

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 2 (2003) · ROK LVI · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ · *Pisanie dziejów Izraela* 85

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

KS. HENRYK ROMANIK · *Droga Słowa. Duszpasterstwo biblijne: doświadczenia, refleksje, projekty* 95

O. ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI · *Ku odnowionej dogmatyczno-pastoralnej aplikacji sakramentu bierzmowania w parafii* 113

Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2003 „Przemówił do nas przez Syna” 131

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

KRZYSZTOF MIELCAREK · *XL Sympozjum Biblistów Polskich – Lublin 2002* 133

NEKROLOGI

KS. JAN JÓZEF JANICKI · *Śp. prof. Tommaso Luigi Federici (1927-2002)* 139

RECENZJE · PRZEGLĄDY

Przegląd bibliograficzny (ks. Tadeusz Matras) 159

INDEX

ARTICULI

- L. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ** · *Quid de historia Israelis in oculis
historicorum hodie* 85

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

- H. ROMANIK** · *Via verbi. Ars pastoralis biblica:
experientia, reflexiones, proposita* 95

- A. A. NAPIÓRKOWSKI** · *De renovato theologicè sacramento confirmationis
in practica parochiali* 113

- Edictum in Oecumenicas Dies Biblicas 2003 Poloniae:
„Locutus est nobis in Filio”* 131

RELATIONES · NOTITIAE

- K. MIELCAREK** · *De XL Conventu Biblistarum Polonorum – Lublini 2002* 133

NECROLOGIAE

- J. JÓZEF JANICKI** · *In memoriam prof. T. L. Federici (1927-2002)* 139

RECENSIONES · REPERTORIA

- Repertorium bibliographicum* (T. Matras) 159

ARTYKUŁY

Ojcu

Franciszkowi Małaczyńskiemu OSB

członkowi komitetu redakcyjnego

z okazji 60-lecia kapłaństwa

najlepsze życzenia składa

Redakcja

Lukasz Niesiołowski-Spanò

Pisanie dziejów Izraela

Wbrew pozorom przynależności polskiej nauki do europejskiej czy światowej wspólnoty badaczy istnieją nadal sfery, w których znajdujemy się na marginesie badań i dyskusji naukowych. Bez wątpienia jedną z takich dziedzin jest historiografia starożytnego Bliskiego Wschodu i cała sfera związana z badaniami nad historią i religią starożytnej Palestyny. Nie tylko polscy badacze rzadko włączają się w najważniejsze dyskusje dotyczące kluczowych zagadnień związanych z szeroko rozumianą historiografią biblijną, ale nawet część tych sporów nie dociera, choćby cichym echem, do polskich czasopism czy publikacji naukowych. Dwie przyczyny tego faktu, choć nie wyczerpują ich listy, można wskazać choćby przy powierzchownej znajomości polskich realiów związanych z bibliastyką i naukami pokrewnymi. Po pierwsze, nauka mająca za przedmiot Biblię i dzieje starożytnego Bliskiego Wschodu, między innymi na skutek uwarunkowań historycznych (np. brzemienne w skutki wykluczenia wydziałów teologicznych z uniwersytetów państwowych w czasach PRL-u), stała się dziedziną mało znaczącą, a jej rolę uznawali głównie (choć niektórzy są skłonni twierdzić, że jedynie) badacze związani z chrześcijańskimi placówkami naukowymi. Po drugie, polscy badacze zajmujący się Biblią koncentrują się głównie na teologii, a w mniejszym stopniu na historii, archeologii czy historii religii starożytnej Palestyny.

Wyjątkami są z pewnością badania nad tekstami qumrańskimi, które nie tylko rozwijają się prężnie, ale i mają szansę odgrywać pewną rolę w nauce światowej. Do pewnego stopnia podobną rangę mają badania nad tekstami apokryficznymi i całą literaturą międzytestamentalną. Nie można tego jednak powiedzieć o historii czy archeologii, zwanej niekiedy biblijną. Wystarczy krótki przegląd dostępnych polskiemu czytelnikowi opracowań podręcznikowych, by zdać sobie sprawę z aktualnej sytuacji.

Historia: John Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994 (wyd. pierwsze oryginału: 1959); Hershel Shanks (red.), *Starożytny Izrael*, Warszawa 1994 (wyd. oryginału: 1988); Alfred Tschirsnitz, *Dzieje ludów biblijnych*, Warszawa 1994 (i wcześniejsze publikacje wydawane nakładem ChAT w Warszawie); Julian

Warzecha, *Dawny Izrael*, Warszawa 1995, t. 1: *Od Abrahama do Salomona*; André Lemaire, *Dzieje biblijnego Izraela*, Poznań 1998 (wyd. pierwsze oryginału: 1981, stron 112). Trzeba wspomnieć jeszcze o klasycznym opracowaniu G. Ricciottiego, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956 i o dość jednoznacznie krytykowanej książce Granta, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991.

Archeologia: William Foxwell Albright, *Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964; tenże, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967; Ludwik Stefaniak (red.), *Archeologia Palestyny*, Poznań 1973; Stanisław Gądecki, *Archeologia biblijna*, t. 1-2, Gniezno 1994.

Powyższa lista nie wyczerpuje oczywiście opracowań dostępnych w języku polskim, lecz dość dobrze prezentuje stan naszych bibliotek, a co za tym idzie, wiedzę naszych studentów, a niekiedy i wykładowców zajmujących się tematyką biblijną. Choć podręczniki te reprezentują różny poziom, to jedna rzecz je łączy. Żadna z wymienionych książek nie zalicza się do współczesnej awangardy naukowej. Konserwatyzm Ricciottiego, Brighta i Albrighta, piszących przed około pół wiekiem, można oczywiście zrozumieć, lecz większość pozostałych opracowań cierpi na tę samą przypadłość, mimo że powstały nieco później.

Biblia jako źródło historyczne

Bezpowrotnie minęły – jak się wydaje – czasy, gdy konstrukcja podręcznika do dziejów starożytnej Palestyny mogła sprowadzać się do parafrazy narracji biblijnej. Nie tylko zmieniły się standardy historiografii współczesnej, ale zyskaliśmy nowe doświadczenia metodologiczne, które zmuszają do rewizji dawnych poglądów i sposobów pracy. Opowieści o patriarchach nie mogą być już umieszczane na tym samym planie co dzieje podzielonych monarchii. Wynika to głównie z refleksji nad gatunkami literackimi i funkcjami kolejnych części Biblii. Doszukiwanie się realiów drugiego tysiąclecia w dziejach patriarchów jest zabiegiem porównywalnym zapewne do poszukiwań elementów kultury mykeńskiej w dziełach Homera. Zapewne gdzieś tam one są, ale teksty więcej mówią o czasach zdecydowanie późniejszych. Wiemy bowiem, że opowieści o patriarchach powstały zdecydowanie później niż się do niedawna sądziło, a ich funkcja nie polegała na opisie przeszłości, lecz w większym stopniu służyła tworzeniu wspólnoty Hebrajczyków w okresie pisania dziejów Abrahama, a nie hipotetycznym okresie patriarchów. Nadal brak pozabiblijnych dowodów (pisanych czy też materialnych) na obecność Hebrajczyków w Egipcie i ich stamtąd wyjściu. Pisanie dziejów ludu wybranego i jego perypetii w Egipcie i podczas wyjścia jest zatem przyjęciem opowiadania biblijnego i wier-

niejszym lub bardziej swobodnym jego przepracowaniem. Gdy ktoś pisze historię, musi jednak pamiętać i brać pod uwagę gatunek i klasę źródła, na którym się opiera. Nie można już uznawać wersji podboju Kanaanu prezentowanej w księdze Jozuego za wiarygodną historycznie. Zbyt dużo wiemy o archeologii, a co za tym idzie – dysponujemy danymi pozwalającymi weryfikować przekaz biblijny.

Gdy ktoś pisze o rozkwicie kultury i piśmiennictwa na dworze króla Salomona, musi pamiętać, że świat, który rekonstruuje, przypomina zamki stawiane na piasku. O wielkim państwie i jego monarchach (Dawidzie i Salomonie)¹ brak jakiegokolwiek wzmianki w źródłach pozabiblijnych. Kultura materialna przełomu XI i X w. p.n.e. wykazuje silne wpływy cywilizacji sąsiadów Izraela. Zabytki niegdyś identyfikowane z aktywnością budowlaną Salomona ostatnio datuje się na okres zdecydowanie późniejszy. Te wszystkie przesłanki nakazują wielką rozważę w przyjmowaniu na wiarę tradycji biblijnej, która – przypomnijmy – nie jest opowiadaniem wydarzeń, lecz narracją mówiącą o narodzie i jego bogu. Rzecz w tym, że historiografia – pojmowana jako jedna z nauk humanistycznych, a nie jako starożytny gatunek literacki – nie akceptuje danych przyjmowanych na wiarę. Historiografia karmi się faktami, konfrontowanymi między sobą i hipotezami starającymi się wypełnić pozostałe luki.

Nie oznacza to jednak przyjęcia radykalnej postawy rewizjonistycznej, odmawiającej historyczności każdej postaci, o której istnieniu brak pozabiblijnych dowodów. Na szczęście sceptycy każdego okresu z części swych wątpliwości muszą się dzięki nowym odkryciom od czasu do czasu wycofywać. Osoby sceptyczne, często ostatnio zwane rewizjonistami², uznają mniejszą ilość faktów za pewniki, ale – co za tym idzie – bardziej doceniają ich wartość. Mimo ich omylności, w postawie sceptyków jest jednak sporo uzasadnionego dystansu, którego brak u osób emocjonalnie zaangażowanych. Z punktu widzenia metodologa historii zapewne lepiej być zbyt sceptycznym i wątpić ponad miarę, niż wierzyć zanadto i dawać się zwozić rutynie, przyzwyczajeniu, powszechnemu przekonaniu czy samemu źródłu, które nie zawsze mówi wprost.

Ogromna zmiana nastąpiła w ostatnich latach, jeśli idzie o datowanie poszczególnych tekstów biblijnych, ich możliwych redakcji i procesu kanonizacji Biblii. Dawna tradycja krytyki tekstu przez ponad stulecie opie-

¹ Bardzo ostatnio głośna, datowana na IX w. p.n.e. stela odnaleziona w Tell Dan, wspomina o domu Dawida, czyli dynastii, lecz w żaden sposób nie dowodzi istnienia imperium Dawida.

² Nazywanie współczesnych badaczy poddających w wątpliwość historyczność pewnych części Biblii i „odmładzających” tekst mianem rewizjonistów czy minimalistów jest przyjmowane przez nich jako obraźliwe, zatem dobrze byłoby odstąpić od tych nieneutralnych terminów.

rała się na modyfikacji hipotezy Wellhausena, dotyczącej warstw literackich wyodrębnionych w Pięcioksięgu. Istotnie, nikt nie przeczy, że wszystkie te księgi wykazują ślady wielokrotnych redakcji, innej stylistyki i odmiennego słownictwa. Z tego faktu nie można jednak wyciągać wniosków o istnieniu pisarza, szkoły czy choćby redakcji w jakimkolwiek okresie poprzedzającym najstarsze, znane nam zabytki piśmiennictwa³. Aby umieszczać tekst w czasie, należy posługiwać się dostępnymi danymi i prawdopodobieństwem ich wzajemnych relacji⁴. Jahwista piszący w X w. p.n.e. czy Elohista komponujący w IX w. w państwie północnym, to konstrukcje oparte jedynie na wyobraźni badaczy, a z czasem, na skutek wielości powtórzeń, na tradycji naukowej. Pewien konsensus, choć niekiedy krytykowany, stał się obecnie w tej materii obowiązujący. Odrzuca klasyczną teorię źródeł zastępując ją np. hipotezą istnienia redakcji J w Pięcioksięgu, datowaną na czasy niewoli babilońskiej i warstwy P związanej z uformowaniem się państwa świątynnego w okresie perskim⁵. Inne hipotezy posługują się jedynie podziałem na P i non-P, unikając najczęściej precyzyjnego datowania tychże tradycji⁶.

Księgi Królewskie uznawane są za najbardziej zbliżone do tego, co zwykliśmy określać mianem historiografii. Nie można jednak dać się zwieść kronikarskiemu stylowi, który wskazywałby na wiarygodność i opowiadanie prawdy. Historiografia Ksiąg Królewskich była podporządkowana potrzebom ludzi ją konstruujących, i nie można oczekiwać nie tylko metodologii, ale nawet odróżniania prawdy od fałszu, typowych dla historiografii współczesnej czy choćby klasycznej historiografii greckiej lub rzymskiej. Królowie dobrzy i królowie źli stanowią konstrukcyjną oś narracji o podzielonych monarchiach, lecz wielkość i małość monarchów jest zjawiskiem względnym, przetworzonym na potrzeby środowisk świątynnych, starających się wytłumaczyć klęskę obu królestw i wprowadzenie, po końcu VI wieku, nowej formy władzy – bez króla.

³ Nie chodzi o datowanie tekstu biblijnego jedynie poprzez wyznaczenie oczywistego *terminus ante quem*, jakim jest najstarszy materialny zabytek zawierający ten tekst, lub świadcząca o istnieniu tego tekstu. Chodzi o ustalenie zasięgu, rozpowszechnienia i funkcji pisma w danym okresie. Na ten temat por. dwa przeciwstawne poglądy: E. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Judah*, Sheffield 1991 (JSOT, Suppl., 109), A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, Fribourg-Göttingen 1981 (OBO, 39).

⁴ Zupełnie inną kwestię stanowi istnienie i żywotność w literaturze biblijnej tradycji ustnych, ale te z racji swej natury wymagają odrębnego sposobu badania.

⁵ Por. np. JOHN VAN SETERS, *Prologue to history: the Jahwist as historian in Genesis*, Louisville (Ky) 1992; idem, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen/Louisville 1994; ERHARD BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin 1990.

⁶ Por. D. M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville (Ky) 1996.

Paradoksalnie najlepszymi źródłami historycznymi nie są dzieła zaliczane do ksiąg historycznych, lecz księgi prorockie. Prawdę o przeszłości najłatwiej odczytać tam, gdzie wspomina się ją mimochodem, lub gdy jest wykorzystywana jako narzędzie w innym celu. Charakterystyczny przykład pochodzi z księgi Jeremiasza. W tekście tej księgi nie znajdujemy ani jednej wzmianki o próbach religijnej reformy w. VII, a monarchowie tego stulecia, jeśli są oceniani – to zdecydowanie negatywnie. Jak pogodzić to milczenie z rozbuchaną narracją o wspaniałym królu Jozjaszu, jego reformie i podbojach? Historyk postawiony przed taką niekonsekwencją zaczyna powątpiewać w tradycję deuteronomistyczną.

Analogiczna sytuacja ma miejsce przy konfrontacji źródeł biblijnych z tekstami pochodzącymi z innych źródeł. 2 Krl 3 przedstawia skrajnie odmienny obraz wydarzeń od tego zapisanego na steli Meszy. Oba teksty służyły jakimś celom i oba zapewne mijają się z prawdą, kładąc nacisk na wydarzenia wygodne dla autorów tych tekstów. Prawda zatem leży gdzieś pośrodku.

Wykorzystywanie źródeł epigraficznych, poczynając od listów z Tell el-Amarna, a na inskrypcjach i monetach z czasów rzymskich kończąc, stało się koniecznością. Bez materiału pozabiblijnego nie zdawalibyśmy sobie sprawy, jak ważną boginią (i jak długo) była w starożytnej Palestynie Aszerah. Obraz biblijny opisuje tę boginię jako mało znaczące bóstwo obcego pochodzenia, które zawsze pozostawało w opozycji do jahwizmu. Inskrypcje z Khirbet el-Qom i Kuntillet Ajrud dowodzą jednak, że ta bogini była, w pewnym okresie, uznawana za partnerkę JHWH.

Coraz lepiej rozumiemy, jak funkcjonował świat starożytnego Bliskiego Wschodu dzięki bardziej szczegółowej znajomości struktur społecznych, systemu gospodarczego, działania administracji, funkcji władcy, roli pisma i religii w całym regionie otaczającym Palestynę (od Egiptu i fenickich miast-państw, po państwa Hetytów, Babilon, Asyrię, Persję, a nawet państwa hellenistyczne czy małe koczownicze struktury plemienne). Pisanie dziejów Hebrajczyków w starożytności bez odniesienia ich historii do świata sąsiadów jest dziś nie do pomyślenia.

Współczesna historiografia dysponuje coraz większą liczbą narzędzi pozwalających na selekcjonowanie prawdy od ideologii, mitologii, czy propagandy. Jesteśmy w posiadaniu coraz większej ilości danych archeologicznych, coraz większej ilości tekstów powstałych zarówno w Palestynie, jak i w krajach sąsiednich, by móc weryfikować tekst biblijny.

Memorandum historyka starożytnej Palestyny

„Nie maluj mnie na kolanach, ale maluj mnie dobrze” – takie sformułowanie można zastosować dla historiografii starożytnej Palestyny. Jak zatem dobrze pisać historię starożytnej Palestyny?

Nie przyjmować na wiarę wersji biblijnej tylko dlatego, że znajduje się tam, gdzie się znajduje. Świętość i natchnienie tekstu nie musi iść w parze z rzetelnym przekazywaniem historii. Podważanie i wątpienie w „prawdomówność” narracji nie ujmuje świętości tekstowi.

Nie bać się zaprzeczenia historyczności wątków znajdujących się w Biblii. Autorzy tekstów mieli wystarczająco dużo powodów, by rzeczywistość przeinaczać, zakłamywać lub wreszcie tworzyć ją na doraźne potrzeby.

Konfrontować dane zawarte w Biblii z materiałem archeologicznym. Dobrze przebadana sarta kamieni, ceramiki czy narzędzi może dostarczyć ważnych argumentów potwierdzających lub falsyfikujących hipotezę badacza.

Zestawiać tradycję biblijną ze wszystkimi dostępnymi źródłami pisany. Jedynie taki zabieg może pozwolić na odkrycie faktu i rzeczywistości, która na ogół skrywa się za grubą zasłoną tekstów.

Pisać historię ludu, który był jednym z wielu, a nie jedynym w regionie. Z faktu, że Hebrajczycy w pewnym okresie zapisali część swego dorobku w świętych tekstach, stworzyli religię monoteistyczną, która przetrwała długie wieki, i z której to religii wywodzi się chrześcijaństwo, nie można wyprowadzać wniosku o wyjątkowości wszystkiego, co wiąże się z dziejami tego ludu. Wyjątkowy nie jest jahwizm sprzed niewoli babilońskiej, bo takie religie narodowe (czy plemienne) były wówczas powszechne, wyjątkowe nie jest nawoływanie proroków do czystości religijnej i wiary w jednego tylko boga – dążenia monoteistyczne i reformy religijne co jakiś czas pojawiały się w różnych częściach starożytnego świata.

Zastanawiać się nad środowiskiem, w jakim powstawały teksty stanowiące źródła do rekonstrukcji przeszłości. Inaczej ocenia się tekst pisany na dworze królewskim i jego rolę w polityce lub ideologii króla, a inaczej tekst pisany w opozycji do instytucji monarchii (bez względu, czy jest to opozycja współczesna tej instytucji, czy znacznie późniejsza).

Zapewne listę wymagań stawianych nowoczesnej historiografii starożytnej Palestyny można by mnożyć. Bez względu na ilość punktów, którymi należałoby uzupełnić powyższe memorandum nie ulega wątpliwości, jaki jest zasadniczy cel takiego ukierunkowania metodologii historii. Słabość polskiej nauki, mającej za przedmiot badań Palestynę w starożytności, jest pozornie dość łatwa do pokonania. Wymaga jednak wysiłku i dobrej woli. Przyjęcie memorandum do bazy metodologicznej może dla hi-

storyka oznaczać nałożenie na siebie ograniczeń, które – paradoksalnie – ułatwią wyzbycie się nawyków pisania o przeszłości biblijnej. Przedstawione tu memorandum jest częściowym zbiorem zasad, które nie tworzą nowej metody, nie oznaczają rewolucji. Jest to szereg wskazówek, które porządkują dawne instrumentarium historyczne. Ich stosowanie może oczyścić historiografię z naleciałości wywodzących się z dawnych, niemerytorycznych przesłanek.

PS. Po napisaniu tego tekstu trafiłem na nowość wydawniczą z zakresu historii biblijnej. Chodzi o skrypt przygotowany z myślą o studentach przez Ryszarda Jarockiego (*Zarys dziejów Izraela*, Wyższe Adwentystyczne Seminarium Duchowne im. M. B. Czechowskiego, Warszawa 2002). Opracowanie to upewniło mnie o potrzebie napisania powyższego tekstu i o słuszności prezentowanego tu memorandum.

Warszawa

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ

Redakcja traktuje ten artykuł jako początek szerokiej dyskusji, do której zaprasza na łamy „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”.

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

ks. Henryk Romanik

Droga Słowa. Duszpasterstwo biblijne: doświadczenia, refleksje, projekty¹

Wielkanocna Ewangelia o drodze do Emaus rozpina swą narrację pomiędzy wyrazem rozczarowania po wydarzeniach Paschy Jezusa („a myśmy się spodziewali”) a westchnieniem z tęsknotą za kolejnym etapem wspólnej z Nim wędrówki („czyż nie pałały serca nasze, gdy Pisma nam wyjaśniał”). Po drodze zostało jeszcze szczere zaproszenie do stołu: „Zostań z nami...”.

Przywołuję tę Łukaszową perykopę, rozpoczynając próbę prezentacji spraw duszpasterstwa biblijnego po doświadczeniach Wielkiego Jubileuszu i pośród nowych propozycji pastoralno-biblijnych u progu nowego tysiąclecia. Moje refleksje podzieliłem na pięć części, które będą odpowiadały różnym aspektom (etapom) Drogi Słowa. Omawiane sprawy będą naświetlane afirmatywnie albo krytycznie, by prowokować niejako potrzebną dyskusję. Tekst ten ma charakter roboczy i nie pretenduje do syntezy całości zagadnienia. Przywołać jednak trzeba literaturę, która w pokoleniu wychowanym na Vaticanum II, szeroko omawia interesujące nas kwestie i zawiera aktualną bibliografię². Dokumenty Magisterium i wypowiedzi Ojca Świętego są tak znane, że nie będziemy ich analizować. Skupimy się raczej na praktycznej stronie sprawy Biblii w Kościele.

ŻYCIE SŁOWA (przygotowanie i przeżycie Jubileuszu)

Papieska zachęta, by „powrócić z odnowionym zapałem do Biblii” (TMA 40), skierowana do Kościoła już w 1994 roku, stała się szczególnie aktualna w Roku Chrystusa (1997). Hieronimowa maksyma stała się jeszcze raz „biczem na duszpasterzy”. Chodziło tym razem nie tylko o cele-

¹ Referat wygłoszony wobec Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski 14 maja 2002 roku w Warszawie.

² *Biblia w dokumentach Kościoła. Aby lepiej zrozumieć słowo Pana*, t. II, red. H. Lempa, Wrocław 1997; M. CZAJKOWSKI, *I ty lepiej zrozumiesz Pismo Święte*, Warszawa 1996; M. BEDNARZ, *Zanim zaczniesz czytać Pismo Święte*, Tarnów 1997; M. MASINI, *Wprowadzenie do lectio divina. Teologia, metoda, duchowość, praktyka*, Kraków 2001.

brację i jednorazowe akcje, lecz o nawrócenie, a raczej o zmianę drogi, sposobu myślenia i postępowania w duszpasterstwie. W Polsce wydawało się, że z impetem rozpoczęty II Polski Synod Plenarny będzie nośnikiem papieskiego apelu. Szybko wśród zespołów diecezjalnych zaczęły wyróżniać się te pracujące nad tekstem roboczym „Biblia – Sobór – Życie”³. Tym większe było zaskoczenie i szczerze rozczarowanie świeckich i duszpasterzy, gdy w opublikowanych dokumentach Synodu (Pallottinum 2001) nie tylko Biblia nie znalazła się w tytułach rozdziałów, ale nie ma jej i w indeksie haseł⁴ (śladem ewolucji terminologicznej w tym okresie było wydanie instrukcji PKB o metodach i podejściach w interpretacji Biblii z różnymi tytułami odnoszącymi się do Księgi)⁵. Występuje co prawda Pismo Święte, lecz jako temat rozproszony i w aspekcie duszpasterskim, na ogół wokół formacji kaznodziejsko-katechetycznej duchownych⁶.

Krąg Biblijny przy koszańskim KIK wtedy zaktywizował swoją działalność i owocem tego stało się w latach 1994-1995 zorganizowanie dwuletniej Szkoły Biblijnej przy największej parafii w mieście. Były to otwarte, comiesięczne spotkania wokół tematyki związanej z samym świętym Tekstem, który czytaliśmy i próbowaliśmy rozważać według metody zbliżonej do *lectio divina*; mówiliśmy o historii i środowisku biblijnym i dotykaliśmy kwestie dialogu z judaizmem. Mocnym przeżyciem w czasie ostatniego ze spotkań była nagła śmierć jednego z uczestników, który był – jak się później okazało niezastąpionym – właścicielem małej księgarenki z literaturą religijną. Ta jego praca współtworzyła w mieście dobrą atmosferę wokół Biblii. Tamtego popołudnia tematem spotkania była Jeruzalem z Apokalipsy Janowej... Mówię o tym, ponieważ po nim nikt nie zechciał podjąć się tego ważnego zadania i faktycznie, poza sklepem Veritas i sklepikiem kurialnym (nieдоста́nym dla przechodnia), nie ma odtąd w Koszalinie witryny z kompetentnym i zaangażowanym księgarzem, któremu zależałoby, by Pismo Święte trafiało pod strzechy.

Rok Chrystusa (1997) był początkiem diecezjalnych niedziel biblijnych, które zainicjowano specjalnym listem pasterskim biskupa Mariana Gołbiewskiego. Początkowo nieśmiałe inicjatywy skupiały się na intronizacji Księgi w kościele i na kazaniach zachęcających do czytania słowa Bożego

³ Por. N. W. HOESLINGER, *Duszpasterstwo biblijne: czym jest, czym powinno być, czym mogłoby być?*, [w:] *Biblia – Sobór – Życie. Sympozjum Synodalne w Akademii Teologii Katolickiej (17 marca 1992)*, red. M. Czajkowski, Warszawa 1994, s. 133-149.

⁴ Ciekawostką jest pisownia „Pismo Święte” lub „święte”, jakby było to obojętne.

⁵ Por. *O interpretacji Pisma świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994; *O interpretacji Biblii w Kościele*, tłum. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 [jak w oryginale].

⁶ Por. s. 178: posługa słowa Bożego.

w domu. W niektórych parafiach zapoczątkowano peregrynację Biblii w rodzinach (uroczyste przekazywanie Księgi w kościele, intronizacja rodzinna, wspólna lektura). Tu i tam duszpasterze podjęli się trudu spotkań z czytelnikami, lecz akcja ta nie zaowocowała masowym i trwałym sukcesem. Dostępne materiały, od lat przygotowywane w diecezji tarnowskiej (ks. M. Bednarz) wydawały się dużej części księży „zbyt bogate” i spowodowano przygotowanie „praktycznej” ulotki. Była to prosta instrukcja adresowana do wiernych świeckich pouczająca w kilku (8) punktach o sposobie przeprowadzenia „rodzinnego kwadransa biblijnego”. Rozprowadzono ok. 100 tys. takich ulotek, by wesprzeć zachętę biskupa. Początkowo słychać było o podejmowanych próbach, lecz pojubilne wizytacje nie odkrywają zbyt wielu „ognisk zapalenia biblijnego”. Nie ustajemy jednak w zachętach (niedziele biblijne), chociaż rodzinny kwadrans po prostu odzwierciedla ogólny stan domowego życia religijnego: raczej indywidualnie, w skrytości, każdy sobie.

Problemem prawie nie do pokonania jest wszechobecność telewizora i niemożność znalezienia spokojnego kąta na czytanie. Już nie mówimy o klasycznej intronizacji z małym „ołtarzykiem” dla Księgi Świętej. W ciasnych mieszkaniach zdaje się to niewykonalne. Stąd w Roku Chrystusa i Ewangelii, a także w czasie misji jubileuszowych pojawiła się propozycja „postu ciszy”: na czas dni rekolekcyjnych, misji, czy w piątek (lub w inny dzień) walczymy o „ciszę dla Słowa”. Znajduje ona zrozumienie, ale począwszy od domów plebanijnych po seminaria, klasztory sprawa wydaje się jakby walką ze smokiem. Ale jest ona warta świeczki: post albo ofiara z hałasem! Słysząc, że coraz więcej katechetów i kaznodziejów podejmuje ten temat jako ćwiczenie religijne nacelowane na Biblię w życiu (a nie np. na higienę psychiczną).

Wzorem innych diecezji (Tarnów, Przemyśl) przygotowaliśmy rodzaj instrukcji praktycznej dla duszpasterzy. Nasz „Przewodnik”⁷ zawierał obszerną (dostępną) bibliografię i owoc szeregu praktycznych konsultacji pastoralnych, które można by krótko streścić: co nam wychodzi, co się opłaca, o co pyta biskup? Widać wyraźnie, że osobiste zaangażowanie lokalnego przełożonego twórczo mobilizuje – przynajmniej na jakiś czas – jego kapłanów. Skupiliśmy uwagę na peregrynacji Biblii w parafii i na domowym czytaniu. Materiały odtąd przygotowywane na Niedziele Biblijne dla jednych mają być „gotowcami” do odtworzenia, a dla innych schematycznymi „agendami”, z którymi można dowolnie pracować w zależności od sytuacji i środowiska. Trudno zatem zaspokoić wszystkie oczekiwania. Pamiętać trzeba, że literatura prak-

⁷ Por. KKWD 4-9 (1997), s. 67-87.

tyczna jest już dość bogata i ci, którzy chcą pracować z Biblią, już dawno to robią, niezależnie od kalendarza jubileuszowego⁸.

Ze szczerą zazdrością spoglądaliśmy na poznańską inicjatywę „Verba Sacra”. Recytowanie tekstów biblijnych w katedrze przez wybitnych aktorów, z dyskretną oprawą teoretyczną i muzyczną stało się sukcesem w skali kraju. Tylko nielicznym udało się nawiązać do tego przykładu, a na prowincji jest to o tyle trudniejsze, że i koszty, i środowisko nie spotykają się ze sobą... Ale jednak formy paraliturgiczne z udziałem kleryków, katechetów, recytatorów młodzieżowych (np. Pascha z Apokalipsą tej wiosny w Koszalinie) znajdują dobry odbiór. Rośnie powoli pokolenie młodych wychowanych między Taizé i Lednicą.

TRON SŁOWA (katedra przewodniczką w diecezji)

Tron biskupi w świątyni – matce diecezji godzi się, by nawiązywał funkcjonalnie i symbolicznie do zadania ewangelizacji. Nie chodzi tu tylko o taką modernizację wystroju prezbiterium (gdzie to jest możliwe i potrzebne), aby w uroczystych celebracjach następcy apostołów mógł odczytywać tekst, przemawiać *ex cathedra*, lecz także, by w kościele biskupim Księga Święta była wyeksponowana na stałe jako znak obecności Chrystusa Pana w Jego Słowie. Potrzeba rozważyć usytuowanie w przestrzeni świątyni osobnych pulpity dla słowa Bożego i dla innych wypowiedzi (komentarzy, ogłoszeń, alokucji). Podobnie w katedrze przede wszystkim potrzebne jest stałe eksponowanie księgi Pisma Świętego, także poza liturgią. „Tron Słowa” to jednak takie spojrzenie na katedrę, które widzi w biskupie pierwszego Ewangelizatora w Kościele lokalnym. To dokonuje się zapewne osobiście, ale przecież współpracownicy w prezbiterium również mogą (winni) być zaproszeni do takiego kształtowania stylu duszpasterstwa praktykowanego w katedrze, aby apostołat biblijny mógł stać się wyróżnikiem tego centrum ewangelizacji.

Wielkim i niedoścignionym dla większości diecezji w świecie wzorcem pozostaje Kościół mediolański, gdzie ojciec kard. C. M. Martini przez ponad 20 lat praktykował pracę z Biblią jako sposób pasterzowania w diecezji św. Ambrożego. Wieczory czwartkowe, programy katechetyczno-rekolekcyjne, promocja antycznej metody wspólnego i osobistego czytania Słowa Bożego *lectio divina* są już w świecie znane jako „mediolańska szkoła pastoralno-biblijna”.

Na szczęście od dawna mamy do dyspozycji publikowane w naszej mowie zapisy (dokumentacje) medytacji kard. Martinięgo. Pozwalają one

⁸ Nowy kwartalnik biblijno-pastoralny „Bliżej Biblii” (Warszawa-Praga).

naszym duszpasterzom wzorować się na tej metodzie, którą Ojciec Święty uczynił wiodącym sposobem katechezy biblijnej w pojubiluszowym okresie swego nauczania. Cykl medytacji osnutych na psalmach i kantykach brewiarzowych zapowiedział Papież już w swoim liście na zakończenie Jubileuszu (NMI 34; 39). Wydaje się, że nie trzeba przytaczać papieskiej argumentacji, dlaczego bez Ewangelii w dłoniach i na ustach trudno jest mówić o nowej ewangelizacji.

W naszych polskich realiach jednak można zaakcentować potrzebę ożywienia (odnowienia) pewnych form paraliturgicznych, które oparte są na modlitwie Słowem Bożym. Przede wszystkim są to nieszpory. Kogóż, jak nie kościół katedralny będzie stać (materialnie i duchowo), by regularnie celebrować niedzielne – lub innego dnia – modlitwy wieczorne? Mogą być to tradycyjne nabożeństwa według śpiewnika Siedleckiego lub nowsze formy kształtowane na Liturgii Godzin. Oczywiście nie musi tu być zbierana taca, ni przyjmowana intencja, ale „opłacalność” takiej modlitwy jest bezsporna. Jak o tym przekonać proboszczów i ich współbraci? Sam dekret biskupi nie wystarczy...

W naszej nadbałtyckiej katedrze znamy formę młodzieżowych, czyli dla wszystkich, spotkań wieczorem każdego 16 dnia miesiąca. Noszą one nazwę „apeli papieskich”. Wspólne słuchanie i śpiewanie oparte jest na wzorcu spotkań z młodzieżą na Jasnej Górze w 1983 i 1991 roku. W takie wieczory trzeba mieć czas i nie liczyć na sukces improwizacji. Piękno modlitwy i mądrość katechezy przyciąga tych, którzy nie „mieszczą się” na regularnych celebracjach.

Właśnie w katedrze często bywają seminarzyści, którzy swoimi zwięzłymi wstępami do czytań i komentarzami ubogacają liturgię Słowa. U boku biskupa pracownicy seminarium czy wydziału teologicznego umiejętnie prezentują dobry poziom homilii biblijnej i katechizmowej (przez co mobilizują konfratrów do pielęgnowania kaznodziejstwa opartego głównie na Biblii).

Jednak trzeba powiedzieć, że i katedra potrafi „grzeszyć” politycznymi mszami z udziałem lokalnych notabli, którzy normalnie nie chodzą do kościoła. Wydaje się, że czas już najwyższy zastąpić takie Eucharystie z wojskiem pod bronią jakąś formą nabożeństwa Słowa Bożego, w którym nie byłoby przymusu pobożności i mogłyby znaleźć swe miejsce inne odczytania niż kazanie mszalne. Do tego warto dodać nasilające się postulaty poprzedzania świąt Pańskich i uroczystości (święto patronalne, Pierwsza Komunia Święta, bierzmowanie) czuwaniem biblijnym opartym na czytaniu i rozważaniu czytań liturgicznych. Chyba najlepszą okazją do wypróbowania takiego modelu jest liturgia paschalna Wielkiej Soboty z całym jej bogactwem perykop biblijnych. Skoro jednak jesteśmy na etapie ado-

racji Chrystusa w grobie już po pierwszym Alleluja, to chyba jeszcze poczekamy i na czuwanie paschalne przed świtem z Biblią w rękę.

Katedra zatem jako szkoła („poligon”?) duszpasterska ma ogromne możliwości i potrzeba wiele dobrej woli i fantazji, by cierpliwie podpowiadać innym parafiom, w którą stronę wiedzie szlak „na Emaus”⁹. *Verba docent, exempla trahunt.*

SŁUDZY SŁOWA (formacja duszpasterzy i świeckich)

To, co dotyczy kościoła biskupiego pomiędzy innymi świątyniami, jeszcze bardziej czytelne jest w odniesieniu do kwalifikowanych chrześcijan (duchownych) pomiędzy świeckimi dziećmi Kościoła. Aby jednak sprościli powołaniu świadków Dobrej Nowiny, muszą się kiedyś tego nauczyć. Nie ukrywam, że osobiste doświadczenie formacji oazowej w wieku młodzieńczym i pierwsza własna Biblia na wakacjach stały się bezcennym bagażem na lata seminaryjne i kapłańskie. Bowiem to nie tylko (nie tyle) studium, lecz przeżycie spotkania, uwierzenie komuś stają się pierwszą zachętą do pogłębiania przygody ze Słowem Bożym. Chcę powiedzieć przez to o nieocenionym darze ruchów odnowy i wspólnot kościelnych: to tu często młody (starszy) człowiek słyszy swoje pierwsze *tolle et lege*.

Jednak regularna, nowoczesna, oparta na papieskim *Pastores dabo vobis* i na uniwersyteckim *ratio studiorum*, formacja kapłanów, katechetów, kaznodziejów jest właściwym budowaniem na skale. Wszystko uczynić trzeba zatem, by formuła „Biblii – duszy teologii” nie stała się odświętnym sloganem, lecz przewodnikiem do całożyciowej pracy nad sobą, nad Księgą, nad Kościołem. Mam tu na myśli takie ukształtowanie programu formacji i jego realizację, by młody człowiek żył Słowem Żywym i czerpał z niego radość powołania. Przytoczę dwa przykłady negatywne, które niepokoją mnie w ostatnich latach. Pierwszy to redukcja programu zagadnień wprowadzających z językami o 75 proc. (na skutek adaptacji studiów seminaryjnych do wymogów wydziału uniwersyteckiego), co pozbawia m.in. spokojnej pracy ze studentami pierwszych dwóch roczników nad wspaniałą proforystyką według ks. J. Kudasiewicza¹⁰. A drugi to pojawiający się symptom uniwersalnego wirusa „braku czasu” (student traktatu o synoptykach dostaje dwóję ze znajomości tekstu Ewangelii, bo właśnie w tym seme-

⁹ Udało się to pięknie w archikatedrze lubelskiej, podczas misji jubileuszowych (14-22.10.2000); por. J. KUDASIEWICZ, H. WITCZYK, *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerygmatyczne*, Kielce 2002.

¹⁰ *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. SZLAGA, Poznań 1986, s. 221-275; por. *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991.

strze gra kilkakrotnie w misterium pasyjnym...). Prywatny – na użytek przedsesyjny – „dogmat” akademicki: *nulla salus extra Textum* jest rozpaczliwie bojkotowany lub omijany ściąganiem. Takie wyznanie może być uznane za zbyt emocjonalne, ale przecież nie bez powodu organizuje się sympozjum pastoralno-teologiczne pt. *Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii* (Obra, 19-20.04.2001)¹¹. Ma rację ks. W. Chrostowski: „Duszpasterstwo biblijne, podobnie jak postulat nowej ewangelizacji i związana z nim aktywność misyjna, nie mogą być sprawą wąskiej grupy specjalistów. Aczkolwiek bibliści mają wiele do powiedzenia wiernym zainteresowanym czytaniem Pisma Świętego, jednak ich obecność nie jest warunkiem *sine qua non* tej pozytywnej chrześcijańskiej praktyki. Z drugiej strony bibliści, tłumacząc się wieloma naukowymi zajęciami, nie powinni się wymawiać od szczególniejszego obowiązku zaangażowania się w tworzenie i powiększanie kultury biblijnej w Kościele”¹².

Nie chciałbym nawracać nawróconych, lecz po intensywnym okresie celebracji jubileuszowych powraca ochota do odpoczynku i tradycyjnej normalności. Czyli „żadnych akcji z protestantyzacją”. To cytat z rozmowy w naszym środowisku. Kapłani chcieliby może bardziej „ubiblijnić” to czy tamto, ale niestety nie bardzo to czują, albo nawet w to wierzą. Często bowiem sami tego nie zobaczyli i nie przeżyli. Potrzeba chyba w formacji stałej duchowieństwa (diecezjalnego) proponować dla młodszych kursy *lectio divina* i obozy rekolekcyjne z Ewangelią, a dla starszych rekolekcje z programem biblijnym, opartym na nowych (posoborowych) metodach proforystyki i nowoczesnej homiletyki. A może nie tradycyjne (obowiązkowe) ćwiczenia duchowne, lecz otwarte warsztaty dla katechetów, kaznodziejów, misjonarzy (także w wieku przedemerytalnym) zaowocują „nawróceniami na Biblię”. W takich działaniach oczywiście niezbędny jest udział fachowców i zainteresowanie lokalnego episkopatu.

Pomiędzy seminarium i prezbiterium musi być jakaś kontynuacja w pracy nad Biblią, aby duszpasterz mógł i potrafił z przekonaniem wychowywać dalej świeckich. Myślę teraz o jakiejś formie introdukcji w chrześcijaństwo Słowa i Chleba u progu seminarium oraz o potrzebie praktyki w duszpasterstwie biblijnym przed posługą lektoratu. Co dopiero diakonat? Zamykanie prac dyplomowych, pomaganie w kolędzie i... przysłowiowe „drukowanie obrazków”. Jakżeż diakoni przydaliby się w formacji ministrantów i lektorów na poziomie dekanalnym i diecezjalnym? Daleko nam chyba jeszcze do rozmowy praktycznej o diakonacie stałym...

¹¹ Por. *Studia i materiały WT UAM*, red. A. Wojtczak, Poznań 2001.

¹² Tamże, s. 56.

Wreszcie, paralelnie do urzędu „nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii”, trzeba koniecznie pracować nad posługą „zwyčajnych szafarzy Słowa Bożego”, czyli po prostu nad dorosłymi, świeckimi lektorami. Jak długo będzie kwitła praktyka czytania trudnych perykop prorockich i epistolarnych przez dzieci, które mało co (nic!) z tego nie rozumieją i innym nie dają? Oczywiście wtedy alternatywa, że wszystko czyta celebrans, wcale nie uzdrawia sytuacji. Potrzeba zatem jakiejś propozycji w koprodukcji z Komisjami Liturgiczną i Duszpasterstwa Ogólnego KEP, by rozwijać wychowywanie armii dorosłych lektorów świeckich, mężczyzn i kobiet, którzy zwyczajnie – nie tylko od wielkiego dzwonu – proklamują Słowo Boże. Wszystko to przecież ma służyć pięknemu i mądrymu przeżywaniu liturgii eucharystycznej w duchu Kościoła apostołskiego.

Pomijam w obecnym przedłożeniu przypominanie zachęt do rozwijania wszelakich form pracy z Biblią w grupach i wspólnotach modlitewnych. Ruchy odnowy kościelnej i tak w programie mają ten element, jednak chcę zaakcentować chyba najliczniejszą strukturę tego typu w Kościele katolickim w Polsce, która pilnie potrzebuje biblijnego „doinwestowania”: mam na myśli koła różańcowe obecne w każdej parafii. Owe starsze panie bardzo wdzięczne są za poświęconą im uwagę i ubogacenie ich rozważań treściami biblijnymi. Nie muszę chyba podkreślać potencjału apostołskiego tej rzeszy przyjaciółek „pierwszej Służebnicy Słowa”.

Osobną sprawą jest postawienie w strukturze akademickiej i pastoralnej na czytelne rozwiązania wspierające rozwój duszpasterstwa biblijnego. Mam na myśli promocję tej tematyki na wydziałach teologicznych (specjalizacje, programy badawcze, projekty interdyscyplinarne, nagrody za opracowania) oraz wprowadzenie do struktur diecezjalnych stałych referentów (moderatorów) duszpasterstwa biblijnego (może z czasem w sieci krajowej). Dotychczasowa „akcyjność” propozycji i liczenie na indywidualny charyzmat mogą okazać się niewystarczające. Prawdziwi „pasterze Słowa” już dawno pracują i poradzą sobie jakoś bez struktur, lecz jak obudzić potężną większość kierującą się tradycyjnymi kryteriami liczebności, opłacalności, szybkiego sukcesu...

ŚWIATŁO SŁOWA (nowe programy duszpasterskie)

Oparte na doświadczeniach lat Wielkiego Jubileuszu, publikowane przez KDO KEP, programy duszpasterskie jednoznacznie akcentują wartość i miejsce Biblii w Kościele¹³. W tegorocznym programie¹⁴ abp D. Zimoń (za E. Bianchim) dopomina się radykalnego przyjęcia opcji na rzecz *lectio divina* w Kościele. Ks. M. Koprowski, mówiący o strukturze i meto-

dzie nowej ewangelizacji, wydaje się być jeszcze radykalniejszy: „Owszem, powinniśmy używać metody racjonalnej i metod współczesnych, by nas słuchano – lub lepiej: by głos Pana był bardziej dostępny i zrozumiały. [...] Znakiem rozpoznawczym Antychrysta jest jego mówienie we własnym imieniu. Znakiem Syna jest komunია z Ojcem”¹⁵.

Duszpasterze mogą w tegorocznym programie znaleźć cenne materiały wychowujące do ewangelizowania w liturgii (H. Sobeczko¹⁶) i do twórczego wychowywania rodziny w praktyce posługiwania się Pismem Świętym w domu (J. Kochel¹⁷). Jednemu z autorów zdarzył się jednak „wypadek przy pracy”, gdy pouczając o przebiegu „rodzinnej intronizacji” każe ją rozpocząć – ni mniej, ni więcej – „poświęceniem lub pobłogosławieniem księgi Pisma Świętego” (s. 250).

Cała nadzieja w tym, że duszpasterze przeoczą to curiosum liturgiczne, lub powodowani instynktem kościelnym nie będą zwodzić maluczkich takimi gusłami. Pismo Święte jest „święte” nie z powodu naszej modlitwy!

Wrażenie, które pozostaje po lekturze materiałów duszpasterskich i w obserwacji tendencji praktycznych, wskazuje na rosnące „skrzywienie celebracyjne”. Łatwiej nam nosić Biblię (Ewangeliarz) w procesji, okadzać, całować, intronizować itd. niż po prostu ją dobrze czytać i wyjaśniać¹⁸. Wystarczy zaobserwować, co dzieje się z lekcjonarzami podczas zwyczajnych celebracji: kanonodzieja mówi, jakby zapomniał czytane przed chwilą słowa, a ucałowaną księgę kładzie pod pulpit, między inne papierzyska. A ministranci patrzą i pytają: „Po co ta parada?”. Podobnie i w domu chętniej coś „odprawimy” lub „odmówimy”, niż porozmawiamy o Dobrej Nowinie. To wymaga przecież trochę odświeżenia siebie, swego zaangażowania, swojej osobistej wiary.

Stąd bezcenną jawi się przemyska inicjatywa przeżywania pierwszego roku nowego tysiąclecia jako Roku Biblii. Solidne przygotowanie ekipy kilkudziesięciu duszpasterzy i nastawienie na rzetelną robotę parafialną (rodziny!) podbudowane zostało opracowaniem cyklu materiałów przydatnych w przeprowadzeniu wielkiego dzieła duszpasterskiego¹⁹. Świadc-

¹³ Por. S. SZCZEPANIEC, *Wchodźcie w nowe tysiąclecie z księgą Ewangelii*, [w:] *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia*, Katowice 2000, s. 205-226.

¹⁴ *Poznać Chrystusa*, Katowice 2001, s. 26.

¹⁵ Tamże, s. 72.

¹⁶ Tamże, s. 192-231.

¹⁷ Tamże, s. 247-262; 271-280.

¹⁸ Innym problemem pastoralnym w tej dziedzinie jest „epistopatia” (określenie złośliwego kościelnego), czyli przerost tekstów czytanych, często bez przygotowania, nad dobrze przygotowaną homilią.

¹⁹ S. HAREZGA, *Czytanie Pisma Świętego w rodzinie; tenże, Triduum parafialne z intronizacją Biblii w rodzinach*, Przemyśl 2000.

stwa opowiadane i publikowane w prasie świadczą o powolnym, lecz bogatym owocowaniu tej diecezjalnej inicjatywy. Obecny rok jest podobnie przeżywany w diecezji częstochowskiej.

Środowisko koszańskię rozpoczęło od powołania zespołu ds. duszpasterstwa biblijnego pod przewodnictwem bpa P. Cieślaka i rozpisania ankiety²⁰ wśród prezbiterów w celu podjęcia szerokiej konsultacji przed zamierzonym Rokiem Biblii (2004 lub 2005). Odpowiedzi duszpasterzy pomogą lepiej ukształtować program dwuletnich przygotowań ludzi, materiałów i zgromadzenia odpowiedniej ilości tekstów biblijnych. Nie sposób przecież zapraszać do czytania, kiedy edycje biblijne (S i NT) są zbyt drogie na kieszeń przeciętnego człowieka. Jest to jakiś dramat nie tylko duszpasterski. Nie mówimy tu o luksusowych wydaniach Pallottinum i Reader's Digest, czy specjalistycznych publikacjach Serii Prymasowskiej „Vocatio”. 40-50 złotych za Tysiącłatkę dla emerytki lub wielodzietnej rodziny to za dużo. Rynek rynkiem, ale powoli dojrzewamy do jakiegoś rodzaju fundacji dofinansowującej popularyzację tekstu biblijnego. Może byłaby to współpraca z Towarzystwem Biblijnym, może jakieś nowe dzieło kościelne, a może apostołat w formie „sponsoringu” wzajemnego Biblii i parafialny „zapas” do wypożyczania czasowego. Ciekawe, na ile Biblia znalazła się już w szkolnych bibliotekach. Proporcja wydatków na wf. i informatykę oraz naukę religii winna być zachowana.

W naszym środowisku przemysłiwamy nad „wędrownym kiermaszem biblijnym”, który w oparciu o współpracę lokalnego „Veritas” i kurii pozwoliłby dotrzeć z różnymi wydaniem Biblii i pomocami z tej tematyki do najbardziej oddalonych i najbiedniejszych parafii. Może nie od razu, lecz powoli wszyscy diecezjanie winni mieć dostęp do stołu Słowa. Kultura obdarowywania się Bibliami przy różnych okazjach dopiero raczkuje, lecz cierpliwie od tego zaczynamy. Wszystkie drogi mogą „prowadzić do Emaus”, zanim nie poprowadzą do „sal królestwa” świadków Jehowy.

Poruszane tu problemy nie dotyczą nawet poziomu tzw. „duszpasterstwa wysokiego” (konkursy biblijne, apostołat multimedialny, Internet, wydawnictwa periodyczne), które rozkwita w wielkich ośrodkach miejskich i w sąsiedztwie prężnych centrów akademickich. Także u nas na prowincji notujemy pierwsze udane próby z konkursami biblijnymi. Na bogate akcje na razie nas nie stać. Powoli dojrzewa nasz literacki projekt nowych „apokryfów biblijnych” (w trakcie opracowania), które mają być rodzajem pomocy w katechezie biblijnej i drogowskazem po metodzie *lectio divina*.

²⁰ Por. aneks 1.

KOMUNIA SŁOWA (inicjatywy ekumeniczne i dialogowe)

W zależności od bogactwa i otwartości środowiska ekumenicznego w różnych stronach kraju można zaobserwować przeróżne inicjatywy oparte na wspólnym biblijnym dziedzictwie. Przede wszystkim trzeba wspomnieć o historycznym dziele ekumenicznego tłumaczenia całej Biblii, której pierwszą część – NT i Psalmi – mamy od 2001 roku. Cokolwiek by nie mówić o jakości translatorskiej tego dzieła, to jednak jego wartość duszpasterska jest nieoceniona. Szkoda, że na razie wydanie to jest prawie niedostępne szerszemu ogółowi i jego cena nie jest łatwa do pokonania. Ciekawe, jak potoczą się losy tego przedsięwzięcia i czy będzie ono miało szansę stać się podstawą dla ksiąg liturgicznych dla Kościołów chrześcijańskich w Polsce. Chcemy przełamać pewien impas w lokalnych kontaktach ekumenicznych poprzez wspólną – Towarzystwo Biblijne i UKSW – prezentację zarówno procesu tworzenia tego wyjątkowego w Polsce przekładu, jak i walorów językowych i teologicznych „polskiej Biblii ekumenicznej”.

Innym zbożnym dziełem są majowe (w Warszawie, w innych miastach wybrano inne daty²¹) Ekumeniczne Dni Biblijne. Są to spotkania różnych wspólnot goszczących się wzajemnie na „łamaniu Słowem”; to dobry krok w stronę eucharystycznej jedności ochrzczonych. Formy i pomysły zakorzenione są trochę w fantazji organizatorów (Wrocław) lub gotowości do współpracy (patrz: gdańskie Święto Biblii). W Koszalinie chcemy w tym roku zaproponować – zainspirowani przez Ojca Świętego – ekumeniczne (jeśli wyjdzie) Święto Pieśniarza Dawida, czyli wieczór z psalmami w różnych tłumaczeniach, z komentarzami różnych chrześcijan i prawdziwą harfą. Miejscem będzie katedra lub biblioteka publiczna. Wspominamy jeszcze hebrajskie śpiewy Towy Ben Zwi z Izraela (wcześniej z Łodzi), której echo dudni pod kołobrzeskimi sklepieniami. Podobnie nawiązaniem do „Verba Sacra” będą recytacje Hioba i Pieśni nad pieśniami. Na sposób *lectio divina* zaś chcemy przybliżyć wielkie mowy Pańskie z Ewangelii według Mateusza i Jana.

Dniem zupełnie jeszcze u nas biblijnie nie „zagospodarowanym” jest 17 stycznia, czyli Dzień Judaizmu. Po cóż tu wymyślać nadzwyczajne programy, kiedy można pięknie modlić się biblijnie, a obecnie upraszać pokój w Ojczyźnie Jezusa. Najnowsza instrukcja PKB zaprasza stanowczo do działań w tym kierunku²².

²¹ W Koszalinie rozważamy inicjatywę ekumeniczno-biblijną w październiku (Hieronim, Łukasz, Luter).

²² Por. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.

Zaiste ekumenicznym działaniem – dosłownie ponad granicami – jest pielgrzymkowe duszpasterstwo pallotynów (Warszawa) i franciszkanów (Kraków), których periodyki²³ niosą kopalnie wiedzy, przeżyć, przemysłów w szczególnie nas interesującym obszarze biblijnym.

Naszym lokalnym przedsięwzięciem ma być także album biblijno-poetycki z reprodukcjami witraży z katedry koszańskiej (Duch Święty, sceny ewangelijne z Betanii i Emaus według św. Łukasza oraz – unikat w skali światowej – Ojcowie Reformacji!) i komentarzami ekumenicznymi. Pierwszym krokiem w tę stronę jest modlitwa, która może być zaproszeniem do wspólnej drogi między Jerozolimą i Emaus²⁴.

Wreszcie dziełem naszego pokolenia może być ogłoszenie wraz z Ojcem Świętym Wielkiego Jubileuszu Życia Jezusa 2000-2033²⁵...

Aneks 1. SŁOWO O SŁOWIE. Ankieta duszpasterska wokół spraw Biblii w naszym Kościele

Charakter tej konsultacji wiąże się z potrzebą otwartej dyskusji o treściach i kształcie duszpasterstwa w naszej diecezji. W ten sposób zamierzamy ożywić dyskusję wokół spraw pastoralnych. Anonimowy sposób wymiany myśli może ośmielić do większej szczerości. Prostota odpowiedzi ułatwi opracowanie ankiety i podanie jej wyników na wiosennych spotkaniach w regionach. Publikacja wyników poprzedzi dalszy etap dyskusji w diecezjalnym zespole duszpasterstwa biblijnego pod kierownictwem bpa P. Cieślaka i w innych gremiach. Celem jest wypracowanie pewnej strategii i programu jej realizacji w perspektywie najbliższych kilku lat. Wydaje się, że Biblia ma szansę stać się dobrym „narzędziem” w naszej wielorakiej pracy w Kościele lokalnym.

Odpowiedzi na proponowane pytania mogą być trojakiemu typu: pozytywna (1), negatywna (2), obojętna (3). Prosimy zaznaczyć ją plusem (1), minusem (2); brak znaku (3) oznacza pominięcie odpowiedzi.

Czy uważasz za nadal aktualne powiedzenie św. Hieronima łączące nieznaną Biblii z nieznaną Chrystusa?

Czy jubileuszowe zachęty Jana Pawła II do „powrotu” do Biblii zostały szeroko przyjęte w naszym środowisku?

Czy sądzisz, że zainteresowanie Pismem Świętym wśród świeckich diecezjan jest wystarczające do podejmowania nowych inicjatyw?

²³ Odpowiednio: „Miejsca Święte” i „Ziemia Święta”.

²⁴ Por. aneks 2.

²⁵ Por. aneks 3.

Czy w duszpasterstwie wolisz działać indywidualnie (własne pomysły, doświadczenia, autorytet)?

Czy uznałbyś za przydatne ogłoszenie w diecezji programu „Rok Biblii” na rok 2004 lub 2005?

Czy byłbyś gotów włączyć się do prac zespołu duszpasterskiego w roku przygotowań (2003 lub 2004)?

Czy sam interesujesz się zagadnieniami biblijnymi w wymiarze naukowym lub popularnym?

Czy czytasz opracowania egzegetyczne, komentarze, inne niż BT tłumaczenia biblijne?

Czy prócz brewiarza i lekcjonarza czytasz samodzielnie Biblię?

Czy kiedykolwiek prowadziłeś krąg biblijny w parafii?

Czy masz dobre doświadczenia z korzystania z różnych form duszpasterstwa biblijnego?

Czy w kaznodziejstwie stawiasz w centrum wypowiedzi treść czytań liturgicznych?

Czy obserwujesz dobry odbiór homilii opartych głównie na Biblii?

Czy obawiasz się „protestantyzacji” tradycji katolickiej przez szersze sięganie po Biblię wśród naszych świeckich wiernych?

Czy masz rozeznanie (dane) co do aktywności świadków Jehowy (innych sekt) na terenie twojej parafii?

Czy zaangażowałeś się w ukształtowanie ostatniej Niedzieli Biblijnej?

Czy uczestniczyłeś w rekolekcjach (sympozjach) o tematyce biblijno-pastoralnej w latach 2003/2004-2004/2005?

Czy w twoim środowisku zauważasz rodziny praktykujące „kwadrans biblijny”?

Czy masz rozeznanie co do obecności tekstu Pisma Świętego w rodzinach twojej parafii?

Czy w pracy katechetycznej posługujesz się często Biblią?

Czy w młodości (przed seminarium) miałeś swoją Biblię?

Czy dobrze wspominasz studium Biblii w seminarium?

Czy darujesz nieraz Biblię jako prezent?

Czy byłeś już w Ziemi Świętej?

Czy chciałbyś odwiedzić Ojczyznę Jezusa?

Czy w twojej parafii działają grupy (ruchy) zajmujące się Biblią?

Czy uważasz duszpasterskie inicjatywy biskupa związane z Biblią za „wypływanie na głębię”?

Czy pielgrzymowałeś już do Ziemi Jezusa i szlakami Apostołów?

Czy jesteś zainteresowany pielgrzymką (z programem szkolno-rekolekcyjnym) do Ziemi Świętej?

Czy przeczytałeś list Ojca Świętego *Novo millennio ineunte*?

Próba syntezy konsultacji ankietowej

Propozycja takiej formy konsultacji w środowisku diecezjalnym miała na celu ożywienie zainteresowania pewnym projektem duszpasterskim już na etapie koncepcyjnym. Formuła anonimowa mogła stać się prostą zachętą do wyrażenia opinii i podzielenia się osobistym świadectwem. Zaproponowane pytania dotyczyły spraw ogólniejszych i doświadczeń praktycznych. Ankieta nie miała być „referendum” decydującym o ogłoszeniu „Roku Biblii” w naszej diecezji. Zespół roboczy pod kierownictwem bpa P. Cieślaka będzie nadal pracował nad treściami, metodami i celami inicjatyw w obszarze duszpasterstwa biblijnego. Oto niektóre dane z przeprowadzonej ankiety.

Na 520 rozesłanych formularzy w terminie do końca maja 2002 roku odpowiedzi odesłało 152 księży, co stanowi ok. 30 proc. konsultowanego środowiska. Liczbę tę można jakoś wyjaśnić tradycyjnym brakiem czasu i niechęcią do „roboty papierkowej”, albo też nieufnością do tego rodzaju form konsultacji i brakiem zainteresowania udziałem w kształtowaniu programu duszpasterskiego.

Prezentację wyników ankiety podzielimy na trzy grupy tematyczne: ogólne obserwacje teologiczno – duszpasterskie, osobiste doświadczenia z Biblią, opinie o projekcie „Roku Biblii” w diecezji. Optymistycznie nastraja jednomyślność (97 proc.) duszpasterzy z sentencją św. Hieronima o nieznamości Biblii i Chrystusa. Ale owoce duszpasterskie Wielkiego Jubileuszu („powrót do Biblii”) pozytywnie ocenia 14 proc., negatywnie aż 56 proc., 30 proc. nie ma w tej materii zdania. Otwarte zainteresowanie wiernych świeckich inicjatywami duszpasterstwa biblijnego widzi jednak 13 proc., 68 proc. nie dostrzega takiej gotowości, 18 proc. nie ma rozeznania. Ciekawie w tym świetle jawią się odpowiedzi na pytanie o „wypływanie na głębię” z naszymi pomysłami duszpasterskimi: 56 proc. mówi „tak”, 13 proc. – „nie”, 31 proc. – woli się nie wypowiadać.

W konkretnych sprawach duszpasterze wyjaśniają swoje zdanie. Tylko 31 proc. dostrzega powodzenie akcji sobotniego „kwadransa biblijnego” w rodzinach, 41 proc. – mówi o niepowodzeniu, 28 proc. – nie wypowiada się wcale. Sporo zależy od osobistego zaangażowania duszpasterza (na przykładzie ostatniej Niedzieli Biblijnej w parafii): 64 proc. poświadcza swoje przejście się sprawą, 31 proc. – mówi otwarcie, że nie podjęto inicjatywy; jednak aż 5 proc. nie wie, co odpowiedzieć [klasyczne „za, a nawet przeciw”?]. Zachęca zatem akceptacja ogólnej propozycji ogłoszenia „Roku Biblii” (2004) w diecezji: 79 proc. chciałoby takiego „roku”, 8 proc. jest niechętnych, 12 proc. nie jest zdecydowana. Trochę jednak studzi opty-

mizm ilość gotowych do współpracy: już tylko 54 proc. chciałoby uczestniczyć w przygotowaniach, a 40 proc. zdecydowanych jest na „nie”. Podobnie połowa odpowiedzi zawiera chęć udziału w warsztatowych i rekolekcyjnych propozycjach formacji kapłańskiej w latach 2003/2004; 33 proc. mówi: „nie, dziękuję”. Znając jednak naukę o ziarnku gorczycy 66 kapłanów naszej diecezji otwartych na współpracę to więcej niż w początkowych doświadczeniach przemyskich przed rokiem. Obok „dwunastki” z Galilei Jezus zebrał też siedemdziesięciu innych. Może jesteśmy blisko...

Takie wyniki ankiety dotyczące propozycji duszpasterskich nabierają szczególnych barw w świetle odpowiedzi dotyczących osobistych doświadczeń z Biblią. Minęły chyba czasy obaw o „protestantyzację” naszego środowiska przez intensywną obecność Biblii w pracy kościelnej: 86 proc. nie widzi takich obaw i 10 proc. nie ma zdania. Nic dziwnego, skoro większość duszpasterzy stara się o poważne poznawanie Pisma Świętego w wymiarze popularnym (83 proc.), naukowym (89 proc.) i modlitewnym (90 proc.). Jest to chyba podejście osobiste, indywidualne i tak przekłada się to na działanie raczej samodzielne (nie w grupie): mamy 38 proc. indywidualistów, lecz 46 proc. chętnie działających w zespole.

Mimo że prawie wszyscy (94 proc.) w przepowiadaniu Słowa Bożego w centrum stawiają Biblię (67 proc. w katechezie) i jest to dobrze przyjmowane przez środowisko (72 proc.), to formy duszpasterskie z Biblią zna i praktykuje niewielu: 49 i 36 proc. Prosta formą takiego apostołatu jest np. prezent przy jakiegokolwiek okazji (84 proc.). Jednak bardzo wielu (82 proc.) korzysta z gotowych materiałów pomocniczych. Kapłani wiedzą sporo o swoim środowisku: 72 proc. mówi o świadkach Jehowy, 67 proc. – ma rozeznanie co do obecności Biblii u parafian. Dobre doświadczenia w młodości dla ok. 80 proc. odpowiadających były owocnym początkiem dojrzewania w wierze. W 54 proc. parafii jednak nie ma grup, wspólnot pracujących z Biblią.

W kontekście naszej ankiety godnym uwagi jest przywiązanie duchowe do Ziemi Świętej (zwanej czasem „piątą ewangelią”). Mimo że 29 proc. odpowiadających już tam było, to aż 86 proc. chciałoby odwiedzić kraje biblijne (nawet jeszcze raz). Czy można zakończyć tę krótką i z konieczności niekompletną analizę ankiety paschalnym pozdrowieniem, którym pobożne dzieci Abrahama żyjące w rozproszeniu kończą wieczerzę paschalną: „Następnego roku – w Jeruzalem”...

Aneks 2. WOŁANIE SŁOWA. Modlitwa do Ducha Świętego w koszalińskiej katedrze

1. Stworzycielu wszechświata, współpracowniku mądrości Ojca i Słowa odwiecznego, który szybowałeś boskim wiatrem nad mrokiem i chaosem o świecie początków, zajaśnij i dla nas siedmiopromiennym światłem we wnętrzu naszej pomorskiej świątyni: Duchu Stworzycielu, Boże – przyjdź!

2. Żywicielu wszystkiego, co żyje i oddycha, i cieszy się opieką Bożej dobroci, co wzniosłeś się nad potopem, by przynieść odrodzonemu człowiekowi znak pokoju i przymierza nieba z ziemią, nakarm i nas dobrą nowiną o zmartwychwstaniu, kiedy patrzymy z bólem na wszystkie groby i miejsca wygnania: Duchu Żywicielu, Boże – przyjdź!

3. Objawicielu myśli Wszechwiedzącego, usłyszaney, powtarzanej i zapisanej na tablicach, zwojach i w księgach, wyryj i w naszych sercach słowa przemądre, które poprowadzą narody wszystkich języków i kultur historyczną pielgrzymką między naszym Babelem i świętym Jeruzalem: Duchu Objawicielu, Boże – przyjdź!

4. Uzdrowicielu cierpiących ciał i dusz, który zanurzasz nas w uzdrawiających nurtach płynących z sanktuarium Serca otwartego dla nas na krzyżu, obmyj nasze umysły i sumienia, byśmy potrafili rozpoznać Słowa Mistrza z Nazaretu pomiędzy słowami tego świata: Duchu Uzdrowicielu, Boże – przyjdź!

5. Poświęcicielu każdego, kto pragnie należeć do Trzykroć Świętego Pana w czasie i w wieczności, wypal Jego Imię tajemnicze na naszych czołach, byśmy potrafili zawsze wybierać lepszą częśćkę – Ewangelię i wobec różnych ludzi świadczyć o miłości zbawiającej: Duchu Poświęcicielu, Boże – przyjdź!

6. Nauczycielu Jezusowej Prawdy, który przypominasz galilejskie przypowieści i prowadzisz po głębinach objawionych tajemnic, wychowuj nas w szkole przyjaźni Słowa Wcielonego, byśmy wzorem tyłu Jego uczniów i uczennic byli gotowi do wszelkiego dobrego czynu: Duchu Nauczycielu, Boże – przyjdź!

7. Jednoczycielu wszystkiego, co podzielone, skłócone i zakłamanie, i przez to rozproszone, gromadź nas ciągle na nowo w Wieczerniku Proroków i Apostołów w Komunii paschalnego Baranka, byśmy odważnie wychodzili na ulice naszej małej ojczyzny z weselem i opowiadaniem Dobrej Nowiny: Duchu Jednoczycielu, Boże – przyjdź!

Boże, nasz dobry Ojciec i Synu, który nauczyłeś nas cudownego słowa ABBA, obdarzaj nas codziennie ożywiającym oddechem Ducha Parakleta, który uzdolni nas do jednoczącej i owocnej miłości mówiącej szczerze: Tak, Amen! Bądź nam Panie świadkiem: Amen.

Aneks 3. WCIELENIE SŁOWA (Wielki Jubileusz Życia Jezusa Pana)

Przygotowanie i obchody Wielkiego Jubileuszu Wcielenia Słowa faktycznie wprowadziły nas i świat w ciche przeżywanie misterium Życia Pańskiego, Człowieczeństwa Jezusa, Pierwszej Ewangelizacji czy Objawienia Syna Bożego. Trzydzieści lat 2003-2033 to czas drugiego Millennium Jezusa. Może jesteśmy trochę zmęczeni wielkimi, globalnymi programami duszpasterskimi, lecz wspomnijmy ucziwie, ile lokalnych, a także indywidualnych inicjatyw zrodziło zaproszenie Jana Pawła II, ile owoców przyniosło 7 lat świętowania. Może nie trzeba nowego takiego programu, lecz Opatrzność daje nam wyjątkową historyczną szansę. List apostolski NMI sygnalizuje wiele impulsów i kierunków działania, lecz można pójść dalej, jakby poza horyzont naszych „prywatnych planów i biografii”. Może naturalny czas przeżywania życia Jezusa zainspiruje samego Ojca Świętego, by uroczystie ogłosić (encyklika), a może po prostu wskazać (list), nazwać (homilia) ten znak czasu. Może jest to czas zadany dla poszczególnych episkopatów kontynentalnych, krajowych, lokalnych. Może jest to szansa dla centrów teologicznych, dla teologów i biblistów. Może wreszcie indywidualne programy i inicjatywy duszpasterskie unaocznia innym, w jakim czasie żyjemy...

Czyż nie jest to wyzwanie dla wszystkich chrześcijan, by pokonać historyczne konflikty i przeszkody w pełnej jedności? Czyż nie jest to darowana okazja, by „wyobrazić” sobie intensywny proces ekumeniczny i... w roku Jubileuszu Odkupienia świętować większą jedność (2030-2033: sobór zjednoczeniowy jerozolimski II...)? Czyż nie jest to czas dla lepszego poznawania Jezusa (Biblia, historia, środowisko) przez specjalne programy edukacyjne, naukowo-badawcze, duszpasterskie? Czy geografia Jubileuszu nie zobowiązuje do szczególnych starań o pokój od Iraku (Ur) przez Jerozolimę po Rzym? Czyż wreszcie człowieczeństwo Jezusa nie każe jeszcze lepiej po prostu „zająć się człowiekiem”?

Spróbujmy wyobrazić sobie taki schemat:

Jezus (1-5) w Betlejem i w Egipcie – Kościół (2003-2005) z Biblią w rodzinie
6-12 (2006-2012): Nazaret (Biblia w szkole: edukacja, kultura, media)
13-30 (2013-2030): Ziemia Święta (Biblia w Kościele: parafia, seminarium)
30-33 (2030-2033): Jeruzalem (Biblia w świecie: misja, ekumenia, dialog)

Powyższe kalendarium to nie tyle chronologia najbliższych 30 lat, lecz raczej projekt 4-torowego programu życia i pracy w Kościele. Warto nad tym programem porozmawiać poważniej, by nie zepchnąć perspektywy Jubileuszu Odkupienia 2033 na tych, co przyjdą po nas...

o. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Ku odnowionej dogmatyczno-pastoralnej aplikacji sakramentu bierzmowania w parafii

Podjąc refleksję wiarą i intelektem nad Duchem Świętym w sakramentalnym życiu chrześcijanina, a zwłaszcza w udzielaniu znamienia daru Ducha, oznacza stanąć ostatecznie wobec tajemnicy trzeciej Osoby Boskiej. Nie bez przyczyny nazywana jest Ona „nieznanym Bogiem”¹. Gdy pochylamy się nad źródłami objawienia judeo-chrześcijańskiego, odkrywamy na Jej temat dość skąpy przekaz. Istnieje jakaś dziwna prawidłowość polegająca na tym, że jeżeli ktoś zaczyna mówić o Duchu Świętym, to łatwo popada w niebezpieczeństwo abstrahowania czy teoretyzowania. Znacznie lepszą sytuację mamy odnośnie do Jezusa Chrystusa, gdyż wystarczy obudzić w naszej wyobraźni Jego żywy obraz pochodzący z kart Ewangelii, które przekazują Jego słowa i postępowanie, gdy ukazał się nam w ludzkiej postaci. Obraz Boga Ojca możemy – choć już trudniej – uzyskać na podstawie tego, o czym Jezus tak często mówił i co stawał w centrum swojego myślenia i działania.

To zestawienie sygnalizuje spore trudności, jakie pojawiają się dodatkowo jeszcze w wielu innych względach, gdy pragnie się w teologicznym trudzie zgłębiania objawienia dotrzeć do osoby i działania Ducha Świętego. Pierwsza trudność bierze się stąd, że to, co jest duchem, już samo w sobie jest trudne do uchwycenia czy też intelektualnego przedstawienia. Następne utrudnienie niosą księgi Nowego Testamentu, w których Duch stoi na dalszym planie. Ostatecznie musimy także pamiętać, że Duch Święty jest siłą Bożą i jedną z trzech Osób Boskich, których przecież nigdy nie jesteśmy w stanie do końca wyrazić prostym teologicznym językiem. A przy tym Ducha Świętego jako takiego napotykaemy dopiero po Wniebowstąpieniu Pańskim, gdyż jest On pierwszym darem, jaki chwalebny Pan po swoim dziele odkupieńczym podarował nam od Ojca. Dlatego też jest trudną sprawą osiągnąć właściwe wyobrażenie Ducha Świętego. Możemy raczej powiedzieć, jak On działa².

¹ Por. W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 248.

Wypada skonstatować, że w teologii katolickiej przez wiele wieków brakowało odrębnego traktatu pneumatologicznego. Dopiero czasy nowożytne przyniosły pewien rozwój, ale skoncentrowano się przede wszystkim na darach Ducha Świętego, który zamieszkuje w człowieku usprawiedliwionym, będącym świątynią Ducha. Stopniowo kształtował się także pogląd o Duchu jako duszy Mistycznego Ciała Chrystusa, która przenika, jednoczy i zespala z sobą wszystkie jego członki. Warto tu wskazać na znaczny wkład teologów prawosławnych (A. Chomiakow, S. Bułgakow, W. Łoski, P. Evdokimow, N. A. Nissiotis), którzy widzieli Ducha Świętego jako Tęgo, który ożywia Kościół, będący duchowym organizmem³.

Sobór watykański II włączył wprawdzie do dokumentów soborowych liczne wzmianki o Duchu Świętym, zwłaszcza o Jego zbawczej obecności w Kościele i w świecie, akcentując rolę i miejsce Ducha w historii zbawienia. Wywołało to w ostatnich latach cały szereg opracowań na temat Ducha Świętego. Jednakże zaistniałe po Vaticanum II publikacje o tematyce pneumatologicznej zajęły się niestety przede wszystkim ruchami charyzmatycznymi i odnową charyzmatyczną, nie podejmując jednak całości zagadnienia.

Z powyższego fragmentarycznego przeglądu myśli pneumatologicznej można wnioskować, że zdefiniowanie trzeciej Osoby Boskiej nie jest rzeczą łatwą. Francuski kard. Yves Congar w swojej *Sumie teologicznej* dochodzi do przekonania, że Duch Święty jest Duchem człowieka i Duchem Boga; jest On Mocą, która nie przymusza, ale przez którą Bóg jest obecny i działa w naszym życiu⁴. „Jednak w wyjaśnianiu prawdy o Duchu Świętym decydującym momentem jest Jego imię osobowe, określające naturę i precyzujące Jego rolę w Trójcy Świętej, a także w Kościele, człowieku i świecie⁵. Imię osobowe trzeciej Osoby Boskiej to „Duch” – ponieważ uduchawia, „Święty” – ponieważ uświęca. Jest On zatem „w Trójcy Świętej duchowością i świętością Boga [...]. Osobowa specyfika przejawia się także w jego działaniu w świecie – uduchawia i uświęca wszystko, co przenika”⁵.

Nowy Testament o działaniu trzeciej Osoby Boskiej

Kim jest Duch Święty? Historia szukania odpowiedzi na to pytanie jest niezwykle bogata, mimo że uzyskany materiał nie jest za obszerny, i to

² Por. A. A. NAPIÓRKOWSKI, *Pneumatologiczne wymiary usprawiedliwienia*. „Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, [w:] *Niech zstąpi Duch Twój!*. Sympozja dogmatyczne, red. Z. Kijas, Tarnów 1999, s. 87.

³ Por. L. BALTER, *Duch Święty (I. Teologia, B. W starożytności)*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. IV, k. 285.

⁴ Por. Y. CONGAR, *Duch człowieka, Duch Boga*, Warszawa 1996, s. 5.

⁵ L. BALTER, *Duch Święty (I. Teologia, C. W teologii systematycznej)*, k. 286.

nie tylko w łonie chrześcijańskiego objawienia, ale też w innych tradycjach religijnych (judaizmu, islamu czy hinduizmu)⁶. Już pobieżna lektura Pisma Świętego, a zwłaszcza ksiąg Nowego Testamentu, pozwala łatwo zauważyć, jak wiele określeń odnosi się do Syna Bożego, natomiast jakże niewiele do Ducha Świętego. Żaden z autorów natchnionych nie usiłuje wyjaśniać, kim jest Duch. Trzeba raczej stwierdzić, że w historii zbawienia odłania się On powoli, stopniowo. Pierwsze stronicie Biblii ukazują Ducha Bożego w formie symboli: tchnienia, wiatru (por. Rdz 1, 2; 8, 1; Iz 11, 15n), życiodajnego pierwiastka (por. Rdz 2,7), szczególnego uzdolnienia, natchnienia, nadzwyczajnej mocy (por. Wj 31, 3; Lb 11, 17; 2 Sm 23, 2)⁷. Ewangelie, obwieszczając ludziom fakt zbawienia w Jezusie, wiążą dopiero z Jezusową osobą i dziełem dar Ducha. Dlatego Duch Święty w życiu Jezusa jako Mesjasza powiązany jest z Jego poczęciem, chrztem w Jordanie i wieloma innymi wydarzeniami z Jego życia⁸. Duch ukazany jest jako nadprzyrodzona siła, którą Jezus otrzymuje podczas swego chrztu (por. Mk 1, 10-11), natomiast apostołowie i wierni w dzień Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2, 1-41). Apostołów, którzy byli pieczętowani, chrzczeni, pojeni, napełniani Duchem Świętym (por. Mk 1,8; Łk 1,15. 41; Dz 1,8; 1 Kor 12, 13), oraz wiernych Kościoła pierwotnego Duch uzdalnia do głoszenia Słowa Bożego mimo trudności i prześladowań⁹.

Pomocą przy odkrywaniu objawienia o Duchu służy także teologia św. Pawła, zawarta w jego listach. Apostoł z Tarsu wskazuje na Ducha Świętego jako na sprawcę ontycznej nowości wiernych¹⁰ oraz, mimo różnorodności nowego ludu Bożego, zapewnienia mu jedności. Różnorodność ta jest dwojaka – najpierw wiele tak rozmaitych jednostek tworzy Kościół, a następnie w nich z kolei zachodzi wiele różnych przejawów Ducha. Jedność, jakiej udziela Duch Święty – jak pisze o. Augustyn Jankowski – jest dynamiczna. Polega bowiem na udzielaniu nowego życia poprzez czynności hierarchicznych posług i przez skutki sakramentów oraz charyzmatów. Wszystko to są narzędzia Ducha, który oddziałuje zarówno na cały Kościół pojmowany u Pawła jako lud Boży, ciało Chrystusa i świątynia Niebieskiego Jeruzalem, jak i na poszczególnych wiernych¹¹.

⁶ Zob. *Religie świata o Duchu Świętym*. Dokument Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998.

⁷ Por. A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 7-13. Na temat pneumatologii Starego Testamentu więcej mówi H. LANGKAMMER, [w:] *Pneumatologia biblijna*, Opole 1998, s. 11-29.

⁸ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 23-37.

⁹ Por. K. ROMANIUK, *Duch Święty (I. Teologia, A. Podstawy biblijne)*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. IV, k. 282; por. H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*, s. 45-118.

¹⁰ Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 52-54.

Apostoł Narodów w swoim liście pyta się Galatów: „Czy Ducha otrzymaliście na skutek wypełniania Prawa za pomocą uczynków, czy też stąd, że dalsie posłuch wierze?” (Ga 3, 2). Paweł ukazuje dwa aspekty rzeczywistości ludzkiej. Na biegunie ujemnym ustawia „Stare Przymierze”, „prawo grzechu i śmierci”, „jarzmo”, „ciało”. Natomiast biegun dodatni to „Duch”, który niesie ze sobą „nowość”, „życie” i „wolność”. Duch Święty zatem wprowadza ludzi na nową płaszczyznę życia¹². Jednakże Duch nie tylko „mieszka” w wiernych, ale też ich „napełnia”. Ta immanencja sakralna i uświęcająca, pełna dynamizmu, jest wyrażona trzema przenośnikami: „pieczętowanie”, „zadatek” i „pierwsze dary”: „On [Bóg] wycisnął na nas **pieczęć** i zostawił **zadatek** Ducha w sercach naszych” (2 Kor 1, 22); „Uwierzywszy zostaliście opatrzeni **pieczęcią**, obiecany Duchem Świętym, który jest **zadatkim** naszego dziedzictwa na Odkupienie” (Ef 1,13n); „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście **opieczętowni** na dzień Odkupienia” (Ef 4, 30); „My już posiadamy **pierwsze dary** Ducha” (Rz 8, 23)¹³.

Chrześcijanin w Duchu Świętym usprawiedliwiony (por. 1 Kor 6, 11) przez chrzest oraz uświęcony (por. 1 Kor 1, 2), otrzymuje pieczęć Ducha (por. Ef 1, 13; 4, 30)¹⁴. A ponieważ przylgnąć do Chrystusa przez chrzest oznacza odrodzić się na nowo w Duchu Świętym (por. Dz 2, 38), dlatego refleksja o działaniu Ducha Świętego w człowieku musi prowadzić – zgodnie z biblijnymi przesłankami – do Jego sakramentalnego udzielania się w tych obu sakramentach inicjacji chrześcijańskiej: w chrzcie i bierzmowaniu.

Bierzmowanie a chrzest w przesłankach biblijnych i kościelnej tradycji

Dogmatyczno- i liturgiczno-historyczne badania ostatnich dziesięcioleci dotyczące prakościelnej inicjacji ujawniły pierwotny, silny związek chrztu i bierzmowania i tym samym postawiły znak zapytania nad samodzielnością tego sakramentu wobec chrztu¹⁵.

Z Ewangelii św. Jana możemy zaczerpnąć wprowadzenie do katechezy o sakramentach inicjacji. W rozmowie z Nikodemem, Chrystus powie-

¹¹ Por. tenże, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, Kraków 1998, s. 107-111.

¹² Por. A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii*, dz. cyt., s. 55-56.

¹³ Por. tenże, *Duch Święty*, dz. cyt., s. 111-113; por. także H. LANGKAMMER, dz. cyt., s. 118-127.

¹⁴ Por. A. A. NAPIÓRKOWSKI, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998, s. 47-55.

¹⁵ Por. H. BOURGEOIS, B. SESBŪÉ, P. TIHON, *Histoire des Dogmes. Les signes du salut*, Paris 1995, t. III, s. 15-338.

dział o potrzebie powtórnych narodzin: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3, 5). W katechetycznym wprowadzeniu powiemy oczywiście, że tak jak woda jest najbardziej podstawowym elementem uorganizowania materii, tak Duch Boży jest nieodzownie konieczny dla narodzin życia łaski, a to ma miejsce w sakramencie chrztu i bierzmowania, które nie tylko otwierają drogę do nieba, ale są zasiewem wszelkich mocy nadprzyrodzonych, których człowiek o własnych siłach nigdy nie mógłby zdobyć¹⁶.

Dlatego ma rację wybitny polski reżyser Krzysztof Zanussi, gdy w usta głównego bohatera swojego znakomitego filmu *Życie jako śmiertelna choroba przynoszona drogą płciową* wkłada stwierdzenie: „natura dąży do śmierci”. Pierwszoplanowa postać, grana przez Zbigniewa Zapasiewicza, jest nieuleczalnie chora na raka. Natura jego dąży do śmierci nie tylko w sensie biologicznym, ale też duchowym, bo polega jedynie na własnych ludzkich siłach. A nie ma życia bez łaski.

O ile rozmowę Chrystusa z Nikodemem autorzy klasycznych podręczników sakramentologii odnosili do konieczności chrztu, o tyle następny rozdział czwartej Ewangelii wiązali z bierzmowaniem. Chrystus objawia Samaritanie godność Mesjasza, „Namaszczonego”, czyli „przenikniętego Duchem”. „Nadchodzi jednak godzina” – zwraca się Jezus do kobiety przy Jakubowej studni – „owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4, 23-24). Sakrament bierzmowania daje ochrzczoneму te moce rozwojowe Ducha łaski i prawdy, które są w dyspozycji Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia od chwili Zesłania Ducha Świętego. Jezus zresztą zapowiadał je wielokrotnie w swoim przedpaschalnym nauczaniu: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do mnie i pije! Jak rzekło Pismo: strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7, 37b-39a). Również w wieczniku Jezus składał obietnice: „Nie zostawię was sierotami: przyjdę do was. A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14, 18. 26)¹⁷.

I rzeczywiście dzień Pięćdziesiątnicy jako dzień zesłania Ducha Świętego stał się najbardziej przełomowym dniem w dziejach społecznego apo-

¹⁶ Por. J. BUXAKOWSKI, „Przyjmij znamię daru Ducha Świętego”. *Refleksje teologiczno-duszpasterskie nad rolą bierzmowania*, [w:] *Wokół tajemnicy Ducha Świętego*. Sympozja nr 27, Opole 1998, s. 93.

¹⁷ Por. tamże, s. 93-94.

stolatu Kościoła. Wprawdzie apostołowie przeszli już doświadczenie Eucharystii, Chrystusowego krzyża i zmartwychwstania, lecz mimo to trwają tylko w modlitwie, trwożliwie zamknięci w wieczniku. Dopiero cud zesłania Ducha Świętego odjął im trwogę małoduszności i napełnił ich odwagą do publicznego wystąpienia. Dopiero uzbrojeni mocą z góry stali się zdolni do niebываłej śmiałości w publicznym przepowiadaniu chwalebnego Pana, co już w pierwszym dniu zaowocowało nawróceniem około trzech tysięcy dusz (Dz 2, 41). Tak więc uroczystość Zielonych Świąt stała się uroczystością bierzmowania całego Kościoła¹⁸.

Z kolei teologia św. Pawła akcentuje bardziej związek chrztu z bierzmowaniem, zwłaszcza poprzez dwa słowa: „namaścić” i „opieczętować”. „Tym zaś, który umacnia nas wspólnie z wami w Chrystusie i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć” (1 Kor 2, 21n; por. także 1 Kor 12, 13; 1 Kor 6, 11; Tt 3, 5; J 3, 5). Otrzymanie daru Ducha Świętego następuje w chrzcie lub też zaraz po nim, poprzez włożenie rąk: „[Piotr i Jan] przyszedli i modlili się za nich, aby mogli otrzymać Ducha Świętego. Bo na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Wtedy więc wkładali [Apostołowie] na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego” (Dz 8, 15-17). Podobnie posługiwał także Paweł, gdy przybył do Efezu i spotkał tam jakichś uczniów, którzy przyjęli Janowy chrzest nawrócenia. Udzielił im natychmiast „chrztu w imię Pana Jezusa. A kiedy włożył Paweł na nich ręce, Duch Święty zstąpił na nich” (Dz 19, 5-6)¹⁹.

Otóż dla teologii biblijnej Nowego Testamentu znamienne jest łączne traktowanie chrztu i bierzmowania. Bogactwo informacji Pawła na temat chrztu i jego milczenie odnośnie do bierzmowania wydaje się być dla nas jednoznaczne do interpretacji²⁰. Obie czynności znajdują się w dynamicznym wzajemnym przyporządkowaniu i nie należy ich rozdzielać, choć każda posiada swój odrębny akcent. Chrzest jako moment pierwszy jest oczyszczeniem grzesznika, z kolei następujące zaraz po nim bierzmowanie jako włożenie rąk oznacza i sprawia przyjęcie go w obszar działania Ducha Świętego. Należy tu jednak zauważyć, że włożenie rąk nie jest czynnością związaną specyficznie z udzielaniem bierzmowania. Za pomocą wkładania rąk przekazywano także błogosławieństwo Boże i specjalną władzę, np. kapłańską, a także dokonywano uzdrowień²¹.

¹⁸ Por. tamże, s. 94.

¹⁹ Por. F. COURTH, *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1995, s. 124-127.

²⁰ Por. K. ROMANIUK, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 30-31.

²¹ Por. tamże, s. 32.

W starożytnym Kościele aż do czasów wczesnej scholastyki nie istniał żaden samodzielny obrzęd bierzmowania. Jego początki leżą w IX-XI stuleciu i wiążą się z pochrzcielnym namaszczeniem oraz włożeniem rąk, co było traktowane jako prawo zastrzeżone dla biskupa. Podział pewnych funkcji przysługujących kapłanowi, a innych jedynie biskupowi, spowodował rozdzielenie między chrztem a bierzmowaniem, narastający szczególnie w diecezjach wiejskich. Ponieważ rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa i tym samym coraz większa liczba ochrzczonych sprawiała, że biskup nie mógł jednocześnie być obecny w różnych wspólnotach parafialnych, „dopełnienie” inicjacji chrzcielnej przesuвано na termin wizyty diecezjalnego rządu. Dlatego pierwsze wypowiedzi na temat skutków bierzmowania pochodzą dopiero z XII wieku. Na ten temat jako pierwszy pisze Piotr Lombard (1095-1160), który jako skutek tego sakramentu widzi udzielenie Ducha Świętego do pełnego mocy działania (*ab robur*), podczas gdy w chrzcie Duch sprawia odpuszczenie grzechów²².

Ponieważ reformacja odrzuciła bierzmowanie jako sakrament, uzasadniając to brakiem dostatecznego świadectwa Pisma i pomniejszaniem chrztu, Kościół rzymski poczuł się zmuszony do zdogmatyzowania swojego stanowiska w tej sprawie. Reformatorzy sklasyfikowali bierzmowanie jako jedynie kościelną ceremonię. Sobór trydencki zaś – powtarzając orzeczenia *Dekretu dla Ormian* soboru florenckiego (1439)²³ – określił liczbę sakramentów na siedem i głosił, że bierzmowanie to „prawdziwy i właściwy sakrament” i chodzi w nim o coś więcej niż jedynie katechezę czy jakąś „czczą ceremonię”²⁴.

Praktycznie aż do XX wieku teologia katolicka trzymała się ram wyznaczonych przez *Dekret dla Ormian* i orzeczenia soboru trydenckiego. Nowe impulsy odnośnie do bierzmowania przyniósł drugi sobór watykański. Ponadto wypada odnotować tu wkład K. Rahnera (1904-1984), który przypisywał skutkom tego sakramentu udział w misji Kościoła, dążącego do przemiany świata i wprowadzania go w królestwo Boże. Z dokumentów Vaticanum II trzeba wskazać najpierw na konstytucję *Lumen gentium*. Czytamy tam: „Przez sakrament bierzmowania [wierni] jeszcze ściślej wiążą się z Ko-

²² Por. F. COURTH, dz. cyt., s. 128-131.

²³ Por. DS 1311 (BF VII, 205): „[...] przez bierzmowanie wzrastamy w łasce i umacniamy się w wierze”.

²⁴ DS 1628 (BF VII, 265): „Jeśli ktoś twierdzi, że bierzmowanie ochrzczonych jest czczą ceremonią, a nie prawdziwym i we właściwym znaczeniu sakramentem, albo że ono niegdyś było tylko rodzajem katechezy, w czasie której dorastający młodzi ludzie zdawali sprawę wobec Kościoła ze swojej wiary niech będzie wyłączny ze społeczności wiernych”; por. B. J. HILBERATH, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994, s. 103-161.

ściołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do jej bronięcia” (LG nr 11)²⁵.

Konstytucja ta stwierdza dalej, że biskupi są *naturalnymi* szafarzami (*ministri originarii*, LG nr 26), a nie jak było wcześniej – zwyczajnymi (*ministri ordinarii*). Tym samym pojawiła się większa możliwość powoływania przez biskupa innych kapłanów do udzielania tego sakramentu. Warto odnotować i to, że w odnowionym obrzędzie bierzmowania centralnym momentem stało się na powrót odnawianie przyrzeczeń chrzcielnych. W ten sposób wyrażono większy szacunek dla praktyki Kościołów wschodnich, gdzie bierzmowanie jest udzielane także i dzisiaj, niezmiennie zresztą od samych początków, łącznie z chrztem i Eucharystią oraz szafarzem jest każdy proboszcz, a biskupowi jest zastrzeżone tylko święcenie krzyżma.

Natomiast *Dekret o apostołstwie świeckich* stwierdza, że przez bierzmowanie, podobnie jak przez chrzest, świeccy otrzymują swoją własną, pochodzącą od Chrystusa misję. Stąd nie opiera się ona na mandacie urzędu kościelnego. „Obowiązek i prawo do apostołstwa otrzymują świeccy na mocy samego zjednoczenia swojego z Chrystusem – Głową. Wszczępieni bowiem przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie, są oni przeznaczeni przez samego Pana do apostołstwa. Dostępują poświęcenia na królewskie kapłaństwo i święty naród (por. 1 P 2, 4-10), by przez wszelkie uczynki składać duchowe ofiary i po całej ziemi dawać świadectwo Chrystusowi. Sakramenty natomiast, zwłaszcza Eucharystia, udzielają i wzmagają ową miłość, która jest jakby duszą całego apostołstwa” (AA nr 3)²⁶.

Celebracja sakramentu posłannictwa

Idąc za postulatami Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium*, dotyczący się nowego opracowania obrzędów bierzmowania (nr 71)²⁷, Paweł VI wydał 15.08.1971 Konstytucję apostołską *Divinae consortium naturae*, gdzie już na wstępie poruszona jest najistotniejsza sprawa: nasz udział w boskiej naturze, który osiągamy poprzez sakramentalne udzielanie się Boga. W przypadku sakramentu

²⁵ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (LG), [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, s. 146-257; por. H. BOURGEOIS, B. SESBŪÉ, P. TIHON, *Histoire des Dogmes. Les signes du salut*, s. 244-282.

²⁶ Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (AA), [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, s. 578-627; por. H. BOURGEOIS, B. SESBŪÉ, P. TIHON, *Histoire des Dogmes*, s. 283-304.

²⁷ Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (SC), [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, s. 40-99.

bierzmowania oznacza to, że chrześcijanie otrzymując dar Ducha Świętego, stają się posłani dla dobra całej eklezjalnej społeczności²⁸.

Od strony zewnętrznego rytu udzielenie sakramentu bierzmowania sprowadza się do namaszczenia krzyżmem na czole, którego dokonuje się z włożeniem ręki i słowa: „Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego”. „Przyjmij znamię” czyli „bądź naznaczony” – idzie tu o znak, znamię, *signaculum*, co jest świadectwem danym i uzdolnieniem do świadectwa. W chrzcie udziela się nam – jak zauważa Heribert Mühlen – Duch Święty, ale zasadniczo nie ze względu na innych, lecz dla naszego własnego zbawienia. Natomiast w bierzmowaniu ochrzczony uzdalniany jest do świadectwa i do służby innym w ramach misyjnego planu Boga. Namaszczony Duchem ma teraz bowiem u innych już wzbudzać postawę przyjęcia boskiej oferty zbawczej²⁹.

Przygotowanie do bierzmowania powinno mieć na celu doprowadzenie chrześcijanina do głębszego zjednoczenia z Chrystusem, do większej zażyłości z Duchem Świętym, Jego działaniem, darami i natchnieniami, aby mógł lepiej podjąć apostolską odpowiedzialność życia chrześcijańskiego. Katecheza przed bierzmowaniem powinna także starać się obudzić zmysł przynależności do Kościoła Jezusa Chrystusa, zarówno do Kościoła powszechnego, jak i wspólnoty parafialnej. Na tej ostatniej spoczywa szczególna odpowiedzialność za przygotowanie kandydatów do bierzmowania (KKK 1309)³⁰.

Komu i kiedy udzielać sakramentu bierzmowania? Aby właściwie odpowiedzieć na postawione pytanie, należy przywołać szerszy kontekst. W Kościele prawosławnym bierzmowanie jest uwieńczeniem chrztu, po czym zaraz bezpośrednio następuje udzielenie Eucharystii. Te trzy sakramenty inicjacji chrześcijańskiej tworzą razem jedną całość, dlatego są udzielane jednocześnie, z jasno określoną kolejnością: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia. Natomiast na Zachodzie ochrzczone dziecko otrzyma Pierwszą Komunię Świętą na długo przed bierzmowaniem. Jak doszło do tego rozdzielenia, mimo że obecny *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyraźnie przyjmuje układ: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, a samą Eucharystię widzi jako zwieńczenie chrześcijańskiego wtajemniczenia (KKK 1306)?

W początku ubiegłego wieku Pius X w swej gorliwości, pragnąc ułatwić częstszą Komunię świętą, zalecił w 1905 r. codzienną Komunię, a w 1910 r. dekretem *Quam singularis* wczesną Komunię dzieci. W reakcji na jansenistyczny rygorizm, który zakładał długi czas przygotowania do sakramentu

²⁸ Por. AAS 63 (1971), s. 657-664.

²⁹ Cyt. za J. BUXAKOWSKI, s. 96; zob. też H. MÜHLEN, *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, Paderborn (2) 1967.

³⁰ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK). Tekst typiczny łaciński 1992, Poznań 1994.

Eucharystii, ówczesny papież zredukował wiek dzieci przystępujących do Pierwszej Komunii Świętej z 12-14 lat do wieku rozeznania, czyli do około 7. roku życia. W wyniku owej reformy Pius X spowodował pośrednio, iż sakrament bierzmowania, który zwykle poprzedzał lub następował zaraz po Pierwszej Komunii Świętej, został przesunięty na czas późniejszy. W ten sposób powstał na całe lata problem duszpasterski w Kościele zachodnim³¹.

Warto zauważyć, że wtajemniczenie osób dorosłych przebiega jednolicie tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie. Wspólnie bowiem praktykuje się zakończenie katechumenatu, które „osiąga swój punkt kulminacyjny w jednej celebracji udzielania trzech sakramentów: chrztu, bierzmowania i Eucharystii. W obrządkach wschodnich wtajemniczenie chrześcijańskie dzieci zaczyna się od chrztu, po którym bezpośrednio następuje bierzmowanie i Eucharystia, gdy tymczasem w obrządku rzymskim wtajemniczenie trwa przez lata katechezy i kończy się później bierzmowaniem i Eucharystią, która jest jej szczytowym punktem”³². W nauczaniu katechizmo- wym Kościoła katolickiego widać zatem niekonsekwencję, gdyż mimo iż Eucharystię pojmuje się jako szczyt inicjacji i wylicza się ją po chrzcie i bierzmowaniu, to jednak w praktyce bierzmowanie jest udzielane kilka dobrych lat po Pierwszej Komunii Świętej.

Tradycja łacińska jako wiek odpowiedni do bierzmowania widzi tzw. „wiek rozeznania”, którym ma być „wiek dojrzałości chrześcijańskiej” (por. KKK 1307-1308). Konferencja Episkopatu Polski utożsamiła go z wiekiem młodzieży szesnastoletniej. Takie też są najnowsze zalecenia II Synodu Plenarnego Polski, aby sakramentu bierzmowania udzielać młodzieży uczęszczającej do klas trzecich gimnazjów, ostatecznie jednak to biskupi w swoich diecezjach – jak poucza nas dalej Synod – określają wiek odpowiedni do przyjęcia tego sakramentu³³.

Praktycznie podsumowując – inaczej rozumiany jest wiek rozeznania potrzebny dla dzieci przyjmujących Pierwszą Komunię Świętą, a inaczej do bierzmowania. Do Komunii świętej głównym, ale nie jedynym kryterium rozeznania będzie odróżnianie chleba i wina od Postaci Najświętszej Eucharystii. Natomiast do głównych kryteriów przygotowania dorastającej młodzieży do bierzmowania należy zaliczyć określony poziom uświadczenia publicznych (społecznych) obowiązków pomnażania i obrony dobra wspólnego w Kościele i w społeczeństwie³⁴.

³¹ Por. P. McPARTLAN, *Duch Święty i bierzmowanie. Właściwy punkt widzenia*, „Communio. Kolekcja” nr 12 (1998), s. 413.

³² KKK 1233.

³³ Por. *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, s. 193 (nr 20).

³⁴ Por. J. BUXAKOWSKI, dz. cyt., s. 99.

Trudna rzeczywistość, stwarzana nie tylko przez konfirmantów...

Powyższy, raczej relacjonujący niż polemiczny, wykład na temat sakramentu bierzmowania nie powinien jednak utrwalić w nas fałszywego przekonania, że w tej dziedzinie mamy dobrą sytuację z dogmatyczno-pastoralnego punktu widzenia. Uważny słuchacz już dawno zorientował się o całym szeregu trudności, i to różnorodnej natury. Teologiczne rozbieżności były już sygnalizowane parokrotnie. Zaś trudności duszpasterskie, tak w przestrzeni katechizacji, jak i samej już celebracji bierzmowania, są doskonale wszystkim znane z autopsji. I żadnych nie wolno przemilczeć.

Zanim jednak przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia dwóch głównych postulatów (*dogmatyczny: bierzmowanie przed Komunią świętą oraz pastoralny: powiązanie katechizacji szkolnej z parafialną i rodzinną*), jakie mogłyby posłużyć odnowionemu ujęciu sakramentu bierzmowania, przywołajmy parę faktów oddających niełatwą rzeczywistość, jaka jawi się tak na przedpolu, jak i nawet w chwilach udzielania już samego sakramentu.

Nie trzeba nikogo przekonywać, że większość młodzieży przystępującej do bierzmowania jest daleka od chrześcijańskiej dojrzałości. Kto choć trochę się udziela duszpastersko, ten wie, jakie wprost dantejskie sceny rozgrywają się nie tylko w czasie samej katechizacji w ramach przygotowywania kandydatów do bierzmowania, ale również i w samych świątyniach, gdy sakrament jest już szafowany. A o tym, co się dokonuje po celebracji tej uroczystości (zaraz po wyjściu z kościoła, czy w drodze do domu), lepiej chyba będzie nie wspominać. Dlaczego tak się dzieje? Gdzie są skutki udzielonych darów Ducha Świętego? Jeśli nie zawiódł Boży Duch, to wina leży może po stronie katechetów? Czy rzeczywiście zaangażowaliśmy się w sposób wystarczający duchowo i intelektualnie? Co w tej sprawie uczynili najlepsi katecheci, czyli rodzice w domu? Czy naprawdę konfirmanci są świadomi, o co idzie w tym sakramentalnym wydarzeniu? Czy można mówić o ich winie, skoro sprawiają wrażenie totalnego braku poczucia odpowiedzialności? Niełatwych pytań jest cała litania. I nie znajdziemy na wszystkie odpowiedzi, jak zawsze zresztą, gdy sprawy ludzkie tak głęboko przenika dynamiczna rzeczywistość Boga Ducha, jak to ma miejsce w sakramentach.

Pierwszą fundamentalną sprawą w sakramencie bierzmowania, której nie wolno nigdy stracić z oczu, to właśnie Boże działanie, dar darmo dany. Bierzmowanie to prezent Boży, stąd nikt nie może rościć sobie do niego prawa; brońmy suwerenności samoudzielania się Boga w Jego Duchu. Ale owa akcja Ducha Świętego – dzięki Bogu – realizuje się nie tak, jak my chcemy, czy się spodziewamy. Sakrament to skuteczna rzeczywistość Ducha Bożego, uze-

wnętrzniająca się w materialnych znakach. Dlatego trzeba najpierw przywrócić bierzmowaniu charakter duchowy, misteryjny. Dlaczego nie mamy cywilnej odwagi odmówić go tym, którzy nie są po prostu nim zainteresowani? Pozbądźmy się niechrześcijańskiego przekonania, iż rytury sakramentalne są mieszczańskim zwyczajem! Chrzest, ślub, Pierwsza Komunia Święta są coraz częściej traktowane niestety jedynie jako czyste imprezy, podyktowane zwyczajem lub lokalną tradycją. Często ludzie, którzy w nich uczestniczą, ani nie mają sakralnej świadomości, ani też nie są nastawieni na osobowe spotkanie z pragnącym udzielić im siebie Duchem Bożym. Tworzą publikę, która chce emocjonalnego doznania. Trafnie oddaje to znakomity polski pisarz, Zbigniew Herbert, gdy w swojej książce *Król mrówek* stwierdza: „Publiczność, na stadionach i w teatrach, chce doznać oczyszczenia przez strach i współczucie, pragnie śledzić zmagania namiętności, ślepe wyroki przeznaczenia, głuche kłęski i wrzaskliwe tryumfy”³⁵.

Praktykę Kościoła w szafowaniu sakramentów trzeba na nowo prze-myśleć. Niedawno opinią publiczną Austrii wstrząsnęła niekonformistyczna postawa arcybiskupa Georga Edera, który w parafii Gröding swojej salzburskiej diecezji odmówił młodzieży udzielenia sakramentu bierzmowania³⁶. Tym samym sprzeciwił się on traktowaniu sakramentów jako jedynie pewnego dodatku czy też elementu upiększenia do świąt naszego życia lub rodzinnego. Sakramenty straciły w oczach ludzi swój nadprzyrodzony, pełen łaski charakter. Abp Eder wyznał ze smutkiem, iż biskupi przyglądali się zbyt długo beczynnemu temu stanowi rzeczy. W wywiadzie dla katolickiej gazety „Die Tagespost” powiedział wprost: „Stale działamy przeciwko prawu kościelnemu, które stawia o wiele bardziej surowe wymagania w kwestii dopuszczania do sakramentów”³⁷. Stanowisko abpa Edera poparł także kard. Wiednia Christoph Schönborn. Wskazał on na pewne warunki, jakie niesie ze sobą przyjęcie sakramentów. Chrześcijańskie sakramenty nie są po prostu do zaspokajania prywatnych czy też kulturowych potrzeb, ale stawiają wysokie wymagania wobec każdego wierzącego, który je przyjmuje. Kard. Schönborn postawił publicznie pytanie: „Czy nie spłaszczyliśmy chrześcijaństwa do tego stopnia w naszym kraju, iż znalazło się ono w niebezpieczeństwie, że stanie się ono zwyczajem?”³⁸.

³⁵ Z. HERBERT, *Król mrówek. Prywatna mitologia*, Kraków 2001, s. 51.

³⁶ POF. S. BAIER, *Jetzt wehrt sich einer gegen das „Verschleudern“ der Gnadengaben Gottes*, „Die Tagespost” nr 60, z dnia 19.05.2001, s. 5.

³⁷ Tamże.

³⁸ POF. CH. SCHÖNBORN, *Der Anspruch der Sakramente*, „Christ in der Gegenwart” 25 (24.06.2001), s. 210.

Może w końcu dojrzał czas, aby przypomnieć wcale niesalonowe słowa Chrystusowej przestrogi, aby nie dawać psom tego, co święte i nie rzucać swych pereł przed świnię, by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, nas nie poszarpały (por. Mt 7, 6)? Czy nie za rzadko dokonujemy rewizji swojej tryumfalistycznej wizji Kościoła i tak trudno rozstać się nam z iluzją pełnych kościołów? Co zatem zrobić, aby bierzmowanie nabrało pełnego charakteru sakramentalnego i objawiło swoje skutki w życiu osobistym konfirmanta, jak i w jego społecznym zaangażowaniu eklezyjalnym, w jego świeckim apostołstwie?

Ku odnowionej teologii chryzmacji

Na odnowione spojrzenie bierzmowania w teologicznym aspekcie składa się cały szereg elementów. Przywołajmy zatem teraz najważniejsze z nich i spróbujmy uczynić to w kilku punktach.

1. Zintensyfikować odkrywanie obecności i działania Ducha Świętego, albowiem to w Nim udziela się nam zbawiający chwalebny Pan. Pomocą będzie z pewnością teologiczna refleksja, której wciąż niestety brakuje w ramach podstawowych studiów teologicznych. **Wykłady z pneumatologii** jakoś dziwnie nie mogą się doczekać przyznania im należnego miejsca, choć „Ratio studiorum” wprost do nich zobowiązuje i ukazuje naukę o Duchu Świętym jako trwały element struktury studiów teologii dogmatycznej, podając nawet schemat i ilość wykładowych godzin³⁹.

2. Bierzmowanie jest przede wszystkim i aż sakramentem, czyli absolutnym darem Ducha Świętego.

3. W zgodzie z tradycją całego starożytnego Kościoła należałoby bierzmowanie włączyć bardziej w inicjację chrześcijańską i udzielać go po chrzcie, ale przed Pierwszą Komunią Świętą Bierzmowanie (chryzmacja) jest w pierwszym rzędzie – jak uważa prawosławny metropolita Pergamonu Jan Zizioulas – powołaniem bierzmowanej osoby do udziału w Eucharystii⁴⁰. Byłoby to wielkim dowartościowaniem samej Eucharystii jako szczytu chrześcijańskiego wtajemniczenia. Przywrócenie takiej kolejności stałoby się także ważnym krokiem ekumenicznym, gdyż zniosłoby różnicę między katolikami a prawosławnymi co do rozbieżności dotyczących porządku udzielania sakramentów inicjacji (problem interkomunii). Niekoniecznie jednak

³⁹ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 173.

⁴⁰ Por. P. McPARTLAN, *Duch Święty i bierzmowanie*, s. 418; J. ZIZIOULAS, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église*, „Istina” 14 (1969), s. 67-88; zob. także J. ZIZIOULAS, *The ecclesiological presuppositions of the Holy Eucharist*, „Nicolaus” 10 (1982) nr 2, s. 333-349.

należałoby udzielać ich w jednej celebracji, aby jednak zbyt pospiesznie nie rezygnować z okresu przygotowania przed bierzmowaniem.

W tym świetle godną uznania wydaje się propozycja biskupów szkockich z 1994 roku, aby dzieci dopuszczone (jako kandydaci) do obu sakramentów w trzecim roku szkoły podstawowej (w wieku siedmiu lat) otrzymały w czwartej klasie razem sakramenty bierzmowania i Pierwszej Komunii Świętej podczas tej samej liturgii sprawowanej w okresie wielkanocnym⁴¹. W podobnym kierunku – choć jeszcze śmieiej – poszła kanadyjska diecezja Quebec, gdzie bierzmowania udziela się bezpośrednio przed Pierwszą Komunią Świętą, podczas tej samej Mszy świętej⁴².

Te cenne propozycje należałoby jednak zmodyfikować i mimo wszystko wprowadzić przerwę po bierzmowaniu, aby było miejsce na oddzielną katechezę przygotowującą do Pierwszej Komunii Świętej. **Każdy sakrament potrzebuje własnej katechezy.** Dlaczego Kościół krakowski nie mógłby tu ponowny raz dać świetlanego przykładu?

4. Jeśli natomiast pozostaniemy przy starym schemacie, to **nie wolno zbyt długo odwlekać bierzmowania po pierwszej Eucharystii** (por. KKK 1307). Kryje się tu niebezpieczeństwo, że rygoryzm jansenizmu, od którego udało się ustrzec Pierwszą Komunię Świętą papieżowi Piusowi X, może obecnie zagrażać bierzmowaniu. Ci, którzy się upierają, aby w niektórych przynajmniej wypadkach przesuwać bierzmowanie nawet do górnej granicy wieku młodzieńczego, powinni pamiętać, że nigdy nie jesteśmy godni i w pełni przygotowani do przyjęcia żadnego sakramentu. Powtórzmy jeszcze raz: **wszystkie sakramenty są wolnymi i niezastużonymi darami, na które całe życie musimy się przygotowywać i wciąż za nie dziękować Bogu.** Dlatego też nie może ono się stać sakramentem fakultatywnym, zastrzeżonym wyłącznie wiernym przejawiającym szczególne zaangażowanie religijne⁴³.

Idzie tu o znalezienie właściwej granicy między odwagą do odmowy tym, którzy są nie tylko nie przygotowani do przyjęcia tego sakramentu, ale po prostu nim nie zainteresowani, a nie rezerwowaniem go tylko dla elit. Bierzmowanie to nie jest rodzaj „bojowego zaangażowania”, przeznaczonego wyłącznie dla tych, którzy chcą uczynić kolejny krok w swojej duchowej wędrówce⁴⁴.

Argumenty wysuwane za odsuwaniem bierzmowania aż do wieku dojrzewania są raczej natury psychologicznej, a nie doktrynalnej. Dziwną

⁴¹ Por. tamże, s. 419.

⁴² Por. J.-R. ARMOGATHE, *O bierzmowaniu*, [w:] „Communio. Kolekcja” nr 12 (1998), s. 435.

⁴³ Por. P. MCPARTLAN, dz. cyt., s. 415.

⁴⁴ Por. J.-R. ARMOGATHE, *O bierzmowaniu*, s. 437.

i trudną do wyjaśnienia jest sytuacja bierzmowania dwudziestolatków – jak często skarżą się duszpasterze akademicy Europy Zachodniej – którzy od dawna przystępują do Komunii świętej. Przykładowo we Francji większość ochrzczonych nie przyjęła sakramentu bierzmowania i prawdopodobnie nigdy go nie przyjmie. Ten brak próbują nadrobić – jak zauważa abp R. Bouchex z Avignon – dopiero przed samym sakramentem małżeństwa, ale i tak nie wszyscy. Kodeks Prawa Kanonicznego stwierdza bowiem, że sakrament bierzmowania jest warunkiem niezbędnym do godziwości w przypadku sakramentu ordynacji (kan. 1033), natomiast w przypadku małżeństwa mamy jedynie pouczenie, że „gdy jest to możliwe bez poważnej niedogodności” (kan. 1065, 1)⁴⁵.

Przekonanie o wczesnym udzielaniu sakramentu bierzmowania, a tym samym przed Pierwszą Komunią Świętą, może zostać umocnione jeszcze jednym spostrzeżeniem. To, że sporo osób nie przyjmuje już bierzmowania udzielanego po ich pierwszej Eucharystii, jest najprawdopodobniej wyrazem przekonania, jakie podsuwa im *sensus fidelium*, iż nie ma już nic istotniejszego od Eucharystii dla chrześcijańskiego wtajemniczenia⁴⁶.

Katecheza permanentna: rodzina – szkoła – parafia

Dla odkrywania obecności i działania trzeciej Osoby Boskiej w sakramencie bierzmowania jest niezbywalną pomocą właściwa katecheza przygotowawcza do przyjęcia tego sakramentu. Taka katecheza jest nie do przecenienia przynajmniej z kilku powodów. Spróbujmy – jak w powyżej zaprezentowanych postulatach dogmatycznych – również ująć je w punktach w ich aspekcie pastoralnym.

1. Dowartościować i przywrócić wreszcie znaczenie i miejsce parafii w ramach każdego Kościoła lokalnego (diecezjalnego). To wspólnota parafialna jest przecież fundamentalna dla całego chrześcijańskiego życia, a szczególnie dla sakramentalnego wprowadzenia w inicjację. Uświadomić sobie, *czym jest parafia*. Odwołajmy się tu do literackiego przykładu. Fiodor Dostojewski w swojej słynnej powieści *Zbrodnia i kara* w usta bohaterki Soni, prostej kobiety, na postawione jej pytanie, czy wierzy w Boga, daje odpowiedź: „kim byłabym ja bez Boga?”. Parafrazując to stwierdzenie, wyrażmy i my nasze przekonanie: „kim bylibyśmy bez parafii?”.

2. Ponieważ pierwszoplanowym miejscem katechezy jest parafia, nauczanie religii w rodzinie i szkole domaga się bezwzględnie uzupełnienia o parafialne duszpasterstwo katechetyczne dzieci i młodzieży. Nauka reli-

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. P. MCPARTLAN, dz. cyt., s. 416.

gii poszerzona o parafialną katechezę przestanie być dla młodzieży tylko jednym ze szkolnych przedmiotów nauczania⁴⁷.

3. Kto i jak ma katechizować? Katecheza winna być przeprowadzana we własnej parafii, a nie w parafii, na której terenie znajduje się szkoła. Optymalnie jest, gdy przebiega ona w budynku kościelnym i jest prowadzona przez osoby odpowiedzialne za formację, czyli przez kapłanów, katechetki i katechetów oraz animatorki i animatorów, wywodzących się z kościelnych ruchów młodzieżowych. Te formacyjne spotkania dla gimnazjalistów powinny trwać trzy lata (tj. czas ich nauki w gimnazjum) i w przypadku kandydatów do bierzmowania (tj. trzecioklasistów) odbywać się przynajmniej dwa razy w miesiącu. Zalecaną formą jest praca w grupach, gdyż wówczas łatwiej będzie można wprowadzać ich w chrześcijańską mistagogię. Nie bać się różnorodnych form celebracji we własnym parafialnym kościele czy też w kaplicach na terenie parafii. Dorastająca młodzież gimnazjalna, przygotowująca się do bierzmowania, winna być katechizowana w ramach wyznania i rozumienia symbolu wiary i wynikających stąd społecznych zadań młodych w Kościele. Można w tym celu wykorzystać organizowane co roku przez parafię rekolekcje adwentowe⁴⁸.

4. Aby formacja dzieci i młodzieży była skuteczna musi, być nie tylko permanentna, ale przebiegać na wielu płaszczyznach. **Idzie tu o zgodną współpracę na linii rodzina – szkoła – parafia.** W styczniu br. odbyły się w Zakopanem obrady Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski inspirowane treścią *Novo millennio ineunte*. Spośród wielu wystąpień warto przywołać głos bpa Kazimierza Nycza, nawołujący właśnie do mocnych i harmonijnych **związków szkolnej nauki z parafialną katechezą.** Wszyscy uczący winni stale pamiętać, że ostatecznie realizują plan duszpasterski parafii i całej diecezji. Dzięki katechezie rozpoczynającej się w domu, a teraz także trwającej już od 1991 r. w szkole, młody człowiek wchodzi na drogę prowadzącą do komunii z Jezusem. Jednakże ten cel nie zostanie osiągnięty bez parafii⁴⁹.

Jako duszpasterze i katecheci jesteśmy wezwani do ustawicznego przeżywania, sprawowania i nauczania tego sakramentu jako ubogacenia Duchem Świętym w tej właśnie parafialnej perspektywie, gdyż to we wspólnocie dochodzi do głosu wymiar społeczny tego daru. Takiemu podejściu dał wyraz Jan Paweł II, gdy na zakończenie swojej pierwszej pielgrzymki

⁴⁷ Por. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, *Polskie Dyrektorium Katechetyczne*, Warszawa 2001, s. 64.

⁴⁸ Por. tamże, s. 65.

⁴⁹ Por. „Wiadomości KAI” nr 2, z dn. 11.01.2001, s. 5.

do Polski, tak mówił na naszych krakowskich Błoniach w dniu 9 czerwca 1979 roku: „Tak jak dojrzałym chrześcijaninem staje się człowiek ochrzczony przez przyjęcie sakramentu bierzmowania – tak też Opatrzność Boża dała Narodowi w odpowiednim czasie po chrzcie historyczny moment bierzmowania. Święty Stanisław, którego od epoki chrztu dzieli prawie całe stulecie, symbolizuje ten moment w szczególny sposób przez to, że dał świadectwo Chrystusowi, przelewając krew. Sakrament bierzmowania – nauczał dalej Ojciec Święty – w życiu każdego chrześcijanina, zazwyczaj młodego, bo młodzież przyjmuje ten sakrament – Polska też wówczas była młodym narodem i państwem – ma przyczynić się do tego, aby był on na miarę swojego życia i powołania również «świadkiem Chrystusa». Jest to sakrament szczególnego przyrównania do Apostołów: sakrament, który każdego ochrzczonego wprowadza w apostołstwo Kościoła. Szczególnie w tak zwane apostołstwo świeckich. Jest to sakrament, który powinien rodzić w nas szczególne poczucie odpowiedzialności za Kościół, za Ewangelię, za sprawę Chrystusa w duszach za zbawienie świata”.

Tak mówił Jan Paweł II do nas 22 lata temu, kiedy warunki w Polsce nie pozwalały na egzemplifikację wielkiego bogactwa form apostołstwa świeckich. Mamy też już za sobą 1000-lecie archidiecezji krakowskiej. Czyż może zatem być lepsza pora na ujawnianie i promowanie „siedmiorakich darów” Bożego Ducha tak obficie dziś się rozlewającego w ruchach, stowarzyszeniach i organizacjach kościelnych, które uświadamiają chrześcijanom świeckim ich posłannictwo w Kościele i życiu społecznym⁵⁰?

Odkrywanie obecności i działania Ducha Świętego, który chrześcijanina w sakramencie bierzmowania obdarza szczególnym znamieniem swojego daru, łączy się z nowymi grupami i ruchami kościelnej odnowy, jakie zrodziły się po drugim soborze watykańskim. Współczesna „wiosna” Kościoła zainicjowana przez Vaticanum Secundum jest nie do pomyślenia bez wspólnot pogłębionego życia religijnego. W skali całego Kościoła powszechnego jest ich już setki. Sprawą trudną byłoby wyliczenie ich wszystkich. Oprócz całego bogactwa życia konsekrowanego, kontemplacyjnego i czynnego, członkowie Kościoła realizują swoje powszechne powołanie do świętości w najprzeróżniejszych wspólnotach nowej ewangelizacji i formacji. Jest to wielkie **bierzmowanie całego Kościoła, zwłaszcza wiernych świeckich, Duchem Jezusa Chrystusa.**

Można sądzić, że najbardziej bujny rozkwit przeżywają obecnie następujące ruchy odnowy chrześcijańskiej: „Fokolari” (Chiara Lubich), współ-

⁵⁰ Por. *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, s. 152-154 (nr 27-38).

nota „Emmanuel” (Pierre Goursat, Martine Catta), „Neokatechumenat” (Kiko Arguello), „Communione e Liberazione” (ks. Luigi Giussani), „Arka” (Jean Vanier), oazowy Ruch „Światło-Życie” (ks. Franciszek Blachnicki), „Akcja Katolicka”, polska federacja ruchów Obrony Życia, ruch „Odnowy Charyzmatycznej w Duchu Świętym”, ruch małżeński „Equipes Notre-Dame” (ks. Henri Caffarel), wspólnota ruchu „Rodzin Nazaretańskich” (ks. T. Dajczer), „Anonimowi Alkoholicy” (AA)⁵¹.

Około 4 proc. Polaków, czyli ok. 1,5 mln osób identyfikuje się dziś z jakimś ruchem religijnym. Liczba ta stanowi ok. 10 proc. wszystkich wiernych chodzących do kościoła. 68 proc. powołanych do kapłaństwa i życia zakonnego wywodzi się z różnych ruchów i stowarzyszeń istniejących w Kościele. W Polsce istnieje ok. 140 ruchów i stowarzyszeń. Do najliczniejszych obecnie (dane z lutego 1998 r. według KAI) zalicza się: „Drogę Neokatechumenalną”, ruch „Odnowy w Duchu Świętym”, „Rodziny Nazaretańskie”, „Katolickie Stowarzyszenia Rodzin”, „Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży” i potężną „Rodzinę Radia Maryja”.

Odwołajmy się na koniec do tekstu *Novo millennio ineunte*, będącego drogowskazem na trzecie tysiąclecie wiary, gdzie charyzmatyczny autor wzywa do pełnego zawierzenia pójścia za Chrystusem i wypłynięcia z Nim na głębie. Jezus wezwał Apostoła, aby „wypłynął na głębie” na połów ryb: *duc in altum* (Łk 5, 4). Piotr i jego pierwsi towarzysze posłuchali słów Chrystusa i zarzucili sieci. „Skoro to uczynili, zagarnęli [...] wielkie mnóstwo ryb” (Łk 5, 6). Trwałe związki z Jezusem pozwalają także nam ufnie spoglądać w przyszłość Kościoła. „Duc in altum! Dzisiaj te słowa skierowane zostają do nas i wzywają nas – pisze Jan Paweł II – byśmy z wdzięcznością wspominali przeszłość, całym sercem przeżywali teraźniejszość i ufnie otwierali się na przyszłość. «Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki»” (Hbr 13, 8).

Kraków

O. ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE

⁵¹ Por. A. A. NAPIÓRKOWSKI, *O eklezjalno-sakramentalny wymiar stowarzyszeń i ruchów kościelnych*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, Kraków-Sosnowiec 1999, t. IV, s. 174-175; B. J. HILBERATH, *Pneumatologie*, s. 210-215.

„Przemówił do nas przez Syna” Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2003

„Bóg, który dawniej wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał do ojców przez proroków, w tych ostatnich dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1-2).

Biblia jest zapisem tego wielowiekowego i różnorodnego przemawiania Stwórcy do człowieka. „Całe Pismo – pisze apostoł – jest natchnione przez Boga i pożyteczne do nauczania, przekonywania, upominania, do wychowywania w sprawiedliwości, aby człowiek Boży był doskonały, przygotowany do czynienia wszelkiego dobra” (2 Tm 3, 16-17).

Nie umniejszając nic z wartości, ważności lub piękna dawnego przemawiania Boga poprzez Prawo, Proroków i Pisma pamiętamy jednak, że to nie oni – autorzy ksiąg, ale On, „Syn, który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty [...] podtrzymuje wszystko mocą swojego słowa” (Hbr 1, 3).

Najważniejsze i najdonioślejsze przemawianie Boga do ludzkości to przemawianie „przez Syna”. Prawo Boże otrzymaliśmy za pośrednictwem Mojżesza, „łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa” (J 1, 17).

Słowo Chrystusowe zapisane na kartach Nowego Testamentu, podobnie jak jego Autor, „wczoraj, dziś... na wieki” pozostaje standardem Bożego objawienia i miarą naszego chrystianizmu.

To Słowo ma nie tylko informować, ale przede wszystkim transformować, przemieniać ludzkie życie. Dzięki Jego mocy od 2000 lat dokonuje się największa przemiana umysłów i serc ludzkich.

Ludzie Chrystusa są ludźmi Jego Słowa. Jego owce słyszą głosy wielu pasterzy, ale podążają za Jego głosem (J 10, 27). Jego apostołowie, składając świadectwo i zwiastując ewangelię stają się dla Boga i swojego otoczenia „wonnaścią Chrystusową” (2 Kor 2, 15). Jego uczniowie, bez względu na to, z jakiej wywodzą się tradycji i jakiej uczelni posiadają dyplomy „trwają w Jego słowie” (J 8, 31-32). Dzięki temu poznają wyzwalającą praw-

Tegoroczne *Słowo* przygotowane przez Kościół Zborów Chrystusowych zaaprobował Komitet Ekumenicznych Dni Biblijnych 20 marca 2003.

dę, a nasyceni Jego Słowem mają prawo mówić wraz z apostołem: „My właśnie mamy sposób myślenia Chrystusa” (1 Kor 2, 16).

Bycie chrześcijaninem oznacza utożsamienie się z osobą Jezusa Chrystusa, z życiem, nauką i dziełem jedynego, autoryzowanego przez Boga, Zbawiciela świata.

Jeśli współczesne, Boże przemawianie do świata „przez Syna” ma mieć oddźwięk w naszych sercach; jeśli Jego słowa mają stać się w nas „słowami życia wiecznego” (J 6, 68); jeżeli apostoelskie westchnienie „aż Chrystus zostanie w was ukształtowany” (Ga 4, 19) wskazuje na cel Bożego wybrania i powołania – to jakkolwiek by się to miało wyrażać, Słowo Chrystusowe musi „mieszkać w nas obficie” (Kol 3, 16).

Jeśli zaś Słowo Chrystusowe ma „mieszkać w nas obficie” (Kol 3, 16), to Biblia nie może być „odświętnym tortem”, lecz musi stać się „chlebem powszednim”.

Tego pragnie odwieczny Bóg. Tego potrzebuje współczesny człowiek. Dla tej właśnie sprawy istnieje i trzodzi się Towarzystwo Biblijne. Temu też służą nasze – w tym roku dziesiąte już – Ekumeniczne Dni Biblijne.

*Komitet Ekumenicznych Dni Biblijnych
Towarzystwa Biblijnego w Polsce*

Krzysztof Mielcarek

XL Sympozjum Bibliistów Polskich – Lublin 2002

Bibliści polscy mieli we wrześniu 2002 r. szczególny powód do radości, ponieważ po raz czterdziesty spotkali się na dorocznym sympozjum poświęconym tematyce biblijnej. Spotkanie odbyło się w dn. 19-20.09.2002 w Lublinie, a głównym tematem sympozjum był ostatni dokument Papieskiej Komisji Biblijnej: *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Na potrzeby stu pięciu uczestników sympozjum swoje gościnne podwoje otworzyło Metropolitalne Seminarium Duchowne. Mimo niepokojów gospodarzy i organizatorów wszystkie kwestie akomodacyjne i żywieniowe udało się sprawnie przygotować, a obrady przebiegały bez zakłóceń.

Stałym i ważnym punktem sympozjów biblijnych są od kilku lat kiermasze książkowe organizowane przez wydawnictwa religijne z całego kraju, do których dołączają się także autorzy pojedynczych pozycji. Dzięki temu nawet trudno dostępne książki, wydawane z reguły w niskich nakładach, uzupełniły ofertę większych oficyn wydawniczych. Możliwa była także szersza wymiana naukowa między poszczególnymi ośrodkami uniwersyteckimi. Większość wydawnictw oferowało przede wszystkim opracowania w języku polskim, ale krakowska „Enigma Press” postarała się także o bogaty wybór pozycji w językach zachodnich. Kielecki Instytut Teologii Biblijnej „Verbum” obok niedawno rozpoczętej serii monografii naukowych oferował drugi numer półrocznika o tematyce biblijno-pastoralnej „Verbum Vitae”: *Dlaczego Ewangelia?*. Natomiast warszawska oficyna „Vocatio” wśród swej bogatej oferty książkowej wystawiła *Leksykon biblijny* G. Maiera i F. Rieneckera oraz kolejne tomy ksiąg pamiątkowych poświęconych wybitnym bibliptom polskim.

Sympozjum tradycyjnie rozpoczęło się od uroczystej Mszy świętej, celebrowanej w kaplicy seminarium. Liturgii przewodniczył i homilię wygłosił ks. bp Mieczysław Cisko, który powitał także wszystkich uczestników sympozjum w imieniu ks. abpa Józefa Życińskiego, przybywającego w tym czasie poza krajem.

Jako członek Papieskiej Komisji Biblijnej pierwszą sesję obrad otworzył ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz wykładem pt. Główne linie

dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Piśma w Biblii chrześcijańskiej*. Po krótkim przedstawieniu historii PKB, prelegent skupił się na trzech wymiarach więzi, jaka zgodnie z opinią autorów dokumentu istnieje pomiędzy Starym i Nowym Testamentem: ciągłości, nieciągłości i nowości (postępie).

W przeszłości wielokrotnie usiłowano negatywnie przedstawić relację pomiędzy ST i NT (Marcjon, A. von Harnack), lecz takie ujęcia zostały przez Kościół odrzucone. Zgodnie z nauką samego Jezusa chrześcijaństwo opowiedziało się za nieodłącznym współistnieniem ST i NT, gdzie NT w znacznej mierze opiera się na treściach starotestamentalnych i tym samym potwierdza ich autorytet. Nieustanny proces relektury tradycji biblijnych w łonie samej Biblii Hebrajskiej daje podstawy do spojrzenia na NT jako na jej kontynuację. Również koncepcja obietnicy i wypełnienia pozwala na takie spojrzenie. Poza tym, temat aktywnego uczestnictwa Boga w historii, obrazy Boga jedynego, Boga-Stwórcy, Boga-Zbawiciela, a także idee wybrania czy królestwa Bożego są trwałymi ogniwami łączącymi Stary i Nowy Testament. Z drugiej strony pewne sfery życia religijnego, takie jak: kapłaństwo lewickie, ofiary i praktyki rytualne (obrzezanie) zostały przez chrześcijaństwo zarzucone. Stąd można mówić o zjawisku nieciągłości. Wreszcie, rozumienie niektórych prawd wiary zostało wyraźnie pogłębione, np. monoteizm został uzupełniony o chrystologię, by ostatecznie przyjąć kształt tajemnicy Boga Trójjedynego. Również nowotestamentalna antropologia zyskała niezatarty rys chrystologiczny. Nowy, głębszy wymiar ma także eschatologia i związana z nią idea ziemi jako daru Boga. Ostatecznie więc, mimo że w NT znaleźć można zarówno „stare” jak i „nowe”, Kościół patrzy na obydwa Testamenty jako na jedną Biblię.

Trzecią drugiego referatu, wygłoszonego przez ks. dra Mirosława Wróbla (KUL) był obraz Żydów w czwartej Ewangelii. Zwrócił on uwagę, że Ewangelię według św. Jana należy rozpatrywać na trzech poziomach interpretacyjnych: tekstu, autora i odbiorcy. Zatrzymując się dłużej na poziomie realiów towarzyszących powstawaniu tekstu, prelegent zaprezentował kilka współczesnych propozycji dotyczących identyfikacji grupy określanej mianem *hoi ioudaioi*. Należą do nich interpretacja geograficzna, historyczna, socjologiczna, intraeklezyjalna (Żydzi jako żyjący judeochrześcijanie) oraz grupa interpretacji o charakterze religijnym (symboliczna, narratywna). Następnie, tematyka żydowska u św. Jana została przedstawiona w świetle literatury rabinicznej i chrześcijańskiej oraz w kontekście konfliktu między Synagogą i Kościołem, który narastał od drugiej połowy I w. po Chr. Na podstawie przedstawionego materiału ks. Wróbel doszedł do wniosku, iż Czwarta Ewangelia odczytuje wydarzenie Jezusa w kontekście historyczne-

go konfliktu Żydów i chrześcijan. Odrzucenie Jezusa przez Żydów było, według Ewangelisty, planem Bożym. Wiara w Jezusa dzieli świat na dwie grupy, a cierpiący Jezus staje się typem prześladowanego Kościoła.

Trzecim prelegentem był profesor KUL, ks. dr hab. Henryk Witczyk, który zajął się tematem relacji pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem. Przedstawiając panoramę ujęć od klasycznych po najnowsze, rozpoczął od najbardziej rozpowszechnionego rozwiązania opartego na zasadzie substytucji. Zgodnie z tym poglądem Kościół całkowicie zastąpił Synagogę w jej funkcjach zbawczych, a w ujęciach skrajnych głoszone odrzucenie Izraela przez Boga. Współcześnie wielu teologów, zarówno po stronie chrześcijańskiej jak i żydowskiej, daje nowe interpretacje. Według jednych judaizm i chrześcijaństwo cieszą się autonomią w ramach tej samej historii zbawienia i reprezentują dwie gałęzie wyrastające z tego samego pnia (J. B. Agus, E. Dorf, M. Czajkowski). Inni usiłują zrewidować dotychczasowe kategorie, mówiąc w miejsce zapowiedzi-wypełnienia o zapowiedzi-potwierdzeniu (N. Lohfink, E. Zenger). Można także zaobserwować tendencję do przechodzenia od zdecydowanego podkreślenia nowości Przymierza w Chrystusie kosztem wartości ST w kierunku głębszego podkreślenia ciągłości między ST i NT (A. Vanhoye). Przedstawiając koncepcję ostatniego dokumentu PKB ks. H. Witczyk wyraził radość, że obraz relacji między judaizmem i chrześcijaństwem pozwala na dalszy pogłębiony dialog. Jednocześnie zauważył jednak, że autorzy opracowania niewystarczająco podkreślili tożsamość Kościoła wyrażoną w średniowiecznej sentencji przypomnianej przez H. de Lubaca: *Non solum impletur, verum etiam transcenditur*. Podsumowując swe wystąpienie prelegent zaproponował, by więź między obydwu Przymierzami postrzegać w kategorii mesjańsko-paschalnej transformacji.

Po sesji porannej wywiązała się krótka dyskusja, w której podkreślono, że przemiany i relektura są nieodłącznie związane z ciągłością (prof. M. Wojciechowski) oraz że wbrew aktualnej tendencji do zacierania różnic między ST i NT, List do Hebrajczyków mocno te rzeczywistości kontrastuje (ks. prof. J. Łach). Ks. prof. J. Frankowski zaproponował model pulsujący Przymierza, który spotkał się jednak z otwartą krytyką dalszych dyskutantów.

Wykłady w sesji popołudniowej rozpoczął ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (UKSW), który przedstawił odmienne od dotychczasowych spojrzenie na relację Izrael–Kościół. Opierając swoje rozważania na podstawowej tezie, iż należy zdecydowanie odróżnić Izrael biblijny od rabinicznego, podzielił treść swego wykładu na dwie części. W części pierwszej poświęconej Izraelowi biblijnemu, prelegent zwrócił uwagę na osobę Jezusa Chrystusa i odniesioną do Niego wiarę pierwotnego Kościoła. Zdaniem ks. W. Chrostowskiego to właśnie wiara w Chrystusa stała się przyczyną gwałtownych zmian, które doprowadziły do rozdziału między chrze-

ścijaństwem a judaizmem. Analizując tożsamość judaizmu rabinicznego, referent podkreślił znaczenie negatywnego odniesienia Synagogi do osoby Chrystusa, które stało się, jego zdaniem, istotnym czynnikiem kształtującym późniejszy judaizm. W konsekwencji także w przypadku judaizmu rabinicznego można mówić o ciągłości i nieciągłości w stosunku do tradycji Izraela biblijnego. Wnioskiem końcowym wystąpienia było stwierdzenie, że przymierze zawsze zakłada wierność ze strony człowieka, a brak wierności powoduje jego zachwianie. Mimo niewierności Izraela plan Boga wobec niego pozostaje pozytywny – oparty o zasadę miłosierdzia.

Kolejnym tematem sesji popołudniowej był *Kult w Starym i Nowym Przymierzu* zaprezentowany przez ks. prof. dra hab. Stanisława Hałasa. Omawiając kolejno sfery modlitwy osobistej, kultu ofiarniczego, kapłaństwa, świątyni oraz świąt prelegent doszedł do wniosku, iż kult chrześcijański wyrósł całkowicie na gruncie żydowskim. Nie należy jednak mówić o zwykłej kontynuacji ST, lecz raczej o przełomie w realizacji kultu. Nie chodzi przy tym jedynie o brak możliwości oddawania czci Bogu w dawny sposób, ale o poważną transformację.

Ostatnim wystąpieniem sesji czwartkowej był komunikat ks. dra Janusza Lemańskiego poświęcony obrazowi Żydów w pierwszej Ewangelii. Zdaniem prelegenta ewangelista wyraźnie zaznaczył narastające napięcie pomiędzy młodym Kościołem a faryzejskim judaizmem – najbardziej wpływowym nurtem społeczeństwa żydowskiej po roku 70 po Chr. Preferencja działań misyjnych wobec Żydów została jednak zachowana (Mt 10, 5-6; 15, 24). Polemiki i wzajemne niechęci nie wykluczają eschatologicznej nadziei (Mt 23, 39). Fakt odrzucenia Mesjasza przez urzędowy judaizm prowadzi według Mateusza do powstania Kościoła. W konsekwencji Synagoga w sensie instytucji stała się zbyteczna. Ewangelista dzieli jednak wyraźnie Izraela na dwie grupy: tłumy słuchające Jezusa (Mt 8, 27; 9, 33; 15, 31) oraz klasę rządząca określaną mianem faryzeuszów (3, 7; 12, 38). Mateusz nie odrzuca poszczególnych członków narodu. Pojęcie *ethnos* (l. poj.) oznaczające nowy lud Boży, który zastępuje lud Starego Przymierza, wskazuje, iż nowa wspólnota oparta będzie nie tyle na więzach rasowo-narodowych, ale na tożsamości religijnej wynikającej z uznania Jezusa za Mesjasza.

Sesję popołudniową zakończyła krótka dyskusja, w której zwracano uwagę na problematyczność ujęcia ukazującego judaizm i chrześcijaństwo jako paralelne drogi zbawienia (ks. prof. J. Chmiel); podjęto polemikę ze zbyt jednostronnym widzeniem judaizmu rabinicznego, jako reakcji na powstanie chrześcijaństwa (dr hab. K. Pilarczyk) i podkreślano, iż wzajemna więź między Kościołem i Synagogą ma charakter tajemnicy zbawienia, która zdaje się być nierozwiązywalna (prof. M. Wojciechowski).

Drugi dzień obrad ponownie rozpoczęto od celebracji eucharystycznej pod przewodnictwem ks. bpa Mieczysława Cisły. Pod nieobecność ks. bpa Mariana Gołębiewskiego homilię wygłosił Prezes Stowarzyszenia Bibliistów Polskich ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz (KUL).

Sejsej poranną otworzył wykład ks. prof. dra hab. Antoniego Troniny *Judaizm i chrześcijaństwo w I w. po Chr.* Ks. Tronina przedstawił najpierw szeroką panoramę historyczno-społecznych warunków egzystencji judaizmu w początkach tworzenia się chrześcijaństwa wykazując, że głównym spoiwem środowisk religijnych Izraela była tzw. ortopraksja (ryty religijne i kolekta na świątynię). Te same czynniki wpływały również na integrację bojących się Boga, czyli sympatyków judaizmu w środowiskach pogańskich. Szkicując tożsamość poszczególnych grup religijnych w Palestynie (Żydzi, Samarytanie, chrześcijanie), prelegent doszedł do wniosku, że położenie geograficzne wpłynęło bezpośrednio na świadomość mieszkańców i ich tożsamość religijną. Judejczycy skupieni wokół świątyni zachowali największą odrębność. „Am” przekształcił się w „goj”, co nadało wspólnocie wiary kierunek ideologii nacjonalistycznej. Również religia Samarytan była silnie związana z miejscem, ale pierwiastek religijny zwyciężył wyraźnie pierwiastek etniczny. Stąd trudno mówić o samarytanizmie. Z kolei chrześcijaństwo nie da się pojąć jako galileizm. Pochodzenie galilejskie nie zawoczyło integryzmem i nacjonalizmem galilejskim, lecz dało początek nowej religii otwartej po krańce ziemi.

Cykl wykładów Czterdziestego Sympozjum Bibliistów Polskich zamknęło wystąpienie ks. dr. Artura Maliny pt.: *Jedność Bożego planu zbawienia*. Na wstępie referent zaznaczył, iż zrozumienie relacji między Starym i Nowym Testamentem wymaga odwołania się do Bożego działania w planie zbawienia. Pomijanie Bożego działania w interpretacji tekstów biblijnych powoduje rozluźnienie związków między tekstami. Ta tendencja odśrodkowa uwidacznia się na poziomie filologicznym, historycznym oraz teologicznym. Na tych samych płaszczyznach ukazuje się też tendencja przeciwna, polegająca na wyodrębnieniu różnorodnych elementów ciągłości pomiędzy tekstami biblijnymi. Sama interpretacja historyczna i literacka nie wystarcza jednak do powiązania tekstów w organiczną całość. Proces powstawania tekstów biblijnych stanowi bowiem integralną część dziejów Objawienia. Działanie jednego i tego samego Boga oraz przyjęcie przez ludzi tego działania jest właściwym kontekstem pism biblijnych. Jedność między dwoma częściami Biblii można w pełni ująć poprzez uznanie prymatu działania Bożego, które doprowadziło do powstania Izraela, a potem Kościoła oraz odpowiednio ich Świętych Pism. Dokument PKB przedstawia to działanie za pomocą kategorii jedności Bożego planu zbawienia opartego na sche-

macie obietnica-wypełnienie. W tej perspektywie teologia Starego Testamentu jako pierwszej części Biblii chrześcijańskiej nie może być bez chrystologii opartej na obydwu Testamentach. Wzajemność powiązań polega z jednej strony na ciągłym odnoszeniu się do historycznego sensu tekstów Starego Testamentu, będących świadectwem długiego i stopniowego realizowania się Bożych obietnic, a z drugiej strony na uznaniu ich ostatecznego wypełnienia w wydarzeniu paschalnym Chrystusa.

Dyskusja zamykająca poranną sesję wykładową skupiła się na temacie tożsamości pierwotnego chrześcijaństwa, które pewne radykalne środowiska amerykańskich uczonych utożsamiają z ruchem chłopskim (ks. prof. J. Chmiel). Inni akcentowali rzeczowy klimat sympozjum (ks. prof. J. Frankowski) lub konieczność ujmowania tematyki relacji Synagogi do Kościoła w całej jej trudnej złożoności (ks. prof. W. Chrostowski). Wskazywano także na istotę Przymierza, która według jednych polega przede wszystkim na więzi z Bogiem (ks. dr H. Ordon), według innych zaś na inicjatywie samego Boga (ks. prof. H. Witczyk). Odpowiadając na pytania i wątpliwości uczestników, ks. prof. R. Rubinkiewicz podkreślił ograniczenia wynikające z charakteru dokumentu PKB, który nie może i nie chce pretendować do miana całościowego i szczegółowego opracowania tematu wzajemnego odniesienia judaizmu i chrześcijaństwa.

W ramach sesji organizacyjnej sympozjum udzielono głosu ks. bpowi Marianowi Gołębiowskiemu, który zaprosił wszystkich uczestników na kolejne spotkanie do Koszalina. Ustalono, iż XLI Sympozjum Bibliistów Polskich odbędzie się w drugiej dekadzie września 2003 w koszalińskim WSD, a tematem rozważań będzie *Biblijna perspektywa papieżstwa w dwudziestą piątą rocznicę pontyfikatu*. W nadchodzącym roku odbędą się także wybory prezesa SBP.

Ostatnim, nieformalnym prelegentem XL Sympozjum Bibliistów był ks. prof. dr hab. Andrzej Strus, który w ramach swego pobytu w Polsce odwiedził także Lublin. Ks. A. Strus zreferował pokrótce najważniejsze wydarzenia archeologiczno-biblijne z terenu Ziemi Świętej. Na stanowisku archeologicznym niedaleko Bet-Szeszesz, gdzie znajdowało się centrum ortodoksyjne Żydów za czasów Aleksandra Janneusza, a w czasach Konstantyna żyli judeochrześcijanie, znaleziono całun grzebalny podobny do turyńskiego, który okrywał niezidentyfikowane ciało, pozbawione głowy. W Moca(h), niecałe 10 km na zachód od Jerozolimy, odkryto 67 silosów na zboże, co może stanowić potwierdzenie rozwoju gospodarczego za Dawida.

Na koniec wielu uczestników sympozjum, w ramach wolnych wniosków przedstawiło szereg propozycji odnośnie do tematyki i sposobu prowadzenia przyszłych sympozjów, po czym obrady zamknięto.

ks. Jan Józef Janicki

Śp. prof. Tommaso Luigi Federici (1927-2002)

Ojciec Święty Jan Paweł II w swym Liście apostołskim *Novo millennio ineunte* wezwał cały lud Boży, aby na początku nowego tysiąclecia przyjął słowa Chrystusa „Duc in altum!” (Łk 5, 4) jako skierowane do siebie, po to, by z wdzięcznością wspominać przeszłość, całym sercem przeżywać teraźniejszość i ufnie otwierać się na przyszłość, gdyż „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8).

Papież poucza, że pośród wielkich dzieł, jakich Bóg dokonał w tym szczególnym roku łaski, Kościół przeżywał wielką radość „oddając się kontemplacji oblicza swego Oblubieńca i Pana”¹. Obecnie i w przyszłości należy czerpać ze skarbcza otrzymanej łaski i przekładać ją z entuzjazmem „na język postanowień i konkretnych programów działania”². To zadanie jest tym bardziej aktualne, ponieważ ludzie naszych czasów, „choć może nie zawsze świadomie, proszą dzisiejszych chrześcijan, aby nie tylko «mówili» o Chrystusie, ale w pewnym sensie pozwolili im Go «zobaczyć», [...] aby blask Jego oblicza zajaśniał także pokoleniom nowego tysiąclecia? Nasze świadectwo byłoby jednak niedopuszczalnie ubogie, gdybyśmy my sami jako pierwsi nie byli tymi, którzy *kontemplują oblicze Chrystusa*”³.

„Oblicze Chrystusa” pomagał kontemplować swoim życiem i nauczaniem zmarły w 75. roku życia, znany wielu studiującym w Rzymie, świecki profesor Tommaso Federici.

W sobotnie południe 13 kwietnia 2002 roku, w otoczeniu przyjaciół: kolegów profesorów i studentów, ten, który przez całe życie ogłaszał wszystkim pełnym głosem prawdę, że Chrystus zmartwychwstał – profesor Tommaso Federici sam przeszedł do kontemplowania w wieczności oblicza Chrystusa zmartwychwstałego, którego *mystagogizował* swoim braciom na wielorakie sposoby⁴.

¹ JAN PAWEŁ II, List apostołski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 z 6 I 2001, nr 1.

² Tamże, 3.

³ Tamże, 16.

Podczas liturgii pogrzebowej śp. profesora T. Federiciego biskup pomocniczy Rzymu Vincenzo Apicella powiedział w homilii, że nie pozostaje nam nic innego, jak tylko dziękować Panu za wszystko, czym nas obdarzył w profesorze Tomaszu. Zwracamy go Panu, aby przyobłół go tą chwałą i przyodził w tę niezniszczalność, której nie możemy pojąć, jak to nam przypomina Paweł Apostoł: „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziło się w nieśmiertelność, a to, co śmiertelne, aby się przyodziło w nieśmiertelność. A kiedy już to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się słowa, które zostały napisane: Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień? Ościeniem zaś śmierci jest grzech, a siłą grzechu Prawo. Bogu niech będą dzięki za to, że dał nam odnieść zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 15, 53-57).

Tommaso Federici urodził się 30 kwietnia 1927 roku w Canterano, w pobliżu Subiaco, z rodziców Domenica i Giselli De Angelis. W niedługim czasie rodzina przeniosła się i zamieszkała w centrum Rzymu, gdzie profesor mieszkał prawie do końca swego życia. Uczęszczał do znanego rzymskiego liceum klasycznego „Ennio Quirino Visconti”, gdzie wyróżniał się swoimi szczególnymi zaletami intelektualnymi. Studia wyższe uwieńczył nie tylko doktoratem ze starożytnej literatury wschodniej, prawa i teologii, ze specjalizacją w liturgii, ale ponadto zrobił licencjat na Papieskim Instytucie Biblijnym. Od roku 1959 był cenionym w Rzymie wykładowcą na Papieskim Uniwersytecie św. Anzelma (Sant’ Anselmo); od 1961 w Papieskim Instytucie Liturgicznym; od 1969 na Papieskim Uniwersytecie „Urbanianum” Rozkrzewiania Wiary („de Propaganda Fide”), jako profesor zwyczajny teologii biblijnej. Prowadził również działalność naukową jako ekspert w teologii biblijno-liturgicznej dla Kościołów wschodnich.

Wydziały teologiczne: Palermo, Wyższego Seminarium Duchownego w Subiaco i Instytut Liturgii Pastoralnej w Padwie, bardzo szanowały i wysoko ceniły sobie możliwość doświadczenia kultury i „pasji”, zamiłowania Profesora do Pisma Świętego, ojców Kościoła i liturgii. Profesora, który uważał, że te trzy rzeczywistości, zawsze łączone przez niego w jedną całość, stanowią „wielką teologię Kościoła”; są sposobem postępowania dwutysięcletniego Kościoła, który te rzeczywistości studiuje, kocha, przekazuje i stosuje w swym życiu.

⁴ Zob. A. FALCONE, *Tommaso Luigi Federici* (Canterano, Subiaco, 30 aprile 1927 – Roma, 13 aprile 2002), RiL 89 (2002), 576-583.

Profesor Federici był członkiem ekumenicznej grupy „Koinonia” przy greckim kościele św. Atanazego w Rzymie. Przez okres pięciu lat był zastępcą sekretarza Papieskiej Komisji do Neo-Wulgaty i przez wiele pięcioletni konsultantem (doradcą) różnych papieskich Kongregacji rzymskich (Doktryny Wiary, Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Ewangelizacji Narodów, Papieskiej Rady Świeckich, Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan i Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego). Ponadto był redaktorem naczelnym *Słownika soboru ekumenicznego watykańskiego II – Dizionario del concilio ecumenico Vaticano II* (Rzym 1969); współpracował przy *Encyklopedii katolickiej – Enciclopedia cattolica* i przy *Liturgical Wordenboek*⁵.

Prof. T. Federici był stałym autorem artykułów o charakterze naukowym w różnych czasopismach włoskich (ale nie dziennika „L'Osservatore Romano”) i przez wiele lat dyrektorem czasopisma Papieskiego Uniwersytetu „Urbanianum” (*Pontificia Università Urbaniana*), pt. „Euntes Docete”⁶.

Profesor Federici był głęboko przywiązany do swojej rodziny; chętnie opowiadał o swoim pochodzeniu, o rodzicach, swoim dzieciństwie i środowisku rodzinnym, które żyło w atmosferze miłości do Kościoła i Ojczyzny. Dlatego tak bolesnym wydarzeniem dla dwudziestoletniego Tommasa było barbarzyńskie zamordowanie jego brata Gervasia, 11 października 1947 roku, w przeddzień olbrzymiego poparcia Włochów dla Demokracji Chrześcijańskiej (*Democrazia Cristiana*) w wyborach politycznych. Od tego czasu, i przez całe życie, Tommaso poświęcił się, z oddaniem i niestrudzeniem, trosce o swoich rodziców, najlepiej jak tylko mógł to zrobić syn.

Mimo, że był człowiekiem bardzo znanym i cenionym w wielu środowiskach kościelnych, to jednak zawsze pozostał sobą; zachował prostotę, dobroć i optymizm, które zjednywały mu ludzi. Często w rozmowach odwoływał się do przypowieści o bogaczu, który gromadzi bogactwa tego świata dla siebie, a nie dla innych; Profesor czynił to dlatego, aby przypominać sobie i innym, iż trzeba gromadzić bogactwa tylko przed Bogiem: „Głupcze, jeszcze tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie; komu więc przypadnie to, coś przygotował? Tak dzieje się z każdym, kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty u Boga” (Łk 12, 20n).

T. Federici, jak jego wielki rodak św. Franciszek, był człowiekiem zakochanym w Bogu; w swoich wykładach potrafił mówić „rodzinnie” o Bogu Ojcu, o obecnym pośród swoich uczniów zmartwychwstałym Chrystusie,

⁵ Zob. tamże, 578.

⁶ Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, jak wiadomo, posługuje się w swym *logo* tymi samymi słowami.

o Duchu „Świętym, Pocieszycielu i Ożywiającym”, o jednym i świętym Kościele, którego zawsze nazywał „naszą Matką”. Żył wielką miłością, szczególnie i synowską, dla Matki Bożej⁷.

Profesor Tommaso był dla nas, jego studentów, osobą bardzo „żywą”, dynamiczną i radosną; kiedy rozmawiał, wykladał, wygłaszał konferencje – zawsze przekazywał to, czym sam żył, co sam doświadczał; było to wszystko nie tylko jakąś teorią czy wykładem *ex cathedra*, ale prawdziwymi lekcjami życia⁸. Był człowiekiem bardzo bogatym duchowo, co potwierdzają także jego liczne publikacje; traktowaliśmy go jak naszego konfratra – duchownego, choć bez święceń, a on sam zwał się *un monaco*.

Był człowiekiem o szerokich horyzontach i wszechstronnie uzdolniony; trudno jest go zakwalifikować do jakiejś jednej określonej grupy, gdyż potrafił mówić pewnie i kompetentnie, *ex cathedra*, na tematy: teologiczne, dotyczące Biblii, ojców Kościoła, liturgii, archeologii, fizyki, sportu, muzyki...⁹

Prof. Federici był „rozdawcą” miłości, przyjaźni i kultury, w najszerszym znaczeniu tych słów. I był człowiekiem świeckim. Wielu było tych, którzy go za to podziwiali i byli dumni, że od tego świeckiego promieniuje tyle kultury, kompetencji i... czasu... do miłowania i uczenia miłości Kościoła, troski pastoralnej o lud Boży, o kształcenie i *aggiornamento* wielu duchownych z Rzymu, Italii i całego świata, z którymi był związany poprzez wykłady, seminaria, przygotowywanie prac naukowych.

Pośród licznych swoich prac naukowych lubił podkreślać, że jest autorem dwóch opracowań (pozostały aktualne do dziś!), w których on, jako świecki, był protagonistą: *Speranza dei laici (Nadzieja ludzi świeckich)*, Torino (Turyn) 1961 i *Il rinnovamento della teologia morale visto da un laico (Odnowa teologii moralnej widziana przez osobę świecką)*, co było sprawozdaniem i jego wykładem na I Kongresie Włoskich Teologów Moralistów, Terni 29-31 marzec 1967 r.

Jako człowiek świecki był bardzo mocno związany z Kościołem, którego czuł się autentycznie synem; nic zatem dziwnego, że nieustannie zachęcał do wyrażania się z szacunkiem o swojej „Matce” (Kościele), nawet jeżeli było prawdą, iż niekiedy wymagała troski, ponieważ na jej obliczu ukazywały się „zmarszczki” i grzechy. Nie żałował czasu, by ciągle powtarzać, że niezależnie od tego wszystkiego, Kościół jest zawsze „naszą Matką”¹⁰. Dla nas, patrzących na jego życie, nie ulegało wątpliwości, że

⁷ Zob. A. FALCONE, *Tommaso Luigi Federici* (Canterano...), art. cyt., 580.

⁸ Jako studenci prof. T. Federiciego tak właśnie odbieraliśmy jego wykłady; por. A. FALCONE, jw., 580.

⁹ Por. A. FALCONE, jw., 581.

¹⁰ Tamże.

nienawiść do tej Matki niepokoiła i bolała go bardzo. Był jednakże zawsze przekonany o słuszności pouczenia św. Pawła: „nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12, 21).

Dwa lata przed swoim odejściem do wieczności zaczął odczuwać bóle pochodzące od tej choroby, która, mimo wielorakiej pomocy medycznej, nie ustąpiła.

Teraz doczesne szczątki prof. Tommasa Federiciego, zgodnie z jego życzeniem, spoczywają w opactwie Santa Maria di Pulsano (prowincja: Foggia) (8 km od Monte Sant’ Angelo), zbudowanym na ruinach starożytnego klasztoru św. Grzegorza Wielkiego.

Kraków

KS. JAN JÓZEF JANICKI

EUGENIUSZ SAKOWICZ, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, Warszawa 2000, 495 s.

Nie jest to pierwsza praca E. Sakowicza dotycząca problematyki dialogu chrześcijaństwa z islamem, jest on bowiem uczonym specjalizującym się w dziedzinie dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi. Recenzowana tu publikacja jest jednak jedną z tych, które omawianą tematykę traktują bardzo obszernie, ale nie tylko z tego powodu zasługuje na poświęcenie jej uwagi. Autor podkreślając doniosłość zwołanego przez Jana XXIII i kontynuowanego przez Pawła VI soboru watykańskiego II odwołuje się do postulowanych idei konieczności prowadzenia dialogu z religiami niechrześcijańskimi, w tym z islamem. Niemalże znaczenie miało na to fakt wzrostu liczby wyznawców islamu na świecie, w tym także w Europie, spowodowanego między innymi rozwojem demograficznym oraz zjawiskiem migracji. Poza liczną populacją emigrantów z krajów Azji i Afryki coraz bardziej widoczne się stały społeczności konwertytów na islam, wywodzących się z „etnicznych, rdzennych” (o ile można użyć takiego określenia) Europejczyków. Wszystko to rodzi przekonanie, że chrześcijanie muszą, a tym bardziej będą musieli w przyszłości porozumiewać się z muzułmańskimi sąsiadami na wielu płaszczyznach. Jest to tym istotniejsze, że opisując postawę samych muzułmanów wobec innych religii i ich wyznawców E. Sakowicz wyraźnie wskazuje na to, na co chrześcijanie powinni być przygotowani. Wyraża on w tym miejscu opinię, iż zwolennicy islamu są głęboko przekonani o tym, że już wkrótce ich religia stanie się dominującą, a następnie jedyną religią na świecie. Wynika to z wypowiedzi w mediach, rozpowszechnianych publikacjach, a także przeprowadzanych energicznych akcjach mających na celu doprowadzenie do konwersji na islam. Niektórzy ideolodzy islamu, według autora, docelowo dążą do islamizacji Stanów Zjednoczonych, co ma mieć wymiar niejako symboliczny, zważywszy na fakt ogłoszenia przez nich tego kraju największym wrogiem cywilizacji muzułmańskiej. Mamy tutaj więc także do czynienia z tym, co w ostatnich czasach często zwykło się określać (nie zawsze właściwie, jak sam autor przyznaje) jako nastroje fundamentalistyczne. Tej ostatniej „etykiety” E. Sakowicz zresztą w swoim studium właściwie nie używa. Innym

problemem z kolei jest spadek liczby wyznawców różnych odłamów religii chrześcijańskich, na co niemały wpływ mają także tendencje laicyzacyjne oraz sekularystyczne. Wynikającym z tego wnioskiem jest ostrzeżenie wiernych Kościoła katolickiego przed popadnięciem w złudną, fałszywą euforię i „zachłysnięciem się” ideą dialogu oraz apel o realistyczne podejście do takiej idei.

Dowodząc słuszności takiego podejścia uczony już na samym początku podkreśla, że jedynie świadomość i wierność własnej tożsamości pozwalają stworzyć właściwe warunki do dialogu dla wszystkich zainteresowanych nim stron. O ile, jak już na to wskazano, wyznawcy islamu są przekonani o wyjątkowości i doskonałości swojej religii, o tyle po drugiej stronie również nie były nigdy odosobnione poglądy przypisujące chrześcijaństwu podobne właściwości, by tylko wspomnieć apologetykę (później teologię fundamentalną). Autor wydaje się przy tym być zdania, że to raczej muzułmanie zasłży dalej na tej drodze rozszczeń. Komentując podejście muzułmanów do judaizmu i chrześcijaństwa podkreśla E. Sakowicz ich przekonanie o unieważnieniu prawa Mojżesza przez fakt dokonania się proroctwa Jezusa mającego to prawo zreformować. Konsekwencją tego zdarzenia z kolei było unieważnienie nakazów religii chrześcijańskiej, której zreformowanie miało być zadaniem objawienia przekazanemu Muhammadowi (Mahometowi). Siłą rzeczy takiemu podejściu towarzyszy głębokie przekonanie muzułmanów o bezcelowości istnienia innych, poza islamem, religii. O ile więc nie miałyby wielkiego sensu polemizowanie z opiniami autora na temat sytuacji religijnej w Arabii Saudyjskiej, o tyle warto być może było (na co jednak autor w tym miejscu się nie zdecydował) odnotować wyraźne różnicowanie w podejściu do mniejszości chrześcijańskich w poszczególnych krajach muzułmańskich, a zwłaszcza tych, w których te mniejszości odgrywają znaczącą rolę (dla przykładu można tu wskazać na Liban, Syrię, Egipt czy Irak). E. Sakowicz nie przemilcza jednakże i takich zjawisk, jak Braćwo św. Piusa X, działalność tego ugrupowania oraz jego postawę wobec współczesnej nauki Kościoła. Zwolennicy arcybiskupa M. Lefebvre’a są tutaj wymienieni w nawiązaniu do odrzucenia przez pewne kręgi katolików idei dialogu międzyreligijnego. Jak więc autor konstatuje, nie można być zdziwionym faktem, iż postulowany dialog jest niezwykle trudnym zadaniem. Jest on trudny tym bardziej, że często trzeba w tych relacjach uwzględnić jeszcze inny czynnik, trzecią, a zarazem najstarszą z monoteistycznych religii, mianowicie judaizm. Podkreślając fakt hermetycznego zamknięcia islamu na głoszone przez chrześcijaństwo prawdy oraz interpretacje uczony zwraca jednocześnie uwagę na to, że legalistyczny charakter religii Muhammada jest prawie identyczny

z duchem nauki głoszonej przez wielu uczonych teologów żydowskich. W przeciwieństwie jednak do natury dialogu chrześcijańsko-judaistycznego, którego specyfika jest dość wyraźnie nakreślona, dialog chrześcijaństwa z islamem wciąż czeka na swoje dokładniejsze zdefiniowanie. Pierwszy z tych dialogów ma za zadanie między innymi odkrywanie własnych korzeni, czego przejawem jest wskazywanie na Żydów jako na „starszych braci w wierze”. Dialog ten jest bardzo istotny także i dlatego, że widnieje on zawsze w tle dialogu chrześcijaństwa z islamem. W ten sposób autor stara się podkreślić bliskość wobec siebie trzech monoteistycznych wyznań. Za jeden z elementów utrudniających proces porozumienia autor uznaje brak zarówno w judaizmie, jak i w islamie rodzaju instytucji centralnej na wzór papieża jako autorytetu w kwestii wiary i moralności.

Studium E. Sakowicza przedstawia najpierw analizy poszczególnych dokumentów Kościoła dotyczących dialogu międzyreligijnego, zwłaszcza dialogu z islamem, zaczynając od omówienia sytuacji jeszcze z okresu przed-soborowego. Dla scharakteryzowania tej sytuacji przedstawia w tym miejscu instrukcję *De motione oecumenica* o ruchu ekumenicznym z 20 XII 1949. Dokument ten, co prawda, dotyczy regulacji zasady kontaktów katolików z niekatolikami, autor jednak nie widzi przeciwwskazań, aby nie odnieść go do relacji katolików z wyznawcami religii niechrześcijańskich. Równocześnie na mocy tej instrukcji za reprezentanta w dialogu między religiami uznana zostaje najwyższa władza Kościoła. Kolejny dokument, ogłoszona 11 IV 1963 encyklika *Pacem in Terris* Ojca Świętego Jana XXIII nie jest uznawana zasadniczo za dotyczącą dialogu międzyreligijnego, ale E. Sakowicz powołując się na zawarte w niej uwagi dotyczące odbiorców dochodzi do wniosku, że może ona być uznana za skierowaną także i do wyznawców religii niechrześcijańskich. W tym miejscu pracy autor daje wyraz swojej osobistej postawie wobec stereotypów odnoszących się do islamu pisząc, że religia ta, sama określając siebie jako „religię pokoju” jest często niesłusznie postrzegana jako „religia przemocy, wojny, a nawet terroryzmu”.

Do jakiego stopnia wydarzeniem przełomowym także i dla dialogu między różnymi wyznaniem był sobór watykański II można się przekonać po zapoznaniu się z analizą dokumentów soborowych zaprezentowaną przez E. Sakowicza w następnej części publikacji. Znajdziemy tu omówienie w porządku chronologicznym poszczególnych konstytucji, dekretów i deklaracji, począwszy od uchwalonej w dniu 4 XII 1963 r. Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, poprzez inne doniosłej wagi dokumenty, na uchwalonej w dniu 7 XII 1965 r. Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* kończąc. W pierw-

szej Konstytucji zwraca uwagę czytelnika przypomnienie zasady inkulturacji oraz tzw. dialogu religijnego doświadczenia. Najważniejszy natomiast dokument Vaticanum II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 XI 1964) poświęca swoje znaczące fragmenty określeniu postaw wobec wyznawców judaizmu oraz islamu, akcentując jednocześnie misję prowadzenia dialogu przez Kościół. Odniesienia do kształtowania postaw członków wspólnoty Kościoła katolickiego widać także i w innych dokumentach, w których przewija się również idea wzajemnego wzbogacania się, lepszego poznawania prawdy objawionej, własnej odnowy i wprowadzania w życie ekumenizmu. Jednym ze środków prowadzących do tego celu jest umożliwianie klerykom uczestnictwa w spotkaniach i modlitwach międzyreligijnych oraz poznawanie innych religii. Według E. Sakowicza szczególne miejsce dla dialogu międzyreligijnego w perspektywie soborowej ma Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (28 X 1965), przede wszystkim dlatego, że zaznajamia z genezą i rozwojem pojęcia dialogu, kładąc nacisk na braterstwo ludzi wynikające z miłości Boga do nich, a także dlatego, iż akceptuje elementy prawdy zawarte w niechrześcijańskich tradycjach religijnych. Jest poza tym zauważalny w niej szacunek dla tych religii, a także ukierunkowanie na dialog dalekosiężny, nie ograniczający się jedynie do osiągnięcia doraźnych celów. W swoich rozważaniach autor nie mógł oczywiście pominąć Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, ogłoszonej w dniu 18 XI 1965, zwłaszcza w tych fragmentach, które dotyczą problematyki rozpowszechniania Pisma Świętego i udostępniania go wyznawcom innych religii, nie mówiąc już o samym Objawieniu, jego naturze, sposobach przekazywania oraz interpretacji, a także niezwykle ważnej roli Tradycji. Stanowi to jednocześnie dla E. Sakowicza okazję do wysunięcia bardzo trafnego postulatu przeprowadzenia badań porównawczych nad problematyką Tradycji w chrześcijaństwie i *sunny* w islamie, połączonych ze studiami nad Pismem Świętym w życiu Kościoła oraz rolą Koranu w życiu wspólnoty muzułmańskiej.

Poza tymi oraz kilku innymi dokumentami soborowymi autor w dalszej części pracy przechodzi do omówienia problematyki dialogu międzyreligijnego i dialogu z islamem w nauczaniu papieży Pawła VI oraz Jana Pawła II. Jak wiele w tej dziedzinie uczynił pierwszy z nich można się przekonać po zaznajomieniu się z analizami jego listów apostolskich, encyklik, adhortacji i konstytucji, a także innych dokumentów, przemówień, homilii oraz katechez. Co jest warte podkreślenia w tym miejscu to fakt podjęcia przez Pawła VI wyzwań soboru watykańskiego II w odniesieniu do dialogu międzyreligijnego oraz otwarcie się tego papieża na tradycje nie-

chrześcijańskie. Niewątpliwie znaczącym wydarzeniem tego okresu było również ustanowienie Sekretariatu dla Niechrześcijan. W świetle tych faktów można także lepiej zrozumieć i docenić rolę i dokonania papieża Jana Pawła II w zakresie dialogu między religiami, a zwłaszcza między chrześcijaństwem a islamem. Jest to widoczne w wielu ogłoszonych przez niego dokumentach, począwszy od encykliki *Redemptor hominis* (4 III 1979), gdzie mowa jest o znaczeniu dialogu z religiami niechrześcijańskimi dla uświadomienia sobie przez Kościół swojej własnej istoty, tradycji oraz zadań. E. Sakowicz akcentuje tutaj również osiągnięcia Ojca Świętego Jana Pawła II w rozwinięciu teologicznych uzasadnień dialogu interreligijnego, ich wpływu na praktykę prowadzenia tego dialogu. Częstotliwość, z jaką papież ten zwraca się w swoich wypowiedziach do wyznawców islamu świadczy dobitnie o randze, jaką przykłada on do porozumienia z nimi.

Osobną część pracy stanowi to, co autor określił jako „metodyczną refleksję na temat istoty i genezy dialogu Kościoła z islamem”. Ta część studium jest potraktowana szczegółowo, a zaczyna się od przedstawienia pojęcia dialogu, jego genezy, przejawów, partnerów dialogu, warunków jego prowadzenia a także form, celów mu przyświecających oraz przeszkód w jego realizowaniu. Ma to niebagatelne znaczenie nie tylko dla kompozycji samego opracowania, ale przede wszystkim dla właściwego zrozumienia tego, co stanowi istotę islamu w jego sferze doktrynalno-teologicznej. Znaleźć tutaj można ciekawe uwagi na temat przejawów synkretyzmu w różnych religiach, a także roli dialogu w kształtowaniu ducha tolerancji, wzajemnego zrozumienia i poszanowania. Co najmniej tak samo ciekawe są rozważania dotyczące natury Boga w islamie oraz sposobu Jego widzenia w dokumentach Kościoła, objawienia Bożego w Koranie i rozumienia tego objawienia przez autorów dokumentów Kościoła. Jak wiadomo, zarówno chrześcijaństwo, jak islam prezentują różny sposób rozumienia boskiego objawienia. Jako przykład podaje tutaj autor podejście do modlitwy, w chrześcijaństwie rozumianej często jako rozmowa z Bogiem, a w islamie jako Jego adoracja. Podobnie ma się sytuacja w przypadku różnego rozumienia przez Magisterium Kościoła oraz islam proroków, tzw. „rzeczy ostatecznych”, Jezusa i Jego Matki, a także kultu Boga, czego dowodem jest analiza dokonana w następnej części pracy.

Reasumując należy stwierdzić, że czytelnik interesujący się problematyką poruszaną w omawianej publikacji otrzymał niezwykle ważną, starannie opracowaną pozycję. Trudno jest tak obszerną pracę omówić nie stosując z konieczności pewnych skrótów myślowych, jako że wykorzystane w niej zostały wszystkie najważniejsze źródła oraz opracowania, tak krajowe, jak i obce. Za dużą jej zaletę trzeba uznać to, że nawet zawarte w niej polemicz-

ne opinie mają charakter bardzo inspirujący. Wydaje się, że korzyści z pracy mogą wynieść zarówno ci, którzy patrzą na islam z punktu widzenia chrześcijaństwa (zwłaszcza katolicyzmu), jak i ci, którzy będą chcieli przyjrzeć się pewnym aspektom chrześcijaństwa wychodząc z punktu widzenia islamu. Niewątpliwą zasługą badacza jest wskazanie na te dokumenty Kościoła, które dotychczas nie były uważane za dotyczące przynajmniej w części problematyki dialogu interreligijnego, w tym dialogu z islamem, a które w wyniku analizy E. Sakowicza za takie zostaną z pewnością uznane. Dołączona bogata bibliografia literatury przedmiotu, wymieniająca liczne prace znanych uczonych, by wspomnieć tylko W. Chrostowskiego, M. Czajkowskiego, J. Urbana, Ł. Kamykowskiego, J. Daneckiego, M. M. Dziekana, a także wiele opublikowanych wcześniej przez samego autora pozwala na wyrobienie sobie poglądu na wagę poruszanych w opracowaniu zagadnień. Wnioski naukowe wypływające z analiz autora wydają się być istotnym głosem w dialogu między chrześcijaństwem a islamem, którego obraz przedstawiony w publikacji uznać wypada za rzeczowy i obiektywny.

Kraków

ANDRZEJ BARTCZAK

KS. KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999, 446 s.

W pierwszej części swojej pracy Krzysztof Kościelniak analizuje świat złych duchów przedstawiony w Biblii. Zwraca on uwagę na to, że nie znajdziemy w niej jednolitego systemu pojęciowego dotyczącego nauki o złych duchach. Jednym z najistotniejszych momentów jest tutaj rozróżnienie pomiędzy demonami a szatanem, przy czym trzeba pamiętać, że to ostatnie pojęcie ma za sobą długą ewolucję. Ewolucja ta sprawia, że konieczne jest tutaj z kolei rozróżnienie demonologii Starego i Nowego Testamentu. Ta pierwsza demonologia wykazuje wyraźne powiązania z wieloma kulturami starożytnego Wschodu. Wśród starotestamentalnych nazw złych duchów wyróżniamy między innymi wątpliwe imiona demoniczne, takie jak wampir, fauny, satyry, reśef, Lilit, demony, strach nocy (paḥad layla), deber, Qeteb, król strachów (malaq ballāhat), śmiercionośna strzała czy nieszczęścia. Z kolei nazwy prawdopodobnie odnoszone do demonów to duch niezgody oraz ʿAzāʾzel. Ostatnia grupa, czyli terminy odnoszące się niewątpliwie do istot złych obejmują Asmodeusza (ʿAšmedāy), węża i szatana. W odróżnieniu od demonologii Starego Testamentu i pogańskich nauka o złych duchach w Nowym Testamencie przenosi się na płaszczyznę moralną, dotyczącą walki o Królestwo Boże. Systematyka tutaj jest mniej skomplikowana i obejmuje

nazwy zarezerwowane dla złych istot, to jest demony, szatana, diabła, smoka, węża starodawnego, Belzebuba (Ba'al Zebūb), kusiciela, Beliara (Biliyy'al) a także nazwy z dookreśleniami. Oznacza to nazwy ambiwalentne, których znaczenie zależy od kontekstu lub słów je dookreślających. Można tu wymienić: duchy, moce i potęgi, anioły (istoty w zasadzie dobre, ale poprzez dookreślenia otrzymujące negatywne zabarwienie), władca tego świata, zły, nieprzyjaciel, antychryst. Podsumowując tę część swojej pracy autor zwraca przede wszystkim uwagę na to, że złe istoty duchowe Biblii posiadają mniej lub bardziej czytelne cechy osobowe. Charakteryzują się one złą naturą i nastawione są na czynienie zła, zwłaszcza moralnego. Z punktu widzenia teologii demonologia biblijna nie stanowi zupełnie osobnego działu, lecz jest związana z najważniejszymi dla człowieka kwestiami żywymi oraz ze zbawieniem. Znajomość tej demonologii jest niezbędna do właściwego rozpoznania oryginalnych warstw demonologii w Koranie.

Druga część pracy zawiera charakterystykę demonologii świętej księgi islamu. Ze względu na to, że czas trwania objawienia Koranu był bez porównania krótszy, niż czas powstawania tekstu Biblii, demonologia koraniczna jest znacznie mniej rozbudowana. Terminologia tej demonologii nie jest zbyt skomplikowana, jednak jej kontekst i klarowność czasami nie są zbyt łatwe do zrozumienia. Autor skłania się ku opinii, że wszystkie terminy demonologiczne Koranu zostały ostatecznie utożsamione w postaci Iblīsa, którego nazwę obok nazwy Szatana odnosi do istot złych. Z kolei wśród terminów używanych kontekstowo wymieniony jest džinn oraz jego odmiana, 'Ifrīt. W tej części studium znajdujemy również rozważania nad naturą aniołów i džinnów, ich klasyfikacją oraz stosunkiem do problematyki grzechu w zależności od prądów i kierunków teologiczno-religijnych. Tutaj zwłaszcza džinny wydają się interesujące, jako że etymologicznie można je powiązać z Etiopią i południową Arabią, natomiast treściowo z babilońskimi šedu, a być może także i starotestamentalnymi šedīm. Istotnym spostrzeżeniem jest na przykład z jednej strony podkreślenie faktu jednoznacznego potępienia szatana przez Boga, a z drugiej roli szatana jako narzędzia, poprzez które Bóg wystawia na próbę człowieka. Szatan odgrywa w islamie rolę mniejszą, niż w chrześcijaństwie, jest jednak takim bytem, z którym mużlanie się liczą i którego się obawiają.

Demonologia koraniczna opiera się głównie na staroarabskich wierzeniach politeistycznych, jednak znaczny wpływ wywarły na nią zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo. Badania nad staroarabskim panteonem bóstw i duchów są zresztą trudne, głównie ze względu na stosunek do niego ze strony uczonych mużulmańskich, nie tylko teologów, traktujących tę problematykę jako związaną z epoką ciemnoty i niewiedzy (ḡāhiliyya).

Udana próba określenia zakresu wpływu demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana i zła została przez autora podjęta w ostatniej, trzeciej części publikacji, gdzie Krzysztof Kościelniak podjął próbę przedstawienia dróg adaptacji demonologii biblijnej w Koranie. Prezentując judaistyczne warstwy w koranicznej nauce o złych duchach wspomina o koncepcji dżinna jako starotestamentalnego ducha pustkowi. Mówiąc o wpływie chrześcijaństwa na demonologię koraniczną koncentruje się na problematyce oddziaływania chrześcijaństwa syryjskiego i etiopskiego. Autor podkreśla, że pomimo zrozumiałej różnicy w czasie trwania ewolucji w demonologii proces ten przebiegał prawie identycznie, jeśli chodzi o pierwszy okres objawienia zarówno biblijnego, jak i koranicznego. Ideą dominującą jest w obydwóch przypadkach potrzeba akcentowania jedyności Boga, zwłaszcza na tle religii ludów zamieszkujących tereny sąsiednie. Innym, cennym spostrzeżeniem jest porównanie demonologii koranicznej do fuzji tradycji biblijnej oraz staroarabskiej. Taki pogląd uzasadniony jest między innymi przez analizę warstw tematycznych. W opinii autora pewien rodzaj niespójności w systemie demonologii koranicznej może być wynikiem trudności w pogodzeniu ścisłego monoteizmu, jaki islam głosi, z istnieniem świata demonów i złych duchów. Nie powinno to jednak dziwić wzięwszy pod uwagę fakt relatywnie krótkiego trwania, jak już powiedziano, objawienia koranicznego. Ponadto są dowody na to, że biblijna nauka o złych duchach dotarła do Proroka Muḥammada (Mahometa) nie bezpośrednio poprzez kanoniczne wersje ksiąg biblijnych, ale głównie (choć nie tylko) poprzez ustne apokryfy. Do znanych wcześniej *Życia Adama i Ewy* oraz arabskiej wersji apokryficznej *Ewangelii św. Jana* Krzysztof Kościelniak jako pierwszy dodaje *Ewangelie Bartłomieja*. Uważa on poza tym, że wbrew opiniom niektórych badaczy, to nie nestoriańskie idee oddziaływały najmocniej, ale monofizyckie, a ściślej idee wywodzące się z Etiopii. Dowodem na to miałyby być znane od dawna analizy etymologiczne H. Grimmeo, które prawie całość demonologicznej terminologii Koranu odnoszą do tamtego terenu, a za pośrednika uważają język ge2ez. Należy przy tym uznać, że wpływ Starego Testamentu wydaje się być większy od wpływu Nowego Testamentu. Zadaniem do realizacji pozostaje natomiast przeprowadzenie analizy wpływu myśli ojców Kościoła (patrystycznej) na demonologię koraniczną. To pytanie, jak i kwestia ewentualnej roli angelologii i demonologii w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim pozostają w dalszym ciągu otwarte. Podkreślając fakt istnienia świata złych duchów w prawie wszystkich religiach świata stwierdza autor, że z punktu widzenia terminologii teologii fundamentalnej zjawisko to należy do objawienia pierwotnego.

Tytuł omawianej pracy jednoznacznie wskazuje na to, że zaprezentowane tutaj badania demonologii mają na celu przede wszystkim wykazanie wpływu Biblii na Koran. To sprawia, że autor koncentruje się na wzmiankach o szatanie w Koranie i tych fragmentach w Biblii, które mają swoje analogie w Koranie jako transpozycja lub reinterpretacja. Interesuje go również to, czy ewentualny proces zapożyczania odbywał się w sposób pośredni czy też bezpośredni. W tym celu odwołuje się do metody porównania etymologii terminologii i wzajemnego oddziaływania kultur starożytnego Bliskiego Wschodu. Ten aspekt swojej pracy autor uważa za niezwykle istotny ze względu na doniosłość rozważań etymologicznych dla terminologii i ich ogromną wagę podkreślaną przez egzegetów, zwłaszcza w procesie ewolucji jej terminologii. Właśnie takie podejście pozwala na określenie zakresu zapożyczeń nazewnictwa, a także ich funkcjonowanie w Biblii czy też Koranie.

Sam autor określa swoją pracę jako wkład do badań z dziedziny teologii porównawczej źródeł objawionych. Podkreśla wagę demonologii w rozważaniach teologicznych, jako że jest ona powiązana z objawieniem, eschatologią i antropologią. Podobnie jak angelologia, tak demonologia w islamie stanowi istotny dział systemu religijnego, przy czym ta druga posiada relatywnie uboższą literaturę.

Podstawowymi źródłami pracy są teksty uważane za objawione, tzn. Biblia i Koran. Autor nie mógł pominąć opublikowanych źródeł i tekstów sumeryjskich, akadyjskich, ugaryckich, nowobabilońskich, perskich, staroegipskich, fenickich i greckich, a także apokryfów biblijnych, talmudycznych oraz tekstów qumrańskich. Uznał także za konieczne odwołanie się w pewnym stopniu do tradycji, która zarówno w chrześcijaństwie, jak i w islamie stanowi część objawienia. Jeśli chodzi o komentarze koraniczne, to ze względu na istnienie wielu interpretacji demonologicznych, w studium zostały uwzględnione głównie te z nich, które opierają się na dokładnej analizie tekstu Koranu, tym samym mniejszą uwagę zwracając na interpretacje alegoryczne oraz interpretacje wyjaśniane poprzez odwoływanie się do wierzeń ludowych. Wykorzystano poza tym zarówno opracowania uczonych muźlamańskich, jak też orientalistów reprezentujących kulturę Zachodu.

W sumie, publikację omawianej książki należy powitać z dużym zadowoleniem, gdyż jest ona kolejnym ważnym krokiem w procesie wyjaśniania oddziaływań pomiędzy trzema głównymi religiami monoteistycznymi, stanowiąc jednocześnie istotny czynnik dla wzajemnego zrozumienia i dialogu.

Kraków

ANDRZEJ BARTCZAK

KS. KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK, XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej, t. 1: Arabia starożytna. Chrześcijaństwo w Arabii od Mahometa († 632), Kraków 2000, 180 s.

Swoją kolejną pracę ks. Krzysztof Kościelniak poświęcił tak zajmującej problematyce, jaką stanowią dzieje chrześcijaństwa w historii kultury arabskiej. Jednym z motywów podjęcia się tego zadania było, jak autor to ujmuje, wypełnienie luki w polskiej literaturze dotyczącej chrześcijaństwa arabskiego. Utrzymujące się poza tym w polskim społeczeństwie stereotypy, wiążące Araba tylko z islamem są błędne i czas najwyższy na uświadomienie ogółowi naszych współobywateli, że wśród ludności krajów arabskich spotkanie wyznawców religii chrześcijańskich nie musi być rzadkością. Nie bez znaczenia były też powody osobiste, związane z kontaktami autora z chrześcijańskimi środowiskami w Egipcie (w tym konkretnym przypadku franciszkanów) i ich apelem skierowanym do autora o dostrzeżenie w jego studiach nad islamem roli i znaczenia chrześcijan. Odwołując się chociażby do czasów całkiem nam współczesnych można zauważyć, że nie brak przecież znaczących nazwisk chrześcijańskich wśród przywódców oraz ideologów arabskiego nacjonalizmu, socjalizmu czy też innych prądów kulturalnych, filozoficznych i społecznych, czego przykładem może tu być syryjski chrześcijanin Michel Aflaq (propagujący wszakże z drugiej strony przywiązanie do dziedzictwa islamu obywateli państw arabskich, niezależnie od ich wyznania), niektórzy działacze palestyńskich ruchów wyzwoleniczych, libańscy, a także egipcscy myśliciele.

Omawiany tutaj tom wydawnictwa jest w zamierzeniu badacza pierwszym z planowanych pięciu. Sam autor prace nad całym przedsięwzięciem oblicza na kilka lat. W przekonaniu autora w dziejach chrześcijaństwa arabskiego można wyróżnić pierwszy okres zaczynający się w II w. i trwający do około połowy VII w. Wtedy to rozpoczął się i toczył proces chrystianizacji, zakończony ostatecznie islamizacją Arabów-chrześcijan oraz przesiedleniem do Iraku tych z nich, którzy odmówili przyjęcia islamu. Drugi okres historii chrześcijaństwa w kulturze arabskiej, trwający od połowy wieku VII aż do chwili obecnej znaczą procesy arabizacji chrześcijan pochodzenia greckiego, egipskiego oraz syryjskiego, prowadzący ostatecznie do ich arabizacji w średniowieczu. Krzysztofowi Kościelniakowi chodzi właśnie o dzieje chrześcijaństwa w kulturze arabskiej, w rezultacie czego zdecydował się on na pominięcie w publikacji omówienia historii Kościołów na Bliskim Wschodzie i w Egipcie przed ich zarabizowaniem.

W części pierwszej, dotyczącej Arabii starożytnej, autor opowiada się za podziałem tego rejonu na Arabię północną oraz Arabię południową, uznając takie podejście za najbardziej właściwe z punktu widzenia dziejów chrze-

ścijaństwa. Te partie pracy są poświęcone prezentacji Arabii i Arabów w źródłach babilońskich i hebrajskich (starotestamentowych), etymologii nazw z nimi związanych, najbardziej rozpowszechnionych teorii dotyczących dziejów ludów arabskich, ich roli w historii regionu, a także ich relacji z sąsiadami. Mamy więc tutaj opis charakteru stosunków szczepów arabskich z kulturami babilońskimi czy też starożytnym Egipcem, a przede wszystkim zaakcentowanie faktu zajmowania się przez Arabów handlem, co miało ogromny wpływ między innymi na przedostawanie się idei chrześcijańskich wraz z kupcami z północnych obszarów Arabii w głąb Półwyspu Arabskiego. Innym czynnikiem, który jest tu również odnotowany, było udzielanie przez arabskich nomadów pomocy wrogom Egiptu (w tym Asyrii) w militarnych starciach. Jak wiadomo, polegało to głównie na wynajmowaniu się Arabów jako przewodników, a także na dostarczaniu przez nich wielbłądów. Jeśli chodzi o rozwój chrześcijaństwa, to dla jego rozpowszechnienia na Półwyspie Arabskim okazała się decydująca polityka Cesarstwa Rzymskiego, jak autor zaznacza, szczególnie po ogłoszeniu edyktu mediolańskiego (313). Intencją Rzymian było, co prawda, opanowanie południowej Arabii w celu zdominowania tamtejszego handlu, jednakże okazało się to zadaniem ponad siły nawet takiej potęgi, jaką było ówczesne Imperium. K. Kościelniak w tym miejscu stawia ważne pytanie, a mianowicie czy nie to było czasem powodem nieufności mieszkańców Arabii południowej do importowanych idei i czy nie uważali oni działalności ewangelizacyjnej za środek prowadzący do podporządkowania sobie przez Rzym ich terenów.

Ukazanie historii chrześcijaństwa arabskiego od jego początków do śmierci Muhammada (Mahometa) w 632 r. prowadzi autora do konkluzji, że chrześcijaństwo na terenie rzymskiej prowincji Arabia przyjmowało się skuteczniej, niż wśród arabskich koczowników. Tym samym te plemiona, które sąsiadowały z Bizancjum, były w większej mierze schryścianizowane, podczas gdy w miarę oddalania się od tego pogranicza wpływ tej religii malał, a ludność była bardziej podatna na herezje i synkretyzm. Warto w tym kontekście wspomnieć o postępach judaizmu na południu Półwyspu Arabskiego. Niemniej jednak tym, co najmocniej osłabiało wspólnotę chrześcijan, były w opinii K. Kościelniaka istniejące wśród nich silne podziały.

Na tym tle wyraźnie rysuje się sukces Muhammada w głoszeniu jego religii. Wynikało to niewątpliwie z takich przyczyn, jak jego arabskie pochodzenie, a tym samym przyjmowanie go jako swojego w przeciwieństwie do religii propagowanej przez obcych przybyszów i obce władze. Nie można było w tym miejscu uniknąć pytania o wpływ chrześcijaństwa na proroka islamu, jego osobowość i działalność. Zadając pytanie, dlaczego Muhammad nie został chrześcijaninem odpowiada autor, że przyczyn można szukać w docieraniu

do Muhammada ze środowisk chrześcijańskich sprzecznych opinii na temat Jezusa, którego przecież doceniał. Zarówno idee nestoriańskie, jak i monofizyckie wpłynęły na zredukowanie objawienia chrześcijańskiego i ostateczne przedstawienie Chrystusa jedynie jako proroka oraz posłańca boskiego. Następujący później szybki rozwój islamu doprowadził w efekcie do zaniku w X w. chrześcijaństwa w Arabii właściwej.

Wśród innych uwag warto podkreślić opinię autora w kwestii tych tendencji w orientalistyce, które polegają na uznawaniu Koranu za źródło historyczne i określają je jako nowe. Tu wypada zauważyć, że w rzeczywistości mają one jednak dłuższą już historię, sięgającą XIX wieku. Być może warto było dodać, jakie opory wśród uczonych muzułmańskich wywołują próby zastosowania takiego podejścia (jako przykład podać można kontrowersje wokół recepcji dzieł egipskiego profesora Nasr Hamida Abu Zayda, próbującego stosować do analizy Koranu obce tradycyjnej nauce muzułmańskiej metody badania tekstu). Publikację uzupełniają chronologia chrześcijaństwa w kulturze arabskiej, obszerna bibliografia, a także indeks osób.

Uznać należy, że spełnia ona założone przez autora cele, dotyczące głównie wypełnienia luki, jaką jest niedostatek tego typu opracowań w literaturze polskiej, tym bardziej, że jak już w poprzednich studiach tego badacza można było zauważyć, wykorzystane zostały tutaj reprezentatywne, właściwie dobrane najważniejsze pozycje zarówno krajowe, jak i zagraniczne. Trudno przy tym zgłaszać zastrzeżenia wobec konstrukcji pracy oraz zestawu zagadnień do omówienia. Trzeba także dodać, że książka jest po prostu ciekawie napisana. Dobrym pomysłem było opatrzenie publikacji ilustracjami, z których część pochodzi ze zbiorów własnych autora. O ile recenzentowi wolno w tym miejscu nawiązać do osobistych motywacji, to chciałby on się dołączyć do hołdu złożonemu arabskim chrześcijanom przez autora omawianej publikacji. W tym wypadku niżej podpisany chciałby wspomnieć o wrażeniu, jakie na nim wywarła dogłębna znajomość doktrynalnych zagadnień islamu w kręgach jezuitów i franciszkanów damasceńskich, a także ich tolerancja i otwartość, również wobec swoich muzułmańskich współobywateli. Trudno tym samym o bardziej dobitne podkreślenie roli i znaczenia chrześcijan w ich społecznościach. Wypada więc tutaj wyrazić przekonanie, że środowiska zainteresowane tematyką w tym studium poruszaną będą z niecierpliwością oczekiwały na kolejne tomy tego wydawnictwa, a autora trzeba koniecznie zachęcać do kontynuowania tej jakże pożytecznej pracy.

MAURICE GILBERT SJ, *Mądrość Salomona*, przekład S. Kobiątka, t. 1-2, Kraków 2002 (Myśl Teologiczna, 37-38)

Od wielu lat o. Maurice Gilbert SJ zajmuje się księgami mądrościowymi Starego Testamentu. Jako profesor w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (której to uczelni był rektorem w latach 1978-1984) prowadził wykłady na temat tychże ksiąg. Dobrze się stało, że w serii Myśl Teologiczna Wydawnictwa WAM ukazał się dwutomowy polski przekład włoskiego zbioru różnych artykułów pióra o. Gilberta, związanych z Księgą Mądrości. Obok artykułów analizujących ważne fragmenty Księgi Mądrości (t. 1) zostały pomieszczone opracowania dotyczące wpływu tej księgi na tradycję chrześcijańską (t. 2). Godnym uwagi jest artykuł analizujący wpływ Biblii, a w szczególności Księgi Mądrości, na encyklikę Jana Pawła II *Dives in misericordia*, o której pisze o. Gilbert, iż „rzadkością jest, by encyklika była inspirowana Biblią aż w takim stopniu, to znaczy zawierając tyle wyrazów biblijnych” (t. 2, s. 130).

Czytelnik polski otrzymał cenny zbiór na temat Księgi Mądrości, nie przeładowany aparatem naukowym, lecz kompetentnie i z polotem napisany przez wybitnego egzegetę.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

JEAN DANIÉLOU SJ, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, przekład S. Basista, Kraków 2002 (Myśl Teologiczna, 39)

W prestiżowej serii Myśl Teologiczna Wydawnictwa WAM ukazało się tłumaczenie książki, która od ponad 40 lat (I wyd. oryg. 1958) zachowuje swoją wartość. Jest to dzieło wybitnego znawcy pierwotnej teologii chrześcijańskiej o. Jeana Daniélou SJ, który zawarł w nim swoją ogromną wiedzę na temat judeochrześcijaństwa. Zaslugą autora jest zwrócenie bacznej uwagi na nurt judaizmu, który odgrywał wielką rolę w tworzeniu się doktryny teologicznej pierwotnego chrześcijaństwa, zanim jeszcze doszedł aparat pojęciowy filozofii greckiej.

Warto przypomnieć, że o. Jean Daniélou (1905-1974), jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku, był autorem rozlicznych książek i artykułów (ok. tysiąca pozycji), profesorem Instytutu Katolickiego w Paryżu, ekspertem II soboru watykańskiego, obok intensywnej pracy naukowej zaangażowany w działalność duszpasterską i ekumeniczną, mianowany przez papieża Pawła VI kardynałem.

O. Daniélou był jednym z pierwszych badaczy chrześcijaństwa, którzy zwrócili uwagę na doniosłość wpływów judaizmu na chrześcijaństwo. Wprawdzie współczesne prace nad judeochrześcijaństwem wzbogaciły się o nowe pozycje, ale do książki o. Daniélou winien sięgnąć każdy, kto chce poważnie zajmować się historią pierwotnego chrześcijaństwa. Również dla wykształconego niespecjalisty praca francuskiego teologa będzie kopalnią wiadomości na temat pierwszych wieków Kościoła,

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

ANDRÉ LACOCQUE, PAUL RICOEUR, *Mysleć biblijnie*, przekład E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, 467 s.

Czytelnik polski otrzyma tłumaczenie ciekawej książki napisanej na „dwa głosy” albo na „cztery ręce”. Jest to dwugłos biblisty i filozofa na wybrane tematy biblijne: stworzenie, dekalog, wizja Ezechiela, Psalm 22 – skarga i modlitwa, objawienie imienia Boga, *Pieśń nad pieśniami*.

Paul Ricoeur (urodzony w roku 1913), światowej sławy filozof hermeneuta, wytrawny znawca Biblii, nie potrzebuje osobnej rekomendacji.

Jego partner, André LaCocque, emerytowany profesor biblistyki w Chicago i dyrektor Centrum Studiów Chrześcijańsko-Żydowskich tamże, jest znanym egzegetą biblijnym. Spotkanie tych dwóch ludzi zaowocowało wspólną książką, bez precedensu w historii interpretacji Biblii. Biblista, w oparciu o obszerną bibliografię, kreśli historyczno-krytyczne tło tekstów biblijnych. Filozof dalej snuje nić tematyczną poprzez dzieje myśli filozoficznej, dotykając niejako współczesnego czytelnika. Harmonia obu autorów jest wzorcowa, co wcale nie oznacza, że są zawsze jednego zdania – różnice między nimi są oznaką głębi myśli biblijnej. W ten sposób sprawdza się powiedzenie św. Grzegorza Wielkiego: „Pismo wzrasta wraz z jego czytelnikami”.

Lektura książki nie jest łatwa, ale trud uważnego czytania się opłaca: jest to bowiem typ komentarza do Biblii (w tym wypadku do wybranych tekstów Starego Testamentu), który możemy nazwać „teologiczno-kulturowo-filozoficznym”. Typ komentarza, który powstał pod koniec XX wieku i który być może stanie się charakterystyczny dla XXI wieku. Nowo tłumaczona książka może być uważana za dar polskiego wydawcy dla obchodzącego 90. urodziny Paula Ricoeura.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Przegląd bibliograficzny

„Znak”

1994, z. 7

ZIEMIAŃSKI I., *Śmierć Jezusa z Nazaretu*, 83-94

1997, z. 3

ŚWIDERKÓWNA A., *Pierwsze strony Biblii*, 123-127

1997, z. 5

ŚWIDERKÓWNA A., *Z Księgi Wyjścia*, 149-153

1997, z. 7

ŚWIDERKÓWNA A., *Miłosierdzia chcę, a nie ofiary*, 123-128

1997, z. 9

ŚWIDERKÓWNA A., *Powrót do Boga*, 129-133

1997, z. 11

ŚWIDERKÓWNA A., *Co należy do Boga*, 166-170

1998, z. 1

ŚWIDERKÓWNA A., *Emmanuel*, 112-116

1998, z. 3

ŚWIDERKÓWNA A., *Czy mamy bać się Boga?*, 94-98

1998, z. 4

ŚWIDERKÓWNA A., *Poganin jako człowiek pobożny*, 4-14

1998, z. 7

ŚWIDERKÓWNA A., *Serce słuchające*, 121-124

1998, z. 9

ŚWIDERKÓWNA A., *Bóg i „Niniwici”*, 91-96

1998, z. 10

MAJEWSKI A., *Jezus Judasza*, 113-130

1998, z. 11

ŚWIDERKÓWNA A., *Nasz prywatny Bóg*, 144-149

- 1999, z. 1
ŚWIDERKÓWNA A., *Krocząc po wodzie*, 130-134
- 1999, z. 6
KUDASIEWICZ J. ks., *Cuda Jezusa na nowo odczytane*, 14-38
- 1999, z. 11
ŚWIDERKÓWNA A., *Pokój i miecz*, 113-117
- 1999, z. 12
ŚWIDERKÓWNA A., *Przyjdę niebawem*, 33-50
- 2000, z. 4
ŚWIDERKÓWNA A., *Tajemnica Krzyża*, 101-104
- 2000, z. 6
ŚWIDERKÓWNA A., *Biblijne błogosławieństwo starości*, 94-100
- 2000, z. 9
KITA M., *Ewangelia w szkole*, 68-75
- 2000, z. 12
ŚWIDERKÓWNA A., *Pan naszą sprawiedliwością*, 133-137; WITCZYK H. ks., *Biblijne orędzie o Początku*, 61-79
- 2001, z. 4
ŚWIDERKÓWNA A., *Zbawienie*, 107-115
- 2001, z. 6
ŚWIDERKÓWNA A., *Obecność*, 113-116
- 2001, z. 12
ŚWIDERKÓWNA A., *Tajemnica cierpienia, czyli Bóg oskarżony*, 129-137
- 2002, z. 2
KRAJEWSKI S., *Słuchaj Izraelu – Szema Izrael*, 35-41
- 2002, z. 7
ŚWIDERKÓWNA A., *A ja wam powiadam*, 89-100
- 2002, z. 10
ŚWIDERKÓWNA A., *Bóg, przed którym stoje*, 116-121