

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 4 (2007) · ROK LX · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

KS. ROMAN PINDEL · <i>O potrzebie ekskultacji w procesie inkultacji</i>	245
PIOTR FLORENCJAN SZYMAŃSKI OFM · <i>Nakaz miłowania Boga (Pwt 6, 4-9) w modlitwie Izraela</i>	253
STANISŁAW WITKOWSKI MS · <i>Dramat ludzkiego ja (Rz 7, 14-25)</i>	263
JANUSZ KRĘCIDŁO MS · <i>Dlaczego Bóg uczynił Chrystusa grzechem (2 Kor 5, 21)?</i>	273

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

JULIAN WARZECHA SAC · <i>Początek i Słowo</i>	289
KS. ZDZISŁAW JANIEC · <i>Troska o celebrację eucharystyczną w świetle adhortacji apostolskiej Sacramentum caritatis Ojca Świętego Benedykta XVI</i>	297

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

KS. WOJCIECH MICHNIEWICZ · <i>4. Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich i 45. Sympozjum Biblistów Polskich (Pelplin, 18-20 września 2007)</i>	311
---	-----

RECENZJE · PRZEGLĄDY

317

INDEX

ARTICULI

R. PINDEL · <i>A need of acculturation in a process of inculturation</i>	245
P. F. SZYMAŃSKI OFM · <i>Ordine di amare Dio (Dt 6, 4-9) nella preghiera d'Israele</i>	253
S. WITKOWSKI MS · <i>The drama of human ego (Rom 7, 14-25)</i>	263
J. KRĘCIDŁO MS · <i>Why God made Christ to be sin (2 Cor 5, 21)?</i>	273

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

J. WARZECHA SAC · <i>Anfang und Wort</i>	289
Z. JANIEC · <i>The care of the Eucharistic celebration in the light of the Apostolic Exhortation Sacramentum caritatis of Benedict XVI</i>	297

RELATIONES · NOTITIAE

W. MICHNIEWICZ · <i>4th Plenary Assembly of Polish Biblical Scholars Society and 45th Symposium of Polish Biblical Scholars (Pelplin, September 18-20, 2007)</i>	311
--	-----

RECENSIONES · REPERTORIA

317

ARTYKUŁY

Księdzu doktorowi **Stanisławowi Wronce**
powołanemu przez zarząd
Polskiego Towarzystwa Teologicznego
na stanowisko redaktora naczelnego
kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny”
owocnej pracy w rozwijaniu naszego czasopisma
życzy w imieniu zarządu

*ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś
prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego*

ks. Roman Pindel

O potrzebie ekskulturacji w procesie inkulturacji

W niniejszym artykule pragniemy uzasadnić potrzebę ekskulturacji, która naszym zdaniem winna towarzyszyć procesowi inkulturacji¹. Wpierw jednak zestawimy terminy bliskoznaczne odnoszące się do przenikania elementów różnych kultur. Przywołałyśmy także biblijne przykłady inkulturacji, by na końcu przedstawić propozycje realizacji ekskulturacji.

Kwestie terminologiczne

Termin „inkulturacja”, choć zadomowił się już na dobre w antropologii kultury, socjologii, teologii i nauczaniu Kościoła, stanowi neologizm, który wciąż bywa w różny sposób określany. Zbliżony co do znaczenia termin „transkultuacja” jest odnoszony do faktu rozszerzania się elementów jednej kultury na drugą poprzez przejęcie, zapożyczenie (niekiedy pod przymusem). Ma przy tym miejsce selekcja oraz transformacja przenoszonych wzorów. Bliski znaczeniowo wobec inkulturacji, choć także w różny sposób określany, jest termin „akulturacja”². W. Piwowarski, socjolog religii, w akulturacji podkreśla element przejmowania elementów z kultury obcej wobec tej, w której dany człowiek lub grupa wcześniej byli już zakorzenieni (to określa termin „enkulturacja”)³. Z kolei J. Chmiel, biblista, z „akulturacją” wiąże wzajemną wymianę (osmozę) między różnymi kulturami, termin „inkulturacja” określa zaś jako „proces wchodzenia przekazu

¹ Termin „ekskultuacja” rozumiemy jednak zdecydowanie inaczej niż francuska socjolog Danièle Hervieu-Léger, która definiuje „exculturation” jako proces wykluczenia katolicyzmu ze świeckiej kultury, a co opisuje w książce pod znamienym tytułem, stanowiącym równocześnie diagnozę w odniesieniu do sytuacji Kościoła we Francji: *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003.

² Oba terminy wymienia obok siebie, jakby były synonimiczne, adhort. apost. *Catechesi tradendae*, 53.

³ Por. W. PIWOWARSKI, *Akulturacja*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. nauk. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 14.

Objawienia w kulturę lub kultury, której formy, wartości i język udzielają mu nieodzownych środków do historycznego uzewnętrznienia się⁴.

Najszerzej pojmowana inkulturacja przewiduje dwa zasadnicze sposoby przenikania elementów szeroko pojętej kultury. W jednym idzie o przekaz między pokoleniami, w drugim między różnymi kulturami. Składowe procesu inkulturacji wymienia J. Baniak, gdy pisze: „U podstaw procesu inkulturacji religijnej znajduje się obiektywnie pojęta kultura religijna, uwzględniająca: a) wierzenia i wyobrażenia religijne danej grupy społecznej, b) wzory kulturowe manifestowania tych wierzeń i wyobrażeń (praktyki pobożności), c) wzory przekazywania pobożności w procesie wychowania i socjalizacji, d) kulturowe rezultaty wierzeń w postaci norm moralnych i obyczajowych, e) wzory dotyczące stylu życia (np. rodzinnego)”⁵.

Powszechnie przyjmuje się, że terminu „inkulturacja” po raz pierwszy użył w roku 1962 J.-M. Masson OMI⁶, który mówił wówczas o „konieczności inkulturowanego katolicyzmu”⁷. Ponad 10 lat później termin ten pojawił się w dokumentach XXXII Kongregacji Generalnej Jezuitów (1974/1975), a następnie w roku 1977 – prawdopodobnie za sprawą P. Arrupego SI – w dokumencie końcowym Synodu Biskupów w Rzymie pt. *Ad populum Dei nuntius* (nr 5). Jednak przełomowe znaczenie miało użycie terminu „inkulturacja” w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* (nr 53) z 16 października 1979⁸. W tym samym roku temat inkulturacji podejmowano na sesji plenarnej Papieskiej Komisji Biblijnej⁹, a następnie w dwóch dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej (w roku 1985)¹⁰

⁴ Por. J. CHMIEL, *Inkulturacja a teologia biblijna*; [w:] *Studium scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 45. W innym swoim artykule J. Chmiel formułuje propozycję badawczą odnośnie do zagadnienia inkulturacji – por. *Das Inkulturationsproblem in heutiger Schriftauslegung*, „Analecta Cracoviensia” 19 (1987), s. 406-408.

⁵ J. BANIAK, *Inkulturacja*, [w:] *Encyklopedia PWN. Religia*, t. 5, s. 41.

⁶ Choć za twórcę uchodzi jego nauczyciel P. Charles SI, autor znaczącego artykułu *Misologie et Acculturation*, „Nouvelle Revue Théologique” (1953), s. 15-32.

⁷ Por. J.-M. MASSON, *L'Église ouverte sur le monde*, „Nouvelle Revue Théologique” 84 (1962), s. 1032-1043.

⁸ Por. G. COLLET, *Inkulturation. I. Begriff und Problemstellung*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von W. Kasper, t. 5: *Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*, Freiburg 2006, s. 504-505.

⁹ Por. *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Foi et culture à la lumière de la Bible. Atti della Sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica*, Torino 1981.

¹⁰ Por. *Themata selecta de Ecclesiologia occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Oecumenici Vaticani II*, Libreria Editrice Vaticana 1985, rozdz. 4: *Populus Dei et inculturatio* (Commissio Theologica Internationalis. Documenta, 13).

oraz 1988¹¹). W ostatnim z nich (*Wiara i inkulturacja*) wprawdzie określa się inkulturację jako „wysięk Kościoła zmierzający do wprowadzenia orędzia Chrystusa w określone środowisko społeczno-kulturalne, wzywając do wiary według wszystkich jej własnych wartości, uwzględniając, że są one do pogodzenia z Ewangelią”¹², następnie zaś przywołano określenie wzięte z encykliki *Slavorum apostoli*: „Inkulturacja [jest] wcieleniem Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzeniem tych kultur w życie Kościoła” (nr 21). Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993) inkulturacji poświęca cały rozdział (IV B), w nim zaś na szczególną uwagę zasługuje fragment, który określa „teologiczny fundament inkulturacji”. Stanowi go „przekonanie wiary, że Słowo Boże transcenduje kultury, w których zostało wyrażone i ma zdolności rozprzestrzeniania się w innych kulturach tak, aby dotrzeć do wszystkich ludzi w tym kontekście kulturowym, w którym żyją” (tł. D. Piekarz)¹³.

Proces inkulturacji w Biblii

Z dokonanego przez nas przeglądu określeń i wypowiedzi wynika, że inkulturacja to proces dwustronny, w którym orędzie biblijne, wprawdzie sformułowane w jednej kulturze, zyskuje nowy wyraz w innej, z której do wcześniejszej zostają przejęte nowe i ubogacające elementy, a które są niesprzeczne z orędziem chrześcijańskim. Takie rozumienie tego procesu wyraził Jan Paweł II w czasie spotkania z prezydentem Grecji w Atenach (4 maja 2001). Mówił wówczas: „Inkulturacja Ewangelii w świecie greckim pozostaje wzorcem wszelkiej inkulturacji. Nawiązując relację z kulturą grecką, głosiciele Ewangelii musieli podejmować wysięk jej wnikliwego rozeznawania, aby przyjąć i wykorzystać wszystkie elementy pozytywne, a zarazem odrzucić te, których nie można było pogodzić z chrześcijańskim orędziem”¹⁴.

Zanim jednak doszło do inkulturacji Ewangelii w świecie greckim, wcześniej miało miejsce spotkanie religii judaizmu palestyńskiego z bogactwem kultury hellenistycznej¹⁵, którego owocem jest m.in. Septuaginta. Jeszcze

¹¹ Por. *Wiara i inkulturacja*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969- 1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 251-269.

¹² *Wiara i inkulturacja*, 10, [cyt. za:] *Od wiary do teologii...*, dz. cyt., s. 255.

¹³ Cyt. za: *Z badań nad Biblią. Prace katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, t. 2, Kraków 1998, s. 178.

¹⁴ O weryfikacji kultury ze względu na wartości ewangeliczne w sposób podobny wyraża się dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* (IV. B).

¹⁵ Proces ten ukazuje M. Hengel w znakomitej, trzykrotnie wznawianej rozprawie habilitacyjnej *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Tübingen 1988³ (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 10).

wcześniej miała miejsce inkulturacja w dziejach Izraela, gdy różne tematy teologiczne były formułowane w kolejnej tradycji. Dla ilustracji tego procesu, którego ślady znajdujemy na kartach Biblii, wystarczy zestawić dwa zapisy ostatniego przykazania Dekalogu, jeden z Wj 20, 17, drugi z Pwt 5, 21:

„Nie będziesz pożądał (לֹא תַחְמוֹד) **domu** bliźniego twego. Nie będziesz pożądał (לֹא תַחְמוֹד) **żony** bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego” (Wj 20, 17 według *Biblii Tysiąclecia*).

„Nie będziesz pożądał (לֹא תַחְמוֹד) **żony** swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął (לֹא תַחְמֹד) **domu** swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego” (Pwt 5, 21 według *Biblii Tysiąclecia*).

Pomijając wiele zagadnień szczegółowych¹⁶, łatwo dostrzec, iż ta sama zasada poszanowania stanu posiadania bliźniego (רֵעֵךְ) została wyrażona w dwóch nieco różniących się sformułowaniach, w których znajdują odbicie uwarunkowania społeczno-ekonomiczne i kulturowe. W zapisie później datowanym (Pwt 5, 21), stanowiącym rodzaj inkulturacji wcześniejszego sformułowania (Wj 20, 17) pojawia się pole (שָׂדֵה) wskazujące na zmianę w sytuacji Izraela. Po przejściu z formy życia nomadycznego do osiadłego, a przede wszystkim po podziale ziemi Kanaan pojawia się możliwość pożądania i naruszenia własności w postaci kawałka pola. Pomiędzy obydwoma zapisami doszło także do zmiany w określeniu miejsca kobiety (הִשָּׂא) w rodzinie. We wcześniejszym sformułowaniu (Wj 20, 17) stanowi ona część domu (בַּיִת) posiadanego przez mężczyznę, w późniejszym jest traktowana na sposób osoby, a nie „inwentarza”, na co wyraźnie wskazuje szyk zdania w wersecie Pwt 5, 21.

Inkulturacja jest poświadczona w Biblii choćby przez fakt, że zbawienie wszystkich narodów zostało zapośredniczone w jednym narodzie. Początek narracji o Abrahamie, protoplaście narodu wybranego, został osadzony w kontekście dziejów świata tworzonego przez wiele narodów, języków i kultur (Rdz 10-13)¹⁷. Inkulturacja ma miejsce w dziejach Izraela ze względu na zmieniające się okoliczności, w których żyje, ale także poprzez sposób zorganizowania życia społecznego i narodowego oraz zmieniające się formy religii. Wszak Izrael przechodzi od stylu życia nomadycznego do osiadłego; od statusu mniejszości w Egipcie, przez konkwistę ziemi Kanaan do własnej państwowości; poprzez wygnanie babilońskie i kolejne niewole do różnych

¹⁶ Choćby problem bliższego określenia znaczenia użytych terminów por. S. ŁACH, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp, przekład, komentarz*, Poznań 1971, s. 139-140 (Pismo Święte Starego Testamentu, 2.3).

¹⁷ Wskazuje na to dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* (IV. B).

form życia w rozproszeniu. W związku z nowymi okolicznościami zmienia się sposób zorganizowania życia społecznego, narodowego i religijnego ludu Bożego: od grupy nomadów do grupy plemion, które pilnie strzegą swego stanu posiadania po uprzednim podziale ziemi; od amfiklionii do królestwa; od utraty niepodległości i przymusowej emigracji do prób uzyskania niezależności oraz tworzenia zastępczej władzy religijno-politycznej¹⁸. Wszystko to nie pozostaje bez wpływu na kształt orędzia Biblii.

Także Nowy Testament wskazuje na konieczną inkulturację orędzia Ewangelii wpiętych przez to, że Syn Boży staje się konkretnym człowiekiem. Jezus z Nazaretu co do przynależności narodowej, religijnej i kulturowej jest Żydem wychowanym i działającym przede wszystkim w Galilei¹⁹. Dzieli On z Apostołami wspólne doświadczenie narodowe, religijne i kulturowe, co sprawia, że nie ma potrzeby na tym etapie inkulturowania orędzia o królestwie Bożym. Konieczność taka pojawia się jednak w momencie przekraczania przez Ewangelię granic o charakterze religijnym i narodowym (Żydzi, Samarytanie, Grecy) oraz językowo-kulturowym (Żydzi-Hebrajczycy, Żydzi-Helleniści – grekojęzyczni mieszkańcy wschodniej części Cesarstwa Rzymskiego)²⁰. Już porównanie „formy” oraz „tworzywa” nauczania Jezusa i Pawła ujawnia, jak bardzo kultura miejska, w której Apostoł Narodów się wychował, wpłynęła na inkulturację orędzia w czasie jego ewangelizacji²¹. Nie ma potrzeby dodawać, że inkulturacja była i jest podejmowana w kolejnych etapach ewangelizacyjnych Kościoła (także w Polsce²²), natomiast trzeba podkreślić fakt, że współczesny Kościół katolicki stanowi kontynuację jedynie jednego z trzech kierunków wczesnochrześcijańskiej inkulturacji²³.

¹⁸ Por. A. FELDTKELLER, *Inkulturation. II. Biblisch-theologisch*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., t. 5, s. 505-506.

¹⁹ Podkreśla to bardzo mocno adhort. apost. *Ecclesia in Africa*, 60.

²⁰ Można także mówić o „transplantacji idei” w świat kultury grecko-rzymskiej, jak czyni to M. Skierkowski w omówieniu dzieła G. VERMESA, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, Kraków 2003 – por. *Jezus Gezy Vermesa. Prezentacja i krytyka*, „Collectanea Theologica” 75 (2005) nr 2, s. 99.

²¹ Traktuje o tym m.in. doskonała monografia: W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Conn. 1983.

²² Na temat inkulturacji orędzia biblijnego w polskiej tradycji: T. JELONEK, *Inkulturowanie Biblii w Polsce*, [w:] *Z badań nad Biblią. Prace katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, t. 5, Kraków 2002, s. 27-47.

²³ Z Jeruzolimy chrześcijaństwo rozszerza się w trzech kierunkach: (1) Zachodnia Syria (Antiochia) – Mała Azja (Efez) – Grecja (Korynt) – Rzym; (2) Wschodnia Syria – Mezopotamia – Persja – Indie; (3) Egipt – Abisynia (wyraża to tradycja o Marku w Aleksandrii). Dalsze dzieje Kościoła tak się toczą, że dzisiejsze chrześcijaństwo europejskie stanowi przedłużenie pierwszej z tych tradycji, gdy inne zostały zmarginalizowane lub przysłonięte przez chrześcijaństwo, które przyszło z Europy; por. A. FELDTKELLER, *Inkulturation. II. Biblisch-theologisch*, art. cyt., s. 505-506.

Potrzeba ekskulturacji

Inkulturacja stanowi „proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej” (Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 52). Choć to stwierdzenie encykliki wskazuje jednoznacznie na to, jak ważny i odpowiedzialny jest proces inkulturacji, to jednak nauczanie Kościoła dotyczące szczegółów jest skromne²⁴. W przywołanej ostatnio encyklice, która winna być pod tym względem programowa, znajdziemy jedynie „pewne wskazania”. Według więc *Redemptoris missio* „właściwy proces inkulturacji winien kierować się podwójną zasadą: «zgodności z Ewangelią» i «jedności Kościoła powszechnego»” (nr 54). W adhortacji apostoelskiej *Ecclesia in Africa* do dwóch zasad: „zgodności z orędziem chrześcijańskim i komunii z Kościołem powszechnym” zostaje dołączone jedno zastrzeżenie: „W każdym przypadku należy wystrzegać się wszelkiego synkretyzmu” (nr 62).

Z przeglądu określeń inkulturacji oraz jej przejawów zarówno w tekstach biblijnych, jak i w różnych przykładach inkulturowania orędzia biblijnego wynika, że nowa kultura jest oceniana co do swej zawartości w świetle głoszonego orędzia. W tym dialogu i wzajemnej wymianie z nową kulturą można przyswajać tylko te treści, które są niesprzeczne z orędziem zawartym we wcześniejszej formie inkulturacji. Takie podejście do inkulturacji przynosi pożądane ubogacenie, które podkreśla dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*: „Z jednej strony bogactwa zawarte w różnych kulturach pozwalają Słowu Bożemu wydawać nowe owoce, a z drugiej strony światło Słowa Bożego pozwala dokonywać wyboru w tym, co wnoszą kultury, aby odrzucić elementy szkodliwe i sprzyjać rozwojowi elementów wartościowych” (tł. D. Piekarz)²⁵.

Gwałtowne przemiany cywilizacyjne ujawniają potrzebę inkulturacji, która okazuje się konieczna już nie tylko w krajach misyjnych, ale także społeczeństwach tradycyjnie chrześcijańskich. Nie można bowiem głosić orędzia chrześcijańskiego w formie, która byłaby niezrozumiała lub poważnie utrudniała przyjęcie depozytu wiary. Z tym wiąże się problem rozgraniczenia tego, co istotne w orędziu, oraz tego, co stanowi tylko

²⁴ Proces inkulturacji oraz związany z nim proces aktualizacji przybliża opracowanie: S. HAREZGA, *Droga słowa Bożego od jego zrozumienia do inkulturacji*, [w:] *Biblia w Kościele*, Kraków 1998, s. 27-43.

²⁵ *Interpretacja Biblii w Kościele*, IV. B, [cyt. za:] *Z badań nad Biblią*, t. 2, dz. cyt., s. 179. Pomijamy zagadnienie fałszywej inkulturacji, która może przybierać dwie formy: powierzchowną tylko „adaptację” orędzia ewangelicznego lub synkretystyczne zmieszanie treści, w tym i takich, które z autentycznym orędziem są nie do pogodzenia.

jego kulturową formę. Właśnie próba sprecyzowania tego, co istotne i niezmiennie w orędziu, zanim będzie ono inkulturowane, to ekskulturowanie, która jest przedmiotem tego artykułu. Tego typu refleksja wymaga zastosowania odpowiednich narzędzi wobec orędzia, które zawsze jest historycznie zakorzenione i kulturowo uwarunkowane.

Co najmniej dwoje polskich naukowców używa terminu „ekskulturowanie”. Pierwszym jest Anna Wierzbicka²⁶, językoznawca, drugim ks. Arkadiusz Baron, patrolog, tłumacz i badacz rozwoju doktryny chrześcijańskiej. A. Wierzbicka proponuje, by dla „wykorzenia” ze starej kultury (ekskulturowanie) wyrazić dostępne nam w brzmieniu Ewangelii orędzie w tzw. pojęciach prostych i elementarnych²⁷. Jako przykład niech posłuży logion „miłujcie waszych nieprzyjaciół”, którego eksplikacja według tej autorki brzmi: „jeśli ktoś chce robić tobie złe rzeczy, będzie dobrze, jeżeli ty nie będziesz chciał robić złych rzeczy temu komuś z tego powodu, będzie dobrze, jeżeli będziesz chciał robić dobre rzeczy dla tego kogoś”²⁸.

A. Baron wskazuje na doświadczenie historyczne Kościoła wyrażone szczególnie w tekście biblijnym jako na wzór dla koniecznej także dzisiaj ekskulturowania. W swojej monografii pisze on: „dysponujemy przykładami objawionej ekskulturowania Ewangelii z judaizmu, które znajdujemy w decyzjach tak zwanych Synodów Apostolskich, w Dziejach Apostolskich oraz w listach Nowego Testamentu. Ich lektura poświadczą, że nie była ona łatwa ani oczywista, ani nie przebiegała bezkonfliktowo”²⁹. A. Baron przybliży okoliczności tego decydującego dla rozwoju Kościoła procesu, pisząc: „misjonarze pierwszych wieków głoszący Ewangelię w basenie Morza Śródziemnego podejmowali nie tylko problemy pojęciowe, ale przyszło się im mierzyć z wyzwaniem ekskulturowania chrześcijaństwa z judaizmu oraz jego inkulturowania w świat helleńsko-rzymski. Wiązało się to z przejściem z jednej cywilizacji do innej, z jednego światopoglądu do innego, z jednego sposobu myślenia do innego. Ponadto trzeba było określić to, co z judaizmu obowiązuje w chrześcijaństwie, a co nie, jak również to, co ze świata pogańskiego należy rugować, a czego nie. Proces ten dotyczył nie tylko światopoglądu, ale także przepisów prawa i moralności”³⁰.

²⁶ Por. A. WIERZBICKA, *Co mówi Jezus? Objasnianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, przeł. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2002, s. 26.

²⁷ Omówienie tych pojęć w: A. WIERZBICKA, *Co mówi Jezus?...*, dz. cyt., s. 16-17.

²⁸ Tamże, s. 18.

²⁹ A. BARON, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005, s. 8 (Myśl Teologiczna, 50).

³⁰ A. BARON, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja...*, dz. cyt., s. 8.

Ocena obu przedstawionych propozycji ekskulturacji wymaga jednak osobnego i bardziej obszernego opracowania, w niniejszym bowiem szło jedynie o zasygnalizowanie potrzeby takiego procesu.

Kraków

KS. ROMAN PINDEL

Summary

The need of acculturation in the process of inculturation

The article intends to convince that acculturation should be distinguished in the process of inculturation. First, the author defines the term “inculturation”, according to the teaching of the Church. Next, he gives some biblical examples of inculturation. It has been stressed that the process of inculturation must be bidirectional (incorporating the Gospel into the culture and adopting these cultural elements which are not in contradiction with the Gospel).

Both the Bible and the Church indicate that a properly conducted process of inculturation is the condition which must be met for the target culture to accept the Gospel. In the last paragraph, the author singles out the conditions to be met by inculturation. Another process, namely acculturation which aims at depriving the Gospel of its cultural conditions, needs to be added to the list. Two writers have noticed the need of doing so: Anna Wierzbicka, the linguist, and Fr. Arkadiusz Baron, the patrologist (transl. by Zygmunt Kostka).

Piotr Florencjan Szymański OFM

Nakaz miłowania Boga (Pwt 6, 4-9) w modlitwie Izraela

Perykopa Pwt 6, 4-9 traktująca o przykazaniu miłowania Boga ma specjalne miejsce w Księdze Powtórzonego Prawa oraz w życiu każdego Żyda. Odnosi się bowiem do pierwszego, a co za tym idzie najważniejszego pouczenia Boga udzielonego Mojżeszowi na Synaju. W pewnym sensie w tym miejscu można mówić o właściwym początku Powtórzonego Prawa. Zawiera ona fundamentalną prawdę religii żydowskiej oraz nakaz opierający się na tej prawdzie (6, 4-5). Chodzi o ideę wyłącznej „własności” Boga żądającego miłości od swojego narodu. Mowa jest też o relacji obu tych zagadnień we wspólnocie Izraela, gdyż „te słowa” muszą być znane między wszystkimi młodymi członkami owej społeczności (ww. 6-9). W przyszłości nic nie może być ważniejsze od obowiązku komunikowania „tych słów”. Ich przesłanie podjął na nowo Jezus w swoim nauczaniu (Mk 12, 29-30; Mt 22, 37; Łk 10, 27).

Celem niniejszego studium jest ukazanie znaczenia powyższego tekstu ze szczególnym uwzględnieniem jego roli w praktyce modlitwowej Izraela. Właśnie początkowe słowo w. 6, 4 *š'ma'* nadało nazwę słynnej modlitwie (Pwt 6, 4-9; 11, 13-21; Lb 15, 37-41 i błogosławieństwa), którą odmawiają mężczyźni dwa razy w ciągu dnia¹. Fragment Pwt 6, 4-9 uznaje się za *credo* Izraela, w którym to Bóg zwraca się do człowieka, a nie odwrotnie.

Krytyka tekstu

Przed słowem *š'ma'* (w. 4) w LXX dołączono frazę wprowadzającą².

W w. 7 zauważa się wariant odnoszący się do słowa *b^ebētekā* („w domu twoim”), względem którego Pięcioksiąg Hebrajsko-Samarytański i LXX posiadają wersję bez przyrostka drugiej osoby liczby pojedynczej. Owa forma z przyrostkiem jest identyczna jak w w. 11, 19a, co sugeruje wpływ tekstu paralelnego. Odnosnie do tego samego słowa LXX (Lucjana) posiada lic-

¹ Taki nakaz widnieje w *Misznie* Berakot 1, 4, natomiast *Targum Neofiti* wiąże pochodzenie Pwt 6, 4-9 ze śmiercią Jakuba.

² Καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξελεθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου.

bę mnogą („domy”) stylistycznie lepiej korespondującą ze słowem *badderek* („w drodze”). Z wymienionych względów obie poprawki trzeba odrzucić. W tym samym wierszu widnieją również dwa warianty opuszczenia spójnika *û* koordynującego zdania współrzędnie. Brak go przed słowem *b^elek^ekā* („kiedy idziesz”, Pięcioksiąg Hebrajsko-Samarytański) oraz przed słowem *b^ešok^bkā* („kiedy się kładziesz spać”, Pięcioksiąg Hebrajsko-Samarytański, Wulgata oraz kilka kodeksów hebrajskich). Analogicznie jak w poprzednim przypadku widać tu wpływ miejsca paralelnego (11, 19a i 19c).

W w. 8 liczne świadectwa, w tym hebrajski kodeks z genizy kairskiej oraz Pięcioksiąg Hebrajsko-Samarytański, posiadają liczbę mnogą w stosunku do słowa *jādekā* („twojej ręki”), co lepiej koresponduje z kontekstem i zapewne stanowi poprawkę stylistyczną.

W w. 9 odnośnie do słów: *ûk^etabtām* („i wypiszesz je”), *bêtekā* („domu twój”) i *ûbiš‘ārē□kā³* („i na bramach twoich”) widnieją lekcje alternatywne w drugiej osobie liczby mnogiej. Są one zawarte w LXX, Pięcioksięgu Hebrajsko-Samarytańskim oraz w wersji syryjskiej. Wymienione lekcje mają charakter poprawek stylistycznych i w przypadku *bêtekā* zmiana mogła nastąpić pod wpływem 11, 19c.

Obserwacje dotyczące formy literackiej

Ostatnie litery pierwszego i ostatniego słowa czwartego wersetu są nieco większe od pozostałych, co prawdopodobnie ma związek ze znaczeniem całej frazy, którą trzeba czytać bardzo precyzyjnie⁴. Wydaje się, że ów wiersz jest starszy od Dekalogu (5, 6-21), ponieważ zawiera ogólne przykazanie bez specyfikacji⁵.

Odrębną całość retoryczną perykopy wyznacza wyrażenie *š^ema^c Jišrā‘ēl* oraz tzw. *s^etūmā’* (litera *sāmek* oddzielająca w. 9 od 10) wyznaczająca

³ Różne kodeksy hebrajskie według Benjamina Kennicotta (np. V^{Ken} 69) opuszczają przedrostek *b^e* („w”).

⁴ Zauważa się dwa rodzaje wyjaśnień dotyczących tego fenomenu. (1) Powiększonymi literami są *‘ajin* i *dālet*, które łącznie tworzą słowo *‘ēd* („świadek”), a zatem czytający ten tekst jest niejako „świadkiem jedności” Boga. (2) Literę *dālet* łatwo pomylić z *rēš*, co w rezultacie mogłoby doprowadzić do tego, że zamiast słowa *‘ehād* („jeden”) czytano by *‘aher* („inny”). Zatem powiększenie litery zapobiega takiej pomyłce; por. J. H. TIGAY, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, Philadelphia 1996, s. 441.

⁵ Można się w nim dopatrzeć znaku jednoczącego różne plemiona, co jednak nie musi oznaczać, że owo przykazanie jest przeciwne pluralizmowi; por. R. E. BEE, *A study of Deuteronomy Based on statistical Properties of the Text*, „Vetus Testamentum” 1 (1979) t. 29, s. 7-8.

koniec paragrafu. Natomiast jej podział rytmiczny wydaje się formować słowo *hajjôm* („dziś”) w w. 6 oddzielające ww. 4-6a od ww. 6b-11⁶.

Fraza *šema' Jisrā'el* została użyta w 5, 1, aby otworzyć rozdział zawierający Dekalog, natomiast w 6, 4 początkuje dłuższą sekcję 6, 4-7, 11, która posiada odpowiednik paralelny w 9, 1-12. Jeszcze wcześniej w w. 4, 1 *šema' Jisrā'el* występuje łącznie ze słowem *w'attāh(h)* („i teraz”)⁷. Owe trzy słowa: „słuchaj, Izrael” i „teraz” konstytuują ważny znak strukturalny w pierwszej części księgi, otwierając Wielką Mowę 4-11, a szczególnie jej kluczową sekcję 4, 1-40.

Orędzie *šema'*

Księga Powtórzonego Prawa wykazuje związki z nurtem mądrościowym Starego Testamentu, a szczególnie z Księgą Przysłów. Formuła początkowa *šema' Jisrā'el* koresponduje z wyrażeniem używanym przez nauczyciela Mądrości rozpoczynającego zwykle swoje nauczanie słowami „słuchaj mój synu” (Prz 1, 8; 4, 1. 10). W miejsce „Izraela” zostaje wprowadzony „syn”, ale w perspektywie deuteronomistycznej „Izrael” jest niejako „synem dla Jahwe”. Autor używa tych samych środków, co nauczyciel Mądrości przynaglający swoich uczniów do studium. Tym razem uczniem nie jest jakiś młodzieniec, lecz Izrael, a Mistrzem nie jest jeden z pisarzy, lecz sam Jahwe.

TYLKO JEDEN PAN (6, 4)

Język hebrajski nie posiada trzeciej osoby czasu teraźniejszego czasownika „być” w zdaniu orzecznikowym (w znaczeniu „jest”), dlatego termin *'ehād* (w. 4: „jeden”) tłumaczy się na różne sposoby w zależności od rozumienia kontekstu. Generalnie jego interpretacje można podzielić na trzy grupy⁸: (1)

⁶ Por. D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1-11*, Dallas 1991, s. 142 (Word Biblical Commentary, 6A).

⁷ W 10, 12 wyrażenie „i teraz Izraelu” zostało użyte w celu otwarcia najobszerniejszej, końcowej sekcji pierwszej części fragmentu 10, 12-11, 25. Samodzielny zwrot „i teraz” został użyty po prologu historycznym (26, 1-9) w w. 10 stanowiącym fragment opisu prezentacji pierwszych owoców ziemi podczas święta Namiotów. W 31, 19 zwrot ten wprowadza do kandyktu Mojżesza (32, 1-43).

⁸ Por. J. G. JANZEN, *On the most important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5)*, „Vetus Testamentum” 3 (1987) t. 37, s. 280-300.

„Jahwe jest naszym Bogiem, Jahwe jedynie” („tylko Jahwe”)⁹; (2) „Jahwe nasz Bóg, Jahwe jest jeden”¹⁰; (3) „Jahwe nasz Bóg jest jeden Jahwe”.

Zarówno w przypadku pierwszego, jak i trzeciego tłumaczenia dostrzega się pewną aluzję do biblijnego bożka Baala, który został „rozcłonkowany” na wielu Baalim w zależności od różnych narodów i miejsc kultu¹¹. W takim ujęciu podkreśla się aspekt polemiczny, gdyż Jahwe jest zupełnie kimś innym. Ową interpretację osłabia w. 5, zgodnie z którym nakaz miłowania Jahwe nie zakłada w pierwszym rzędzie przeciwstawienia Jahwe innym bożkom (por. 1 Krn 29, 1). Jeśli przyjmie się drugie znaczenie, wówczas cała fraza wyraża absolutny monoteizm, co jest również jednoznaczne z wyznaniem, że Bóg jest niepodzielny w sensie numerycznym¹². Takie znaczenie wyklucza bliski kontekst sugerujący raczej relację względem Jahwe niż Jego naturę (w. 5).

Najbliższym myśli autora wydaje się być jednak tłumaczenie pierwsze, gdyż istotnym słowem jest zaimek osobowy „nasz” bardziej akcentujący relację Jahwe z Izraelem niż Jego naturę¹³. Wyraża on przede wszystkim zaproszenie do niepodzielnej miłości Jahwe¹⁴. Ów wiersz ukazuje tylko to, czego doświadczał Izrael, a mianowicie, że „Jahwe jest jego Bogiem i nikt inny”. Pośrednio jest też wyrażony protest przeciwko kultowi Baala¹⁵. Stwierdzenie „Jahwe jest jeden” jest wyznaniem wiary, że wyłącznie On będzie zywany (Iz 2, 11. 17), co wyklucza jakikolwiek synkretyzm lub pokusę identyfikowania Jahwe z tym lub innym bóstwem lokalnym.

⁹ W tym przypadku słowo *'ehād* mówi o tym, czego Bóg żąda od Izraela. Takie tłumaczenie wykazuje dwie wątpliwości. Pierwsza dotyczy słowa „jedynie”, gdyż zwykle w takim przypadku biblijny język hebrajski używa *'ḥād* (2 Krl 19, 15. 19; Ps 86, 10). Druga trudność jest natury syntaktycznej i dotyczy sformułowania „Jahwe jest naszym Bogiem”, które wprawdzie jest możliwe (2 Krn 13, 10), lecz rzadkie w Starym Testamencie, a w Księdze Powtórzonego Prawa – wyjątkowe (por. J. H. TIGAY, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, dz. cyt., s. 439).

¹⁰ W tym wypadku słowo *'ehād* mówi coś o samym Bogu. Takie tłumaczenie jest również problematyczne, gdyż drugie słowo *Jahwe* wydaje się zbędne, a w jego miejscu można by się raczej spodziewać określenia *'Elōhīm* („Pan”).

¹¹ Wymienia się także analogie do innych bożków: Isztar, Set, Re itp. (por. J. H. TIGAY, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, dz. cyt., s. 439).

¹² Wyrażną deklarację monoteizmu widać w 4, 35 („poza **Nim** nie ma innego”) i w 4, 39 („na niebie wysoko i na ziemi nisko nie ma innego”).

¹³ Por. J. H. TIGAY, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, dz. cyt., s. 76.

¹⁴ Por. też Pwt 10, 12; 11, 1; 13, 4; 19, 9; 30, 6. 16. 20; Jdt 5, 31.

¹⁵ W tym kontekście bardzo wymowny jest tekst paralelny Za 14, 9b: „Wówczas Pan będzie jeden i jedno będzie Jego Imię”.

CAŁKOWITE ODDANIE (6, 5)

Użyte w w. 5 słowo „kochać” stosuje się również w Starym Testamencie na określenie przyjaźni (1 Sm 16, 21; 18, 1), miłości małżeńskiej (Rdz 24, 67) lub względem dzieci (Rdz 22, 2; 37, 3). Być może autor miał na myśli obraz z Księgi Ozeasza, gdzie Izrael jest ukazany w obrazie „małżonki” Jahwe miłującej wyłącznie swojego męża (3, 1). W świetle takiej perspektywy Bóg żąda od człowieka całkowitego oddania (Pwt 4, 29; 2 Krl 23, 25). Pragnie zdobyć jego serce i zająć w nim uprzywilejowane miejsce. Na tej podstawie wyrasta między przymierzem z Jahwe i miłością małżeńską paralelizm, który szeroko rozwinięto w księgach prorockich (Oz 2, 4-9; Jr 3, 6-8; Iz 50, 1). Podobna idea miłości powraca często w Księdze Powtórzonego Prawa (10, 12; 11, 1-22).

Potrójne wyrażenie „posiadania” zamieszczone w w. 5 kładzie nacisk na miłość „totalną” ku Panu. „Serce” (*lēb*) zwykle odnosi się do wnętrza człowieka, „miejsca jego myśli, intencji i uczuć”¹⁶, zaś „dusza” (*nepeš*) do „siedziby jego emocji, pasji i pragnień”¹⁷. Ostatnia fraza (*bēkol-mē’ōdekā*) nadaje poprzednim określeniom emfazę najwyższego stopnia. Zrobić coś z „całej mocy” oznacza uczynić to „w sposób nieograniczony, nadzwyczajny, wyjątkowy, całkowity”¹⁸.

Egzegeza rabinacka trzech określeń miłości aplikuje je do konkretnych zachowań¹⁹. Zważywszy, że „serce” czasami odnosi się do „intencji”, „kochać z całego serca” oznacza włączenie wszystkich inklinacji tkwiących w człowieku, zarówno tych dobrych, jak i złych²⁰. *Nepeš* odnosi się też do „życia” (Pwt 19, 6. 11. 21), dlatego nakaz miłowania „z całej duszy” domaga się najwyższej „ceny własnego życia” (1 Krl 2, 23). Trzecie określenie *mē’ōd* oznacza też „własność” i „siłę”, co tłumaczy się, że „nawet za cenę zdrowia i dobytku”²¹.

Trzeba zauważyć, że powyższe określenia nie dotyczą miłości w znaczeniu emocjonalnym, lecz chodzi bardziej o akty działania, bowiem gdy Bóg kocha,

¹⁶ Por. Pwt 8, 2; 15, 9-10; 19, 6; 28, 47; 29, 3; Lb 15, 39; 2Krl 5, 26; Jr 3, 15; 1Krn 12, 38.

¹⁷ Por. Pwt 10, 20; 23, 25; 24, 15; Rdz 23, 8; 34, 3; 44, 30.

¹⁸ Jest to idiom, który w tym miejscu pojawia się w Biblii po raz pierwszy. Drugi raz występuje w 2 Krl 23, 25, charakteryzując króla Jozjasza, który powrócił do Boga w niespotykanym dotąd u innych władców stopniu. Czasami zwrot ten porównuje się do częstszej frazy *bim’ōd mē’ōd* („bardzo, bardzo dużo”). Ze względu na bliski kontekst wyrażenia „z całego serca i duszy” ów idiom nie może odnosić się do „posiadłości” czy „majątku”, gdyż winien mieć porównywalne znaczenie (por. J. H. TIGAY, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, dz. cyt., s. 358, p. 18).

¹⁹ Na ten temat zob. *Targum Jonatana; Sifrei* 32.

²⁰ Czytany w synagodze tekst posiada lekcję alternatywną zawartą w *Targumie Jonatana* odnośnie do Pwt 6, 5, w której wzywa się do miłości Jahwe wraz z dwiema skłonnościami serca i z wszystkimi bogactwami; por. też: Pwt 12, 20; 23, 25; 24, 15; Rdz 23, 8; 34, 3; 44, 40.

²¹ Por. J. H. TIGAY, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, dz. cyt., s. 358, p. 21.

znaczy to, że dobrze czyni (Pwt 7, 8; 23, 6)²². W takim kontekście łatwiej wyjaśnić pewne zakłopotanie wywołane obwarowaniem miłości przykazaniem, gdyż zwykle myśli się o niej w kategoriach dobrowolności i spontaniczności bez żadnego przymusu widocznego bez wątpienia w w. 5. Wyjaśnia tę kwestię 10, 12, gdzie wyraźnie widać, iż miłość do Boga oznacza wierność i lojalność wobec Jego przykazań (por. 7, 9; 11, 1). Winna się ona wyrażać w pokornej służbie (por. 11, 22; 19, 9) łączącej się z pobożnością i posłuszeństwem²³.

W świetle dotychczasowych obserwacji widać, że odpowiedź na pytanie, co to znaczy kochać Boga „całym sercem”, różni się od popularnej opinii, według której większość ludzi opisuje serce jako władzę odczuwania lub czynienia czegoś z uczuciem. Takie zrozumienie opiera się na idei głoszącej, że uczucia reprezentują samo centrum człowieka, sedno jego bytu. Jak już zauważono, w Biblii hebrajskiej „serce” jest postrzegane nieco inaczej: jako miejsce podejmowania fundamentalnych wyborów. W konsekwencji może ono dokonać wyboru kochania Boga. Jest ono czymś podstawowym, ponieważ każda inna decyzja, wybór czy osąd oparte zostaną na nim. Spojrzenie biblijne zakłada osobiste oddanie przez szukanie Boga przede wszystkim i nade wszystko. Tę decyzję popularnie określa się jako „stawianie Go na pierwszym miejscu”, co w praktyce wiąże się z posłuszeństwem wobec Niego. Z opisów biblijnej historii narodu wybranego wynika, że z jednej strony Izraelowi łatwiej było zostać posłusznym, gdy zdecydował się postawić Boga na pierwszym miejscu, z drugiej zaś strony, nie zawsze łatwo było pozostać posłusznym.

Również Jezus definiował miłość w tych kategoriach: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać Moje przykazania” (J 14, 15). Noc w Getsemani była Jego osobistą walką wewnętrzną, w czasie której nie przyszło Mu łatwo zaakceptować to, do czego wezwał Go Ojciec. Był posłuszny, mimo iż było to trudne. Owa trudność nie oznaczała, że kochał mniej, lecz sprawiła, iż Jego miłość stała się bardziej widoczna. Trzeba też zaznaczyć, iż w perspektywie biblijnej istnieje różnica między posłuszeństwem niewolnika wynikającym z lęku przed karą a posłuszeństwem syna wyrażającym miłość z serca opartą na oddaniu.

Miłość wobec Boga wymaga czegoś więcej niż trzymania się szeregu wskazówek, praw czy zasad. Jest to głębokie i całkowite oddanie się komuś,

²² Hebrajskie słowa wyrażające emocje określają je jako działanie lub jako rezultat działania.

²³ Takie użycie słowa „miłować” wykazuje związek z terminologią polityczną stosowaną na Bliskim Wschodzie, gdzie miłość rozumiano jako lojalność wobec podmiotu władzy. Księga Powtórzonego Prawa jako pierwsza wspomina o miłości Boga, gdyż wcześniejsze pisma akcentują raczej poddanie i szacunek (por. J. H. TIGAY, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, dz. cyt., s. 77).

a nie czemuś. Pismo Święte podkreśla jej osobową naturę, opisując ją w odniesieniu do ludzkich relacji: ojciec i syn, mąż i żona, bracia oraz przyjaciele. Owa relacja osobowa z wszechmogącym Bogiem wypływa z wezwania Mojżesza po imieniu (Wj 3, 4) oraz z objawienia mu imienia Jahwe „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (w. 14). Jezus pogłębił tę więź na płaszczyźnie duchowej, udzielając Kościołowi Ducha Świętego (J 16, 7). W relacji osobowej trzeba zejść w wymiar duchowy i poznać Boga przez moc Jego Ducha. W praktyce osobiste oddanie łączy się z oddawaniem Mu czci (Rz 12, 1).

Stwarzając człowieka na swój obraz, Bóg uzdolnił go do myślenia. Z punktu widzenia Boga dobry umysł niekoniecznie musi być niezwykle inteligentny, lecz winien stanowić dobre narzędzie do kochania Go. W świetle powyższego przykazania Bóg daje wskazania nie tylko odnośnie do tego, co trzeba robić, ale również jak należy myśleć. To można wypełnić dzięki przyłgnięciu do słowa Bożego stanowiącego klucz do miłowania Go umysłem (1 Tes 2, 13).

Trzeci człon przykazania przypomina, iż dla Boga „wszystko” znaczy „wszystko bez wyjątku”. Ma to być relacja całkowitego oddania, w której nic nie zostało zatrzymane. Zapewne chodzi tu również o czas i środki dane człowiekowi do dyspozycji. Czas i dobra są najbardziej powszechnymi zasobami, które razem tworzą dużą „porcję mocy” człowieka (2 Kor 8, 1-4).

Pwt 6, 4-9 w codziennej modlitwie *šema‘ Jiśrā’el*

Jak już wspomniano we wstępie, perykopa Pwt 6, 4-9 zajmuje ważne miejsce w codziennej modlitwie pobożnego Żyda. Fragment 6, 6-8 został powtórzony w 11, 18-20.

WYMIAR WEWNĘTRZNY (6, 6)

Według wspomnianej konstrukcji tekstu na jego podział rytmiczny może wpływać słowo *hajjôm* („dziś”) w w. 6 oddzielające ww. 4-6a od ww. 6b-9. Wraz z frazą *šema‘ Jiśrā’el* słowo to konstytuuje ważny znak strukturalny w księdze i analizowanym fragmencie. Werset szósty podsumowuje czwarty i piąty, akcentując aktualne działanie („dziś”) związane z interioryzacją usłyszanego orędzia. Chodzi o akt wewnętrznego przyłgnięcia do słowa Bożego, aby nastąpiło swoiste „przejście” od tego, co płynie z zewnątrz, do „zakotwiczenia” usłyszanej treści w sercu słuchacza. Analogicznie jak na początku w. 4, autor zachowuje się jak nauczyciel Mądrości, który najpierw nakłania ucznia do posłuszeństwa („słuchaj mój synu” – Prz 1, 8; 4, 1. 10), aby następnie utrwalić materiał w jego sercu (3, 1; 4, 4; 6, 21; 7, 3)²⁴.

²⁴ Podobny model dydaktyczny w relacjach nauczyciel–uczeń, ojciec–syn, pan–wasal można znaleźć w literaturze pozabiblijnej (Egipt i Hetyci) i wielu miejscach Starego Testamentu

Posługiwano się stereotypową frazą polecającą recytację lub zanotowanie instrukcji dotyczących przykazań²⁵: „niech pozostaną te słowa, które dziś tobie nakazuję, w twoim sercu” (w. 6). Związek z prawem deuteronomicznym wykazuje zwłaszcza sformułowanie: „te słowa, które dzisiaj tobie nakazuję” (por. 12, 28).

WYMIAR ZEWNĘTRZNY (6, 7-9)

Orędzie zawarte w ww. 4-6 winno być „wpojone” (literalnie „powtarzane”) dzieciom (w. 7), gdyż każdy, kto studiuje Torę, jest zobowiązany nauczać swoich domowników²⁶. Kontrastujące ze sobą frazy w w. 7 oznaczają, iż nauczanie dotyczy każdego miejsca i całego czasu (Prz 6, 21-22). Do tego trzeba też dołączyć wyraz zewnętrzny, czyli ręce i oczy (w. 8). Cała osoba musi się zaangażować, aby przyjąć słowo Boże. Poznaniu zasadniczej prawdy wiary musi odpowiadać specjalne zaangażowanie i zachowanie względem Boga.

Ideę w. 6 zawiera też 11, 18 oraz Wj 13, 9. 16. Między Pwt 6, 8 i 11, 18 dostrzega się drobne różnice, gdyż występują w nich dwa odmienne czasowniki: „będą” (6, 8) i „przywiążecie je” (11, 18). Przytwierdzone do ręki słowa Pana oznaczają wszystkie przykazania Prawa, natomiast w Wj 13, 9 i 16 chodzi o zachowanie partykularnego rytu – „znaku” na ręce i „pamiętki” między oczami, które oznaczają przynależność do kultu.

W Pwt 6, 8 jest mowa o „znaku przytwierdzonym do ręki i na śródku czoła”, co pozwala wykazać związek ze zwyczajem trwającym do dzisiaj²⁷. Żydzi zaczęli rozumieć powyższe słowa w sposób literalny, dlatego perypokopy Wj 13, 1-10. 11-16; Dt 6, 4-9 i 11, 13-21 spisane na małych pergaminach wkładano do kasetki ze skóry, aby następnie przytwierdzić je do ręki i na czoło w czasie modlitwy porannej. Hebrajskie słowo $\text{t} \square \text{ōt} \square \text{āpōt}$ zostało przetłumaczone w *Targumie Jonatana* jako $\text{r}^{\text{e}}\text{pillin}$. Pierwotnie nawiązywało do „stygmatu” lub „przepaski” (por. arabskie *tata*) i odnosiło się do Wj 13, 16, gdzie bardziej dostrzega się sens figuratywny. Określenie $\text{r}^{\text{e}}\text{pillin}$ pochodzi od rdzenia *pll* („odłączyć, rozdzielić”) bądź *tfl* („przywiązać, przymocować”). Nakładając $\text{r}^{\text{e}}\text{pillin}$, każdy Żyd świadczy przed światem, że jest „oddzielony” od innych narodów. Taki wymiar podkreślali zwłaszcza

(Ps 1, 2; 40, 9; 119, 11. 16); por. J. H. TIGAY, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, dz. cyt., s. 358, p. 22 i 23.

²⁵ Por. Pwt 4, 2. 40; 6, 1-2; 19, 9; 28, 1. 14. 15.

²⁶ Analogiczne nakazy widnieją w babilońskim opowiadaniu o stworzeniu świata *Enuma Elis*. Akcentuje się w nim obowiązek uczenia dzieci imienia boga Marduka (por. J. H. TIGAY, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, dz. cyt., s. 78).

²⁷ *Targum Jonatana* Wj 13, 9. 16 potwierdza taką interpretację tych tekstów w czasach Nowego Testamentu. Według niego filakterie są znakiem upamiętniającym wyjście z Egiptu (za: F. MANN, *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù*, Bologna 1996, s. 120).

faryzeusze, dla których oznaczało to odmienny sposób „świętego” życia. Ze wspomnianym czasownikiem *pll* łączy się też słowo *t^epillā(h)* oznaczające „modlitwę”. Z tego względu zakłada się filakterie jedynie w celu modlitwy. Przymocowując je do głowy, wyznaje się jedność z Bogiem poprzez rozum, zaś umiejscowienie ich na lewej ręce oznacza włączenie do celebracji aktywnej sfery działania. W ten sposób filakterie wyrażają równowagę między kontemplacją i działaniem. Autor podjął tę antyczną tradycję jako symbol bezwarunkowej przynależności Izraelitów do swego Boga²⁸.

Warto też wspomnieć o symbolice wykonania i nakładania samych filakterii. Są to dwie kasetki ze skóry z przytwierdzonymi do nich rzemykami słu żącymi do przywiązania ich do lewej ręki oraz głowy. Wewnątrz obu pojemników umieszcza się uformowany kawałek skóry w ten sposób, aby utrzymał cztery pergaminy z wyżej wymienionymi tekstami. Są one zwinięte w rulonik i spięte włosem cielęcym symbolizującym zasługi człowieka przychodzącego ze wschodu, aby ofiarować imieniu Boga tłustego cielca²⁹. Cztery manuskrypty są przykryte pergaminem przytwierdzonym do skóry pojemnika dwunastoma punktami. W tym dostrzega się aluzję do dwunastu pokoleń Izraela³⁰. Podczas wytwarzania wspomnianej kasety ze skóry na jej ścianie lewej i prawej wypisuje się dwie litery *šîn* z trzema i czterema drążkami nad nimi. Niektórzy twierdzą, iż owe trzy drążki oznaczają świętość Boga według Iz 6, zaś cztery drążki odnoszą się do czterokrotnej recytacji modlitwy *Qaddis*. Inni widzą w tym trzech ojców (Abrahama, Izaaka, Jakuba) i cztery matki Izraela (Sarę, Rebekę, Rachelę, Leę)³¹. Poza tym, mówi się o symbolice dwóch liter *šîn*, które w sumie reprezentują liczbę 600. Połączone dwie litery *šîn* formują słowo *šēš* („sześć”). Gdy do 600 i 6 doda się siedem drążków otrzymujemy liczbę 613, która oznacza liczbę przykazań Tory.

Również sposób nakładania filakterii jest ustalony. Najpierw przymocowuje się je na lewą rękę, gdyż łatwiej można je potem przycisnąć z lewej strony do serca³². Filakterie zostają przymocowane do ręki za pomocą wspo-

²⁸ Por. M. CALOZ, *Exode, XIII, 3-16 et son rapport au Deutéronome*, „Revue Biblique” 75 (1968), s. 51-53.

²⁹ Por. Targum Jonatana Kpł 22, 27.

³⁰ W czasach Nowego Testamentu pergamin z Dekalogiem znajdował się obok Pwt 6, 4-9. Potwierdza to Sanhedryn 11, 3, Papirus Nash oraz filakterie z Qumran (za: J. MANN, *Changes in the Divine Service of the Synagogue due to religious Persecutions*, „Hebrew Union College Annual” 4 (1927), s. 191-292).

³¹ Por. Targum Neofiti Kpł 22, 27.

³² Rabini twierdzą, iż użyty termin *jādekā* („ręka twoja”) można odczytać *jād kēhā(h)*, co znaczy „ręka słaba” (por. F. MANN, *La preghiera...*, dz. cyt., s. 122).

mnianych rzemyków, którymi ręka jest owinięta siedem razy³³. Następnie wkłada się kasetę między palce, tworząc literę *šīn*, która tym razem oznacza *Šaddaj*. Filakterii można używać jedynie w ciągu dnia poza szabatem, gdyż ów dzień jest znakiem sam w sobie, a znaków nie wolno mnożyć. Poza tym trzeba w szabat wystrzegać się wszelkiej pracy, nawet noszenia filakterii³⁴.

Dwa fragmenty Księgi Powtórzonego Prawa (6, 4-9 i 11, 13-21) umieszcza się też w metalowej rurce, aby następnie przytwierdzić ją do drzwi domów lub poszczególnych pokoi. Antyczni Egipcjanie również umieszczali błogosławieństwa w drzwiach, podobnie też czynili arabowie z tekstami Koranu. Miało to służyć lepszemu zapamiętaniu poleceń Boga, a także pełniło funkcję ochronną, niczym amulety przeciwko złym duchom. U Żydów jest to tzw. mezuzah, której dotyka się, przechodząc przez drzwi.

W świetle powyższych obserwacji można stwierdzić, że perykopa Pwt 6, 4-9 zawiera pięć szczegółowych przykazań: (1) miłość Boga; (2) nauczanie przepisów Prawa własnych dzieci; (3) mówienie o Prawie przy każdej okazji; (4) posługiwanie się filakteriami i (5) mezuzah. Można też zauważyć pewien paradoks zawarty w analizowanym tekście, który jest również widoczny w całej tradycji Izraela. Otóż wielokrotnie materializuje się rzeczywistość typowo duchową. Modlitwa niejako posiada potrzebę wsparcia ze strony przedmiotów materialnych.

Wronki

PIOTR FLORENCJAN SZYMAŃSKI OFM

Sommario

Ordine di amare Dio (Dt 6, 4-9) nella preghiera d'Israele

Il testo di Dt 6, 4-9 contiene cinque precetti: quello di amare Dio, di insegnare la Legge ai propri figli, di parlare della Legge quando si presenta l'occasione, di mettere i filatteri sulla mano e sulla fronte e la mezuzah agli stipiti delle porte.

È un tipico paradosso di Israele quello di incarnare, di materializzare ciò che è spirituale. La preghiera ha bisogno di supporti materiali. I filatteri che la Bibbia ordina agli ebrei di portare ne forniscono un chiaro esempio. L'ebraismo si ricorda che l'uomo è un composto complesso che ha bisogno di segni per prepararsi all'incontro con Dio.

³³ Cyfra siedem posiada kilka interpretacji. Mówi się o siedmiu słowach fragmentu Ps 145, 16 wspominającego o ręce Boga. Wspomina się też siedem błogosławieństw wygłoszonych podczas małżeństwa, co jest aluzją do godów Boga ze swoim ludem, gdyż podczas zakładania filakterii na rękę recytuje się fragment Oz 2, 21-23 (F. MANN, *La preghiera...*, dz. cyt., s. 122).

³⁴ Zob. Menahot 36b; Rosh ha-shanah 29b; Sukkot 42b-43a; Meghillah 4b.

Stanisław Witkowski MS

Dramat ludzkiego ja (Rz 7, 14-25)

Rz 7, 14-25 stanowi drugą część bloku tematycznego obejmującego 7, 7-25, który traktuje o Prawie i przykazaniu. Mimo iż są one święte i dobre, to jednak nie potrafią wyzwolić ludzkiego *ja* z mocy grzechu. Pierwsza część wspomnianego bloku 7, 7-13 podejmuje relację między Prawem a grzechem. Podkreśla, że grzech jest wcześniejszy względem Prawa, stanowi także jego skutek¹. Natomiast 7, 14-25 ukazuje dramat ludzkiego *ja*. Uznaje ono dobroć Prawa i jednocześnie nie jest zdolne, by nim żyć. W omawianej perykopie możemy wyróżnić dwie jednostki:

– ww. 14-20 przedstawiają rozbitcie między chcieć a czynić w odniesieniu do *ja*,

– ww. 21-25 wyrażają bezradność *ja* oraz Prawa².

Nadto wersety 14-17 oraz 18-20 wzajemnie sobie odpowiadają. Tworzą retoryczną *commoratio*, czyli powtórzenie tej samej tematyki różnymi słowami. Należy jednak zaznaczyć, iż w ww. 14-17 *ja* jest umieszczone w relacji do Prawa, zaś w ww. 18-20 akcent pada na *ja* wewnętrzne, zamieszkane lub opanowane przez zło grzechu³.

Rz 7, 14-25 charakteryzuje styl właściwy diatrybie⁴, jest on bardzo żywy. Zawiera pytanie retoryczne i natychmiastową odpowiedź (w. 24). Dostrzegamy w nim również personifikację grzechu („czyni” – w. 17; „mieszka” – w. 20) oraz Prawa („toczy walkę” – w. 23). *Ja* występujące w Rz 7, 14-25 należy uznać jako retoryczne, czyli wyrażające sposób odniesienia się do każdego człowieka będącego poza Chrystusem. Jeśli w miejsce *ja* umieścilibyśmy *ty* lub *my* – sytuacja nie uległaby zmianie⁵.

¹ Por. R. PENNA, *Lettera ai Romani (II. Rm 6-11)*, Bologna 2006, s. 83.

² R. Penna dzieli perykopę na dwie części obejmujące wersety 14-23 – nieskuteczność Prawa wobec osobistego doświadczenia grzechu oraz 24-25 – epilog. Nadto w wersetach 14-23 wyodrębnił trzy jednostki oparte na znajomości rzeczy: ww. 14-17 – ὄϊαμιν („wiemy”); ww. 18-20 – ὄϊα („wiem”); ww. 21-23 – εὐρίσκω („uważam”); por. *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 105.

³ Por. tamże, s. 267.

⁴ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Milano 2001², s. 62.

⁵ Por. tamże. W pierwotnym Kościele *ja* odnoszono do Adama, który przekroczył

Rozbicie między chcieć a czynić w odniesieniu do *ja*

Paweł, posługując się pierwszą osobą liczby mnogiej „wiemy”, pragnie skierować uwagę czytelnika ku przekazanim treściom⁶. Stwierdza, iż Prawo jest duchowe – πνευματικός, czyli nie należy do rzeczywistości związanych z ziemią, lecz do sfery Ducha Bożego⁷. W judaizmie uważano, że Tora ma niebiańskie źródło. Nigdzie jednak nie spotyka się stwierdzenia, iż jest duchowa⁸.

Prawo nie może zatem być rozumiane jedynie jako γράμμα („litera”), która przeciwstawia się Duchowi (por. Rz 2, 29; 7, 6), ponieważ wyraża także wolę Bożą⁹. Paweł podkreśla więc wartość Prawa (por. Rz 7, 12), jednak cały akcent w wersecie 14 spoczywa na podwójnym stwierdzeniu dotyczącym ludzkiej kondycji. Charakteryzuje ją cielesność oraz niewola grzechu. Przymiotnik σαρκινός („cielesny”, dosł. „uczyniony z ciała”) wiąże się z ciałem σάρξ¹⁰, które nie jest ukierunkowane ku Bogu, lecz zwrócone ku ziemi¹¹. Ciało oznacza człowieka w jego słabości i podatności na zło¹². To samo przekonanie odnajdujemy także w jednej z modlitw z Qumran: „Należę do niegodziwej ludzkości, do tłumu niecznie postępującego ciała...”¹³. Duchowemu Prawu przeciwstawia się więc ludzkie *ja* (ἐγὼ δέ), ze

Boże przykazanie i sprawił, że moc grzechu wtargnęła w ten świat. Uważano również, że Adam nie jest tylko pojedynczą osobą, w *ja* można bowiem rozpoznać lud Tory. Augustyn najpierw reprezentował pogląd, że tekst Rz 7 mówi o nieodkupionym człowieku. W sporze z Pelagiuszem zmienił swe zdanie i odniósł *ja* do Pawła – chrześcijanina; por. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, 2003¹⁵, s. 213-214.

⁶ Por. D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids 1996, s. 453.

⁷ Przymiotnik πνευματικός wyraża z wyjątkiem Ef 6, 12 relację z Duchem Bożym. Charakteryzuje istoty należące do porządku nadprzyrodzonego (por. 1 Kor 15, 44); por. S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, Bologna 2000, s. 137.

⁸ Judaizm nie ma pojedynczego słowa, które byłoby odpowiednikiem πνευματικός w relacji do Tory. Rabini zwracali natomiast uwagę, iż Tora ma boskie pochodzenie. Między innymi twierdzili: „Kto mówi [...]: Tora nie pochodzi od Boga, zalicza się do tych, co nie będą mieli udziału w przyszłym życiu”; por. H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1954, t. 3, s. 238.

⁹ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, Casale Monferrato 1999, s. 563-564.

¹⁰ Σάρκινος kojarzy się z ciałem tak jak δερμάτινος („skórzany”, por. Mk 1, 6; Mt 3, 4) ze skórą; por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 2002¹, s. 229. Przyrostek -ινος wskazuje na materię, rodzaj, gatunek; por. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984¹⁶, par. 113.

¹¹ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 564.

¹² Por. G. RAFIŃSKI, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia. List św. Pawła do Rzymian, [w:] Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 339 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 9).

¹³ E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, dz. cyt., s. 220. Autor powołuje się na 1 QS XI, 9. 12.

względu na swą cielesną, ziemską naturę odziedziczoną po Adamie¹⁴. Jest ono w niewoli grzechu. Czasownik πρᾶσκειν („sprzedawać”) często odnosi się w LXX do sprzedaży ludzi (por. Rdz 31, 15; Wj 22, 2; Kpł 25, 39. 42. 47n; Pwt 15, 12) i oddaje ideę niewoli (por. Mt 18, 25). W piśmiennictwie Pawłowym pojawia się tylko raz, właśnie w omawianym wersecie 14. Również tutaj w znaczeniu przenośnym nawiązuje do niewolnictwa¹⁵. Opisuje człowieka, który stracił swą niezależność, popadł w moc grzechu i znalazł się w sytuacji, z której może go wybawić jedynie Bóg¹⁶. Stan jego niewoli jest trwały, a zaistniał już w przeszłości (por. Rz 5, 12-21), jak to potwierdza imiesłów πεπραμένος zastosowany w czasie dokonanym *perfectum*.

Grzech zagarnia wnętrze człowieka i wywiera na niego swój zgbny wpływ widoczny w zewnętrznym postępowaniu (w. 15). Czasowniki κατεργάζεσθαι („działać”, „dokonywać”), πρᾶσσειν („czynić”, „spełniać”); ποιῆν („zrobić”, „robić”) są synonimami stosowanymi dla odmiany stylu¹⁷. Opisują zewnętrznie dostrzegalne działanie. Ludzkie *ja* jednak go nie rozumie i nie ma nad nim władzy. W człowieku zniewolonym przez grzech panuje więc rozdarcie, pęknięcie. *Ja* znajduje się w ekstremalnym konflikcie. Wprawdzie wie, jak powinno się postępować, jednak działa inaczej¹⁸. Prawo, chociaż jest duchowe, nie może wpłynąć na jego działanie¹⁹.

Esseńczycy z Qumran tłumaczyli ten wewnętrzny dramat, uważając, że Bóg umieścił w człowieku dwa duchy, by nim kierowały aż do czasu Jego nawiedzenia. Jeden z nich jest duchem prawdy, drugi zaś duchem perwersji. Są one w nieustannej walce²⁰. Paweł – jak zauważyliśmy – inaczej interpretuje wewnętrzne rozszczepienie ludzkiego wnętrza. Nie przypisuje go Bogu czy duchom, lecz samemu człowiekowi i grzechowi, który w nim mieszka.

¹⁴ Przeciwnieństwem πνευματικός jest ψυχικός („zmysłowy”, por. 1 Kor 2, 14; 15, 44. 46) oraz σαρκικός [-νός] (por. Rz 7, 14; 15, 27; 1 Kor 3, 1; 9, 11). Przymiotniki te opisują rzeczywistości, które nie odnoszą się do Ducha i łaski. Gdy zachodzący między nimi kontrast ma wydzwięk etyczny, negatywny, wówczas zamiast σαρκικός stosuje się przymiotnik σάρκιος (por. Rz 15, 27; 1 Kor 9, 11); por. S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, dz. cyt., s. 137.

¹⁵ Por. H. PREISKER, πρᾶσκειν, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begründet von G. Kittel in Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen, hrsg. von G. Friedrich, t. 6, Stuttgart [1959], s. 161.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 276; por. także S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, dz. cyt., 141.

¹⁸ Powtórzenia τοῦτο πρᾶσσω i τοῦτο ποιῶ kładą nacisk na postępowanie kontrastujące z uprzednią wolą: οὐ γὰρ ὁ θέλω i ἀλλ’ ὁ μισῶ; Por. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 108.

¹⁹ Por. S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, dz. cyt., 140.

²⁰ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 565. Autor powołuje się na 1 QD 3, 14- 4, 26; por. także D. ZELLER, *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1984³, s. 143. Autor przytacza 1 QS IV, 23.

Sytuacja ludzkiego *ja* jest paralelna do Medei²¹ w tragedii Eurypidesa *Medea* napisanej w 431 roku przed Chrystusem. Dzieło to dało początek w literaturze grecko-rzymskiej motywowi niemocy, bezsilności – ἀκρασία. W szczytowej fazie swego konfliktu, tuż przed zabiciem własnych dzieci Medea krzyczy: „Zdaję sobie sprawę [dosł. rozumiem] ze zbrodni, którą mam dokonać, lecz żądza <zemsty>, która jest przyczyną największych nieszczęść dla śmiertelników, okazuje się mocniejsza od mych postanowień”²².

Paweł nie waha się podjąć tego motywu w kontekście chrześcijańskim. Jeszcze raz potwierdza, iż Prawo jest dobre (καλός – „dobry, piękny”). *Ja* chciałoby je wypełniać, jednak jego wola okazuje się bezsilna (w. 16). Obezwładnia ją grzech, który sięga aż do wnętrza *ja* i zachowuje się jak pan jego domu na stałe w nim zamieszkujący (οἰκοῦσα – w. 17). W tym dramacie *ja* staje się jedynie widzem, nie posiada władzy nad sobą, traci swoją autonomię²³. Wydaje się, że obecność grzechu w *ja* znajdującym się poza Chrystusem jest okolicznością łagodzącą odpowiedzialność moralną człowieka. W rzeczywistości akcent pada nie na usprawiedliwienie podmiotu ludzkiego, lecz raczej na realizm konfliktu, opozycję między chceniem a działaniem²⁴.

Opisana przez Pawła bezsilność ludzka znacząco odbiega od ponurej wizji człowieka w tekstach z Qumran. Brak w nich konfrontacji między słabością woli wobec wymagań Prawa a mocą grzechu, który niweczy szlachetne postanowienia²⁵. Człowiek jest tam widziany jako źródło nieczystości, piec niegodziwości, duch błędu i deprawacji²⁶.

²¹ Medea była mityczną córką króla Ajetasa. Jej imię oznacza *przebiegła*. Gdy się dowiedziała, że jej mąż Jazon (mityczny heros z Tesalii) zamierza ją porzucić, by poślubić Glaukę, córkę króla Koryntu, Medea wpadła szał. Posłała jej szatę i diadem nasączone trucizną. Spowodowało to śmierć Glauki i jej ojca. Następnie zaszytowała dwoje dzieci, jakie miała z Jazonem i schroniła się u króla Aten; por. D. SACKS, *Medea*, [w:] *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, Warszawa 2001, s. 249; por. także R.V. HUGGINS, *Alleged classical parallels to Paul's „What I want to do I do not do, but what I hate, that I do” (Rom 7: 15)*, „Westminster Theological Journal” 54 (1992), s. 157.

²² Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 277. Autor przytacza tragedię Eurypidesa: *Medea* 1078-1080. W epoce hellenistycznej nawiązują do niej Epiktet, Seneka i Owidiusz i podkreślają dramat między dobrem a ludzką niezdolnością, by je pełnić; por. tamże. Autor powołuje się na: EPIKTET, *Dissertationes* 2, 26, 4: „Nie czyni tego, co chce, natomiast czyni to, czego nie chce” – przyp. 302; SENEKA, *Fedra* 600: „Wy wszyscy niebianie jesteście świadkami, że nie chcę tego, co chcę” – przyp. 303; OWIDIUSZ, *Metamorphoseon* 7, 17, 20-21: „Widzę to, co jest lepsze i aprobuję, lecz idę za tym, co gorsze” – przyp. 304.

²³ Por. H. LANGKAMMER, *List do Rzymian*, Lublin 1999, s. 97 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 6.1).

²⁴ Por. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 111.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże. Autor powołuje się na 1 QH 9/1, 21-22.

Wersety 18-19 stanowią przedłużenie fundamentalnej sekcji 7, 14-17. Krążą wokół tej samej tematyki. Ukazują nie do uzdrowienia kontrast między chcieć i nie czynić lub nie chcieć i czynić. Znaczenie tych wersetów jest również uniwersalne, jak ww. 14-17. Przedstawiają dramat każdego człowieka będącego poza Chrystusem. Paweł nie podziela optymizmu stoików, którzy uważali, że wystarczy chcieć dobra, aby być dobrym²⁷. Apostoł wie doskonale, iż w człowieku kryje się bezsilność, która paraliżuje jego wolę na poziomie decyzji.

Wzmianka o ciele (σάρξ – w. 18) przypomina, iż człowiek jest stworzeniem, grzech przejął nad nim kontrolę i determinuje jego działania²⁸. Upadek człowieka nie jest jednak całkowity, skoro posiada jeszcze zdrowe chcenie²⁹. Należy zaznaczyć, iż Paweł stosuje dwa klasyczne przymiotniki w znaczeniu rzeczownikowym: ἀγαθόν („to, co dobre”) oraz καλόν („to, co piękne”). Mogą one przywoływać grecki ideał καλοκάγαθία („doskonałość, szlachetność”). Syntetyzuje on to, co piękne i dobre³⁰. Dla Pawła człowiek określony mianem καλοκάγαθός („pod każdym względem godny pochwały, prawy, uczciwy”) nie istnieje albo jest poddany mocnym ograniczeniom moralnym³¹. Skutki jego działania mimo dobrych pragnień okażą się złe. Czynienie przez *ja* tego, czego nie chce (w. 19), nie jest apologią człowieka i oskarżeniem grzechu³². Paweł nie uwalnia człowieka z moralnej odpowiedzialności³³. Grzech zamieszkuje *ja* nie jest oddzielony od grzechu, który to samo *ja* popełnia³⁴. Zawsze pozostaje więc grzechem człowieka (por. Rz 5, 12).

Bezradność ludzkiego „ja” oraz Prawa (ww. 21-25)

W drugiej części perykopy Paweł podejmuje wyraźnie temat Prawa – νόμος, o którym traktował w wersecie 14a. Termin νόμος oznacza teraz więcej niż jedną rzeczywistość³⁵. Nadto czasowniki w ww. 21-25 występują

²⁷ Por. tamże, 112. Autor przytacza słowa Seneki: „Quid tibi opus est ut sis bonus? Velle!” – „Czego potrzebujesz, aby być dobrym? Chciej [nim być]!” (Epistulae 80, 4).

²⁸ Por. D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 458.

²⁹ Por. S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris 2002, s. 467. Czasownik παρακείσθαι („stać obok”, „być pod ręką”) podkreśla, iż wola ludzka jest gotowa, dyspozycyjna, aby czynić dobro. Chęć ta pozostaje jednak na poziomie pragnienia.

³⁰ Por. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 113.

³¹ Por. tamże.

³² Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 279.

³³ Por. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 565.

³⁴ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 279.

³⁵ Paweł posługuje się figurą retoryczną *antanaklasis*, to znaczy, iż ten sam termin przyjmuje więcej znaczeń; por. S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, dz. cyt., s. 157. Νόμος w ww.

w czasie terażniejszym (jedyne wyjątek stanowi ῥύσεται – czas przyszły w w. 24). Zatem to, co się stwierdza w odniesieniu do ludzkiego *ja*, jest czymś trwałym, ma charakter kontynuacji³⁶.

Werset 21 odsyła do tego, co już zostało powiedziane. Czasownik εὐρίσκειν ma bowiem wartość logiczną i oznacza „odkrywać”³⁷, natomiast partykuła ἄρα („zatem”) ma wydźwięk konsekwencji. Jednocześnie wprowadza pojęcie νόμος („prawo”) i otwiera nowy rozwój myśli Pawłowej. Wewnętrzny dramat *ja* otrzymuje w pewien sposób ponowne wyjaśnienie. Wewnętrzną dysharmonię człowieka tłumaczy już nie grzech (ww. 17. 20), lecz prawo rozumiane tutaj jako zasada, reguła³⁸. Otóż gdy wola jest ukierunkowana ku dobru, zło jest gotowe, bliskie, w zasięgu ręki (παράκειται), by zawładnąć całym *ja*³⁹. Zasada ta stwierdza, iż dobro jest dostępne dla *ja* jedynie w sferze idealizmu. W praktyce natomiast zostaje zwyciężone przez τὸ κακόν („zło”) i znika⁴⁰. Wersety 22-23 znów ukazują bezradność *ja*, które wprawdzie znajduje upodobanie w Prawie Bożym, jednak nie znajduje w sobie mocy, by iść za jego wskazaniami.

Ja w w. 22 jest opisane jako wewnętrzny człowiek. W filozofii greckiej wyrażał on duchową część człowieka, tzn. jego ψυχή („duszę”) lub νοῦς („intelekt”). Paweł jednak nie podziela antropologii greckiej, według której osoba ludzka składa się z cielesnej powłoki okrywającej cenną duszę. Dla Pawła człowiek jest niepodzielny⁴¹. Cały tekst Rz 7, 14-25 mówi o jednym *ja* dramatycznie podzielonym w sobie samym; o jednym podmiocie pragnienia dobra, jak również czynienia zła. Wewnętrzny człowiek (por. 2 Kor 4, 16; Ef 3, 16) nie przeciwstawia się człowiekowi zewnętrznemu. Wskazuje jedynie na pewien aspekt⁴². W naszym przypadku dotyczy całego człowieka w jego wewnętrznej głębi⁴³.

21-25 widzimy w różnych konstrukcjach: jako Prawo – w. 21; jako Prawo Boże – ww. 22. 25b; jako inne prawo – 23a; jako prawo własnego umysłu – 23b; jako prawo grzechu – w. 23c. 25c.

³⁶ Por. tamże, s. 156.

³⁷ Por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 231.

³⁸ Por. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 115.

³⁹ Por. S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, dz. cyt., 157. W sferze działania – jak widać w w. 21 – podmiotem παράκειται jest τὸ κακόν („zło”). Natomiast w sferze upodobania we wcześniejszym wersecie 18 podmiotem tego samego παράκειται jest θέλειν („chcieć”). Upodobanie nie ma więc wpływu na działanie.

⁴⁰ Por. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 117.

⁴¹ Por. S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, dz. cyt., s. 469.

⁴² Por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 234.

⁴³ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 280. W wersecie 23 pojawia się z kolei określenie τὰ μέλη („członki”), które opisuje całego człowieka w jego działaniu. Por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 233.

Wewnętrzny człowiek raduje się w Prawie Bożym⁴⁴. Po raz pierwszy w obecnej argumentacji Prawo jest określone jako boskie, czyli odnoszące się do Boga. Tego typu kwalifikacja Prawa Mojżeszowego pojawia się w Nowym Testamencie jedynie tutaj oraz w 8, 7 i stanowi szczyt pozytywnych wypowiedzi na temat Tory (por. 7, 12, 14)⁴⁵.

Prawo, chociaż ma rodowód boski i jest święte (por. w. 12), duchowe (por. w. 14), to jednak nie wpływa pobudzająco na człowieka, aby czynił dobro. Jego przeciwieństwem jest inne prawo, które wywiera zgubny wpływ na ludzkie *ja*. Moc tego prawa objawia chiasmiczna struktura wersetu 23⁴⁶.

A βλέπω δὲ ἕτερον νόμον – spostrzegam inne prawo

B' ἐν τοῖς μέλεσίν μου – w członkach moich

C ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου – które toczy walkę z prawem mojego umysłu

C' καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας – i czyni mnie niewolnikiem prawa grzechu

B' τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. – które znajduje się w moich członkach.

Centrum chiazmu (C-C') stanowi kontrast między prawem umysłu i prawem grzechu widoczny także w zastosowanych czasownikach: „toczyć walkę” i „czynić niewolnikiem”. B-B' podkreśla miejsce walki – moje członki. Na obrzeżu chiazmu znajduje się inne prawo. Utożsamia się ono z prawem grzechu⁴⁷. Inne prawo odróżnia się od Prawa Mojżeszowego. Przymiotnik ἕτερος określa bowiem inną rzeczywistość niż ta, o której była wcześniej mowa⁴⁸.

ἕτερος νόμος jest zasadą niemocy ludzkiej opisaną w wersecie 21⁴⁹, regułą normatywną, która rządzi człowiekiem⁵⁰. Sprawia iż *ja* czyni zło, chociaż pragnie dobra. Werset 23 mówi także o prawie umysłu człowieka. Dla Pawła νοῦς wiąże się z wewnętrznym człowiekiem, opisuje sposób myślenia i rozumienia oraz wyraża uznanie wobec Prawa Bożego⁵¹. W walce między prawem umysłu a innym prawem to drugie zawsze odnosi zwycięstwo.

Każde z trzech zdań wersetu 23 kończy się zaimkiem osobowym pierwszej osoby liczby pojedynczej. W ten sposób przywołuje się ludzkie *ja* i podkreśla jego dramat na podobieństwo kogoś, kto znajduje się w sytuacji nie do roz-

⁴⁴ Czasownik συνήθεσθαι stanowi *hapax* w Nowym Testamencie i oznacza „cieszyć się, sympatyzować”. W połączeniu z celownikiem przyjmuje znaczenie „radować się”; por. D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 461, przyp. 64.

⁴⁵ Por. S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, dz. cyt., s. 159.

⁴⁶ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 281.

⁴⁷ Por. J. E. TOEWS, *Romans*, Scottdale, Pennsylvania 2004, 376.

⁴⁸ Por. S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente*, dz. cyt., 160. Prawo Mojżeszowe zostało też wyraźnie odróżnione od samego grzechu, ponieważ jest duchowe (por. w. 14).

⁴⁹ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 281.

⁵⁰ Por. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 120.

⁵¹ Por. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 119. Idea ta pojawiła się już w w. 22.

wiązania i na próżno nad nią debatuje⁵². Dlatego też *ja* wydobywa z siebie bolesny krzyk i określa siebie mianem *καλαίπορος* (w. 24). Przymiotnik ten czyni aluzję do nieszczęścia człowieka, który odkrywa własną desperację. W Nowym Testamencie pojawia się jeszcze w Ap 3, 17, gdzie ukazuje kondycję Kościoła w Laodycei. W odróżnieniu jednak od wspomnianej eklezjalnej wspólnoty, która nie wie, że jest nieszczęśliwa, ludzkie *ja* doskonale uświadamia sobie stan, w którym się znajduje. Dramatyczny krzyk w Rz 7, 24 odnajduje swą bliską paralelę w tragicznej sytuacji Jeftego i jego córki: „Ach, córko moja! Wielki ból mi sprawiasz” (Sdz 11, 35)⁵³. Jefte złożył ślub Panu i chcąc być wierny, wiedział, że musi złożyć ofiarę z własnej córki. Te dwa przypadki łączy jedna nie do odwrócenia sytuacja⁵⁴. Desperacja ludzkiego *ja* wyraża się w niezdolności znalezienia kogoś, kto mógłby je wyrwać, uratować⁵⁵ z ciała przeznaczonego na śmierć⁵⁶. Wyrażenie *ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* (dosł. „z ciała tej śmierci”) jest problematyczne. Wulgata zachowała tłumaczenie dosłowne *a corpore mortis huius*. Pozycja *τούτου* nie jest pewna. Może się odnosić do *θανάτου* lub *σώματος*. Prawdopodobnie wiąże się z *σώματος*, bo śmierć nie była wcześniej wzmiankowana⁵⁷. Paweł nie myśli o wyzwoleniu „z tego ciała” w znaczeniu fizycznym. Prośba nie ma wydźwięku dualistycznego czy gnostycznego⁵⁸. W wersetach poprzednich apostoł ukazał całościową koncepcję ludzkiego *ja*. „To ciało” dotyczy więc całego człowieka, który zmierza ku śmierci, będąc pod władzą grzechu. Wyzwolenie polega zatem na wyrwaniu, uwolnieniu z tej egzystencjalnej sytuacji⁵⁹.

W beznadziejną sytuację ludzkiego *ja* Paweł wprowadza nagle podziękowanie Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. w. 25a). Ma ono charakter doksologii i podkreśla pośrednictwo Jezusa Chrystusa w dziele usprawiedliwienia i odrodzenia człowieka. Temat ten jest fundamentalny dla paulini-

⁵² Por. tamże, s. 117.

⁵³ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 282.

⁵⁴ Dramatycznemu wołaniu ludzkiego *ja* odpowiada także ból pewnego rabina: „biada mi z powodu mego złego instynktu, biada mi z powodu mego Stwórcy. Gdy bowiem sprzeciwiam się złemu instynktowi, to mnie dręczy, gdy zaś mu ustępuję – karze mnie Bóg” (H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, dz. cyt., t. 3, s. 240).

⁵⁵ *Ῥύσθαι* według Rz 11, 26 oznacza tyle, co *σώζειν* („zbawić”); por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 235.

⁵⁶ Por. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 282.

⁵⁷ Por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 235. Konstrukcja grecka prawdopodobnie odpowiada też konstrukcji semickiej. Dlatego zaimek łączyłby się z pierwszym rzeczownikiem; por. M. Zerwick, *Biblical greek*, Roma 1987³, s. 15, par. 41.

⁵⁸ Por. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, dz. cyt., s. 223.

⁵⁹ Por. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 122.

zmu i szczególnie widoczny w Liście do Rzymian (por. 5, 1. 11. 21.; 7, 4)⁶⁰. Wdzięczność względem Boga i Jego Syna brzmi w 7, 25a jak konkluzja, dlatego też trudno zrozumieć, dlaczego w. 25b znów powraca do tego, co już zostało powiedziane, i ponownie przytacza kontrast między dwoma prawami: Boga i grzechu. Nadto w. 25b przerywa myśl Pawła, która logicznie łączy 7, 25a z 8, 1⁶¹. Jawi się więc jako bezużyteczne, wtrącone zdanie. Poza tym ten rodzaj streszczenia (w. 25b) nie harmonizuje z wcześniejszym językiem. Czasownik *δουλεύειν*, łącząc się z Prawem, stanowi wyjątek w całym piśmiennictwie Pawłowym. Oprócz tego *ja* w w. 25b rozdwa się na umysł i ciało, które służą tutaj antropologicznemu dualizmowi⁶². Przypuszcza się więc, że tego wersetu nie było w Pawłowym oryginale, lecz znalazł się w jakimś rękopisie jako glosa i został wprowadzony do tekstu⁶³.

Wnioski

Rz 7,14- 25 opisuje sytuację egzystencjalną człowieka oddzielnego od Chrystusa. Cierpi on na wewnętrzne rozbitcie. Nie rozumie samego siebie. Świetnie wie, co powinien czynić, ma dobre intencje, jednak chcenie i działanie nie mogą się w nim spotkać. Nosi w sobie wewnętrzny dramat. Chciałby być po stronie Boga, ale moc grzechu skutecznie popycha go w kierunku zła. Prawo, chociaż jest duchowe i boskie, nie potrafi go wyleczyć z wewnętrznej bezsilności. Lament frustracji nie jest jednak ostatnim słowem tej perykopy. Mroczne wyznanie ludzkiego *ja* zamienia się w pieśń

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 235.

⁶³ Por. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, t. 2, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 87 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 6.2); por. także R. PENNA, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 123; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 235. Istnieją też odmienne opinie. A. Pitta sądzi, iż w. 25a tworzy figurę retoryczną *hysteron proteron*, czyli antycypację względem w. 25b i Rz 8. Uważa, iż umysł i ciało nie sprzeciwiają się jako takie, ponieważ przynależą do tego samego „ja” – por. *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 283-284. Również D. Zeller jest zdania, iż rozum i ciało ukazują się tutaj jako dwie funkcje tego samego *ja*, które jest rozdarte. Nadto twierdzi, że usunięcie w. 25b sprawia, że Rz 8, 1 źle łączy się z w. 25 i sam musi być wyjaśniony jako glosa – por. *Der Brief an die Römer*, dz. cyt., s. 145. S. Légasse też jest przeciwny, by uznać w. 25b jako glosę. Wysuwa przypuszczenie, że w. 25b był utworzony przez Pawła jako element wskazujący na przejście z 7, 25a do 8, 1 – por. *L'épître de Paul aux Romains*, dz. cyt., s. 471. Również E. Lohse opowiada się za zachowaniem w. 25b. Dostrzega w nim *lectio difficilior*. Pisze, iż nie jest rzeczą nadzwyczajną, że w żydowskich i wczesnochrześcijańskich tekstach wprowadza się błogosławieństwo w dotychczasowy tok myśli, aby oddać cześć Bogu. Werset 25b funkcjonuje względem wcześniejszego uwielbienia jako streszczenie opisujące w zwięzłej formie stan nieodkupionego człowieka – por. *Der Brief an die Römer*, dz. cyt., s. 224. Wobec tych sprzecznych ze sobą stanowisk, wydaje się, że rozstrzygającym jest argument językowy, by przychylić się do opinii uznających w. 25b jako glosę.

dziękczynną, która wprowadza w wyzwajające, zbawcze dzieło dokonane w Chrystusie (por. Rz 8).

Kraków

STANISŁAW WITKOWSKI MS

Summary

The drama of human *ego* (Rom 7: 14-25)

Rom 7: 14-25 describes the existential situation of a man separated from Christ. He suffers from internal dissociation. He does not understand himself. He knows perfectly what he should do, he has good intentions, yet his will and actions cannot get together. He carries an internal drama. He would like to be on God's side, but the power of sin effectively pushes him towards evil. Law, though spiritual and divine, is not able to heal him from his internal powerlessness. However, lament of frustration is not the last word of this pericope. The dark confession of human *ego* changes into a hymn of thanksgiving that leads into the liberating, saving act accomplished in Christ (cf. Rom 8).

Janusz Kręcidło MS

Dlaczego Bóg uczynił Chrystusa grzechem (2 Kor 5, 21)?

W 2 Kor 5, 21 znajduje się zaskakujące wyrażenie: „Tego, który nie znał grzechu, dla nas uczynił grzechem” (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν). Jego osobliwość polega na tym, że choć ani Bóg, ani Chrystus nie są wymienieni tutaj „imiennie”, kontekst wersetu 21 wyraźnie wskazuje, iż podmiotem działającym jest tutaj Bóg Ojciec, odbiorcą zaś Jego działania jest Chrystus. Paweł twierdzi więc, że Ojciec uczynił Chrystusa grzechem¹. Nigdzie indziej w Nowym Testamencie nie znajdujemy takiego lub podobnego stwierdzenia. Artykuł ten jest najpierw próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie: Co to znaczy, że Chrystus został uczyniony grzechem? Na drugim zaś etapie naszych poszukiwań zajmiemy się problematyką skutków uczynienia Chrystusa grzechem, które są wyrażone przez Pawła w 2 Kor 5, 21b za pomocą stwierdzenia „abyśmy się stali sprawiedliwością Bożą w Nim” (ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ).

Pawłowy sens wyrażenia ἁμαρτίαν ἐποίησεν

W pełnym brzmieniu werset 5, 21 przedstawia się następująco: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ. Z łatwością daje się zauważyć, że wypowiedź ta ma strukturę koncentryczną²:

A τὸν μὴ γνόντα	A' ἐν αὐτῷ
B ἁμαρτίαν	B' δικαιοσύνη θεοῦ
C ὑπὲρ ἡμῶν	C' ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα
D ἁμαρτίαν ἐποίησεν	

¹ To Pawłowe stwierdzenie przyciągało już wielokrotnie uwagę egzegetów. Najwięcej miejsca poświęcili mu: W. H. GLOER, *An Exegetical and Theological Study of Paul's Understanding of New Creation and Reconciliation in 2 Cor. 5: 14-21*, Macon 1996 (zwłaszcza s. 95-107); L. SABOURIN, *Note sur 2 Cor. 5, 21. Le Christ fait 'peché'*, „Sciences Ecclésiastiques” 11 (1959), s. 419-424; S. LYONNET, L. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, Rome 1970, s. 185-289; R. BIERINGER, J. LAMBRECHT, *Studies on 2 Corinthians*, Leuven 1994, s. 473-495.

² Por. M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2005, s. 449.

Ze struktury tej wyraźnie wynika, że wyrażenie ἀμαρτίαν ἐποίησεν stanowi centralny element wersetu 21, na którym spoczywa emfaza całej wypowiedzi. Należy zwrócić uwagę na to, że na początku wersetu 21 brakuje partykuły łączącej treść tego zdania z kontekstem uprzednim. Wskazuje to na intencję Pawła, by skierować uwagę czytelnika na samo znaczenie tej wypowiedzi i nadać jej emfaticzny charakter. Wersetu 21 nie należy jednakże izolować od jego kontekstu uprzedniego i następnego, bez których zdanie to staje się bardzo enigmatyczne. Wersety 14 i 15 piątego rozdziału przygotowują tło dla wypowiedzi o uczynieniu Chrystusa grzechem. Trzykrotnie Paweł powtarza w nich prawdę o tym, że „Chrystus umarł za wszystkich” (w 14a i 15a wyrażenie ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, w 15b zaś ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι). W 5, 21 Apostoł odwołuje się do zasygnalizowanego tutaj motywu śmierci Chrystusa za wszystkich i wyjaśnia, w jaki sposób wierzący mają udział w tym zbawczym wydarzeniu (ὑπὲρ ἡμῶν). W wersecie 18 Paweł wyjaśniał Koryntianom, że obecny stan zbawienia ma swoje źródło „w Bogu”, który „przez Chrystusa” pojednał ich ze sobą. Myśl ta jest podjęta i doprecyzowana w wersecie 21, gdzie Apostoł pisze, że stało się to dzięki temu, iż Bóg uczynił Chrystusa grzechem. Wyrażenie ἀμαρτίαν ἐποίησεν z wersetu 21 jest również podsumowaniem tego, co Paweł napisał w wersecie 19: Bóg „nie liczy” ludziom ich grzechów dzięki temu, że w Chrystusie „pojednuje” świat ze sobą. Grzechy ludzkie zostały więc złożone na Chrystusa, którego Bóg uczynił grzechem. Kulminacją Pawłowej argumentacji o zbawczych skutkach śmierci Jezusa rozwijanej w 5, 14-19 jest jego eksklamacja w 5, 20: „Pozwólcie pojednać się z Bogiem” (καταλλάγητε τῷ θεῷ). Tak więc werset 21 ma charakter emfaticzny i podsumowujący Pawłową argumentację na temat sposobu pojednania człowieka z Bogiem. Pojednanie to dokonało się przez śmierć Jezusa, dzięki temu, że Bóg uczynił Go grzechem. W kontekście następującym po wierszu 21 prawdy o zbawczych owocach śmierci Chrystusa można się dopatrzeć w 6, 2 w wyrażeniach: ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβόηθηα σοι („w dniu zbawienia przyszedłem ci z pomocą”) oraz ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας („oto teraz dzień zbawienia”).

W wersecie 21 Paweł określa Chrystusa jako „Tego, który nie znał grzechu” (τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν). Parallele wyrażenie znajduje się w Rz 7, 7 (τὴν ἀμαρτίαν οὐκ ἔγνω). Również tutaj, podobnie jak w 2 Kor 5, 21, rzeczownik ἀμαρτία stanowi dopełnienie bliższe czasownika γινώσκω. Różnica polega jednak na tym, że w Rz 7, 7 podmiotem nieznaności grzechu jest sam Paweł, który argumentuje, że bez Prawa nie byłby zdolny rozpoznać grzechu³. Jak więc należy rozumieć stwierdzenie

³ Szerzej na temat Pawłowego rozumienia grzechu w Rz 7, 7 zob. B. BYRNE, *Romans*, Collegeville 1996, s. 219.

o nieznanym grzechu w 2 Kor 5, 21? Dla określenia nieznanym grzechu przez Chrystusa Paweł użył tutaj czasownika γινώσκω. W grece klasycznej kompetencje semantyczne tego czasownika były ściśle określone. Używano go mianowicie na określenie dochodzenia do poznania jakiejś rzeczywistości w odróżnieniu od czasownika οἶδα, który stosowano mówiąc o posiadanej już wiedzy⁴. Konsekwentnie γινώσκω oznaczało zdobywanie wiedzy przez uczenie się, obserwację i osobiste doświadczenie⁵. Οἶδα zaś to poznanie poprzez intuicyjny wgląd w jakąś rzeczywistość. Takie znaczenie tych czasowników zdaje się utrzymywać jeszcze greka hellenistyczna⁶. Widać to również u Pawła, choćby w 2 Kor 5, 16, w perykopie, do której strukturalnie przynależy werset 21: „Tak więc i my odtąd już nikogo nie znamy według ciała (οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα); a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa (εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν), to już więcej nie znamy Go w ten sposób (ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκουμεν)”. Paweł stwierdza więc w wersecie 21, że Jezus nie miał osobistego doświadczenia grzechu. Imiesłów γινόντα został tutaj poprzedzony rodzajnikiem τόν, dzięki czemu przyjmuje formę rzeczownikową, co nadaje mu walor pozaczasowy i każe wnioskować o bezgrzeszności Chrystusa nie tylko podczas Jego ziemskiego życia, lecz także przed wcieleniem⁷. Wskazywać może na to również obecna tutaj partykuła przecząca μή, która w opinii wielu egzegetów przyjmuje w tym wyrażeniu wartość emfaticzną⁸: Apostoł stwierdza więc, że Chrystus „nigdy nie znał grzechu w jakichkolwiek jego przejawach”. Pawłowe przesądzenie o bezgrzeszności Chrystusa przed wcieleniem jest wyrażone w sposób niebezpośredni również w Rz 5, 19 i Flp 2, 8, gdzie Apostoł mówi o doskonałym wypełnieniu przez Niego woli Ojca. Przekonanie

⁴ Zob. H. SEESEMAN, Οἶδα, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. G. KITTEL and G. FRIEDRICH, transl. by G.W. BROMILEY, Grand Rapids 1981 [Electronic Edition 2000], 5.116.

⁵ Czasownik γινώσκω należy tutaj widzieć jako odpowiednik hebrajskiego *jd'*.

⁶ Użycie tych czasowników w *Corpus Paulinum* przeanalizował D. W. BURDICK, który stwierdził, że na 153 wystąpienia obu czasowników u Pawła, w 18 przypadkach są one stosowane zamiennie, w pozostałych zaś zachowują swoje klasyczne rozróżnienie; por. D. W. BURDICK, *Οἶδα and Γινώσκω in the Pauline Epistles*, [w:] *New Dimensions in New Testament Study*, ed. by R. N. Longenecker, M. C. Tenney, Grand Rapids 1974, s. 344-356. Rozróżnienie kompetencji semantycznych tych dwóch czasowników w Nowym Testamencie proponują również: J. P. LOUW, E. A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, t. 1-2, New York 1988 [Electronic Edition 2003], *BibleWorks* 6, 1367. 4527.

⁷ M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 450, uważa, że Paweł akcentuje tutaj raczej wolność Chrystusa od grzechu podczas jego ziemskiego życia. Natomiast D. W. BURDICK, *Οἶδα and Γινώσκω in the Pauline Epistles*, art. cyt., s. 246-262, twierdzi, że Paweł ma tutaj na myśli tylko czas przed wcieleniem.

⁸ Dyskusję na ten temat zob. w: M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 450, przypis 173.

o bezgrzeszności Jezusa jest również poświadczane przez innych autorów Nowego Testamentu (np. J 8, 46; Dz 3, 14; Hbr 7, 26; 1 P 2, 22; 1 J 3, 5).

Dochodzimy więc do sedna problemu postawionego w tym artykule: co oznacza Pawłowe stwierdzenie, że Bóg uczynił Chrystusa grzechem (ἀμαρτίαν ἐποίησεν)? Czynność Boga jest tu wyrażona przez czasownik ποιέω, który w zdaniu τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν rządzi dwoma biernikami: wyrażeniem τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν, które występuje w funkcji dopełnienia bliższego oraz ἀμαρτίαν, które przyjmuje tu rolę orzecznika. W historii egzegezy zdanie to było interpretowane w dwojaki sposób. Jeżeli przyjmiemy tutaj podstawowe znaczenie czasownika ποιέω („przemienić coś w coś innego” albo „uczynić kogoś czymś”), wówczas wypowiedź Pawła należy przetłumaczyć literalnie: „Tego, który nie znał grzechu, dla nas uczynił grzechem”⁹. Naszym zdaniem Paweł nie ma tutaj na myśli przemiany Jezusa w kogoś innego, lecz chce ukazać sprawczą przyczynowość Boga¹⁰ w uczynieniu Jezusa „narzędziem” pojednania ludzkości ze sobą. H. G. Liddell i R. Scott, analizując użycie czasownika ποιέω u starożytnych autorów greckich, wskazują, że w takim właśnie znaczeniu stosowali go na przykład Herodot, Tukidydes czy Ksenofont¹¹. J. P. Louw i E. A. Nida pośród licznych semantycznych kompetencji czasownika ποιέω w Nowym Testamencie widzą również odcień kauzatywny o znaczeniu zbliżonym do takich czasowników, jak τίθημι, καθίστημι, ἐργάζομαι, κατεργάζομαι, ἐπάγω czy też ἐνεργέω¹². W tym wypadku fragment ten należałoby przetłumaczyć: „[Bóg] sprawił (zdecydował), że Ten, który nie znał grzechu, stał się grzechem”. Taka interpretacja doskonale koresponduje z kontekstem uprzednim tej wypowiedzi, gdzie Paweł wyjaśnia, że „Bóg jednal świat ze sobą w Chrystusie, nie poczytując ludziom ich grzechów” (5, 19). Bóg więc sprawił, że Chrystus stał się grzechem, po to, by ludzi uwolnił od grzechu. Dla określenia beneficjentów Bożego działania Paweł używa w 5, 21 wyrażenia ὑπὲρ ἡμῶν. Kontekst uprzednich wersów, zwłaszcza 14 i 15, gdzie jest mowa o tym, że Chrystus umarł za wszystkich (εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν), każe interpretować ὑπὲρ ἡμῶν w 5, 21 jako odnoszące się do całej ludzkości, a nie tylko do Pawła, jego

⁹ Taką interpretację przyjmuje na przykład J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, s. 222.

¹⁰ Za kauzatywną interpretacją czasownika ποιέω w tym zdaniu opowiada się np. M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 451.

¹¹ Zob. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, revised by H. S. Jones, Oxford 1968 (Electronic Edition 2003), 32940.

¹² Zob. J. P. LOUW, E. A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, dz. cyt., 13.9.

ewentualnych współpracowników i Koryntian. Paweł wyraża tutaj prawdę uniwersalną, a cały werset 21 ma charakter gnomiczny.

Kolejne pytanie, jakie się tutaj rodzi, dotyczy momentu, w którym zdaniem Pawła Bóg sprawił, że Chrystus stał się grzechem dla ludzkości. Część komentatorów odnosi tę wypowiedź apostoła do wcielenia Syna Bożego oraz całego Jego ziemskiego życia. Inni natomiast uważają, że chodzi tutaj o krzyżową śmierć Jezusa¹³. W pierwszym przypadku chodziłoby o wyeksponowanie przez Pawła momentu wcielenia Chrystusa jako chwili, gdy przyjął On ludzką naturę wraz ze wszystkimi konsekwencjami – także grzechu i śmierci¹⁴. Koncepcja ta nie znajduje jednakże paraleli w innych pismach Pawłowych, gdyż Apostoł nie mówi nigdzie o przyjęciu przez Jezusa „grzesznego ciała”, a wręcz unika takiego stawiania sprawy. Widać to wyraźnie w Rz 8, 3, gdzie Paweł jasno stwierdza, że Jezus przyjął ciało podobne do ciała grzesznego (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας). Użyty tutaj rzeczownik ὁμοίωμα („podobieństwo”) wyraźnie wskazuje, że Paweł chciał uzmysłowić chrześcijanom w Rzymie, iż ziemski Jezus nie posiadał grzesznej natury, lecz naturę podobną do „grzesznego ciała”. „Uczestnictwo w ludzkiej naturze nie było grzechem, ani nie uczyniło z Niego [Jezusa] grzesznika”¹⁵.

Więcej argumentów przemawia za interpretowaniem zdania τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν w perspektywie ofiary krzyżowej Jezusa. Tematyka śmierci Jezusa, na co już zwróciliśmy uwagę, pojawiła się już trzykrotnie w kontekście uprzednim, w wersetach 14-15: „Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas, pomnych na to, że skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł Chrystus po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał”. W sposób zawołowany wybrzmiewa ona również w wersecie 18: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania”. Werset 21 wydaje się więc być naturalną kontynuacją i konkluzją tych wypowiedzi. Paweł interpretuje tutaj śmierć Chrystusa na krzyżu jako „ofiary za grzechy świata”¹⁶. Należy zwrócić uwagę na zabieg retoryczny Pawła polegający na dwukrotnym użyciu w 5, 21 tego samego rzeczownika ἁμαρτία. W pierwszym

¹³ Zob. dyskusję na ten temat w: M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 451.

¹⁴ Za tą interpretacją opowiadają się na przykład: D. E. H. WHITELEY, *The Theology of St. Paul*, Philadelphia 1964, s. 137; E. KASEMANN, *Perspectives on Paul*, Philadelphia 1971, s. 43.

¹⁵ M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 452.

¹⁶ Taką interpretację przyjmują na przykład: S. LYONNET, L. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice...*, dz. cyt., s. 251nn; C. H. TALBERT, *Reading Corinthians. A Literary and Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, New York 1987, s. 167n.

wystąpieniu, które analizowaliśmy powyżej, rzeczownik ten jest użyty w swoim podstawowym znaczeniu określającym przewinienie popełnione wobec Boga poprzez sprzeciwienie się Jego woli¹⁷. Istnieje natomiast wśród egzegetów rozbieżność opinii, jeśli chodzi o zamierzony przez Pawła sens rzeczownika ἁμαρτία w wyrażeniu ἁμαρτίαν ἐποίησεν. Proponowane rozwiązania można sprowadzić do czterech punktów¹⁸:

CHRYSTUS JAKO GRZECH

Poszczególni komentatorzy wydobywają różne odcienie wyrażenia ἁμαρτίαν ἐποίησεν:

- Chrystus został potraktowany przez Boga tak, jakby był ucieleśnieniem grzechu¹⁹;
- Bóg sprawił, że Chrystus rzeczywiście stał się grzechem, jego personifikacją wraz z wszystkimi konsekwencjami²⁰;
- Chrystus stał się grzechem wobec Boga dlatego, że „stanął wobec Niego w relacji, która normalnie jest rezultatem grzechu, został oddalony od Boga i stał się przedmiotem Jego gniewu”²¹.

CHRYSTUS JAKO TEN, KTÓRY WZIĄŁ NA SIEBIE GRZECHY

Wyrażenie ἁμαρτίαν ἐποίησεν należy interpretować tutaj w kontekście w. 19, gdzie zostało powiedziane, że „w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów”. Paweł zdaje się uświadamiać tutaj Koryntianom, że grzechy ludzkości zostały przez Boga przeniesione na bezgrzesznego Chrystusa. Bóg więc pojednał świat ze sobą przez to, że Jezus wziął na siebie grzechy ludzkości i stał się personifikacją grzechu.

¹⁷ U greckich pisarzy począwszy od Ajschylosa i Tukidydesa rzeczownik ten w swoim podstawowym znaczeniu określa „błąd polegający na niezrozumieniu czegoś”, „chybienie celu”, „zły czyn”; por. więcej na ten temat: J. H. THAYER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament, BibleWorks 7*, 227.

¹⁸ Poglądy te referują za: M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 452-454.

¹⁹ Takie rozumienie ἁμαρτίαν ἐποίησεν przyjmują: M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 5 ed., Rome 1996, s. 545: “God treated him as if he had been sin’s embodiment”.

²⁰ Zob. A. T. ROBERTSON, *Second Corinthians*, [w:] tenże, *Word Pictures in the New Testament IV. The Epistles of Paul*, Nashville 1931, s. 233; R. BIERINGER, *Sünde und Gerechtigkeit Gottes in 2 Korinther 5, 21*, [w:] R. BIERINGER, J. LAMBRECHT, *Studies on 2 Corinthians*, dz. cyt., s. 508.

²¹ C. K. BARRETT, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, New York 1973, s. 180.

Dokonało się to w momencie krzyżowej śmierci Jezusa, który przyjął ją w zastępstwie każdego grzesznika, popełniającego jakkolwiek grzech²².

CHRYSZTUS JAKO GRZESZNIK²³

Bóg potraktował bezgrzesznego Chrystusa tak, jakby był grzesznikiem, jako grzesznika. Abstrakcyjny rzeczownik ἁμαρτία przyjmuje tutaj konkretne znaczenie „grzesznik” i określa stan Chrystusa, który został uczyniony przez Boga ἁμαρτολόγ i skazany na karę śmierci w zastępstwie grzeszników (odniesienie do w. 19).

CHRYSZTUS JAKO OFIARA ZA GRZECHY

Interpretacja wyrażenia ἁμαρτίαν ἐποίησεν w perspektywie śmierci krzyżowej Chrystusa nieodparcie narzuca skojarzenie tego wydarzenia z kultem ofiarniczym Starego Testamentu. Skojarzenie to nabiera szczególnego waloru w perspektywie znajomości semantyki występowania rzeczownika ἁμαρτία w Septuagincie. Otóż w Biblii Hebrajskiej dwa podstawowe terminy występujące na określenie grzechu: *ḥattā'ūt* i *'āšām* są używane również w znaczeniu ofiary za grzechy²⁴. Septuaginta zaś obydwa tłumaczy jako ἁμαρτία. Rzeczownik *ḥattā'ūt* w znaczeniu ofiary za grzechy występuje na przykład w Wj 29, 14. 36²⁵. Wersety te są częścią narracji o konsekracji Aarona i jego synów na kapłanów. Ofiarą za ich grzech (*ḥattā'ūt*) ma być młody cieliec złożony w ofierze. Aaron i jego synowie mają najpierw włożyć ręce na jego głowę przed Namiotem Spotkania (Wj 29, 10). Tam też cieliec ma zostać zabity. Jego krwią ma być namaszczone ołtarz, na którym należy spalić jego tłuszcz i obie nerki. Reszta cielca ma być spalona poza obozem.

Jeszcze bardziej wyrazistym tłem dla Pawłowego rozumienia Chrystusa jako ofiary za grzechy ludzi są rozdziały 4 i 5 Księgi Kapłańskiej. Młody cieliec złożony w ofierze w taki sam sposób, jak w omówionym powyżej fragmencie z Wj 29, ma być zabity jako ofiara przebłagalna za całą społeczność (Kpł 4, 21). Logika tej ofiary wydaje się być oczywista. Lud poprzez włożenie rąk na cielca zrzuca swoje grzechy na niego. Dalsze zaś złożenie cielca w ofierze i jego spalenie ma skutkować zniszczeniem zrzucanych na niego

²² Por. S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids 1982, s. 276n.

²³ Zob. H. A. W. MEYER, *Critical and Exegetical Hand-Book to the Corinthians*, English transl. with supplementary notes by T. W. Chambers, New York 1884, s. 539.

²⁴ Zob. M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 452.

²⁵ Statystycznie rzecz ujmując, rzeczownik ten występuje w Biblii Hebrajskiej 155 razy w znaczeniu „grzech, jako chybienie celu” oraz 135 razy w znaczeniu „ofiara za grzechy, ofiara przebłagalna” – por. W. L. HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*, Leiden 2000, *BibleWorks* 7, 2474.

grzechów. Wydaje się, że tą samą logikę dostrzega Paweł w wydarzeniu śmierci Jezusa i do takiego jej rozumienia nawiązuje w 2 Kor 5, 21. Apostoł może nawiązywać tutaj bardzo konkretnie do żydowskiej praktyki Dnia Przebłagania (Pojednania) *Jôm Hakkippurim* opisanej w Kpł 16. W tym to jednym z najważniejszych dni żydowskiego kalendarza społeczność narodu wybranego zbierała się, aby złożyć „dwa kozły na ofiarę przebłagalną za grzechy (*ḥattā'î*) i jednego barana na ofiarę całopalną (Kpł 16, 5). Jeden z tych kozłów był zabijany w ofierze za grzechy społeczności” (Kpł 16, 15-19). Na drugiego zaś kozła Aaron w geście włożenia rąk na jego głowę miał zrzucić wszystkie grzechy Izraelitów (*ḥattā'î*). Po czym kozioł był wypędzany na pustynię, by tam ponieść śmierć (Kpł 16, 20-22)²⁶.

Starotestamentowym tłem Pawłowego rozumienia wyrażenia ἀμαρτίαν ἐποίησεν jako uczynienia z Jezusa ofiary za grzechy ludzi może być też Czwarta Pieśń Sługi Pańskiego z Iz 53. Tradycje nowotestamentowe interpretowały śmierć krzyżową Jezusa w świetle tego tekstu. Iz 53, 8 stwierdza: „Zglądono Go z krainy żyjących; za grzechy mego ludu został zabity na śmierć”. W 53, 10 zaś prorok interpretuje śmierć cierpiącego sługi jako ofiarę za grzechy. Ma on dźwigać ich nieprawości, ofiarować się za nich na śmierć i być policzonym pomiędzy przestępców (53, 12). W oryginale hebrajskim w Iz 53, 10 ofiara życia Sługi Cierpiącego za grzechy jest określona terminem *'āšām*, który w swoim podstawowym znaczeniu oznacza „winę, ukaranie”. Spośród 103 przypadków wystąpień tego rzeczownika w Biblii Hebrajskiej w około 35 przypadkach przyjmuje on znaczenie ofiary za grzechy (24 razy w Kpł, ale również w Lb 5, 7-8; 6, 12; 18, 9; 1 Sm 6, 3-4; 8, 17; 2 Krl 12, 16, w księgach prorockich zaś prócz Iz 53, 10 u Ez 40, 39; 42, 13; 44, 29; 46, 20)²⁷. W LXX termin ten jest konsekwentnie tłumaczony jako ἀμαρτία.

Jako argument za Pawłowym rozumieniem drugiego wystąpienia ἀμαρτία w 2 Kor 5, 21 w sensie ofiary za grzechy podaje się dwa inne teksty Apostoła Narodów. Pierwszy z nich to Rz 8, 3, gdzie czytamy, że Bóg posłał swojego Syna περὶ ἀμαρτίας, co można tłumaczyć: „jako ofiarę za grzechy”. Argumentacja ta opiera się na tym, że Septuaginta, kiedy tłumaczy hebrajskie *ḥattā'î* w znaczeniu „grzech”, używa ἀμαρτία. Gdy zaś *ḥattā'î* ma znaczenie „ofiary za grzechy”, używa zawsze wyrażenia περὶ ἀμαρτίας²⁸. Drugi tekst to Ga 3, 13, w którym wprawdzie Chrystus nie jest określony

²⁶ Motyw kozła ofiarnego jako „typu” Chrystusa oraz wykorzystanie tej typologii w tradycji Kościoła omawiają S. LYONNET, L. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice...*, dz. cyt., s. 269-289.

²⁷ Zob. *Theological Wordbook of the Old Testament*, t. 1-2, ed. R. L. Harris [i in.], Chicago 1980, *BibleWorks* 7, 180abc.

²⁸ Por. M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 452, przypis 186.

jako ἁμαρτία, jednakże treść tego wersetu koresponduje z 2 Kor 5, 21. Paweł przekonuje w Ga 3, 13, że dla wykupienia ludzi z przekleństwa Prawa sam Chrystus stał się przekleństwem przez to, że „zawisnął na drzewie” (cytat z Pwt 21, 23). Mówiąc o przekleństwie Prawa Paweł ma z pewnością na myśli ludzkie grzechy, a zawiśnięcie na drzewie jest bezpośrednim odwołaniem się do śmierci krzyżowej Jezusa²⁹.

Przeprowadzone do tej pory analizy zmierzały do wyeksponowania zamierzonego przez Pawła sensu wyrażenia ἁμαρτίαν ἐποίησεν w kontekście zdania τὸν μὴ γινόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν. Zdanie to, choć dobrze osadzone w kontekście perykopy 2 Kor 5, 11-21, ma charakter stwierdzenia ogólnego. Do natury takich wypowiedzi należy to, że z założenia są pomyślane jako otwarte na wielość interpretacji. Dotyczy to zarówno zagadnienia bezgrzeszności Chrystusa, jak i tego, kiedy i w jaki sposób Bóg uczynił Go grzechem. Najwięcej uwagi poświęciliśmy tutaj ukazaniu ewentualnych teł starotestamentowych wyrażenia ἁμαρτίαν ἐποίησεν rozumianego jako „ofiara za grzechy” i odnieśliśmy to wyrażenie do wydarzenia śmierci krzyżowej Jezusa dla zgładzenia grzechów świata. Nie uważamy jednak, by była to interpretacja ekskluzywna. Do przyjęcia są wszystkie interpretacje, które odnoszą ἁμαρτίαν ἐποίησεν do śmierci Chrystusa i widzą w tym wydarzeniu moment, w którym stał się On dla nas grzechem. Wyrażenie to możemy tutaj interpretować w sposób komplementarny – wykluczamy jedynie drugą możliwość (Chrystus jako grzesznik).

Skutki uczynienia Chrystusa grzechem

By pełniej zrozumieć sens Pawłowego wyrażenia ἁμαρτίαν ἐποίησεν, należy przeanalizować drugą część struktury koncentrycznej wchodzącej w skład wersetu 21. Wszystkie przeanalizowane dotychczas elementy mają swoje strukturalne odpowiedniki w wersecie 21b:

(A–A') τὸν μὴ γινόντα – ἐν αὐτῷ

(B–B') ἁμαρτίαν – δικαιοσύνη θεοῦ

(C–C') ὑπὲρ ἡμῶν – ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα

Spójnik łączności podrzędnej ἵνα rozpoczynający zdanie w wersecie 21b wprowadza relację hipotaktyczną i wskazuje, że dalsza treść tego wersetu będzie rozwinięciem i wyjaśnieniem myśli podjętej w wersecie 21a. Wypowiedzenie zawarte w wersecie 21b należy interpretować jako zdanie podrzędne celowe, w którym Paweł wyjaśnia, w jakim celu Bóg uczynił Chrystusa grzechem. Częściowo ta odpowiedź została już dana w wersecie 21a: ὑπὲρ ἡμῶν. Paweł chce jednakże uświadomić Koryntianom, jaki jest

²⁹ Zob. F. J. MATERA, *Galatians*, Collegeville 1992, s. 120.

konkretny skutek zbawczego wydarzenia dokonanego „przez” i „w” Chrystusie. Po spójniku ἵνα Apostoł stawia zaimek osobowy ἡμεῖς, który zgodnie z zasadami gramatyki greckiej ma tutaj wartość emfaticzną. Niewątpliwie, skoro werset 21 jest częścią listu pisanego do konkretnej wspólnoty, Paweł ma tutaj na myśli przede wszystkim siebie i Koryntian, którym chce uświadomić zbawcze skutki śmierci Jezusa. Jednakże kontekst tej perykopy jasno pokazuje, że Apostoł nadaje śmierci Chrystusa wymiar uniwersalistyczny (werset 14: „skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli”; werset 15: „a właśnie za wszystkich umarł Chrystus”; werset 19: „albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat”). Nieuzasadnione wydaje się być również odnośnienie tej wypowiedzi Pawła do wiecznego przeznaczenia każdego człowieka (poprzez analogię do takich tekstów Pawłowych, jak 1 Kor 15, 52-54; 1 Tm 6, 15-16; 2 Tm 4, 8)³⁰. Wszystko, co Paweł tutaj mówi, odnosi się do aktualnego stanu wierzących w Chrystusa.

Koniunktiwus w aoryście γενόμεθα ma wartość pozczasową – może odnosić się zarówno do przeszłości, terażniejszości, jak i do przyszłości. Aspekt tego czasownika wskazuje na czynność jednorazową. Chodzi więc zapewne o to, że śmierć Jezusa była jednorazowym wydarzeniem, poprzez które Bóg pojednał świat ze sobą (w. 19) i które stawia grzesznika w zupełnie nowej sytuacji egzystencjalnej wobec Boga. M. J. Harris uważa, że kluczem do prawidłowej interpretacji całego zdania rozpoczynającego się od ἵνα jest czasownik γίνομαι³¹. Zakres znaczeniowy tego czasownika w Nowym Testamencie jest bardzo szeroki. J. H. Thayer klasyfikuje jego nowotestamentowe wystąpienia w pięciu punktach³²: (1) zaistnieć, stać się (u Pawła np. Rz 1, 3; Ga 4, 4); (2) przydarzyć się, stać się równym komuś lub czemuś (np. Rz 3, 4; 7, 7; Ga 2, 17; 1 Kor 6, 15); (3) pojawić się (np. Mk 1, 4; J 1, 6; 1 P 2, 1); (4) zostać uczynionym, ukończonym (np. J 10, 22; Ga 3, 17; 1 Kor 9, 15); (5) zostać kimś lub czymś (np. Rz 11, 6; 2 Kor 1, 18; 7, 14). Interpretacja całego zdania 21b: ἵνα ἡμεῖς γενόμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ zależeć będzie od przyjętego tutaj znaczenia czasownika γίνομαι. Zanim jednak zapytamy o zamierzony przez Pawła sens tego czasownika w 2 Kor 5, 21, należy wyjaśnić, jaką treść zawiera w sobie wyrażenie δικαιοσύνη θεοῦ.

Trzeba tu zauważyć, że nowy stan wierzących określony jako δικαιοσύνη θεοῦ ma się dokonać w Chrystusie. Paweł używa tutaj wyrażenia ἐν αὐτῷ. Jak to już ukazaliśmy powyżej, w strukturze wersetu 21 ἐν αὐτῷ odwołuje się do τὸν μὴ γινόντα (A–A'). Co więcej, w koncentrycznej strukturze wersetu 21 zachodzi związek symetryczny przeciwstawny pomiędzy rzeczownikiem

³⁰ Zob. M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 454.

³¹ Zob. tamże.

³² J. H. THAYER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament, BibleWorks 7*, 1148.

ἀμαρτία i wyrażeniem δικαιοσύνη θεοῦ. Apostoł przekonuje tutaj Koryntian, że ich nowy stan egzystencji został im wysłużony przez to, że bezgrzeszny Chrystus został uczyniony grzechem. Ich pojednanie z Bogiem i nowy sposób istnienia nazywany δικαιοσύνη θεοῦ stały się możliwe dzięki zbawczemu wydarzeniu, które z inicjatywy samego Boga dokonało się w Chrystusie.

Wyrażenie δικαιοσύνη θεοῦ jest typowo Pawłowe, ale dużo światła na jego rozumienie przez apostoła może rzucić Mt 6, 33: „Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość [ζητετε δε πρωτον την βασιλειαν του θεου] και την δικαιοσυνην αυτου], a to wszystko będzie wam dodane”. Ten fragment Kazania na Górze pokazuje, że sprawiedliwość Boża była widziana przez pierwotne chrześcijaństwo jako atrybut królestwa Bożego. Czwarte zaś błogosławieństwo (Mt 5, 6) z tego samego Kazania na Górze pokazuje, że taka sprawiedliwość powinna być przedmiotem pragnień uczniów Jezusa³³. Oprócz 2 Kor 5, 21 wyrażenie δικαιοσύνη θεοῦ występuje jeszcze w *Corpus Paulinum* w Rz 1, 17; 3, 5. 21. 22. 25 (αὐτου). 26 (αὐτου); 10, 3 (2 razy); Flp 3, 9. Fragment Rz 1, 17 wraz z uprzednim wersem 16 stanowi strukturalnie streszczenie treści całego listu³⁴. Sprawiedliwość Boża jest tutaj widziana przez Pawła jako „wychodząca od wiary i prowadząca ku wierze”. Stanowi ona przedmiot objawienia głoszonej przez Pawła Ewangelii. W Rz 3, 5 δικαιοσύνη θεοῦ jest zestawione antyetycznie z ἡ ἀδικία ἡμων („nasza nieprawość”). W dalszej części (3, 21-31) apostoł wyjaśnia, jak pojmuje Bożą sprawiedliwość: jest ona niezależna od Prawa, osiąga się ją przez wiarę w Jezusa Chrystusa (wersety 21-22). Jest dostępna dla wszystkich, którzy zgrzeszyli, i jest darmowym darem wysłużonym przez Chrystusa Jezusa, którego Bóg ustanowił „narzędziem przebłagania” (wersety 24-25). Sprawiedliwość jest przymiotem Boga i staje się udziałem każdego, kto wierzy w Jezusa (werset 26). W Rz 10, 3 Paweł wyjaśnia chrześcijanom w Rzymie, że obecny stan nieprzyjęcia Bożej sprawiedliwości przez Izraela i uporczywe trzymanie się własnej sprawiedliwości płynącej z Prawa jest wynikiem niezrozumienia. Flp 3, 9 wraz z szerszym kontekstem stanowi rekapitulację Pawłowej nauki o Bożej sprawiedliwości: „I owszem, nawet

³³ Inne dwa wystąpienia tego wyrażenia w Nowym Testamencie to Jk 1, 20 i 2 P 1, 1. W pierwszym z tych tekstów autor przekonuje, że gniew ludzki sprzeciwia się Bożej sprawiedliwości. W 2 P wyrażenie to występuje w adresie Listu, gdzie autor stwierdza, że wiara adresatów jest wynikiem sprawiedliwości Jezusa Chrystusa, który jest ich Panem i Zbawicielem.

³⁴ Istnieje zasadnicza zgodność wśród egzegetów, że Rz 1, 16-17 stanowi klucz do interpretacji Listu do Rzymian (a zwłaszcza jedenastu początkowych rozdziałów); por. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il just? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991, s. 36-38; G. RAFIŃSKI, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, [w:] *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, s. 306-307; S. WITKOWSKI, *Rz 1, 16-17 jako główna teza Listu do Rzymian*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (2006), s. 97-104.

wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze – przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych” (3, 8-11). Pawłowa nauka o Bożej sprawiedliwości znajduje tu dalsze, jakże istotne doprecyzowanie, a mianowicie odniesienie do zmartwychwstania Chrystusa. Poprzez wiarę w Chrystusa apostoł ma udział w Bożej sprawiedliwości, dzięki czemu staje się uczestnikiem Jego cierpienia i doświadcza mocy Jego zmartwychwstania. W ten sposób upodabnia się do Chrystusa i nosi w sobie nadzieję własnego zmartwychwstania³⁵.

Z gramatycznego punktu widzenia rzeczownik *θεοῦ δικαιοσύνη* można interpretować jako *genetivus possessivus*, *subiectivus* lub *obiectivus*. W pierwszym przypadku chodziłoby o wyeksponowanie prawdy, że Bóg jest posiadaczem sprawiedliwości. W drugim, że Bóg jest podmiotem udzielającym ludziom swojej sprawiedliwości – dopełniacz ten można tu sprecyzować jako *genetivus auctoris*. Interpretując zaś *θεοῦ* jako *genetivus obiectivus* wyrażenie to należałoby tłumaczyć jako „sprawiedliwość, która dotyczy Boga – przed Bogiem”³⁶.

W kontekście przeprowadzonych powyżej analiz wyrażenia *δικαιοσύνη θεοῦ* można teraz zapytać o zamierzony przez Pawła sens czasownika *γενώμεθα*. Jeżeli zinterpetrujemy *θεοῦ* jako *genetivus possessivus* lub *subiectivus*, oznacza to, że Paweł, pisząc *γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ*, stwierdza tutaj, iż wierzący stają się posiadaczami sprawiedliwości posiadanej przez Boga albo co najmniej partycypują w sprawiedliwości, której On udziela. To uczestnictwo w Bożej sprawiedliwości oznaczałoby doświadczanie przez wierzących skutków zbawczego dzieła Chrystusa³⁷. Przyjmując, że *θεοῦ* funkcjonuje w tym wyrażeniu jako *genetivus obiectivus*, czasownik *γενώμεθα* wyrażałby tutaj działanie wierzących w Chrystusa polegające na życiu w sprawiedliwości, której treścią jest sam Bóg. „Bycie Bożą sprawiedliwością” oznaczałoby tutaj

³⁵ Szczegółową egzegezę tego tekstu zob. w: S. MĘDAŁA, *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)*, [w:] *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, s. 399-401.

³⁶ M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 455.

³⁷ Taką interpretacją przyjmują na przykład: A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1915, s. 187; C. WOLFF, *True Apostolic Knowledge of Christ: Exegetical Reflections on 2 Corinthians 5.14ff.*, [w:] *Paul and Jesus. Collected Essays*, ed. A. J. M. Wedderburn, Sheffield 1989, s. 96.

po prostu „życie dla Boga”³⁸. Ta interpretacja 2 Kor 5, 21 znajduje mocne echo w innym tekście Pawłowym, mianowicie w Rz 6, 10-11.

Trudno tutaj ostatecznie rozsądzić, jaki jest zamierzony przez Pawła sens wyrażenia γενόμεθα δικαιοσύνη θεοῦ w 2 Kor 5, 21. Sens ten jest uzależniony od tego, jaką nośność nadaje apostoł rzeczownikowi δικαιοσύνη. Dotychczas interpretowaliśmy go jako pojęcie abstrakcyjne wyrażające sprawiedliwość jako przymiot Boga. Stąd zaproponowane przez nas do tej pory interpretacje wyrażenia γενόμεθα δικαιοσύνη θεοῦ kładły nacisk na etyczny wymiar uczestnictwa wierzących w Chrystusa w Bożej sprawiedliwości. W naszej opinii rzeczownik δικαιοσύνη może być jednakże użyty tutaj przez Pawła nie w znaczeniu abstrakcyjnym, lecz konkretnym, jako ekwiwalent δίκαιου lub δικαιοθέντες. Akcent nie spoczywałby więc na etycznych kwalifikacjach wierzących w Chrystusa, lecz na ontologicznej przemianie, która dokonała się w nich poprzez to, że Chrystus dla nich został uczyniony grzechem³⁹. Całe zdanie ἵνα ἡμεῖς γενόμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ należałoby wtedy przetłumaczyć: „abyśmy w Nim zostali usprawiedliwieni przed Bogiem” lub „abyśmy w Nim stali się sprawiedliwymi wobec Boga”. W tym kulminacyjnym zdaniu podsumowującym argumentację rozpoczętą w 5, 11 Paweł ukazuje Koryntianom, że dzięki dziełu zaplanowanemu przez Boga i zrealizowanemu w śmierci Chrystusa, otrzymują oni nowy status – stają się sprawiedliwymi wobec Boga, to znaczy zostają usprawiedliwieni ze swoich grzechów. To zaś oznacza stan polegający na przywróceniu przez śmierć Chrystusa na krzyżu właściwej relacji wierzącego z Bogiem, która została zniszczona przez grzech. W ten sposób Paweł podsumowuje swoją argumentację i wezwanie do pojednania z Bogiem rozwijane zwłaszcza w 5, 18-21.

Przeprowadzone w tym artykule analizy ukazują geniusz Pawła w formułowaniu podstawowej prawdy chrześcijańskiej wiary. W 2 Kor 5, 21 zawarte jest bowiem streszczenie istoty Ewangelii Pawłowej, której źródłem jest osobiste doświadczenie spotkania Chrystusa zmartwychwstałego w drodze do Damaszku. W nieco enigmatycznej wypowiedzi, w której ani Bóg, ani Chrystus nie są wymienieni *explicite*, znajdujemy wszystkie istotne elementy chrześcijańskiej Dobrej Nowiny o zbawieniu:

– inicjatorem dzieła zbawienia jest sam Bóg;

³⁸ Taką interpretację proponują np. *Interpreting 2 Corinthians 5:14-21. An Exercise in Hermeneutics*, ed. by J. P. LEWIS, Lewiston 1984, s. 105; W. THÜSING, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*, t. 1: *Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik*, Münster 1986, s. 108.

³⁹ Za „nie-etyczną” interpretacją wyrażenia γενόμεθα δικαιοσύνη θεοῦ w 2 Kor 5, 21 opowiadają się np. G. E. LADD, *A Theology of the New Testament*, rev. by D. A. Hagner, Grand Rapids 1993, s. 487; M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians...*, dz. cyt., s. 455 (autor ten widzi tutaj raczej sens sądowniczy tego wyrażenia).

- zbawienie to dokonuje się poprzez to, że Bóg „uczynił Chrystusa grzechem”, co należy rozumieć jako wydanie Go na śmierć krzyżową;
- celem Bożej inicjatywy zrealizowanej w śmierci Chrystusa jest wyzwolenie wierzących z grzechów, by byli sprawiedliwymi wobec Boga;
- w kontekście fragmentu 2 Kor 5, 18-21 bycie sprawiedliwym wobec Boga należy rozumieć jako bycie pojednanym z Bogiem poprzez ofiarniczą śmierć Chrystusa na krzyżu.

Warszawa

JANUSZ KRĘCIDŁO MS

Summary

Why God made Christ to be sin (2 Cor 5, 21)?

The article consists of two parts referring to Paul's argumentation in 2 Cor 5:21. The first one presents an extensive analysis of the enigmatic Paul's statement *ἀμαρτίαν ἐποίησεν* in the broader context of the Apostle's disquisition. Paul's statement that 'God made Christ to be sin' may be interpreted in various ways. The most probable background for understanding the Apostle's statement seems to be the sacrifice cult of the Old Testament. God made Christ a sacrifice for the sins (*ἀμαρτία*) of the world in the act of His martyr death on the cross. The aim of God's actions (issue discussed in the second part of the article) was to make people the "righteousness of God" (*δικαιοσύνη θεοῦ*). It can either mean the participation of believers in the righteousness of God or having a new identity of being righteous/justified in front of God.

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Julian Warzecha SAC

Początek i Słowo

Są różne początki – początki spraw ważnych, wielkich czy mniej ważnych. Do ważnych należy na pewno powracający regularnie początek roku kalendarzowego czy roku szkolnego, akademickiego. Każdy jednak początek jest ważny, bo jak mówi przysłowie: „dobry początek, połowa roboty”. Warto więc zajrzeć do Biblii jako skarbnicy zawierającej wielkie i bogate doświadczenie i zobaczyć, co w niej mówi się o początku, ale nie o jakimś nieokreślonym początku, lecz o początku związanym ze Słowem. Przedmiotem rozważania będzie więc przede wszystkim Prolog Ewangelii św. Jana (1, 1-18).

Szczególnie ważny jest tu pierwszy werset, który warto zestawić z początkowym zdaniem z Księgi Rodzaju i w ogóle Biblii zaczerpniętym z pierwszego przekładu Starego Testamentu na język grecki (Septuaginta – LXX), które to tłumaczenie było Biblią pierwszych chrześcijan.

J 1, 1: „Na początku (*en archē*) było (*ēn*) Słowo (*ho logos*), a Słowo było u Boga (*pros ton theon*), i Bogiem było Słowo”. Wulgata (Vg): *In principio erat Verbum*.

Rdz 1, 1: „Na początku (*en archē*) Bóg stworzył niebo i ziemię”. Vg: *In principio creavit Deus caelum et terram*.

Tekst Wulgaty sugeruje, że chodzi w jednym i drugim przypadku o coś więcej niż o moment czasowy. Inaczej bowiem tłumacz użyłby słowa *initium* („początek”), jak np. w Mk 1, 1. Autor Prologu nawiązuje tu niewątpliwie do Rdz 1, 1, używając tego samego wyrażenia co w LXX (*en archē*). Jednak nie używa jak autor Rdz słowa „Bóg” jako podmiotu, lecz umieszcza zamiast tego wyraz *logos*. Jest to sygnał tego, co zostanie następnie w Prologu powiedziane, że Słowo jest Bogiem i że jest ono stwórcze (w. 3). *Logos* występuje z rodzajnikiem (*ho*), a więc jest to Słowo określone. Inne też niż w Rdz 1, 1 jest orzeczenie (*ēn* – „było”), które nie mówi o jakimś działaniu, lecz o istnieniu, i to o istnieniu wyprzedzającym jakiegokolwiek inne istnienie. W ten sposób J 1, 1 stwierdza preegzystencję Słowa zarówno w stosunku do świata, jak i do czasu, który zaczął się wraz ze światem. Chodzi zatem o absolutny początek, jaki przysługuje tylko Bogu, bo Słowo, o którym tu mowa, jest Bogiem.

Dlaczego autor Prologu użył w tym miejscu tak wieloznacznego pojęcia *logos*? Prawdopodobnie chciał nawiązać do toczonych od wieków dociekań o rolę logosu w historii świata i człowieka. Mógł on znać znaczenia przypisywane logosowi przez wielkich filozofów greckich, którzy bardziej niż ze słowem-dźwiękiem łączyli go z treścią słowa, z myślą i sensem. Jednakże, jeśli był on Żydem (a wszystko na to wskazuje), to bliższe mu były poszukiwania nad rolą słowa i mądrości, jakie znał z długiej tradycji Starego Testamentu, a także spekulacje np. Filona z Aleksandrii. Tenże filozof chciał pogańskim mieszkańcom Egiptu i nie tylko im pokazać oryginalność i dynamikę słowa biblijnego (*dābār*). Ono bowiem nie tylko służy do wyrażania myśli i do komunikacji, ale też powoduje to, co oznacza. Oznacza rzecz samą, a nawet staje się wydarzeniem. Dobrze to widać w formule zwanej formułą wydarzenia słowa (niem. *Wortereignisformel*), która zwykle wprowadza wypowiedź proroka i ma często taką oto postać (w przekładzie bardzo dosłownym): „Stało się słowo JHWH do mnie mówiąc” (*waj̄hi d̄bar JHWH ’ēlaj lē’mōr*). Dla człowieka Biblii zatem słowo się staje, dzieje się. Mówimy dlatego, że ma ono wydarzeniowy charakter.

Ale wróćmy jeszcze do „początku” (*archē*). Powiedzieliśmy wyżej, że w Prologu Jana (J 1, 1) jest mowa o początku absolutnym, jaki przysługuje tylko Bogu. A o jaki początek chodzi w Rdz 1, 1: „Na początku (*en archē*) Bóg stworzył niebo i ziemię”? O początek czasowy? Tak tłumaczy to zdanie nowy przekład żydowski na język polski (Pardes Lauder, Kraków 2001, s. 2): „Na początku stwarzania przez Boga nieba i ziemi”. Z gramatycznego punktu widzenia jest to możliwe i uzasadnione. Chrześcijanie dopatrywali się tu jednak czegoś więcej, skoro św. Hieronim wybrał tu słowo *principium* („początek, pochodzenie, podstawa, zasada”), które zapewne spotkał już w najstarszym przekładzie łacińskim (*Vetus Latina*). Warto bowiem dodać, że ten wielki egzegeta chrześcijański nie zaczynał w swym dziele zwanym później Wulgatą (przekład rozpowszechniony, popularny) od zera, lecz uszanował i uwzględnił ów najstarszy przekład łaciński. Tylko niektóre księgi biblijne przełożył od nowa, a część z nich jedynie poprawił.

Szukając treści pojęcia „początek” w Rdz 1, 1, zauważmy, że Hebrajczycy nie wytworzyli pojęcia absolutnego, abstrakcyjnego początku, lecz mówili o początku czegoś, o początku akcji (Rdz 1, 1) czy początku panowania (Jr 26, 2; 27, 1; 28, 1; 49, 34). Podobnie nie stworzyli pojęcia absolutnej wieczności. Samo z siebie wyrażenie hebrajskie *b̄rē’sīt* („na początku”) (Rdz 1, 1) nie zawiera w sobie takiej możliwości jak greckie *en archē*, a więc nie orzeka o absolutnym początku. Autor Prologu do tego „początku” w Rdz 1, 1 jednak świadomie nawiązuje i dlatego w lekturze intertekstualnej chrześcijanie dopatrywali się już w tym dawnym tekście

obecności Chrystusa, zwłaszcza czytając opis dzieła stworzenia przez pryzmat tekstów Apokalipsy (21, 6; 22, 13), w których wyznawany On jest nie tylko jako początek, ale także jako kres i cel (*telos*) historii zbawienia. Oto te dwa teksty z Apokalipsy: „I rzekł mi: «Stało się. Jam Alfa i Omega, Początek (*archē*) i Koniec (*telos*)»” (21, 6), Vg: *initium et finis*. Drugi tekst: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy (*prōtos*) i Ostatni (*eschatos*), Początek (*archē*) i Koniec (*telos*)” (22, 13). Ciekawe, że w obu tych tekstach Wulgata umieszcza *initium* („początek”), mając zapewne na uwadze korelację z „końcem” (*finis*). W pierwszym tekście Chrystus ukazuje się jako ostateczne słowo Boga objawiające sens dziejów; można temu Słowu zaufać, bo jest wiarygodne. W drugim zaś tekście bardziej ujawnia się temat odpłaty za wierność Bogu, której to odpłaty dokona również Chrystus. Oba teksty są bardzo podobne i mają wspólne to, że występują w kontekście eschatologicznym, czyli mówią o ostatnim etapie historii. Zwracając wzrok do początku, ich autor, a właściwie sam Chrystus stwierdza, iż całe te dzieje – od początku do końca, do ich kresu – przeniknięte są Jego obecnością i działaniem. Ich najgłębszy sens można więc poznać tylko przy uwzględnieniu tej Jego obecności. Jawi się On tutaj także jako tłumacz tych zawiłych dziejów. Jest On też Końcem (*telos*), czyli kresem, celem historii ludzkiej.

Jeszcze bardziej całościowo o roli Chrystusa w dziejach stwarzania i zbawienia mówi słynny hymn o pierwszeństwie Chrystusa w Kol 1, 15-20, zwłaszcza 15-18: „On jest obrazem (*eikōn*) Boga niewidzialnego. Pierworodnym wszelkiego stworzenia, gdyż w Nim wszystko zostało stworzone w niebie i na ziemi: to, co widzialne i niewidzialne, Trony czy Panowania, Zwierzchności czy Władze – wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim istnieje. On także jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem (*archē*), Pierworodnym spośród umarłych, aby być pierwszym we wszystkim”. W. 15 ma swój odpowiednik w Ap 3, 14: „To mówi Amen, Świadek wierny i prawdomówny, Początek (*archē*) stworzenia Bożego”. Skoro wszystko zostało stworzone w Nim, to nosi w jakiś sposób Jego piętno. Czy jest tu też zawarta myśl, że od stworzenia można dojść do Stwórcy? Zapewne tak. Wyraźniej jest to jednak powiedziane gdzie indziej: „Głupi już z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze chylże, gwiazdy dokoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem. Jeśli urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa – winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca piękności; a jeśli ich moc i działanie wprawiły ich w podziw – winni byli z nich poznać, o ile jest potężniejszy Ten, kto je uczynił. Bo z wielkości

i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 1-5); oraz: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy” (Rz 1, 20).

Te różne role Chrystusa-Słowa można porównywać z dynamiką słowa ludzkiego, z jego różnymi funkcjami, zwłaszcza słowa szczególnie „zjęszonego” (por. niemieckie *Dichtung*), czyli z poezją. W tym miejscu trzeba znów wrócić do Prologu, do innego kluczowego miejsca, mianowicie do w. 14: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (*kai ho logos sarks egeneto kai eskēnōsen en hēmin*)”. Bóg-Słowo stał się w pewnym momencie człowiekiem, ale jako odwieczne Słowo wciela się też w mowę ludzką. Oto jak wyraża to ważny dokument II Soboru Watykańskiego: „Słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi” (Konstytucja o objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 14). Szczególnie miejsce pod tym względem przypada oczywiście oryginałowi. Ten proces ciągłego „wstawiania” Słowa Bożego, analogiczny do jednorazowego, historycznego, ale trwałego Wcielenia, trwa wciąż. Aktualizuje się on szczególnie przy każdym nowym przekładzie Biblii.

Warto teraz te dość zawiłe wywody rozjaśnić i wzbogacić kilkoma wspaniałymi wypowiedziami Jana Pawła II, najpierw z jego *Listu do artystów* (1999). Na początku swojego tekstu papież wskazuje na analogię między stwórczym działaniem Boga i twórczością artysty. „Pierwsza stronica Biblii ukazuje nam Boga jako poniekąd pierwowzór każdej osoby, która tworzy jakieś dzieło: w człowieku twórcy znajduje odzwierciedlenie Jego wizerunek Stwórcy. Tę więc ukazuje szczególnie wyraźnie język polski dzięki pokrewieństwu między słowami stwórcy i twórca”. Autor wskazuje także różnice między jednym i drugim tworzeniem: człowiek nie potrafi jak Bóg tworzyć z niczego – potrzebuje tworzywa.

Zatrzymajmy się teraz dłużej nad refleksjami papieża dotyczącymi Wcielenia i „wstawienia” Słowa: „Bóg stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, który jest «centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga». Ta podstawowa widzialność «Boga-Tajemnicy» stanowiła zachętę i wyzwanie dla chrześcijan także na płaszczyźnie twórczości artystycznej. Na tej glebie rozkwitło piękno, które właśnie stąd, z tajemnicy Wcielenia, czerpało żywotne soki. Stając się człowiekiem, Syn Boży wniósł bowiem w dzieje ludzkości całe ewangeliczne bogactwo prawdy i dobra, a wraz z nim objawił także nowy wymiar piękna: orędzie ewangeliczne jest nim napełnione po brzegi. Pismo Święte stało się zatem swego rodzaju «ogromnym słownikiem»

(P. Claudel) i «atlasem ikonograficznym» (M. Chagall), z którego czerpała chrześcijańska kultura i sztuka” (Jan Paweł II, *List do artystów*, 5).

Ludzkość od dawna tęskniła do prawdy, dobra i piękna i miała do czasu przyjścia Chrystusa pod tym względem godne szacunku osiągnięcia. Chrystus wnosi jednak w te poszukiwania nową jakość właśnie dzięki wcieleniu i swojej Ewangelii. Ten fakt wpłynął niezwykle ożywczo na całą późniejszą twórczość. Jest godne uwagi, że zwracając się do artystów, papież przytacza jakże jędrne i wymowne wypowiedzi dwóch wielkich twórców: P. Claudela i M. Chagalla. To, co jednak jest dla naszego rozważania najważniejsze, to właśnie owo „wsłowienie” odwiecznego Słowa, którego oczywiście papież nie ogranicza do słowa, bo twórcy pracują w różnym tworzywie.

Twórczość może się oczywiście dokonywać także poza chrześcijaństwem czy w ogóle niezależnie od religii, niemniej jednak wiara jest szczególną przestrzenią, która jej sprzyja i ją ułatwia, można rzec – jest u jej początku. „Sztuka bowiem, jeżeli jest autentyczna, choć niekoniecznie wyraża się w formach typowo religijnych, zachowuje więź wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary, tak że nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego. Jako poszukiwanie prawdy, owoc wyobraźni wykraczającej poza codzienność, sztuka jest ze swej natury swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę. Nawet wówczas gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie” (Jan Paweł II, *List do artystów*, 10).

Jako utalentowany i zaangażowany twórca papież zna dobrze dylematy i rozterki współczesnej kultury widoczne zwłaszcza w społeczeństwach wysoko rozwiniętych. W końcowych zaś słowach papieża wyczuwa się aluzję do uwag św. Pawła w Rz 7, 14nn. Prawdziwa sztuka może jakby z natury prowadzić do doświadczenia transcendencji. Dlatego Jan Paweł II widzi w tym swoiste lekarstwo na współczesne zagubienie ideowe i moralne.

Twórczość otwarta na *sacrum* pomaga też lepiej poznać i zrozumieć zagadki ludzkiej egzystencji. „Przymierze istniejące od zawsze między Ewangelią a sztuką, niezależnie od swoich aspektów funkcjonalnych, wiąże się z wezwaniem do wnikięcia twórczą intuicją w głąb tajemnicy Boga Wcielonego, a zarazem w tajemnicę człowieka. Każdy człowiek w pewnym sensie pozostaje nieznanym samemu sobie. Jezus Chrystus objawia nie tylko Boga, ale «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi»” (Jan Paweł II, *List do artystów*, 14).

Przymierze między Ewangelią a sztuką, o której mówi papież, miało swój szczególny wyraz w najnowszych dziejach Polski, zwłaszcza wtedy, gdy komunistyczna inwigilacja chciała sterować wolnością twórców kultury.

Wtedy właśnie znajdowali oni przestrzeń wolności w społeczności starającej się żyć Ewangelią i głosić ją światu, czyli w Kościele.

Wydaje się, że do tego wątku należą przejmujące i pamiętne słowa Jana Pawła II wypowiedziane dużo wcześniej, ale i bliżej nas, bo w Warszawie, podczas jego pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy *klucz do rozumienia tej wielkiej* i podstawowej *rzeczywistości, jaką jest człowiek*. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”. Te słowa odnoszą się do człowieka jako jednostki i do osoby. Tylko z pomocą Chrystusa może on znaleźć odpowiedź na podstawowe pytania.

Ale człowiek jest też istotą społeczną, rozwija się przez uczestnictwo w dziejach i tradycji, jakie wytwarza wspólnota narodowa: „Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski. [...] Jeśli jest rzeczą słuszną, aby dzieje narodu rozumieć poprzez dzieje każdego człowieka w tym narodzie – to równocześnie nie sposób zrozumieć człowieka inaczej jak w tej wspólnotcie, którą jest naród. Wiadomo, że nie jest to wspólnota jedyna. Jest to jednakże wspólnota szczególna, najbliższej chyba związana z rodziną, najważniejsza dla dziejów duchowych człowieka. Otóż *nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego* – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – *bez Chrystusa*. Jeślibyśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie. Nie rozumielibyśmy samych siebie. Nie sposób zrozumieć tego Narodu, który miał przeszłość tak wspaniałą, ale zarazem tak straszliwie trudną – bez Chrystusa. Nie sposób zrozumieć tego Miasta, Warszawy, stolicy Polski, która w roku 1944 zdecydowała się na nierówną walkę z najeżdżącą, na walkę, w której została opuszczona przez sprzymierzone potęgi, na walkę, w której legła pod własnymi gruzami, jeśli się nie pamięta, że pod tymi samymi gruzami leżał również Chrystus-Zbawiciel ze swoim krzyżem sprzed kościoła na Krakowskim Przedmieściu. Nie sposób zrozumieć dziejów Polski od Stanisława na Skałce do Maksymiliana Kolbe w Oświęcimiu, jeśli się nie przyłoży do nich jeszcze tego *podstawowego kryterium*, któremu na imię Jezus Chrystus” (Jan Paweł II, Przemówienie na pl. Zwycięstwa w Warszawie, 2 VI 1979).

O ile poprzedni fragment (z *Listu do artystów*) zdaje się czynić wyraźną aluzję do pewnego zagubienia ideowego i moralnego na Zachodzie, to ostatnia wypowiedź odnosi się aż nadto wyraźnie do czasu komunistycznego reżimu i wielorakich prób usunięcia Chrystusa, jego Ewangelii i Kościoła,

z życia nie tylko poszczególnych osób, ale również z życia społecznego i z historii narodu.

Związek twórców z szeroko rozumianym natchnionym słowem Bożym łatwo zauważyć w pojęciu natchnienia twórczego, jakim papież posługuje się w przesłaniu do artystów. Zaczyna on tu swój wywód od rozważania drugiego zdania Biblii. „«Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami» (1, 2). Jakże bliskie są sobie te słowa: «tchnienie» i «natchnienie»! Duch jest tajemniczym artystą wszechświata. W perspektywie trzeciego tysiąclecia pragnę życzyć wszystkim artystom obfitości tych właśnie twórczych natchnień, z których bierze początek każde autentyczne dzieło sztuki. Drodzy artyści, jak dobrze wiecie, wiele różnych bodźców wewnętrznych i zewnętrznych może stać się natchnieniem dla waszej twórczości. Każde autentyczne natchnienie zawiera jednak w sobie jakby ślad owego «tchnienia», którym Duch Stwórcy przenikał dzieło stworzenia od początku. Przekraczając tajemnicze prawa, które rządzą wszechświatem, Boskie tchnienie Ducha Stwórcy spotyka się z geniuszem człowieka i rozbudza jego zdolności twórcze” (Jan Paweł II, *List do artystów*, 15). On, Duch Boży, jest źródłem wszelkiego tworzenia, On jest u jego początków. Jak Bóg mocą swego tchnienia z pierwotnego bezładu stwarza uporządkowany świat, tak człowiek-twórca, posługując się różną materią i podlegając różnym inspiracjom, najgłębsze natchnienie – nawet gdyby o tym nie wiedział – otrzymuje według Jana Pawła II od Ducha – „tajemniczego artysty”.

Tak więc kategorie twórcy, wcielenia i natchnienia pozwalają ująć wielorakie i głębokie związki między wszelką prawdziwą twórczością a „tajemniczym Artystą”, czyli Bogiem. Te powiązania ukazują zarazem najbardziej istotne podstawy, na jakich zasadza się twórczość, stanowią właśnie jej początek, choć niekoniecznie i nie tylko w znaczeniu chronologicznym.

Ołtarzew

JULIAN WARZECHA SAC

Zusammenfassung

Anfang und Wort

Dieser Text versucht, die Beziehungen unter dem Anfang von jedem, besonders von schöpferischer Tätigkeit, und dem Wort zu begreifen. Auf Grund der zwei bekannten biblischen Texten (Joh 1, 1 und Gen 1, 1, sowie auch der anderen) hat es sich ergeben, dass die Wirkung des Menschen in Verbindung mit Gott steht, auch wenn der Verfasser sich dessen nicht bewusst ist. Und noch mehr – eine genaue Analyse des Joh 1,1 zeigt, dass Fundament und Anfang des menschlichen Tätigkeit Christus ist, der im Neuen Testament auch ein Anfang genannt wird (Kol 1, 17; Offb 21, 6; 22, 13). Eine Ergänzung und Erklärung dieser Bemerkung sind die Worte des Johannes Paul II, der dabei die Idee der Menschwerdung des Wortes und der Inspiration des Heiligen Geistes entwickelt.

ks. Zdzisław Janiec

Troska o celebrację eucharystyczną w świetle adhortacji apostołskiej *Sacramentum caritatis* Ojca Świętego Benedykta XVI

Adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*¹ jest owocem synodu biskupów poświęconego Eucharystii, jaki odbył się w Rzymie jesienią 2005 roku na zakończenie Roku Eucharystii ogłoszonego jeszcze przez Jana Pawła II. Ojciec Święty Benedykt XVI z właściwą teologowi precyzją dokładnie określił cel opublikowanego w lutym 2007 roku dokumentu: „by lud chrześcijański pogłębił więź istniejącą pomiędzy tajemnicą eucharystyczną, akcją liturgiczną oraz nową służbą duchową wynikającą z sakramentu Eucharystii jako sakramentu miłości” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 5). Spośród tych trzech wymiarów Eucharystii („tajemnica”, „akcja liturgiczna” oraz „nowa służba”) w niniejszej refleksji chciałbym skoncentrować się jedynie na zawartych w adhortacji wskazaniach dotyczących samej akcji liturgicznej, w której uobecnia się „tajemnica” będąca źródłem „nowej służby duchowej”.

Przewodniczenie eucharystycznej „akcji liturgicznej” należy przecież do istotnych powinności każdego prezbitera. Skoro – zgodnie ze słowami Benedykta XVI – „kapłan przede wszystkim jest sługą, [...] który jako posłuszne narzędzie w rękach Chrystusa odsyła do Niego”, a ta rzeczywistość „wyraża się szczególnie w pokorze, z jaką kapłan prowadzi liturgii” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 23), to trzeba podejmować refleksję nad sposobem sprawowania liturgii Eucharystii. Refleksja ta wydaje się tym bardziej potrzebna, że w słowach adhortacji można dostrzec pewną przestrożę przed zawsze możliwym zafalszowaniem kapłańskiej posługi. Przestrożę tę odnajdziemy m.in. w bardzo zdecydowanym sformułowaniu Benedykta XVI: „Cała ich posługa nigdy nie powinna wynosić na pierwszy plan ich samych lub ich opinii, ale Chrystusa. Każda próba stawiania siebie w centrum celebracji liturgicznej sprzeciwia się tożsamości kapłańskiej” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 23).

¹ BENEDYKT XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007, ogłoszona w Rzymie 22 lutego 2007 w święto Katedry św. Piotra Apostoła.

Wobec tego niezwykle istotnym zadaniem nie tylko biskupów, ale również każdego prezbitera, któremu Kościół powierzył przewodniczenie Eucharystii, będzie troska o „transparentność”, „przejrzystość” celebracji eucharystycznej, tak aby w Eucharystii poprzez ludzką rzeczywistość osób, znaków, gestów i formuł jej uczestnicy mogli dostrzec przychodzącego do człowieka zmartwychwstałego Pana. Formułując odpowiedź na pytanie o to, na czym polega troska o celebrację Eucharystii w świetle wspomnianej adhortacji apostolskiej Benedykta XVI, należy zwrócić uwagę na trzy zagadnienia, które zarazem wyznaczają strukturę artykułu:

1. Troska o *ars celebrandi*.
2. Troska o głębię celebracji mszy świętej (wybrane części).
3. Troska o czynne uczestnictwo w Eucharystii.

Troska o *ars celebrandi*

Ars celebrandi można przetłumaczyć jako *sztuka sprawowania* mszy świętej. W *ars celebrandi* chodzi nie tylko o odpowiedź na pytanie: „jak” sprawować liturgię, aby była ona piękna, ale „czym jest to”, co sprawujemy². „Piękno nie jest więc jedynie czynnikiem dekoracyjnym liturgii – napisał Benedykt XVI – lecz jest ono jej elementem konstytutywnym, gdyż jest atrybutem samego Boga i Jego objawienia” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 35). Według Papieża *ars celebrandi* wypływa z „wiernego posłuszeństwa wobec norm liturgicznych” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 38). Właściwie sprawowana liturgia została określona przez papieża „pierwszym warunkiem” sprzyjającym uczestnictwu i ułatwiającym uczestnictwo wiernych w tajemnicy Eucharystii (por. adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 38). Nie można zatem oddzielać sposobu celebrowania od pełnego, czynnego i owocnego uczestnictwa wszystkich wiernych w Eucharystii – w stwierdzeniu tym odnajdujemy niezwykle głęboki motyw pastoralny zachęcający duszpasterzy do wierności przepisom liturgicznym. Oczywiście, nie jest to motyw jedyny. W wielu innych dokumentach Kościół podkreślał, że Eucharystia nie jest własnością żadnego z jej szafarzy, a sposób jej sprawowania jest określany przez Kościół. Dlatego świadome lekceważenie liturgicznych wskazań Kościoła może niekiedy być znakiem nawet słabej wiary kapłana w sprawowaną tajemnicę. „Czułość i posłuszeństwo wobec właściwej struktury obrzędu wyrażają zrozumienie charakteru Eucharystii jako niewysłowionego daru i objawiają wolę celebrynsa przyjęcia go w posłusznej wdzięczności” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 40).

² Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006, s. 327.

Sprawowanie liturgii eucharystycznej należy do całego ludu Bożego, ale – jak pisze papież Benedykt XVI – „w odniesieniu do poprawnego ars celebrandi wyjątkowe zadanie przypada tym, którzy otrzymali sakrament święceń”, a wśród nich szczególna odpowiedzialność spoczywa na biskupie diecezjalnym (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 39). Co więcej, papież podkreśla, że wierność identycznym obrzędom i tekstom liturgicznym podczas sprawowania Eucharystii jest znakiem i wyrazem jedności wspólnot celebrujących ze swoim biskupem, a przez niego z całym Kościołem. W tym kontekście pojawia się bardzo znamienne stwierdzenie, które zostało sformułowane bardzo jasno: „W szczególności, wzywam, by uczyniono wszystko, co należy, by celebracje liturgiczne sprawowane przez biskupa w kościele katedralnym odbywały się z pełnym uszanowaniem ars celebrandi, tak by mogły być uznane za wzór dla wszystkich kościołów rozsianych na terytorium diecezji” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 39).

Aby jedność Kościoła znalazła swój wyraz w szacunku dla *ars celebrandi* w sprawowaniu Eucharystii, nie wystarczy prosta zewnętrzna wierność w przestrzeganiu przepisów liturgicznych. Eucharystia pozostaje znakiem jedności wtedy, kiedy zgromadzeni na jej sprawowaniu czynnie w niej uczestniczą. Dlatego szczególną powinnością wszystkich odpowiedzialnych za sprawowanie Eucharystii, a zwłaszcza biskupa diecezji, jest zabieganie o to, aby wszyscy ochrzczeni „zdobywali coraz pełniejsze zrozumienie głębokiego sensu obrzędów i tekstów liturgicznych” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 39). Celebracja mszalna – pisze papież w adhortacji – „przynosi pożytek tam, gdzie kapłani oraz odpowiedzialni za duszpasterstwo liturgiczne starają się, by obowiązujące księgi liturgiczne i stosowne normy były znane, wskazując na bogactwa Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego oraz Wprowadzenia do czytań mszalnych. Zakłada się, że we wspólnotach kościelnych są one znane i szanowane, choć bywa, że tak nie jest” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 40). Postulat katechezy mistagogicznej, czyli wprowadzającej w głębsze rozumienie i przeżywanie znaków liturgicznych staje się naturalną konsekwencją refleksji prowadzonej w papieskiej adhortacji.

KSIĘGI I ZNAKI LITURGICZNE

W *ars celebrandi* dużą rolę przypisuje się księgom liturgicznym oraz znakom i gestom liturgicznym. Wśród ksiąg liturgicznych trzeba zwrócić uwagę m.in. na mszał i lekcjonarz, w oparciu o które jest celebrowana liturgia eucharystyczna. Niektóre z używanych formuł liturgicznych czy tekstów, zwłaszcza ze Starego Testamentu, mogą brzmieć nieco archaicznie i nie do końca zrozumiale (do takich formuł można zaliczyć np. wiele zwrotów obec-

nych w modlitwie eucharystycznej, które dzisiaj nie są używane w języku potocznym, np. „Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy...”). Interesująca jest uwaga Benedykta XVI, że „w rzeczywistości są to teksty, w których są zawarte bogactwa chroniące i wyrażające wiarę oraz drogę Ludu Bożego w ciągu dwóch tysięcy lat jego historii” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 40). Wydaje się, że obserwacja ta pragnie przestrzec przed pokusą prostego uwspółcześnienia tekstów liturgicznych odrywającego je od wielowiekowej tradycji.

Do znaków i gestów liturgicznych należą m.in. słowa i śpiewy, gesty i milczenie³, ruchy ciała, kolory liturgiczne oraz paramenty. Ta różnorodność znaków i gestów kryje w sobie – jak zauważył papież – „różnorodność środków komunikacji, które prowadzą do zaangażowania się całej ludzkiej istoty” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 40). Trzeba przyznać, że te znaki i gesty nie zawsze pozostają zrozumiałe same w sobie dla współczesnego człowieka ze względu na fakt, iż nie znajdują swojego miejsca w codziennym życiu lub też nieco inne znaczenie im się dzisiaj przypisuje. Niemniej również i one wyrastają z wielowiekowej tradycji i dlatego nie można łatwo z nich zrezygnować. Odpowiednie wyjaśnienie ich sensu, czyli katecheza liturgiczna sprawi, że – w myśl adhortacji Benedykta XVI – posługiwanie się nimi „w określonym porządku i w czasie liturgii” przekazuje i angażuje „wiernych bardziej niż sztuczne, niestosowne dodatki” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 40).

SZTUKA SAKRALNA

Z ars celebrandi wiąże się sztuka sakralna. W praktyce spotykamy się z dwoma wyrażeniami: „sztuka sakralna” i „sztuka liturgiczna”. Niekiedy tych pojęć używa się zamiennie. W obu przypadkach chodzi o sztukę przeznaczoną głównie do podstawowych celebracji liturgicznych, czyli o sztukę związaną z kultem składanym Bogu⁴.

Benedykt XVI podkreśla, że „ważnym składnikiem sztuki sakralnej jest niewątpliwie architektura kościołów. Powinna ona zachować jedność poszczególnych elementów prezbiterium: ołtarza, krucyfiksu, tabernakulum, ambony, krzesel. Należy też mieć świadomość, że celem architektury sakralnej jest dostarczenie Kościołowi, który sprawuje Mszę świętą, przestrzeni najbardziej dostosowanej do właściwego przebiegu czynności

³ Milczenie jest częścią, momentem, elementem własnym każdej celebracji liturgicznej. Jest ono tak konieczne w celebracji, jak potrzebne jest słowo; por. R. FALSINI, *Gesty i słowa Mszy świętej*, tłum. A. Porębski, Kraków 2005, s. 128-129.

⁴ Por. A. DZIUBA, *Sztuka sakralna w służbie misterium Chrystusa*, „Liturgia Sacra” 1 (2001) t. 1, s. 114; J. PLAZAOLA, *Arte sacro actual*, Madrid 1965, s. 3-24.

liturgicznych” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 41). Znajdujemy tutaj bardzo ważne wskazanie dla wszystkich architektów świątyń, a także dla proboszczów akceptujących poszczególne projekty. Przestrzeń dla celebracji liturgicznych musi przybliżyć rzeczywistość celebrowaną⁵.

IKONOGRAFIA RELIGIJNA

Duże znaczenie dla celebracji eucharystycznej mają malarstwo i rzeźba. Zdaniem papieża „religijna ikonografia winna być nakierowana na sakramentalną mistagogię” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 41), to znaczy, że ma wpływać na pogłębienie i piękno celebracji. A zatem sztuka służąca czy to do wystroju kościoła, czy też do ozdoby naczyń sakralnych lub innych paramentów liturgicznych powinna wzbudzać zachwyt nad misterium Boga, przyczyniając się zarazem do piękna celebracji, w mniejszym stopniu koncentrując uwagę na samej sobie⁶.

ŚPIEW LITURGICZNY

Ars celebrandi domaga się również zwrócenia uwagi na śpiew liturgiczny. Eucharystyczna celebracja bez śpiewu całego zgromadzenia nie odpowiada w pełni swojej istocie⁷. W soborowej Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* po raz pierwszy⁸ muzyka została określona jako integralna część uroczystej liturgii. To stwierdzenie podkreśla znaczenie śpiewu w liturgii, który przestaje być tylko elementem upiększającym celebracje eucharystyczne (por. 112)⁹. Śpiew w liturgii jest często związany z jej tekstami (słowami), stąd jest on nieodzowny (np. werset *Alleluja* winien być zawsze śpiewany¹⁰). Dlatego wspomniana Konstytucja o liturgii świętej wzywa do tego, aby „troskliwie pielęgnować religijny śpiew ludowy, tak aby głosy wiernych mogły rozbrzmiewać podczas nabożeństw, a nawet w czasie czynności liturgicznych” (118). Papież Benedykt XVI przypomina, że „śpiew, jako element liturgiczny, winien być włączony we właściwą formę celebracji. [...] wszystko – tekst śpiewu, melodia i wykonanie – powinno

⁵ Por. W. BARTOCHA, *Architektura w służbie liturgii*, „Anamnesis” 13 (2007) nr 50, s. 113.

⁶ Por. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 319 -351.

⁷ Por. R. FALSINI, *Gesty i słowa Mszy Świętej*, dz. cyt., s. 124.

⁸ Konstytucja ta nie była pierwszym dokumentem, który podejmował tematykę muzyczno-liturgiczną. Oprócz niej były następujące dokumenty: PIUS X, *Motu proprio o muzyce sakralnej* (1903), Konstytucja apostolska *Divini cultus sanctitatem* (1928), PIUS XII, enc. *Mediator Dei* (1947) i enc. *Musicae sacrae disciplina* (1955), oraz ŚWIĘTA KONGREGACJA OBRZĘDÓW, Instrukcja *O muzyce sakralnej i liturgii świętej* (1958).

⁹ Por. J. STEFAŃSKI, *Liturgia dla każdego*, Gniezno 1995, s. 25.

¹⁰ W przypadku, gdy nie śpiewa się *alleluja*, można je opuścić – por. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, nr 63.

odpowiadać znaczeniu celebrowanej tajemnicy, poszczególnym częściom obrzędu oraz okresowi liturgicznemu” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 42)¹¹. Wśród wielu kierunków muzyki sakralnej papież wskazał na chorał gregoriański, stwierdzając, że domaga się on na nowo odpowiedniego dowartościowania jako „właściwy dla liturgii rzymskiej” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 42)¹².

Troska o głębię celebracji liturgicznej (wybrane części)

Postępując za myślą Benedykta XVI, w kolejnej części trzeba zwrócić uwagę „na pewne części celebracji eucharystycznej, jakie w naszych czasach wymagają specyficznej troski dla zachowania wierności głębokiemu zamierzeniu odnowy liturgicznej” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 43). Zastanawiające jest użyte przez Ojca Świętego podkreślenie „w naszych czasach”, które sugeruje, że sprawy, które w adhortacji podejmuje, pomimo swej pozornej oczywistości są warte przypomnienia ze względu na swoją aktualność. Znamienne jest również odwołanie się do „zamierzenia odnowy liturgicznej”, która nie wyczerpuje się wyłącznie w zewnętrznej odnowie rytu mszalnego. Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* podejmuje refleksję zaledwie nad kilkoma wybranymi elementami celebracjami Eucharystii, a są to: liturgia słowa, homilia, przygotowanie darów, modlitwa eucharystyczna, znak pokoju, udzielanie i przyjmowanie Eucharystii oraz rozesłanie. Dlaczego adhortacja dokonuje takiego właśnie wyboru? W tekście dokumentu nie znajdujemy precyzyjnej odpowiedzi. Można jednak przypuszczać, że w tych wybranych elementach najłatwiej można dostrzec więź pomiędzy tajemnicą uobecnianą, celebracją i wezwaniem do służby w świecie (ukazanie owej więzi było zasadniczym celem dokumentu), a równocześnie głębsze celebrowanie wybranych części stanowi chrześcijańską odpowiedź na wyzwania współczesnego czasu.

LITURGIA SŁOWA

Kilka twierdzeń pojawiających się w tej części dokumentu ma charakter apelatywny, np. „żywo polecam, by przykładano wielką wagę do czytania podczas liturgii słowa Bożego [...]. Nie zapominajmy nigdy, że «gdy w Kościele czyta się Pismo święte, sam Bóg przemawia do swego ludu, a Chrystus, obecny w swoim słowie, zwiastuje Ewangelię»” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 45). Skądinąd prawdy, do których odnoszą

¹¹ Ideał nie polega na tym, aby śpiewać wszystko i zawsze. Każdy śpiew we mszy świętej ma własne znaczenie i wyraża szczególne uczucia; por. R. FALSINI, *Gesty i słowa Mszy Świętej*, dz. cyt., s. 126.

¹² Por. K. MATWIEJUK, *Chorał jako śpiew Kościoła*, „Anamnesis” 13 (2007) nr 50, s. 95.

się powyższe sformułowania, noszą znamiona oczywistości. Ich obecność w dokumencie tej rangi co adhortacja apostołska oraz sposób ich ujęcia wskazują, że przypomnienie o rzeczywistej obecności Chrystusa w słowie jest dzisiaj potrzebne. Podobnie można odczytać inne papieskie słowa zamieszczone w tym samym punkcie: „Chrystus nie przemawia w przeszłości, ale w naszej teraźniejszości, jako Ten, który jest obecny w czynności liturgicznej” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 45). Wydaje się zatem, że pierwszym wyrazem wierności soborowej odnowie liturgii będzie ożywienie wiary w realną możliwość słyszenia Boga. Konsekwencją tej wiary będzie dowartościowanie tej części mszy świętej, a także dokładanie starań, aby proklamujący słowo podczas liturgii byli odpowiednio przygotowani zarówno od strony technicznej, jak i biblijno-liturgicznej¹³.

Potrzeba czynnego udziału w liturgii słowa domaga się studiowania i poznawania Pisma Świętego przez wszystkich wiernych. Ojciec Święty przywołuje twierdzenie św. Hieronima: „nieznajomość Pisma świętego jest nieznajomością Chrystusa” (45). Wielką pomocą w głębszym przeżywaniu mszalnej liturgii słowa mogą być różnego rodzaju inicjatywy duszpasterskie, celebracje słowa, modlitewna lektura perykop biblijnych (*lectio divina*), a także modlitwa liturgia godzin (por. adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 45).

HOMILIA

Znamienne jest, że adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis* zagadnienie homilii ujmuje w osobnym punkcie, chociaż w istocie swojej w strukturze celebracji Eucharystii stanowi ona część liturgii słowa. Być może stało się tak dlatego, żeby z jednej strony podkreślić znaczenie samych czytań mszalnych, z drugiej natomiast wyjątkowe miejsce homilii. Homilia liturgiczna jest to kaznodziejski przekaz słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym w kontekście sakramentalnej obecności Chrystusa¹⁴. „Jako część samej liturgii zaleca się bardzo homilię, w której z biegiem roku liturgicznego wyklada się, na podstawie tekstów świętych, tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego” (SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 52). Zadaniem homilii jest „dopomagać pełnemu zrozumieniu oraz oddziaływaniu słowa Bożego na życie wiernych” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 46). Uwagę zwraca określenie podwójnego celu homilii. Nie wystarczy, że będzie ona wyjaśniała odczytane podczas liturgii słowa perykop biblijnych. Pomagając wiernym w zrozumieniu przedłożonych przez Kościół fragmentów Pisma Świętego, homilia powinna prowadzić słuchaczy do jakichś decyzji dotyczących ich codziennego życia. Jeśli homi-

¹³ Por. R. FALSINI, *Gesty i słowa Mszy świętej*, dz. cyt., s. 54.

¹⁴ Zob. Z. JANIEC, *Homilia liturgiczna*, „Anamnesis” 11 (2005) nr 41, s. 138-140.

lia takich decyzji nie rodzi, wówczas mamy do czynienia z sytuacją, którą w potocznym języku nazywa się „mówieniem ponad głowami”.

W tym kontekście Benedykt XVI apeluje o poprawienie jakości wygłaszanych homilii. Homilia powinna być „dokładnie przygotowana opierając się na stosownej znajomości Pisma Świętego” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 46). „Należy unikać homilii ogólnych i abstrakcyjnych”, tak aby „głoszone Słowo Boże było ściśle powiązane z celebracją sakramentalną i z życiem wspólnoty” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 46). Treść do homilii powinno się czerpać z magisterium Kościoła w oparciu o cztery „filary” określone przez *Katechizm Kościoła Katolickiego*, czyli: „wyznanie wiary, celebracja misterium chrześcijańskiego, życie w Chrystusie i modlitwa chrześcijańska” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 46). To jest ważna uwaga, gdyż dążenie do uniknięcia homilii abstrakcyjnych może niekiedy doprowadzić do przekazu treści bliskich życiu codziennemu, ale zdrowszych, które nie potrzebują autorytetu słowa Bożego.

Te bardzo proste wskazania każdemu, kto podejmuje się posługi słowa, powinny dać wiele do myślenia. Trzeba mieć świadomość, że adhortacja jest owocem obrad synodu biskupów przybywających z całego świata, a każdy z nich wnosi w obrady doświadczenie swojego własnego Kościoła. Spostrzeżenie o „unikaniu homilii abstrakcyjnych” wyrasta zapewne z głosów biskupów dostrzegających pewne problemy w łonie swoich diecezji.

PRZYGOTOWANIE DARÓW

Przygotowanie darów jest częścią liturgii mszy świętej mającą charakter przygotowawczy w stosunku do liturgii eucharystycznej. Przez wiele wieków chrześcijanie przynosili do ołtarza chleb i wino razem z innymi darami. Dokument Benedykta XVI kwestionuje możliwe potraktowanie tego obrzędu jako swego rodzaju „«przerwy» pomiędzy liturgią słowa a liturgią eucharystyczną” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 47). Być może takie rozumienie tego obrzędu istnieje w niektórych środowiskach. Ten gest złożenia na ołtarzu darów ma swoje głębokie znaczenie: „w chlebie i winie, jakie zanosimy na ołtarz, Chrystus Odkupiciel przyjmuje całe stworzenie, by je przemienić i ofiarować Ojcu” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 47). W ten sposób zostają dowartościowane dwa elementy ludzkiej egzystencji: praca i samo życie człowieka w świecie stworzonym¹⁵. Jednak po to, aby obrzęd ten nie zatrzymał się na poziomie zewnętrznych znaków, ale zaangażował serce człowieka, potrzeba, aby uczestniczący w Eucharystii człowiek przyjmował świat stworzony jako dar od Boga, a swoją pracę i całe swoje istnienie przeżywał jako dar składany Bogu. Formacji liturgicznej do

¹⁵ Por. R. FALSINI, *Gesty i słowa Mszy świętej*, dz. cyt., s. 57.

celebrowania tego obrzędu powinna zatem towarzyszyć formacja do życia jako daru składanego Bogu z samego siebie w codzienności. W momencie składania na ołtarzu chleba i wina człowiek wraz z nimi powinien składać wszystko, co niesie życie jego i życie innych, a więc trud pracy, troski rodzinne, radości, a także ból i cierpienie. To wszystko w oczach Bożych poprzez obrzęd przygotowania darów nabiera szczególnej wartości, gdyż „poprzez celebrację eucharystyczną jest zjednoczone z ofiarą odkupieńczą Chrystusa” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 47).

MODLITWA EUCHARYSTYCZNA

Modlitwa eucharystyczna stanowi centralną część całej celebracji Eucharystii, jest jej „ośrodkiem i szczytem” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 48). Bez niej msza święta nie miałaby sensu¹⁶. Benedykt XVI przypomina podstawowe elementy każdej modlitwy eucharystycznej, tj. dziękczynienie, aklamację, epiklezę, narrację o ustanowieniu Eucharystii, konsekrację, anamnezę, ofiarowanie, modlitwy wstawiennicze oraz końcową doksiologię. Papież zachęca do pogłębienia rozumienia tekstów modlitw eucharystycznych zawartych w mszale, które – jak sam podkreśla – „zostały nam przekazane przez żywą tradycję Kościoła i wyróżniają się nieprzebrany teologicznym oraz duchowym bogactwem” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 48). W tekście adhortacji uwagę zwraca zdecydowanie wskazana przez papieża potrzeba dostrzeżenia więzi „pomiędzy wezwaniem Ducha Świętego a słowami ustanowienia” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 48). Świadomość tej więzi jest istotna, bowiem modlitwa do Ojca o zesłanie Ducha Świętego (epikleza) połączona ze słowami Jezusa z wieczernika: „Bierzcie i jedzcie [...], bierzcie i pijcie” tworzy zjawisko anamnezy, tj. uobecnienie męki i śmierci Chrystusa (*hodie*).

ZNAK POKOJU

„Eucharystia ze swej natury jest sakramentem pokoju” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 49). Pozdrowienie pokoju rozbrzmiewa kilka razy podczas celebracji liturgicznej¹⁷. Istnieje jednak w liturgii Eucharystii jeden szczególny moment, w którym przekazywany jest znak pokoju. „Bez wątpienia chodzi o znak mający szczególną wartość” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 49) – podkreśla Benedykt XVI. W dzisiejszej dobie obciążonej konfliktami i wojnami nabiera on dodatkowo wyjątkowego znaczenia. Obecnie Kościół dostrzega szczególną tęsknotę człowieka za pokojem i dlatego prowadzi go ku Bogu, który „jest naszym pokojem” (Ef 2, 14),

¹⁶ Por. tamże, s. 59.

¹⁷ Por. tamże, s. 118.

równocześnie modląc się do Boga o dar pokoju dla siebie i całej rodziny ludzkiej. Benedykt XVI wskazuje jednak na możliwą praktykę celebrowania tego obrzędu, która przyjmując „nadmierny wyraz” i „wzbudzając pewne zamieszanie”, prowadzi do wypaczenia jego najgłębszego sensu, jakim jest przekazanie pokoju od Tego, który znajduje się na ołtarzu. O jakie praktyki może tutaj chodzić? Należy przypuszczać, że może chodzić m.in. o spotykane także w polskich zgromadzeniach eucharystycznych przekazywanie znaku pokoju przez podchodzenie każdego z uczestników liturgii do wszystkich pozostałych. Istotnie, może wtedy powstać wrażenie, że przekazywany pokój pochodzi wzajemnie od uczestników liturgii, nie zaś od Tego, który jest źródłem wszelkiego pokoju. Jakkolwiek wspomniana praktyka w dokumencie nie została zakwestionowana *expressis verbis*, to jednak wyraźnie został sformułowany postulat pewnej „powściągliwości w stosowaniu tego gestu, [...] ograniczając się na przykład do przekazania tego znaku jedynie tym, którzy stoją obok” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 49)¹⁸.

UDZIELANIE I PRZYJMOWANIE KOMUNII ŚWIĘTEJ

Powtórzonemu w każdej relacji z ostatniej wieczerzy zaproszeniu Jezusa: „Bierzcie [...], jedzcie [...], pijcie” odpowiada w celebracji Eucharystii obrzęd komunii świętej. Problem udzielania i przyjmowania komunii świętej również został zauważony w papieskiej adhortacji. Nie dziwi odwołanie się do istniejących norm dotyczących właściwej praktyki, zawartych zwłaszcza w dokumentach ostatnio ogłoszonych wraz z zachętą do ich przestrzegania. Zwraca uwagę wskazanie na znaczenie chwili dziękczynienia po przyjęciu komunii świętej, która może być wypełniona nie tylko wspólnym śpiewem, ale także trwaniem w ciszy i osobistej modlitwie, „w milczącym skupieniu” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 50). Natomiast zastanawiająco brzmi papieski apel wypowiedziany w kontekście refleksji nad przyjmowaniem i udzielaniem komunii świętej: „Proszę wszystkich, w szczególności wyświęconych szafarzy [...], by uczynili wszystko, aby ten gest w swej prostocie odpowiadał znaczeniu osobistego spotkania z Panem Jezusem w sakramencie” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 50). Czy w ogóle taki apel jest potrzebny? Jeżeli pojawia się w dokumencie, to widocznie zaistniały okoliczności, które go spowodowały. Widocznie jest możliwe, że obrzęd przyjęcia komunii świętej w świadomości niektórych traci swój najgłębszy sens, stając się gestem, któremu nadaje się inne znaczenie. Jakże? Trudno tu spekulować (może chodzi np. o podkreślane w niektórych środowiskach znaczenia wspólnego zasiadania przy jednym stole i wspólnoty w wymiarze horyzontalnym). W każdym razie istotnym

¹⁸ Por. tamże.

dla katechezy liturgicznej będzie zwrócenie uwagi na potrzebę wyjaśnienia sensu przyjęcia komunii świętej, który przypomina adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*. Pogłębione wyjaśnienie sensu komunii świętej oraz warunków koniecznych do jej przyjęcia potrzebne jest również osobom znajdującym się w skomplikowanej sytuacji życiowej niepozwalającej na przystąpienie do sakramentów lub osobom innego wyznania czy innej religii (por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 50).

ROZESŁANIE: „ITE MISSA EST”

Dokument zwraca uwagę, że ostatnie słowa celebracji „Ite missa est” „wyrażają związek pomiędzy sprawowaną Mszą świętą a chrześcijańską misją w świecie” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 51). Obrzęd ten zdaje się być niezwykle ważny w kontekście zasadniczego celu dokumentu, o którym już była mowa poprzednio: więzi pomiędzy celebrowaną tajemnicą, samą celebracją a służbą chrześcijanina. Liturgiczne „słowo pożegnania wyraża w sposób syntetyczny naturę misyjną Kościoła. Dlatego dobrze jest przy okazji dopomóc Ludowi Bożemu w pogłębieniu tego konstytutywnego wymiaru życia kościelnego” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 51). W tym kontekście adhortacja wysuwa postulat wprowadzenia „odpowiednich, zatwierdzonych tekstów modlitwy nad ludem oraz do końcowego błogosławieństwa, które wyjaśnią ten związek pomiędzy Mszą świętą a chrześcijańską misją” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 51).

Troska o uczestnictwo w Eucharystii

UCZESTNICTWO WE MSZY ŚWIĘTEJ

Słusznie Sobór Watykański II położył szczególny nacisk na czynne, pełne i owocne uczestnictwo całego ludu Bożego w celebracji eucharystycznej. Stąd aktualne jest wezwanie Konstytucji o liturgii świętej, by wierni nie uczestniczyli w liturgii eucharystycznej „jak obcy i milczący widzowie”, ale by „w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie” (48). Czynne uczestnictwo polega nie tylko na zewnętrznym udziale w sprawowanych obrzędach, ale przede wszystkim na zaangażowaniu się w nie całym swoim jestestwem.

O czynnym uczestnictwie Benedykt XVI pisze tak: „winno być ono rozumiane w sensie głębszym, poczynawszy od większej świadomości tajemnicy, która jest celebrowana, aż do jej związku z codzienną egzystencją” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 52). Przypomina też warunki niezbędne dla czynnego uczestnictwa w celebracji Eucharystii. Jednym z nich jest duch ciągłego nawracania się. Sprzyja mu skupienie i milczenie przynajmniej

przez chwilę przed rozpoczęciem liturgii, post i jeśli to jest konieczne, spowiedź sakramentalna. Ponadto papież zachęca do jednoczenia się z Chrystusem w tzw. komunii duchowej, gdy nie można przystąpić do komunii sakramentalnej (por. adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 55)¹⁹.

ZJAWISKO INKULTURACJI MSZALNEJ

Z zagadnieniem czynnego uczestnictwa w Eucharystii wiąże się problem inkulturacji celebracji mszy świętej. Fenomen ten polega na wprowadzeniu pewnych adaptacji do różnych okoliczności życia i różnych kultur. Chodzi o to, aby tę samą tajemnicę Chrystusa celebrować w różnych sytuacjach kulturowych. Bóg pragnie dotrzeć do człowieka w jego konkretnych życiowych uwarunkowaniach (por. adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 54). Dokonując owych adaptacji, należy jednak mieć na uwadze wskazania zawarte w dokumentach Kościoła (por. adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 54).

MAŁE I WIELKIE GRUPY CELEBRACYJNE

W kontekście czynnego uczestnictwa adhortacja zajmuje się również zagadnieniem celebracji Eucharystii z udziałem wielu kapłanów i dużej liczby wiernych oraz celebracji z udziałem małych grup wiernych. Zasadniczo nie można celebrować mszy świętej bez zgromadzenia wiernych, ponieważ podmiotem celebracji jest zgromadzenie ludu Bożego pod przewodnictwem kapłana²⁰. Z tego powodu należy unikać sprawowania mszy świętej przez pojedynczego kapłana bez udziału wiernych, chociaż w szczególnych okolicznościach jest to dopuszczalne.

Podejmując problem wielkich zgromadzeń eucharystycznych, Benedykt XVI zwraca uwagę na potrzebę odpowiedniego przygotowania miejsca takiej celebracji, by okoliczności zewnętrzne nie powodowały rozproszenia i umożliwiły pełne uczestnictwo koncelebransów i wszystkich wiernych (por. adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 61). Nawiązując zaś do celebracji międzynarodowych, postuluje dowartościowanie w nich języka łacińskiego, co oczywiście wymaga przynajmniej minimalnego przygotowania do udziału w nich zarówno wiernych świeckich, jak i duchownych (por. adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 62).

Podejmując zagadnienie celebracji Eucharystii w małych grupach, Benedykt XVI zwraca uwagę na potrzebę takiego ukształtowania świadomości jej uczestników, aby udział w niej nie rywalizował ani nie rozbijał wspólnoty Kościoła, ale służył jej jedności (por. adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 63).

¹⁹ Por. JAN PAWEŁ II, enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17 kwietnia 2003), 34.

²⁰ Por. R. FALSINI, *Gesty i słowa Mszy świętej*, dz. cyt., s. 32.

Ponadto papieska adhortacja zwraca uwagę na zagadnienie transmisji mszy świętej przez telewizję. Warto zacytować odnośny fragment w całości: „ktokolwiek korzysta z takiej transmisji, powinien wiedzieć, że w normalnych warunkach nie spełnia świątecznego obowiązku. Język obrazu bowiem przedstawia rzeczywistość, ale jej samej nie uobecnia. Jeśli jest bardzo godne pochwały to, że starsi i chorzy uczestniczą w świątecznej Mszy świętej transmitowanej przez radio czy telewizję, to nie można jednak tego powiedzieć o kimś, kto ze względu na te transmisje chciałby się zwolnić z pójścia do kościoła oraz uczestnictwa w celebracji eucharystycznej żywego Kościoła” (adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 57).

Zakończenie

Z przeprowadzonego powyżej studium wynikają następujące wnioski:

1. Papież jest zatroskany o *ars celebrandi* w celebacjach eucharystycznych. Troska ta spoczywa na całym ludzie Bożym, a wyrażać się winna w używaniu i poszanowaniu ksiąg liturgicznych, znajomości znaków, gestów i postaw liturgicznych. Nadto należy się zatroszczyć o sztukę sakralną i śpiew liturgiczny mające wpływ na celebrację liturgiczną.

2. Benedykt XVI widzi potrzebę troski o głębię celebracji eucharystycznej, a zwłaszcza niektórych jej części. Szczególną wagę przywiązuje do przygotowania proklamacji słowa Bożego, jakości głoszonych homilii, głębszej świadomości przemiany i ofiarowania złożonych darów, docenienia modlitw eucharystycznych, znaku pokoju, sposobu udzielania i przyjmowania komunii świętej oraz troski o chrześcijańską misję w świecie.

3. Ojciec Święty wypowiada troskę o uczestnictwo w liturgii mszalnej. Chodzi o czynne uczestnictwo, inkulturację mszalną i dowartościowanie wielkich i małych grup celebracyjnych przez kapłanów i wiernych.

Należy stwierdzić, że troska o celebrację Eucharystii wyrazi się przede wszystkim w podjęciu różnego rodzaju inicjatyw zmierzających do obudzenia i wzrostu wiary w Eucharystię. Wtedy będzie ona pobożnie sprawowana i intensywnie przeżywana zarówno przez duchownych, jak i świeckich (por. adhort. apost. *Sacramentum caritatis*, 94).

Lublin

KS. ZDZISŁAW JANIEC

Summary

The care of the Eucharistic celebration in the light of the Apostolic Exhortation *Sacramentum caritatis* of Benedict XVI

The article refers to Pope Benedict XVI's concern expressed in the Apostolic Exhortation *Sacramentum Caritatis*. The Pope puts emphasis on *ars celebrandi* which is to be duly performed by priests, deacons, and laymen.

Benedict XVI is also concerned about some parts of the liturgy of the Eucharist, among others, the liturgy of the Word. He also draws attention to active participation, inculturation and full appreciation of big and small celebration groups

According to the Holy Father, in order to make the Eucharistic celebration more perfect some initiative must be created to stimulate the growth of real faith in the Holy Eucharist. Thanks to these attempts the Holy Mass can be piously celebrated and intensively experienced.

ks. Wojciech Michniewicz

4. Walne Zebranie Stowarzyszenia Bibliistów Polskich i 45. Sympozjum Bibliistów Polskich (Pelplin, 18-20 września 2007)

W dniach od 18 do 20 września 2007 roku w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie odbyło się 45. Sympozjum Bibliistów Polskich. Poprzedziło je wieczorne 4. Walne Zebranie Stowarzyszenia Bibliistów Polskich (SBP). Uroczystego otwarcia dokonał jego przewodniczący ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski. Wspomnił m.in. o aktualnym stanie osobowym stowarzyszenia, którego ilość członków wzrosła do 230 osób; przypomniał postaci niedawno zmarłych bibliistów, wśród nich o Stanisława Juliusza Synowca OFM, znanego autora szeregu przystępnych opracowań książkowych o charakterze podręcznikowym; prosił też o aktualizowanie przez członków stowarzyszenia danych personalnych i merytorycznych publikowanych w „Zeszytach Naukowych SBP”, gdyż służą one sprawniejszej komunikacji i wymianie informacji między osobami, stowarzyszeniami i różnymi środowiskami naukowymi w Polsce i za granicą. Przewodniczący podał do wiadomości zebranych również dwie ważne informacje dotyczące: 1° Roku Świętego Pawła, który ma być proklamowany przez papieża Benedykta XVI 29 czerwca 2008 roku, oraz 2° synodu biskupów nt. słowa Bożego w życiu i misji Kościoła, który ma się odbyć w Rzymie w październiku 2008 roku. Zachęcił w związku z tym do ukierunkowania badań biblijnych prowadzonych w nadchodzącym roku na nauczanie św. Pawła i wartość słowa Bożego jako przygotowanie i wkład bibliistów polskich do tych dwu istotnych wydarzeń, które będą przeżywane we wspólnocie Kościoła powszechnego. Ks. prof. Chrostowski zapowiedział także termin i miejsce następnego spotkania bibliistów na 46. sympozjum. Odbędzie się ono w dniach 16-18 września 2008 roku we Wrocławiu.

Kolejnym punktem programu było wręczenie ks. prof. dr. hab. Januszowi Frankowskiemu nagrody SBP za rok 2007. Laudację prezentującą dorobek naukowy Księdza Profesora wygłosił ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy.

Po sprawozdaniu skarbnika stowarzyszenia ks. prof. dra hab. Tomasza Jelonka dotyczącego stanu funduszy SBP za rok miniony oraz pozytywnym przyjęciu tego sprawozdania przez zebranych, przegłosowano wnioski za-

rządu o nadanie członkostwa honorowego stowarzyszenia dwu wybitnym polskim biblistom. Otrzymali je abp prof. dr hab. Henryk Muszyński oraz bp prof. dr hab. Jan Bernard Szłaga.

Przyjęcie większością głosów regulaminu wyboru zarządu SBP zakończyło zasadniczą część obrad walnego zebrania. Przewodniczący zapowiedział, iż dołoży starań, aby wszystkie dokumenty regulujące działalność SBP zostały w najbliższym czasie wydane w formie niewielkiej broszury i przesłane wszystkim członkom stowarzyszenia.

W ramach wolnych wniosków ks. dr Piotr Ostański, autor bibliografii biblistyki polskiej za lata 1945-1999, zaapelował do zebranych o przesyłanie pełnego wykazu swej najnowszej bibliografii celem umieszczenia jej w kolejnej edycji obejmującej lata 2000-2007. Zasugerowano przy tej okazji, aby nowe edycje polskiej bibliografii biblijnej realizowane były ze względów praktycznych na nośnikach magnetycznych (płyty CD, DVD).

Pierwszy dzień obrad rozpoczął się uroczystą koncelebrowaną mszą świętą w katedrze pelplińskiej pod przewodnictwem bpa Jana Bernarda Szłagi, ordynariusza diecezji, który też w oparciu o czytania biblijne z dnia wygłosił na siedząco (czyli autorytatywnie, a zatem w zgodzie z tradycją Synagogi i Kościoła) do zgromadzonych homilię. Odniósł się w niej m.in. do współczesnych badań nad tekstem Pisma Świętego i przypomniał za *Vaticanum II* zasadniczy kierunek wszelkich biblijnych badań naukowych: mają one służyć „dla naszego zbawienia”. Postawił zatem zasadnicze pytania dotyczące niektórych kierunków badań: czy np. struktura semiotyczna tekstu jest *nostrae salutis causa*?

Po linii tych rozważań poszedł pierwszy referat wygłoszony w ramach pierwszej sesji obrad przez ks. dra hab. Stefana Szymika MSF pt. *Między przeszłością a przyszłością. Metoda historyczno-krytyczna w badaniach biblijnych u progu XXI wieku*. Prelegent przedstawił najpierw zarzuty wobec metody historyczno-krytycznej (atomizacja tekstu, różnorodność uzyskiwanych wniosków, brak odniesienia do Boga), a następnie ocenił krytycznie nowe metody badawcze, które w założeniach twórców miały być odpowiedzią na „frustrację braków metody historyczno-krytycznej”. Również one często wykazują brak chrześcijańskich podstaw filozoficznych, subiektywizm i wyraźny brak jednoznaczności. Są w jakiejś mierze odzwierciedleniem pluralizmu i liberalizmu świata zachodniego i niewiele wnoszą do badań katolickich. Chrześcijaństwo – kontynuował ks. Szymik – jest religią historyczną, którą winien cechować realizm poznawczy. Metoda historyczno-krytyczna chroni przed subiektywizmem i jakąś iluminacją, stoi na bazie Tradycji i nauczania Kościoła.

Tematyką drugiego referatu wygłoszonego przez ks. prof. dra hab. Henryka Witczyka, a zatytułowanego *Jaka teologia Nowego Testamentu?* była

próba znalezienia najbardziej „holistycznej” współczesnej teologii Nowego Testamentu. Autor referatu na wstępie przedstawił historyczny rozwój nauki określanej mianem „teologia biblijna” oraz ocenił dotychczasowy pluralizm metodologiczny zauważalny w badaniach nad Nowym Testamentem. Ostatecznie podał dość „kohaletowe” w swym wydźwięku stwierdzenie, że nie ma badań obiektywnych, neutralnych Biblii, że każdy podchodzi doń subiektywnie i to z własnym „przedrozumieniem” (*Vorverständnis*) tekstu. W dalszej części swego referatu ks. Witczyk zaprezentował cztery teologie, które jego zdaniem najbardziej zbliżają się do ideału teologii pełnej. Są to w kolejności przedstawienia: teologia kanoniczna Brevarda S. Childsa, teologia lingwistyczno-egzystencjalna Hansa Huebnera, teologia dzieła pojednania Petera Stuhlmachera oraz teologia „anamnesis” Giuseppe Segallii. Ukazał ich plusy i minusy, najwięcej uwagi poświęcając tej ostatniej. Została ona zaprezentowana przez Segallę w 2006 roku. Jest to teologia „pamięci Jezusa”, w której przeszłość jest źródłem terażniejszości, a nie historią minioną, struktury narracyjne tekstu (biografie, listy) są sposobem przekazywania „pamięci Jezusa” w pierwotnej wspólnotie wiary i prowadzą ostatecznie do „pamięci Kościoła”, a kanon jest sposobem strzeżenia „pamięci”. Ta teologia ma swoje trzy wymiary: historyczno-eschatologiczny (kim był, jest i będzie Jezus dla Kościoła), literacki (sposób komunikowania się z ludźmi) i kanoniczny (sens „pamięci” dla Kościoła i świata współczesnego).

Na tym zakończyła się pierwsza sesja sympozjum. Dyskusję nad zaprezentowanymi referatami z braku czasu przeniesiono na sesję drugą po przerwie na kawę i herbatę. Był to także czas na zapoznanie się z nowościami wydawniczymi w tematyce biblijnej na rynku księgarskim oraz rozmowy towarzyskie i odnowienie kontaktów w kularach seminaryjnej auli.

Druga sesja, której przewodniczył ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, obejmowała referat ks. dra Marka Parchema pt. *Qumran 60 lat później* oraz komunikat ks. dr. hab. Mariusza Rosika zatytułowany *Grecki motyw wędrówki cyklicznej w Ewangelii według św. Łukasza*.

Ks. Parchem po krótkim wprowadzeniu metodologicznym i zarysowaniu historii i znaczenia odkryć qumrańskich dla studiów biblijnych zreferował swój temat w trzech zasadniczych punktach. Po pierwsze przedstawił wieloaspektowość judaizmu okresu Druhej Świątyni, w którym trzy główne *haireseis* (według Józefa Flawiusza), czyli faryzeusze, saduceusze i esseńczycy, stanowili tylko część bogatej, bo obejmującej ok. 20 grup (według Jamesa H. Charleswortha) mozaiki religijnej Izraela w tym czasie. Spuścizna samych esseńczyków obejmuje ok. 800 rękopisów (z tego 250 stanowią biblijne własne lub przejęte) zawierających wiele różnych teologii. Po drugie autor referatu wskazał na znaczenie zwojów qumrańskich dla lepszego zrozumienia formowania się

tekstu biblijnego. Wnioskiem tej części przedłożenia było, iż w okresie Drugiej Świątyni funkcjonowało na terenie Izraela kilka typów tekstu hebrajskiego różnych od TM. Były to teksty qumrańskie, protomasoreckie, przedsamarytańskie, teksty zbliżone do LXX oraz pozostałe, odmienne. Wszystkie były reprezentatywne dla całego judaizmu, a nie tylko dla esseńczyków. Wreszcie po trzecie wskazała na znaczenie odkryć qumrańskich dla lepszego rozumienia tekstów Nowego Testamentu. Jakkolwiek – jak stwierdził prelegent – brakuje wzajemnych odniesień w literaturze qumrańskiej i Nowym Testamencie, to istnieją przecież paralele lingwistyczne i zbliżone formy literackie, np. w dziele Janowym. Odkrycia qumrańskie przyczyniły się do zmiany sposobu interpretowania tekstów Nowego Testamentu (widziano w nim teraz nie tylko tradycje hellenistyczne) i poczucia głębszego zakorzenienia chrześcijaństwa w kontekście judaizmu. W podsumowaniu swego referatu ks. Parchem powiedział, iż w obliczu ograniczoności naszej wiedzy o Qumran potrzeba nam więcej pokory w podejściu do tych odkryć i w interpretacji ich danych, tym bardziej że odkrycia trwają nadal (znaleziono niedawno 30 nowych tekstów).

Przedmiotem zainteresowania ks. Rosika był motyw cykliczności akcji występujący w literaturze greckiej, a zauważalny zdaniem referenta również w tekstach Ewangelii według św. Łukasza. W pojęciu cykliczności akcji chodzi przede wszystkim o takie ukazanie wydarzeń, że ich początek i koniec zbiegają się w tym samym miejscu. Autor komunikatu dostrzega tę cykliczność m.in. w schemacie: świątynia Jerozolimska – Galilea – świątynia Jerozolimska, w niektórych przypowieściach (o zaginionej owcy, o przewrotnych dzierzawcach winnicy, o synu marnotrawnym) i w innych perykopach (scena wysłania apostołów na misję, wędrówka do Emaus), a także w motywie inkarnacyjnym (zstąpienie na ziemię – wniebowstąpienie). Zasadniczym celem wprowadzenia greckiego motywu wędrówki cyklicznej do Ewangelii przez św. Łukasza było w opinii ks. Rosika ułatwienie przyjęcia Ewangelii w świecie greckim.

W dyskusji, która miała miejsce bezpośrednio po komunikacie, a objęła tematycznie obie wcześniejsze sesje, odniesiono się przede wszystkim do komunikatu ks. Rosika i referatu ks. Witczyka. Ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy dość sceptycznie ocenił ideę wędrówki cyklicznej jako istotnej cechy Łukaszej Ewangelii, stwierdzając, że wszyscy nieustannie dokąds idziemy i potem wracamy do punktu wyjścia, ale „czy to jest grecki motyw cykliczności?”. W dziele Łukasowym widoczna jest bardziej myśl linearna, a zasadnicze idee związane są raczej z aspektem drogi i ludu Bożego.

Abp Muszyński podobnie sceptycznie odniósł się do teologii „pamięci” Segalli, stwierdzając, że jeden temat teologiczny to za mało, by mówić o pełnej teologii. Osobiście bardziej opowiadał się za teologią Hansa Hu-

ebnera. W odniesieniu do motywu cykliczności u Łukasza stwierdził, że w tej Ewangelii centralnym motywem jest raczej krzyż i zmartwychwstanie.

Po zakończeniu dyskusji miała miejsce promocja książki pamiątkowej ku czci ks. prof. Tomasza Jelonka, a po niej różne komunikaty wydawnicze. Wykonano też wspólną fotografię pamiątkową uczestników sympozjum na tle pałacu biskupiego. Czas poobiedni wypełniło zwiedzanie w grupach katedry pelplińskiej oraz muzeum diecezjalnego, w którego zbiorach znajduje się słynna dwutomowa Biblia Gutenberga (niestety, można było obejrzeć jedynie jej piękne faksymile, ponieważ dwa dni przez zjazdem biblistów oryginał został schowany w skarbcu).

Trzecia popołudniowa sesja miała charakter spotkań w czterech fakultatywnych grupach roboczych (podobnie jak rok wcześniej w Kaliszu). Pierwszą grupę poprowadził ks. dr Stanisław Jankowski, a tematem była geografia biblijna. Druga grupa pod kierunkiem ks. prof. Tomasza Jelonka zapoznawała się z autorskim projektem wykładu teologii biblijnej. Trzecia najliczniejsza zainteresowana była ćwiczeniami z Pisma Świętego od teorii do praktyki przedstawionymi na sposób multimedialny przez ks. dra Wojciecha Pikora. W ramach czwartej grupy prof. dr hab. Michał Wojciechowski przedstawił klasyfikację nurtów starożytnego judaizmu pod kątem relacji do kultury greckiej. Godzinne spotkania robocze zakończyły się plenarnym podsumowaniem.

Program wieczorny zgodnie z ustaloną już tradycją sympozjów biblijnych miał charakter miłego spotkania towarzyskiego służącego zadziernięciu nowych i umocnieniu starych przyjaźni i kontaktów personalnych.

Drugi dzień obrad rozpoczęła uroczysta Eucharystia celebrowana tym razem przez ks. infułata dra hab. Jerzego Buksakowskiego. W kazaniu obfitującym w różne wątki tematyczne i odniesienia personalne celebrans odniósł się do szerokiego kontekstu pracy i zadań biblisty, za które to przypomnienie podziękował ks. prof. Waldemar Chrostowski, określając słowa celebransa swoistym „florilegium”.

Pierwsza sesja tego dnia, a czwarta w kolejności, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Roman Pindel, obejmowała dwa referaty: *Cherem – ostatnie słowo Starego Testamentu* przedstawiony przez ks. dra Dariusza Dogondke oraz *Biblia a misja pasterza w Kościele według Pierwszego i Drugiego Listu do Tymoteusza oraz Listu do Tytusa* zaprezentowany przez ks. dra hab. Stanisława Haręzgę. Ks. Dogondke skupił swoją uwagę na różnych kontekstach, w których pojawia się termin „cherem” w Biblii hebrajskiej, i różnicowanych w związku z tym tłumaczeniach tego terminu na język grecki w LXX. To sprawia, że pole semantyczne słowa „cherem” jest znacznie szersze niż w tradycyjnym rozumieniu „kłątwy”, „przekleństwa”. Tak też się dzieje – zdaniem prelegenta – i w Księdze Malachiasza, gdzie jest ono ostatnim

słowem tej księgi, zarazem zamyka cały zbiór proroków, a według chrześcijańskiej tradycji układu ksiąg – jest ostatnim słowem Starego Testamentu. W tym kontekście może ono przyjmować znaczenie „całkowicie”: „abym nie przyszedł i nie poraził ziemi całkowicie [*cherem*]” (3, 24).

Z kolei ks. Hareźga, opierając się na szerokiej analizie terminów greckich dotyczących relacji przełożonego do wspólnoty oraz jego zadań wobec niej ukazanych w tzw. listach pasterskich, przedstawił rolę słowa Bożego w formowaniu pasterza i w jego posłudze na rzecz Kościoła. Jednym ze spostrzeżeń było to, że ci, którzy idą za inną, obcą nauką, nie dlatego ją wybierają, że jest lepsza, zdrowsza, lecz dlatego, że pozwala iść za własnymi pożądaniami.

Czas przeznaczony na dyskusję po obu referatach zdominowany został zasadniczo przez ks. prof. Witczyka, który w szerokim kontekście obu wypowiedzi nawiązał do Dzieła Biblijnego i jego zadań o charakterze dydaktyczno-pastoralnym.

Po przerwie odbyła się ostatnia, piąta sesja sympozjum. W jej ramach przedstawiony został jeden referat i jeden komunikat. Referat zaprezentowany przez ks. dra Janusza Kręcidłę dotyczył zastosowania techniki relektury tekstu na przykładzie J 12, 44-50. Zdaniem prelegenta wspomniany tekst znajduje się poza kontekstem Janowej Księgi Znaków i jest formą relektury Prologu (razem stanowią inkluzję dla pierwszej części Ewangelii). Został wprowadzony do tekstu na etapie ostatecznej redakcji jako wezwanie do wiary w Jezusa o charakterze uniwersalistycznym.

Natomiast komunikat ks. dra Jerzego Woźniaka ukazał postać znanego biblisty i orientalisty ks. prof. Pawła Nowickiego. Autor podkreślił wielką erudycję profesora w dziedzinie języków semickich, nadal aktualną wartość jego przemyśleń nad niektórymi zjawiskami gramatycznymi języka hebrajskiego i godną podziwu pracowitość. Ks. Woźniak podzielił się też własnymi wspomnieniami ze spotkań z księdzem profesorem z czasu swoich studiów na ATK (był bardzo lubiany i ceniony przez studentów), zwrócił uwagę na potrzebę połączenia sił „semitologów” polskich w kwestii bardziej systematycznych studiów nad językami Starożytnego Bliskiego Wschodu.

Wyznaczenie, a właściwie ponowne przypomnienie terminu i miejsca kolejnego spotkania (Wrocław, 16-18 września 2008), podziękowanie za wspaniałą gościnę i perfekcyjną organizację sympozjum włącznie z obfitą ilością starannie wydanych materiałów informacyjnych przygotowanych dla każdego uczestnika przez pelplińskich gospodarzy oraz wspólny obiad zamknęły 45. Sympozjum Biblistów Polskich.

KS. WŁODZIMIERZ BROŃSKI, *Formacja homiletyczna alumnów w wyższych seminariach duchownych w Polsce. Studium homiletyczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, 443 s.

Słynne zdanie hetmana Jana Zamoyskiego odnotowane w akcie fundacyjnym Akademii Zamojskiej: „Takie będą Rzeczypospolite, jakie ich młodzieży chowanie” można także odnieść do formacji homiletycznej alumnów. Istotnie, takie będzie kaznodziejstwo polskie XXI wieku, jaka będzie formacja przyszłych sług słowa Bożego w wyższych seminariach duchownych w Polsce. Problemowi temu poświęca swą pracę habilitacyjną ks. Włodzimierz Broński, pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jest ona godna zauważenia z wielu powodów.

Podejmując naukową refleksję nad formacją homiletyczną alumnów w wyższych seminariach duchownych w Polsce oraz kierunkami jej odnowy, lubelski homileta odwołuje się do nauczania Kościoła współczesnego oraz badań ankietowych uzyskanych w 2005 roku od 33 wykładowców homiletyki i 404 diakonów (studentów VI roku) z 35 diecezjalnych wyższych seminariów duchownych w Polsce. Trudno nie docenić ogromnego wysiłku, jakiego dokonał autor, uzyskując ten bogaty materiał badawczy, można jednak ubolewać, iż nie udało mu się uzyskać danych ze wszystkich diecezjalnych wyższych seminariów duchownych w Polsce, których jest 41 – jak sam zauważa na s. 19. Warto by było także odnieść się do formacji homiletycznej w zakonnych wyższych seminariach duchownych.

Wartość podjętych przez ks. Brońskiego badań nad formacją homiletyczną w Polsce jest jednak wielka, zważywszy że oprócz jego własnych opracowań z 2000 roku badania takie przeprowadził jedynie ks. prof. Antoni Lewek w 1974 roku, a więc 33 lata temu. Środowisko polskich homiletów jest stosunkowo słabą grupą naukową. Podczas gdy liczba samodzielnych pracowników naukowych z zakresu bibliistyki, dogmatyki czy teologii moralnej liczy dziesiątki osób, nauki homiletyczne reprezentuje zaledwie 7 samodzielnych pracowników naukowych, w tym jedynie 2 z tytułem profesora. Dużą nadzieję na rozwój kadry w tej dyscyplinie naukowej daje poszerzający się krąg doktorów homiletyki. W nie tak odległych czasach zajęcia z homiletyki w niektórych seminariach duchownych prowadził

proboszcz lub cieszący się dużym uznaniem miejscowy kaznodzieja. Ks. Broński zdaje sobie z tego sprawę. Na s. 74 (szkoda, że w przypisie) prezentuje środowisko współczesnych wykładowców homiletyki.

Analizowana książka stawia sobie za cel refleksję nad koncepcją formacji homiletycznej kandydatów do kapłaństwa w wyższych seminariach duchownych w Polsce oraz nad kierunkami jej odnowy. W centrum uwagi autora znalazły się następujące pytania: Jakie wymagania w zakresie formacji homiletycznej stawia klerykom i wykładowcom homiletyki Urząd Nauczycielski Kościoła? Jak są one realizowane w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce? Jakie postulaty należy spełnić, aby dokonała się w przyszłości odnowa formacji homiletycznej w Polsce?

Odpowiedzi na nie daje autor w 6 rozdziałach. Pamiętając, iż formacja homiletyczna jest integralnym elementem całej formacji kapłańskiej, w rozdziale pierwszym przytacza wskazania Kościoła dotyczące formacji homiletycznej alumnów i jej uwarunkowania w Polsce po Soborze Watykańskim II. Ten pierwszy rozdział pełni rolę fundamentu, na którym wznosi się cała dalsza konstrukcja pracy. W czterech kolejnych rozdziałach rozprawy podjęta została refleksja na temat organizacji formacji homiletycznej, przekazu wiedzy teoretycznej z zakresu homiletyki, kształcenia umiejętności praktycznych i formowania postaw kaznodziejskich. Materiał źródłowy do podjętych w tych rozdziałach analiz teologiczno-socjologicznych stanowią wspomniane wyżej badania ankietowe uzyskane od wykładowców i ich studentów. Te dwa poziomy odpowiedzi, niejednokrotnie bardzo się różniące, należy uznać za bardzo trafny i wartościowy sposób pozyskiwania informacji o stopniu realizacji kolejnych elementów formacji homiletycznej. Widać bowiem wyraźnie, jak wysiłki wykładowców nie zawsze idą w parze ze zrozumieniem przez ich słuchaczy. Ostatni szósty rozdział w zamyśle autora ma charakter prakseologiczny. Zawiera wnioski i postulaty homiletyczne dotyczące kierunków odnowy formacji homiletycznej w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce.

Praca ks. Włodzimierza Brońskiego posiada logiczny układ kompozycyjny i tworzy zwartą całość. Krytyczne uwagi budzi jedynie rozdział szósty. W zamiarze autora ma on być swoistym *clou* rozprawy, a jego wyjątkowe znaczenie polegać ma na tym, iż zawarto tam wnioski i postulaty homiletyczne dotyczące kierunków odnowy formacji homiletycznej w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce. Tymczasem rozdział ten nie wnosi nic nowego do rozprawy. Ks. Broński powtarza bowiem jeszcze raz te same problemy, przywołuje analizowane wcześniej tabele i ponownie przytacza te same dane procentowe, o których już była mowa w rozdziałach od drugiego do piątego. Zawarte tam szczegółowe

wnioski powinny się znaleźć w odpowiednich częściach książki jako logiczne podsumowanie poruszonej tam problematyki. Natomiast pewne postulaty natury ogólnej należało zamieścić w zakończeniu. Ks. Broński wydaje się milcząco aprobować te zastrzeżenia, gdyż nie bardzo wie, co zamieścić w epilogu swej rozprawy, i jeszcze raz dokonuje podsumowań i „sformułowania – jak pisze na s. 321 – wielu wniosków homiletycznych”. Tymczasem o potrzebie dialogu ze świeckimi w procesie powstawania kazania, o konieczności korzystania w procesie formacji homiletycznej z technologii informacyjnej i zdobywania umiejętności przepowiadania za pomocą mediów pisał już wcześniej. Tym samym kolejny raz powiela poruszaną tematykę i jakby sam przyznaje, iż w tym kontekście rozdział VI jest zbędny. W zakończeniu brak jest natomiast ukazania perspektywy dalszych badań nad poruszaną problematyką (choćby nad formacją homiletyczną w zakonnych seminariach duchownych) i przydatnością rozważanych zagadnień dla wdrożenia ich w praktykę życia Kościoła w Polsce przez biskupów, rektorów i przełożonych seminariów duchownych oraz odpowiedzialnych za formację stałą kleru.

Należy podkreślić, iż naukowe opisanie formacji homiletycznej alumnów przez ks. Brońskiego łączy wątek *par excellence* homiletyczny (gdyż obejmuje on prezentację całości zagadnień homiletycznych) z wątkiem dydaktycznym (gdyż analizuje szereg zagadnień z zakresu dydaktyki ogólnej) oraz socjologicznym (gdyż za ważny materiał badawczy posłużyły autorowi ankiety, a ich prawidłowe odczytanie warunkuje właściwe ukazanie kształtu formacji homiletycznej w polskich seminariach duchownych). Należy przyznać, iż z postawionych wymagań lubelski homileta wywiązał się dobrze, udowadniając iż potrafi poruszać się z dużą umiejętnością po różnych skomplikowanych zagadnieniach.

Prawdziwym mistrzostwem wykazał się ks. Broński, opracowując table i kwestionariusze ankiety dla wykładowców homiletyki oraz diakonów w wyższych seminariach duchownych w Polsce. Obejmują one – jak można się przekonać z zamieszczonych na końcu książki aneksów – całość problematyki homiletycznej, a więc zagadnienia homiletyki fundamentalnej (do której zalicza także teologię słowa Bożego i przepowiadania, historię kaznodziejstwa oraz podmiot i adresatów przepowiadania), materialnej, formalnej i szczegółowej.

Na każdym etapie wywodów publikacja ks. Brońskiego zawiera wiele słusznych spostrzeżeń. Pośród stawianych postulatów autor mocno akcentuje potrzebę wprzęgnięcia nowoczesnej techniki do procesu dydaktycznego i formacyjnego w seminariach duchownych i włączenia w posługę słowa środków audiowizualnych (s. 106 i in.). Słusznie niepokoi go, że „alumni,

przygotowując się do głoszenia słowa Bożego w czasach nowej ewangelizacji, prawie wcale nie zdobywają umiejętności przepowiadania w mediach, jak też nie zdobywają umiejętności innych sposobów ewangelizacji współczesnego świata” (s. 284, 324).

Trudno nie zgodzić się z ks. Brońskim, iż formacja intelektualna kandydatów na kaznodziejów ma doprowadzić do rozwoju myślenia twórczego, wglądu we własne motywy, rozwoju zainteresowań i zdolności do permanentnego uczenia się oraz otwartości na tajemnicę. Autora książki przeraża bowiem sztywność myślenia, brak krytycyzmu, płytkie zainteresowania intelektualne, brak motywacji u przyszłych sług słowa Bożego. Kaznodzieje tacy będą bowiem jedynie odtwarzać czyjeś teksty kazań, zamiast być kreatywnymi sługami słowa Bożego, czyli ludźmi potrafiącymi w sposób trafny i twórczy konfrontować objawienie Boże z życiem słuchaczy kazań. Dlatego też lubelski homileta apeluje, by w formacji homiletycznej dążyć nie tylko do dobrego wykształcenia kaznodziei-erudyty posiadającego rozległą wiedzę i umiejętności praktyczne, ale także do kształtowania u alumnow postawy twórczej, badawczej, poszukującej. Aby klerycy w przyszłości byli kaznodziejami potrafiącymi twórczo głosić słowo Boże, trzeba im pomóc zdobyć potrzebne do tego przymioty i umiejętności, a zwłaszcza zdolność myślenia dywergencyjnego zmierzającego w różnych kierunkach w celu znalezienia różnych rozwiązań oraz umiejętności samodzielnego uczenia (s. 267, 322).

Ks. Broński domaga się od alumna, przyszłego kaznodziei, większego zrozumienia słuchacza kazania. To kaznodzieja winien go najpierw słuchać. Dlatego też w procesie pracy twórczej nad kazaniem winni uczestniczyć świeccy, potencjalni słuchacze kazań. W ten sposób pogłębi się wrażliwość alumna na sytuację i problemy współczesnego świata oraz uzdolni go do mówienia do nich. Słowo Boże mieszka w życiowym doświadczeniu słuchaczy. W następnej kolejności kaznodzieja powinien uświadomić wiernym świeckim, czym jest kazanie i wychowywać ich do słuchania kazań (s. 278, 293).

Autora niepokoi też zwyczaj częstego czytania kazań z ambony (s. 237), brak dowartościowania komunikacji niewerbalnej (s. 223), niedbałość o język adekwatny do przekazu treści wiary współczesnemu wierzącemu. Tymczasem odbiorca, słuchając tego, co mówi kaznodzieja, tworzy swoje własne kazanie i słyszy niekiedy zupełnie coś innego, niż kaznodzieja zamierzał mu powiedzieć. Odbierając aktywnie sygnały werbalne i niewerbalne płynące od kaznodziei, odrzuca je lub przyjmuje (s. 216). W świetle klasycznego rozumienia komunikacji, kazanie wyraża wspólne doświadczenie wiary łączące kaznodzieję ze wspólnotą wiary oraz umożliwia Bogu działanie dzisiaj, ponieważ jest aktualizacją orędzia biblijnego, nie zaś mówieniem o tym, jak Bóg działał w przeszłości. Nie wystarczy zatem mówić wiernym,

że Bóg ich kocha, ale słuchacze powinni odczuć, że miłość Boża objawia się w chwili, kiedy kaznodzieja do nich mówi (s. 217).

Postulując potrzebę docenienia historii kaznodziejstwa rozumianej jako odpowiedź na pytanie, jak Kościół spełniał funkcję przepowiadania w poszczególnych epokach, ks. Broński zgłasza cenny postulat ukazywania historii przepowiadania na terenie diecezji, zwłaszcza po II wojnie światowej (s. 293). Warto przypomnieć, iż jest to postulat realizowany od kilku lat przez krakowskie „Materiały Homiletyczne”. Tylko w ostatnich miesiącach czytelnik mógł się tam zapoznać z pochodzącymi z różnych diecezji i zakonów niedawno zmarłymi mówcami oraz charakterystycznymi dla nich tekstami kazań, takimi jak: bp Jan Pietraszko, bp Roman Andrzejewski, Serafin Kaszuba OFMCap, ks. Józef Burda, ks. prof. Józef Tischner, ks. Henryk Cieśliński, ks. Ferdynand Machay, Marek Stefan Pocięcha OFM i inni.

Cenny jest także postulat ks. Brońskiego, aby uczyć alumnów umiejętnego korzystania z kazań innych autorów (s. 208-211). Problem ten nie jest nowy. Znany był już św. Augustynowi. Także w dziedzinie kaznodziejstwa potrzeba jest matką wynalazku. W celu przyścia z pomocą kaznodziei powstawały bowiem w ciągu wieków i nadal powstają homiliarze, a więc pomoce kaznodziejskie gromadzące interesujące kazania dobrych mówców. Dość powiedzieć, iż najstarszą księgą przechowywaną w zbiorach polskich jest rękopiśmienny homiliarz pt. *Predicationes* z końca VIII w. będący w posiadaniu krakowskiej biblioteki kapitulnej.

Naukowe opisanie formacji homiletycznej alumnów przez ks. Brońskiego jest nie tylko opracowaniem obszernym i wyczerpującym, ale również dobrze udokumentowanym. Publikacja ta jest cennym opracowaniem, reprezentującym wysoki naukowy poziom. Materiał źródłowy poddawany jest wnikliwej analizie, której rezultaty wyrażane są w jasno sformułowanych, interesujących, często oryginalnych tezach. Pozytywną cechą pisarstwa ks. Brońskiego jest troska o zachowanie obiektywizmu wywodu i umiejętność trafnego wyważenia sądów w przedstawianiu racji różnych, często przeciwstawnych stanowisk wykładawców homiletyki i ich studentów.

