, 15, gdzie Paweł nazywa Chrystusa „obrazem Boga niewidzialnego” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου). Dodanie przymiotnika określającego Boga jako niewidzialnego (ἀόρατος) wskazuje właśnie na tę równość: Chrystus jest dla świata tak nieuchwytny, daleki i niewidzialny, jak sam Bóg³⁴. Przymiotnik ten wyraża zarazem i inną prawdę, że Chrystus jest pełnym objawieniem (ἐπιφάνεια) Boga. Tylko przez Niego możemy poznać zasadniczo niepoznawalnego, bo niewidzialnego Boga (por. Mt 11, 27; Łk 10, 22; J 1, 18; 6, 46; 8, 19; 12, 45; 14, 7. 9; 17, 26)³⁵.

Chrystus jest obrazem działania Boga (por. J 5, 17)³⁶. „Albowiem to samo, co On [Ojciec] czyni, podobnie i Syn czyni” (5, 19). Bóg jest przede wszystkim Stwórcą. On „stworzył świat i wszystko, co w nim istnieje” (Dz 17, 24), w Nim „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (17, 28). Chrystus ma w tym dziele swój udział: „w Nim zostało wszystko stworzone [...] przez Niego i dla Niego” (Kol 1, 16; por. J 1, 3). Trzy przyimki użyte tu przez Pawła określają bliżej ten udział: ἐν αὐτῷ – Chrystus jest zasadą istnienia wszechrzeczy (τὰ πάντα), punktem przecięcia się wszystkich linii tworzących we wszechświecie, ostatecznym ośrodkiem, który nadaje wszystkiemu jedność, harmonię, spistość, sens i wartość; δι’ αὐτοῦ – Chrystus jest Stwórcą jako przyczyna sprawcza, narzędziowa, Bóg przez Niego wszystko stworzył; εἰς αὐτόν – podobnie jak Bóg jest Chrystus celem całego stworzenia, Tym,

³³ Por. K. PRÜMM, *Diakonia Pneumatos*, dz. cyt., t. 1, s. 219-220.

³⁴ Por. H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 91-92.

³⁵ Por. A. JANKOWSKI, *Listy więzienne św. Pawła*, dz. cyt., s. 226. J.-N. ALETTI, *Lettera ai Colossesi*, dz. cyt., s. 90, zwraca uwagę, że „obraz” w Kol 1, 15 objawia Boga, mimo że sam jest również niewidzialny.

³⁶ Por. A. GELIN, *Pismo Święte o człowieku*, dz. cyt., s. 31.

któremu ma się wszystko podporządkować i w którym wszystko ma się połączyć³⁷. „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone (ἐκτισται) [...] i wszystko w Nim ma istnienie (συνέστηκεν)” (Kol 1, 16-17). Perfectum συνέστηκεν dobrze wyraża trwający wciąż stosunek zależności stworzenia od Chrystusa zapoczątkowany samym aktem stwórczym³⁸. Tę jedność Ojca i Syna w ciągle dokonującym się dziele stworzenia już wcześniej oddał Paweł w 1 Kor 8, 6: „dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, poprzez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy”.

Ta jedność uwidacznia się także i w „nowym stworzeniu” (καληὴ κτίσις – 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15). Ujmuje ją Paweł zwięźle w omawianym hymnie: „Zechciał bowiem [Bóg],³⁹ [...] aby przez Niego [Syna] znów pojednać wszystko ze sobą [...], wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 19)⁴⁰. Owocem tego dzieła jest życie łaski, która z kolei jest gwarancją „zmartwychwstania do życia” (J 5, 29). To podwójne zmartwychwstanie – z grzechu i ze śmierci – jest także dziełem i Ojca, i Syna: „Albowiem jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia” (J 5, 21; por. 5, 25; Ef 2, 5). Bóg przywróci do życia nasze śmiertelne ciała (por. Rz 8, 11; 1 Kor 6, 14; 2 Kor 4, 14; 1 Tes 4, 14), również i Chrystus ma moc wskrzeszania w dzień ostateczny (por. J 5, 28-29; 6, 39. 40. 44. 54; Flp 3, 21).

Udział Chrystusa w stworzeniu i w „nowym stworzeniu” zapewnia jedność wszystkich stworzeń i tożsamość planów Bożych, gdyż jest On „Początkiem” (ἀρχή – Kol 1, 18; por. Ap 3, 14), czyli zasadą i normą wszystkiego. Równocześnie udział ten stanowi o Jego prymacie. Chrystus ma „pierwszeństwo we wszystkim” (Kol 1, 18) i sprawuje władzę „Pierworodnego” (πρωτότοκος, hebr. *b^ekôr*) zarówno w odniesieniu „do każdego stworzenia” (1, 15), jak i do zmartwychwstania umarłych (por. 1, 18; Ap 1, 5; 1 Kor 15, 20. 23; Dz 26, 23; Ap 1, 18; 2, 8) i życia w chwale (por. Rz 8, 29; Hbr 2, 10-11. 17)⁴¹.

Mesjański tytuł „Pierworodny” łączący się z „obrazem” jednym obliczem zwrócony jest ku stworzeniu, a drugim ku transcendencji: Chrystus sprawuje władzę Pierworodnego nad każdym stworzeniem, bo sam przed jakimkolwiek stworzeniem jest zrodzony⁴². Zatem „obraz” trzeba odnieść nie tylko do podobieństwa Chrystusa z Bogiem, ale i do pochodzenia od

³⁷ Por. A. JANKOWSKI, *Listy więzienne św. Pawła*, dz. cyt., s. 228-229; J.-N. ALETTI, *Lettera ai Colossesi*, dz. cyt., s. 91-97.

³⁸ Por. A. JANKOWSKI, *Listy więzienne św. Pawła*, dz. cyt., s. 230.

³⁹ Za takim uzupełnieniem podmiotu (Bóg), a nie innym (Pełnia) przemawia więcej argumentów; por. A. JANKOWSKI, *Listy więzienne św. Pawła*, dz. cyt., s. 233-234.

⁴⁰ Por. J.-N. ALETTI, *Lettera ai Colossesi*, dz. cyt., s. 97-104.

⁴¹ Por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977, s. 272.

⁴² Por. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1954, s. 336.

Boga. Chrystus jest „Jednorodzonym” (J 1, 14, 18; 3, 18; 1 J 4, 9), „umiłowanym Synem” Ojca (Kol 1, 13; Mt 3, 17; 17, 5). Stąd między Nim a Bogiem istnieje ścisła jedność (por. J 10, 30; 1, 10; 16, 15, 32; 17, 10, 21-22): istnienia (por. Wj 3, 14 oraz J 8, 24, 28, 58; 13, 19), życia (por. 5, 26), działania (por. 5, 17-19) i podobieństwo wyrażające się w zwrocie: „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (14, 9; por. 12, 45)⁴³. Równość z Bogiem (por. J 5, 18; Flp 2, 6) i pełne objawianie Boga (por. Mt 11, 27; Łk 10, 22) jest możliwe dla Chrystusa dzięki Jego Boskiemu synostwu. Stanowi ono rację dla Jego bycia obrazem. Zwrot „być Synem” wydaje się być zarazem inną formą zwrotu „być obrazem”. Wyrażenia te pokrywają się w znacznej mierze⁴⁴.

HBR 1, 3

Myśl św. Pawła podejmuje autor Listu do Hebrajczyków, który w prologu (1, 1-4) daje syntezę wypowiedzi Pawła na temat Chrystusa jako „obrazu Boga”, chociaż przy użyciu innych terminów. Ukazuje Chrystusa jako Syna, który ma udział w dziele stworzenia: „przez Niego [...] stworzył [Bóg] wszechświat”, sam Chrystus „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (1, 2, 3). Także „nowe stworzenie” jest dziełem Chrystusa, który „dokonałszy oczyszczenia z grzechów”, sam jako pierwszy „zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (1, 3). Przychodząc na świat, Syn staje się pełną epifanią Słowa Bożego: przez Niego (ἐν υἱῷ) Bóg przemówił do nas w sposób otateczny (por. 1, 2).

Jako Syn jest Chrystus „odblaskiem Jego [Boga] chwały i odbiciem Jego istoty” (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ – 1, 3). Rzeczownik ἀπαύγασμα, występujący jeszcze tylko w Mdr 7, 26, posiada tu znaczenie bierne (odblask, refleks), a nie czynne (błyszczenie, promieniowanie). Przemawia za tym bierne znaczenie drugiego terminu (χαρακτήρ) oraz bierna końcówka -μα. Δόξα τοῦ θεοῦ oznacza – jak już powiedzieliśmy – ujawnienie Bożej obecności (por. Wj 16, 13-15; 24, 17; 40, 34; 1 Krl 8, 10-13), a nawet samego Boga (por. Wj 24, 10; 33, 19-22; Iz 6, 1). Pierwsze określenie (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) ma na celu ukazanie wewnętrznej natury Syna w Jego stosunku do Ojca i uwypukla jedność Chrystusa z Bogiem, przy zachowaniu jednak Ich tożsamości: Syn pochodzi od Ojca (przedrostek ἀπο- wskazuje na źródło promieniowania), zachodzi jednak między Nimi różnica jakby między skutkiem a przyczyną (końcówka -μα wskazuje na odbiorcę), a jednocześnie ścisły i nieprzerwany związek (promieniowanie nie można odłączyć od źródła światła), a także podobieństwo (promieniowanie i światło są tej samej natury)⁴⁵.

⁴³ Por. P. LAMARCHE, *Obraz*, art. cyt., s. 595.

⁴⁴ Por. G. KITTEL, *Εἰκόων*, art. cyt., s. 394.

Drugie określenie (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως) uzupełnia pierwsze, akcentuje bardziej ontyczną samoistność różnych osób, które są związane węzłem tej samej natury: „Syn jako oddzielna i samoistna osoba mieści w sobie istotę Bożą”⁴⁶. Autor używa rzadkich terminów. Rzeczownik ὑπόστασις występuje tylko kilka razy w Piśmie Świętym w różnych znaczeniach. W naszym tekście ma znaczenie quasi-filozoficzne; wyraża to, co nie podpada pod zmysły, ale kryje się pod przymiotami jakiegoś bytu, czyli wyraża substancję, istotę danego bytu. Konkretnie tutaj jest określeniem Bożej istoty w Jej realnym, odwiecznym bytowaniu. Wyraz χαρακτήρ jest *hapax legomenon* w Nowym Testamencie, a w Starym spotykamy go tylko w Kpł 13, 28 i 2 Mch 4, 10. Oznacza wyciśnięte podobieństwo, dokładny obraz, wierną reprodukcję. W przeniesieniu na osobę rzeczownik ten uwydatnia odbicie właściwe tylko danej osobie. Jest przy tym terminem mocniejszym od εἰκόν, bo „odbicie” powstaje przez zetknięcie prototypu i reprodukcji, podczas gdy „obraz” maluje się z pewnego oddalenia, przez co jest mniej wierny⁴⁷.

Autor Listu do Hebrajczyków kreśli w kilku zdaniach wspaniałą syntezę tego, co o Chrystusie jako „obrazie Boga” powiedział św. Paweł. Sprowadza się ona do twierdzenia: „Syn [...] jest obrazem adekwatnym Ojca, gdyż ma z Nim identyczną istotę”⁴⁸.

Podsumowanie

Nowy Testament, przede wszystkim św. Paweł, kontynuuje motyw obrazu, obecny w Starym Testamencie i rozwijany w judaizmie hellenistycznym. W pismach Starego Testamentu motyw ten jest odnoszony do człowieka (por. Rdz 1, 26-27; Mdr 2, 23; Syr 17, 3) i Mądrości (por. Mdr 7, 26). W Nowym Testamencie człowiek pozostaje obrazem Boga (por. 1 Kor 11, 7; Kol 3, 10; Jk 3, 9), ale prawdziwym i niedościgłym obrazem Boga jest Chrystus (por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hbr 1, 3). Zrealizował On w sobie i daleko przekroczył wszystkie rysy obrazu Bożego widoczne w człowieku i Mądrości⁴⁹.

⁴⁵ Por. A. VANHOYE, *Christologia a qua initium sumit epistola ad Hebreos* (Hbr 1, 2b-4), „*Verbum Domini*” 43 (1965), s. 50-52; tenże, *Situation du Christ*, dz. cyt., s. 71-74; H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 147; S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁶ H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 147.

⁴⁷ Por. Por. H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 147; A. VANHOYE, *Christologia a qua initium sumit epistola ad Hebreos*, art. cyt., s. 52-53; tenże, *Situation du Christ*, dz. cyt., s. 71, 74-76.

⁴⁸ S. ŁACH, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁹ Warto zauważyć, że w Starym Testamencie ani człowiek, ani Mądrość nie zostali określani wprost jako „obraz Boży”, ale tylko jako obraz kogoś z przymiotów Bożych (por. Mdr 2, 23; 7, 26). W całym Piśmie Świętym człowiek jest najczęściej określany jako stworzony „na

Zwrot „obraz Boga” i jego treściowe paralele odniesione do Chrystusa występują zawsze w podniosłym kontekście i wyrażają Jego istotę. Jako Syn Boży, zrodzony przed wiekami przez Ojca, Chrystus jest z Nim związany węzłem tej samej natury, dzieli z Nim istnienie, chwałę i nieśmiertelność, zna Go całkowicie i pozostaje z Nim w nieustannym dialogu oraz współdziała zarówno w dziele stworzenia, jak i zbawienia. Dzięki temu jest Chrystus Panem wszechświata i Dawcą życia, Pierworodnym, początkiem i kresem wszystkiego. W pełni objawia Boga, Jego potęgę, mądrość i miłość, jest Jego reprezentantem i pośrednikiem między Nim a światem. Wcielony Syn jest chwalebny obrazem Boga w ludzkiej formie. Chwała Boża, która z Nim wtargnęła w świat, nie jest już oślepiająca jak w Starym Testamencie, ale przemieniająca, nie niszczy, lecz ożywia⁵⁰.

Kraków

KS. STANISŁAW WRONKA

Riassunto

Cristo – la più piena immagine di Dio

Il Nuovo Testamento, soprattutto san Paolo, continua il motivo dell'immagine, presente nell'Antico Testamento e sviluppato nel giudaismo ellenistico. Negli scritti veterotestamentari questo motivo viene riferito all'uomo (cf. Gen 1, 26-27; Sap 2, 23; Sir 17, 3) e alla Sapienza (cf. Sap 7, 26). Nel Nuovo Testamento l'uomo rimane l'immagine di Dio (cf. 1 Cor 11, 7; Col 3, 10; Gc 3, 9), ma la vera e incomparabile immagine di Dio è Cristo (cf. 2 Cor 4, 4; Col 1, 15; Eb 1, 3). Egli ha realizzato in sé e molto trasceso tutti i tratti dell'immagine di Dio percepibili nell'uomo e nella Sapienza.

La locuzione „l'immagine di Dio” e i suoi equivalenti contenutistici riferiti a Cristo si trovano ogni volta in un contesto elevato ed esprimono la Sua essenza. Quale Figlio di Dio, generato dal Padre prima dei secoli, Cristo è legato con Lui con il vincolo della stessa natura, condivide la Sua esistenza, gloria e immortalità, Lo conosce totalmente e sta in un dialogo incessante con Lui, nonché collabora nell'opera sia di creazione, che di salvezza. Per questo Cristo è il Signore dell'universo e Datore di vita, Primogenito, inizio e fine di tutto. Egli rivela pienamente Dio, la Sua potenza, sapienza e amore, è il Suo rappresentante e mediatore tra Lui e il mondo. Il Figlio incarnato è l'immagine di Dio nella forma umana. La gloria di Dio, che con Lui irruppe nel mondo, non è più abbagliante come nell'Antico Testamento, ma trasformante, non rovina, bensì ravviva.

obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1, 26-27; 5, 1; 9, 6; Syr 17, 3; Kol 3, 10; Jk 3, 9), co wydaje się wyrażeniem słabszym, gdyż „obraz” nie jest w nim kopią oryginału, lecz modelem służącym do odwzorowania. Tylko w 1 Kor 11, 7 św. Paweł mówi wprost, że „mężczyzna [...] jest obrazem [...] Boga” (ἄνθρωπος [...] εἰκὼν [...] θεοῦ ὑπάρχων). Podobnie nigdzie w Nowym Testamencie nie jest powiedziane, że człowiek ma się stać „obrazem Chrystusa”, ale że ma być ukształtowany według Jego obrazu (por. Rz 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18); por. S. WRONKA, *Upodobnienie chrześcijan do Chrystusa w Nowym Testamencie*, „Polonia Sacra” 8 (2004, t. 1) nr 14 (58), s. 301-312; tenże, *Racje upodobnienia chrześcijan do Chrystusa w Nowym Testamencie*, „Polonia Sacra” 8 (2004, t. 2) nr 15 (59), s. 349-370.

⁵⁰ Por. D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique*, Paris 1964, s. 131.

Stanisław Witkowski MS

Rz 1, 16-17 jako główna teza Listu do Rzymian

Rz 1, 16-17 stanowi w całej strukturze Listu do Rzymian jego główną tezę, będącą przedmiotem rozważań aż do 11, 36¹. Objawia ona – w sposób najbardziej wyczerpujący w całym Nowym Testamencie – teologiczny wymiar ewangelii. Nadto zawiera kluczowe słowa dotyczące sprawiedliwości i wiary (por. Rz 1, 18–4, 25), życia, czyli zbawienia (por. Rz 5-8) oraz relacji między Żydami a poganami (por. Rz 9-11)². Teza ta składa się z trzech części: pierwsza objawia relację między Pawłem a ewangelią (w. 16a), druga podkreśla tożsamość ewangelii (czyż ona jest), jej powszechny wymiar (w. 16b), trzecia zaś akcentuje jej treść (w. 17). Wszystkie te części są ze sobą powiązane poprzez spójnik γάρ („albowiem”), który wprowadza każde zdanie i pełni nie tylko funkcję łączącą, lecz także przyczynową³.

Paweł nie wstydy się ewangelii

W porównaniu do innych tez ogólnych występujących w listach Pawłowych (por. np. Ga 1, 11-12; Flm 10) Rz 1, 16-17 zaczyna się sentencją wyrażoną w bardzo pokornym tonie: „Bo ja nie wstydzę się Ewangelii”. Wyrażenie „nie wstydzę się” tworzy tzw. „litotes retoryczny”⁴, poprzez który Paweł stwierdza w formie negatywnej, że chlubi się ewangelią⁵. Wybór tezy wyrażonej poprzez *via negationis*⁶ wynika z faktu, iż Paweł zwraca się po raz pierwszy do

¹ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, Casale Monferrato 1999, 303; por. także G. RAFIŃSKI, *Grzech ludzkości...*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie...*, t. 9, Warszawa 1997, 307.

² Por. Ch. PERROT, *L'Épître aux Romains*, „Cahiers Evangile” 65 (1988), 21.

³ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Milano 2001², 62.

⁴ Por. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984¹⁶, par. 495, 2. *Litotes* (prostota) polega na zastąpieniu wyrażenia określającego jakąś cechę wyrażeniem przeciwnie zaprzeczonym – por. J. TOKARSKI, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1980, 433.

⁵ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 63.

⁶ Por. tamże. Inni egzegeci dostrzegają w formie „nie wstydzę się” jedynie echo formuły, za pomocą której pierwsi chrześcijanie wyznawali swą wiarę (por. Mk 8, 38; Łk 9, 26; 2 Tm 1, 8), oraz negatywny ekwiwalent czasownika *ὀμολογέιν* („wyznawać”) – por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 306.

adresatów (por. Rz 1, 7. 15.). Stwierdzenie „nie wstydzę się” sprzyja bowiem nawiązaniu relacji, oddala ryzyko spontanicznej antypatii wobec tego, kto się chlubi⁷. Później w Liście do Rzymian forma czasownikowa „nie wstydzę się” już się nie pojawia, natomiast występuje pięciokrotnie czasownik „chlubić się” (2, 17. 23; 5, 2. 3. 11.). Jednak Paweł nigdy w Rz nie jest jego podmiotem.

W omawianej przez nas tezie „nie wstydzę się” występuje w relacji do ewangelii, bez żadnej specyfikacji. Paweł nie pisze, że nie wstydzi się ewangelii Boga (por. Rz 1, 1) lub Jego Syna (por. Rz 1, 9) ani też swojej ewangelii (por. Rz 2, 16), lecz ewangelii w ogólnej perspektywie. Dla Pawła ewangelia nie jest przekazem abstrakcyjnych prawd lub streszczeniem wydarzeń zasługujących na wspomnienie⁸. Ewangelia jest Słowem, w którym wola Boża znajduje swe wypełnienie⁹, wydarzeniem ukonstytuowanym przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa; historycznym objawieniem zbawczego dzieła Boga¹⁰.

Moc ewangelii i jej zbawczy uniwersalizm

Tam, gdzie jest głoszona ewangelia, tam również działa skuteczna, przemieniająca moc Boża¹¹. W Rz 15, 13. 19 rzeczownik *δύναμις* występuje w relacji do Ducha Świętego i opisuje Jego moc, której skutkiem jest obfitość nadziei w człowieku (por. 15, 13) oraz doprowadzenie pogan do posłuszeństwa (por. 15, 19). Wprawdzie *δύναμις* może odnosić się do jakiegokolwiek działania Bożego¹², to jednak wydaje się – zgodnie z powyżej cytowanymi miejscami – że Paweł nadaje jej w Rz 1, 16b treść pneumatologiczną¹³. Moc Boża, czyli Duch Święty sprawia, że ewangelia okazuje się do tego stopnia wiarygodna, iż można się nią chlubić¹⁴. Również Luter miał w tym względzie dobrą intuicję. Dostrzegł w *δύναμις* wymiar pneumatologiczny. Pisał, że ewangelia jest mocą Bożą, czyli mocą Ducha¹⁵.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 306.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Torino 1999, 805.

¹¹ Por. T. R. SCHREINER, *Romans*, Grand Rapids 1988, 60. Wyrażenie *δύναμις* pojawia się także w 1 Kor 1, 18 w relacji do wydarzenia krzyża, instynktownie odrzucanego przez człowieka (por. 1 Kor 1, 22) – por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 2002⁴, 42. Termin *θεοῦ δύναμις* powraca także w 1 Kor 1, 24 i odnosi się do samego Chrystusa, który jest treścią ewangelii Boga – por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 307.

¹² Por. G. FRIEDRICH, *δύναμις*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, Stuttgart-Berlin-Köln 1992², 861.

¹³ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 64.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże, przypis 109 (autor przytacza: M. LUTERO, *Romani*, 203).

Pneumatologiczna moc Boga umożliwia zbawienie każdemu, kto wierzy. Słowo σωτηρία („zbawienie”) należy do ulubionych terminów Pawła¹⁶. W Nowym Testamencie pojawia się 46 razy, w tym 18 razy w listach Pawłowych (pięciokrotnie w Liście do Rzymian: w omawianej tezie oraz w 10, 1. 10; 11, 11; 13, 11). W kontekście judaistycznym σωτηρία wiąże się przede wszystkim z wyjściem Izraelitów z Egiptu (por. Wj 14, 13; 15, 2) oraz powrotem z niewoli babilońskiej (por. Iz 46, 13). Natomiast w Nowym Testamencie termin ten kojarzy się z ocalającą interwencją Chrystusa, który przywraca zdrowie (por. Łk 8, 48; 17, 19; 18, 42), a nade wszystko z Jego zbawczym czynem (por. 1 Tes 5, 9-10). Σωτηρία już jest obecna, można ją rozpoznać (por. 2 Kor 2, 1), zakłada Bożą interwencję, w sposób zaś definitywny objawi się wraz z paruzją Chrystusa (por Rz 5, 9)¹⁷.

Ewangelia ściśle łączy się ze zbawieniem, nic więc dziwnego, że w Ef 1, 3 czytamy w wersji oryginalnej o ewangelii zbawienia naszego. Ewangelia nie tylko przekazuje wieść o zbawieniu, ale również je urzeczywistnia¹⁸. Dobra nowina już teraz leczy, wybawia z ucisków (por. Flp 1, 19), zapewnia ostateczne zbawienie¹⁹. Krąg oddziaływania ewangelii jest większy od oddziaływania Pawła (por. Rz 1, 15)²⁰. Dobra nowina ogarnia bowiem zbawieniem każdego, kto wierzy.

Przymiotnik πᾶς („każdy”) użyty rzeczownikowo w liczbie mnogiej πάντες („wszyscy”), ma szczególne znaczenie w Liście do Rzymian, przede wszystkim w sekcji 1, 18 – 4, 25. Wszystkim, którzy zgrzeszyli (por. 3, 23), przeciwstawiają się wszyscy, którzy wierzą²¹ (por. 4, 11). Perspektywa Pawłowa poprzez πάντες ma wymiar uniwersalny. Jednak w 1, 16b nie oddają jej dobrze przekłady. Niektóre bowiem tłumaczą: „najpierw dla Żyda, potem dla Greka” (por. BJ, CEI, BT). Uniwersalizm zbawienia odnosi się zarówno do Żyda, jak i do Greka bez żadnej różnicy. Potwierdza to także gramatyka. W grece partykuła enklityczna τε w korelacji z καί oznacza: „zarówno..., jak i...”; „i..., i...”; „nie tylko..., lecz także...”²². Nadto łącząc ściślej pojęcia, związku i wydarzenia aniżeli samo καί²³.

¹⁶ Por. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, London-New York 2003², 329.

¹⁷ Por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., 43.

¹⁸ Por. K. H. SCHEKLE, σωτηρία, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, dz. cyt., 786.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. D. ZELLER, *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1984³, 43.

²¹ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 65.

²² Por. R. POPOWSKI, τε, [w:] *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 596.

²³ Por. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, dz. cyt., par. 444, 2. Zwraca na to uwagę także A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 65.

Przysłówek πρώτον („najpierw”) w odniesieniu do Żyda nie sprzeciwia się powszechnej równości w dziele zbawienia. Podkreśla natomiast pierwszeństwo Żydów w zbawczym planie Boga (por. Rz 2, 9-10) nie tylko w tym sensie, że ewangelia była im głoszona jako pierwszym. Bóg już o wiele wcześniej zapowiedział i obiecał swą ewangelię poprzez proroków w pismach dawnego Izraela²⁴ (por. Rz 1, 2). Poprzez naród wybrany miała ona dotrzeć do wszystkich ludów. Dwumian „Żyd – Grek” ogarnia całą ludzkość. Paweł wyraża się tutaj jako Żyd, dla którego termin Ἕλλην („Grek”) obejmuje wszystkie narody prócz Żydów²⁵. Dobra nowina jest zatem skierowana do wszystkich ludzi. Wymaga jednak wiary, aby doświadczać jej zbawczych skutków.

Sprawiedliwość Boga objawiająca się w ewangelii

W ewangelii Bóg jest aktywnie obecny. Podkreśla to pasywna forma czasownika ἀποκαλύπτεται będąca najprawdopodobniej²⁶ *passivum theologicum*, które zakłada działającego Boga. W ewangelii Bóg objawia swą sprawiedliwość. Czas terażniejszy cytowanego powyżej czasownika wskazuje, iż jest ona już dostępna. Nadto ma wydźwięk apokaliptyczny (por. Rz 2, 5; 8, 18-19; 16, 25), stanowi bowiem treść ostatecznego objawienia²⁷.

W najstarszych warstwach Biblii hebrajskiej słowa: צֶדֶק (*cedek*) i חַסְדִּים (*chada-ka*) w relacji do Boga pojawiają się w kontekście sądu, procesu, konfliktu z ludźmi (por. Ps 96 [95], 13; 98 [97], 9)²⁸. Natomiast po niewoli babilońskiej nabrały nowego znaczenia i zawierały już w sobie ideę zyczliwości, przychylności względem ludzi²⁹. Dlatego też sprawiedliwości Bożej nie można rozumieć jedynie w sensie retrybucyjnym. Pojawia się bowiem w kontekście przymierza, dotyczy zbawczych działań Jahwe i podkreśla wierność Boga³⁰. Sprawiedliwość Boga jest łaską, występuje paralelnie wobec takich terminów,

²⁴ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 308.

²⁵ Por. S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris 2002, 95. Paweł nie zna l. poj. od τὰ ἔθνη. Dlatego posługuje się terminem Ἕλλην (por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., 43), który z punktu widzenia żydowskiego obejmuje także barbarzyńców – βάρβαροι (por. H. WINDISCH, βάρβαρος, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, Stuttgart, 1933, 550). Nie władali oni językiem greckim, nie znali kultury greckiej. Natomiast z punktu widzenia greckiego ludzkość dzielono na Greków i barbarzyńców (por. tamże, 549). Podwójne bar podkreślało niezrozumiałość dla Greków mowę (por. H. BALZ, βάρβαρος, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, dz. cyt., 473).

²⁶ Por. S. K. WILLIAMS, „*Righteousness of Good*” in *Romans*, „*Journal of Biblical Literature*” 99 (1980), 256.

²⁷ Por. G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, Bologna 2001², 556.

²⁸ Por. S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, dz. cyt., 96.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, dz. cyt., 800.

jak „zbawienie” (por. Iz 45, 8; 46, 13), „wierność” (por. Ps 88 [87], 12-13), „miłosierdzie” (por. Ps 116 [114-115], 5). Bóg w swej sprawiedliwości pozostaje wierny przymierzu zawartemu ze swoim ludem. Zbawia go od śmiertelnych zagrożeń, uwalnia od gwałtownych ciemnych sił. Okazuje się takim również wobec niewierności i niesprawiedliwości człowieka, który otrzymuje przebaczenie³¹, gdy wchodzi z Nim w relację przymierza³².

Powyzszą interpretację sprawiedliwości potwierdza także tekst Reguły Wspólnoty z Qumran. W 1QS 11, 11-15 czytamy: „Gdy chodzi o mnie, jeśli się potknę, to miłosierdzie Boga będzie moim zbawieniem na zawsze. Jeśli upadnę w grzech, wówczas w sprawiedliwości Boga, która trwa na wieki, będzie mój sąd. Jeśli zacznę się moje udrczenie, On wybawi moją duszę z dołu i uczyni mocnym moje kroki w życiu, dotknie mnie swym miłosierdziem. [...] Będzie mnie sądził w sprawiedliwości swojej prawdy, w obfitości swojej dobroci, zadośćuczyni na zawsze za wszystkie moje grzechy; w swej sprawiedliwości oczyści mnie z ludzkiej nieczystości i z grzechów synów człowieczych, abym chwalił Boga za Jego sprawiedliwość”³³. Tekst ten jest ważną paralełą do wymienionych wcześniej niektórych tekstów po niewoli babilońskiej i ukazuje sprawiedliwość Boga treściowo bliską miłosierdziu³⁴, wybawieniu, oczyszczeniu (łasce).

Pawłowa koncepcja sprawiedliwości Boga z całą pewnością opiera się na tradycji żydowskiej, do nas zaś dotarła poprzez środowisko grecko-rzymskie. W nim zaś δικαιοσύνη („sprawiedliwość”) bazowała na zasadzie, aby dać każdemu to, co mu się należy³⁵. Arystoteles uważał sprawiedliwość za podstawową cnotę życia społecznego i dzielił ją na rozdzielającą (*distributiva*, np. pieniądze, zaszczyty) oraz wyrównującą (*commutativa* – dotyczyła zobowiązań między obywatelami w sprawach mienia)³⁶.

Vetus Latina oraz Wulgata oddały sprawiedliwość terminem prawniczym *iustitia*. Osłabił się sens sprawiedliwości opartej na przymierzu, wkroczył natomiast jurydyczny obraz grzesznika stojącego przed trybunałem³⁷. Sprawiedliwość w Starym Testamencie również zawierała aspekt prawniczy, ale dotyczył on człowieka, który w obliczu swych wrogów był ogłaszany przez Boga jako sprawiedliwy³⁸.

³¹ Por. G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, dz. cyt., 556.

³² Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 68.

³³ Tamże; autor powołuje się na: F. G. MARTINZ, *Testi di Qumran*, Brescia 1996, 94.

³⁴ Por. J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, 88.

³⁵ Por. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, dz. cyt., 801.

³⁶ Por. K. NARECKI, *Słownik terminów arystotelesowskich*, Warszawa 1994, 38.

³⁷ Por. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, dz. cyt., 800.

³⁸ Por. tamże.

Sprawiedliwość Boga również dzisiaj jest często rozumiana w kategoriach dystrybucyjnych lub retrybucyjnych – także jako równowaga wobec miłosierdzia tam, gdzie mówi się o sprawiedliwości karzącej³⁹. Dlatego też chcąc zrozumieć właściwie sens sprawiedliwości, należy zawsze odwoływać się do żydowskiej tradycji biblijnej.

W omawianym wyrażeniu „sprawiedliwość Boga” δικαιοσύνη θεοῦ stanowi *genetivus subiectivus* (dopełniacz podmiotowy⁴⁰), który w naszym przypadku oznajmia, iż Bóg w swym byciu i działaniu jest sprawiedliwy⁴¹. Sprawiedliwość Boga wyraża aspekt Jego mocy, która stanowi paralelę do δικαιοσύνη θεοῦ w 1, 16b; nadto jest atrybutem Boga, będącym w opozycji do Jego gniewu (w. 18). Oznacza ona także bezwarunkową, zbawczą wolę Boga⁴² objawiającą się w ewangelii. W Liście do Rzymian głosić ewangelię jest równoznaczne z ukazywaniem sprawiedliwości Boga. Te dwie rzeczywistości są tutaj praktycznie synonimami⁴³.

Wiara jako warunek sprawiedliwości Boga

Dalsze słowa tezy: „od wiary do wiary” rodzą różne interpretacje. Jedni widzą w nich semityzm (paralelnie do 2 Kor 2, 16), który poprzez ekstremy wskazuje na całość (por. 1 Sm 3, 20)⁴⁴. Inni natomiast dostrzegają w nich ideę progresu z jednego rodzaju wiary w drugi. Chodziłoby zatem

³⁹ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 309.

⁴⁰ Por. J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., 101. Wyrażenie δικαιοσύνη θεοῦ spotykamy także w 2 Kor 5, 21; tam jednak θεοῦ trzeba rozumieć jako *genetivus auctoris* opisujący autora, czyli sprawcę sprawiedliwości (por. także Flp 3, 9). Św. Augustyn (*De Trinitate* 14, 12, 15) interpretuje *Dei* nie tylko jako *genetivus subiectivus*, ale także jako *genetivus obiectivus*: „iustitia Dei, non solum illa qua ipse iustus est, sed quam dat homini cum iustificat impium”. Natomiast w dziele *De Spiritu et littera* (1, 9, 15) ogranicza znaczenie *Dei* do *genetivus obiectivus*: „iustitia Dei, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem cum iustificat impium” (por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, 309). Luter natomiast rozumiał δικαιοσύνη θεοῦ w sensie *iustitia distributiva*: „iustitia autem dicitur reddidit unicuique quod suum est...” (tamże, 312; autor cytuje jego *Dictata super Psalterium* [1513-1515]). Z czasem Luter doszedł do przekonania, że θεοῦ ma sens *genetivi obiectivi*: „die Gerechtigkeit die vor Gott gilt” (tamże, 313; autor powołuje się na jego *Lezioni sull'Epistola ai Romani* od 1, 17, 3, 21; 10, 3). Współczesna jednak egzegeza wykazała, że w pismach późnego judaizmu nie znajdujemy wyrażenia „sprawiedliwość Boga” w sensie sprawiedliwości przed Bogiem (*genetivus obiectivus*). Natomiast sugerowany *genetivus subiectivus* jest potwierdzony w pismach z Qumran. Rozważana formuła występuje w języku hebrajskim w 1QS 10, 25-26; 1QM 4, 6 (por. G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, dz. cyt., 554).

⁴¹ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 309.

⁴² Por. M. THEOBALD, *Römerbrief*, Kapitel 1-11, Stuttgart 1992, 49.

⁴³ Por. G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, dz. cyt., 805.

⁴⁴ Por. O. DA SPINETOLI, *Lettera ai Romani*, Milano 1998, 467 (Il Nuovo Testamento, 2).

o przechodzenie z wiary Starego Testamentu do wiary Nowego Testamentu; z wiary prawa do wiary ewangelii; z wiary głosicieli do wiary słuchaczy; z wiary terażniejszości do wiary przyszłości⁴⁵. Wydaje się jednak, że wyrażenie „od wiary do wiary” tworzy emfazę stwierdzającą konieczność wiary. Zgadzałoby się to z w. 16b, gdzie czytamy, że zbawienie ogarnia każdego, kto wierzy, oraz z cytatem Ha 2, 4 w w. 17, w którym także akcent pada na wiarę⁴⁶. Sprawiedliwość Boża jest więc jakby zanurzona w wierze – objawia się tylko i wyłącznie w środowisku wiary⁴⁷.

Teza Rz 1, 16-17 traktująca o ewangelii jest potwierdzona bezpośrednim cytatem z Ha 2, 4, wprowadzonym przez formułę typową dla listów Pawła, gdy nawiązuje do Starego Testamentu: „jak jest napisane” (por. 2, 24; 3, 4. 10; 4, 17 itd.). Ha 2, 4 jest dla Pawła profetycznym streszczeniem ewangelii⁴⁸. Mimo jednak tak uroczystego wprowadzenia różni się on od wersji TM i LXX. W tekście masreckim czytamy: „sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności (wierze)”⁴⁹. Natomiast w Septuagincie Ha 2, 4 brzmi: „sprawiedliwy żyć będzie dzięki mojej wierności (wierze)”. Paweł nie cytuje zaimka dzierżawczego „swej” (tekst masrecki) w relacji do wierności (wiary) sprawiedliwego ani też „mojej” (LXX) w relacji do wierności (wiary) Boga. Przytacza natomiast tekst bez odniesień, ale bliski tekstowi hebrajskiemu⁵⁰. Zgodnie z Ha 2, 4 sprawiedliwym jest ten Izraelita, który w obliczu inwazji Chaldejczyków zachowuje wiarę w pomoc Jahwe. Dla Pawła natomiast rzeczownik „sprawiedliwy” (ὁ δίκαιος) odnosi się do każdego, kto wierzy, zarówno Żyda jak i Greka⁵¹. Dzięki wierze (wzbudzonej przez ewangelię) człowiek staje się sprawiedliwy⁵², czyli – jak już zauważyliśmy – doświadcza Bożego miłosierdzia. Skutkiem wiary jest także życie. W przypadku Ha 2, 4 oznaczało ono przeżycie⁵³, uwolnienie od ucisków.

⁴⁵ Por. T. R. SCHREINER, *Romans*, dz. cyt., 71.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. O. DA SPINETOLI, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 467.

⁴⁸ Por. S. K. WILLIAMS, „*Righteousness of Good*” in *Romans*, art. cyt., 257.

⁴⁹ Hebrajskie אָמֵן (emuna) zawiera w sobie ideę wierności, prawdy, wiary. Pochodzi od rdzenia אָמַן (amn) – być mocnym, niezawodnym. Starożytne przekłady, żydowskie parafrazy i wielu współczesnych egzegetów – jak zauważa Tadeusz Brzegowy – tłumaczą אָמֵן (emuna) w naszym tekście jako „wiara”, są też tacy, którzy oddają ten termin określeniem „wierność” (por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, t. 2, Tarnów 1995, 169).

⁵⁰ Por. G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, dz. cyt., 558.

⁵¹ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 71.

⁵² Również w Qumran cytat Ha 2, 4 jest rozumiany jako udzielenie sprawiedliwości tym, którzy pozostają wierni Prawu Bożemu i wierzą w Nauczyciela Sprawiedliwości – por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 70. Autor przytacza peszer do 1Qp Ha 7, 5-8, 3. Także H. LANGKAMMER, *List do Rzymian*, Lublin 1999, 31, podkreśla, że nie ma sprawiedliwego bez wiary.

⁵³ Por. T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, dz. cyt., 168.

Natomiast u Pawła czasownik ζῆν („żyć”) jest pojęciem zawierającym treść soteriologiczną⁵⁴. Nadto łączy w sobie teraźniejszość oraz eschatologiczną przyszłość⁵⁵. Wiara zatem ocala i prowadzi do życia wiecznego.

*

W centrum Listu do Rzymian znajduje się ewangelia stanowiąca jednocześnie główną tezę tego pisma (1, 16-17). Z pewnością zaskakuje w tych wersetach brak jakichkolwiek odniesień chrystologicznych⁵⁶, tym bardziej że Chrystus stanowi centrum ewangelii Pawłowej⁵⁷. Ten brak jest jednak chwilowy, podyktowany ogólnym spojrzeniem na ewangelię. W dalszej części Listu zostanie on przewyżczony wyraźnym akcentem chrystologicznym⁵⁸ (por. np. 3, 21-26; 5, 6, 1-11; 10, 4; 14, 9; 15, 3; 16, 27). Natomiast w Rz 1, 16-17 – który znajduje się w introdukcyjnej części Listu – akcent pada na teologiczny wymiar ewangelii. Paweł podkreśla w niej Bożą moc i sprawiedliwość, a także z tą samą wyrazistością uwypukla jej powszechny, zbawczy charakter oraz konieczność wiary, dzięki której człowiek staje się sprawiedliwym i osiąga zbawienie (życie).

Kraków

STANISŁAW WITKOWSKI MS

Riassunto

Rm 1, 16. 17 come tesi principale della Lettera ai Romani

Rm 1, 16-17 è la tesi principale della lettera ai Romani fino a 11, 36. Essa sottolinea in modo più ricco, in tutto il Nuovo Testamento, la dimensione teologica del vangelo. Paolo non si vergogna della Buona Notizia; anzi se ne vanta. Laddove il vangelo viene proclamato, agisce l'efficace e trasformante potenza di Dio perché il vangelo non si limita a trasmettere la notizia riguardante la salvezza ma anche la realizza. Nel vangelo si manifesta la giustizia di Dio che non si basa sull'aspetto retributivo o distributivo ma si avvicina, col suo contenuto, alla misericordia. Il vangelo richiede la fede, quella fede che spinge l'uomo ad affidarsi alla giustizia di Dio. Per Paolo, chi crede diventa il giusto, gioisce già della salvezza, prova liberazione dalle oppressioni ed infine sarà partecipe della vita eterna. La tesi non fa nessun accenno cristologico poiché è generica, ma poi, con lo sviluppo della Lettera sottolineerà il ruolo predominante di Cristo nella giustificazione degli uomini, insieme con Dio (cf. Rm 3, 21-26).

⁵⁴ Por. L. SCHOTTROFF, ζῶ, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 2, 263.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., 73.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Argumentacja Pawła paradoksalnie prowadzi do ukazania, że ostatecznym objawieniem sprawiedliwości Boga jest ukrzyżowany Chrystus (por. Rz 3, 25-26) – por. J. N. ALETTI, *Comment Paul voit justice de Dieu en Rm*, „Biblica” 73 (1992), 374.

s. Adelajda Sielepin CHR

Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego

Liturgia jako wyjątkowe wydarzenie, w którym Bóg Trójjedyny i człowiek we wspólnocie Kościoła realizują odwieczny plan zbawienia, jest także uprzywilejowanym sposobem tej realizacji. Ze względu na niewidzialny i nadprzyrodzony charakter Misterium wyłania się istotna rola Ducha Świętego, który łączy to, co Boskie, z tym, co ludzkie, niewidzialne z widzialnym, nieskończoność ze skończonością. W liturgii uobecnia się tajemnica wcielenia, w której Bóg „za sprawą” Ducha Świętego dokonał definitywnej ingerencji w dzieje człowieka. Umożliwiła ona odkupienie i dała początek stałej obecności Boga w Kościele, która spełnia się przede wszystkim w liturgii. Konstytucja soborowa *Sacrosanctum Concilium* zaznacza ten fakt lapidarnym zdaniem o zbawczym działaniu Boga „przez moc Ducha Świętego”¹ w liturgii.

W celebracji liturgicznej w różnoraki sposób zaznacza się obecność Ducha Świętego. Epiklezy i eucharystie określają charakter i dynamizm Jego obecności, która dokonuje się za pośrednictwem obrzędów: gestów i słów, ale także w milczeniu, którego zazwyczaj nie docenia się pod tym względem wystarczająco. Chociaż milczenie rytualne jest zjawiskiem od wieków związanym z kultem, i to nie tylko chrześcijańskim², to jednak wciąż jeszcze odczuwamy niedosyt jego rozumienia. Niniejsze opracowanie ma na celu przypomnieć o twórczym charakterze milczenia w liturgii, a przede wszystkim uwydatnić istotną rolę Ducha Świętego w tych bezsłownych pasmach akcji liturgicznej, które niejednokrotnie interpretujemy jako przerwę w tej akcji i uznając ją za niepożądaną, staramy się ją wypełnić dodatkowym śpiewem albo wręcz skracamy ją, a nawet całkiem eliminujemy.

¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 6.

² Por. P. TAMBURRINO, *Esperienze liturgiche del silenzio*, „Rivista liturgica” 76 (1989), s. 352-369.

Milczenie jako kontynuacja dialogu Boga z człowiekiem

Milczenie w liturgii nie może być w żadnym wypadku rozumiane jako przerwa w akcji słownej czy jakiś brak działania. Jest to bowiem ta część liturgii, która ma bardziej sprzyjać czynnemu i owocnemu uczestnictwu w Misterium Chrystusa i Kościoła³. Dokumenty liturgiczne i instrukcje, zwłaszcza dotyczące sprawowania Eucharystii, podkreślają mobilizującą rolę milczenia: „Należy również zachować w odpowiednim czasie pełne czci milczenie. Jego natura zależy od czasu, w jakim jest przewidziane w poszczególnych obrzędach. W akcie pokuty i po wezwaniu do modlitwy wierni skupiają się w sobie; po czytaniu lub homilii krótko rozważają to, co usłyszeli; po Komunii świętej zaś wychwalają Boga w sercu i modlą się do Niego. Godne pochwały jest zachowanie milczenia w kościele, w zakrystii i w przylegających do niej pomieszczeniach już przed rozpoczęciem celebracji, aby wszyscy pobożnie i godnie przygotowali się do sprawowania świętych czynności”⁴.

Różnie określano funkcje milczenia, biorąc najczęściej za kryteria momenty jego występowania w liturgii⁵, ale bardziej klarowne okazało się kryterium funkcji, które pozwala na wyróżnienie zasadniczo czterech typów milczenia: uświadamiające, medytacyjne, adoracyjne i przyswajające⁶.

Milczenie jest także pod tym względem komplementarne do słowa i w teologii posoborowej zajmuje równorzędne miejsce obok takich elementów liturgii, jak aklamacje, odpowiedzi, psalmy, antyfony, pieśni oraz czynności i gesty⁷. Milczenie odnosi się zarówno do wiernych, jak i do celebransa⁸, bo mamy szereg takich kwestii w ramach liturgii, gdzie forma dialogiczna lub dłuższe wypowiedzi celebransa zakładają nie tylko naprzemienność słowa, ale także i zrozumiałej ciszy. Choćby nawet wtedy, gdy po wezwaniu do aktu pokuty zarówno celebrans, jak i zgromadzeni milczą, albo przed kolektą, kiedy wezwanie celebransa mobilizuje wszystkich

³ Por. A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii*, „Anamnesis” 44 (2005), s. 74-81.

⁴ SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 6; *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, 45.

⁵ Por. Z. JANIEC, *Konieczność, rodzaje i chwile milczenia we Mszy św.*, „Anamnesis” 4 (2004), s. 37-46; J. ŁUCZAK, *Rola milczenia w liturgii*, „Communio” 3 (1993), s. 83-98.

⁶ Por. D. SARTORE, *Il silenzio come «parte dell'azione liturgica»...*, [w:] *Mysterion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della Chiesa...*, a cura di F. Dell'Oro, s. 289-305; F. RAINOLDI, *Promozione e rispetto del silenzio liturgico*, „Rivista liturgica” 76 (1989); por. także: A. SIELEPIN, *Milczenie w liturgii...*, art. cyt.

⁷ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 30; SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Instructio de Musica in Sacra Liturgia Musicam Sacram* (5 III 1967), 17, [w:] *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, Warszawa 1968, z. 3, s. 116-117.

⁸ Por. C. MAGNOLI, *La norma del silenzio nella «nuova» liturgia. Per una tipologia del silenzio liturgico*, „Rivista liturgica” 76 (1989), s. 390.

do skupienia w ciszy, by sformułować osobistą modlitwę, zanim celebrians nie wypowie wspólnej w imieniu nas wszystkich modlitwy zbierającej poszczególne intencje (*collecta*). Za każdym razem więc zachęta do milczenia zawiera bezsłowne wezwanie do określonych czynności duchowych.

Zaznaczenie roli milczenia w liturgii wskazuje na docenienie osobistego skupienia, medytacji słowa Bożego oraz wewnętrznej modlitwy uwielbienia i dziękczynienia w ramach samej liturgii. Milczenie, podobnie jak w starożytnych religiach⁹, spełnia rolę pośredniczącą w przyswojeniu wewnętrznym tego, co stanowi rzeczywistość obrzędów¹⁰. Analizy teologiczne sięgające do tekstów Objawienia i do Ojców Kościoła dostarczają czytelnych argumentów co do znaczenia i miejsca ciszy w liturgii jako aktualizacji Misterium zbawienia. Obecność słowa i milczenia kształtuje się według paradygmatu dziejowego, który układa się w trzyetapowe następstwo ciszy i Logosu: cisza – Logos – cisza. Św. Ignacy z Antiochii w swoim Liście do Magnezjan wyraził tę zasadę w ten sposób, że Słowo-Logos wyszło z odwiecznej ciszy i po swojej ziemskiej pielgrzymce wróciło do odwiecznej ciszy Ojca.

Żeby to pokazać zwróćmy się w stronę dziejów zbawienia. Swoiste milczenie Boga zostało zaznaczone w niektórych tekstach biblijnych (por. Hi 30, 20; Am 4, 6-11; J 1, 18). Wprawdzie Jahwe mówił za pośrednictwem rozmaitych znaków do Mojżesza, przez natchnienie i okoliczności do proroków, przez wydarzenia, przez Pisma, ale nigdy osobiście we własnej osobie, aż dopiero przemówił przez Syna (por. Hbr 1, 1-2), który jest Słowem Ojca *par excellence*¹¹. Najważniejsze misteria Chrystusa: wcielenie, narodzenie, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie, dokonały się w ciszy. Dla św. Ignacego ciało, mowa i pismo, które uzewnętrzniają Boże słowo, są nośnikami Objawienia¹². Zatem te trzy rzeczywistości: ciało, mowę i pismo należy przyjąć tak, jak słowo od Boga – przez słuchanie. Przychodziło ono do ludzi stopniowo, ale zawsze zobowiązywało do słuchania, czyli zaangażowanego milczenia.

Podstawowym uzasadnieniem milczenia jest słuchanie. Całe Pismo Święte przeniknięte jest wątkiem o konieczności słuchania¹³. Spójrzmy na

⁹ O. CASEL, *De Philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen 1919. W hymnie homeryckim cisza mistyczna stanowi rodzaj doświadczenia obecności bóstwa, które jest niepojęte i niewyraźne. W kulcie antycznym występowały dwa rodzaje rytów: jeden, sprawowany w pełnym świetle dnia z entuzjastyczną muzyką i drugi, sprawowany w ciszy, a nawet w ukryciu na znak respektu wobec bóstwa i jego wyższej natury – por. P. TAMBURRINO, *Esperienze liturgiche...*, art. cyt., s. 354.

¹⁰ Por. tamże, s. 353; SACRA CONGREGATIO RITUM, *Instructio de Musica in Sacra Liturgia Musicam Sacram* (5 III 1967), 17; F. RAINOLDI, *Promozione e rispetto del silenzio liturgico*, „Rivista liturgica” 76 (1989), s. 397, 407.

¹¹ Por. R. De ZAN, *Silenzio, ascolto e parola di Dio*, „Rivista liturgica” 76 (1989), s. 341.

¹² Por. P. TAMBURRINO, *Esperienze liturgiche...*, art. cyt., s. 357.

¹³ Por. R. De ZAN, *Silenzio, ascolto...*, art. cyt., s. 343.

teksty biblijne pod tym kątem: „Słuchaj Izraelu...” (Pwt 6, 4) powtarzane najczęściej jako rytualna zachęta do uległości Bogu (por. Am 3, 1; Prz 1, 8; Mt 17, 5; Mk 4, 3; 1 J 3, 2; Zch 2, 17). Nie jest bowiem typowe dla Biblii milczenie jałowe, bez ciekawości i pragnienia słuchania Boga, które oznaczałoby sprzeniewierzenie się i nieumiejętność wejścia z Nim kontakt. Ale dla pełni obrazu i takie teksty możemy znaleźć, np. milczenie kamuflujące: „I głupi, gdy milczy, uchodzi za mądrego...” (Prz 17, 28), milczenie ze strachu (por. Est 4, 14), milczenie jako zerwanie kontaktu ze Stwórcą z powodu winy (por. Rdz 3, 8; Ne 5, 9), milczenie zatwardziałego, który nie żałuje (por. Ps 32, 3) lub nie chce chwalić Boga (por. Ps 51, 17; Łk 19, 40), bo nie wierzy (por. 2 Kor 4, 13), i milczenie jako kara Boga (por. Ps 137, 6; Łk 1, 20)¹⁴.

W ramach pozytywnego znaczenia milczenia Biblia dostarcza nam dowodów na milczenie twórcze, które może wyrażać: uznanie mądrości i sprawiedliwości (por. Rdz 24, 21; J 8, 6), aprobatę (por. Lb 30, 4, 16), unikanie grzechu (por. Prz 10, 19; 11, 12), wstyd i skruchę po grzechu (por. Jb 40, 4-5; Mt 22, 12; Rz 3, 19), ufność w zbawienie (por. Lm 3, 26; Iz 53, 7; Mt 27, 12, 14), adorację (por. Lm 2, 18; Łk 9, 36), medytację (por. Łk 2, 19, 51), posłuszeństwo i pokorę (por. Jb 6, 24; 13, 19; Ps 37, 7)¹⁵. To bogate spektrum znaczeniowe, które czyni milczenie człowieka wymowną reakcją na Boga i wyraża jego osobistą relację do Niego, jest dla nas wskazówką podstawową. Według tej zasady układa się dalszy ciąg historii zbawienia, który przebiega w Kościele. Cisza jawi się jako istotny element Misterium miłości Boga i jako Jego zasada¹⁶. W ciszy człowiek wyraża swoją niemoc mówienia i działania, a otwiera się na wpływ Tego, który jest „większy”, i pozwala Mu się prowadzić w wolności, która kształtuje właściwą odpowiedź. Cisza jest niejako opuszczeniem wymiaru ludzkiego i otwarciem się na coś bardziej niewyraźnego, Boskiego.

Milczenie jako szansa pełniejszego uczestnictwa w Misterium

Sytuacja spotkania z Innym i Większym ma miejsce przede wszystkim w liturgii. Ma to jednak być spotkanie w pełnej wolności i swobodzie dziecka Bożego, u którego miłość Ojca wyzwala najbardziej naturalne odniesienia: bezinteresowne, a zarazem konstruktywne i wzniosłe. Romano Guardini¹⁷, a potem kard. Joseph Ratzinger¹⁸ określali ten rodzaj

¹⁴ Por. tamże, s. 344-347.

¹⁵ Por. tamże, s. 347-350.

¹⁶ Por. S. MAGGIANI, *Il silenzio: per celebrare «in Spirito Santo»*, „Rivista liturgica” 76 (1989), s. 374.

¹⁷ Por. R. GUARDINI, *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1996, s. 99-112.

¹⁸ Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 15n.

zaangażowania w liturgii „świętą grą”, która ma coś z bezinteresownej, ale uporządkowanej zabawy, w której jednak uczestnicy muszą być na swoich miejscach, aby ta święta gra miała sens. Jedynym, który utrzymuje ten ład, jest Duch Boży. Przydatne staje się w tym miejscu odniesienie do wizji eschatologicznej (por. Ez 1, 4. 12. 17. 20. 24; 10, 9n; Prz 8, 30-31), na którą powołują się obaj autorzy. Liturgia jest przecież w najwyższym stopniu obcowaniem z Bogiem, w ten jedyny, najbardziej rzeczywisty sposób w doczesnym wymiarze¹⁹. Przenieśmy się zatem w tę sferę i szukajmy zastosowania tej zasady w misterium liturgii.

Włoski teolog liturgii Achille M. Triacca trafnie zauważył, że cisza jest jakimś przekroczeniem znaków widzialnych i porzuceniem ich na rzecz tego najbardziej wewnętrznego oddania się wpływowi Boga, który sam porusza człowiekiem przez swego Ducha, by zaistniał w Misterium adekwatnie do swojej natury. Twierdził, że cisza nie jest ceremonią, ale bardziej zawieszeniem każdego gestu, słowa i obrzędu, jest wejściem do wnętrza, do „serca” celebracji. Nie jest momentem zastoju, ale kulminacją. Wskazuje na ukrytą akcję Ducha Świętego, który wyjaśnia, uczy modlitwy, adoracji, kontemplacji i uczy prawdziwej egzystencji w Nim samym²⁰, czyli życia według Ducha (por. Ga 5, 16-26), o które w chrześcijaństwie chodzi przede wszystkim. Nie mamy tu więc do czynienia tylko z milczeniem w liturgii, ale z ciszą wypełnioną zbawczą akcją i sensem, która z tego powodu nabiera innej rangi, stając się milczeniem i ciszą liturgiczną.

W ciszy liturgicznej uzyskujemy właściwą postawę wobec działającego Ducha Świętego, który wtedy zwraca się do nas w inny sposób niż tylko widzialny: przez zmysł nadprzyrodzonego czucia, wewnętrznego słyszenia, uległości i otwartości na pouczenie. Cisza daje zdolność do adoracji i kontemplacji, a te postawy gwarantują pełniejsze przyjmowanie słowa Bożego. Cisza jest pierwszym stopniem życia słowem Bożym. Ostatecznie liturgia, a w niej cisza, to nie znak Ducha, ale epifania Ducha, Jego daru i Jego umiłowanych, których zbiera i obdarowuje²¹. Cisza nie jest zatem pustką, lecz pełnią. Nie tyle mamy do czynienia z ciszą w liturgii, ile z ciszą liturgii, w której to ciszy akcja Ducha Świętego dokonuje się na innym jeszcze poziomie niż na poziomie słowa czy widzialnego gestu. Tylko dzięki Duchowi Świętemu cisza może być dynamiczna, a milczenie akcją, najsubtelniejszą czynnością, która usposabia Kościół, a w nim każdego uczestnika liturgii do współżycia z Bogiem w Jego wiecznym Misterium. Poucza o tym instrukcja o sprawowaniu

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. A. M. TRIACCA, *L'azione silenziosamente efficace dello Spirito Santo nella proclamazione della parola di Dio*, „Liturgia” 16 (1982), s. 28.

²¹ Por. tamże, s. 29.

Liturgii godzin: „Można więc roztropnie i zależnie od okoliczności przerywać oficjum chwilami ciszy i skupienia, aby dać możliwość wsluchania się w głos Ducha Świętego przemawiającego do serca, a także by osobistą modlitwą ściślej złączyć ze słowem Bożym i z oficjalną modlitwą Kościoła”²².

Cisza przypomina nam o konieczności współpracy z Duchem Świętym i dążeniu do coraz większej harmonii w tej współpracy. Jean Corbon twierdzi²³, że cała liturgia jest dziełem Ducha Świętego. Jest synergią i syntonią Kościoła z Nim, a cisza jest uprzywilejowanym miejscem tych przedziwnych procesów. To w takich okolicznościach szczególnie mamy do czynienia z owym ewangelicznym, ukrytym przed okiem ludzkim momentem wzrostu (por. 1 Kor 3, 6-7).

Według przytoczonego schematu św. Ignacego z Antiochii odwieczna cisza Boga czeka na ostateczną ciszę człowieka²⁴. W liturgii mamy początek takiej odpowiedzi. Słowa i gesty zostają zawieszane w niektórych momentach, a właściwie na pograniczu pewnych etapów liturgii, stanowią przełom pewnych zestawów: obrzędy wstępne i liturgia Słowa, liturgia Słowa w poszczególnych przekazach ze strony Boga i liturgia sakramentu, w ramach kanonu po odpowiednich faktach (po prefacji przygotowującej do przeistoczenia i anamnezy), po komunii eucharystycznej i przed kolektą przygotowującą do zakończenia liturgii i podjęcia ewangelicznej aktywności w codzienności. Nasze słowa, gesty, śpiew czy adoracja przybierają inną formę. Dają szansę milczącej akcji Ducha Świętego, który jest Duchem Słowa Bożego. Kiedy więc nasze milczenie rytualne się kończy, zaczyna się milczenie Ducha i tylko to posiada moc, czucie i perspektywę²⁵. Milczenie jest nowym, prawdziwym słowem, już nawet nie rytualnym, lecz tym *par excellence*.

W liturgii, zwłaszcza w milczeniu ujawnia się służebna rola Ducha Świętego wobec Kościoła. On nie jest słowem, bo jest nim Chrystus-Logos. Duch jest milczeniem, uniwersalnym i niewerbalnym objawieniem Boga, innym Parakletem, bo pierwszym jest Chrystus²⁶. O Jego służebności świadczy fakt, że nigdy nie mówi w pierwszej osobie jak Syn (np. por. J 6, 35) czy nawet Ojciec (por. epifania przy chrzcie w Jordanie i na górze przemienienia). Natomiast jest Tym, który doprowadza do całej prawdy i wszystkiego uczy (por. J 16, 8. 13. 14-15), czyniąc wszystko dla Ojca, dla Syna i dla Kościoła. To służebne działania najlepiej wyraża się w liturgii. Duch, który mówić

²² Por. *Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin*, 202.

²³ Por. J. CORBON, *Liturgia – źródło wody życia*, przeł. A. Foltańska, Poznań 2005, s. 94.

²⁴ Por. S. MAGGIANI, *Il silenzio...*, art. cyt., s. 375.

²⁵ Por. tamże, s. 379.

²⁶ Por. T. MATUS, *Pregliera nello Spirito e dimensioni non-verbali della Liturgia*, „Vita monastica” 176 (1989), s.78.

przez proroków, dał natchnienie werbalne autorom Biblii, przynosi teraz wiarę i wypełnia ją w sposób analogiczny, jak wtedy, żeby wierzący przeszli teraz od wyznania wiary do czynu. Liturgia jest zwyczajnym kontekstem, w którym dokonuje się przejście od wiary do jej wypełnienia (ortodoksja i ortopraksja). Dlatego odpowiednio długie i w odpowiednich miejscach zachowane pasma ciszy są tak istotne dla tego procesu.

Starożytna liturgia zawierała częste wezwania do ciszy: „silemium habete” (liturgia ambrożyjska), albo: „silemium facite. State cum disciplina et silentio, audientes intente”²⁷, albo: „cum silentio et timore manete et orate” (anaphora syro-orientalna Teodora z Mopswestii)²⁸. Wezwanie znane z prefacji „sursum corda” było pierwotnie zachętą do milczenia²⁹. Milczenie w kulcie chrześcijańskim zawsze traktowane było jako najczcigodniejszy język uwielbienia i najbardziej autentyczny sposób przebywania w obecności Boga w ramach kultu³⁰. W świetle takiego ujęcia wróćmy jeszcze raz do tych rodzajów liturgicznego milczenia, o których była mowa w pierwszym części artykułu, żeby dostrzec w nich miejsce na działanie Ducha Świętego, bez którego nikt nie może powiedzieć „Panem jest Jezus” (por. 1 Kor 12, 3), ani zawołać „Abba” (por. Ga 4, 6), czyli właściwie odnieść się do Trójjedynego Boga.

Milczenie **uświadamiające** przy akcie pokuty i przed kolektami stanowi przestrzeń, w której Duch Święty, Duch Prawdy, pomaga uczestnikom liturgii rozeznaczyć stan własnego sumienia i stawić się wobec Boga tak, jak tego wymaga sytuacja liturgiczna i cel liturgii. W tej ciszy z Nim mamy wejść we współpracę z Duchem Świętym, aby stać się odpowiednim partnerem Chrystusa w Jego zbawczym Misterium. Duch, który prowadzi nas od chrztu, kiedy uczynił nas raz na zawsze dzieckiem Boga i Jego świątynią, przywołuje w nas z dna naszej chrzcielnej godności, Tego, który jest naszym Stworzycielem, Odkupicielem i Oblubieńcem. Taki jest motyw skruchy, ze względu na relację z Bogiem i takie jest źródło naszych oczekiwań – aby być przydatnym w Misterium zbawienia, aby się Bogu bardziej podobać.

Milczenie **medytacyjne** wprowadza Kościół w kontakt ze słowem Bożym, a przez pośrednictwo Ducha Świętego z Bogiem samym, którego można lepiej pojąć i chętniej być Mu posłusznym, bo tylko Duch zna Boga (por. 1 Kor 2, 10). Do tego sprowadza się owo „przyjmowanie słowa sercem i przygotowanie odpowiedzi na nie przez modlitwę”, jak to sugeruje

²⁷ *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, a cura di E. Lodi.

²⁸ *Anafora siro-orientale di Addai e Mari*, [w:] A. Hännggi, I. Pahl, *Prefex eucharistica*.

²⁹ Por. O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, s. 162; por. także: P. TAMBURRINO, *Esperienze liturgiche...*, art. cyt., s. 361.

³⁰ Por. tamże, s. 369.

dokument Konferencji Episkopatu Polski³¹. Cisza po wysłuchaniu słowa Bożego, a także po homilii pobudza tęsknotę za miłością i życiem wiecznym z Bogiem. Homilia jest swoistym miejscem działania i obecności Ducha Świętego działającego na homiletę. Z tego względu konieczna jest cisza na dalsze działanie tego Ducha w słuchających, aby w nich wyzwoliła się ta drzemiąca w każdym człowieku dramatyczna siła pobudzająca do badawczych zaprzeczeń i eksperymentów (por. Rz 7, 21. 23. 25), i poddała ich prawdzie Ducha³². Milczenie po homilii sprzyja przyjęciu Słowa Bożego w całości na zakończenie Liturgii słowa.

Milczenie **pryswajające** pozwala na przyłgnięcie do Chrystusa i przyjmowanie Jego motywów posłuszeństwa i działania. Jest ono przydatne we wszystkich momentach, kiedy mamy słuchać słowa, niezależnie od tego, czy są to teksty biblijne, czy liturgiczne. Jedynie Duch Chrystusa może wykształcić w nas odpowiednią postawę i nieustanne pragnienie przyłgnięcia do Chrystusa i wszystkiego bez wyjątku, co jest tego konsekwencją. Duch Święty, który jednoczy Osoby Boskie między sobą i ludzi w jeden Kościół, potrafi prowadzić wierzących drogą takiego pryswajania, że coraz prawdziwiej będą mogli uznawać i przeżywać sprawy Boże. Serce kamienne zamienia się pod wpływem Ducha w żywe serce z ciała (por. Jr 24, 7; Ez 11, 19-20; 37, 14), a sprawy Boże znajdują w jego wnętrzu już nie z trudnością przyjmowane jako konieczność czy surowe wymaganie, ale jako naturalna potrzeba. Motorem tego jest miłość, którą rozlewa w naszych sercach Duch Święty (por. Rz 5, 5).

Milczenie **adoracyjne** pozwala uczestnikom liturgii trwać w obecności Bożej i antycypować wieczną szczęśliwość zbawionych. Wzrastanie w fascynacji i miłości pełnej dziękczynienia nie znajduje już środków wyrazu w gestach ani w słowach. Zdumienie nad dobrocią i wszechmocną wspaniałością Boga wyzwala w człowieku tylko radosną miłość, która nie szuka, ani nie potrzebuje słów, gdyż doświadcza podniety na innym poziomie doznań. Mamy jednak próby opisów – za pomocą takich środków literackich, jak obrazy, porównania i metafory – tych doznań, na wskroś mistycznych spotkań z Bogiem, które są zaledwie namiastką i zwiastunem tego, co stanowi treść adoracji będącej jakimś przedsmakiem wizji uszczęśliwiającej. Cisza miłości jest źródłem dla każdego słowa i dlatego zupełnie spontanicznie opisywana jest metaforami ze świata dźwięku: symfonia miłości, harmonia serca.

Duch Święty zatem sprawia, że cisza nie jest kłopotliwą przerwą w akcji liturgicznej, lecz jest liturgicznym milczeniem, które oprócz niezwyklej

³¹ Por. *Wskazania* przyjęte na 331 zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Polski (9 III 2005), 11.

³² Por. A. M. TRIACCA, *Il silenzio dopo l'omelia*, „Liturgia” 32 (1998), s. 23.

szansy i „przestrzeni” dla działania Bożego, staje się znakiem obcowania z Bogiem, który jest inny i wykraczający ponad ludzkie kategorie doświadczenia. W tych pasmach ciszy Duch Paraklet powoduje wielorakie skutki swojej działalności w duszach ludzkich, wobec których słowa i gesty są tylko zapowiedzią lub inicjacją.

Kraków

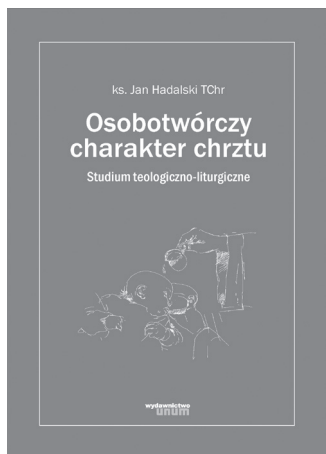
S. ADELAJDA SIELEPIN CHR

Summary

Silence in liturgy as the space for the Holy Ghost's activity

The aim of this article is to clarify the essential and often neglected function of liturgical silence. In practice silence is usually intended to prepare the participants for listening or reflecting upon the word, especially when proclaimed by the minister. Whereas it is vital to know that silence constitutes a creative element of the liturgy, because the involvement of the Holy Spirit. In His action and cooperation with the participants He enables them to get into communion with Christ the Word and the Person and eventually to join effectively His mission. In that sense silence helps the Holy Ghost to fulfill His function in continuing the dialogue between God and man as well as in enhancing one's spiritual skills for the fruitful participation in the Mystery of Christ and the Church.

NOWOŚĆ!



ks. Jan Hadalski TChr

Osobotwórczy charakter chrztu

Studium teologiczno-liturgiczne

290 stron · format 14,5 × 20,5 mm
oprawa broszurowa · cena **25 zł**

Osobotwórczy charakter chrztu to oryginalna i doskonała książka dotycząca jednego z podstawowych tematów chrześcijaństwa – sakramentu

chrztu świętego. Według autora chrzest nie tylko styka świat osobowy Boga ze światem ludzkim, ale także poprzez ten sakrament Bóg w szczególności „chrzcielny” sposób konstytuuje osobę chrześcijanina. Chrzest został przy tym ukazany bardzo realistycznie: nie jest to jedynie obrzęd, gest religijny, „rejestracja” we wspólnocie, lecz wielkie misterium, żywe i twórcze. Tworzenie osoby w sakramencie chrztu i poprzez sakrament obejmuje poziom indywidualny osoby, a także ukonstytuowanie osoby społecznej – Kościoła.

Czytelnik znajdzie w publikacji szereg sugestii tak w odniesieniu do indywidualnych kontaktów z Bogiem – Panem ludzkich wydarzeń, jak i duszpasterskich inicjatyw. Praca wpisuje się w nurt jakże drogiego Janowi Pawłowi II personalizmu. Jan Paweł II stwierdził w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, że odnowienie świadomości chrzcielnej jako podstawy chrześcijańskiego życia należy do głównych tematów duszpasterstwa. Wiele wspólnot parafialnych czy seminaryjnych, które organizują kilka razy w ciągu roku specjalne nabożeństwa o takim charakterze, może znaleźć w książce ciekawe treści.

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM · ul. Kanonicza 3 · 31-002 Kraków
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: unum@ptt.net.pl

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

bp Kazimierz Romaniuk

„Płaczcie z tymi, którzy płaczą” (Rz 12, 15)

Zasadniczo trzy stany ducha ludzkiego bywają przyczyną płaczu:

- smutek,
- złość,
- radość.

1. Smutek, którego zewnętrznym wyrazem są łzy, najczęściej jest powodowany utratą jakiegoś, zwłaszcza znacznego dobra, przez co należy rozumieć nie tylko utratę pieniądza, lecz także dobrego imienia – sprawa obecnie bardzo aktualna w związku z procesami lustracyjnymi – z czym wiąże się także zmiana na gorsze dotychczasowej pozycji życiowej poszkodowanego i jego najbliższych.

Uczucie smutku łączy nam wyciska, jednak głównie utrata drogiej nam osoby. Oto, jak zareagowali chrześcijanie, podopieczni Pawła, na przekazaną im przez apostoła wiadomość, że już się więcej nie zobaczą: „Wybuchnęli wielkim płaczem. Rzucili się Pawłowi na szyję i całowali go, smucąc się nade wszystko z tego, że – jak powiedział im – nigdy go już nie zobaczą” (Dz 20, 37n). Zdecydowana większość tekstów biblijnych mówiących o łzach i płaczu dotyczy śmierci naszych bliskich. Jezus też zapłakał nad grobem ukochanego Łazarza (J 11, 35), przyłączając się zresztą do płaczu zebranych tam ludzi (11, 33). Kiedy zmarła córka Jaira, powstało wielkie zamieszanie, któremu towarzyszył płacz wielki i zawodzenie (por. Mk 5, 38). Kiedy Piotr przybył pewnego dnia do Jaffy, „zaraz otoczyły go wdowy, pokazując ze łzami w oczach chitony i suknie, które zrobiła Dorkas jeszcze za życia” (Dz 9, 39).

Biblia mówi również o jakby zbiorowym płaczu ludzi, którzy stracili własną ojczyznę i zostali skazani na wygnanie. Psalmista tak oto ubolewa: „Płakaliśmy, siedząc nad rzekami Babilonu, płakaliśmy myśląc o Syjonie. Nasze harfy zawiesiliśmy na wierzbach tamtego kraju. [...] Lecz jak możemy śpiewać pieśń Pańską, skorośmy tak daleko, na obcej ziemi?” (Ps 137, 1-2. 4). Niejeden, nawet zahartowany w boju żołnierz polski nie był w stanie powstrzymać się od płaczu w dniu podpisywania kapitulacji na początku drugiej wojny światowej albo gdy trzeba było składać broń po upadku powstania warszawskiego.

Ale jest jeden bardzo szczególny smutek spowodowany niezwykle utratą: chodzi o nasze dobrowolne pozbawienie się kontaktu z Bogiem, a w konsekwencji narażenie się na utratę ojczyzny, która jest w niebie. Tak płaczący zasługują na pochwałę. Czytamy we wprowadzeniu do Kazania na Górze: „Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie” (Łk 6, 21). Niewiasta jawno grzesznica, świadoma swoich upadków, gdy znalazła się przed Jezusem, „płacząc przy Jego stopach, zaczęła je obmywać łzami” (Łk 7, 38). Ewangelista Łukasz podaje, że dnia pewnego „Jezus, gdy zbliżył się i zobaczył miasto, zapłakał nad nim” (Łk 19, 41). Ten płacz był spowodowany wizją ruin Jerozolimy ukaranej za grzechy jej mieszkańców zasługujących wskutek tego na wieczne odrzucenie przez Boga. Podobnie ubolewa Paweł w swym Liście do Filipian: „Jest też wielu takich, którzy pokazują swoim życiem, że są wrogami Chrystusowego krzyża. Mówiłem wam o tym już wiele razy, a teraz powtarzam to z płaczem” (Flp 3, 18). Co więcej, powodowany tą samą, pełną smutku troską o życie wieczne chrześcijan korynckich, Paweł napisał do nich odezwę apostołską zwana inaczej „listem we łzach”. Tak to pismo wspomina: „Pisałem bowiem do was będąc w wielkiej rozterce i ucisku serca, wśród wielu łez, nie po to, aby was zasmucić, lecz, żebyście wiedzieli, jak tym bardziej was miłuję” (2 Kor 2, 4). Kojarzą się tego rodzaju wypowiedzi ze łzami Matki Bożej z głośnych objawień prywatnych także w naszych czasach. Matka Boża płacząca nad grzechami ludzi. W sytuacji tego rodzaju prawdziwie święci po dzień dzisiejszy proszą Boga o łaskę łez jak najobfitszych. Są to łzy szczerego żalu za grzechy. Nic nie powinno nas zasmucać tak bardzo, jak utrata Boga. Biblia mówi, że Piotr uświadomiwszy sobie, jak wielkie zło uczynił, zapierając się Jezusa, gorzko zapłakał (por. Łk 22, 62). Według pobożnej legendy ten płacz był tak długotrwały, że od łez potworzyły się bruzdy na policzkach Piotra. Łzy prawdziwego żalu.

Smutek połączony z przerażeniem jest wspominany w opisach sądu ostatecznego. Formuła „płacz i grzytanie zębów” pojawia się w tego rodzaju tekstach ewangelijnych aż sześć razy (por. np. Mt 8, 12; 13, 42; Łk 13, 28 itp.).

2. Złość, gwałtowne zagniewanie też mogą być przyczyną łez i głośnego płaczu. Ma to miejsce wtedy, gdy wielkiego podniecenia nie można się pozbyć, czyli rozładować złości w inny sposób. Pojawiają się wówczas tak zwane „łzy bezradności”. Pismo Święte zna też ten rodzaj ujawniania złości, gdy mówi o złym, który patrząc na dobro „boleje, grzyta zębami, sinieje” (Ps 37, 12). Nie ma tu co prawda mowy o łzach, ale jest „grzytanie zębami” i „zsiniałe oblicze”. Są to sytuacje niebezpieczne. Może wtedy ucierpieć ktoś naprawdę Bogu ducha winny, a sprawca ewentualnej krzywdy ma na wytłumaczenie to, co respektują nawet przepisy prawne: że działał pod wpływem emocji,

tak że był chwilowo nie w pełni poczytalny. Tym samym zmniejsza się jego odpowiedzialność za dokonane wykroczenie albo nawet zbrodnię.

3. Wreszcie płakać można także z radości. Jak smutek jest zazwyczaj powodowany utratą czegoś lub kogoś, tak radość najczęściej pozostaje w związku z jakimś osiągnięciem. Płaczą ze szczęścia sportowcy w momencie dekorowania ich zwycięskimi medalami albo jeszcze wcześniej, gdy na ich cześć odgrywa się hymn narodowy; rzucają się sobie w objęcia zdobywcy najwyższych szczytów świata; cała rodzina nie ukrywa łez radości, gdy ojciec szczęśliwie wraca z wojny; płaczą ludzie odwiedzający swoją ojczystą ziemię po długoletnim pobycie na obczyźnie; pańnicy odbywający piesze pielgrzymki na Jasną Górę płaczą dostrzegając po raz pierwszy strzelistą wieżę częstochowskiego sanktuarium; nie ukrywają swoich łez, gdy już znajdują się w cudownej kaplicy i przeżywają odsłonięcie obrazu Matki Bożej, czemu też sprzyjają przejmujące dźwięki odgrywanego hejnału.

4. To chyba prawda, że niewiasty są bardziej skłonne do płaczu niż mężczyźni. Nikt też nie zwykł się gorszyć płaczem kobiety; przeciwnie, te łzy są wyrazem niewieściej wrażliwości, czyli tego, na co nawet nie jest w stanie zdobyć się wielu mężczyzn. W Biblii też najczęściej płaczą niewiasty. Niewiasty płakały na widok dźwigającego krzyż Jezusa (por. Łk 23, 27). Nad grobem Jezusa stała i płakała Maria Magdalena (por. J 20, 11).

Trochę inaczej w naszym kręgu kulturowym rzecz się ma z płaczem mężczyzn. Uważają niektórzy, że prawdziwemu mężczyźnie łzy absolutnie nie przystoją. O płaczącym mężczyźnie mówi się, że to mazgaj, niedojda, osobnik absolutnie zniewieściały itp. Taki zbyt łatwo wzruszający się mężczyzna z pewnością sam może przyznać, że spływające po policzkach łzy, i to w momentach najbardziej niewskazanych, utrudniają publiczne wystąpienia, przy tym nie zawsze wzruszają słuchaczy, ale wręcz przeciwnie, przyczyniają się do ośmieszenia mówiącego; wreszcie walka z pojawiającymi się łzami utrudnia poprawne rozumowanie, a nawet samo wypowiedzanie poszczególnych wyrazów.

Ale tak naprawdę łzy, nawet w przypadku mężczyzny, nie stanowią jego pohańbienia. Przeciwnie, świadczą o pewnej szlachetności płaczącego, o jego dobrym, wrażliwym sercu. O nigdy nie płaczących mężczyznach zwykło się mówić, że „są wyprani z wszelkich uczuć”. Takie powiedzenie to z pewnością nie jest komplement.

5. Według Pisma Świętego w przyszłym życiu sprawiedliwych nie będzie ani płaczu, ani smutku. Czytamy w ostatniej księdze Pisma Świętego: „Oto przybytek Boga wśród ludzi. Zamieszka razem z nimi. Oni staną się Jego narodem, a On będzie Bogiem z nimi. On otrze z ich oczu wszelką łzę. Nie będzie już odtąd śmierci ani żadnego smutku, ani narzekań, ani utrudzenia” (Ap 21, 3n). Znaczy to przede wszystkim, że zbawieni nie będą mieli

żadnego powodu do smutku. Nie będą płakać ze smutku, z przygnębienia. Zrozumiałe też, że nie będą płakać ze złości i zagniewania. Nie będzie po temu żadnych powodów.

Pismo święte nie mówi co prawda o tym, że obdarzeni szczęściem wiecznym będą płakać z radości, jaką daje oglądanie Boga twarzą w twarz. Ale takie łzy szczęścia wcale by nas nie dziwiły, gdyby się znalazły w opisach pozagrobowej egzystencji usprawiedliwionych.

*

Człowiek nie jest samotną wyspą. Nawet wbrew własnej woli dzieli ze swym otoczeniem nie tylko radości, lecz także smutki. Apostoł Paweł słowami zacytowanymi w tytule niniejszych rozważań wyrażnie nas do tego zachęca. Taka postawa powinna zresztą być naturalnym następstwem naszego przynależenia do Kościoła, który jest szczególną zbiorowością wielu jednostek. Ludzie tworzący Kościół nie idą przez życie w pojedynkę. Potrzeba jakby trzymania się za ręce z bliźnimi wynika z programu, który jest zawarty w kształtach krzyża Chrystusowego: ramię pionowe pokazuje, dokąd mamy zmierzać. Odpowiedź brzmi: ku górze, bo tam jest nasza ojczyzna. Ramiona poziome to odpowiedź na pytanie, jak mamy odbywać tę podróż do niebieskiej ojczyzny. Odpowiedź brzmi: w ścisłej łączności z braćmi. Być żywą częścią Kościoła to znaczy „radować się z tymi, którzy się radują, i płakać z tymi, którzy płaczą”.

Warszawa

BP KAZIMIERZ ROMANIUK

ks. Peter Caban

Jakie odpowiedzi na wezwania liturgiczne dawali chrześcijanie w starożytności?

Liturgia, która jest oddawaniem kultu należnego Bogu, posługuje się słowem, żeby głosić orędzie zbawienia. Krótkie zawołania (aklamacje) są nieodłączną częścią wszystkich rodzajów obrzędów liturgicznych. Często są ściśle związane ze swoim pochodzeniem historycznym. Treść aklamacji odznacza się dokładnością, dzięki której stają się niby argumentami: „amen”, „maranatha”, „alleluja”, „hosanna” – oto podstawowe aklamacje pochodzące z najstarszych czasów istnienia Kościoła.

Amen

Aklamacja ta pochodzi z języka hebrajskiego. Znaczy: „być pewnym”, „tak ustalono i uznano”, „tak jest”, „niech się tak stanie”. W liturgii żydowskiej oznaczała również, że wypowiedzenie pewnego człowieka obowiązuje też inną osobę. Kościół pierwotny przejął tę formułę wyznaniową bez zmiany, nie tłumacząc jej – świadczą o tym teksty Pisma Świętego¹, ale także *Apologia* św. Justyna². Według pism z okresu Kościoła pierwotnego, używanie aklamacji „amen” odzwierciedlało również praktykę liturgiczną istniejącą w ówczesnych wspólnotach chrześcijańskich. Kilka wypowiedzi Chrystusa rozpoczyna się słowem „amen”³, w Apokalipsie (3,14) samego Jezusa nazwano „amen”⁴. Tak „amen” wyrażało wartość znaczeniowo pełnego słowa wiary oraz zbawienia. Z badań teologicznych wynika, że aklamacji „amen” użyto w dziele *Martyrologium Polycarpi* (ok. 170). Konający Polikarp zakończył swoją modlitwę i życie słowem „amen”⁵. Na podstawie tłumaczenia Septuaginty łacińska kultura Zachodu zrozumiała słowo „amen” raczej w znaczeniu apelatywnym „bądź” zamiast „tak jest”. Bezskuteczne okazały

¹ Rz 1, 25; 9, 5; 11, 36; Gal 1, 15; 1 Kor 14, 16; Ap 1, 7; 5, 14; 7, 12.

² JUSTYN, *Apologia Prima* 1, 65, 3.

³ W Ewangelii według św. Jana nawet podwójne „amen”.

⁴ Por. również 1 Kor 1, 20.

⁵ *Martyrologium Polcarpi* 15, 1.

się pojedyncze próby tłumaczenia słowa „amen” na języki narodowe (na przykład w okresie oświecenia). Wskutek powrotu do Biblii przyjęto „amen” nawet we Francji, ponieważ dotąd tłumaczono je jako „ainsi soit-il”. Na Soborze Watykańskim II zdecydowano, że słowo „amen” pozostanie w liturgii jako nieprzetłumaczona na języki narodowe aklamacja. Określenie „amen” jest najbardziej interesującym zwyczajem oraz jedną z nielicznych tradycji, które łączą chrześcijan wszystkich wieków, języków i kościołów między sobą i z pierwotnie wybranym ludem Bożym Izraela.

Maranatha

Zawołanie „maranatha” pochodzi z języka aramejskiego, powstało w środowisku żydowsko-chrześcijańskim w Palestynie, skąd je przejęły wspólnoty religijne mówiące po grecku. Aklamację „maranatha” można przetłumaczyć dwojako:

- *maran* „*ta* – nasz Pan przyszedł,
- *marana ta* – przyjdź, Panie nasz!

Użycie aklamacji „maranatha” w drugim znaczeniu pojawia się w Ap 22, 20. Błaganie eschatologiczne, wołanie o sprawiedliwość (M. Black) jest w ten sam sposób powtórzone w 1 Kor 16, 22. *Didache* mówi o nim w kontekście liturgii eucharystycznej.

Alleluja

„Alleluja” (od hebrajskiego „wysławiajcie, chwalcie Jahwe”) pochodzi ze starszych pism Starego Testamentu i w większości przypadków pozostało nieprzetłumaczone również w Septuagincie. W greckiej Biblii używano go w psalmach 106 (105), 111 (110)-113 (112), 136 (135), 146-150 jako wezwania, na które podczas liturgii synagogałnej odpowiadali zgromadzeni ludzie. Na święta modlono się *Hallelem* (psalmy 113 [112]-118 [117]). Przejmując psalmy, Kościół przyjął również zawołanie „alleluja” i odbiera je jako aklamację na chwałę Pana odnoszącego zwycięstwo. Kościół rozpowszechnił używanie „alleluja” również w tych psalmach, w których go w oryginalnym biblijnym tekście nie było i nadał mu znaczenie chrześcijańskie. W Nowym Testamencie „alleluja” to hymn na cześć eschatologicznego zwycięstwa w Chrystusie. „Alleluja” połączone z „amen” w Apokalipsie 19, 4 pokazuje, że „alleluja” było już w liturgii sprawowanej jeszcze przed powstaniem księgi zawołaniem niezależnym od tekstu biblijnego. *Traditio apostolica* św. Hipolita w rozdziale 25 oraz *Ody Salomona* z III wieku przytaczają śpiewanie „alleluja” podczas *lucernatium*. Od IV wieku „alleluja” używano wszędzie tam, gdzie występowały psalmy – w liturgii eucharystycznej

między perykopami oraz w *liturgii horarum* zakonników. „Alleluja” bardziej niż „amen” wyrażało podejście chrześcijan do najważniejszego misterium – misterium paschalnego. Śpiew „alleluja” był częstym tematem podejmowanym przez ówczesnych kaznodziejów, na przykład przez św. Augustyna. W średniowieczu często używano „alleluja” jako wezwania w łacińskich dramatach religijnych.

Na Zachodzie pomijano „alleluja” podczas wielkiego postu jako znak gotowości do pokuty oraz przygotowywania do Wielkanocy. W Kościele Wschodnim używano „alleluja” częściej niż aklamacji doksolologicznej. W historii muzyki „alleluja” jest najczęściej muzycznie opracowywaną aklamacją ze wszystkich aklamacji omawianych w niniejszym artykule⁶. Dzisiaj śpiewamy⁷ „alleluja” przed czytaniem Ewangelii (oprócz wielkiego postu); w oktawie wielkanocnej oraz na zakończenie okresu wielkanocnego dodawano je do formuły rozesłania.

Hosanna

Hebrajską prośbę *hošianna*, aramejską *hošanna* (tłumaczone jako „pomóż przecież”) znajdujemy w Starym Testamencie w postaci inwokacji skierowanej do Boga, na przykład psalm 118 [117], 25 itd. „Hosanna” jest również liturgicznym wyrażeniem radości oraz czci dla Boga, jak świadczy o tym połączenie „hosanna” z psalmami żydowskiego *Hallelu*. Słowo „hosanna” przeszło w formie aramejskiej do pierwotnej liturgii chrześcijańskiej wspólnoty jerozolimskiej. *Didache* 10, 6 oraz *Konstytucje Apostolskie* 8, 13 przytaczają zawołanie „hosanna” podczas liturgii Eucharystii. Dzisiaj większość liturgii chrześcijańskich wyraża przez tę aklamację chwałę i wysławianie.

Źródła

A. HÄUSSLING, *Aklamácie a formuly, v Bohoslužba Cirkvi, príručka liturgickej vedy*, t. 3, Regensburg 1999, s. 221-226.

A. MASSER, *Pomenovania pre kresťanský chrám boží v nemeckom jazyku stredoveku*, Berlin 1966.

E. JAMMERS, *Aleluja v gregoriánskej omši. Štúdia o jeho vzniku a vývoji*, Münster 1973.

K. Wengst, *Kresťanské formuly a piesne prvotného kresťanstva*, Gütersloh 1973.

K.-P. JÖRNS, *Proklamácia a aklamácia. Antifonické usporiadanie ranokresťanskej bohoslužby podľa vyznania Jána*, „Liturgia a poézia” 1 (1983), s. 187-208.

M. Klöckner, *Aleluja*, Bazilej, Stuttgart 1986, s. 339-341.

⁶ Istnieją śpiewy gregoriańskie, w których „alleluja” powtarzano dziewięć razy.

⁷ Jeśli „alleluja” przed Ewangelią nie śpiewano, można je było ominąć. Por. *Institutio generalis Missalis Romani*, Romae 2000, 63c: „Alleluia vel versus ante Evangelium, si non cantantur, omitti possunt”.

V. Hasler, *Amen*, Zürich-Stuttgart 1969, s. 168-174.

W. Wiefel, *Úvaha o sociologickej hermeneutike prvotných bohoslužobných foriem*, „Kairos“ 14 (1972), s. 36-51.

Bratysława (Słowacja)

KS. PETER CABAN

Summary

Liturgical acclamation of Christians in the early period of Ecclesia

This contribution deals with the use of the common liturgical acclamation of Christians in the antiquity. Contribution brings us near to the ways of expressing the liturgy from the early times of the Church history to date, describes the liturgical answers. The liturgy like the honoring of obligatory cult for God is also evolving the word statements which are portending the message of redemption. These short statements are the stable part of all types of the worships and very often are connected with the historical origin. In the sphere of the religious profession is also added to them contextual exactness which renders to the acclamations practically the merit of the verification. From among the fundamental acclamations, which have the origins already in the beginnings of Ecclesia, this is the contents of this contribution.

ks. Jan Nowak

Podstawy „wyobraźni miłosierdzia” w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II

Charakterystyczna dla pontyfikatu Jana Pawła II jest troska o człowieka i jego godność. Od początku swego pontyfikatu papież zwracał uwagę na człowieka cierpiącego i najuboższego. Zauważając coraz większe obszary nędzy materialnej i duchowej współczesnego człowieka wzywał do miłosierdzia. *Bóg bogaty w miłosierdzie* to nie tylko tytuł encykliki, ale temat wielu przemówień Ojca Świętego. W tym artykule podejmujemy temat wyobraźni miłosierdzia, która skupia uwagę na twórczej i czynnej miłości wobec cierpiącego człowieka. Zanim jednak to uczynimy, winniśmy rozważyć tajemnicę Bożego miłosierdzia na podstawie encykliki *Dives in misericordia*. Boże miłosierdzie jest podstawą dla *wyobraźni miłosierdzia* i z niego wypływają jej fundamentalne zasady.

Wyrażenie „wyobraźnia miłosierdzia” omówione zostało w liście apostoelskim *Novo millennio ineunte*. Ojciec Święty podkreślił jej rolę w życiu błogosławionych i świętych w kazaniu wygłoszonym na Błoniach krakowskich w roku 2002. Źródłem dla wyobraźni miłosierdzia jest miłość Boga, która w osobie Jezusa Chrystusa zbliżyła się do człowieka, nadając nie tylko sens jego życiu, ale i każdemu czynowi. W ten sposób miłosierdzie Boga jest fundamentem dla miłosierdzia wobec bliźniego.

Biblijna wizja miłosierdzia Bożego w encyklice *Dives in misericordia*

BÓG BOGATY W MIŁOSIERDZIE

Encyklika *Dives in misericordia* zaczyna się od słów: „Bogaty w miłosierdziu swoim Bóg” (por. Ef 2, 4). Jan Paweł II już na początku podkreśla, że objawienie Boże ukazuje nam ucznia, który prosi Jezusa: „Panie, pokaż nam Ojca”. Na co Jezus odpowiada: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). W Jezusie Chrystusie widzimy oblicze Ojca. Chociaż Boga można poznać przez Jego dzieła, to jednak pełny obraz Ojca widzimy w Jezusie. Tylko Chrystus o Nim w pełni poucza (por. J 1, 18). Chrystus przyszedł na ziemię, aby

tę prawdę objawić człowiekowi potrzebującemu. Ojciec Święty tak tłumaczy potrzeby cierpiącego człowieka: „Znamienne, że tymi ludźmi są nade wszystko ubodzy, nie mający środków do życia, są ludzie, których pozbawiono wolności, są ślepi, którzy nie widzą całego piękna stworzenia, są ci, którzy żyją w ucisku serca lub też doznają społecznej niesprawiedliwości, są wreszcie grzesznicy. Wobec tych nade wszystko ludzi Mesjasz staje się szczególnie przejrzystym znakiem Boga, który jest miłością, staje się znakiem Ojca”¹.

W Nowym Testamencie obraz kochającego Ojca ukazany jest szczególnie w przypowieściach o synu marnotrawnym, zagubionej owcy i drachmie, miłosiernym Samarytaninie, niemiłosiernym słudze oraz w alegorii o dobrym pasterzu. Wszystkie te teksty ukazują bogactwo miłosierdzia Bożego i napełniając treścią wyobraźnię, chcą pobudzić do refleksji i czynnej miłości miłosiernej². Owa czynna miłość ma się objawić w wypełnieniu przykazania miłości, a zwłaszcza życia błogosławieństwem: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). W ten sposób możemy przybliżyć obraz Bożego miłosierdzia ukazany w słowach i czynach Jezusa.

STARY TESTAMENT O BOŻYM MIŁOSIERDZIU

Jezus mówił do ludzi Starego Przymierza, „którzy nie tylko znali pojęcie miłosierdzia, ale którzy ponadto ze swej wielowiekowej historii, jako *Lud Boży Starego Przymierza wynieśli szczególne doświadczenie miłosierdzia Bożego*. Było to doświadczenie zarówno społeczne i wspólnotowe, jak też indywidualne i wewnętrzne”³. Ks. Jerzy Chmiel, zwracając uwagę na ten słowa w komentarzu do encykliki, stwierdził, że „teksty biblijne Starego Testamentu mówią nam o:

- 1° miłosierdziu Boga względem narodu, z którym zawarł przymierze,
- 2° względem poszczególnych ludzi grzesznych i słabych,
- 3° dlatego też sam Bóg jest miłosierdziem i
- 4° wymaga od człowieka, aby naśladował miłosierdzie Stwórcy.

Te cztery komponenty miłosierdzia Starego Testamentu możemy obserwować w poszczególnych fazach rozwoju tradycji biblijnej”⁴. Fakty te kierują naszą uwagę w stronę Boga, który jest miłosierny. W Starym Testamencie istota miłosierdzia zawarta jest w przymierzu, które Bóg zawiera z Mojżeszem, jako „Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6).

¹ JAN PAWEŁ II, enc. *Dives in misericordia*, 3.

² Por. tamże.

³ Tamże, 4.

⁴ J. CHMIEL, *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice Dives in misericordia*, [w:] *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, [Kraków 1981], s. 79.

Określenia te są świadectwem doświadczenia miłosierdzia Bożego ludu Starego Przymierza, które zawarte jest w słownictwie używanym wówczas na określenie miłosierdzia. Szczególnie ważne są trzy określenia. Pierwsze *hesed* oznacza dobroć Boga oraz wierność przymierzu. Mimo że naród był niewierny, Bóg był wierny. Drugie określenie *rahamim* wskazuje na miłość matczyną, pełną tliwości, cierpliwości, dobroci, wyrozumiałości i gotowości przebaczenia. Trzecie *hanan* oznacza wielkoduszne usposobienie, życzliwe i łaskawe. Oprócz tych zasadniczych wyrazów są zaznaczone także inne: *hamal* oznaczający litość i współczucie wobec pokonanego wroga, któremu się przebacza i daruje, oraz *emet* wyrażający stałość i pewność⁵. Wszystkie powyższe terminy ukazują odcienie miłosierdzia, wskazując na bogactwo treści. Ukazują one Boga miłosierdzia, który jest nie tylko dobry i wierny, ale cierpliwy, wyrozumiały, wielkoduszny, życzliwy i łaskawy, współczujący i przebaczący. Na takiego Boga Miłosierdzia można zawsze liczyć. On jest stały i pewny w swym miłosierdziu. Biblia grecka tłumaczy wszystkie te wyrazy hebrajskie słowami *eleos* i *eleein*. Ks. Jerzy Chmiel podkreśla, że one przygotowują drogę do chrześcijańskiej miłości (*agape*)⁶. Także ks. Stanisław Hałas pochyla się nad tym zagadnieniem⁷. Wierność i dobroć Boga w Starym Testamencie domagały się zwykłej sprawiedliwości, czyli dochowania wierności Bogu ze strony ludu. Naród wybrany często był niewierny i dlatego miłość miłosierna była większa niż sprawiedliwość. Jan Paweł II tak mówi o niej: „Jest większa w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości”⁸. Ks. Józef Homerski podkreśla, że „Bóg w swej sprawiedliwej miłości stanowiącej Jego istotę przychodzi człowiekowi zawsze z pomocą. [...] Sprawiedliwość służy miłości, a ta z kolei objawia się w miłosierdziu”⁹. Dlatego miłosierdzie opiera się na sprawiedliwości i prowadzi do miłości.

⁵ Por. JAN PAWEŁ II, enc. *Dives in misericordia*, 4.

⁶ Por. J. CHMIEL, *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia...*, art. cyt., s. 77-78.

⁷ S. HAŁAS, *Bóg jako Ojciec miłosierny. Biblijne podstawy teologii miłosierdzia*, „Symposium” 2 (2003), s. 48: „W księgach Starego Testamentu dominuje przede wszystkim motyw miłosierdzia Bożego. Właśnie Bóg Jahwe jest wiele razy nazwany «miłosiernym», i to przy użyciu kilku różnych określeń. Często są one ułożone w pewną, bardzo charakterystyczną konstrukcję literacką. Wygląda ona w jej zasadniczej formie tak:

El hannun – Bóg łaskawy,
werahum – i miłosierny
erek afaim – nieskory do gniewu
we rab hesed – i wielkiej dobroci”.

⁸ JAN PAWEŁ II, enc. *Dives in misericordia*, 4.

⁹ J. HOMERSKI, *Sprawiedliwość – miłość – miłosierdzie (refleksje biblijne nad III rozdz. encykliki: Dives in misericordia)*, [w:] *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu...*, dz. cyt., s. 93.

Boga bogatego w miłosierdzie Jezus ukazał w przypowieści o synu marnotrawnym. Tenże syn opuścił dom ojca i utracił dobra, które otrzymał w spadku. W końcu zobaczył swoją nędzę i uświadomił sobie, że może powrócić do domu ojca tylko na prawach najemnika – chce sprawiedliwości. Tymczasem ojciec okazuje miłość, która staje się miłosierdziem, gdy przekracza „ściłą miarę sprawiedliwości”¹⁰. Otrzymuje z miłosierdzia ojca godność syna i wszystko, co tej godności przypada. Ojciec okazał się wierny sobie, swojej miłości i dlatego przyjął go do domu z radością i szczodrobliwością budzącą zazdrość u brata. Wierny i czuły ojciec ocala człowieczeństwo syna, ocala jego godność, a znakiem tego jest wielka radość i wesele wydane na cześć marnotrawnego syna. Ojciec święty podsumowuje tę przypowieść słowami: miłość miłosierna „zdolna jest do pochylecia się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko zaś nad nędzą moralną, nad grzechem. Kiedy zaś to czyni, ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i «dowartościowany»”¹¹. Radość z nawrócenia i zamieszkania w domu ojca na prawach syna podkreśla, jakim skarbem jest człowiek i jego godność, mimo całej prawdy o słabości i grzechu. Miłosierdzie to odkrycie, że jesteśmy bezcenni dla Boga, mimo że za grzech należy się sprawiedliwa kara. Bóg nie skupia się na karze, ale na godności i wielkości człowieka, dla którego posłał na świat Syna, a Ten dla niego umarł i zmartwychwstał.

Szczyt miłosierdzia. „Misterium paschalne stanowi szczytowy punkt tego właśnie objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia, które jest zdolne usprawiedliwić człowieka, przywrócić sprawiedliwość w znaczeniu owego zbawczego ładu, jaki Bóg od początku zamierzył w człowieku, a przez człowieka w świecie”¹². Misterium paschalne kosztowało Chrystusa cierpienie w Ogrójcu, wyszydzenie, skazanie, ubiczowanie, cierniem koronowanie, przybicie do krzyża. Wówczas potrzebował On pomocy, a został opuszczony i w tej sytuacji najbardziej pomógł człowiekowi przez krzyż. Owocem krzyża jest łaska miłosierdzia, która doprowadza do nowego przymierza, przymierza miłości. Ten krzyż mówi o Bogu wiernym, który tak „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Ukrzyżowany ukazuje, że miłość jest potężniejsza od zła. „Uwierzyć zaś w taką miłość to znaczy *uwierzyć w miłosierdzie*. Miłosierdzie jest bowiem [...] jakby drugim jej imieniem”¹³.

¹⁰ JAN PAWEŁ II, enc. *Dives in misericordia*, 5.

¹¹ Tamże, 6.

¹² Tamże, 7.

¹³ Tamże.

Miłość potężniejsza niż śmierć i grzech. Biblia mówi, że Jezus w swej miłości był posłuszny aż do śmierci (por. Flp 2, 8). Został zniszczony przez grzech, którego nie popełnił, ale wykupił grzesznika i dokonał usprawiedliwienia, uwolnił z grzechu wypełniając misję miłosierdzia. W ten sposób ukazał program miłosierdzia dla Kościoła. Jest to program krzyża. Ukrzyżowany pobudza do miłosierdzia i chce wyzwolić w nas miłość. Wypełniając to wezwanie stajemy się błogosławieni. „W swoim zmartwychwstaniu Chrystus *objawił Boga miłości miłosiernej* właśnie przez to, że jako *drogę do zmartwychwstania przyjął krzyż*”¹⁴. Zmartwychwstanie ukazuje, że miłość jest potężniejsza niż śmierć.

Matka miłosierdzia. Maryja głosiła miłosierdzie, czego świadectwem jest nawiedzenie krewnej Elżbiety i modlitwa *Magnificat* (zob. Łk 1, 50). Odkryła miłość i ofiarę związaną z ofiarą Syna. Ona знаła tajemnicę Bożego miłosierdzia, której doświadczyła pod krzyżem. W ten sposób przybliżała nam miłosierdzie Boże (por. J 19, 25-27). Matka jest wrażliwa i ma szczególną zdolność docierania do wszystkich potrzebujących i wstawiania się u Ojca przez Jezusa.

Rola Kościoła. Obraz miłosierdzia Bożego ukazany jest w Chrystusie. „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” – mówi Chrystus (J 14, 9). Dzieło Jezusowego miłosierdzia możemy „zobaczyć” i przyjąć w Kościele przez sakramenty, zwłaszcza pokuty i Eucharystii. W sakramencie pokuty doznajemy miłości przebaczącej, która żywa nas do pokuty i przebaczenia (por. Mt 5, 23-26). Przebaczenie w Kościele jest widoczne w życzliwej, pełnej czułości trosce rodziców i najbliższych. W parafiach i we wspólnotach najlepiej widoczny jest skarb miłosierdzia we wzajemnej trosce, przebaczeniu i jedności.

Jan Paweł II chce, aby miłość miłosierna była podstawą dla *wyobraźni miłosierdzia*. Aby to się dokonało, należy ukazać najważniejsze zasady wpisane w encyklikę *Dives in misericordia*, którymi winni się kierować ci, chcący pomóc cierpiącym i najuboższym.

Fundamentalne zasady „wyobraźni miłosierdzia” w encyklice *Dives in misericordia*

Objawienie miłości Ojca, który jest bogaty w miłosierdzie, dokonuje się przez Jezusa Chrystusa. W Chrystusie można zobaczyć, kim jest człowiek i jakie są jego potrzeby. „Człowiek i jego najwyższe powołanie odślania się w Chrystusie *poprzez objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości*”¹⁵. Chrystus przychodzi z miłością i ogarnia całe człowieczeństwo. W tym mieści się pierwsza fundamentalna zasada miłosierdzia.

¹⁴ Tamże, 8.

¹⁵ Tamże, 1.

Druga zasada wskazuje na miłosierdzie w Biblii. W Starym Testamencie Bóg miłosierny zawarł przymierze z ludem i był wierny temu przymierzcu, wychowując naród do wymagającej odpowiedzi na to miłosierdzie. W Nowym Testamencie Chrystus na podstawie przypowieści o synu marnotrawnym ukazuje utratę godności człowieka. Wracający syn nie ma poczucia, że miłosierdzie ojca poniża go i uwłacza jego godności, lecz doświadcza wspólnie z ojcem, czym jest godność człowieka i dzięki temu staje w całej prawdzie. „Tym jaśniej widać, iż miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości”¹⁶. Miarą sprawiedliwości byłoby to, że syn staje w gronie sług i niewolników. Miłosierdzie czyni go synem. Ojciec „jak gdyby zapomina o całym złu, którego przedtem dopuścił się syn”¹⁷. Fundamentalną zasadą jest miłosierna troska Boga o to, by ocalić godność człowieka, pomóc się mu odnaleźć i żyć w braterstwie i wspólności.

Kolejną zasadą jest Boże miłosierdzie ukazane w krzyżu. Krzyż przede wszystkim jest pełną sprawiedliwością, którą zapłacił Jezus za grzech człowieka, ale nade wszystko krzyż jest objawieniem miłosierdzia w trosce o człowieka. Krzyż ukazuje prawdę, że Bóg zbliżył się do człowieka cierpiącego, bo sam cierpiał. Stał się przez to bliżnim i solidarnym z człowiekiem. W ten sposób krzyż zawiera program sprawiedliwości i miłosierdzia.

Następna zasada miłosierdzia wskazuje na Matkę Chrystusa. Ciągłe staje przed nami obraz Matki Bożej, która doświadczyła miłosierdzia i przychodzi z miłosierdziem do tych, którzy cierpią, do ubogich, więźniów, uciśnionych, grzeszników. Zetknięcie się ze złem, moralnym i fizycznym, w ludzkich sercach było dla Matki Bożej wezwaniem, by wskazywać na Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który jest uzdrowieniem i uwolnieniem.

Twórczość człowieka, panowanie nad przyrodą, możliwości rozwoju i postępu są cennym bogactwem, ale też mogą doprowadzić do pychy i niewiary. Rezultatem takiego podejścia może być prymat rzeczy nad osobą, techniki nad osobą, mieć nad być. To z kolei prowadzi do tego, że osoba ludzka nie liczy się, a liczy się tylko ekonomia, gospodarka, a w imię sprawiedliwości odrzuca się elementarne prawa osoby. Konsekwencją tego jest terroryzm i okrucieństwo, brak sensu życia i poszanowania życia, rozpad rodziny. „*Kościół podziela niepokój tylu współczesnych ludzi*. Musi poza tym niepokoić *upadek* wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwe dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu *ludzkiej moralności, kultury moralnej* – takich, jak poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozdzielnej, dla stałości rodziny”¹⁸. Nie tylko mamy troszczyć

¹⁶ Tamże, 5.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, 12.

się o wartości, ale też uczyć innych, by odpowiadali swoim życiem na wartości im ukazywane. Inaczej mówiąc – nie tylko miłosierdzie dawać, lecz umieć przyjmować miłosierdzie. Dziękując się dobrem otrzymujemy w zamian dobro. „Jeśli tej dwustronności, tej wzajemności brak, wówczas czyny nasze nie są jeszcze prawdziwymi aktami miłosierdzia”¹⁹. Dlatego konieczna jest zasada świadectwa miłosierdzia zarówno w słowach, jak i w czynach.

Ogromnie ważną zasadą jest przebaczenie. Papież ukazuje ewangelię przebaczenia jako ewangelię miłosierdzia. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). Szczęśliwy, który przebacza, bo sam otrzyma przebaczenie Ojca. Żyjąc tym przebaczeniem, możemy nie tylko zjednoczyć się z Jezusem, ale doświadczyć przebaczenia Ojca.

Na koniec ważne są dwie zasady, które przypomina Kościół. Jedna z nich mówi o tym, że miłosierdzie Boże udzielane jest w sakramentach, zwłaszcza w sakramencie pokuty i Eucharystii. Następną dotyczy modlitwy. Kościół wzywa wszystkich do wielkiego wołania w modlitwie o miłosierdzie Boga. Wszystkie powyższe zasady przeżywane w duchu wiary, nadziei i miłości pomogą wypracować w sobie *wyobraźnię miłosierdzia*.

„Wyobraźnia miłosierdzia” w liście apostoelskim

Novo millenio ineunte

Jan Paweł II jeden z punktów rozdziału czwartego listu apostoelskiego *Novo millenio ineunte* pt. *Świadkowie miłości* poświęcił miłosierdziu. Zanim podejmiemy się analizy wyrażenia „wyobraźnia miłosierdzia”, należy podkreślić, że Ojciec Święty zwrócił uwagę na podejmowanie dzieł miłosierdzia, które określają „kształt życia chrześcijańskiego, styl działalności kościelnej i treść programów duszpasterskich”²⁰. Papież zwraca uwagę na wieloraką pomoc cierpiącym. Potrzebują pomocy ci, którym brak podstawowych warunków do godnego życia. Ci, „którzy umierają z głodu, skazani na analfabetyzm, nie mający dostępu do najbardziej podstawowej opieki lekarskiej, pozbawieni domu”²¹. Zagrożeni są „rozpacą płynącą z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii, opuszczenie w starości i chorobie, degradacja lub dyskryminacja społeczna”²². Wobec takich niebezpieczeństw nie tylko potrzeba litościwej miłości, ale twórczej inicjatywy.

Czyny miłosierdzia będą możliwe, jeśli na świecie nie braknie ducha poświęcenia wobec najuboższych. Źródłem zaś i motywem tych czynów winien

¹⁹ Tamże, 14.

²⁰ JAN PAWEŁ II, list apost. *Novo millenio ineunte*, 49.

²¹ Tamże, 50.

²² Tamże.

być dla chrześcijanina Chrystus, którego oblicze zobaczy w ubogich i cierpiących²³. Dlatego pierwsze zadanie to zobaczyć Jezusa, a przez to dostrzec prawdziwe potrzeby oraz zauważyć miejsca, w których panuje bieda i cierpienie. Z takiej wiary może dopiero wynikać dzieło miłosierdzia. Następnym zadaniem jest głoszenie, czyli ewangelizowanie, aby każdy mógł spojrzeć z wiarą na najuboższych i przez to spełnić miłosierdzie ewangeliczne. Dlatego też najpierw trzeba zobaczyć Chrystusa i uwierzyć w Niego, następnie wejść we wspólnotę Kościoła, w której spełnia się dzieło miłosierdzia, a wreszcie wypełnić posłanie Chrystusa: Idźcie i głoscie miłosierdzie.

Wobec takiej perspektywy możemy postawić pytanie: czym jest wyobraźnia miłosierdzia i co to znaczy mieć wyobraźnię miłosierdzia? Ojciec Święty tak odpowiada nam na to pytanie: „Potrzebna jest dziś nowa «wyobraźnia miłosierdzia», której przejawem będzie nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliżnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr”²⁴.

Główny akcent Jan Paweł II położył na zdolności bycia bliżnim, bycia bratem i stworzenia środowiska, gdzie będzie pielęgnowana zdolność bycia bliżnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim. Taka zdolność jest potrzebna, by cierpiący poczuł się dobrze w braterskiej wspólnotcie.

Papież zwraca uwagę nie tyle na skuteczność działania, ile na solidarność. Chodzi o to, by umieć razem nieść trudy życia, by stać się ubogim dla ubogich, by nikt nie czuł się przybity, zrozpaczony, bezdomny, lecz doświadczył życzliwości i wprost domowej atmosfery. Dlatego konieczne są postawy, o których poucza słowo Boże. Już w Starym Testamencie jest mowa o Bogu, który jest litościwy, cierpliwy, łagodny, dobry. Bóg przy mierza jest wierny i stały. Te wszystkie wartości są według Ojca Świętego ukazane przez Chrystusa. „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4, 18-19).

Ojciec Święty wskazuje Kościołowi „opcję preferencyjną” wobec ubogich²⁵. Miłość Jezusa, która jest miłosierna, ukazuje Kościołowi prawdziwe potrzeby bliźniego. Kościół daje świadectwo miłości, wychodząc naprzeciw

²³ „Jeśli nasze działania rzeczywiście mają początek w kontemplacji Chrystusa, to powinniśmy umieć Go dostrzegać przede wszystkim w twarzach tych, z którymi On sam zechciał się utożsamić: «Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie» (Mt 25, 35-36) – tamże, 49.

²⁴ Tamże, 50.

²⁵ Por. tamże, 49.

tym, którzy są w potrzebie. W ten sposób bogactwo Bożego miłosierdzia mieści się nie tylko w skutecznej pomocy, ale przede wszystkim w zdolności bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka. Jest to program każdej wspólnoty, w której myślą przewodnią jest nieść twórcze miłosierdzie, tzn. mieć wyobraźnię miłosierdzia. Taka wizja jest podstawą dla ewangelizacji i wymaga przede wszystkim świadectwa²⁶.

Podsumowując, warto podkreślić, że Chrystus nadaje sens miłosiernym czynom człowieka. On wskazuje kierunek pomocy cierpiącemu. Zarówno Chrystus, jak i współczesny świat wymaga twórczej inicjatywy człowieka, by bliźni żył sensownie, był wolny od uzależnień i samotności. Zrealizowanie takiego programu jest możliwe w środowisku, które staje się domem dla człowieka. W nim głoszone jest miłosierdzie.

„Wyobraźnia miłosierdzia” u świadków

W homilii wygłoszonej na Błoniach krakowskich w 2002 roku Jan Paweł II zwrócił uwagę na fundamenty dzieła miłosierdzia oraz na świadków miłosierdzia, co wyraził w beatyfikacjach. Problem ten ujął w kontekście encykliki i przemówień w Polsce, poczynając od przemówienia na Błoniach w Krakowie w roku 1979²⁷.

Analizując to przemówienie trzeba podkreślić, że Ojciec Święty w pierwszej części ukazał tajemnicę miłosierdzia Bożego i tajemnicę nieprawości w kontekście krzyża i zmartwychwstania. W drugiej zaś części nawiązał do świadków miłosierdzia, których beatyfikował. W trzeciej ukazał dzieła wyobraźni miłosierdzia.

BÓG BOGATY W MIŁOSIERDZIE I TAJEMNICA NIEPRAWOŚCI

„Pełnia tej miłości objawiła się w ofierze krzyża”²⁸. Ofiara krzyża i oddanie życia za człowieka jest bogactwem i ceną miłosierdzia. Taki jest wzór i cena miłosierdzia wobec braci. Dlatego ofiara krzyża i zmartwychwstania jest początkiem zbawienia człowieka i fundamentem miłości. W kontekście tego papiież podkreśla, że „wiek dwudziesty [...] naznaczony był w szczególności sposobem

²⁶ Por. tamże, 50.

²⁷ „Podczas mojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny w 1979 roku, tu na Błoniach mówiłem, że «gdy jesteśmy mocni Duchem Boga, jesteśmy także mocni wiarą w człowieka – wiarą, nadzieją i miłością; są one nierozzerwalne i jesteśmy gotowi świadczyć sprawie człowieka wobec każdego, któremu ta sprawa prawdziwie leży na sercu». Dlatego prosiłem was, «abyście nigdy nie wzgardzili tą Miłością, która jest 'największa', która się wyraziła przez krzyż, a bez której życie ludzkie nie ma ani korzenia, ani sensu»” (*Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II, Błonia, Kraków, niedziela 18 sierpnia 2002*).

²⁸ Tamże, 1.

²⁹ Tamże, 3.

«misterium nieprawości»²⁹. To misterium nieprawości uderzyło szczególnie w życie ludzkie i rodzinę, aby Boga samego uczynić „wielkim nieobecny” w kulturze i społecznej świadomości narodów³⁰. Ta postawa niesie cywilizację śmierci, lęku i bezsensu. Dlatego papież mówi: „Nadszedł czas, aby orędzie o Bożym miłosierdziu wlało w ludzkie serca nadzieję i stało się zarzewiem nowej cywilizacji – cywilizacji miłości”³¹. Dlatego na te czasy Bóg dał siostrę Faustynę, której Jezus ukazuje się jako Ten, który pokonuje miłosierdziem nieprawość. My mamy włączyć się w to dzieło praktyką miłosierdzia.

PRAKTYKA MIŁOSIĘDZIA POTRZEBUJE WYOBRAŹNI

W swej wypowiedzi papież wyraźnie domaga się pełnienia dzieł miłosierdzia. Rozwijając myśl o wyobraźni miłosierdzia, Ojciec Święty wskazuje na niektóre obszary ubóstwa. Dla przykładu podkreśla potrzebę wrażliwości, „aby dostrzec obok siebie brata, który wraz z utratą pracy, dachu nad głową, możliwości godnego utrzymania rodziny i wykształcenia dzieci doznaje poczucia opuszczenia, zagubienia i beznadziei”³². Natomiast ks. Wojciech Misztal podkreśla Jezusową miłość miłosierną³³. Na pewno jest to zadanie naglące, wobec którego społeczeństwo jest bezradne. Dlatego papież wczuwa się w sytuację człowieka, który tak bardzo został opuszczony. Widzi w sposób jasny, że wyobraźnia miłosierdzia to odkrycie zagubienia i beznadziei bliźniego i solidaryzowanie się z nim.

Jan Paweł II wzywa do wrażliwości na potrzeby duchowe człowieka. „Potrzeba «wyobraźni miłosierdzia», aby przyjść z pomocą dziecku zaniedbanemu duchowo i materialnie; aby nie odwracać się od chłopca czy dziewczyny, którzy zagubili się w świecie różnorodnych uzależnień lub przestępstwa”³⁴. Następną formą miłosierdzia jest troska o wychowanie dzieci i młodzieży. Zazwyczaj brak wychowania doprowadza do zaniedbań nie tylko duchowych, ale i materialnych. Zaniedbany nie widzi też sensu życia i czuje się zagubiony. Papież wyraźnie podkreśla, że zaniedbanie i zagubienie prowadzi do uzależnień. Młody człowiek zniewolony często wchodzi na drogę bezprawia i przestępstwa.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, 8.

³³ W. MISZTAŁ, *Znaczenie Chrystusowej miłości miłosiernej dla duchowości chrześcijańskiej na podstawie świadectw nowotestamentalnych*, „Symposium” 2 (2003), s. 88: „Nowotestamentalne przesłanie o Chrystusowej miłości miłosiernej pozwala i zobowiązuje do pokonania uprzedzeń, jakie może budzić świadczenie i przyjmowanie miłości miłosiernej, do zastanawiania się nad jej istotą i wartością, do świadczenia i przyjmowania jej. Przez Pismo św. Chrystus nadal mówi, naucza, zobowiązuje, daje przykład miłości miłosiernej, w ten sposób nadal okazuje miłosierdzie, zbawia, jest w tym niestrudzony”.

³⁴ *Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II*, Błonia, Kraków, niedziela 18 sierpnia 2002, 8.

Wobec tej sytuacji trzeba postawić pytanie, w jaki sposób naprawdę można i trzeba pomóc wszystkim potrzebującym. Trzeba „nieść radę, pocieszenie, duchowe i moralne wsparcie tym, którzy podejmują wewnętrzną walkę ze złem”³⁵. Znamienne jest to, iż Ojciec Święty mówi o wsparciu dla tych, którzy chcą wyjść z uzależnień, o pocieszaniu i dawaniu rady właśnie takim, którzy mają dobrą wolę. Trzeba więc rozeznania prawdziwych potrzeb i odpowiedniego środowiska, które pomoże wyjść z zaniedbań, zagubienia i beznadziei. To jest program ewangeliczny i program dla narodu.

ŚWIADKOWIE

Podczas mszy świętej na Błoniach papież beatyfikował czterech Polaków, którzy byli świadkami miłosierdzia. „Bł. Zygmunt Szczęsny Feliński, arcybiskup warszawski w trudnym czasie niewoli narodowej, wytrwale wzywał do ofiarności na rzecz ubogich, do otwierania instytucji wychowawczych i zakładów dobroczynnych. Sam otworzył sierociniec...”³⁶. Natomiast bł. Jan Beyzym zbudował szpital i niósł nadzieję trędowatym na Madagaskarze³⁷. Posługę miłosierdzia w konfesjonale w sposób wyjątkowy niósł bł. Jan Balicki³⁸. Dzieła miłosierdzia skierowały bł. Sancję Janinę Szymkowiak do serafitek, gdzie oddała się całkowicie do dyspozycji Boga³⁹.

Całe przemówienie papieża, które skupia uwagę na orędziu o miłosierdziu, jest programem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce. Aby zrozumieć ten program, trzeba wejść w życie świętych i błogosławionych, którzy czynili miłosierdzie. „Nie można zapomnieć, że z tej tradycji wyrosło wielu świętych, błogosławionych – kapłanów, osób konsekrowanych i wiernych świeckich – którzy poświęcili swe życie posłudze miłosierdzia. Od biskupa Stanisława, Jadwigi Królowej, Jana Kantego, Piotra Skargi, aż do Brata Alberta, Anieli Salawy i kardynała Sapiehy, kolejne pokolenia wiernych mieszkańców tego miasta podejmowały dziedzictwo miłosierdzia. *Dziś to dziedzictwo zostało przekazane w nasze ręce i nie może pójść w zapomnienie*”⁴⁰. Papież dołącza do tego grona świadków, mówiąc o bliskości i modlitwie za bezrobotnych, bezdomnych, starszych, samotnych i rodziny wielodzietne⁴¹.

Jan Paweł II nawiązuje do listu *Novo millennio ineunte*, w którym ukazał program skierowany do świata. Program powyższy ma stać się programem Kościoła w Polsce. „W obliczu współczesnych form ubóstwa, których, jak wiemy, nie

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, 4.

³⁷ Por. tamże, 5.

³⁸ Por. tamże, 6.

³⁹ Por. tamże, 7.

⁴⁰ Tamże, 2.

⁴¹ Por. tamże.

brakuje w naszym kraju, potrzebna jest dziś – jak to określiłem w Liście *Novo millennio ineunte* – „wyobraźnia miłosierdzia” w duchu solidarności z bliźnimi, dzięki której pomoc będzie świadectwem braterskiej wspólnoty dóbr. Niech tej wyobraźni nie zabraknie mieszkańcom Krakowa i całej Ojczyzny. Niech wyznacza duszpasterski program Kościoła w Polsce. Niech orędzie o Bożym Miłosierdziu zawsze znajduje odbicie w dziełach miłosierdzia ludzi”⁴².

Zakończenie

Podsumowując, warto zwrócić uwagę na to, że Jan Paweł II ukazuje wyobraźnię miłosierdzia w dwóch wymiarach. Pierwszy to zauważenie głodnych, biednych, bez wykształcenia i opieki lekarskiej, bezdomnych, samotnych, opuszczonych starszych i chorych, społecznie zdegradowanych i dyskryminowanych. W tym wymiarze potrzebującym konieczna jest przede wszystkim pomoc materialna. Obok niej ważna jest twórcza i pełna współczucia obecność oraz braterska troska. Bóg, który jest pełen dobroci i wierności, w Chrystusie utożsamia się z cierpiącym bliźnim, aż do przyjęcia hańbiącej męki i oddania się całkowicie człowiekowi. Papież podkreśla, że człowiek XX wieku stał się nie tylko niewrażliwy na cierpienia człowieka, lecz wręcz zadający okrutne cierpienia i dlatego Boga uczynił wielkim nieobecnym, by sam żył tak, jakby Boga nie było.

Drugim wymiarem jest troska o zaniedbane dzieci i młodych, którzy wpadli w uzależnienia i przestępstwa, a także o tych, którzy stracili sens życia. Istnieje konieczność rozeznania sytuacji potrzebujących, postawienia diagnozy i podjęcia walki ze złem. Diagnoza papieża i ratowanie człowieka zawiera się w tym, aby nieść radę, pocieszenie, duchowe i moralne wsparcie tym, którzy podejmują walkę ze złem.

Maryja wraz ze świętymi są świadkami, jak nawiedzać będących w potrzebie i troszczyć się o nich. Wielu świętych tworzyło ośrodki, organizacje, stowarzyszenia, ruchy, by pomóc potrzebującym. Inspiracją dla wyobraźni miłosierdzia jest zawsze Chrystus, który pochyla się nad chorymi i cierpiącymi, przebacza, uzdrawia, obdarza bogactwem słowa, a w Eucharystii pociesza i karmi. Matka Boża i święci takiego Chrystusa zobaczyli i takiego ukazują swoim życiem – wzywając do miłosierdzia.

Kraków

KS. JAN NOWAK

⁴² JAN PAWEŁ II, *Bóg bogaty w miłosierdzie* (31), Città del Vaticano 2002, s. 36-37.

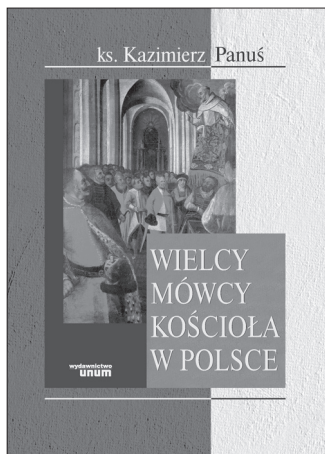
Zusammenfassung

Die Grundlagen der „Einbildungskraft der Barmherzigkeit“ in der Lehre vom Heiligen Vater Johannes Paul II.

Bei der Zusammenfassung des obigen Artikels ist darauf hinzuweisen, dass Johannes Paul II. die schöpferische Barmherzigkeit in zwei Dimensionen aufzeigt. Die erste besteht in der Wahrnehmung der Hungrigen, Armen, derjenigen, die ohne Ausbildung und ärztliche Betreuung sind, der Obdachlosen, Einsamen, der verlassenen alten und kranken Menschen, der gesellschaftlich Erniedrigten und Diskriminierten. In dieser Dimension benötigen die Bedürftigen vor allem materielle Hilfe. Neben diesen Haltungen ist eine schöpferische Gegenwart voller Mitgefühl und eine brüderliche Sorge wichtig. Gott ist voller Güte und Treue und identifiziert sich in Christus mit dem leidenden Nächsten so sehr, dass er schmachvolles Leiden auf sich nimmt und sich dem Menschen ganz ausliefert. Der Papst unterstreicht, dass der Mensch des 20. Jahrhunderts nicht nur unempfindlich für das menschliche Leiden geworden ist, sondern sogar selbst schreckliches Leiden verursacht und dadurch Gott zum großen Abwesenden gemacht hat, um selbst so leben zu können, als ob es Gott nicht gäbe. Die zweite Dimension ist die Sorge um vernachlässigte Kinder und Jugendliche, die in Süchte und Kriminalität verfallen sind, und um die, die den Sinn des Lebens verloren haben. Es ist notwendig, die Situation der Bedürftigen zu erkennen, eine Diagnose zu stellen und den Kampf gegen das Böse aufzunehmen. Die Diagnose des Papstes und die Rettung des Menschen besteht darin, denen, die den Kampf gegen das Böse aufgenommen haben, Rat, Trost und geistliche und moralische Unterstützung zu geben.

Maria und die Heiligen sind Zeugen dafür, wie man Bedürftige aufsucht und sich um sie sorgt. Viele Heilige haben Zentren, Organisationen, Gesellschaften, Bewegungen geschaffen, um den Bedürftigen zu helfen. Der Antrieb für die schöpferische Barmherzigkeit ist immer Christus, der sich zu den Kranken und Leidenden niederbeugt, der vergibt, heilt, den Reichtum des Wortes schenkt und in der Eucharistie tröstet und nährt. Diesen Christus haben die Gottesmutter und die Heiligen gesehen und zeigen ihn mit ihrem Leben, indem sie zur Barmherzigkeit aufrufen.

NOWOŚĆ!



ks. Kazimierz Panuś

Wielcy mówcy Kościoła w Polsce

488 stron · format 16,5 × 23,5 mm
oprawa twarda · cena **32 zł**

Podjmując lekturę tej książki czytelnik zanurza się w fascynującą przygodę ukazującą stopniowe rozrastanie się ewangelii Chrystusowej i jej zakorzenianie na polskiej ziemi poprzez posługę głoszenia słowa Bożego. W uroczystym pochodzie przesuwają się sylwetki mistrzów polskiej ambony, poczynając od pierwszych kaznodziejów z **Peregryna z Opoła OP** i ks. **Stanisława ze Skarbimierza**, poprzez wspaniałą

rozwój wymowy w XVI i XVII wieku, czego doskonałą ilustracją jest kaznodziejstwo ks. **Stanisława Sokołowskiego**, **Piotra Skargi SI**, **Fabiana Birkowskiego OP**, **Tomasza Młodzianowskiego SI**, **Andrzeja Kochanowskiego OCD** i **Franciszka Rychłowskiego OFM**, poprzez kaznodziejów XVIII- i XIX-wiecznych takich, jak: **Samuel Wysocki SchP**, **Sebastian Lachowski SI**, bp **Franciszek Karpowicz**, abp **Jan Paweł Woronicz**, **Karol Antoniewicz SI**, **Hieronim Kajsiwicz CR**, św. bp **Józef Sebastian Pelczar** i ks. **Władysław Chotkowski**, aż po wielkich XX-wiecznych mistrzów polskiej ambony, w pierwz z okresu międzywojennego, jak abp **Antoni Szlagowski** i abp **Józef Teodorowicz**, a potem z drugiej połowy XX wieku. W tej grupie spotkać można kapłanów takich, jak: **Tadeusz Olszański CM**, ks. **Jan Zieja** i ks. **Julian Michalec** oraz wielkich pasterzy narodu polskiego takich, jak: bp **Jan Pietraszko**, abp **Jerzy Ablewicz**, kard. **Stefan Wyszyński**, Prymas Tysiąclecia, a przede wszystkim kard. **Karol Wojtyła** – Ojciec Święty Jan Paweł II. Wszyscy oni przynależą do panteonu narodowego kaznodziejstwa, a ich dokonania są klejnotami pierwszej wielkości w skarbnicy narodowej kultury. Oddając do rąk czytelnika niniejszy tom, autor żywi nadzieję, iż to spojrzenie na 25 wielkich mówców Kościoła w Polsce przyczyni się do głębszego zrozumienia istoty i roli kaznodziejstwa, do jego umiłowania i prowadzenia dalszych nad nim badań. Każde spotkanie z mistrzem polskiej ambony otwiera reprodukcja jego wizerunku lub ilustracja nawiązująca do jego osoby (herb zgromadzenia, kościół, w którym wygłaszał swoje kazania), a wieńczy przytoczony w całości charakterystyczny jego tekst kaznodziejski. Książka ta jest dobrą popularyzacją wiedzy o polskich kaznodziejach, a nie „ciężkim” dziełem naukowym, dlatego też najistotniejsze wskazówki bibliograficzne zamieszczono na końcu publikacji.

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM · ul. Kanonicza 3 · 31-002 Kraków
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: unum@ptt.net.pl

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

Sylwester Jędrzejewski SDB

Konferencja naukowa Logos i Słowo. Przekłady Biblii (w 40-lecie Dei Verbum i Biblii Tysiąclecia), Katowice, 18-19 listopada 2005

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego pod honorowym patronatem arcybiskupa Damiana Zimonia zorganizował w dniach 18-19 listopada 2005 sesję naukową przywołującą dwa ważne dla biblistyki i całej teologii wydarzenia z przeszłości. Niewątpliwie konst. *Dei Verbum* wpłynęła na kształt współczesnej biblistyki katolickiej. Nie ulega też wątpliwości, że pod jej wpływem zrodził się zamysł dokonania nowego, już w duchu *Vaticanum II*, przekładu na język polski całej Biblii. Dzieło to godne jest ze wszelkich miar przywołania nie tylko dlatego, że wypełniło lukę między tłumaczeniem Jakuba Wujka i wymogami współczesnego języka, ale też dlatego, że używa się go w liturgii, pozostaje też najpopularniejszym tekstem biblijnym używanym w duszpasterstwie.

Konferencja, która zgromadziła w nowoczesnym gmachu Wydziału Teologicznego wielu znakomitych gości, stała się okazją do refleksji o znaczeniu soborowego namysłu nad ciągłą nowością i świeżością tego, co jest najważniejszym depozytem Kościoła: nad słowem Boga utrwalonym w Piśmie Świętym. Przywołał te tematy ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski), odnosząc się do inspiracyjnej roli konst. *Dei Verbum* w posłudze egzegetów i teologów. Jako istotne osiągnięcie konstytucji określił porzucenie dotychczasowego, statycznego pojęcia objawienia na rzecz dynamiki dialogu mówiącego Boga i słuchającego człowieka, którego efektem jest Boża propozycja ciągle aktualnego i żywego Jego słowa. Właśnie nowe pojęcie objawienia przedstawił prelegent jako istotne *novum* soboru. Ponadto jako istotne w *Dei Verbum* wskazał prelegent myślenie, które znalazło odzwierciedlenie w biblistyce polskiej, że ujęcie prawdy o natchnieniu biblijnym musi uwzględnić jego charakter eklezjalny, dający możliwości pokazania nowych wymiarów sensu biblijnego.

Rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie ks. prof. Stephen Pisano SI przedstawił w wykładzie *Biblia Hebraica Quinta. The New Critical Edition of the Hebrew Bible* pierwszy owoc nowej inicjatywy zespołu bibli-

stów. Podjęto bowiem dzieło unikalne: rewizję *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) nazwane *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ). Dzieło przekładu przewodniczy komitet pod redakcją Adriana Schenker. Do tej pory zostały opracowane zasady ogólne tłumaczenia wraz z nowym ujęciem aparatu krytycznego oraz przetłumaczona została Księga Rut. Nowością w stosunku do BHS jest uwzględnienie w aparacie krytycznym w o wiele szerszym niż dotychczas zakresie danych pochodzących ze źródeł masoreckich: *Masora parva* oraz – według deklaracji prelegenta – wykorzystana w całości *Masora magna*. Istotnym osiągnięciem jest też oryginalny zapis tekstów syryjskich (dotychczas transkrybowany) oraz niewielkie zmiany w strukturze opisu aparatu krytycznego. Rozbudowane zostały dane testimoniów tekstu hebrajskiego oraz uwzględniono obszerniejsze dane z tekstów qumrańskich. Był to zatem swego rodzaju instruktaż używania BHQ. Mamy nadzieję, że prace nad wydaniem kolejnych ksiąg będą postępować szybko.

Prof. Craig Morrison z Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie zaprezentował wykład pt. *The Aramaic Version of the Bible and their Exegesis*. Rzecz dotyczyła studiów krytyki tekstualnej nad Biblią hebrajską ze szczególnym uwzględnieniem wartości aramejskich targumów i syryjskiego tłumaczenia Peszitta w ustalaniu tekstu BH i jego egzegezie. Targumy aramejskie niewątpliwie poprzedzają erę chrześcijańską i są według Morrisona „dialektyczną konwersacją z Biblią hebrajską”. Aktualne badania nie potwierdzają dotychczasowego poglądu o kulcie synagogałnym jako *Sitz im Leben* targumów. Prelegent zaprezentował nowy pogląd, iż źródła powstawania targumów należy szukać w żydowskich instytucjach edukacyjnych: Bet Sefer. W badaniach naukowych targumy okazują się niezmiernie przydatne w rozwiązywaniu problemów krytyki tekstu, reprezentując niewątpliwie wcześniejsze dane od TM, zwłaszcza jeśli zostają potwierdzone przez tekst grecki. Targum może dostarczyć ponadto własnej egzegezy świadczącej o starożytnej interpretacji tekstu. Odnosi się to także do NT, dając możliwość wglądu w środowisko samego Jezusa. Podane przykłady unaocznily stawiane tezy. Badania nad syryjskim tłumaczeniem Peszitta, zarówno ST jak i NT, wskazują na jej przydatność wówczas, gdy z tekstu hebrajskiego czy greckiego nie wynika jasny sens. Przydaje ona często subtelnych niuansów interpretacyjnych.

Seję dopołudniową zamknął wykład ks. prof. Bogdana Ponizego (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu) pt. *Księga Mądrości jako świadectwo spotkania świata semickiego i greckiego*. Prelekcja odzwierciedlała pogląd, iż semickie środowisko Aleksandrii używające języka greckiego było miejscem kształtowania zrębów nowoczesnej teologii. Łączyło bowiem w sobie doktrynę ST oraz właściwego jej ducha z absolutnie odmiennym, helleńskim sposobem

myślenia i pojmowania rzeczywistości. Dynamicznie pojmowana rzeczywistość historii w ujęciu semickim spotkała się tutaj z kontemplacją wewnętrzną istoty rzeczywistości, tworząc w ten sposób filozofię dziejów. W tej filozofii zasadniczą nowością stała się antropologia i nowa wizja kultury godząca światopogląd religijny (wrosły z Biblii) z krytyczną rewizją historii. W efekcie owej konfrontacji powstały nowe argumenty intelektualne potwierdzające dotychczasowe zasady i poglądy w postaci „wiary filozoficznej”.

W sesji popołudniowej jako pierwszy zabrał głos ks. Dariusz Dziadosz (Katolicki Uniwersytet Lubelski), przedstawiając referat *Biblia Tysiąclecia jako wydarzenie religijne i świadectwo pracy polskich biblistów*. Przedłożenie było prezentacją historii powstania Biblii Tysiąclecia z uwzględnieniem rygorów właściwych tekstowi natchnionemu oraz próbą merytorycznej i formalnej oceny tego przekładu. Za niewątpliwy atut uznano fakt, iż to szóste w dziejach Polski tłumaczenie tekstów świętych „rozpoczęło zupełnie nowy etap, gdyż jako pierwsze nie oparło się na już istniejących przekładach, ale poszło nową drogą, to znaczy tłumaczenia z języków biblijnych”. Nie brakowało naturalnie także krytycznych reakcji na ten przekład, które w najostrzejszej, acz rzeczowej postaci sformułował ks. E. Dąbrowski. Pozwoliły one w kolejnych wydaniach na trwający do dziś proces poprawiania tłumaczenia Biblii Tysiąclecia. Prelegent przedstawił też postulowane oczekiwania i perspektywy generalnie związane z podejmowanymi ciągle inicjatywami nowych przekładów, wśród których jawi się szukanie jedności terminologicznej w harmonii z różnorodnością wynikającą z ducha poszczególnych ksiąg biblijnych. Od współczesnego przekładu oczekuje się połączenia naukowości z przystępną jasnością tekstu; wierności słowu Bożemu i jednocześnie powszechnej zrozumiałości; porzucenia archaizmów i erudycyjnej fachowości na rzecz współczesnego bogactwa językowego.

Ks. Mirosław Kiedzik (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), redaktor naukowy polskiego ekumenicznego tłumaczenia Biblii, kontynuując tematykę współczesnych przekładów Pisma Świętego, przywołał *Polski przekład ekumeniczny z języków oryginalnych – główne założenia i zmiany w brzmieniu przekładu oraz ich podstawy* podjęty z inicjatywy Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Fundamentem rozpoczęcia tego absolutnie unikalnego w dziejach polskiej biblistyki dzieła było szczegółowe ustalenie norm obowiązujących translatorów. Skomplikowanie materii wynikało bowiem z różnorodności konfesyjnej, co niesie z sobą oczywiste odmienności spojrzenia na tekst biblijny. Zasadą podstawową uczyniono wierność oryginałowi, bez uwzględniania mnogości wariantów widocznych w aparacie krytycznym oraz przyjęto zasadę uwzględnienia w języku polskim aktualnych, konsultowanych przez wybitnych naukowców tendencji rozwojowych języka polskiego. Referat uświadomił

słuchaczom, jak wielką pracę wykonał zespół redakcyjny, zanim jeszcze dzieło przekładu ruszyło z miejsca. Dziś dysponujemy już Ekumenicznym Przekładem Nowego Testamentu i Psalmów wraz z interkonfesyjnymi wstępami do poszczególnych ksiąg oraz suplementem wprowadzającym czytelnika w świat Biblii. Przekład pokazuje jego interkonfesyjną specyfikę, uzyskaną dzięki żmudnemu pokonywaniu obciążeń wynikających z konfesyjnych tradycji i teologii oraz preferencji językowych.

Ks. prof. Józef Kozyra (Uniwersytet Śląski) zaprezentował syntetyczne wnioski poprzedzone szczegółowymi dociekaniem ilustrowanymi przykładami translatorskimi z najnowszej inicjatywy polskich biblistów zebranych wokół edycji Paulińskiej Biblii. W referacie *Specyfika najnowszego przekładu Biblii (edycji Paulińskiej) na przykładzie Listu św. Jakuba* przywołał stosowaną w przekładach zasadę, iż przekład treści objawienia musi uwzględniać nie tylko biblijne brzmienie słowne i ukazywać zamierzoną w nim intencję, ale musi też być ciągłym wezwaniem do dialogu słowa z tradycją i współczesnością. Historia przekładów Biblii na język polski, poczynając od piętnastowiecznej *Biblii królowej Zofii (Szarospatackiej)*, przez kolejne średniowieczne aż po współczesne tłumaczenia z XX wieku, pokazuje, że wraz ze zmianami kulturowymi były i będą zapewne podejmowane próby nowych przekładów, aby pełniej zrozumieć sens zbawczy orędzia Boga, niezmiennego, acz dynamicznego i trwale żywego. Każde nowe tłumaczenie, przywołując wypowiedź ks. S. Pisarka, „jest poszukiwaniem języka odpowiedniego dla tego pokolenia”. Tak też jest i z inicjatywą Paulistów, której owocem jest już tłumaczenie NT i Psalmów oraz Księga Tobiasza. Przekład ten według prelegenta „ma dotrzeć głównie do młodzieży”, choć przecież jego cechą nie jest język młodzieżowej subkultury. Komunikatywność chcą translatorzy osiągnąć m.in. przez krótsze, jaśniejsze konstrukcje językowe oraz zwiększenie ilości śródtytułów, pozwalające uchwycić lepiej bloki tematyczne; przez stosowne przypisy i komentarze, słownik wyjaśniający terminy biblijne, tablice chronologiczne, mapy i swoiste wprowadzenie do lektury Biblii. Ks. Kozyra unaoczniał jednocześnie zastosowane zasady na przykładzie uczynionego przez siebie tłumaczenia Listu św. Jakuba. Nawoływał przy tym do pokory i uznania swej służebności wobec misterium słowa Bożego.

Przedłożenie s. prof. Ewy Jezierskiej OSU (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu) ilustrowało *Cechy polskiego stylu biblijnego (i język inkluzywny)*. Styl polskich przekładów jako formy polskiego języka religijnego odzwierciedla trzy okresy ich powstawania. Różnice między nimi wynikają ze źródła tłumaczenia, środowiska wyznaniowego i zastosowanych metod przekładu, głównie *verbum de verbo* bądź kładzenie akcentu na sens tekstu. Współczesne przekłady, według prelegentki zgoła nieawangardowe,

bądź kontynuują tradycję filologiczną, bądź tradycje literackie, a składają się na nie przekłady filologiczne, wyznaniowe, ekumeniczne, poetyckie, naukowe, literackie. Technika zaś zmierza do wywarcia „takiego efektu na odbiorcy przekładu, jaki oryginał wywiera na kimś znającym język oryginału”. Współczesnym dylematem jest wybór jakości polszczyzny: potocznej, literackiej, książkowej czy urzędowo-administracyjnej. Postulat uwspółcześniania języka oraz zarzucania archaizmów biblijnych i hieratycznego stylu, choć z lubością przez wielu pielęgnowanych, realizują przekłady ekumeniczne. Inną cechą współczesnych przekładów, wydaje się najbardziej poprawną, jest harmonia tradycji i nowoczesności prezentowana w Biblii Tysiąclecia, Biblii Poznańskiej oraz nowej serii tłumaczeń zespołu biblistów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autorka odnosi się też do stosowanego w nowych tłumaczeniach języka inkluzywnego, charakterystycznego dla środowisk anglosaskich i niemieckich. Jednakże budzą wątpliwość, nie tylko moją, zabiegi z zakresu tej metody. Polega ona wszelako na wątpliwej tendencji zarzucania *Sitz im Leben* tekstów biblijnych, na rzecz współczesnej poprawności pogładowej, uwzględniającej zwłaszcza element feministyczny. Wszystkie te tendencje zdają się odzwierciedlać słowa Piotra Skargi SI, iż „słowa polskie do tajemnic wiary katolickiej znajdować się zawždy nie mogły”.

Ostatni wykład autorstwa Heleny Synowiec (Uniwersytet Śląski) przedstawiał stanowisko *Rady Języka Polskiego wobec tzw. przekładów Biblii*. Była to w gruncie rzeczy poszerzona proklamacja troski, poparta przykładami zaczerpniętymi z polskich tłumaczeń dialektalnych (gwarowych) i środowiskowych (slangowych), Rady Języka Polskiego i Komisji Języka Religijnego o podejmowanie „działań translatorskich na poziomie spełniającym wymogi teologiczne, translacyjne i stylistyczne, tego bowiem wymaga ranga i powaga ksiąg biblijnych”. Równocześnie wobec głosów podważających opinię Prezydium Rady Języka Polskiego w odniesieniu do ww. tłumaczeń określanych jako „trawestacje”, autorka prezentuje stanowisko, że „Rada ma prawo opiniować używanie języka ojczystego w tekstach publicznych”. Problem jest bowiem niebanalny. Problematyczna wydaje się zarówno celowość tych dokonań, jak i realne zagrożenie „prywatyzacji tego, co powszechne”. Nobilitacja gwary nie stanowi wystarczającej motywacji dla używania do tego tekstu Biblii. Zjawiska te budzą zaniepokojenie, naruszona bowiem zostaje substancja teologiczno-religijna, językoznawcza i filologiczna. W ten sposób Biblia jest narażona na trywializację, swoiste pomieszanie *sacrum* z *profanum*.

Zorganizowanie omawianej konferencji wydaje się ze wszech miar celowe i potrzebne. Dobór prelegentów i tematów pokazuje dziedzictwo soborowego namysłu nad słowem Boga, jego inspiracje na płaszczyźnie

naukowej i kulturowej, lingwistycznej, doktrynalnej i pastoralnej. Wywołanie aktualnych problemów, zwłaszcza związanych z poszukiwaniami adekwatnych metod i środków w polskich przekładach Biblii, odzwierciedla dyskusje prowadzone w gremiach biblistów, językoznawców, pastoralistów. Ich rozwiązywanie jest postulatem skierowanym do osób trudzących się „postugą myślenia” w Kościele.

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

Uwagi o współczesnych przekładach Biblii na język polski

1. Na rynku wydawniczym ukazują się publikacje przedstawiane czytelnikom jako przekłady Pisma Świętego na gwary i regionalne lub środowiskowe odmiany języka. Są to na przykład: *Biblia Ślązoka* Marka Szoltyska¹, *Ewangelie*, a następnie cały Nowy Testament w gwarze podhalańskiej², wreszcie *Dobra Czytanka wg św. ziom'a Janka*³. Zazwyczaj nie towarzyszy im żaden komentarz, poza informacyjno-marketingowym.

2. Przede wszystkim pragniemy zwrócić uwagę na pewne nadużycia terminologiczne: zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II za przekład Biblii należy uważać tekst tłumaczony bezpośrednio „z biblijnych języków oryginalnych”. Wyjaśniając, należy powiedzieć, że chodzi o tekst Biblii, który w przypadku Starego Testamentu powstał w języku hebrajskim i aramejskim (tzw. księgi protokanoniczne) bądź greckim (tzw. księgi deuterokanoniczne), a w przypadku Nowego Testamentu – tylko w języku greckim. Jedynie te teksty uznawane są bowiem za natchnione (zob. Sobór Watykański II, konst. *Dei Verbum*, 22). Ostatnio tę soborową zasadę przypomniła Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramen-

¹ Marek Szoltyssek, *Biblia Ślązoka*, Rybnik 2000.

² *Ewangelie w przekładzie Marii Matejowej Torbiarz na gwagę górali skalnopodhalańskich z Zakopanego*. Praca studyjna na podstawie Biblii Tysiąclecia, Wydawnictwo Pallottinum 1982, Poznań-Zakopane Krzeptówki 2002. 30 stycznia 2005 dokonano w Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Zakopanem oficjalnej prezentacji drugiej części Nowego Testamentu (Dzieje Apostolskie, Listy, Apokalipsa), którego pierwszy egzemplarz wręczono Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II 15 grudnia 2004 podczas przekazywania choinek z Podhala (<http://www.watra.pl/kosciol/sanktuarium/2005styczen/biblia.html>). Całość NT ukazała się w roku 2005 jako *Nowy Testament w przekładzie Marii Matejowej Torbiarz na gwagę górali skalnopodhalańskich z Zakopanego*. Praca studyjna na podstawie Biblii Tysiąclecia Wydawnictwo Pallottinum 1982, Poznań-Zakopane Krzeptówki 2005.

³ Fragmenty Ewangelii według św. Jana (rozdziały 3 i 4) w języku slangowym zostały opublikowane na stronie <http://ziomjanek.pl>, cytowano je również w prasie: *Koło, I Bóg kazał rymować*, „Polityka” 52-53 (2484), 25 grudnia 2004 – 1 stycznia 2005.

tów w instrukcji *Liturgiæ authenticæ* z 2001 roku: „w żadnym wypadku nie wolno dokonywać przekładów z tłumaczeń opracowanych już na inne języki, [...] należy tłumaczyć bezpośrednio z tekstów oryginalnych” (p. 24). Tymczasem wspomniane publikacje opierają się niemal wyłącznie na Biblii Tysiąclecia (lub innych polskich przekładach)⁴.

3. Problematiczną wydaje się w ogóle celowość „przekładów” (tłumaczeni, adaptacji) na gwary i języki o ograniczonym zasięgu społecznym. Zatwierdzone przez władze kościelne i uznane przez opinię filologów, używane w liturgii i nauczaniu przekłady biblijne na polski język literacki, mimo własnej specyfiki stylowej, nie są jednak tak niezrozumiałe, aby stwarzały konieczność dodatkowego tłumaczenia na jakikolwiek język rzekomo bardziej przystępny. Zwłaszcza że stuprocentowa zrozumiałość dla określonego wąskiego środowiska nie jest ani nie może być wystarczającym powodem tworzenia nowego przekładu Pisma Świętego. Zasadą jest tutaj stylistyczna, treściowa i emocjonalna wierność tekstowi oryginalnemu. A zwyczajnym miejscem wyjaśniania słowa Biblii i rodzenia się słowa Bożego jest przestrzeń liturgii oraz wprowadzająca w tę przestrzeń katecheza. Ponadto tekst Biblii ma nie tylko cel komunikacyjny, ale także cel wychowawczy: uwrażliwienie na świat wartości i na przeżycie religijne, czemu towarzyszy artystyczny, literacki i – ogólnie mówiąc – „wysoki” styl języka. Poszukiwanie takiego wzorca stylowego winno się dokonywać nie poprzez zabiegi głębokiej archaizacji i odwoływanie się do form i konstrukcji martwych. Nie oznacza to także kurczowego trzymania się relikwów języka i sytuowania Biblii w szeregu szacownych zabytków przeszłości. Idzie raczej o umiejętny wybór tych cech tradycyjnego stylu biblijnego, które nie zaciemniają tekstu, lecz nadają mu pożądane dostojeństwo, tak żeby wierny miał poczucie spotkania z językiem innym niż otaczający go na co dzień (reklama, polityka, media).

⁴ W niniejszym wystąpieniu nie zajmujemy się kaszubskimi tłumaczeniami Biblii. Po pierwsze, istniała kaszubska religijna tradycja literacka, którą można datować od XVI w. (*Duchowne piesnie* z roku 1586). XX-wieczne poczynania translatorskie były znacznie dojrzałe niż omawiane przez nas. Są to: *Kaszëbskô Bëbljê. Nowi Testament. IV Ewanjelje*. Z łącznie przełożił na kaszëbsczi jãzëk ks. Franciszek Gruzca, Poznań 1992; *Świëté Pismo-na Nowégò Testameñtu*. Na podstawie Biblii Tysiąclecia [...] skaszëbił Eugeniusz Gołąbek, Gdańsk-Pelplin 1993, tegoż tłumacza *Knéga Psalmów*, Gdańsk 1999, wreszcie *Ewanieljê wedle swiätégò Marka* z grecki przełożył na kaszëbsczi jãzëk ò. Adam Ryszard Sikora OFM, Gdańsk-Nałęczów-Poznań 2001. Ostatni przekład w pełni zasługujący na tę nazwę, dokonany został przez biblistę, z oryginału, opiniowany przez specjalistów, aprobowany przez władze kościelne – zob. A. R. Sikora, *Kaszubskie przekłady Pisma Świętego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (2004), s. 301-304. Ponadto zmieniał się status kaszubszczyzny. Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym stanowi, że język kaszubski jest językiem regionalnym (art. 19).

Próby idące w kierunku oddania Pisma Świętego w języku lokalnym lub środowiskowym niosą niebezpieczeństwo swego rodzaju „prywatyzacji” tego, co powszechne i wypracowane w drodze długiej tradycji przekładowej i egzegetycznej. Co więcej, skazują owe inicjatywy na niemal pewną porażkę wszędzie tam, gdzie owe odmiany językowe nie dysponują odpowiednim potencjałem form i gatunków wypowiedzi, jakie niesie tekst biblijny, obfitujący nieprzebrany bogactwem symboli, obrazów i rodzajów literackich właściwych językom biblijnym (hebrajski, aramejski, grecki). Tym trudnym wyzwaniem może sprostać język etniczny o określonym stopniu „wyrobienia” literackiego pod piórem równie sprawnego i wszechstronnie przygotowanego tłumacza (tłumaczy). W tych trudnych decyzjach bibliście winien przyjść z pomocą filolog, aby najważniejsza płaszczyzna i sakralna funkcja słowa nie została zubożona lub zatracona w wyniku błędnych wyborów językowych.

Niezależnie od powyższych spostrzeżeń należy zwrócić uwagę na fakt, że istnieją przecież wydania całej Biblii i poszczególnych jej ksiąg z komentarzami przeznaczone dla różnego rodzaju odbiorców: na przykład *Biblia Tysiąclecia*, *Biblia warszawsko-praska*, *Biblia Towarzystwa Biblijnego* (przeznaczone dla ogółu odbiorców); *Biblia poznańska* (kilkutomowa, przeznaczona dla odbiorcy poszukującego wyjaśnień bardziej szczegółowych) itd.

4. Pojawiające się obecnie próby trawestacji tekstów biblijnych (już istniejących w języku polskim) na gwary i slang budzą nasze głębokie zaniepokojenie, i to zarówno na płaszczyźnie teologiczno-religijnej, jak i na płaszczyźnie językoznawczo-filologicznej. Poniżej przedstawiamy kilka przykładów, które ilustrują liczne problemy, uchybienia, anachronizmy i błędy znajdujące się w omawianych tekstach.

Biblia Ślązoka to raczej „historie biblijne”, „przetłumaczone” (strawestowane) na dialekt śląski, połączone z eksplikacją poglądów autora na historię i współczesność Górnego Śląska. Razi tam zwłaszcza niezgodność z treścią Pisma Świętego, nieuzasadniona poufałość wyrażana zdrabnianiem imion i teologiczna beztroska „tłumacza”. Na przykład: *Ponboczek* to zarówno Bóg Ojciec, jak i Jezus: „*Ponboczek* kozoł ci pedzieć, że poczniesz i urodzisz synka [...] o kerym bydom godać, że je *Ponboczowym* Synkiym” (zwiastowanie, por. Łk 1, 31-32, s. 46); „*Ponboczek* uros na fajnego karlusa [to tekst niebiblijny]. Ale w jedna noc zaś przysnioł sie Zefkowi anioł...” (ucieczka do Egiptu, por. Mt 2, 13).

We wszystkich omawianych tekstach rażą niestosowne i anachroniczne gwarowe ekwiwalenty realiów i wyrażeń biblijnych. Gwarowe i środowiskowe odpowiedniki utrwalonych w pamięci zbiorowej polskich tłumaczeń słów z Biblii nie niosą tych samych skojarzeń. Nieodpowiednie nawet z punktu widzenia „wewnątrzgwarowego” jest góralskie „Kawalerze, godom ci – wstoń!”

(Łk 7,14) zamiast „chłopce”, ponieważ „kawaler” to „zalotnik, narzeczony”, czy śląskie, trochę lekceważące „frelka” („dziewczyna”) w odniesieniu do Maryi i „nojszykowniyszo” („najładniejsza, najzgrabniejsza”) w znaczeniu „błogosławiona” (Łk 1, 28). W „góralskim” Nowym Testamencie występują również nieuzasadnione innowacje ortograficzne, np. „bes” („bez”), „zmortwykfstanie” („zmartwychwstanie”), „ftos” zamiast „ftoz” („któż”), niekonsekwencje: „ukrzyżowanie” obok „ukrzizowali”; składnia zaś niewolniczo podąża za Biblią Tysiąclecia. Podobnie młodzieżowe: „Zaproszono też na tę imprezę Jezusa i jego uczniów. Jak zabrakło im wina, matka Jezusa zagadała do niego: poszło całe wino” (wesele w Kanie, J 2, 2-3), gdzie słowa „impra”⁵, a nawet „wino” zdają się sugerować, że Ewangelia opisuje spotkania („imprezy”) typowe dla współczesnych użytkowników języka środowiskowego.

W tego rodzaju próbach przenoszenia tekstu biblijnego na grunt regionalnych i środowiskowych odmian polszczyzny na szczególne niebezpieczeństwo narażone są stałe zespolenia wyrazowe (frazologizmy), będące nierzadko świadectwem bogatej aforystyki ludów Wschodu. Część z tych form trafiła na karty biblijne już w postaciach i znaczeniach utrwalonych. W drodze wiernych tłumaczeń z polszczyzną biblijną na trwałe zrosły się więc takie frazy i zwroty, jak np. „lekarzu, ulecz samego siebie” (Łk 4, 23), „wierząc przeciw ościeniowi” (Dz 26, 14) i in. Jakakolwiek próba oddania tych jednostek w gwarowych czy też slangowych postaciach równa się ostatecznie ich unicestwieniu.

5. Tego typu zabiegi „translatorskie” nie służą naszym zdaniem udostępnianiu Pisma Świętego, ale narażają jego treść na językową trywializację, a na płaszczyźnie doświadczenia religijnego na bezrefleksyjne mieszanie *sacrum* z *profanum*. Nie mają też, niestety, wartości literackiej, która mogłaby być argumentem na ich „obronę”.

Pomysły wątpliwej jakości merytorycznej i nieumiejętne wykonanie szkodzą tekstem uznawanym przez chrześcijan za święte. Szkodzą też dialektowi czy gwarze. Na niewiele zda się również szermowanie hasłem inkulturacji, jeśli przedstawiane teksty będą niedopracowane, a z lokalnej bądź środowiskowej kultury brać będą w sposób nieprzemysłany tylko pewne powierzchowne elementy. Takie zabiegi nie przysłużą się ani ewangelizacji, ani szacunkowi dla regionalizmów i gwar⁶.

⁵ *Impra* – to samo co *impreza*, spotkanie towarzyskie w mieszkaniu, lokalu połączone z picciem alkoholu – prywatka; także dyskoteka, zabawa, koncert itp. – por. M. Czeszewski, *Słownik slangu młodzieżowego*, Piła 2001, s. 90.

⁶ Do którego wzywa ustawa z dnia 7 października 1999 r. o języku polskim, art. 3 ust. 1 pkt 4.

6. Należy również poruszyć aspekt prawny. Zgodnie z obowiązującymi przepisami prawo tłumaczenia i wydawania ksiąg liturgicznych, w tym lekcjonarzy i ewangelarzy, a także dopuszczania ich do liturgii przysługuje konferencji episkopatu (por. *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 838, § 3). Tymczasem w niektórych parafiach Podhala korzysta się podczas mszy świętej z amatorskiego, pośpiesznego i nieposiadającego *imprimatur* „przekładu” Ewangelii „na gwarę górali skalnopodhalańskich z Zakopanego”⁷.

*

Bogactwo i wielowiekowy dorobek polskiej translatoryki biblijnej mierzy się zarówno pomnikowymi dokonaniem teologów-egzegetów, jak też wielorakimi formami indywidualnych prób spotkania ze słowem natchnionym, w tym również jego literackich adaptacji w konkretnym języku autora i epoki. Naszą intencją nie jest więc krępowanie inicjatyw zmierzających do przybliżania jego tajemnicy i piękna w języku odpowiadającym także wyzwaniom i potrzebom współczesności. Ranga i powaga ksiąg biblijnych wymaga jednak, aby inicjatywy te były dokonywane na poziomie spełniającym wymogi teologiczne, translacyjne oraz stylistyczne. Naszym zdaniem nadzieję na to dają nie tyle indywidualne próby nawet doświadczonych tłumaczy, lecz zespolone wysiłki zarówno biblistów, jak i filologów.

DR ARTUR CZESAK, *dialektolog*
(Polska Akademia Nauk Instytut Języka Polskiego)

PROF. DR HAB. JÓZEF KAŚ, *dialektolog*
(Uniwersytet Jagielloński Katedra Historii Języka i Dialektologii)

DR HAB. STANISŁAW KOZIARA, *językoznawca*
(prof. Akademii Pedagogicznej w Krakowie Instytut Filologii Polskiej)

DR HAB. RENATA PRZYBYLSKA, *językoznawca*
(prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego Katedra Historii Języka i Dialektologii)

KS. DR HAB. WIESŁAW PRZYCZYNA CSSR, *teolog*
(Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie Instytut Liturgiczny)

PROF. DR HAB. HELENA SYNOWIEC, *dialektolog*
(Uniwersytet Śląski Katedra Dydaktyki Języka i Literatury Polskiej)

O. DR PIOTR WŁODYGA OSB, *bibliista*
(Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie Specjalizacja Biblijna)

O. DR RYSZARD WRÓBEL OFMConv., *teolog*
(Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie)

⁷ „Ewangelia w gwarze zakopiańskich górali czytana jest w kościołach na Krzeptówkach, na Cyrhli, w Kościelisku...” (M. Dvořák, *W gwarze sercu bliższe*, „Gazeta Wyborcza. Kraków” z 3 stycznia 2005, s. 1).

Grzegorz Kubski

Śp. ks. prof. Marian Wolniewicz – egzegeta, tłumacz Biblii i wytrwały popularyzator (1919-2005)

14 lipca 2005 zmarł w Poznaniu w wieku 86 lat po wielu miesiącach heroicznego i niezwykle godnego znoszenia ciężkiej choroby ks. prof. Marian Wolniewicz – egzegeta, tłumacz i popularyzator Biblii, przez większość życia związany z tym ukochanym przez siebie miastem. Mieszkańcy stolicy Wielkopolski, a także wybitni goście zapełnili po brzegi katedrę, by na mszy żałobnej żegnać ukochanego przez wiernych, będącego ogromnym autorytetem dla duchownych kilku generacji kapłana i intelektualistę, zawsze dobrego i pełnego pokory człowieka, a następnie tłumnie udali się na cmentarz na Miłostowie, gdzie złożono zmarłego.

Marian Wolniewicz urodził się 8 stycznia 1919 w Boguszynie w Poznańskim. Jego rodzicami byli Antonina z Garbarków oraz Franciszek Wolniewicz. Ojciec wkrótce został zawodowym wojskowym i rodzina przeniosła się do Poznania. Na pogłębianie duchowo i moralnie formacji syna, co wielokrotnie podkreślał we wspomnieniach, zaważyły przede wszystkim: żarliwa religijność obojga rodziców, silnie przeżywane zaangażowanie w posługę ministrancką przy kościołach św. Wojciecha oraz garnizonowym (obecnie to kościół św. Józefa należący do karmelitów bosych), typowa dla przedstawicieli pokolenia drugiej Rzeczypospolitej przynależność do harcerstwa, a także nauka w Gimnazjum i Liceum św. Marii Magdaleny, prestiżowej placówce oświatowej o kilkunastowiecznej tradycji, gdzie zdobywało wykształcenie wielu przedstawicieli intelektualnych elit Poznania w różnych etapach jej dziejów, a wśród nauczycieli byli kiedyś m.in. ks. Jakub Wujek czy Hipolit Cegielski. W tej szkole przyszły poznański biblista zdobył najwyższej próby umiejętności tak w zakresie języków klasycznych, jak i szeroko pojętej humanistyki – jego nauczycielem literatury i języka polskiego był znany i nagradzany w latach międzywojennych poeta Wojciech Bąk. Po maturze w roku 1936 rozpoczął studia w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Gnieźnie (w owym czasie tam właśnie alumnii z archidiecezji poznańskiej rozpoczynali swoją drogę do kapłaństwa ze względu na unię

personalną obu metropolii trwającą od czasów zaborów), gdy rektorem był bł. Michał Kozal. Rok akademicki 1938/1939 spędził w seminarium w Poznaniu, uczestnicząc w zajęciach z egzegezy Nowego Testamentu prowadzonych przez ks. Seweryna Kowalskiego. Okupacja hitlerowska wymusiła wyjazd kleryka do czynnego jeszcze seminarium w Ołtarzewie, w ślad za innymi kolegami, którym tam udało się kontynuować formację i edukację, a następnie od lutego 1942 kontynuował studia w Sandomierzu, gdzie też odbyły się jego święcenia kapłańskie 7 maja 1944.

Młody prezbiter zachęcany przez przełożonych zdecydował się na dalszy rozwój swych naukowych umiejętności w Warszawie, bo tam działał konspiracyjny Uniwersytet Ziemi Zachodnich (kontynuujący działalność Uniwersytetu Poznańskiego), jednak wybuch Powstania Warszawskiego przekreślił ten plan. Natomiast w Lublinie został reaktywowany Katolicki Uniwersytet Lubelski, tam też ks. Marian Wolniewicz podjął dalsze studia teologiczne w zakresie bibliistyki. Przerwał je już wiosną roku 1945, gdyż warunki pozwalały na powrót do Wielkopolski i podjęcie obowiązków w macierzystej archidiecezji, został zatem wikariuszem w Lesznie, a wkrótce prefektem w szkołach miasta Poznania.

Dopiero w roku 1948 mógł podjąć dalsze studia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie specjalizował się w zakresie bibliistyki pod kierunkiem ks. prof. Feliksa Gryglewicza, który to w roku 1953 był promotorem jego doktoratu nt. *Nauka Nowego Testamentu o czystości*. W trakcie pobytu w Lublinie ks. Marian Wolniewicz pracował jako duszpasterz akademicki.

Po kolejnym powrocie do Poznania został mianowany zastępcą profesora w Arcybiskupim Seminarium Duchownym, gdzie też do roku 1970 był opiekunem biblioteki. W roku 1982 habilitował się w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Praca wykładowcy egzegezy Nowego Testamentu dalece przekraczała potrzeby jednej tylko placówki. Wymienić trzeba zatem dla porządku: prowadzone od roku 1968 zajęcia w Akademii Teologii Katolickiej, Bobolanum, seminarium księży chrystusowców, przede wszystkim zaś – na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu w latach 1974-1998 (od 1986 – na stanowisku docenta), które przyniosły liczne grono wychowanków – tak duchownych, jak i świeckich – przygotowujących i broniących pod naukową opieką księdza profesora prace magisterskie, a także licencjaty kanoniczne i doktoraty. Dopelnieniem zatrudnień naukowo-dydaktycznych było udzielanie się przy przygotowaniu ogólnopolskiego katechizmu w ramach Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski, funkcja przewodniczącego Sekcji Bibliijnej Komisji Teologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Ks. Wolniewicz zapisał się w pamięci środowiska jako diecezjalny duszpasterz

pracowników nauki, i to w czasach, kiedy polityka Władysława Gomułki nie była przychylna kościelnym inicjatywom, wreszcie jako moderator Sodalicii Mariańskiej. Od lat pięćdziesiątych aż do roku 1998 był także kapłanem poznańskiego domu Oblatek Serca Jezusa. Za wielkie oddanie służbie kapłańskiej został uhonorowany godnością prałata jego świątobliwości.

Największą troskę księdza profesora stanowiło trudzenie się wokół jak najlepszego przygotowania Bożego objawienia do odbioru przez użytkowników współczesnej polszczyzny (był to najbardziej uchwytny, bo najlepiej udokumentowany dział jego kapłańskiej i intelektualnej posługi, które zawsze traktował jako dwie formy jednego i tego samego powołania go przez Chrystusa). To przygotowywanie wyraża się przede wszystkim publikacjami, a że na wiele z nich było i jest niegasnące zapotrzebowanie, zatem wraz ze wznowieniami i przekładami na języki obce liczba pozycji bibliograficznych oznaczonych nazwiskiem księdza profesora przekracza pięćset.

W pisarskim dorobku zmarłego wyodrębnia się kilka wątków. Jeden z nich to książka i artykuły ukazujące dzieje polskiej biblistyki, szczególnie te, które toczyły się od najdawniejszych czasów po wiek XX na terenie Wielkopolski. Ks. Wolniewicz przebadał i udokumentował wiele znanych sobie tekstów egzegetycznych, także niemieckojęzycznych, jeśli były stosowane w dydaktyce seminaryjnej w charakteryzowanych przez niego etapach obecności Biblii w formacji alumnów. Bliskie temu zakresowi badań są przedstawiane przy różnych okazjach jego rozważania na temat przekładów Pisma Świętego na język polski. Co ciekawe, poznański teolog zawsze z dużą życzliwością odnosił się do prób w tym zakresie podejmowanych przez literatów, a w edycje ich translacji bywał rozmaicie wikłany: prace Romana Branstaettera zaopatrywał w *nihil obstat*, tłumaczenie Ewangelii pióra Czesława Miłosza poprzedził wstępem, a Wojciecha Bąka czytał z sentymentem zrozumiałym w stosunku do swojego profesora gimnazjalnego.

Najbardziej znanymi owocami trudu ks. Mariana Wolniewicza są jego przekłady z Nowego Testamentu. W najpowszechniejszym obiegu jest na pewno (ze względu na długi czas i najszerzy obecnie zakres funkcjonowania) tłumaczenie Dziejów Apostolskich w *Biblii Tysiąclecia*. Jednak najbliższym samemu zmarłemu dziełem jest *Biblia Poznańska*. Powstała ona jako późna realizacja wieloletnich marzeń i dążeń żywionych niegdyś jeszcze przez ks. Józefa Archutowskiego, jako zobowiązanie podjęte najpierw przez ks. Aleksego Klawka, przejęte następnie przez ks. Michała Petera, który kierował zespołem tłumaczy Starego Testamentu, oraz właśnie ks. Mariana Wolniewicza – redaktora części nowotestamentowej, a równocześnie autora przekładów wszystkich Ewangelii w tejże edycji. Te jego przekłady radykalnie zrywały z daleko idącym werbalizmem,

szczególnie tam, gdzie poprzednicy zazwyczaj nie odważyli się uwalniać od składniowych osobliwości nie wynikających z indywidualnego stylu hagiografów, ale z gramatycznych konieczności specyficznych dla *koine*. Nic więc dziwnego, że rezultat pracy poznańskiego tłumacza jednych mocno szokował, a u innych budził wdzięczność za próbę wywalczenia jasności wyrażeń, staranności, ale też współczesności brzmienia i zapoczątkowanie w istocie drogi nowych poszukiwań polskich biblistów. Ale tę rolę *Biblii Poznańskiej* można dopiero zauważyć przy porównaniu z dokonaniem następców, nieraz może postępujących z tekstem nawet zbyt śmiało.

Jeśli chodzi o niezwykle poczucie służby wspólnocie Kościoła, priorytetowo traktowane przez zmarłego, wyrażało się ono przez całe jego kapłańskie życie niezliczonymi, a zawsze pedantycznie dopracowanymi artykułami, audycjami radiowymi i książkami popularyzatorskimi, w których erudycję i najnowsze odkrycia egzegezy przemieniał w prosty, klarowny i elegancki wykład czy to mszalnych perykop, czy innego materiału z zakresu lektury Nowego Testamentu (również tej lektury losów w naszych narodowych i kościelnych dziejach). Ten trud wyjaśniania pojmował zawsze jako wręcz podstawowy obowiązek, choćby obciążenie innymi pracami – i to ważnymi lub prestiżowymi – nakazywało rozsądnie rozłożyć siły. Podejmował ten wysiłek na konkretne zamówienia wiernych, odpowiadając na nieustanne ich pytania. Uważał, że ich potrzeba prawdy nie może czekać. Dzięki temu wielu niespecjalistów może się uczyć rozumienia słowa Bożego z takich książek, nieprzerwanie poczytnych, jak np. *W kręgu Nowego Przymierza* (Poznań 1985) czy *Ci, którzy byli najbliżsi* (Poznań 1999).

Ksiądz Profesor ukrywał siebie w pisanych tekstach, był w nich specyficznie „cichy”, by tym lepiej można było przez jego pokorną posługę słuchać słowa Bożego. A sam tak pisał o losie „cichych” w królestwie niebieskim: „W nim znajdą swoje szczęście [...]; w nim urzeczywistnią się wszystkie ich marzenia; w nim doznają wyraźnego dowodu Bożego błogosławieństwa” (*W kręgu Nowego Przymierza*, s. 83). Rozmodlone tłumy poznaniaków na pogrzebie ks. Mariana Wolniewicza stawały w silnym przekonaniu, że Zmarły dostąpi tego błogosławieństwa, do którego przez wszystkie lata kapłaństwa znajdował i prowadził entuzjastów.

Zielona Góra

GRZEGORZ KUBSKI

Zdzisław J. Kapera

Zmarł Champollion zwojów – śp. Józef Tadeusz Milik (1922-2006)*

Po ciężkiej chorobie w podparyskim szpitalu zmarł nieoczekiwanie 6 stycznia 2006 jeden z najwybitniejszych znawców sławnych rękopisów znad Morza Martwego Józef Tadeusz Milik. Był jednym z najwybitniejszych uczonych polskich przebywających od 1946 roku stale za granicą. Błyszczał jako epigrafik, semitolog i biblista. Znakomity znawca m.in. siedmiu języków starożytnych, w tym hebrajskiego, aramejskiego i nabatejskiego. Pracował w Centre National de Recherches Scientifiques (francuski odpowiednik Polskiej Akademii Nauk).

Józef Tadeusz Milik urodził się w Seroczyniu na Podlasiu w roku 1922. Ukończył teologię w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w roku 1946 i został wysłany do Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Tam zdobył licencjat z nauk biblijnych i został odkryty jako wybitny hebraista i utalentowany epigrafik po wydrukowaniu (po włosku i łacinie) serii studiów o nowo odkrytych dokumentach znad Morza Martwego. O. Roland de Vaux, dominikanin z Francuskiej Szkoły Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie, zaprosił go do swego zespołu badawczego z końcem roku 1951. Przebywał w Ecole Biblique do roku 1960.

Brał m.in. czynny udział w odkryciach grotty 4 i 5 oraz w badaniach osiedla Chirbet Qumran. Spędził niemal rok na Pustyni Judzkiej i znał ją jak mało kto. Przydzielano mu do publikacji najtrudniejsze, pozabiblijne rękopisy, m.in. z grotty 1, 4 i 5, z grot w Wadi Murabbaat, oraz sławny Zwój Miedziany. Opublikował pięć tomów w sławnej oksfordzkiej serii Discoveries in the Judaean desert. Był współtwórcą hipotezy o esseńskim pochodzeniu manuskryptów. Jego znakomita synteza *Dziesięć lat odkryć nad Morzem Martwym* ukazała się wielu językach, na kilku kontynentach. Pozostaje nadal najczęściej cytowaną monografią zwojów.

W późniejszym okresie swego życia Milik pasjonował się także dziejami mało znanego ludu Arabii Skalistej – Nabatejczyków. Opublikował w monumentalnym dziele zbior ich starożytnych inskrypcji.

Działalność naukowa Józefa Tadeusza Milika została doceniona przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, który w roku 1998 przyznał mu Krzyż Zasługi. Niestety nie doczekał się uznania ze strony Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, mimo że w historii nauki polskiej XX wieku zapisał się

* Pełna wersja biogramu J. T. Milika mego autorstwa ukazała się w czasopiśmie „The Qumran Chronicle” 2/4 (2006), s. 77-110.

jako najwybitniejszy semitolog i biblista zarazem. Nie tylko dziennikarze, ale i znawcy tytułowali go „najszybciej odczytującym zwój” (*fastest men with a scroll*), Champollionem zwojów, a nawet gigantem qumranologii. Z pewnością zasłużył na określenie „uczonego uczonych”, którym określił go w pośmiertnym wspomnieniu londyński „Times”.

Kraków

ZDZISŁAW J. KAPERA

ROBERTO DI PAOLO, *Il servo di Dio porta il diritto alle nazioni. Analisi retorica di Matteo 11–12 [Sługa Boży przynosi narodom prawo. Analiza retoryczna Mateusza 11–12]*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 282 s. (Tesi Gregoriana Serie Teologia, 128).

Niniejsza publikacja jest rozprawą doktorską, która powstała pod kierunkiem prof. R. Meyneta SI i została obroniona 4 listopada 2004 w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

W przeszłości egzegeci, posługując się dotychczasowymi metodami, podejmowali mniej lub bardziej udane próby wykazania jedności literackiej Mt 11–12 (zob. J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, Heverlee 1972; D. J. Versput, *The Rejection of the Humble Messianic King. A Study of the Composition of Matthew 11-12*, Frankfurt am Main 1986 [European University Studies. Series 23. Theology, 291]; N. Casalini, *Il vangelo di Matteo come racconto teologico. Analisi delle sequenze narrative*, Jerusalem 1990 [Studium Biblicum Franciscanum. Analecta, 30]). Po raz pierwszy w niniejszym studium zastosowano metodę retoryczną w analizie tekstu Mt 11, 1 – 12, 50. Nie osadza się ona na retoryce klasycznej, ale uwzględnia biblijną tradycję literacką i sposób przedstawienia myśli i zdarzeń podporządkowujący się „prawom retorycznym właściwym mentalności semickiej, tak jak ona jawi się w tekstach biblijnych” (s. 6). W ten sposób dostrzega wewnętrzne zależności i wypukła związki formalne, terminologiczne i treściowe. W świetle takiego podejścia metodologicznego wybór rozdziałów 11–12 Ewangelii według św. Mateusza jest niewątpliwie trafny. Te rozdziały bowiem zdają się być antologią perykop albo wręcz konglomeratem, gdyż związki pomiędzy poszczególnymi częściami nie zawsze są czytelne.

Autor analizuje poszczególne jednostki retoryczne według schematu czteropunktowego: tłumaczenie dosłowne tekstu (niemal kalka z języka greckiego na język włoski) wraz z uwagami filologicznymi, kompozycja tekstu, jego kontekst literacki i jego interpretacja. Rozdział pierwszy (s. 17-131) poświęca badaniom pierwszej „sekwencji” (Mt 11, 1 – 12, 14), która przedstawia dzieła Bożej Mądrości. W drugim rozdziale (s. 133-145) ogniskuje się wokół drugiej sekwencji i podejmuje wątek Sługi niosącego prawo narodom (Mt 12, 15-21). W rozdziale trzecim zająbiam się z sekwencją trzecią

(s. 147-214) przedstawia słowa tego pokolenia (Mt 12, 22-50). W czwartym rozdziale (s. 215-242) całościowo rozpatruje sekcję Mt 11, 1 – 12, 50.

Inspirując się konkluzjami J. Milera (*Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité*, Roma 1999 [Analecta Biblica, 140]), Di Paolo uważa, że kluczem do poprawnego odczytania sekcji jest tekst proroka Izajasza 42, 1-4 przytoczony w Mt 12, 15-21. Mateuszowe rozdziały 11 i 12 zorganizowane wokół tego urywku z pierwszej pieśni Sługi Jhwh przedstawiają Jezusa, Bożego Sługę, który zapowiada i wypełnia prawo na pożytek każdego człowieka. Ich strukturę obrazuje w taki sposób: „Te dwa rozdziały podobne są do cyrku rzymskiego, gdzie bieżnią są dwie sekwencje skrajne. Centralną sekwencją jest *spina*, czyli podmurowanie biegnące wzdłuż areny. Dwoma oświadczeniami o prawie zapowiedzianym i zwycięsko urzeczywistnionym przez Sługę (12, 18; 20) są dwie *metae*, to znaczy dwie kolumny umieszczone na krańcach podmurowania, wokół których zakręcają zaprzęgi dwukonne. Ten obraz można dodatkowo poszerzyć o wyścig, jaki odbywa się w cyrku: między Jezusem i tym pokoleniem toczy się rywalizacja do ostatniej krwi” (s. 233-234, przypis 22). W jej opisie Mateusz zamiast języka wojskowego zastosował słownictwo procesowe.

Di Paolo wykazuje funkcjonalność retorycznej metody R. Meyneta, cytując go najczęściej. Jego rozprawa jest ważnym wkładem, tym bardziej że wciąż brakuje teoretycznego kształtu takiego sposobu badań. Nadal czytelnik musi zdać się na studia Meyneta (zob. np. *Czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, Kraków 1998; *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001; *Język przypowieści biblijnych*, Kraków 2005) oraz prace naukowe jego kolegów i studentów będące praktycznym zastosowaniem analizy retorycznej do poszczególnych tekstów albo całych ksiąg biblijnych. Szersza prezentacja tej metody znajduje się w wyżej wspomnianych przekładach i w artykule G. Rafińskiego *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 47 (1993), s. 138-143.

Autor jest wierny swojemu podejściu badawczemu. Wnikliwie rozważa tekst Mateuszowy, od najmniejszych jednostek retorycznych aż po sekcję. W warstwie interpretacji pomija problemy dotyczące tła historycznego i kwestii redakcyjnych, a uwagę skupia na tekście i jego przesłaniu teologiczno-duchowym. W dodatku włącza się w rzeczową dyskusję z innymi komentatorami. Uwzględnia ich wkład i z taktem proponuje własne ujęcie niektórych zagadnień. Niekiedy jego rozwiązania są zaskakujące (zob. s. 46-47, 114, 130, 175, 201, 215). Przykładowo dostrzega analogiczny związek między niewinnym Janem Chrzcicielem osadzonym w ciemnicy więziennej (Mt 11, 2) a człowiekiem z uszłą ręką (12, 10), który nie może przywrócić jej władności, i owcą

będącą jego obrazem, która nieszczęśliwie wpadła do studni (12, 11) i nie potrafi z niej się wydostać. Te postacie znajdują się „na dole”, w upokorzeniu i niewinnie cierpią. Nie potrafią się uwolnić o własnych siłach. W rezultacie otwierają się na Jezusa, na Jego czyny i słowa. Jan pyta pokornie (11, 2-3); największy między narodzonymi z niewiast (11, 11) zgadza się zostać uczniem „najmniejszego w królestwie niebieskim” (11, 11); gdy Jezus podnosi go z ponizienia więziennego, przyjmuje oświecenie o sensie swego życia i wyzwała się z groźby pogrążenia się w stanie zwątpienia (11, 6). Podobnie dzieje się z człowiekiem z uschłą ręką: na polecenie Jezusa wyciąga rękę, a ona nagle staje się zdrowa (12, 13); zgadza się, by miłosierne słowo Jezusa pochwyciło go i podniosło z upokarzającej choroby, podobnie jak ujmuje się owcę i wyciąga ze studni (12, 11). „Przyjęcie czynów Chrystusa – konkluduje autor – podnosi wszędzie, gdzie panuje upokarzające ponizenie, którego sprawcami są ludzie, jak w odniesieniu do Jana, albo które jest czymś przygodnym, jak w odniesieniu do człowieka z uschłą ręką” (s. 130).

Wierność metodzie sprawia, że lektura analizy kompozycji poszczególnych jednostek retorycznych jest niekiedy uciążliwa – czytelnik musi aż 5-krotnie przebrnąć przez passusy z Mt 11–12. Należy jednak zaznaczyć, że rozprawa jest starannie przygotowana od strony formalnej, aczkolwiek tu i ówdzie pojawiają się błędy drukarskie i nieprecyzyjna transliteracja niektórych słów hebrajskich. Nie w pełni udało się autorowi usunąć śladów wcześniejszych redakcji. Przykładowo, na s. 14 stwierdza, że pierwsza sekwencja 11, 1 – 12, 14 składa się z siedmiu fragmentów: 11, 1-6; 7-15; 16-19; 20-24; 25-30; 12, 1-8; 9-14, a na s. 15 (i gdzie indziej) wspomina tylko o sześciu fragmentach, łącząc Mt 11, 7-19 w jeden fragment. Mimo to dysertacja wyraźnie ukazuje drogę, dzięki której można wyjść poza atomistyczne podejście do tekstu biblijnego, dostrzec związki istniejące pomiędzy perykopami i odnaleźć wymowę całej sekcji.

Rzym

STANISŁAW BAZYLIŃSKI OFMConv.

PETER DSCHULNIGG, *Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium*, LIT Verlag, Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London 2002, wydanie 2, 340 s.

Omawiana pozycja ma za sobą dłuższą historię. Jej autor, wykładający Nowy Testament na katolickim Wydziale Teologicznym w Bochum od roku 1991, po raz pierwszy przedstawiał jej tezy już w roku 1990 w Lucernie, gdzie wcześniej był zatrudniony. W obecnym kształcie praca zawiera analizy tekstów odnoszących się do 21 osób z Ewangelii św. Jana, które w różny sposób spotykają Jezusa. Różna objętość tekstu źródłowego odnośnie do

danej osoby oraz zróżnicowanie co do stanu badań sprawiają, że rezultat badań jest nierówny co do obszerności. Do osób, które zostały potraktowane w sposób szczególny należą: Jan Chrzciciel, Piotr, Piłat, Judasz i Uczeń, którego Jezus miłował. Autor koncentruje się na opisie relacji między kolejną osobą a Jezusem, ze szczególnym uwzględnieniem momentu wiary. Po solidnej analizie kolejnych wersetów autor ukazuje funkcję danej postaci w Ewangelii Jana. Dominuje analiza synchroniczna, zaś badania diachroniczne służą temu, by uwypuklić zamiar teologiczny czwartego ewangelisty.

Rezultaty całości badań zostały przez autora zebrane w końcowej partii pracy (s. 305-327). Obok obserwacji rozkładu materiału dotyczącego osób, które spotykają Jezusa, autor formułuje wnioski co do ich doniosłości dla teologii analizowanej księgi. Nie poprzestaje przy tym na odczytaniu historyczno-krytycznym tekstu, ale ukazuje omawiane postaci z Ewangelii jako modele. Usiłuje także – poprzez występujące w Ewangelii postaci – wejrzeć w świat judaizmu czasów formowania się księgi oraz określić samoświadomość wspólnoty Janowej. Wreszcie omawiane postaci zostają ukazane jako przykłady możliwych relacji do Jezusa, a zarazem jako propozycje modelowe dla czytelnika.

Autor ma za sobą podobne badania w odniesieniu do Ewangelii Marka (doktorat) oraz – wraz z E. Ruckstuhlem – omówienie zagadnień literackich Ewangelii Jana. Osobna jego monografia jest poświęcona postaci Piotra. Wreszcie, nie bez znaczenia dla omawianej przez nas monografii jest i fakt, że w wykazie publikacji jej autora znaleźć można wiele artykułów poświęconych różnym zagadnieniom Ewangelii Jana.

Omawiana pozycja stanowi z jednej strony przykład konsekwentnej i solidnej pod względem metody analizy, z drugiej zaś usiłuje dać czytelnikowi taki rezultat, który może być zastosowany w życiu.

Kraków

KS. ROMAN PINDEL

JAN HADALSKI TChr, *Osobotwórczy charakter chrztu. Studium teologiczno-liturgiczne*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2006, 290 s.

Problematyka chrztu podejmowana we współczesnej sakramentologii – od strony teologicznej i egzystencjalnej – nieustannie pogłębia samoświadomość Kościoła, czym ten sakrament jest i co wnosi w życie człowieka. Konsekwentnie zatem we współczesnej refleksji chrzcielnej akcentuje się to, kim jest chrześcijanin – dziecko Boże, dziedzic nieba, członek wspólnoty Kościoła. Takie ujęcie chrztu wskazuje na teologiczny status człowieka, z którego wypływa zobowiązanie i prowokowana jest refleksja: co robię ze swoim chrztem? Gruntownej odpowiedzi na tak

postawione pytanie można udzielić starając się pojąć, co chrzest czyni w życiu człowieka, jak konstytuuje jego osobę.

Tak ujęty problem przedmiotem swoich badań naukowych uczynił ks. Jan Hadalski, chrystusowiec, absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, obecnie wykładowca na tymże wydziale oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej w Poznaniu; uczeń wybitnego liturgisty ks. prof. dr. hab. Bogusława Nadolskiego TChr. Prezentowana publikacja – będąca rozprawą doktorską z liturgiki – ukazuje bogactwo chrzcielnego obdarowania osoby ludzkiej nie tylko na płaszczyźnie moralnej, ale także ontycznej – od strony bytowego kształtowania osoby ludzkiej. Autor poszukiwał rozwiązania problemu przede wszystkim w łacińskich i polskich *Obrzędach chrztu dzieci* i *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* oraz w ich tłumaczeniach na język angielski i francuski. Tekstami źródłowymi były również formularze mszalne związane z inicjacją chrześcijańską i udzielaniem sakramentu chrztu, jak również perykopy biblijne przewidziane w okresie przygotowania do chrztu i w czasie jego sprawowania. Wykorzystane zostały także teksty ojców i pisarzy Kościoła oraz bogata, wielojęzyczna literatura przedmiotu. Ks. Jan Hadalski przyjmując, że cała liturgia jest *locus theologicus* teologii sakramentów, uwzględnił kontekst celebracyjny sakramentu chrztu, a więc symbole, znaki, gesty i działania. Takie ujęcie chrztu stanowi pewne *novum* i jest próbą ukazania chrzcielnej dynamiki od strony *prozopocicznej*, w aspekcie bytowego formowania się osoby człowieka przez chrzest. Teza o osobotwórczości chrztu została oparta na bogatej tradycji Kościoła i współczesnej nauce teologicznej ze szczególnym uwzględnieniem filozofii personalistycznej.

Zasadniczy problem dysertacji – sformułowany i ujęty w tytule – został przedstawiony i wyjaśniony w trzech rozdziałach usystematyzowanych według formuły chrztu: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Konsekwentnie zatem w pierwszym rozdziale został ukazany Bóg Ojciec jako *principium* wszelkiego bytu i życia i jako Ten, który komunikuje to życie swojemu stworzeniu. Czytelnik zapoznaje się z ciekawą i nowatorską tezą o chrzcielnym charakterze stworzenia, podejmuje refleksję nad rozumieniem chrztu jako nowego stworzenia, poznaje status stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga oraz wpływ grzechu na *imago Dei* w człowieku. W tym rozdziale przedstawione zostały również elementy konstytutywne osoby ludzkiej w ujęciu współczesnego personalizmu. W drugim rozdziale omówiono związek osoby ochrzczonej z Chrystusem i konsekwencje, jakie płyną z tego faktu. U podstaw tej relacji stoi Chrystus – forma i norma *esse* chrześcijanina. Autor prezentując powstanie i wymowę formuły

chrzcielnej, ukazuje fundamentalne znaczenie chrzcielnego „zanurzenia” w osobę Chrystusa dla ukonstytuowania się bytu chrzcielnego. Poprzez zanurzenie dokonane „w imię Chrystusa” – w „odradzającej kąpieli” (*lavacrum regenerationis*) – rodzi się ludzka osoba na obraz Chrystusa. Jej szczególnym przywilejem jest *parresia* – dar wolności słowa wobec Boga, który pozwala wołać do Niego: *Abba*. Nowe życie otrzymane przez chrzest wyraża się w nadaniu imienia – wezwaniu przez Boga po imieniu. Bogactwo chrzcielnego obdarowania nie wyczerpuje się w indywidualnej osobie człowieka, lecz ma również wymiar społeczny na płaszczyźnie eklezjalnej. Ks. Hadalski proponuje – opierając się na autorytetach z dziedziny teologii i filozofii – wizję Kościoła rozumianego jako osoba społeczna. Prowadzi to do głębszego odczytania teologii chrztu jako sakramentu włączenia w Kościół. Konsekwencje płynące z tego poszerzonego rozumienia Kościoła wyrażają się w adopcji społecznej stwarzającej specyficzną jedność wszystkich ochrzczonych (Ga 3, 28) oraz w łasce społecznej, która jest udziałem w mocy i pełni łaski Chrystusa. Jej najbardziej wymownym wyrazem jest kapłaństwo wspólne ochrzczonych. W trzecim rozdziale chrzest został ukazany w relacji do Ducha Świętego. Podkreślona została istotna rola Ducha – „rzeczywistości brzemiennej siłą” – w komunikowaniu ochrzczonemu życia naturalnego i nadprzyrodzonego będącego darem Ojca. Autor ukazuje dynamizm działania Ducha Świętego zarówno w formowaniu ludzkiej osoby według obrazu Chrystusa, jak i ożywianiu Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Duch Święty jest formatorem ducha osoby i duszą Kościoła.

Trudno w krótkiej prezentacji wyeksponować wszystkie ważne treści i nowe elementy będące owocem przemyśleń i dociekań naukowych ks. Jana Hadalskiego. Zatem dla rzetelności należy odnotować, że wyżej wzmiankowane kwestie są szeroko potraktowane w publikacji. Jej ubogaceniu stanowią: przedmowa autorstwa ks. prof. dra hab. Bogusława Nadolskiego TChr oraz angielskie i francuskie streszczenia. Ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik, recenzent omawianej rozprawy doktorskiej, określając ją jako „oryginalną i doskonałą” stwierdził, że „chrzest w pracy wyszedł bardzo realistycznie: chrzest to nie sam obrzęd, gest religijny, konwencja eklezjalna, nie rejestracja do wspólnoty, lecz wielkie misterium, żywe i twórcze”. Wydaje się, że publikacja zadowoli nie tylko wytrawnych teologów, ale – zawierając implikacje pastoralne służące odnowieniu świadomości chrzcielnej – również duszpasterzy. Ochrczeni oraz wszyscy chcący zgłębiać, „jak wielki jest chrzest, przez który zostaliśmy ochrczeni” (kolekta II niedzieli wielkanocnej), zapewne wezmą tę książkę do ręki z przyjemnością i pożytkiem, odnajdując w niej szereg sugestii w odniesieniu do indywidualnych i wspólnotowych relacji z Bogiem.