

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 1

ROK LIV

2001

A R T Y K U Ł Y

ks. Bogdan Zbroja

TEOLOGIA SŁÓW „DUC IN ALTUM” (Łk 5, 4)

Jan Paweł II, otwierając nowe tysiąclecie swoim listem apostołskim *Novo millennio ineunte*, wielokrotnie używa biblijnego zwrotu: „Duc in altum”, którym zwrócił się Pan Jezus do św. Piotra podczas nauczania na jeziorze Genezalet.

Pojawiła się myśl, aby nieco dokładniej przyglądać się temu, jakże bogatemu w treść zwrotowi Pana. W niniejszym artykule na wstępie zobaczymy znaczenie słownikowe poszczególnych terminów, tworzących nasz zwrot. Następnie – w myśl dokumentu Stolicy Apostolskiej o interpretacji Biblii w Kościele¹ – przyglądniemy się miejscom w całym Piśmie Świętym, gdzie możemy spotkać zaprezentowane słowa, by poszerzyć ich znaczenie teologiczne. W ostatniej części naszych rozważań postaramy się dać odpowiedź na pytanie o znaczenie teologiczne badanego zwrotu Jezusa.

¹ „Spotykamy wzajemne relacje pomiędzy Nowym i Starym Testamentem w ramach samej Biblii”, cyt. za: K. ROMANIUK, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994, s. 78.

„DUC IN ALTUM” – ZNACZENIE TERMINOLOGICZNE ORAZ UMIEJSCOWIENIE W NOWYM TESTAMENCIE

Słowa Jezusa, zapisane w języku oryginalnym, brzmią następująco: ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος – co Biblia Tysiąclecia tłumaczy: „wy-
płyn na głębię”. Spotykamy tu trzy terminy: czasownik: „ἐπανάγω”;
przyimek: „εἰς” i rzeczownik: „βάθος”.

A) Czasownik „ἐπανάγω” oznacza „etymologicznie *prowadzić do tyłu; prowadzić na coś*; stąd *cofać się, wracać* dokąds. Mt 21, 18 – czynność Jezusa; *wypływać, odpływać* od czegoś. Łk 5, 3. 4 – czynność ludzi¹. Może też oznaczać: „prowadzić do czegoś, wyprowadzić na pełne morze”².

Termin ten występuje w Nowym Testamencie 3 razy³. W tekście Mt 21, 18 „Πρῶτὶ δὲ ἐπανάγων εἰς τὴν πόλιν ἐπέινασεν”⁴, widzimy Jezusa, który wcześniej rano wraca z Betanii do Jerozolimy i będąc głodnym zbliżył się do figowca. Nie znalazł jednak na nim owocu i przeklął drzewo, które natychmiast uschło (w. 19).

W badanym tekście u Łukasza (5, 3. 4) spotykamy dwukrotnie analizowany termin: „ἠρώτησεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἐπαναγαγεῖν ὀλίγον”⁵ – pierwsze wystąpienie terminu związane jest z prośbą Mi-
strza skierowaną do św. Piotra, by nieco odbił (odpłynął) od brzegu. W następnym wersecie mamy zwrot – „Duc in altum” – „Ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος”⁶. Zwrot, który dla Szymona i jego towarzyszy z początku wydawał się bezcelowy, ale po obfitym połowie ryb, zrozumieli, że Jezus to ktoś wyjątkowy.

¹ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 211.

² Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, s. 197.

³ R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1982³, s. 98.

⁴ Biblia Tysiąclecia (skrót: BT): „Wracając rano do miasta, uczuł głód”.

⁵ BT: „Poprosił go, żeby nieco odbił od brzegu”.

⁶ BT: „Wypłyn na głębię”.

B) Przyimek: „εἰς” – „oznacza ruch do środka czegoś albo do bezpośredniego sąsiedztwa czegoś”¹. „Odpowiada na pytanie: *gdzie?* lub *dokąd?*”².

Termin ten pojawia się w Nowym Testamencie 1753 razy³. Nie sposób w krótkim artykule zatrzymać się choćby na moment, by przyjrzeć się znaczeniom nawet części wystąpień badanego słowa. Poza tym wydaje się, że znaczenie przyimka jest mniej ważne niż walor czasownika czy rzeczownika. Dlatego pominiemy miejsca wystąpień terminu: „εἰς”.

C) Rzeczownik: „βάθος, -ους, τὸ” – to „głębokość, głębia; ogrom”⁴. Oznacza także *wysokość* oraz kierunek *do głębi* lub *na głębie*⁵.

Termin ten pojawia się w Nowym Testamencie 8 razy⁶: 3 razy w Ewangeliach Synoptycznych (Mt 13, 5; Mk 4, 5 i Łk 5, 4) i 5 razy w Listach św. Pawła (Rz 8, 39; 11, 33; 1 Kor 2, 10; 2 Kor 8, 2 i Ef 3, 18). „Teksty ewangeliczne zawierają odniesienie do miejscowych głębokości czy to ziemi – jak ma Mt 13, 5 i Mk 4, 5 czy wody – jak ma Łk 5, 4”⁷. Św. Paweł w swoich Listach posiada bogatsze znaczenie analizowanego terminu. Widzimy u Apostoła Narodów *głębokości Boga* lub *Chrystusa* (Rz 11, 33; 1 Kor 2, 10; Ef 3, 18), a także *świata i życia* (Rz 8, 39; 2 Kor 8, 2)⁸.

Z analizy powyższych tekstów możemy wyciągnąć interesujące wnioski, a mianowicie, że za rozumieniem terminu: „βάθος” w ujęciu ewangelisty Marka idzie Mateusz, gdyż tylko u nich spotykamy rozu-

¹ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 170-172; por. H. BALTZ, G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, t. I, k. 965-968.

² Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., s. 39-40.

³ R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, dz. cyt., s. 92.

⁴ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 89.

⁵ Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958, s. 39; szerzej: H. SCHLIER, „βάθος” [w:] G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, Stuttgart 1949, s. 515-516.

⁶ R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, dz. cyt., s. 81.

⁷ H. BALTZ, G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. I, k. 454-455.

⁸ Por. H. BALTZ, G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. I, k. 454-455.

mienie słowa „głębokość” – w odniesieniu do ziemi, gleby. Tak Mt 13, 5 jak i Mk 4, 5 stosują analizowany termin w *przypowieści o siewcy* (Mt 13, 1-9 i Mk 4, 3-9), w której ziarno, posiane w ziemię płytką nie wydało plonu, gdyż po wzejściu słońca uschło, nie mając korzenia – ponieważ nie miało *głębokiej gleby* („μη ἔχειν βάθος γῆς”).

Kolejnym krokiem w odczytywaniu znaczenia terminu: „βάθος” jest ujęcie św. Pawła. Spotykamy tu wyjątkowe bogactwo w zastosowaniu badanego słowa. Św. Paweł – jak to już było zaznaczone powyżej odnosi termin: „βάθος” do Boga (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ) – co Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako: „głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10). Podobnie w pełnym zachwycie wypowiada doksologię Bogu: „Ὁ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ” – „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga!” (Rz 11, 33). Wydaje się, że z powyższym rozumieniem *głębokości bogactw* idzie kolejny tekst Pawłowy – traktujący o *głębokim* (skrajnym) ubóstwie Kościoła w Macedonii – „βάθους πτωχείας” (2 Kor 8, 2), gdzie Apostoł Narodów podziwia, jak głębokie (skrajne) ubóstwo zajaśniało bogactwem prostoty (Por. 2 Kor 8, 1nn). Kolejnym tekstem św. Pawła, zawierającym badane słowo, jest perykopa z Listu do Rzymian (8, 39), gdzie Apostoł stwierdza, że „οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα” – „ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie” nie jest w stanie odłączyć człowieka od miłości Boga, która jest w Chrystusie. Ostatnim fragmentem u św. Pawła są słowa z Listu do Efezjan (3, 18), gdzie zachęca wiernych do wzrastania w miłości Chrystusa, dzięki której poznają czym jest: „τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος” – „Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość” – i przez to zostaną ubogaceni pełnią Boga (πλήρωμα τοῦ θεοῦ).

Kolej na ewangelistę Łukasza, który jako jedyny w Nowym Testamencie stosuje termin: „βάθος” – na określenie *głębki wody*. Tylko tu widzimy Jezusa na jeziorze Genezaret, który z łodzi naucza lud, a potem prosi Szymona: „Ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος” – „wypłynij na głębki” (Łk 5, 4). Jest to interesujące, że „Umiłowany Lekarz” (por. Kol 4, 14) nie idzie całkowicie w rozumieniu słowa za swoim Nauczycielem – św. Pawłem, ale tworzy jeszcze inne powiązanie znanego słowa. Zapewne Apostoł Narodów wywarł ogromny wpływ na

ewangelistę Łukasza, ale on, jak to widzimy choćby na podstawie analizy terminu „βάθος”, okazuje się uczniem samodzielny.

KONTEKST STAROTESTAMENTOWY (LXX)

W myśl zasady, że Pismo Święte należy interpretować Pismem Świętym wypada przyjrzeć się miejscom występowania analizowanych terminów w greckim Starym Testamencie¹.

A) Czasownik „ἐπανάγω” pojawia się 5 razy² w Septuagincie³ (2 Mch 9, 21; 12, 4; Syr 17, 26; 26, 28 oraz Za 4, 12). Właściwie każdy z powyższych tekstów posiada inne znaczenie terminologiczne.

W 2 Mch 9, 21 „ἐπανάγων ἐκ τῶν κατὰ τὴν Περσίδα τόπων”⁴ – autor natchniony ukazuje słowa listu Antiocha IV Epifanesa, który trawiony jest chorobą przed swoją śmiercią. W pokornej prośbie listu stosuje analizowany przez nas termin. W drugim tekście Księgi (12, 4) „ἐπαναχθέντας αὐτοὺς ἐβύθισαν”⁵ – autor ukazuje zamordowanie Żydów przez mieszkańców portu Jafy, którzy podstępnie Hebrajczyków zabrali na statki i na głębinie ich potopili.

Księga Syracha 17, 26 „ἐπάναγκε ἐπὶ ὑψιστον”⁶ – zachęca do nawracania się do Najwyższego, gdyż ma On wielkie miłosierdzie dla pokutujących. W drugiej perykopie (26, 28) „ἐπανάγων ἀπὸ δικαιοσύνης ἐπὶ ἀμαρτίαν”⁷ – słowa Mędrca pokazują zdarzenia, co do których ma odrazę. Konkluduje, że także u Boga człowiek porzucający sprawiedliwość dla grzechu nie znajdzie łaski.

Prorok Zachariasz 4, 12 „ἐπαναγόντων τὰς ἐπαρυστρίδας τὰς χρυσᾶς”⁸ – mówi o odbudowie świątyni za czasów Zorobabela i w wizji, której doświadczył, dostrzegł dwie gałązki oliwne, z których pły-

¹ Pozostaniemy tylko w ramach greki ze względów na objętość niniejszego artykułu oraz na pewną trudność tłumaczeniową, którą jest translacja tekstu na hebrajski.

² E. HATCH, H. A. REDPATH (wyd.), *A Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament*, t. 1, Graz 1954, s. 506.

³ A. RAHLFS (wyd.), *SEPTUAGINTA. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979.

⁴ BT: „Powracając z miejscowości położonych w Persji”.

⁵ BT: „Wrzucili ich w głębinę”.

⁶ BT: „Wróc do Najwyższego”.

⁷ BT: „Człowiek, który od sprawiedliwości przechodzi do grzechu”.

⁸ BT: „Złotymi rurkami płynie złota oliwa”.

nęła złota oliwa – symbole dwóch pomazańców stojących przed Panem (w. 14).

Czasownik „ἐπανάγω” w kontekście miejsc Septuaginty, które go zawierają zasadniczo odnosi się do czynności przemieszczania się ludzi. Może odnosić się do sfery moralnej człowieka: odejścia od sprawiedliwości a skierowania się do grzechu albo nawrócenia się do Boga. Innym znaczeniem jest zwykle przemierzanie przez człowieka tej czy innej krainy. Wreszcie może też oznaczać przemieszczanie się płynu.

B) Przyimek: „εἰς” pojawia się w Septuagincie 8503 razy¹. W każdej Księdze Dzieła Siedemdziesięciu możemy go spotkać wielokrotnie. Tak ogromna liczba i, jak się wydaje, znikome znaczenie powoduje, że pozostaniemy tylko na podaniu liczby wystąpień terminu w LXX.

C) Rzeczownik: „βάθος, -ους, τὸ” występuje w Septuagincie 23 razy² (Jdt 8, 14; Hi 28, 11; Ps 68, 3. 15; Prz 18, 3; Koh 7, 24; Mdr 4, 3; 10, 19; Syr 51, 5; Iz 7, 11; 51, 10; Ez 26, 20; 31, 14. 18; 32, 18. 24; 43, 13. 14; Am 9, 3; Jon 2, 4; Mi 7, 19; Za 10, 11).

Judyta (8, 14) mówi: „βάθος καρδίας ἀνθρώπου οὐχ εὐρήσετε”³ do naczelników miasta Betuli, którzy wystawili Pana na próbę, polecając by w ciągu pięciu dni wyzwolił ich od wrogów.

Hiob (28, 11) mówi: „βάθη δὲ ποταμῶν ἀνεκάλυψεν”⁴ o wyjątkowej mocy człowieka, który potrafi ziemi wydzierać skarby w niej ukryte, lecz nie potrafi odkryć mieszkania mądrości.

Psalm 68 stwierdza: „ἦλθον εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης” (w. 3) oraz „βάθους τῶν ὑδάτων”⁵ (w. 15). Autor psalmu wzywa na pomoc Boga, gdyż sam nie jest w stanie poradzić sobie z niebezpieczeństwami.

¹ E. HATCH, H. A. REDPATH (wyd.), *A Concordance to the Septuagint*, dz. cyt., s. 403-406. Powyższych obliczeń dokonano przy pomocy programu komputerowego *Bible Works v. 4.0 firmy Hermeneutica Software* (przyjp. autora).

² E. HATCH, H. A. REDPATH (wyd.), *A Concordance to the Septuagint*, dz. cyt., s. 189.

³ BT: „Nie zbadacie głębokości serca ludzkiego”.

⁴ BT: „Tamuje się źródła rzek”.

⁵ BT: „Trafiłem na wodną głębinę” (w. 3) oraz „Z wodnej głębiny” (w. 15).

Księga Przysłów (18, 3) zawiera słowa: „ἔλθη ἀσεβῆς εἰς βάθος κακῶν”¹. Człowiek występny dostępuje wielkiego zła przez swoje grzeszne postępowanie.

Kohelet (7, 24) wypowiada słowa: „βαθὺ βάθος τίς εὐρήσει αὐτό”², dla którego mądrość jest niedostępna i żaden człowiek nie po- trafi do końca jej zbadać.

Księga Mądrości zawiera teksty: „νόθων μοσχευμάτων οὐ δώσει ρίζαν εἰς βάθος” (4, 3) oraz „βάθους ἀβύσσου ἀνέβρασεν αὐτούς”³ (10, 19). Według Mdr potomstwo cudzołożników nie zapuści głąboko swych korzeni, a więc nie będzie mieć przyszłości (4, 3). W drugim fragmencie Księga wychwala mądrość, ukazaną w dziejach Narodu wybranego. Dla niego bowiem pokonała Egipcjan w czasie przejścia przez Morze Czerwone, gdzie Izraelici przeszli a ich wrogowie potonęli i głębia ich wyrzuciła na brzeg (zob. Wj 14, 30).

Syrach (51, 5) mówi: „ἐκ βάθους κοιλίας ἄδου”⁴, wychwalając Boga za Jego opiekę nad Mędrce. Z każdej trudnej sytuacji wyba- wił Syracha Bóg.

Szczególnie interesującym jest znany tekst z Księgi Izajasza (7, 11) „αἰτῆσαι σεαυτῷ σημεῖον παρὰ κυρίου θεοῦ σου εἰς βάθος ἢ εἰς ὕψος”⁵ – gdzie zwraca się Pan do Achaza zapowiadając przez Izaja- sza przyjście Emmanuela narodzonego z Panny (7, 14). W drugim fragmencie Iz (51, 10) prorok mówi: „θεῖσα τὰ βάθη τῆς θαλάσσης ὁδὸν διαβάσεως ῥυομένοις”⁶, gdzie wychwala wszechpotężne ramię JHWH, które dokonało w dziejach Izraela szczególnych czynów.

Najczęściej termin „βάθος, -ους, τὸ” pojawia się w Księdze pro- roka Ezechiela – aż 7 razy. We fragmencie 26, 20 autor natchniony głosi słowa: „κατοικιῶ σε εἰς βάθη τῆς γῆς ὡς ἔρημον αἰώνιον”⁷, które w imieniu Boga wygłasza do Tyru. Rozdział 31 zawiera teksty: „πάντες ἐδόθησαν εἰς θάνατον εἰς γῆς βάθος ἐν μέσῳ υἰῶν ἀνθρώ-
-

¹ BT: „W ślad za występny idzie pogarda”.

² BT: „Niezgłębiene – któż może to zbadać?”.

³ BT: „Z cudzołożnych odrośli wyrosłe – nie zapuści korzeni głąboko” (4, 3) oraz „Wyrzuciła z głębin otchłani” (10, 19).

⁴ BT: „Z głębokich wnętrzości Szeolu”.

⁵ BT: „Proś dla siebie o znak od Pana, Boga twego, czy to głąboko w Szeolu, czy to wysoko w górze”.

⁶ BT: „Uczyniło drogę z dna morskiego, aby przejść mogli wykupieni”.

⁷ BT: „Każę ci mieszkać w krainie podziemia, w wiecznej pustyni”.

πων πρὸς καταβαίνοντας εἰς βόθρον¹ (w. 14) oraz „καταβιβάσθητι μετὰ τῶν ξύλων τῆς τρυφῆς εἰς γῆς βάθος²” (w. 18), tymi słowami ogłasza prorok wyrok na Egipt. Także w rozdziale 32 znów spotykamy słowa skierowane przeciw Egipcjom: „τὰ ἔθνη νεκρὰς εἰς τὸ βάθος τῆς γῆς³” (w. 18) oraz „οἱ καταβαίνοντες ἀπερίτμητοι εἰς γῆς βάθος⁴” (w. 24). Prorok wygłasza przyszłą klęskę Egiptu, podobną do upadku poprzednich mocarstw nieprzychylnych Izraelitom. W ostatnim miejscu występowania analizowanego rzeczownika widzimy u Ezechiela (rozd. 43) wymiary (wysokość) ołtarza: „βάθος ἐπὶ πῆχυν καὶ πῆχυς⁵” (w. 13) oraz „ἐκ βάθους τῆς ἀρχῆς τοῦ κοιλώματος αὐτοῦ⁶” (w. 14) w świątyni, którą Ezechiel ma opisać narodowi.

Jednym z proroków mniejszych, którzy stosują analizowany termin jest Amos (9, 3), gdzie słyszymy słowa: „ἐὰν καταδύσωσιν ἐξ ὀφθαλμῶν μου εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης ἐκεῖ ἐντελοῦμαι τῷ δράκοντι καὶ δήξεται αὐτούς⁷”. Amos w imieniu Boga mówi, że nie jest możliwym ukrycie się przed przenikliwym spojrzeniem Najwyższego. Nawet głębokości morskie nie stanowią dostatecznej zasłony.

Drugim prorokiem, który podobnie stosuje termin „βάθος, -ους, το” jest Jonasz (2, 4); żali się on: „ἀπέρριψάς με εἰς βάθη καρδιάς θαλάσσης⁸”, że Bóg wrzucił go w głębokości morskie.

Kolejnym z proroków, u którego możemy znaleźć badane słowo jest Micheasz (7, 19): „εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης πάσας τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν⁸”. Prorok budzi nadzieję Izraela, że Pan nie pamięta grzechów swego narodu.

Ostatnim z proroków mniejszych, u którego pojawia się interesujący nas termin jest Zachariasz (10, 11): „ξηραυνθήσεται πάντα τὰ βάθη

¹ BT: „Wszyscy zostali poddani śmierci, wejdą do krainy podziemnej, do grona tych ludzi, którzy zeszlizli do dołu”.

² BT: „Zostaniesz zrzucony wspólnie z drzewami Edenu do Szeolu”.

³ BT: „Do świata podziemnego”.

⁴ BT: „Zstąpili nieobrzezani do świata podziemnego”.

⁵ BT: „Jego podstawa była wysoka na jeden łokieć” (w. 13) oraz „Od podstawy na ziemi do dolnego odstępu” (w. 14).

⁶ BT: „Gdyby się skryli przed moimi oczami w głębokościach morza, i tam nakazę węzowi, aby ich ukąsił”.

⁷ BT: „Rzuciłeś mnie na głębie, we wnętrze morza”.

⁸ BT: „Wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy”.

ποταμῶν”¹ – według tego proroka dla powracających do swej ziemi Izraelitów nie będzie żadnej przeszkody, gdyż Pan wysuszy nawet rzeki przed nimi.

W kontekście Septuaginty możemy stwierdzić, że najczęściej, bo aż 8 razy, termin „βάθος, -ους, τὸ” odnosi się do wody (Hi 28, 1; Ps 68, 3. 15; Iz 51, 10; Am 9, 3; Jon 2, 4 i Mi 7, 19; Za 10, 11). Sześć razy LXX stosuje badany termin do określenia głębokości ziemi (Mdr 4, 3; Ez 26, 20; 31, 14. 18; 32, 18. 24). Dwukrotnie zastosowano badane słowo do *głębokości* otchłani (*hadesu*) – Mdr 10, 19 i Syr 51, 5. Także dwa razy stosuje Ezechiel nasz termin do określenia wysokości ołtarza Pańskiego (Ez 43, 13. 14). Następnie już pojedyncze zastosowania do głębi ludzkiego serca (Jdt 8, 14); do miejsca, gdzie przebywa mądrość (Koh 7, 24); do zła, którego może doświadczyć grzesznik (Prz 18, 3) i wreszcie ostatnie odniesienie w proroctwie Izajasza (7, 11) do znaku Emmanuela.

Jak więc widać dzięki kontekstowi Septuaginty zostało poszerzone rozumienie nowotestamentalnych słów: „ἐπανάγω”, „εἰς” oraz „βάθος, -ους, τὸ”. Interesujący jest fakt, że w każdej grupie ksiąg pojawiają się badane słowa: w historycznych, mądrościowych i proroczych. Na podstawie porównania terminologicznego pomiędzy ewangelistą Łukaszem, u którego znajduje się badany tekst natchniony „Ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος” (5, 4) a Septuagintą możemy stwierdzić, że *Umiłowany Lekarz* (por. Kol 4, 14) idzie za większościowym rozumieniem greckiego ST. Termin ἐπανάγω”, odnosi do czynności ludzkiej, zaś słowo „βάθος, -ους, τὸ” do głębokości wody.

PODSUMOWANIE TEOLOGICZNE

Po przyjrzeniu się miejscom Pisma Świętego, w których pojawiają się terminy zawarte w zwrocie „Duc in altum” (Łk 5, 4) przyszła kolej na krótkie podsumowanie teologiczne analizowanych słów. Św. Łukasz prezentuje w badanym tekście rybaka Piotra i jego towarzyszy, którzy po całonocnej pracy na jeziorze Genezaret nie ułowili żadnej ryby. Jezus, po wygłoszeniu słowa do ludu poleca Piotrowi:

¹ BT: „Głębina rzeki wyschnie”.

„Wypłyn na głębię”¹. W głębinach nie można dostrzec obecności ryb, które widać tylko w płytkiej wodzie – dlatego Piotr okazuje wiarę i posłuszeństwo Jezusowi w czynności, która kończy się szczególnie obfitym połowem.

W najbliższym kontekście biblijnym (*Synoptycy*) można odnieść powyższe przesłanie do głębi ludzkiego serca (*Przypowieść o siewcy* – Mk 4, 5 i Mt 13, 5), gdzie niekiedy trudno dostrzec jakieś pozytywne cechy, ale po zdobyciu się na gest wiary i posłuszeństwa Jezusowi można wydobyć wiele dobra.

W Septuagincie widzieliśmy różne ujęcie badanych słów, które mogło oddziaływać na autorów natchnionych Nowego Testamentu – mogło sugerować odniesienia do tego lub innego przejawu ludzkiej czy Bożej działalności.

Pozostaje tylko czynić to, co polecił Jezus zagłębiać się w Bożym Słowie i wyciągać zeń obfite łaski dla dobra tych, których Bóg umiłował.

Kraków

KS. BOGDAN ZBROJA

ks. Norbert Mendecki

DIASPORA ŻYDOWSKA. ELEFANTYNA I EDFU

1. POCZĄTKI DIASPORY ASYRYJSKO-BABIŁOŃSKIEJ

Słowem „diaspora” (gr. *diaspeirein* — rozproszyć) oznaczamy istnienie żydowskich grup mniejszościowych poza obrębem Palestyny. Fenomen ten spotykamy, według Kornfelda, w całym okresie historii Izraela². W okresie monarchii dawidowo-salomonowej na obszarach przyłączonych do królestwa rządili namiestnicy (nadzorcy) z ramienia króla (2 Sm 8; 1 Krl 4), których potomstwo mogło dać początek diasporze żydowskiej. Także zajmujący się kupiectwem osiedlali się na stałe w obcych krajach w X i IX w. przed Chr. (Pwt

¹ „Ἐπαπέλαγε εἰς τὸ βάθος”.

² W. KORNFELD, *Unbekanntes Diasporajudentum in Oberägypten im 5./4. Jh. v. Chr.*, *Kairos* 18 (1976), 55-59.

17, 16; 1 Krl 20, 34)¹. Przytoczone przykłady świadczą o sporadycznym osiedlaniu się Żydów poza ojczyznę. Na szeroką skalę zakrojona diaspora sięga początkami pierwszej deportacji ok. r. 733 przed Chr., kiedy to Tiglat-Pileser III (745-726 przed Chr.) przesiedlił część ludności Galilei i Zajordanii do Asyrii (2 Krl 15, 29; ANET 282n). Druga deportacja miała miejsce za czasów króla Sargona II (721-705 przed Chr.) — 27 290 osób przesiedlono z Samarii do Północnej Mezopotamii i do miast Medów (2 Krl 17, 6; ANET 284n). Królestwo Judzkie przeżyło deportacje za czasów króla Nebukadnesara (605-562 przed Chr.) w latach 603-581 przed Chr. (2 Krl 24, 14-16; 25, 6-7. 21; 2 Krn 36, 20; Jr 52, 15. 28-30; ANET 308). Po edykcji Cyrusa w r. 539 przed Chr. (ANET 315n) tylko część Żydów wróciła do ojczyzny (2 Krn 36, 23; Ezd 1, 2-4). Inni pozostali w Babilonii i przetrwali tam aż do okresu średniowiecza².

2.1. POCZĄTKI DIASPORY

Innym skupiskiem żydowskim był Egipt. O pobycie Azjatów w Egipcie świadczą obrazy w grobach tebańskich (ANET 248n). Prawdopodobnie osiedlili się też tutaj Izraelici, gdyż warunki materialne były o wiele korzystniejsze aniżeli w ojczyźnie, co piętnowali mocno prorocy (Ez 23, 27; 30, 4; Oz 12, 2). Także jeńcy wojenni odgrywali niepoślednią rolę w powstaniu nowych gmin. Epigraf Tutmozisa IV (1421-1413 przed Chr.) wymienia kolonię syryjskich jeńców w Tebach (ANET 248). Na reliefach świątyń Nowego Państwa widzimy regularnie jeńców wojennych. Ich wymieniają często sprawozdania o zwycięstwach faraonów (ANET 237-239. 241. 245-247. 254n). Pierwsza deportacja izraelskich jeńców mogła mieć miejsce w X w. przed Chr., kiedy to faraon Szeszonk I (TM Sziszak) wyprawił się do Palestyny (1 Krl 14, 25-28; 2 Krn 12, 1-12)³. Historycznie

¹ J. HASHAGEN, *Vorexilische Diaspora*, ThQ 121 (1940), 211-216

² G. STEMBERGER, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.)*, München 1979, 50.

³ H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, t. 2, Göttingen 1986, 245-246; por. też Pwt 17, 16: „Tylko nie będzie on nabywał wiele koni i nie zaprowadzi ludu do Egiptu, aby mieć wiele koni...” — czy chodzi tutaj o handel wojownikami izraelskimi w zamian za konie? — negatywnie

udowodnione początki diaspory egipskiej sięgają przełomu VII i VI w. przed Chr.¹ Faraon Neko II (609-594 przed Chr.) pojmał Jehoachaza, króla judzkiego i zaprowadził go do Egiptu (2 Krl 23, 34; 2 Krn 36, 4). Po zamordowaniu Godoliasza w r. 587 przed Chr. jedna z grup żydowskich uciekła do Tachpanches (2 Krl 25, 26; Jr 43, 4-9), zabierając ze sobą proroka Jeremiasza. Prawdopodobnie znajdowała się już w Tachpanches kolonia żydowska, skoro Jr 44, 1 wymienia tę miejscowość razem z Migdol, Nof i Patros. Słowkiem „Patros” oznaczano Egipt Górny (por. Iz 11, 11; Jr 44, 15; Ez 29, 14; 30, 14), podczas gdy „mizrajim” oznaczano Egipt Dolny².

2.2. ELEFANTYNA

W Egipcie Górnym, przy pierwszej katarakcie nilowej na wyspie Elefantynie osiedliła się w VI w. przed Chr. żydowska kolonia wojskowa. Kolonia ta znana była początkowo z graffiti greckich wojowników faraona Psammeticha II (594-589 przed Chr.), znajdujących się w świątyni Abusimbel³. Chociaż epigrafy owych graffiti nie wymieniają żydowskich nazwisk, udział żydowskiej kolonii w wyprawie wojennej do Etiopii potwierdza jednoznacznie list Arysteasa⁴. W r. 1893 oraz w latach 1898-1908 odkryto w Elefantynie papiirusy i ostrakony, z których dowiadujemy się o życiu żydowskiej kolonii wojskowej⁵. Naprzeciw Elefantyny w Asuanie znaleziono sarkofagi, w których spoczywały zwłoki zmarłych Izraelitów⁶. Emblematy na sarkofagach z boginiami egipskimi Izis i Neftys świadczą o daleko posuniętym synkretyzmie religijnym.

odpowiada Kornfeld, biorąc pod uwagę perspektywę prorocką, W. KORNFELD, *Unbekanntes Diasporajudentum...*, dz. cyt., 56.

¹ Por. hipotezę mądrości *Amenemope* w oparciu o grunt izraelski, W. KORNFELD, *Unbekanntes Diasporajudentum...*, dz. cyt., 56

² J. JANSSEN, art. *Pathros*, w: H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Einsideln 1968, 1324-1325.

³ W. KORNFELD, *Unbekanntes Diasporajudentum...*, dz. cyt., 57

⁴ H. St. J. THACKERAY, *The Letter of Aristeeas*, w: H. B. SWETE – R. R. OTTLEY, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, New York 1968, 553.

⁵ P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte*, Paris 1972, passim.

⁶ Por. chwrt, szbtj, W. KORNFELD, *Aramäische Sarkophage in Assuan*, WZKM 61 (1967), 9-16.

2.3. EDFU

Inna wspólnota żydowska zamieszkiwała Edfu na przełomie V i IV w. przed Chr.¹ Na cmentarzu w Edfu znaleziono epigrafy w języku aramejskim, które schematycznie można przedstawić w następujący sposób: X br/brt Y (= X syn/córka Y)². Imiona osób wspólnoty żydowskiej z Edfu typowe są dla ksiąg Starego Testamentu okresu po niewoli babilońskiej i dla wspólnoty elefantyńskiej³.

3. CZASY HELLENISTYCZNO-RZYMSKIE

Diaspora żydowska przeżywała rozkwit w okresie hellenistyczno-rzymskim. Świadczą o tym wykazy Fileona (20 r. przed Chr. – 40 r. po Chr.)⁴. Nowy Testament (Dz 2, 9-11; 1 P 1, 1; por. też Jk 1, 1) oraz Józef Flawiusz cytuje Strabo (I w. przed Chr.), według którego nie ma miasta (w cesarstwie rzymskim) bez Żydów (Ant. XIV, 115).

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

ks. Antoni Paciorek

DUCH ŚWIĘTY KONTYNUATOREM OBECNOŚCI JEZUSA WŚRÓD UCZNIÓW (J 13-17)

W przeciwieństwie do ewangelii synoptycznych, które raczej niewiele mówią o Duchu, Ewangelia Janowa zawiera sporo wypowiedzi w pełni uzasadniających znaną jej nazwę: *Ewangelia duchowa*. Istnieje jednak pewna różnica pomiędzy wypowiedziami o Duchu z pierwszych dwunastu rozdziałów Ewangelii a tymi, które pojawiają się w tzw. Mowie pożegnalnej Jezusa, czyli w rozdziałach 13-17. O ile bowiem w pierwszej części Ewangelii Duch postrzegany

¹ W. KORNFIELD, *Jüdisch-Aramäische Grabinschriften aus Edfu*, Anzeiger der phil.-hist. Kl. d. Österr. Ak. d. Wiss. 110. Jg. (1973), So. 4, 123-137

² W. KORNFIELD, *Unbekanntes Diasporajudentum...*, dz. cyt., 58

³ Por. tabelę imion, W. KORNFIELD, *Unbekanntes Disporajudentum...*, dz. cyt., 58.

⁴ *Legatio Ad Caium*, 36.

jest jako boska Moc, która napędza Jezusa i uzdalnia ludzi do wiary oraz do oddawania czci Bogu (1, 30. 34; 3, 34), o tyle w Mowie pożegnalnej (J 13-17), Duch otrzymuje wyraźne rysy osobowe. Ujawnia się to w samej terminologii. W części pierwszej spotykamy się z określeniem: *Pneuma* – Duch (1, 32n; 3, 5 – 8, 34; 4, 23n; 6, 63; 7, 39). Natomiast w mowie pożegnalnej występują takie określenia jak: *Duch Prawdy*, *Paraklet* (14, 16; 14, 26; 15, 26; 16, 7-15), a także *Duch Święty* (14, 26). Powstaje pytanie, dlaczego w Mowie pożegnalnej pojawia się tak wiele znaczących pneumatologicznych wypowiedzi? Jaka jest ich funkcja?

1. PNEUMATOLOGICZNE WYPOWIEDZI W MOWIE POŻEGNALNEJ JEZUSA (J 13-17)

Zamierzając odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie o znaczenie i funkcję pneumatologicznych wypowiedzi w mowie pożegnanej (J 13-17), wypada najpierw przywołać kilka informacji na temat gatunku literackiego, który nazywamy mową pożegnalną¹. Otóż gatunek ten nie jest czymś nieznanym w Biblii. Cała *Księga Powtórzonego Prawa* pomyślana jest jako pożegnalna mowa Mojżesza. W literaturze judaistycznej typową mową pożegnalną jest *Testament XII Patriarchów*. Także w NT spotykamy się z tego rodzaju kompozycjami. Jako przykład można podać przemówienie pożegnalne Pawła do starszych w Milecie (Dz 20, 17-35). Poza tym także Listy do Tymoteusza i Drugi List Piotra mają charakter przemówienia pożegnalnego².

Gatunek literacki zwany przemówieniem pożegnalnym zakłada – jak sama nazwa wskazuje – sytuację pożegnania, najczęściej bliskość śmierci kogoś, kto był przewodnikiem na drodze życiowej lub nauczycielem. Przemówienie pożegnalne zawiera rozrachunek z przeszłością dokonywany przez odchodzącą postać; zawiera też wskaza-

¹ Na temat gatunku literackiego mów pożegnalnych zob. J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, Gütersloh 1979, ss. 440-446. Por. także O. KNOCH, *Die „Testamente“ des Petrus und Paulus*, SBS 62, Stuttgart 1973, s. 28-31; E. CORTÉS, *Los discursos de adios de Gn 49 a Jn 13, 17*, Barcelona 1973.

² W ST: Rdz 47, 29-49; Joz 23; 1 Krl 2, 1-10; 1 Mch 2, 49-70; Tb 4, 14. W literaturze międzytestamentalnej: Jub 7, 20; 35; Hen 91-93; Test Job; Ap Bar 31-34; 43-46; 76-80 i inn. W NT: przykłady wymienione wyżej a nadto Łk 22, 21-38.

nia na przyszłość dla tych, którzy pozostają. Taki właśnie charakter mają mowy Mojżesza na wzgórzach Moabu, taki charakter ma także mowa pożegnalna Pawła w Milecie.

Kiedy autorzy ewangeliczni stanęli wobec zadania utrwalenia ostatniego spotkania Jezusa z uczniami w Wieczerniku, w sposób zupełnie naturalny przychodziło im na myśl, że było to pożegnalne spotkanie i pożegnalna rozmowa Jezusa z uczniami. Dlatego już w tradycji synoptycznej, zwłaszcza u Łukasza, mowa Jezusa w Wieczerniku otrzymuje rysy i charakter mowy pożegnalnej. Jeszcze bardziej konsekwentnym w tej sprawie był autor czwartej Ewangelii. Słowa Jezusa posłużyły mu do skonstruowania obszernej mowy, typowej mowy pożegnalnej z uwzględnieniem wymogów odnoszących się do takiego właśnie gatunku literackiego.

Redagując Jezusową mowę w Wieczerniku Ewangelista miał przed oczami nie tylko sytuację Wieczernika, tzn. Jezusa i zasmuconych uczniów, ale także tych, do których pisana była Ewangelia, tych, którzy mieli być jej odbiorcami. Otóż sytuacja odbiorców była z wielu powodów niełatwa. Dolegliwością największą był fakt ziemskiej nieobecności Jezusa. Uczniowie, do których pisze Jan, czują się opuszczeni i osieroceni. Świadomość opuszczenia i osierocenia odczuwana jest coraz bardziej dotkliwie w obliczu wyłaniających się nowych zagrożeń i niebezpieczeństw. Do takich należą fałszywe i błędne nauki głoszone wewnątrz wspólnoty a także prześladowania ze strony wrogów nie cofających się nawet przed zabijaniem wyznawców Chrystusa. W tej sytuacji Ewangelista podejmując słowa i nauczanie Jezusa, konstruuje mowę pożegnalną Jezusa, w której pragnie bardzo mocno podkreślić, że Jezus wprawdzie odszedł, ale pomimo to pozostaje obecny we wspólnocie uczniów zgodnie z zapowiedzią: „Nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was” (J 14, 18, 19nn).

Ale w jaki sposób Jezus jest obecny pośród uczniów? Odpowiedź znajduje się w pięciu miejscach długiej Mowy pożegnalnej, w pięciu wypowiedziach, w których jest mowa o Duchu Świętym. Oto one: J 14, 16-17: „Ja będę prosił Ojca, a innego Parakleta da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi, ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie”. J 14, 26: „A Paraklet, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was

wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem”. J 15, 26: „Gdy jednak przyjdzie Paraklet, którego Ja wam pośle od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie”. J 16, 7-11: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Paraklet nie przyjdzie do was. a jeżeli odejdę, pośle Go do was. On zaś gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu – bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś – bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzycie; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osadzony”. I wreszcie J 16, 13-15: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi”.

Z wypowiedzi tych wynika, że Jezus jest obecny wśród swoich uczniów dzięki Duchowi Świętemu. Duch jest sposobem obecności Jezusa podczas jego fizycznej, cielesnej nieobecności¹. Na pytanie, w jaki konkretnie sposób Duch kontynuuje wśród uczniów obecność Jezusa Ewangelista odpowiada tytułami, którymi w mowie pożegnalnej określony jest Duch. Otóż Duch w Jezusowej mowie nazwany jest *Duchem Prawdy*, jest nazwany *Parakletem*. Oznacza to, że Jezus przedłuża swą obecność pośród uczniów przez Ducha, który jest *Duchem prawdy* i *Parakletem*.

2. OBECNOŚĆ JEZUSA WŚRÓD UCZNIÓW POPRAZ DUCHA PRAWDY

Określenia „Duch Prawdy” oraz „Paraklet” występują w Mowie pożegnalnej zamiennie. Dzieje się tak głównie dlatego, że ten sam Duch, który jest Duchem prawdy jest także Parakletem. Tym niemniej każde z tych określeń uwydatnia pewien odrębny aspekt działalności Ducha, i dlatego omówimy je osobno.

Tytuł „Duch prawdy” pojawia się w Mowie pożegnalnej trzykrotnie. „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Parakleta da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy” (14, 17); „Gdy jednak przyjdzie Paraklet, którego ja wam pośle od Ojca, Duch Prawdy... On bę-

¹ R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, (AnCB 29), London 1971, s. 1141: „the Paraclete is the presence of Jesus when Jesus is absent”.

dzie świadczył o Mnie” (15, 26); „Gdy zaś przyjdzie Duch Prawdy doprowadzi was do całej Prawdy” (16, 13).

Ta prawda, do której prowadzi Duch, nie jest abstrakcyjną prawdą filozoficzną albo moralną cnotą prawdomówności. Ta prawda jest w rzeczywistości tym samym, co orędzie Jezusa. „Moje słowo jest prawdą” – mówi Jezus (17, 18). Nie idzie zatem o różnorodne prawdy, do których Duch miałby prowadzić. Prawda jako objawienie Boże jest identyczna z orędziem i osobą Jezusa¹. Duch Prawdy jest przewodnikiem prowadzącym do prawdy, „do całej prawdy” (16, 13). Cała prawda to Chrystus uwielbiony. Działanie Ducha Prawdy nastawione jest całkowicie na dzieło i osobę Jezusa. Podkreśla to Ewangelista, gdy stwierdza, że Duch będzie mówił to, co usłyszy od Syna: „Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy i oznajmi wam rzeczy przyszłe... z Mojego weźmie i wam objawi” (16, 13. 15). Tak więc z chwilą ustania ziemskiego przemawiania Jezusa, będzie ono nadal kontynuowane dzięki Duchowi. To mówienie Ducha nie rozbrzmiewa tak jak rozbrzmiewało w uszach słuchaczy słowo ziemskiego Jezusa, ale dociera do serca, do wnętrza sumień. Jezus kontynuuje swe objawienie w odmienny sposób niż w czasie ziemskiej działalności, a mianowicie w sposób duchowy. Duch jest wyrazem, ekspresją Jezusa w świecie.

Taki właśnie charakter działania Ducha zaznaczony jest w wypowiedzi 14, 26, gdzie czytamy, że „Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem”. Działalność Ducha polegać będzie na „uczeniu” i „przypominaniu” wszystkiego, czego nauczał Jezus. Duch Święty uczy przypominając. Czasownik nauczać – διδάσκειν w Biblii oznacza tyle, co objaśniać Pismo i aktualizować je². Konsekwentnie w IV Ewangelii „nauczać” oznacza przekazywać Boże objawienie. W czasie dyskusji w Kafarnaum Jezus przypomniał prorocką zapowiedź eschatologiczną: „Oni wszyscy będą uczniami

¹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 324.

² Czasownik διδάσκειν odnoszony jest do Ojca w 6, 45; 7, 16n.; 8, 28; do Jezusa w 6, 59; 7, 14. 28; 8, 2. 20; 18, 10n. W pismach z Qumran nauczanie, czyli autentyczne objaśnianie Pisma rozumiane było w łączności z jego aktualizowaniem w teraźniejszości i przyszłości, którego dokonywał Mistrz Sprawiedliwości. Zob. O. BETZ, *Der Paraklet*, Leyden 1963.

Boga”¹. Według wypowiedzi proroków Nowe Przymierze nie będzie przekładane i nakładane od zewnątrz, ale przyjmowane wewnętrznie dzięki Duchowi. Duch Święty pouczy o tym, co Jezus w imieniu Ojca przekazał ludziom, pouczy o Bożym objawieniu, o Jezusowym orędziu i o Jego osobie. Duch Święty poprowadzi nauczanie Jezusa poprzez wewnętrzne nauczanie, na co wskazuje uściślenie: „przypomni”. Duch Święty bowiem kiedy uczy, przypomina, co Jezus powiedział.

W języku biblijnym przypomnienie oznacza nie tylko wspomnienie jakiegoś wydarzenia z przeszłości, ale zrozumienie znaczenia tego wydarzenia². Tak właśnie rozumie przypomnienie Jezus, kiedy np. poleca uczniom przypomnieć sobie wydarzenie rozmnożenia chleba (Mt 16, 9 = Mk 8, 18). Przypominając uczniom słowa Jezusa, Duch Prawdy nie tyle utrwała ich brzmienie w chwiejnej pamięci uczniów, ale odsłania znaczenie słów dotąd niejako zasłoniętych, pomaga je rozumieć w świetle Wielkanocy. W dwóch miejscach Ewangelista ukazuje istotny sens przypomnienia. Po słowach Jezusa: „Zburzcie tę świątynię, a ja po trzech dniach wzniosę ją na nowo” Ewangelista komentuje: „On zaś mówił o świątyni ciała swego. Gdy zmartwychwstał przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (2, 21-22). Także po uroczystym wejściu Jezusa do Jerozolimy Ewangelista zaznacza: „Początkowo Jego uczniowie tego nie zrozumieli. Ale kiedy Jezus został uwielbiony, przypomnieli sobie, że to o Nim było napisane” (12, 16). W jednym i drugim wypadku zrozumienie ze strony uczniów zakłada wydarzenie paschalne. Pełne zrozumienie słowa Jezusa jest dziełem Ducha, który staje się obecny pośród uczniów wraz z momentem przejścia Jezusa do chwały. Funkcja Ducha całkowicie odnosi się orędzia Syna. Działanie Ducha czyni z wspólnoty uczniów Jezusa miejsce ustawicznego przyjmowania, rozumienia i aktualizowania objawienia przyniesionego przez Jezusa od Ojca. W konsekwencji przypomnienie ze strony Ducha polega nie tyle na intensywnym wspomaganiu pracy pamięci, ze strony zaś chrześcijanina na skrupulatnym odtwarzaniu. Idzie tu raczej o oświecenie, o wska-

¹ J 6, 45: tekst cytuje Iz 54, 13 ale zakłada znajomość Jr 31, 33n.

² Na temat znaczenia przypominania zob. W. SCHOTROFF, *Gedanken im Alten Orient und im AT*, Neukirchen 1964.

zanie drogi w nowych sytuacjach, o pogłębienie i aktualizację orędzia Jezusa. Duch staje się przewodnikiem w dogłębnym poznawaniu prawdy tj. Chrystusa i Jego dzieła zbawczego po „odejściu do Ojca”¹. W ten sposób słowo Jezusa jest żywe poprzez wieki. W ten sposób Jezus jest obecny wraz z swoim słowem pośród uczniów.

Wydaje się, że podkreślenie działalności Ducha ukierunkowanej na „pouczenie” i „przypomnienie” objawienia Jezusa ma na względzie dodatkowo dwie sprawy². Najpierw Ewangelista pragnie przeciwstawić się każdemu, kto powoływałby się na specjalne objawienie Ducha. Duch nie przekazuje nowej jakiegóż nauki jak tylko to, co głosił i nauczał Jezus. Warto tu wspomnieć, że w dziejach Kościoła niejedną raz powoływano się na osobne jakiegóż objawienie Ducha (np. Montanus). Z drugiej natomiast strony pragnie uprawomocnić swoje głoszenie Chrystusa różniące się dość znacznie od głoszenia synoptyków. W czasach ziemskich Jezusa uczniowie usłyszeli wiele z ust samego Jezusa. Nie wszystko jednak byli w stanie zrozumieć (w. 12). Teraz Duch prowadzi ich do poznania całej prawdy.

3. OBECNOŚĆ JEZUSA WŚRÓD UCZNIÓW POPRZEZ PARAKLETA

Obok określenia *Duch Prawdy*, pojawia się w Mowie pożegnalnej określenie: „inny Paraklet” bądź po prostu „Paraklet”. Określenie to występuje wyłącznie w Mowie pożegnalnej. Znaczenie tego tytułu nie jest całkiem jasne, dlatego tłumacze często zachowują greckie słowo Paraklet³. W starożytności tłumaczono „Pocieszyciel” opierając się na błędnej etymologii. Rzeczownik pochodzi od czasownika

¹ Por. H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna*, OBT 27, Opole 1998, s. 144n. Zob. także X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, III, Milano 1995, s. 165nn.

² Por. F. PORSCH, *Der „andere Paraklet”*. *Das Wirken des Geistes nach den johanneischen Abschiedsreden*, BiKi 4 (1982), s. 135.

³ Na ten temat bardzo obfita bibliografia. Zob. np. I. de la POTTERIE, *La Verité dans saint Jean*, Roma 1977, s. 329-466; E. COTHENET, DBS 11 (1987) 361-378, O. BETZ, *Der Paraklet*, Leyden 1963; F. PORSCH, *Pneuma und Wort*, Frankfurt 1974, s. 215-324; R. E. BROWN, *John*, dz. cyt., s. 1450-1499, G. JOHNSON, *The Spirit Paraklet*, Cambridge 1970; A. DALBESIO, *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita del cristiano*, Balsamo 1994 i in.

παρακαλεω, który istotnie może mieć również znaczenie *pocieszać*, ale forma rzeczownika wskazuje na stronę bierną, a zatem rzeczownik powinien oznaczać dosłownie: „przywołany dla kogoś”, łac. „advocatus – obrońca”, „ktoś, kto przemawia i działa w czyjejś sprawie”.

Pierwszą charakterystyczną cechą Parakleta jest to, że jest On „innym Parakletem”. „Ja będę prosił Ojca, a innego Parakleta da wam, aby z wami był na zawsze...” Sformułowanie takie wskazuje, że także Jezus był dla swych uczniów Parakletem. Istotnie w 1 J 2, 1 Jezus nazwany jest Parakletem niebieskim. Jezus był dla uczniów Parakletem, ich obrońcą i rzecznikiem. Duch Święty przejmuje na stałe to, czym był ziemski Jezus dla swych uczniów. W przeciwieństwie do ziemskiego Jezusa, którego odejście było konieczne, Paraklet dany uczniom nie opuści ich nigdy. Ponieważ Jezus jedynie „rozbił namiot” wśród nas, dlatego obietnica Izajasza „Emanuel – Bóg z nami” realizuje się w pełni dopiero przez Ducha. Podstawową Jego funkcją jest „być z uczniami na zawsze”. Będzie na zawsze jako obrońca, jako rzecznik ich zbawienia.

Odpowiada to charakterystycznemu rysowi Ewangelii Jana. W całej strukturze i przesłaniu Janowej Ewangelii duże znaczenie ma idea procesu, przewodu sądowego. Od momentu przyjścia Jezusa na świat – zdaniem IV Ewangelisty – ludzie zostali postawieni wobec konieczności podjęcia ważnej decyzji. Od momentu przyjścia Jezusa odbywa się wielki spór pomiędzy światłem i ciemnością. W tym procesie idzie o to, po czyjej stronie jest słuszność, czy po stronie Boga, Jezusa i prawdy, czy też po stronie wrogów Jezusa. W tym wielkim procesie wymieniani są liczni świadkowie sprawy. Obok Jezusa, który przyszedł, aby dać świadectwo prawdzie (18, 37), wymieniani są jako świadkowie: Ojciec (5, 32. 37; 8, 18), Abraham (8, 56), Mojżesz (5, 46n), Jan Chrzciciel (1, 6-5. 15. 19. 32. 34; 3, 26. 28; 5, 33); tłum (12, 17), dzieła Jezusa (5, 36), Pismo (5, 39).

Ów proces – w rozumieniu IV Ewangelisty – toczy się nadal po śmierci Jezusa. I tutaj zaczyna się zadanie Parakleta. Podejmie On na nowo spór Jezusa ze światem, przeprowadzi rewizję procesu stając się głównym świadkiem Jezusa: „Gdy jednak przyjdzie Paraklet... On będzie świadczył o Mnie” (15, 26). Czasownik *świadczyć* jest

częstym w Ewangelii Jana¹. Co rozumie IV Ewangelista przez to określenie? W jaki sposób Duch świadczy o Jezusie?

Według wypowiedzi ewangelii synoptycznych zadaniem Ducha jest towarzyszenie wierzącym prowadzonym przed sądy prześladowców: „Nie wy będziecie mówili, ale Duch Ojca waszego będzie mówił przez was” (Mt 10, 20), „Duch Święty nauczyci was w tej właśnie godzinie, co należy powiedzieć” (Łk 12, 12). Stałość uczniów przed trybunałami, będzie ich świadectwem w sprawie Jezusa (Mt 10, 18). IV Ewangelista nie wymienia trybunałów ani sędziów. Idzie mu bowiem o nieustanny proces pomiędzy wspólnotą wierzących a wrogim światem, proces pomiędzy Jezusem i Ojcem z jednej strony, a niewiarą z drugiej. (por. 15, 26; 16, 8nn). Ów proces nie dokonuje się na oczach świata. Dokonuje się w sumieniu i wnętrzu człowieka wierzącego. Tam właśnie Duch wydaje świadectwo Chrystusowi i tam jest miejsce decyzyjne. Dopiero drugorzędnie, jakby w drugiej linii, proces rewizyjny Jezusa odbywa się publicznie dzięki świadectwu ludzi wierzących. Paraklet posłany uczniom zaświadcza w ich sercach na rzecz Jezusa. Potwierdza w ich sercach prawdę dotyczącą tajemnicy Syna Bożego, zaświadcza że Jezus nie pozostał w śmierci, ale został uwielbiony przez Ojca. Słowem, Paraklet kontynuuje to, co czynił Jezus w ciągu swego całego pobytu na ziemi.

Funkcja Parakleta wykracza więc poza kontekst rozprawy sądowej. Zwraca się nie tyle przeciw komuś, ile raczej kieruje się ku uczniom dla umocnienia ich wiary, a poprzez nich do świata, aby posłuchał i przyjął Słowo życia. Świadectwo Ducha nie jest równoznaczne z przepowiadaniem, z nadzwyczajnymi dziełami, nie jest także tożsame z przemówieniami obronnymi i oskarżającymi przed sądem. Te wydarzenia nie są świadectwem Ducha, ale raczej jego skutkiem. U Jana świadectwo uczniów jest drugorzędne w stosunku do świadectwa Ducha (15, 26n). Dopiero kiedy uczniowie sami we wnętrzu przyjmą świadectwo Ducha, są zdolni ze swej strony dawać świadectwo. Przedmiotem świadectwa uczniów, które wywodzi się ze świadectwa Ducha jest to samo, a mianowicie tajemnica Syna („o Mnie świadczyć będziecie... [15, 26]). Celem zaś – osiągnięcie prawdziwej znajomości Syna oraz Jego misji, jaką otrzymał od Ojca².

¹ 33 razy w IV Ewangelii; 76 w całym NT.

² Por. 8, 19; 10, 14. 38; 14, 7. 20; 17, 3. 8. 23. 25.

W czym konkretnie wyrażać się ma świadectwo Ducha czytamy w kolejnej wypowiedzi pneumatologicznej: „Paraklet zaś... gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu – bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś – bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzą; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osądzony” (16, 9nn). Funkcja Parakleta została tu określona czasownikiem *ελεγειν*. Czasownik ten posiada sporo znaczeń¹. Najbardziej ogólnym znaczeniem jest: „wydobyć na światło dzienne” „ukazać” zło albo dobro, albo w znaczeniu węższym „wykazać zło”. Tłumaczenie: „przekonać” nierzadko przyjmowane przez tłumaczy pozwala zakładać, że Paraklet pozostaje w bezpośrednim dialogu ze światem. Tymczasem wydaje się, że świat nie jest tutaj stroną dialogu, ale przedmiotem wyroku Parakleta. Ten wyrok przedkładany jest uczniom i to oni właśnie mają dostrzec winę świata.

Wyrok zaś dotyczy trzech spraw: grzechu, sprawiedliwości i sądu. Grzechem w IV Ewangelii jest niewiara. Wszystkie inne grzechy są wyrazem tego podstawowego grzechu niewiary. Paraklet „ujawni” ów podstawowy grzech niewiary. Niewiara jest sprzeciwem wobec tego, co Bóg w swej miłości zaoferował człowiekowi. Sprzeciwem, który w każdej epoce wyraża się i znajduje swój szczyt w skazywaniu Jezusa na śmierć. Paraklet pomoże uczniom zrozumieć i głosić, że odrzucając Jezusa oraz Jego orędzie świat sprzeciwia się Bogu (8, 47), czyli trwa w grzechu. Innymi słowy Paraklet we wnętrzu serc uczniów objaśni i uczyni oczywistymi słowa Jezusa wypowiedziane w początku Jego działalności do Nikodema: „światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki” (3, 19), a także słowa z końcowego okresu publicznej działalności Jezusa: „Chociaż uczynił przed nimi tak wielkie znaki, nie uwierzyli w Niego...” (12, 37)².

Drugim przedmiotem ujawnienia jest „sprawiedliwość”. Sprawiedliwość, o której tutaj mowa, nie jest sprawiedliwością wiary, nie ma więc nic wspólnego z Pawłowym usprawiedliwieniem, nie jest też pojęciem moralno-etycznym. Idzie raczej o wykazanie zwycięstwa Jezusa w procesie, wykazanie Jego słuszności, co dokonało się

¹ Pogłębione studium znaczenia tego słowa znajdziemy u I. de la POTTERIE, *La Verité*, dz. cyt., s. 399-406.

² Szerzej na ten temat zob. J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie*, dz. cyt., s. 211-215.

i ujawniło poprzez wstąpienie Jezusa do Ojca – „Ja idę do Ojca” (w. 10). W przeciwieństwie do tego, co utrzymuje świat, egzystencja Jezusa nie zamknęła się śmiercią haniebną na Krzyżu. Intencją procesu i skazania Jezusa było wykazanie Jego winy oraz nieprawdziwości Jego wypowiedzi o Bogu jako Ojcu (19, 7). Otóż zadaniem Parakleta jest ukazanie uczniom, że śmierć Jezusa potwierdziła prawdziwość słów Jezusa. Jezus po swojej śmierci został uwielbiony przez Ojca¹. Wypowiedź: „już Mnie nie zobaczycie” może być rozumiana w tym sensie, że sama niewidzialność Jezusa zachęca wierzącego do uznania Jego przebywania u Ojca. Niewidzialność Jezusa jest odwrotną stroną Jego uwielbienia. Podobnie jak dla umiłowanego ucznia pusty grób Jezusa otwiera go na tajemnice zupełnie innej obecności (20, 8-9), tak i teraz fizyczna niewidzialność Jezusa przypomina o Jego uwielbieniu i przebywaniu u Ojca. To wszystko ujawni Paraklet w sercach uczniów Jezusa.

Trzecia rzeczywistością ujawnianą przez Parakleta jest potępienie władcy tego świata. W 12, 31 Jezus zapowiedział, że w chwili jego „wywyższenia” władca tego świata „zostanie precz wyrzucony”. Śmierć Jezusa rozumiana jako uwielbienie i wywyższenie jest zarazem sądem nad niewiernym światem, oraz mocami, które nim kierują. Zewnętrznie biorąc, to Jezus został osądzony. W rzeczywistości sytuacja była odwrotna. Bóg potępił oskarżyciela. Być potępionym przez Boga w języku biblijnym oznacza całkowitą klęskę. Władca tego świata nie ma żadnej władzy nad tymi, którzy pozostają w łączności z Synem. Śmierć Jezusa jest pokonaniem władcy tego świata. Paraklet ma podtrzymać uczniów w pewności, że Bóg wkroczył swoją potęgą. Wierzący nie potrzebują już lękać się złego. Wiara jest rzeczywistością tym zwycięstwem, które zwycięża świat. Także i to ujawnianie nie odbywa się w rozumieniu Jana w publicznym wywodzie i wykazywaniu. Raczej zwraca się ono bezpośrednio ku uczniom. W ich sumieniu, w ich sercu i ich wnętrzu Paraklet będzie wykazywał, że świat jest w błędzie, że świat jest zwyciężony, zaś Jezus jest zwycięzca (por. 16, 33nn).

¹ E. C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, London ²1947, s. 485: „The return to the Father is God’s imprimatur upon the righteousness (justice) manifested in the life and death of His Son”. Por. także H. LANGKAMMER, *Pneumatologia*, dz. cyt., s. 145.

W gruncie rzeczy różne te aspekty działania Ducha stanowią jedno działanie. Cała ta działalność skierowana jest ku zachowaniu i umocnieniu wiary uczniów, którzy żyją w stanie stałego zagrożenia ze strony świata. To zagrożenie dla uczniów wynikało z faktu śmierci Jezusa, która była śmiercią hańbiącą i z tego powodu była stałym zgorzeniem. To zagrożenie wynikało również stąd, że uczniowie nie mogli przedłożyć dowodów, które potrafiłyby całkowicie usunąć niewiarę wcale niemałej grupy ludzi – Żydów. W otoczeniu chrześcijan raczej wszystko przemawiało przeciwko temu, że ukrzyżowany Jezus jest uwielbionym Panem nieba i ziemi, przeciwko temu, że Ojciec dał Mu władzę nad całym światem (por. 17, 3; 13, 3). W tej sytuacji Paraklet ukazuje się wierzącym jako ich rzeczywisty obrońca. W procesie rewizyjnym Jezusa odsłania pełną prawdę o Jezusie.

ZAKOŃCZENIE

Jak w swoim ziemskim życiu Jezus umacniał i chronił swych uczniów, tak po Jego odejściu, czyni to samo Duch. W tym sensie jest On zastępcą i następcą Jezusa na ziemi. Ewangelista wyraził tę rzeczywistość przedstawiając działalność Ducha przy pomocy tych samych terminów, które wyrażały działalność Jezusa. Podobnie jak Jezus (14, 24; 16, 28) tak i Duch został posłany od Ojca (15, 26; 14, 26), podobnie jak Jezus (6, 59; 7, 14; 8, 20; 18, 19) tak i Duch poucza wierzących (14, 26), podobnie jak Jezus (3, 11. 32; 4, 44; 8, 14. 18) tak i Duch daje świadectwo (15, 26) i tak jak Jezus (1, 17; 14, 6; 18, 37) tak też i Duch prowadzi do prawdy (16, 13). „Duch Prawdy”, „Paraklet” został dany wspólnocie wierzących, którzy znaleźli się we wrogim świecie pozbawieni oparcia w widzialnej obecności Jezusa. Swym działaniem – twierdzi IV Ewangelista – Duch prawdy – Paraklet pomaga wierzącym żyć w świecie nierzadko wrogim Chrystusowi i w takim właśnie świecie dawać świadectwo o Chrystusie. Z pewnością i my dzisiaj nie w mniejszym stopniu niż bezpośredni odbiorcy IV Ewangelii potrzebujemy pomocy „Ducha prawdy, Parakleta”.

Lublin

KS. ANTONI PACIOREK

ks. Szymon Fedorowicz

EWANGELIZACJA PRZEZ MSZALNĄ LITURGIĘ SŁOWA, CZYLI MSZA KATECHUMENÓW

I. EWANGELIZACYJNA RANGA SŁOWA BOŻEGO W LITURGII

Wszystkie ważniejsze obrzędy katechumenatu są sprawowane podczas Mszy świętej. Katechumeni jednak, zgodnie ze starożytną tradycją¹, mogą pozostawać w kościele tylko do momentu rozpoczęcia liturgii eucharystycznej, gdyż nie są jeszcze wtajemniczeni w misterium Ofiary Chrystusa i Kościoła. Uczestniczą zatem tylko w pierwszej części Mszy świętej, w liturgii słowa, która zwana była jeszcze do niedawna mszą katechumenów, w odróżnieniu od drugiej części, określanej jako msza wiernych².

Słuchają słowa Bożego w sposób nieskrępowany, mając dostęp do samego źródła Objawienia. Ponadto, aby skarbiec biblijny był jak najlepiej wykorzystany, *Obrzędy* zalecają przygotowanie dla katechumenów specjalnych Liturgii Słowa Bożego, które – dostosowane do okresu liturgicznego – mają uwzględniać ich nauczanie oraz potrzeby całej wspólnoty. Zasadniczo powinny odbywać się w niedzielę. Praktycznie oznacza to udział katechumenów w liturgii słowa Dnia Pańskiego, niezależnie od nabożeństw dla nich przeznaczonych³.

Najważniejsze są jednak msze katechumenów specjalnie dla nich przewidziane, a to ze względu na sprawowany w ramach uroczystego zgromadzenia całej wspólnoty wiernych jakiś konkretny obrzęd wta-

¹ Świadczy o tym św. Augustyn w np. Kazaniu 49, 8 (PL 38, 324). G. BAREILLE, *Catéchuménat*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, pod red. A. VACAUT, E. MANGENOT, E. AMANN, t. II, Paris 1923, s. 1317. Por. B. MOKRZYCKI, op. cit., s. 86, 114, 121, 125, 182.

² Mszał Rzymski opracowany przez benedyktynów tynieckich, Bruges 1949, s. 862-863 (Mszał Pawła VI już tych określeń nie używa); H. LECLERCQ, *Messe*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, pod red. F. Cabrol, t. XI, Paris 1933, s. 533: „msza katechumenów (...) jest tylko wprowadzeniem w ofiarę” (dalej: DACL). Zob. B. MOKRZYCKI, op. cit., s. 495-496, 468.

³ OCHWD 100, 106-108.

jemniczenia. Poza dobranymi na daną okoliczność czytaniem stosuje się również właściwy formularz mszy obrzędowej¹. Treść wykorzystywanych tu tekstów biblijnych harmonizuje z wymową określonego obrzędu i przyczynia się do jego głębszego zrozumienia. Dlatego daje duże możliwości dla samej ewangelizacji, która posługuje się głoszeniem słowa Bożego jako jedną ze swoich podstawowych metod.

Słowo Boże głoszone w ramach liturgii posiada szczególną skuteczność i siłę. W niej „Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię” (SC 33), a zatem w liturgii „przepowiadanie osiąga najwłaściwsze dopełnienie”². Moc tego słowa rodzi się z ofiary, dlatego kontekst liturgii eucharystycznej jest najlepszy dla nauczania. Tutaj bowiem obok czynności ludzkiej działa sam Chrystus-Kapłan i On nadaje skuteczność ludzkiemu przepowiadaniu³.

Warto w tym miejscu przytoczyć następujące słowa: „między Pismem świętym a Liturgią istnieje naturalna i konieczna, jasno zresztą we Mszy określona relacja. Po słowie następuje działanie, i właśnie Słowo go dokonuje. Ono wydobywa w akcie stwórczym rzeczy z nicności, a trwając w dalszym ciągu w Liturgii, czyni toż samo. Stosunek łączący Biblię i Liturgię jest stosunkiem między zapowiedzią i wypełnieniem. Pismo św. przestałoby być Słowem Bożym gdyby nie realizowało własną mocą tego, co wieści. Ponieważ zaś Pismo św. w Liturgii nadal jest Słowem Bożym, przeto nie zadawała się opowiadaniem o tym, co się raz zdarzyło, lecz głosi to, czego chce dokonać w chwili obecnej. Nie jest słowem wczorajszym, lecz dzisiejszym; to, co się wypełniło, wypełnia się w Liturgii teraz i stanowi zarazem wyjaśnienie Boskiego Słowa przez to, co się w Liturgii Kościoła dokonuje”⁴.

¹ Lekcjonarz mszalny, t. VII, s. 9-21; Mszał Rzymski, Msza obrzędowa w dniu wybrania kandydatów do chrztu, Msze obrzędowe w dniach skrutyniów.

² J. KRUCINA, *Ewangelizacja — odnowione imię całej działalności Kościoła*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 70, por. s. 74-75.

³ W. ŚWIERZAWSKI, *Liturgia głoszenia ewangelii*, w: *Ewangelizacja*, op. cit., s. 281-282.

⁴ D. BARSOTTI, *Misterium chrystianizmu*, Poznań-Warszawa-Lublin 1964, s. 151. Zob. też W. ŚWIERZAWSKI, *Proklamacja słowa Bożego w liturgii*, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1964), s. 45-55.

Słusznie zatem *Obrzędy* zalecają nie tylko głosić katechumenom słowo Boże, ale je celebrować w liturgii słowa¹. Kościół żyje liturgią, ona „jest szczytem, do którego zmierza cała działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (SC 10).

Dobrze rozumiał wagę słowa Bożego starożytny Kościół, skoro jego słuchanie było od początku głównym elementem formacji kandydatów do chrztu. Już św. Paweł pisał, że „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Św. Hipolit zwraca uwagę na konieczność autentycznego pragnienia szukania prawdy Bożej, czemu ma służyć słuchanie słowa Bożego przez kandydata². Świadczy on też o wyodrębnianiu (po weryfikacji) pewnej kategorii katechumenów przeznaczonych specjalnie do słuchania Ewangelii, które prawdopodobnie odbywało się w ramach mszalnej liturgii słowa³.

Od IV wieku, kiedy wieloletni właściwy katechumenat podupadł i katechumeni nie otrzymywali już specjalnych nauk, zobowiązani jednak byli do uczestniczenia w liturgii słowa razem z wiernymi. Natomiast w okresie bezpośredniego przygotowania słuchanie słowa Bożego, zwłaszcza podczas trzech uroczystych skrutyniów, było czymś nieodzownym⁴. Późniejsza praktyka obrzędu przekazania Ewangelii (*traditio Evangeliorum*) potwierdza przeświadczenie o niezastąpionej roli słowa Bożego w całej formacji chrześcijańskiej, gdyż „nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4).

¹ OCHWD 18.

² B. MOKRZYCKI, op. cit., s. 81.

³ Nie bardzo wiadomo, na czym polegało to rozróżnienie w łonie samych katechumenów; może chodziło już o późniejszych electi? Zob. W. SCHENK, op. cit., s. 27; B. MOKRZYCKI, op. cit., s. 88. Na Zachodzie katechumenów w ogóle nazywano „słuchającymi” (audientes, auditores); natomiast nazwa „katechumeni” (katechumenoi – pobierający naukę) była używana na Wschodzie, J. DANÉLOU, *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris 1968, s. 49.

⁴ Porównajmy dwie wypowiedzi św. Cyryla: „Słyszałeś słowa Pisma Świętego, lecz nie wnikałeś w ich głębię. Teraz już ich dźwięk nie obija się o twoje uszy, lecz przenika do serca”, Katechezy, op. cit., s. 26, oraz w tonie stanowczego nakazu: „Karmij się Bożą lekturą”, ibidem, s. 36.

II. BIBLIJNE FIGURY CHRZTU

Obrzęd wybrania sprawuje się w 1 Niedzielę Wielkiego Postu. Rozpoczyna on nowy okres w przygotowaniu katechumenów, które teraz „dokonuje się raczej przez skupienie ducha niż przez katechezę”¹. Wobec tego księga obrzędów wtajemniczenia koncentruje się już głównie na celebrowaniu liturgii, w której słowo Boże występuje obok liturgicznych znaków. Katechumeni uczestniczą więc w liturgii słowa tego dnia, która – jak zobaczymy – zawiera sporo odniesień do sakramentu chrztu, ale daje również pouczenie o niektórych prawdach wiary i zasadach życia chrześcijańskiego. Bo, jak pisze św. Augustyn, „głosić ewangelię Chrystusową znaczy nie tylko nauczać, w co należy wierzyć o Chrystusie, lecz również, co ma zachowywać ten, kto przystępuje do łączności z Ciałem Chrystusa”².

Spośród zaproponowanych tekstów czytań biblijnych można swobodnie wybrać zestaw najodpowiedniejszy dla danej sytuacji (przewidziane są trzy: na rok A, B i C)³. Wszystkie bowiem zawierają w sobie centralną myśl o dokonanych przez Chrystusa odkupieniu upadłej w grzech ludzkości. Bóg stworzył człowieka i umieścił go w raju. Jednak ten przez nieposłuszeństwo utracił dar nieśmiertelności i wspólnoty życia z Bogiem (Rdz 2, 7-9; 3, 1-7). Powrót do stanu niewinności może być tylko dziełem drugiego Adama – Jezusa Chrystusa. On to, przez swój uniwersalny pod względem zasięgu czyn zbawczy, udziela wszystkim ludziom łaski usprawiedliwienia dającego życie (Rz 5, 12-19)⁴. Chrzest, który jest uczestnictwem w tym darze nowego życia, wprowadza człowieka na powrót do utraconego raju. Św. Grzegorz z Nyssy nawołuje katechumenów, aby weszli do niego z powrotem przez otwierające się w chrzcie drzwi Kościoła: „Jesteś poza Rajem, katechumenie, dzielisz wygnanie Adama, naszego pierwszego ojca. Teraz drzwi się otwierają. Wejź tam, skąd wyszedłeś”⁵.

¹ OCHWD 25.

² Św. AUGUSTYN, *Wiara i uczynki*, w: *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 186.

³ Lekcjonarz mszalny, t. VII, s. 11; zob. t. II, s. 19-28.

⁴ M. JOIN-LAMBERT, X. LÉON-DUFOUR, *Adam*, STB, s. 42.

⁵ *Adversus eos...*, op. cit., PG 46, 417C; cyt. za: J. DANIÉLOU, *Wejście w historię zbawienia*, Kraków 1996, s. 38.

Ponieważ chrzest jest udzielany w Kościele i staje się jak gdyby bramą wprowadzającą w Kościół, dlatego – przywracając pierwotną szczęśliwość – pozwala dostrzec w obrazie rajy rzeczywistość, którą obdarowuje nas Bóg właśnie w Kościele¹. Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek², podejmuje za ludzi i dla ludzi zwycięską walkę z diabłem (Mt 4, 1-11). Opierając się jego pokusom naprawił to, co „popsuł” pierwszy człowiek – Adam, gdy uległ podszeptom szatana. Ale nasz udział w Chrystusowym zwycięstwie nad grzechem logicznie domaga się osobistego zaangażowania w tę walkę. Jezus doświadczany na pustyni przez 40 dni (tu mamy motyw dla 40-dniowego okresu Wielkiego Postu w Kościele³) daje nam przykład cierpliwości, a potem, umartwieniem i modlitwą ukazuje skuteczny sposób przezwyciężania zła i grzechu. Bowiem asceza ma doprowadzić do uszlachetnienia ducha, który gotów będzie do czynów pełnych dobroci i miłości⁴.

Opowiadanie o przymierzu Boga z Noem po potopie przypomina o ważnym wydarzeniu z pradziejów. Oto Bóg posłużył się żywiołem wody i zniszczył ziemię z powodu zła, które rozprzestrzeniło się przez grzech człowieka. Do takiego wykorzystania wód Bóg zobowiązuje się już więcej nie uciekać (Rdz 9, 8-15), ale wymowa potopu wskazuje na przyszłe użycie wody jako sakramentalnego znaku usuwającego grzech.

Już św. Piotr w wodach potopu widzi figurę chrztu. Jak bowiem woda uratowała Noego i jego rodzinę, tak też ocala ludzi od śmierci wiecznej w chrzcie (1 P 3, 18-22). Tertulian ukazuje aspekt negatywny znaku wody, która w potopie zmyła dawną nieprawość, jak gdyby w „chrzcie świata”, a w chrzcie świętym oczyszcza człowieka z jego

¹ Św. CYRYL, *Katechezy*, op. cit., s. 23, 301.

² Ewangelijny opis kuszenia Chrystusa na pustyni ukazuje prawdę o bóstwie i człowieczeństwie Syna Bożego, bo, jak mówi św. Grzegorz Wielki: „Poznajemy w Nim naszą naturę – gdyby bowiem szatan nie widział w Nim człowieka, to by Go nie kusił. Czczymy w Nim Jego Bóstwo – gdyby nie był Bogiem, nie służyliby Mu aniołowie”, „Karmię was tym, czym sam żyję”, *Ojcowie Kościoła komentują ewangelie niedzielne roku A*, Warszawa 1984, s. 85.

³ „Czytanie Ewangelii jest dostosowane do roku liturgicznego, gdyż słyszeliśmy o czterdziestodniowym poście naszego Odkupiciela, a rozpoczynamy czas czterdziestnicy”, św. Grzegorz Wielki, jw., s. 46.

⁴ jw., s. 45-47. Por. Iz 58, 6nn.

dawnych grzechów¹. Według św. Ambrożego Bóg zesłał potop w tym celu, aby „naprawić to, co poprzednio stworzył”².

Pozostaje wyjaśnić jak potop jest obrazem chrztu. Oddajmy głos wybitnemu znawcy, który tak rozwiązuje to zagadnienie: „Tak, jak Noe stawiał czoła morzu śmierci, w którym grzeszna ludzkość została unicestwiona i z niego została wynurzona, tak samo nowo ochrzczeni zstępuje do basenu chrzcielnego, ażeby stawić czoła demonowi morza w ostatecznej walce i z niego wyjść zwycięskim. Między Potopem a Chrztem trzeba najpierw umieścić Zstąpienie Chrystusa do Otchłani, to znaczy do dziedzictwa Demona Morza (...). Oto, gdzie mamy istotową realizację tajemnicy Potopu. Chrystus, nowy Noe, zstępuje w wielkie wody śmierci i wychodzi z nich jako zwycięzca i pierwszy narodzony spośród nowego stworzenia. Otóż chrzest, jak mówi św. Paweł, jest imitacją sakramentalną śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Narzędziem tego zbawienia jest arka, w której dawna tradycja będzie się dopatrywać (...) Kościoła, gdy chodzi o chrzest”³.

Symbolika zawarta w opisie potopu jest więc bogata i często była wykorzystywana przez chrześcijańskich pisarzy. Tertulian, na przykład, pisze tak: „Jak bowiem po wodach potopu... gołębica jako herold wylatuje z arki i do niej powracając z gałązką oliwną, zwiastowała koniec bliskiego gniewu... tak teraz w sposób duchowy, tym samym zrzędzeniem boskim, zstępuje gołębica Ducha Świętego na ziemię, to jest na nasze ciało, wynurzające się z kąpieli chrzestnej”⁴. A św. Jan Chryzostom mówi wprost, że: „opowiadanie o potopie jest sakramentem, a jego szczegóły figurą rzeczy przyszłych. Arka jest Kościołem, Noe Chrystusem, gołębica Duchem Świętym, gałązka oliwna Bożą szczodrobliwością. Jak na samym środku morza arka ochroniła tych, którzy byli w jej wnętrzu, tak też Kościół zbawia tych, którzy są zabłąkani. Lecz arka tylko ochroniła, Kościół zaś robi więcej. Na przykład, arka przyjęła nierozumne zwierzęta i takimi je zachowała, Kościół natomiast przyjmuje nie posiadających *logosu* ludzi i nie tylko ich zachowuje, ale sprawia ich przemianę”⁵.

¹ TERTULIAN, *O chrzcie*, op. cit., s. 141.

² ŚW. AMBROŻY, *De mysteriis*, op. cit., s. 37.

³ J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, Paris 1950, s. 65.

⁴ TERTULIAN, op. cit., s. 141.

⁵ *Homilia de Lazaro* 6, PG 48, 1037-1038.

III. CHRZEST JAKO WYZNANIE WIARY SPECYFICZNYM WĄTKIEM CZYTANÍ

Chrzest jest dla dorosłego katechumena publicznym i uroczystym wyznaniem wiary. Czyni to wobec Kościoła, dając w ten sposób wyraz swojemu pragnieniu przynależności do ludu Bożego i wspólnotowego już odtąd wyznawania wiary. Tak właśnie postępował przez wieki naród wybrany, a podstawą jego wiary były wielkie czyny Boga, które Izraelici wspominali wielbiąc swego wybawiciela i dobroczyńcę (Pwt 26, 4-10). Również w Nowym Przymierzu wyznanie wiary dotyczy nauki i czynów Chrystusa („słowo wiary”). Ale ponadto odgrywa ono rolę warunku koniecznego do zbawienia: „jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem i w sercu swoim uwierzyysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych, osiągniesz zbawienie” (Rz 10, 9).

Przytoczony tekst Pawłowy jest właśnie taką pierwotną formułą wyznania wiary chrześcijańskiej, bardzo skróconą, ale zawierającą w sobie inne prawdy tej wiary, a więc i treść przedchrzcielnej katechezy¹. Zatem uroczyste wyznanie wiary w chwili chrztu doprowadza do zbawienia, do realnego wejścia w nadprzyrodzoną rzeczywistość ukrytą pod sakramentalnymi znakami i dzięki nim uobecnioną; w rzeczywistość, która w przypadku nowo ochrzczonego aktualizuje Chrystusowe dzieło odkupienia.

Słowo Boże nie przestaje podkreślać (Łukaszowa wersja opisu kuszenia Jezusa odczytywana jest w ramach cyklu „C”, Łk 4, 1-13) potrzeby indywidualnego wysiłku człowieka w osiągnięciu zbawienia. Chodzi bowiem o taką postawę moralną, która będzie zgodna z przykazaniami Boga. A to wymaga, „aby lud chrześcijański więcej tęsknił za pokarmem słowa Bożego, niż za dosytem chleba”², a z drugiej strony, aby podejmował nieustanną walkę z pokusami, które będą zawsze, i które mają też swoją – paradoksalnie – dobrą stronę. Bóg dopuszcza je na nas, gdyż ma na uwadze nasze dobro. Ich wartość tak ocenia św. Augustyn: „życie nasze... nie może obejść się bez po-

¹ E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 267, 367 (np. tytuł „Pan” – „Kyrios”, świadczy o Jego zmartwychwstaniu i wywyższeniu).

² ŚW. LEON WIELKI, *Karmię was...*, op. cit., Rok C, s. 54.

kusy, bo postęp nasz dokonuje się właśnie przez pokusę i nikt nie pozna samego siebie o ile nie jest kuszony”¹.

Podobnie, ale bardziej optymistycznie wyraża się św. Ambroży: „Nie powinniśmy się więc lękać pokus świata, skoro poprzez nie uzyskuje się dobre nagrody, lecz raczej ze względu na ludzką naturę należy modlić się, abyśmy doznawali takich pokus, jakie możemy zwyciężyć”².

Bogactwo treści liturgicznych czytań przewidzianych na obrzęd wybrania dostarcza obfitego materiału nie tylko dla osobistych przemyśleń, ale i dla katechezy, która również, jako jeden ze sposobów ewangelizowania, prowadzi do osiągnięcia jego celów: budzenia wiary, nawrócenia, budowania Kościoła, zbawienia.

IV. EWANGELIZACYJNA ROLA WSPÓLNOTY KOŚCIELNEJ

1. Rola wspólnoty lokalnej

Bóg zawarł przymierze najpierw z narodem wybranym, potem – w Osobie swego Syna – z całą ludzkością. Korelatem Boga jest wspólnota, a nie pojedynczy człowiek³. Dlatego troską całej wspólnoty kościelnej musi być zbawienie poszczególnych jej członków, a także rozwój tej wspólnoty, prowadzącej do pełni „Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 12n).

Obrzędy bardzo dużo miejsca poświęcają roli lokalnej wspólnoty w całym procesie inicjacji chrześcijańskiej. Wskazują na potrzebę zaangażowania wszystkich jej członków, a zwłaszcza tych, którzy pełnią w niej jakieś konkretne funkcje w odniesieniu do katechumenów⁴. Jest to wyraz żywego reagowania na soborowe wezwanie Kościoła, aby o chrześcijańskie wtajemniczenie katechumenalne trosz-

¹ *De catechizandis rudibus*, w: Pisma..., op. cit., s. 57.

² *De sacramentis*, w: Wybór..., op. cit., s. 56.

³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Lumen Gentium*, 9: „podobano się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo... lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył”.

⁴ OCHWD 41-48, 133-137.

czyli się „nie tylko katechiści i kapłani, ale cała społeczność wier-nych, szczególnie zaś rodzice chrzestni, tak aby katechumeni od sa-mego początku czuli, że należą do Ludu Bożego”¹.

Poszczególne osoby posiadają różny stopień odpowiedzialności za przygotowanie kandydatów do chrztu, w zależności od stopnia włączenia we wspólne dzieło wtajemniczenia chrześcijańskiego nie-ochrzczonych. Są one jak gdyby delegowanymi przedstawicielami lokalnej wspólnoty, która powierza im w procesie inicjacji określone zadania, wykonywane w jej imieniu. To Kościół przyjmuje zgłasza-jących się kandydatów, to Kościół ich dalej z miłością prowadzi, a następnie wybiera, dopuszcza do chrztu, którego sam udziela przez swoich szafarzy mocą Chrystusowego mandatu (Mt 28, 19)². Forma-cja i wychowanie katechumenów są więc dziełem całej wspólnoty, gdyż „na każdym uczniu Chrystusa, stosownie do jego możliwości, spoczywa obowiązek rozkrzewiania wiary”³, który realizuje poprzez podejmowanie konkretnej posługi w łączności z Kościołem, albo przynajmniej przez autentyczne świadectwo wiary dawane własną postawą życiową. Odpowiedzialność całego Kościoła za tych, którzy zostali przyjęci do ludu Bożego skłania niektórych autorów do sto-sowania takich nawet określeń, jak „kolektywna instytucja rodziców chrzestnych” lub „wspólnota ojcostwa chrzestnego”⁴.

W uroczystym sprawowaniu obrzędu wybrania powinni (jak i w in-nych obrzędach katechumenatu) brać udział wierni miejscowej wspól-noty, dając w ten sposób dowód swojego zainteresowania i odpowie-dzialności za przygotowujących się do chrztu, a tym samym za los tej wspólnoty⁵. Zanim jednak nastąpi wybranie, należy odbyć naradę nad-zdatnością kandydatów do chrztu. Powinny w niej wziąć udział te oso-by, które w jakiś sposób są zaangażowane w przygotowanie katechu-menów, czyli kapłani, diakoni, katecheci, rodzice chrzestni oraz przed-

¹ *Ad gentes*, 14; por. konst. *Lumen Gentium*, 14. „Wspólnota... w specjalny spo-sób winna się troszczyć o katechumenów i neofitów, których należy stopniowo wy-chowywać do poznania i prowadzenia życia chrześcijańskiego”, *Presbyterorum or-dinis*, 6.

² OCHWD 14, 18, 22.

³ OCHWD 41.

⁴ M. DUJARIER, *Instytucja rodziców chrzestnych*, „Concilium” 1-10 (1966-1967), s. 66.

⁵ OCHWD 41; por. nry 19, 70, 105.

stawiciele wspólnoty, a także biskup. Wszyscy oni wypowiadają swoje opinie o wychowaniu i postępach katechumenów, aby ogłoszona podczas obrzędu decyzja Kościoła o dopuszczeniu ich do chrztu była dobrze przemyślana, a po przemodleniu – słuszna i pewna¹.

Szczególne jednak rolę w uroczystości przypada temu, który celebrował obrzęd oraz rodzicom chrzestnym. Wskazane jest, aby celebrawcą był sam biskup², a jeśli to nie jest możliwe – wówczas kapłan. Jego zadaniem w tym obrzędzie jest przeprowadzenie dopuszczenia wybranych do chrztu. W tym celu zwraca się najpierw do towarzyszących kandydatom rodziców chrzestnych, którzy po raz pierwszy publicznie występują i spełniają swoją posługę³. Oni to na wezwanie celebrawcy składają wobec całej wspólnoty świadectwo co do odpowiedniego przygotowania katechumenów oraz ich postawy, godnej dopuszczenia do sakramentów wtajemniczenia⁴.

2. Poręczyciele w starożytnym katechumenacie

Ta pierwsza część obrzędu wyraźnie wywodzi się z badania-egzaminu, jakie przeprowadzano w starożytnym katechumenacie. W czasach św. Hipolita przedmiotem tego badania, przeprowadzanego przez Kościół (reprezentowany zapewne w osobach katechetów), było życie moralne kandydatów w okresie katechumenatu, stopień zaangażowania w działalność dobroczynną i w ogóle wcielanie w życie Chrystusowej nauki⁵. Badaniu był poddawany kandydat, ale świadczył o nim poręczyciel, to znaczy człowiek, który przyprowadził nieochrzczonego do gminy po raz pierwszy, przedstawił go, ręczył za niego i jego szczerą intencję, a w ciągu całego katechumenatu był dla niego przewodnikiem na drodze chrześcijańskiego życia. To właśnie od poręczyciela zależało jaki będzie wynik badania. On dawał swoim świadectwem gwarancję, że życie osobiste katechumena i jego społeczna postawa są dowodem uczciwego i autentycznego

¹ OCHWD 23, 41, 133-138.

² OCHWD 44.

³ OCHWD 136, 143. Chrzestnych wybierają sobie katechumeni. Na ogół będą to poręczyciele, których powinna zaakceptować miejscowa wspólnota. Zob. nry 42, 43, 104, 136.

⁴ OCHWD 144, 145.

⁵ W. SCHENK, op. cit., s. 27; B. MOKRZYCKI, op. cit., s. 87.

nawrócenia, które daje podstawę dla wybrania, dopuszczenia kandydata do chrztu¹.

W IV wieku badanie odbywało się (przynajmniej w Jerozolimie) już jako obrzęd, a przeprowadzał je sam biskup, który „zapytuje szczegółowo bliskich tego, który przed nim stanął, czy żyje dobrze, czy jest posłuszny rodzicom, czy się upija, czy jest rozpustnikiem, czy dopuszcza się jakich większych win, obciążających człowieka. Jeśli z zeznań wszystkich obecnych zapytanych świadków okaże się, że ktoś jest nienaganny, biskup własnoręcznie zapisuje jego imię”². I ta ostatnia czynność pojawia się w dzisiejszych obrzędach, gdy celebrans wzywa katechumenów: „Podajcie zatem swoje imiona, aby je wpisać do księgi wybranych”³.

3. Rola współczesnych rodziców chrzestnych

Współczesna instytucja rodziców chrzestnych pojawiła się znacznie później⁴. Rola osób świeckich towarzyszących kandydatom zmieniała się ewolucyjnie wraz z przemianami wewnątrz samego katechumenatu. Poręczyciel świadczący na korzyść kandydata o jego dotychczasowym życiu, staje się gwarantem jego religijnej przyszłości, odpowiada za permanentną formację. Ponieważ chodzi już o rozwój otrzymanej na chrzcie wiary, dlatego funkcja gwaranta odnosi się do okresu pochrzcielnego, w którym czuwa on nad prawidłowym przebiegiem tego rozwoju i nad dobrym prowadzeniem się neofity. A stąd już tylko krok dzielił od traktowania osoby towarzyszącej nowemu chrześcijaninowi jako ojca duchownego. Ten bowiem troszczył się o powierzonego sobie przez Kościół człowieka w sprawach wiary i brał za niego wobec tegoż Kościoła odpowiedzialność; niejako rodził go duchowo i wychowywał w wierze⁵.

¹ B. MOKRZYCKI, op. cit., s. 80. 87; W. SCHENK, op. cit., s. 45. O podobnych funkcjach poręczycieli mówią *Obrzędy* w nrach 71, 77, 81.

² ETERIA, op. cit., s. 223.

³ OCHWD 146. Bezpośredniego zapisu imienia może dokonać sam katechumen, albo któryś z jego rodziców chrzestnych, albo kapłan, zob. objaśnienie do nru 146.

⁴ „Dzisiejsza instytucja rodziców chrzestnych pochodzi z połączenia trzech różnych praktyk starożytnych, a mianowicie z czynności poręczyciela, pomocnika przy udzielaniu chrztu i dorosłego, odpowiadającego przy chrzcie dzieci”, W. SCHENK, op. cit., s. 45; H. LECLERCQ, *Parrain et marrain*, w: DACL, t. XIII, s. 2238.

⁵ B. MOKRZYCKI, op. cit., s. 140-142.

Ten aspekt rodziców chrzestnych, obok roli świadków, jest mocno wyeksponowany we współczesnych obrzędach. Celebrans zwraca się do nich słowami: „powierzono wam tych wybranych, o których złożyliście świadectwo. Swoją braterską pomocą i przykładem doprowadźcie ich do sakramentów Bożego życia”¹, po czym wzywa, aby na znak gotowości podjęcia swojej posługi położyli rękę na ramieniu wybranych. W ten sposób Kościół okazuje, że bierze tych kandydatów pod szczególną opiekę, która w tym bezpośrednio poprzedzającym chrzest okresie jest bardzo ważna ze względu na intensywność przygotowań. Chrzestni, a wcześniej poręczający, pomagają katechumenom uczyć się życia chrześcijańskiego i włączać się we wspólnotę wiernych².

Funkcja rodziców chrzestnych jest zatem doniosła, ale dziś słabo wykorzystywana w procesie wtajemniczenia z powodu małego jej uświadomienia i bardzo płytkiego rozumienia. Wspieranie katechumena w jego dążeniu do żywej i dojrzałej wiary przynosi oczekiwane owoce, jeżeli odbywa się w klimacie dialogu, wpływającego ze ścisłego kontaktu dwóch bliskich sobie osób³. Chrzestny pełni podwójną rolę: świadka-poręczyciela i ojca-przewodnika, i to w odniesieniu tak do katechumena jak i do Kościoła. Jest pośrednikiem dającym rękojmię nawrócenia kandydata wobec wspólnoty oraz wprowadzającym go do tej wspólnoty i w jej obyczaje. Z drugiej strony „wprowadza Kościół w nie ewangelizowany świat, z którym katechumen na sposób ludzki jest związany”⁴, a wobec nowo nawróconych świadczy w imieniu tegoż Kościoła o jego prawdziwym ewangelicznym życiu.

Chrzestny „reprezentuje rodzinę Bożą, której jest żywym członkiem, odpowiedzialność zaś, jaką na siebie bierze, stanowi jedynie odpowiedzialność ojcostwa całej wspólnoty... Kościół nie czyni go delegatem, lecz widzialnym i skutecznym znakiem własnego działania ojcowskiego”⁵.

¹ OCHWD 147.

² OCHWD 19, 41.

³ M. DUJARIER, op. cit., s. 66.

⁴ Tamże, s. 67.

⁵ Tamże, s. 67.

Wspólna modlitwa wiernych w intencji wybranych oraz błogosławieństwo udzielone im przez celebransa¹ są zewnętrznym, obrzędowym potwierdzeniem troski całej wspólnoty o ewangelizację Kościoła. Zadanie wspólnoty w doprowadzeniu katechumenów do pełni wiary jawi się zatem jako podstawowe. Ona bowiem ma funkcję pośrednika pomiędzy Bogiem a człowiekiem, który otrzymuje od innych ludzi to, co oni sami wcześniej dostali z misją przekazywania. A to jest właśnie ewangelizacja.

Kraków

KS. SZYMON FEDOROWICZ

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

o. Jurand-Maria Bakalarczy OFM

W TROSCE O WŁAŚCIWE ROZUMIENIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ METANOI

Jezusowe wezwanie do nawrócenia (Mk 1, 15) stało się fundamentem głoszonej przez Niego Dobrej Nowiny o zbawieniu (Mk 16, 15-16). Kościół na przestrzeni czasów, na różne sposoby aktualizował ten podstawowy element życia chrześcijańskiego, różnie zresztą w ciągu wieków rozumiany i praktykowany, ale zawsze uważany za podstawowy na drodze mającej zmierzać do reformy i odnowy chrześcijaństwa.

Kościół zarówno w postanowieniach Soboru Watykańskiego II, jak i w oficjalnych dokumentach posoborowych, wyznaczył pokucie szczególne miejsce. Temat ten znalazł także swe odzwierciedlenie, na różnych płaszczyznach działalności Kościoła ostatnich lat, w wieloaspektowym spojrzeniu na tę rzeczywistość. Chodzi tu mianowicie o działalność sytuującą się w pracach wielu synodów ogólnych, kontynentalnych, regionalnych czy krajowych i diecezjalnych, a także w encyklikach i adhortacjach.

¹ OCHWD 148, 149.

Temat chrześcijańskiej metanoi jest więc stale w Kościele żywotny, jednak dziś staje się on szczególnie aktualny wobec *Tertio millennio adveniente*, w którym „wszyscy są wezwani, w jedności z Chrystusem Odkupicielem człowieka, do prawdziwego nawrócenia”. Głoszenie metanoi „jako nieodzownego wymogu chrześcijańskiej miłości jest szczególnie ważne we współczesnym społeczeństwie, które często, jak się wydaje, zatracza same podstawy etycznej wizji ludzkiej egzystencji” (TMA 50).

Jubileusz Trzeciego Tysiąclecia „jest dla Kościoła «rokiem łaski», rokiem odpuszczenia grzechów, a także kar za grzechy, rokiem pojednania między zwaśnionymi, rokiem wielorakich nawróceń, rokiem pokuty sakramentalnej i pozasakramentalnej” (TMA 14). W tej perspektywie Jubileusz przedstawia wielkie wyzwanie dla wierzących, by odnowić własną przynależność do Jezusa Chrystusa jako Jedyne, który objawia Boga i jedyne Zbawcy człowieka, po to, aby świadczyć mężczyznom i kobietom naszego czasu o tej rozstrzygającej prawdzie. W konsekwencji „zmusza” on także do nowej albo głębszej refleksji teologicznej, oraz wyznacza przedmiot aktywnej działalności pastoralnej Kościoła.

Współczesną myśl teologiczną, tak bardzo żywotną i pełną olśniewających inwencji, cechuje jeszcze na wielu odcinkach brak integrującej syntezy, dającej pełny wgląd w istotę omawianych rzeczywistości. Jest to widoczne zwłaszcza tam, gdzie zagadnienia wykazują szczególne powiązanie z życiem. Do takich właśnie należy problem pokuty-nawrócenia. Bogata literatura dotycząca tego przedmiotu wykazuje daleko idące zróżnicowanie. Odbiorczość zaś czytelników i ich sposób przeżywania skupia się, jak się wydaje, najczęściej na peryferyjnych sprawach, mniej natomiast zwraca uwagi na istotne elementy pokuty. Zachodzi nawet obawa, czy dość wyraźnie uwydatnia się jej istotne elementy tak, aby one docierały do świadomości chrześcijan i skutecznie kształtowały życie chrześcijańskie. Mając na uwadze powyższe względy proponuję przyjrzeć się terminologii nawrócenia w Biblii hebrajskiej, Septuagincie i księgach Nowego Testamentu oraz określić zakres treści pojęcia pokuty i nawrócenia.

1. BIBLIJNA TERMINOLOGIA NAWRÓCENIA

Podstawowym terminem dla wyrażenia idei nawrócenia w Septuagincie i księgach Nowego Testamentu jest *metanoein/metanoia*¹. W Nowym Testamencie występuje on w sumie 56 razy².

Powrót do Jahwe Biblia hebrajska wyraża bardzo znamionym dla nauczania proroków czasownikiem *šûb*, który oddaje ideę odwrócenia się od drogi zła, jak i zwrócenia się na drogę dobra³. Na ponad 1000 miejsc, w których występuje to słowo, w około 120 ma ono znaczenie wyłącznie teologiczne⁴. Stary Testament używa takich wyrażań, jak: «szukać Boga» (Am 5, 4; Oz 10, 12), «szukać Jego oblicza» (Oz 5, 15; Ps 24, 6; 27, 8), «uniżyć się przed Nim» (1 Krl 21, 29; 2 Krl 22, 19), «utkwic w Nim swoje serce» (1 Sm 7, 3)...⁵ Łatwo więc zauważyć, że nawrócenie nie jest traktowane tu jako wynik tylko ludzkiego działania i tylko jednorazowego aktu, ale jako zmiana drogi, zawrócenie, powrót, zupełny zwrot w życiu w kierunku Boga⁶.

Hebrajskie *šûb* Septuaginta tłumaczy przez *epistrephein*, nigdy zaś przez *metanoein*, które oddaje treść hebrajskiego *niham*⁷. Cza-

¹ Z. ALSZEGHY, M. FLICK, *Il sacramento della riconciliazione*. Torino 1976, s. 102; Greckie terminy w formie czasownikowej i rzeczownikowej: *metanoein/metanoia*, odtąd w skrócie: *m/m*.

² A. TOSATO, *Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria*. RB1 23 (1975), s. 4.

³ Hebrajski Stary Testament nie zna rzeczownika na określenie nawrócenia w sensie *metanoia*. Rzeczownik *šûbah* – „nawrócenie” występuje tylko u Iz 30, 15; kilkakrotnie występuje termin *m'šûbah* w sensie „odpadnięcia” (Oz 11, 7; 14, 5; Jr 8, 5 i in.), podczas gdy w judaizmie na określenie nawrócenia używane jest słowo *š'šûbah*, które w Starym Testamencie używane jest tylko w znaczeniu świeckim.

⁴ J. SZLAGA, *Pokuta, nawrócenie i pojednanie według Pisma Świętego*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. L. STACHOWIAK, R. RUBINKIEWICZOWA, t. 6, Lublin 1983, s. 26. Początkowo wyrażenie to miało znaczenie przestrzenne, dopiero po niewoli nabrało znaczenia duchowego.

⁵ Zob. J. GIBLET, P. GRELOT, *Pokuta-Nawrócenie*, STB, s. 706.

⁶ J. KOWALSKI, *Metanoia jako istotny element postawy moralnej chrześcijanina*, RTK 28 (1981), s. 21.

⁷ J. SZLAGA, *Pokuta...*, art. cyt., s. 26; zob. także J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 313. Drugim terminem hebrajskim na określenie nawrócenia jest słowo *niham*. Niekiedy wyrażenia hebrajskie (*šûb* i *niham*) są

sownik *metanoein* przekładając w Septuagincie 15 razy hebrajskie słowo, czyni to odnośnie *niham*, nigdy *šûb*¹. Wynika z tego oczywisty wniosek przemawiający za rozgraniczeniem w niej znaczeń *metanoein* i *epistrephein*, gdzie pierwsze jest korelatem *niham*, a drugie *šûb*. Septuaginta zestawia niekiedy obok siebie owe czasowniki², lecz i to nie przekonuje o ich synonimiczności. Zestawienie takie spotkać można także w Nowym Testamencie, co rodzi problem właściwego przekładu takich tekstów. Oba bowiem terminy oddają ideę nawrócenia³. Czasownik *epistrephein* wskazuje na nią bezpośrednio. Oznacza on „powrót do Boga, czego rezultatem jest zmiana postępowania praktycznego”, natomiast semantyka *metanoein* jest o wiele bardziej złożona i nastęrcza w tłumaczeniu wiele trudności – podkreśla „ideę nawrócenia wewnętrznego. Analizując teksty biblijne, należy mieć na uwadze te dwa różne, lecz wzajemnie się uzupełniające aspekty”⁴.

W greckiej literaturze klasycznej termin *m/m* rzadko jest spotykany. Oznaczał on: zmienić sposób myślenia, opinię, ideę, zauważyć coś po czasie, uznać coś po czasie⁵. Z tak rozumianego terminu powstały drugorzędne znaczenia: opłakiwać, żałować, smucić się –

używane paralelnie. Hebrajskie *niham* wyraża w koniugacji *hifil* ideę żalu, ubolewania, ulitowania się.

¹ A. SUSKI, *Wezwanie do pokuty w Nowym Testamencie*, AK 89 (1977), s. 18. Trzeba przy tym pamiętać, że czasownik *šûb* występuje w Starym Testamencie 1059 razy i posiada w Septuagincie 79 odpowiedników greckich, wśród których brak *metanoein*. Z drugiej zaś strony na 108 przypadków czasownika *niham* tłumacze Septuaginty nigdy nie użyli korelatu o tematyce *strephe* – „wracać”, którymi najczęściej przełożyli czasownik *šûb* (*epistrephe* – 357 razy, *apostrephe* – 270 razy, *anastrephe* – 65 razy).

² Zob. LXX: Jr 4, 28; 8, 5-6; 18, 8; Jl 2, 13-14.

³ A. SUSKI, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 17-18: w przypadku Dz 3, 19 i 26, 20 tłumacze zmuszeni są do szukania nowych rozwiązań. W Biblii Tysiąclecia czytamy: „Pokutujcie (*metanoesate*) więc i nawróćcie się (*epistrepesate*)”; „aby pokutowali (*metanoein*) i nawrócili się (*epistrephein*) do Boga i pełnili uczynki godne pokuty (*tes metanoiias*)”. Natomiast Biblia Poznańska przekłada: „Starajcie się o wewnętrzną przemianę (*metanoesate*), nawróćcie się (*epistrepesate*)”; „nawoływałem do pokuty (*metanoein*)... by się nawrócili (*epistrephein*), spełniając uczynki pokutne (*tes metanoiias*)”.

⁴ Zob. J. GIBLET, P. GRELOT, *Pokuta-Nawrócenie*, STB, s. 706.

⁵ J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne...*, dz. cyt., s. 312; J. SZLAGA, *Pokuta...*, art. cyt., s. 26; A. SUSKI, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 17.

wówczas, gdy poprzedni sposób pojmowania uznano za niewłaściwy. Dopiero jednak Biblia dała omawianym terminom głębię wyrazu. Grecy nie znali bowiem całkowitej i radykalnej zmiany postawy człowieka pojętej jako nawrócenie, którego to genezy trzeba szukać właśnie w Biblii, a ściślej rzecz ujmując w nauczaniu proroków¹. Biblia grecka Starego Testamentu, jako wyraz wszystkich teologicznych poglądów epoki hellenistyczno-judaistycznej, pojęcie *m/m* rozumie religijno-etycznie i w sposób tylko jej właściwy². Semita słysząc wezwanie do nawrócenia miał przed oczami obraz człowieka, który schodzi z drogi po jakiej szedł dotychczas, ponieważ uznał ją za błędną, i obiera nowy kierunek marszu³. Tak rozumianą *m/m* nie spotykamy w żadnej literaturze greckiej, z wyjątkiem tej, która powstała pod wpływem biblijnych koncepcji (Filon, Józef Flawiusz, apokryfy)⁴.

Pojęcie *m/m* w Nowym Testamencie i w całej chrześcijańskiej Tradycji nabrało szczególnego znaczenia. Dokonało się to jednak przez swoisty proces ewolucji tego terminu, który rozpoczął się w Septuagincie, a nie zakończył nawet w greckich przekładach Biblii z II wieku po Chrystusie⁵. Przypuszcza się, że w Nowym Testamencie może występować korelacja między *šûb* i *metanoein*, ale jest to tylko prawdopodobieństwo, które zawsze musi podlegać weryfikacji przy rozpatrywaniu takich przypadków⁶. Nowotestamentalny termin

¹ Z. ALSZEGHY, M. FLICK, *Il sacramento...*, dz. cyt., s. 102; J. KUDASIEWICZ: *Evangelie synoptyczne...*, dz. cyt., s. 312.

² J. SZLAGA, *Pokuta...*, art. cyt., s. 26.

³ Zob. T. SIKORSKI, *Nawrócenie*, ST, t. 1, s. 356.

⁴ J. SZLAGA, *Pokuta...*, art. cyt., s. 26; zob. także K. M. SCHELKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, T. 3: Etos, Kraków 1984, s. 55-56.

⁵ A. SUSKI, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 19. Chodzi tu głównie o tłumaczenie Symmacha, gdzie czasownik *metanoein* zastąpił w 6 przypadkach występujący w Septuagincie *epistrephein* (Iz 31, 6; 55, 7; Jr 18, 8; Ez 33, 12; Oz 11, 5; Hi 36, 10). Innymi słowy czasowniki te zostały potraktowane synonimicznie. Proces przypisywania terminologii *m/m* znaczenia czasownika *šûb* przejawia się także w pismach Filona, Józefa Flawiusza i literaturze apokryficznej.

⁶ Tamże; J. SZLAGA twierdzi, że „nowotestamentalna *m/m* jest zawsze odpowiednikiem *šûb*”, *Pokuta...*, art. cyt., s. 26. Jednak „A. Tosato zakwestionował opinię E. K. Dietricha, J. Behma i E. Würtweina o zamierności *niham* i *šûb* jako korelatów dla *metanoein*, zasadność łączenia *šûb* z nowotestamentalnym *metanoein*, a w konsekwencji zasadność tłumaczenia tego terminu wyrażeniem nawrócić się”, A. SUSKI, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 18.

m/m zawiera w sobie pewną różnorodność znaczeń. Wydaje się, że może on oznaczać rzeczywistości nie w pełni rozdzielne między sobą, ale w każdym razie odrębne. Według powszechnie przyjętych podstawowych znaczeń, może on oznaczać: poprawić się, opamiętać się uznając swoją winę / poprawa, opamiętanie („zmiana w umyśle”); żałować, odczuwać żal, skruchę / żal, skrucha; czynić pokutę / pokuta; nawrócić się / nawrócenie („zmiana stosunku względem Boga”)¹. Wobec tak bogatej semantyki *m/m* trzeba zdać sobie sprawę z trudności tłumaczenia ich przez jedno tylko wyrażenie, gdyż poszczególne wątki teologiczne przenikają się nawzajem, pozostając w ścisłej łączności. Termin *nawrócenie* może tu być tylko punktem dojścia do tej rzeczywistości, jaką omawiane słownictwo wyraża². Niekiedy w tłumaczeniu wysuwa się on na pierwszy plan, jednak przeciw sprowadzaniu semantyki *m/m* w ramy tylko terminu *nawrócenie*, świadczy ich zastosowanie (także pochodnych od *strephein*) w Septuagincie i późniejszych przekładach Biblii³. Istnieje więc wielka niepewność w określaniu przypadków po przypadku, jakie byłoby znaczenie terminu *m/m*, co jednak nie jest niezwykłym faktem lingwistycznym. Wymaga tylko wybrania dla każdego fragmentu, w świetle kontekstu, właściwego sensu⁴.

Ta długa historia wyrazów *m/m* przenika treść Nowego Testamentu. Zgodnie z tym *metanoia* oznacza nie tylko zmianę sposobu myślenia, ograniczoną do intelektu; nie tylko skruchę, która jest zwrócona do wewnątrz i polega na uczuciu; nie tylko pokutę, która ma naprawić wyrządzoną krzywdę. *Metanoia* w Nowym Testamencie oznacza nawrócenie jako radykalny zwrot całego człowieka do Boga⁵.

¹ Por. A. TOSATO, *Per una révisione...*, art. cyt., s. 3.

² K. LEHMANN, *Utracona zdolność nawrócenia*, *Comp* 23 (1984), s. 84; J. SZLAGA, *Pokuta...*, art. cyt., s. 26; zob. także A. SUSKI, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 20.

³ A. SUSKI, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 31.

⁴ A. TOSATO, *Per una révisione...*, art. cyt., s. 4.

⁵ K. M. SCHELKLE, *Teologia...*, dz. cyt., s. 58.

2. SEMANTYKA POKUTY I NAWRÓCENIA

Polskie tłumaczenia Nowego Testamentu stanęły przed hermeneutycznym problemem dobrania właściwych odpowiedników dla oddania treści *m/m*. Starsze przekłady chętniej używają: *pokutować/pokuta*; nowsze natomiast pierwszeństwo oddają: *nawrócić się/nawrócenie*¹. Tłumaczenie tego terminu za pomocą rzeczowników: *nawrócenie*, *odmiana*, jest bardziej uzasadnione, niż użycie w tej sytuacji tradycyjnego słowa *pokuta*, lub rzeczowników: *żał*, *skrucha*, które nie wystarczają tak do wyrażenia zasadniczej przemiany, jak i przedstawienia owoców nawrócenia. Takie ujęcie sięga bezpośrednio do pierwotnego znaczenia greckich terminów,² ułatwia drogę do tego co stanowi istotę aktu pokuty, ukazując, do czego winien się sprowadzać i gdzie dokonywać.

Termin *metanoia* został przetłumaczony w Wulgacie nie przez łacińskie *conversio*, lecz przez *paenitentia*, i odpowiednio przekładany w językach nowożytnych jako francuskie: *pénitence*, angielskie: *penitence*, włoskie: *penitenza*, niemieckie: *Busse*, polskie: *pokuta*³. Etymologia słowa *pokuta* jest jeszcze nie do końca jednoznacznie wyjaśniona. Termin ten wyprowadza się najczęściej od *penitus*, co nie ma większego znaczenia, gdy rozpatruje się go od strony jego chrześcijańskiego sensu, który zawiera się w greckim terminie z Nowego Testamentu⁴. Gdy nie weźmie się tego pod uwagę, przez pokutę rozumieć się będzie przede wszystkim praktyki pokutne

¹ A. SUSKI, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 17; zob. także K. ROMANIUK, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 67. W rozważaniach nad nawróceniem-pokutą współcześni bibliści przypisują duże znaczenie etymologii wyrazów użytych w Piśmie Świętym dla oddania tej tajemnicy i związanych z nią pojęć.

² *Metanoein* znaczy dosłownie: wnieść się niejako ponad (*meta*) dotychczasowy sposób myślenia (*nous* – duch, umysł), zacząć myśleć inaczej, odmienić się wewnątrz.

³ Por. J. PRYSZMONT, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, Częstochowa 1987, s. 100.

⁴ M. MELLET, A. M. HENRY, *Pokuta*, WZTD, s. 808. Terminem tym jest *m/m* i *metamelomai* oznaczający zmianę (*meta*) w stosunku do tego co człowiek pielęgnuje w głębi swego serca (*melei*). Wspomniane terminy posłużyły tłumaczom Septuaginty do wyrażenia treści hebrajskiego *niham*. Natomiast Stary Testament nie posiada specjalnego terminu na określenie pojęcia pokuty. Pod tym pojęciem rozumie się raczej zewnętrzne i wewnętrzne czynności, które towarzyszą nawróceniu.

połączone z umartwieniem pojmowanym jako zadośćuczynienie za popełnione grzechy, lub cnotę pokuty,¹ co stanowić będzie zawężone i opaczne ujęcie zagadnienia². Sama przez się pokuta wykracza poza pewne praktyki pokutne, do których zwykło się ją sprowadzać. Gdy więc Wulgata ujmuje pokutę słowem *paenitentia*, mieści w jej pojęciu bogatą treść metanoi – „oznacza mianowicie wewnętrzną boleść duszy, z powodu czynności dokonanej, oraz zmianę nastawienia do poprzedniego postępowania, czyli żal, że się tak postąpiło³. To właśnie żal jest centralnym aktem pokuty, która jest prawidłową postawą człowieka wobec grzechu i oznacza ciągły proces wewnętrznej przemiany. Do jej istoty należą: odwaga do przyjęcia prawdy o swojej grzeszności, a więc świadomość grzechu i pragnienie uwolnienia się od niego; gotowość podporządkowania się słowu objawionemu z pomocą łaski Bożej, czemu sprzeciwia się bezkrytyczny stosunek do samego siebie (faryzejskie samousprawiedliwienie); poważna i aktywna wola poprawy związana z ufnością w pomoc Bożej łaski dla zwycięstwa (poświadczona w czynach zadośćuczynienia: m.in. modlitwa, post, jałmużna); i wreszcie gotowość pokornego znoszenia następstw grzechu. Pokuta jest właśnie, jako dar Boga, czynem człowieka, a nie tylko biernym doznaniem: człowiek odwraca się od swojej przeszłości, która go „uśmierca” i do której „czuje wstręt”. W pokucie nie nasz żal, lecz Boży czyn wobec nas zostaje przyjęty z wiarą i nadzieją⁴.

Niestety, przeciętny człowiek pod pojęciem pokuty rozumieć będzie modlitwę zadaną na spowiedzi jako akt pokutny, bo też w codziennym użyciu ta religijna kategoria oznacza ponoszenie kary za popełnienie złego uczynku. Polskie więc słowo *pokuta* wydaje się nie być do końca należycie sprecyzowane; celem uniknięcia pomie-

¹ Czyli moralnie i religijnie właściwą postawę człowieka wobec grzechu, od którego pragnie się odwrócić dla ponownego ukierunkowania się ku Bogu, co dokonuje się przez ofiarną łaskę Jezusa Chrystusa.

² J. PRYSZMONT, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 100-101.

³ R. KOSTECKI, *Sakrament pokuty*, Sandomierz 1963, s. 72.

⁴ Zob. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 341-342; A. DYLUŚ, A. ZUBERBIER, J. JANICKI, *Pokuta*, ST, t. 2, s. 111.

szania pojęć, należy dokładnie określić treść, jaką się wkłada w poszczególne wyrażenia¹.

O bliskości i wzajemnym współprzenikaniu się terminów pokuty i nawrócenia świadczą między innymi wspomniane już zamienne ich tłumaczenie. Z pokutą – rozumianą zwłaszcza w sensie subiektywnym – związany jest ściśle akt nawrócenia². Toteż bez wątpliwości można posłużyć się twierdzeniem, że pokuta jest nawróceniem³. Zawiera się bowiem w nawróceniu tak pod względem etymologicznym, jak i teologicznym; pokuta jest istotnym elementem nawrócenia⁴. Owszem, nie będą to dwie identyfikujące się rzeczywistości, jeśli pokutę rozpatrywać będziemy w oderwaniu od nawrócenia w sensie *metanoia*⁵. Pokuta nie będzie wtedy oznaczać radykalnej przemiany sposobu bycia i myślenia człowieka, lecz zwykłą możliwość zmiany,⁶ która nie zawsze jest skuteczna, i może w rezultacie doprowadzić albo do bezowocnych wyrzutów sumienia (Mt 27, 3-5), albo do ewentualnego zerwania z dotychczasowym postępowaniem (Mt 21, 29-32; 2 Kor 7, 8-10).

Pokuta stanowi swoisty styl życia, który utrwała owoce nawrócenia i zabezpiecza duchowy postęp⁷. I chociaż istotnie jest nawróceniem, żalem oraz duchową przemianą, nie znaczy to, że nie musi zawierać aktów lub czynów zewnętrznych. Ale to znaczy, że pokuta nie może być definiowana przez tego rodzaju akty, które w czynnościach pokuty następują logicznie jako wtórne po nawróceniu we-

¹ J. PRYSZMONT, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 118; R. KOSTECKI, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 72-73; zob. także J. KASZTELAN, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty*, Kraków 1992, s. 8.

² Por. K. ROMANIUK, *Sakramentologia...*, dz. cyt., s. 71.

³ M. MELLET, A. M. HENRY, *Pokuta*, WZTD, s. 808; JAN PAWEŁ II, *adhort. Reconciliatio et paenitentia*, 4; także konst. apost. *Paenitemini* podkreśla, że już Stary Testament zwykł łączyć zewnętrzny charakter pokuty z wewnętrznym nawróceniem do Boga, PAWEŁ VI, konst. *Paenitemini*, AAS 58 (1966) nr 3, s. 178.

⁴ *Powołanie chrześcijańskie – zarys teologii moralnej*, t. 1: *Istota powołania chrześcijańskiego*, praca zbiorowa, Opole 1978, s. 179.

⁵ Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia* podkreśla złożoność pojęcia pokuty, które jednak jednoznacznie precyzuje łącząc z metanoią, z którą pokutę utożsamia, JAN PAWEŁ II, *adhort. Reconciliatio et paenitentia*, 4. Identycznie pokutę pojmuje PAWEŁ VI, zob. PAWEŁ VI, konst. *Paenitemini*, AAS 58 (1966) nr 3, s. 179.

⁶ Potrzeba zmiany wynika ze stwierdzenia błędu lub jakiegoś braku. Zob. Jj 13, 17; Hi 42, 6.

⁷ *Powołanie chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 179.

wnętrznym,¹ i stanowią wyraz nie zawsze w pełni adekwatny z tym, co dokonało się w umyśle i sercu nawróconego człowieka². Owe uzewnętrznienia wyrażają w sposób dostrzegalny ducha pokuty. Nie można od niego oddzielać tego, co z niego w sposób naturalny emanuje, czyli znaków pokuty – co piętnuje w Ewangelii Chrystus (Mt 6, 16-18). Zewnętrzne oznaki ducha pokuty zapraszają nas do udziału w nawróceniu, które wyrażają³. Tym sposobem wewnętrzne nawrócenie się do Boga połączone z zewnętrznymi umartwieniami, będzie stanowić właściwą pokutę, która przyniesie zbawienne skutki⁴. Będą to owoce pokuty godne nawrócenia (Łk 3, 8). Czynienie pokuty zatem jest czymś autentycznym i skutecznym jedynie wówczas, gdy wyraża się w aktach i czynach pokutnych. Natomiast zewnętrzne formy pokuty wtedy tylko mają wartość, gdy wypływają z najistotniejszej dla nawrócenia przemiany serca⁵.

Nawrócenie więc w pojęciu metanoi jest dosłownie zmianą myślenia, a zarazem wyznaczeniem przez to myślenie nowych decyzji; polega na gotowości przyjęcia tego, co słuszniejsze, prawdziwsze, szlachetniejsze, lepsze. Jest więc procesem kształcenia intelektu i procesem wychowania woli. Jest kierowaniem się intelektu do prawdy i kierowaniem się woli do dobra. Oznacza w sumie pokorę, która polega na przyjęciu czyjegoś słusznego zdania wbrew własnym przekonaniom i na uznaniu czyjejś trafnej decyzji wbrew naszemu przywiązaniu do decyzji własnych. Oznacza drogę do osobistej kultury, jako naszego życia duchowego, kierowanego rozumnością i mądrością, wolnością i miłością, obejmującą dobroć⁶. Rozpościera się ona przede wszystkim w gestach miłości bliźniego i sprawiedliwości, w odchodzeniu od egoistycznego nastawienia, we właściwym pojmowaniu i korzystaniu z ziemskich rzeczywistości.

Warszawa

O. JURAND-MARIA BAKALARCZY OFM

¹ M. MELLET, A. M. HENRY, *Pokuta*, WZTD, s. 808.

² K. ROMANIUK, *Sakramentologia...*, dz. cyt., s. 67-68.

³ J. CHMIEL, *Znaki pokuty w Piśmie Świętym. Rozważanie semiotyczne*, RBL 29 (1976), s. 172.

⁴ *Powołanie chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 180.

⁵ JAN PAWEŁ II, *adhort. Reconciliatio et poenitentia*, 4.

⁶ M. GOGACZ, *Kontemplacja czy działanie*, WNZP 14 (1981), s. 191.

LECTIO DIVINA

Znana i upowszechniona praktyka *lectio divina* poszła, niestety, w zapomnienie, względnie została zacieśniona do pewnych grup, na przykład mnichów. Ponowna lektura konstytucji soborowej *Dei Verbum* – o objawieniu Bożym, a konkretnie stwierdzenie w nr 25: „[...] również Sobór usilnie i szczególnie wzywa wszystkich wiernych, by przez częste czytanie Pisma Świętego nabywali wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa. «Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa» (Hieronim, *Commentarium in Isaiam*. PL 24, 17)” stała się inspiracją do poniższej refleksji.

Wyjaśnijmy na początku, co rozumiano przez wyrażenie *lectio divina*. Zwykle określa się je jako lekturę słowa Bożego, lekturę wytrwałą, aktywną, personalną, przesyconą modlitwą, przeżywaną w wierze i miłości. Nie była to więc zwykła lektura, jak inne. Słowo Boże nazywano *sacra pagina*. *Lectio divina* i *sacra pagina* były wówczas synonimami. Katalogi biblioteczne podzielone były na dwa działy: księgi świeckie (*profani*) oraz Libri divini – stąd ich lektura nazywa się *lectio divina*. Czytanie stawało się oczywiście medytacją i modlitwą, nie chodziło w nim bowiem ani o egzegezę, ani o hermeneutykę czy teologiczne lub homiletyczne spożytkowanie. Lektura wypływała z umiłowania *sacra pagina*, a przede wszystkim z przekonania, że nie sposób czegokolwiek pojąć ze spraw Bożych bez modlitwy. Obowiązywała zasada: *legendo oro, orando contem- plor* – czytając modłę się, modląc się kontempluję. Do lektury wymagano wewnętrznej pokory, bez której słowo Boże nie może znaleźć oddźwięku w sercu człowieka; ona zapewniała misteryjną owocność słowa Bożego. Taka lektura Pisma Świętego była szkołą duchowości biblijnej, która jest duchowością życia. Każdego dnia powracano do studni Bożego słowa, jak Rebeka, by zaczerpnąć wody. Lektura znajdowała swoją realizację w życiu, zgodnie z *Księgą Powtórzonego Prawa*: „[...] słowo to jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić” (Pwt 30, 14). Broszurka wydana przez benedyktynów tynieckich w *lectio*

divina widzi spotkanie z żywym słowem Bożym oraz fundamentalny sposób szukania i spotykania Boga¹.

Ze słowem *legere* – czytać łączyło wyrażenia: *studiosus, intentus, assiduus*. Wyrażenia te można by oddać następująco: „cały w lekturze, cały w modlitwie – *totus in lectione, totus in oratione*². Czytanie stawało się po prostu modlitwą. *Lectio* i *oratio* były nierozdzielne. Prawdziwe jest również swoiste stopniowanie w *lectio divina*: czytanie – medytacja – modlitwa – kontemplacja.

Szczególnie miejsce w *lectio divina* zajmowało milczenie, ono ofiarowało bowiem gościnę słowu Bożemu. Służyło nie tyle osobistej modlitwie, lecz było czasem, w którym uczestnik lektury pozwalał na to, by słowo przenikało *ad intra* i kształtowało jego serce.

Lectio divina weszła w sam trzon tradycji monastycznej. Klasztory posiadały wyznaczone godziny na studium Pisma Świętego. Powtarzano natchnione słowa głośno, półgłosem, uczono się na pamięć, aby można je zawsze medytować. W *Regule* Benedykta cała niedziela poświęcona była takiej lekturze. Św. Hieronim taką lekturę umieścił po pracy, czyli pod koniec dnia, św. Augustyn z kolei w środku dnia. Z czasem ustaliła się jednak praktyka *lectio divina* na początku dnia. W ten sposób lektura Pisma w sposób zasadniczy kształtowała cały dzień. W ciągu pracy powtarzano wyuczone fragmenty Biblii, rozważając je. Zjawisko to określano jako *ruminatio* – przeżuwanie, roztrząsanie, rozważanie. W konsekwencji można więc było mówić o nieustannej modlitwie (por. Łk 18, 10). Szczególną miłością cieszyły się psalmy. Mawiano: *psalm zawsze na ustach, Chrystus zawsze w sercu*. Sentencję: *semper in ore psalmus, semper in corde Christus* wiąże się ze świętym Wulstanem³.

Korzeni takiej lektury należy szukać w synagodze, szerzej w umiłowaniu *Tory* przez naród wybrany, w jego trosce o zmemoryzowanie słowa Bożego i przeżywanie go. Hebrajskie *haga*, greckie *meletao*, łacińskie *meditari* wyrażało się i w geście, w słuchaniu czy szepcie. Ważnym etapem w *lectio divina* była wspólnota Esseńczyków w Qumran, w której jedną trzecią każdego dnia (3 do 5 godzin

¹ *Lectio divina. Boże czytanie*, Tyniec 1991, s. 7.

² *Vie de S. Basile*, cyt. za J. LECLERCQ, *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Roma 1961, s. 133.

³ *Vie de saint Wulstan*, cyt. za jw., s. 135.

w zależności od długości dnia) poświęcano na lekturę *pagina sacra* i modlitwę⁴. Znaczący tego zagadnienia podkreślają, że Izajaszowe „[...] Drogę dla Jahwe przygotujcie na pustyni [...]” (Iz 40, 3) oznaczało właśnie staranne, wytrwałe studium Pisma Świętego.

Bezsporną zasługą Orygenesesa oraz św. Hieronima pozostanie rozwój *lectio divina* wśród chrześcijan. Pierwszy z nich w szkole rabinów nauczył się takiego podejścia do Pisma Świętego, wyrażającego się w słowie *proseuchomai* – modlić się. Słowo to powracać będzie jak refren u Ojców Kościoła.

W wiekach VIII-XII nastąpiła pewna zmiana. *Lectio* była w dalszym ciągu intensywnie polecana, otwierano się jednak równocześnie na lekturę dzieł Ojców Kościoła, reguł monastycznych. *Lectio divina* stawała się w konsekwencji czasem lektury, medytacji, studium dzieł wybitnych osobistości. Od XIII wieku *lectio divina* przyjmuje charakter lektury intelektualnej, studium Pisma Świętego, niekiedy z pominięciem wymiaru życia duchowego⁵.

Rozmiłowanie w lekturze Pisma Świętego wyrażało się w wielu metaforach; *lectio divina* jest pokarmem (por. Ez 3, 1; Obj 10, 8-11), nawiedzeniem człowieka ze strony Boga, który pyta człowieka, jak Adama: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3, 9). Emanuel Levinas współcześnie odwołał się do metafory pieśzyczoty, pogłaskania. Pieśzyczota, pisał, nie jest tylko ochroną organizmu, powierzchownością bytu, lecz stanowi rozpiętość pomiędzy tym co widoczne a niewidzialnym. To co w pieśzyczocie jest poszukiwane, jakby w niej było, faktycznie nie jest tam⁶. Lektura Pisma Świętego jako pieśzyczota oznacza relację bliskości realizującą się w czytelniku. Jest ona równocześnie relacją szacunku, pewnego dystansu, ponieważ Boga nie można ogarnąć. Wiecznie Inny jest stale przed człowiekiem. Autor *Pieśni nad Pieśniami* odnotował: „Otworzyłam ukochanemu memu, lecz ukochany mój już odszedł i znikł” (Pnp 5, 6). Nie należy także zapominać o metaforze zwierciadła. Pismo Święte pełni rolę najwierniejszego zwierciadła. Posługiwanie się nim odwraca uwagę od siebie i prowa-

⁴ 1 QS 6, 7.

⁵ P. BONNERUE, *Lectio divina*, w: A. VAUCHERZ (red.), *Dictionnaire encyclopedique du Moyen Age*, Paris 1997, t. 1, s. 878.

⁶ *Autrement d'être ou au dela de l'essence*, Paris 1974, s. 142-144. Por. tenże, *Le temps et l'autre*, Paris 1979, s. 82-83. Zaczepiłem z art. siostry dominikanki A. LECU, *Autour de la lectio divina*, w: „La vie spirituelle” 733 (1999), s. 858-609.

dzi do drugiego człowieka, uwyrażnia na pytanie Boga: „[...] Gdzie jest brat twój [...]?” (Rdz 4, 9); „[...] udaj się do moich braci i powiedz im [...]” (J 20, 17) czy Pawłowe: „Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugih” (Flp 2, 4).

Zamierzeniem *lectio divina* jest exodus – wyjście od siebie ku drugiemu, ku światu. W niej spotykają się modlitwa i ethos. Uwielbienie Boga zwieńczone jest służbą bratu.

Lectio divina jest aktem liturgicznym, stanowi bowiem uwielbienie objawiającego się Boga, jest poszukiwaniem woli Najwyższego, wymagając postawy paschalnej i służby dla innych. Miłość względem innych jest uwielbieniem Boga. Czytający wpisują się w jakiś sposób w księgę, którą czytają⁷. Stąd stawia się teologiczne pytanie: jaki jest charakter *lectio divina*. Wspomniane wyżej elementy prowadzą do traktowania *lectio divina* jako *sacramentale*.

Wyciągnijmy pod koniec tej krótkiej refleksji praktyczne wnioski. Nie potrzeba przypominać znaczenia słowa Bożego w liturgii. Bez rozmiłowania w słowie Bożym liturgia przemienia się w płytki i niebezpieczny liturgizm. Lektura Biblii w liturgii zakłada rozmiłowanie się w indywidualnym czy zbiorowym, na przykład w rodzinie, odczytywaniu słowa Bożego, przyjmowanie tego daru, przeżywanie go, jak to miało miejsce w *lectio divina*. Wydaje się, że współczesne duszpasterstwo jakby pozostawiało z boku celebrację słowa Bożego, godzin biblijnych. Czy nie zawisła na nowo groźba rytualizmu. Wyjątkowo aktualne staje się stwierdzenie Jana Chryzostoma (zm. ok. 407), który w homilii mówił: „sądzicie, że *lectio divina* jest sprawą jedynie mnichów, a przecież wy bardziej jej potrzebujecie niż oni”⁸. Początek nowego tysiąclecia zapewne jest szansą budowania na fundamencie Słowa, które było u początków.

Poznań

KS. BOGUŁAW NADOLSKI TChr

⁷ S. BRETON, *Ecriture et révélation*, Paris 1979, s. 40. Zob. także L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Paris 1987, s. 205.

⁸ *In Mattheum Homilia*, II, 5. PG 57, 30d.

ks. Tarsycjusz Sinka CM

GORZKIE ŻALE GENEZA, TEOLOGIA, PRZYSZŁOŚĆ

GENEZA

Gorzkie Żale są nabożeństwem rdzennie polskim, z pewnymi wpływami ogólnokościelnymi. Na ich powstanie wpływ miały polskie pieśni nabożne o męce Pańskiej, średniowieczne misteria i dialogi pasyjne oraz układ ówczesnej jutrzni brewiarzowej, złożonej z Invitatorium (Wezwania) i trzech nokturnów. Gorzkie Żale rozpoczynają się Wezwaniem (Zaproszeniem) do rozważania męki Pańskiej o nazwie „Pobudka”. Trzem nokturnom odpowiadają trzy części nabożeństwa Gorzkich Żali, które zamiast psalmów zawierają, pieśni pasyjne. Każda z tych części rozpoczyna się od czytania tzw. Intencji, które można porównać z czytaniem brewiarzowymi, po czym następują pieśni o kolejnych tytułach: „Hymn”, „Lament duszy nad cierpiącym Jezusem” i „Rozmowa duszy z Matką Bożą Bolesną”.

Autorem Gorzkich Żali jest ks. Wawrzyniec Stanisław Benik († 1720), misjonarz, moderator Bractwa Świętego Rocha, istniejącego, obok innych bractw, przy kościele Świętego Krzyża w Warszawie. Księża Misjonarze św. Wincentego à Paulo pracują przy tej parafii od 1653 roku. Księża W. Benika CM nazywamy autorem Gorzkich Żali w obecnym kształcie, ponieważ żadna z części składowych tego nabożeństwa nie ma dosłownego odpowiednika wśród wcześniej istniejących polskich pieśni pasyjnych, tak co do tekstu, jak i co do melodii. Ks Benik CM podjął się tej pracy na prośbę ks. Michała Bartłomieja Tarło CM († 1715) proboszcza parafii Świętego Krzyża i zarazem wizytatora polskiej prowincji księży misjonarzy (późniejszego biskupa diecezji poznańskiej) oraz na prośbę członków bractwa św. Rocha. W pracy tej towarzyszyło mu jakieś natchnienie twórcze, gdyż dzieło to przyjęto z uznaniem i pewnym entuzjazmem. Autor wydał je drukiem w 1707 roku pod tytułem „Snopek Mirry z Ogródu Gethsemańskiego, albo żalose gorzkiej męki

Syna Bożego rozpamiętywanie...”, za aprobatą księdza wizytatora i księdza Stefana Wierzbowskiego, oficjała warszawskiego.

W kronice bractwa św. Rocha czytamy: Już „tegoż 1707 roku, w pierwszą niedzielę Postu zaczęło bractwo wspólnie po polsku śpiewać, nowo złożony sposób pasji, na której sam Oficjał celebrował z wielkim konkursem i ukontentowaniem ludu wszystkiego, w asyście ks. M. B. Tarły i licznie zebranego duchowieństwa i wiernych różnego stanu”. Odtąd nabożeństwo Gorzkich Żali odprawiano uroczyście we wszystkie niedziele Wielkiego Postu w kościele Świętego Krzyża, a następnie w innych kościołach misjonarskich na obszarze całego kraju oraz w seminariach duchownych, prowadzonych przez księży misjonarzy w tym czasie w liczbie dwudziestu dwóch. Młodzi księża w swoich parafiach wprowadzali także to nabożeństwo, poznane w seminarium. Gorzkie Żale rozpowszechniały się szybko nie tylko w Polsce, lecz również za granicą w ośrodkach polonijnych.

Porządek nabożeństwa Gorzkich Żali był następujący:

- wystawienie Najświętszego Sakramentu,
- odśpiewanie Pobudki i wszystkich trzech części,
- kazanie pasyjne,
- procesja z Najświętszym Sakramentem,
- błogosławieństwo.

Z czasem zanikła procesja, potem śpiew Gorzkich Żali ograniczono do jednej części. Pozostało kazanie pasyjne. W tej formie nabożeństwo to nadal cieszy się popularnością wśród ludu wiernego.

TEOLOGIA

Gorzkie Żale, jak każdy inny wspólny śpiew kościelny jednoczy zgromadzonych, potęguje uczucia religijne, wzmacnia wiarę i pobożność.

„Pobudka” wzywa zebranych do wspólnego rozważania męki i śmierci krzyżowej Zbawiciela, nad którą ubolewa cała natura stworzona: twarde opoki, słońce, gwiazdy i aniołowie.

Ks. Wawrzyniec Benik CM we wstępie do pierwszego wydania Gorzkich Żali, powołuje się na św. Jana Złotoustego, który powiedział, że to wszystko, czego mu nie dostaje, bierze sobie z ran Chrystusa Pana. Przytacza też pouczenie św. Pawła Apostoła kierowane

do Tymoteusza, że jeżeli z Chrystusem współcierpimy, to również z Nim królować będziemy (2 Tm 2, 12). Cytuje również św. Alberta Wielkiego, który utrzymywał, że rozważanie męki Pańskiej, choćby przez krótki czas, ma większe znaczenie niż poszczenie przez cały rok o chlebie i wodzie. Autor pragnie zapewne zwrócić w ten sposób uwagę na znaczenie rozważania męki Pana naszego Jezusa Chrystusa w życiu religijnym.

Łaska Boża wspomaga człowieka do pobożnego rozważania męki Chrystusa. Głównym celem rozważania męki Pańskiej jest wielbienie majestatu Ojca niebieskiego i dziękczynienie za Jego wielką miłość ku rodzajowi ludzkiemu, że raczył zesłać swojego Syna po to, by podjął mękę i śmierć na krzyżu dla naszego zbawienia.

Tematem pierwszej części Gorzkich Żali jest rozważanie cierpień Zbawiciela od Jego modlitwy w Ogrójcu, aż do wydania wymuszonego wyroku skazującego Go na haniebną śmierć na krzyżu. Teksty pierwszej części nabożeństwa zaznaczają, że Chrystus cierpiał nie tylko od ludzi wrogo do Niego nastawionych, ale także ze strony bliskich, a nawet wybranych.

Druga część prowadzi uczestników nabożeństwa od dziwnych oskarżeń przed sądem, aż do okrutnego ukoronowania cierniem, czemu towarzyszyły szyderstwa, zniewagi, policzkowanie i fałszywe zeznania przekupionych oskarżycieli.

Trzecia część prowadzi wiernych uczestników drogą krzyżową, którą Jezus odbywał ostatkiem sił, wśród bluźnierstw, na Kalwarię, gdzie skołał przybity do krzyża.

Rozważanie męki Pańskiej z wszystkimi okrucieństwami pomaga lepiej i głębiej pojąć grzech, jego złość, a także wielkość łaski przebaczenia płynącej z misterium męki Zbawiciela. Siła Gorzkich Żali leży zatem w przybliżaniu wiernym Zbawiciela cierpiącego. Człowiek, który sam cierpi, łatwiej potrafi zrozumieć cierpienia Zbawiciela. Człowiek dowiadyuje się, że cierpienia mają moc zbawczą. Cierpienia człowieka w łączności z cierpieniami Chrystusa nabierają mocy zbawczej dla siebie i dla drugich. Rozważanie męki Pańskiej odgrywa zatem ważną rolę w życiu religijnym człowieka.

Rozważanie i przeżywanie męki Pańskiej podczas Gorzkich Żali wzmacniają melodie pieśni pasyjnych wchodzących w skład nabożeństwa. Z pewnością wzruszają one swoją prostotą, niezwykle pięknym i wyrazem. Można powiedzieć, że melodie te odpowiadają

treści poszczególnych części nabożeństwa pasyjnego. Trafnie wyrażają skruczę człowieka i jego żal. Autor opracowania znał widać potrzeby i nastroje polskiej duszy. Ponadto melodie Gorzkich Żali oparte są na skalach kościelnych, a więc zbliżonych do melodii chorału gregoriańskiego, przez co mają swoistą powagę i siłę wyrazu.

PRZYSZŁOŚĆ

Nabożeństwo pasyjne Gorzkich Żali przetrwało już blisko trzysta lat. Znaczy to, że odpowiada ono pobożności wiernych i duszpaste-rzy. Potrafiło ono oprzeć się wielu atakom reformatorów, jacy usiłowali coś w nim zmienić czy ulepszyć. Dla przykładu przytoczę dwie próby zreformowania nabożeństwa Gorzkich Żali. W Encyklopedii Powszechnej Samuela Orgelbranda (10, 297) czytamy, jak ks. Jan Bogdan próbował poprawić teksty śpiewów pasyjnych tego nabożeństwa i wydał te swoje przeróbki drukiem. Wydanie to nie tylko nie przyjęło się, ale spotkało się z szeroką krytyką i nieprzychylnymi recenzjami. Podobny los spotkał tak zwane Gorzkie Żale augustiańskie, będące dziełem ks. Feliksa Massalskiego. Spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem. Nigdzie się nie przyjęły, nawet w kościołach zakonnych augustianów.

Pamiętamy niedawną falę mody na zmienianie nabożeństw różańcowych, Drogi Krzyżowej, nie pomijając także Gorzkich Żali. Na razie nie zaszkodziło to nabożeństwu pasyjnemu. Jak dotąd, Gorzkie Żale istnieją i mają wszelkie dane by istnieć przez dalsze lata i wieki. Rozważanie męki Pańskiej zawsze będzie aktualne i istotne w życiu chrześcijańskim. Forma tego nabożeństwa w postaci Gorzkich Żali sprawdziła się w ciągu kilku wieków. Trzeba zatem myśleć o tym, jak to nabożeństwo zachować przed nieuzasadnionymi atakami. Zresztą wierni potrafią, bronić tego co jest drogą ich sercu, jak to nieraz wykazała historia.

Literatura

Księga Protokołów Bractwa Miłosierdzia Świętego Rocha.

J. GÓRAL, *Gorzkie Żale*, w: *Miesięcznik Kościelny*, Poznań 1910.

A. Schletz, *Bractwo Świętego Rocha w Warszawie. Caritas*, Kraków 1946.

- M. CHORZĘPA, *Gorzkie Żale, ich geneza i rozwój historyczny*, Nasza Przeszłość 12 (1960).
- S. JAMIOŁKOWSKI, *Gorzkie Żale*, w: *Encyklopedia kościelna M. Nowodworskiego*, t. 6, Warszawa 1875, s. 304.
- H. FIATOWSKI, *Gorzkie Żale*, w: *Encyklopedia podręczna kościelna*, t. 13-14, Warszawa 1907.
- M. BAŃBUŁA, B. BARTKOWSKI, *Gorzkie Żale*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, k. 3109.

Kraków

KS. TARSYCJUSZ SINKA CM

Renata Dulian

POEZJA BIBLIJNA

Tajemnicy drzewa nieśmiertelności,
strzegą cherubini
na wieki

Owoc zerwany przez Ewę
nasączył świat złem
na wieki

Kain zabił Abła
i pomieszało się dobro ze złem,
w kolejnych pokoleniach
aż do dzisiaj,
czy zmażą swoje winy,
rozstrzygnie je Sąd Ostateczny
i tak raz zwycięża dobro
raz zwycięża zło.

Kraków

RENATA DULIAN

**Kongregacja Kultu Bożego
i Dyscypliny Sakramentów**

KOMUNIKAT O KULCIE BŁOGOSŁAWIONYCH

Watykan, 21 maja 1999 r.

Prot. n. 1172/99/L

1. Zgodnie z prawem błogosławionymi nazywają się ci słudzy Boży, którym ten tytuł został uroczyście przyznany przez Papieża Rzymskiego w obrzędzie beatyfikacji lub ci, których kult trwający od niepamiętnych czasów został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską.

2. Kult liturgiczny przysługuje Błogosławionym tylko w miejscach i formach określonych w prawie.

3. Biskup diecezjalny może dla swej diecezji prosić, aby do Kalendarza diecezji wpisano jakiegoś Błogosławionego, którego z tą diecezją łączą specjalne związki np. pochodzenie, dłuższy pobyt, działalność apostolska, śmierć lub pogrzeb.

4. Także Najwyższy Przełożony Instytutu zakonnego może prosić, aby w Kalendarzu własnym Instytutu został wpisany Błogosławiony, który był członkiem tej rodziny zakonnej lub pozostawał w szczególnych związkach z tą rodziną zakonną.

5. Obchód Błogosławionych należy wyznaczyć na dzień śmierci. Jeżeli dzień śmierci zajęty jest w Kalendarzu powszechnym lub własnym przez inny obchód obowiązkowy, nawet niższego stopnia, obchód Błogosławionego należy wyznaczyć na najbliższy dzień wolny od przeszkód, albo na dzień z innego powodu związany z Błogosławionym np. dzień święceń albo ślubów zakonnych, albo przeniesienia relikwii

6. Obchód jakiegoś Błogosławionego prawnie wpisanego w Kalendarzu własnym diecezji lub rodziny zakonnej, albo większego terytorium, ma stopień wspomnienia dowolnego, natomiast stopień wspomnienia obowiązkowego ma w kościele, w którym spoczywają jego relikwie; natomiast stopień święta zwykle jest zarezerwowany

w Kalendarzu zakonnym dla Błogosławionego, który był założycielem tego Instytutu.

7. Aby Kalendarz całej diecezji lub całego Instytutu nie był zbyt obciążony, należy czuwać, aby wpisywano własny obchód tylko tych Błogosławionych, którzy mieli szczególne znaczenie dla całej diecezji lub rodziny zakonnej; inni powinni być czczeni tylko w tych miejscach, z którymi łączą ich specjalne związki, lub gdzie przecho-wuje się ich szczątki. Ta zasada jeszcze ściślej obowiązuje w stosun-ku do regionu lub narodu.

8. Teksty liturgiczne dla obchodów Błogosławionych można za-czerpnąć z tekstów wspólnych Mszału Rzymskiego i Liturgii Go-dzin. Kolekta jest własna, jej treść wiąże się z osobą Błogosławionego. W Godzinie czytań drugie czytanie z własnym responsorium po-winno być wybrane z pism Błogosławionego albo z tekstu współcze-snego Błogosławionemu; jeżeli takich tekstów nie ma, czytanie nale-ży wybrać z pism ojców, albo pisarzy kościelnych. Przed czytaniem należy podać krótkie streszczenie życiorysu, którego nie odczytuje się jednak w czasie odprawiania Liturgii Godzin. Kompetentna wła-dza kościelna powinna przed beatyfikacją przedłożyć te teksty Kon-gregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, nie wolno ich zmieniać bez zgody Stolicy Apostolskiej.

9. Aby jakiś Błogosławiony mógł być wybrany na tytuł (czyli wezwanie) kościoła, trzeba uprzedniego indultu Stolicy Świętej, chyba że jego wspomnienie zostało już dodane do Kalendarza wła-snego; w takim wypadku nie trzeba indultu i dzień błogosławionego w kościele, który jest pod jego wezwaniem, obchodzi się w stopniu święta.

10. Według zasad ustalonych przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Błogosławiony może być wybrany na Patrona miejsca lub stowarzyszenia, ale ten wybór musi być zatwier-dzony przez Stolicę Apostolską.

11. Tam gdzie kult został dozwolony, można wystawić do pu-blicznej czci wiernych, szczątki czyli relikwie tego Błogosławionego i jego wizerunek ozdobić promieniami.

12. Przed beatyfikacją, razem z zatwierdzeniem tekstów litur-gicznych nowego Błogosławionego, należy prosić o pozwolenie na odprawienie obchodów liturgicznych na cześć nowego Błogosławio-nego w ciągu roku od daty beatyfikacji, według „Norm o obchodach

liturgicznych na cześć Błogosławionego, które zwykle się odprawiać w odpowiednim czasie po beatyfikacji".

13. Imiona Błogosławionych, którzy zostali umieszczeni w kalendarzu diecezji lub Instytutu zakonnego, można wymienić w III Modlitwie Eucharystycznej (*Ordo Missae*, n. 114) i w Litanii do Wszystkich Świętych.

14. Co do Błogosławionych, którzy nie są wpisani do Martyrologium Rzymskiego, ani nie cieszą się kultem publicznym przyznanym lub zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską, obowiązuje dekret Św. Kongregacji Obrzędów z dnia 28 kwietnia 1914. Według tego dekretu, jeżeli w pewnych miejscach od niepamiętnych czasów czci się publicznym i religijnym kultem jakichś Błogosławionych w kalendarzu własnym, można ich zachować, dodając do ich imienia gwiazdkę lub inny znak; takie oznaczenie przypomina, że nie ma wyraźnego dekretu, w którym formalnie zostali uznani za błogosławionych.

Jerzy Kard. MEDINA ESTEVEZ, Prefekt
Mariusz MARINI, Wicesekretarz

tłum. o. Franciszek Małaczyński OSB

S P R A W O Z D A N I A I W I A D O M O Ś C I

Dariusz Długosz

SZTUKA KOPTYJSKA W EGIPCIE – 2000 LAT CHRZEŚCIJAŃSTWA NAD NILEM (WYSTAWA W PARYŻU 2000)

Jubileusz Roku 2000 narodzin Chrystusa stał się okazją do zaprezentowania w paryskim Instytucie Świata Arabskiego pięknej wystawy ilustrującej Dwa Tysiące lat chrześcijaństwa w Egipcie, czyli sztuki koptyjskiej. Była to największa ekspozycja od końca ubiegłego stulecia prezentująca sztukę i kulturę chrześcijan nad Nilem w oparciu o specjalnie sprowadzone z tej okazji największe

i najlepsze kolekcje światowe, między innymi z Egiptu (Muzeum Koptyjskie, Muzeum Sztuki Islamu, Francuski Instytut Archeologii Wschodniej), z Niemiec (Muzeum Późnego Antyku i Bizancjum w Berlinie), z Anglii (British Museum), USA (Biblioteka Morgana w Nowym Jorku), Rosji (Ermitaż w St. Petersburgu i Muzeum Puszkina w Moskwie). Bogato zaprezentowano zbiory z Francji, zebrane w Instytucie po raz pierwszy (Biblioteka Narodowa, Instytut Katolicki i Muzeum Luwru). Komisariat naukowy wystawy powierzono uznanym w świecie specjalistom w zakresie sztuki koptyjskiej – konserwatorom Departamentu Starożytności Egipskich w Luwrze – Marie-Hélène Rutschowscaya i Dominique Bénazeth, którym należą się słowa uznania za świetny projekt muzeograficzny i ogromny wysiłek naukowy i organizacyjny.

Początki chrześcijaństwa w Egipcie datują się od czasów św. Marka Ewangelisty, który w pierwszym wieku przybył do Aleksandrii, aby głosić Dobrą Nowinę! W metropolii aleksandryjskiej krzyżowały się wówczas liczne narody, kultury: Egipcjanie, Grecy, Rzymianie i Żydzi, ci ostatni stali się pierwszymi uczniami św. Marka – pierwszego męczennika nad Nilem. Wiara rozprzestrzeniała się szybko ogarniając cały Egipt od Deltę Nilu na północy aż po Nubię na południu. Właśnie na południe od Aleksandrii znajdują się na pustyni zespół czterech największych klasztorów chrześcijańskich w Egipcie w Dolinie Natrum (między innymi św. Makarego i Syryjczyków). Odkrycie bogatej historii i kultury egipskich chrześcijan zawdzięczamy Augustowi Mariette, który w 1858 r. założył Serwis Starożytności Egipskich kierujący wykopaliskami archeologii nad Nilem w sposób naukowy, choć należy wspomnieć także o wielkich zasługach innego egiptologa Alberta Gayeta i Jeana Clédata, uczniów G. Maspere, odkrywców słynnych klasztorów św. Jana w Sakkra i Baouit.

Specjalną sekcję wystawy poświęcono pismu i językowi Koptów, którzy do 24 liter alfabetu greckiego zaadoptowali 7 znaków późnej odmiany egipskiego pisma kursywnego – demotycznego. Pismo pozostawało w użyciu do XIII w., kiedy rozpoczął się proces islamizacji Egiptu przez Arabów (podbój nastąpił już VII stuleciu). W Paryżu była więc unikalna okazja, zobaczenia najstarszych tłumaczeń Pisma Świętego, Starego i Nowego Testamentu, ksiąg liturgicznych koptyjskich, brewiarzy i licznych dokumentów i dyplomów wspólnoty chrześcijańskiej. Warto wspomnieć, że nie przypadkiem

najstarszy znany fragment Ewangelii pochodzi właśnie z Egiptu, tzw. Papirus Rylandsa odnaleziony w Oazie Fajum i datowany na rok 135! Ponadto Egipt stał się siedzibą najstarszego uniwersytetu chrześcijańskiego (ok. 200 po Chr.) gdzie wykładali Klemens Aleksandryjski i Orygenes, zaś Aleksandria była stolicą jednego z najstarszych Patriarchatów chrześcijańskich, obok Rzymu, Jerozolimy, Konstantynopola i Antiochii.

Tradycje biblijne w Egipcie mają swoją długą historię, sięgającą w czasach Starego Testamentu epoki Patriarchów Izraela aż po Mojżesza i wyjście Hebrajczyków z kraju faraonów. W Aleksandrii dokonano pierwszego tłumaczenia Pisma Świętego – Starego Testamentu z oryginału hebrajskiego na język grecki w czasach hellenizmu, od III w. przed naszą erą począwszy (tzw. Biblia Siedemdziesiąci – Septuaginta). Pierwsza wspólnota chrześcijańska powstała nad Nilem już w latach 43-48 po Chr., a jej założycielem był uczeń św. Piotra Apostoła – św. Marek Ewangelista, który zginął śmiercią męczeńską ok. roku 68 z rąk wyznawców Serapisa. Relikwie Ewangelisty przechowywano w kościele Bukolik nad wybrzeżem śródziemnomorskim aż do roku 829, kiedy sprowadzono je do Wenecji, gdzie spoczęły w słynnej Bazylice św. Marka! Część ich przekazano uroczyście do Egiptu w 1975 r. za zgodą papieża Pawła VI w geście ekumenii wobec Kościoła Koptyjskiego.

W Egipcie wziął swój początek również ruch monastyczny, wyrosły w piaskach pustyni w okresie prześladowań chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim. Nad Nilem powstał pierwszy prototyp monasteru – klasztoru, którego założycielami byli święci: Paweł z Teb i Antoni. Dalszy rozwój ascezy monastycznej chrześcijaństwo zawdzięcza św. Pachomowi, który spisał pierwsze reguły klasztorne i św. Makaremu, który założył zespół czterech najsłynniejszych klasztorów w Dolinie Natorum. Okres podboju arabskiego w 639 r. nie zahamował rozwoju chrześcijaństwa, chociaż stało się ono religią mniejszościową, ale w pełni tolerowaną, stąd mogła się rozwijać swobodnie także sfera kultury i sztuki w nawiązaniu do teologii i liturgii koptyjskiej. Koptowie zachowali jednak przez wieki swoją głęboką wiarę sięgającą epoki ewangelicznej podróży Świętej Rodziny i dzieła misyjnego św. Marka. Przy tej okazji godzi się wspomnieć, że w lutym 2000 r. przed historyczną pielgrzymką Papieża do

Ziemi Świętej, nastąpiło historyczne spotkanie Jana Pawła II z głową Kościoła Koptyjskiego – Shenudą III.

Bogatej ekspozycji w Paryżu towarzyszyły projekcje dwóch filmów dotyczących sakramentu chrztu w rycie koptyjskim oraz wspinałej sztuki klasztorów pustynnych (freski – ikony, iluminowane Bibliie, szaty liturgiczne) – św. Marka i św. Pawła z Teb. Rok Jubileuszu i bogata wystawa w Paryżu stanowiły unikalną okazję do wyprawy szlakami chrześcijaństwa w Egipcie, dorównującego swoją tradycją i historią Ziemi Świętej! Wystawa „L’art copte en Egypte. 2000 ans de christianisme” w paryskim Instytucie Świata Arabskiego (1, rue des Fossées – Saint – Bernard – Paris 5 e) była czynna do 3 września 2000 r. codziennie (oprócz poniedziałków) w godz. 10-18.

Paryż

DARIUSZ DŁUGOSZ

Andrzej Kreutz

VII KONGRES MIĘDZYNARODOWEGO STOWARZYSZENIA STUDIÓW BLISKOWSCHODNICZ (IAMES, BERLIN 2000)

W dniach 4-8 października 2000 roku odbył się na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie (Freie Universität Berlin) VII kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Bliskowschodnich (The International Association of Middle Eastern Studies – IAMES). Organizacja ta, która powstała z końcem lat 1960-tych w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych, nabrała obecnie prawdziwie międzynarodowego charakteru, zrzeszając wielu specjalistów z całej Europy, Izraela, krajów arabskich, Turcji, a nawet Dalekiego Wschodu.

Jej początkowym celem – i wciąż głównym zadaniem – była i pozostaje; analiza istniejących i poszukiwanie nowych perspektyw w kompleksowych i wielodyscyplinarnych studiach szeroko pojętego regionu Bliskiego Wschodu, włączając obecnie także postsowiecką Azję Centralną. Duża ilość sekcji i przedstawionych referatów dyskutowała problemy historii, polityki, socjologii, antropologii kulturalnej i religioznawstwa regionu, zajmując się szczególnie zagadnieniem zderzenia i dialogu między cywilizacjami i ich wielorakich następstw. Skutkiem tego znaczną uwagę poświęcono rozwojowi

współczesnego islamu i jego przejawom politycznym przede wszystkim w świecie arabskim, ale także w Turcji, Iranie, wśród diaspory muzułmańskiej w Europie zachodniej, a nawet w Malezji. Niektóre referaty dotyczyły jednak także zagadnień bardziej ogólnych i teoretycznych, jak na przykład stosunku islamu do nowoczesnego przyrodoznawstwa i teorii ewolucji czy roli sufizmu w dialogu między islamem i innymi religiami.

Następnym głównym tematem była możliwość rozwoju społeczeństwa obywatelskiego i demokracji parlamentarnych na Bliskim Wschodzie oraz rola i położenie kobiet. Omawiano w związku z tym znaczenie mediów i dziennikarstwa w przekształcaniu regionu i wpływ telewizji satelitarnej na dezintegrację regionu i proces globalizacji. Nie brakło tu pewnych głosów krytycznych, które zwracały uwagę na niebezpieczeństwa konsumeryzmu dla tradycyjnych i w większości biednych społeczeństw i groźbę absolutnej dominacji amerykańskiej cywilizacji kapitalistycznej.

Z zagadnień ściśle politycznych na czoło wysunęły się trzy główne problemy:

- 1) konflikt palestyńsko-izraelski i próby procesu pokojowego;
- 2) pozycja Bliskiego Wschodu w pozimnowojennym systemie międzynarodowym;
- 3) przekształcenie i możliwe dalsze kierunki rozwojowe istniejących tam struktur państwowych – szczególnie w wypadku Izraela i Turcji.

Wielka różnorodność opinii i poglądów nie stwarzała szansy na wytworzenie jednolitego i możliwego dla wszystkich do zaakceptowania obrazu regionu, nie było to zresztą i nie mogło być celem organizatorów kongresu. Jego podstawowym zadaniem była ocena „stanu sztuki i nowych perspektyw studiów bliskowschodnich” i zadanie to zostało na pewno zadowalająco spełnione. Fakt wzajemnego spotkania się i wymiany opinii przedstawicieli tak wielu różnorodnych środowisk był zjawiskiem niezaprzeczalnie pozytywnym, a nie brakło również interesujących przypadków osobistych syntez kulturowych, jak na przykład w wypadku dra Amal Jamala, Palestyńczyka pracującego na uniwersytecie w Tel Awiwie, czy prof. Moshe Gershovicha, Izraelczyka, który wykłada na uniwersytecie Al-Akhawayn w Ifrane w Maroku.

Szczególną uwagę zwróciło wystąpienie prof. Sary Roy z Harvard University, która będąc Amerykanką żydowskiego pochodzenia spędziła kilkanaście lat wśród Palestyńczyków w Gazie, pracując jako socjolog i antropolog kulturowy. Jej niezwykle wnikliwe i pełne głębokiego zrozumienia przedstawienie napotkanych tam problemów zrobiło duże wrażenie i przybliżyło obecnym ludzki aspekt omawianych spraw.

Następny kongres IAMES ma się odbyć w roku 2004 i można mieć tylko nadzieję, że tym razem również zainteresowani Polacy będą w nim uczestniczyć.

Calgary (Kanada)

ANDRZEJ KREUTZ

N E K R O L O G I

ks. Stanisław Pisarek

WSPOMNIENIE O PROFESORZE HEINZU SCHÜRMANNIE PRZYJACIELU POLSKICH BIBLISTÓW (1913-1999)

Na 50-lecie wybuchu drugiej wojny światowej napisał list do Gościa Niedzielnego, w którym jakby się tłumaczył, że przeżył ten okrutny czas jako zwykły wikary i kapelan szpitala z rannymi żołnierzami, nie angażując się w aktywną walkę z nieludzkim reżymem nazistowskim. Uczuciami był od początku tej wojny po stronie napadniętej Polski i po stronie pokoju¹. Gdyby się włączył w opór, zostałby usunięty lub posłany karnie na front, a tysiące katolików na powierzonej mu placówce byłoby pozbawionych duszpasterskiej opieki i byłoby im jeszcze ciężiej bez kapłana znosić cierpienia i doświadczenia tej wojny, której wielu nie chciało.

Poznałem go w latach 60, kiedy przyjechała na KUL delegacja Akademii Teologicznej z Erfurtu, witana po łacinie przez ówczesnego dziekana Wydziału Teologicznego ks. profesora Stanisława Ła-

¹ List do Redakcji z 1 września 1939 r. i później, GN LXVI (1989) nr 51 z dnia 17 grudnia, s. 7 (Heinz Schürmann, Erfurt 1989).

cha. Rektor z Erfurtu zaimprovizował odpowiedź również w tym języku. Potem przeprasząc, profesor Heinz Schürmann wygłosił wykład biblijny po niemiecku, którego się ogół studentów teologii pilnie uczył, a zwłaszcza przyszli bibliści; tłumaczenie okazało się zbyt trudne; tym bardziej że otrzymaliśmy tekst przedłożenia na piśmie. Profesor z Erfurtu posyłał wielu biblistom od tego czasu książki z zakresu biblistyki, które wydawał katolicki St. Benno-Verlag w Lipsku. Były to po części przedruki edycji z Niemiec Zachodnich. Tak mieli polscy bibliści, zwłaszcza ci, którzy nie otrzymywali paszportu na wyjazd na studia do Rzymu czy gdzie indziej na Zachód, jednak kontakt z nauką biblijną na świecie. Profesor zabiegał też o adresy bibliotek uczelni kościelnych, chcąc je zaopatrywać w literaturę teologiczną, zwłaszcza biblijną. Kosztowało go to wiele wysiłku i pieniędzy. Pomagał też w nawiązaniu bezpośredniego kontaktu z biblistami niemieckimi na Zachodzie, co zaowocowało w przyjaźnie, które trwają do dziś, o ile ich partnerzy jeszcze żyją. Trzeba w tym widzieć rękę Bożej Opatrzności, która chciała pomóc rozdzielonym żelazną kurtyną adeptom nauki w przygotowaniu się do przyszłych zadań w Europie już zjednoczonej a potrzebującej posługi kapłanów z Polski, a także posługi profesorów biblistów stamtąd. Profesor Schürmann bywał później na kongresach biblijnych w Warszawie i w Krakowie, wygłaszając referaty i co ważniejsze nawiązując bezpośrednio kontakty z wieloma biblistami w Polsce. Był np. gościem w Tyńcu u Benedyktynów, gdzie powstawała i rozwijała się pod okiem O. Augustyna Jankowskiego jako redaktora naukowego tzw. Biblia Tysiąclecia vel Biblia Tyniecka. Tam też dowiadywał się o edycji wielkich serii komentarzy Starego i Nowego Testamentu opracowywanych na KUL w Lublinie a wydawanych przez Pallottinum w Poznaniu. Przy opracowywaniu niejednego z tych komentarzy pomocną była literatura dostarczana z Erfurtu lub via Erfurt z Zachodu.

Oto, co napisał o nim po jego śmierci [† 11 XII 1999 w 87. roku życia] Rektor Akademii Teologicznej w Erfurcie¹, gdzie niemal przez całe życie był profesorem Nowego Testamentu. Heinz Schürmann

¹ Nachruf auf Prof. Dr. theol. habil. Dr. h. c. mult. Heinz Schürmann, Kleusblatt 80 (2000) nr 1 z 15 stycznia, s. 19-20 (Prof. Dr. Andreas Wollbold, Rektor, Domstrasse10, D-99096 Erfurt).

urodził się 18 I 1913 roku w Bochum. Po studium filozofii i teologii w Paderborn i w Tybindze został wyświęcony na kapłana 2 IV 1938 roku w Paderborn. Przed i w czasie II wojny światowej działał jako duszpasterz w Sachsen-Anhalt w diasporze swojej archidiecezji (Osterwieck i Bernburg). Po zakończeniu wojny był prefektem w arcybiskupim konwikcie teologów w Bad Driburg. Po promocji doktorskiej (1948) i habilitacji (1952) w Monasterze [Münster] podjął działalność dydaktyczną jako docent prywatny [Privatdozent]. Kiedy nowopowstałe Studium Filozoficzno-Teologiczne w Erfurcie [po podziale Niemiec] potrzebowało nagle profesora do Nowego Testamentu, poszedł w 1953 r. za tym wezwaniem. Mimo trudnych warunków bibliotecznych i utrudnionej wymiany naukowej pozostał wierny tej jedynej Wyższej Szkole Teologii Katolickiej w ówczesnej NRD również wtedy, gdy otrzymał kuszące propozycje na inne katedry w Münster, Bonn i w Wiedniu. W roku 1978 przeszedł na emeryturę.

Profesor H. Schürmann był konsultorem Papieskiej Komisji Biblijnej, biegłym [peritus] na Soborze Watykańskim II oraz członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Jego sława międzynarodowa znalazła wyraz w tym, że otrzymał prócz doktoratu honoris causa w Bochum [mieście rodzinnym] i w Paderborn także na uniwersytetach w Leuven, Uppsali, Aberdeen, Wiedniu i w Strasburgu. W roku 1995 został profesorowi Schürmanowi przyznany pierścień honorowy Görresgesellschaft.

Egzegeza Nowego Testamentu zawdzięcza zmarłemu profesorowi odkrywczе badania odnośnie relacji o Ostatniej Wieczerzy, co do początków Ewangelii, w sprawie etyki Nowego Testamentu, odnośnie urzędu i charyzmatu i odnośnie znaczenia śmierci Jezusa. Nie pozwolił się przy tym zacieśnić do historyczno-krytycznego ujęcia tych problemów, lecz zawsze ogarniał także horyzont teologiczny, szukał zbliżenia do tajemnicy Bożej. „Heinz Schürmann ucieleśnia dla mnie i dla wielu kapłanów mojego pokolenia – profesora, który na swoim stanowisku [urzędzie], jako nauczyciel teologii i badacz, był też zawsze świadkiem tej rzeczywistości, która nam z katedry usiłował ukazać” – powiedział o nim jego uczeń bp Joachim Wanke. W wykładach, kursach, na rekolekcjach i w osobistych spotkaniach pobudzał Heinz Schürmann do dawania chrześcijańskiego świadectwa w zsekularyzowanym świecie. Pomógł małym kościołom w diasporze Niemiec Środkowych, nie zapomnieć o szerokości Kościoła

na świecie i rozumieć głębię Ewangelii. Poprzez przetłumaczone na język polski jego dzieła¹ oraz za pośrednictwem polskich biblistów, którzy czerpią z jego dorobku naukowego oraz duchowego dziedzictwa, jego wpływ obejmuje także nasze kościoły. A był on mistrzem prawowiernym.

Z aprobatą i wdzięcznością czytaliśmy na łamach RBL pojawiające się w nim zwłaszcza w ostatnich latach dowody uznania i pamięci o nestorze katolickiej biblistyki w Europie środkowej i wschodniej – o profesorze Schürmannie². Wyrażał je, mniemam że w imieniu nas wielu, redaktor naczelny ks. profesor Jerzy Chmiel. Składamy mu za to serdeczne Bóg zapłać.

Katowice

KS. STANISŁAW PISAREK

ks. Jerzy Chmiel

DAVID FLUSSER (1917-2000)

W wieku 83 lat zmarł w Jerozolimie David Flusser, jeden z najwybitniejszych hebrajskich znawców chrześcijaństwa i zwojów znad Morza Martwego. Urodzony w 1917 r. w Wiedniu, wychował się w Pradze w środowisku liberalnym. W roku 1938 wyemigrował do Palestyny. Tam studiował filologię i historię judaizmu. Od 1962 r. wykładał w Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Przedmiotem jego badań naukowych był okres Drugiej Świątyni, Talmud i Nowy Testament. Flusser należał, obok Martina Bubera i Schaloma Ben Chorina do najznakomitszych badaczy zajmujących się Jezusem, którego biografię napisał z hebrajskiego punktu widzenia (tłumaczenie niemieckie *Jesus-Taschenbuch* w Wydawnictwie RoRoRo).

W tej biografii Jezusa Flusser odważnie akcentował historyczność Jezusa i zwracał uwagę na realia Jego życia i hebrajski koloryt Jego nauczania („das jüdische Lokalkolorit des Zeitalters Jesu”).

¹ Między innymi *Słowa Pana, nauka Jezusa o Królestwie Bożym*, Pallottinum, Poznań 1969, s. 426.

² Zob. RBL 1 (1999), s. 1; ks. J. CHMIEL, Medal Bene Merenti PAT dla ks. profesora Heinza Schürmanna (Erfurt 1998), RBL 1 (1999), s. 65, tenże, Hellenistyczna antropologia i etyka w Nowym Testamencie. Konferencja w Erfurcie 1999, RBL 3 (1999), s. 269-270.

Przestrzegał przed nadmiernym faworyzowaniem metod historii form i redakcji ze szkodą dla faktów historycznych. W jednej ze swoich prac napisał: „W zasadzie Synoptycy nie prowadzili propagandy swojego Credo, lecz chcieli przekazać starą tradycję o słowach i czynach Jezusa”¹. Wybitny wiedeński znawca judaizmu i przyjaciel Flussera Kurt Schubert stwierdził, że cytowane powyżej zdanie było metodologicznym programem Davida Flussera.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

Jean-Marie AUWERS, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, Cahiers de la Revue Biblique 46, Gabalda, Paris 2000, s. 230

Po dziesięcioleciach królowania analizy gatunków literackich i podejścia do psalmu jako zamkniętej w sobie kompozycji, od przeszło dwudziestu lat postrzega się psalterz coraz częściej jako mniej lub bardziej zwarte dzieło literackie. Monografia J.-M. Auwersa podsumowuje dotychczasowy dorobek naukowy dokonującego się przesunięcia akcentów w interpretacji psalmów.

Publikacja, składająca się z sześciu rozdziałów, streszcza z wielu perspektyw badania kompozycji Księgi Psalmów. Pierwszy rozdział ukazuje przejście od egzegezy psalmów do egzegezy psalterza w oparciu o źródła rabinackie, patrystyczne, przed i po odkryciach w Qumran oraz w podejściu kanonicznym (s. 11-26). Obszerne przedstawienie problematyki związanej ze zbiorami psalmów wypełnia strony drugiego rozdziału (s. 27-76). W centrum uwagi trzeciego rozdziału znajdują się niektóre kryteria i elementy literackie zastosowane w analizach psalterza jako całości literackiej (s. 77-108). Rozdział czwarty syntetycznie ujmuje prace zapatrujące się na psalterz pod kątem tematycznym (s. 109-133). Natomiast piąty rozdział uwypukla związki psalmów z Dawidem, wyrażone w tytułach biograficznych, poprzez próby ponownego odczytania psalmów w od-

¹ *Die konsequente Philologie und die Worte Jesu*, w: *Almanach auf das Jahr des Herrn 1963*, F. Wittig Verlag, Hamburg, 1-37.

niesieniu do tego króla oraz zwięźle, w oparciu o Septuagintę i manuskrypt 11QPs^a (s. 135-159). Ostatni rozdział podejmuje wątek redakcyjnego opracowania psalterza hebrajskiego zajmując się zagadnieniem środowiska i daty ostatecznej redakcji oraz kwestią jego umiejscowienia wśród pozostałych ksiąg Starego Testamentu (s. 161-174). Bibliografia, podzielona tematycznie i uzupełniona do chwili wydania (s. 181-200), oraz indeksy (s. 201-228) wieńczą dzieło.

Bogate w treść omówienie Auwersa z pewnością posłuży jako wartościowe kompendium czytelnikowi, który pragnie zapoznać się gruntownie i w krótkim czasie z nowymi trendami w interpretacji Księgi Psalmów.

Rzym

o. STANISŁAW BAZYLIŃSKI OFMConv

Ks. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr, *Chwała Ojcu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1999, s. 127

Autor podjął bardzo ważny dla teologii liturgii temat. Ma on znaczenie dla każdego chrześcijanina przeżywającego schyłek drugiego i przygotowującego się do rozpoczęcia trzeciego tysiąclecia od chwili Wcielenia Słowa Bożego. Na zawartość książki składają się trzy rozdziały teologicznych rozważań poświęconych wskazanemu w tytule tematowi, wielojęzyczna bibliografia zawiązana z formułami *Gloria i Te Deum*, cztery indeksy: tematyczny, autorów, wyrażeń greckich i łacińskich, oraz streszczenia, spis treści w języku niemieckim i angielskim.

Pierwszy rozdział zatytułowany *Stworzeni, aby wielbić*, objętościowo najmniejszy (s. 19) jest rozdziałem wprowadzającym w treść całej pracy. Tezą wyjściową jest prawda teologiczna, że głównym zadaniem stworzenia rozumnego jest wielbienie Boga. Z tego zadania człowiek wywiąże się wtedy, jeżeli na świat będzie patrzył okiem wiary (s. 13) i pamiętał o wielkich dziełach Bożych. Pamięć ta powinna być anamnezą liturgiczną o charakterze narratywnym, czyli doświadczeniem aktualnej obecności Boga w życiu osobistym i społecznym (s. 22-23). Za filozofem z Aleksandrii Filonem, ks. B. Nadolski pisze: „Człowiek, nie składając dziękczynienia, popełnia większy grzech niż dzieje się to w przypadku zapomnienia czy atei-

zmu”, i dodaje: „Niewdzięczność staje się «devolutio», co oznacza przypadek prawa spadku, wydziedziczenie” (s. 26).

Najdłuższy drugi rozdział został poświęcony genezie każdej z pięciu doksolegii i ze szczególnym uwzględnieniem dużej doksolegii *Chwała na wysokości Bogu*.

W rozdziale trzecim Autor koncentruje swoją refleksję prawie wyłącznie na hymnie *Te Deum*. Docieka jego autorstwa, analizuje jego treść i przedstawia jego zastosowanie w czynnościach liturgicznych i pozaliturgicznych, w muzyce i w ikonografii. Jakby ostatnim akordem tego rozdziału i zarazem całej książki jest temat *Alleluja jubilus* – radosne Alleluja. Uwielbieniem Boga Trójjedynego zamierza Autor zamknąć dobiegające końca drugie tysiąclecie i zarazem otworzyć trzecie.

W omawianej książce Autor opracował obrany przez siebie temat w sposób profesjonalny. Opracowania dotychczasowe wzbogacił refleksją teologiczną i faktografią. W pracy posłużył się najnowszą wielojęzyczną literaturą liturgiczną. Jak wynika ze streszczenia książki (s. 122 i 124), Autor zdaje sobie sprawę z tego, że podjęty temat nie został jeszcze opracowany do końca. Nie wiadomo, czy miał na myśli m. in. nieudokumentowane zastosowanie hymnu *Te Deum* w różnych okolicznościach pozaliturgicznych, np. w pojedynkach i w *Sądach Bożych* (s. 78). O tym, że uwzględnienia On dzisiaj stan badań świadczy tekst na s. 39, gdzie pisze, że „Tradycja Apostolska” *na pewno nie jest autorstwa św. Hipolita* i dlatego opowiada się za jej nową nazwą *Diataxeis*. Z tej wypowiedzi wynika, że Autor przyjmuje ostatnie rezultaty badań liturgisty ze Strassburga, Marcela Metzgera.

W omawianej publikacji często spotykamy neologizmy. Rodzi się pytanie, czy wprowadzenie ich do słownictwa liturgicznego będzie dla liturgiki pożyteczne? Lektura omawianej książki ks. B. Nadolskiego przekonuje, że nie powinno jej zabraknąć w podręcznym zbiorze książek teologa.

Kraków

KS. JÓZEF WACŁAW BOGUNIOWSKI SDS

Ph. H. KERN, *Rhetoric and Galatians. Assessing and Approach to Paul's Epistles*, SNTS. MS 101, Cambridge 1998

Książka stanowi bardzo metodyczne i syntetyczne podsumowanie jednej metody (a zarazem epoki badań) w odniesieniu do Listu do Galatów. Autor, wykładowca Nowego Testamentu w Moore Theological Colege (Sydney), prześledził więc krytycznie publikacje, które ukazały się po opublikowaniu przełomowego komentarza, autorstwa H. D. Betza (*Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979). Od tego bowiem komentarza rozpoczęła się interpretacja Listu do Galatów metodami odwołującymi się do retoryki, różnie przy tym rozumianej. Obok więc zastosowania klasycznych podręczników retoryki, wypracowano metody uwzględniające zdobycze retoryki jako sztuki argumentacji (ta ciągle się rozwija) aż do najbardziej ogólnej sztuki perswazji w ramach teorii komunikacji.

Ogromną zasługą opracowania australijskiego egzegety jest ocena metod, ich osiągnięć oraz ich systematyzacja. W tej ostatniej można mieć zastrzeżenia do niektórych klasyfikacji, a także do terminologii. Wydaje się bowiem, że w odniesieniu do retoryki grecko-rzymskiej, poszczególnych jej podręczników, czy też trzech klasycznych rodzajów mowy bardziej słuszne byłoby określenie „type” niż „level” (s. 7 i 35).

Po omówieniu różnych podejść do samej retoryki, autor wskazuje jej antyczne korzenie (rozd. II i III). Czytelnik otrzymuje więc przewodnik po pracach egzegetów stosujących tę metodę oraz informację, gdzie szukać formalnych wskazań do jej stosowania (86-89). Rozdz. IV i V stanowi prezentacja rezultatów analizy retorycznej wobec Listu do Galatów. Autor omawia poszczególne kroki w stosowaniu analizy retorycznej na tle retoryki wczesnochrześcijańskiej i w ocenie współczesnych badań (rozd. VI i VII).

Imponująca jest zamieszczona bibliografia, choć ma także braki. Brak w niej niezwykle ważnej i krytycznej, a co do charakteru podobnej, pracy muzyka, klasycysty i bibliisty R. D. Andersona *Ancient Rhetorical Theory on Paul* (Kampen 1996). Okazuje się też, że niezwykle ważne opracowanie dotyczące dispositio Listu do Galatów znajduje się tylko w wykazie bibliograficznym, bez uwzględnienia jednak jego rezultatów. Chodzi o rozprawę doktorską (z PIB) A. Pitta

Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria, „Analecta Biblica” 131, Roma (PIB) 1992.

Kraków

KS. ROMAN PINDEL

A. GIENIUSZ, *Romans 8:18-30 “Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, Atlanta 1999

Prezentowana pozycja ukazuje się w serii *South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism*, jako wydanie książkowe doktoratu obronionego na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie 6 XI 1998 r. Całość pracy składa się z pięciu rozdziałów. Po dwóch wstępnych (osadzenie w kontekście, określenie granic perykopy i jej kompozycji), kolejne wyznaczają elementy *dispositio* argumentacyjnej fragmentu, którym przyporządkowano odpowiednie mikro-jednostki perykopy: *propositio* (Rz 8,18), *probatio* (8,19-27), *conclusio* (8,28-30).

Autor, wraz z promotorem tej pracy (J.-N. Aletti), jest odpowiedzialny za część grecką komputerowego programu biblijnego Bible Works (od wersji 4.0). Nie dziwi więc fakt, że w swej pracy, obok klasycznych narzędzi biblisty, używa też takich, które określa się jako “software”, a są nimi wspomniany *Bible Works for Windows 4.0*, elektroniczna baza danych, obejmująca literackie teksty greckie z przedziału czasu VIII w. przed Chr. – XII po Chr., znana pod skrótem *TLG “D”* (Thesaurus Linguae Graecae) oraz zestaw inskrypcji i papirusów greckich przygotowany przez Packard Humanities Institut (PHI 5). Dwa ostatnie narzędzia pozwoliły mu na dokładne przebadanie terminów i zwrotów występujących w badanym fragmencie Listu do Rzymian w odniesieniu do zachowanych tekstów i fragmentów greckich z tak szerokiego zakresu czasu. Oba programy bowiem obejmują nie tylko zachowane dzieła z literatury greckiej (klasycznej, hellenistycznej, judaizmu, biblijnej i chrześcijańskiej), ale także teksty zachowanych papirusów i inskrypcji.

Dla ilustracji, w przypadku zwrotu οὐκ ἄξια... πρὸς (Rz 8, 18), który będąc częścią *propositio* ma decydujące znaczenie dla interpretacji całego argumentu w Rz 8, 18-30, po zastosowaniu odpowiedniej formuły (>ου >αξι >προς <; przy zawężeniu poszukiwań do ciągu 10 słów i zakresu czasu VIII w. przed Chr. – I po Chr.) “komputer wyrzucił” 284 teksty, które należało najpierw preselekcjonować pod

kątem faktycznego znaczenia dla badanego miejsca. Do dalszych analiz zakwalifikowano 12 miejsc, by ostatecznie skupić się szczególnie na dwóch: Platona i Dio Chryzostoma (s. 91-94). Już ten przykład pokazuje ogromne możliwości, jakie dają zarówno program TLG „D” jak i kolekcja PHI 5 w prowadzenia badań filologicznych, dla każdego kto chce uwzględnić tak szeroki zakres.

Oprócz szerokiego i krytycznego stosowania nowych narzędzi (elektronicznych) zwraca uwagę umiejętne stosowanie metody, która łączy osiągnięcia retoryki klasycznej z tą, którą określa się zwykle jako “nowa retoryka”. Autor trzyma się więc terminologii antycznych klasyków retoryki odnośnie do samej dispositio (propositio, probatio, conclusio). Odwołuje się jednak także do prac klasyków nowej retoryki (C. Perelman – L. Olbrecht-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, Notre Dame 1969), zaś w określeniu poszczególnych elementów dispositio idzie za metodą, którą stosuje J.-N. Aletti i A. Pitta (literacko-retoryczna): wychodząc z zasad retoryki najbardziej uniwersalnej, poszukuje dla konkretnego dzieła indywidualnej dispositio, której podstawowymi elementami są: propositio (i subpropositiones), probatio oraz peroratio.

Dzięki zastosowaniu przez autora wielu różnych metod i ujęć, można mówić o uporządkowaniu tego “egzegetycznego pola bitwy”, jakim od lat był tekst Rz 8, 18-30. Na pewno jest to uporządkowanie metodologiczne, bo autor zabiega o to, by krzyżowo weryfikować rezultaty różnych podejść tak odnośnie do badanego tekstu, jak i do jego najszerzej pojętego kontekstu.

Kraków

KS. ROMAN PINDEL

JACOB CHACKO NALUPARAYIL, *The Identity of Jesus in Mark. An Essay On Narrative Christology*, Studium Biblicum Franciscanum. Analecta, 49, Franciscan Printing Press Jerusalem 2000, s. 636 + XVIII

Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie jest obecnie najbardziej prężnym katolickim ośrodkiem biblijno-archeologicznym w Ziemi Świętej. Uczelnia ta jest filią rzymskiego Uniwersytetu „Antonianum”, a od pewnego już czasu czyni starania, aby stać się Wydziałem Nauk Biblijnych. Prace prowadzone w Studium owocują

bogatymi publikacjami z zakresu archeologii, egzegezy Starego i Nowego Testamentu oraz z teologii biblijnej.

Prezentowana praca jest dysertacją doktorską, którą Autor przygotował pod kierunkiem dwóch wyśmienitych profesorów: prof. Nello Cassalini OFM oraz prof. Giovanni Claudio Bottini OFM.

Sugerując się tytułem można by sądzić, że praca będzie ograniczać się tylko do zdefiniowania i bliższego określenia tożsamości Jezusa Chrystusa w Ewangelii według św. Marka. W rzeczywistości jest to pełne studium chrystologii markowej. Wartość tej pracy podnosi rygorystycznie zastosowana metoda *narracyjna*, polecana bibliotom w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Biblii w Kościele*. Dzięki temu praca należy do pionierskich, zaś osiągnięte wyniki znacznie rozwijają dotychczasowe rozumienie *chrystologii* św. Marka. Zastosowanie tej metody pozwoliło na precyzyjną interpretację tekstu Ewangelii.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza z nich ukazuje obecny stan badań oraz jest poszukiwaniem właściwej metody badań, którą należałoby zastosować do analizy tekstu. Autor z dużą akrybią wykazuje wszystkie słabe punkty metody *historyczno-krytycznej*, która w zastosowaniu do Ewangelii św. Marka opiera się na ogromnej ilości teorii i założeń, a one z powodu braku jakichkolwiek historycznie potwierdzonych źródeł kreowania się tej biblijnej księgi, doprowadzają w większości do nierzeczywistych wniosków.

W drugiej części pracy, obejmującej rozdziały IV, V, i VI, autor podejmuje bardzo twórczą analizę tekstu Ewangelii św. Marka stosując metodę narracyjną. Metoda ta pozwoliła bowiem z lepszym skutkiem przebadać teksty, do zrozumienia których nie wystarczała stosowana dotychczas metoda *historyczno-krytyczna*. Metoda *narracyjna* bowiem posiada fundamentalną zasadę, którą jest założenie jedności tekstu w takim wydaniu, jaki dotrwał do naszych czasów w swojej ostatecznej redakcji. Również i tę metodę autor stosuje z dużą dozą krytycyzmu, pokazując jej niedogodności. Chcąc uniknąć popadnięcia w kolejną skrajność, a mianowicie popełnienia błędów wynikających z bezkrytycznego zastosowania jednej tylko metody, Autor zdecydował się dodatkowo zastosować nową metodę egzegetyczną, którą określa *Reader-Response Criticism*. Metoda ta wiąże się z poświęceniem szczególnej uwagi wszystkim efektom, jakie wywołuje czytanie danego opowiadania na tym, który czyta,

transformując go w *lektora idealnego*, do którego *narrator* wydaje się bezpośrednio zwracać. Jest to o tyle uzasadnione, o ile odpowiada prawdziwej intencji, z powodu której opowiadanie zostało napisane. Kiedy jednak lektor sądzi, że powinien cały tekst interpretować wyłącznie zgodnie ze swoją wewnętrzną percepcją, może okazać się to problematyczne. Ryzykuje się, bowiem w konsekwencji niebezpieczeństwo popadnięcia w godny potępienia subiektywizm.

Trzeba dodać, że w tej nowej rozprawie ukazującej chrystologię św. Marka Autor odczytał jej przekaz z dobrym wyczuciem i rozsądkiem. Co więcej, jeśli to tylko było możliwe, z pasją i wiernością przyczyniał się do odkrywania wątku opowiadania.

Podsumowując warto podkreślić, że ta nowa rozprawa przynosi nam całościowo ujętą chrystologię Ewangelii św. Marka odczytaną przy pomocy zastosowania dwóch metod interpretacji tekstu biblijnego: metody *narracyjnej* i metody *Reader-Response Criticism*. Dodatkowo o wielkiej wartości pracy świadczy ogromna bibliografia umieszczona w książce na stronach 557-623. Zapewne równie pomocny w korzystaniu z opracowania jest umieszczony na końcu indeks autorów.

Kraków

KS. ROMAN BOGACZ

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

KS. BOGDAN ZBROJA, Teologia słów „Duc in altum” (Łk 5, 4).....	1
KS. NORBERT MENDECKI, Diaspora żydowska. Elefantyna i Edfu	10
KS. ANTONI PACIOREK, Duch Święty kontynuatorem obecności Jezusa wśród uczniów (J 13-17).....	13
KS. SZYMON FEDOROWICZ, Ewangelizacja przez mszalną liturgię słowa, czyli msza katechumenów	25
KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE	
O. JURAND-MARIA BAKALARCZY OFM, W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej metanoi	37
KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr., Lectio divina	47
KS. TARSYCJUSZ SINKA CM, Gorzkie Żale. Geneza, teologia, przyszłość	51
RENATA DULIAN, Poezja biblijna	55

TEKSTY I DOKUMENTY

KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, Komunikat o kulcie błogosławionych.....	56
--	----

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

DARIUSZ DŁUGOSZ, Sztuka koptyjska w Egipcie – 2000 lat chrześcijaństwa nad Nilem (wystawa w Paryżu 2000)	58
ANDRZEJ KREUTZ, VII Kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Bliskowschodnich (IAMES, Berlin 2000)	61

NEKROLOGI

KS. STANISŁAW PISAREK, Wspomnienie o profesorze Heinzu Schürmannie przyjacielu polskich biblistów	63
KS. JERZY CHMIEL, David Flusser (1917-2000)	66
RECENZJE I PRZEGLĄDY	67

INDEX

ARTICULI

B. ZBROJA, De theologia dicti „Duc in altum” (Lc 5, 4).....	1
N. MENDECKI, De diaspora iudaica in Elephantina et Edfu	10
A. PACIOREK, De Spiritu Paraclito qui continuat praesentiam Iesu inter discipulos (Io 13-17).....	13
S. FEDOROWICZ, De evangelizatione per Liturgiam Verbi – Missam Catechumenorum	25

COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

J.-M. BAKALARCZY OFM, De interpretatione christiana verbi „metanoia”	37
B. NADOLSKI, Lectio divina	47
T. SINKA, De devotione quadragesimali <i>Gorzkie Żale</i> Poloniae: origo – theologia – futura	51
RENATA DULIAN, Versus biblici	55

TEXTUS ET DOCUMENTA

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Notificatio de cultu Beatorum.....	56
---	----

RELATIONES ET NOTITIAE

D. DŁUGOSZ, L’art copte en Egypte – 2000 ans de christianisme (Paris 2000).....	58
A. KREUTZ, 7 th IAMES Congress (Berlin 2000).....	61

NECROLOGIAE

S. PISAREK, In memoriam Heinz Schürmann (1913-1999)	63
J. CHMIEL, In memoriam David Flusser (1917-2000).....	66
RECENSIONES ET REPERTORIA	67