

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

RBL 67 (2014) NR 3 · ISSN 0209-0872

THE BIBLICAL AND LITURGICAL MOVEMENT

ARTYKUŁY · ARTICLES

KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI

Podejście do Biblii w pierwszym z „Wykładów Listu do Rzymian”
św. Tomasza z Akwinu 197

ANNA ORACZ

„Jezus Chrystus” Atanazego Fica odczytany siedemdziesiąt lat po śmierci autora 217

KS. MARCIN SKŁADANOWSKI

Czytać Słowo. Kościelna interpretacja Biblii w prawosławiu i jej trudności
z punktu widzenia chrześcijańskiego Zachodu 229

KS. MARCIN KOŁODZIEJ

Liturgia w katechezie 245

SPRAWOZDANIA · REPORTS

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego za rok 2013 261

RECENZJE · REVIEWS

KS. MARIUSZ ROSIK

Janusz Lemański, *„Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (Am 5, 14a).*
Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego, t. 2: Dwunastu Proroków
Mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza 285

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

ŁUKASZ KAMYKOWSKI

The approach to the Bible in the first of „Expositio Super Epistulam ad Romanos” by St. Thomas Aquinas 197

ANNA ORACZ

„Jesus Christ” by Athanazy Fic read seventy years after the death of the Author..... 217

MARCIN SKŁADANOWSKI

Reading the Word. An ecclesiastical interpretation of the Bible in the Orthodox church and its difficulties from the point of view of the Christian West.... 229

MARCIN KOŁODZIEJ

Liturgy in catechesis..... 245

REPORTS

KAZIMIERZ PANUŚ

Annual Report of the President of the Polish Theological Society for 2013..... 261

REVIEWS

MARIUSZ ROSIK

Janusz Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (Am 5, 14a).
*Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego, t. 2: Dwunastu Proroków
Mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza* 285

ARTYKUŁY · ARTICLES

KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI

Podejście do Biblii w pierwszym z „Wykładów Listu do Rzymian” św. Tomasza z Akwinu¹

Niniejszy artykuł powstał jako opracowanie wyników pierwszego posiedzenia konwersatorium z cyklu *Objawienie – Biblia – Chrystus* w lutym 2011 roku. Owoce konwersatorium z roku akademickiego 2010/2011 zostały zebrane w tomie *Biblia, słowo Boże, Chrystus – pełnia Objawienia*². W tym cyklu spotkań stawialiśmy wybranym fragmentom pism z epoki patrystycznej i średniowiecznej cztery pytania wyznaczające formalny aspekt naszej analizy:

1. Czym jest Objawienie i jak się dokonuje?
2. Jaka jest relacja między słowem Boga a tekstem spisany?
3. W jakim stosunku pozostaje tekst Pisma do osoby Chrystusa?
4. Jaka jest (wobec tego) poprawna lektura tekstu?

Nie są to pytania całkiem rozłączne. Raczej wyznaczają pewien obszar zainteresowań. Toteż, choć staraliśmy się szukać kolejno odpowiedzi na każde z nich, w syntetycznym omówieniu komentowanego fragmentu podział na cztery części nie został zachowany. Linia wywodów po

¹ S. Tommaso d'Aquino, *Commento al corpus Paulinum. Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*, t. 1: *Lettera ai Romani*, traduzione e introduzione a cura di B. Mondin, Bologna 2005, s. 44–51; św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, przekł. i oprac. J. Salij, Poznań 1987, s. 14–15.

² Ł. Kamykowski, *Biblia, słowo Boże, Chrystus – pełnia Objawienia. Pytanie o wzajemne relacje na kanwie wybranych tekstów*, cz. IIa: *Od czasów apostoelskich do średniowiecza*, Kraków 2013.

wstępnej charakterystyce treści danego fragmentu biegnie jednak mniej więcej tropem czterech pytań.

Ostatni omówiony tam tekst pochodził z *Summy teologicznej* św. Tomasza i dotyczył jego teoretycznego podejścia do użycia Pisma Świętego w teologii³. Spotkania w następnym roku miały dotyczyć czasów nowożytnych i współczesnych, lecz na pierwszym spotkaniu wróciliśmy – jako do punktu wyjścia – znów do Akwinaty, tym razem próbując przyjrzeć się (na krótkim przykładzie) jego podejściu do *sacra pagina* w praktyce wykładowcy, stawiając mu również to samo poczwórne pytanie. Próbowaliśmy zrozumieć, czym jest Pismo Święte dla wybitnego doktora teologii w okresie rozkwitu tej dyscypliny na uniwersytecie średniowiecznym i jak kształtuje myślenie i przeżywanie wiary wybitnego chrześcijanina tamtej epoki.

W nowym roku zmienił się zespół uczestników konwersatorium. Pisemne opracowanie swych przemyśleń po dyskusji nad komentarzem Tomasza do pierwszego wersetu Listu do Rzymian nadesłali: ks. Pavel Habrovec, ks. Marcin Kaznowski SDB, Marek Kostur, Beata Marek, Magdalena Marek, Agnieszka Piskozub-Piwosz, ks. Rafał Wilkołek. W moim omówieniu posiłkuję się wszystkimi spisanyymi wypowiedziami, starając się oddać raczej ostateczny owoc, nasz konsensus w rozumieniu komentowanego fragmentu niż indywidualny wkład poszczególnych osób (trudny zresztą do metodycznego oddzielenia w tak zespołowo prowadzonej dyskusji i dialogu, gdzie końcowe opracowanie pisemne każdego gromadzi wkład własny i innych uczestników spotkania).

1. Wykład listu do Rzymian⁴

Wykład listu do Rzymian powstał pod koniec życia Akwinaty i jest uważany za jego najdojrzsze dzieło egzegetyczne. Nie jest to *reportatio*

³ Ł. Kamykowski, *Biblia, słowo Boże, Chrystus – pełnia Objawienia...*, dz. cyt., s. 141–150; por. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 4, II, Paris 1964; *La «nouveauauté» de saint Thomas*, s. 285–302.

⁴ Por. *Introduzione*, [w:] s. Tommaso d'Aquino, *Commento al corpus Paulinum...*, dz. cyt., s. 9–26; *Słowo wstępne*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*,

(autoryzowane notatki słuchaczy wykładów) jak w przypadku większości innych jego komentarzy, lecz jedyna ukończona przez niego *expositio* pisma należącego Nowego Testamentu⁵, czyli własne, pisemne przepracowanie wcześniejszych wykładów. Pokazuje sposób wykładania Pisma Świętego na średniowiecznym uniwersytecie. Metoda analizy przez podział całości na tematyczne części prowadzi do spojrzenia na omawiany fragment na tle jego kontekstu i uwzględniania przez to całościowego zamysłu ludzkiego autora księgi. Jest to pierwszy krok w stronę nowożytnej egzegezy filologicznej.

1.1. Wykład Pierwszy

Prezentowany poniżej fragment stanowi całość pierwszego wykładu omawiającego pierwszy werset Listu (Rz 1, 1): „Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, z powołania apostoł, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej” następujący po wykładzie wstępnym stanowiącym ogólne wprowadzenie do listu⁶.

Wybór tego fragmentu komentarza wydawał się odpowiedni przy założeniu, że chcemy patrzeć na zastosowanie metod egzegezy średniowiecznej do tekstu, a nie na zmaganie się egzegety z trudnym tematem. Na początku dialogu interpretatora z „materiał” słowa Bożego teoretyczne zasady można – wydaje się – zauważyć stosunkowo wyraźnie, tym bardziej, że komentowany werset jest zupełnie prosty: autor przedstawia się czytelnikom. Nie bez znaczenia dla tematu jest fakt, że mówi w nim o sobie jeden z ważnych hagiografów.

1.2. Textus latinus

15. Haec epistola in duas partes dividitur scilicet: in salutationem et epistolarem tractatum, qui incipit ibi «primum quidem...». Circa primum tria facit. Primo describitur persona salutans; secundo personae

dz. cyt., s. 5–7.

⁵ Mamy jego *expositiones* do niektórych ksiąg Starego Testamentu.

⁶ Tamże, s. 14–15. Tekst Wulgaty (według której Tomasz komentuje): „Paulus, servus Iesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei”.

salutatae, ibi «Omnibus qui sunt Romae»: tertio salus optata, ibi «Gratia vobis ...». Circa primum duo jacit. Primo describitur persona auctoris; secundo commendatur eius officium, ibi «Quod ante promiserat...».

16. Persona autem scribens describitur a quatuor. Primo quidem ex nomine, cum dicit «Paulus». Circa quod tria considerata sunt. Primo proprietas eius. Hoc enim nomen, secundum quod his litteris describitur; non potest Hebraicum esse quia apud Hebraeos non invenitur hoc elementum P, sed potest esse Graecum vel Latinum. Si tamen aliquod elementum ei propinquum sumatur, id quod est P potest esse Hebraeum.

17. Secundo, considerata est eius significatio. Secundum enim quo potest Hebraeum esse idem est quod „mirabilis” vel „electus” secundum autem quod est Graecum idem est quod „quietus” secundum vero quod est Latinum idem est quod „modicus”. Et haec quidem ei conveniunt. Electus quidem fuit quantum ad gratiam, unde: «Vas electionis est mihi iste». Mirabilis fuit in opere: «Vas admirabile opus excelsi». Quietus in contemplatione: «Intrans in domum meam conquiescam cum illa». Modicus per humilitatem: «Ego autem sum minimus Apostolorum».

18. Tertio, considerandum est quando sit hoc nomen Apostolo impositum cum tamen ante Saulus vocaretur, ut habetur Actibus IX. Circa hoc triplex est opinio. Hieronymus dicit quod cum prius vocaretur Saulus postmodum voluit vocari Paulus, propter quoddam insigne suum quod fecit, scilicet quia convertit Sergium Paulum proconsulem, ut habetur Act., sicut Scipio dictus est Africanus quia devicit Africam. Alii vero dicunt quod hoc nomen impositum est sibi propter profectum virtutum qui ex hoc nomine signatur, ut dictum est. Imponuntur enim divinitus quibusdam nomina a principio nativitatis ad designandum gratiam quam a principio consequuntur, sicut patet de Ioanne Baptista; quibusdam vero mutantur nomina ad designandum profectum virtutis eorum, ut Chrysostomus dicit, sicut patet de Abraham et de Petro. Alii vero dicunt, et melius, quod Paulus fuit a principio binomius. Consuetum enim erat apud Iudaeos ut simul cum nominibus Hebraicis assumerent sibi nomina illarum gentium quibus serviebant, sicut Graecis servientes nominabantur nominibus Graecorum, ut patet de Iasone et Menelao.

19. Hoc autem nomen Paulus ab antiquo celebre fuit apud Romanos, et ideo, cum diceretur Saulus secundum Hebraeos, vocatus est etiam

Paulus secundum Romanos, quo nomine non videbit usus nisi postquam coepit Gentibus praedicare. Unde dicitur: «Saulus qui et Paulus». Et hoc magis approbat Augustinus.

20. Secundo describitur persona scribentis ex conditione, cum dicit: «servus Christi». Videtur autem esse abiecta conditio servitutis si absolute consideretur. Unde et sub maledicto pro peccato infligitur: «Maledictus Chanaan puer, servus servorum erit fratrum suorum». Sed redditur commendabilis ex eo quod additur «Iesu Christi». Iesus enim interpretatur salvator: «Ipse salvum faciet...». Christus interpretatur „unctus”, secundum illud: «Unxit te Deus. deus tuus...», per quo designatur dignitas Christi et quantum ad sanctitatem, quia sacerdotes ungebantur ut patet Ex. 29; et quantum ad potestatem, quia etiam reges ungebantur ut patet de David et de Salomone; et quantum ad cognitionem, quia etiam prophetae ungebantur ut patet de Eliseo. Quod autem aliquid subiiciatur suae saluti et spirituali unctioni gratiae, laudabile est, quia tanto aliquid est perfectius quanto magis suae perfectioni subiicitur, sicut corpus animae et aer luci: «O Domine, quia ego servus tuus sum».

21. Sed contra est quod dicitur: «Iam non dicam vos servos sed amicos». Sed dicendum quod duplex est servitus. Una timoris, quae non competit sanctis: «Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore...», alia humilitatis et amoris, quae sanctis convenit secundum illud: «Dicite: servi inutiles sumus». Cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus: si quis sic agat causa alterius, sicut ab alio motus, sic est servitus timoris, quae cogit hominem operari contra suam voluntatem; si vero aliquis agat causa alterius, sicut propter finem, sic est servitus amoris, quia amicorum est bene facere et obsequi amico propter ipsum, ut Phihsophus dicit in IX Ethic.

22. Tertio commendatur a dignitate cum dicitur «vocatus Apostolus». Dignitas apostolatus est praecipua in Ecclesia, secundum illud: «Quosdam quidem posuit deus in Ecclesia primum Apostolos». Apostolus enim idem est quod „missus”. secundum illud: «Sicut misit me pater et ego mitto vos», scilicet ex eadem dilectione et cum eadem auctoritate. Dicit autem «vocatus apostolus» ad designandum gratiam, id est vocatus ad hoc quod sit apostolus: «Nemo assumit sibi honorem...»; vel ad designandum excellentiam, ut sicut urbs antonomastice vocatur ipsa Roma, ita apostolus vocatur

Paulus, secundum illud: «Abundantius illis omnibus laboravi»; vel ad designandum humilitatem, ut sit sensus: non audeo me dicere Apostolum sed homines me ita vocant. Sic, «non sum dignus vocari Apostolus».

23, Quarto describitur persona scribentis ex officio cum dicit «segregatus in Evangelium Dei». «Segregatus», in quam, vel per conversionem ab infidelibus, secundum illud: «Cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meae», scilicet synagogae; vel segregatus per electionem ab aliis discipulis, secundum illud: «Segregate mihi Saulum...». Evangelium autem idem est quod bona Annuntiatio. Annuntiatur enim in ipso coniunctio hominis ad Deum, quae est bonum hominis, secundum illud: «Mihi autem Deo adhaerere bonum est».

24. Triplex autem coniunctio hominis ad Deum annuntiatur in evangelio. Prima quidem per gratiam unionis, secundum illud: «Verbum caro factum est». Secunda per gratiam adoptionis, prout inducitur in Ps. LXXXI: «Ego dixi: Dii estis et filii Excelsi omnes». Tertia per gloriam fruitionis: «Haec est vita aeterna». «Quam pulchri super montes pedes annuntiantis». Haec autem Annuntiatio non humanitus sed a Deo facta est: «Quae audivi a Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis». Unde dicit in «Evangelium Dei».

1.3. Przekład polski

15. List ten dzieli się na dwie części, mianowicie na pozdrowienie oraz na główny wywód (w. 8). Część pierwszą ujmuję [Apostoł] w trzech punktach. Najpierw przedstawia osobę pozdrawiającą, następnie (w. 7a) osoby pozdrawiane, wreszcie (w. 7b) życzy im zbawienia. Punkt pierwszy dzieli na dwa. Najpierw przedstawia osobę autora, następnie (w. 2) jego zadanie.

16. Otóż osobę autora przedstawia w czterech punktach. Po pierwsze, od strony jej imienia: Paweł. Zwróćmy tu uwagę na trzy rzeczy. Najpierw na jego przynależność językową. Albowiem imię to, jeśli zważać na literę, nie może być hebrajskie, gdyż Hebrajczycy nie znają głoski „p”. Może być ono greckie lub łacińskie. Gdyby jednak chodziło tu o jakąś głoskę pokrewną „p”, może to być imię hebrajskie.

17. Następnie należy zbadać jego znaczenie. Jako hebrajskie, o ile może być takie, imię to znaczy „przedziwny” albo „wybrany”; jako greckie znaczy

„uciszony”; natomiast jako łacińskie znaczy „skromny”. I te właśnie znaczenia przystają do Apostoła. Był bowiem wybrany w łasce: „On jest moim naczyniem wybranym” (Dz 9, 15). Przedziwny był w czynie: „Naczyniem przedziwnym dzieło Najwyższego” (Syr 43, 9). Uciszony w kontemplacji: „Wszedłszy do swego domu, przy nim odpocznę” (Mdr 8, 16). Skromny dzięki pokorze: „Jestem bowiem najmniejszy z Apostołów” (1 Kor 15, 10).

18. Po trzecie, zbadać należy, kiedy dano to imię Apostołowi, jako że przedtem nazywał się Szaweł, co wynika z dziewiątego rozdziału Dziejów Apostolskich. Istnieją trzy opinie na ten temat. Hieronim powiada⁷, że choć wcześniej nosił imię Szawła, później postanowił nazwać się Pawłem, ze względu na swoje szczególne dokonanie: nawrócił mianowicie prokonsula Sergiusza Pawła (Dz 13, 12). Podobnie po zwycięstwie nad Afryką Scypiona nazwano Afrykańskim. Inni powiadają, że imię to nadano mu ze względu na wzrost cnót, na które to imię wskazuje. Jednym bowiem, na przykład Janowi Chrzcicielowi (Łk 1, 13 i 60), od samego urodzenia nadano imiona oznaczające łaskę, której dostąpili od początku. Natomiast innym, na przykład Abrahamowi (Rdz 17, 5) czy Piotrowi (Mt 16, 18), zmieniono imiona, jak powiada Złotousty⁸, w celu zaznaczenia wzrostu ich cnoty. Jeszcze inni mówią, i to jest słuszniejsze, iż Paweł od początku miał dwa imiona. Było bowiem zwyczajem Żydów, że obok imion hebrajskich przyjmowali imiona tych narodów, którym służyli. Na przykład ci, co służyli Grekom, nazywali się imionami greckimi, jak to było w przypadku Jazona i Menelaosa (2 Mach 4).

19. Otóż imię Paweł sławne było u Rzymian od dawna. Zatem według Hebrajczyków nazywał się Szaweł, według Rzymian – również Paweł. Wydaje się, że dopóki nie zaczął głosić poganom, nie używał tego imienia. Toteż w Dz 13, 9 nazwano go „Szawłem, który także nazywany jest Pawłem”. Do tego zdania przychyła się Augustyn⁹.

20. Po wtóre, przedstawiając osobę piszącego, wskazano na jego stan: niewolnik Chrystusa. Absolutnie rzecz biorąc, stan niewoli wydaje się

⁷ Św. Hieronim, *De viris illustribus*, cap. 5 (PL 23, 615).

⁸ Św. Jan Złotousty, *In Epistulam ad Romanos*, hom. I, 1 (PG 50, 395).

⁹ Św. Augustyn, *De spiritu et littera*, cap. 5 (PL 44, 207); *Duch a litera*, Warszawa 1977, s. 76.

haniebnym. Toteż spada on jako przekleństwo za grzech: „Niech będzie przeklęty syn Kanaan, niech będzie niewolnikiem niewolników swych braci” (Rdz 9, 25). Stan ten wydaje się jednak szacowny, jeśli należy się do Jezusa Chrystusa. Jezus znaczy bowiem Zbawiciel: „On bowiem zbawi lud swój od grzechów” (Mt 1, 21). Chrystus znaczy Pomazaniec: „namaścił cię Bóg, twój Bóg” (Ps 44, 8). Wskazuje to na godność Chrystusa: zarówno w świętości, jako że namaszczano kapłanów (Wj 29, 7), jak we władzy, gdyż namaszczano również królów, na przykład Dawida (1 Sm 16, 12n) i Salomona (1 Krl 1, 39), a również w poznaniu, ponieważ namaszczano także proroków, na przykład Elizeusza (1 Krl 19, 16). Otóż jest czymś chwalebnym podporządkować się swojemu zbawieniu oraz duchowemu namaszczeniu łaski, gdyż tym bardziej coś jest doskonałe, im bardziej jest podporządkowane swojej doskonałości, na przykład ciało [jeśli jest podporządkowane] duszy, a powietrze światłu. „O Panie, jestem Twoim sługą” (Ps 115, 16).

21. Jednak coś przeciwnego czytamy w J 15, 15: „Już nie będę was nazywał sługami, ale przyjaciółmi”. Na to odpowiadamy, że istnieje dwojaka niewola. Pierwszą jest niewola strachu, która nie przystoi świętym: „Nie otrzymaliście ducha niewoli, aby znów się pogrążyć w bojaźni” (Rz 8, 15). Inną jest niewola pokory i miłości, która świętym przystoi: „Mówcie: sługami nieużytecznymi jesteśmy” (Łk 17, 10). Ten bowiem jest wolny, kto sam dla siebie jest przyczyną, niewolnik zaś ma przyczynę w kim innym, kto nim porusza. Toteż jeśli ktoś w ten sposób działa za przyczyną drugiego, że jest przez niego poruszany, jest to niewola strachu, przymuszająca człowieka do działania wbrew swej woli. Jeśli natomiast ktoś działa za przyczyną drugiego, tak że zwraca go to ku celowi, jest to niewola miłości. Na tym bowiem – jak powiada Filozof¹⁰ – polega przyjaźń, że czyni się dobrze i oddaje się przysługę przyjacielowi ze względu na niego samego.

22. Po trzecie, podnosi się tu jego godność: z powołania Apostoła. Godność apostołatu jest w Kościele szczególna: „Niektórych Bóg ustanowił w Kościele najpierw apostołami” (1 Kor 12, 28). Apostoł bowiem to tyle samo co posłany: „Jak Mnie posłał Ojciec, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21) – mianowicie tą samą miłością i tym samym autorytetem. Powiada zaś: z powołania Apostoła, aby wskazać na łaskę, że powołany został do tego, aby być Apostołem. „Nikt

¹⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IX, 4, 1166a, Warszawa 1956, s. 330.

nie przywłaszcza sobie tej godności, chyba że jest powołany przez Boga jak Aaron” (Hbr 5, 4). Albo też, aby wskazać na wyróżnienie. Jak bowiem miastem antonomastycznie nazywany jest sam tylko Rzym, tak Apostołem nazywamy Pawła, stosownie do słów: „Pracowałem więcej od nich wszystkich” (1 Kor 15, 10). Albo też, żeby zaznaczyć pokorę. Sens byłby wówczas taki: Nie śmiem nazywać się Apostołem, ale tak ludzie mnie nazywają. Jak w 1 Kor 15, 9: „Nie jestem godzien nazywać się apostołem”.

23. Po czwarte, przedstawia się osobę piszącego od strony wypełnianego przez niego obowiązku: oddzielony dla Ewangelii Bożej. Oddzielony bądź przez nawrócenie [odłączające] od niewiernych: „Kiedy jednak spodobało się Temu, który oddzielił mnie w łonie mojej matki” itd. (Ga 1, 15), mianowicie od synagogi; bądź przez wybór oddzielony od innych uczniów, jak czytamy w Dz 13, 2: „Oddzielcie mi Szawła”. Otóż Ewangelia to tyle samo co dobre zwiastowanie. Zwiastuje się w niej bowiem połączenie człowieka z Bogiem, co – jak czytamy w Ps 72, 28 – jest dobrem człowieka: „Dobrem jest dla mnie przylgnąć do Boga”.

24. Otóż w Ewangelii zwiastowane jest potrójne złączenie człowieka z Bogiem. Po pierwsze, przez łaskę zjednoczenia [hipostatycznego], o czym w J 1, 14: „Słowo ciałem się stało”. Po wtóre, przez łaskę przysposobienia na synów, na co wskazują słowa Ps 81, 6: „Ja rzekłem: bogami jesteście, i wszyscy – synami Najwyższego”. Po trzecie, przez chwałę radowania się Bogiem: „A to jest życie wieczne” (J 17, 3). „O, jak piękne są na górach nogi zwiastuna dobrej nowiny” (Iz 52, 7). Otóż zwiastowanie to nie dokonało się po ludzku, ale od Boga. „Co usłyszałem od Pana zastępów, Boga Izraela, to wam zwiastowałem” (Iz 21, 10). Stąd słowa: „dla Ewangelii Bożej”.

2. Komentarz

W omawianym wykładzie Tomasz rozpoczyna dokładną egzegezę tekstu biblijnego zdanie po zdaniu. Część wstępną epistoły określoną jako „pozdrawienie” (Rz 1, 1–7¹¹) oddziela od całej reszty i poświęca jej

¹¹ Dzisiaj powszechnie przyjęty w nauce podział tekstu biblijnego na wersety nie istniał jeszcze w czasach Akwinaty, stąd stosuje on (co zostało pozostawione w oryginale

w swych wykładach wiele uwagi, uważając ją za szczególnie istotną dla zrozumienia całości. Nad werselem pierwszym – stanowiącym przedstawienie się autora epistoły – zatrzymuje się dłużej przez cały jeden wykład.

Czym jest objawienie, względnie *fides quae*, co w terminologii ówczesnej odpowiada mniej więcej późniejszemu pojęciu „objawienie”, analizowany tekst nie mówi wprost. Pieczołowitość, z jaką autor komentarza pochyła się nad każdym słowem i zdaniem, przedstawianie i roztrząsanie racji wspierających opinie wcześniejszych komentatorów świadczy o przekonaniu, że przez skrupulatną analizę tekstu biblijnego dochodzi się do poznania o szczególnej wadze. Wskazuje ona na to, że Pismo Święte jest dla Tomasza podstawowym nośnikiem objawienia.

Tomasz wszakże, co uwidacznia się przy omawianiu określenia Pawła jako „apostoła” – „zwiastuna” Ewangelii, jest świadomy pośredniczącej w procesie objawienia roli ustnego przekazu. Jest ono dziełem Boga, a nie człowieka. Dokonuje się, „jest zwiastowane” z Bożej inicjatywy. Nie dokonuje się „mechanicznie”, lecz za pośrednictwem osobowego przekazu. Choć nie wprost, widać w omawianym wykładzie Akwinaty dwa aspekty objawienia i wiary: obiektywny (*fides quae*) i podmiotowy (*fides qua*).

Prawda Boża objawiona ludziom za pośrednictwem Biblii widziana jest od strony obiektywnej jako kompletna i niezmienna. Pismo Święte jest traktowane jako pewna organiczna całość, w której poszczególne części nawzajem się wyjaśniają i dopełniają. Wynika stąd duża swoboda w posługiwaniu się cytatami biblijnymi, szukanie skojarzeń słownych i pojęciowych w całkiem innych miejscach Pisma Świętego. Metoda analizy tekstów biblijnych jest całkowicie synchroniczna. Brak w niej uwzględniania historycznego rozwoju objawienia i długiego czasu tworzenia tekstu pisanego na bazie ustnej tradycji.

Dla Tomaszowej koncepcji objawienia Bożego ważne jest wszakże i to, co pisze on o Ewangelii jako zwiastowaniu potrójnego „połączenia człowieka z Bogiem” przy omawianiu ostatniego członu Pawłowej autoprezentacji. Ostatni przytoczony w omawianym wykładzie cytat z Izajasza (Iz 21, 10) wraz z krótkim wnioskiem wykładowcy wskazuje

łacińskim, lecz nie w przekładzie o. Jacka Salija) odwołania do pierwszych słów (incipi-tów) omawianych fragmentów tekstu.

na to wyraźnie: przedmiot Ewangelii – „dobrego zwiastowania” jest tym, co „usłyszane od Boga”, spełnia zatem istotne założenie dzisiejszej koncepcji objawienia. Dzięki temu możemy dostrzec w omawianym wykładzie Tomasza również podmiotową i relacyjną stronę objawienia biblijnego. Istotą dobrej nowiny nie jest tylko pewna informacja. Zwiastuje się w Piśmie Świętym, a przynajmniej w nauce Apostołów (w tym Pawła), jako treść dobrej, radosnej nowiny *coniunctio*: „złączenie” („zjednoczenie”, „połączenie”) człowieka z Bogiem. Dokonuje się ono po pierwsze w Osobie Jezusa Chrystusa „przez łaskę zjednoczenia” (*per gratiam unionis*) hipostatycznego – dopowiada tłumacz, dalej „w akcie Bożej adopcji” (*per gratiam adoptionis*)¹², a ostatecznie „przez chwałę radowania się Bogiem” (*per gloriam fruitionis*), jak trochę uściślając tłumaczy o. Salij – w życiu wiecznym.

Wymowne są cytaty biblijne podane zwłaszcza przy drugim i trzecim elemencie treści dobrej nowiny. O ile tam, gdzie mowa o Jezusie Chrystusie, cytat jest klasyczny z J 1, 14: „Słowo stało się ciałem”, o tyle skojarzenia z tekstem biblijnym w dalszym ciągu są mniej oczywiste. Odwołanie się przy łasce usynowienia do wypowiedzi Boga z Psalmu: „Ja rzekłem: bogami jesteście, i wszyscy – synami Najwyższego” kładzie akcent na aspekt zbiorowy powołania Izraela i nasuwa myśl o wspólnotowym (eklezyjalnym) wymiarze złączenia z Bogiem wszystkich „usynowionych” w Synu Bożym.

Nie mniej ciekawe są skojarzenia biblijne Tomasza przywołane po wymienieniu trzeciego (eschatologicznego) „złączenia” z Bogiem. Zaczyna od wielkiej modlitwy Jezusa z Ewangelii Janowej: „to jest życie wieczne”. Według najbliższego kontekstu, życiem wiecznym uczniów jest tam dla Jezusa ich poznanie Boga (głębokie, „doświadczalne” jak „widzenie” – J 17, 24) oraz Jego samego jako posłanego przez Ojca. Tak więc ostateczne spełnienie dobrej nowiny (o której mowa w następnym przytoczonym tekście z Iz 52), pełnia objawienia Imienia (J 17, 6) ma charakter relacji międzypsobowych – jest poznawczym wniknięciem w „świat”: w „Imię”

¹² Gdy Tomasz mówi o „*gratia unionis*”, ma na myśli przede wszystkim Chrystusa, ale w Nim także całą ludzkość: „*Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratia divinitus datur humanae naturae in persona verbi*” (*Summa Theologiae*, III, 6, 6).

(J 17, 6. 10–12) Trójcy: Ojca i Syna w „chwałę” (J 17, 2. 22. 24), w „miłość” – *agape* (J 17, 26) i przebywaniem (J 17, 24) w tej rzeczywistości, i jest zapośredniczone przez tego, którego Ojciec posłał – Jezusa Chrystusa.

Objawienie w tym świetle nie jest jedynie obiektywnym przedstawieniem prawdy, ale wezwaniem do zjednoczenia z Bogiem możliwego ze względu na łaskę usynowienia analogiczną do synostwa Bożego Jezusa Chrystusa. Jest zatem jakąś szczególną, nadprzyrodzoną (*non humanitus*) relacją na linii Bóg–człowiek. Od strony subiektywnej objawienie jest wydarzeniem *par excellence* zarówno dla Boga (jako Jego dar), jak i dla człowieka, ponieważ dotyczy tego, co jest dla niego „dobrem” – jakimś celem. Dokonuje się najpierw przez poruszenie, przez wolny wybór człowieka, który wybiera Boga nie ze strachu, ale z powodu miłości, gdy wchodzi (jak Paweł) w relację zawierzenia Mu jako sługa nie ze strachu, lecz z miłości. Jest jednak także długotrwałym procesem, który trwa w życiu przyjmującego je człowieka, zmienia jego życie z dalekosiężną perspektywą nadziei życia wiecznego. O tym wszystkim dowiadujemy się w wykładzie Rz 1, 1 na przykładzie Apostoła przy omawianiu jego samookreślenia.

Różne aspekty przyjęcia Bożego wezwania przez człowieka uwidaczniają się najpierw w Tomaszowej refleksji nad stosownością nowego imienia Szawła: *Paulus*. Bez wchodzenia w dyskusję nad właściwą etymologią (hebrajską, grecką czy łacińską) tego imienia Akwinata przyjmuje wszystkie jako ujmujące trafnie głęboką (ontologiczną?) przemianę, jakiej dokonało słowo Boże w Szawle z Tarsu. Określenia „wybrany” (*electus*), „przedziwny” (*mirabilis*), „uciszony” (*quietus*), „skromny” (*modicus*) wskazują na charakter owej przemiany. Na poparcie stosowności każdego z tych określeń święty Tomasz znajduje poparcie w cytatach biblijnych. Dwa z nich dotyczą postaci Pawła w sposób ścisły – przez zacytowanie jego własnych słów z 1 Kor 15, 10 lub określenia go przez Chrystusa według Dz 9, 15. Do dwóch dalszych zastosowano przez dość luźne skojarzenia fragmenty z ksiąg mądrościowych (Syr 43, 9 i Mdr 8, 16). O ile pierwszy łączy się przez słowo „naczynie” (*vas*) z cytatem z Dziejów Apostolskich, o tyle zasada skojarzenia ostatniego z osobą Pawła pozostaje dość niewyjaśniona. W każdym razie przedstawienie Apostoła jako „uciszonego w kontemplacji” (*quietus in contemplatione*), jako tego, który „wszedłszy do swego domu”, odpoczywa przy Mądrości (por. Mdr 8, 16), pozwala na wniosek,

że eschatyczne spełnienie objawienia, rozkoszowanie się w zjednoczeniu z Bogiem (*fruitio*) jest antycypowane już w doczesności przez „wybrane naczynia” przyjmujące z pokorą skierowane do siebie Boże wybranie¹³.

Tekst spisany wydaje się być dla autora czymś bardzo ważnym. Żeby słowo Boga przemówiło, potrzebny jest tekst spisany i jego wnikliwa analiza. Słowo Boga bowiem kryje się za tekstem. Do słowa Bożego dochodzi się przez analizę tekstu biblijnego, do którego wnika się przez badanie znaczenia zdań, a nawet słów, i to w różnych językach.

Omawiany wykład św. Tomasza skupia się na osobie św. Pawła, który u początku listu do Rzymian przedstawia się adresatom. Poświęcenie tej prezentacji całego wykładu zdaje się świadczyć o tym, że Tomasz ma świadomość roli, jaką odgrywa w Biblii autor ludzki i jego świadomość własnej relacji z Bogiem. Lepsze poznanie postaci Pawła jako autora natchnionego, począwszy od zbadania jego imienia, przez pochodzenie, formację, powołanie, aż po pracę apostołską, jest dla Tomasza punktem wyjścia do analizy biblijnego tekstu jego autorstwa. Tomasz jest przekonany, że właściwy sens imienia Pawła odkrywający jego prawdziwą naturę może się kryć za etymologią hebrajską, grecką i łacińską. Skoro imię *Paulus* budzi skojarzenia w tych trzech językach, a autor listu nim się przedstawia, to Bóg mówi o nim przez wszystkie te skojarzenia.

Paweł w swoich listach wielokrotnie daje świadectwo o swej relacji z Jezusem Chrystusem oraz o tym, co się w nim samym dokonało w momencie powołania go na apostoła. Początek Listu do Rzymian jest również takim tekstem – daje więc wgląd w proces tworzenia Biblii przez autora ludzkiego we współpracy z Bogiem. O przekaz swojego słowa Bóg troszczy się, powołując odpowiednie osoby do jej głoszenia. Zwiastowanie jest więc dziełem Bożym, powierzonym jednak wybranemu do tego specjalnie człowiekowi, którego cechy osobiste wydają się bardzo ważne. Tomasz podkreśla pochodzenie godności (posłania) Apostoła z tego samego źródła, co posłanie Jezusa – Słowa. „«Sicut misit me pater et ego mitto vos», scilicet ex eadem dilectione et cum eadem auctoritate” – pisze.

¹³ Por. Tomasz o objawieniu mistycznym we wcześniejszym *Komentarzu do Sentencji Lombarda*, gdzie dystansuje się od słowa „visio”, używając „cognitio quasi experimentalis Dei”, *In IV lib. Sent.*, I, 14, 2, 2, 3.

Wydobywa też aspekty „umniejszające” Pawła, a podkreślające autorstwo Boga: „niewolnik Chrystusa” (*servus Christi*), „spodobało się Temu, który oddzielił mnie w łonie mojej matki”, rozważa podporządkowanie się całkowite Pawła służbie Ewangelii, dla której i dzięki której stał się sługą dla innych. To „umniejszenie” tłumaczy jednak potem za pomocą idei „dygnifikacji”: to, co jest podporządkowane doskonalszemu, staje się doskonalsze¹⁴. W ten sposób dochodzi do rozważenia w odniesieniu do roli Pawła jako apostoła teorii dwóch niewoli (czyli działań z przyczyny drugiego: *causa alterius*): niewoli przymuszonej oraz niewoli dobrowolnej. W tej pierwszej niewolnik działa pod wpływem przyczyny sprawczej, którą stanowi ktoś drugi (*contra suam voluntatem; causa alterius, sicut ab alio movente motus*). W drugim przypadku działanie służebne dokonuje się pod wpływem przyczyny celowej – przez podporządkowanie się dobrowolne przyjacielowi, którego cele przyjmuje się jako własne (*bene facere et obsequi amico propter ipsum; causa alterius, sicut propter finem*). Apostolstwo Pawła pełnione także przez pisanie listu, a zatem autorstwo człowieka w procesie tworzenia tekstu biblijnego jest dla Tomasza przykładem działania pod wpływem przyczyny celowej przez dobrowolne podjęcie zaoferowanej misji Chrystusowej.

Dochodzimy w ten sposób do kwestii roli Chrystusa w procesie powstania tekstu natchnionego. Jak już mówiliśmy, Apostoł jawi się Tomaszowi jako przedłużenie Chrystusa głoszącego słowo Boże: „Apostoł bowiem to tyle samo co posłany: «jak mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam» (J 20, 21) – mianowicie tą samą miłością i tym samym autorytetem”. Chrystus jest posłany. Chrystus jest także pierwszą „formą” (a może raczej zasadą – *arche*) połączenia człowieka z Bogiem. Jego się głosi, ale i On głosi jako posłany, namaszczony przez Ojca. Zatem jak z miłości Bóg posłał swojego Syna, tak przez wzbudzenie miłości ludzkiego autora daje tekst Pisma Świętego. Jak z miłości (na sposób nie ludzki: *non humanitus*) darowuje swoje Słowo człowiekowi (przez łaskę unii hipostatycznej Chrystusa), tak na mocy tej samej zasady miłości przekazanej „usynowionemu” Apostołowi, ale na inny już (ludzki) sposób kieruje

¹⁴ „Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se” (*Summa Theologiae*, III, 2, 2, ad 2).

procesem tworzenia przez niego tekstu pisanego Biblii. Pan Jezus nie jest więc autorem fizycznym tekstu Pisma Świętego, ale jest jego „przyczyną celową”. Autorem Pisma nie jest sam człowiek ani sam Bóg, lecz Bóg-Człowiek, i to nie tylko jako głoszony, „zwiastowany”, lecz również jako formujący w wolności powołanego przez siebie „usynowionego” w sobie autora tekstu natchnionego.

Od strony samoświadomości Pawła Akwinata wnikliwie analizuje określenie „niewolnik Jezusa Chrystusa” (*servus Iesu Christi*). Przy tej sposobności przypomina też sens określenia „pomazaniec” (*christus*) w odniesieniu do Jezusa i Jego misji. Podkreślenie Jego godności w porządku świętości, władzy i poznania¹⁵ uzasadnia godność stosunku służby, stanu „niewoli” apostoła: *redditur commendabilis ex eo quod additur «Iesu Christi»*. Namaszczenie Jezusa staje się udziałem Jego sługi, owszem – drogą Jego udoskonalenia. Świadome i wolne podporządkowanie się swemu Zbawieniu jest środkiem rozwoju duchowego „niewolnika”: *quia tanto aliquid est perfectius quanto magis suae perfectioni subiicitur*. Przez rozwinięcie tej myśli św. Tomasz zwraca uwagę na wpływ Chrystusa-Słowa na przyjmującego i przekazującego Słowo w słowach listu. Chrystus jest tym, który przez objawiające słowo porusza niewolnika grzechu do służby zbawienia, podnosząc go w ten sposób do godności swego przyjaciela. Tylko w takiej perspektywie człowiek staje się naprawdę wolny – niewola miłości kieruje człowieka ku wolności w Chrystusie. Ludzki autor listu (pisma natchnionego) nie jest więc biernym „narzędziem”, lecz przyjacielem Chrystusa realizującym Jego cele. Paweł, autor tekstu natchnionego, został przez Chrystusa „przeznaczony”, „powołany”, „oddzielony” dla głoszenia Ewangelii. Dokładna analiza Tomaszowa odcieni znaczenia owego *segregatus* połączona znów z przytaczaniem biblijnych skojarzeń pogłębia zrozumienie szczególnej osobowej więzi Boga¹⁶ ze zwiastunem Ewangelii. Cokolwiek głosi Apostoł będący w „niewoli miłości” u Chrystusa, jest objęte boskim prowadzeniem. W konsekwencji i przez analogię można to samo powiedzieć o samym tekście Pisma Świętego

¹⁵ Odpowiednio przez przypomnienie tekstów biblijnych poświadczających użycie obrzędu namaszczenia w stosunku do kapłanów, królów i proroków.

¹⁶ Więź ta w swoisty sposób dotyczy Ojca, Syna i Ducha Świętego.

– jest ono „przeznaczone”, „powołane”, „oddzielone” (od innych pism) przez Chrystusa dla dopełnienia misji ogłoszenia całemu światu zbawienia, które jest w Chrystusie.

Jaki zatem jest właściwy sposób odczytywania Biblii? Czego uczy św. Tomasz swym podejściem do tekstu i stojącym za nim rozumieniem jego roli?

Jego lektura jest najpierw literalna, systematyczna. Zaczyna się od analizy słownikowej, literackiej. Analizowany jest krok po kroku każdy fragment. Bada się poszczególne słowa poprzez stawianie pytań o ich sens w kontekście. Powoli, słowo po słowie analizuje cały obszar znaczeniowy i skojarzeniowy ważniejszych terminów. Tomasz preferuje synchroniczną lekturę Biblii, analizę wyrazów przez ich zestawianie z innymi wystąpieniami. Widoczny jest szacunek dla każdego słowa. Żadne słowo w Piśmie Świętym nie jest dla niego przypadkowe, lecz niesie ze sobą istotny sens. Pismo Święte wyjaśnia się Pismem Świętym, ale także wiedzą historyczno-filologiczną (na przykład w kwestii imion Hebrajczyków).

Jest to również lektura „kanoniczna”. Czytając Pawła, Tomasz postępuje w myśl zasady: „Biblia tłumaczy się sama”. Istotną metodą analizy tekstu biblijnego jest szukanie skojarzeń pojęciowych i słownych z innymi miejscami Biblii. Dla dzisiejszego czytelnika część tych skojarzeń jest oczywista, ale większość z nich zaskakuje. Odnosi się wrażenie, że Tomaszowe podejście do Pisma Świętego naznaczone jest jego metodą spekulatywną, a cytaty biblijne jawią się czasem bardziej jako dowód na poparcie określonych tez niż jako źródło, z którego tezy te miałyby wypływać. Jeśli jednak nie rozumieć tych odległych, „przypadkowych” skojarzeń jako dowodów, lecz widzieć w nich zapis próby wglądu (*intellectus*) egzegety w zamysł Autora całości dokonującej się „nieliniowo”, „skokowo”, jeśli patrzeć na nie heurystycznie, jako na wytyczanie kierunków dalszego myślenia o misterium Boga powołującego człowieka do swego dzieła, przestają one razić, a stają się inspirujące dla studium Pisma Świętego również dziś.

Lektura tekstu, aby była poprawna, musi być, dla Tomasza, lekturą eklezjalną, przy czym Kościół jest tu rozumiany bardzo szeroko, także jako „Kościół przed Chrystusem” (*Ecclesia ante legem*), w tym także sprawiedliwi mędrcy spośród pogan. Tomaszowa egzegeza jest silnie zakorzeniona w autorytecie: Pisma Świętego (Starego i Nowego Testamentu), Tradycji

(ojców, Augustyna), ale i Filozofa, czyli Arystotelesa. W swojej lekturze tekstu Tomasz docenia dorobek i wkład poprzedzających go teologów i myślicieli, odwołując się często do ich myśli (Hieronim, Augustyn, Jan Złotousty), z rozważeniem wcześniejszych wypowiedzi na temat omawianego miejsca (tradycja egzegezy) i roztroptym wyborem najwłaściwszej opinii. Do sensu Bożego słowa dociera również przez wnioskowanie z tekstu natchnionego i wypowiedzi ludzkiej mądrości (na przykład rozważań Filozofa o przyjaźni).

Tomaszowe czytanie Pisma Świętego jest też krytyczne. Uwzględnia on ograniczenia ludzkiego autora. W sprawie nadania imienia *Paulus* Tomasz idzie za najprostsza, pragmatyczną wersją: mając zgodnie ze zwyczajem Żydów z diaspory podwójne imię: hebrajskie i greckie, znalazłszy się w środowisku hellenistycznym, zaczyna się posługiwać tym drugim. Jest to zgodne, choć tego Tomasz nie podkreśla, z tym, co wiemy o Apostole z jego innych pism, z jego praktyką: stałem się „Grekiem dla Greków” (por. 1 Kor 9, 19–22). Akwinata zastanawia się nad pozornymi sprzecznościami między różnymi fragmentami Pisma Świętego (dlaczego Paweł nazywa siebie niewolnikiem, skoro Jezus nazywa uczniów przyjaciółmi u J 15, 15). Przedstawia różne odpowiedzi z szacunkiem dla innych opcji patrzenia na tekst.

Za całym tym procesem akademickiego studium tekstu widać jednak i kontakt osobisty z głębią misterium. W skojarzeniach dotyczących powołania Apostoła i wyrażającego je imienia przebija doświadczenie chrześcijanina uczestniczącego w łasce zjednoczenia, pragnącego pełni chwały radowania się Bogiem w życiu wiecznym, a także uczestnika powołania (oddzielenia) do głoszenia Ewangelii. Wskazuje przez to, że czytanie Biblii winno skutkować w życiu czytającego zwiastowaniem objawienia i przyłgnięciem do Boga. Uczy, że lektura, jeśli ma osiągać najgłębszych, „zasadniczych” pokładów Biblii, musi być czytaniem z miłości, przez pryzmat miłości i dla miłości.

We wcześniejszym studium fragmentu Tomaszowej *Summy teologicznej*¹⁷ można było odczuć niedosyt, że tak niewiele w jego teorii teo-

¹⁷ Por. Ł. Kamykowski, *Biblia, słowo Boże, Chrystus – pełnia Objawienia...*, dz. cyt., s. 141–150.

logii¹⁸ i jakby ubocznie mówi się o Piśmie Świętym. Nie wydziela się go wyraźnie z całości „świętej doktryny”, a wewnątrz kwestii poświęconej poznaniu teologicznemu rozważa się przede wszystkim zagadnienie jego niejednoznacznych sformułowań: *Utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus?* Uzyskana jednak przy tej okazji znajomość podejścia Akwinaty do Biblii okazuje się komplementarna do wniosków płynących z lektury jego pierwszego wykładu na List do Rzymian. Brak tam podstaw do przesłedzenia jego pracy z tekstem biblijnym na poziomie analizy „warstwy” ludzkiej przekazu, natomiast jaśniej widać przekonanie o boskim autorytecie Pisma Świętego. Rozważając kwestię siły argumentacji *ex auctoritate* odwołującej się do dawnych mistrzów w porównaniu z dowodzeniem za pomocą logicznego rozumowania (*ex ratione*), przyznaje, że na ogół te ostatnie są mocniejsze. Czyni jednak jasny wyjątek, gdy autorytetem jest Pismo Święte (*canonica Scriptura*), ponieważ stoi za nim autorytet Boga objawiającego swe misterium nie komukolwiek, lecz apostołom i prorokom. Uprawomocnia to nasze domysły dotyczące powodu, dla którego tyle miejsca poświęca w komentarzu pierwszemu wersetowi Listu do Rzymian. Rzuca też światło na szukanie przez niego nawet odległych skojarzeń analizowanego tekstu z innymi fragmentami Biblii. Koresponduje ono z przekonaniem o stosowności „ukrycia” w Piśmie Świętym przekazu dotyczącego spraw „duchowych” i ujmowanych tylko przez umysł pod osłoną metafor zaczerpniętych z rzeczywistości doświadczalnej zmysłowo. W odpowiedzi na pytanie, czy wypada, by święte stronicie używały mowy symbolicznej i metafor, Akwinata wyraża przekonanie, iż słowo Boże, które dociera do nas w Piśmie Świętym, ma służyć ukazaniu prawdy służącej zbawieniu. Dlatego przemawia zarówno poprzez wyraźne słowa, jak i pod osłoną zmysłowych obrazów. Ukryte pod osłoną obrazów jest czytelne dla przystępujących do niego z wiarą, a zakryte przed „niegodnymi”. Umysły, które otrzymały objawienie, nie zatrzymują się na obrazach, lecz dzięki nim dochodzą do prawdziwej myślowej treści. Droga do poznania prawdy Bożej ukrytej w obrazach staje się cenna i wartościowa, gdy to, co najcenniejsze, nie

¹⁸ *Summa Theologiae*, I, quaestio I dotyczy istoty i metody teologii. W art. 8, 9 i 10 można znaleźć rozważania dotyczące bezpośrednio roli Pisma Świętego.

jest zbyt łatwo dostępne. Służy to doskonaleniu umysłów i uzmysławia także, że adekwatne poznanie Boga jest tutaj na ziemi niemożliwe. Dla autora *Summy teologicznej*, podobnie jak dla tych, z którymi dyskutuje, Pismo Święte jest wyzwaniem intelektualnym, przed którym nie należy się uchylać, lecz podejmować je odważnie i z wiarą, ze świadomością własnego pożytku duchowego i służby braciom w wierze, a także ze świadomością transcendencji Boga i jego prawdy wobec możliwości ludzkiego poznania. Tak więc przypuszczenie, że za gruntowną analizą tekstu, za skojarzeniami z innymi tekstami, kryje się dążenie do mądrości życia w łasce, jest potwierdzone przez to, co wiemy z teoretycznych rozważań autora komentarza biblijnego o języku Pisma Świętego.

Kraków

KS. LUKASZ KAMYKOWSKI

Abstrakt

Artykuł stanowi pisemne opracowanie przemyśleń po dyskusji nad komentarzem Tomasza do pierwszego wersetu Listu do Rzymian, którą pod kierunkiem autora prowadzili: ks. Pavel Habrovec, ks. Marcin Kaznowski SDB, Marek Kostur, Beata Marek, Magdalena Marek, Agnieszka Piskozub-Piwosz, ks. Rafał Wilkołek. Autor wykorzystał w artykule wszystkie spisane wypowiedzi uczestników, starając się oddać raczej ostateczny owoc, konsensus w rozumieniu komentowanego fragmentu niż indywidualny wkład poszczególnych osób. Formalny aspekt analizy wyznaczały cztery pytania: 1. Czym jest Objawienie i jak się dokonuje? 2. Jaka jest relacja między słowem Boga a tekstem spisany? 3. W jakim stosunku pozostaje tekst Pisma do osoby Chrystusa? 4. Jaka jest (wobec tego) poprawna lektura tekstu?

Słowa kluczowe

List do Rzymian, Tomasz z Akwinu, egzegeza

Abstract

The approach to the Bible in the first of „Expositio Super Epistulam ad Romanos” by St. Thomas Aquinas

The article is written reflection on the Thomas's commentary to the first verse of Romans carried under the direction of the author by Fr. Pavel Habrovec, Fr. Marcin Kaznowski SDB, Marek Kostur, Beata Marek, Magdalena Marek, Agnieszka Piskozub-Piwosz, Fr. Rafał Wilkołek. The author used in the article all the written statements of the participants. The formal aspect of the analysis determined the four questions: 1. What is Revelation and how does it happen? 2. What is the relationship between God's word and the written text? 3. What is the relationship of the text of Scripture to the person of Christ? 4. What is (therefore) the correct reading of the text?

Keywords

Letter to the Romans, St. Thomas Aquinas, exegesis

ANNA ORACZ

„Jezus Chrystus” Atanazego Fica odczytany siedemdziesiąt lat po śmierci autora

Współcześni badacze proponują różnorodne wizerunki Jezusa historycznego. Dążą oni do odtworzenia biografii tej postaci poprzez umiejscowienie jej w najbardziej odpowiednim kontekście złożonego środowiska judaizmu okresu II świątyni. Jedną z głównych sił dowodowych tych poszukiwań stanowią wykopaliska archeologiczne w Ziemi Świętej¹. Na gruncie polskim pionierska w tej materii – choć znacząco różniąca się od proponowanych obecnie ujęć – była praca Atanazego Urbana Fica za tytułowana *Jezus Chrystus*, której pierwsze wydanie ukazało się w latach 1951–1952. To nieukończone z powodu przedwczesnej śmierci autora dzieło pozostaje nadal godne uwagi. Po upływie siedemdziesięciu lat od śmierci Fica² warto ponownie pochylić się nad jego publikacją.

¹ Jest to charakterystyczne dla trzeciego etapu poszukiwań Jezusa historycznego (*Third Quest*). M. Skierkowski, który charakteryzuje głównych przedstawicieli tego nurtu i ich koncepcje, wymienia: J. D. Crossana (judaizm hellenistyczny), G. Vermesa (judaizm charyzmatyczny), E. P. Sandersa (judaizm profetyczny), G. Theissena (judaizm uniwersalistyczny), N. T. Wrighta (judaizm „wygnaniowy”), J. P. Meiera (judaizm „marginalny”) – zob. tenże, *„A swoi go nie przyjęli”* (I 1, 11). *Teologiczno-fundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006.

² Atanazy Urban Fic (21 V 1901–13 XI 1943) – dominikanin, jeden z najlepiej zapowiadających się biblistów, zginął tragicznie raniony w głowę spadającą z dachu cegłą, gdy niósł paczkę charytatywną dla ubogiej rodziny (zob. E. Gliński, Wstęp, t. 1, s. 5–9). Biogram uczonego przedstawiają zwięźle: R. Świętochowski, [w:] *Polski Słownik*

1. Informacje wstępne i dotychczasowe recenzje

Pozycja o Jezusie z Nazaretu zatytułowana po prostu *Jezus Chrystus* ukazała się drukiem w dwóch tomach (t. 1 – 1951; t. 2 – 1952) nakładem wydawnictwa Pallottinum w Poznaniu. Materiał został zebrany i przygotowany do druku przez o. Efrema Glińskiego. Część pierwsza nosi tytuł *Tajemnice dzieciństwa* (287 stron), część druga *Tajemnice męki i chwwały* (267 stron, mapy). Podkreślić należy, że jest to dzieło nieukończone. O. Efrema Gliński zaznacza, iż studium w zamyśle autora miało obejmować trzy tomy. Nie zdążył on opracować ostatniego o nauczaniu Jezusa. Pewne braki wykazuje również tom drugi, do którego miał dodać jeszcze rozdział o Jego wyglądzie³.

Pomimo tych okoliczności niemal od razu po wydaniu publikacja Fica spotkała się z uznaniem w środowisku polskim, o czym świadczy fakt, że w kilka miesięcy został wyczerpany nakład 5,2 tys. egzemplarzy⁴ (wydanie 2 w roku 1954). Doczekała się też kilku omówień. Ukazały się one w latach 1952–1953. O *Jezusie Chrystusie* Fica napisali: J. Lasocka, *Dzieło Ojca Urbana*, „Caritas” 8 (1952) nr 4–5, s. 58–59 i Z. Starowieyska-Morstinowa, *Polskie dzieło o Chrystusie*, „Tygodnik Powszechny” 8 (1952) nr 12, s. 5–6. Wzmiankują o tym dziele także: J. Rostworowski, „Przegląd Powszechny” 233 (1952) nr 4 (721), s. 290–291, P. Szczurecki, „Angelicum” 29 (1952), s. 414 i P. Benoit, „Revue Biblique” 60 (1953) s. 449–450. Są to teksty związane, niemniej zwracające uwagę na podstawowe walory, jak i ujawniające się już wówczas mankamenty dzieła. Głosy te zostaną uwzględnione poniżej.

2. Struktura dzieła

Swoista niekompletność woluminów nie pozwala na wyciąganie daleko idących wniosków z układu zawartego w nich materiału. Przedstawienie

Biograficzny, Kraków 1948, t. 6, s. 429; F. Gołębiowski, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, s. 160.

³ Zob. E. Gliński, Wstęp, t. 1, s. 9.

⁴ P. Szczurecki, „Angelicum” 29 (1952), s. 414.

struktury pomoże jednak zapoznać się z zagadnieniami poruszonymi przez Atanazego Fica. Wygląda ona następująco. Pierwszy tom, po nakreśleniu źródeł historii Jezusa, autor otwiera analizą prologu Ewangelii Jana (*Słowo przedwieczne – Logos*). Następnie przechodzi do roli, jaką wobec Jezusa miał odegrać Jego poprzednik Jan Chrzciciel (*Nowy Eliasz*), a także opisuje szczegółowo realia Nazaretu – miejscowości rodzinnej Mesjasza (*Tajemnica nazaretańska*). W dalszej części pochyła się nad kolejnymi faktami związanymi z narodzinami Jezusa (*Magnificat, Tajemnica betlejemaska*) oraz pierwszymi latami Jego życia (*Poddany zakonowi*). Ostatnie dwa rozdziały poświęca odpowiednio – Maryi (*Matka Chrystusowa*) i Józefowi (*Prawny ojciec Chrystusowy*).

W drugim tomie w ramach wstępu Fic zamieszcza syntetyczny opis działalności publicznej Nazarejczyka. Kolejne rozdziały poświęca uczcie z Apostołami (*Ostatnia Wieczerza*) i okolicznościom skazania Jezusa (*Getsemani, Proces Chrystusa*), by przejść do zagadnień związanych z Męką Pańską (*Od pretorium do Golgoty, Krzyż na Golgocie, Siedem słów, Pogrzeb Chrystusa*). Na kolejnych stronach analizuje popaschalne wydarzenia opisane w Ewangeliach (*Zmartwychwstanie Chrystusa, Uczniowie z Emaus, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego*). Pierwszy wniosek, jaki z takiego układu wynika, jest taki, że Atanazy Fic w swoim opisie życia Jezusa nie dystansuje się od zagadnień przez wielu mu współczesnych w ogóle nie podejmowanych, uznawanych *a priori* za niehistoryczne (opisy dzieciństwa, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie itp.)⁵; drugi, że zwraca szczególną uwagę na realia, kontekst geograficzno-kulturowy Ziemi Świętej.

3. O sposobie odczytywania biografii Jezusa

Niekwestionowanie *a priori* historyczności tych i pozostałych opisów ewangelicznych wynika ze sposobu odczytywania żywotu Jezusa, jaki przyjął autor. W przedśłowiu do swojej pracy zaznacza on, że nie będzie

⁵ Fic zwraca uwagę na stanowisko „krytyki racjonalistycznej” negujące wartość historyczną takich opisów, jak np. historie dzieciństwa, t. 1, s. 250–251.

to typowa biografia. Jest zdania, że biografii w nowożytnym rozumieniu tego słowa w odniesieniu do Jezusa nie da się przedstawić, biorąc pod uwagę specyfikę źródeł, jakie posiadamy. Co za tym idzie, nie usiłuje ustalić ścisłej chronologii prezentowanych w Ewangeliach wydarzeń. Dokonuje, jak sam stwierdza, jedynie „zestawienia faktów i zgrupowania szczegółów około głównych tajemnic” (t. 1, s. 19), o których one wzmiankują. Po pierwsze dlatego, że wielu kwestii i szczegółów nie da się naukowo wykazać (na takie podejście autora wskazuje już pierwsze słowo tytułów obydwu tomów – tajemnica). Po drugie ponieważ jego zdaniem „brak nowoczesnego krytycyzmu [u autorów Ewangelii] nie przesądza bynajmniej o historyczności zdarzeń: ewangelie pomimo swego religijnego i dydaktycznego celu pozostają księgami historycznymi i dokumentami wiarygodnymi” (t. 1, s. 22). Zawieszając zatem sprawy nie do rozstrzygnięcia, przedstawia dość szczegółowo ramy życia Jezusa, których czas i okoliczności można określić. Omawia m.in. datę i rok Jego narodzenia i śmierci, zastanawia się nad tym, kim byli magowie, jaki zawód mógł wykonywać św. Józef, kiedy Jezus rozpoczął publiczną działalność.

Emanuje więc z tego dzieła duży szacunek do tekstu czterech Ewangelii, choć należy podkreślić, że Fic w swoim opisie nie ogranicza się jedynie do dokumentów uznanych przez Kościół⁶. W odniesieniu do tekstów kanonicznych zwraca uwagę na intencję właściwą poszczególnym Ewangelistom, rezygnując z reguły z dokonywania destrukcji tekstu bądź przyznawania pierwszeństwa którejś z wersji. Przykład takiego podejścia może stanowić wyjaśnienie rozbieżnej lokalizacji działalności Jezusa u synoptyków i w Ewangelii według św. Jana. Synoptycy sytuują tę działalność raczej w Galilei, podczas gdy czwarty Ewangelista umieszcza ją częściej w Jerozolimie. Fic zwraca uwagę, że w ten sposób Jan chce ukazać, iż Jezus nie zaniedbywał centralnego ośrodka Judaizmu, w którym zgodnie z przekonaniami żydowskimi miał objawić się Mesjasz (por. t. 1, s. 70).

Innym przykładem podejścia Fica do tekstu Ewangelii może być stwierdzenie komentujące brak w niektórych dobrych rękopisach Łk

⁶ Korzysta między innymi z Protoewangelii Jakuba, gdy opisuje życie Maryi (t. 1, s. 252). Przyznając wartość historyczną niektórym danym w tym dokumencie, pozostaje oczywiście w zgodzie ze stanowiskiem Kościoła.

wypowiedzi Jezusa z krzyża: „Ojcie odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Autor mówi: „Treść [tych słów] jest tak zgodna z charakterem i duchem Chrystusa, że musimy je uważać – choćby nawet nie wyszły spod pióra Łukaszewego – za należące do pierwotnej katechezy. Gdyby nie pochodziły z autentycznej tradycji, musielibyśmy znaleźć dostateczną rację, dlaczego zostały dodane do kanonicznego tekstu [...]. Zgodne też są z duchem trzeciej ewangelii, która jest jakby ewangelią grzeszników, ewangelią miłości i przebaczenia” (t. 2, s. 156).

4. Odniesienia do Ziemi Świętej

Kolejną charakterystyczną cechą tej pracy jest szereg odniesień do Ziemi Świętej, i to zarówno tej czasów Jezusa, jak i współczesnych autorowi. Rys ten wiąże się z wykształceniem i zainteresowaniami naukowymi Fica⁷. Raz po raz kreśli on przed oczyma czytelnika nie tylko topografię miejsc takich jak Betlejem, Nazaret, Betania, Ain Karim (miejscowość rodzinna Jana Chrzciciela), Patmos, Emaus, lecz także odtwarza dawne krajobrazy Galilei czy Judei. Opisy te świadczą o jego bardzo dobrej znajomości tamtego obszaru, a dbałość o szczegóły wywołuje w czytelniku wrażenie, jakby rzeczywiście właśnie przebywał w omawianym miejscu. Przykładowo, mówiąc o wędrowce Jezusa do ogrodu Getsemani (do którego prowadziły dwie drogi), Fic przedstawia to, co mógł On oglądać w zależności od wybranej przez siebie alternatywy. Pisze: „Nie wiadomo, którą drogę obrał Chrystus. Jeżeli pierwszą, to miał do przebycia około 1,5 km; oglądałby po drodze sadzawkę Siloe [...], a następnie – po opuszczeniu miasta – wzrok jego spocząłby na starożytnej nekropolii o licznych grobach przeważnie kutyh w skale. Jak ongiś Nehemiasz «szedł przez potok w nocy i oglądał mur», tak Chrystus przekroczył suche koryto

⁷ Poza studiami filozoficzno-teologicznymi w Krakowie, Lwowie i Belgii (Louven) Atanazy Fic studiował archeologię biblijną w dominikańskiej Szkole Biblijnej w Jerozolimie. Odbił także szereg podróży po Azji Mniejszej, Grecji, Krecie, Cyprze, Delos etc. Habilitację uzyskał na podstawie pracy pt. *Syjon miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk. Studium archeologiczno-biblijne* (Lwów 1933).

Cedronu [...]. Jeśli Chrystus obrał drogę krótszą, w kierunku Bramy Wodnej, przechodził tuż obok głównego wejścia do świątyni, a następnie przez plac, na którym niegdyś Ezdrasz czytał ludowi księgi zakonu Mojżeszowego. Opuściwszy miasto, musiał Chrystus zejść stromą drogą w wąwóz Cedronu, naprzeciw południowo-wschodniego narożnika dzisiejszego Haramu” (t. 2, s. 71).

Na uwagę zasługuje fakt, że Fic omawia także obecną sytuację tych miejsc. Nie tylko prezentuje zabytki, ale też wypowiada się na temat zamieszkującej tam ludności i sytuacji katolików. Z jednej strony przedstawia budowlę, niekiedy nawet wraz z opisem ich wnętrza i datacją poszczególnych elementów, tak jak chociażby: kościół w Nazarecie (t. 1, s. 158–159), Bazylikę Narodzenia Pańskiego w Betlejem (t. 1, s. 201), kościół w Emaus-Kubebe (t. 2 s. 211) i inne. Z drugiej – odnosi czytelnika do obecnych warunków społecznych. Przykładowo wzmiankując ostatni z wymienionych kościołów, stwierdza: „Wchodzimy do kościoła. Pusto w nim, boć tu przecie ustronie i osada arabska” (t. 2, s. 216). Podaje również genezę kilku tradycji pielgrzymkowych, krytycznie odnosząc się do wiarygodności historycznej niektórych propozycji. Przykład może znów stanowić Emaus-Kubebe. Autor wprost uznaje tę lokalizację za błędną (por. t. 2, s. 211–212).

5. Perspektywa katolicka

Nie ulega wątpliwości, że swoją pozycję pisze z punktu widzenia katolickiego i apologetycznego, co jest zresztą charakterystyczne dla polskiej teologii tamtego okresu. Wyraża to wprost chociażby, gdy komentując jeden z fragmentów, stwierdza, że jest to „stanowisko ściśle obiektywne a zarazem katolickie” (t. 1, s. 77) lub odnosząc się do poglądów Augustyna z Hippony, zaznacza, iż „Jeżeli św. Augustyn mówi w *Wyznaniach* (7, 9), że w dziełach platoników wyczytał prawie to samo o Słowie, co mamy w ewangelii Janowej, oczywiście czyni przez to filozofii platońskiej wiele zaszczytu” (t. 1, s. 115). Nie oznacza to jednak całkowitej rezygnacji autora z prezentacji poglądów innych opcji. Kilkakrotnie odwołuje się on krytycznie do opinii liberalnych. Niemniej najczęściej czerpie z tradycji, do której przynależy.

W swej książce Fic ujawnia się bowiem nie tylko jako biblista-archeolog, lecz zdradza także inklinacje dogmatyczne, moralne i pastoralne⁸. Oznacza to, że nie zatrzymuje się na samej egzegezie i archeologii, ale tam, gdzie to możliwe, stara się wyjaśnić nauczanie Kościoła. Odwołuje się przy tym do orzeczeń soborowych, nauczania Ojców, Anzelma, Bernarda, Tomasza z Akwinu czy teologów współczesnych. Jeśli chodzi o tych ostatnich, zależny jest w sposób szczególny od swojego mistrza Marie-Josepha Lagrange’a⁹. Podejmuje między innymi takie kwestie jak: Trójca Święta i jej udział w stworzeniu (por. t. 1, s. 96), odnoszenie tekstów Starego Testamentu do Ducha Świętego (por. t. 1, s. 166), rozumienie unii hipostatycznej w osobie Jezusa Chrystusa (por. t. 1, s. 106), racje przemawiające za Jego poddaniem się obrzezaniu (por. t. 1, s. 216–217), różnica pomiędzy chrztem Jana a chrztem Jezusa (por. t. 1, s. 147), wiedza Jezusa (por. t. 1, s. 247), Maryja jako Theotokos (por. t. 1, s. 256), transsubstancjacja (por. t. 2, s. 48), stosunek ostatniej wieczerzy do ofiary krzyża (por. t. 2, s. 55), nadrzędna i wzorcza przyczynowość Zmartwychwstania (por. t. 2, 208–209).

Celem Fica jest doprowadzenie czytelników do poznania Jezusa z Nazaretu, który jest zarazem Chrystusem (stąd tytuł pracy *Jezus Chrystus*). Dlatego Jego życie jest dla autora nie tylko obiektem dociekań naukowych, lecz przede wszystkim „przedmiotem kontemplacji” (t. 1, s. 17). Z racji wyjątkowości Osoby poznanie przyrodzone i teoretyczno-spekulatywne uznaje on za niewystarczające. Ważniejsze jest poznanie sercem i wolą prowadzące do życia zgodnego z Ewangelią (por. t. 1, s. 28). W gruncie rzeczy autor mówi o konieczności partycypacji w tej biografii, która jest równocześnie żywotem naszym (por. t. 1, s. 17).

⁸ Por. Z. Starowiejska-Morstinowa, *Polskie dzieło o Chrystusie*, „Tygodnik Powszechny” 8 (1952) nr 12, s. 5.

⁹ Autor zwraca na to uwagę w przedśłowiu, zaznacza jednak, że nie zawsze idzie po linii tego uczonego.

6. Uwagi krytyczne

Od momentu publikacji zauważano pewne mankamenty tego dzieła wynikające z przyczyn niezależnych od Atanazego Fica – spowodowane stanem okupacji, w jakim wówczas znajdowała się Polska. W jego wyniku został on odcięty od najnowszej literatury światowej tamtego okresu, tak że publikacja, jak zaznacza Zofia Starowieyska-Morstinowa, faktycznie prezentuje stan wiedzy z roku 1939. Tak więc już w latach 50. (a więc w momencie wydania) była ona przestarzała, a wyraża się to, zdaniem autorki, m.in. w przedstawieniu dawnego rozwiązania problemu synoptycznego (pierwszeństwo aramejskiej wersji Mt), który wówczas wyjaśniano już inaczej¹⁰. Uwagę recenzentów zwraca także brak partii o nauczaniu Jezusa oraz niedopracowanie niektórych rozdziałów¹¹. We wstępie do *Jezusa Chrystusa* Efrema Glińskiego odnotowuje, że marginalizowanemu nauczaniu Jezusa Fic chciał poświęcić osobny wolumin, natomiast fragmentaryczność ustępów, jak zaznacza m.in. Jan Rostworowski, nie miałyby miejsca „gdyby nie tragiczny zgon, który wytrącił Autorowi pióro z ręki”¹².

7. Znaczenie Jezusa Chrystusa Atanazego Fica

Po siedemdziesięciu latach *Jezus Chrystus* Fica tym bardziej uległ w wielu punktach dezaktualizacji. W archeologii dokonano znaczących odkryć. Należy tu wspomnieć chociażby o odkryciach z Qumran, które poszerzyły nasze rozumienie całego środowiska judaistycznego okresu II świątyni i najnowszych odkryciach w Galilei¹³. Także współczesna sytuacja w Ziemi Świętej nieustannie się zmienia.

Wartość omawianej pozycji przejawia się więc przede wszystkim w sposobie odczytywania biografii Jezusa. Z jednej strony w korzystaniu przy

¹⁰ Por. Z. Starowieyska-Morstinowa, *Polskie dzieło o Chrystusie*, art. cyt., s. 5.

¹¹ Tamże; J. Rostworowski, „Przegląd Powszechny” 233 (1952) nr 4 (721), s. 290.

¹² Tamże, s. 290.

¹³ W celu zapoznania się z zarysem najnowszych odkryć na terenie Galilei por. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 2012, s. 588–590.

tym z tak zwanej piątej Ewangelii, którą jest Ziemia Święta, w czym autor wyprzedzał swoją epokę; z drugiej zaś w szacunku wobec źródeł literackich o Jezusie, który w tym dziele jest wyraźnie widoczny. Współcześni badacze, reprezentanci *Third Quest*, uwzględniają już szeroko w swoich badaniach kontekst geograficzno-kulturowy działalności Nazarejczyka. Złożoność tego kontekstu, z której w ostatnich latach zdano sobie sprawę, skutkuje właśnie wielością wysuwanych propozycji. Jeśli chodzi o źródła, to w związku z przypisywaniem przez niektórych naukowców zbyt dużej wartości tradycjom apokryficznym, pojawiają się głosy, aby powrócić do wyważonego stanowiska i uznać za podstawowe dokumenty o Jezusie Mt, Mk, Łk i J. Wbrew obecnej tendencji do negacji historycznej wiarygodności danych zawartych w Ewangeliach kanonicznych, wysuwa się zaś postulat ufności wobec tekstu¹⁴. Marek Skierkowski (2006), wskazując na ograniczenia trzeciego poszukiwania, zauważa, że w badaniach nad Jezusem historycznym konieczne jest uwzględnienie nie tylko judaistycznego kontekstu życia Jezusa, ale także wpływu, jaki On wywarł – to znaczy wiary uczniów. Postuluje konieczność połączenia perspektywy historycznej z perspektywą wiary (co określa mianem „teologicznofundamentalnej zasady Heisenberga”)¹⁵.

Na koniec dodać jeszcze można uwagę Konstytucji Dogmatycznej *Dei Verbum* (1965) oraz dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993) o znaczeniu egzegezy tekstu Pisma Świętego, która powinna stanowić podstawę dla innych dziedzin teologii, a zwłaszcza być skorelowana z teologią dogmatyczną i moralną, tak aby Pismo Święte stało się duszą całej teologii (konst. *Dei Verbum*, 24). Podejście takie odnajdziemy właśnie w tej pracy. Ono decyduje o jej wciąż aktualnej wartości. A wspomnieć jeszcze można, zgodnie z innymi recenzentami, niewątpliwy walor językowy tego dzieła. W związku z powyższym skonkludować należy, że jest to lektura nie tylko pożyteczna,

¹⁴ Por. J. P. Meier, *The Present State of the Third Quest for the Historical Jesus: Loss and Gain*, „Biblica” 80 (1999), s. 464–465; B. Witherington III, *Jesus the Talking Head: The Jesus of the Jesus Seminar*, [w:] *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, ed. by B. Witherington III, Downers Grove 1997, s. 50–52.

¹⁵ Zob. M. Skierkowski, „A swoi go nie przyjęli” (*J 1,11*)..., dz. cyt., s. 671–674.

ale też przyjemna, godna polecenia wszystkim zainteresowanym postacią Jezusa i teologią.

Lublin

ANNA ORACZ

Abstrakt

Jezus Chrystus, dwutomowe pośmiertne wydanie dzieła Atanazego Fica, zostało opublikowane po raz pierwszy w latach 1951–1952. W swojej pracy autor skoncentrował się nie tylko na poszczególnych faktach z życia Jezusa opisanych w Ewangeliach, lecz także równocześnie usiłował przybliżyć niektóre prawdy wiary chrześcijańskiej. Chociaż jest to dzieło nieukończone (z powodu nagłej śmierci Fica) i trochę przestarzałe, w związku z czym przejawia kilka słabych punktów (takich jak np. stare wyjaśnienie problemu synoptycznego), pozostaje nadal znaczące, zwłaszcza ze względu na sposób odczytania biografii Jezusa: podkreślenie intencji hagiografów, zaufanie do tekstu; i zainteresowanie Ziemią Świętą, co obecnie jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech w poszukiwaniu historycznego Jezusa. Dodatkowo teologiczne ukierunkowanie tej pracy pozostaje w zgodzie ze wskazówkami, jakie możemy znaleźć w nowszych dokumentach Kościoła.

Słowa kluczowe

Atanazy Fic, Jezus historyczny, Ziemia Święta, Nowy Testament

Abstract

„Jesus Christ” by Athanazy Fic read
seventy years after the death of the Author

„Jesus Christ”, the two-volume, posthumous edition of Athanazy Fic’s work, was first published in 1951–1952. In his work not only did the Author focus on particular facts from Jesus’ life described in the Gospels, but also, at the same time, tried to introduce several articles concerning Christian faith. Although, it is uncompleted (due to Fic’s sudden death) and a little out-dated and due to this fact it reveals several weak points (eg.

an old explanation of the synoptic problem), it has still remained significant, especially for its way of reading the biography of Jesus: the emphasis on the intentions of hagiographers, trust in the text; as well as the interest in the Holy Land, which is one of the most distinctive features in the quest for the historical Jesus at the moment. In addition, its theological attitude is in accordance with the instructions which we can find in newer Church documents.

Keywords

Athanasz Fik, historical Jesus, Holy Land, New Testament

KS. MARCIN SKŁADANOWSKI

Czytać Słowo. Kościelna interpretacja Biblii w prawosławiu i jej trudności z punktu widzenia chrześcijańskiego Zachodu

Spotkanie chrześcijan Zachodu, nierzadko nieznających własnych tradycji teologicznych, liturgicznych i duchowych, ze wschodnim chrześcijaństwem często zaczyna się od fascynacji. W wyzutym z emocjonalnych i estetycznych doznań zachodnim życiu religijnym liturgiczna tradycja Wschodu jawi się jako zupełnie inny świat. Wkraczającym do świątyni chrześcijanom wydaje się, iż albo cofnęli się w czasie, albo – co nawet bardziej prawdopodobne – przenieśli się do zupełnie innej religijnej i duchowej rzeczywistości. Nie ogranicza się ona do dyskusji doktrynalnych czy moralnych, lecz w jej centrum chrześcijanin doświadcza spotkania z Bogiem przez sacrum, liturgiczne piękno i estetyczny zachwyty.

Niemniej jednak zachwyty chrześcijańskim Wschodem nie może w człowieku Zachodu, świadomym przynależności do jednego Kościoła Chrystusa i wyznawania jednej wiary, zagłuszyć krytycznego myślenia. Co kryje się za doświadczanym pięknem? Jaka treść wiary wyznawana jest w poruszających słowach i gestach liturgii? A w końcu – jakie znaczenie dla tej wiary i dla całej wspólnoty Kościoła ma księga Pisma Świętego uroczystie wnoszona w czasie liturgii, okadzana, pięknie oprawiona, lecz odczytywana – przynajmniej w większości prawosławnych Kościołów – w języku już niezrozumiałym dla współczesnego człowieka. Z jednej strony zauważa się, iż w prawosławiu Ewangelia jest nie tylko księgą do czytania, lecz staje się również przedmiotem liturgicznej czci, ponieważ rozumiana jest jako symbol

samego Chrystusa¹. Z drugiej strony problemy związane z obecnością Biblii w Kościele prawosławnym widzą niekiedy sami teologowie prawosławni. Nawet tak nieprzychylny Zachodowi niestrudzony krytyk Kościoła katolickiego jak Aleksander Schmemmann pisał o nieznamości Pisma Świętego u większości prawosławnych i niezrozumieniu jego roli w życiu religijnym: „W naszym Kościele «akatyst» jest niewspółmiernie bardziej popularny od Pisma świętego. Ponieważ zaś całe nasze nabożeństwo zbudowano przede wszystkim według źródeł biblijnych, więc wszystko to w ostatecznym efekcie doprowadza do niezrozumienia również nabożeństwa, do oderwania liturgicznej pobożności od prawdziwego sensu *lex orandi*, «prawa modlitwy»”².

Związek zewnętrznych form wyrazu wiary z jej treścią i normatywnymi źródłami nasuwa z perspektywy chrześcijanina Zachodu przyglądającego się braciom i siostram w Chrystusie na Wschodzie wiele pytań. Przedstawiany tekst ograniczy się do ostatniej wskazanej powyżej kwestii, badając specyfikę kościelnej interpretacji Biblii we wschodnim chrześcijaństwie w teologicznej optyce Kościoła zachodniego i zwracając do odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób tak czczona księga Pisma Świętego jest źródłem wiary oraz dawanego przez Kościół świadectwa. W tym kontekście szczególnie istotna wydaje się sama interpretacja Biblii we wspólnocie kościelnej oraz jej kryteria, które sprawiają, iż Biblia wciąż pozostaje księgą Kościoła rozumiałą tylko w obrębie wspólnoty wierzących i wciąż aktualną dzięki żywej Tradycji.

1. Problem kanonu

Już sprawa kanonu biblijnego i podziału ksiąg na protokanoniczne (kanoniczne) i deuterokanoniczne (niekanoniczne)³ ujawnia różnice nie

¹ Por. I. Alfiejew, *Prawosławiję*, t. 1: *Istorija, kanonическое устройство i wierouczienije Prawosławnoj Cerkwi*, Moskwa 2009², s. 343.

² A. Schmemmann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, tłum. A. Turczyński, Białystok 1997, s. 56.

³ Zachowano tutaj wariantywność terminologiczną odpowiadającą różnicowaniu samej literatury teologicznej w tej kwestii, przy czym pojęcia „protokanoniczny”

tylko w teologicznym myśleniu Wschodu i Zachodu⁴, lecz także w rozumieniu normatywnej wartości wskazań kościelnego autorytetu oraz relacji między kościelną normą a praktyką liturgiczną. Zauważa się, iż kryształizowanie się kanonu biblijnego przebiegało na Wschodzie dłużej niż na Zachodzie⁵. W przeciwieństwie do rozstrzygnięć katolickich i doktryny reformacyjnej odpowiedź na pytanie o kanon biblijny na Wschodzie musi jednak wciąż pozostać zniuansowana.

Trudności wiążą się zarówno z określeniem ksiąg biblijnych wchodzących w skład Pisma Świętego, jak również z samym pojęciem kanoniczności oraz ze znaczeniem nadawanym w chrześcijaństwie prawosławnym tekstowi Septuaginty przy jednoczesnym – choć względnym – priorytecie kanonu judaistycznego. Jeżeli chodzi o sam skład Pisma Świętego, to wątpliwości budziły na Wschodzie te księgi Starego Testamentu, których brak w kanonie judaistycznym⁶. Orzeczenia starożytnych synodów na Wschodzie, jak i wypowiedzi ojców Kościoła, które winny stanowić dla doktryny prawosławnej podstawę, nie są w tej kwestii jednoznaczne, jeśli chodzi o księgi Mądrości, Koheleta, Estery, Judyty czy Tobiasza⁷. Ponieważ jednak w praktyce liturgicznej na Wschodzie szczególne miejsce zajęła Septuaginta, pod jej wpływem pojawiały się także próby

i „deuterokanoniczny” pochodzą z zachodniej nomenklatury teologicznej. Wariantywność tę należy odnotować, zwłaszcza gdy patrzy się na sprawę kanonu z perspektywy zachodniej, w której podział ksiąg na kanoniczne i niekanoniczne wydawałby się pociągać za sobą jako konsekwencję uznanie, iż tylko te pierwsze są rzeczywiście księgami natchnionymi i mogą być zaliczone do Pisma Świętego. Takiego wniosku nie można natomiast jednoznacznie stawiać z punktu widzenia teologii wschodniej, o czym dalej.

⁴ Różnice te nie dotyczą Nowego Testamentu. W tym przypadku odmiennność wyraża się jedynie w kolejności ksiąg. Odmiennność ta nie ma jednak znaczenia teologicznego (por. I. Alфіjew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 354).

⁵ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007², s. XVI.

⁶ Por. I. Alфіjew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 351.

⁷ Meyendorff zauważa, iż np. Atanazy, Cyryl Jerozolimski oraz Jan Damasceński odmiawiali im kanoniczności, jakkolwiek uważali za wartościową lekturę katechumenów (por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. XVI).

rozszerzenia kanonu biblijnego, znajdujące wyraz w niektórych autorytatywnych wypowiedziach kościelnych⁸. Współcześnie przyjmuje się, że Stary Testament liczy trzydzieści dziewięć ksiąg, natomiast niekanoniczne są księgi Mądrości, Judyty, Tobiasza, Mądrość Syracha, 2 i 3 Ezdrasza, List Jeremiasza, Barucha, trzy Księgi Machabejskie, modlitwa Manassesza w 2 Księdze Kronik, fragmenty Księgi Estery, Psalm 151, fragmenty Księgi Daniela (3, 24–90; 13; 14)⁹. W Nowym Testamencie na Wschodzie przez długi czas podnoszono wątpliwości co do Apokalipsy św. Jana, której kanoniczność przyjęto powszechnie dopiero między VI a VIII wiekiem¹⁰.

Choć wydawałoby się, że – w ten czy inny sposób – Wschód podzielił księgi na kanoniczne i niekanoniczne, to jednak podział ten nie jest wyraźny wskutek zróżnicowanego zastosowania liturgicznego ksiąg biblijnych. Stąd pod wpływem Septuaginty fragmenty Księgi Mądrości występują często w tekstach liturgicznych, mimo iż tekst ten współczesna teologia prawosławna uważa za niekanoniczny (deuterokanoniczny), ponieważ nie należy do kanonu judaistycznego (krótszego)¹¹. Tymczasem – przeciwnie – śladem wątpliwości towarzyszących Apokalipsie św. Jana jest to, iż jest ona jedyną księgą Nowego Testamentu, której nie odczytuje się w liturgii, mimo iż od wieków jest uznawana za w pełni kanoniczną¹².

Zagadnienie kanoniczności w odniesieniu do Biblii zaciemnia także fakt, że część prawosławnej literatury teologicznej zalicza księgi niekanoniczne do szerszej kategorii apokryfów (dzielącej się z kolei na księgi pseudokanoniczne, których fragmenty są niekiedy odczytywane w czasie nabożeństw, niekanoniczne, które są zbliżone tematycznie do ksiąg kanonicznych, oraz antykanoniczne, w których zawarte są poglądy nieprawowierne)¹³. Spośród ksiąg określanych jako apokryficzne

⁸ Np. jeśli chodzi o 3 Mch (por. tamże).

⁹ Por. *Biblia*, [w:] *Christianstwo*, red. S. S. Awierincew, t. 1, Moskwa 1993, s. 255; I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 351.

¹⁰ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. XVII.

¹¹ Por. tamże, s. XVI.

¹² Por. tamże, s. XVII.

¹³ Por. M. W. Roźdiestwienskaja, *Apokrify*, [w:] *Prawosławnaja encykłopedija*, t. 3, Moskwa 2001, s. 46.

w odniesieniu do Starego Testamentu tylko niektóre pojawiają się w drukowanych wydaniach Biblii. Jednocześnie nie ulega wątpliwości, że na rozwój teologii oraz liturgii wschodniej treści ksiąg apokryficznych (także tych, które nie pojawiają się w Septuagincie) wywarły znaczący wpływ¹⁴. W kontekście liturgicznego zakorzenienia żywego przekazu Biblii jako słowa Bożego fakt ten uniemożliwia zajęcie jednoznacznego stanowiska wobec wartości doktrynalnej apokryfów, z wyjątkiem tych ksiąg, które rzeczywiście zawierają motywy heterodoksyjne.

Pojawia się kwestia tego, jakie jest rzeczywiście znaczenie pojęcia kanoniczności. I tutaj trudno o jednoznaczność. Starsze wypowiedzi teologiczne wskazują wyraźnie na różnicę, jeśli chodzi o powagę ksiąg kanonicznych i niekanonicznych. Pisze się, iż Kościół nie stawia ksiąg niekanonicznych na równi z kanonicznymi, lecz uznaje je za pożyteczne¹⁵. Tymczasem zdaniem jednego z najbardziej znanych współczesnych teologów prawosławnych metropolity Hilariona Alfiejewego podział ksiąg na kanoniczne i niekanoniczne ma raczej charakter umowny, skoro wyraża on kanon żydowski, a nie chrześcijański. Nie ma zatem znaczenia, jeśli chodzi o wartość doktrynalną określonej księgi. Alfiejew mówi w tym kontekście o innej kanoniczności – chrześcijańskiej, mającej swoje oparcie nie w orzeczeniach autorytetów kościelnych ani tym bardziej nie w kanonie judaistycznym, lecz weryfikowanej przez użycie liturgiczne. W tym sensie uważa, iż nie można uznać za niekanoniczne Księgi Mądrości czy też greckich fragmentów Księgi Daniela, skoro zajmują one znaczące miejsce w prawosławnym nabożeństwie¹⁶. Jednak i takie ujęcie nastrocza trudności. Jeśli chrześcijańska kanoniczność ksiąg biblijnych ma się opierać na zastosowaniu liturgicznym, to trzeba zauważyć, iż współcześnie większa część Starego Testamentu nie jest w ogóle odczytywana w czasie nabożeństwa¹⁷. Z kolei wspomniany brak czytania Apokalipsy w świetle tak

¹⁴ Por. Je. N. Mieszczerskaja, *Apokryfy. Wietchozawietnyje Apokryfy*, [w:] *Prawosławnaja encyklopedija*, t. 3, Moskwa 2001, s. 47–48.

¹⁵ Por. *Biblija*, art. cyt., s. 255.

¹⁶ Por. I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 351–352.

¹⁷ Por. A. Schmemmann, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 56.

sformułowanego kryterium kazałby – po wielu wiekach – znów zakwestionować jej kanoniczność.

Problem ten istotny jest z zachodniochrześcijańskiego punktu widzenia, zgodnie z którym pytanie o kanoniczność łączy się z kwestią wiarygodności określonej księgi jako natchnionej, a zatem jako części spisane go słowa Bożego. Wschodnie spojrzenie na to zagadnienie jest inne, skoro nawet ci, którzy wyraźnie dzielą księgi biblijne na kanoniczne i niekanoniczne, posługując się kanonem judaistycznym, jednocześnie księgom niekanonicznym przyznają miano uznanych i polecanych do czytania (gr. *anaginosmomena*)¹⁸. To, co dla teologii zachodniej wydaje się poważną trudnością, możliwe jest do wyjaśnienia tylko wtedy, kiedy przyjmie się właściwą teologii prawosławnej relację Pisma do Tradycji (zwłaszcza patrystycznej), w której – co można tutaj wyrazić tylko z wielką ostrożnością – tej ostatniej przypisuje się o wiele większe znaczenie niż ma to miejsce w chrześcijaństwie zachodnim.

2. Kościelna egzegeza Biblii

Poza samym określeniem kanonu biblijnego ważną kwestią prawosławnego stosunku do Biblii jest rozumienie kościelnego charakteru jej interpretacji. Widać tu pewne podobieństwa do teologii katolickiej – zwłaszcza w odrzuceniu skrajnego neoprotestanckiego biblicyzmu oraz zakorzenieniu Biblii w żywej Tradycji Kościoła – oraz elementy odrębne, nasuwające wątpliwości z punktu widzenia teologii zachodniej.

Zasadniczym kryterium interpretacji Biblii wydaje się właśnie kościelność rozumiana jako wyjaśnianie Pisma na podstawie nieprzerwanego, wielowiekowego doświadczenia Kościoła. Stąd nie do pomyślenia jest interpretacja Biblii zupełnie abstrahująca od innych elementów wiary i praktyki chrześcijańskiej takich jak orzeczenia soborowe, nauczanie ojców Kościoła, liturgia czy duchowość. Wprawdzie można by w taki sposób analizować Biblię jako swoiste starożytne dzieło literackie, to jednak – jak pisze Alfiejew – poza Kościołem nie jest możliwe jakiegokolwiek

¹⁸ Por. I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 351–352.

prawidłowe rozumienie Pisma Świętego¹⁹. Kościół jest tutaj rozumiany nie tylko w przestrzeni czy też jako pewna instytucja, lecz również – a może bardziej – w czasie, a zatem jako żywa Tradycja, czyli dawane nieprzerwanie przez chrześcijan świadectwo tożsame ze świadectwem apostołów głoszących wiarę chrześcijańską²⁰. Jedynie wewnątrz tej Tradycji księgi biblijne są rzeczywiście słowem Bożym²¹. Bez Tradycji są one natomiast tylko martwą literą. Stąd Tradycja staje się nawet czymś więcej niż kontekstem interpretacyjnym. Jest ona dla Biblii żywym komentarzem, a nawet – jak może się wydawać – nadaje jej znaczenie²².

O ile taka postawa wobec Pisma Świętego wydaje się zbliżona do nauki katolickiej, zwłaszcza wtedy, kiedy akcentuje możliwość autentycznej interpretacji Biblii tylko w Kościele i kiedy wyraźnie ukazuje Biblię jako księgę Kościoła wciąż aktualną dla wspólnoty wierzących dzięki żywej Tradycji, o tyle szczegółowe zagadnienia interpretacyjne stają się bardziej złożone.

Przykładem takich trudności jest problem sposobu interpretacji Pisma. Czy skoro teologia prawosławna nadaje takie znaczenie nauce ojców Kościoła, ich metody egzegetyczne są wiążące dla Kościoła współczesnego? Albo też, czy skoro dogmatyczna Tradycja Kościoła jest jedynym wiarygodnym kryterium interpretacyjnym treści doktrynalnych Biblii, Kościół ma możliwość odczytania w Piśmie Świętym zawartych w nim prawd, które wcześniej nie były wystarczająco jasno ukazywane lub też nie zajmowały uwagi autorytatywnych interpretatorów takich jak ojcowie? Jest to zagadnienie niezwykle ważne, jeśli chce się ukazać aktualność Biblii jako słowa Bożego w każdym kontekście historycznym i kulturowym ludzkiego życia, nie tylko w środowisku zhellenizowanego chrześcijaństwa patrystyki wschodniej i pierwszych soborów. Nie dziwi, że wśród najbardziej znaczących teologów prawosławnych nowszych czasów pojawiały się głosy, iż prawowierna myśl chrześcijańska musi być

¹⁹ Por. tamże, s. 350.

²⁰ Por. M. Aghiorghoussis, *Wiara Kościoła*, tłum. J. Leśniewska, K. Leśniewski, [w:] *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 30.

²¹ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. XVII.

²² Por. M. Aghiorghoussis, *Wiara Kościoła*, art. cyt., s. 30.

hellenistyczna oraz że jedynym sposobem zbliżenia chrześcijan jest „powrót” do hellenistycznego sposobu myślenia i związanych z nim kategorii teologicznych. Pogląd ten szczególnie propagował Georges Florovsky (Gieorgij Fłorowskij), sądząc, iż obecność greckich kategorii myślowych w doktrynie i życiu prawosławia jest „kanonizowana”²³.

Pojawia się także kolejna trudność interpretacyjna. Czy podkreślanie znaczenia interpretacji Biblii dokonanej przez sobory czy – częściej – przez ojców Kościoła (których jednomyślność w wielu kwestiach jest raczej mrzonką czy ahistorycznym postulatem niż rzeczywistością) nie zaciemnia rzeczywistej treści samego Pisma i nie ukrywa jej pod grubą warstwą późniejszej egzegezy? Meyendorff wspomina w tym kontekście, iż niekiedy egzegeza wschodnia ograniczała się wręcz do zebrania i cytowania wypowiedzi ojców Kościoła na określony temat, przy czym – nawet za cenę nierzetelności – w praktyce takiej chodziło o ukazanie ich całkowitej zgodności w kwestiach interpretacji Biblii²⁴.

Trudność ta uwidacznia się, kiedy metropolita Hilarion Ałfiejew pisze o wywodzącej się od ojców (wyraźniej sformułowanej w nauce Grzegorza z Nazjanzu) „retrospektywnej” metodzie czytania Pisma Świętego właściwej teologii prawosławnej. Metoda ta w istocie polega na docieraniu do tekstu biblijnego *ex post* czy też przez warstwę różnych późniejszych autorytatywnych interpretacji, które dla chrześcijanina są stale wiążące. Zdaniem Ałfiejewa w takiej analizie tekstu Pisma należy wyjść nie od niego samego, lecz od następującej po nim świętej Tradycji oraz rozpoznawać z nim dogmaty wiary sformułowane przez Kościół w późniejszym okresie. Metropolita zauważa, iż takie podejście do Pisma było podstawowe w patrystyce, umożliwiając – chociażby – dopatrywanie się nauki o Trójcy Świętej nie tylko w Nowym, ale również w Starym Testamencie²⁵. Przekonanie o konieczności czytania Biblii w świetle dog-

²³ Por. K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges’a Florowsky’ego*, Lublin 1995, s. 153.

²⁴ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. XVII, 5.

²⁵ Por. I. Ałfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 344.

matycznej Tradycji Kościoła jest wyrażane bardzo mocno²⁶. Ta Tradycja nie ogranicza się jedynie do wypowiedzi soborowych czy nauczania ojców Kościoła, ale obejmuje także tradycje liturgiczne i sakramentalne, które również wyznaczają granice prawowiernej egzegezy²⁷. Nie kwestionując zasadności takiej interpretacji, która ostatecznie opiera się na przekonaniu o jedności wiary chrześcijańskiej w każdej epoce oraz na wierze, iż Duch Święty zachowuje Kościół w prawdzie, można jednak zauważyć, iż gdyby przyznano jej rzeczywisty prymat, nie sposób byłoby w Piśmie Świętym dostrzec odpowiedzi na żadne problemy człowieka, które nie zaistniały w epoce patrystycznej ani też na wyzwania stawiane przed chrześcijanami we współczesnym świecie.

Wreszcie warto by zasygnalizować ostatni problem, który sam wart jest odrębnego opracowania oraz rzetelnej krytyki teologicznej. Metropolita Joannis Zizioulas zarzuca teologii zachodniej, zarówno katolickiej, jak i protestanckiej, niepotrzebną w gruncie rzeczy troskę o autorytet Biblii wyrażającą się czy to w wymaganiu jej autentycznego wyjaśniania w zgodzie z magisterium Kościoła, czy to w biblicystycznych poszukiwaniach opartych na zasadzie *sola scriptura*. Tymczasem Pismo żyje w Kościele, w którym Duch Święty dokonuje nieustannie jego reinterpretacji²⁸.

²⁶ Metropolita Hilarion Alfiejew daje tu przykład kontrowersji ariańskiej i prawowiernej doktryny trynitarnej. Zauważa, iż w IV wieku zarówno chrześcijanie prawowierni (nicejscy), jak i arianie w głoszeniu swoich nauk odwoływali się do tekstów biblijnych, znajdując niekiedy w tych samych tekstach potwierdzenie dla swoich – przeciwnych w końcu – stanowisk. Oznacza to, iż kryterium autentycznej interpretacji nie znajduje się w samej Biblii (co antycypuje kontrowersję reformacyjną w tej kwestii), lecz poza nią – w wierności Tradycji Kościoła. Zgodnie z poglądami Grzegorza z Nazjanzu tylko wykład treści biblijnych zgodny z tą tradycją jest uprawniony. Inna interpretacja jest natomiast kłamliwa, a Biblia poza kontekstem tradycji traci swoje znaczenie dogmatyczne. Zarazem wewnątrz Tradycji także teksty biblijne, które bezpośrednio nie wyrażają prawd doktrynalnych, nabierają takiego głębszego sensu, tak iż chrześcijanie prawowierni mogą dostrzec w nim to, co jest niedostrzegalne dla heretyków (por. tamże, s. 344–345).

²⁷ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. XVII.

²⁸ Por. J. D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, London-New York 2008, s. 157–159.

Wprawdzie z punktu widzenia teologii prawosławnej Biblia ma dla życia Kościoła znaczenie normatywne, tak iż Kościół jest jej podporządkowany, skoro powstała ona jako dzieło Ducha Świętego, to jednak uważa się ją wprost za część Tradycji, jakkolwiek „najbardziej autorytatywną”²⁹. O ile takie sformułowanie może być zrozumiałe także z zachodniego punktu widzenia, o tyle nierozwiązany pozostaje problem doktryn, które nie są zawarte w Biblii, a zwłaszcza tego, kto ma autorytet, by takie doktryny określać. Biskup Maximos Aghiorgoussis pisze, iż „wiele nauk Pana i opisów Jego czynów nie zostało włączonych do chrześcijańskiej Biblii (por. J 21, 24–25). Pozostały one częścią życia Kościoła, dziedzictwem sięgającym wspólnoty apostoelskiej i utrwalonym w ciągu jej historii”³⁰. Problem ten ma wszakże inne odniesienia w dyskusji teologicznej na Zachodzie między teologią katolicką a reformacyjną, inne natomiast w kontekście Wschodu chrześcijańskiego. Pojawia się bowiem pytanie, w jakiej mierze takie źródła teologiczne oraz kryteria interpretacyjne Biblii jak chociażby silnie uwarunkowane czasowo i kulturowo tradycje liturgiczne i duchowe, a nawet niektóre ewidentnie błędne ustalenia egzegetyczne czy przekonania teologiczne mogą być rzeczywiście wiążące dla chrześcijan i kto ma autorytet, by uznać je za „część życia Kościoła”.

Z decydującą rolą środowiska kościelnego dla zrozumienia tekstów biblijnych wiąże się też zagadnienie sposobu ich interpretacji. Specyfiką wschodniochrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu – naznaczonej różnorodnymi reminiscencjami starotestamentowymi w tekstach liturgicznych czy modlitewnych – jest akcentowanie jego typologicznego charakteru. W duchu egzegezy patrystycznej widzi się Stary Testament jako zapowiedź Chrystusa. Chrystus jest kluczem do zrozumienia Starego Testamentu³¹. Nasuwa to oczywiście pytania o możliwość autonomicznego rozpatrywania Starego Testamentu jako Biblii Izraela, jednakże dominujące podejście chrześcijańskiego Wschodu staje się zrozumiałe, jeśli uwzględni się jego przeważnie liturgiczne źródło. Więcej trudności sprawia interpretacja Nowego Testamentu i kwestia jego normatywności

²⁹ Por. M. Aghiorgoussis, *Wiara Kościoła*, art. cyt., s. 31.

³⁰ Tamże, s. 30.

³¹ Por. I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 343–344.

dla wiary Kościoła. Niekiedy – na podstawie pism ojców Kościoła – także Nowy Testament rozpatrywany jest jako zapowiedź czy też cień królestwa Bożego, które ma dopiero nadejść. Usprawiedliwia to typologiczne, anagologiczne i alegoryczne wyjaśnianie Pisma Świętego, które – podobnie jak w przypadku tekstów starotestamentowych – zachodzi przede wszystkim w liturgii³². Metropolita Hilarion Ałfiejew zauważa, iż prawosławna interpretacja Biblii często zmierza do odniesienia tekstów biblijnych do życia duchowego wierzących, niekiedy prowadząc do pomijania literalnego, historycznego sensu tekstów biblijnych, lecz akcentując konieczność odniesienia każdego tekstu do własnego życia chrześcijanina³³. Choć takie podejście do ksiąg biblijnych ma uzasadnienie w egzegetycznej pracy wielu ojców Kościoła³⁴, to jednak każe również pytać o to, w jaki sposób umożliwia chrześcijaninowi dotarcie do rzeczywistego znaczenia Biblii. Czy uczynienie z liturgii głównego miejsca rozbrzmiewania i życia spisane słowa Bożego nie utrudnia odczytania go w jego ludzkim wymiarze – jako słowa powstałego w określonym kontekście i przekazującego konkretne prawdy zrozumiałe wtedy, gdy umieści się je w jego własnym środowisku powstania. Bez wątplenia dostrzeganie zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie tego samego Chrystusa ułatwia chrześcijanom zrozumienie jedności obu Testamentów oraz jedności Bożego działania wobec świata i człowieka w ciągu całej historii zbawienia. Jednakże pozostaje wątpliwość, czy nadanie priorytetu kontekstowi kościelnemu, a tym bardziej ściśle liturgicznemu w interpretacji Biblii nie utrudnia dostępu do pism, które powstały przecież w kontekście bardzo odmiennym.

3. Problem języka

Zasadne wydaje się zwrócenie uwagi na dwa specyficzne elementy odczytywania Biblii przez prawosławie związane z samą problematyką

³² Por. tamże, s. 345.

³³ Por. tamże, s. 347–348.

³⁴ Por. J. D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, dz. cyt., s. 4.

języka. Pierwszym z nich jest znaczenie nadawane Septuagincie, a drugim – stosunek do współczesnych tłumaczeń Biblii.

W stosunku teologów prawosławnych do Septuaginty widoczny jest pewien paradoks czy też zastanawiająca niekonsekwencja. Z jeden strony – jak wspomniano – za teksty kanoniczne Starego Testamentu uważa się te, które znajdują się w kanonie judaistycznym. Jednocześnie postawą tekstu Starego Testamentu w prawosławiu jest właśnie Septuaginta zawierająca z punktu widzenia judaistycznego teksty niekanoniczne. Wskazuje się przyczyny takiego stanowiska, jak choćby to, że tekst Septuaginty jest bliższy czasowo oryginałowi tekstu biblijnego niż wersja masorecka czy też że w niektórych cytatach starotestamentowych w Nowym Testamencie wykorzystywana jest właśnie Septuaginta. Wydaje się jednak, że dominującym czynnikiem w uznaniu znaczenia Septuaginty jest to, że stosowali go ojcowie Kościoła oraz że to właśnie on znalazł zastosowanie w liturgii wschodniej³⁵. To sprawia, iż niekiedy przypisuje się mu wyjątkowe, a nawet główne znaczenie. Mówi o tym Filaret Moskiewski: „w prawosławnej nauce o Piśmie świętym tekstowi siedemdziesięciu tłumaczy należy przypisywać godność dogmatyczną, w niektórych przypadkach zrównującą go z oryginałem, a nawet przewyższającą ten rodzaj tekstu żydowskiego, który został powszechnie przyjęty w nowszych wydaniach”³⁶. Pytanie o podstawę takiego stanowiska wraz z jednoczesnym uznaniem priorytetu kanonu judaistycznego pozostaje jednak otwarte. Jak się wydaje, uznanie liturgicznej praktyki starożytnego chrześcijańskiego Wschodu wyprzedza tutaj refleksję teologiczną³⁷.

³⁵ Por. I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 352.

³⁶ Filaret, *O dogmatyczieskom dostoinstwie LXX*, cyt. za: I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 352.

³⁷ Na gruncie rosyjskim może chodzić także o inną kwestię, która wymagałaby szerszej krytycznej analizy. Po przejściu chrześcijaństwa z Bizancjum na Rusi pojawiła się idea, iż język grecki jest jedynym prawdziwym językiem chrześcijaństwa, któremu równa się jedynie język słowiański (cerkiewnosłowiański). Wprawdzie wraz z upadkiem Konstantynopola idea ta straciła na znaczeniu, to jednak reformy patriarchy Nikona polegające na dostosowaniu języka liturgicznego i pewnych elementów liturgii zgodnie

Trudności wiążące się z normatywnym charakterem tekstu Septuaginty oddziaływały także na proces przekładu Biblii na język rosyjski w XIX wieku. Tekst słowiański był oparty na Septuagincie. Z kolei rzetelność naukowa nakazywała wziąć pod uwagę tekst hebrajski. Ostatecznie kanoniczne księgi Starego Testamentu przetłumaczono z języka hebrajskiego (choć w niektórych miejscach, zwłaszcza tam, gdzie były one cytowane w Nowym Testamencie według Septuaginty lub gdzie zbyt daleko odchodziły od wersji słowiańskiej, przyjęto tłumaczenie z tekstu greckiego), teksty niekanoniczne – z Septuaginty, a w przypadku 3 Księgi Ezdrasza wykorzystano tekst łaciński³⁸.

Interesujące, że w kontekście zagadnienia tłumaczenia tekstu biblijnego metropolita Hilarion Alfiejew zwraca uwagę na jeszcze jeden specyficzny dla teologii prawosławnej element spojrzenia na język biblijny. Teologowie prawosławni sprzeciwiają się na ogół takim przekładom Pisma Świętego, w których desakralizowano by tekst biblijny przez wprowadzenie do tłumaczenia słów potocznych, nielicujących z godnością tekstu świętego. W szczególności chodzi o to, by nie pomijać w tłumaczeniach wzorców przekładu, które sięgają czasów ojców Kościoła. Podejście takie uniemożliwia też jakiegokolwiek próby „politycznie poprawnego” tłumaczenia Biblii, w których stosowano by język inkluzywny, pomijający – tam, gdzie to się da – różnice płciowe³⁹. O ile sprzeciw wobec podyktowanego założeniami ideologicznymi zniekształcania tekstu biblijnego można rozumieć jako wyraz ochrony integralności Pisma, o tyle przekonanie o sakralnym charakterze Biblii, zwłaszcza w kontekście zasadniczo prostego języka nowotestamentowego, przypomina wskazaną już wcześniej cechę charakterystyczną podejścia do Biblii w prawosławiu: Pismo zdaje się już żyć w zupełnie nowym kontekście – kościelnym, liturgicznym, sakralnym – podczas gdy pierwotny kontekst jego powstania i funkcjonowania, wyrażający się też w szacie językowej, schodzi na plan dalszy.

z wzorcami greckimi świadczą o tym, iż całkowicie nie zanikła – por. J. Faryno, *Greka*, w: *Idee w Rosji*, red. A. de Lazari, t. 2, Łódź 1999, s. 416–420.

³⁸ Por. I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 352–353.

³⁹ Por. tamże, s. 356–358.

4. Wnioski

Z punktu widzenia teologii Kościołów i wspólnot na Zachodzie prawosławne podejście do Pisma Świętego zawiera wiele cennych elementów, odkrywając wspólne chrześcijańskie dziedzictwo. Do nich zaliczyć należy przede wszystkim podkreślenie znaczenia środowiska kościelnego jako koniecznego do autentycznego odczytywania i wyjaśniania Biblii. Pismo Święte jest księgą Kościoła, w nim żyje i jest przezeń nieustannie celebrowane, głoszone oraz aktualizowane – przede wszystkim z liturgii. Poza Kościołem Biblia staje się tylko ludzką księgą, uwarunkowaną i ograniczoną czasowym kontekstem powstania czy też językowymi i intelektualnymi możliwościami jej ludzkich autorów. W Kościele natomiast jest rzeczywiście słowem Bożym – zawsze aktualnym i zawsze głoszonym. Zarazem kościelny kontekst odczytywania Pisma Świętego chroni chrześcijan przez biblicyzmem, który chciałby wiarę w Chrystusa ograniczyć jedynie do ludzkich słów zapisanych w księgach Starego i Nowego Testamentu. Duch Święty, który dał natchnienie autorom biblijnym, nie zamyka swojego działania do napisanych ksiąg, lecz żyje w całym Kościele – także w mistyce, liturgii, modlitwie. Takie podejście sprawia, iż chrześcijanie mogą mieć głęboką świadomość jedności wiary w Chrystusa – zapowiadanej w Starym Testamencie, objawionej w księgach nowotestamentowych, lecz wciąż zmierzającej w żywym Kościele do eschatologicznego wypełnienia. Wiara chrześcijańska jest wobec tego dynamiczna – nie zatrzymuje się na określonym etapie historii ludzkości, tak jak nie zamyka się na naukowej egzegezie ksiąg biblijnych – ale też zachowuje przez wieki swoją jedność i tożsamość.

Te cenne intuicje obecne w prawosławnym odczytywaniu Biblii nie przesłaniają jednak istniejących trudności, które domagają się teologicznej refleksji, a może nawet podjęcia ich w ekumenicznym dialogu, zwłaszcza tam, gdzie dąży się do podjęcia dzieła wspólnego chrześcijańskiego przekładu Pisma Świętego. Zagubiony współcześnie człowiek ma prawo pytać o autorytatywność stwierdzeń Biblii i o ich normatywny charakter dla wiary chrześcijańskiej. Poszukując odpowiedzi na problemy, które stawia zmieniający się kulturowo, cywilizacyjnie i technicznie świat, chrześcijanin ma także prawo pytać, dlaczego obowiązująca ma

być wykładnia Pisma dana przez ojców Kościoła, którzy mimo swojego niekwestionowanego znaczenia dla Kościoła i osobistego świadectwa wiary byli ludźmi żyjącymi w bardzo odmiennym kontekście historycznym i kulturowym. Z kolei pragnąc doświadczyć spotkania z Jezusem Chrystusem w Jego słowie, chrześcijanin może domagać się od przekładów biblijnych języka żywego i dostępnego, takiego właśnie, jakim przemawiał Jezus, nie zaś skostniałego, sakralnego i niedostępnego, w którym chrześcijańskie orędzie nie może w pełni dotrzeć do współczesnych ludzi. Ponadto nie negując znaczenia środowiska kościelnego dla przekazu i autorytatywnego wyjaśniania Pisma, niechrześcijanie czy też ludzie poszukujący mieliby też prawo zapytać o to, czy przez czytanie Biblii nie mogą jednak zbliżyć się do Chrystusa, tak aby odkryć potrzebę pogłębienia czytanego słowa i poszukiwania chrześcijańskiego wyjaśnienia jego sensu (por. Dz 8, 30nn).

Lublin-Drohiczyn

KS. MARCIN SKŁADANOWSKI

Abstrakt

Artykuł przedstawia specyficzną dla teologii prawosławnej kościelną interpretację Biblii oraz ukazuje trudności tego podejścia teologicznego z punktu widzenia teologii Kościołów i Wspólnot na Zachodzie. Omawiany jest problem kanonu biblijnego w prawosławiu oraz trudności wiążących się z podziałem ksiąg na „kanoniczne” i „niekanoniczne”. Następnie ukazuje się specyficzne elementy egzegezy biblijnej, której podstawowym kontekstem jest wspólnota Kościoła. Wiąże się z tym także problem języka biblijnego, a w jego ramach – znaczenie przypisywane tekstowi Septuaginty oraz krytyczna ocena przez teologów prawosławnych niektórych współczesnych przekładów Biblii. Elementy cenne dla wszystkich chrześcijańskich tradycji oraz główne trudności wysuwane przez teologię zachodnią zestawia zakończenie artykułu.

Słowa kluczowe

Biblia, Kościół, prawosławie, egzegeza, kanon biblijny

Abstract

Reading the Word. An ecclesiastical interpretation of the Bible in the Orthodox church and its difficulties from the point of view of the Christian West

The article presents a specific ecclesiastical interpretation of the Bible within Orthodox theology and shows some difficulties of this approach from the point of view of Western theological thought. The article discusses the problem of the Orthodox biblical canon and the main difficulties associated with the division between „canonical” and „non-canonical” books. Then the text presents specific elements of Orthodox biblical exegesis, with emphasis on the community of the Church as its primary context. The article also touches the problem of biblical language, and especially importance attached to the text of the Septuagint as well as critical evaluation of certain modern translations of the Bible by Orthodox theologians. The text reveals the elements of the Orthodox approach to the interpretation of the Bible that are valuable for all Christian theological traditions as well as the main theological problems related to it.

Keywords

Bible, Church, orthodoxy, exegesis, biblical canon

KS. MARCIN KOŁODZIEJ

Liturgia w katechezie

Papież Benedykt XVI list apostolski *Porta fidei* ogłaszający Rok Wiary zaczął od słów: „«Podwoje wiary» (por. Dz 14, 27) są dla nas zawsze otwarte. Wprowadzają nas one do życia w komunii z Bogiem i pozwalają na wejście do Jego Kościoła. Próg ten można przekroczyć, kiedy głoszone jest Słowo Boże, a serce pozwala się kształtować łaską, która przemienia” (nr 1). Te słowa papieża mogą być inspiracją do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jak uczyć uczniów religii, aby doprowadzić ich do odpowiedniego udziału w liturgii. W celu wskazania odpowiedzi na to pytanie należy najpierw uchwycić rolę katechezy i liturgii w procesie formowania uczniów do wiary dojrzałej, a następnie zastanowić się nad wzajemnymi relacjami pomiędzy katechezą a liturgią.

Komunia z Bogiem oraz głęboka obecność we wspólnocie Kościoła wynikają – według Benedykta XVI – z przyjęcia słowa Bożego oraz ze wzrastania z łaską Bożą. Dlatego, aby wypełnić zadanie, które zostało postawione katechetom, należy katechizowanych nakarmić słowem Bożym i łaską Boga. Przestrzenią głoszenia słowa Bożego i obdarzania łaską Boga jest zarówno katecheza, jak i liturgia. Oczywiście każda z nich we właściwym sobie zakresie.

Liturgia i katecheza to rzeczywistości, pomiędzy którymi zachodzą wzajemne relacje. Ze ścisłym związkiem pomiędzy katechezą a liturgią mamy do czynienia w zasadzie od początku działalności Kościoła. Kościół pierwszych wieków chrześcijaństwa potrafił umiejętnie łączyć te dwie rzeczywistości. Chrześcijanie pierwszych wieków nie uprawiali w sensie ścisłym katechezy dzieci i młodzieży. Raczej praktykowali wówczas katechezę dorosłych, która dokonywała się zasadniczo podczas Eucharystii

albo w powiązaniu z Eucharystią. Były to zabiegi słuszne. Bo jeśli należycie uformowano dorosłych chrześcijan, wówczas oni potrafili dojrzałe postawy wiary ukształtować w stosunku do swoich dzieci w swoich rodzinach.

Zatem zanim Kościół zaczął praktykować naukę religii dzieci i młodzieży oraz wpisał ją do systemu edukacji szkolnej, najpierw – już znacznie wcześniej – wychowywał ludzi do wiary dojrzałej poprzez katechezę liturgiczną. W ramach tej katechezy nie tylko głosił słowo Boże, ale też przygotowywał wiernych do przyjęcia i odpowiedniego uczestnictwa w sakramentach świętych oraz do aktywnego życia liturgicznego¹.

Katechezę liturgiczną, o której była mowa powyżej, od starożytności chrześcijańskiej określano mianem mistagogii. Jej zadaniem było udzielić wiernym takiej pomocy, aby potrafili oni przejść „od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od sakramentów do misteriów” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1075). Uprawiana już wtedy mistagogia swoją drugą młodość zaczęła ponownie przeżywać po Soborze Watykańskim II. Właśnie ten sobór wskazał na mistagogię jako na warunek konieczny do ożywienia wiary. Ks. Romano Guardini – wybitny teolog tamtego okresu – podkreślał, że mistagogia jest konieczna do prawdziwego i przeżywanego bycia człowiekiem. Oznacza to, że bez katechezy liturgicznej nie ma ani dojrzałego człowieka, ani jego dojrzałej wiary².

1. Katecheza

Aby dobrze uchwycić relację pomiędzy katechezą a liturgią, należy najpierw krótko skoncentrować się na istocie katechezy. Czym ona jest? Sam termin ma swoje źródło w języku greckim. *Katechein* oznacza odpowiadać, pouczać ustnie, nauczać przez pytania i odpowiedzi³. Definicji katechezy jest wiele – wszystkie w zasadzie są zbliżone do siebie. Papież

¹ H. Wrońska, *Rola liturgii w katechezie*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 57 (2010) nr 2, s. 121.

² M. Kołodziej, *Zgromadzenie liturgiczne jako rzeczywistość teologiczno-kanoniczna w ministerialnym posługiwaniu Kościoła*, Wrocław 2012, s. 265.

³ S. Hołodok, *Liturgia i katecheza*, „W Służbie Miłosierdzia” 2010 nr 1.

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* daje taką odpowiedź: „Katecheza jest wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego” (nr 18).

Z definicji podanej przez papieża wynika, że katecheza obejmuje dzieci, młodzież i dorosłych. Na każdym etapie życia człowieka powinien on być katechizowany. Ponadto katecheza ma trzy podstawowe funkcje: wychowanie w wierze, nauczanie doktryny chrześcijańskiej oraz wtajemniczenie chrześcijańskie. Wszystkie te trzy elementy ostatecznie prowadzą do nadrzędnego celu katechezy, jakim jest doprowadzenie katechizowanych do komunii z Jezusem Chrystusem (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 426).

2. Liturgia

Kolejnym krokiem koniecznym, który należy postawić w analizowanym zagadnieniu, jest zdefiniowanie liturgii. Czym ona jest? Aby ją zdefiniować, należałoby najpierw zwrócić uwagę na dwa greckie wyrazy, które składają się na ten termin. Są to: *leitos* („ludowy, należący do ludu”) oraz *ergon* („czyn publiczny”). A zatem liturgia jest po prostu – co stanowi jej zasadniczy rys – działaniem o charakterze publicznym, wspólnotowym. W starożytnej Grecji tym terminem określano wszelkie zgromadzenia ludzi – polityczne, czy społeczne, które miały za cel służyć innym, przynosić im korzyść⁴.

Konstytucja soborowa o liturgii świętej definiuje ją jako „wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa. W niej przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny” (konst. *Sacrosanctum Concilium*, 7).

⁴ B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 745; M. Kołodziej, *Wiara celebrowana w liturgii*, Wrocław 2012, s. 11.

Z tej definicji wynika, że czynności liturgiczne nie są oderwane ani od Chrystusa, ani od Kościoła. Stanowią przedłużenie długiej i bogatej historii zbawienia zapoczątkowanej w Starym Testamencie i przedłużonej w Nowym Przymierzu. Liturgia jest odzwierciedleniem tego, co czyni Chrystus. Każdy, kto uczestniczy w Eucharystii jednoczy, utożsamia się z samym Chrystusem i Jego ofiarą. Co sprawia liturgia? Z jednej strony ludzie wyrażają swoją cześć względem Boga, z drugiej zaś dokonuje się – z mocy samego Boga – uświęcenie tych ludzi.

Skoro w opisywaniu natury liturgii mówi się zarówno o Bogu, jak i o ludziach, wynika jasno, że liturgia, która ma charakter publiczny, ma być dziełem całego Kościoła. Dlatego w ramach formowania katechizowanych do wiary dojrzałej, trzeba też zaprezentować im wizję liturgii, w której nie tylko kapłan, ale również poszczególni wierni mają do spełnienia ważną rolę.

3. Relacja pomiędzy liturgią a katechezą

Teologowie w literaturze przedmiotu bardzo często powtarzają sentencję: „Liturgia domaga się katechezy, a katecheza domaga się liturgii”. Dlaczego? Ks. Andrzej Hajduk, który jest autorem pracy o wzajemnych relacjach pomiędzy katechezą a liturgią, stwierdził, że bez katechezy liturgia mogłaby popaść w formalizm i magizm, natomiast katecheza bez liturgii spadłaby do poziomu indoktrynacji, lekcji abstrakcyjnej i intelektualnej⁵. Dlatego wskazał on na trzy wymiary relacji zachodzących pomiędzy liturgią a katechezą: liturgia jest celem katechezy, liturgia jest katechezą aktywną, liturgia jest źródłem dla katechezy⁶.

Po pierwsze: **liturgia jest celem katechezy**. Jak to rozumieć? Celem samej katechezy jest doprowadzić uczniów do komunii z Jezusem Chrystusem (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 426). Komunia z Jezusem Chrystusem zakłada potrzebę przyjmowania Jego sakramentów, pośród których Eucharystia ma miejsce naczelne (por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 85). Dlatego też osobowym spotkaniem

⁵ A. Hajduk, *Katecheza i liturgia*, Kraków 1999, s. 43.

⁶ Tamże, s. 17.

z Chrystusem, a zarazem celem katechezy staje się liturgia, która dodatkowo ukształtuje w uczestnikach odpowiednie postawy życiowe. Bo jeśli katechizowany dostrzeże podczas uczestniczenia w katechezie miłość Chrystusa, wówczas odwzajemni tę miłość Bogu. Podobnie, gdy usłyszy nakaz realizowania przykazania miłości bliźniego, wówczas będzie je praktykował.

Po drugie: **liturgia jest katechezą aktywną**. Jak to rozumieć? Konstytucja soborowa o liturgii świętej przypomina, że „liturgia zawiera bogatą treść dla pouczenia wiernego ludu” (konst. *Sacrosanctum Concilium*, 33). Każdy, kto będzie w ciągu roku liturgicznego regularnie uczęszczał na Eucharystię i uważnie w niej uczestniczył, bardzo szybko odkryje – jeśli zostanie odpowiednio pouczony – że te treści, które stanowią program nauczania w katechezie, również może usłyszeć w liturgii. Stąd też praktyka Kościoła pierwszych wieków – o której zostało stwierdzone powyżej – związana z mistagogią, czyli katechezą liturgiczną, była niezwykle cennym elementem. Jak ją podejmować? Chociażby poprzez roztropną posługę komentatora w liturgii.

Po trzecie: **liturgia jest źródłem dla katechezy**. Jak to rozumieć? Katecheza ma za zadanie doprowadzić katechizowanych do wiary dojrzałej. Ta dojrzałość przejawia się we właściwym postępowaniu względem ludzi, ale też w odpowiednim udziale we mszy świętej. Jeżeli dzisiaj katecheci uczą katechezy, to w ramach jej powinni wskazywać na Chrystusa, który – jak powie autor Listu do Hebrajczyków – „nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2). Należy koncentrować się na Jego zbawczej ofierze i dziele odkupienia. A przecież to dzieło odkupienia jest uobecnianie właśnie podczas Eucharystii. To podczas niej wierni otrzymują słowo Boże i doświadczają miłości Chrystusa. Dlatego, ucząc katechez, można ukazywać liturgię jako swoistego rodzaju zajęcia praktyczne.

4. Uwagi praktyczne

Aby młodych ludzi poprzez katechezę skutecznie przybliżyć do mszy świętej, należy ukazywać im Eucharystię w sposób zachęcający. Jak to robić? W tym zachęcającym ukazywaniu liturgii poprzez nauczanie katechetyczne należy przede wszystkim zachować ogólne zasady. Jakie to są

zasady? Podstawową zasadą jest, aby przede wszystkim słuchać mądrości Kościoła. Niestety istnieje w katechetach od czasu do czasu pokusa, aby zmieniać lub udoskonalać coś w liturgii na własną rękę. Uważają, że przemawiają za tym względy duszpasterskie lub katechetyczne. To jest pokusa, której pod żadnym pozorem nie można ulegać. Dlaczego? Ponieważ tego typu dodatki bardzo często nie są rozumne, a co za tym idzie – nie spełniają swojej funkcji, w niektórych zaś przypadkach mają nawet skutki destrukcyjne. Warto przy tej okazji przywołać konstytucję soborową o liturgii świętej, która stwierdza: „Prawo kierowania sprawami liturgii należy wyłącznie do władzy kościelnej. Przysługuje ono Stolicy Apostolskiej oraz, zgodnie z prawem, biskupowi. Na mocy władzy udzielonej przez prawo, kierowanie sprawami liturgii w ustalonych granicach należy także do różnych prawnie ustanowionych konferencji biskupów, właściwych danemu terytorium. Dlatego nikomu innemu, chociażby nawet był kapłanem, nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować lub zmieniać w liturgii” (konst. *Sacrosanctum Concilium*, 22 § 1–3). W podobnym duchu wypowiada się Kodeks prawa kanonicznego w kan. 838 § 1–4.

Tytułem wyjaśnienia powyższych stwierdzeń można wskazać na negatywne sytuacje związane z przygotowywaniem uczniów do przyjęcia niektórych sakramentów. O tych negatywnych przejawach traktują niektóre dokumenty Kościoła⁷, nie brak również wypowiedzi wielu polskich biskupów zawartych w opublikowanych wskazaniach⁸.

W przypadku Pierwszej Komunii Świętej bardzo często podkreśla się nadzwyczajny charakter tego dnia. Akcentowanie faktu, że w dniu Pierwszej Komunii Świętej Pan Jezus przyjdzie po raz pierwszy w Eucharystii do uczniów jest poprawne i jak najbardziej wskazane. Warto podkreślać, że

⁷ Niektóre problemy zostaną omówione w dalszej części pracy na podstawie niniejszej literatury: *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 11–12, [w:] *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2008, s. 21–23; *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 3, [w:] *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2002, s. 21; Jan Paweł II, list apost. *Misericordia Dei*, 2.

⁸ Por. *Wskazania Biskupa Tarnowskiego dotyczące uroczystości I Komunii św.*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 157 (2007) nr 2.

będzie to dla nich po raz pierwszy pełny udział we mszy świętej. Ale już zbyt rozbudowana otoczka związana z okazałymi strojami, niekończącą się ilością wierszyków, licznymi modyfikacjami w strukturze mszy świętej czy prezentami i przyjęciami w domach rodzinnych przyczyniają się do tego, że następne Eucharystie, w których dzieci uczestniczą, nie są dla nich aż tak atrakcyjne i ważne. I to jest błędem, ponieważ dzień Pierwszej Komunii Świętej powinien otworzyć bramę do częstego przyjmowania Eucharystii, a nie ją zamknąć na długie lata. Gdyby cała otoczka, o której mowa, była obiektywnie dobra, wówczas mielibyśmy obecnie pełne kościoły ludzi młodych, a tymczasem obecność tych quasi-liturgicznych dodatków sprawiła, że dzieci ukształtowane w taki sposób wydają się być dla głębokiego przeżywania Eucharystii pokoleniem straconym.

Ponadto podczas przygotowania do Pierwszej Komunii Świętej w wielu przypadkach wychowuje się dzieci do rozumienia Eucharystii, która jest ucztą, pomijając jej zasadniczy rys, że jest ona przede wszystkim ofiarą (por. Jan Paweł II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 10). Pierwowzorem ofiary eucharystycznej były przecież ofiary Starego Testamentu. Wówczas kult oddawany Bogu łączył w sobie zarówno ofiarę, jak i ucztę. Ze zwierząt składanych Panu część przeznaczano na ofiarę, część natomiast na następującą po złożonej ofercie ucztę (por. Kpł 7, 11–34). Dlatego mszę świętą należy rozumieć integralnie: jako ofiarę, która zawsze kończy się ucztą (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1382; Jan Paweł II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 12). I do takiego przeżywania Eucharystii należy wychowywać również katechizowanych.

Zdarzają się też w wielu parafiach quasi-przygotowania polegające na uczeniu dzieci podchodzenia do komunii świętej. Tyle tylko, że to podchodzenie ćwiczy się podczas rzeczywistej mszy świętej, gdy inni uczestnicy liturgii przystępują do komunii świętej. Wówczas dzieci mają podchodzić razem z innymi wiernymi, z tą różnicą, że dzieci mają mieć palec na ustach i wtedy nie przyjmują Eucharystii, ale otrzymują błogosławieństwo. Nie jest to poprawne z kilku powodów. Po pierwsze jest problemem dla udzielającego sakramentu, gdyż powinien z szacunkiem odnosić się do Eucharystii, on tymczasem wciera w czoła dzieci partykuły Eucharystii. Po drugie wszystkie dzieci błogosławić mogą osoby duchowne, swoje dzieci mogą błogosławić rodzice, zaś swoich uczniów katecheci. Co dzieje się

w sytuacji, gdy te krzyżyki na czole wykonują nadzwyczajni szafarze komunii świętej? Po trzecie zaciera się istotę komunii świętej, która powinna być nie tyle spotkaniem towarzyskim w miłej atmosferze, co bardziej zjednoczeniem z ofiarą Chrystusa. I po czwarte modyfikuje się strukturę mszy świętej, gdyż moment błogosławieństwa wiernych przenosi się z końca liturgii do obrzędów komunii świętej. Niestety ten zwyczaj – znajdujący coraz większe grono zwolenników – nijak ma się do słów Jezusa: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im...” (Mk 10, 14), bo padają one z ust Chrystusa w innym kontekście niż mowa o Eucharystii. Takie praktyki nie mają zatem ani teologicznych, ani duszpasterskich racji. Utrudniają jedynie skuteczne prowadzenie odpowiedniej katechezy liturgicznej. A przecież – jak podkreślił Jan Paweł II w swojej ostatniej encyklice – „Eucharystia jest zbyt wielkim darem, ażeby można było tolerować dwuznaczności i umniejszenia” (Jan Paweł II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 10).

Wiele do życzenia pozostawia też sama msza święta przeżywana w dzień Pierwszej Komunii Świętej. Wszystkim odpowiedzialnym za zorganizowanie w parafiach takiej uroczystości warto polecić wskazania ogłoszone między innymi w 2007 roku przez biskupa tarnowskiego. Podkreśla on, że msza święta w dniu Pierwszej Komunii Świętej – zresztą jak każda inna Msza święta – „powinna być celebrowana z zachowaniem wszystkich przepisów liturgicznych, a zatem:

- należy unikać liturgicznych lub quasi-liturgicznych «dodatków», które nie są niezbędne, a włączone w liturgię mogłyby przysłonić właściwy obrzęd;

- dzieci winny skupić się na pobożnym uczestnictwie w liturgii Mszy św., a nie na występach wobec zgromadzonej wspólnoty;

- należy unikać organizowania w czasie liturgii akademii z recytacją wierszyków, przemówień, śpiewem piosenek itp.;

- Słowo Boże winni czytać rodzice (oni są pierwszymi nauczycielami wiary swoich dzieci). Również psalm responsoryjny winni śpiewać rodzice. Dzieci nie są przygotowane do pełnienia funkcji lektora czy kantora;

- dzieci mogą odczytać wezwania modlitwy powszechnej, zwłaszcza za swoich rodziców, nauczycieli, katechetów. Rodzice zaś za swoje dzieci;

- dzieci winny przynieść w procesji do ołtarza dar chleba i wina oraz swoje zobowiązania powstrzymania się od palenia papierosów i picia alkoholu;

– roztropnemu rozeznaniu przez Księdza Proboszcza pozostawia się wybór praktyki przyjmowania przez dzieci I Komunii św. w towarzystwie rodziców, czy też bez nich;

– należy odejść od zwyczaju, o ile taki istnieje, przygotowania się w czasie modlitwy eucharystycznej z książeczek do przyjęcia Komunii św. Najlepszym przygotowaniem jest czynny udział w liturgii Mszy św. Przygotowanie z książeczki może być przed Komunią poza Mszą św.;

– dziękczynieniem po Komunii św. powinno być wspólne uwielbienie, adorowanie Jezusa Eucharystycznego. Może nim być wspólna modlitwa, właściwa pieśń, a nie czytanie przez dzieci modlitw z książeczki;

– wszelkiego rodzaju przemówienia, podziękowania powinny być krótkie i zwięzłe. Należy je wygłaszać po zakończeniu Mszy św.”⁹.

Kolejną kwestią jest właściwe przygotowanie uczniów do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Niewątpliwie jest to trudne katechetycznie zadanie. Nie bez znaczenia jest tutaj również wiek potencjalnych kandydatów, który poeta Adam Mickiewicz – zresztą zgodnie z prawdą – z jednej strony określa jako wiek górny – pełny ideałów i wzniosłych intencji, ale z drugiej strony zaś jako wiek durny – w którym nie brakuje błędów i porażek¹⁰.

Na co należy zwrócić uwagę w ramach przygotowania uczniów do bierzmowania? O istocie tego przygotowania przypomina jeden z najnowszych dokumentów partykularnych: *Instrukcja katechetyczno-pastoralna o przygotowaniu młodzieży do sakramentu bierzmowania w diecezji legnickiej*. Znaleźć tam można wskazania, że „sakrament bierzmowania nie może ograniczać się do samej celebracji. W przeciwnym razie jego przyjęcie prowadzi będzie do zwykłego rytualizmu lub formalizmu, co w konsekwencji osłabi jego znaczenie dla życia chrześcijanina. Zgodnie z założeniami Soboru Watykańskiego II przyjęcie sakramentu bierzmowania powinno poprzedzać odpowiednie przygotowanie. Jest ono konieczne dla osiągnięcia owocnych skutków sakramentu (por. KDK 11; KKK 1289). 3. Przygotowanie do sakramentu bierzmowania powinno mieć

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. A. Mickiewicz, *Polaty się lzy...*, [w:] tenże, *Liryki lozańskie*, s. 4, http://wolne-lectury.pl/media/book/pdf/liryki-lozanskie_16.pdf (30 IX 2013).

na celu doprowadzenie kandydata do spotkania z Chrystusem, a nawet do głębszej z Nim zażyłości (por. CT 7), a także do otwarcia się na działanie Ducha Świętego, by mógł on lepiej podjąć apostolską odpowiedzialność życia chrześcijańskiego oraz odważnie wyznawać swoją wiarę (por. KKK 1285). Powinno także obudzić zmysł przynależności do Kościoła powszechnego i wspólnoty parafialnej. Czas przygotowania należy tak zorganizować, by kandydaci mieli szczególną okazję do bliższego przyjrzenia się parafialnej wspólnotie i włączenia się w jej życie. Parafialna wspólnota natomiast winna nieustannie wspierać swoją modlitwą osoby przygotowujące się do przyjęcia tego sakramentu¹¹. Ponadto z pewnością należy zadbać – co z kolei podkreśla *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* do księgi *Obrzędy bierzmowania* – o spełnienie warunków, które zapewnią owocne przyjęcie tego sakramentu. Oznacza to, że trzeba postawić wymagania i być konsekwentnym, ale też nie uzależniać wszystkiego od dojrzałości kandydata. Należy przecież pozostawić też przestrzeń do działania łasce Bożej. W przygotowaniu do bierzmowania bardzo często zapomina się o tym jakże istotnym elemencie. Katecheci koncentrują się na coraz to bardziej wymyślnych formach egzaminu do bierzmowania i kategorycznie wymagają spełnienia wszystkich zobowiązań. Taka postawa może przynieść więcej szkody niż dobrego. Dlatego należy postawić pewne wymagania, ale też dać szansę łasce Bożej, w którą po przyjęciu bierzmowania dana osoba zostanie wyposażona. To nie oznacza naturalnie, że nie może być sytuacji odłożenia przyjęcia tego sakramentu w czasie. Nie tylko można, ale nawet trzeba to uczynić, gdyby istniało niebezpieczeństwo, że ten sakrament nie będzie owocnie przyjęty, to znaczy nie pociągnie za sobą posłuszeństwa Chrystusowi i dawania zdecydowanego świadectwa lub też zostanie przyjęty na sposób świętokradzki¹².

Ostatnim problemem, który wymaga omówienia, jest odpowiednia formacja katechizowanych do właściwego korzystania z sakramentu pojednania i pokuty. Zbyt rzadko w nauczaniu katechetycznym wskazuje

¹¹ http://www.diecezja.legnica.pl/files/pdf/Instrukcja_do_bierzmowania.pdf (30 IX 2013).

¹² *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 11–12, [w:] *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2008, s. 21–23.

się na właściwy powód przystępowania do tego sakramentu. Nie chodzi tu przecież jedynie o spełnienie obowiązku wynikającego z przykazania kościelnego. Nie można też wszystkiego tłumaczyć lękiem przed potępieniem. Gdy mówi się o pięciu warunkach sakramentu pokuty, dotyka się zagadnienia żalu za grzechy. Bardzo często w nauczaniu katecheci skupiają się nad żalem niedoskonałym. Tymczasem w katechizowanych przystępujących do spowiedzi świętej należy rozbudzić pragnienie żalu doskonałego. Żal niedoskonały towarzyszy penitentowi wtedy, gdy przystępuje do tego sakramentu z powodu lęku przez sprawiedliwość Boga. Powinien natomiast raczej przystąpić do spowiedzi świętej kierowany żalem doskonałym, to znaczy żalem wynikającym z miłości do Boga (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1452–1453).

Także w tym zagadnieniu ważny jest czas przystępowania do sakramentu pojednania i pokuty. Ciągłe katecheci formują uczniów – zresztą bardzo często nieświadomie – do spowiadania się podczas mszy świętej. A to jest błąd, który utrudnia właściwe wychowanie ich do dojrzałego uczestnictwa w Eucharystii. Instrukcja *Eucharisticum mysterium* z 1967 roku – a więc już jakiś czas temu napisana i ciągle aktualna – mówi, że „wytrwale należy przyzwyczajać wiernych, aby przystępowali do sakramentu pokuty poza Mszą św., zwłaszcza w określonych godzinach, tak aby jego udzielanie dokonywało się w spokoju i z prawdziwą ich korzyścią, jak również nie przeszkadzało im w czynnym uczestnictwie we Mszy świętej” (nr 35). Wprawdzie nie ma zakazu spowiadania podczas mszy świętej, ale zarówno *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* zawarte w księdze *Obrzędy pokuty*, na podstawie którego przygotowuje się uczniów do przystępowania do spowiedzi świętej, jak również nowszy dokument – list apostolski *Misericordia Dei* zgodnie podkreślają, że wiernych należy przyzwyczajać, aby spowiadali się poza mszą świętą¹³.

¹³ *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 3, [w:] *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2002, s. 21; Jan Paweł II, list apost. *Misericordia Dei*, 2.

5. Konieczność formacji katechetów

Na koniec krótko należy zwrócić uwagę na konieczność stałej formacji katechetów. To zagadnienie łączy się z właściwym postrzeganiem liturgii w katechezie. Katecheci uczestniczą w misji Chrystusa. Są zatem przekazicielami Jego nauki. Aby powierzone im z mandatu Kościoła zadanie wypełniali należycie, nie tylko powinni dbać o odpowiednie metody w nauczaniu, ale znacznie bardziej muszą odznaczać się odpowiednimi cechami. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* podkreśla: „Najszlachetniejsze bowiem przymioty ludzkie i chrześcijańskie katechety bardziej gwarantują owocność katechezy aniżeli wyszukane metody” (nr 71).

Być katechetą oznacza realizować specyficzne powołanie. „Tak jak apostołowie wezwani przez Chrystusa poszli za swoim Mistrzem, katecheta winien głoszenie Ewangelii przyjąć wraz z odpowiedzialnością wiary na wezwanie Chrystusa i realizację Jego posłannictwa”¹⁴. Dlatego katecheci powinni starać się zdobywać odpowiednie cnoty charakteru oraz nieustannie troszczyć się o własną formację. W kontaktach z młodzieżą powinni być świadkami, co niewątpliwie będzie skutkiem prowadzenia przez nich pogłębionego życia sakramentalnego, pielęgnowania właściwych relacji międzyludzkich, a także troski o wygląd zewnętrzny. Jeśli katecheci mają prowadzić katechizowanych do komunii z Jezusem Chrystusem, to sami powinni trwać w głębokiej zażyłości „z Chrystusem i z Ojcem w Duchu Świętym” (*Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 235)¹⁵. Każdy katecheta musi być niewysychającym źródłem wiary, które da pić zagubionym w życiu uczniom. Źródłem staje się dzięki modlitwie, intensywnemu życiu sakramentalnemu, głębokiej wierze w to, że oddanie swego życia Jezusowi opłaca się¹⁶. Wówczas zapewne nie będzie miał też problemów z prowadzeniem uczniów poprzez katechezę do właściwego przeżywania liturgii.

¹⁴ A. Offmański, *Katecheta permanentnie kształtujący się*, [w:] *Dzisiejszy katecheta – stan aktualny i wyzwania*, Kraków 2002, s. 171.

¹⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 150.

¹⁶ A. Błoniak, *Być świadkiem*, „Katecheta” 1998 z. 2, s. 56.

6. Zakończenie

Poruszając zagadnienie relacji pomiędzy katechezą a liturgią spontanicznie dochodzi się do wniosku, że nie są to jedynie związki teoretyczne. Ma się tutaj bowiem do czynienia z czymś niezwykle aktywnym. Prawdą jest, że liturgia domaga się katechezy, a katecheza domaga się liturgii. Właściwa posługa katechetyczna podejmowana w ramach zajęć szkolnych i pogłębiona poprzez katechezę parafialną związaną z przygotowaniem do przyjęcia sakramentów sprawia, że uczniowie mogą zbliżyć się do liturgii. Nie jest ona jedynie kultem składanym Bogu przez wierzących, ale ukazuje prawdziwe i aktywne działanie Boga pośród ludzi. Dzięki takiemu doświadczeniu liturgii katechizowani lepiej rozumieją tajemnice wiary i potrafią nimi żyć na co dzień.

Wrocław

KS. MARCIN KOŁODZIEJ

Abstrakt

Ciągle aktualne jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Jak uczyć uczniów religii, aby doprowadzić ich do odpowiedniego udziału w liturgii? Aby wypełnić to zadanie, należy katechizowanych nakarmić słowem Bożym i łaską Boga. Przestrzenią głoszenia słowa Bożego i obdarzania łaską Boga jest zarówno katecheza, jak i liturgia – każda z nich, we właściwym sobie zakresie. Pomiędzy liturgią a katechezą zachodzą wzajemne relacje. Liturgia domaga się katechezy, a katecheza domaga się liturgii. Aby młodych ludzi poprzez katechezę skutecznie przybliżyć do Mszy świętej, należy ukazywać im Eucharystię w sposób zachęcający. W realizacji tego zadania należy kierować się mądrością Kościoła: „Prawo kierowania sprawami liturgii należy wyłącznie do władzy kościelnej [...] Dlatego nikomu innemu, chociażby nawet był kapłanem, nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować lub zmieniać w liturgii” (konst. *Sacrosanctum Concilium*, 22, § 1–3). Te wskazania mają swoje zastosowanie zwłaszcza w przygotowaniu katechizowanych do sakramentów: pierwszej Komunii świętej, bierzmowania i spowiedzi świętej. Jednak, aby został w pełni osiągnięty cel doprowadzenia katechizowanych do dojrzałego udziału w liturgii, należy zadbać także o formację katechetów. Oni jako przekazicieli nauki Chrystusa, powinni odznaczać się odpowiednimi cechami. „Najszlachetniejsze bowiem

przymioty ludzkie i chrześcijańskie katechety bardziej gwarantują owocność katechezy aniżeli wyszukane metody” (*Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 71).

Słowa kluczowe

Liturgia, katecheza, przygotowanie, sakramenty

Abstract

Liturgy in catechesis

The search for the answer of the following question is still actual: How to teach pupils religion in order to bring them to the proper participation in liturgy? To fulfil this assignment means to feed the catechised with the word and grace of God. Both the liturgy and catechesis are in their own ways a space for preaching the word of God and experiencing the grace of God. There are close correlations between liturgy and catechesis. Liturgy needs catechesis and catechesis needs liturgy. The Eucharist should be presented in catechesis in an encouraging way to bring the young people to the Holy Mass. Carrying out this assignment should be based on the wisdom of the Church: “Regulation of the sacred liturgy depends solely on the authority of the Church [...] Therefore no other person, even if he be a priest, may add, remove, or change anything in the liturgy on his own authority” (*Sacrosanctum Concilium*, 22, 1–3). Those recommendations are also applicable in preparing the catechised to the sacraments in particular: First Communion, confirmation and confession. However, if the assignment of bringing the catechised to a mature participation in the liturgy is to be fully achieved the catechists should be taken in care as well. They transfer the teaching of Christ and should have proper traits. “For the noblest human and Christian attributes guarantee more fruitful catechesis than any elaborated methods” (*Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 71).

Keywords

Liturgy, catechesis, preparation, sacraments

SPRAWOZDANIA · REPORTS

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego za rok 2013

Poprzednie walne zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbyło się 26 lutego 2013 roku. Obejmowało ono część sprawozdawczą za rok 2012 oraz udzielenie absolutorium zarządowi za tenże rok. W drugiej części walnego zebrania wręczono medal „Zasłużony dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego” ks. prof. dr. hab. Adamowi Kubisiowi i prof. dr. hab. Franciszkowi Adamskiemu, który w dalszej części zebrania wygłosił wykład pt. *Czy rodzina ma przyszłość?*

1. Stan towarzystwa

Rok 2013 był trzecim rokiem działalności zarządu Towarzystwa wybranego 23 lutego 2011 na trzyletni okres. Działał on w następującym składzie:

Zarząd

Prezes: ks. prof. dr. hab. Kazimierz Panuś

Wiceprezes: ks. dr. hab. Roman Kuligowski, prof. UKSW

Sekretarz: ks. mgr Kazimierz Moskała

Skarbnik: ks. dr Andrzej Mojżeszko

Bibliotekarz: ks. dr. hab. Jan Bednarczyk

Kierownik Sekcji Wydawniczej: mgr Sebastian Wojnowski

Komisja rewizyjna

Przewodniczący: ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek

Członkowie: ks. dr Sylwester Jędrzejewski SDB, ks. dr Artur Kardaś CR

Sąd polubowny

Przewodniczący: ks. prof. dr hab. Jacek Urban

Członkowie: o. prof. dr hab. Tomasz Dąbek OSB, ks. dr hab. Stanisław Hałas SCJ, prof. UPJPiI

Z końcem 2013 roku Polskie Towarzystwo Teologiczne liczyło 903 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto do towarzystwa 17 osób, w tym 4 do Oddziału w Szczecinie. Od poprzedniego walnego zebrania do wiekuistego domu Ojca odeszli (według posiadanych informacji): kard. prof. dr hab. Stanisław Nagy SCJ, ks. prof. dr hab. Stanisław Włodarczyk, ks. dr Zenon Mońka, ks. dr Zygmunt Zaborski (z oddziału częstochowskiego), ks. dr Jerzy Woźniak CM, ks. mgr Jan Palusiński SDB, ks. Stanisław Stodolak z Przemyśla oraz mgr Anna Zawodniak (doktorantka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, zginęła tragicznie w Tatrach w marcu 2012).

Spełniając wymogi statutowe Zarząd odbył w roku sprawozdawczym cztery zebrania w dniach: 24 kwietnia 2013, 23 września 2013, 19 listopada 2013 i 25 lutego 2014.

Podczas pierwszego zebrania wysłuchano wykładu o. dr. hab. Romualda Kośli OFM pt. *Niektóre aspekty mariologii w kazaniach św. Bernardyna ze Sieny*. Zarząd zaaprobował zamiar powołania nowej sekcji specjalistycznej poświęconej teologii życia konsekrowanego. Jej organizację powierzono s. dr hab. Adelajdzie Sielepin CHR. Omówiono także wysiłki na rzecz rozszerzenia działalności na nowe diecezje. W tym kontekście poruszony został problem współpracy z towarzystwami naukowymi w Płocku i w Drohiczyne.

Drugie zebranie zarządu rozpoczął wykład ks. dr. hab. Andrzeja Nowickiego pt. *Serce jako wiarygodne kryterium miłości*. Omówiono formy uczczenia 90. rocznicy założenia Polskiego Towarzystwa Teologicznego,

które powstało we Lwowie 23 lutego 1924 roku. Uchwalono, że rok 2014 towarzystwo będzie obchodzić jako swój rok jubileuszowy. Kulminacyjnym wydarzeniem uczczenia tej rocznicy będą walne zebrania w 2014 (otwierające) i 2015 (zamykające jubileusz). Zatwierdzono nowego kierownika Oddziału w Radomiu. Jest nim ks. dr hab. Marek Jagodziński. Omówiono realizację projektu pt. *Nadanie międzynarodowego charakteru kwartalnikowi „Ruch Biblijny i Liturgiczny”*.

Trzecie zebranie zarządu w roku sprawozdawczym odbyło się w 19 listopada 2013 roku w kolegiacie uniwersyteckiej św. Anny w Krakowie. Uroczystą mszą świętą przy konfesji św. Jana z Kęt, patrona Polskiego Towarzystwa Teologicznego, rozpoczęto obchody roku jubileuszowego 90-lecia istnienia PTT. Mszę świętą pod przewodnictwem ks. inf. prof. Andrzeja Offmańskiego, kierownika oddziału szczecińskiego koncelebrowali kapłani należący do zarządu towarzystwa. Miłosierdziu Bożemu polecono zmarłych członków towarzystwa oraz modlono się o błogosławieństwo Boże na dalsze lata pracy PTT. Po mszy świętej wykład pt. *Program ideowy dekoracji kolegiaty uniwersyteckiej św. Anny w Krakowie* wygłosił prof. Tomasz Węclawowicz, kierownik Sekcji Sztuki Sakralnej. Podczas obrad zarządu poruszono formy uczczenia roku jubileuszowego 90-lecia istnienia PTT (wydanie księgi pamiątkowej, upowszechnienie informacji o PTT w mediach). Omówiono także wkład PTT w kanonizację Jana Pawła II. Postanowiono, by pierwszy zeszyt kwartalnika „Ruch biblijny i liturgiczny” za rok 2014 wydawanego przez Polskie Towarzystwo Teologiczne poświęcony był różnym aspektom życia i działalności Karola Wojtyły – Jana Pawła II. S. prof. Adelajda Sielepin zreferowała zarządowi podjęte wysiłki na rzecz powołania Sekcji Teologii Życia Konsekrowanego, która swymi poszukiwaniami badawczymi będzie się dzieliła na łamach czasopisma „Via Consecrata”. W końcowej części zebrania przyjęto do PTT 9 nowych członków z różnych stron Polski.

Na czwartym przewidzianym przez statut zebraniu zarządu, które odbyło się w dniu 25 lutego 2014 roku, powołano Oddział we Włocławku. Jego kierownikiem został ks. dr hab. Lech Król. Wyrażono także zgodę na powstanie Oddziału w Pelplinie. Koordynatorem tych prac jest ks. dr hab. Janusz Szulist. Podczas czwartego zebrania zarządu powołano także do życia Sekcję Teologii Życia Konsekrowanego i powierzono

jej prowadzenie s. prof. Adelajdzie Sielepin. Omówiono także zasady finansowania działalności upowszechniającej naukę, z którego Polskie Towarzystwo Teologiczne może korzystać jako podmiot działający na rzecz nauki, prowadzenie strony internetowej oraz konferencje naukowe organizowane przez PTT w roku 2014.

2. Działalność towarzystwa

W ramach Polskiego Towarzystwa Teologicznego działa Studium Syndonologiczne, 15 sekcji specjalistycznych i 14 oddziałów terenowych oraz Sekcja Wydawnicza prowadząca Wydawnictwo UNUM.

2.1. Studium Syndonologiczne

Studium Syndonologiczne Polskiego Towarzystwa Teologicznego moderował ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel. W roku sprawozdawczym, na skutek choroby moderatora, spotkania nie odbywały się.

2.2. Sekcja Biblijna

Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Roman Bogacz. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała dwa spotkania. Pierwsze pod hasłem *Czerpiąc siły z wiary przodków wpatrzeni w przyszłość* odbyło się 18 czerwca w Morawicy. Jego uczestnicy mieli możliwość zobaczenia ważnych miejsc historycznych i porozmawiania o kwestiach związanych z pracami sekcji. Spotkanie miało także charakter integracyjny. Drugie spotkanie odbyło się 20 listopada w ramach sympozjum naukowego pt. *Wiara i jej przekaz w Piśmie Świętym* zorganizowanego z okazji Roku Wiary przez Sekcję Biblijną wraz z Instytutem Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Referaty dotyczyły zagadnień wiary w Biblii: z punktu widzenia konkretnego człowieka (*Kryzys wiary psalmisty* – ukazany przez ks. dr. Wojciecha Węgrzyniaka), poprzez zagadnienia związane z wiarą w Jezusa Chrystusa ukazwanego w Ewangeliach i problemami racjonalistów ze szkoły Rudolfa Bultmanna

(ks. dr Stanisław Wronka), po bardzo głębokie podjęcie tematu wiary przez autora Listu do Hebrajczyków, który ukazał wiarę w Syna Bożego oraz przykłady wiary starożytnych. W drugiej części sympozjum podjęto wątek przekazu wiary, czyli ewangelizacji, kwestię świadectwa aż po męczeństwo oraz problemy przekazu wiary i wyboru odpowiednich metod w katechezie biblijnej. Tego typu spotkania mają charakter święta Biblii w naszym środowisku.

2.3. Sekcja Teologii Moralnej

Sekcję prowadzi ks. dr Bogusław Mielec. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała 21 maja wraz z innymi podmiotami (m.in. z Sekcją Pedagogiczno-Katechetyczną) kolejne sympozjum z cyklu *Na skrzyżowaniu dróg. Teologia moralna i pedagogika*, którego tematem były *Kryteria wychowania chrześcijańskiego*. Wykłady i dyskusje dotyczyły znaków rozpoznawczych wychowania chrześcijańskiego w Biblii, Tradycji oraz w teologii moralnej. Osobny segment stanowiły wystąpienia ściśle pedagogiczne poświęcone poszukiwaniu tych kryteriów w szeroko rozumianej pedagogice (zwłaszcza w kontekście cywilizacji medialnej). Materiały z tego sympozjum zostaną ukazać się w publikacji.

2.4. Sekcja Homiletyczna

Przewodniczącym sekcji jest ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś. W roku sprawozdawczym 2013 Sekcja Homiletyczna poświęciła wiele uwagi kaznodziejstwu abp. Józefa Teodorowicza z racji 75. rocznicy śmierci tego ostatniego ormiańsko-katolickiego arcybiskupa Lwowa. W związku z tym 7 grudnia 2013 roku kierownik sekcji wygłosił wykład pt. *Myśl Boża względem Polski – kaznodziejstwo abp. Józefa Teofila Teodorowicza* podczas konferencji naukowej pt. *Arcybiskup Józef Teofil Teodorowicz (1864-1938). Pasterz Kościoła ormiańskiego w Polsce, mąż stanu, kaznodzieja, pisarz*. Konferencja ta wpisana była w Tydzień pamięci o ormiańskim arcybiskupie i polskim patriocie – Józefie Teodorowiczu. Kierownik Sekcji Homiletycznej uczestniczył też 10 kwietnia 2013 roku w ogólnopolskim sympozjum mariologiczno-maryjnym *Jasnogórska Szkoła Wiary*

zorganizowanym przez klasztor Paulinów na Jasnej Górze przy współpracy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wygłaszając wykład: *Jasnogórska szkoła wiary wyzwaniem do nowej ewangelizacji*.

2.5. Sekcja Socjologiczno-Pastoralna

Sekcja, którą kieruje ks. dr Stefan Dobrzanowski, skupia 16 naukowców z dziedziny socjologii, katolickiej nauki społecznej i teologii pastoralnej, działających głównie w środowiskach naukowych Krakowa, Warszawy i Lublina. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała dwa posiedzenia naukowe. Pierwsze z nich 14 października miało charakter organizacyjny i poświęcone było organizacji sesji nt. upowszechniania ideologii *gender* w Europie. Drugie spotkanie odbyło się w 13 grudnia w Grocie św. Eliasza przy klasztorze Karmelitów na Piasku w Krakowie. W jego trakcie poruszono aktualne sprawy z życia Kościoła i badań socjologicznych religijności, a wykład pt. *Integralna wizja człowieka i jej wrogowie* wygłosił prof. Franciszek Adamski. W ożywionej dyskusji poruszono zagrożenia dla człowieka, rodziny i małżeństwa wynikające ze strony ideologii *gender*.

2.6. Sekcja Duchowości

Kierownikiem sekcji jest ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal. Sekcja kontynuowała prace związane z wieloletnim programem badań naukowych pt. *Duchowość klasztorów polskich: przekaz i komunikacja*. Jej efektem było zorganizowanie dwóch sympozjów na ten temat: 9 lutego – *Zapatrzona w Boga i wsłuchana w człowieka. Św. Aniela Merici i jej dzieło realizowane przez Urszulanki Unii Rzymskiej* oraz 12 lutego – *Misja bułgarska zmartwychwstańców: 150 lat w służbie Kościołowi i społeczeństwu*. Materiały z tych konferencji ukazały w publikacjach. W realizacji tych przedsięwzięć uczestniczyli przedstawiciele środowisk naukowych z całego kraju, osoby świeckie i duchowne. Przyczynia się to do integracji środowiska naukowego i zaznajamiania z potencjałem środowiska Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Zaawansowane są prace nad VIII sympozjum

z cyklu *Duchowość klasztorów polskich: przekaz i komunikacja*, które poświęcone będzie *Dziennikowi* ks. Piotra Semeneni.

2.7. Sekcja Pedagogiczno-Katechetyczna

Kierownikiem sekcji jest ks. prof. dr hab. Janusz Mastalski. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała wraz z Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie ogólnopolskie Forum penitencjarne (23 kwietnia 2013), a wraz z Sekcją Teologii Moralnej konferencję *Kryteria chrześcijańskiego wychowania* (21 maja 2013).

2.8. Sekcja Dogmatyczna

Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII. W roku sprawozdawczym sekcja przyjęła nowych członków z różnych ośrodków akademickich w Polsce. Na uwagę zasługują regularne comiesięczne spotkania członków sekcji poświęcone badaniom nad antykiem chrześcijańskim. Uczestniczy w nich około 15 osób, członków sekcji z Opola, Katowic, Tarnowa, Lublina, Krakowa i Kalwarii. Trwają prace nad organizacją sympozjum na temat wolności w myśli wschodnio-chrześcijańskiej.

2.9. Sekcja Misjologiczna

Pracami sekcji w ścisłej współpracy ze Stowarzyszeniem Misjologów Polskich i Papieskimi Dzielami Misyjnymi Archidiecezji Katowickiej kieruje ks. dr Grzegorz Wita. W ramach działalności Sekcji Misjologicznej 20 kwietnia został zorganizowany w Katowicach-Panewnikach II Kongres Misyjny Archidiecezji Katowickiej, w którym wzięło udział ponad 650 uczestników. W programie znalazły się także wykłady i dyskusje misjologiczne dla dorosłych i dla młodzieży. 8 czerwca odbył się XI Rajd Misyjny Dzieła Misyjnego Archidiecezji Katowickiej w Ustroniu współorganizowany przez członków sekcji. Wzięło w nim udział ponad 200 uczestników. W dniach 25 czerwca–6 lipca nad Jeziorem Wiktorii w Musoma w Tanzanii (Afryka) zostało zorganizowane I Spotkanie Śląskich Misjonarzy Fideidonistów. W dniach 15–21 lipca 2013 roku kierownik

sekcji uczestniczył w V Międzynarodowej Konferencji pt. *Missio inter-gentes – wyzwania i okoliczności* zorganizowanej przez International Association of Catholic Missiologists na Catholic University of Eastern Africa w Nairobi (Kenia). W dniu 20 lipca wystąpił z referatem *Mutual Hospitality of Religions*. W dniach 8–10 września w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Paradyżu odbyła się konferencja misjologiczna zorganizowana przez Stowarzyszenie Misjologów Polskich, w której udział wzięli członkowie Sekcji Misjologicznej, a 19 października w Rybniku odbyła się II pielgrzymka środowisk różańcowych archidiecezji katowickiej, podczas której ks. dr Grzegorz Wita wygłosił referat *Żywy Różaniec dla misji*. Ks. dr Grzegorz Wita przewodniczył pracom Komisji ds. Ewangelizacji II Synodu Archidiecezji Katowickiej. Zostało także przeprowadzonych osiem comiesięcznych spotkań formacyjnych o tematyce misyjnej dla księży archidiecezji katowickiej, nadto liczne spotkania formacyjne oraz niedziele misyjne, którym towarzyszyły wykłady i spotkania. W duchu solidarności z chrześcijanami z Ziemi Świętej realizowany był projekt *Głosimy Jezusa ukrzyżowanego*, który umocnił świadomość powszechności Kościoła i odpowiedzialności za niego oraz wspierał zakup samochodów dla misjonarzy. Członkowie sekcji opublikowali też kilka pozycji książkowych i artykułów.

2.10. Sekcja Prawa Kanonicznego

Kieruje nią o. dr Andrzej Kukła CSsR. W roku sprawozdawczym członkowie sekcji organizowali i uczestniczyli w kilku ważnych sympozjach, takich jak: Międzynarodowe spotkanie pt. *Il Codice: una riforma voluta e richiesta dal Concilio 30 anni dopo la promulgazione del Codice di Diritto Canonico. Una Giornata di studio promossa dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi e dall'Istituto Internazionale di Diritto Canonico e Diritto comparato delle Religioni di Lugano* (Rzym, 25 stycznia 2013); *Contemporary Challenges for International Law-Human Rights Protection, Combating Terrorism and Prosecution of International Criminals* (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 15 kwietnia 2013); sympozjum pt. *Wiarę wyznawać, celebrować, przeżywać* (Kraków, 22 maja 2013); Międzynarodowa Konferencja Naukowa Kanonistów pt. *Przynależność do*

Kościół a uczestnictwo wiernych w życiu publicznym (Kielce, 5–7 września 2013); *XIII Konferencja Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej* pod hasłem *Rodzina we współczesnej Europie* (Kraków, 13–14 września 2013) oraz symposium *Czy polski Konkordat faworyzuje Kościół katolicki?* (Kraków, 14 listopada 2013). W ramach sekcji miały miejsce spotkania i konsultacje z o. dr. hab. Markiem Sajem CSsR, wykładowcą UKSW. Kierownik sekcji o. dr Andrzej Kukła podjął wykłady z prawa na Univesita' della Svizzera Italiana w Lugano (Szwajcaria) i dzięki temu nawiązała się nowa współpraca z gronem profesorskim i studentami tegoż uniwersytetu, z prof. Libero Gerosą – dziekanem wydziału prawa na czele. Podejmowane są nadal próby nawiązania bliższych kontaktów naukowych z kanonistami z UKSW w Warszawie.

2.11. Sekcja Liturgiczna

Sekcję prowadzi ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ. W roku sprawozdawczym członkowie Sekcji podejmowali formację liturgiczno-pastoralną młodzieży, wiernych i duchownych. Ważnym sektorem jest formacja służby liturgicznej, nadzwyczajnych szafarzy komunii świętej, fotografów i innych grup. We współpracy z bp. prof. Wacławem Świerżawskim sekcja wydała ośmiotomowy podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej pt. *Misterium Christi*. W roku 2012 wyszły trzy tomy: *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, *Historia liturgii* i *Msza święta*. W 2013 wyszło pięć tomów: *Sakramenty i sakramentalia*, *Liturgia uświęcenia czasu*, *Rok liturgiczny*, *Sztuka w liturgii* i *Formacja liturgiczna*. Dzieło to jest zbiorem artykułów wszystkich polskich liturgistów i zostało opracowane we współpracy z Ośrodkiem Formacji Liturgicznej w Zawichoście. W dniach 23–24 października Sekcja Liturgiczna zorganizowała międzynarodowe sympozjum liturgiczne z cyklu *Ad fontes liturgicos* pt. *Reformy liturgii a powrót do źródeł*. Pod patronatem Instytutu Liturgicznego przywrócono dwuletnie Studium Katechumenalne, które przygotowuje do formacji w procesie chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Zorganizowano spotkanie ekumeniczne na temat liturgii św. Jana Chryzostoma związane z promocją książki ks. prof. Stefana Koperka pt. *Rekolekcje ze św. Janem Chryzostomem. Rozważania na kanwie Boskiej liturgii*. Kierownik sekcji

wyłosił referat na II Konferencji Naukowej pt. *Liturgia i teologia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych* zorganizowanym przez Instytut Kultury Europejskiej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Gnieźnie oraz Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy z okazji obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski (11–12 czerwca) oraz na Kongresie *Societas Liturgica* pt. *Liturgical Reforms in the Churches* (5–13 sierpnia, Würzburg). Podjęto także wykłady z teologii liturgii w Instytucie Johna Newmana w Uppsali (25–31 listopada).

2.12. Sekcja Sztuki Sakralnej

Sekcją kieruje dr hab. Tomasz Węclawowicz, prof. KAAFM. W roku sprawozdawczym działania sekcji koncentrowały się na naukowych i popularno-naukowych wystąpieniach dotyczących zarówno badań architektoniczno-konserwatorskich w średniowiecznych kościołach Krakowa, jak i treści historycznej architektury sakralnej rozumianej jako tzw. tekst kultury. W marcu podczas Konferencji Naukowej pt. *Forum Architecturae Poloniae Medievalis* kierownik sekcji wyłosił referat pt. *Architektoniczny palimpsest zespołu klasztornego w Mogile*, który był przygotowany dzięki pomocy członka sekcji o. Mateusza Kawy OCist (tekst referatu został opublikowany przez Politechnikę Krakowską, a rezultaty szczegółowych badań konserwatorskich murów kościoła zostały opublikowane w obszernej książce autorstwa kierownika sekcji pt. *Cocto latere nobilitavit: Ceglane mury średniowiecznych kościołów Krakowa*). W kwietniu w związku z konferencją w Muzeum Historycznym Miasta Krakowa pt. *Kraków romański* kierownik sekcji został poproszony o przygotowanie referatu w panelu wprowadzającym pt. *Topographia sacra romańskiego Krakowa* (publikacje materiałów pokonferencyjnych przygotowuje aktualnie Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa). W październiku dr Ales Pospisil zorganizował w Kutnej Horze spotkanie dla krakowskich konserwatorów zabytków sakralnych, prezentując rezultaty swoich prac w kościele św. Barbary. W listopadzie i w grudniu w związku z 310. rocznicą konsekracji kościoła św. Anny w Krakowie kierownik sekcji wyłosił krótkie referaty o treściach ikonograficznych dekoracji malarskiej i rzeźbiarskiej tego kościoła dla uczestników okolicznościowej

konferencji naukowej i oddzielnie dla członków zarządu PTT. W drugim półroczu minionego roku kierownik sekcji opracował materiały do swej książki przygotowanej na 650. rocznicę konsekracji katedry wawelskiej. Książka ta poprzedzona słowem wstępnym kard. Stanisława Dziwisza będzie wkładem sekcji w ten jubileusz, który zbiega się z jubileuszem 90-lecia Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

2.13. Sekcja Filozoficzna

Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Henryk Majkrzak SCJ. W roku sprawozdawczym zorganizowano 2 sesje naukowe: 8 czerwca – ku czci św. Jadwigi (wraz z Instytutem św. Jadwigi Królowej działającym przy klasztorze Karmelitów Na Piasku w Krakowie), w trakcie której kierownik sekcji wygłosił referat pt. *Cnota mądrości w życiu św. Jadwigi królowej Polski* oraz 19 października w Wyższym Seminarium Duchownym Księżów Sercanów w Stadnikach na temat *Przyczyny filozofowania*. Ponadto kierownik sekcji wygłosił 12 marca w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II wykład pt. *Święty Tomasz z Akwinu jako człowiek, filozof i teolog*, a 12 grudnia reprezentował Sekcję Filozoficzną PTT na międzynarodowym sympozjum pt. *Spór o naturę ludzką* zorganizowanym przez Katedrę Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zbliżając się kanonizację papieża Jana Pawła sekcja uczci, wydając książkę o heroizmie wiary papieża Polaka.

2.14. Sekcja Teologii Fundamentalnej

Kierownikiem sekcji jest ks. dr Damian Wąsek. W roku sprawozdawczym 2013 przedstawiciele Sekcji Teologii Fundamentalnej organizowali, współorganizowali, bądź brali udział w wielu wydarzeniach naukowych. Angażowali się w sposób szczególny w inicjatywy o charakterze ekumenicznym i apologetycznym. Do najważniejszych dokonań należy zorganizowanie przez o. prof. dra hab. Andrzeja Napiórkowskiego sympozjum: *Koncepcje teologii katolickiej* (28 lutego), referat kierownika sekcji pt. *Foundations of the definition of faith in dialogue with Porta Fidei by Benedict XVI* wygłoszony podczas konferencji: *L'ascolto della Parola*

di Dio, l'ascolto dell'altro (17 kwietnia), wystąpienie dr hab. Marka Kity pt. *Słowo Boże a dialog międzyreligijny* podczas konferencji: *Debata wokół słowa* (19 kwietnia), o. prof. Andrzeja Napiórkowskiego pt. *Co Duch Święty mówi do Kościoła?* (por. Ap 2, 7). *Sobór jako odpowiedź wiary na Słowo Boga* podczas konferencji: *Wiarę wyznawać, przeżywać, celebrować* (22 maja) oraz Damiana Wąska z referatem *Dziedzictwo mistrzów podejrzeń w Nowym Ateizmie* podczas konferencji: *Mistrzowie podejrzeń: negacja, afirmacja czy przezwyciężenie?* (20 grudnia). Wydarzenia te poprzedzane były spotkaniami i konsultacjami członków sekcji. Równocześnie toczyły się spotkania wokół głównych tematów teologii fundamentalnej. Członkowie sekcji opublikowali szereg artykułów naukowych i książek.

2.15. Sekcja Historyczna

Jej pracami kieruje ks. prof. dr hab. Józef Marecki. W roku sprawozdawczym sekcja nie złożyła sprawozdania.

3. Oddziały terenowe

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie działa także poprzez oddziały terenowe.

3.1. Oddział w Katowicach

Pracami oddziału liczącego obecnie 19 członków kieruje ks. dr hab. Andrzej Nowicki. W roku sprawozdawczym odbyły się dwa zebrania. Pierwsze 25 marca w sali Regionalnej Izby Gospodarczej w Katowicach zgromadziło oprócz członków oddziału katowickiego PTT także przedstawicieli świata gospodarki, kultury i mediów. W ramach tego spotkania wykład pt. *Polityka spójności Unii Europejskiej* wygłosił poseł do Parlamentu Europejskiego dr Jan Olbrycht. Drugie spotkanie członków Sekcji Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Katowicach miało miejsce 21 października w ramach konferencji stanowiącej podsumowanie roku kard. Augusta Hlonda. Podczas tej konferencji referat na temat: *Wymiar*

mariologiczny zawarty w duszpasterskim programie kard. Augusta Hlonda ogłosił ks. dr Henryk Olszar (Uniwersytet Śląski).

3.2. Oddział w Częstochowie

Pracami oddziału kieruje ks. dr Jerzy Bielecki. W roku sprawozdawczym odbyły się 2 zebrania zarządu oddziału: 6 maja członkowie PTT uczestniczyli w prezentacji książki ks. dr Teofila Siudego pt. *Matka naszego zawierzenia* (dokonał jej ks. dr Jerzy Bielecki – kierownik częstochowskiego oddziału). 14 grudnia 2013 roku częstochowski oddział PTT współorganizował konferencję z okazji 45. rocznicy encykliki papieża Pawła VI *Humanae Vitae* oraz 30. rocznicy Karty Praw Rodziny pt. *Gender – wyraz postępu czy śmiertelne zagrożenie dla cywilizacji życia i miłości*. Na zakończenie konferencji odbył się panel dyskusyjny z udziałem profesorów – członków częstochowskiego oddziału PTT.

3.3. Oddział w Przemyśle

Pracami oddziału liczącego 38 członków kieruje ks. dr hab. Wacław Siwak. W okresie sprawozdawczym odbyły się trzy zebrania członków i sympatyków oddziału: 14 lutego z referatem ks. dr. Tadeusza Bratkowskiego pt. *Muzyka liturgiczna w pismach i wypowiedziach kard. Ratzingera – pap. Benedykta XVI*, 12 czerwca z referatem ks. dr. Arkadiusza Jasiewicza pt. *Prezbiterium w okresie po-apostolskim. Przyczynek do dyskusji* oraz 18 grudnia z prezentacją książek ks. dr. Norberta Podhoreckiego pt. *The dispute about the truth in the globalized world* (Przemyśl 2013) i Ks. Aleksander Pawłowski, *Jodłowski proboszcz 1899–1932. Miejsce, osoba, dzieło*, red. B. Majchrowicz, W. Siwak (Jodłówka–Rzeszów 2013) będącej pokłosiem sympozjum o tym samym tytule, które odbyło się 29 czerwca w sanktuarium maryjnym w Jodłówce. Wszystkim spotkaniom towarzyszyła ożywiona dyskusja.

3.4. Oddział w Kalwarii Zebrzydowskiej

Kieruje nim o. dr hab. Romuald Kośła OFM. W roku sprawozdawczym Oddział w Kalwarii Zebrzydowskiej działający przy Wyższym Seminarium

Duchownym Ojców Bernardynów zorganizował trzy spotkania. 15 marca odbyła się w Kalwarii Zebrzydowskiej sesja naukowa pod ogólnym tytułem: *O wierze i zagadnieniach z niej wypływających*, podczas której wygłoszono 4 referaty: *Wiara w Biblii, zagadnienia wybrane* (dr Edmund Świerczek OFM), *Św. Bonawentura i bł. Jan Duns Szkot wokół zagadnień dotyczących wiary* (dr hab. Romuald H. Kośła OFM), *Małżeństwo a tzw. związki partnerskie w aspekcie prawa kanonicznego i świeckiego* (dr Tytus Fułat OFM) oraz *O ochronie życia poczętego* (dr inż. Antoni Zięba). Drugie spotkanie oddziału odbyło się 8 listopada z racji inauguracji roku akademickiego 2013/2014 w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Bernardynów. Podczas uroczystości wykład pt. *Pierworodny z całego stworzenia* wygłosił ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek. Trzecie spotkanie 9 listopada poświęcone było dwudziestolecu działalności Wyższego Seminarium Duchownego Bernardynów w nowym budynku w Kalwarii Zebrzydowskiej. Podczas sesji naukowej przedstawione zostały 4 referaty przybliżające budowę klasztoru i seminarium oraz różne aspekty podejmowane w nim działalności.

3.5. Oddział w Tuchowie

Kieruje nim o. dr Janusz Urban CSsR. W roku sprawozdawczym oddział w Tuchowie był współorganizatorem sympozjum misyjno-pastoralnego *Redemptoryści świadkami obfitego odkupienia w Roku Wiary* (29–31 stycznia), które składało się z części modlitewnej, formacyjnej i informacyjnej. Referaty na tematy świętości Jezusa i jej głoszenia, zdolności rozumu do poznania prawdy oraz słynnego misjonarza sługi Bożego o. Bernarda Łubieńskiego CSsR wygłosili ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII, ks. dr hab. Tadeusz Guz, prof. KUL oraz o. dr Paweł Drobot CSsR z Krakowa. 18 kwietnia zorganizowano spotkanie z dr. Antonim Ziębą na temat aktualnego stanu prawnego ochrony życia w Polsce i jego perspektyw. W dniach 11–12 października odbyło się sympozjum naukowe nt. *W służbie obfitego odkupienia* zorganizowane z okazji 130. rocznicy powrotu redemptorystów na ziemię polską oraz 80. rocznicy śmierci sługi Bożego o. Bernarda Łubieńskiego CSsR. Wygłoszone referaty koncentrowały się wokół postaci sławnego kaznodziei. W trakcie

sympozjum odbyła się też premiera filmu dokumentalnego poświęconego jego życiu. W dniach 4–6 listopada odbyły się w Tuchowie warsztaty homiletyczne pt. *Sztuka prezentacji słowa* prowadzone przez Krzysztofa Najdowskiego z Augsburga w Niemczech. Miały one na celu zwiększenie efektywnego przekazu słowa zgodnie z zasadami komunikacji werbalnej i niewerbalnej.

3.6. Oddział w Kielcach

Pracami oddziału kieruje ks. dr Paweł Borto. W roku sprawozdawczym odbywały się regularne comiesięczne spotkania, na których dzielono się doświadczeniami z różnych konferencji naukowych i ważnych wydarzeń kulturalnych. Ponadto na szczególną uwagę zasługuje konferencja z cyklu *Sacrum w kulturze* zorganizowana przez oddział kielecki podczas XVI Międzynarodowej Wystawy Budownictwa i Wyposażenia Kościołów, Sztuki Sakralnej i Dewocjonaliów SACROEXPO. W jej trakcie wygłoszono następujące referaty: *A może jednak piękno?* (ks. prof. dr hab. Roman Kuligowski, wiceprezes PTT), *Ikony rosyjskie ze zbiorów Muzeum Południowego Podlasia w Białej Podlaskiej* (dyr. Małgorzata Nikolska), *„Mdły umysł do prawdy przez materialne rzeczy się wznosi”*. *Sacrae imagines katedry kieleckiej* (prof. dr hab. Marta Pieniążek-Samek), *Kielecka Biblia Pauperum? Malowidła ściennie w katedrze kieleckiej* (ks. dr Paweł Tkaczyk). Członkowie oddziału kieleckiego ks. Paweł Borto i ks. Tomasz Siemieniec zaangażowali się w kilkutorowe prace związane z przygotowaniem strony internetowej czasopisma „Kieleckie Studia Teologiczne”, dostosowaniem strony merytorycznej i formalnej rocznika do nowych kryteriów ewaluacji czasopism naukowych oraz stworzeniem grona recenzentów. Podczas spotkań oddziału kieleckiego jego sekretarz ks. Zbigniew Trzaskowski omówił przebieg trzech interdyscyplinarnych konferencji naukowych z cyklu *Kategorie kultury: Czas jako paradygmat kultury i natury, Literatura w obszarach innych sztuk. Problemy metodologiczne oraz Święty Krzyż w twórczości współczesnych poetów kieleckich*. Znaczącym osiągnięciem oddziału kieleckiego PTT było zainicjowanie przez ks. Andrzeja Kwaśniewskiego cyklu szkolenia przewodników po diecezji kieleckiej zaplanowanego na 3 lata.

3.7. Oddział w Sandomierzu

Pracami oddziału kieruje ks. dr hab. Roman Bogusław Sieroń, prof. KUL. Oddział liczy 27 osób i działa przy Instytucie Teologicznym im. bł. Wincentego Kadłubka w Sandomierzu. W roku sprawozdawczym 2013 oddział sandomierski podjął wiele form działalności. Był organizatorem bądź współorganizatorem pięciu krajowych i międzynarodowych konferencji naukowych: *Wokół chrześcijańskiego Wschodu* (Sandomierz, 13 kwietnia), *Dzieci i młodzież w obliczu zagrożenia patologiami społecznymi. Wychowanie, profilaktyka, terapia* (Jasło, 20 kwietnia), *Postmodernistyczny człowiek – pielgrzym czy emigrant ze świata kultury biblijnej* (Sandomierz, 26 listopada), *Profilaktyka i prewencja wobec zachowań ryzykownych młodzieży* (Stalowa Wola–Tarnobrzeg, 25–26 kwietnia), sympozjum międzynarodowe *W trosce o rodzinę* we współpracy z Instytutem Teologicznym we Lwowie (Lwów–Brzuchowice, 11 maja) oraz dwóch cykli konferencji dla kapłanów, pierwszy uwrażliwiający na znaki, postawy i gesty w celebracji Eucharystii (10–12 kwietnia), a drugi poświęcony nowej ewangelizacji w misji Kościoła i posłudze prezbitera (23–24 października). Członkowie sandomierskiego oddziału PTT wzięli również udział w 36 krajowych i zagranicznych konferencjach naukowych, wygłaszając referaty bądź prowadząc obrady. Prowadzono także wzmożoną działalność wydawniczą, czego owocem są 34 publikacje książkowe i artykuły zamieszczone w pracach zbiorowych bądź na łamach „Przeglądu Biblijnego”, „Kroniki Diecezji Sandomierskiej”, a zwłaszcza kwartalnika „Społeczeństwo i Rodzina” redagowanego przez kierownika oddziału, periodyku, który w ostatniej ewaluacji MNiSW uzyskał wysokie 8 punktów za każdy zamieszczony tam artykuł.

3.8. Oddział w Tarnowie

Kierownikiem oddziału jest ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPiI. W roku sprawozdawczym kontynuowano badania nad dziejami diecezji tarnowskiej. Opublikowane prace będące owocem podjęcia tego zagadnienia obejmują już cztery tomy pod wspólnym tytułem *Dzieje diecezji tarnowskiej*. W roku 2014 ukaże się kolejny wolumin dotyczący dziejów

Seminarium Duchownego w Tarnowie. Oprócz tego w stanie zaawansowanym jest tom, w którym zostaną zebrane wszystkie dokumenty papieskie łączące się z dziejami diecezji tarnowskiej. Wkrótce wydane zostaną także materiały z konferencji naukowej, która odbyła się w listopadzie 2012 roku w Mielcu dotyczącej kapłaństwa i antyklerykalizmu. Rzeczą dotyczyła wspomnienia 100-lecia listu bp. Leona Wałęgi poświęconego antyklerykalizmowi i jego aktualności w naszych czasach. W listopadzie oddział tarnowski włączył się w przeprowadzenie w Mielcu Katolickich Dni Formacyjnych, których tematem była w tym roku kwestia wychowania i udziału chrześcijan w tej ważnej kwestii społecznej.

3.9. Oddział w Rzeszowie

Kierownikiem oddziału jest ks. dr hab. Andrzej Garbarz, prof. UR. W roku sprawozdawczym członkowie oddziału podejmowali różne inicjatywy promujące rozwój myśli teologicznej oraz przeciwdziałanie procesom dechrystianizacji i laicyzacji społecznej. Służyło temu m.in. sympozjum naukowe w Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia w Jodłówce (29 czerwca) pt. *Ks. Aleksander Pawłowski. Jodłowiecki Proboszcz 1899–1932. Miejsce, osoba, dzieło*, podczas którego referat nt. *Rodzina w kaznodziejskim nauczaniu ks. Aleksandra Pawłowskiego* wygłosił kierownik oddziału; panel dyskusyjny *Jan Paweł II – papież dialogu* (19 października) z udziałem m.in. Krzysztofa Zanussiego i rektora Uniwersytetu Rzeszowskiego prof. dr. hab. Aleksandra Bobko oraz 5 Międzynarodowe Seminarium Kół i ich Mentorów *Rodzina – centrum świata* (Rzeszów, 27 listopada), podczas którego zaprezentowany został dokument przygotowawczy do Synodu Biskupów 2014 – wstępne wyniki ankiety z diecezji rzeszowskiej. Wydano kolejny tom studiów teologiczno-filozoficznych „Resovia Sacra” poświęcony 20-leciu istnienia Wyższego Seminarium Duchownego w Rzeszowie (1993–2013). Ponadto członkowie rzeszowskiego oddziału PTT opublikowali szereg artykułów w czasopiśmie teologicznych i pracach zbiorowych, m.in. w miesięczniku diecezjalnym „Zwiastowanie”, oraz angażowali się w różnorodną działalność naukową i duszpasterską, m.in. prowadząc cykliczne lub autorskie audycje w Katolickim Radiu „VIA”.

3.10. Oddział w Bielsku-Białej

Kierownikiem oddziału jest ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka. Oddział liczy aktualnie 47 członków. W roku sprawozdawczym odbyły się trzy spotkania w siedzibie Instytutu Teologicznego im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej: 8 stycznia 2013 – spotkanie opłatkowe dla członków bielskiego oddziału PTT i środowiska akademickiego Podbeskidzia z udziałem bpa Tadeusza Rakoczego; 20 kwietnia 2013 w ramach sesji naukowej referaty wygłosili: ks. prof. Edward Staniek: *Przekaz wiary w Chrystusa według św. Pawła* i bp dr hab. Grzegorz Ryś: *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary*; 26 listopada 2013 wykład pt. *Czy Kościół potrzebuje prawa?* wygłosił ks. dr hab. Piotr Kroczek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie). Wykłady połączone były z dyskusją. Członkowie bielskiego oddziału PTT wzięli również udział w odbywającej się w dniach od 14–15 listopada 2013 roku Międzynarodowej Konferencji Naukowej *Zmierzch* zorganizowanej przez Instytut Teologiczny im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej wspólnie z Katedrą Literatury i Kultury Polskiej, Wydziału Humanistyczno-Społecznego Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej.

3.11. Oddział w Radomiu

Kierownikiem oddziału jest ks. dr hab. Marek Jagodziński. W roku sprawozdawczym oddział liczący obecnie 59 osób współorganizował dwie konferencje naukowe. 23 maja sesję pt. *Od Soboru Watykańskiego II do nowej ewangelizacji* z wykładami: *Recepcja Druheho vatykańského koncilu slovenskymi jezuitmi* (prof. ThDr. Ladislav Csontos SJ, PhD, Uniwersytet w Trnawie), *Słowackie katechizmy - katecheza przed i po Soborze Watykańskim II* (doc. ThDr. Andrej Filipek SJ, PhD, Uniwersytet w Trnawie), *Od „Syllabusa” do „Dignitatis humanae”* (prof. dr hab. Józef Kulisz SJ, Wydział Teologiczny św. Andrzeja Boboli w Warszawie), *Posoborowa reforma liturgii w Kościele w Polsce* (ks. dr Dariusz Skrok, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Dialog Kościoła katolickiego z niewierzącymi a nowa ewangelizacja* (ks. prof. Roman Kuligowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie). Dyskusję panelową nt. obecności i roli Kościoła w Europie

w świetle nauczania Vaticanum II i założeń nowej ewangelizacji poprowadził prof. Józef Kulisz SJ. Druga konferencja naukowa pt. *Wiara wobec współczesności* została zorganizowana na zakończenie Roku Wiary w diecezji radomskiej 20 listopada. W jej trakcie wygłoszono następujące referaty: *Kulturowe uwarunkowania wiary na przykładzie aktualnej sytuacji w Polsce* (ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Kościół jako środowisko wiary* (ks. Marek Jagodziński, kierownik oddziału) oraz *Główne idee encykliki „Lumen fidei” papieża Franciszka* (mgr lic. Marek Sobisz, doktorant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie).

3.12. Oddział w Sosnowcu

Kierownikiem oddziału liczącego aktualnie 36 członków jest ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna. W roku sprawozdawczym odbyło się łącznie pięć spotkań, w tym dwa dni skupienia z sesją wykładową, jedno spotkanie robocze zarządu, jedno omówienie obronionej rozprawy doktorskiej oraz jedno sympozjum naukowe. Dni skupienia związane były z celebracją roku liturgicznego. Pierwszy wielkopostny dzień skupienia (16 marca) połączony był z nabożeństwem *Gorzkich żali* z kazaniem pasyjnym i sesją wykładową. Ks. mgr lic. Tomasz Zmarzły omówił *Biblijne rozumienie nowej ewangelizacji*, ks. dr Paweł Pielka *Świadectwo chrześcijańskie jako „język” w ewangelizacyjnym posłannictwie dzisiejszego Kościoła*. Mszy świętej koncelebrowanej przewodniczył bp dr Grzegorz Kaszak. Na drugi adwentowy dzień skupienia (7 grudnia) złożył się wykład ks. dr. Michała Bordy pt. *Miejsce i rola współczesnych mediów w katechezie* oraz msza święta koncelebrowana pod przewodnictwem ks. Leonarda Zagórskiego, dziekana dekanatu św. Franciszka z Asyżu w Łazach. Okolicznościowe wystąpienie wygłosił ks. Jan Szkoc nt. zlaicyzowania współczesnego obrazu postaci św. Mikołaja, biskupa. Po mszy świętej dzielono się opłatkiem. 17 października członkowie sosnowieckiego oddziału PTT wzięli udział w obronie rozprawy doktorskiej ks. Dariusza Piaseckiego pt. *Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską w „Centonach Homeryckich”* na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. 6 kwietnia odbyło się spotkanie robocze zarządu sosnowieckiego oddziału. W związku z Rokiem Wiary

rozpoczęto przygotowania do sympozjum diecezjalnego: *Taka jest nasza wiara! Wyzwania ewangelizacyjne dzisiaj*. Odbłyło się ono 20 kwietnia 2013 roku. W sympozjum wzięli udział biskupi Grzegorz Kaszak i Piotr Skucha. Pod dwóch głównych wykładach: *Mądrość wiary* (prof. Wojciech Giertych OP, teolog Domu Papieskiego w Rzymie) i *Co to znaczy być człowiekiem wierzącym?* (prof. Jacek Salij OP, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) oraz dyskusji odbyły się spotkania w grupach tematycznych, w których analizowano przekaz wiary w rodzinie (prof. Jacek Salij, Michał i Agnieszka Barszczewscy, ks. dr Andrzej Cieślík), wiara a kultura (prof. Wojciech Giertych, Dariusz Niebudek, ks. dr Paweł Sobierajski), Nowa Ewangelizacja (ks. Artur Sepioło, Roman Solecki, ks. dr Włodzimierz Skoczny), wyzwania dla wiary młodych (ks. Stanisław Kołakowski, Magdalena Żyła, ks. dr Paweł Pielka), wiara a media (Jan Pospieszalski, ks. Marek Gancarczyk, ks. Paweł Rozpiątkowski), wiara bez uczynków jest martwa (ks. Jacek Stryczek, Agnieszka Bartnik, Ewa Stasikowska-Dutka, ks. dr Wojciech Kowalski), wiara a katecheza (ks. dr Grzegorz Noszczyk, dr Elżbieta Tkocz, ks. dr Michał Borda).

3.13. Oddział w Szczecinie

Został powołany do istnienia 8 grudnia 2011 roku i działa przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Kierownikiem oddziału jest ks. prof. dr hab. Andrzej Offmański. W drugim roku swojej działalności oddział szczeciński zorganizował 3 konferencje naukowe. 10–11 czerwca w Trzęsaczu odbyła się konferencja naukowa pt. *Współczesność – wiara – katecheza. Katecheza w służbie wiary*, w której specjaliści z całej Polski analizowali problem wiary we współczesnym świecie (prof. Andrzej Potocki OP z Uniwersytetu Warszawskiego, ks. prof. Zdzisław Kropiewski z Uniwersytetu Szczecińskiego), wiarę jako pierwszorzędną cel katechezy (ks. prof. Janusz Bujak z Uniwersytetu Szczecińskiego, ks. prof. Jan Szpet z Uniwersytetu Adama Mickiewicza oraz możliwości pogłębienia wiary dzisiaj w katechezie, także w szkolnym nauczaniu religii (ks. prof. Roman Murawski – Warszawa, ks. dr Marek Korgul z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu). Teksty wystąpień ukażą się w „Colloquia Theologica Ottoniana”. Druga konferencja naukowa zorganizowana przez oddział szczeciński współ

z Instytutem św. Siostry Benedykty od Krzyża (Edith Stein) odbyła się 19 października w Zielonej Górze na temat: *Język Kościoła posoborowego*. Z kolei 16 listopada w ramach zamknięcia Roku Wiary w budynku Kurii Metropolitalnej w Szczecinie odbyła się konferencja naukowa członków PTT na temat: *Wiara we współczesnej rzeczywistości*. Wykłady o aspekcie doktrynalnym wiary (*fides quae creditur*) przedstawił ks. prof. Janusz Bujak, a o aspekcie pastoralnym wiary ks. prof. Andrzej Draguła.

3.14. Oddział w Toruniu

Zapoczątkował swoje istnienie 20 stycznia 2012 roku. Pracami oddziału kieruje ks. prof. dr. hab. Dariusz Zagórski. W roku sprawozdawczym odbyły się dwa spotkania: 16 października z odczytem kierownika oddziału pt. *Św. Augustyn jako duszpasterz w świetle „Sermones” św. Augustyna* i 2 grudnia poświęcone przygotowaniu dwóch konferencji, których współorganizatorem będzie oddział toruński: 15–16 maja pt. *Wiara i kultura. Hermeneutyka kulturowa i rekonfiguracja* oraz 7–8 czerwca: *Camino Polaco. Teologia, sztuka, historia, teraźniejszość. I Międzynarodowa Konferencja Poświęcona Szlakom św. Jakuba*. Członkowie oddziału brali udział w wielu sympozjach naukowych i mogą się poszczycić wydaniem kilku książek i artykułów naukowych.

4. Uwagi końcowe

Do najważniejszych dokonań zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w roku sprawozdawczym należy zaliczyć powstanie Oddziału we Włocławku i zaawansowanie prac nad powstaniem Oddziału w Pelplinie. Warto dodać, że w obecnej kadencji, a więc w latach 2011–2013 powstały oddziały w Szczecinie i Toruniu. Dzięki temu Polskie Towarzystwo Teologiczne faktycznie rozciągnęło swoją działalność na całą Polskę. Mamy nadzieję, że prowadzone rozmowy zaowocują powstaniem dalszych oddziałów terenowych.

Godna podkreślenia jest bliska współpraca z Międzynarodową Wystawą Budownictwa i Wyposażenia Kościołów, Sztuki Sakralnej i Dewocjonaliów

SACROEXPO. Pozwala to członkom towarzystwa kształtować i inspirować współczesną sztukę sakralną. Ważnym osiągnięciem jest także zrealizowanie projektu pt. *Nadanie międzynarodowego charakteru kwartalnikowi „Ruch Biblijny i Liturgiczny”* finansowanego przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach konkursu INDEX PLUS.

Na szczególne uznanie zasługuje ożywiona działalność oddziałów w Kielcach, Sandomierzu i Sosnowcu oraz sekcji specjalistycznych: biblijnej, sztuki sakralnej, teologii fundamentalnej i misjologicznej. Godne podkreślenia jest także powołanie Sekcji Teologii Życia Konsekrowanego.

Polskie Towarzystwo Teologiczne jest publicznym stowarzyszeniem wiernych o zasięgu ogólnopolskim. Stąd też zarząd na ręce kard. Stanisława Dziwisza oraz księży biskupów obecnych na walnym zebraniu składa serdeczne podziękowanie Konferencji Episkopatu Polski za troskę władz kościelnych o rozwój towarzystwa. Zarząd dziękuje również wszystkim aktywnym członkom towarzystwa, którzy mimo wielorakich trudności czynią wszystko, aby działalność towarzystwa była kontynuowana i służyła dalszemu uwrażliwieniu polskiego społeczeństwa na myśl teologiczną.

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

RECENZJE · REVIEWS

KS. MARIUSZ ROSIK

Janusz Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (Am 5, 14a). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego, t. 2: Dwunastu Proroków Mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2012, 407 s. (Studia i Rozprawy, 31)

Kolejna książka ks. Janusza Lemańskiego poświęcona została zagadnieniu profetyzmu w dawnym Izraelu, na co wskazuje jasno jej tytuł: „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (Am 5, 14a). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego, t. 2: Dwunastu Proroków Mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*. Jest ona kontynuacją doskonałej pracy zatytułowanej *Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że jest prorok w Izraelu*” (2 Krl 5, 8b). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego, t. 1: Profetyzm przedklasyczny. Prorocy więksi*.

Książka podzielona została na dwie części. W pierwszej (s. 9–306) autor porusza zagadnienia wprowadzające czytelnika w księgi dwunastu proroków mniejszych, w drugiej natomiast omawia księgi związane z tradycją Jeremiaszową. Pierwsza część obejmuje następujące tematy: koherencja Księgi Dwunastu Proroków Mniejszych, hipotezy dotyczące powstania zbioru oraz prezentację poszczególnych ksiąg prorockich należących do omawianego zbioru. Dwa pierwsze paragrafy mają charakter wprowadzający w całość zagadnienia, natomiast prezentacja ksiąg przypisywanych prorokom mniejszym postępuje według jasno określonego schematu obejmującego przedstawienie postaci proroka i nakreślenie rysu historycznego jego czasów, strukturę literacką księgi, proces jej powstania oraz teologię. Tak przyjęty schemat jest bardzo klarowny, a jego przejrzystość bardzo ułatwia lekturę i systematyczne przyswajanie wiedzy.

W drugiej części (s. 307–426) opracowania zatytułowanej *W kręgu tradycji Jeremiaszowej* autor prezentuje Księgę Barucha i List Jeremiasza. Przedstawiając te dwa dzieła, konsekwentnie trzyma się wyznaczonego wcześniej schematu obejmującego: przedstawienie postaci proroka i nakreślenie rysu historycznego jego czasów, strukturę literacką księgi, proces jej powstawania oraz teologię. Zauważyć należy, że w prezentacji tak obszernego materiału konieczna jest umiejętność dokonywania syntezy oraz rozległa wiedza z różnych dziedzin biblistyki i teologii. Przy ukazywaniu postaci proroków koniecznym okazało się sięgnięcie do kontekstu historycznego dawnego Izraela. Zagadnienia historyczne w połączeniu ze znajomością kryteriów literackich pozwoliły autorowi w przystępny sposób nakreślić proces powstawania poszczególnych ksiąg. Na bazie kryteriów literackich i teologicznych udało mu się dokonać podziału strukturalnego dzieł proroków. I wreszcie niezwykłą głębią odznacza się ukazanie zagadnień teologicznych w ich dziełach. Autor odznacza się nieczęstą kompetencją łączenia wiedzy historycznej z osiągnięciami badań lingwistycznych i literackich. Obficie korzysta z najnowszych osiągnięć starotestamentalistów i historyków Izraela.

Ks. Lemański operuje poprawnym i bogatym słownictwem, język książki jest naukowy, aczkolwiek zrozumiały. Wnioski są formułowane w sposób zrozumiały i kompetentny: są dobrze argumentowane i uzasadnione w treści pracy. Odznaczają się logicznością wywodu i wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych analiz. Trzeba także zauważyć dużą kompetencję autora w posługiwaniu się językami biblijnymi. Walorem w tym względzie jest poprawna i jednolita w całej książce transkrypcja wyrazów hebrajskich.

Książka zawiera także wykaz skrótów i bibliografię. Ta ostatnia podzielona została na kilka części: teksty źródłowe, słowniki, bibliografia ogólna dotycząca profetyzmu oraz bibliografia dotycząca poszczególnych proroków (komentarze i literatura pomocnicza), a także „pozostała literatura”. Taki podział jest niezwykle klarowny. Zebrana literatura jest bardzo obfita. Autor dotarł do wielu pozycji trudno dostępnych. Należy podkreślić, że bazuje przede wszystkim na literaturze obcojęzycznej, przez co udostępnia polskiemu czytelnikowi wyniki badań nad profetyzmem w zagranicznych ośrodkach.

Praca zawiera dużo przypisów, niekiedy bardzo obszernych, które wskazują na umiejętne posługiwanie się literaturą. Redakcja przypisów jest jednolita, poprawna. Fakt, że niekiedy przypisy są obszerne stanowi o walorze książki – przypisy te bowiem zawierają dyskusję na tematy, które są ważne dla omawianych zagadnień, jednak nie obciążają one zasadniczego tekstu.

Nie ulega wątpliwości, że książka ks. Lemańskiego znacznie ubogaciła polską literaturę teologiczną w zakresie teologii biblijnej. Jest to opracowanie niezwykle rzetelne i pod każdym względem naukowe; uwzględnia najnowsze badania i światową literaturę dotyczącą profetyzmu. Książka stanowić może charakter podręcznika dla studentów kierunków teologicznych, aczkolwiek przeznaczona jest nie tylko dla studentów. Jej odbiorcami z powodzeniem mogą być zawodowi teologowie, którzy w nauce zajmują się zagadnieniem profetyzmu.

Wrocław

KS. MARIUSZ ROSIK

