

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XLVII

1994

A R T Y K U Ł Y

Ks. Bogdan Ponizy

WIELKA ALEGORIA PATRIARCHÓW W MDR 10,1–14

I. KSIĘGA MĄDROŚCI JAKO TEREN SPOTKANIA JUDAIZMU Z HELLENIZMEM.

Autorem Księgi Mądrości jest bliżej nieznanym Izraelita z hellenistycznego środowiska Egiptu. Za żydowskim pochodzeniem autora przemawia przywiązanie i szacunek do religii izraelskiej, umiłowanie narodu wybranego, doskonała znajomość Starego Testamentu, szacunek dla patriarchów, podkreślenie wyjątkowej roli wyjścia z niewoli egipskiej dla dziejów swojego narodu, świadomość posłannictwa Izraela, strzeżenia i przekazywania „światła Prawa” (18,4) oraz surowy osąd różnych form bałwochwalstwa (13–15).

Równocześnie autor „Salomon” jest dobrze obeznany z kulturą grecką. W jego sposobie możemy odkryć reguły stylistyczne typowe dla literatury hellenistycznej, np. synkrysis. Stojąc na pograniczu dwóch kultur — judaizmu i hellenizmu oraz dwóch religii: izraelskiego monoteizmu i pogańskiego politeizmu, mędrzec broni współwyznawców przed zalewem pogaństwa, a jednocześnie zbliża się do pogan szukających Boga.

Według wszelkiego prawdopodobieństwa Księga Mądrości powstała w Aleksandrii, skąd pochodzi znaczna część pism hellenistyczno-judaistycznych. Tam najpomyślniej rozwijało się życie Izraelitów żyjących w rozproszeniu. Kwitła myśl hebrajska, będąca pod wpływem filozofii greckiej. W tym środowisku można zauważyć zgubny wpływ pogańskiego liberalizmu na mieszkających w hellenistycznej

metropolii Hebrajczyków. Dla zapobieżenia desperacji, czy rezygnacji z wierności wymaganiom jahwizmu, mędrzec pisze księgę pocieszenia, wykazując wyższość wiary i wynikającego z niej modelu życia nad pogaństwem. Umocnienie w wierze znajduje nie tylko w wierności starozakonnemu modelowi życia, szuka go także w historii.

Księga Mądrości zawiera dwa szkice historyczne. Jeden w rozdz. 10, przedmiot niniejszego artykułu oraz drugi, w rozdz. 11,15—19,22 (z wyjątkiem 11,16—12,17 i 13,1—15,19), gdzie poprzez zestawienie plag, jakimi dotknął Bóg pogan, z doświadczeniami dobrodziejstw, które stały się udziałem Izraelitów, snuje rozważania na temat Bożej Opatrzności. Pedagogię Bożą da się ująć w dwie zasady: „ta sama rzecz może być narzędziem nagrody lub kary” oraz „czym kto grzeszy, tym bywa karany”.

Księga powstała na progu ery chrześcijańskiej, a być może już w epoce chrześcijańskiej (wśród współczesnych egzegetów zaznacza się tendencja do przesuwania czasu powstania księgi na lata 30—40 po Chr. uzasadniając obecnością terminów *kratesis* i *diagnosis*¹).

Księga Mądrości składa się z trzech różnych, ale tematycznie i literacko powiązanych części. W cz. środkowej (rozdz. 6—9) wyjaśnia czym jest Mądrość, co ona daje człowiekowi i jak ją zdobyć. Na dowód tego, że proponowana droga życiowa jest pewna, autor sięga do historii. Cz. 3 (rozdz. 10—19) obok prezentacji łagodności Bożej i głupoty ludzkiej (11,16—12,27 i 13,1—15,19) zawiera dwie panoramy dziejów: skutki przyjęcia bądź odrzucenia Mądrości Bożej przez protoplastów ludzkości i Izraela oraz teologicznie pogłębiona refleksja nad wyjściem, kamieniem węgielnym historii Izraela. Doświadczenie osobiste mędrca, poparte historią protoplastów oraz prezentacją losu tych, którzy wzgardzili jahwizmem, popadając w życiowy nihilizm i sybarytyzm (rozdz. 2), bądź różne formy bałwochwalstwa (rozdz. 13—15), prowadzi do wniosku, że jedyną bezpieczną drogą życiową jest opowiedzenie się za Bogiem i wierność wierze Ojców.

Wyjątkowe miejsce w strukturze Księgi Mądrości pełni rozdział 10, trafnie nazwany hymniczną relekturą przeszłości. Uchodzi on za najmłodszą część Księgi. Pod względem merytorycznym rozdział 10 dzieli się na dwie części. Cz. I tego rozdziału 10,1—14 ilustruje ratującą i zbawiającą moc Mądrości na przykładzie życia protoplastów: Adama, Noego, Abrahama, Loty, Jakuba i Józefa. Te postaci wyznaczają istotne momenty dziejów, rozpatrywanych uniwersalistycznie. Cz. 2, 10,15—21 w skondensowany sposób ilustruje działanie Mądrości, które stało się zbiorowym doświadczeniem ludu kierowanego przez Mojżesza.

¹ G. Scarpata, *Ancora sull'autore del Libro della Sapientia*, RivBiblit XV (1967), 171—189, *Ancora sulla data di composizione della Sapientia Salomonis. Il termine διαγωγή* (Sap 3,18; At 25—21) RivBiblit XXXVI (1988), 363—375.

II ANALIZA EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNA MDR 10,1—14.

1. Struktura Mdr 10,1—14.

W strukturze analizowanego fragmentu Księgi Mądrości można wyróżnić następujące elementy:²

a) podmiot opisywanej jednostki Mdr 10,1—14 znajdujemy w wierszu poprzedzającym sumarium, nazywanym często tytułem tego fragmentu, mianowicie w Mdr 9,18 czytamy:

„I tak ścieżki mieszkańców ziemi stały się proste,
a ludzie poznali, co Tobie przyjemne,
i wybawiła ich Mądrość”.

Ustalony podmiot *sofija* (Mądrość) jest każdorazowo zastąpiony przez zaimkę *aute*.

b) podmiot zastępowany przez zaimkę *aute* znajduje się zawsze na początku wiersza (w. 1.5.6.10.13) — przez takie powtórzenia początkowe została w Mdr 10,1—14 oddana figura stylistyczna zwana anaforą. Dzięki takiemu anaforycznemu występowaniu zaimka *aute* fragment Mdr 10,1—14 można podzielić na pięć części:

- pierwsza sekcja (w. 1—4)
- druga sekcja (w. 5)
- trzecia sekcja (w. 6—9)
- czwarta sekcja (w. 10—12)
- piąta sekcja (w. 13—14).

c) W sekcjach rozpoczynających się od zaimka *aute* występuje każdorazowo przymiotnik *dikajos* (sprawiedliwy) jako antonomazja (zamiana imienia własnego) określonej osoby.

I tak przymiotnik *dikajos* oznacza następujące osoby: Noe (w. 4), Abraham (w. 5), Lot (w. 6), Jakub (w. 10) i Józef (w. 13). W pierwszych dwóch wersach 10 rozdziału wspomniany jest Adam, ale hagiograf nie nazywa go sprawiedliwym, choć stosuje antonomazję.

d) Obok pięciokrotnej zamiany *sofija* przez *aute* w dwóch miejscach znajduje się renominalizacja (powrót do tytułu), a mianowicie na końcu pierwszej i trzeciej sekcji (10,4a i 10,8—9). Zamieszczenie *esosen sofija*, na końcu pierwszej sekcji (w. 4a) tworzy inkluzję do tytułu z Mdr 9,18 c: *kai te sofija esotelesan*. Wiersze 10,8—9 dają bilans dotychczasowych przykładów: szkoda i głupota tych, którzy pogardzają Mądrością, ratunek zaś dla sług i przyjaciół Mądrości.

e) jedność wypowiedzi zaakcentowana przez anaforyczne użycie zaimka *aute* oraz przez pięciokrotne pojawienie się przymiotnika *dikajos* znajduje również wyraz w zmianie czasownika *sodzein* z tytułu Mdr 9,18c, ma synonimy i czasowniki bliskoznaczne, które uwy-

² A. Schmitt, *Struktur Herkunft und Bedeutung der Beispielreiche in Weish*, BZ 21 (1977) 1—22.

puklają aspekt ratunku, na przykład: ocalała (w. 4), zachowała (w. 5), ustrzegła, uchroniła (w. 12).

f) Czasem użytym w omawianym fragmencie jest aoryst.

g) W analizowanym fragmencie nieustannie mamy do czynienia z przeciwstawieniami. Z jednej strony ukazane jest ratujące i zbawcze działanie Mądrości dla sprawiedliwych, z drugiej natomiast nieszczęście i śmierć dla bezbożnych — tych, którzy odrzucają Mądrość. Tak w sekcji pierwszej Adam przeciwstawiony jest Kainowi oraz Noe ludziom żyjącym tuż przed potopem, w drugim Abraham — pokoleniu budującemu wieżę Babel, w trzeciej Lot — mieszkańcom Pentopolu, w czwartej Jakub — Ezawowi i Labanowi, w piątej Józef — swoim ciemiężcom.

2. Mądrościowe odczytanie Księgi Rodzaju: od Adama do Mojżesza.³

A. Ojciec świata wyrwany z grzechu.

Pierwsze wersety 10 rozdziału Mdr są streszczeniem opowiadania o stworzeniu, upadku, wybawieniu i wywyższeniu pierwszego człowieka. Hagiograf przedstawia tutaj Adama, na określenie którego stosuje dwa wyrażenia: Prarodziec (*Protoplastos*) i Ojciec świata (*Pater kosmou*). Oba te określenia wiążą się nierozdzielnie z dziełem stworzenia człowieka przez Boga opisanym w Rdz 2,7. Termin *protoplastos* spotykamy poza tym tylko w Mdr 7,1, nie jest on notowany w grece klasycznej, być może zawdzięcza swe powstanie Mędrcom. Określenie to oznacza „pierwszego stworzonego”, „pierwszego uformowanego” i wskazuje na Rdz 2,7. Następny epitet *pater kosmou* wskazuje na Adama jako przodka całej ludzkości według ciała oraz pana świata. Rozmaitość przekładów sprawia, że istnieje wiele interpretacji tego tekstu:

a) Adam oznacza tutaj „jedynego” stworzonego przez Boga, podczas gdy wszyscy inni ludzie przychodzą na świat przez zrodzenie.

β) Pierwszy człowiek był istotą „jedyną”, bądź jako idealny egzemplarz, bądź jako boski archetyp ludzkości.

³ D. Georgi, *Weisheit Salomons* (Judaische Schiften aus hellenistisch-romischer Zeit III 4), Gütersloh 1980. P. Kujawa, *Relektura przeszłości w Sofija Salomonos 10, 1—14*, msp, PWT Poznań 1992. C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, T I—III, Paris 1983, 606—638. B. Ponizy, *Reinterpretacja wyjścia Izraelitów z Egiptu w ujęciu Księgi Mądrości*, Poznań 1991, 59—65. K. Romaniuk, *Pismo święte Starego Testamentu*, T. VIII-3, *Księga Mądrości*, Poznań—Warszawa 1969, 174—181. J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, Roma 1959, 342—352. D. Winston, *The Wisdom of Salomon* (The Anchor Bible 43), New York 1984, 210—218.

γ) Kolejna interpretacja podkreśla inną cechę Adama — samotność. Samotność oznacza egzystencję niepewną, ogołoconą, bez obrony wśród niebezpieczeństw różnego rodzaju. Dlatego pierwszy człowiek potrzebował opieki ze strony Mądrości, która go oświecała, wspomagała i ochraniała. Autor wyróżnia dwie fazy życia Adama: przed i po grzechu. Zarówno pierwsza jak i druga faza życia pierwszego człowieka znajdują się pod zbawiennym wpływem Mądrości. Potwierdza to stych 1c, który traktuje o wyrwaniu Protoplasty z upadku właśnie przez ratującą siłę Mądrości. Słowo *paraptoma*, dotyczące grzechu Adama, oznacza tutaj „błąd”, „wykroczenie”, „przewinięcie”.

Kolejny wiersz 10 rozdziału powiązany jest ze stychem 1a, gdzie Adam został nazwany ojcem świata. W w. 2 hagiograf zwraca uwagę na panowanie pierwszego człowieka nad światem. Podkreśla to słowo *kratein*, które oznacza „czynić się władcą”, „panować w warunkach trudnych”, „zabezpieczyć swoją władzę”, czyli traktuje o dominacji pierwszego człowieka nad światem także po upadku Ojca świata.

Jako antytyp Adama-Ojca świata i prarodzica w. 3—4. przedstawiony jest Kain nazwany tutaj *adikos* (niesprawiedliwy). Niesprawiedliwy Kain odwrócił się do Mądrości przez zabójstwo Abła, swego brata przez upór w złych czynach wbrew boskiej przestrodze (por. Rdz 4,6—7). Hagiograf zaakcentował tutaj kontrast między grzechem słabości Adama a grzechem złośliwości, uporu Kaina.

Poprzez morderstwo swego brata niesprawiedliwy wydał sam na siebie wyrok. Z opowiadania Rdz 4,8nn można konkludować, iż chodzi o śmierć duchową. Kain stał się symbolem tej śmierci.

Hagiograf przez opowiadanie o Adamie pragnie pouczyć, że zgrzeszyć może także ten, którym opiekuje się Mądrość. Jednakże *sofija* nie opuszcza grzesznika. Jeżeli człowiek upadły żałuje i pokutuje, dokonuje się jego nawrócenie, które staje się ponownym oddaniem pod opiekę Mądrości. Zaś przykład Kaina przestrzega przed całkowitym odrzuceniem Bożej Mądrości.

B. Ocalenie Sprawiedliwego — protoplasty nowej ludzkości.

Hagiograf w w. 4a powraca do opowiadania o Kainie sądząc, że istnieje związek przyczynowy między zbrodnią bratobójcy a karą potopu. Podłoża tego przeświadczenia można dopatrywać się w przechodzeniu grzechu rodziców na ich potomstwo, o którym autor niejednokrotnie wspomina (por. 3,12. 16—19; 4,6). Wyrażenie *δι'ου* (z jego powodu) nie oznacza jednak, iż potop był karą dla Kaina i że on sam zginął w tej katastrofie. Do biblijnego potopu opisanego w Rdz 6—9 odsyła tutaj czasownik *kataklydzein* (kąpać się, zalewać, zatapiać) oraz fakt, iż Stary Testament nie zna innej katastrofy tego rodzaju. Według Rdz 6,1—8 bezpośrednią przyczyną powodzi były związki

między „synami Bożymi” a „córkami ludzkimi” z jednej strony oraz złościwość i zepsucie ludzkości z drugiej strony. Hagiograf powiązał więc występki bratobójczy z niegodziwością, nieprawością i moralnym zepsuciem ludzi żyjących tuż przed potopem.

W kontraście do Kaina postawiony jest Noe, który wg Rdz 6,9 jako pierwszy w ST otrzymuje zaszczytne określenie „saddiq” (sprawiedliwy). Także w omawianym fragmencie Mdr 10,1—14 po raz pierwszy pojawia się określenie *dikajos* — właśnie w odniesieniu do Noego. *Sofija* ratuje Sprawiedliwego. Przysłówek *paliu* (znowu) suponuje interwencję Mądrości podobną do dawniejszej, tzn. do pomocy udzielonej pierwszemu człowiekowi po jego upadku. Mądrość wybawiając Noego posłużyła się „pospolitym, nieznaczącym, marnym drzewem”. Słowo „drzewo” oznacza tu arkę (podobnie jak w 14,5.7) natomiast przymiotnik — *eutelea* „pospolity”, „nieznaczący”. *Aute* (ona) opiekuje się, kieruje arką, która nie miała przewodnika — jako pilot i ochrona Sprawiedliwego pomagając mu radami i prowadząc go jako Opatrzność. Noe prowadzony przez Mądrość za pomocą marnego drzewa, staje się protoplastą nowej ludzkości, a jego zasługą jest podporządkowanie się Bożym wskazaniom i zbudowanie arki, która staje się narzędziem ocalenia.

Hagiograf daje czytelnikom nowe spojrzenie na historię biblijnego potopu przede wszystkim przez to, iż wiąże tę katastrofę z przestępstwem Kaina. Wskazuje jednocześnie na lichotę arki, która jedynie dzięki prowadzeniu przez Mądrość ocalała z kataklizmu.

C. Sprawiedliwy rozpoznany przez Mądrość.

Druga sekcja 10 rozdziału Mdr przenosi nas w czasy budowy wieży Babel i w swojej treści jest inspirowana przez Rdz 11,1—9. Podczas gdy opowiadanie z Księgi Rodzaju mówi o „różnicowaniu języków”, Autor Mdr wskazuje na „pomieszanie narodów” — *etnon sughotenson* (podczas gdy narody mieszały się). Zwrot ten poprzedza dopełnienie *en omonoja poverias* (w zgodzie, złości), które kładzie nacisk na ludzi budujących wieżę Babel, rozumianą w sensie negatywnym, gdyż jest to zgoda w złym postępowaniu. Taka sytuacja dała impuls do „znalezienia Sprawiedliwego”, czyli Abrahama. Rozpoznanie Sprawiedliwego odnosi się zapewne do powołania Abrahama — Rdz 12. Hagiograf mimo dużego przedziału czasu, jaki dzieli epokę budowniczych wieży Babel od ery Abrahama, łączy oba te opowiadania.

Rozpoznanie człowieka przez Boga w ST jest nie tylko aktem poznania intelektualnego, ale też zakłada prawdziwą miłość (por. Mdr 4,1; Ps 143,3). Powołanie Abrahama jest dziełem Bożego miłosierdzia. Mądrość chce naprawić ludzkość i dlatego znalazła Abrahama, którego nie tylko powołała, ale zabezpieczyła jego wierność. Kiedy „zachowany bez skazy przed Bogiem” otrzymuje nakaz poświęcenia

swego jedynego syna Izaaka (por. Rdz 22) wierność zostaje wystawiona na próbę. Autor Mdr przedstawia ten epizod z życia Abrahama w stychu 5c, który brzmi dosłownie: „i przeciw (jego) wnętrzościom ona go zachowała silnym”. Przymiotnik *ischthros* (silny, mocny, witalny) otrzymuje w tym wierszu nośnik moralny, który nie jest znany w literaturze greckiej; natomiast *fylassein* ma znaczenie „zachować”, „zatrzymać w takim stanie” i jest rzadko spotykany w grece klasycznej (por. Mdr 14,24 i 18,4). Zastosowanie metaforyczne *splagua* (wnętrzości) częste w literaturze greckiej dla przywołania zwłaszcza gniewu, niepokoju, nie pojawia się w ST. Natomiast hebrajski odpowiednik „wnętrzości” (*rahamim*) przywołujący litość pojawia się często w Biblii i taki też sens zauważa się w omawianym wierszu. Męstwo patriarchy polegało na tym, że miłość do własnego syna ustąpiła miłości i posłuszeństwu Bogu, przewyciężając ojcowski lęk. Pomocą w przetrwaniu była Mądrość, która nie dała Abrahamowi osłabnąć i pomogła mu pozostać mocnym.

Nowość spojrzenia hagiografa na historię budowy wieży Babel i na życie Abrahama polega na połączeniu obu epizodów. Autor Mdr pragnie podkreślić, iż mimo jedności ludzi w grzechu Sprawiedliwy potrafi, dzięki wsparciu Mądrości, wytrwać nienagannie przed Bogiem.

D. Ucieczka ratunkiem dla sprawiedliwego.

Zbawcza misja Mądrości manifestuje się także w uratowaniu Sprawiedliwego z Sodomy, jednego z miast Pentapolu, które miały być zniszczone (według Rdz 14,2 Pentapol stanowiły miasta: Sodoma, Gomora, Adma, Seboin i Soar).

Sprawiedliwym nazywa hagiograf Lota, który pouczony przez Mądrość ucieka ze swego miasta z rodziną. Pouczenie zostało przesłane przez aniołów, będących w gościnie u Lota (por. Rdz 19,12—20). Tytuł „sprawiedliwy”, stosowany dotychczas w stosunku do Noego i Abrahama, zaskakuje trochę w odniesieniu do Lota. Noe zostaje nazwany sprawiedliwym przez prawość, Abraham przez doskonałość, to właśnie dzięki wstawiennictwu Abrahama ocalał Lot (por. Rdz 19, 29). Zapewne tytuł wskazuje na Lota jako na zamartwionego przez złe prowadzenie się jego współobywateli (por. 2 P 2,7). Mądrość chroni Lota uwalniając go od śmiertelnego niebezpieczeństwa. Kontrast dla Sprawiedliwego stanowią mieszkańcy pięciu miast, nazwani *asebeis* (bezbożni). Ich grzech stał się tak wielki, że krzyk skargi doszedł aż do Boga (por. Rdz 18,20—21). Dlatego Bóg zsyła na miasta Pentapolu „ogień spadający z nieba” (por. Rdz 19,24). W w. 7 hagiograf ukazuje świadectwa przewrotności ukaranych mieszkańców Pentapolu. Pierwszym wspomnianym świadectwem jest ziemia dymiąca i opustoszała. Słowo *cheersos* (twardy, solidny, zamknięty) służy tutaj jako rzeczownik zaznaczający najpierw zamkniętą ziemię, potem kraj su-

chy, sterylne, jałowy. Słowo *kaptuidzomenos* (dymiący) podkreśla inną cechę tego przeklętego miejsca. Autor Mdr mówi o zjawisku, które istnieje nadal i które było rejestrowane przez Filona i Józefa Flawiusza.

„Rośliny owocujące o niezwyklej porze” (BT) — to inny przejaw kary Bożej. Wiersz ten traktuje o owocach, które formują się zbyt szybko przed normalnym okresem i nie dochodzą do prawdziwej dojrzałości. Chodzi tu o zjawisko tzw. „jabłek sodomskich”, które spotyka się jeszcze dzisiaj w regionie Jerycha.

Ostatnim świadectwem perwersyjności Pentapolu przedstawionym przez hagiografa jest „słup soli”. Według Rdz 19,26 ma to być żona Lota zamieniona w kolumnę soli za to, że nie słuchając rozkazu Boga, obejrzała się w stronę płonącej Sodomy.

Czasownik *apiotein* oznacza brak wiary, a zatem autor Mdr twierdzi, iż przyczyną kary była niewiara w Boga, tzn. uważa żonę Lota jako symbol nieposłusznej duszy.

Do epizodu mówiącego o ucieczce Lota z miast Pentapolu i świadectwach przewrotności mieszkańców tego regionu hagiograf dołączył wykład dydaktyczny zawierający się w w. 8—9. Temat postawiony zaraz na początku w. 8 zostaje rozwinięty w następnych stychach: „Ci, którzy zlekceważyli Mądrość” przez swój grzech nie rozpoznali wszystkiego, co jest piękne, cnotliwe, godne szacunku i uwielbienia. Pogarda dla nauki Mądrości lub praw moralnych przez nią ustanowionych prowadzi zatem do duchowego zaślepienia, które nie pozwala zauważyć tego wszystkiego, co jest naprawdę dobre. W przeciwieństwie do lekceważących Mądrość ukazani zostali przez hagiografa ci, którzy szanują Mądrość, służą jej i są jej wierni. Ona daje im ratunek, pomoc, wybawienie z utrapień (w. 9). Liczba mnoga imiesłowu *theorapeuontas* wskazuje, że autor Mdr nie ma na myśli Lota, o którym mowa w tej sekcji, ale wszystkich, którzy szanują Mądrość.

E. Sprawiedliwy prowadzony przez Mądrość.

Sekcja kolejna (w. 10—12) rozpoczynająca się od zaimka *aute* wprowadza następnego sprawiedliwego którym, jak wynika z kontekstu, jest Patriarcha Jakub.

Wyrażenie *figada orges adelfu* jest niewątpliwie aluzją do ucieczki Jakuba przed złością swego brata Ezawa (por. Rdz 27,41nn). Uciekający jest prowadzony przez Mądrość. Ona go kieruje *en tribois euthejais* (Na prostych drogach). „Proste drogi” oznaczają szlaki wiodące Patriarchę z Berszeby przez Betel do Charanu (por. Rdz 28,10), aczkolwiek nie wolne od niebezpieczeństw, prób, ale zawsze bezpośrednio prowadzące do celu. Miejsca paralelne wskazują, że „proste drogi” mogą również oznaczać „drogi prostoty, pobożności”, którymi są prowadzeni sprawiedliwi przez Boga lub Jego Mądrość. Dwa ko-

lejne stychy rozdziału 10 Mdr dotyczą epizodu z życia Jakuba, kiedy to w czasie swej podróży do Charanu, a jeszcze przed pobytem u Labana, miał wizję aniołów zstępujących z nieba (por. Rdz 28,10—28). Mądrość daje widzieć i daje mu poznać. Dwa dopełnienia wyjaśniają treść wizji w Betel. Pierwsze dopełnienie *basilejan teeu* posiada wiele interpretacji w związku z możliwymi znaczeniami słowa *basileja* (boska moc, boski, majestat królewski). Dopełnienie to oznacza zbawczą godność królewską Boga, bądź władzę najwyższą sprawowaną nad ziemią przez aniołów (nieustanne wstępowanie i zstępowanie aniołów w wizji Jakuba).

Podobnie wiele interpretacji można zastosować do drugiego dopełnienia: *hagion*. Wyraża ono albo znajomość świętych, tzn. aniołów, których widział patriarcha, albo wizję Boga samego (przypuszczenie sugerowane przez Rdz 28,13), albo wiedzę rzeczy świętych, które oznaczają tajemnice Boże odkryte Jakubowi podczas wizji (por. Rdz 14—18). Konkretnie ta znajomość tajemnic Opatrzności znajduje odbicie w niebiańskiej świątyni i niebiańskim Jeruzalem, które pewnego dnia zejdzie na ziemię, kiedy królestwo Boga będzie ustanowione. W konsekwencji interpretacja oznaczałaby, że Jakub pouczony przez Mądrość powziął myśl budowy domu Bożego (por. Rdz 28,17. 20—22).

Następny stych (10 f) jest różnie tłumaczony przez egzegetów i komentatorów: „ona go wzbogaciła w swoich pracach” (Syr.), „Ona owocowała swoimi wysiłkami, trudami, pracami”, „i wynagrodziła hojnie jego pracę” (BP). Owa różnorodność bierze się z tłumaczenia rzeczownika *ponuos* który oznacza bądź owoc, produkt. Ostatnie dwa stychy w. 10 dotyczą czasu, kiedy Jakub wzbogaca się mimo chciwości Labana (por. Rdz 30). Mądrość dała Jakubowi nie tylko bogactwo w sensie materialnym, ale także szczęście posiadania licznej rodziny. Wsparcie Jakuba przez Mądrość potwierdza w. 11, w którym hagiograf chciwością, pożądlivością nazywa działalność Labana. Do swego grzechu chciwości Laban dołączył też oszustwo. Podstęp polegał na obiecaniu Jakubowi Racheli za żonę w zamian za siedmioletnią pracę, ale gdy nadszedł czas zapłaty Laban podsunął Sprawiedliwemu za żonę Leę. Kiedy zięć domagał się Racheli, teść zażądał kolejnych siedmiu lat pracy (por. Rdz 29). Sprawiedliwa *sofija* jednak przewyższyła chciwość i oszustwo Labana przekazując prawie całe jego bogactwo w ręce patriarchy (por. Rdz 30,37—43: 31,1—9). Jakub wiedział, że zawdzięcza swoją majątność miłości Bożej (por. Rdz 31,9.12.42).

Ucieczka Sprawiedliwego z Mezopotamii jest przedmiotem rozważań hagiografa w w. 12ab. Nieprzyjaciółmi i spiskującymi nazywa autor Mdr Labana oraz jego synów i braci ścigających patriarchę. Mądrość uchroniła jednak Jakuba od złości nieprzyjaciół.

W w. 12cd hagiograf robi aluzję do walki Sprawiedliwego z Aniołem (por. Rdz 32,23—32). W zależności od tłumaczenia czasownika *ebraubeuin* który oznacza „sędziować”, „decydować”, albo „grać rolę

sędzięgo, arbitra”, albo też „kierować”, „kontrolować”, można mówić o kilku interpretacjach udziału Mądrości w zmaganiu patriarchy z Aniołem: „Ona go czyni zwycięzcą” (syr), „ona rozstrzyga na jego korzyść ciężkie zmagania” (BT), „ona pozwoliła mu zwyciężyć w nierównej walce” (BP).

Przekłady albo czynią z Mądrości arbitra, albo dają jej bardziej aktywny udział w walce — kierowanie do zwycięstwa. Mądrość przez walkę chciała dać Jakubowi konkretną lekcję, aby wiedział, żeby się nauczył.

Hagiograf opowiadaniem o Jakubie wychwala pobożność ludzi sprawiedliwych. Patriarcha dzięki swojej pobożności, a przede wszystkim dzięki opiece Bożej Mądrości, przezwycięża wszystkie trudności, jakie stają na drodze jego życia. Jakub doceni opiekę, którą sprawowała nad nim Mądrość. Autor Mdr widzi w Jakubie ważną postać religijną, która staje się bezpośrednim przodkiem dwunastu pokoleń i w konsekwencji „świętego ludu Izraela”.

F. Nagroda dla Sprawiedliwego.

Sekcja ostatnia poświęcona jest dziejom Józefa, którego hagiograf podobnie jak Noego, Abrahama, Lota i Jakuba nazywa Sprawiedliwym (por. w. 4.5.6.10).

W. 13 i 14 odsyłają do tradycji o Józefie z Rdz 37—50. Mądrość nie opuściła Sprawiedliwego, który z inicjatywy Judy został sprzedany Izmaelitom (por. Rdz 37,25—28), którzy następnie przekazali go dowódcy straży przybocznej — Putyfarowi. Szczególny rodzaj towarzyszenia Mądrości jest przez *alla eks 'amartijas erthasato auton* (w. 13b). Czasownik *errthesteai* (stosowany już w w. 6a i 9) następuje za dopełnieniem *eks heamartijas* co oznacza aktualne niebezpieczeństwo, które grozi Józefowi w osobie żony Putyfara (por. Rdz 39,7—12). Lecz Mądrość wyciągnęła Józefa z niebezpieczeństwa grzechu dając mu siłę odmowy, potem złapała kusicielkę. Przez odmowę sprawiedliwy znalazł się w więzieniu (por. Rdz 39,20 nn). Nawet wtedy Mądrość nie opuściła Sprawiedliwego dając mu przychylność nadzorczy więzienia.

Wyrażenie *uk efeken auton* nie oznacza tylko „niedopuszczenia”, ale z powodu *eōs*, który za tym idzie znaczy: „ona nie poprzestaje aż do chwili, gdy go wyzwoli”. Względy i przychylność nadzorczy więzienia są wynikiem daru jasnowidzenia Józefa, który tłumaczy sny współwięźniom m.in. podczaszemu (por. Rdz 40,9—15), ten ostatni jednak o Sprawiedliwym zapomniał (por. Rdz 40,23). Dar wyjaśniania snów jest charakterystyczny dla Mądrości (por. Dn 2,4) i świadczy o opiece Bożej nad Józefem w czasie jego pobytu w więzieniu. Dar tłumaczenia snów zaprowadził Patriarchę przed oblicze faraona (por. Rdz 41,14nn). Mądrość przynosi (ofiarowuje) Sprawiedliwemu

berło, które symbolizuje władzę królewską, powierzoną Józefowi przez faraona.

Patriarcha posiada zatem władzę, dominację nad tymi, którzy go uciskali (w. 14d). Wśród tych „ciemieżycieli” wspomnieć należy braci Józefa obdarzonych potem jego przebaczeniem (por. Rdz 42—45), Putyfara, jego żonę i nadzorcę więzienia, aczkolwiek w więzieniu cieszył się dużymi względami. Hagiograf czyni tu aluzję do sytuacji Hebrajczyków w diasporze egipskiej przypominając, że kiedyś jeden z nich miał władzę nad ich „ciemieżycielami”.

Stych następny jest również aluzją do sytuacji w Egipcie, gdzie ludzie oskarżają i zniesławiają Hebrajczyków. Oprócz „ciemieżycieli” hagiograf wskazuje na kłamców, którzy oczerniali i znieważali patriarchę. Myśli się przede wszystkim o kłamstwach i zarzutach sformułowanych przez żonę Putyfara (por. Rdz 39,14—18), później domowników i samego Putyfara. Dzięki opiece Mądrości nad Sprawiedliwym wszystkie kłamstwa wyszły na światło dzienne.

Ostatni dar dany Sprawiedliwemu określony jest jako „wieczna chwała” jest inspirowany Rdz 45,13: „opowiedzcie mojemu ojcu całą chwałę, jaką mam w Egipcie”. Ta chwała jest wieczna, nieprzemijająca, gdyż jest wpisana na zawsze w pamięć ludu izraelskiego i w historię Egiptu.

Hiagiograf przez opowiadanie o Józefie pragnął nawiązać do ówczesnej sytuacji Hebrajczyków w diasporze egipskiej. Daje zatem przykład patriarchy, który dzięki ratującej działalności Mądrości przechodzi przez wszystkie próby i doświadczenia nie schodząc z jej drogi i otrzymując za wytrwanie w sprawiedliwości nagrodę chwały.

III. POCHODZENIE SUMARIUM JAKO SPOSOBU PREZENTACJI DZIEJÓW.

Sumarium jako forma literacka cechuje się zwięzłością treści, która przekazuje wydarzenia z historii znane czytelnikowi. Zazwyczaj jest to ukazanie w zwartej formie szeregu przykładów ludzi lub zdarzeń z przeszłości. Biblia utrzymała szereg takich sumariów, szczególnie obfitują w nie księgi deuterokanoniczne (np. 1 Mch 2,49—64, Mdr 10, 1—14, w NT Hbr 11). Księga Mądrości powstała w diasporze egipskiej, najprawdopodobniej w Aleksandrii, gdzie ścierały się dwie mentalności: judaistyczna i hellenistyczna. Autor Mdr miał zatem styczność z literaturą hebrajską oraz z literaturą grecką. Zapewne Żyd z Aleksandrii korzystał i brał wzór z modelu „szeregu” przykładów znajdujących się w wielu dziełach ówczesnej i wcześniejszej literatury. Świadczą o tym podobieństwa, jakie można zaobserwować w zestawieniu Mdr 10,1—14 z tekstami pisarzy żydowskich i greckich. Jaki nurt tradycji inspirował Mędrca: judaizm czy hellenizm?

Sumarium jako forma literacka znalazło swoje miejsce zarówno w prozie jak i w poezji ST. Oto kilka znaczących przykładów.

Tzw. „małe historyczne credo” (Pwt 26,5—9) uchodzi za najstarsze skrótowe wyznanie wiary w ST. W 5 wierszach, w zwartej formie pokazuje ono historię zbawienia od czasów Patriarchów aż do zajęcia Ziemi Obiecanej (analogicznie Pwt 6,21—25).

Podobne sumarium w bardziej rozbudowanej formie znajdujemy w Joz 24,1—15. Tutaj szkic historii zbawienia przedstawiony jest jako mowa Boga do swojego ludu i ukazuje przedział czasowy od Abrahama aż do czasów współczesnych Jozuemu. Fragment ten wspomina Abrahama, Izaaka, Jakuba, Ezawa, Aarona, nadto wyjście z niewoli egipskiej, dotarcia do Ziemi Kanaan i zdobycie jej.

Skondensowane spojrzenie w przeszłość zostało przedstawione również w mowie Samuela (1 Sm 12,1—15). Sumaria historyczne znajdujemy również w Ne 9,7—31 i Jdt 5,6—16, które to teksty przesuwają omawianą historię zbawienia do czasów współczesnych.

Głównym zrębem tematycznym wszystkich tych fragmentów jest ukazanie historii wyjścia z Egiptu, przejścia przez pustynię i dotarcia do Ziemi Obiecanej.

W dotychczasowych omawianych sumariach brak jednak zestawienia i przedstawienia faktów historycznych pod jednym, głównym aspektem, jak to ma miejsce w Mdr 10,1—14, co upoważnia do wniosku, że w/w sumaria nie mogły twórczo inspirować autora Mdr 10.

Skoro sumaria wyrażone prozą nie dają podstawy do supozycji, że nimi był inspirowany hagiograf, to rodzi się dalsze pytanie, czy przypadkiem „skróty dziejów” utrwalane w poezji nie stanowiły wzorca dla autora Księgi Mądrości.

Zwracając uwagę na poezję ST i szukając w niej analogii do rozważanego fragmentu musimy szczególnie uważnie potraktować psalmy historyczne.

Główną myślą Ps 78 są wielkie czyny Boga w przeszłości oraz ciągle odwracania i powroty narodu do Jahwe. Tematyka ta została konsekwentnie przeprowadzona od początku do końca tegoż Psalmu. Ukazana tu została historia od wyjścia z Egiptu i przejścia przez pustynię (w. 12—16) do wyboru Dawida (w. 65—72).

Podobną sekwencję zdarzeń zawiera Ps 105, którego tematem głównym przedstawionym w w. 8—11 jest wierność obietnicy Jahwe. Myśl ta jest rozwijana systematycznie na gruncie historii zbawienia: czasy patriarchów (w. 12—15), dzieje Józefa (w. 16—23), wyjście z niewoli egipskiej (w. 24—38), wędrówka przez pustynię (w. 39—41). W 42—45 tworzą epilog napawający ufnością z powodu realizowania się w historii obietnic danych Abrahamowi.

Ps 106 zawiera obszernie opowiadanie historyczne. Wiodącą myśl znajdujemy w w. 6. Jest nią pomoc i opieka Boża w przeszłości i niewierność narodu izraelskiego.

Ze względu na temat wiodący konsekwentnie rozwijany i kontynuowany w psalmach historycznych (78, 105 i 106), które wykazują więcej podobieństwa w Mdr 10,1—4 niż sumaria historyczne wypowiedziane prozą. I tutaj głównym zrębem opowiadanej historii jest wyjście z Egiptu, przejście przez pustynię i zajęcie Ziemi Kanaan.

Różnica między psalmami historycznymi w przedstawieniu sumarium a Mdr 10,1—14 polega na tym, że Mdr 10 ukazuje ciąg osób, stosując jednak antonomazje. Ze zjawiskiem tym nie spotykamy się w psalmach historycznych. Nie mogą więc one stanowić doskonałego wzorca dla Mędrca.

Skoro nie można trafić na doskonały model ani w „Małym credo” historycznym, ani w psalmach historycznych, a Księga adresowana była do ludzi formowanych nie tylko przez judaizm ale i przez hellenizm, to nasuwa się pytanie, czy modeli inspirujących mędrca nie należy szukać w literaturze hellenistycznej.

Analogiczne do sumarium Mdr 10,1—14 szeregi przykładów znajdziemy w literaturze greckiej. Dla Greków mistrzowska mowa oraz trafna argumentacja były powodem dumy i radości.

Znakomitym retorem, przełomu V i IV w. przed Chr. był Lyzjasz, który w swojej mowie o majątku Arystofanesa próbuje obalić opinię o jego wielkim bogactwie. Stwierdza, że w przeszłości dość często mylono się co do majątku niektórych ludzi. Na poparcie swej tezy wskazuje szereg osób wymienionych z imienia, co do których za życia mylono się w ocenie ich bogactwa, a dopiero śmierć tych ludzi pokazała, że rachuby te były błędne. Przez szereg przykładów, częste powtórzenia słowne, używanie tych samych synonimów została wpojona w umysły słuchaczy zgodność myśli.

Innym mówcą tego okresu był Isokrates (436—338), który próbuje udowodnić wartości polityczne retoryki. Wskazuje wielu polityków z przeszłości i z teraźniejszości, którzy byli mistrzami słowa. Bez posiadania zdolności przemawiania nie byłiby znakomitymi mężami stanu. Analogicznych przykładów z ówczesnej literatury można przytoczyć więcej.

Przykładowo wybrane znaczące sumaria historyczne z Biblii oraz świadectwa literatury greckiej zdają się przemawiać za tym, że 1a modelu dla mędrca należy szukać w literaturze greckiej.

Bez trudności można zauważyć następujące elementy wspólne znamienne tak dla literatury greckiej jak i dla Mdr 10. Oto one:⁴

a. tytuł, w którym podany jest kąt widzenia i cel zamieszczzonej listy przykładów (dla Mdr 10 tytułem są słowa kończące modlitwę „Salomona” 9,18c: „... ocaliła ich mądrość”).

b. zasada podana w tytule jest naświetlana i dowodzona przykładami osób z przeszłości.

⁴ Por. A. Schmitt, dz. cyt. 18—20.

c. odnośnie poszczególnej osoby podane są jedynie te fakty, które służą zilustrowaniu zasady.

d. da się też zauważyć ścisłą językową więź między tytułem, a dalszą listą.

Są jednak dwa charakterystyczne wyłączenie dla Mdr 10 dwa znamiona: antonomazje i synkrysis.

Pomijanie imion własnych czyli antonomazje, mające także najprawdopodobniej rodowód grecki zmierzają do pouczenia, że przytoczone postacie służą mędrcom jako typy: zbawiające i ocalające moc mądrości nie tylko Adama, Noego, Abrahama, Lota, Jakuba czy Józefa, ale odnosi się do wszystkich ludzi. Każdy człowiek ma szansę z tego daru Boga skorzystać.

Spożytkowanie figury literackiej *synkrysis* — także o rodowodzie greckim — pomaga jaskrawiej przeciwstawić los sprawiedliwych i bezbożnych.

Korzystając z dorobku literatury greckiej Mędrzec przedstawił bibliijną prehistorię i dzieje patriarchów, wzbogacając ją o głębsze treści.

IV. ZNACZENIE MDR 10,1—14 DLA BEZPOŚREDNICH ODBIORCÓW I POTOMNYCH.

Pochwała mądrości obecna w całej Księdze znajduje swój szczególny wyraz w omawianym sumarium, które charakteryzuje zbawcze działanie mądrości na tle prehistorii biblijnej i historii Patriarchów. Księga była adresowana przede wszystkim do Izraelitów, którzy cierpieli ucisk w diasporze egipskiej. Hebrajczycy przeżywali próbę i kryzys. Należało więc umocnić ich wiarę i upewnić, że wierność Prawu i Tradycji, choćby miała wiele kosztować, prowadzi ostatecznie do wiecznego szczęścia, podczas gdy rozkosze i beztroski doczesne są tylko pozornym i krótkotrwałym dobrem. Zatem przedstawienie znanych i świetlanych przykładów z historii Izraela ilustrujących prawdę, że Bóg opiekował się sprawiedliwymi, napelniało Żydów egipskich nadzieją lepszego jutra. Takie przesłanie znajdujemy w analizowanym fragmencie. Aktualizacja historii zbawienia ukazywana jest przez imię *Dikaios*, które przedstawia osoby z różnych epok na jednej płaszczyźnie. Sprawiedliwi doświadczyli zbawiającej i ratującej mocy Mądrości w swoim życiu. Zatem to typizowanie daje nadzieję wspierania przez Mądrość także teraz oraz w przyszłości. Nie jest wykluczone, że autor Mdr pisząc ku pokrzepieniu swoich rodaków miał także na uwadze pogan, wśród których żyli rozproszeni Hebrajczycy. Zapewne dlatego w naszym tekście został pochwycony model z greckiej literatury, aby móc ofiarować kulturze hellenistycznej aktualną interpretację i aktualizację historii zbawienia.

Stosując antonomazje (wyjątek: Morze Czerwone — Talassa Erytra 10,18 i 19,5 oraz Pentapol — Pentapolis — 10,6) Autor dokonuje definitywnej denacjonalizacji ST. Kreśli dzieje zbawienia nie ograniczone czasem ani przestrzenią. Proponuje współczesnym sobie, a pośrednio i nam, udział w nich. Pomaga w podjęciu decyzji odnośnie drogi wiodącej do życia, która staje otworem przed każdym człowiekiem. Mędrzec toruje drogę uniwersalizmowi zbawczemu. Te idee podejmie z całą mocą św. Paweł — Apostoł pogan i piewca powszechności zbawienia.

Metoda zastosowana przez Mędrca uczy zarówno wierności tradycji, jak i każe szukać ciągle nowych, komunikatywnych środków ekspresji. Ukazanie wzoru postępowania sprawiedliwych w historii zbawienia jest nie tylko dane Żydom Egiptu, ale stanowi ciągle aktualną szansę stojącą przed każdym człowiekiem, niezależnie od czasu, w którym żyje. Każdy z nas ma możliwość włączyć się w realizującą się ciągle na nowo historię zbawienia.

Poznań

Ks. BOGDAN PONIŻY

Ks. Norbert Mendecki

SZEKINA W LITERATURZE ŻYDOWSKIEJ. CHRYSTUS A SZEKINA.

Świątynia Salomona uchodziła za mieszkanie niewidzialnego Boga. Według 1 Krl 8,10—13 w świątyni jerozolimskiej mieszkała chwała (*kabod*) Pańska¹. Stąd pochodzi słowo *szekina*, oznaczające „zamieszkanie” jako personifikację bożej obecności w świecie. Terminu *szekina* używano zastępczo dla pojęcia Boga, by zapobiec jego antropomorfizacji. Dla przykładu Wj 34,6; „I JHWH przeszedł obok jego (= Mojżeszowego) oblicza”. W okresie pobiblijnym zastąpiono imię JHWH — Szekiną. Targum Onkelos brzmi: „I Bóg kazał Szekinie przejść przed jego obliczem”², T³ mówi: „I przeszła obok niego chwała Szekiny Pana”³. „Chwała Szekiny” boskiej strzegła bramy rajskiej

¹ Por. Szekina w Starym Testamencie: B. Jankowski, „*Ich will in ewer Mitte wohnen*”. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie, w: P. D. Hanson, U. Mauser, M. Saebe, *Jahrbuch für Biblische Theologie*, t. 2 1987, Neukirchen 1987, 165—193, szczeg. 165—191.

² A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, t. 1, Leiden 1959, 55.

³ M. Ginsburger, *Das Fragmententhargum*, Berlin 1899, 44.

po grzechu pierwszych rodziców (T^{J1.2})⁴. Po r. 70 po Chr. Szekina oznaczała obecność bożą w tym miejscu, gdzie się Żydzi znajdowali, tzn. Szekina nie była, od tego czasu, związana ze świątynią jerozolimską. Szekina poszła nawet z Żydami na wygnanie. Megilla 29a przekazuje: „Przekazano: Rabbi Szymon ben Jochaj powiedział: Chodź i patrz, jak umiłowani są Izraelici przez Boga. Gdziekolwiek znajdują się oni na wygnaniu, Szekina jest z nimi. Byli w Egipcie na wygnaniu, Szekina była z nimi, bo napisano: „Objawiłem się domowi twojego praojca, kiedy byli w Egipcie” (1 Sm 2,27). Poszli na wygnanie do Babilonii, Szekina była z nimi, bo napisano: „Z powodu was posłałem do Babilonu” (Iz 43,14). Nawet, jeśli kiedyś zostaną odkupieni, będzie Szekina z nimi, bo napisano: „Pan, twój Bóg, odwróci twą ją niewolę” (Pwt 30,3); to nie znaczy, że cię z powrotem przywiedzie, lecz odwróci, a to poucza, że Święty — niech On będzie błogosławiony — powróci z nimi z wygnania”.

Szekina związana była pierwotnie nie tylko z pojęciem świątyni jerozolimskiej ale także z namiotem spotkania. Według Wj r p 34,1 dziwił się Mojżesz, że Bóg kazał mu budować *miszkan* (= mieszkanie, namiot spotkania). Jak może w nim Szekina znaleźć miejsce, skoro „chwała Świętego, niech będzie On błogosławiony, napełnia górne i dolne sfery”⁵. W związku z tym należy mówić o *cimcum* Szekiny = samoograniczeniu Szekiny. To ma ogromne znaczenie dla późnoantycznych synagog jako *hagios topos* — miejsce święte, będące zastępstwem świątyni jerozolimskiej. W późnych synagogach starożytności było miejsce dla bożej Szekiny. Mekilta Bachodesz 11 mówi: ⁶ „Jeśli 10 mężczyzn przyjdzie do synagogi, jest Szekina pomiędzy nimi”. W porównaniu ze świątynią jerozolimską, w synagogach nie mieszkała Szekina nieprzerwanie. Megilla 29a mówi: „Jak rozumie się (przebywanie Szekiny) w Babilonii? Abaje powiedział: w synagodze w Chucal i w synagodze Szaf Wejatib w Nehardei. Mówię jednak nie tutaj i tam (równocześnie), lecz czasowo tutaj i czasowo tam”.

Problemem było, czy Szekina opuściła zburzoną świątynię jerozolimską, czy pozostała w jej ruinach. Światło na to zagadnienie rzuca Ps 11,4: „Pan, w świątyni jest Jego Świętość, Pan, w niebie jest Jego tron”. W midraszu Tehillim stoi odpowiednik do tego miejsca:⁷ „Jak długo stała świątynia, przebywała w niej Szekina. Na skutek na-

⁴ Tamże, 6; tenże, *Targum Pseudo-Jonathan*, Berlin 1903, 7.

⁵ M. A. Mirkin, *Midrasch Rabba zum Pentateuch*, t. 6, Tel Aviv 1961, 97.

⁶ J. Z. Lauterbach, *Mekilta de Rabbi Ishmael*, t. 2, Philadelphia 1934, 287.

⁷ S. Buber *Midrasch Tehillim*, Wilno 1982, 98n; A. Wünsche, *Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen*, Trier 1892, 100—101; A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur — Talmud und Midrasch* — (*Studia Judaica* 5), Berlin 1969, 176—177.

szych grzechów zburzona została świątynia, a Szekinę zabrał On do nieba, bo napisano: w niebie jest Jego tron. Rabbi Eleazar ben Pedat skomentował to miejsce następująco: niezależnie od tego, czy zburzona, czy nie zburzona, Szekina nie ruszy się ze swojego miejsca, bo powiedziano: Pan, w świątyni jest Jego chwała. Chociaż Jego tron jest w niebie, Jego Szekina znajduje się w świątyni. Jeśli nawet teraz jest ona zburzona, nie ruszy się Bóg stąd. Rabbi Acha powiedział; *Szekina* nie opuści nigdy muru zachodniego (= muru płaczu)". To stwierdzenie Rabbiego Acha stało się powszechnym w całym świecie żydowskim. Mur zachodni świątyni jerozolimskiej, tzw. „mur płaczu” uchodzi do dnia dzisiejszego za największą świętość żydowska.

Obiegowym było też stwierdzenie, że na skutek grzechów Izraela Szekina czasowo ustępuje (= oddala się). Rdz Gen Rabba 19,7 mówi: „Szekina przebywała głównie w sferach niższych. Kiedy pierwszy Adam zgrzeszył, poszła ona do pierwszego nieba, kiedy Kain zgrzeszył, poszła do drugiego nieba, w generacji Enocha do trzeciego, w generacji potopu do czwartego, w generacji pomieszania języków do piątego, z powodu Sodomitów do szóstego, z powodu Egipcjan za czasów Abrahama do siódmego. Jako kontrast do powyższego, mamy siedmiu sprawiedliwych: Abraham, Izaak, Jakub, Lewi, Kehat, Amram, Mojżesz. Abraham sprowadził ją z siódmego do szóstego (nieba), Izaak do piątego, Jakub... do czwartego, Lewi... do trzeciego, Kehat... do drugiego, a Amram sprowadził ją z drugiego do pierwszego. Powstał Mojżesz i sprowadził ją z góry na dół”⁸. W paralelnym tekście Ld Num Rabba 13,2 znajduje się podsumowanie Rabbiego Jichaq: „Tak, jak złoczyńcy oddalają Szekinę od ziemi, tak sprawiedliwi pozwalają jej mieszkać na ziemi”⁹.

Pomimo oddalenia się Szekiny ze względu na grzechy Izraela, kocho ona swój naród, jak matka własne dziecko. Pozostaje nierozłączna z losami narodu, ze względu na sprawiedliwych. Średniowieczny Zohar III, 297 b mówi następująco: „Chodź i popatrz, jaką wielką miłością darzy Święty — niech będzie On błogosławiony — Izraela. Chociaż oni winni są rozproszenia pośród narodów, nie ustąpi Szekina nigdy od nich. Nie mów, że są oni sami na wygnaniu, bo ona jest (tam) razem z nimi.... Podobnie jak król, który gniewał się na własnego syna i jako karę postanowił oddalić go od siebie i zesłać do dalekiego kraju. Matka usłyszała to i powiedziała: ponieważ mój syn ma iść do dalekiego kraju, a król wyrzuca go z własnego pałacu, opuszczę go. Albo wrócimy obydwój do pałacu królewskiego, albo zamieszkamy wspólnie w dalekim kraju. Po upływie czasu, szukał król własnej żony i nie znalazł jej, bo poszła razem z własnym sy-

⁸ M. A. Mirkin, dz. cyt., t. 1, 139; A. M. Goldberg, dz. cyt., 14—15.

⁹ M. A. Mirkin, dz. cyt., t. 10, 48.

nem. Powiedział więc do siebie: ponieważ tam znajduje się moja żona, niechaj obydwójce wróćą z powrotem”.

Z powyższych cytatów wynika, że według poglądów pobiblijnego judaizmu, Izrael i Szekina zależą od siebie, tak, jak w Biblii Boże działanie w historii było zależne od posłuszeństwa wiary Jego narodu.

Pojęcie *Szekiny* zna Nowy Testament (por. Łk 17,20n; 2 Kor 6,16; Ef 3,17; Ap 21,3 i inne). Wyrażenie „i zamieszkało (= Słowo) pośród nas” (J 1,14) związane jest z teologią Szekiny Starego Testamentu (gr. *skenoō* = hebr. *szkn*).¹⁰ W Chrystusie, w którym Słowo stwórcze stało się osobą, objawia się tajemnica tego, który w Starym Testamencie mieszkał na bożej górze Syjonu, albo pośród Izraelitów. Według teologii chrześcijańskiej Chrystus jest nowym Adamem. Przez niego i w nim powróciła Szekina na ziemię. „Zechciał bowiem (Bóg), aby w Nim zamieszkała cała *pleroma*” (Kol 1,19). Ef 1,23 nazywa ciałem Chrystusa tę sferę, w której On mieszka, ten, który napelnia wszystko wszelkimi sposobami. Różnica pomiędzy pojęciem Szekiny w literaturze rabinistycznej a pojęciem Szekiny w Janowej czy Pawłowej teologii polega na tym, że dla Żydów pełnia życia wspólnotowego Izraela z Szekiną osiągnięta zostanie dopiero w Jerozolimie czasów ostatecznych. Dla chrześcijan Szekina powróciła na ziemię przez Chrystusa i w Nim.¹¹

Wiedeń

Ks. NORBERT MENDECKI

Ks. Helmut Sobeczko

TEOLOGICZNY I PASTORALNY WYMIAR ŚWIĘCENIA NIEDZIELI W SOBOTNI WIECZÓR

Na wstępie należy podać kilka wyjaśnień dotyczących samego tematu. Przede wszystkim trzeba stwierdzić, iż problematyki niedzielnego świętowania w sobotni wieczór nie można ograniczać tylko do wieczornego uczestnictwa we Mszy świętej. Eucharystia jest szczytową i podstawową formą niedzielnego świętowania, ale nie jedyną. Z niej wypływają także pozostałe elementy chrześcijańskiego świętowania, które również muszą być obecne w sobotni wieczór w życiu,

¹⁰ B. Janowski, dz. cyt., 192.

¹¹ C. Thoma, *Die Sekina und der Christus*, „Judaica” 40 (1984) 237—247, szczeg. 244—246.

a zwłaszcza w świadomości duszpasterzy i wiernych. Ponadto sobotni wieczór jest rozpoczęciem niedzielnego świętowania, a nie jego wypełnieniem. Na obecnym etapie brak takiego rozumienia sprawy. Czeka nas wciąż wiele wysiłku formacyjnego, który będzie w stanie zmienić dotychczasową mentalność i przyzwyczajenia.

Brak znajomości właściwych podstaw historycznych i teologicznych uniemożliwia ponadto należyte wykorzystanie duszpasterskie sobotniego wieczoru. U wielu duszpasterzy istnieje swoistego rodzaju lęk przed niebezpieczeństwem „desakralizacji” dnia niedzielnego lub świątecznego. Problematyka duszpasterska dotyczy nie tylko święceń wieczorów soboty, ale i dni poprzedzające święta nakazane.

Do zajęcia się teologiczno-pastoralną problematyką chrześcijańskiej niedzieli przyczynił się przede wszystkim kryzys jej świętowania. Kryzys ten pojawił się najpierw w krajach o dużym procencie ludności protestanckiej, a następnie w zachodnich krajach katolickich.¹ W okresie posoborowym, a zwłaszcza w ostatnich latach coraz większe zainteresowanie problematyką chrześcijańskiej niedzieli obserwujemy również i w naszym kraju.² Świętowanie niedzielne w sobotni wieczór ogranicza się głównie do udziału we Mszy św.³

W niniejszym komunikacie problematyka świętowania niedzieli w sobotni wieczór zostanie omówiona w czterech punktach: 1) Historyczno-teologiczne uwarunkowania święcenia niedzieli w sobotni wieczór; 2) Liturgiczne formy święcenia niedzieli w sobotę; 3) Inne formy niedzielного świętowania w sobotnie popołudnie. 4) Wnioski końcowe.

1. HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE UWARUNKOWANIA ŚWIĘCENIA NIEDZIELI W SOBOTNI WIECZÓR.

W oparciu o przekazy biblijne i patrystyczne możemy stwierdzić, iż sobotni wieczór zawsze należał integralnie do niedzieli i rozpoczął jej świętowanie.⁴ Różne były jednak formy tego świętowania na przestrzeni dziejów, a także odrębnie kształtowała się w tym względzie świadomość chrześcijan na Wschodzie i na Zachodzie.

Najwcześniejsze świadectwa o dniu Pańskim wykazują, iż cały ciężar świętowania w tym dniu przypada na wieczór i noc z soboty na niedzielę. Św. Paweł w Troadzie „w pierwszym dniu po szabacie,

¹ Por. J. Salij, *Niedziela czy dzień Pański*. „Znak” n. 199:1970, s. 780.

² Por. H. Sobeczko, *Nowe akcenty święcenia niedzieli w teologii i liturgii posoborowej*. „Studia Teol.-Hist. Sl. Op.” T. 5:1976, s. 127—147.

³ Por. S. Cichy, *Rozpoczęcie świętowania niedzieli w sobotę*. RBiL 43:1990, s. 36—42.

⁴ Szeroką analizę zagadnienia podaje P. Massi, *La domenica nella storia della salvezza. Saggio teologico pastorale*. Napoli 1967, s. 252—278.

kiedy zebrali się na łamaniu chleba, (...) przemawiał i przedłużył mowę aż do północy". Po nieszczęśliwym wypadnięciu młodego Eutycha i po jego wskrzeszeniu, Paweł „wsiadł na górę, łamał chleb i spożywał, a mówił jeszcze długo, bo aż do świtania” (Dz 20,7—11). We współczesnych opracowaniach stawia się jednak pytanie, czy w powyższym opisie chodzi o noc z soboty na niedzielę, czy o noc z niedzieli na poniedziałek? Willi Rordorf twierdzi, iż autor Dziejów Apostolskich posługuje się rzymskim sposobem liczenia dni (od północy do północy), dlatego wydarzenie w Troadzie miało miejsce w nocy z niedzieli na poniedziałek.⁵ Argumentacji tej sprzeciwia się jednak zdecydowana większość badaczy dziejów chrześcijańskiej niedzieli.⁶ Mocno polemizuje z Rordorfem Corrado Mosna, który opis wydarzeń w Troadzie każe rozpatrywać zgodnie z judaistyczną praktyką liczenia dnia, a więc działały się one z soboty na niedzielę.⁷ Gdyby przyjąć hipotezę Rordorfa, wówczas św. Paweł dokonałby „łamania chleba” po północy w poniedziałek a nie w niedzielę, co byłoby sprzeczne z istniejącym już zwyczajem i licznymi świadectwami patrystycznymi.⁸ Praktykę gromadzenia się chrześcijan w ustalonym dniu tygodnia potwierdza również świadectwo Pliniusza Młodszego (112 r.). Ten pogański namiestnik Bitynii i Pontu (Azja Mniejsza) w liście do cesarza Trajana stwierdza, iż chrześcijanie gromadzą się przed świtem (ante lucem).⁹

Różne tradycje świętowania niedzielnego warunkował przede wszystkim sposób liczenia dnia. W Starym Testamencie i w okresie apostołskim dzień liczono od wieczora do wieczora. Zachód słońca kończył i rozpoczynał nową dobę. Do dziś tradycję tę stosują współcześni Żydzi, muzułmanie i chrześcijanie całego Wschodu (grecy liczyli dobę od rana do rana). Natomiast Kościół zachodni przyjął rzymski sposób liczenia dnia od północy do północy. Wyjątkiem był zawsze biblijny sposób świętowania niedziel i uroczystości.¹⁰ Potwierdzały to wyraźnie jeszcze synody okresu karolińskiego w swoich kanonach: „a vespera usque ad vesperam dies dominica servetur”.¹¹ W wyniku tego rzymski kalendarz liturgiczny stosuje dziś obie tradycje,

⁵ Por. W. Rordorf, *Der Sonntag*, Zürich 1962, s. 205.

⁶ Szerzej na ten temat zob. T. J. Talley, *Le origini dell'anno liturgico*. Ediz. italiana a cura di D. Sartore. Brescia 1991, s. 22—26.

⁷ Por. C. S. Mosna, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*. Roma 1969, s. 13n.

⁸ Sporo świadectw patrystycznych zestawil w opracowaniu o niedzieli B. Nadolski, *Liturgika. T. II Liturgia i czas*. Poznań 1991, s. 34—52.

⁹ „...stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere”, *Epistula X*, 96, 7, (cyt. za W. Rordorf, *Sabato e domenica nella Chiesa antica*. Seria: *Traditio Christiana*. T. 2. Torino 1979, s. 79).

¹⁰ Por. G. Fuchs, *Die Feier des Sonntags am Samstagabend*. „*Liturg. Jahrb.*” 42:1992, s. 82.

¹¹ Por. W. Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*. Paderborn 1989, s. 433n.

co wyraźnie stwierdzają *Ogólne normy roku liturgicznego*: „Dzień liturgiczny trwa od północy do północy. Obchód niedzieli i uroczystości rozpoczyna się wieczorem dnia poprzedniego” (n. 3).¹²

Oprócz czasu rozpoczęcia niedzielnego świętowania interesują nas przede wszystkim formy tego świętowania. Od samego początku chrześcijanie „schodzą się razem”, a więc świętują we wspólnocie: „Trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwie” (Dz 2,42), „a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (2,46). Do IV wieku chrześcijanie pracowali w niedzielę jak w każdy inny dzień tygodnia, a więc wspólnotowe świętowanie było możliwe przed pójściem do pracy. W tym czasie, naśladując samego Chrystusa, Eucharystię sprawowano w łączności z głównym posiłkiem dnia, a więc wieczorą.

Dosyć dokładnie opisuje wieczorne świętowanie chrześcijan Hipolit Rzymski w *Tradycji apostoelskiej* (ok. 211 r.).¹³ Podane tam elementy częściowo zachowały się w zmienionej formie do naszych czasów, inne zanikały w następnych stuleciach, ale mogą stać się one natchnieniem dla współczesnych rozwiązań pastoralnych święcenia niedzieli w sobotę wieczorem.

Opis wieczornego świętowania podany przez Hipolita Rzymskiego składa się z następujących elementów:

a) agapa (wieczera) — to wspólny posiłek poprzedzający Eucharystię, któremu przewodniczy biskup lub prezbiter albo tylko diakon. Posiłek taki (bez Eucharystii), mogli spożywać tylko sami laicy, wówczas jednak nie odmawiano specjalnego błogosławieństwa przed spożywaniem eulogii (poświęconego chleba), które na początku uczy wręczał każdemu biskup lub kapłan i diakon. Była to normalna uczta biesiadna. Hipolit przestrzega, iż „W czasie jedzenia i picia trzeba zachować się przyzwoicie, uważając, aby się nie upić i nie narazić na pośmiewisko, a także gospodarzowi nie sprawić przykrości zbytnią hałaśliwością (...). Jeśli na zakończenie przyjęcia gospodarz ofiaruje wszystkim jeszcze to, co Grecy nazywają „apoforeta” (czyli łakocie, celem zabrania ich do domu), można je brać bez skrupułów; o ile wszakże podaje tylko celem skosztowania w dowolnej ilości na miejscu, należy czerpać z umiarem, tak, by mu jeszcze pozostała część, którą by mógł, ku swej radości, przesłać komu by zechciał jako pozostałość po uczcie świętych” (III, 3).

b) Zapalenie światła — lucernarium. Kiedy zapadał zmrok diakon wnosił zapaloną lampę, a biskup, „stanąwszy pośrodku wiernych”, odmawiał następującą modlitwę dziękczynną, „zaczynając od pozdrowienia wiernych słowami”:

¹² *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarzowego*. W: *Mszal Rzymski dla diec. polskich*. Wyd. Pallottinum. Poznań 1986, s. [66].

¹³ Zob. tekst tłum. polskiego M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*. T. 2. Warszawa 1975, s. 305—316.

Pan z wami, lud: I z duchem twoim. Biskup: Dzięki składajmy Panu, lud: Godne to jest i sprawiedliwe, Jemu majestat, i wywyższenie, i chwała. Następnie Hipolit zaznacza, iż nie mówi się W górę serca, „gdyż to wymawia się tylko przy składaniu Ofiary eucharystycznej”. Po tym dialogu wstępnym biskup odmawiał modlitwę: Dziękujemy Ci, Boże, przez Syna Twojego Jezusa Chrystusa, naszego Pana, że nas oświeciłeś objawiając nam światłość nieprzemijającą. Oto zakończyliśmy dzień, a zaczynając noc, nasyceń światłem dziennym, jakie stworzyłeś ku naszemu zadowoleniu. Teraz gdy nie brakuje nam światła wieczornego, wielbimy Cię i sławimy przez Twojego Syna, Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie i Jemu chwała, moc i cześć, wraz z Duchem Świętym, teraz i po wszystkie wieki. Na co wszyscy odpowiadają: Amen. Po tej modlitwie kończono posiłek.

c) Śpiew psalmów — najpierw odmawiali psalmy na stojąco wszyscy zebrani (Hipolit nie podaje, jakie to były psalmy), a następnie diakon wznosił przeznaczony do konsekracji kielich i odmawiał psalmy „opatrzone tytułem *Alleluja*”. Z innych przekazów wiemy, że były to psalmy allelujacyjne (Hallel) śpiewane podczas uczty paschalnej (psalmy 113—118).¹⁴

d) Eucharystia — „Po zakończeniu psalmu odmówi biskup modlitwę dziękczynną nad chlebem i rozda z niego po kawałku wszystkim wiernym” (III, 3). Hipolit opisuje dokładniej sprawowanie Eucharystii wcześniej przy okazji święceń biskupich oraz udzielaniu sakramentu chrztu.

e) Praktykowanie dobrych uczynków — „Po skończeniu obrzędu, niech każdy z uczestników śpieszy pełnić dobre uczynki, by przypodobał się Bogu uczciwym życiem, przywiązaniem do Kościoła i stosowaniem w praktyce tego, czego on naucza, oraz postępowaniem naprzód w służbie Bożej” (II, 6). Charytatywny charakter miała również agapa, w czasie której bogatsi dzielili się pokarmem z biedniejszymi. Jeszcze w IV w. św. Jan Chryzostom opisuje to tak w jednej ze swoich homilii: „Wierni po wspólnym wysłuchaniu homilii, po modlitwie i uczestnictwie w Tajemnicach, nie rozchodzili się zaraz, ale bogatsi, przyniosłszy z domu potrawy, ugaszczali uboższych; i wszyscy razem w samym kościele używali jednego stołu i jednej uczty. W ten sposób przez wspólnotę stołu i poszanowanie wspólnego miejsca węzły miłości się zacieśniały z wielką radością i pożytkiem”.¹⁵

Rosnąca liczba wiernych z pewnością stała się powodem oddzielenia wspólnego posiłku (agapy) od Eucharystii. W połowie II wieku obserwujemy proces zastępowania agap synagogałną strukturą liturgii słowa. Opisuje to wyraźnie pochodząca z tego okresu *Apologia* św. Ju-

¹⁴ Por. O. Carena, *Cena pasquale ebraica per comunità cristiane. Haggadah*. Torino 1980, s. 11—12.

¹⁵ *Homilia in Resur.*, cyt. za J. Sajdak (tłum. i pod red.). *Pisma Ojców Kościoła*. T. 20. Poznań 1947, s. 161 n.

styna.¹⁶ Jak zaznacza Jungmann, w omawianym okresie sprawowano jednak Eucharystię zarówno w dużych salach dla większych grup, jak i z różnych okazji rodzinnych w domach prywatnych. Te ostatnie z pewnością były połączone z posiłkiem — agapą.¹⁷ W wyniku naturalnego rozwoju liturgia i całokształt świętowania niedzielnego staje się w następnych stuleciach coraz bardzo zróżnicowany. W III wieku, a zwłaszcza po wprowadzeniu w IV w. odpoczynku niedzielnego przenosi się sprawowanie Eucharystii na niedzielne przedpołudnie. Z dawnych form sobotnich rozwinię się nocne czuwanie — wigilia (przeniesiona w wiekach średnich jako forma pokutna na sobotę rano), a także oficjum godzin kanonicznych, zwłaszcza I nieszpory (lucernarium i śpiew psalmów allelujacyjnych) oraz matutynum (z niedzielnego czuwania — wigilii).¹⁸

Z bogatych form liturgicznego święcenia niedzieli w sobotę zachowały się jedynie nieszpory. Dopiero w wyniku posoborowej reformy liturgicznej przywrócono możliwość odprawiania niedzielnych i świątecznych wigilii, a także zezwolono na odprawienie pierwszej niedzielnej Eucharystii.

Analizując rozwój form niedzielnego świętowania już od sobotniego wieczoru nasuwa się pytanie, czy w starożytności chrześcijańskiej bogactwo tych form uzależnione było jedynie od ówczesnych warunków społeczno-pastoralnych (np. obowiązek pracy w niedzielę), czy też kierowano się racjami teologicznymi? Wbrew pozorom w odpowiedzi trzeba stwierdzić, iż główną motywacją były przede wszystkim racje teologiczne. Chrześcijanie tych czasów żyją świadomością powrotu zmartwychwstałego i uwielbionego Pana. Ich niedzielne zgromadzenia liturgiczne były przepełnione klimatem eschatologicznym i jak refren przewijało się zawołanie „Przyjdź, Panie” — „Maranatha”.¹⁹ Eucharystia niedzielna staje się wyjątkowym momentem oczekiwania na powrót Zmartwychwstałego. Dlatego trzeba oczekiwać i czuwać w nocy, bo Pan zmartwychwstał zanim nastał dzień. Wyra-

¹⁶ „W dniu zaś zwanym Dniem Słońca odbywa się zebranie w jednym miejscu wszystkich razem, i z miast i ze wsi. Wtedy czyta się Pamiętniki apostołskie albo Pisma prorockie, póki czas na to pozwała. Potem, gdy lektor skończy, przełożony daje żywym słowem upomnienie i zachętę do naśladowania tych nauk znakomitych. Następnie wszyscy powstajemy z miejsc i modlimy się. Potem (...) przynoszą chleb oraz wino i wodę, a przełożony zanoszą modlitwy, tudzież dziękczynienia, ile tylko może, lud zaś z radością odpowiada: Amen. Wreszcie następuje rozdawanie i rozdzielanie wszystkim tego, co się stało Eucharystią, nieobecny zaś rozsyła się ją przez diakonów”, *Apologia I*, 67, tłum. A. Lisiecki. *Pisma Ojców Kościoła*. T. 4. Poznań 1926 s. 77.

¹⁷ Por. J. A. Jungmann, *La Liturgie des premiers siècles*. Paris 1962, s. 62.

¹⁸ Por. M. Righetti, *L'anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'Ufficio*. *Manuale di storia liturg.* T. 2. Milano 1969, s. 821—824.

¹⁹ Por. M. Magrassi, *Maranatha. Il clima escatologico della celebrazione primitiva*. „*Riv. Liturg.*” 53:1966, s. 374—393.

żają to słowa z 2 listu św. Piotra: „Jak złodziej zaś przyjdzie dzień Pański, w którym niebo ze światem przeminie (...). Skoro to wszystko w ten sposób ulegnie zagładzie, to jakimi winniście być wy w świętym postępowaniu i pobożności, gdy oczekujecie i staracie się przyspieszyć przyjście dnia Pańskiego” (3,10—12). To „przyspieszenie” polegało na czuwaniu, modlitwie, a zwłaszcza na udziale w sprawowaniu niedzielnej Eucharystii. To ten sakrament jest gwarancją włączenia ochrzczonego w paschę Chrystusa poprzez własną śmierć i przyszłe zmartwychwstanie. Taka jest również argumentacja, jaką podają liczni Ojcowie Kościoła.²⁰ Stwierdzają oni konieczność nocnego czuwania i modlitwy. Na przełomie II i III wieku Tertulian broniąc chrześcijan, stwierdza: „Nie siada się do stołu bez modlitwy, która jest jakby pierwszym daniem (...) Tak posilają się jak ludzie, którzy pamiętają, że także w nocy do Boga modlić się muszą; tak rozmawiają jak ludzie, którzy wiedzą, że Pan ich słucha”.²¹

Starożytność chrześcijańska bardzo ceni sobie wieczorną porę sprawowania Eucharystii, nie tylko ze względu na łączenie jej sprawowania z głównym posiłkiem dnia, ale również ze względu na uświęcenie tej pory przez samego Chrystusa. Wystarczy wymienić Ostatnią Wieczerzę i wieczorną porę Jego ukazywania się uczniom po swoim zmartwychwstaniu w Wieczerniku i w Emaus (J 20, 19—23; Łk 24, 13—32).²² Drugą „porą paschalną” była bezpośrednia chwila przed wschodem słońca, uważaną za „godzinę” zmartwychwstania Chrystusa. Była to pora, którą kończono czwanie paschalne i niedzielne, a także najlepsza pora na sprawowanie Eucharystii, jako momentu spotkania Zmartwychwstałego ze swoimi wyznawcami. W okresie późniejszym jest to moment śpiewania jutrzni w oficjum dnia.²³

2. LITURGICZNE FORMY ŚWIECENIA NIEDZIELI W SOBOTĘ.

Potrzeby pastoralne ostatnich dziesięcioleci oraz możliwości jakie stworzyła posoborowa odnowa liturgiczna dowartościowały wieczorne świętowanie w soboty i w inne dni przedświąteczne. Do form liturgicznych święcenia niedzieli w sobotni wieczór należy przede wszystkim Msza święta, a następnie liturgia godzin, zwłaszcza I nieśpory, wigilie oraz kompleta. Na marginesie zostaną wskazane również niektóre pozaliturgiczne formy świętowania w sobotni wieczór.

²⁰ Najliczniejszy zestaw świadectw patrystycznych zob. J. M. Tillard, *L'Eucharistie, pâque de l'Eglise*. Paris 1964, s. 175—243.

²¹ *Apologetyk*, 39, 17—18, *Pisma Ojców Kościoła*. Red. J. Sajdak. T. 20, j.w., s. 162.

²² Cały rozdział o odprawianiu wieczornym zob. W. Rordorf, *Der Sonntag*, j.w., s. 234—248.

²³ Por. Massi, *La domenica nella storia*, dz. cyt., s. 272.

a) Msza św. niedzielna w sobotni wieczór.

Prawie dwadzieścia lat (1965—1983) trwało powolne wprowadzanie w Kościele Zachodnim możliwości odprawiania mszy niedzielnej i świąt nakazanych w przeddzień wieczorem.²⁴ Postanowienia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego powinny definitywnie uciąć dyskusję na temat, czy mszę taką w ogóle wprowadzać. Natomiast wciąż bardzo aktualna winna być dyskusja nad jak najlepszym duszpasterskim wykorzystaniem tej nowej możliwości w naszych diecezjach. Warto jednak najpierw zacytować brzmienie kan. 1248 § 1 KPK: „Nakazowi uczestnictwa we Mszy św. czyni zadość ten, kto bierze w niej udział gdziekolwiek jest ona odprawiona w obrządku katolickim, bądź w sam dzień świąteczny, bądź też wieczorem dnia poprzedzającego”. Przepis ten nie stawia żadnych warunków i ograniczeń, a więc dotyczy każdego wiernego, a nie tylko tych, którzy nakazowi uczestnictwa we mszy nie mogą zadośćuczynić w niedzielę lub w inne święto nakazane. Po wejściu w życie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego Episkopat Polski wydał specjalny komunikat, w którym pozytywnie ocenia nową możliwość i mówi nie tylko o wieczorze ale o „sobotnim popołudniu”. Akcentuje także nie tylko samą możliwość wypełnienia obowiązku udziału we Mszy św., ale początek niedzielnego świętowania: „Odtąd więc pamiątka Zmartwychwstania, jaką jest każda niedziela z Mszą świętą, która stanowi jej centrum, może być obchodzona już w poprzedzające je sobotnie popołudnie”.²⁵ Komunikat biskupów nie został jednak ogłoszony we wszystkich diecezjach, co nie oznacza, iż przepis kan. 1248 § 1 w diecezjach tych nie obowiązuje.

Nowa możliwość nas zaskoczyła. Czy została duszpastersko należycie wykorzystana? Jak przedstawia się zatem sprawa po prawie dziesięciu latach? Bez specjalnych badań trudno o generalną ocenę w skali krajowej. Pragnę jedynie przedstawić rozwiązania i spostrzeżenia z jej realizacji w diecezji opolskiej (a dziś również w gliwickiej).

Czasowa antycypacja niedzielnego świętowania była zaskoczeniem dla duchowieństwa i wiernych. Do jej przyjęcia ogół nie był przygotowany. Dlatego też konieczna była formacja duchowieństwa i wiernych. Biskup opolski wraz z Komunikatem Episkopatu ogłosił „Wyjaśnienia dodatkowe dla kapłanów odnośnie do mszy niedzielnej odprawianej w sobotni wieczór” (4 XII 1983).²⁶ Dokument ten składa się

²⁴ Dokładny opis wprowadzenia zob. H. Dobiosch, *Sobotnia Msza wieczorna jako pierwsza Msza niedzielna*. WUDO 39:1948, s. 337—345; Tenże, *Die Vorabendmesse als Sonntagsgottesdienst*. „Theol.-prakt. Quartalsch.” 134:1986, s. 39—50; S. Cichy, *Rozpoczęcie świętowania niedzieli w sobotę*, art. cyt., s. 37—39.

²⁵ Zob. tekst (bez daty i podpisu) z poleceniem wykonawczym bpa A. Nossola z dn. 3 XII 1983 r. w: WUDO 39:1984, s. 325 n.

²⁶ WUDO 39:1984, s. 326—328.

z dwóch części: w pierwszej mowa jest o „należytych pouczeniu wiernych”, a w drugiej podano „wskazania duszpasterskie” dla księży.

Na wstępie biskup stwierdza, iż „Eucharystyczne rozpoczęcie niedzieli w sobotnie popołudnie należy powitać z radością i wdzięcznością”, gdyż ułatwi ono wiernym udział w niedzielnej mszy oraz usprawni pracę duszpasterską kapłanom w dużych parafiach, a zwłaszcza w miejscowościach posiadających kościoły filialne (1,a). Po podaniu racji historyczno teologicznych nowej praktyki biskup ukazuje jej zastosowanie w kontekście szeroko rozumianego święcenia niedzieli, gdy stwierdza: „Zachęcać będziemy wiernych do udziału w sobotniej mszy niedzielnej z tym zastrzeżeniem, iż powinni oni dołożyć wszelkich starań, aby cała niedziela była wypełniona chrześcijańskim świętowaniem, aby była Dniem Pańskim, a więc dniem należącym do Zmartwychwstałego Chrystusa, z którym należą się spotkać nie tylko podczas Eucharystii, ale również we wspólnocie kościoła domowego — w rodzinie. Ci którzy uczestniczyć będą we mszy w sobotnie popołudnie, proszeni są — o ile to tylko będzie możliwe — aby uczynili to również w niedzielę; proszeni są przede wszystkim do udziału w niedzielnych nieszporach” (1,c). Ponadto biskup przestrzega przed ewentualnymi konsekwencjami zagrażającymi samej niedzieli: „Nowe możliwości w żadnym wypadku nie mogą doprowadzić do zświeżdzenia niedzieli, to jest do uczynienia z niej wyłącznie dnia odpoczynku lub, co gorsza, dnia dodatkowej pracy zarobkowej. Główny cel wprowadzonej zmiany ma pogłębić i usprawnić chrześcijańskie świętowanie niedzieli” (1,d).

Bardzo konstruktywne są ponadto wskazania duszpasterskie omawianego dokumentu. Przewiduje on dwa etapy wprowadzenia nowej praktyki. W pierwszym zobowiązuje on do wprowadzenia niedzielnej mszy w soboty „w większych parafiach oraz w niektórych kościołach filialnych, w kaplicach Domów Opieki, szpitalach, więzieniach itp., a także we wszystkich kościołach, w których odprawia się codziennie mszę wieczorną” (2,a). Drugi etap przewidywał, w dalszej przyszłości, „po należytych zastanowieniu się i uwzględnieniu miejscowych warunków”, aby w mniejszych parafiach, gdzie pracuje jeden kapłan i odprawia się wieczorną Mszę św. w niedzielę, przenieść ją na sobotni wieczór, „natomiast w niedzielę bardziej zaakcentować nieszpory parafialne. Zmiana taka nie może jednak nastąpić bez odpowiedniego przygotowania wiernych, a zwłaszcza rozpoczęcia przez nich niedzielnego świętowania już w sobotę wieczorem” (2,c). Biskup udzielił ponadto prawa binacji w soboty i dni przedświąteczne, oraz zaznaczył, iż „stopniowo należy zaniechać kwadrynowanych mszy w niedzielę i święta przez jednego kapłana” (2,b). Na koniec pouczenie stwierdza, iż Msza św. w sobotni wieczór „musi być odprawiana tak jak pozostałe msze w niedzielę”. Winna ona mieć taką samą oprawę muzyczną i liturgiczną. „Obowiązkowo należy wygłosić homilię (KL 52). Formularz mszalny, trzy czytania, Gloria (z wyjątkiem

Adwentu i W. Postu), Credo, modlitwa powszechna oraz kolor liturgiczny — jak w daną niedzielę lub święto nakazane” (2,d).

Te ogólne zalecenia zostały pół roku później rozpracowane w kilkunastostronicowej instrukcji, zatytułowanej *Msza święta w sobotni wieczór początkiem świętowania niedzielnego* (17 VII 1984), opracowanej przez Diecezjalną Komisję Liturgiczną.²⁷ Instrukcja składa się z czterech części: I. Wprowadzenie; II. Teologiczne pouczenie: Niedziela w misterium Chrystusa i Kościoła; III. Sobotni wieczór rozpoczęciem niedzielnego świętowania; IV. Normy pastoralne dotyczące mszy niedzielnej odprawianej w sobotnie popołudnie. Szczupłe ramy czasowe nie pozwalają nam na szczegółowe omówienie tego dokumentu. Celem uzupełnienia przedstawionego wyżej pouczenia biskupiego warto podać niektóre wskazania, głównie natury duszpasterskiej. W instrukcji zalecono stosowanie, zwłaszcza w ogłoszeniach duszpasterskich, następujące określenie: „Pierwsza msza niedzielna w sobotę” lub „Pierwsza msza uroczystości NN”. Stwierdzono, iż problemu rozpoczęcia niedzielnego świętowania w sobotę nie można ograniczyć jedynie do odprawienia samej Mszy świętej. Przypomniano ponadto, iż obowiązek pouczenia wiernych o możliwości zadośćuczynienia niedzielnemu obowiązkowi uczestniczenia we mszy również w przeddzień, spoczywa na wszystkich duszpasterzach, „nawet wówczas, gdy w jego parafii, ze słuszych powodów, takiej Mszy św. się nie odprawia. Kanon 1248 KPK odnosi się do wszystkich wiernych (...). Ponadto wiernych należy poinformować o miejscu i godzinie odprawiania takiej mszy w najbliższej okolicy” (IV,1,a).

Na uwagę zasługuje zalecenie dla małych parafii, w których pracuje jeden kapłan. „W parafiach takich wprowadzenie mszy niedzielnej w sobotni wieczór wymaga przemyślenia i duszpasterskiej roztropności. Zgodnie z wymogami zdrowej tradycji kościelnej nie należy mnożyć bez potrzeby ilości Mszy św. w parafii. Mszy takiej nie należy wprowadzać przy zbyt małej frekwencji (kilka osób) lub bliskiej odległości od innego kościoła. W takich wypadkach należy ograniczyć się do odprawienia I niesporów. W każdej parafii powinna istnieć liturgiczna forma uroczystego rozpoczęcia niedzielnego świętowania w sobotni wieczór” (IV,3,a).

Określono również godzinę, od której można odprawić pierwszą mszę niedzielą lub świąteczną. „W Polsce jako porę odprawiania (takiej mszy) (...) przyjęto czas od godz. 16,00. Jeżeli jednak ta Msza św. ma rozpoczynać niedzielne świętowanie, zaleca się późniejszą porę jej odprawiania, po zakończeniu przygotowań przedświątecznych w rodzinach” (IV,4).

Po przedstawieniu treści powyższych dokumentów, ukazujących zasadniczą problematykę pierwszej mszy niedzielnej w sobotni wieczór, nasuwa się pytanie: na ile spełniły się duszpasterskie zamierze-

²⁷ Tamże, s. 328—337.

nia po prawie dziesięciu latach? Wprowadzanie nowej praktyki nie obyło się bez głosów krytyki i powątpiezań oraz początkowych oporów niektórych duszpasterzy. Ogół jednak potraktował sprawę jako nową szansę duszpasterską i przyjął ją z radością i wdzięcznością. Nie przeprowadzono dotąd szczegółowych badań, ale pierwszą mszę niedzielą w sobotnie wieczory odprawia się we wszystkich większych parafiach, oraz tam, gdzie odprawia się codziennie mszę wieczorną i gdzie są kościoły filialne. W sumie można powiedzieć, iż mszę niedzielą w sobotę odprawia się w około 90% parafii dzisiejszej diecezji gliwickiej i opolskiej. Trudno powiedzieć jaki procent wiernych uczęszcza na te Msze św. Frekwencja uzależniona jest od pory roku i od środowiska społecznego. Na wioskach większość uczestniczy również w drugiej mszy w samą niedzielę. O popularności mszy wieczornej w soboty świadczy chętnie zgłaszanie intencji na te msze, zwłaszcza z okazji jubileuszy i rocznic rodzinnych. Obserwuje się stale rosnącą liczbę uczestników. Pewnym niebezpieczeństwem może być to, iż część wiernych ogranicza niedzielne świętowanie wyłącznie do udziału w sobotniej mszy wieczornej. Problem ten winien być przedmiotem stałej troski duszpasterskiej, zwłaszcza właściwej formacji wiernych.²⁸ Wieczorna Eucharystia w sobotę spełni swoje zadanie i stanie się godna poparcia jedynie wówczas, kiedy nie zaciemni sensu chrześcijańskiej niedzieli, jakim jest radosne spotkanie we wspólnocie ze zmartwychwstałym Panem, który umacnia uczestników słowem życia i pokarmem nieśmiertelności.

b) Liturgia Godzin w sobotni wieczór

Do istotnych elementów uświęcenia każdego dnia należy również liturgia godzin. Jedyną liturgiczną formą rozpoczynającą niedzielne świętowanie w sobotę, jaka poprzez wieki zachowała się do dziś, to I nieszpory. Utraciły one jednak „zdolność” gromadzenia wspólnoty na uroczyste rozpoczęcie niedzielnego świętowania. W naszej pobożności ludowej zostały wyparte przez różnego rodzaju nabożeństwa, zwłaszcza maryjne. Kościół Wschodni zachował do dziś praktykę wspólnych nieszporów, które rozpoczynają uroczyste świętowanie dnia Zmartwychwstania Pańskiego w sobotę wieczorem.²⁹

Do ponownego dowartościowania i wspólnotowego sprawowania liturgii godzin, a zwłaszcza nieszporów niedzielnych i świątecznych,

²⁸ Podobne zagrożenia wykazały badania podjęte w różnych krajach zachodnich, por. O. Fuchs, *Der Feier des Sonntags am Samstagabend*, art. cyt., s. 85.

²⁹ Por. P. Plank, *Der Sonntag in den östlichen Kirchen. Österliches Erleben im Erhoffen, Hören und Schauen*. W: *Der Sonntag. Anspruch, Wirklichkeit, Gestalt*. Hg. v. A. M. Altermatt, Th. Schnitker, W. Heim. Würzburg/Freiburg 1986 s. 176—180.

wzywa nas soborowa Konstytucja liturgiczna (n. 100) oraz *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin* (n. 21, 40). Jak sprostać temu życzeniu w naszych konkretnych warunkach? Możliwości konkretnych rozwiązań może być wiele, zarówno dla I jak i II nieszporów oraz jutrzni.

Nas interesują szczególnie I nieszpory. W parafiach małych, gdzie nie odprawia się mszy wieczornej, I nieszpory powinny stać się główną formą wspólnotowego rozpoczynania świętowania. Do nieszporów tych należałoby umiejętnie włączyć główne elementy odprawianych tu i tam nabożeństw wieczornych. Duszpasterz musi jednak wytworzyć świąteczny nastrój i nadać im uroczystą oprawę. Wykorzystać można symbolikę zapalenia i procesji ze światłem (dawne lucernarium). Nie należałoby rezygnować z I nieszporów również w parafiach, w których odprawia się wieczorem pierwszą mszę niedzielną. Inność tej mszy od pozostałych mszy wieczornych w dni powszednie można podkreślić przez włączenie do niej nieszporów, zgodnie z możliwością podaną w *Ogólnym wprowadzeniu do Liturgii Godzin* (n. 93—99). Rozwiązanie takie byłoby wskazane zwłaszcza przed większymi uroczystościami, które mają swoje msze wigilijne. Przedłużona w ten sposób liturgia byłaby nawiązaniem do dawnych czuwań nocnych (czuwania takie są popularne w niektórych kręgach, zwłaszcza młodzieżowych).

Oprócz nieszporów bardzo pomocne w zorganizowaniu wspólnotowego święcenia niedzieli i uroczystości w przeddzień wieczorem lub w nocnych godzinach czuwania mogą być tzw. wigilie, jakie proponuje księga *Liturgii Godzin* (Ogól. wprov., n. 70—73). Św. Augustyn podaje tam piękne uzasadnienie takich nocnych czuwań: „Ta noc czuwania ma tak wielkie znaczenie, że nazwa wigilii do niej się przede wszystkim odnosi, chociaż dzieli ją ona z innymi tego rodzaju czuwaniami. Czuwamy tej nocy, w której Pan zmartwychwstał i w swoim ciełe dał nam początek życia..., a gdy tak dłużej nieco czuwamy i wielbimy pieśniami Zmartwychwstałego, wraz z Nim i z Jego łaski będziemy królowali w życiu, które nie ma końca” (n. 70).³⁰

Ogólne wprowadzenie podaje także porządek wigilii dla tych, „którzy zgodnie z tradycją pragną przedłużyć wigilię niedzielną, uroczystości i świąt”: najpierw odmawia się godzinę czytań, przed hymnem *Ciebie, Boże, chwalimy*, dodaje się pieśni umieszczone w Dodatku, następnie czyta się Ewangelię i wygłasza homilię, zaleźnie od okoliczności. Na koniec śpiewa się hymn *Ciebie, Boże, chwalimy* i odmawia modlitwę końcową (n. 73).

Autorzy podkreślają, iż tego rodzaju wigilie przeznaczone są bardziej dla małych grup niż dla dużych zgromadzeń wiernych. Lepiej

³⁰ *Kazania gwelferbitańskie*, 5. W: *Liturgia godzin*. T. 1. Poznań 1982, s. 49 n.

czuwania takie urządzać w odpowiednio do tego celu dostosowanych pomieszczeniach lub kaplicach.³¹

Do wykorzystania duszpasterskiego w porze wieczornej i nocnej przydatna może okazać się również ostatnia godzina modlitwy dnia — kompleta. *Ogólne wprowadzenie* przewiduje również wspólne odmawianie tej godziny (n. 86).³²

3) INNE FORMY NIEDZIELNEGO ŚWIĘTOWANIA W SOBOTNIE POPOŁUDNIE

a) Świętowanie liturgiczne jest żywe i autentyczne wówczas, kiedy znajduje swoje dopełnienie w świętowaniu kościoła domowego — w rodzinie. Świętowanie rodzinne koncentruje się przede wszystkim wokół stołu biesiadnego. Najlepszym przykładem może być wieczerza wigilijna i pasterka oraz procesja rezurekcyjna i uroczyste spożywanie święconego. W naszym przypadku chodziłoby o wypracowanie i wprowadzenie zwyczaju rodzinnego spożywania sobotniej agapy (wieczerzy — kolacji), która nawiązywałaby do przedstawionych wyżej starochrześcijańskich wzorów. Oprócz wspólnej modlitwy i czytania niedzielnej Ewangelii lub innych fragmentów biblijnych pewną rolę odgrywałaby symbolika zapalenia specjalnej świecy sobotniej (paschalnej) — rodzaj lucernarium. W oparciu o pewne elementy tradycji żydowskiej lub innych krajów, np. Irlandii, warto opracować scenariusz takiej agapy „na powitanie niedzieli”.

b) W wielu parafiach diecezji opolskiej przywrócono dawny zwyczaj „wydzwaniania niedzieli”. Historycznie bierze się on z świątecznego dzwonięcia na I nieszpory niedzielne i świąteczne.³³ Wspomniana wyżej instrukcja Diecezjalnej Komisji Liturgicznej tak formułuje odnośne zalecenie: „Należałoby przywrócić dawny zwyczaj „wydzwaniania” niedzieli. Pół godziny przed rozpoczęciem Mszy św. wieczornej lub uroczystych niesporów przez kilka minut powinny dzwonić wszystkie dzwony” (III,3).

³¹ Por. O. Fuchs, *Der Feier des Sonntags am Samstagabend*, art. cyt., s. 90; H. Wegmann, „*Schau, der Bräutigam Geht aus, ihm zu begegnen!*”. *Die Theologie der Vigil*. W: M. Klöckner, H. Renings (Hrsg.). *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe*. Freiburg 1989, s. 442—461.

³² O znaczeniu jakie ta modlitwa odegrała w duszpasterstwie młodzieżowym w latach trzydziestych zob. Th. Maas-Ewerd, *Zur Bedeutung der Komplet in der Jugendseelsorge der dreißiger Jahre*. „*Klerusblatt*” 68:1988, s. 317—321.

³³ Średniowieczny porządek dzwonięcia na poszczególne godziny brewiarzowe w katedrze wrocławskiej zob. A. Sabisch, *Die Glocken der Breslauer Domkirche um 1550. Eine Untersuchung*. W: *Schlesische Studien*. Hrsg. v. A. Hayduk. München 1970, s. 43—49.

c) W niedzielne świętowanie należałoby włączyć również zawierane w sobotnie popołudnia śluby. Wprowadzenie przez Episkopat Polski stosunkowo wczesnej pory odprawiania niedzielnej mszy w soboty z pewnością miało na uwadze głównie msze ślubne.

4) WNIOSKI KOŃCOWE

1. Święcenie niedzieli w ciągu dziejów miało różne formy i różne ramy czasowe. Powrót do niektórych wzorów starożytności chrześcijańskiej zakłada podobną do tamtych czasów świadomość teologiczną u duszpasterzy i wiernych. Dlatego celem uniknięcia niewłaściwego korzystania z nowej praktyki, zwłaszcza przeciwdziałanie nawykowi stałego uczestnictwa we mszy w przeddzień wieczorem z powodu wygodnictwa, wymaga stałego ukazywania istoty chrześcijańskiej niedzieli w przepowiadaniu i katechezie.

2. Wydłużone świętowanie i możliwość uczestniczenia w pierwszej mszy niedzielnej w sobotni wieczór jest darem Chrystusa i Kościoła; jest znakiem czasu, którego pozytywne przyjęcie i odczytanie jest obowiązkiem każdego duszpasterza i wiernego.

3. Ułatwienie wiernym sprostania niedzielnemu nakazowi udziału we Mszy świętej wychodzi naprzeciw ich oczekiwaniom. Nową możliwość przyjmują z wdzięcznością.

4. Święcenie niedzieli już w sobotę jest jej poszerzeniem, a nie zawężeniem lub zastąpieniem. Każdy chrześcijanin winien rozpocząć niedzielne świętowanie w sobotę (w kościele lub w domu), nawet jeśli dopiero w niedzielę będzie uczestniczył w sprawowaniu Eucharystii. Sobotnie świętowanie ma być kontynuowane przez całą niedzielę, ma wnieść radość paschalną w życie rodzinne i w czas wolny.

5. Ważne jest nie tylko rozpoczęcie niedzielного świętowania, ale i jego zakończenie, co winno przejawiać się szczególnym uświęceniem niedzielного wieczoru poprzez udział w drugich nieszporach, ale problematyka ta wykracza poza nasz temat.

Ks. Roman Krawczyk

DOKTRYNA ANTROPOLOGICZNA RDZ 1–3 JAKO MOTYW ŻYCIA ETYCZNEGO W KSIĘDZE SYRACHA

Księga Syracha będąc „podręcznikiem praktycznej filozofii życia”,¹ wielokrotnie w swych pouczeniach odwołuje się do prawd zawartych w historii „początków” stworzenia w Rdz 1–3. Nauka o człowieku z Rdz 1–3 stanowi dla Syr ważny argument, który wykorzystuje w swym przekazie moralnym. Celem więc niniejszego artykułu jest przedstawienie, w jaki sposób historia „początków” stworzenia jest wykorzystywana w argumentacji etycznej Syracha.

Naukę tradycji jahwistycznej i kapłańskiej o stworzeniu człowieka przejął Syrach:² jeśli człowiek został stworzony przez samego Boga, to pomiędzy człowiekiem a Bogiem zachodzi ścisła relacja. Jest to relacja obustronna. Wychodząc z tego założenia mędzrec poucza, jaki powinien być stosunek człowieka do Boga. Syrach, odwołując się do faktu stworzenia człowieka w Rdz 1–2 poucza, że z racji tego faktu człowiek jest powołany do miłowania Boga: „z całej siły miłuj Tego, co cię stworzył” (7,30; por. 47,8) oraz do osobowego z Nim spotkania („Przyłoży swe serce, aby od wczesnego ranka się zwrócić do Pana, który go stworzył i przed Najwyższego zaniesie swą modlitwę” — 39,5). Zewnętrznym wyrazem miłości do Boga ze strony człowieka jest złożenie przepisanej prawem ofiary (por. Wj 29,28; Kpł 2,3)³. ST wymienia różne motywy chwaleń Boga. Należą do nich: wielkie czyny Jahwe ratującego swój lud (Wj 15,1–21; 2 Sm 22; Iz 12,4–5), „chwała Jahwe” (Ez 1,28; por. Wj 24,16), uczucie wdzięczności za pomoc Bożą w różnych sytuacjach (por. Rdz 24,48), świadomość własnej niewystarczalności (Hi 42,1–6). Do tych motywów, dołączają Syrach motyw z racji stwórczej działalności Boga; jest to motyw uniwersalny zawarty w samym stworzeniu: „Za wszystko wychwalaj swego Stwórcę, który cię obsypuje swoimi dobrami” (32,13). Fascynacja człowieka nad dziełami Bożymi musi ostatecznie skierować człowieka do uwiel-

¹ V. Hamp, *Das Buch Sirach oder Ecclesiasticus* (EB IV), Würzburg 1951 s. 5.

² Nawiązując do Rdz 1–2, Syrach 12 razy mówi o stworzeniu człowieka przez Boga (4,6; 7,30; 15,14; 17,1.3; 32,13; 33,10.13; 38,1.12; 39,5; 47,8).

³ Szerzej zob. S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, Poznań 1970.

bienia Boga. Dlatego Syrach wymieniając poszczególne dzieła Boże zaczyna i kończy swoje wezwanie do chwaleń Boga słowami: „Wychwalajcie Pana z powodu wszystkich Jego dzieł” (39,14d), „Wychwalajcie Imię Pana” (39,35a).

Człowiek został powołany do zażyłości ze swym Stwórcą, do osobowego z Nim spotkania. Świadczy o tym sam akt stwórczy Boga powołujący do istnienia człowieka (Syr 17,1). Człowiek jest więc kimś wyjątkowym w planach Bożej Opatrzności.⁴

Wynika to przede wszystkim z godności człowieka stworzonego na obraz Boży. Mówi o tym Syr w 17,3b: „uczynił ich na swój obraz” nawiązując do Rdz 1.⁵ Jeśli więc człowiek jest podobny do Boga, winien to podobieństwo realizować i pogłębiać we własnym życiu codziennym. Mówiąc inaczej, podobieństwu człowieka do Boga odpowiada obowiązek prowadzenia takiego sposobu życia, który człowieka najbardziej zbliża do Boga, obowiązek zachowania Bożego Prawa (32, 14—16; — „... Kto wierzy Prawu zachowuje przykazania, a kto zaufał Panu, nie poniesie szkody” 32(24). „Przymierze wieczne zawarł z nimi i objawił im swoje Prawa” (17,12).

Jednocześnie miłość do Stwórcy, domaga się miłości do stworzenia, jakim jest człowiek. Wszelka decyzja człowieka wobec człowieka zawiera jakieś stanowisko człowieka wobec Boga. Dlatego odpowiedzialność wobec Boga zawsze zawiera w sobie konkretną odpowiedzialność wobec drugiego człowieka. Innymi słowy postawa każdego człowieka wobec innych ludzi jest realizacją i zewnętrznym wyrazem miłości wobec Boga. Stwierdza to Syrach w swych radach na temat miłosierdzia względem biednych (4,1—6). Człowiek nie powinien „odwracać się od potrzebującego pomocy i nie dawać drugiemu człowiekowi sposobności do wyrażenia swej goryczy, gdyż jak mówi Syr nawiązujący do Rdz 1—2, ten co go stworzył wysłucha jego prośby” (4,6b). Niewątpliwie Mędrzec znał doskonale starotestamentalne przepisy dotyczące miłości bliźniego⁶ w Kpł 19,9—18, jednak jego argument ma szerszy zakres, obejmuje bowiem wszystkich ludzi; ponieważ Bóg jest Stwórcą każdego człowieka, dlatego wszyscy ludzie są wobec Boga równi. Takie uzasadnienie, jakie stosuje Syrach argumen-

⁴ Zob. M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisów stworzenia człowieka*, ZN KUL 16(1973) z. 2 s. 27—35; Por. także, F. Vattioni, *La sapienza e la formazione del corpo umano*, Aug 6(1966) 317—323.

⁵ Zob. H. Duesberg, *La dignité de l'homme. Sir 16,24—17,14*, BeViCh 82(1968) 15—21. L. Alonso-Schökel, *The Vision of Man in Sirach 16,24—17,14*, w: *Israelite Wisdom, Theological and Literary Essays in Honor of S. Terrien*, New York 1978 s. 235—245; R. Krawczyk, *Syrach jako interpretator Rodzajowej koncepcji człowieka* (16,24—17,14), WDP 53(1984) 77—86.

⁶ Zob. S. Łach, *Znaczenie wyrazu hebrajskiego rea' w Pięcioksięgu*. Ekskurs I, w: Tenże, *Księga Powtórzonego Prawa* (PST II-3), Poznań 1971 s. 299—304; J. Kühlewein, *rea'. Nächster*, THAT II s. 786—791; X. Leon-Dufour, *Bliźni*, STB s. 75—76.

tując naukę o stworzeniu człowieka przez Boga, ma więc perspektywę uniwersalną.⁷

Człowiek, stworzenie Boże, powinien nieść drugiemu człowiekowi pomoc, stwierdza to dobitnie Syrach na przykładzie działania lekarza. Jednak zarówno uzdolnienia lekarza, jak i skuteczność stosowanych przez niego środków nie zależą od lekarza, ale od Boga (Syr 38,1—15).⁸ Zarówno lekarz, jak i przygotowujący lekarstwa aptekarz oraz stosowane przez nich środki lecznicze są tylko narzędziem Boga, w nich działa Bóg, dzięki nim „nie kończy się Jego działanie” (Syr 38,7—8). Do Boga należy więc ostatecznie odnieść to, że lekarz potrafi rozpoznać chorobę i dobrać leki niezbędne do utrzymania chorego przy życiu (Syr 38,13—15). Traktując lekarza jako narzędzie Boże działające na mocy otrzymanych od Niego uzdolnień, Syrach nie pomniejsza roli lekarza, wprost przeciwnie, broni on pozycji zawodu lekarskiego przed tymi, którzy go nie doceniają (por. 2 Krn 16,12), podkreśla jego społeczną użyteczność. Dlatego Syrach nawołuje, aby okazywać należyty szacunek lekarzowi (Syr 38,1a), argumentując, iż „i jego stworzył Pan” (Syr 38,1b). Zlecając zwrócenie się w chorobie przede wszystkim do Boga, który jest pierwszym lekarzem (por. Wj 15,26),⁹ Syrach natychmiast dodaje: „Poza tym sprowadź lekarza, bo jego też stworzył Pan, nie odsuwaj go, ponieważ jest ci potrzebny” (Syr 38,12).

Fakt stworzenia człowieka przez Boga implikuje zależność całkowitą stworzenia, jakim jest człowiek, od Stwórcy. Podkreśla to Syrach odwołując się do „początków” stworzenia: „Jak glina w rękę garncarza, który ją kształtuje według swego upodobania, tak ludzie są w rękę Tego, który ich stworzył” (Syr 33,13). W ten sposób, Mędrzec odwołując się do faktu stworzenia, nawołuje do zajęcia przez człowieka właściwej postawy wobec Boga. Wypowiedź nie może być jednak rozumiana w sensie przeznaczenia człowieka przez Boga do zbawienia lub potępienia, niezależnie od ludzkiego postępowania. Przemawia za tym dobitnie Syr w 15,14: „Bóg na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania”. Dlatego też Syr 33,13 należy rozumieć w tym sensie, iż Mędrzec stwierdza jedynie fakt zależności człowieka od Boga, który wynika z racji stwórczego aktu Bożego.

W medytacjach ST pojawia się wielokrotnie refleksja na temat zła moralnego i odpowiedzialności człowieka¹⁰ przed Bogiem za swe

⁷ Szerzej na ten temat zob. O. Kaiser, *Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach*, ZThK 55(1958) 51—63.

⁸ H. Duesberg, *Le medecin — un sage (Ecclesiastique 38,1—15)*, BeViCh 38(1961) 43—48.

⁹ Zob. J. Hempel, *Ich bin der Herr, dein Arzt (Ex 15,26)*, ThLZ 82(1957) 809—826.

¹⁰ Szerzej na ten temat zobacz M. Filipiak, *Odpowiedzialność formą powołania*, WDr 7(1974) 46—51.

postępowanie. Jest to problem, który podejmuje również Syrach, odwołując się w swej argumentacji do „początków” historii stworzenia. Temu zagadnieniu Syrach poświęca wiele miejsca w swych rozważaniach (15,11—18,14). Wychodzi on od retorycznego pytania postawionego w formie zarzutu i uzasadnienia, że Bóg nie może być sprawcą zła, ponieważ je nienawidzi i nie ma zeń żadnej korzyści (15,11—13). Za zło moralne odpowiedzialnym Syrach czyni człowieka. Bóg bowiem stworzył człowieka i obdarzył go wolną wolą: „zostawił go własnej mocy rozstrzygania” (15,14b), „napełnił ich (ludzi) wiedzą umiejętności i pouczył ich o dobru i złu” (17,7). Odwołując się do opisu zawartego w Rdz 2—3, Syr stwierdzi, że człowiek jest jednak skłonny do zła: „ciało i krew skłania się do złego” (17,31). Decyzja możliwości wyboru moralnego pozostawiona jest człowiekowi (15,17), za którą jednak człowiek poniesie przed Bogiem odpowiedzialność (15,18—19). Bóg bowiem „nikomu nie zezwolił grzeszyć” (15,20). Świadczy o tym doświadczenie życiowe, do którego odwołuje się Syr (16,1—5) oraz historyczne fakty karzącej ingerencji Bożej (16,6—16). Kontynuując swoje refleksje Syrach (16,17—18,14) rozpatruje zagadnienie Bożej Opatrzności w świecie i w życiu człowieka. Wychodząc znów z retorycznego zarzutu, że człowiek może zniknąć w tłumie, a jeszcze bardziej w bezmiarze wszechświata, Syrach stwierdza, że tego typu wymówki o własnej małości i nicości na nic się nie przydadzą, ponieważ nigdzie nie można ukryć się przed Bogiem (16,17—23). Nawiązując do „początków” historii stworzenia (Rdz 1—3), Syrach stwierdza, że człowiek chociaż został stworzony z ziemi (17,1) i do ziemi powróci (17,1b—2a), został jednak pomyślany jako „obraz Boży” (17,3b) i wyposażony w wielkie dary, które pozwalają mu spełnić Bożą misję w świecie (17,4—8). Następnie Syr podkreśla znaczenie Prawa, które zostało dane wszystkim ludziom, aby wiedzieli, jakie jest ich prawdziwe przeznaczenie. W ten sposób Syrach scalając sferę stworzenia ze sferą „zbawienia” pragnie ustalić, jak powinien zachować się człowiek w różnych sytuacjach życiowych. Przy czym widać u niego wyraźne założenie, że człowiek jest dogłębnie związany z porządkiem istniejącym w świecie. Jedynie uzgodnienie postępowania człowieka z porządkiem świata, według Syrachy, mogło gwarantować człowiekowi powodzenie. Słusznie więc zauważa S. Stańczyk¹¹, że księga Syrachy ma wydzwięk wybitnie egzystencjalny. Jego rady i wskazówki koncentrują się wokół życia ludzkiego; stąd też mądrość, jaką reprezentuje Syrach ma charakter uniwersalny.¹² Akcentując związek pomiędzy stworzeniem a Prawem wykazuje, że w aktualnej sytuacji nie można zrozumieć porządku świata i Bożych nad

¹¹ Z *antropologii Syrachy*, w: *Teologia nauką o Bogu*, s. 243.

¹² E. Jacob (*Sagesse et religion chez Ben Sira*, w: *Sagesse et Religion*. Colloque de Strasbourg 1976, Paris 1976 s. 91) uważa, że Syr jest pierwszym, który utworzył w Izraelu prawdziwą teologię mądrości.

nim rządów bez Objawienia na Synaju i nadania Prawa. Fakty te mają znaczenie ogólnoludzkie.¹³ Wobec poważnych zarzutów przypisujących Bogu odpowiedzialność za zło moralne, względnie usprawiedliwiających wszelkie inne zło beztróskim ustosunkowaniem się Boga do świata i człowieka, Syrach stoi na stanowisku, że sam człowiek — jako istota wolna — jest odpowiedzialny za swe postępowanie (Syr 7,36),¹⁴ oraz istnieje Opatrzność Boża ogarniająca wszystko i wszystkich. Posługując się nabytym doświadczeniem ze szczególnym uwzględnieniem „początków” stworzenia stwierdza, że każdy byt ma swoje ściśle określone przez Stwórcę przeznaczenie i wyznaczoną funkcję. W odniesieniu do człowieka właśnie Prawo spełnia rolę normatywną, wskazującą, co należy konkretnie czynić, by wypełnić zadanie w świecie. Prawo to łączy się jednak z darem wolności i możliwością podejmowania odpowiedzialnej decyzji. Te wyposażenia są udzielone ludziom od samego „początku” stworzenia. Z połączenia dwóch aspektów: przydzielenia zadań do wykonania oraz odpowiedzialności człowieka opartej na wolności wynika idea rekompensaty za ludzkie czyny. Problem zła moralnego zahacza o stworzenie w samym początku o tyle, o ile jest karą i konsekwencją odrzucenia Prawa, które stanowi jeden z najistotniejszych elementów w nauce Syracha.¹⁵

Wiele miejsca w swoich rozważaniach Syrach poświęca problemowi śmierci i właściwej wobec niej postawy człowieka. Nie oferuje nam jednak jednej, reprezentatywnej odpowiedzi na te pytania. Syrach odwołując się znów do „początków” stworzenia w Rdz 2—3, udziela raczej różnych odpowiedzi, które pozostają ze sobą w stosunku dialektycznym.

Założeniem oczywistym jest, iż Syr uważa, że życie musi się kiedyś skończyć, Traktuje więc śmierć biologiczną człowieka jako fakt nie wymagający wyjaśnienia. „Pamiętaj, że wszyscy pomrzemy” (Syr 8,7b; 14,12; 14,17). Wobec śmierci wszyscy ludzie są równi, dlatego w 8,7a Syr przestrzega przed radością z powodu cudzej śmierci. Na fakt równości wobec śmierci wskazują również takie wypowiedzi Syr, jak w 17,32b: „wszyscy ludzie są tylko ziemią i prochem”, czy w 33,10: „wszyscy ludzie są z gliny”, dlatego Bóg „odliczył (ludziom) dni i wyznaczył czas odpowiedni” (Syr 17,2a). Wobec faktu śmierci, człowiek nie powinien się buntować, gdyż „takie jest dziedzictwo wyroku dane przez Boga każdemu ciału, po cóż masz się przeciwstawiać Prawu Najwyższego” (Syr 41,4ab). Śmierć więc według powyż-

¹³ Szczegółową analizę Syr 15,11—18,14 zob. G. L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Roma 1975 s. 209—292.

¹⁴ Zob. M. Fang Che-Yong, *Sir 7,36 iuxta hebraicum veritatem*, VD 40(1962) 18—26.

¹⁵ J. Marböck, *Gesetz und Weisheit*. Zum Verständnis des Gesetzes dei Jesus Sirach, BZ 20(1976) H. 1 s. 1—21.

szych wypowiedzi jest pojmowana jako koniec życia. Przyjmowana jest bez gniewu i oburzenia, ponieważ jest czymś oczywistym — nawet jeśli się z tego powodu cierpi. Człowiekowi przysługuje pewna ilość lat życia — siedemdziesiąt, najwyżej osiemdziesiąt (por. Ps 90,10), a w wyjątkowych wypadkach sto (Syr 18,9). Jest wyłącznie sprawą człowieka, by te lata zostały rzeczywiście wypełnione życiem, bowiem są one jednorazowe i gdy miną, życie kończy się. Odnosi się to do wszystkich ludzi bez wyjątku, mądrych czy głupich, biednych czy bogatych (Syr 41,1—2). Dla życiowej mądrości Izraela, której reprezentantem jest również Syrach, jest to oczywiste założenie, ilekroć mówi o śmierci. Z tego punktu widzenia śmierci nie przypisuje się większego znaczenia, gdyż jak mówi Syr 14,17: „wszelkie ciało zużywa się jak szata. Prawo zaś odwieczne mówi: „musisz umrzeć”. Śmierć biologiczna jest więc faktem nieuniknionym przez człowieka, dlatego powie Syr: „nie bój się wyroku śmierci, pamiętaj o tych, co przed tobą byli i będą po tobie” (41,3).

Obok śmierci w znaczeniu końca biologicznego życia człowieka, w wypowiedziach Syracha spotykamy refleksję na temat śmierci pojętej jako „sfery śmierci”. Koncepcja śmierci jako „sfery” jest znakiem wpływu, jaki na Syr wywarła myśl kultowa, a szczególnie idea przymierza, która leży u podstaw jahwistycznego opowiadania o raj u i upadku.¹⁶ Syr 15,17 stwierdza: „przed człowiekiem życie i śmierć, co mu się podoba to otrzyma” i powtórzy w 37,17—18: „Korzeniem zamierzeń jest serce, skąd wyrastają cztery gałęzie: dobro i zło, życie i śmierć, a władzę nad nimi sprawuje język”. Te same myśli spotykamy w Pwt 30,15,19: „Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście (...) kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc”. Łatwo tutaj dostrzec znak równości między śmiercią, nieszczęściem i przekleństwem. Związane z tym konkretne wyobrażenia można znaleźć w Pwt 28,16—68, w pełni rozwiniętym kultycznym tekście przekleństwa. Groźba śmierci zawarta w kulcie przymierza w razie jego złamania przez Izrael rozpoczyna się od plag, biedy i zamętów tego życia, aby swój ostateczny szczyt osiągnąć w fizycznym zniszczeniu. „Życie”¹⁷ natomiast, jest tu terminem służącym na oznaczenie wszelkich bożych błogosławieństw, czyli dóbr, które czynią człowieka szczęśliwym na ziemi (długie życie, liczna rodzina, dobre urodzaje, przebywanie pośród ludu). Gdy jednak w kulcie przymierza śmierć (i życie) ma sens kolektywny, to Syrach mówi o nich w znaczeniu indywidualnym. Również w przypadku jahwistycznego opowiadania o raj u i grzechu pierworodnym — pod wpływem wyraźnym, którego jest Syrach (25,24 por.

¹⁶ Odnośnie wpływu idei przymierza na Rdz 2—3 zob. N. Lohfink, *Pieśń chwały*, Warszawa 1982 s. 60—64.

¹⁷ Por. M. C. Carmichael, *Deuteronomic laws, wisdom and historical tradition*, JSS 12(1967) 198—206.

17,1—2; 40,1,4) — mamy do czynienia z koncepcją śmierci zaczerpniętą z kultu przymierza.¹⁸ Zanika wtedy pozorna sprzeczność między groźbą śmierci w momencie złamania zakazu a faktem, że nasi pierwsi rodzice mimo grzechu nie umarli biologicznie, lecz zostali jedynie wypędzeni z raju, w którym stoi „drzewo życia” (Rdz 2,17; 3,23).¹⁹ Zostali skazani na powolne, ciężkie umieranie. Mają bowiem ciężko pracować, w pocie czoła spożywać chleb i męczyć się w godzinę śmierci.²⁰ To samo powtórzy Syr w 40,1: „Bóg obarczył wielką udęką i ciężkim jarzmem synów ludzkich, od dnia wyjścia z łona matki aż do dnia powrotu do matki wszystkiego co żyje”. Także według Syr śmierć może mieć swój początek w momencie wygnania człowieka z jego dziedzictwa. O wygnaniu mówi się tu bowiem w kontekście, w którym równie dobrze mogłaby być mowa o śmierci: „dziedzictwo dzieci grzeszników pójdzie na zatracenie” (41,6a; por. 41,11). I odwrotnie — mądrość Syr 24,12—22 obiecuje, że jeśli kto słucha jej głosu, będzie mógł na nowo zbliżyć się do drzewa życia (por. Prz 3,16—18; 11,30; 13,12). Nie chodzi tutaj o sam termin „drzewo życia” ale przede wszystkim o całą treść, która zbliża ten tekst (Syr 24) do opowiadania rajskiego. „Wyszłam z ust Najwyższego i niby mgła okryłam ziemię (...) przyjdźcie do mnie, którzy mnie pragniecie, nasyćcie się moimi owocami” (Syr 24,3,19).²¹ Podążając za wezwaniem mądrości, włącza się więc człowiek w porządek stworzenia, w porządek pochodzący od Boga i właśnie dlatego znajduje się w „sferze życia”.²² Z kolei śmierć, „sfera śmierci”, to życie daleko od Boga i poza ustanowionym przez Niego porządkiem stworzenia.

Syrach jako przedstawiciel tradycyjnej myśli nurtu mądrościowego ST, w swej nauce — w oparciu o Rdz 2—3 — podkreśla motyw nagrody lub kary jako konsekwencji postępowania człowieka; sam człowiek przez swoje bogobojne lub grzeszne życie zapewnia sobie życie lub sprowadza śmierć (por. Prz 10,1,27; 12,19; 14,27). Takie rozumienie zasady odplaty nie wyklucza oczywiście pochodzenia nagrody lub kary od Boga, ale zdaje się wskazywać na pewien związek przyczynowy między bogobożnością i nagrodą, czy między grzechem i karą. Należy też pamiętać, iż spojrzenie mędrców Izraela na życie ludzkie nie wykracza poza ramy doczesności. Dlatego Syr w 14,13a powie: „zanim umrzesz, czyn dobrze przyjacielowi” a w 14,14—16 Syr stwierdzi: „nie pozbawiaj się dobra obecnej chwili (...) dawaj, bierz i staraj się o rozrywki dla siebie, albowiem w Szeolu na próżno szu-

¹⁸ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*. Zarys antropologii biblijnej ST. Lublin 1979, s. 197.

¹⁹ Motyw „drzewa życia” — rozbudowany całkowicie w duchu identyfikacji Tory i Mądrości — znajduje się w Syr 24,12—22.

²⁰ Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 197, nota 29.

²¹ Por. Lang B., *Frau Weisheit*. Deutung einer biblischen Gestalt. Düsseldorf 1975 s. 152—154.

²² Por. M. A. Dubarle, *Les Sages d'Israël* (LD1), Paris 1964 s. 158.

kać przyjemności". Od samego początku spojrzenie skierowane jest wyłącznie na ludzkie możliwości właśnie w tym życiu i nie okazuje się żadnego zainteresowania tym, co jest poza jego granicami.²³ Nie oznacza to wcale, że Syrach jest obojętny na ludzkie postępowanie. W wielu tekstach Syrach wyraża bowiem swe przekonanie, że Bóg nie jest obojętny na postępowanie ludzi, że za prawość wynagradza, za zło karze. „W końcu powstanie i odplaci im; odplata każdemu z nich będzie dana” (17,23). „Wykonujcie dzieła wasze przed czasem, a On da wam nagrodę w czasie oznaczonym” (Syr 51,30). Aczkolwiek teksty Syrachy nie precyzują, w jakiej formie będzie miała miejsce ta odplata, to jednak wynika z nich, że dokonuje się ona na ziemi.²⁴

Reasumując, należy stwierdzić, że Syrach w swym spojrzeniu na człowieka nie odwołuje się do argumentów spekulatywnych, ale w swej argumentacji etycznej wykorzystuje doktrynę antropologiczną zawartą w Rdz 1—3. Na bazie tej doktryny pragnie zaakcentować prawdę moralną dotyczącą każdego człowieka.

Siedlce

Ks. ROMAN KRAWCZYK

Grzegorz Pelczyński

TEOLOGIA POKOJU W TEKSTACH PROTO-IZAJASZA

Pokój jest jedną z najpowszechniejszych idei ludzkości, którą w każdej epoce próbuje się urzeczywistniać. Nic więc dziwnego, że stanowi on przedmiot teoretycznych dociekań. W naszych czasach powstała nawet specjalna dyscyplina naukowa nim się wyłącznie zajmująca, zwie się badaniami nad pokojem, a niekiedy irenologią (od grec. *eirene* — pokój) bądź polemologią (od grec. *polemos* — wojna). Pokój nad którym zastanawia się ta nauka, jest zjawiskiem empirycznym. Daje się nam obserwować, przewidywać, daje się odczuć jego brak na przykład w czasie wojny. Natomiast teologia pokoju to stricte chrześcijańska nauka o pokoju. Dotąd nie wyodrębniła się ona jako samodzielna dyscyplina, uprawiają ją niezależnie od

²³ Por. M. A. Dubarle, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i w judaizmie*, „Concilium” 6—10(1970) 214—222.

²⁴ W 7,17 Syrach wzywa ludzi pysznych, aby unizili mocno swą pychę: „Upokorz się głęboko, bo to, co czeka człowieka, jest robactwem”. Por. C. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze. Biblia i Ewangelia*. Warszawa 1961 s. 192.

siebie przedstawiciele różnych dziedzin¹. W każdym razie chrześcijańska irenologia musi mieć biblijne podstawy. Niektórymi z nich zajmuje się właśnie ten artykuł.

W Biblii pokój wyraża hebrajskie słowo *szalom* tudzież greckie *eirene*.

Szalom występuje w dwojakim znaczeniu: 1) przyjazne usposobienie, życzliwość w stosunku do bliźniego i wszelkiego stworzenia, 2) dobre powodzenie, dobrobyt i szczęście. Przejawia się on w relacjach łączących człowieka z Bogiem, z ludźmi i samym sobą. Pokój to całokształt tego wszystkiego, co potrzeba do normalnego, harmonijnego życia, dzięki niemu staje się możliwy pełny, cielesny i duchowy rozwój osoby ludzkiej. Tego wszystkiego oczywiście brak podczas wojny niezależnie od roli, jaką się w niej odgrywa. Pojęcie pokoju nabiera konkretnego znaczenia w poszczególnych miejscach w Biblii. Autorowie zestawiają je najczęściej ze sprawiedliwością, bezpieczeństwem, zrównoważeniem oraz z działaniami zmierzającymi do utrzymania lub osiągnięcia tego stanu. *Szalom* zawiera wszelkie dobro, toteż pojęcie to niekiedy tak bardzo zbliża się do zbawienia.²

Chcąc przedstawić teologię pokoju głoszoną przez autora pierwszej części Księgi Izajasza (rozdziały 1—39), nazywanego Proto-Izajaszem, trzeba zwrócić uwagę na czasy, w których powstawały idee składające się na nią. Powstawały w VII w. p n Chr., kiedy hegemonię na Bliskim Wschodzie dzierżyła Assyria, która ogniem i mieczem karała wszelkie oznaki nieposłuszeństwa ze strony podporządkowanych jej ludów. Naród Wybrany, podzielony wówczas na Królestwo Północne i Królestwo Południowe, brał udział w różnych wojnach bądź był nimi zagrożony. Królestwo Północne w wyniku zbrojnych konfliktów zniknęło z mapy politycznej tego obszaru, zaś większość jego mieszkańców deportowano. Znajdujący się na południu Palestyny Juda zdołał przetrwać epokę asyryjską, w dużej mierze dzięki polityce proroka Izajasza, której pryncypia zawarte są w wielu tekstach wypełniających przypisywaną mu część Księgi.

Interesujące nas fragmenty Księgi Izajasza nie zawierają systematycznego wykładu poglądów na temat pokoju, gdyż wiadomo, a raczej można przypuszczać, jaką ona drogę przebyła zanim treść jej została ustalona w znanej obecnie postaci. Ten największy pacyfista starożytności używa pojęcia *szalom* w nader różnorodnych znaczeniach, nie tylko w tych, jakie stosują pozostali natchnieni autorowie. Czytając jego Księgę zauważa się, iż znajdujące się w niej wypowiedzi o pokoju związane są z dwiema sferami. Mamy przeto u Izajasza mnóstwo większych i mniejszych wzmianek o pokoju czy jego przeciwieństwie w życiu historycznego Narodu Wybranego bądź in-

¹ *Teologia Pokoju*, praca zbiorowa pod redakcją S. C. Napiórkowskiego. Niepokalanów 1988.

² Zob. np. „Communio”, nr 5, 1989; zeszyt poświęcony pokojowi.

nych narodów. Mamy poza tym wizję pokoju mesjańskiego, który nastanie dla wszystkich godnych tego dobrodziejstwa. Czytając księgę Izajasza często nie wiadomo, które przepowiednie tyczą się czasów historycznych, które zaś ostatecznych. Jednak między tymi dwiema perspektywami istnieje współzależność: Naród Wybrany oraz inne etnosy objęte uniwersalnym planem zbawienia w swoim historycznym hic et nunc mają sobie zasłużyć na przyszły mesjański szalom.

I tu pojawia się problem eschatologii u proroków sprzed niewoli babilońskiej, a więc także u Izajasza syna Amosa. Chyba należy zgodzić się z Janem Szlagą, że nie jest to jeszcze eschatologia sensu stricto, taka chociażby, jaka pojawiła się później w judaizmie, a tym bardziej nie jest to usystematyzowana „nauka teologiczna o ostatecznych losach człowieka i świata”³. Niemniej jednak eschatologia zaczyna się już wówczas formować. „Odczytanie eschatologii prorockiej — pisze Jan Szlaga — to właśnie dostrzeżenie tego, co Jahwe w historii zbawienia odkłada na koniec czasów; inaczej mówiąc, to odpowiedź na pytanie, jaką naukę dla przyszłości narodu niesie aktualna, trwająca i rozwijająca się historia. Przyjmując to szersze znaczenie eschatologii możemy być pewni, że istniała ona już przed niewolą babilońską. Już wówczas bowiem oczekiwano takiej interwencji Jahwe, który czy to w historii, czy poza nią zaprowadzi nowy porządek w swoim narodzie”⁴. Pojawienie się takich idei niezmiernie wzbogaciło ówczesny etap historii zbawienia. Lecz ponieważ nie jest to jeszcze to, co chociażby my wiemy o „ostatecznych losach”, toteż za Lechem Stachowiakiem⁵ dobrze będzie mówić o „preeschatologii” prorockiej.

Badając księgę Izajasza w aspekcie chrześcijańskiej teologii szybko przechodzi się od izraelskiego ekskluzywizmu do ogólnozbawczego uniwersalizmu. Nie jest to bynajmniej sprawa jakiejś metodologii, gdyż po Chrystusie takie postępowanie wydaje się zupełnie uzasadnione. Zatem najistotniejszym znamieniem tekstów Proto-Izajasza staje się dla nas ich uniwersalizm zbawczy. Termin ten według Bernarda Wodeckiego oznacza „powszechny charakter prawdziwej religii, jej otwartość dla całej ludzkości, dla wszystkich ludów i narodów, udostępnienie im i szansę uzyskania przez nie zbawienia, jakie religia ta zawiera i przynosi oraz (w epoce Starego Testamentu) zapowiedź realnego przyjęcia tej szansy przez wszystkie ludy ziemi”⁶.

³ W. Łydka, *Eschatologia*, w: *Słownik teologiczny*, t. 1, Katowice 1985, s. 157.

⁴ J. Szlaga, *Elementy eschatologiczne u proroków sprzed niewoli babilońskiej*, w: *Biblia o przyszłości*, praca zbiorowa pod redakcją L. Stachowiaka i R. Rubinkiewicza. Lublin 1987, s. 17—18.

⁵ L. Stachowiak, *Prorocy — Studyja Słowa*. Katowice 1980, s. 251.

⁶ B. Wodecki, *Uniwersalizm zbawczy w Księdze proroka Izajasza*, (w:) *W służbie Słowa Bożego*, praca zbiorowa pod redakcją R. Malka i W. Wesolego. Płock 1978, s. 19. Zob. też G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*. Warszawa 1975, s. 14.

W uniwersalizmie zbawczym mieści się oczywiście pokój, pokój obiecany wiernym w Królestwie Mesjasza.

U Izajasza mamy do czynienia ze znanym schematem spotykanym w całym Piśmie świętym: grzech — kara — nawrócenie — zbawienie. Właśnie w ramach tego schematu, najbardziej w jego ostatnim członie, występuje Izajaszowa nauka o pokoju.

Syn Amosa stwierdzał stan moralny społeczeństwa, wśród którego prorokował. Różnorodność jego obserwacji i sądów wynikać mogła jedynie z dogłębnej znajomości swego narodu. Gdy zaczynał on działalność w Judzie (ok. r. 740, w roku śmierci króla Ozjasza) nikt nie myślał o wojnie, na pozór panował pokój, tyle że bardzo złudny. Izajasz dobrze wiedział o panującej niesprawiedliwości, pysze możliwych, niebezpiecznych grach politycznych, bałwochwaltwie, pijaństwie i rozwiązłości (1,3,16—23; 5,8—12; 28,7—15). Wiedział o tym i nie pozostawał wobec tego obojętny starając się uświadomić społeczeństwu, że jego postępowanie uniemożliwia utrwalenie pokoju. Ten winien zasadzać się na zaufaniu do Boga. Zeświadczający się Izrael zdawał się tego nie rozumieć, mimo iż zmierzał prosto do katastrofy.

Prorok Izajasz zna także moralny stan innych narodów, teraz i w przeszłości. Również im nie wystawia pochwalnej oceny.

Nieskończenie sprawiedliwy Bóg nie chce, ażeby Jego stworzenie tonęło w odmętach zła, bo przecież jest On pełen nieskończonej miłości. Dlatego wzywa grzeszników do nawrócenia, także ustami proroka Izajasza (1,16—20; 7,9b; 8,13; 27,5; 30,18 i inne), ale niewielu się tym przejmuje. W takim razie nieodwołalna staje się kara: Bóg zabierze ludziom ich złudzenia, by skazać na katusze wojenne: „Jeżeli będziecie ulegli i posłuszni, dóbr ziemskich będziecie zażywać. Ale jeśli się zatniecie w oporze, miecz was wystąpi.” (1,19—20). Kara ta jest swoistym zabiegiem pedagogicznym. Dygresyjnie dodajmy, iż w czasach biblijnych karę fizyczną ceniono, należała ona do normalnych metod wychowawczych (Syr. 30,1). Rzecz jasna wojna to nie tylko cierpienia fizyczne, jako skarcenie ma przemieniać wewnątrz człowieka, z powrotem skierować go ku Bogu.

Zatem w nieszczęściach spadających na Naród Wybrany prorok widział karę Bożą. Była nią chociażby anarchia panująca w Judzie, za co odpowiedzialność ponosili głównie możni, a przez co cierpieli ubodzy. Przede wszystkim zaś były nią najazdy wojsk asyryjskich, ewentualnie konflikty zbrojne między bliskowschodnimi państwami. Asyria pełniła funkcję narzędzia, „bicz Bożego” służącego do wymierzania kary. Lecz Asyria przekroczyła jakby swoje kompetencje wyznaczone przez Boga i przez to się naraziła na karę (10,5—19,24—27). Nie ominie zresztą ona żadnego narodu sprzeniewierzającego się Jahwe (13—23), bo każdy został Przezeń stworzony.

Ale ludzkość zdają się czekać jeszcze straszniejsze kary: nie tylko wojny totalne, lecz poza tym kataklizmy kosmiczne. Czytamy o tym w tak zwanej Apokalipsie Izajasza (24—27), której autorem jest naj-

prawdopodobniej jakiś młodszy prorok. Nieuchronność tych apokaliptycznych kar budzi wyjątkową grozę. Żeby jednak został przywrócony pokój trzeba wytracić tych, co go burzą. Rzeczywistość, do której zbawiający Bóg prowadzi ludzi, wymaga od nich świętości.

Niewielu doczeka się po licznych trudach i cierpieniach czasów prawdziwego pokoju. Bóg wybierze ich sobie, jak ongiś Izraela, i będą oni wiernie zachowywać Jego prawa. Będą oni społecznością niezwykłą, świętą — Resztą.

Zwróćmy najpierw uwagę na problem genezy Reszty w tekstach Proto-Izajasza. Otóż prorok miał nie tylko do czynienia z bezbożnikami, dlatego nie wszystkich potępiał. Dobroć okazał prorok Oded z Królestwa Północnego wstawiając się za judejskimi jeńcami (2 Krn 28,9—15). Król Judy, Ezechiasz (716—687) słuchał natchnionego przez Boga Izajasza i dzięki temu utrzymywał niezawisłość swego państwa. Istniały zapewne jakieś grupy oznaczające się sprawiedliwością, pozwalają to suponować niektóre wersety (1,17; 2,14—15). We współczesnym prorokowi społeczeństwie znajdowały się jednak jednostki czy wręcz grupy potencjalnie przynajmniej należące do Reszty. Lecz nie będzie się ona wywodzić tylko z Narodu Wybranego, w jej skład wejdą wszyscy wierni Bogu spośród ludów użyjących pod słońcem (2,2; 11,10—12; 14,1; 16,1—5; 19,16—25; 23,15—18; 25,6). Jednakże Reszta to rzeczywistość, która dopiero zaistnieje w eschatologicznej przyszłości. Kto do niej powinien należeć, ostatecznie się okaże podczas apokaliptycznych wydarzeń, ale już teraz zasłużyć można na to, ażeby w niej być.

Teologia Reszty w interesujących nas tekstach jest przejawem optymizmu proroka — pisał Paul Auvrey⁷. Resztę czeka wspaniały byt w Mesjańskim Królestwie Pokoju. To właśnie Mesjasz, „Książę Pokoju” (9,5) zapewni jej pokojową egzystencję (7,17; 9,1—6; 11; 31,1—3 i inne). Chociaż dotyczyć ona będzie ocalałych wiernych spośród wszystkich narodów, właśnie w Jerozolimie, gdzie jest „Góra Pańska”, zostanie ona zainicjowana (2,2—3; 4,4—6; 27,13; 33,20). Sam zaś Mesjasz wywodzić się będzie z dynastii Dawidowej (11,1.10), co nie jest niezgodne z zasadą uniwersalizmu, tylko konsekwencją wybrania Izraela.

Niezwykle są u Izajasza opisy czasów mesjańskich, w których Reszta radować się będzie błogosławieństwem pokoju, zbawieniem. Wówczas nie zagrożą jej już żadne potęgi militarne, zostaną bowiem zdruzgotane (10,5—19; 11,14—16; 13—23). To nie kto inny, tylko Mesjasz „tchnieniem swoich warg uśmierci bezbożnego” (11,4). A ponieważ „Prawo wyjdzie z Syjonu” (2,3), a „kraj się napełni znajomością Pana” (11,9), nastanie powszechna sprawiedliwość. Zbędna stanie się wszelka broń, bo jak czytamy: „...swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie

⁷ P. Auvray, *Isaïe 1—39*. Paris 1972, s. 32.

miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny." (2,4) Egipt i Asyria wraz z Izraelem, dotychczas najwięksi wrogowie, odtąd żyć będą w zgodzie ciesząc się błogosławieństwem Jahwe (19,16—26). Powszechny ład, jaki zapanuje, prorok oddaje w przepięknym obrazie harmonii między zwierzętami Iz 11,6—9. Nadzwyczaj obfite plony osiągnięte dzięki sprzyjającym warunkom naturalnym, każdemu zapewnią dobrobyt (7,21—22; 25,6; 30,23—24; 32,20; 33,16). Żaden też człowiek członek Reszty, już nie umrze, nie tylko dlatego, że znikną wojny, bo Pan Zastępów w ogóle „raz na zawsze zniszczy śmierć” (25,8).

Prorok Izajasz zwiastował Chrystusa, przeto słusznie należy mu się tytuł „ewangelisty Starego Testamentu”⁸. Znajdujące się na kartach jego Księgi obietnice pokoju, w jakiś sposób związane są z osobą Mesjasza. Kiedy wreszcie siedem wieków po Izajaszu przyszedł na ziemię Jezus, wypełniające się proroctwa mogły być teraz właściwie zrozumiane. Jezus rzecz jasna kontynuuje, a ponadto urzeczywistnia Izajaszowe proroctwa. Te dotyczące się pokoju wiążą się u Niego najczęściej ze zbawieniem.

Doczesne dążenia pokojowe jawią się jako etapy na drodze do pokoju uniwersalistycznego. Trudno w etapach owych doszukiwać się jakichś znaków, wszak nie należą już one do dziejów biblijnych. Aczkolwiek ludzkość przechodząc przez nie posiada objawienie na tyle, że może stwierdzić jak bardzo jeszcze nie dojrzała do Królestwa Pokoju. Grzech pierworodny przeszkadza w dojściu do tego Królestwa, jednak dzięki Bożej pomocy kiedyś wreszcie ono nastanie. Powszechny *szalom* zdaje się więc równie daleki obecnie jak w czasach Izajasza, lecz dla tych, którzy żyją nadzieją na jego urzeczywistnienie niezależnie od epoki, jest on bliski.

Poznań

GRZEGORZ PEŁCZYŃSKI

Ks. Roman Pindel

O MODEL ROZWOJU IDEI CIAŁA CHRYSUSA U ŚWIĘTEGO PAWŁA

Istnieją idee, które towarzyszą człowiekowi niemal przez całe jego życie umysłowe, idee tak charakterystyczne, że trudno bez ich uwzględnienia mówić o danym człowieku. Pojawiają się w jakimś momencie życia, podlegają rozwojowi i modyfikacjom. Zachowując swoją tożsamość służą do opisu zmieniającej się sytuacji, ujmowania co-

⁸ J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*. Katowice 1987.

raz to nowej rzeczywistości. I tak trudno np. mówić o całym nauczaniu Jana Pawła II bez uwzględnienia tak charakterystycznego motywu, jakim jest „godność osoby”, czy też o wypowiedziach Prymasa Tyśiąclecia bez oryginalnie ujętej nauki o narodzie¹.

Charakterystyczną i oryginalną dla pisma św. Pawła jest idea „Ciała Chrystusa”. Chodzi o myśl przejawiającą się w różnych sformułowaniach Apostoła: „tworzymy jedno ciało w Chrystusie” (Rz 12,5), „wy jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12,27), „Jego (tzn. Chrystusa) ustanowił Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem” (Ef 1,22), „On (tzn. Chrystus) jest Głową Ciała -Kościola” (Kol 1,18).

W niniejszym opracowaniu spróbujemy wpierw wskazać na źródła, ewentualne inspiracje dla tej idei. Później podejmiemy próbę odczytania diachronicznego wypowiedzi św. Pawła o Kościele w kategoriach „ciała” i „Ciała Chrystusa”. Wreszcie zaproponujemy budowę swego „modelu” rozwoju idei „Ciała Chrystusa u św. Pawła”.

1. ŹRÓDŁA EKLEZJOLOGII CIAŁA

Do dziś nie ma jedności wśród autorów, gdy idzie o jednoznaczne wskazanie inspiracji dla ujęcia rzeczywistości Kościoła w kategoriach „ciała” i „Ciała Chrystusa”. Chodzi bowiem o ideę, która towarzyszyła Apostołowi przez szereg lat, była rozwijana, modyfikowana i strukturowana okolicznościami wypowiedzi. Stąd też można dopuszczać szereg możliwych inspiracji, mniej lub bardziej prawdopodobnych.

Niewątpliwie dawny uczeń Gamaliela, „od lat dziecięcych znający Pismo święte”, zetknąć się mógł z ideą, która określa się jako „osobowość korporowana”. Myśl tę spotykamy na wielu miejscach Starego Testamentu, (choćby „Sługa Jahwe” u Deutero-Izajasza), gdzie i dla dzisiejszego czytelnika nierozstrzygniętym pozostaje pytanie, czy autorowi chodziło o konkretną, jednostkową osobę, czy o zbiorowość, np. naród. Ta idea osobowości korporatywnej zakłada taką więź między wybitną jednostką a konkretną społecznością, że są one nie do pomyślenia bez siebie². Daje tu o sobie znać semickie myślenie przy traktowaniu zdarzeń historycznych. Myślenie to „znosi granice czasu i przestrzeni, osobowości i wspólnoty, i każe im jednak znów istnieć”³.

¹ Por. C. Bartnik, *Chrześcijańska nauka o narodzie według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 1982, 5—8.

² Por. S. Mędała, *Kościół jako Ciało Chrystusa*, w: *Chrystus i Kościół*. Wybrane teksty Nowego Testamentu, pr. zb. pod red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, 152.

³ P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, München 1960, 216.

Koncepcja „osobowości korporatywnej” byłaby dobrym przygotowaniem do sformułowania idei „Ciała Chrystusa”, jako, że ta ostatnia przewyższa pierwszą, w pierw użyciem terminu „ciało” na oznaczenie społeczności⁴, po wtóre sposobem przynależności do danej społeczności. W myśli bowiem semickiej decydują o tym więzy krwi, zaś u św. Pawła współdział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa realizowany przez chrzest⁵.

Jako decydujące dla powstania ujęcia rzeczywistości Kościoła w kategoriach „Ciała Chrystusa” niektórzy autorzy wskazują osobiste przeżycie jeszcze Szawła pod Damazkiem (Dz 9,1—9; 22,6—11; 26, 12—18) oraz pustynną refleksję, której szczegółów nie znamy. Tak istotne dla samego Pawła i jego legitymacji jako apostoła wydarzenie, jakim było objawienie się Pana pod Damazkiem, autor *Dziejów Apostolskich* opisuje trzykrotnie. Deklaracja objawiającego się Chrystusa pozostaje niezmienną: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz” (Dz 9,5; 22,8; 26,15)⁶. Źródłem do poznania tej Jezusowej deklaracji jest księga napisana później niż interesujące nas Listy św. Pawła. Sam jednak opis objawienia się Pana pod Damazkiem musi należeć do tradycji starszej, pieczołowicie przechowywanej i chętnie powtarzanej (trzy opisy w jednej księdze!).

Ze słów wypowiedzianych przez Chrystusa do Szawła można wnioskować o niezwyklej więzi, wręcz o utożsamieniu się Pana z młodym i prześladowanym Kościołem. Znamienne, iż mimo późniejszego zapisu słów Chrystusa, Łukasz nie wprowadza tutaj terminu „ciało” który to termin byłby tu odpowiedni⁷.

Pewna grupa autorów w Pawłowym określeniu „Ciało Chrystusa” widzi wpływ powszechnej w owym czasie filozofii stoickiej, w której społeczność i państwo bywały przedstawiane jako organizm bądź ciało. Najbardziej pod tym względem przekonywującą paralelę hellenistyczną jest powszechnie przytaczana bajka o buncie rąk, ust i zębów przeciw żołądkowi oskarżonemu o bezczynność i pasożytniczy tryb życia wobec całego organizmu. Bajka ta⁸, ukazująca społeczność ludzką, jej złożoność i wzajemną zależność, opowiedziana przez Meneniusza Agryppę w roku 494 przed Chr. miała uśmierzyć bunt rzymskich plebejuszy, przekonując ich o potrzebie różnych warstw społecznych dla pełnienia różnych funkcji dla dobra jednego organizmu społecznego.

Z racji powszechności tej filozofii oraz takiego ujmowania społeczności i świata, trudno o jednoznaczną ocenę tego wpływu na myśl

⁴ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, II, Wrocław 1984, 195.

⁵ Por. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, dz. cyt., 216.

⁶ Tylko tekst Dz 22,8 w tej ścisłej formule ma drugorzędny dodatek: „Ja jestem Jezus Nazarejczyk...”

⁷ Por. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, dz. cyt., 207.

⁸ Tekst jej w języku polskim podaje E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, wstęp — przekład — komentarz, Poznań 1965, 244.

św. Pawła. Niemiecki egzegeta, R. Schnackenburg⁹ sądzi, iż Paweł mając już ideę „Ciała Chrystusa” jako własną, skojarzył ją ze znanym powszechnie porównaniem społeczności do ciała. W związku z tym mógł przejąć nie tylko elementy terminologii, ale i pewne wnioski.

Inna grupa autorów szuka inspiracji dla Pawłowej eklezjologii ciała w irańskim, czy indyjskim micie o bóstwie obejmującym swoim ciałem cały wszechświat. Motyw ten miałyby przez Fenicjan i Greków rozwinąć się w gnozie hellenistycznej w mit o Pra-człowieku (Anthroposie). Odnajdujemy w tym micie motyw zbawienia Anthroposa i tych, którym dał życie, przez Zbawiciela z nieba. W niektórych wersjach mitu ów Zbawiciel przedstawiany jest jako głowa dla członków, którymi są ludzie mający być odkupieni.

Jest to niewątpliwie paralelizm, ale trudno mówić o jakiejś bezpośredniej zależności, zwłaszcza — jak zauważają przeciwnicy tej hipotezy — we wcześniejszych chronologicznie (a więc bliżej hipotetycznego źródła inspiracji) tekstach św. Pawła brak jest tożsamości Chrystusa z „Głową” ciała. Ocenę ewentualnego wpływu gnostyckiego mitu, (trzeba dodać: wielopostaciowego i wielowarstwowego), na myśl św. Pawła utrudnia fakt paralelizmu, bądź przejęcia pewnych idei mitu o Anthroposie przez judaizm przedpawłowy. Wskazuje się przy tym, iż teksty, w których występuje paralela Adam-Chrystus (Rz 5,12—19; 1 Kor 15,21—45), są przykładem przejęcia przez Pawła poprzez judaizm owego mitu gnostyckiego.¹⁰

Wreszcie pewna grupa autorów źródła dla Pawłowej eklezjologii ciała upatruje w eucharystycznych formułach Kościoła Apostolskiego. Śladem tego wpływu miałyby być użycie tego samego terminu *sōma* na oznaczenie „Ciała-Wspólnoty” oraz „Ciała Eucharystycznego”. Innym śladem tej inspiracji miałyby być użycie w kontekście „Ciała Eucharystycznego” pojęcia *diathēkē* wskazującego na asocjację do „Ciała-Wspólnoty”¹¹. Trudno tę hipotezę przekonująco udowodnić przede wszystkim ze względu na szczupłość wypowiedzi Pawłowych na temat Eucharystii.

Nasuwa się więc wniosek, iż przy osobistym wkładzie Pawła, przy inspiracji Ducha Świętego, możemy mieć do czynienia z wpływem synkretycznym. I tak, poza osobistym przeżyciem pod Damaszkiem, które mogło dać Apostołowi impuls dla uznania niezwyklej więzi uwielbionego Pana z wiernymi, trzeba uznać wpływ judaizmu, bo i inne Pawłowe określenia Kościoła nie są oderwane od tej tradycji. Trudno też odrzucić zupełnie możliwość wpływów hellenistycznych z racji dłuższego przebywania Apostoła w diasporze. Przejawem tych wpływów byłoby użycie słów *sōma* i *kefalē*. Trafnie, jak zdaje się,

⁹ *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg im Br., 1963², 149.

¹⁰ Por. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, dz. cyt., 215.

¹¹ Por. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, dz. cyt., 207.

podsumowuje ten nadal otwarty problem P. Neuenzeit: „Stara kwestia sporna, czy Pawła zasadniczo interpretować judaistycznie, czy hellenistycznie, otrzymuje na tym miejscu nowy aspekt”¹².

2. DIACHRONICZNE ODCZYTANIE WYPOWIEDZI APOSTOŁA

Prześledźmy teraz kolejne wypowiedzi Apostoła w poszczególnych listach według przypuszczalnej chronologii, a więc: Ga, 1 Kor, Rz, Kol, Ef¹³. W wypowiedziach dotyczących Kościoła jako Ciała Chrystusa zwracać będziemy uwagę na charakter wypowiedzi, kontekst i właściwą treść.

a) Wielkie Listy św. Pawła

W Liście do Galatów interesująca nas wypowiedź (Ga 3,28) umieszczona jest w kontekście doktrynalnym. W tej bowiem części listu Apostoł reagując na szerzącą się błędną naukę o konieczności poddania się Prawu, przytacza argumenty za wolnością, wynikającą ze zbawienia dokonanego przez Chrystusa oraz przeciw skuteczności Prawa Mojżeszowego na obecnym etapie historii zbawienia. Prawo miało charakter przejściowy i służebny wobec obecnej rzeczywistości zbawczej¹⁴.

Sama wypowiedź „jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28) ukazuje względność wszelkich podziałów w obrębie wspólnoty Kościoła. Przez chrzest „w Chrystusie” i „przyobleczenie się w Chrystusa” nie liczy się już to, kim kto wcześniej był: Żydem czy poganinem, ani kim jest teraz: niewolnikiem czy wolnym, mężczyzną czy kobietą. W obliczu nowej rzeczywistości tego typu różnice się nie liczą: „jesteście bowiem kimś jednym w Chrystusie Jezusie”. Ta przynależność do Chrystusa warunkuje też zbawienie (Ga 3,29).

Paweł używa w naszym zdaniu liczebnika *heīs* (jeden) — jedyny raz w swoich listach na oznaczenie społeczności¹⁵. Poprzedzająca nasze zdanie metafora „przyobleczenia w Chrystusa” (Ga 3,27) oznacza przemianę wewnętrzną, nowy sposób bycia, a nawet według tradycji Starego Testamentu może oznaczać identyfikację podmiotu z rzeczywistością przyoblekaną. Tak więc chrześcijanie nie tracąc własnej osobowości, przez zjednoczenie z Chrystusem poprzez wiarę i chrzest, tworzą już Kogoś jednego, mającego to samo życie, co Chrystus uwielbiony¹⁶.

¹² P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, dz. cyt., 217.

¹³ Por. H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979, 137.

¹⁴ Por. E. Szymanek, *List do Galatów*, wstęp — przekład — komentarz, Poznań 1978, 75n.

¹⁵ Por. S. Mędała, *Kościół...*, art. cyt., 147.

¹⁶ Por. S. Mędała, *Kościół...*, art. cyt., 143n.

Brzmi to jak echo dialogu Pana z Szawłem pod Damaszkiem. Jest na przedłużeniu myśli o osobowości korporatywnej, a w perspektywie późniejszych tekstów jest przygotowaniem do śmiałego stwierdzenia: „Wy jesteście Ciałem Chrystusa” (1 Kor 12,27).

List do Koryntian używa obrazu i określenia „Ciała Chrystusa” dla podkreślenia, bądź przypomnienia prawdy o jedności w ramach wspólnoty — między jej członkami oraz między konkretnym członkiem a Chrystusem.

Prawda o przynależności chrześcijanina do rzeczywistości określonej mianem „Ciała Chrystusa” musiała być w tej wspólnotcie znana, a więc głoszona wcześniej. Tych bowiem, którzy grzeszą nierządnie, Apostoł bez zbędnych wywodów wprost zapytuje: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czy wzięwszy członki Chrystusa, będę je czynił członkami nierządniczy?” (1 Kor 6,15).

W tym samym liście, pragnąc odwieść adresatów od udziału w ucztach bałwochwalczych, Paweł wskazuje na więź, jaka się wytwarza w pierwie między uczestnikami „błogosławienia kielicha” i „łamania Chleba” a Chrystusem. Jest to „udział” (*koinōnia*) w Ciele Chrystusa (1 Kor 10,16). Po wtóre Paweł wskazuje na więź, jaka istnieje między uczestnikami: „my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10,17).

Wreszcie w rozdziale dwunastym tego listu Paweł po raz pierwszy wprost używa określenia „Ciało Chrystusa” (*Sōma Christou*) na oznaczenie Kościoła (1 Kor 12,27). Stwierdzenie „Wy jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12,27) podaje znów w kontekście zagrożenia jedności wspólnoty, tym razem przez charyzmatyków nadużywających darów Ducha Świętego. Mając na uwadze późniejsze wypowiedzi Pawła trzeba tu jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż w tym fragmencie „głowa” traktowana jest na równi z innymi członkami i niczym nie jest wyróżniona¹⁷.

Również wypowiedź Listu do Rzymian: „podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie (*hen sōma en Christō*) a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12,5) umieszczona jest w kontekście przypomnienia o jedności Kościoła i wzajemnej zaś odpowiedzialności. Mamy tu zasadniczo do czynienia z tą samą myślą, która przejawiała się wcześniej w listach do Galatów i do Koryntian. Dopelniająca bowiem *Christou* używa Paweł zamiennie z zwrotem *en Christō*. Ostatnia wypowiedź „jedno ciało w Chrystusie” (Rz 12,5) jest identyczne z wcześniejszym „Ktoś jeden w Chrystusie” (Ga 3,28) i wskazuje na pewną transcendencję Chrystusa wobec tak przedstawionego Kościoła¹⁸.

¹⁷ Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne*, wstęp — przekład — komentarz, Poznań 1962, 570.

¹⁸ Por. S. Mędała, *Kościół...*, art. cyt., 150.

b) Listy Więzienne

W Listach Więziennych św. Paweł rozwija i pogłębia swoją myśl o Kościele, co spowodowane jest naturalnym i inspirowanym przez Ducha Świętego rozwojem myśli oraz nowymi problemami doktrynalno-pastoralnymi. Wypowiedzi na temat Kościoła jako Ciała Chrystusa zawarte są w dwóch listach: do Kolosan i do Efezjan, napisanych w niewielkim odstępie czasu. Pomijając całą bogatą problematykę autorstwa i zależności obu listów, przyjmijmy ze względu na bardziej rozwiniętą naukę o Kościele w Liście do Efezjan, pierwszeństwo chronologiczne Listu do Kolosan¹⁹.

W liście tym św. Paweł używa pojęcia *kefalē* (głowa) w innym znaczeniu niż w 1 Kor 12,21. Wypowiedź bowiem Kol 1,18 „On jest Głową Ciała — Kościoła” zawiera myśl bezwzględnie nową. „Głowa” jest tu wyraźnie wyodrębniona i wyróżniona wśród członków Ciała. Oznacza według myślenia semickiego czynnik nadrzędny i życiodajny. A przekraczając wyobrażenia semickie, zostaje utożsamiona z samym Chrystusem²⁰. On, Chrystus chwalebny, transcendentny wobec swojego Kościoła, który jest Jego Ciałem, reprezentuje zwierzchność oraz wywiera jednoczący i życiodajny wpływ na niego²¹. Mimo tej transcendencji, Chrystus jest tak ściśle zjednoczony ze swoim Ciałem, że Kościół można określić jako manifestację w świecie osoby Chrystusa i Jego działania²².

Kościół w Liście do Kolosan jest ukazany jako rzeczywistość dynamiczna. Rośnie „Bożym wzrostem”, a więc zamierzonym i spowodowanym przez Boga. Chrystus zaopatruje go, a nawet tłumacząc dosłownie: „żywi i zapewnia jedność” (Kol 2,19)²³. Chrześcijanin, tak jak cieszący się z takiej możliwości Paweł, w swoim ciele może „dopełnić braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24).

W Liście do Efezjan spotykamy liczne paralele i nawiązywania do myśli z Listu do Kolosan, także odnośnie tematu: Kościół jako Ciało Chrystusa. Chrystus jest dany Kościołowi jako „Głowa” (Ef 1,22) w ramach szeregu aktów mających na celu wywyższenie Chrystusa przez Boga. Pogłębieniem myśli z Kol 1,18 jest Ef 1,23, który trzeba by dokładniej przetłumaczyć za oryginałem: Chrystus jest Głową dla Kościoła, „jako że on jest Jego Ciałem”²⁴. Rozwinięciem myśli o wroście Ciała z Kol 1,24 i 1,29 jest fragment Ef 4,14—16.

¹⁹ Por. H. Langkammer, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., 163—165.

²⁰ Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne*, dz. cyt., 572.

²¹ Por. S. Mędała, *Kościół...*, art. cyt., 151.

²² Por. L. R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1985, 291.

²³ Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne*, dz. cyt., 276—277.

²⁴ Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne*, dz. cyt., 387.

Nowością tego listu jest nazwanie wprost Chrystusa Zbawcą dla Ciała (Ef 5,23), wskazanie na Niego, jako sprawcę oczyszczenia przez sakrament chrztu (5,26) oraz określenie relacji Chrystusa do Kościoła jako miłości oblubieńczej (5,25). Jak mąż i żona stanowią jedno, tak Chrystus stanowi jedno ze swoim Kościołem (Ef 5,25.28—30)²⁵.

3. MODEL ROZWOJU IDEI

Mówiąc o idei „Ciała Chrystusa” i o jej rozwoju trzeba pamiętać, że o rozwoju tym można mówić w odniesieniu do trzech sfer. Idea ta bowiem pojawiła się kiedyś, żyła swoim życiem i rozwijała się w umyśle Apostoła Narodów. Jest to sfera pierwsza, dla naszego poznania bezpośrednio niedostępna. Jej bogactwa możemy jedynie się domyślać, skoro sam Paweł zdaje się być niezdolny do wyrażenia w pełni tego wszystkiego, co przepełniało jego umysłowość²⁶.

Z tej pełni Apostoł korzystał pisząc swoje listy. Towarzystwo mu przy tym natchnienie Ducha Prawdy. Jest to sfera druga, która zrządzeniem Opatrzności dana jest nam do poznania, do nauczania, przekonywania, poprawiania i kształcenia w sprawiedliwości (por. 2 Tm 3,16). Dane tej sfery wypracowanymi metodami badamy, opracowujemy i systematyzujemy. Zdajemy sobie przy tym sprawę z tego, że dla naszego zbawienia wystarczające jest poznanie tych tekstów, które Kościół przyjął jako natchnione. Choć to, co zapisane, jest zapewne jedynie cieniem wielu burz w umyśle św. Pawła, choć to, co znajdujemy na kartach Nowego Testamentu, jest zapisem jedynie przejawów wielu procesów dokonujących się w umysłowości Apostoła. Nie dotrzemy już do tych wydarzeń i spotkań, które obok działania Ducha Świętego i osobistej refleksji zaważyły na całym rozwoju myśli św. Pawła: ojciec przekazujący wiarę i obyczaje przodków, może miejscowy nauczyciel w rodzinnym Tarsie, Gamaliel w Jerozolimie, Barnaba, Piotr, Jakub, Jan i wielu innych. Z punktu widzenia zbawienia nie mamy czego żałować. Gdybyśmy bowiem nawet odkryli dziś stenogramy wszystkich spotkań i rozmów św. Pawła, mogłyby one dla nas być jedynie pomocne do zrozumienia tych tekstów, które Kościół umieścił w kanonie.

A jednak rodzi się z ciekawości badawczej pragnienie, by na podstawie znanych nam kanonicznych Listów św. Pawła oraz znajomość środowiska — tego, w którym powstały i tego, do którego były adresowane — odtworzyć „model” rozwoju myśli św. Pawła o Kościele jako Ciele Chrystusa. Byłyby to oczywiście tylko „model” — nie wiemy nawet na ile odpowiadający rzeczywistości — powstały jakby

²⁵ Por. L. R. Moran, *Chrystus...*, dz. cyt., 291n.

²⁶ Por. J. Parandowski, *Alchemia słowa*, Warszawa 1986⁶, 11.

przez pociągnięcie hipotetycznych krzywd po punktach, które są nam dane. Byłaby to sfera trzecia.

Trzeba przede wszystkim zdać sobie sprawę ze względnej szczupłości danych do zbudowania takiego modelu. Dane bowiem przez nas posiadane pochodzą z trzech okresów życia Apostoła. Z pierwszego okresu trzeba by uwzględnić opisane trzykrotnie przez św. Łukasza objawienie się Pana jeszcze Szawłowi pod Damaszkiem (Dz 9,1—9; 22,6—11; 26,12—18) około roku 34.

Dane z drugiego okresu rozwoju owej idei mamy w trzech spośród Wielkich Listów: w Liście do Galatów, w Pierwszym liście do Koryntian oraz w Liście do Rzymian. Listy te miały powstać w niewielkim odstępie czasu około 58 roku.

Wreszcie trzeci okres rozwoju naszej idei związany jest z uwięzieniem św. Pawła w Rzymie i z rokiem 63. Zapisane przejawy idei Ciała Chrystusa odnajdujemy w Liście do Kolosan oraz do Efezjan.

Przed rokiem 34 jako przygotowanie możemy przyjąć znajomość przez Pawła idei „osobowości korporatywnej”, po roku zaś 63 brak nam danych do budowania naszego modelu.

Gdy idzie o uwagi metodologiczne, na czoło wysuwa się pytanie, na ile idea, której model rozwoju chcemy budować, podlegała tym prawom rozwoju, jakim podlegają wszelkie ludzkie idee?

W idei, której model rozwoju usiłujemy budować, jako coś istotnego i niezmiennego, jawi się niezwykła więź Chrystusa uwielbionego z tymi, którzy poprzez wiarę i chrzest weszli w rzeczywistość określaną Kościołem, Ciałem Chrystusa, Bożą budowlą. W tekstach pochodzących z Wielkich Listów na plan pierwszy, obok zjednoczenia z Chrystusem, wybija się wątek jedności w obrębie Ciała-Kościoła oraz wzajemna odpowiedzialność za życie i rozwój tego Ciała. Trzeba w ramach badań odpowiedzieć sobie na pytanie na ile Sitz im Leben Wielkich Listów strukturuje takie akcenty i co wpływa na pogłębione ujęcie jedności Chrystusa-Zbawcy i Oblubieńca z Jego Kościołem, jakie odnajdujemy w Listach Więziennych?

Niewątpliwie taka próba stworzenia hipotetycznego modelu rozwoju tej idei wymaga głębszych studiów nad samymi tekstami św. Pawła, lepszego poznania sytuacji i problemów Kościoła na poszczególnych etapach jego rozwoju i w konkretnych wspólnotach.

Ks. Stanisław Grzybek

WPLYW LEKTURY PISMA ŚWIĘTEGO NA DUCHOWĄ FORMACJĘ CHRZEŚCIJANINA

Kiedy patriarcha Jakub, wracający z Charanu do Ziemi Obiecanej budował swoją studnię na polach samaryjskich, nie przypuszczał wtedy nawet, że kiedyś po wielu wiekach przy tej studni stanie Mesjasz, Jezus Chrystus i wypowie do spotkanej przygodnie niewiasty znamienne słowa: „Si scires donum Dei, O gdybyś znała dar Boży i wiedziała kim jest ten kto ci mówi: „daj mi pić”, prosiłabyś Go, a wówczas dałby ci wody żywej” (J 4,10).

Niewątpliwie tym darem Bożym jest dziś dla nas Pismo święte. Jest ono najwspanialszym, objawionym darem Bożym, który mówi nam wszystko o Chrystusie. Zwrócił już na to uwagę sam Chrystus, kiedy w rozmowie z faryzeuszami jednoznacznie im powiedział „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne, to one właśnie dają świadectwo o mnie” (J 5,39)¹. Można bez przesady powiedzieć, że Stary Testament zawiera zapowiedź o Chrystusie, a Nowy jest wypełnieniem tej zapowiedzi. „Obietnica i jej wypełnienie” w tych lapidarnych słowach przedstawione jest streszczenie całego Pisma świętego. Gdyby uczniowie wracający w poranek wielkanocny z Jerozolimy do Emaus w ten sposób podchodzili do Pisma świętego i gdyby dokładnie czytali księgi Starego Testamentu, nie potrzebne byłyby wyjaśnienia Jezusa (por. Łk 24,25—27) i nie musieliby ze wstydem oświadczyć: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał” (Łk 24,32). Po prostu nie znali Jezusa. W kontekście już choćby tej sceny trzeba przyznać rację św. Hieronimowi, który mówi, że „ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est”².

I. KONIECZNOŚĆ CIĄGŁEGO POZNAWANIA PISMA ŚWIĘTEGO

Pismo święte jest to coś więcej, niż zwykła księga. Jest to księga napisana równocześnie przez Boga i człowieka. Trudno jest rozdzielić, co w niej pochodzi od Boga a co od człowieka. Wszystko jest boskie i ludzkie zarazem. Konstytucja Soborowa *Dei Verbum* mówi, że „w

¹ Święty Jan Ewangelista zestawia w swojej mowie 5,31—40 o Jezusie cztery świadectwa: pierwsze świadectwo Jana Chrzciciela (5,33), drugie Ojca Niebieskiego (5,37), trzecim świadectwem są czyny Jezusa, Jego cuda (5,40), a czwarte świadectwo stanowią Pisma Starego Testamentu, których Żydzi nie chcieli uznać za źródło prawdziwego życia.

² Comm. in Is Prolog; PL 2417.

księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę” (nr 21). Jeśli tak to musimy nie tylko wierzyć ale być głęboko przekonani, że kochający nas Bóg dał nam właśnie po to Pismo święte, abyśmy z niego wyczytywali myśli Boże, przede wszystkim to co Bóg myśli o człowieku i co człowiek powinien myśleć o Bogu. Tak patrząc na Pismo święte możemy z łatwością dostrzec w nim odcisnięte ślady przechodzącego po jego stronicach Boga.

Konieczność ciągłego poznawania Biblii, wynika nie tyle z wiary ile z głębokiego przekonania, że zawiera ono nieskażone Objawienie Boże³. Autorzy natchnieni od Mojżesza począwszy aż do św. Jana, od ksiągi Rodzaju aż po księgę Objawienia bardzo często stwierdzają, że Pismo święte jest słowem Bożym, że zawiera ono objawioną mowę Boga. Autorzy natchnieni stwierdzają, że w księgach swoich umieścili tylko to, co albo słyszeli bezpośrednio od Boga, albo co napisali na wyraźny Jego rozkaz. Mojżesz, po odnowieniu Przymierza z Bogiem, zaznacza w księdze Wyjścia: „Rzekł Pan do Mojżesza: zapiszcie sobie te słowa, gdyż na ich podstawie zawarłem Przymierze z tobą i z Izraelem” (34,27). Prorok Izajasz często powołuje się na wyraźny rozkaz Boży napisania ksiągi „Pan powiedział do mnie: weź sobie wielką tabliczkę i napisz na niej zwykłymi literami” (8,1). Często powtarza się u Izajasza refren: „Ponownie Pan przemówił do mnie tymi słowy...” (Iz 85). Prorok Jeremiasz, zaczynając pisać swoją księgę pocieszenia, powołuje się na wyraźny rozkaz Boży „To mówi Pan, Bóg Izraela: napisz w księdze wszystkie słowa, jakie powiedziałem do ciebie” (Jr 30,2). Kiedy król judzki Jojakim spalił księgę prorocत्व Jeremiasza, prorok otrzymał od Boga ponowny rozkaz napisania swej ksiągi, aby ją odczytywano w świątyni. „Weź sobie inną księgę, powiedział Pan Bóg do Jeremiasza, i spisz w niej wszystkie poprzednie słowa, jakie były w pierwszym zwoju, spalonym przez Jojakima” (36,28). W oparciu o wyżej wspomniane polecenie Boga, powie prorok Jeremiasz do swego ucznia Barucha: „Mam rozkaz i nie mogę wchodzić do domu Pańskiego. Ale ty idź i odczytaj ludowi słuchającemu w świątyni, słowa Pańskie ze zwoju, które spisałeś pod moje dyktando” (Jr 36,5n). Prorok Ezechiel też otrzymuje od Boga rozkaz spisania widzeń, jakie mu Bóg objawił, odnośnie nowej świątyni. „Synu człowieczy opisz domowi Izraela świątynię, jej wymiary i urządzenia ... i oznajmij im wszystkie jej ustawy i urządzenia, po to aby wszystkich praw i ustaw strzegli i wypełniali je” (Ez 42,10n).

Charakterystyczne są słowa św. Jana w jego księdze Objawienia, który wyraźnie powołuje się na rozkaz Boży napisania swej ksiągi „Coś widział napisz w księgę” (Ap 1,11). Św. Jan także zaznacza, że wiele rzeczy, które opisał w swoich pismach, albo pochodzą z oso-

³ Por. St. Grzybek, *Pismo święte w życiu katolika*, RBL 5(1952) 74—81.

bistych przeżyć, albo objawia mu je sam Bóg w różnych widzeniach. Podsumowując swoje przyżycia oświadczył „Co było od początku, cośmy słyszeli o Słowie życia, co ujrzelśmy własnymi oczyma, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce, ... to wam piszemy w celu, aby nasza radość była pełna” (1 J 1,1—4).

Z powyższych wypowiedzi autorów natchnionych wynika ich głębokie przekonanie, że słowa przez nich przekazane, nie są ich prywatną mową, ale mają na swoje poparcie autorytet samego Boga. To jest autentyczna mowa samego Boga i dlatego powinny się stać chlebem codziennym każdego wierzącego człowieka. Są one potem potrzebne jak chleb, a może więcej niż chleb, mają być, jak mówi psalmista „lampą dla moich nóg i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105). Mają one zatem każdego czytelnika Pisma świętego utwierdzić w przekonaniu, że „Cokolwiek bowiem napisane, dla naszej nauki jest napisane, abyśmy przez cierpliwość i pociechę Pisma świętego nadzieję mieli” (Rz 15, 4).

To mając na uwadze, soborowy Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego, doceniając wielką rolę i znaczenie Pisma świętego tak się wyraził pod adresem członków instytutów zakonnych (ale to się odnosi także do nas): „Przede wszystkim niech codziennie mają pod ręką Pismo święte, aby przez czytanie i rozważanie Bożych pism nabyli „wzniesłego poznania Jezusa Chrystusa” (Flp 3,8 /nr 6/).

W tym powiedzeniu ojcowie soborowi zwracają uwagę na dwie ważne czynności: czytanie i rozważanie Pisma świętego. Ale jak należy czytać Pismo święte? Nie tylko po wierzchu, ale trzeba je czytać do „dna”. Trzeba nie tylko składać literę do litery, wyraz do wyrazu, zdanie do zdania, ale czytać między literami, między wyrazami, nawet między zdaniami, czytać w tekście i w kontekście, wtedy człowiek zawsze się więcej „doczyta”, niż zawiera w sobie martwa litera.

Nigdy nie odkładać przeczytanego tekstu, z zadowoleniem, że dopełniłem obowiązku czytania. Odchodzić od czytanego tekstu z tym wewnętrznym przekonaniem, że jeszcze czegoś nie wyczytałem, że jeszcze wszystkiego nie zrozumiałem, że pozostawiłem poza sobą treści, które mnie prowokują i zmuszają do dalszego czytania. Po prostu czytać z tym nastawieniem, że czytamy najmądrzejszą księgę świata, w której Dobry Bóg przekazał nam swoje żywe i skuteczne słowo które „ostrzejsze jest od miecza obosiecznego, przenikające aż do rozdzielania duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12).

Pisma świętego nie możemy czytać tak jak się czyta zwykłą książkę, ani dla zaspokojenia ciekawości, ani dla zdobycia jakiejś wiedzy. Trzeba czytać ją z miłością tak, jak często mówili święci, Biblię trzeba czytać na klęczkach. Nie tylko ze względu na szacunek dla Słowa Bożego, ale przede wszystkim ze względu na jej Autora, który tylko jednego pragnie, by ona zawsze była dla nas zbawiennym pokarmem. Z tej racji ta książka nie może leżeć w bibliotece, nie może

być rzucona między inne książki ona musi być zawsze w „zasięgu ręki”. „Tęsknię za Pismem Świętym”, pisał kiedyś Roman Brandstaetter i „uważam, mówił, że bez znajomości Biblii nie można być człowiekiem inteligentnym, tak jak nie można nim być bez znajomości greckiego czy rzymskiego antyku”⁴.

II. PISMO ŚWIĘTE SZKOŁA MIŁOŚCI

Ale czytamy Pismo święte przede wszystkim, bo odczuwamy głód Słowa Bożego. Pisał kiedyś prorok Amos, że „Idą dni, gdy ześlę głód na ziemię, nie głód chleba, ani pragnienia wody, ale głód słowa Bożego” (Am 8,11). Kto raz zetknął się z Pismem świętym, ten zawsze będzie tęsknił za nim. H. Daniel-Rops twierdzi, że Pismo święte jest księgą która mówi „wszystko o Bogu i wszystko o człowieku”⁵. A jeśli mówi „wszystko” to mówi prawdę. A jaka jest prawda o Bogu? Jest ta, że On jest miłością. A jaka jest prawda o człowieku? Ta że człowiek potrzebuje miłości. To jest zatem księga miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga. Słusznie twierdzi wspomniany wyżej Autor, że „Bóg wszechmogący jawi się w Biblii w przeróżny sposób, pozwalając nam bodaj z oddali spojrzeć na swoją tajemnicę. Ukazuje się tu, mówi i działa. A człowiek rozpoznaje w niej siebie ... swoją wielkość i swoją ułomność, aż do owych mrocznych zakątków sumienia, gdzie krwawi rana zadana każdemu z nas przez grzech pierwotny. Nade wszystko kształtuje ona pojęcia religijne, ucząc nas prawdy objawionej, a ludzkiemu poznaniu ... daje zawsze obfity pokarm”⁶.

Czym karmi nas Biblia? Jeśli jest studnią, niewyczerpaną studnią, zawsze dostarczającą ożywczej wody, to trzeba przyjąć, że gasi pragnienie. „Stworzyłeś nas dla siebie Panie, mówi św. Augustyn, i niespokojne jest serce ludzkie dopóki nie spocznie w Tobie”. Biblia karmi nas Bogiem, ściśle karmi nas jego miłością.

Przyzwyczailiśmy się mówić, że Bóg Starego Testamentu to Bóg piorunów i grzmotów. Bóg burz i błyskawic, Bóg surowości i kar. Popołniamy fatalną pomyłkę. To co przy teofanii Boga w Starym Testamencie stanowiło element dekoracyjny, mieszamy i utożsamiamy z tym co jest istotne: z dobrocią i miłością. Boga. Zapominamy o tym, że Bóg jest miłością najpierw w sobie, a potem miłością poza sobą. Bóg jako miłość w sobie, to jest Trójca Święta, która żyje z miłości i dla miłości. A Bóg, który jest miłością poza sobą, to cały stworzony świat razem z człowiekiem jako królem stworzenia. Bóg

⁴ *Biblia na stole*, „Kultura” z dnia 19.10.1980 r., s. 3.

⁵ H. Daniel-Rops, *Co to jest Pismo święte*, Poznań—Warszawa 1951, s. 1.

⁶ Tamże, s. 1.

stwarzając człowieka, na drogę życia wyposażył go w najwspanialszy dar, w swoją boską przyjaźń. Bóg chciał człowieka dla niego samego. Można zaryzykować twierdzenie, że smutno było Bogu na ziemi bez człowieka. Dlatego go stworzył i obdarzył go swoją miłością. Człowiek stworzony przez Boga, obdarzony Jego przyjaźnią, wyposażony w niezliczone dary Bożej miłości, cieszący się na co dzień towarzystwem Boga (Bóg przychodził do Adama do raju), popełnił fatalny błąd, zlekceważył Bożą przyjaźń. Rozerwał ją swoim grzechem i w konsekwencji pozostał sam.

Ale czy rzeczywiście pozostał sam? Wprawdzie człowiek zamknął swe serce dla Boga, ale Bóg nie zamknął swego serca dla człowieka. Mówi nam przez usta proroka Jeremiasza: „Miłością wieczną umiłowalem cię, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość” (Jr 31,3).

Kiedy po grzechu człowiek odsunął się od Boga, Bóg jednak w swojej niepojętej miłości nie zrezygnował z niego. Zaproponował inną formę przyjaźni: swoje przymierze. Naród wybrany, a przez niego cała ludzkość usłyszą od Boga nową propozycję: „Jeśli pilnie słuchać będziecie mego głosu, i strzec mojego przymierza, będziecie moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. Lecz wy mi będziecie królestwem kapłanów i ludem świętym (Wj 19,5). Nie można sobie wyobrazić piękniejszego w treść oświadczenia, ilustrującego dosadniej miłość Boga od człowieka. Przymierze! Dokładnie i szczegółowo powie nam później prorok Jeremiasz na czym będzie polegało to przymierze. „Lecz takie będzie to przymierze, jakie zawrę z domem Izraela: umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu, będę im Bogiem a oni będą mi ludem” (Jr 31,33). Można to powiedzenie nazwać mową Boga płynącą z Jego serca do ludzkiego serca. Bóg mówi i pisze swoje propozycje językiem serca. Tylko Bóg może tak pisać, nikt więcej. Słusznie zatem Pismo święte jest dla nas ludzi księgą i szkołą miłości Bożej.

Pełnię tej Bożej miłości opisał prorok Ozeasz w swej księdze, którą słusznie można nazwać teologią miłości Bożej do człowieka⁷. Ozeasz pod obrazem miłości małżeńskiej opisuje przeogromną miłość Boga do człowieka. „Miłowałem Izraela, — mówi prorok, — gdy jeszcze był dzieckiem i syna swego wezwałem, z Egiptu. Jakże cię mogę porzucić Efraimie i jak opuścić ciebie Izraelu. Moje serce na to się wzdrzga, i rozpalają się moje wnętrzności ... pośrodku ciebie jestem ja święty i nie przychodzę, aby cię zatracić” (Oz 11,1,8,9).

Przytaczając powyższe wypowiedzi Boga i myśląc o wielu innych nie można powstrzymać się od stwierdzenia, że chyba Bóg zakochał się w człowieku. Myślę, że takie samo wrażenie odczuwał św. Jan Ewangelista, kiedy snując swoje refleksje na temat miłości Bożej napisał w swojej Ewangelii znamienne słowa, podsumowując rozmowę

⁷ Por. St. Grzybek, *Pochyleni nad Słowem Bożym*, RBL (1984) 158.

Jezusa z Nikodemem: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy kto wierzy w Niego nie umarł ale miał życie wieczne” (J 4,3,16).

Bóg umiłował świat! I właśnie dlatego, że umiłował pragnie za wszelką cenę podtrzymać dialog z człowiekiem. Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że ten dialog raz zerwany przez człowieka w raju, Bóg nawiązuje na nowo i podtrzymuje go w Piśmie świętym.

Ale żeby Pismo święte ukochać trzeba je zrozumieć. Trzeba przejąć się myślą św. Augustyna, że „Novum Testamentum in Vetere latet et Vetus in Novo patet”. Do tej myśli nawiązują ojcowie Soboru Watykańskiego II, kiedy w *Konstytucji o Bożym Objawieniu* zaznaczają, że „Bóg sprawca natchnienia i autor obu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie” (KO nr 16). Stary Testament bez Nowego jest niezrozumiały, jest on tłem, na którym dopiero rysuje się wspólny obraz Chrystusa, o którym słusznie powiedział św. Paweł, że „Finis legis Christus” (Rz 10,4). Celem wszystkiego i sensem całej Biblii można powiedzieć jest Chrystus. I właśnie dlatego czytamy Biblię, bo chcemy w pełni zrozumieć Chrystusa, „który był wczoraj, i dziś, ten sam i na wieki” (Hbr 13,8).

III. LEKTURA PISMA ŚWIĘTEGO A ŻYCIE WEWNĘTRZNE CZŁOWIEKA

Ojcowie soborowi wychodząc z założenia, że „Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie”, stwierdzają, że „taka wielka zaś tkwi w Słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem w wierze, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego. Stąd doskonale zastosowanie ma do Pisma świętego powiedzenie „żywe jest Słowo Boże i skuteczne” (Hbr 4,12), które ma moc zbudować i dać dziedzictwo wszystkim uświęconym” (Dz 20,32 /KO nr 21/).

W oparciu o powyższe stwierdzenie, można powiedzieć, że nie ma autentycznego, wewnętrznego życia człowieka, jeśli nie opiera się ono i nie czerpie swoich sił żywotnych z Pisma świętego. Św. Jan Chryzostom, nazwał Pismo święte apteką pełną lekarstw wszelkich „Jeśli jest ktoś gniewliwy, powie on, niech czyta: „a ja wam powiadam, że każdy kto się gniewa na brata swego, będzie winien sądu” (Mt 5,22), jeśli ktoś jest skąpy, niech czyta: „nie możecie służyć Bogu i mamonie” (Mt 6,24). Jeśli ktoś jest pyszny, niech rozważa: „ja jestem cichy i pokornego serca” (Mt 11,29)”.

Każdy zatem człowiek na jakimkolwiek byłby stopniu, czy doskonałości czy upadku, może śmiało w Piśmie świętym znaleźć dla siebie rady i lekarstwo.

Nie ulega wątpliwości, że Biblia jest księgą, nie tyle do czytania, ile do odżywiania się nią. Ona jest pokarmem, wzmacniającym duchowe siły człowieka. Doświadczył tego na sobie już sam prorok Ezechiel, kiedy Pan Bóg powiedział do niego: „zjedz tę księgę”, a on ją zjadł i oświadczył, że była słodka jak miód” (Ez 3,3). „Jeść księgę”, to powiedzenie obrazowe, znaczy tyle co przyswajać sobie jej treść, karmić się Słowem Bożym, po prostu w oparciu o nie ubogacać swoje wewnętrzne życie.

Życie wewnętrzne człowieka jest wypadkową z dwóch przyczyn: naszego zaangażowania się w lekturę Biblii i naszej współpracy z łaską Bożą. W takim rozumieniu czytanie staje się jakby modlitwą, a potem ta modlitwa przechodzi w medytację, z której w dalszej konsekwencji rodzi się oglądanie Boga i nasze autentyczne z Nim zjednoczenie.

Kto pragnie postępować w swoim życiu wewnętrznym, musi nieustannie czerpać siłę i światło z Pisma świętego. Musi codziennie modlić się Biblią, musi przekonać się do Słowa Bożego.

Nie może być dla nas przeszkodą to, że od razu nie rozumiemy wszystkiego w Piśmie świętym. Są pewne wypowiedzi i zdarzenia, które mogą nas nawet szokować, ale wtedy musimy zaufać Słowu Bożemu, które ani nie może ani nie chce nas wprowadzać w błąd. Biblia chce nas zbawić, chce nam przybliżyć prawdy Boże, szukajmy zatem w niej tego co służy zbawieniu, a nie tylko tego co zaspokaja naszą ludzką ciekawość. Szukajmy w Biblii śladów nauczającego i działającego w niej Chrystusa. Tak czytał Biblię św. Augustyn, dlatego urzeczony lekturą Pisma świętego mówił: „O jakżem ja płakał przy hymnach i pieśniach Twoich o Boże, wzruszony głęboko głosami Kościoła, Twojego, który tak wdzięcznie je wyśpiewuje. Te głosy wnikały w uszy moje, a prawda wpływała do serca mojego i rozżarzała uczucia pobożne i płynęły mi łzy i tak mi dobrze było z nimi”⁸.

Można zatem powiedzieć, że Pismo święte to najbogatsze źródło, najwspanialsza krynica, która nieustannie zasilą duchowe życie człowieka. Warto zatem posłuchać proroka Izajasza, który kto wie czy nie myślał o księgach świętych, kiedy pisał: „Wszyscy spragnieni przyjdźcie do wody, choć nie macie pieniędzy, kupujcie bez pieniędzy ... ja pragnącemu dam pić za darmo ze źródła życia” (Iz 55,1).

Źródło życia! Jakubowa studnia! Życiodajna krynica! i Chrystusowe słowa: „Si scires donum Dei”. Gdybyście wiedzieli, jakim darem dla nas jest Pismo święte, nieustannie dziękowaliście za nie Dobremu Bogu, tak jak mu za nie dziękował wielki prawosławny teolog D. Mereżkowski⁹, w swej książce *Jezus nieznanym*. „Dziwna to książka, pisał o Ewangeliach, ale miał na myśli całe Pismo święte,

⁸ Cyt. za J. Archutowski, *Co to jest Pismo święte*, Poznań 1922, s. 37.

⁹ D. Mereżkowski, *Jezus Nieznany*, Warszawa 1937, s. 3.

nie można jej przeczytać, bo ilekroć się ją czyta, wciąż się zdaje że czegoś się nie doczytało, coś z niej zapomniało, czegoś nie zrozumiało.... Czytam ją codziennie i czytać będę, póki oczy widzą, przy wszelkim od słońca czy serca biegnącym świetle, w najjaśniejsze dni i najciemniejsze noce, szczęśliwy i nieszczęśliwy, chory, czy zdrow, czujący czy nieczuły... i tak jak czyta ją cała ludzkość, i może tak samo powie jak ja: wezmę do trumny: ją! z czym wstanę z grobu: z nią! Co robiłem na ziemi: Czytałem ją!...”.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Marian Pisarzak, MIC

UDZIAŁ WIERNYCH W PRZYGOTOWANIU I SPRAWOWANIU NIEDZIELNEJ EUCHARYSTII

Pożyteczne będą trzy uwagi wstępne. Tematem opracowania jest przygotowanie celebracji eucharystycznej, a nie przygotowanie osobiste i osób. Ponadto chodzi tu o sprawowanie Eucharystii niedzielnej, co jest równoznaczne z Eucharystią duszpasterską i parafialną, sprawowaną z udziałem wiernych. Mówiąc o „udziale” zwrócimy uwagę więcej na zadania i funkcje niż na postawy uczestników.

„Przygotowanie odprawiania Mszy czyli Wieczery Pańskiej jest rzeczą nadzwyczaj ważną” — stwierdza się w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego*¹. Jest to jednak temat prawie nie podjęty w polskiej literaturze liturgicznej². Natomiast teza o współodprawianiu Mszy przez wiernych z kapłanem została podjęta bardziej w zakresie zadań księdza niż aktywności świeckich. Słusznie przeto koncentrujemy się na udziale wiernych w przygotowaniu i sprawowaniu Eucharystii, zwłaszcza niedzielnej.

¹ Mszał rzymski dla diecezji polskich (Poznań 1986). Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego (OWMR), nr 2.

² Zob. M. Pisarzak, *Przygotowanie Eucharystii niedzielnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 34(1981) 25—34 (aspekt teologiczno-pastoralny). Por. B. Nadolski, *Liturgika*. IV: *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 100—101 (głównie o przygotowaniu duchowym i modlitewnym); Tenże, *Modlitwy przygotowawcze przed Mszą świętą*, „Collectanea Theologica” 49(1979) z. 1, s. 64—66; W. Swierzawski, *Woda jest głębsza niż myślisz*. Odnowa liturgii w Stanach Zjednoczonych, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 35 s. 4 (o przesunięciu akcentu z „przygotowania się” do sprawowania liturgii na jej „planowanie”).

1. TEOLOGICZNY I PASTORALNY ASPEKT AKTYWNOŚCI WIERNYCH

Liturgia jest funkcją życia i misji Kościoła. Znamionuje ją eklezjalność czyli charakter wspólnotowy i społeczny. Spośród wszystkich czynności liturgicznych szczególnie Eucharystia została nazwana sakramentem Kościoła i tajemnicą jedności. Z kolei wśród wszystkich mszy na świecie pierwszeństwo ma niedzielna Eucharystia. Jej prąwzorem jest pascha z Wieczernika i doroczny obchód Triduum Paschalnego. Mszę świętą celebryje lud Boży, rozumiany jako całość hierarchiczna i wspólnotowa, „totus Christus”, Głowa i członki. Przez celebrację eucharystyczną Kościół oddaje Bogu chwałę (kult sponsoryjny) i buduje samego siebie jako eklezję, jako mistyczne ciało Chrystusa, ożywione mocą Ducha Świętego (nurt uświęcający, w wymiarze egzystencjalnym i moralnym).

Na bazie motywacji eklezjalnej, rzutuającej na pojęcie liturgii, rdzą się dwa postulaty praktyczne (czytaj: duszpasterskie), co do Eucharystii niedzielnej:

1. Żeby była ona naprawdę przygotowana, jak każde zbiorowe działanie. Zadanie to mogą spełnić najlepiej zespoły bądź grupy duszpasterskie, zmienne, których skład nie będzie ograniczony na stałe do osób urzędowych i specjalnie funkcyjnych, jak ksiądz, zakrystian, organista czy lektor.

2. Żeby Eucharystię sprawował Kościół jako całość pod przewodnictwem prezbitera, nie zaś wyłącznie sam ksiądz jako jedyny celebrans, ponieważ msza jest czynnością kultyczną i zarazem duszpasterską, pozostaje w funkcji znaku świętego, który objawia i buduje konkretną wspólnotę kościelną. Eucharystia jest aktem wybitnie eklezjalnym, a nie jedynie kapłańskim. Istnieją czynności religijne, które mogą być spełniane samotnie i pojedynczo, Eucharystia natomiast domaga się obecności „wielu”, obecności aktywnej wewnętrznie i zewnętrznie, z respektowaniem różnorodnych charyzmatów i posług, na czele z łaską przewodniczenia pasterskiego.

Wymienione dwa postulaty są teoretycznie oczywiste. Ich uzasadnienie teologiczne jest proste i przekonujące. Problemem pozostaje wprowadzenie ich w czyn, w praktykę duszpasterską. Postawmy zatem pytanie: co w tym dziele przeszkadza?

Przeszkodą wydaje się być 1) indywidualizm charakterologiczny duchownych i świeckich, któremu sprzyjają nawyki z dawnej epoki, a czasem brak gorliwości w służbie Bożej oraz 2) niepełna świadomość tajemnicy Kościoła jako komunii, co świadczy ostatecznie o brakach w formacji eklezjalnej, zawężającej podmiot liturgii do kręgu osób duchownych, a funkcję Kościoła do instytucji usługowej.

Dlatego tym bardziej jest aktualne zadanie włączenia wiernych w Eucharystię, z wykluczeniem pasywnego i konsumpcyjnego modelu jej świętowania³.

2. PRZYGOTOWANIE EUCHARYSTII

Wiemy już, że powinnością „nadzwyczaj ważną” zostało nazwane przygotowanie celebracji Mszy świętej. Zadanie to jest możliwe do spełnienia przez określone grupy i zespoły duszpasterskie, liczące od kilku do kilkunastu osób. Zbierają się one przed niedzielą nie wyłącznie po to, aby rozdać „role”, powielić teksty, ustalić i przećwiczyć ceremonie, lecz także i przede wszystkim w celu przyswojenia sobie myśli przewodniej dnia liturgicznego i opracowania sposobów włączenia ogółu wierzących w przeżycie misterium określonej niedzieli. Oprócz techniki i organizacji, w grę wchodzi odkrycie misterium, jego przekaz i animacja uczestnictwa. Ekipa pracować będzie w klimacie wiary, modlitwy i służby, w duchu pokornego posługiwania braciom w wierze.

Podstawą do wspólnej refleksji powinna być liturgia zaprogramowana w mszale i lekcjonarzu⁴. Zawarty w nich jakby projekt celebracji misterium wiary należy respektować, przyjmując go jako dar i konieczne tworzywo. Subiektywna i żywiołowa pobożność, która kuśi do zmian lub tworzenia własnych tekstów, musi najpierw podporządkować się temu, co daje Chrystus i Jego Kościół w określonej niedzielę. Zaplanowany obrzęd kościelny jest przecież prawdziwym, choć niedoskonałym, nosicielem daru Bożego, tajemnicy zbawienia. Dar ten trzeba odkryć we wspólnej refleksji, a następnie przyjąć go z wdzięcznością i w duchu posłuszeństwa. Księgi liturgiczne dają materiał obiektywny, w którym zawarta jest treść doktrynalna. Przygotowując zatem celebrację konkretnej niedzieli, niosącej określone przesłanie Kościoła, należy wniknąć w ten materiał „odgórnie” zaprogramowany, by zauważyć w nim to, co Kościół każe „dziś” głosić i czynić. Przy czym nie chodzi tu o msze tematyczne, ani o wyłuskiwanie tak zwanych idei lub prawd abstrakcyjnych, lecz o uznanie, przyjęcie i przekaz dzieła zbawienia, będącego tajemnicą wiary. Przekaz ten — realizowany podczas liturgii — ma być bardziej proklamacją „wielkich dzieł Pana” niż informacją o faktach histo-

³ J. Gelineau (red.), *Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique*, Paris 1989, s. 328—330; H. M. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, s. 487—488; B. Nadolski, *Liturgika IV*, s. 106 nn.

⁴ Następujące dalej rozważania były inspirowane artykułem anonimowym pt. *Programmer la célébration*, zamieszczonym w kanadyjskim „Bulletin National de Liturgie” 11(1977) 4—9.

rycznych. Nie pouczanie, lecz mistagogia i zachęta stanowią istotę wprowadzeń do lektur biblijnych i poszczególnych części Mszy świętej.

Oprócz treści liturgicznych, przychodzących „odgórnie”, na etapie przygotowania trzeba uwzględnić dane „oddolne”, ludzkie, środowiskowe, trzeba pomyśleć o tych, którzy przyjdą do świątyni i będą obecni w zgromadzeniu eucharystycznym. Ekipa liturgiczna, razem z duszpasterzem, uwzględni socjologiczny aspekt celebracji. Uświadomi ona sobie ogólną kulturę uczestników, ich stan społeczny, poziom wiary, wiek życia. Problem języka i innych środków komunikacji nie może być pominięty, podobnie jak sprawy „tego świata”, którymi ci ludzie żyją na co dzień; będą one przedstawione w modlitwie powszechnej.

Przygotowując mszę niedzielną, zespół liturgiczny uwzględni także zewnętrzne okoliczności celebracji, jak miejsce i czas.

W duszpasterstwie parafialnym i masowym miejsce odprawiania liturgii jest określone i stale to samo, mianowicie świątynia lub kaplica. Przygotowanie ołtarza, wystrój wnętrza, przestronność, miejsca do siedzenia, nagłośnienie i wentylacja — wszystko to stanowi ważne czynniki celebracji.

Okoliczność czasu rzutuje na psychologię uczestników. W grę wchodzi percepcja i wytrzymałość psychiczna, pora dnia i czas trwania liturgii (45 minut?), odległość i środki komunikacji na nabożeństwo i po nim.

Na koniec powiedzieć trzeba, że kształtowanie strony obrzędowej powinno mieć na uwadze taką kompozycję całości, której akcja będzie się rozwijać w sposób ciągły, etapami i harmonijnie, zmierzając do punktu kulminacyjnego podczas Komunii świętej i aby była zachowana proporcja czasowa pomiędzy liturgią słowa i liturgią eucharystyczną. Przejawem złego przygotowania lub braku przygotowania jest przegadanie pierwszej części i pośpiech w drugiej.

3. SPRAWOWANIE EUCHARYSTII

O ile przygotowanie Eucharystii jest zadaniem ekip i zespołów, różnorodnych i zmiennych, o tyle jej sprawowanie stanowi przywilej i obowiązek ogółu wierzących, całej wspólnoty. Pojęcie sprawowania mieści w sobie uczestnictwo zewnętrzne i aktywne oraz podział funkcji⁵.

Oto czynności, które powinny być wykonywane tylko przez wiernych:

- odpowiedzi w dialogach i aklamacje,
- następujące śpiewy: na wejście, między czytaniem, podczas przy-

⁵ Zob. OWMR 14—17; por. KL 28.

gotowania darów i zbierania ofiar, w czasie łamania chleba, w ramach obrzędu komunijnego.

Są to śpiewy z natury swej towarzyszące czynnościom głównego celebransa lub zgromadzenia, przewidziane do wykonania przez samych wiernych, chór lub scholę, w ostateczności przez kantora (organistę). Prezbiter nie może wyręczać wiernych w tych działaniach. Próba podtrzymywania tych śpiewów przez przewodniczącego liturgii posiadającego dostęp do mikrofonu — daje zły efekt wokalny (jego głos dominuje) i liturgiczny (wyłącza innych, zwalnia ich z aktywności).

Istnieje inna grupa modlitw i czynności, które są wspólne całemu zgromadzeniu, łącznie z prezbiterem⁶. Do nich należą:

- akt pokuty i aklamacja „Panie, zmiłuj się nad nami”, — hymn „Chwała”
- wyznanie wiary „Wierzę”, — inwokacja po intencjach modlitwy powszechnej, — aklamacja „Święty” po prefacji, — modlitwa Pańska.

W tych czynnościach celebrans uczestniczy, lecz jego głos nie może dominować.

Do zadań już wymienionych trzeba dodać następujące funkcje, nie związane ze święczeniami, a powierzane jednostkom spośród ludu: funkcję lektora, psalterzysty, akolity, porządkowego, zbierającego ofiary „na tacę”, animatora, komentatora. Wprawdzie funkcjom tym odpowiadają określone stopnie zorganizowanej służby liturgicznej, jednak zaznaczyć trzeba, że nie muszą one być powierzane wyłącznie osobom z tej formalnej służby. Podstawową rzeczywistością, z której wyrastają różnorodne funkcje jest zgromadzenie eucharystyczne reprezentujące Kościoły lokalne, organizacja zaś i struktura parafialnej stałej służby liturgicznej jest aktem wtórnym.

Funkcję lektora i psalterzysty może pełnić kobieta, wykonując czytania i śpiewy z miejsca głoszenia słowa Bożego. Miejscem do tego celu z zasady powinna być stała ambona, a nie zwykły przenośny pulpit⁷.

Do funkcji właściwych wiernym należy też posługa chórów i scholi, dziś tak bardzo zaniedbana, a przecież wzbogacająca wymiar świętowania Eucharystii. Święto potrzebuje szat, śpiewu i muzyki. Śpiew wykonywany chóralnie i solowo spełnia funkcję ozdobną liturgii. Również sama muzyka instrumentalna może być integralną częścią celebracji, wspierającą medytację i podniosłość przeżyć⁸.

⁶ OWMR 16 oraz 47.

⁷ OWMR 70; *Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa w związku z wydaniem nowego mszału ołtarzowego*, z 11 III 1987, nr 23 i 8 (zob. Pismo Okólne 18/87).

⁸ I. Pawlak, *Muzyka w liturgii*. Referat wygłoszony w Kat. Uniw. Lub. 22 XI 1991.

Na osobną wzmiankę zasługuje uczestnictwo wiernych w modlitwie powszechnej. Zgłoszenie przez nich intencji, zwłaszcza w małych grupach, powinno być czymś normalnym, a nie wyjątkowym. Tylko dzięki takiej praktyce modlitwa ta nazywana modlitwą wiernych będzie nią w rzeczywistości, ponadto otrzyma szansę wyrastania z określonej liturgii słowa i z codziennego życia wierzących, z życia cząstki Kościoła. Księgi modlitwy powszechnej, które są w obiegu duszpasterskim, już się zestarzały i wyabstrahowały z rzeczywistości. Modlitwa wiernych, czy to przygotowana przez zespół liturgiczny, czy też tworzona na żywo przez uczestników — zawsze będzie mocnym znakiem aktualizowania się w liturgii niedzielnej kapłaństwa powszechnego (wspólnego), będzie znakiem tego, że Kościół jako całość jest sakramentem zbawienia dla świata.

O uczestnictwie wiernych w Eucharystii świadczą ponadto gesty wspólnie i jednolicie przez wszystkich wykonywane. Postawy ciała wyrażają i zarazem wspomagają ducha wspólnoty. Podobnie i wspólny śpiew ma to do siebie, że działając na sferę uczuć, przyczynia się do otwierania serc na słowo Boże i na bliźnich, w duchu jedności⁹. Zgromadzenie eucharystyczne niedzielne — z natury swej świąteczne i paschalne — jeśli nie śpiewa, to świadczy, że źle świętuje, że świętuje w sposób ubogi, może tylko w sposób intelektualny. Świętować można tylko całą duszą, całym sercem, całym ciałem¹⁰. Rozumiemy przeto wymogi uroczystych obchodów; są nimi: liczna obecność, śpiew i muzyka, taniec i procesja, jedność i radość.

Mając na uwadze prawdę o Mszy świętej jako ofierze, chciałoby się funkcje ofiarne wiązać wyłącznie z posługą prezbitera w czasie obrzędu przygotowania darów i modlitwy eucharystycznej, zawierającej akt konsekracji i ofiarowania. Tymczasem także ze strony wiernych przewidziane jest ich zaangażowanie w tych częściach obrzędowych.

Oto w części zwanej dawniej ofiarowaniem wierni mają złożyć dar miłości społecznej w formie modlitwy powszechnej i składki pieniężnej na rzecz bliźnich. Występuje tu bardzo prawidłowe następstwo aktów ofiarnych, tworzących jeden kult, a mianowicie, że dar społeczny dla ludzi uprzedza uobecnienie i ofiarowanie sakramentalne samego Chrystusa Bogu Ojcu przez Kościół. Zbieranie darów pieniężnych lub darów w naturze dokonuje się w nawie i jest funkcją dla wiernych. Z racji eklezjalnych należy jej przyznać nawet większe znaczenie niż obrzędowi przygotowania ołtarza, złożenia na nim chleba z winem i ich kadzenia. Warto wspomnieć, że i w tej akcji

⁹ Por. OWMR 25.

¹⁰ Por. OWMR 3. Mówi się o uczestnictwie obejmującym ciało i duszę, o uczestnictwie, którego pragnie Kościół.

przy ołtarzu mogą wierni uczestniczyć przynosząc procesjonalnie chleb z winem¹¹.

Czynność zwana modlitwą eucharystyczną, chociaż należy do zadań prezydenjalnych, to nie jest wyłącznie dziełem prezbitera¹². Nowe modlitwy eucharystyczne, więcej niż Kanon rzymski, domagają się parokrotnego włączenia się całego zgromadzenia: w dialog wstępny, w aklamację „Święty”, w aklamację po konsekracji i w końcowe „Amen”. W mszach z dziećmi możliwości te są jeszcze większe. Z tego wynika teza, że każda modlitwa eucharystyczna, jako formuła przygotowująca i spełniająca Ofiarę sakramentalną, jest aktem liturgicznym całego Kościoła, zgromadzonego pod przewodnictwem kapłana, działającego w imieniu Chrystusa-Głowy i w imieniu Jego Ciała — Kościoła. Dlatego starożytny kanon rzymski zawiera następujące ujęcie tej rzeczywistości: „Boże Ojczy, my, Twój słudzy, oraz lud Twój święty, (...) składamy Twojemu najwyższemu majestatu (...) Ofiarę czystą, świętą i doskonałą, Chleb święty Życia wiecznego i Kielich wiekuistego zbawienia”. Przeto wierni nie mogą być nieobecni w modlitwie Ofiary. W jej sens i przeznaczenie włączają się czyniąc aklamacje.

Na koniec poświęćmy kilka zdań Komunii św. Do niej przecież prowadzi cała dynamika akcji mszalne. Komunia święta (a nie pokazanie postaci eucharystycznych) jest szczytem celebracji i uczestnictwa. Bez wejścia w komunikowanie dynamika znaku i całej czynności „dla ludu” ulega przerwanemu i zawieszeniu. Najbardziej dostojnym i świątecznym sposobem podchodzenia do Komunii św. wydaje się być uporządkowana procesja — można powiedzieć, że jest ona sposobem i stylem niedzielnym, na niedziele i na uroczystości¹³.

Na obrzęd Komunii św. składa się procesja ze śpiewem, modlitwa w skupieniu oraz śpiew uwielbienia (hymn, psalm, pieśń)¹⁴. Element uwielbienia jest tu specyficzny i nie należy go utożsamiać z dziękczynieniem, które występuje wcześniej, zwłaszcza w prefacji. Do tej postawy i do praktykowania uwielbienia komunijnego wierni muszą dorosnąć. Ubolewać trzeba nad tym, że czas komunijny jest redukowany i w dni powszednie, i w niedziele, i w obrzęd Komunii św. jest spełniany ekspresowo i w krótkim czasie. Porządek teologiczny

¹¹ OWMR 49—53, por. 101; P. Tiro t, *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine...*, Roma 1985, s. 124 n.

¹² J. Gelineau, dz. cyt., 471 n., 482; H. B. Meyer, dz. cyt., s. 345.

¹³ OWMR 56 „i”; zob. nr 22, który mówi o „podchodzeniu wiernych do Komunii”. Idea „procesji komunijnej” jawi się na pierwszym planie w relacji do innych zachowań. Za nią idzie obecna praktyka w wielu Kościołach, odbiegająca od *Przepisów wykonawczych Konf. Ep. Pol. do Instrukcji „Inaestimabile donum”* (11 XII 1980) nr X oraz od *Instrukcji E. Pol. dla duchowieństwa w związku z wydaniem nowego mszału ołtarzowego* (11 III 1987) nr 27 i 28.

¹⁴ OWMR 56 „j”; zob. nr 23.

i liturgiczny ulega zakłóceniu, gdy liturgia słowa trwa długo, modlitwą eucharystyczną jest najkrótszy kanon, a czas Komunii św. wynosi parę minut.

* * *

W elementarnym zarysie i niekompletnie zostały przedstawione zadania wiernych w zakresie przygotowania i sprawowania Eucharystii niedzielnej w parafii. Ale już to, co zostało uwzględnione potwierdza szerokie rozumienie podmiotu liturgii eucharystycznej, zgodnie z jej krótką definicją, która brzmi: „... lud Boży gromadzi się pod przewodnictwem kapłana, który zastępuje Chrystusa, aby sprawować pamiętkę Pana, czyli Ofiarę eucharystyczną”¹⁵. To z tego określenia wywodzi się najkrótsza formuła mszalna: „populus celebrat”. Włączenie ogółu wiernych w zakres podmiotu sprawującego mszę jest zwykłą konsekwencją eklesjalnego charakteru tej świętej czynności. Jest to oczywiste w ujęciu teologicznym, gdyż teologia Kościoła leży u podstaw teologii liturgii. W praktyce duszpasterskiej natomiast zadaniem ciągle aktualnym pozostaje formacja i faktyczne włączenie wiernych w wewnętrzne i zewnętrzne uczestnictwo. Nie wiele mamy kościołów parafialnych oraz kaplic bądź zakonnych, bądź seminaryjnych, w których liturgia niedzielna byłaby przygotowywana zespołowo. Taki stan rzeczy woła o faktyczne duszpasterstwo liturgiczne.

Lublin

Ks. MARIAN PISARZAK MIC

Ks. Eugeniusz Stencel

NIEDZIELNA MSZA ŚW. W ŚWIETLE WYPOWIEDZI MŁODZIEŻY

Eucharystia stanowi największe dobro Kościoła, serce i centrum całego jego życia. Ilekroć bowiem sprawowana jest ta pamiętka Ofiary Chrystusa, dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Już troską inspirującą soborową odnowę liturgii było dążenie do uczynienia z tego misterium wiary żywego zgromadzenia Kościołów, w którym wszyscy wierni stosownie do stopnia święceń i urzędów, uczestniczyć mają w sposób świadomy, czynny i pełny. Udział taki jest prawem i obowiązkiem wypływającym z samego faktu chrztu św. i uczestni-

¹⁵ OWMR 7. Por. Konst. liturg. nr 33.

ctwa wszystkich ochrzczonych w kapłańskiej władzy Chrystusa. Chodzi o to, aby Msza św. nie była tylko mniej lub więcej zrutyinizowaną celebrazją form obrzędowych w obecności niemych i niezaangażowanych widzów, uczestniczących w niej z przyzwyczajenia czy nacisku zwyczajów środowiskowych. Model soborowy zakłada, że uczestnikami ofiary eucharystycznej są osoby zaangażowane w nią w sposób rozumny, świadomy i wolny, budujące żywy dialog i spotkanie z Bogiem i braćmi. Wymaga to stałej troski Kościoła o odpowiednią formację liturgiczną wiernych, pozwalającą im odkryć całe bogactwo, które zawiera w sobie nowa liturgia.

Na potrzebę takiego wychowania liturgicznego zwróciła uwagę reforma soborowa, a ostatnio Jan Paweł II w swoim liście na 25-lecie Konstytucji o Liturgii¹. Stwierdza on m.in. „Pasterze powinni z całą wytrwałością przygotowywać wiernych do sprawowania w każdej niedzielę przedziwnego dzieła, którego Chrystus dokonał w Tajemnicy swojej Paschy”². Pogłębiona intelektualnie i właściwie celebrowana liturgia, z podziałem na funkcje i przy czynnym zaangażowaniu wszystkich obecnych, ma szansę stać się w pluralistycznym kulturowo społeczeństwie miejscem swoistego zadomowienia człowieka, źródłem jego życia duchowego, a przede wszystkim może w Chrystusie wytworzyć wspólnotę ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą.

Rozwinięte w ostatnich latach badania socjologiczne nad postawami religijnymi młodzieży oraz liczne inicjatywy duszpasterstwa młodzieżowego związane w Polsce zwłaszcza z kręgiem ruchu Światło-Życie, stały się stymulatorem do podjęcia także badań nad miejscem liturgii eucharystycznej w religijnym życiu młodzieży.

Lubelska Szkoła Badań nad dziejami liturgii rzymskiej w Polsce, w ramach Katedry Liturgiki ITP KUL, prowadzi od pewnego czasu z inicjatywy jej kierownika ks. prof. Jerzego J. Kopia zakrojone na szeroką skalę badania nad liturgiczną formacją młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. Badania te stanowią próbę ustalenia zakresu recepcji odnowy eucharystycznej i samego stopnia formacji liturgicznej młodzieży do czynnego udziału we Mszy św. W oparciu o specjalnie przygotowany kwestionariusz ankiety, usiłuje się określić, jaką świadomość istotnych prawd w zakresie teologii Mszy św. posiada młodzież, jakie są motywy i sposób uczestnictwa tej populacji w odnowionej liturgii eucharystycznej a także rozpoznać same trudności, zastrzeżenia bądź też propozycje zmierzające do uaktywnienia udziału we Mszy św.

Pierwszy wieloaspektowy sondaż w zakresie formacji eucharystycznej młodzieży stanowią badania przeprowadzone wśród młodzieży

¹ List Apostolski Jana Pawła II w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia konstytucji soborowej *Sacrosanctum Concilium O świętej Liturgii*. Watykan 1988.

² Tamże, s. 10.

studenckiej ośrodka Duszpasterstwa Akademickiego „Emaus” w Bydgoszczy-Fordonie³. Jakkolwiek rozpoznanie to nie jest w pełni reprezentatywne z uwagi na to, iż w sondażu nie uwzględniono wypowiedzi młodych ludzi dystansujących się od wspólnoty chrześcijańskiej i ograniczono się do grupy młodzieży z jednego ośrodka DA, którego uczestnicy stanowią z natury rzeczy krąg dość elitarny, o symptomach dużego zaangażowania religijnego, niemniej uzyskane dane dotyczące zarówno samego wypełniania obowiązku niedzielnego przez młodzież, jak i roli Eucharystii w życiu młodych chrześcijan, zasługują na wyjątkową uwagę.

Przeprowadzona analiza stanu formacji eucharystycznej, skoncentrowana na czynnym uczestnictwie we Mszy św. populacji młodzieży studenckiej, prowadzi do szeregu wniosków. Oto niektóre z nich:

1) Badana młodzież posiada wysoką świadomość centralnej roli Mszy św. w życiu miejscowej wspólnoty i jej miejsca w formacji chrześcijańskiej. Sama też praktyka niedzielnej Mszy św. kształtuje się na wysokim poziomie, co jest odpowiedzią młodzieży na zapotrzebowanie związane z doświadczeniem wspólnoty z Bogiem i innymi oraz poszukiwaniem międzyludzkiego braterstwa opartego o wspólnotowe doświadczenie. Wielu młodych ludzi odnajduje w zgromadzeniu liturgicznym czytelne formy wspólnotowe oraz warunki dla samej odpowiedzi na swoje problemy życiowe. Dzięki temu Msza św. jest przez nich traktowana nie tylko w wymiarze realizacji uciążliwego obowiązku. To zapotrzebowanie na element społeczno-wspólnotowy jest czymś typowym i charakterystycznym dla populacji młodzieżowej. Dlatego w praktyce duszpasterskiej Eucharystia winna być przeżywana jako siła tworząca wspólnotę i źródło braterskiej miłości oraz centralna oś życia i aktywności lokalnej społeczności religijnej. To poczucie wspólnoty wśród uczestników zgromadzenia eucharystycznego powinno być rozwijane, aby każdy z obecnych na Mszy św. czuł się zespolony z innymi.

2) Niezadawalający jest natomiast stan wiedzy religijnej młodzieży dotyczący zwłaszcza istotnych elementów Mszy św., ich sensu i znaczenia oraz sposobów obecności Chrystusa we Mszy św. Przede wszystkim nikła jest recepcja nauki o obecności Chrystusa w osobie odprawiającego Eucharystię kapłana, ścisłej łączności liturgii słowa i liturgii eucharystycznej oraz nauki o współofierze mszalnej. Ponadto prawie połowa badanej populacji nie usiłuje poszerzać swojej wiedzy w zakresie Mszy św., ograniczając się do uprzednio zdobytej formacji religijnej. Działania pastoralne powinny więc zmierzać w kierunku podniesienia czytelniczych zainteresowań młodych chrześcijan

³ E. Stencel, *Formacja liturgiczna młodzieży akademickiej do czynnego udziału we Mszy świętej w świetle wypowiedzi studentów związanych z ośrodkiem Duszpasterstwa Akademickiego „Emaus” w Bydgoszczy — Fordonie*. Lublin 1991 (mps BKUL).

i ich aktywizacji w kręgach zaangażowanego laikatu, celem pogłębienia i rozszerzenia ich wiedzy religijnej oraz miejsca w Kościele.

3) Zauważalna jest pozytywna tendencja wśród młodzieży, wyrażająca się w pragnieniu zerwania z biernością w liturgii, legalistycznym i rytualnym jej traktowaniem na korzyść pogłębionego i zaangażowanego sprawowania Eucharystii przez całą wspólnotę młodzieżową. Ujawniony został także wyraźny wpływ uczestnictwa młodzieży we Mszy św. na życie codzienne i kształt relacji międzyludzkich. Udział ten przyczynia się bowiem do podniesienia poziomu ich życia religijnego i moralnego. Jest on czynnikiem stymulującym i mobilizującym do lepszego życia oraz dawania świadectwa Chrystusowi czy troski i odpowiedzialności za własne i innych zbawienie.

4) W dziedzinie motywacji uczestnictwa młodzieży w niedzielnej Mszy św. następuje proces interioryzacji i wyraźnego przesuwania akcentów z czynników pozareligijnych i jurydycznych na aspekty przeżyciowe i wspólnotowe. Znaczącą rolę odgrywają tu motywy religijno-personalne, związane ze sferą rozmaitych potrzeb wewnętrznych i przeżyciowych, natomiast mniejszy wpływ wywierają motywy religijno-normatywne, wynikające z poczucia obowiązku wobec Kościoła czy nakazu jakiegokolwiek grupy na spełnianie praktyki niedzielnej. Należałoby więc w praktyce duszpasterskiej bardziej niż do motywu obowiązku i przykazania, odwoływać się do pogłębionych przesłanek realizacji uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. nawiązujących do potrzeb uwielbienia i nakazu kultu Boga oraz doświadczenia spotkania z Chrystusem jako Mistrzem życia.

5) W wypowiedziach respondentów przewija się wyraźnie zapotrzebowanie na autentyczną służbę liturgiczną w zgromadzeniu, spełniającą przewidziane dla niej posługi liturgiczne podczas Mszy św. Chodzi tu o wprowadzenie jak największej ilości posług pełnionych — w przypadku Mszy św. z udziałem młodzieży — przez samą młodzież lub odpowiednio uformowanych ludzi świeckich. Właściwy podział posług liturgicznych bowiem nie tylko przyczynia się do zaktywizowania uczestników Eucharystii, ale integruje ich i buduje braterską wspólnotę oraz ujawnia autentyczny dialog w liturgii. Na tym tle ważki staje się postulat włączenia w spełnianie posług liturgicznych dziewcząt i kobiet. Dzięki temu Msza św. stanie się rzeczywiście wspólnotowym przeżyciem angażującym wszystkich jej uczestników, dalekim od pomijania jakiegś z ich kategorii. Trzeba bowiem przeciwdziałać w praktyce wszelkim przejawom skostnienia w zgromadzeniu liturgicznym lub eliminowania z czynnego uczestnictwa jakiegś grupy jego członków. Formalizm, zrutynizowanie i klerykalizacja, zakorzenione od wieków w mentalności i praktyce chrześcijan oraz kręgów duchowieństwa, są największym zagrożeniem dla liturgii, pozbawiają ją najczęściej owocności i skuteczności. Dla Kościoła w Polsce wzorem mogą być wielkie celebry papieskie, w których akcentuje

się zawsze aktywne formy uczestnictwa przez dopuszczenie do posług liturgicznych przedstawicieli wszystkich kategorii uczestników.

6) Zaakcentowana mocno przez młodzież ranga zewnętrznych postaw, znaków i symboli we Mszy św., wskazuje na konieczność ciągłego wyjaśniania ich sensu i znaczenia. Szczególnie ważne miejsce w liturgii eucharystycznej zajmuje znak pokoju. Przeważająca część młodzieży za właściwy i najbardziej autentyczny sposób przekazywania sobie znaku pokoju jako wyrazu jedności, braterstwa, życzliwości i wspólnoty uznaje podanie ręki. Równocześnie młodzież wyraża ogromne zapotrzebowanie na taką właśnie formę tego gestu, co daje podstawę do sugerowania, by nowa forma znaku pokoju mogła być preferowana nie tylko w środowiskach młodzieżowych, lecz stała się zwyczajną praktyką parafialną. Godne upowszechnienia byłyby także, poza tradycyjną postawą klęczącą, inne formy rozdzielania Komunii św. Szczególnie należałoby porefrować procesję osób podchodzących do ołtarza. Wobec wzrastającej ilości komunikujących, forma ta pozwoliłaby na zachowanie porządku w korzystaniu ze „źródła życia”.

7) Ważny element dla podkreślenia wspólnotowego i radosnego charakteru liturgii mszalnej stanowi śpiew pieśni. Jest on czynnikiem integrującym wspólnotę i pomaga uczestnikom w duchowym przeżyciu bogactwa Mszy św. Młodzież akcentuje potrzebę śpiewu w liturgii, jednocześnie ujawnia dość silne przywiązanie emocjonalne do piosenek religijnych, często niezgodnych z duchem i powagą liturgii. Trzeba zatem troszczyć się o właściwy dobór pieśni mszalnych i popularyzację śpiewów opartych na tekstach biblijnych i liturgicznych. Duszpasterze mają pobudzać wiernych do ich wykonywania, równocześnie unikając tego wszystkiego, co mogłoby przeszkadzać w pełnym uczestnictwie we Mszy św.

8) Otwartość młodzieży na słowo Boże ujawnia się w tym, że przywiązuje ona do kazań i homilii głoszonych podczas Mszy św. wielkie znaczenie a motywuje to możliwością znalezienia w nich odpowiedzi na egzystencjalne pytania i problemy. Kazania i homilie są okazją do poznania nauki Chrystusa i impulsem do pogłębienia wiedzy religijnej, posiadają zatem olbrzymi wpływ na kształtowanie wiary i osobowej dojrzałości chrześcijańskiej. Postuluje się zwłaszcza, aby były one zawsze powiązane z praktycznym życiem słuchaczy, ich moralno-egzystencjalnymi problemami oraz zagadnieniem sensu i wartości życia. Szczególnego przystosowania wymagają kazania głoszone podczas Mszy św. z udziałem młodzieży. Według młodzieży zdecydowanie należałoby skorygować niemal powszechną praktykę zastępowania homilii niedzielnych czy świątecznych przez listy pasterskie lub komunikaty Konferencji Episkopatu, które z reguły nie są związane z aktualną treścią słowa Bożego. Dla tej formy kerygmy Kościoła lokalnego należałoby znaleźć inną postać ich upowszechniania.

9) Duży problem stwarza młodzieży tzw. współofiara mszalna, co ujawnia się w braku umiejętności jasnego sprecyzowania jej istoty oraz czasowego momentu Mszy św., w którym powinno się wzbudzić ten akt ofiarowania siebie Bogu wraz z Chrystusem. Przede wszystkim pominięty jest tu niemal powszechnie wymiar horyzontalny współofiary. Trzeba więc utwierdzać młodzież we właściwym rozumieniu pojęcia współofiary i wychowywać już najmłodsze pokolenie chrześcijan do konieczności włączenia się w ducha ofiary, jako integralnego elementu czynnego uczestnictwa we Mszy św. Czynnikiem niezwykle sprzyjającym kształtowaniu postawy współofiary i całemu wewnętrznemu uczestnictwu wiernych są chwile ciszy i milczenia we Mszy św., którym trzeba przywrócić należne miejsce w liturgii.

10) W opinii ankietowanych integralną częścią Mszy św. i formą pełnego w niej udziału jako jej skutek i dopełnienie jest Komunia św. Widoczne jest wyraźne przełamywanie odziedziczonych w przeszłości schematów myślowych i przyzwyczajzeń, ograniczających przyjmowanie Komunii św. tylko do tzw. „obowiązku wielkanocnego”. Jednakże wciąż jeszcze brak jest dostatecznej wrażliwości na praktykę Komunii św. podczas każdej niedzielnej Eucharystii. Rodzi to konieczność dążenia do jej upowszechniania jako sakramentu spotkania z Chrystusem. Dostrzega się przy tym jednostronne i indywidualistyczne spojrzenie na Komunię św., co przejawia się w szczególnym zaakcentowaniu personalnego jej wymiaru, czyli samego zespolenia chrześcijanina z Chrystusem, przy równoczesnym dość wyraźnym zapoznaniu jej wymiaru eklezjalnego i wspólnotowego. Obok więc potrzeby głoszenia integralnej nauki o Eucharystii jako ofierze i uczcie braterskiej, ten postulat pastoralny objąłby także ściślejsze wiązanie Komunii św. z miłością bliźniego. W praktyce należałoby bardziej akcentować wspólnotwórczą rolę Komunii św.

11) Wyniki badań ankietowych wskazują na konieczność organizowania Mszy św. sprawowanej z udziałem młodzieży w każdej wspólnocie parafialnej, a szczególnie w tych środowiskach, gdzie znajdują się znaczące kręgi młodzieżowe. Msza taka domaga się włączenia w nią licznych zespołów, grup i służb liturgicznych. Postuluje się przy tym uwzględnienie zasady spontanicznego udziału w liturgii samej młodzieży i spożytkowanie jej duchowego entuzjazmu, np. przez zgłaszanie wcześniej przygotowanych treści wezwań w modlitwie powszechnej czy przez popieranie dialogu wprowadzającego w temat kazania. Celowym byłoby powołanie grupy liturgicznej, która przygotowywałaby niedzielną liturgię. Zapewniłoby to celebracji Mszy św. znamię piękna i autentyczności. W ten sposób liturgia stanie się organiczną całością zdolną inspirować życie chrześcijańskie także poza zgromadzeniem liturgicznym. Przede wszystkim Msza św. z udziałem młodzieży daje tej populacji szansę wytworzenia atmosfery większego braterstwa i jedności, wzajemnej otwartości i bezpośredniości.

12) Zgromadzeniu eucharystycznemu przypada szczególna ranga pastoralna, dlatego niedzielna Msza św. powinna stać się ciągłym wezwaniem do troski o sprawowaną liturgię niedzielną, co wymaga najpierw starannego przygotowania samej celebracji Eucharystii. Obzędem liturgicznym trzeba więc nadawać więcej piękna i estetyki w ich ceremonialnym przebiegu.

Wydaje się, że przeprowadzone badania i wskazane ustalenia, będą mogły posłużyć do dalszych analiz w zakresie przyjęcia zasad odnowy liturgicznej w środowisku młodzieżowym. Badania te mają charakter prognostyczny dla strategii duszpasterstwa eucharystycznego i formacji mszalne wiernych w Polsce. Ten typ sondażu bowiem wskazuje na potrzebę wprowadzenia nowych form udziału wiernych we Mszy św., zaangażowania grup i zespołów służby liturgicznej czy też kształtowania nowych zasad formacji mszalne, zmierzających do pełnego udziału wiernych we Mszy św., a liczne sugestie w tej mierze znajdujemy w dokumentach odnowy liturgicznej i katechezie Jana Pawła II.

Pelplin

Ks. EUGENIUSZ STENCEL

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

ETIENNE CHARPENTIER, *Czytając Stary Testament*, Włocławek 1993, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, s. 168.

Ze wstępu dowiadujemy się, że autor swoją książkę traktuje na wzór przewodników turystycznych jako przewodnik po Biblii, który ma pomóc w indywidualnym lub grupowym spotkaniu ze słowem Bożym zawartym w Starym Testamencie. Znajdujemy w nim zarys historii Izraela, przedstawienie procesu powstawania poszczególnych ksiąg i większych zbiorów (Prawo, Prorocy, Pisma mądrościowe), zalecenia odnośnie lektury tekstów i informacje dotyczące różnych zagadnień biblijnych ujęte w ramki. Tak rozumiany przewodnik po Biblii, który równocześnie jest kluczem do Biblii składa się z rozdziału wstępnego (Przygotowanie do podróży), który jest swoistego rodzaju introdukcją ogólną (kanon ST, gatunki literackie, geografia Palestyny, historia Izraela, Sitz im Leben ST) oraz ośmiu rozdziałów — etapów podróży po Starym Testamencie: 1. Wyjście. Naród wyraża swoją wiarę, 2. Królestwo jerozolimskie, 3. Królestwo północne, 4. Ostatni okres Królestwa Judy, 5. Wygnania babilońskie, 6. Izrael pod panowaniem Persów, 7. Izrael pod panowaniem Greków i Rzymian, 8. Psalmi. Na końcu autor uzasadnia aktualność ST i jego związek z chrześcijaństwem. W uzupełnieniu zapoznaje krótko z literaturą żydowską, która nie weszła do Biblii. Krótki indeks analityczny został podzielony na takie zagadnienia: Bóg (imiona), Jezus (tytuły nadawane przyszedłemu Mesjaszowi), Duch Święty, Najważniejsze postacie biblijne ST, Narody i ugrupowania religijne, Tematy teologiczne, Zagadnienia literackie, Teksty Starożytnego

Wschodu, Najważniejsze analizowane teksty. Tablica chronologiczna umieszczona na dwóch stronach zawiera odnośniki do najważniejszych wydarzeń historii powszechnej, zestawia wydarzenia historii Izraela oraz podaje chronologię powstawania ksiąg ST.

Książka stanowi doskonale popularne, wprowadzenie do ST, oparte na wynikach badań egzegetycznych. Autor posługuje się prostym i zrozumiałym językiem oraz przykładami z literatury innych narodów. Prawie wszystkie rozdziały są podobnie zbudowane. Najpierw zarys historii danego okresu, potem prezentacja tradycji, księgi lub ksiąg związanych z tym okresem, analiza charakterystycznego dla tego okresu tekstu biblijnego, działalność proroków, wskazówki do indywidualnej lub grupowej lektury Biblii. Jak z tak przyjętej metody wynika jest to nie tyle książka do jednorazowej lektury ile raczej podręcznik metodyczny do samodzielnej pracy indywidualnej lub w grupie. Autor stale odwołuje się do tekstu biblijnego i odsyła do wprowadzeń i objaśnień w komentarzach. Każdy rozdział zawiera kilka tekstów w ramach, które służą wyjaśnieniu pewnych pojęć, przedstawieniu pewnych zagadnień literackich, problemów teologicznych. Autor ma przy tym umiejętność zwięzłego, przystępnego i zrozumiałego przedstawienia często nie łatwych zagadnień. Ramki te są uzupełnieniem tekstu i jednocześnie poszerzają pole widzenia czytelnika, mają pomóc w posługiwaniu się przewodnikiem po Biblii. Są bardzo instruktywne.

Książka jest przykładem tego jak mówić prosto o rzeczach trudnych i skomplikowanych. Ułatwia korzystanie z tekstu Biblii i z komentarzy, pomaga w wyzbyciu się naiwnego, bezkrytycznego podejścia do Biblii, umożliwia zrozumienie złożoności Biblii i odpowiedź na pytanie, o co w niej właściwie chodzi. Ilustracją powyższego stwierdzenia mogą być, np. wypowiedzi autora na następujące tematy: właściwe rozumienie faktu historycznego (s. 42—43), różne tradycje dotyczące pobytu plemion izraelskich w Egipcie, Wyjścia, zdobycia Kanaanu (43—44), ujęcia funkcji proroka jako tego, który podtrzymuje prawdziwą wiarę (71), Bóg Izraela Bogiem historii a nie ubóstwieniem sił przyrody (60—78), język Biblii jest często nie tyle językiem informacji co relacji (związek człowieka z Bogiem, 131—132), w ST odnajdujemy siebie i nasze problemy (153—154), potrzeba aktualizacji słowa Bożego (155—156), różne możliwości wykładu ST (157).

Książka jest przydatna także dla tych, którzy już dużo o Starym Testamencie wiedzą ale często borykają się z tym, jak tę wiedzę przekazać w sposób komunikatywny innym i uczynić ją treścią życia, w jaki sposób najlepiej wykorzystać dla siebie i innych całe bogactwo zawsze aktualnego słowa Bożego.

Na podkreślenie zasługuje staranność z jaką wydano książkę. Strona zewnętrzna zachęca do sięgnięcia po nią a układ graficzny jest logiczny i przejrzysty. Należą się serdeczne dzięki Wydawnictwu za uprzyświecenie tej cennej pozycji, przetłumaczonej już także na inne języki, również czytelnikowi polskiemu. Jest to popularyzacja w najlepszym tego słowa znaczeniu.

Pewne zastrzeżenia budzą nieliczne błędy i niektóre zdecydowane sądy w sprawach kontrowersyjnych. I tak najbardziej uderza niekonsekwencja w podawaniu ilości ksiąg deuterokanonicznych. Raz jest mowa o 6 (s. 10), innym razem o 7 lub 8 a nawet 9 (jeśli osobno liczyć greckie dodatki do Estery i List Jeremiasza, s. 118). Mówi o 40 księgach kanonu żydowskiego (10) a w zestawieniu na s. 166 wylicza jak jest powszechnie przyjęte 39 (nie licząc jako osobnej księgi Listu Jeremiasza). W zestawieniu ksiąg NT na s. 166 pomyłkowo podaje 1 i 2 List do Kolosan. Raz używa nazwy Syracycdes (116—165) innym razem Syrach (166).

Być może błędami drukarskimi są: s. 27 Adonaj hehad zamiast A. ehad, s. 59 równina Izraela zamiast r. Jizreel, s. 59 Salmanazar zamiast

przyjętego Salmanassar, s. 69 semici zamiast Semici, s. 77 Łuasz zamiast Łukasz, Testaent zamiast Testament, s. 109 Kronikarza nie zwykło się nazywać Historykiem (z dużej litery), s. 116 rok 83 zamiast 63, s. 164 pod liczbami zamiast nad 1., s. 165 Księga 1 Machabejska została tu zaliczona do Proroków; wśród Machabeuszy brakuje Jonatana; powstawanie psalmów zaznaczono aż do ery chrześcijańskiej; wojny Medyjskie — chodzi o Persów; zamiast Pompeje powinno być Pompejusz.

Zastrzeżenia budzą pewne stwierdzenia autora: s. 10 księgi proroków błędnie nazywamy „historycznymi”, s. 43 w Madianie czczono Boga Yaho, s. 46 każdy syn Dawida staje się synem Bożym, podobnie s. 48 153, s. 92 Sługa Jahwe jest personifikacją narodu izraelskiego, s. 126 Syn Człowieczy u Dn 7 oznacza zbiorowość (ale na s. 153 jednostkę). Rażą pewne wyrażenia: s. 45 piwosze — o Filistynach, s. 47 pieśń łukun a oznaczenie Pieśni żałobnej Dawida (2 Sm 1), s. 60 „kwiatki” — o cudach Elizeusza (2 Krl 3—9), s. 119 budująca baśń — o Księżu Tobiasza; autor Koheleta ukrywa się pod fałszywym imieniem. Dziwi wyodrębnienie okresu Balaama (s. 50).

Godne odnotowania są np. trafne przedstawienie w ramce współczesnego ujęcia mitu (s. 29) oraz tłumaczenie za Biblią ekumeniczną (TOB) imienia Bożego Jahwe: jestem, kim będę (s. 41). W Dziele Kronikarskim autor przyjmuje kolejność Nehemiasz — Ezdrasz (s. 101). Autor opowiada się za pozostawieniem psalmów i tekstów zlorzeczających w użytku liturgicznym, bo i one są słowem Bożym (s. 146).

Pewnym zaniedbaniem raczej wydawcy niż autora jest brak podania, jakim tłumaczeniem polskim posłużono się przy cytowaniu tekstów biblijnych (s. 38—39, 64—65, 79 itd., chodzi o BT).

Mimo wspomnianych podrzędnej natury braków, książka Charpentier'a godna jest polecenia dla wszystkich zainteresowanych Starym Testamentem.

Pawłów

Ks. ANTONI DREJA

KS. TADEUSZ BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*. Tarnów 1994, s. 243 + 237.

Powyższą pozycję wydał Instytut Teologiczny w Tarnowie jako pomoc naukową dla studentów teologii, przygotowujących się do kapłaństwa i późniejszej pracy duszpasterskiej. Pozycja powyższa ukazała się w ramach sukcesywnie drukowanej serii pod numerem 14 i 19. Podjęcie się druku tej i innych pozycji, znajdujących się w tej serii należy uznać za przedsięwzięcie nie tylko ze wszech miar udane, ale jako wprost konieczne i zaspakające zapotrzebowania alumnów seminariów duchownych, którzy po wysłuchanych wykładach jako katecheci czy nauczyciele religii raz po raz wracają do treści kledysy wysłuchanych, by autentycznie przekazywać swoim słuchaczom prawdy naszej wiary chrześcijańskiej.

Jako bibliista jestem zainteresowany pozycją bibliijną, z której treścią pragnę zaznajomić czytelników RBL i wszystkich zainteresowanych tematyką bibliijną.

Pozycję tę oceniam jako doskonałą zarówno pod względem formalnym jak i merytorycznym. Przede wszystkim oparta jest ona na szerokiej znajomości przedmiotu, olbrzymim odczytaniu Autora, zarówno w bibliografii obcojęzycznej jak i polskiej, jak również i we właściwej interpretacji zdań i opinii współczesnych egzegetów. Gdyby komuś nie wystarczyło zdanie Autora omawianej pozycji, może sięgnąć do zacytowanej bibliografii i uzupełnić sobie interesujące go problemy.

Szczegółowe omówienie poszczególnych proroków ks. Brzegowy przedzielił szerokim wstępem ogólnym dotyczącym problemu profetyzmu, bardzo słusznie podkreślając nadprzyrodzony charakter profetyzmu izraelskiego (ss. 9—49). Za bardzo cenne uważam uwagi dotyczące chronologii życia i działalności poszczególnych proroków na s. 48n, które pozwalają nam lepiej zrozumieć wystąpienia proroków umieszczonych w ramach historii narodu izraelskiego.

Omawiając poszczególne proroctwa Autor dokonuje tego w oparciu o trzy elementy składowe: najpierw kreśli tło historyczne, na którym działa poszczególny prorok; potem przeprowadza dokładną egzegezę interesującego go tekstu, prawie zawsze popartą wieloma cytatami hebrajskimi, by w końcu przekazać jego pełne i właściwe znaczenie teologiczne. Wychodząc z założenia, że Biblia jest jednością, omawia jakies proroctwo zawsze szukając odniesienia jego i powiązania z innymi wypowiedziami proroka lub też z księgami napisanymi w czasie późniejszym. Dla przykładu np. omawiając proroctwo Izajasza o Róźdźce Dawida (Iz 11,1—9) nawiązuje do Ps 72, w którym autor psalmu wychwala szeroko sprawiedliwe rządy przyszłego Mesjasza i jego wrażliwość na krzywdę ubogich (s. 90). W wielu innych miejscach można odnaleźć stosowanie przez naszego Autora hermeneutycznej zasady o jedności Biblii (regula unitatis). Omawiając życie i działalność np. proroka Jeremiasza, przekazując jego dane biograficzne, porównuje go z Pawłem z Tarsu, który również w sposób wyleny i szczerzy zawsze mówi o sobie. „W przeciwieństwie do Eliasza czy Hioba — zaznacza ks. T. Brzegowy — historia Jeremiasza nie zna końcowego triumfu, lecz przeciwnie, kończy się całkowitym niepowodzeniem” (108). Można powiedzieć ogólnie, że Autor omawiając jakąś postać, czy jakies proroctwo nie omawia ich w oderwaniu od całości, ale zawsze szuka powiązania czy analogii z czasów późniejszych (por. np. wypowiedzi Jeremiasza o „domu Dawida” (21,12) do obietnic Natana z 2 Sm, itp).

Omawiając poszczególne proroctwa bardzo często zaznacza, że „znalazło ono swoje doskonałe wypełnienie w Jezusie Chrystusie” (s. 128). Uważam za bardzo słuszne zaakcentowanie, że prorok jest nie tylko prorokiem ale w pełnym tego słowa znaczeniu teologiem, a nawet dogmatykiem (np. wypowiedź o Ezechielu, s. 130).

Z wielkim uznaniem należy podkreślić wielką precyzję z określaniu danych historycznych dotyczących zarówno czasu działania jak i wypowiedzi poszczególnych proroków (np. dane dotyczące osoby proroka Daniela, wielojęzyczności jego księgi jak również precyzyjnego i jednoznacznego określenia jego proroctw i wypowiedzi o Synu Człowieczym, o wskrzeszeniu umarłych — por. s. 237n).

W drugim tomie swej monografii omawia ks. T. Brzegowy wszystkich tzw. mniejszych proroków, których niekiedy traktuje się bardzo powierzchownie, a przecież oni też są przekaznikami objawienia Bożego i nosicielami mesjańskich proroctw. Solidaryzują się z wypowiedziami Autora choćby na temat proroka Jonasza, którego księga jak sam zaznacza „pomimo swoich niewielkich rozmiarów śmiało może być zaliczona do szczytowych osiągnięć ST, tak pod względem literackim jak i teologicznym” (t. II, s. 99). Wypowiedź ta świadczy, że Autor do każdej nawet najmniejszej księgi prorockiej podchodzi rzeczowo i z wielkim szacunkiem widząc w niej objawione słowo Boże.

Uważna lektura obu tomów pozycji ks. Brzegowego pozwala nam na końcowy wniosek, że Autor jest wierny zasadzie, której broni do końca, że „Novum Testamentum in Vetere latet et Vetus in Novo patet”. Proroctwa zasygnalizowane czasem tylko „in confuso” otrzymują jego zdaniem, pełne wyjaśnienie i wytlumaczenie w Nowym Testamencie.

Należy tu jeszcze podkreślić komunikatywny język omawianej pozycji, dzięki czemu czytanie pracy nie nudzi, ale wciąga czytelnika i dostar-

cza bogatych przeżyć nie tylko estetycznych, ale także i głębokich refleksji, zmuszających do ubogacenia swego intelektualnego i wewnętrznego życia. Ks. T. Brzegowemu należy się za tę pracę nie tylko uznanie, ale także i szczerą wdzięczność.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

PRZEGLĄD PUBLIKACJI O MOJŻESZU

1. IWAN FRANKO, *Mojżesz*, przeł. J. Litwiniuk, Wyd. Burchard Edition i ZW Tyrsa, Warszawa 1993.

J. Litwiniuk przetłumaczył poemat jednego z największych poetów ukraińskich, Iwana Franki (1856—1916). Poemat ten został napisany w 1905 r. we Lwowie, a po raz pierwszy przełożony na język polski w 1913, po czym niemal całkowicie zapomniany. Jest to poemat poetycki oparty na Biblii, na dziejach Mojżesza, przedstawiający dzieje narodu, oczywiście najpierw ukraińskiego, ale także wielka metafora Narodzin Narodu, a więc może odnosić się do każdego narodu walczącego o wolność. Utwór Franki, choć napisany po ukraińsku, zawdzięcza wiele poezji młodopolskiej, z którą autor spotykał się we Lwowie, znając świetnie język polski i przyjaźniąc się z polskimi poetami owych czasów, zwłaszcza z Kasprowiczem. Nowemu przekładowi poematu na język polski towarzyszą godne uwagi ilustracje znanej malarki Wisny Lipszyc.

2. EDMOND FLEG, *Mojżesz w opowieściach mędrców*. Przeł. z franc. U. Grajczyk i R. Szmydki OMI, Wyd. Kerygma, Lublin 1994.

Edmond Fleg to literacki pseudonim Edmonda Flegenheimera (1877—1964), który będąc Żydem pochodzenia niemieckiego przyjął obywatelstwo francuskie. Jego twórczość literacka opierała się na literaturze targumicznej, czerpiąc z niej inspiracje i motywy. *Mojżesz w powieściach mędrców* z roku 1956 jest literackim opracowaniem i przetworzeniem (parafrazą parafraz) tekstów Talmudu dotyczących dziejów Mojżesza. Utwór z pogranicza dokumentacji narratorów Talmudu i fikcji literackiej autora, próbuje uzupełnić egzegezę krytyczną historii Mojżesza. Można by go określić jako literacki midrasz biblijnych midraszów.

3. JOSÉ H. PRADO FLORES, *Mojżesz. Poza pustynię*. Przeł. A. Wawrykiewicz, Wyd. Kairos, Wrocław — Kraków 1994.

José H. Prado Flores, Meksykanin z pochodzenia, jest świeckim moderatorem ruchu odnowy charyzmatycznej w Meksyku, którego 25 książek na temat ewangelizacji i odnowy cieszy się dużym powodzeniem. Sygnalizowana książka jest próbą religijnego odczytania „w Duchu” — jak postuluje Sobór Watykański II — z kart Pisma świętego życia i dzieła Mojżesza. Podtytuł „poza pustynię” nawiązuje do wyrażenia w Wj 3,1 *'ahar hamidbar* i oznacza, że Mojżesz był w stanie odrzucić schematy życia i pójść „poza pustynię”, tzn. poza sferę swoich przyzwyczajęń i dotychczasowego stylu życia. Książka do medytacji nad Biblią na przykładzie Mojżesza, który z natchnionych kart Pisma przemawia i dzisiaj do nas, podobnie jak w sferze sztuki ów wykuty w marmurze przez Michała Anioła.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA W KRAKOWIE

wydało:

W serii:

BIBLIOTEKA WSPÓŁCZESNEGO CHRZEŚCIJANINA

1. KS. WACŁAW GUBAŁA, AKTUALNE ZAGADNIENIA
ŻYCIA LUDZKIEGO
Kraków 1994, s. 40
2. KS. JAN DUDZIAK, KONKORDAT POLSKI Z DNIA
28 LIPCA 1993 R. POD OBSTRZAŁEM ZARZUTÓW
Kraków 1994, s. 48
3. KS. WACŁAW GUBAŁA, SZTUCZNA PROKREACJA —
OCENA MORALNA
Kraków 1994, s. 39
4. KS. WACŁAW GUBAŁA, AIDS — ALKOHOLIZM —
PROBLEMY MORALNE
Kraków 1994, s. 39
5. KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI, JAKA EUROPA?
Kraków 1994, s. 62
6. KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI, MIĘDZY POKOJEM
A WOJNĄ
Kraków 1994, s. 75
7. KS. JÓZEF TISCHNER, CZYTAJĄC „VERITATIS
SPLENDOR”
Kraków 1994, s. 90

WSZYSTKIE POZYCJE DO NABYCIA W REDAKCJI
WYDAWNICTWA

31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. BOGDAN PONIŻY, Wielka alegoria patriarchów w Mdr 10,1—14	145
Ks. NORBERT MENDECKI, Szekina w literaturze żydowskiej. Chrystus a szekina	159
Ks. HELMUT SOBECZKO, Teologiczny i pastoralny wymiar święcenia niedzieli w sobotni wieczór	162

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. ROMAN KRAWCZYK, Doktryna antropologiczna Rdz 1—3 jako motyw życia etycznego w Księdze Syracha	176
GRZEGORZ PEŁCZYŃSKI, Teologia pokoju w tekstach Proto-Izajasza	183
Ks. ROMAN PINDEL, O model rozwoju idei Ciała Chrystusa u świętego Pawła	188
Ks. STANISŁAW GRZYBEK, Wpływ lektury Pisma świętego na duchową formację chrześcijanina	197
Ks. MARIAN PISARZAK, MIC, Udział wiernych w przygotowaniu i sprawowaniu niedzielnej Eucharystii	204
Ks. EUGENIUSZ STENCEL, Niedzielną Msza św. w świetle wypowiedzi młodzieży	211

RECENZJE I PRZEGLĄDY	217
--------------------------------	-----

INDEX

ARTICULI

B. PONIŻY, Opera sapientiae circa patriarchas in Sap 10,1—14	145
N. MENDECKI, Šekina in litteratura iudaica. Christus et šekina	159
H. SOBECZKO, De valore theologico ac pastorali dominicae celebrandae sabbato vespere	162

COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

R. KRAWCZYK, Doctrina anthropologica Gen 1—3 ut motivum vitae ethicae in Siracide	176
G. PEŁCZYŃSKI, De theologia pacis in Proto-Isaia	183
R. PINDEL, De idea evolvenda Corporis Christi apud s. Paulum	188
S. GRZYBEK, De influxu lectionis Sacrae Scripturae in formationem spiritualem christianorum	197
M. PISARZAK, De participatione fidelium in Eucharistia dominicali praeparanda et celebranda	204
E. STENCEL, De Missa dominicali in commentariis iuvenum	211

RECESIONES ET REPERTORIA	217
--------------------------	-----