

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4

ROK XL

1987

A R T Y K U Ł Y

Ks. Józef Łach

## ELIZEUSZ JAKO SŁUGA ELIASZA I PROROK JAHWE

Początek drogi profetycznej Elizeusza i charyzmat jego powołania ukazuje nam hagiograf 1—2 Krl, zwłaszcza w opowiadaniu w 1 Krl 19, 16b. 19—21. Ma ono wyraźne związki z innymi opisami biblijnymi, a przede wszystkim z opowiadaniem znajdującym się w 2 Krl 2, 1—18. Pierwszy opis powołania zawarty w 1 Krl 19, 16b. 19—21 w swym najbliższym kontekście nie harmonizuje z innymi opowiadaniem, a mianowicie z opisami z 2 Krl mówiącymi o wyznaczeniu Chazaela na króla Aramu (zob. 8, 7—15) czy Jehu na króla w Izraelu (zob. 9, 1—6). Albowiem wg 1 Krl 19, 16 namaszczenia Jehu na króla miał dokonać prorok Elias, a nie uczeń proroka Elizeusza jak to wynika z opowiadania z 2 Krl 9, 1—6. Podobnie ma się rzecz z namaszczeniem Chazaela na króla Aramu. Miał go dokonać Elias (por. 1 Krl 19, 15), a nie Elizeusz jak to przedstawia znów autor 2 Krl 8, 7—15.

Te rozbieżności pomiędzy opowiadaniem z 1 Krl, a opowiadaniem z 2 Krl stały się podstawą do wysuwania różnych opinii<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zob. G. Fohrer; *Elia.*, w: AthANT 53, Zürich<sup>2</sup> 1968, 40; A. van den Born *Koningen* (De Boeken van het Oude Testament), Roermond en Maaseik., 1958; J. Fichtner, *Das erste Buch von den Königen* (Die Botschaft des AT), Stuttgart 1964; i inni.

W przypadku opisu o namaszczeniu Elizeusza i opowiadania o jego powołaniu (por. 1 Krl 19, 16b. 19—21), które występują w łączności z opowiadaniem o namaszczeniu na rzeźników Bożej sprawy Chazaela, króla Aramu i Jehu; króla izraelskiego (por. 1 Krl 19, 15—16a) uważano za późniejsze opracowanie<sup>2</sup>, albo też za inną postać opowiadania o powołaniu, które znajduje się w 2 Krl zwłaszcza w 2, 1—18<sup>3</sup>.

Chcąc ustosunkować się do tych opinii, a przede wszystkim w celu poznania początku drogi profetycznej Elizeusza i charyzmatu jego powołania najpierw na sługę Eliasza, a następnie na proroka Jahwe, musimy szczegółowo zająć się opisem 1 Krl 19, 16b. 19—21, który wydaje się być nie tylko inną postacią opowiadań zawartych w 2 Krl, ale raczej opowiadaniem o powołaniu Elizeusza na sługę Eliasza (1), a następnie opowiadaniem o powołaniu z 2 Krl 2, 1—18, które znów nie jest powtórzeniem opisu z 1 Krl, ale raczej stanowi opowiadanie o powołaniu Elizeusza ze służby Eliasza na proroka Jahwe w miejsce Eliasza (2).

#### 1. OPIS POWOŁANIA ELIZEUSZA NA SŁUGĘ ELIASZA I JEGO „NAMASZCZENIE”. (1 Krl 19, 16b. 19—21)

Opis ten poprzedzają wiersze mówiące o namaszczeniu Chazaela na króla Aramu w. 15) i Jehu na króla izraelskiego (w. 16a). Stań się oni rzeźnikami sprawy Bożej przeciwko rozpowszechnionemu kultowi bałwochwalczemu. Autor 1 Krl tak o tym pisze: „I stanie się, (że) kto uniknie miecza Chazaela, tego zabije Jehu, kto zaś uniknie miecza Jehu, tego uśmierci Elizeusz” (w. 17; zob. także 2 Krl 10, 32n; 13, 7 o Chazaelu; 2 Krl 9, 16—10, 27 — o Jehu). Tylko ci, którzy nie zginali kolan przed Baalem zostaną uratowani (por. w. 18). Działalność Jehu, zwłaszcza odnośnie krwawej rozprawy ze zwolennikami Baala, została w w. 17 związana również z działalnością Elizeusza. Przypomina to podobne wydarzenie w dziejach proroka Eliasza, który po ofierze na Karmelu krwawo rozprawił się z przeciwnikami Jahwe (zob. 1 Krl 18, 40n). Idea zawarta w w. 18 mówiąca o pozostawieniu przez Boga siedmiu tysięcy tych, którzy nie zginali kolan przed Baalem i tych których usta go nie całowały, stanowi jakby wczesny wzór do starotestamentowej koncepcji teologicznej o „Reszcie Izraela” (zob. Iz 10, 20—21; Ez 14, 22—23). To nastawienie

<sup>2</sup> A. Alt., *Die literarische Herkunft von 1 Reg 19, 19—21*; ZAW 32 (1912), 124.

<sup>3</sup> Zob. O. Steck; *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia — Erzählungen*, Neukirchen—Vluyn 1968, 5—7; H. Chr. Schmitt, *Elia. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisrealistischen Prophetie*, Gütersloh 1972, 75nn; G. Hentschel, *Die Elia-erzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung*, EThSt 33, Leipzig 1977, 56.

antybałwochwalcze w działalności proroka Eliasza i Elizeusza wydaje się nieco tłumaczyć relację 2 Krl 9, 1—10, iż nie Eliaz przepowiedział Chazaelowi tron w Damaszku. Uczynił to zapewne Elizeusz, ale było to zgodne z nastawieniem antybałwochwalczym Eliasza i jego gorliwością w obronie jahwizmu. Stąd autor 1 Krl 19, 15 nama-szczenie Chazaela na króla Damaszku łączy z imieniem proroka Eliasza. Czy go namaścił? Wydaje się, że Elizeusz tylko przepowiedział Chazaelowi to wyniesienie na tron w Damaszku, a hagiograf zaś posłużył się obiegowym wyrażeniem oznaczającym szczególnie wybranie przez Jahwe, a mianowicie, iż został „namaszczony”<sup>4</sup>.

Drugie polecenie skierowane do Eliasza wg relacji 1 Krl 19, 16 odnosiło się do namaszczenia Jehu. Został on królem w Izraelu, kiedy wystąpił przeciwko Joramowi stając się w ten sposób drugim następcą po Achabie. W rzeczywistości, jak przy powoływaniu Chazaela nie brał udziału Eliaz ale Elizeusz, tak przy namaszczeniu Jehu na króla w Izraelu wziął udział nie tyle Eliaz czy Elizeusz, ale uczeń Elizeusza (por. 2 Krl 9). Namazczenie mogło odbyć się zgodnie rytuałem stosowanym przy namaszczeniu króla<sup>5</sup>.

Trzecie polecenie Jahwe skierowane do Eliasza o namaszczeniu Elizeusza na proroka należy traktować jako ogólne wskazanie podobne do polecenia pierwszego o powołaniu Chazaela na króla w Damaszku. Najprawdopodobniej nie było ono połączone z namaszczeniem. Obrzęd ten bowiem stosowano głównie przy powoływaniu nowego króla czy też przy ustanawianiu kapłanów (zob. Wj 28, 41; 29, 7. 36). Należy to wyrażenie łączyć z ideą kontynuowania misji proroczej Eliasza lub też z udzieleniem ducha proroczego, a nie z obrzędem<sup>6</sup>.

Przeanalizowane wiersze 1 Krl 19, 15—18 ukazały nam zwarte ideowo opowiadanie, które miało na celu umocnienie wiary w jedynego i prawdziwego Boga — Jahwe. Mimo, iż wielu odeszło od tej wiary to tylko ona jest słuszna. Wierna „Reszta” zatriumfuje, a niewiernych spotka zasłużona kara. Z punktu widzenia literackiego przeanalizowane wiersze stanowią raczej zakończenie opowiadań o Horebie (zob. 1 Krl 19, 1n) i w większym stopniu łączy się z wydarzeniami opisanymi w 2 Krl 8, 7—15 o „namaszczeniu” Chazaela na króla. Aramu i z wydarzeniami opisanymi w 2 Krl 9, 1nn o namaszczeniu Jehu na króla w Izraelu i jego krwawej rzezi. Nie mniej jednak następne wiersze 19—21 zostały tak sprytnie połączone przez redaktora (ów), iż obecnie nie da się ich odłączyć nie naruszając ciągłości opowiadania. Uwidacznia się to zwłaszcza w w. 19, gdzie

<sup>4</sup> E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im AT und im Alten Orient*: BZAW 87; Berlin 1963, 34—52.

<sup>5</sup> J. Łach, *Namaszczenie na króla*; w: Księgi Samuela: PSST, Poznań—Warszawa, 1973, 526—530.

<sup>6</sup> E. Kutsch, dz. cyt. 34—52.

autor biblijny nawiązuje do w. 16b (w. 19: „poszedł stamtąd”, a więc najprawdopodobniej: „z Abel Mechola”, zob. w. 16b).

H. Chr. Schmitt w swej monografii o Elizeuszu<sup>7</sup> podkreśla to zróżnicowanie aktualnego tekstu łącząc opowiadanie o powołaniu Elizeusza (1 Krl 19, 19—21) zasadniczo ze zbiorem opowiadań o sukcesji (= Sukzessorsammlung) z wyjątkiem wspomnianej wyżej frazy w. 19: „poszedł stamtąd”, którą zalicza do późniejszego opracowania „Męza Bożego” (= Gottesmannbearbeitung).

Tak więc włączając nazwę miejscowości z w. 16b. do opisu powołania tekstów w całości wyglądałby następująco:

(19) „Poszedł stamtąd (z Abel Mechola)<sup>8</sup> i spotkał Eliasza, syna Szafata, gdy orał. Dwanaście par wołów miał przed sobą, sam zaś był przy dwunastej. Eliasz podszedł ku niemu i zarzucił swój płaszcz na niego.

(20) Elizeusz zostawił woły, pobiegł za Eliaszem i rzekł:

— Pozwól, że ucałuję mego ojca i moją matkę i pójdę za tobą. Rzekł mu:

— Idź! Wróć! Wiesz, bowiem co ci uczynilem.

(21) Odszedł od niego, wziął zaprzęg wołów, zabił je, na sprzęcie (zaś) dla wołów ugotował mięso i dał ludziom, aby jedli. Potem wstał, poszedł za Eliaszem i służył mu”.

Wynika z niego, iż Elizeusz przed powołaniem na sługę Eliasza (w. 21) był rolnikiem. Wzmianka o dwunastu parach wołów, którymi orał świadczy o wielkości jego gospodarstwa i ziemi jaką posiadał. Przez symboliczny gest, jakim było narzucenie płaszcza, Eliasz zaangażował go do swej służby. W ST mamy inne opisy, w których pojawia się motyw „płaszcz”. I tak poddani przez rozesłanie swoich szat uznali w Jehu nowego króla. (zob. 2 Krl 9, 13). Podobnie czynili pobożni pielgrzymi przy wejściu Jezusa z Nazaretu do Jerozolimy (zob. Mt 21, 8). Jonatan na znak zawartego przymierza zdjął swój płaszcz i jego wyposażenie, i przekazał je Dawidowi (1 Sm 18, 4). Według zaś ksiąg Rt (3, 9) i Ez (16, 8) rozciągnięcie płaszcza nad kobietą wiązało się z przyznaniem do powinowactwa lub też było znakiem przyjęcia jej za żonę. Płaszcz proroka w tym opisie przypomina ten sam gest Eliasza występujący w opisie powołania Elizeusza na proroka w 2 Krl 2, 1nn. Symbolizował on przekazanie misji (por. 1 Sm 28, 14; 2 Krl 1, 8; Za 13, 4). Elizeusz zrozumiał ten gest dokonany przez Eliasza. Zostawił woły i pobiegł za Eliaszem (por. w 2 Krl 2, 1nn: wytrwałą chęć towarzyszenia Elizeusza u boku Eliasza, a w NT

<sup>7</sup> dz. cyt. ad loc.

<sup>8</sup> Tekst masorecki czyta: 'Abel Mehôlâ(h). Położenie tej miejscowości nie jest pewne. Należy ją najprawdopodobniej szukać we wschodniej części Jordanii. Najwięcej jednak komentatorów łączy ją z zachodnią częścią od rzeki Jordan z Tell Abu Sifri położonym na południe od Bet-Szean (A. Albright, BASOR 19 (1925), 18; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1938, 234; J. Simons; *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959, 293nn i inni).

przy opisach powołania usilną chęć pójścia za Jezusem: zob. Mt 4, 20—22 itd.)

Elizeusz pragnie jeszcze przed swoją misją, do jakiej został powołany, pożegnać się z rodzicami. Odpowiedź Eliasza zawarta w końcowych frazach wiersza 20 jest trudna do interpretacji. Występuje w tej odpowiedzi termin hebrajski: *szub*, który może oznaczać tu: „wróc z powrotem” albo „idź tam, a potem wróc z powrotem”. Układ jednak słów, a zwłaszcza fraza: „wiesz, co ci uczyniłem” wydaje się przemawiać wbrew podobnej scenie u Mt (8, 22) i Łk (9, 62) za drugim znaczeniem tego czasownika, iż Elizeusz pozwolił Elizeuszowi pożegnać się z ojcem i z matką<sup>9</sup>.

Przez zniszczenie narzędzi rolniczych Elizeusz wyraża swą chęć służenia Eliaszowi w jego misji proroczej odzegnując się od dawniej wykonywanego zawodu (por. 1 Sm 6, 14; 2 Sm 24, 22n). Podobnie jak Jozue staje się sługą Mojżesza (zob. Wj 24, 13; 33, 11; Lb 11, 28; Joz 1, 1) czy Samuel, który służy Jahwe pod przewodem Helego (zob. 1 Sm 2, 11. 18; 3, 1), a później Elizeusz ma anonimowego sługę (zob. 2 Krl 4, 43) i drugiego o znanym imieniu, a mianowicie Gechaziego (zob. 2 Krl 5, 20), a także w pewnym sensie Jeremiasz posiada Barucha, który nigdy jednak w tekstach biblijnych nie bywa określony jako sługa proroka, tak Elizeusz również w takim znaczeniu staje się sługą Eliasza.

A zatem pierwszy opis powołania zawarty w 1 Krl 19, 19—21 byłby opisem biblijnym o powołaniu Elizeusza na sługę Eliasza w jego żarliwej misji prorockiej.

## 2. OPIS POWOŁANIA ELIZEUSZA NA PROROKA JAHWE, PIERWSZEGO PO ELIASZU

Opis ten znajduje się w 2 Krl 2, 1—18. Rozpoczyna go autor biblijny opowiadaniem o zniknięciu Eliasza (zob. 2 Krl 2, 1—13). H. Ch. Schmitt<sup>10</sup> wyróżnił w tym opisie najpierw wiersze: 1b. 7—11 abc bez frazy: „Eliasz wstąpił do nieba w wicherze” podobnie jak w poprzednio zaliczył do zbioru opowiadań o sukcesji (= Sukzesorsammlung). Wiersze zaś mówiące o wzięciu Eliasza do nieba (1a. 11d. 12. 13) połączył z późniejszym opracowaniem „Męża Bożego” (= Gottesmannbearbeitung). Opis natomiast zawarty w wierszach 2—6 złączył z opracowaniem Jahwisty (= Jahwebearbeitung).

A zatem w świetle tych postulatów literackich H. Chr. Schmitta<sup>11</sup>, najstarszy obraz powołania prorockiego w tym opisie byłby zawarty w 2 Krl 2, 1b. 7—11 i wyglądałby następująco:

<sup>9</sup> zob. G. Fohrer, dz. cyt. 24; S. Ladersderfer; *Die Bücher der Könige* (Die Heilige Schrift des AT.), Bonn 1927; A. Sanda; *Die Bücher der Könige* (Exegetisches Handbuch zum AT.), Münster 1911.

<sup>10</sup> dz. cyt. ad loc.

<sup>11</sup> dz. cyt. j. wyż.

„Eliasz i Elizeusz szli z Gilgal. Pięćdziesięciu mężów spośród uczniów prorockich poszło (za nimi) i stanęli naprzeciw, z daleka. Oni zaś obydwoj zatrzymali się nad Jordanem. Eliasz wziął swój płaszcz, związał go i uderzył w wodę. Rozstąpiła się na tę i tamtą stronę oni zaś obydwoj przeszli po suchym (dnie). Gdy przeszli, Eliasz rzekł do Elizeusza: Proś! Co mam ci uczynić, zanim będę wzięty od ciebie? Elizeusz poprosił: — Niech mam podwójną część twojego ducha. Eliasz odrzekł: O trudną rzecz prosisz. Jeśli mnie zobaczysz w (chwili), gdy będę wzięty od ciebie, stanie się zadość twojej (prośbie). Jeśli zaś nie, nie stanie się. I stało się, że w czasie marszu, gdy szli i rozmawiali, oto ognisty rydwan oraz ogniste konie rozdzieliły ich obydwóch”.

Tak więc opowiadanie o wzięciu Eliasza do nieba stanowiłoby późniejsze opracowanie i łączyłoby się z inną tradycją (ww. 1a. 11d. 12. 13nn). To samo wydaje się należy powiedzieć o opowiadaniu o zniknięciu Eliasza (ww. 2—6). Tradycje jednak były tak silne, że znalazły uznanie redaktora(ów) i zostały włączone do 2 Krl 2, 1—13. Podobnie powstały opisy o pierwszych cudach Elizeusza (ww. 14—25), które miały na celu zobrazować, w jaki sposób duch proroka Eliasza przeszedł na jego sukcesora — Elizeusza.

Sam układ treści utworzony przez redaktora(ów) jest jasny. Wiersze 1—8 ukazują nam wielkie przyłgnięcie Elizeusza do swego mistrza. Aż trzy razy (ww. 2. 4. 6) Eliasz usiłował odwrócić od zamiaru pójścia za nim i trzy razy usłyszał odpowiedź Elizeusza, że go nie opuści. Gdy inni uczniowie prorocy opuszczają go, to Elizeusz wykazuje niezwykłą wytrwałość. Towarzyszy prorokowi Eliaszowi w jego drodze z Gilgal do Betel oraz z Jerycha nad Jordan. Pragnął on przez usilne trwanie przy Eliaszu i ponoszenie trudów podróży zdobyć nagrodę proroka i zostać jego „pierworodnym synem” spośród wszystkich uczniów prorockich (zob. Pwt 21, 17). Dzięki swej wytrwałości był świadkiem ostatniego cudu Eliasza (w. 8) i wzięcia proroka do nieba (w. 11), kiedy to otrzymuje od niego płaszcz (w. 13).

Cud zdziałany przez Eliasza dotyczył rozdzielenia wód Jordanu na dwie części. Przypomina on przejście Izraelitów przez morze Czerwone. Gdy Mo'żesz wyciągnął swą laskę, wtedy wody rozstąpiły się na dwie części (por. Wj 14, 21nn). Ma również związek z przejściem przez Jordan za czasów Jozuego i rozdzieleniem wód tej rzeki (zob. Joz 3, 1nn; 4, 1nn). Eliasz w zdziałaniu tego cudu posłużył się płaszczem, który zwinął i uderzył nim tak w wodę, że się rozstąpiła na tę i tamtą stronę (por. w. 8). Użyty tu płaszcz podobnie jak przy opisie cudu Elizeusza (zob. 2 Krl 2, 14nn) jest znakiem mocy ducha Eliasza, która spoczęła w podwójnej ilości na jego następcy — Elizeuszu. Z tego powodu Elizeusz chcąc spróbować czy rzeczywiście spoczął na nim duch Eliasza, bierze płaszcz tego proroka i uderza nim w wody Jordanu. One za pierwszym razem „nie rozdzieliły się” (zob. w. 14 w rękopisach LXX i Vg). Tekst masorecki nie ma tej frazy

w w. 14. Zapewne istniała ona w tekście oryginalnym, ale na skutek przeoczenia kopisty (*homoeteleuton*) nie została umieszczona w tym wierszu. Przemawia za jej istnieniem zawołanie Elizeusza po pierwszym uderzeniu w wodę: „Gdzie jest Jahwe, Bóg Eliasza?” (por. w. 14b), które należy raczej rozumieć, iż powstało w ustach Elizeusza na skutek niepowodzenia przy pierwszym uderzeniu w wodę, niż za stwierdzeniem faktu odejścia Eliasza czy też wyznania niezachwianej wiary, iż jest to ten sam Bóg, który obdarzył tego proroka mocą czynienia cudów. Przy powtórnym uderzeniu woda Jordanu się rozstąpiła podobnie jak wtedy, gdy to uczynił Eliaz (por. w. 8). Uczniowie prorocy, którzy przebywali wtedy w Jerycho, ujrzeli to i doszli do stwierdzenia, iż duch Eliasza rzeczywiście spoczął na Elizeuszu (por. w. 15). Tego rodzaju stwierdzeniu towarzyszył hołd dla osoby proroka w postaci głębokiego skłonu aż do ziemi (por. 1 Krl 1, 16. 23. 31). Uczniowie prorocy podejrzewali, że Eliaz znikł tylko na pewien czas i przebywa gdzieś w ukryciu podobnie jak to miało miejsce w czasach Achaba (por. ww. 16—18; 1 Krl 17, 3; 18, 12). Stąd też uczniowie prorocy nalegali na to, aby im pozwolił na odszukanie Eliasza. Mimo tego, że Elizeusz zdawał sobie sprawę z daremności tego przedsięwzięcia na skutek usilnego nalegania uczniów proroczych zezwolił pięćdziesięciu mężom na przeszukanie czy „duch Jahwe uniósł go i zostawił na jednej z gór lub w jakiejś dolinie” (por. w. 16c). Poszukiwania nie przyniosły spodziewanego skutku chociaż trwały „trzy dni” (por. w. 17).

Opis więc zawarty w wierszach 16—18 stał się później uzupełnieniem opowiadania o zniknięciu Eliasza, aby uczniowie prorocy, a przez nich inni upewnili się w przekonaniu, iż nie ma między nimi Eliasza. Pozostał tylko jego następca — Elizeusz. Podobnie jak znajdzie oddźwięk w późniejszych opisach biblijnych także w Nowym Testamencie, gdzie obok chrystofanii pojawia się motyw „pustego grobu”, który stanowi motyw egzystencjalny przemawiający za zmartwychwstaniem Chrystusa<sup>12</sup>.

Był również potrzebny redaktorowi tych opowiadań motyw przynajmniej „dwóch świadków”. Świadkiem wzięcia do nieba Eliasza był tylko Elizeusz. Zgodnie z prawem ST świadectwo było prawdziwe wtedy, gdy opierało się na zeznaniu przynajmniej dwóch świadków (por. Pwt 17, 6; 19, 15). Dlatego pojawia się dodatkowe opowiadanie o pięćdziesięciu sługach, którzy stwierdzają, iż nigdzie nie ma Eliasza, a więc został wzięty do nieba<sup>13</sup>.

Opisy tych wydarzeń podobnie jak przekazanie ducha przez Eliasza Elizeuszowi dokonały się poza zwyczajną historią i stąd trzeba je traktować jako elipsę wydarzeń ściśle historycznych<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> K. Gallig, *Biblisches Reallexikon* I, 142.

<sup>13</sup> K. D. Fricke, *Das zweite Buch von den Königen*, Stuttgart 1972, 34.

<sup>14</sup> K. D. Fricke, dz. cyt. 27nn.

W taki to sposób Elizeusz staje się pierwszym spośród uczniów prorockich i następcą Eliasza w urzędzie proroka Jahwe.

\* \* \*

W przedstawionej drodze początkowej proroka Elizeusza ujętej przez redaktora(ów) w opowiadania znajdujące się w: 1 Krl 19, 16b, 19—21 i 2 Krl 2, 1—18 należy stwierdzić:

1-o — Pierwsze opowiadanie przedstawia powołanie Elizeusza na sługę Eliasza, natomiast drugie ma charakter opisu powołania go na następcę Eliasza w wzniosłej misji proroka Jahwe.

2-o Wiersz 16b mówiący o namaszczeniu Elizeusza na proroka wydaje się być późniejszym redakcyjnym dodatkiem spinającym opowiadanie o Horebie i misji antybałwochwalczej Eliasza z opowiadaniem o powołaniu Elizeusza na sługę Eliasza.

3-o Opowiadanie zaś o powołaniu Elizeusza na następcę Eliasza i proroka Jahwe (2 Krl 2, 1—18) zawiera splot różnych tradycji, które redakcyjnie zostały ułożone w jedno opowiadanie mające na celu przedstawienie Elizeusza jako kontynuatora misji proroka Eliasza.

Szczecin

KS. JÓZEF ŁACH

**Ks. Roman Bartnicki**

### REDAKCYJNA PRACA MATEUSZA W MT 9, 35—11, 1

Specyfiką i osiągnięciem Redaktionsgeschichtliche Methode jest zwrócenie uwagi na redakcyjną działalność ewangelistów. Wyraźnie uświadomiono sobie, że byli oni pisarzami, literatami w pełnym tego słowa znaczeniu. Każdy z nich miał własne cele teologiczne i posługiwał się swoistymi metodami literackimi.

Pracę redakcyjną Mateusza widać bardzo wyraźnie w mowach pierwszej Ewangelii. Kunszt literacki Mateusza i jego cele redakcyjne chciałbym ukazać na podstawie analizy drugiej mowy, zwanej najczęściej mową misyjną (Mt 9, 35—11, 1). Dokładną analizę tej mowy przeprowadzono w rozprawie jej poświęconej<sup>1</sup>. Niniejszy artykuł przedstawia wyniki tej analizy. Ukazuje najpierw metodę redakcyjną Mateusza, a więc jego sposób wykorzystania i opracowania ma-

<sup>1</sup> R. Bartnicki, *Uczeń Jezusa jako głosiciel ewangelii. Tradycja i redakcja Mt 9, 35—11, 1*, Warszawa 1985.



terałów zaczerpniętych z tradycji, a następnie cel, jaki sobie postawił przy komponowaniu tej mowy.

## 1. METODA REDAKCYJNEJ PRACY MATEUSZA

Mateusz redagował drugą mowę przede wszystkim w oparciu o źródła. Musiał mieć przynajmniej dwa zasadnicze źródła, które uzupełniał trzecim, z którego nie korzystali pozostali synoptycy. Mateusz był prawdziwym twórcą, a nie jedynie kompilatorem. Jego praca nie polegała bynajmniej na samym tylko zestawieniu materiałów zaczerpniętych ze źródeł. Mateusz porządkował je, odpowiednio wybierał, kolejno przeplatał, modyfikował. Czasem zbierał jedynie tradycje różnego pochodzenia i jego praca polegała przede wszystkim na uformowaniu perykopy, ale w innych przypadkach wprowadzał różne retusze redakcyjne, a niekiedy materiał z tradycji był dla niego raczej tylko inspiracją dla wyrażenia jakiejś idei.

W Mt 9, 35—11, 1 znalazły się materiały zaczerpnięte z różnych kontekstów. Przede wszystkim Mateusz zamieścił tu katalog z imionami apostołów (10, 2—4), który w Mk i Łk znajduje się w opisach powołania Dwunastu; logia (10, 5b—15), które w Mk i Łk znajdują się w mowach wygłaszanych przez Jezusa z okazji rozesłania Dwunastu lub siedemdziesięciu dwóch uczniów; logia z tzw. mowy eschatologicznej (10, 17—12), oraz z mowy, która w Łk skierowana jest do tłumu, a ostrzega przed faryzeuszami (10, 26—33). Są to większe całości, które wcześniej mogły istnieć także jako samodzielne jednostki literackie, ale Mateusz znalazł je raczej już w swoich dwóch głównych źródłach. Komponując drugą mowę redaktor przeniósł je z pierwotnego kontekstu do Mt 9, 35—11, 1 i razem zestawiał uzupełniając pojedynczymi logiami Jezusa, wziętymi z różnych innych kontekstów, oraz własnymi uzupełnieniami.

Mowę zaopatrzył Mateusz we wstęp (9, 35—10, 5a) wprowadzający do niej. Najpierw zamieścił sumarium (9, 35) podsumowujące działalność Jezusa i nawiązujące do wcześniejszego tekstu Ewangelii. Znalazł je w źródle S, ale odpowiednio przekształcił, by spełniało wyznaczoną mu rolę w tekście Mateusza. Następnie zamieścił pochodzącą prawdopodobnie z tego samego źródła, ale z innego kontekstu, charakterystykę sytuacji ludzi (9, 36), do której treściowo pasował logion Jezusa o żniwie (9, 37—38) znaleziony w źródle Q. Teraz Mateusz powrócił do źródła S i zamieścił wiersz mówiący o przywołaniu Dwunastu do Jezusa i udzieleniu im mocy uzdrawiania (10, 1). Wiersz ten w S był powiązany z sumarium podsumowującym działalność Jezusa i zawierał także wzmiankę o rozesłaniu Dwunastu. Mateusz wstawił tu jeszcze listę z imionami Dwunastu (10, 2—4) znajdującą się w S w innym kontekście i własnymi słowami (10, 5) powiązał ją z rozpoczynającą się właściwą mową.

Pierwszy jej fragment rozpoczynają pochodzące z własnego źródła (A) wiersze 10, 5b—6. Po nich Mateusz wstawił logia z mów Jezusa wygłoszonych z okazji rozesłania uczniów, które znajdowały się zarówno w S jak i w Q. Wiersze 10, 5b—6 i 10, 7 powiązane są występującymi w 10, 6 i 10, 7 czasownikami *poreuesthai*. Mateusz zachował kolejność logiów, w jakiej były ułożone w S, natomiast zmienił ich kolejność w stosunku do Q. Może układał logia w kolejności, w jakiej występowały w źródle S, które uzupełniał źródłem Q. Brał niektóre logia z S (10, 11, 14), ale więcej wziął z Q (10, 7—8a, 10b, 12—13, 15, 16), a 10, 9—10a powstał z połączenia logiów z S i Q. Do nakazu uzdrawiania chorych dodał pochodzący z własnego źródła (A) nakaz dokonywania innych nadzwyczajnych czynów (10, 8b), który uzupełnił własnym komentarzem o darmości tych czynów (10, 8c).

Pochodzący z Q wiersz 10, 16a uzupełnił wziętym z własnego źródła (A) popularnym powiedzeniem 10, 16b po to, by wiązał on omówiony już fragment 10, 5b—15 z następną częścią mowy, w której umieścił zapowiedź przesładowań (10, 17—22) znalezionej w mowie eschatologicznej w S. Mateusz zachowuje tu znowu kolejność, jaką logia miały w źródle S, do którego dodał zaczerpnięty z własnego źródła (A) wiersz 10, 23.

Następnie Mateusz włączył wzięty z Q tekst 10, 24—25a, który uzupełnił własnym zdaniem 10, 25b. Spójnikiem *oun* — „więc” powiązał dotychczasowy tekst z większą całością (10, 26—33) pochodzącą znowu z Q, ale z innego kontekstu. Spójnik „więc” nawiązuje do całego fragmentu 10, 16—23 zapowiadającego przesładowania uczniów, jak i do paraleli przeprowadzonej pomiędzy uczniem i Jezusem w 10, 24—25, która dla ucznia powinna być bodźcem do odważnego wyznawania Jezusa. Logia fragmentu 10, 26—33 znowu zostały przejęte z Q bez zmieniania ich kolejności.

Ostatni fragment mowy Mateusz skomponował z logiów pochodzących z różnych źródeł i występujących tam w różnym kontekście. Najpierw dołączył pochodzące z Q wiersze 10, 34—36, później wzięte również z Q, ale z różnych kontekstów wiersze 10, 37—38; 10, 39 oraz kończący mowę w Łk 10 wiersz 10, 40, dodał od siebie zdanie 10, 41, następnie włączył pochodzący z S wiersz 10, 42 i zamknął mowę podsumowującym zdaniem 11, 1. Ten ostatni fragment zawiera materiał najbardziej różnorodnego pochodzenia.

W różny sposób potraktował Mateusz poszczególne logia. Niektóre włączył w takim brzmieniu, jakie miały w źródle, inne adaptował, a czasami gruntownie przeredagował.

Niejednokrotnie Mateusz wierniej zachował tradycję niż pozostałe Ewangelie. W 10, 2 właśnie Mateusz zachował z tradycji wprowadzenie do katalogu. W 10, 7—8 zachował pierwotną kolejność wymieniając najpierw nakaz głoszenia, a na drugim miejscu nakaz uzdrawiania. Dokładniej zachował tekst 10, 14. W 10, 15 zachował słowa

Jezusa: „zaprawdę mówię wam”, zmodyfikowane przez Łukasza. W 10, 20 Mateusz najlepiej zachował z tradycji określenie „Duch Ojca waszego”. Spośród czterech tekstów najlepiej zachowały tradycję mające w Mt 10, 21 i Mk 13, 12. W 10, 24 Mateusz zachował słowa: „ani sługa nad pana swego” pominięte przez Łukasza. Mt 10, 27 zachował bardziej pierwotną formę niż Łk 12, 3; a Mt 10, 28—31 jest pierwotniejszy w porównaniu z Łk 12, 4—7. Spośród sześciu tekstów paralelnych najbardziej pierwotną formę przekazuje Mt 10, 29, choć Mateusz uprościł tekst używając konstrukcji imiesłowowej. W Mt 10, 40 tradycja została zachowana lepiej niż w Łk 10, 16.

Mateusz wiernie zachował tradycję w 10, 22, który brzmi identycznie jak Mk 13, 13; prawdopodobnie wiernie przekazał też pochodzące z tradycji wiersze 10, 5b—6 i 10, 8b.

Czasami w tekście z tradycji Mateusz dokonał tylko niewielkiego retuszu redakcyjnego po to, by dopasować go do kontekstu. Zdania 9, 36; 10, 17. 21 łączy z kontekstem dodając spójnik *de* (ale 9, 36 także rozszerzył!). W 9, 37 dodał wprowadzenie: „wtedy powiedział uczniom swoim”. W 10, 26 słowa *mē oun fobēthēte autous* są kłamrą łączącą ten wiersz z wcześniejszym fragmentem o prześladowaniach (10, 17—25) i ze zdaniami 10, 28. 31. Śladem włączenia do kontekstu jest tu również przysłówek *gar*, podobnie jak w 10, 31 jest nim *oun*.

Niektóre teksty z tradycji Mateusz jednak mocno przeredagował. Należy do nich 9, 35, w których Mateusz użył typowego dla siebie zwrotu: „głosząc ewangelię królestwa”, uogólnił tekst dodając słowo „wszystkie”, uściślił wstawiając „w synagogach”, dodał frazę „lecząc wszelką chorobę”. Mocno przepracowany jest wiersz 10, 1, w którym Mateusz dodał słowa: „uczniów”, „aby wyrzucali je”, „i wszelką słabość”, czasownika „proskaleitai” użył w part., przeredagował stylistycznie frazę: „i leczyli wszelką chorobę”. Przeredagowany został katalog w 10, 2—4: Mateusz dodał *protos* przed Szymonem, połączył imiona apostołów w pary, przesunął imię Mateusza za imię Tomasza, dodał *telōnēs* do imienia Mateusza. W 10, 23 Mateusz własnymi słowami wyraził myśl pochodzącą z tradycji (na co wskazuje paralela między gramatycznymi konstrukcjami w Mt 10, 19 i 10, 23a); m. in. wstawił *gar*, prawdopodobnie wybrał czasowniki: *diōkein* i *telein*. Mocno przeredagowany został ostatni fragment mowy. W 10, 32—33 Mateusz dwukrotnie zamiast „Syna Człowieczego” wprowadził zaimek „ja”, dwa razy dodał słowa „wobec Ojca mego w niebie”, od niego pochodzą też *oun* i *hostis*. W 10, 34—35 sformułowaniami Mateusza są słowa „nie sądzcie” i „nie przyszedłem przynieść pokoju”; w 10, 37 pracy redakcyjnej Mateusza trzeba przypisać sformułowania: „kto kocha” oraz „nie jest mnie godzien”; ten ostatni zwrot występuje też w 10, 38, gdzie od Mateusza zależał też być może wybór czasownika *lambanein*.

Choć Mateusz nie jest autorem tekstu Mt 10, 16b, to jednak można go uznać za element redakcyjny, gdyż został włączony w to miejsce ze względu na to, że jego treść, a nawet słownictwo odpowiadały Mateuszowi. Charakter redakcyjny ma wiersz 11, 1. Czasami Mateusz dodawał też od siebie krótkie zdanie; tak było w przypadku 10, 5a, 8c, 25b, 41, a być może także 10, 36.

Retusze redakcyjne Mateusza polegają na różnego rodzaju zabiegach. Najczęściej są to uzupełnienia, dodatki, poszerzenia tekstu. Obok wymienionych już tekstów 10, 1 i 10, 2—4 trzeba tu wskazać 9, 36, gdzie Mateusz poszerzył charakterystykę tłumy o słowa „strudzeni i porzuceni”. W 10, 7 Mateusz dodał *poreuomenoi*, w 10, 11 i 10, 13a dodał słowa: „dowiedzcie się kto w niej godny jest”; w 10, 11 od Mateusza pochodzi wzmianka o miastach i wsiach. W 10, 14 Mateusz dodał słowa „na zewnątrz domu”, wiersz 10, 15 uzupełnił słowami „ziemi” oraz „i Gomory”. W 10, 16a dodał zaimek „ja”, w 10, 17 rzeczownik „ludzi” oraz zaimek „swych” przy rzeczowniku „synagogi”, w 10, 18 włączył wzmiankę o poganach. W 10, 42 Mateusz dodał słowa: „jedynie dlatego, że jest uczniem”.

W 9, 35 Mateusz uściśla podając, że Jezus nauczał w synagogach, a jednocześnie uogólnia dodając przymiotnik „wszystkie” po rzeczowniku „miasta” oraz syntetyczne zdanie „lecząc wszelką chorobę i wszelką słabość”.

Niekiedy Mateusz wprowadza poprawki stylistyczne. Można to dostrzec np. w 10, 1, gdzie fraza „i leczyli wszelką chorobę” zawiera słownictwo Mateusza. Typowego dla siebie zwrotu „królestwo niebieskie” używa Mateusz w 9, 35 i 10, 7. Mateusz często używa formy participium przed czasownikiem w formie osobowej, co ma miejsce także w 10, 12. W 10, 15 zwrot *en hēmera kriseōs* jest wyjaśnieniem redakcyjnym wobec Łukaszowego *en tē hēmera ekeinē*.

Mateusz ma tendencję do paralelnego zestawienia. Widać ją w chęci zestawienia głoszenia królestwa niebieskiego przez Jezusa i przez uczniów (9, 35 i 10, 7 por. też 4, 17), w zestawieniu przepowiadania z uzdrawianiem (oprócz 4, 23 i 9, 35 także rozdziały 5—7 i 8—9), we wspomnieniu miast i wiosek w 9, 35 i 10, 11, w wyliczeniu cudownych czynów w 10, 8 i 11, 5. W 10, 7—8ab Mateusz podejmuje temat wierszy 9, 35 i 10, 1, a myśl o godności domu z 10, 13 została ukształtowana na wzór myśli o godności robotnika z 10, 11.

Prawie całą mowę skonstruował Mateusz z materiału zaczerpniętego z tradycji dodając od siebie tylko niewielkie uzupełnienie. Do materiału z tradycji Mateusz wprowadził pewne retusze, ale jego pracą redakcyjną polegała przede wszystkim na takim właśnie uformowaniu całej mowy z materiałów zaczerpniętych z różnych źródeł i różnych kontekstów. Zebranie różnorodnych wypowiedzi i skonstruowanie z nich długiej mowy służyło określonej celowi, jaki postawił sobie redaktor Ewangelii.

## 2. CEL PRACY REDAKCYJNEJ MATEUSZA

Nasuwa się wobec tego pytanie o cel pracy redakcyjnej Mateusza. Co chciał osiągnąć przez taką właśnie redakcję mowy. Czy można wykryć zasadniczą ideę, jaką chciał w niej wyrazić.

Już struktura mowy wskazuje na to, że w centrum zainteresowań redaktora stoją uczniowie. We wprowadzeniu do mowy ukazany jest najpierw Jezus, który swoim uczniom zwraca uwagę na tłumy ludzi pozbawionych pasterzy (9, 37). Jezus przywołuje swych uczniów, przekazuje im pełnomocnictwa (10, 1) i wysyła dając im wskazania (10, 5). Termin „uczeń” umieszczony został w centrum mowy (10, 24—25); pojawia się też przy końcu mowy (10, 42). Zakończenie mowy: „A gdy skończył Jezus dawać wskazania dwunastu uczniom swoim” (11, 1) wyraźnie wskazuje na to, że cała mowa odnosi się do uczniów.

Wprawdzie w 10, 1. 2 i 5 Mateusz mówi o Dwunastu, ale należy to tym tłumaczyć, że nawiązuje on do historycznego rozesłania na misje apostołów w czasie ziemskiego życia Jezusa i zamieszcza ich imiona, ale już nieco dalej, we fragmencie o prześladowaniach (10, 16—23), mówi o przykrościach, jakie będą spotykały uczniów po śmierci Jezusa, a od 10, 24 zdania sformułowane są przeważnie bezosobowo i w ten sposób zakres adresatów mowy poszerza się. Zestawienie z tekstami Mt 12, 46—50 i 28, 19 wskazuje, że uczniami dla Mateusza są wszyscy, „którzy pełnią wolę Ojca” (12, 50), ochrzczeni ze wszystkich narodów (28, 19). Można więc mówić o „przezroczystości” termin „uczeń” w Ewangelii Mateusza, ponieważ poprzez historycznych uczniów Jezusa widać uczniów z czasów późniejszych. Widoczne jest to jednak dopiero po dokładniejszym obejrzeniu i wniknięciu w teksty.

Ta „przezroczystość” terminu „uczeń” w Mt przemawia za tym, że opisując historyczne rozesłanie uczniów miał na uwadze wszystkich uczniów Jezusa, a więc wszystkich chrześcijan.

Głównym zadaniem ucznia jest głoszenie, że przybliżyło się królestwo niebieskie (10, 7). Nakazy działania umieszczone zostały na drugim miejscu (10, 8). W ten sposób uczeń upodabnia się do Jezusa, który we wprowadzeniu do mowy przedstawiony jest przede wszystkim jako nauczyciel i głosiciel ewangelii, a dopiero na drugim miejscu jako cudotwórca. Również uczeń Jezusa ma być przede wszystkim głosicielem przybliżenia się królestwa. Taka była zasadnicza treść ewangelii Jezusa i to samo ma głosić jego uczeń. Dlatego można postawić twierdzenie, że w Mt 9, 35—11, 1 uczeń Jezusa ukazany jest jako głosiciel ewangelii.

Czym powinien charakteryzować się uczeń Jezusa jako głosiciel ewangelii? Paralele pomiędzy uczniem i Jezusem wskazują na to, że ma on upodobnić się do Jezusa, który powinien być Jego wzorem. Mowa zawiera jednak także bardziej konkretne wskazania. (10—11)

Zaraz po wezwaniu do głoszenia królestwa umieszczony został, wprowadzony przez redaktora, postulat bezinteresowności ucznia i pochodzące z tradycji wezwanie do ubóstwa (10, 8c—10). Mateusz musiał przywiązywać wielkie znaczenie do wymagania całkowitego oddania się sprawie ewangelizacji, skoro przekazane przez tradycję żądanie ubóstwa nie tylko umieszcza na początku mowy, lecz poprzedza je dodanym od siebie postulatem bezinteresowności, który jest niejako komentarzem do słów tradycji.

Mateusz umieścił następnie pochodzące z tradycji pouczenie o zachowaniu się u tych, którym uczniowie głoszą ewangelię (10, 11—15). Wyakcentował w tym miejscu żądanie, by wyszukiwać ludzi godnych i u nich szukać schronienia. Ludźmi godnymi są tu przede wszystkim ci, którzy słuchają słów uczniów i przyjmują głoszoną przez nich ewangelię. Mateusz podkreśla, że surowa kara spotka tych, którzy odrzucają orędzie uczniów. Znowu w tych wierszach Mateusz patrzy na uczniów przede wszystkim jako na głoszcicieli ewangelii. Dzięki ich posłudze słuchacze ewangelii zasługują na to, by ich uważać za godnych otrzymania daru pokoju. Za odrzucenie orędzia uczniów grozi kara w dzień sądu. Fragment ten wskazuje więc na ważność orędzia głoszonego przez uczniów, a tym samym na znaczenie ich zasadniczej funkcji. Od stosunku do głoszonego przez nich orędzia zależy przyszły los słuchaczy.

Uczeń Jezusa musi liczyć się z tym, że spotkają go prześladowania. Sytuacja uczniów podobna jest do losu owiec wśród wilków (10, 16). Będą prześladowani przez władzę żydowskie i pogańskie (10, 17—18), przez najbliższych z własnych rodzin (10, 21), napiętnowani przez opinię publiczną — „wszystkich” (10, 22). W takich warunkach uczeń Jezusa powinien odznaczać się roztropnością, czyli rozwagą i być niewinnym, czyli wolnym od wszelkiego zła (10, 16). Powinien być odważny i nie martwić się o to, jak się zachować w chwili niebezpieczeństwa (10, 19—20). Powinien być wytrwały i nie załamywać się (10, 22). Poczesać go powinna pamięć o zapowiedzianym przyjściu Syna Człowieczego (10, 23).

Wezwanie do odwagi i zachęta do publicznego wyznawania Jezusa jest główną treścią całego fragmentu Mt 10, 26—33. Trzy razy powtarza się tutaj wezwanie: „nie bójcie się”. Ewangelię trzeba głosić w sposób publiczny, jawnie (10, 26—27). Głoszeniu ewangelii nie może przeszkodzić ani pokusa zatrzymania jej treści tylko dla siebie (10, 26—27), ani obawa przed tymi, którzy będą się jej sprzeciwiać (10, 28). Uczeń powinien się lękać tylko Boga, natomiast strach przed ludźmi winien być dla niego uczuciem obcym (10, 28). W każdej sytuacji uczeń powinien być świadomy tego, że opiekuje się nim Ojciec (10, 28—31). Dlatego zobowiązany jest do odważnego wyznawania Jezusa i to pod sankcją zyskania lub utraty zbawienia (10, 32—33).

Także ostatni fragment mowy (10, 34—42) zaadresowany jest do uczniów Jezusa. Uczeń powinien całkowicie oddać się Jezusowi. Może spotkać się z wrogością nawet najbliższych krewnych, ale pamiętając o tym, że dla Jezusa należy wyzbyć się wszelkich ziemskich przywiązań, powinien także w takim wypadku opowiedzieć się za Nim (10, 34—37). Uczeń ma naśladować Jezusa, którego warunkiem jest wzięcie krzyża, czyli samozaparcie się, gotowość do poświęceń, włącznie z narażeniem się na śmierć (10, 38). Powinien całe swoje życie oddać Jezusowi: być nie tylko gotowym do wielkich poświęceń, lecz także do trudów i wyrzeczeń codziennej rzeczywistości (10, 29). Nagrodą za takie postępowanie będzie życie wieczne (10, 39).

Istota ucznia wyrażona jest najpełniej na początku mowy, w jej centrum i w zakończeniu, a więc we fragmentach celowo w tym miejscu zamieszczonych i redakcyjnie przepracowanych przez Mateusza. Początek mowy ukazuje ucznia Jezusa jako głosiciela ewangelii, a paralele pomiędzy uczniem i Jezusem wskazują na to, że powinien on działać na wzór Jezusa. Wiersze centralne (10, 24—25) zawierają postulat, by uczeń starał się dorównać Jezusowi, który występuje tu jako nauczyciel, pan, głowa domu. Odnosi się to także do współdziałania w cierpieniach i nieszczęściach. Na końcu mowy uczeń zostaje utożsamiony z Jezusem i Ojcem (10, 40). Wiersz ten jest rekapitulacją wyrażonej wcześniej idei identyfikacji ucznia z Jezusem: uczeń uczestniczy we władzy Jezusa (10, 1), jego głównym zadaniem jest głoszenie ewangelii (10, 7—8a), jak Jezus cierpi prześladowania, czyli uczestniczy w Jego losie (10, 16—42). W ten sposób podkreślona jest wielkość ucznia Jezusa. Przy końcu mowy obiecana jest zapłata każdemu, kto wyświadczy przysługę uczniowi ze względu na to, że jest uczniem (10, 42). Zestawiając ucznia z Jezusem Mateusz podkreśla wielką godność ucznia — głosiciela ewangelii.

\*  
\*  
\*

Na zakończenie warto jeszcze raz podkreślić, że Mateusz miał wielkie poszanowanie dla tradycji. Całą mowę skonstruował z logiów przekazanych przez tradycję, wprowadzając tylko niewiele nowego materiału. Wypowiedzi Jezusa przekazane przez tradycję aplikował jednak do nowych adresatów i nowej sytuacji. Uważał wobec tego, że trzeba je dostosować do nowych, zmienionych warunków. Dokonywał retuszy redakcyjnych nie zmieniając zasadniczej ich treści. Świadczą o tym zdania paralelne z innych Ewangelii, gdzie te same logia mają nieco inną formę, inne rozłożenie akcentów, choć zasadnicza treść jest ta sama. Skoro wypowiedzi Jezusa Mateusz dostosował do nowych adresatów i zmienionych warunków, uważał, że wolno mu także zmienić okoliczności ich wygłoszenia i przenieść je do innego kontekstu.

Mateusz może być wzorem dla dzisiejszych interpretacji wypowiedzi Jezusa. Za przykładem Mateusza trzeba tak głosić ewangelię, by wiernie przekazywać orędzie Jezusa a jednocześnie trafiać do umysłu i serca współczesnego człowieka.

Warszawa

KS. ROMAN BARTNICKI

O. Tomasz Maria Dąbek OSB

## DUCH, DUSZA I CIAŁO W 1 TES 5, 23

Opublikowanie doświadczeń ludzi, którzy przeżyli stan śmierci klinicznej<sup>1</sup>, dostarczyło nowych elementów w związku z zawsze bardzo interesującym wszystkim zagadnieniem życia po śmierci. Niektórzy łączą owe jedyne w swoim rodzaju wrażenia ze zjawiskami parapsychicznymi, stanami ekstazy, bilokacji, telepatii, szczególnie zaś z tymi fenomenami, kiedy przeżywający je ma wrażenie, że znajduje się poza własnym ciałem. Próbując sformułować hipotezy wyjaśniające owe stany czasami zwraca się uwagę na przytoczony w tytule wiersz 23 piątego rozdziału Pierwszego Listu św. Pawła do Tesaloniczan, w którym Apostoł, mówiąc o potrzebie przygotowania całego człowieka na przyjście Pana, wylicza trzy elementy jego natury: ducha (*pneūma*), duszę (*psychē*) i ciało (*sōma*). Warto zastanowić się, jaki jest rzeczywisty sens trzech terminów Pawłowych, czy można tutaj mówić o istotnym uzupełnieniu antropologii biblijnej i o istnieniu trzeciego elementu, pośredniego między duchem i ciałem<sup>2</sup>.

Przed wszystkim należy przypomnieć, że Biblia zasadniczo podkreśla jedność człowieka, złożonego z dwóch elementów: śmiertelnego, zniszczalnego ciała, określanego w hebrajskiej Biblii Starego Testamentu terminem *bāsār* i duszy (*nēfēš*), ściśle związanej z Bożym, życiodajnym tchnieniem (*rū<sup>ah</sup>*). Nauka o człowieku jest rozwijana w dawnym Przymierzu, by osiągnąć pełne, jednoznaczne sformułowania w Nowym Testamencie. Wywodzące się z greckiej myśli wyodrębnienie duszy i ciała i podkreślenie tej odrębności nie zawsze odpowiada myśli natchnionych autorów biblijnych. Dla nich bardzo ważna była jedność człowieka, realizująca się dopiero przez połączenie ele-

<sup>1</sup> N. p. R. A. Moody, *Życie po życiu*, Warszawa 1979.

<sup>2</sup> Na Zachodzie, a także i u nas, obserwuje się coraz większe zainteresowanie religiami Wschodu, głoszącymi m. in. wędrówkę dusz, reinkarnację itp. Niektóre z tych doktryn oraz teozofia mówią o istnieniu ciała astralnego i szukają uzasadnienia również w 1 Tes 5, 23.



mentów składowych. Odrzucanie więc cielesnego bytowania w nowym życiu, po zmartwychwstaniu, przez pochodzących ze środowisk pogańskich chrześcijan w pierwszych latach istnienia Kościoła wywołało ostry protest św. Pawła<sup>3</sup>. Głosząc Jezusa i zmartwychwstanie (Dz 17, 18) doznał on porażki na ateńskim Areopagu, ponieważ jego słuchacze wyśmiewali możliwość powstania z martwych i nowego życia w ciele, które uważali za więzienie duszy, skąd trzeba się wyzwolić i więcej do niego nie wracać<sup>4</sup>.

Zastanowimy się najpierw nad znaczeniem kolejno wymienianych przez Apostoła Narodów składników ludzkiej natury, by potem wyciągnąć wnioski o ich współzależności.

Można powiedzieć, że terminy występują w porządku odpowiadającym związkowi ich desygnatów z najwyższymi, boskimi rzeczywistościami. *Pneūma* w pierwszym, materialnym znaczeniu, wskazuje na wiatr, powietrze, podmuch, powiew, oddychanie, z czym wiąże się tchnienie życia, natchnienie poetyckie, niewidzialne, lecz skuteczne działanie Boże na człowieka i wreszcie sam sposób istnienia Boga, jako odbiegający zupełnie od ludzkiego doświadczenia. Grecki termin nadawał się dobrze do oddania hebrajskiego *rûah*, by w Septuagincie wyrazić te wielorakie znaczenia, jakie Stary Testament przypisuje Bożemu działającemu Tchnieniu, które przejawia się analogicznie jak działanie wiatru — tajemniczej siły występującej w przyrodzie<sup>5</sup>.

W Nowym Testamencie rzeczownik *pneūma* występuje 379 razy. Spośród innych form pochodzących od tego samego rdzenia 26 razy spotykamy przymiotnik *pneumatikós*, 7 razy czasownik *pneō*, po 2 razy przysłówki *pneumatikōs* i rzeczownik *pnoē*, 3 razy *ekpneō* (wyłącznie w opisach Męki Pańskiej, gdy jest mowa, że Jezus oddał ducha) i raz imiesłów *theópneustos* (2 Tm 3, 16 o pismach natchnionych przez Boga).

Podobnie, jak w Starym Testamencie w wersji hebrajskiej i w greckich tłumaczeniach *pneūma* odpowiadające hebrajskiemu *rûah*, oznaczało wiatr, tchnienie życia u zwierząt i człowieka a także moc Bożą, te same znaczenia możemy zaobserwować w różnych tekstach Nowego Testamentu, w których występuje omawiany przez nas termin. Łaciński odpowiednik — *spiritus* — również nie jest ściśle jednoznaczny i posiada te same różne desygnaty, które w języku polskim oznaczane są przez różne terminy. Trzeba jednak zwrócić uwagę na wynikające ze związku z życiem odniesienie *pneūma* do sfery ponadnaturalnej — niedostrzegalnego przy pomocy zmysłów elementu ludzkiej natury oraz dziedziny działania Boga, który sam jest Duchem

<sup>3</sup> Por. 15 rozdział 1 Kor.

<sup>4</sup> Dz 17, 32. E. Dąbrowski w swoim komentarzu wzmiankę św. Pawła o zmartwychwstaniu nazywa „kamieniem obrazu dla jego greckich słuchaczy”, Dzieje Apostolskie, Poznań 1961, s. 380.

<sup>5</sup> E. Schweizer w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, t. VI, Stuttgart 1959, s. 357—366.

(J 4, 24) i pragnie człowieka doprowadzić do jedności z Sobą samym, czyli do nowego, duchowego życia.

Zwróciliśmy uwagę na porządek występowania interesujących nas terminów w 1 Tes 5,23. Zastanawiając się nad znaczeniami pierwszego z nich w Nowym Testamencie trzeba również więcej miejsca poświęcić najwznioślejszemu z tych znaczeń, to znaczy wykorzystaniu *pneūma* jako określenie Boga. Natchniony autor przez użycie tego właśnie rzeczownika chciał zwrócić uwagę na to, co określa się jako transcendencję Boga — zupełna odmienność od tego wszystkiego, co spotykamy w naszym życiu: Bóg nieskończenie przewyższa to wszystko — jest Duchem, to znaczy jest Bogiem<sup>6</sup>. Jednocześnie sposób Jego bytowania wiąże się z wielkim Darem, jaki Jezus przed Męką obiecuje posłać swoim uczniom. Nauka o Duchu Paraklecie w rozdziałach 14—16 Ewangelii św. Jana mówi o Duchu jako o Kimś, kto ma przyjść jako posłany od Ojca i posłany przez Jezusa, który idzie do Ojca, po to, by być razem z uczniami, pouczać ich, umacniać i prowadzić aż do powtórnego przyjścia Pana<sup>7</sup>.

Eklezjologia Nowego Testamentu bardzo ściśle wiąże się z Duchem Świętym, jako Tym, który ożywia Kościół<sup>8</sup>, przebywa w każdym z ochrzczonych<sup>9</sup> a zarazem we wspólnocie Nowego Ludu Bożego<sup>10</sup>. Nowa etyka to działanie pod wpływem Ducha — przeciwieństwo dawnego, cielesnego postępowania, od którego trzeba się odwrócić, by Duch Chrystusa mógł kształtować życie Jego wyznawców<sup>11</sup>. Duch jako największy z darów udzielonych człowiekowi przy chrzcie, sam z kolei jest Dawcą swoich — duchowych darów. Niejednokrotnie można mieć wątpliwości, czy w danym miejscu Nowego Testamentu termin *pneūma* oznacza samego Ducha Świętego jako Osobę, czy też Jego dary, sferę przez Niego określaną i kierowaną, w której ma się dokonywać nowe życie chrześcijan. Często nawet rozróżnienie to nie jest konieczne, ponieważ skutki działania wskazują jasno na Tego, kto je powoduje<sup>12</sup>.

W powiązaniu z tym, odnoszącym się do Boga, znaczeniem *pneūma*, możemy też potraktować omawiany termin w wypadkach, gdy odnosi się on do ducha ludzkiego. W odróżnieniu od drugiego, z wyliczonych przez św. Pawła określeń, które wskazuje na cechę życia, wspólną człowiekowi i zwierzętom, *pneūma* odnosi się do tego rodzaju

<sup>6</sup> Por. H. van den Bussche, *Jean*, (Bruges) 1967, s. 193.

<sup>7</sup> Por. A. Jankowski, *Eschatologiczne posłannictwo Ducha Parakleta*, *Analecta Cracoviensia* 7 (1975), s. 537—562, 538—543.

<sup>8</sup> Por. 1 Kor 3, 10—16; 6, 19; 12, 4. 11. 13; 2 Kor 3, 6—11; 13, 13; Ef 2, 14—22; 4, 3n; Flp 1, 27; 2, 1.

<sup>9</sup> Por. 1 Kor 3, 16; 6, 19.

<sup>10</sup> Por. 2 Kor 6, 16; Ef 2, 21n; 1 P 2, 5; Ap 3, 12.

<sup>11</sup> Por. T. Dąbek, *He Agápe tou Pneumatou. Związek miłości z Duchem Świętym w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, *Analecta Cracoviensia* 15 (1983), s. 105—121, 112—117.

<sup>12</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, Poznań 1962, s. 217, 256.

życia, które jest wspólne człowiekowi i Bogu. Pamiętamy oczywiście przy tym o różnicach między nieskończonym Bogiem a ograniczonym człowiekiem, ale jednocześnie pamiętamy, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo<sup>13</sup>. Dar Ducha kształtuje to nowe ludzkie życie, które prowadzi do najściślejszej więzi z Bogiem i które jest wypełnieniem planu określonego już przez stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże. To ludzkie dążenie może zostać zniweczone, jeżeli człowiek sam odda się w niewolę siłom niższym<sup>14</sup>, albo też jeżeli ulegnie siłom duchowym, przeciwstawiającym się Bogu.

Szatan również jest duchem — *pneūma akátharton* (duch nieczysty, jak określa ją przede wszystkim Ewangelie synoptyczne, mówiąc o oczyszczeniu opętanych, a także Apokalipsa). I on był powołany do uczestnictwa w Bożej sferze bytowania — stąd wielka przestroga dla człowieka.

Podkreśliśmy przede wszystkim te odcienie znaczeniowe terminu *pneūma*, które wskazują na związek z nadprzyrodzonością, wychodząc od pierwszego znaczenia, związanego z tym, co w przyrodzie najmniej uchwytnie, a jednocześnie skutecznie działające. Można powiedzieć, że już sama wieloznaczność terminu wiąże się z właściwym skończonemu ludzkemu rozumowi poznawaniem Boga z rzeczy widzialnych (por. Rz 1, 20), spośród nich zaś niektóre bardziej od innych wskazują na nieogarnione przymioty Boga.

Drugie z określeń występujących w 1 Tes 5, 23 *psychē*, oznacza życie, (żywot), istnienie zwierzęcia, duszę jako istotę życia, widmo, widziadło, ludzką osobowość i jej aspekty, męstwo, odwagę, siłę ożywiająca, główny czynnik a także natchnienie artysty<sup>15</sup>. Wiele z tych znaczeń ma odpowiedniki w polskim rozumieniu terminu dusza, który odnosi się nie tylko do niematerialnej, nieśmiertelnej duszy ludzkiej, ale również do tak konkretnego centralnego elementu narzędzia używanego w gospodarstwie domowym, jak dusza od żelazka. Grecki wyraz odpowiada hebrajskiemu *nefeš* oznaczającemu istoty żyjące — człowieka i zwierzęta. Życie było zawsze uważane za związane ściśle z Bogiem, stąd zakaz spożywania krwi, jako nośnika życia<sup>16</sup>. W odniesieniu do człowieka hebrajski termin często równoważny jest naszej osobie lub jednostce ludzkiej — konkretnemu istnieniu Bożego stworzenia, o którego godności tak wiele mówią współczesne kierunki filozoficzne. Trzeba jednakże pamiętać, że zarówno *nefeš*, jak *psychē* w pierwszym rzędzie oznacza życie biologiczne, pochodzące od Boga, ale ściśle związane z materią.

<sup>13</sup> Por. Rdz 1, 27.

<sup>14</sup> Pożądaniom cielesnym, to znaczy także psychicznym, odnoszącym się do życia zmysłowego.

<sup>15</sup> Por. *Słownik grecko-polski*, pod red. Zofii Abramowiczówny, t. IV, Warszawa 1965, s. 670—671.

<sup>16</sup> Por. Rdz 9, 4; Wj 20, 13; Kpl 1, 5; 17, 11; Dz 15, 29.

W Nowym Testamencie rzeczownik *psychē* występuje 103 razy, zaś pochodzący od niego przymiotnik *psychikos* — 6 razy. Widzimy, że jest to znacznie mniej od ilości miejsc zawierających pierwszy z interesujących nas terminów: można już z tego wyciągnąć wniosek, że natchnionych autorów znacznie bardziej interesowało to wszystko, co ściśle wiąże się z Bożym tchnieniem, niż to, co odnosi się do życia bardziej powiązanego z materią. Oczywiście taki wniosek to nie naukowa konkluzja kończąca dokładne badanie wszystkich kilkuset przypadków, ale ogólna refleksja po stwierdzeniu najbardziej podstawowych znaczeń obydwu terminów i porównaniu częstotliwości ich występowania.

W Nowym Testamencie najważniejsze znaczenie terminu *psychē* to dar życia — naturalne, fizyczne życie a także podarowane przez Boga życie po śmierci, życie jako najwyższe dobro (Mk 8, 36n par.) a także osoba ludzka (jako posiadająca dar życia)<sup>17</sup>. W 1 P 1, 9 i Jk 1, 21 jest mowa o zbawieniu dusz, termin *psychē* posiada znaczenie bliskie do naszego potocznego — wskazuje na niematerialny element natury ludzkiej. W Hbr 4, 12 dusza występuje obok ducha, podobnie jak w 1 Tes 5, 23: żywe, skuteczne słowo Boże przenika aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, osądzając pragnienia i myśli serca. Dusza i duch stanowią parę składającą się na najgłębsze wnętrze człowieka, podobnie jak stawy i szpik reprezentują ludzkie ciało — zewnętrzną stronę natury. Słowo Boże przenika wszystko i może rozdzielić nawet najsilniej połączone rzeczywistości składające się na jedną całość człowieka.

Dla naszych rozważań bardzo interesujące są wszystkie miejsca, w których występuje przymiotnik *psychikós*, ponieważ we wszystkich wypadkach wskazuje on na przeciwieństwo wobec sfery ducha (*pneûma*, *pneumatikós*), nie zaś tylko służy zestawieniu obok siebie dwóch elementów jak w cytowanym Hbr 4, 12. Przytoczymy te miejsca w porządku kanonu Nowego Testamentu.

Cztery pierwsze to cytaty z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: „Człowiek zmysłowy (*psychikós anthrōpos*) bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha (*tā toū pneûmatos toū theou*)” (2,14). Apostoł Narodów przeciwstawia ludzką mądrość duchowej mądrości płynącej od Boga. *Psychikoi* to ci, którzy tkwią w sferze naturalnej i nie są zdolni otworzyć się na Boże światło. Trzy dalsze teksty wchodzą w skład 15 rozdziału Listu, gdzie jest mowa o zmartwychwstaniu ciała: „zasiewa się ciało zmysłowe (*psychikón*) — powstaje ciało duchowe (*pneumatikón*). Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstanie też ciało duchowe” (w. 44). „Nie było jednak wpiersw tego, co duchowe (*pneumatikón*), ale to, co ziemskie (*psychikón*); duchowe było potem” (w. 46). Widzimy, jak mocno św. Paweł przeciwstawia dwie

<sup>17</sup> Por. E. Schweizer, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, t. IX, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1973, s. 635—665.

różne dziedziny, oznaczone słowami, które my pewnie bylibyśmy skłonni niekiedy utożsamiać. Oba terminy wskazują nie na dwa różne gatunki niewidzialnych rzeczywistości duchowych, ale na odniesienie tego, co duchowe, do Boga, zaś na związek biologicznego życia z ziemią<sup>18</sup>.

Podobny sens mają pozostałe dwa teksty z Listów Katolickich: „Nie na tym polega zstępująca z góry mądrość, ale mądrość ziemską, zmysłowa i szatańska” (Jk 3, 15) *Psychikē* (zmysłowa) występuje między dwoma innymi przymiotnikami: ziemską (*epigeios*) i szatańska (*daimoniōdēs*) bardzo mocno przeciwstawiającymi ten rodzaj mądrości temu, co pochodzi od Boga. Wreszcie ostatnie miejsce należy do charakterystyki odstępców, przed którymi przestrzega św. Juda: „Oni to powodują podziały (a sami) są cielesni (*psychikoi*) (i) Ducha nie mają” (w. 19). Wzmianka o Duchu należy do miejsc, które, jak wyżej powiedzieliśmy, można rozumieć albo o Duchu Świętym jako Osobie Boskiej, albo też o Jego darach — o właściwym poziomie życia chrześcijańskiego, które poznaje się przez całe postępowanie wyznawcy Chrystusa. *Psychikós* to ten, który nie ma Ducha, ale postępuje kierując się wyłącznie ludzkimi kryteriami: naturalną roztropnością, ale pewnie też podstępem, oszustwem, aby zaspokoić nieuporządkowaną ambicję charakteryzującą człowieka po upadku pierworodnym, jeżeli nie zwalcza złych skłonności i nie poddaje się kierownictwu Bożego Prawa — Prawa Ducha.

Trzeba jednakże przyznać, że te skojarzenia *psychē* z rzeczywistościami przeciwnymi Bożej sprawie występują przede wszystkim tam, gdzie natchnieni autorzy używają przymiotnika *psychikós*. U św. Pawła interesujący nas rzeczownik występuje stosunkowo rzadko (tylko 13 razy) i oznacza przede wszystkim osobę — często osobę samego Pawła, który chce całego siebie, swoją *psychē*, oddać ludziom, którym głosi Chrystusa<sup>19</sup>. Dlatego trzeba przyjąć, że dla Apostoła Narodów znaczenie rzeczownika *psychē* jest neutralne, bez dalszych skojarzeń, tak silnych dla formy przymiotnikowej: św. Paweł — myśli o duszy — zgodnie ze wzorami ze Starego Testamentu — jako o zasadzie istnienia osoby ludzkiej, centrum, ośrodku jego bytowania.

Trzeci ze składników ludzkiej natury, wymienionych w 1 Tes 5, 23, to ciało — *sōma*. Grecki termin ściśle wiąże się z konkretem — oznacza ciało ludzkie lub zwierzęce a także roślinne, żywe (niekiedy

<sup>18</sup> Co nie przeczy Bożemu pochodzeniu życia, ja i w ogóle całego świata stworzonego, ale przeciwstawia porządek łaski porządkowi natury, w którym życie jest wartością najwyższą, najcenniejszą, niemniej musi ono podporządkować się temu, co pochodzi z całkowicie przewyższającej je sfery.

<sup>19</sup> Por. np. 2, 18. Pozostałe miejsca Pawłowe, gdzie występuje *psychē* to: Rz 2, 9; 11, 3; 13, 1; 16, 4; 1 Kor 15, 45; 2 Kor 1,23; 12, 15; Ef 6, 6; Flp 1, 27; 2, 30; Kol 3, 23.

zwłoki — jak zawsze u Homera<sup>20</sup>), stąd istotę, osobę ludzką a także ciało fizyczne, substancję materialną, całość, masę. Podobnie, jak w języku polskim, może oznaczać zbiorowość tworzącą jedność (ciało ustawodawcze, ciało pedagogiczne) — ta analogia nasuwa się powszechnie — jej szczytem jest Pawłowe określenie Kościoła jako Ciała Chrystusa.

Dla św. Pawła termin *sōma* oznaczał ciało jako organizm, jedność złożoną z wielu członków, bez negatywnych skojarzeń, które występują w jego pismach bardzo silnie w odniesieniu do innego greckiego rzeczownika oznaczającego ciało — *sarx*. W Biblii Hebrajskiej bardzo często występuje termin *bāsār* określające człowieka żywego lub umarłego, jego ciało a także ciało zwierząt, naturę ludzką a także jedność na zasadzie pokrewieństwa<sup>21</sup>. Podobnie konkretne znaczenie posiada grecki termin *sarx*, który służy św. Pawłowi do wyrażenia przeciwieństwa między naturalnym, ludzkim poznaniem i dążeniem do świętości a poznaniem nadprzyrodzonym, danym darmo z Bożej łaski i kierowanym przez Ducha Świętego. W swoich Listach Apostoła Narodów przeciwstawia Duchowi raz pojęcie ciała (*sarx*), raz pojęcie litery (*gramma*) Prawa Starego Testamentu, przy czym ciało oznacza ludzkie dążenia skażone skutkami grzechu pierworodnego, zaś prawo — legalistyczną sprawiedliwość faryzejską, która sama z siebie nie może stać się przyczyną usprawiedliwienia<sup>22</sup>.

Oba terminy — *sōma* i *sarx* — występują w Nowym Testamencie prawie z taką samą częstotliwością: *sarx* 147 razy (7 razy *sarkikós* i 4 razy *sárkinos*), *sōma* 142 razy (2 razy *sōmatikós*, raz *sōmatikōs*). Interesujące jest określenie sakramentalnego, eucharystycznego Ciała Jezusa przez *sōma* w przekazach ustanowienia Najświętszego Sakramentu, oraz przez *sark* tylko w J 6, 51—56. Prolog Czwartej Ewangelii, głosząc Wcielenie Słowa, mówi, że stało się Ono nie *sōma*, ale *sarx* (J 1, 14). Umiłowany Uczeń Pański nie kojarzył terminu *sarx* z zepsuciem spowodowanym pierworodnym upadkiem człowieka, natomiast chciał bardzo mocno podkreślić rzeczywistość ciała Syna Bożego Wcielonego, Umęczonego i Zmartwychwstałego<sup>23</sup>. Widzimy, że dwaj wielcy autorzy Nowego Testamentu po swojemu traktowali

<sup>20</sup> Por. *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. IV, s. 267.

<sup>21</sup> Por. F. Zorell, L. Semkowski, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1950/54, s. 133.

<sup>22</sup> Por. A. Jankowski, *Duch Odnowiciel. Szczególny aspekt eschatologicznego postannictwa Ducha Świętego*, *Analecta Cracoviensia* 4 (1972), s. 125—145, 133—135.

<sup>23</sup> Zestawia się często *sarx* z hebrajskim *bāsār* zaś *sōma* z aramejskim *gūf* i uważa za pierwotną albo wersję Janową, zamienioną przez teksty zależne od św. Pawła w duchu hellenistycznym, unikającym twardego, realistycznego konketu — por. J. Bonsirven, „*Hoc est corpus meum*”, *Biblica* 29 (1948), s. 205—219, 218n, albo też Pawłową — wówczas zamiana reprezentowana przez J 6, 51—56 miałaby charakter antydoketyczny — por. G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, *New Testament Studies* 2 (1955/56), s. 202—206, 204.

używane przez siebie terminy — przytoczyliśmy tę różnicę po to, by lepiej uwydatnić najważniejsze dla nas znaczenie *sōma* w 1 Tes 5, 23: widzimy, że św. Paweł nie przeciwstawia *sōma* rzeczywistościom duchowym, uważa je za neutralny element ludzkiej natury, podobnie zresztą jak *psychē*: na określenie tego co, w człowieku sprzeciwia się Bogu, używa terminu *sarx*; zupełnie inaczej z kolei stosowanego przez św. Jana, dla którego jest neutralny i może z powodzeniem służyć na oznaczenie ludzkiej natury Syna Bożego<sup>24</sup>.

Omówiwszy ogólnie znaczenie greckich terminów użytych przez św. Pawła w 1 Tes 5, 23 porównamy teraz opinie kilku komentatorów tego Listu. Ks. J. Stępień omawia zwięźle znaczenie trzech terminów, podając najbardziej charakterystyczne miejsca z Listów św. Pawła: duch to życie nadprzyrodzone względnie dusza żyjąca życiem nadprzyrodzonym, *psychē* — człowiek w ogóle, istota żywa, życie doczesne, osoba ludzka, podmiot aktów moralnych — tu prawdopodobnie wskazuje na mniej doskonałą sferę człowieka: siedlisko procesów wegetatywnych i doznań zmysłowych. Ciało ludzkie jest rozumiane jako narzędzie zdolne do wykonywania czynów moralnie dobrych lub moralnie złych. Autor mówi o pytaniu, do postawienia którego skłania wielu autorów, występowanie obok siebie trzech tak bogatych w treść terminów: czy dla św. Pawła człowiek jest istotą złożoną z dwóch elementów: duchowego i cielesnego, czy też należy w jego naturze wyróżnić trzy czynniki składowe. Omawiany tekst nie udziela wprost odpowiedzi na to pytanie — św. Paweł chce powiedzieć, że cały człowiek powinien ostać się bez skazy na przyjście Pana<sup>25</sup>, nie rozwijając nauki o istocie człowieka.

Podobne analizy znaczeń użytych terminów w oparciu o najważniejsze miejsca Nowego Testamentu, w których występują, przeprowadzają inni komentatorzy<sup>26</sup>. B. Rigaux<sup>27</sup> przedstawia wcześniejsze opinie i zwraca uwagę, że rozróżnienie między *pneūma* i *psychē* nie należy do typowych sformułowań św. Pawła, stanowi natomiast element myśli gnostyckiej,<sup>28</sup> obcej chrześcijaństwu. Nie wydaje się prawdopodobne, by św. Paweł używał tych terminów w nawiązaniu do ich gnostyckiej interpretacji. Natomiast pragnienie, by jak najbardziej wypowiedzieć ważną myśl, mogło go skłonić do innego niż zwykle sposobu wyrażenia się, by określić całość ludzkiego bytu. Bardzo często w kaznodziejstwie podaje się obok siebie kilka bliskoznacznych określeń, z których kolejne ubogacają i uwyrażniają aspekty znaczeniowe poprzednich. Wydaje się, że podobnie postąpił Apo-

<sup>24</sup> Termin *sōma* występuje w Czwartej Ewangelii w 2, 21; 19, 31. 38. 40 i 20, 12 na oznaczenie świątyni Ciała Jezusa i Jego martwego Ciała.

<sup>25</sup> J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Poznań—Warszawa 1979, s. 205.

<sup>26</sup> Por. np. jedno z najnowszych opracowań: F. F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, Waco, Texas 1982, s. 130.

<sup>27</sup> B. Rigaux, *Saint Paul, Les Épîtres aux Thessaloniens*, Paris—Gembloux 1956, s. 596—600.

stoł Narodów, wymieniając najpierw ducha, czyli to w człowieku, co odnosi się do sfery nadprzyrodzonej — duszę stworzoną po to, by dążyła do swego Stwórcy, a tu na ziemi jak najlepiej poddała się kierownictwu Bożego Ducha. *Psychē* jako istotę życia, to co jest związane z ludzką strukturą fizyczną, ale wpływa także na duszę przez nastroje, chęci nie zawsze płynące z całkowitego opanowania siebie, o których bardzo wiele mówi nowoczesna psychologia. Wreszcie ciało jako materialny element człowieczeństwa, bez zwracania uwagi na jego powiązanie z grzechowym zepsuciem.

Omawiany wiersz nie jest więc wyrazem antropologicznej koncepcji św. Pawła, lecz stanowi część zachęty do chrześcijańskiego życia, w oczekiwaniu na przyjście Pana, o którym nie wiemy, kiedy nastąpi. Trzy określenia mówią o człowieku jako jedności, złożonej. Chrześcijańskie życie to pełne zjednoczenie, integracja części składowych, żeby całkowicie poddać je Bogu, tak jak przez Chrystusa dokonuje się poddanie wszystkiego Ojcu<sup>28</sup> — przywrócenie jedności panującej u początków stworzenia, a naruszonej przez grzech rozumnych istot. Nasze dążenie do wewnętrznej jedności pod przewodnictwem Ducha Świętego jest częścią wielkiego dążenia wszystkich istot stworzonych, by na nowo zjednoczyć się przez Chrystusa w Bogu.

Naszym zadaniem jest podporządkować Bożemu działaniu to wszystko, czym jesteśmy. Można jednakże zastanawiać się, czy w 1 Tes 5,23 św. Paweł nie chciał powiedzieć czegoś więcej. W swoim komentarzu B. Rigaux wspominał również o dawnych i współczesnych egzegetach dostrzegających w naszym wierszu trzy elementy składające się na całość człowieka — elementy te zresztą różnie wyjaśniano<sup>29</sup>. W swoim nauczaniu Apostoł Narodów bardzo mocno podkreśla obecność Ducha Świętego w ochrzczonych jako stały dar, z którym należy współpracować, dar przemieniający człowieka w nowe stworzenie<sup>30</sup>. Duch obecny w wierzących byłby wówczas trzecim składnikiem nowej natury ochrzczonych ludzi obok elementu cielesnego i duszy rozumianej w naszym potocznym znaczeniu, podobnie zresztą jak we wspomnianych Jk 1,21 i 1 P 1,9. Studium analizujące teksty Pawłowe pod tym kątem, byłoby na pewno interesujące i prawdopodobnie zostanie wkrótce podjęte. Celem niniejszego szkicu była przede wszystkim analiza znaczeń trzech terminów występujących w 1 Tes 5, 23 od strony antropologii biblijnej. Jednakże nie jest to ostatnie słowo i w obecnym porządku zbawczym antropologia musi zostać uzupełniona przez chrystianologię, czyli naukę o nowym człowieku, wszczepionym w Chrystusa i kierowanym przez Ducha Świętego.

Kraków-Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

<sup>28</sup> 1 Kor 15, 28 por. Ef 1, 10.

<sup>29</sup> Por. B. Rigaux, *Saint Paul...*, dz. cyt., s. 596n.

<sup>30</sup> Por. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 271—286.



Ks. Stanisław Hałas SCl

## CHCIVOŚĆ PIENIĘDZY KORZENIEM WSZELKIEGO ZŁA WEDŁUG 1 Tm 6, 9–10

Przy końcu pierwszego listu św. Pawła do Tymoteusza napotykamy na zdanie, które uderza swoim zdecydowanym radykalizmem: „Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy (1 Tm 6,10). Budzi ono zaciekawienie od razu przy pierwszym czytaniu listu. Przekonuje swoją trafnością, tak często potwierdzaną przez obserwację życia.

Autor listu używa tutaj greckiego słowa *filargyria*, to znaczy umiłowanie pieniędzy, chciwość bogactwa. Rzeczownik ten — to hapax legomenon w całej Biblii, choć spotykamy, wprawdzie z rzadkością, wyrazy pokrewne. Wyraz ten jest jednak charakterystyczny dla literatury greckiej. Co więcej, znajdujemy w niej sentencje do złudzenia przypominające naszą z 1 Tm, że mianowicie chciwość jest przyczyną czy też matką wszelkiego zła. Powstaje więc problem ewentualnych wpływów literatury greckiej na autora listu. Jak daleko sięgały te wpływy?

Chcemy więc dokładnie przyrzeć się twierdzeniu pierwszego listu do Tymoteusza, wniknąć w znaczenie poszczególnych słów i zrozumieć myśl autora, przede wszystkim w kontekście 2 wierszów (1 Tm 6, 9—10). Wiersze te nie tylko rozwijają myśl sentencji, ale wykazują również paralelizm w budowie, który ułatwi lepsze zrozumienie poszczególnych słów jak i sensu całości.

### I. BUDOWA PERYKOPY: EFEKT DYNAMIKI

Oto dwa interesujące nas wersety w tłumaczeniu polskim, przy jak najwierniejszym zachowaniu kolejności i odrębności słów oraz interpunkcji według oryginału greckiego, aby lepiej było widać strukturę tych wierszy.

- |   |     |
|---|-----|
| w. 9a) a chcący się bogacić                 | A   |
| w p a d a j ą w pokusę                      | } B |
| i zasadzkę                                  |     |
| i pożądania liczne, nierozumne i szkodliwe, |     |
| w. 9b) które p o g r ą ż a j ą ludzi        |     |
| w z g u b ę i z a t r a c e n i e ;         |     |
| w. 10a) korzeniem bowiem wszelkiego zła     | B'  |
| jest CHCIVOŚĆ,                              | A'  |
| w. 10b) za którą niektórzy uganiając się    |     |
| zabłąkali się od wiary                      |     |
| i siebie samych przeszli wielu boleściami.  |     |

Każdy wiersz jest złożony ze zdania głównego (9a, 10a), oraz podrzędnego (9b, 10b). Podmioty tych zdań są ułożone w ten sposób, że podmiot zdania:

- 9a — jest osobowy („chcący się bogacić”),
- 9b — nieosobowy („pożądania”)
- 10a — nieosobowy („chciwość”) i
- 10b — osobowy („niektórzy”).

Obydwa zdania główne (9a, 10a) są paralelne, tzn. odpowiednikiem zwrotu „chcący się bogacić” (A) jest „chciwość” (A’), a odpowiednikiem rzeczowników: pokusa, zasadzka i pożądania (B) wydaje się być „wszelkie zło”, czy też „korzeń wszelkiego zła” (B’).

Tak więc pod względem budowy wiersze 9 i 10 tworzą jakąś jedność, wyrażającą się koncentryczną strukturą zdań głównych (A, B, B’, A’), jak też podobnie koncentrycznym układem podmiotów we wszystkich czterech zdaniach.

Wiersz 10 jest połączony z 9 za pomocą spójnika *gar* (bowiem). Jest on więc potraktowany przez autora jako potwierdzenie, a może nawet pewne uzasadnienie poprzedniego. Sentencja „korzeniem bowiem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy”, ma tutaj charakter powszechnie znanej prawdy, która służy na potwierdzenie tego, co przedtem powiedział, tzn. że „chcący się bogacić wpadają w pokusę, zasadzkę...”

Wiersz 9 mówi, że „chcący się bogacić w p a d a j ą (gr. *emiptousin*) w pokusę i zasadzkę i pożądania”. Ten ruch wpadania jest kontynuowany następnym czasownikiem: „p o g r a ż a j ą”, zatapiają w głębi (*bythizousin*). W ten sposób wiersz ten opisuje dynamikę wpadania niejako w dwóch etapach:

- 1) Ci, którzy chcą się bogacić „wpadają” w trzy niebezpieczeństwa: „pokusę i zasadzkę i pożądania”. Te ostatnie z kolei są określone przez trzy przymiotniki: „liczne, nierozumne i szkodliwe”. Ten sposób budowy zdania sugeruje wpadanie — niebezpieczny ruch na dół — w rozliczne zagrożenia i niebezpieczeństwa. Używając tak wiele słów na opis zagrożenia, autor sugeruje przez to jego wielkość i różnorodność.
- 2) Z kolei zaś „pożądania (liczne, nierozumne i szkodliwe)” jakby dodawały do tego ruchu nową siłę i gwałtowność, powodując pogrążenie ludzi chcących się bogacić. *Bythizein* znaczy zatapiać statki lub ludzi w wodzie (por. Łk 5,7; 2 Mch 12,4). Tak więc pożądlivości kontynuują ten sam ruch wpadania, doprowadzając do całkowitego pogrążenia, zatopienia w zgubie i zatraceniu.

Autor w ten sposób skonstruował wiersz 9, aby dać wrażenie dynamiki, gwałtownego ruchu wpadania, aż do zatopienia. Chciał przez to podkreślić wielkość zagrożenia, w jakie wprawia dążność do bogacenia się.

W. Hendriksen w swoim komentarzu do 1 Tm<sup>1</sup> zauważa jeszcze inną cechę charakterystyczną wiersza 9a, a mianowicie bardzo częste użycie wyrazów ze spółgłoską *pi* na początku (*emiptousin, ploutein, peirasmon, pagida, epithymias, pollas*). *Pi*, będąc spółgłoską wybuchową, akcentuje niejako rytm tego ruchu. Jeżeli do spółgłoski *pi* dodamy jeszcze *bēt* (również wybuchowa, lecz dźwięczna), spostrzemy, że prawie wszystkie wyrazy wiersza 9a (za wyjątkiem *anoētous*) mają na początku spółgłoskę wybuchową, która jakby nadawała rytm temu ruchowi wpadania i pogrążania.

## II. ZNACZENIE POSZCZEGÓLNYCH SŁÓW I ZWROTÓW

Będziemy się teraz starali wniknąć lepiej w zrozumienie poszczególnych słów naszej perykopy 1 Tm 6, 9—10, analizując je parami, tj. razem ze swoimi odpowiednikami w wierszu paralelnym.

Zacniemy od słowa centralnego w naszym fragmencie czyli od *filargyria*. Chodzi o miłość pieniądza, chciwość bogactw. Słowa tego typu co *filargyria, filargyrein, filargyros* są bardzo rzadkie w języku biblijnym. *Filargyroi* znajduje się tylko 2 razy w Nowym Testamencie w 2 Tm 3, 2 i Łk 16, 4. Nie są użyte ani raz w Starym Testamencie. Natomiast słowa tego typu co *filargyria, filochrēmata, filochrēmatos, filochrēmatain* są często spotykane w literaturze greckiej<sup>2</sup>.

W cytowanych przypadkach użycia w Biblii, a także w apokryfach (4 Mch 1, 26; 2, 8), mają te słowa znaczenie bardzo pejoratywne. W naszym przypadku 1 Tm 6,10 staje się to jeszcze bardziej widoczne niż w innych perykopach. Rzeczywiście, *filargyria* jest korzeniem wszelkiego zła.

Paralelny zwrot w w. 9: „chcący się bogacić” (*hoi boulomenoi ploutein*) odpowiada znaczeniowo analizowanej przed chwilą *filargyria*, która jest właśnie chęcią bogacenia się. Nie chodzi więc o zło bogactwa jako takiego, lecz o zło jego pożądania, chciwości, żądry bogacenia się. Zło tkwi nie w materii, ale w człowieku w jego postawie wobec dóbr materialnych.

Przeciwieństwo pojęć *filargyria* i *hoi boulomenoi ploutein* znajdujemy w wierszu 8: „mając natomiast żywność i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni”. Tę samą treść zawiera pojęcie *autarkeia* w w. 6, które znaczy: poprzestawanie na tym co wystarczy i jest typowym pojęciem filozofii epikurejskiej<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Hendriksen W., *I and II Timothy and Titus*, London 1972, s. 200.

<sup>2</sup> Rehenan Re., *Classical greek quotations in the New Testament*, „Orationalia Christiana Analecta” 195 (1973) 18—19.

<sup>3</sup> Por. *Enciclopedia filosofica*, Firenze 1967, pod hasłem.

wpadają w pokusę...

„Pokusa” (*peirasmos*) oznacza w Biblii trudną próbę, czy ktoś popełni jakieś zło, czy nie, np. Łk 4, 13; 1 P 1, 6; Jk 1, 2; Hbr 3, 8. *Peirasmos* jest czymś trudnym do zniesienia (Łk 22, 28; Dz 20, 19; 1 Kor 10, 13).

Bardzo podobnym do naszego zwrotu „wpadać w pokusę” jest wyrażenie z modlitwy Ojciec nasz: „nie wódz nas na pokuszenie” (Mt 6, 13; Łk 11, 14) i uponiżenie Chrystusa w Getsemani: „abyście nie weszli w pokusę” (*hina mē eiselhēte eis peirasmon* — Mt 26, 41 i paralele u innych synoptyków). „Wejście w pokusę” jest czymś bardzo niebezpiecznym i należy się tego pilnie wystrzegać, tzn. trzeba modlić się i czuwać, aby nie „wejść”, nie „wpaść” w pokusę.

... w zasadzkę

Niektóre kodeksy (D, 1610, 2 kodeksy *Vetus Latina*) wyjaśniają, że chodzi o sidła diabła, co może pochodzić z 1 Tm 3, 7 i 2 Tm 2, 26.

Grecki wyraz *pagis* oznacza sidło, zasadzkę, pułapkę. Wpaść w sidło jest czymś bardzo niebezpiecznym, czego należy uważnie unikać (1 Tm 3, 7), z czego jest bardzo trudno się wyswobodzić (2 Tm 2, 26). *Pagis* jest czymś, co w sposób prawie że pewny powoduje nieszczęście (Rz 11, 9). Według Septuaginty *pagis* jest niebezpieczeństwem śmiertelnym (por. np. Ps 17, 6; 34, 7; Prz 14, 27; 21, 6).

Gdy chodzi o „pożądania” (*epithymias*), są to uczucia przeciwne pobożności i zdrowej nauce (2 Tm 2, 22; 4, 3; Tt 2, 12), sprzeciwiają się rozumowi (2 Tm 3, 6n). Te „pożądania” są określone trzema przymiotnikami: „liczne, nierozumne i szkodliwe”.

Możemy stwierdzić, że wszystkie trzy przeanalizowane rzeczowniki: „pokusa, zasadzka i pożądania” oznaczają właściwie jedną i tę samą rzeczywistość: sytuację kryzysową człowieka, w której ma się zdecydować, czy popełni on pewne zło, czy też nie. W rozumieniu Biblii jest to sytuacja bardzo niebezpieczna, ponieważ nakłania w sposób prawie że pewny do zła, którego należy się lękać. Niebezpieczeństwo jest wielkie.

Autor używa trzech różnych rzeczowników, a ostatni z nich określa jeszcze trzema przymiotnikami, aby spotęgować wrażenie zagrożenia. Przez wielość słów chce wywołać efekt wielkości niebezpieczeństwa.

Tak rozbudowanemu wierszowi 9a odpowiada krótka sentencja 10a: „korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy”. Jak „chciwość” (*filargyria*) odpowiada znaczeniowo zwrotowi „chcący się bogacić”, tak „korzeń wszelkiego zła” odpowiada w paralelizmie „pokusie, zasadzce i pożądaniom licznym, nierozumnym i szkodliwym”, ponieważ prowadzą one do zła, tzn. „pograżają w zgubę i zatracenie”. W jednym wierszu jest mowa o wszelkim złu, w drugim była mnogość zagrożeń.

Takie zestawienie sugeruje jak należy rozumieć wyraz *korzeń* (*riza*). W znaczeniu przenośnym, jakie tutaj występuje, oznacza on pochodzenie, genezę (por. Rz 11, 16. 18). „Korzeń” utożsamia się z mocną podstawą, oparciem, a co za tym idzie, i trwałością (por. Mt 13, 20n — ziarno, które nie może zapaść korzenia na skalistym gruncie; Syr 23, 25; Prz 12, 12, gdzie korzeń oznacza ostoję, zabezpieczenie).

W 1 Mch znajdujemy interesujące określenie Antiocha Epifanesa: *riza hamartōlos*. Ten najgroźniejszy prześladowca Żydów został tak nazwanym dlatego, że od niego, z jego nakazu zaczęły przychodzić różnego rodzaju prześladowania i szykany.

Również i w naszym przypadku „korzeń” oznacza przyczynę zła — paralelnie do „pokusy, zasadzki i pożądań” z w. 9a. Ale „korzeń” to coś więcej niż sama tylko przyczyna — to coś takiego, z czego wyrasta zło i w czym ma swoją ostoję.

*pograżają...*

Czasownik *bythizein* pochodzi od rzeczownika *bythos* = głębina, dno morskie. Jest to zatem słowo bardzo mocne. W literaturze greckiej spotykamy przykłady metaforycznego użycia tego słowa, podobnie jak i w naszej perykopie. Słowo *bythizein* oznacza w nich wyniszczenie moralne człowieka.

W papirusach znalezionych w Herkulanum znajdujemy sentencję Filodema o tym, że z powodu chciwości (*dia fikerdian*) całe życie ludzi staje się chwiejne i ulegają oni pograżeniu (*bythizomenous*)<sup>4</sup>. Widzimy, że tutaj także jest mowa o pożądliwości zysku, która zatapia, pograża ludzi. Filodemos żył w I w. przed Chr., a więc był bliskim czasowo ksiąg Nowego Testamentu.

Alkifron, retor grecki, żyjący w II w. po Chr. mówi, że rozsądek człowieka bywa zatapiany przez emocję (*hypo tou pathous bythizetai*)<sup>5</sup>.

Również w 1 Tm mamy do czynienia z sensem metaforycznym tego czasownika. Pożądliwości związane z żądzą bogactwa rujną, niszczą człowieka — w pewnym sensie go zatapiają.

*... w zgubę i zatracenie*

*Eis olethron* — rzeczownik ten pochodzi od *ollymai* = niszczyć, unicestwiać. Oznacza zgubę, zatracenie, nieszczęście, zniszczenie. W Septuagincie jest to pojęcie często spotykane: u proroków oznacza zniszczenie ostateczne, eschatologiczne (por. Jr 31, 3 (48, 3); Ez 6, 14). W Nowym Testamencie, na cztery przypadki użycia, w dwóch chodzi na pewno o katastrofę ostateczną (1 Ts 5, 3; 2 Ts 1, 9). Także w 1 Kor 5, 5, gdzie mamy ten sam zwrot *eis olethron*, chodzi o ekskomunikę

<sup>4</sup> Filodemos, *Peri thanatou*, D 33, w: Bassi D., *Papiri ercolanesi*, Milano 1914, s. 51.

<sup>5</sup> Alkifron, *Epistulae*, I 16 (wyd. Scheppers, Lipsk 1905).

i wydanie człowieka winnego kazirodztwa szatanowi, aby zniszczył jego ciało.

„Zatrącenie” (*apōleia*) — pochodzi od tego samego rdzenia co *olethros*. *Apōleia* może oznaczać stratę, zmarnowanie czegoś (Mt 26, 8 i Mk 14, 4: mowa tu o „zmarnowaniu” cennego olejku). Jednak we wszystkich innych przypadkach chodzi o zgubę definitywną w sensie eschatologicznym. Ta *apōleia* jest często przeciwstawieniem życia przyszłego (Mt 7, 13) — a więc jest synonimem śmierci, zbawienia (Flp 1, 28; Hbr 10, 39). Zatrącenie jest rezultatem sądu Bożego (2 P 1, 3; 3, 7).

Takie zatrącenie jest przeznaczone dla Judasza („syn zatrącenia” — J 17, 12), Szymona Maga (Dz 8, 20), nieprzyjaciół krzyża Chrystusowego (Flp 3, 19), bestii apokaliptycznej (Ap 17, 8, 11), dla fałszywych nauczycieli wiary (2 P 2, 1, 3 — również i nasza perykopa jest umieszczona w kontekście krytyki błędnowierców).

Widzimy więc, że konstatacja w. 9b jest bardzo mocna: „pożądania” tych, którzy chcą się bogacić, „pogrążają” ich „w zniszczenie”. Z wszelkim prawdopodobieństwem chodzi tu o zniszczenie definitywne, eschatologiczne. To zniszczenie jest określone dwoma rzeczownikami: *olethros* i *apōleia*, które mają znaczenie prawie że identyczne. Ale ponieważ są dwa, wydają się wzmocniać wrażenie niebezpieczeństwa i powagę sytuacji.

W w. 10b jest powiedziane, że ci, którzy „przyglęśli” do *filargyria*, „zabłąkali się od wiary i siebie samych przeszli wielu boleściami”. Wiersz ten wydaje się również odpowiadać znaczeniowo w 9b, ponieważ *apōleia* jest konsekwencją zabłąkania się z dala od prawdziwej drogi postępowania (por. Flp 3, 17—19; 2 P 2, 1—3; 2 Ts 2, 3—4). W Hbr 10, 39 widać bardzo dobrze to przeciwieństwo wiary i zniszczenia, które odnajdujemy również w ww. 9b i 10b, tzn. że „zabłąkanie się od wiary” pogrąży w „zniszczenie”.

Myszę, że wyrażenie „przeszyć boleściami” (*odynais*) trzeba również rozumieć po linii potępienia definitywnego. Bardzo interesującym w tym względzie jest zestawienie z przypowieścią o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19—31). Jest w niej użyte aż 2 razy słowo *odynasthai* (= cierpieć ból) w kontekście Gehenny, jako kary dla bogacza. Myszę więc, że „przeszyć się wielu boleściami” z w. 10b należy rozumieć w połączeniu z definitywną karą dla ludzi chciwych pieniędzy.

Dwa ostatnie czasowniki: „zabłąkali się” i „przeszli” są użyte w czasie przeszłym, chociaż wszystkie inne czasowniki w naszej perykopie były w czasie teraźniejszym. Jest tak dlatego, że autor wraca do tematu, który zaczął wcześniej, a mianowicie do chciwości błędnowierców, dając konkretny przykład z ich życia.

Chociaż nasza perykopa umieszczona jest w kontekście nauki o chciwości fałszywych nauczycieli wiary, to jednak wyróżnia się charakterem ogólnego, dostosowanego do wszystkich stwierdzenia.

Ten charakter powszechny jest wyraźnie widoczny od w. 6: „nie przynieśliśmy na świat...”<sup>6</sup>

### III. WPLYW LITERATURY GRECKIEJ

W literaturze greckiej znajdujemy liczne przykłady użycia słowa *filargyria* lub też podobnych jak np. *filochrēmosynē* w sentencjach zupełnie podobnych do naszej z 1 Tm. Dynarchus na przykład mówi, że „wydaje nam się, iż winnym (*aitios*) małych nieszczęść (*kakōn*), jak i tych, które spotkały całą Grecję, stał się Demostenes i jego chciwość (*filargyria*)<sup>7</sup>. Hipokrates w swoich listach<sup>8</sup>, po wyczerpaniu wielu złych rzeczy stwierdzą, że przyczyną (*aitiē*) tego wszystkiego jest chciwość pieniędzy (*hē filargyriē*).

Pseudo-Focylides<sup>9</sup> mówi, że chciwość (*filochrēmosynē*) jest matką (*mētēr*) wszelkiego zła (*kakotētos hapasēs*). Autorem tej sentencji jest zhellenizowany Żyd, żyjący prawdopodobnie w latach 30 przed Chr. — 40 po Chr.<sup>10</sup>, a więc jest on bardzo bliski czasowo, a może nawet i geograficznie autorowi 1 Tm. Dlatego jego wpływ na autora 1 Tm był bardzo możliwy.

Następne wersety Pseudo-Focylidesa (ww. 43—47) rozwijają temat wiersza 42 mówiąc, że z powodu pieniędzy dochodzi do wojen, zabójstw, nienawiści w rodzinach itp.<sup>11</sup> Dokładnie tę samą sentencję znajdujemy w Wyroczniach Sybillińskich<sup>12</sup>.

Diogenes Laertios w swym dziele pt. *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, opisując Diogenesa z Synopy, zwanego również Cynikiem, stwierdza, że ten „chciwość pieniędzy (*filargyrian*) uważał za źródło wszelkiego zła (*mētropolin pantōn tōn kakōn*)<sup>13</sup>.

Jak widać z przytoczonych cytatów, sentencje autorów greckich są bardzo podobne do naszej z 1 Tm. Używają tych samych lub bardzo podobnych słów. Zawierają tę samą treść i tak samo, albo bardzo podobnie sformułowaną, tzn. mówią, że chciwość pieniędzy jest przyczyną czy też matką wszystkiego zła, wszystkich nieszczęść.

Ilość przytoczonych cytatów świadczy o tym, że tego typu sentencja była czymś często spotykanym, powtarzanym i chyba ogólnie znanym.

<sup>6</sup> Brox N., *Le lettere pastorali*, Brescia 1970, s. 308n; por. też Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, Poznań 1979, s. 372—4.

<sup>7</sup> Dinararchus, *Kata Demostenous*, 1, 22 (wyd. Conomis, Lipsk 1975).

<sup>8</sup> Hipokrates, *Lettres*, 17 (wyd. Littré, t. 9, s. 370).

<sup>9</sup> Horst van den P., *The sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden 1978, sentencja 42.

<sup>10</sup> tamże, s. 82.

<sup>11</sup> tamże, s. 143—6.

<sup>12</sup> *Oracula Sybillina*, II 111 (wyd. Geffcken, Lipsk 1902).

<sup>13</sup> Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VI 50 (wyd. Long, Oxford 1964; wyd. polskie: W-wa 1982).

Nie znajdziemy też gdzie indziej w Biblii tak sformułowanej sentencji. Toteż wpływ autorów greckich na jej sformułowanie wydaje się być w wysokim stopniu prawdopodobnym.

Na korzyść wpływów greckich może jeszcze przemawiać słowo *autarkeia* = zadowalanie się tym, co konieczne.

Występuje ono w w. 6, a więc w bliskim kontekście naszej sentencji. Wprawdzie jest ono użyte jeszcze raz w Nowym Testamencie w 2 Kor 9, 8, ale w trochę innym znaczeniu, tzn. chodzi o dostatek, obfitość, samowystarczalność.

Słowo *autarkeia* jest pojęciem technicznym w filozofii greckiej. W filozofii epikurejskiej oznaczało ono postawę człowieka, który ogranicza swoje pragnienia i umie zadowolić się tym co posiada<sup>14</sup>. Właśnie w tym znaczeniu używa tego pojęcia autor 1 Tm, co też dokładnie wyjaśnia w w. 8: „mając natomiast żywność i odzienie i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni!”

Musimy jednak zauważyć, że o ile ten wpływ wydaje się być wysoce prawdopodobny, gdy chodzi o sformułowanie sentencji, o jej formę — to jednak jej zawartość treściowa nie jest czymś odosobnionym ani nowym w Biblii. Wprost przeciwnie! Już wiersz 7, poprzedzający naszą sentencję w 1 Tm, naprowadza nas na tory poszukiwania, gdzie mamy szukać właściwego źródła naszego twierdzenia: „nic bowiem nie przynieśliśmy na ten świat; nic też nie możemy wynieść”. To zdanie jest aluzją do Hk 1, 21 i Koh 5, 15, gdzie znajdujemy podobne stwierdzenia.

Ten wiersz naprowadza nas na trop literatury mądrościowej Starożytności i tam powinniśmy szukać właściwego źródła dla autora 1 Tm. Otóż księgi mądrościowe snują rozważania o małej, przemijającej wartości bogactw ziemskich, mówią o tym, że bogactwa nie są najwyższą wartością (Prz 22, 1; Syr 30, 14—16; 31, 1—11; Koh 2, 1—11; 5, 7—19; Mdr 7, 8—9 i inne).

W niektórych miejscach jest mowa wprost o tym, że bogactwo prowadzi do upadku. Są to stwierdzenia podobne treściowo do sentencji z 1 Tm, np. Syr 31, 6: „Wielu złoto doprowadziło do upadku (*eis ptōma*), a zguba (*apōleia*) ich stała się jawna” lub Syr 8, 2: „Złoto bowiem zgubiło (*apōlesen*) wielu i serca królów uwiodło”.

Tak więc księga Syracha mówi już wyraźnie o tym, że bogactwo prowadzi do złego, choć nie precyzuje różnicy pojęciowej między samym bogactwem a jego pożądaniem, jak to czyni 1 Tm.

To nauczanie ksiąg mądrościowych podejmuje Chrystus. Wg Łk 16, 14 właśnie faryzeusze są określani jako *filargyroi* i są za to potępieni. Bogacze są wiele razy potępiani przez Chrystusa (por. Łk 6, 24; 12, 16—21; 16, 19—31 — cytowana już wypowiedź o bogaczu i Łazarzu). Rzuca się w oczy wypowiedź Chrystusa o tym, że „łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do kró-

<sup>14</sup> Por. *Enciclopedia filosofica*, j.w.



lestwa niebieskiego” (Łk 18, 24—27 i par.). Zwróćmy uwagę, że Chrystus nie mówi, iż bogaty nie może w ogóle wejść do królestwa niebieskiego, ale że jest to dla niego tak trudne, że praktycznie niemożliwe. Dlaczego? Odpowiedź daje nam 1 Tm: ponieważ żądza bogactw kryje za sobą tak niebezpieczne pokusy, że te praktycznie uniemożliwiają zbawienie.

Tak więc wpływ literatury greckiej ogranicza się do formy samej sentencji: „chciwość jest korzeniem wszelkiego zła”. Jej zawartość treściowa bierze się z Biblii, zwłaszcza z ksiąg mądrościowych a przede wszystkim z samego nauczania Chrystusa.

To co najbardziej uderza w sformułowaniu 1 Tm 6, 10 i w tytuł sformułowaniach ewangelii, zwłaszcza zaś Łukasza, to radykalizm, z jakim jest praktykowany problem bogactw<sup>15</sup>. Bogacze są w praktyce wykluczeni od królestwa Bożego. Wykluczona jest również w sposób absolutny możliwość służenia Bogu i mamonie (Łk 16, 13; Mt 6, 24).

Jeżeli zważymy na ten radykalizm w potraktowaniu problemu bogactw, nie będziemy się dziwić także bardzo radykalnym stwierdzeniem 1 Tm, że *filargyria* „jest korzeniem wszelkiego zła”.

Stadniki

KS. STANISŁAW HAŁAS SCJ

Ks. Andrzej Korpusik

## STWORZENIE ŚWIATA W KOLEKTACH MSZAŁU PAWŁA VI

Oczekiwanie jest bardzo charakterystyczną cechą chrześcijan. Prawie dwadzieścia lat czekaliśmy na polskie wydanie Mszału Pawła VI.

Zastanówmy się nad problemem stworzenia świata w nowym Mszałe<sup>1</sup>. Szukając odpowiedzi na ten problem można by analizować wszystkie teksty euchologiczne. W niniejszym artykule chcemy się ograniczyć do kolekty<sup>2</sup>, która wśród modlitw euchologii mniejszej posiada specyficzne funkcje.

<sup>15</sup> Matura T., *Le radicalisme évangélique*, Paris 1978, s. 69—110.

<sup>1</sup> *Missale Romanum* ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Vatican 1970, 1975.

<sup>2</sup> *Collecta* jest nazwą starogolikańską stosowaną dla określenia pierwszej modlitwy wypowiedzianej przez kapłana w czasie sprawowanej liturgii. Nazwa ta jest stosowana konsekwentnie dopiero w drugim typicznym wydaniu *Missale Romanum* (1975). Pierwsze wydanie (1970) w IGMR używa

## 1. WYRAŻENIA OKREŚLAJĄCE ŚWIAT

Rzeczywistość, którą określamy słowem świat, jest bardzo zróżnicowana i nie zamyka się w tym jednym słowie. Słownictwo polskie jest stosunkowo ubogie i często jednym słowem „świat” wyraża różne odcienie kryjące się w terminologii łacińskiej, greckiej czy hebrajskiej.

Chociaż świat należy do rzeczywistości najbardziej pierwotnych i tajemniczych, nie można sformułować jego jednoznacznej i ścisłej definicji, określenia naukowego czy teologicznego<sup>3</sup>.

Kolekty Mszалу Pawła VI chcąc oddać cały koloryt „świata” używają różnych terminów. Stąd różnorodność słownictwa spotykanego w Mszałe, które chce zamknąć i opisać świat będący miejscem dokonywującego się zbawienia<sup>4</sup>. Na określenie rzeczywistości ziemskiej używa się następujących wyrażenia mundus, terra, saeculum, universum, orbis, res<sup>5</sup>.

Każdy z tych terminów ma swoje specyficzne zabarwienie treściowe, które nie zawsze odpowiada naszym, polskim terminom: świat, ziemia, okrąg ziemski.

Najczęściej kolekty używają słowa *mundus*. Jest ono tłumaczeniem greckiego *kosmos*, który u Greków oznaczał uporządkowany i piękny świat<sup>6</sup>. Kosmos dla Greków to rzeczywistość, która się sama

zamienne nazwy *collecta* z staroromańską nazwą *oratio* (por. nr 32, 88, 217). Historia poucza, że w ramach Ruchu Liturgicznego chciano tę modlitwę nazwać „modlitwą Kościoła” (Kirchengebete) lub prosto „modlitwą” (Gebete). W latach sześćdziesiątych proponowano nazwać tę modlitwę „modlitwą dnia” (Tagesgebet), aby podkreślić związek z Liturgią Godzin oraz wymiar „hodie” liturgii. Nazwano ją również „modlitwą otwarcia” (Eröffnungsgebet) akcentując moment funkcjonalny.

H. Büsse, *Das „Tagesgebet” als integrierendes Element der Eröffnung. Überlegungen zur Realisierung der Wahlmöglichkeiten bei den Orationen der Messfeier*, in: T. Mass-Ewerd, K. Richter (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl*, Freiburg 1976, 224—225.

Liturgia mediolańska nazywa tę pierwszą kapłańską modlitwę „*oratio super populum*”, ponieważ jest codzienną modlitwą publiczną i kończy wejściową procesję, tak jak „*secretum*” jest zakończeniem procesji przygotowania darów i „*post communionem*” zakończeniem procesji przyjmowania komunii. A. G. Martimort, *L'Eglise en priere. Introduction a la liturgie*, t. I, Paris 1983, 346.

<sup>3</sup> B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, 79.

<sup>4</sup> G. M. Lukken, *Czy liturgia ma przyszłość?* RBL 23 (1970) 120.

| Termin    | ile razy w Mszałe | ile razy w kolekcie |
|-----------|-------------------|---------------------|
| mundus    | 185               | 45                  |
| terra     | 147               | 27                  |
| saeculum  | 129               | 14                  |
| universum | 86                | 12                  |
| orbis     | 30                | 2                   |
| res       | 23                | 7                   |

<sup>6</sup> W. Beinert, *Das Böse — der Schatten auf Gottes guter Welt*, ThPQ 132 (1984) 163. e

rządzi dzięki swej wewnętrznej równowadze uwalniającej ją od wszelkiego odniesienia<sup>7</sup>. W terminie tym podkreślony zostaje moment przestrzenny świata pełen ładu i niezmienności<sup>8</sup>. Sesemann podkreśla charakter osobowy kosmosu i widzi w nim nie tylko wymiar porządku powszechnego, ale też zgodę, jedność między ludźmi<sup>9</sup>. Jest przeto kosmos klejnotem, drogocennym darem w ręku człowieka, sugeruje jego odpowiedzialność za ten wielki skarb. Ten sam termin kosmos występujący w LXX trzeba zabarwić zmysłem semickiego rozumienia świata przez Żydów. Świat dla Żydów — Izraelitów był przestrzenią ich historii z Jahwe. Mieli oni tak mocną wiarę, że nie pytali o początek świata i wiary w Jahwe jako Stwórcę, ale kształtowali ją na swojej historii pełnej zbawczych interwencji<sup>10</sup>. Świat nie jest ostatecznym królestwem Bożym, które na początku i jeszcze teraz powstaje z chaotycznej materii, jednak nie-boski, ale jest prawdziwie „dobrym dziełem” (Rdz 1, 31)<sup>11</sup>. Trzeba przypuszczać, że w tradycji łacińskiej słowa mundus ukrywają się nurty greckiego i semickiego myślenia. Dlatego mundus jest tak wieloznacznym terminem, ale zawsze o odcieniu pozytywnym. Myśl żydowska, którą możemy nazwać biblijną, bo spotykamy ją na kartach Pisma św., została w większym stopniu zaakcentowana przez chrześcijaństwo. Przez pryzmat tej koncepcji patrzą na kosmos — mundus również kolekty Mszala Pawła VI. Widzą one świat jako przestrzeń spotkania z Bogiem, który świat stworzył, odkupił i utrzymuje w istnieniu. Kolekty łączą bowiem Boga Stwórcę z Bogiem Odkupicielem, tak jak to uczynił wcześniej Kościół przyjmując do kanonu Pisma św. księgi Starego i Nowego Przymierza, podkreślając charakter uniwersalności odkupienia, które stanowi całość ze stworzeniem<sup>12</sup>.

W kulturze chrześcijańskiej, grecko-rzymskiej i żydowskiej pojęcie świata jako kosmos tworzy ustawiczne napięcie z pojęciem *saeculum*. Jeden i drugi termin oznacza świat. Kosmos podkreśla jednak moment przestrzenny, a *saeculum* akcentuje moment czasu. Termin *saeculum* oznacza: pokolenie, okres jednego pokolenia, panowanie władzy, ogół ludzi należących do tego samego pokolenia, a zwłaszcza świat dzisiejszy, dzisiejsze czasy. Biblijnie termin ten oznacza długotrwały rodzaj czasu (Ps 142, 3; 92, 2; Iz 58, 2; Dn 7, 18; etc.)<sup>13</sup>. Gdy czas ten odnosimy do świata, to termin *saeculum* oznacza trwanie (gr. *aion*, łac. *aevum*)<sup>14</sup>. Akcentuje się tu „wiek”, nie mniej nie

<sup>7</sup> G. Martelet, *Pierworodny z całego stworzenia*, Com 2 (1982) 21.

<sup>8</sup> Lukken, art. cyt., 115.

<sup>9</sup> H. Sesemann, *Kosmos*, w: ThWNT III, Stuttgart 1950, 837.

<sup>10</sup> H. R. Schlette, *Welt*, w: HTG II, Kösel 1963, 813.

<sup>11</sup> G. Häffner, *Welt*, w: *Sacramentum mundi*, Bd IV, Freiburg 1969, 1303.

<sup>12</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, 96.

<sup>13</sup> A. Blaise, *Dictionnaire latin — français de auteurs chretiens*, Turnhout 1967, 732.

<sup>14</sup> Tamże, 732.

oznacza to jedynie czasu, tym bardziej „stulecia”, lecz także całą przestrzeń widzialnego świata stworzonego (Wj 15, 18; Ps 65, 7; Hbr 1, 2), a nawet szczególne upostaciwienie stworzonego świata przestrzennego, ciągle się dokonujące w materialnych wymiarach<sup>15</sup>.

Z czasem termin *saeculum* nabrał zabarwienia pejoratywnego i oznaczał to co przemijające, zmienne, czasowo tylko światowe, w przeciwieństwie do tego co istotne, niezmienne, nieprzemijające, duchowe<sup>16</sup>. Zaczęto uważać świat za dolinę płaczu, za więzienie — w przeciwieństwie do wieczności<sup>17</sup>. Zaczęto widzieć pod tym względem stan laicki, pogan, życie doczesne, „światowość” (2 Tm 4, 9; Rz 12, 2)<sup>18</sup>. Na wiele wieków ten pejoratywny pogląd na świat i całą rzeczywistość stworzoną zawładnął Kościołem. Dzisiaj nastąpiło oczyszczenie tego terminu z naleciałości wiekowych i używa się go w kolektach mszalnych i to w znaczeniu pozytywnym, akcentując moment czasu zawarty w rdzeniu treściowym słowa *saeculum*. Kiedyś oddzielano moment przestrzenny od momentu czasowego<sup>19</sup>, a obecnie mówi się, że czas jest czwartym wymiarem przestrzeni, mówi się o „czasoprzestrzeni”. Ona stanowi podstawę języka między bytami. W religii jest to język między człowiekiem, a Bogiem-Stwórcą a Zbawcą, a wtórnie człowieka z człowiekiem<sup>20</sup>. W Kościele, a ściślej w czasoprzestrzeni Kościoła, następuje złączenie ekonomii stworzenia z ekonomią zbawienia, co nadaje jej charakteru omegalnego: istnieje alfa i omega, początek i koniec, stworzenie i eschatologia.

Tak rozumiany świat staje się bazą naszych rozważań. Inne terminy, które występują w kolektach, są zwarte w czasoprzestrzeni kosmos — *saeculum* i ją konkretyzują, nadają jej specyficznego charakteru. I tak określenie *terra* zawęża świat tylko do ziemi, którą człowiek otrzymał od Boga Stwórcy i ma ją zaludniać i czynić poddaną (Rdz 1, 28). Zamyka w sobie to określenie trud pracy, którą musi człowiek wykonać realizując misję z opisu stworzenia. Ziemia jest miejscem pracy człowieka i jego rozwoju ilościowego. Termin *terra* podkreśla realność i konkretność ludzkiego działania, a z drugiej strony ukazuje geograficzną rozciągłość pracy.

Innym terminem jest *unīversum*, który podkreśla powszechność świata, a zarazem element jedności. Już rdzeń „uni” wskazuje na jedność. Czasoprzestrzeń jest powszechna, ale istnieje w niej ukierunkowanie do jedności. Jednością całej materii, rzeczywistości istniejącej jest źródło, z którego pochodzi wszystko, jak i cel do jakiego

<sup>15</sup> Cz. Bartnik, *Zarys teologii przestrzeni*, CT 54 (1984), f. 4, 21—22.

<sup>16</sup> Lukken, art. cyt., 113.

<sup>17</sup> A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux themes liturgiques*, Brepols 1968, 540.

<sup>18</sup> Blaise, dz. cyt., 732.

<sup>19</sup> Bartnik, art. cyt., 34.

<sup>20</sup> Tamże, 33.

zmierza. Określenie *universum* nadaje specyficznego charakteru czasoprzestrzeni, w której porusza się człowiek. Mówi, że chociaż istnieją różne sposoby tłumaczenia (*versus*) rzeczywistości, to prawidłowe widzenie, mimo tego, że dotyka tylko części, fragmentu, to finalnie prowadzi do jedności, zjednoczenia. *Universum* jest to przestrzeń spotkania człowieka z człowiekiem, jego pracy, życia w drodze do zjednoczenia z Bogiem. W tej przestrzeni mają swoje miejsce słońce, gwiazdy, zwierzęta i byt osobowy — człowiek.

Doskonałe „*unio*” dokonało się w Jezusie — Synu Bożym przez przyjęcie ludzkiej natury, a szczególnie w Misterium Paschalnym.

Realność świata wyraża się też terminem *res*, który mówi, iż rzeczywistość stworzona jest podstawą dla rozwoju życia. Określenie *res* obejmuje przedmiotowo wszystkie rzeczy. Podkreślone to zostaje przez użycie połączenia „*rerum omnium*”, które oznacza wszystko. Źródłem wszystkich rzeczy jest Bóg.

## 2. BÓG STWORZYCIEL

Piękno natury stanowi przedmiot kontemplacji dla człowieka. Świat stanowi źródło pytań, niepokojów, trosk. Rodzi się pytanie o jego przyczynę, charakter tej przyczyny. Pytamy też o stosunek przyczyny sprawczej świata do swego dzieła.

Zdawać się może, że z odpowiedzią nie będzie problemu. W zestawieniu werbalnym *Missalis Romani*<sup>21</sup> siedem razy występuje słowo *creator* oraz pięć razy *creatio*.

W kolektach Kościół modli się: *Deus universae creaturae*, *Deus, creator omnium, rerum omnium Deus creator et rector*. Kryje się pod tymi stwierdzeniami fakt stworzenia świata. Wyraźne stwierdzenie mówiące o stworzeniu świata spotykamy tylko jeden raz w modlitwie o pokój: *Deus, conditor mundi* — zwraca się Kościół do Boga w tej modlitwie. Słowo *conditor* wydaje się być bogatsze w treści od *creator*. Analiza słowa *conditor* wskazuje, że oznacza ono<sup>22</sup>:

1. *Creator* — Stwórcę (*Conditor Deus*, Hbr 11, 10)
2. tego, który w sobie zamyka; jak artysta nosi w sobie
3. konstruktora

Lacińsko-polski słownik stwierdza, że *conditor* kryje w sobie założyciela, sprawcę, twórcę oraz autora. Określenie *conditor* zawiera w sobie *creator*, a więc Stwórcę. Podkreśla w sposób zdecydowany autorstwo, niezależność od nikogo. Wskazuje wprost na twórczość,

<sup>21</sup> T. Schnitker, W. Slaby, *Concordantia verba Missalis Romani. Partes euchologicae*, Münster 1983, 398—399.

<sup>22</sup> Blaise, dz. cyt., 192.

z którą wiąże się spontaniczność. Jest to wykonanie tylko swoich planów, które istnieją w autorze. Nie bierze od nikogo wzoru, jest twórczy. Autorstwo to charakteryzuje się zupełną nowością i oryginalnością. Cały plan pochodzi z wnętrza autora i nie dopuszcza zewnętrznej korekty.

Myśl „konstrukcji” podsuwa nam czas działania, który jest potrzebny najpierw do zaplanowania konstrukcji, a następnie do wykonania tej oryginalnej myśli. Myślenie techniczne XX wieku osłabia, pomniejsza autora planu, bo dzisiaj taką konstrukcję rysuje i oblicza komputer, bezduszna maszyna. Stwórca świata nie jest bezosobowym demiurgiem, ale kimś bliskim i wielkim, dlatego nie wymyka się Mu jego dzieło. Zauważalne jest tu nawiązanie wprost do Pisma św. przedstawiania Boga jako budowniczego: „Oczekiwał (Izrael) miasta zbudowanego na silnych fundamentach, którego architektem i budowniczym jest sam Bóg” (Hbr 11, 10; por. Ap 21, 10—22).

Zapytajmy go kolekty nazywają Conditor?

Kolekta wskazuje na osobę Boga, który dla żydów jest Jahwe<sup>23</sup>, a dla chrześcijan Ojcem<sup>24</sup>. On jest Konstruktorem świata — cały wszechświat do „dzieło palców Twoich” (Ps 8, 4; por. Ps 19, 3—5). Podkreślona tu zostaje myśl, która towarzyszy powstaniu konstrukcji oraz działanie, którego potrzebne jest dla wykonania zaplanowanego dzieła. Tego działającego Boga spotykamy na kartach Pisma św. Jego czynność stwórcza otwiera całe Pismo św., a zostaje określona czasownikiem *bara*<sup>25</sup>. Termin ten stosowany jest jako terminus technicus na oznaczenie stwórczych czynów Boga. Słowo *bara* w kal i niphala oznacza stworzyć mocą siebie właściwą<sup>26</sup> i w tym znaczeniu odnoszone jest zawsze tylko do Boga<sup>27</sup>. Nigdy słowo *bara* nie łączy się z biernikiem materii<sup>28</sup>, oznacza ono ideę stworzenia z niczego<sup>29</sup> i wyodrębnia działanie Boga Swótcy, który kieruje się jedynie swoją wolą w daniu istoty wszystkim rzeczom widzialnym i niewidzialnym<sup>30</sup>. Wg tradycji starszej kosmogonia biblijna przedstawia Boga jako architekta świata, który własnymi rękami buduje świat (hebr. *pasah*), a wg

<sup>23</sup> Przypuszczano, że sama nazwa Boga Jahwe, określała pierwotnie pewną funkcję „Ten, który daje byt”, czyli „Stworzyciel” — X. Léon-Dufour, *Stworzenie*, w: STB, Poznań 1978, 908.

<sup>24</sup> Blaise, dz. cyt., 267.

<sup>25</sup> *Bara* (gr. *ektisen*, łac. *creavit*) — etymologicznie oznacza ciąć, rozrywać, nacinać, wykonać, układać.

<sup>26</sup> S. Łach, *Księga Rodzaju*. Wstęp — Przekład z oryginału. Komentarz, t. I, cz. I, Poznań 1962, 182. W tym znaczeniu *bara* jest użyty w ST 47 razy.

<sup>27</sup> H. Junker, *Das Buch Genesis*, Würzburg 1955, Bd I, 23.

<sup>28</sup> Łach, dz. cyt., 183.

<sup>29</sup> Cz. Jakubiec twierdzi, że idea stworzenia z niczego pojawiła się dopiero 2 Mch 7, 28 — *Genesis. Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, 32.

<sup>30</sup> F. Fienecker, *Schöpfung*, w: *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal 1961, 1228.

młodszej kosmogonia biblijna widziała w Bogu Stwórcę świata, który stworzył świat przez rozkazujące słowo (hebr. *bara*) — świat jest dziełem Słowa Bożego. Człowiekowi, który jest w świecie, jest jednym z elementów świata stworzonego, nie przypisuje się nigdy *bara*, to jest atrybut Boga. Stworzyć — dla Boga, o którym mówi Księga Rodzaju — to przede wszystkim stworzyć świat widzialny, wszechświat widzialny, pełen harmonii i piękna. Grecy nazywali taki świat kosmosem, a ludzie współcześni mówią o nim natura, a Pismo św. zachowuje dla niego miano stworzenia<sup>31</sup>.

Słowo *bara* wskazuje dalej na łatwość i lekkość z jaką Stwórca każe pojawić się swoim dziełom: „Bóg rzeki” (Rdz 1, 3. 6. 9., etc.). Nie ma tu cienia „mocowania się z naturą”, przymusu i konieczności. Bóg Ojciec stworzył świat przez Słowo swoje — Jezusa i nadal „przez Syna swojego ożywia wszystko i uświęca”, „obdarza świat wszelkimi dobrami”<sup>32</sup>, chce doprowadzić swoje dzieło na świecie „do pełnej świętości”<sup>33</sup>. Bóg stwarza w słowie — owo słowo (*verbo*) nie jest tylko wypowiedzią (*parola*) lub Mądrością Ojca, jak gdyby było jego funkcją psychologiczną; jest Synem — Bogiem z Boga — Tym „w którym, przez którego i dla którego wszystko istnieje”<sup>34</sup>.

Dzieło stworzenia jest całkowicie aktem woli Bożej i nosi w sobie charakter wolnego czynu<sup>35</sup>, czynu, który jest fragmentem planu Bożego<sup>36</sup>, a zarazem pierwszym rozdziałem historii zbawienia<sup>37</sup>.

Fascynacja Twórcą świata wyraża się bezpośrednio w tytułaturze Jego imienia, które spotykamy w kolektach. Zachwyt dla imienia Bożego wyrażamy nie tylko uznając Go za *Conditora*, ale również dlatego, że jest *Creatorem*. Termin *creator* bardziej akcentuje stronę osobową *Conditora*, bo może oznaczać twórcę, sprawcę, ale też ojca i założyciela.

Obok tego, że Bóg jest *Creator*, jest On też *Rector*, tzn. kierownik, władca, sternik. Obok więc momentu stwórczego, zostaje zaakcentowany moment ciągłej odpowiedzialności i ciągłego trwania — *creatio continua*. Nic przeto dziwnego, że tytułatura Boga w kolektach jest

<sup>31</sup> Martelet, art. cyt., 21.

<sup>32</sup> III Modlitwa Eucharystyczna.

<sup>33</sup> IV Modlitwa Eucharystyczna.

<sup>34</sup> A. Sicari, *Między „Obietnicą” i „Wypełnieniem”*, Com 4 (1984) nr 4, 17—18.

<sup>35</sup> Żyd w modlitwie „Kadisz” wołał do Boga: „Niech będzie uwielbione i uświęcone Jego wielkie Imię na świecie, który stworzył podług swojej woli...” cyt. za P. Talec, *Wiara jest wyborem*, Warszawa 1984, 85.

<sup>36</sup> B. Nadolski, *Miłosierdzie Boże w rzymskich anafarach eucharystycznych*, w: *Posłanie Miłosierdzia Bożego*, Gorzów Wlkp. 1983, 86.

<sup>37</sup> Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, 174, por. także: „Izraelici widzieli w Bogu chętniej Wybawcę Izraela i Twórcę Przymierza niż Stwórcę świata i człowieka, ale jednocześnie trzeba stwierdzić, że idea stworzenia jest w Izraelu starożytna” — L é o n - D u f o u r, *Stworzenie*, art. cyt., 907.

bogata, bo chce nawiązać do wszystkich wymiarów Jego dzieła. I tak kolekty mówią po prostu Deus, ale za chwilę zauważają Jego wielkość i pełnię siły — nazywając Go Omnipotens. Innym razem podkreślają Jego niezależność od czasu — sempiternus Deus, jak również nazywają Go invisibilis Deus, czyli nieosiąglą dla oka, bez widocznych struktur i form: „Ja Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14). Nie jest Bóg kimś strasznym, zabijającym, ale tworzącym relacje osobowe. Dlatego w kolektach znajdujemy odniesienie do Niego jako Ojca i to Ojca Świętego, a zarazem Pana. Tytuł Pan nasuwa myśl poddaństwa i panowania. On — Bóg panuje nad światem przez wszystkie wieki. Jego woli poddany jest los wszystkich wieków, również i nasze czasy. Ten świat jest wciąż przez Niego odnawiany (renovatus), bo Jego panowanie jest służbą.

To osobowe zaufanie Panu i Ojcu pozwala zapytać o motyw i cel stworzenia, którym kieruje się Wszechmocny i Wieczny Bóg.

### 3. MOTYW STWORZENIA

Patrząc na świat, jako na owoc finalny działającego Boga, trzeba nam spojrzeć na motyw, które towarzyszyły temu celowemu działaniu Wszechmocnego Stwórcy. Motyw czynu zmienia jego kwalifikację. Chcemy przeto odkryć w modlitwach Kościoła motyw powstania świata. Poznanie motywu ułatwi nam zajęcie odpowiedniej postawy wobec Tego, który jest Stwórcą świata i człowieka.

Należy stwierdzić, że kolekty są bardzo dyskretne i nie ogłaszają wprost motywu i celu stworzenia. Zresztą sam Bóg, którego znamy z kart Pisma św. jest Bogiem mówiącym przez swoje działanie więcej i wyraźniej niż przez słowa. Spójrzmy na działanie Boga, które sławia słowa kolekt Mszali Pawła VI, Boga, który jest „*rerum ordinator hominumque rector*”, „*rerum omnium creator et rector*”, „*rerum conditor*”, „*creator omnium*”. Jednak Bóg nie tylko stworzył świat, ale również człowieka na swoje podobieństwo (Rdz 1, 27) — „*qui nos ad imaginem tuam creasti*”. Człowiekowi oddał zarząd nad światem i dla tego człowieka, który przez grzech Go odrzucił, zesłał Syna swojego. Okazuje wielką troskę światu przez to, że daje Syna, który rozprasza ciemności tego świata oraz umiłował ten świat do tego stopnia, że oddał za niego swoje życie. Nie było to oddanie życia dla śmierci, ale dla zbawienia świata, a była to śmierć krzyżową, aby zbawić całą ludzkość. Przez te czyny Jednorodzonego staliśmy się z woli Boga „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17). Boża interwencja nie zamyka się tylko wysłaniem Syna i Jego śmiercią na Krzyżu, ale On wciąż światem kieruje i go odnawia przez sakramenty, podnosząc upadłą ludzkość, która czerpie prawdziwą radość ze zmartwychwstania Jezusa Chrystusa i doznaje prawdziwego pojednania.



Dopełnieniem Bożych interwencji w ten świat jest wylanie Ducha Świętego w Dzień Pięćdziesiątnicy, który zostaje nazwany Duchem Uświęcicielem. Cała ziemia ma się cieszyć darami Ducha Świętego, który przez swoje ukazanie ma nawrócić świat. Owocem Bożej interwencji jest rozszerzanie się Ewangelii i panowanie porządku Bożego.

Po nagromadzeniu tylu faktów zawartych w kolektach, postaramy się wyciągnąć wnioski.

Jeżeli przyjmujemy twierdzenie, że Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty są w równorzędnym stopniu przyczyną stworzenia świata<sup>88</sup>, to możemy stwierdzić, że motywem pierwszorzędnym stworzenia jest miłość. Źródłem świata i Bożych działań jest MIŁOŚĆ. Teologia odróżnia motyw wewnętrzny i zewnętrzny stworzenia. Motywem tym jest zawarcie przymierza (motyw wewnętrzny) i stworzenie warunków do realizacji przymierza<sup>89</sup>. Bóg stworzył świat z miłości, bo sam jest Miłością (1 J 4, 8). Miłość ta przybrała konkretny wyraz w Jezusie Chrystusie posłanym na świat: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16). Jezus umiłował swoich, aż do ofiary z życia (J 13, 1; Ga 2, 20; Ef 5, 2; Ap 1, 5). Najdoskonalej miłość okazuje się w dziele zbawczym Jezusa Chrystusa (J 13, 16; 17, 23; Rz 5, 5; Ef 1,6; etc.). W jedności z Misterium Paschalnym Jezusa pozostaje Duch Święty, który nazywany jest Pocieszycielem, Nauczycielem Prawdy, Stróżem Objawienia (J 14, 17. 26; 15, 26n; 16 13—15). On jest źródłem miłości i owocem prawdziwej miłości Ojca i Syna, a także miłości, która jest dynamiką Kościoła i każdego człowieka. Nie sposób inaczej myśleć, gdy tak wiele faktów mówi o daniu się Boga światu i człowiekowi, jak tylko o miłości, która wg słów Jezusa jest wtedy największa, gdy ktoś życie swoje oddaje (J 15, 13) — On je dał.

Motywy stworzenia i utrzymywania, czyli stwarzania warunków rozwoju świata jest miłość, która prowadzi do przymierza Boga z człowiekiem w Jezusie Chrystusie. W niej, w miłości, następuje złączenie historii stworzenia i zbawienia. W całej działalności stwórczej da się już zauważyć rys paschalny: przejście z ciemności do światła, z nieładu do porządku Bożego. Stworzenie nie jest przedmową do historii zbawienia, ale początkiem tej historii — spotkania Boga z człowiekiem, aż do tego stopnia, że Bóg stał się Człowiekiem. Stworzenie pochodzi z odwiecznego i trwałego dialogu miłości. Już ST nie zajmuje się stworzeniem, by rozwiązać problem początku, zaspokoić ludzką ciekawość, ale widzi w tym fackie punkt wyjścia planów Bożych. Objawienie ukazuje stworzenie w kontekście zbawczym i prowadzi do pełniejszego poznania roli „pośrednictwa” Chrystusa

<sup>88</sup> Denz. 254, 428, 706.

<sup>89</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd III, 1, Die Lehre von der Schöpfung, Zurich 1970, 103—376.

w zbawieniu i stworzeniu<sup>40</sup>. Dlatego, gdy „stworzenie skazuje siebie na oddalenie od Ojca, On (...) osiągnie je i otoczy swoją jeszcze większą miłością: posyłając Syna „Stwórcę” (któremu towarzyszy Duch absolutnej miłości między Nim i Ojcem) (...) przyjmując je znów w tym totalnym posłuszeństwie, z jakiego się zrodziło”<sup>41</sup>. Stworzenie znajduje wypełnienie w Zmartwychwstaniu, które jest źródłem radości świata: Deus, qui, per resurrectionem Filii tui Domini nostri Jesu Christi, mundum laetificare dignatus es”. Akt stwórczy nie jest przypadkowy. Bóg pamięta o swoim dziele i wciąż nim kieruje, aby ludzkość i świat cały doprowadzić do doskonałej jedności z Sobą — to jest cel całej historii zbawienia. Najdoskonalszą jedność poznajemy w Trójcy Przenajświętszej, która przez dzieło stworzenia, zbawienia i uświęcenia, objawia się nam w czasoprzestrzeni Kościoła.

Koszalin

KS. ANDRZEJ KORPUSIK

Ks. Kazimierz Hoła

## TAJEMNICA EUCHARYSTII W ASPEKTACH DZIEJOZBAWCZYCH I DOGMATYCZNYCH

### 1. EUCHARYSTIA DAREM ZOBOWIĄZUJĄCYM

Za ideę przewodnią niniejszych rozważań poświęconych pewnym wybranym — jak zobaczymy dalej — aspektom teologicznym tajemnicy Eucharystii w świetle nowszej refleksji teologicznej obieramy prawdę wypowiedzianą przez Jana Pawła II o darze Eucharystii. Jest ona mianowicie, jak powiada Papież, „największym darem, jakim w porządku łaski i sakramentu Boski Oblubieniec obdarzył i stale obdarza swoją Oblubienicę — Kościół”. A jest to dar, który tak bardzo nas zobowiązuje. „Zawsze najgłębiej zobowiązuje dar — mówi dalej Papież — gdyż przemawia on nie tyle mocą ścisłego uprawnienia, ile mocą osobistego zawierzenia i tak — domaga się zaufania i wdzięczności. Eucharystia jest takim właśnie darem, takim dobrem”<sup>1</sup>.

<sup>40</sup> T. Wilski, *Stworzenie*, w: Z. Pawlak (red), *Katolicyzm A—Z*, Poznań 1982, 348.

<sup>41</sup> Sicari, art. cyt., 18.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *List do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii* z 24. II. 1980; zob. „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” Nr 5—6, 1980 s. 115n.

Rozwijając myśl Ojca świętego postawmy z kolei pytanie, w jaki sposób ów dar niezwykle, dar Najświętszej Eucharystii, nas zobowiązuje. Wielorakie zobowiązania, jakie pociąga za sobą Eucharystia w całym życiu wierzącego chrześcijanina to odrębny i jakże szeroki temat. Tutaj jednak pragniemy zwrócić uwagę na szczególny rodzaj zobowiązania, jaki nakłada dar Eucharystii na teologię. Można powiedzieć, że najwyższym zadaniem teologii jest służba przedwiecznemu Słowu Bożemu i słowu objawionemu w urzeczywistnianiu wypływającego z nieskończonej miłości Bożej planu i dekretu zbawienia człowieka, w konsekwencji zaś jest to również służba Kościołowi i człowiekowi. Celowi temu może teologia służyć w rozmaity sposób. Można by zaryzykować twierdzenie, że służą mu wszelkie, prowadzone „w dobrej wierze”, a zatem także i najbardziej zawikłane i abstrakcyjne spekulacje. Ale chyba służą mu znacznie lepiej i skuteczniej dociekania przybliżające wierzącemu, a niekiedy wątpiącemu człowiekowi tajemnice Boże i przez to ułatwiające mu zarazem nawiązanie bliższego i żywszego kontaktu z miłującym i prowadzącym nas do zbawienia Bogiem. I temu celowi pragnie przede wszystkim, w jakiejś skromnej mierze, służyć i niniejsze rozważanie.

Z bogatego skarbcza współczesnej refleksji teologicznej na temat Eucharystii wybieramy w obecnym rozważaniu dwa kierunki i zagadnienia. Pierwszy z nich to próba ukazania Eucharystii na płaszczyźnie dziejów zbawienia jako uczty Chrystusa-Gospodarza ze swoją wspólnotą, która to uczta w liturgicznym obrzędzie staje się żywą pamiątką uobecniająca Jego dzieło zbawcze. Drugi zaś z tych kierunków usiłuje nam przybliżyć rozumienie Eucharystii w tym, co wyraża w niej najbardziej tajemnicę, a mianowicie stara się w mierze dostępnej ludzkiemu poznaniu odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób Chrystus staje się obecny w Eucharystii i w jaki sposób jest w niej obecny?

## 2. OSTATNIA WIECZERZA W PERSPEKTYWIE DZIEJÓW ZBAWIENIA

Eucharystia sprawowana przez Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy znajduje się w centrum dziejów zbawienia: wieńczy bowiem i zamyka z jednej strony epokę dziejów zbawczych przebiegających od stworzenia człowieka do odkupienia, w szczególny zaś sposób kończy okres starotestamentalnego Starego Przymierza, z drugiej natomiast strony ustanawia Nowe Przymierze i rozpoczyna jego dzieje, mające trwać aż do momentu eschatologicznego odrodzenia. Stąd wynikają wielorakie powiązania Ostatniej Wieczerzy w jej eucharystycznej treści zarówno ze Starym jak i z Nowym Przymierzem. Przypatrzmy im się bliżej.

Ostatnia Wieczerza jest niezwykle wyjątkowym wydarzeniem, którego istotna treść nie ma podobnego sobie przykładu. Pozostaje ona jednak w

związku z wieloma innymi wydarzeniami w życiu Jezusa. Przede wszystkim zaś pozostaje w związku z ogólną Jego praktyką posiłków, stanowiąc swoistego rodzaju zakończenie tej praktyki. Praktykowanie przez Jezusa codziennej wspólnoty stołu ze swymi bliskimi, a także zasiadanie niekiedy do posiłków z celnikami i grzesznikami miało swą wymowę. Wspólnota stołu oznaczała solidarność ze współbiesiadnikami. Jezus jako wysłannik Boga okazywał i wyrażał w ten sposób zainteresowanie Boga w odniesieniu do nich. Jezusowa praktyka posiłków miała też szczególny charakter mesjański, bowiem Jego obecność wśród ludzi na podobieństwo obecności pana młodego wśród gości weselnych (Mk 2, 19) była eschatologicznym znakiem, że przybliżyło się i jest obecne w Jego działaniu Królestwo Boże. Obecność Jezusa była zarazem zapowiedzią i zadatkiem eschatologicznego posiłku weselnego, jaki według relacji Mateusza wybrani mają spożywać w królestwie niebieskim (Mt 8, 11; 22, 1—14; 25, 1—13). Właściwym posiłkiem mesjańskim jest jednak cudowne rozmnożenie chleba i ryb oraz nakarmienie nimi wielotysięcznej rzeszy. W wielu szczegółach tego wydarzenia mamy już bliskie podobieństwo do Ostatniej Wieczerzy, w której Jezus jako nowy Mojżesz celebrował Eucharystię, swój nowy posiłek Przymierza i pozostawia go jako zapis testamentalny tym, którzy należą do Niego.

Kolejny rys Eucharystii to jej powiązanie z żydowską Paschą. Warto tu wspomnieć, że dyskutowano już wiele i nadal się dyskutuje czy Ostatnia Wieczerza była prawdziwą wieczerzą paschalną. Nie wchodząc bliżej w ten problem<sup>2</sup> podsumujemy go tu krótkim stwierdzeniem: z jednej strony zdaje się nie ulegać wątpliwości, że Ostatnia Wieczerza w zewnętrznym przebiegu spełnianych czynności była prawdziwą wieczerzą paschalną. Jednakże jeszcze bardziej oczywistym jest że Jezus posługując się niejako jej oprawą włożył w nią nową treść niepomniernie przekraczającą ideową treść starotestamentalnej Paschy, dlatego też słusznie nazywamy Ostatnią Wieczerzę Nową Paschą.

Kolejne tedy, lecz o wiele trudniejsze pytanie brzmi teraz: na czym zasadza się ta nowa treść, wyrażająca istotny sens Eucharystii? Usiłując w dalszym ciągu wnikać w ową treść na płaszczyźnie dziejzobawczej powróćmy jeszcze na moment do powiązań Ostatniej Wieczerzy z żydowską ucztą paschalną. Otóż istotne obrzędy Ostatniej Wieczerzy stanowił podwójny aspekt błogosławienia oraz podanie do spożycia konsekrowanego chleba i wina. W gestach tych Jezus nawiązał do typowych żydowskich gestów spełnianych w czasie posiłku. Z obrzędów paschalnej wieczerzy Jezus wybrał słowo błogosławienia *berakha* i centralny gest podania darów posiłku dla anamnezycznej celebracji swego dzieła zbawczego, nadając zarazem tym gestom

<sup>2</sup> Zob. K. Hoła, *Paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy a data śmierci Jezusa*, RBL 1 (1985) 41—45.

szczególony, nowy sens i nową treść. Ujmiemy tę treść w trzech kolejnych rysach.

Celebracja Ostatniej Wieczerzy była mianowicie najpierw proklamacją śmierci Jezusowej i zapowiedzią nowej rzeczywistości zbawczej. Jezus proklamuje, ogłasza i zarazem aktualizuje, wprowadza w czyn nową, eschatologiczną rzeczywistość zbawczą, a wprowadza ją przez swą śmierć. Jakże dobitnie wyrażają to Jego słowa: „To jest Ciało moje za was wydane — To jest Krew moja za was przelana”. Słowa te, mające w pewnej mierze swój prawzór w Izajaszowym opisie cierpień Sługi Pańskiego zapowiadają nadchodzącą śmierć Jezusa jako męczeńską ofiarę życia, pojętą jako uniwersalistyczną śmierć okupującą. Tak pojęta ofiara w Markowym określeniu „krew przy-mierza” (Mk 14, 24) otrzymuje jeszcze kolejny wymiar w nawiązaniu do przedstawionej w Księdze Wyjścia, oddzielonej od ciała krwi jako darze ofiarnym, tak że śmierć Jezusa jako kultyczne zabicie na ofiarę otrzymuje również cechę kultyczną.

Następnym rysem posiłku Ostatniej Wieczerzy jest charakter symboliczny, mianowicie akt ten symbolizuje zbawcze dzieło Jezusa. Aby sformułowanie takie nie wywołało obaw czy wątpliwości dodajmy tu od razu, że symbolizm w wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy jest niezaprzeczalnym faktem. W tym jednak sedno, że symbolizm to tylko jeden z wymiarów, bowiem — jak zobaczymy dalej — wydarzenie Ostatniej Wieczerzy ma nadto jeszcze inny, znacznie głębszy wymiar: dary posiłku i ich eucharystyczna celebracja nie tylko symbolizują, lecz i utożsamiają się w pewien sposób ze zbawczą osobą Jezusa, a zarazem z Jego dziełem zbawczym.

Otóż symbolicznymi aktami w Ostatniej Wieczerzy są czynności błogosławienia i podania darów posiłku. W gestach tych Jezus symbolizuje i aktualizuje swą nadchodzącą śmierć. Teologia mówi w związku z tym o ich anamnetycznym i ofiarniczym charakterze. Zauważmy tu, że słowo *anámnesis* użyte w nakazie powtarzania eucharystycznej uczty w opisach Łukasza i Pawła określa pojęcie pochodzące z żydowskiego obrzędu Paschy. Jest to tłumaczenie hebrajskiego *zikkaron* stanowiącego centralne pojęcie starotestamentalnej teologii kultu. A istotna treść ukryta pod tym pojęciem jest taka, że była to, po pierwsze, celebracja upamiętniająca przeszłe wydarzenia, tj. wyjście z Egiptu. Lecz nie tylko upamiętniająca, ale, po wtóre — i co istotniejsze — zarazem w jakiejś mierze urzeczywistniająca aktualne odniesienia do owego wydarzenia. „Anamneza”, „anamnetyczny” są tedy, jak widzimy, pojęciami o bardzo bogatej treści i dlatego są dla nas niezwykle pomocne dla wyrażenia treści Eucharystii. Niestety jednak brak nam w nowożytnych językach adekwatnego im odpowiednika; musimy się tedy uciekać do dłuższego, przynajmniej dwuwyrazowego określenia, np. „pamiętka uobecniająca”.

Wróćmy jednak do Ostatniej Wieczerzy i podsumujmy nasze rozważania o jej symbolicznym rysie stwierdzeniem, że charakter sym-

boliczny ma swoją szczególną wymowę w gestach podania do spożycia darów posiłku, które symbolizują wydanie Jezusowego Ciała na śmierć za ludzi. Dodajmy jeszcze, że Jezusowe dzieło zbawcze jest aktem podwójnego wydania, mianowicie wydania w odniesieniu do Ojca i wydania w odniesieniu do ludzi.

Dochodzimy wreszcie do trzeciego, najistotniejszego rysu Ostatniej Wieczerzy, polegającej, jak wzmiankowaliśmy, na tym, że dary posiłku utożsamiają się ze samą zbawczą osobą Jezusa.

Zwróćmy najpierw uwagę, że nową treść darów posiłku Ostatniej Wieczerzy wyraża Jezus w słowach stanowiących pewien analogat do słów błogosławienia w żydowskiej wieczerzy paschalnej. Oświadcza mianowicie, że chleb, który podaje do spożycia, jest Jego Ciałem, a o zawartości kielicha podanego do wypicia mówi, że jest „Nowym Przymierzem w Jego Krwi” (1 Kor 11, 24; Łk 22, 20), względnie „Krwią Przymierza wylaną za wielu” (Mt 26, 28; Mk 14, 24). Zauważmy, że pojęć „ciało” i „krew” nie należy rozumieć dwudzielnie, jako części człowieka. W sensie antropologii semickiej nie mówi się, że człowiek ma ciało, lecz „jest ciałem”. Greckie *soma*, stanowiące odpowiednik aramejskiego *basar*, względnie *guph*, jakim posłużył się prawdopodobnie Jezus, oznacza tedy żywą, konkretną osobę. Podobnie jest ze słowem *haima*, tzn. krew. Jego hebrajski odpowiednik *dam* oznacza w Starym Testamencie często krew w znaczeniu wydarzenia, tj. przelanie krwi.

Zawartość kielicha Ostatniej Wieczerzy proklamuje Jezus jako Nowe Przymierze w Jego Krwi. Mamy tu znów jakże bogate w treść w Starym Testamencie pojęcie przymierza. Nawiązując do niego Jezus nadaje jednak wyrażeniu „Krew Przymierza” nowy, niepomierzenie bogatszy sens, oznajmiając, że Ciało Jego zostaje wydane, a Krew zostaje przelana. W słowach tych Jezus nawiązując do Izajasza stosuje do swej osoby pojęcie cierpiącego Sługi Pańskiego. Jezus jest mianowicie Sługą Bożym umierającym śmiercią okupującą, który zmierza jednak do eschatologicznego zwycięstwa.

Nasze dociekania nad istotną treścią Ostatniej Wieczerzy w jej wymiarze dziejzobawczym, podsumujmy znów wnioskiem: Jezus utożsamia dary posiłku ze swoją ofiarującą osobą. W posiłku tym, w eucharystycznej uczcie, daje On nam siebie samego jako pokarm do spożycia<sup>8</sup>.

### 3. DOGMATYCZNE UCHYLANIE RĄBKA TAJEMNICY

Pora przejść teraz do drugiego, zapowiedzianego we wstępie punktu rozważań, tj. do refleksji nad pytaniem, w jaki sposób Chry-

<sup>8</sup> Por. J. Betz, *Eucharystie als zentrales Mysterium*, w: „Mysterium Salutis” IV, 2, s. 195—203.

stus staje się obecny i w jaki sposób jest obecny w Eucharystii. Mamy tu do czynienia z zagadnieniami par excellence dogmatycznymi, nad którymi, jak wiemy, przez długie wieki głowiła się teologia i które zostały niejako skryształizowane w nauczaniu kościelnym, przede wszystkim zaś w dogmatycznych orzeczeniach Soboru Trydenckiego. Warto tu zauważyć, że wielu teologów uprawiających w naszych czasach teologię Eucharystii zatrzymuje się w swych dociekaniach na płaszczyźnie dziejzobawczej, której istotne rysy ukazaliśmy w pierwszej części naszych rozważań. Tak czyni np. głośny przedstawiciel wspólnoty w Taizé Max Thurian, który powiada: „Jak do tego dochodzi, że Chrystus również cieleśnie może być obecny w Eucharystii, to tajemnica, to dzieło Ducha Świętego, którego Kościół nie potrafi określić przy pomocy pojęć”<sup>4</sup>. Ale z takim stanowiskiem nie można się zgodzić. Prawdą jest, że tajemnicy wiary nie możemy zgłębić całkowicie, tzn. poznać jej wyczerpująco, bez reszty, ale nie znaczy to, że nic z niej nie możemy poznać czy wyrazić w pewnej mierze przy pomocy dostępnych nam pojęć. Gdyby tak było, to Kościół nie powinien formułować dogmatu o przeistoczeniu ani o rzeczywistej, substancjonalnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Tymczasem właśnie już te, zdobyte przy pomocy teologii aspekty uchyliły w pewnym stopniu rąbka tajemnicy w dostępnych w czasie definiowania dogmatów pojęciach, nam zaś pozwalają, a nawet zmuszają nas do dalszego zgłębiania tej tajemnicy przy pomocy pojęć dla nas dostępnych i zrozumiałych.

Formuły dogmatyczne Soboru Trydenckiego o transsubstancjacji i substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii możemy z pewnego punktu widzenia traktować jako ramy pojęciowe, wyznaczające w ówczesnych, znanych i dostępnych kategoriach myślowych przede wszystkim granice między ortodoksją a nieortodoksją katolicką. Łatwiej jest przy ich pomocy ustalić, co nie leży w granicach ortodoksji, tak np. nie leży w nich sprowadzanie Eucharystii do roli czystego symbolu, jak to czynili symboliści różnych czasów; nie mieści się też w nich pojmowanie Eucharystii jako prostego wspomnienia (*nuda commemoratio*) — jak to określił Sobór Trydencki<sup>5</sup> — jedynej, krwawej ofiary dokonanej jeden raz przez Chrystusa na krzyżu. O wiele trudniej jest natomiast odpowiedzieć jaka właściwa treść mieści się wewnątrz owych ram trydenckich formuł dogmatycznych: co stanowi ową substancję chleba i wina, która przemienia się w Ciało i Krew Chrystusa i na czym ta przemiana polega? I czy przy pomocy naszych pojęć możemy bliżej uprzystępnić sobie sposób obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi? Po II wojnie światowej — bo ten okres bliżej nas tu interesuje — najpotężniejsze umysły

<sup>4</sup> Cytuję za: A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 186.

<sup>5</sup> DS 1753.

teologów zaczęły się zmagać z wymienionymi problemami. Nie sposób byłoby tu referować rezultaty ich wysiłków. Ale może celowym będzie ograniczyć się do podsumowujących wniosków i wskazać przykładowo na jedną próbę interpretacji, pozwalającą nam dojrzeć w Eucharystii coś, czego nie dostrzegano w minionych stuleciach. Bo to może znów nowe światło, ułatwiające nam zbliżenie do Chrystusa i Jego zbawczego dzieła!

Punktem wyjścia dla powojennych prób tłumaczenia przeistoczenia eucharystycznego i sposobu obecności Chrystusa w Eucharystii stało się nowe, centralne dla całości zagadnienia pojęcie substancji. Poszukiwania tego nowego pojęcia związane były w początkach z rozwojem nauk przyrodniczych i z filozofią przyrody. Powstała w związku z tym, tzw. teoria fizyczna tłumaczenia Eucharystii. Ale nie wytrzymała próby. Prędko zrozumiano, że teologia nie może oczekiwać wielkiej, czy raczej bezpośredniej pomocy od nauk przyrodniczych, gdyż posługuje się ona pojęciami nie podpadającymi pod ich kompetencje. Druzgocącą krytykę „teorii fizycznej” przeprowadził tuż po drugiej wojnie światowej K. Rahner. Umysły teologów zwróciły się następnie ku tzw. teorii metafizycznej. Teoria ta usiłuje pojmować substancję w szerokim i ogólnym znaczeniu jako istotę, w odróżnieniu od warstwy zjawiskowej rzeczy. Ma to niewątpliwie swoje zalety, ale nie zadowala już dzisiejszych teologów. Takie bowiem rozumienie substancji umożliwia wprawdzie odróżnienie metafizycznej płaszczyzny substancji od empirycznej płaszczyzny postaci i wystarcza do wyrażenia wiary Kościoła tak, jak została ona wyrażona w XVI wieku w dogmacie przeistoczenia. Nie jest to jednak rozumienie zadowalające dla refleksji teologicznej, która chce prawdy wiary zgłębiać i coraz lepiej wyrażać. Ponadto może narazić na zarzut, że powoływanie się na niejasną i bliżej nieokreśloną płaszczyznę metafizyczną może stwarzać wrażenie ucieczki w odległy, fantazyjny świat metafizyki. Najwybitniejsi teologowie poczuli wówczas szukać nowego, bardziej odpowiadającego i przystępniejszego dzisiejszemu człowiekowi pojęcia substancji i jego zastosowania do prób nowej interpretacji transsubstancjacji eucharystycznej i sposobu obecności Chrystusa w Eucharystii. Posługują się oni m. in. takimi pojęciami jak: pojęciem substancji antropologicznej, rozumianej przez odniesienie do człowieka, ukonstytuowanej przez kontekst odniesienia, dalej pojęciem ustanowienia nowej funkcji znaku i symbolu, wreszcie funkcji odniesienia do nowego celu<sup>6</sup>. W próbach tych widoczne są usiłowania zastosowania do tłumaczenia tajemnicy Eucharystii kategorii pojęciowych zaczerpniętych z nowszych kierunków filozofii, w szczególności filozofii egzystencjalnej i fenomenologii. I tu nasuwa się pytanie: czy takie postępowanie jest słuszne? Odpo-

<sup>6</sup> Zob. G. Hintzen, *Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung*, Frankfurt am Main 1976.



wiedź może być w zasadzie tylko pozytywna. Przypomnijmy tu dawną maksymę: *Philosophia ancilla theologiae*. Ostatecznie cały świat ma służyć Bogu i Słowu Wcielonemu. Służy Mu Kościół i jego instytucje. Słowu Wcielonemu i słowu objawionemu — jak podkreśliliśmy na wstępie — służy w szczególny sposób teologia, posługując się na miarę swych potrzeb owocami dociekań filozofii, w szczególności dociekań nad strukturę otaczającej nas rzeczywistości, strukturą ludzkiego bytowania, myślenia, języka. Lecz żaden system filozoficzny nie ma tu monopolu. Jest przy tym rzeczą ewidentną, że kierunki i pojęcia starzeją się, jak wszystko zresztą na tym świecie oprócz obecnego w nim pierwiastka Bożego starzeje się i zmienia, na miejsce zaś tego co stare, rodzi się nowe. Przed dzisiejszą teologią stoi więc nie tylko możliwość, ale obowiązek i potrzeba chwili, by usiłować wprzeznąć w służbę Przedwiecznego Słowa i Jego tajemnic również i to, co wnoszą do myśli współczesnej rezultaty dociekań filozofów i myślicieli.

Od tych ogólnych refleksji wróćmy jeszcze raz do nowych prób interpretacji Eucharystii i zastanówmy się na przykładzie zapowiedzianego jednego nowszego pojęcia czy pozwala nam ono głębiej wniknąć w tę tajemnicę wiary i przybliżyć ją sobie. Jest to mianowicie odkryte przez nowszych teologów, a nieznanne teoriom scholastycznym pojęcie obecności osobowej. Zostało ono mocno skrytykowane przez przedstawicieli bardziej tradycyjnej teologii. Czy jednak słusznie? Co wyraża to pojęcie w zastosowaniu do eucharystycznej obecności Chrystusa? Zwolennicy obecności osobowej powiadają — i to chyba słusznie — że Chrystus obecny jest w Eucharystii nie jak jakaś rzecz, lecz w sposób osobowy, jako osoba i w odniesieniu do osób. Obecność taką należy pojmować, zdaniem ich, w sposób, w jaki miłość może być obecna, mianowicie jako dobrowolne samodarowanie się podmiotu „ja” podmiotowi „ty”<sup>7</sup>. Jakkolwiek obecność osobowa dochodzi do najpełniejszego wyrazu w obecności fizycznej, somatycznej, w jakiej realizuje się pragnienie łączności, to jednak pragnienie takie jest ponad czasem i przestrzenią: nawet bowiem dłuższa rozłąka osób bliskich sobie, miłujących się, nie musi osłabiać ani zrywać ich łączności, lecz może nawet ją pogłębiać. Znamy z doświadczenia takie przypadki. Otóż pojęcie takiej obecności pozwala nam rzucić szczególne światło na obecność Chrystusa w Eucharystii. Postawą jej jest Jego śmierć, odejście do Ojca, rozstanie się ze swymi bliskimi, a więc pewna nieobecność. Ale związana jest z nią duchowa obecność Chrystusa w Kościele, wedle Jego słów: „Odchodzę i przyjdę znów do was” (J 14, 28). Ta duchowa obecność wydanego na śmierć Jezusa umożliwia Mu właśnie osobową obecność w sakramencie Eucharystii.

<sup>7</sup> Por. J. Ratzingen, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, ThQ 147 (1967) 154.

Takiemu pojmowaniu obecności Chrystusa w Eucharystii postawiono wiele zarzutów. M. in. i zarzut, że niegodni nie spożywają w takim razie Eucharystii, innymi słowy że sakrament dochodzi tylko wtedy do skutku, gdy przyjmuje go chrześcijanin, który jest tego godny. Ale zarzut ten łatwo jest odeprzeć. Bowiem również i obecność, w której istotnym jest odniesienie osobowe, czyli obecność nastawiona na partnera, może być jako taka niezależna od rzeczywistego zachowania się partnera. Ten, kto ofiaruje dar, jest obecny osobowo nawet wtedy, gdy dar nie zostaje w ogóle przyjęty, albo nie zostaje przyjęty z wdzięcznością<sup>8</sup>. Możemy to również wyrazić znanym i stosowanym chętnie w katechetyce, wywodzącym się od E. Schillebeckxa pojęciem spotkania człowieka z Chrystusem w sakramencie, w danym przypadku w sakramencie Eucharystii. Spotkanie — to na wskroś wydarzenie osobowe, gdyż może ono nastąpić tylko między osobami. Otóż Chrystus wychodzi w komunii sakramentalnej człowiekowi na spotkanie i ofiaruje mu zbawienie. A człowiek wychodzący na to spotkanie może ów dar przyjąć, albo też postępując niejako pół kroku w przód, obrócić się wstecz, daru nie przyjmując i odejść od Chrystusa.

Wydaje się, że pojęcie obecności osobowej rzuca nam nowe światło na tę tajemnicę, co nie znaczy, że ma ono całkowicie zastąpić pojęcie obecności substancjalnej i somatycznej. Ma je raczej dopełniać. Pozwala nam ono lepiej rozumieć to, co tak bardzo podkreśla dzisiejsza teologia, iż obecność Chrystusa w Eucharystii to przede wszystkim obecność zbawcza. Bo staje się On obecny w Eucharystii, by nas zbawić. Znaczy to również, że obecność ta nie jest statyczna, bierna, lecz aktywna, dynamiczna, gdyż zbawiając nas przeciw Chrystus ciągle jest czynny, ciągle działający.

Działanie zbawcze Chrystusa w Eucharystii znajduje najpełniejszy wyraz w owocach uczestniczenia naszego w uczcie eucharystycznej, czyli w skutkach komunii sakramentalnej. I to działanie pozwala nam również lepiej rozumieć pojęcie obecności osobowej. Teologia sprowadza szczegółowe, rozliczne skutki Komunii św. do jednego, bardziej ogólnego, jakim jest doskonalsze, ściślejsze zjednoczenie całego człowieka z Chrystusem i z Jego Mistycznym Ciałem — Kościołem. Zasadą, która to zjednoczenie urzeczywistnia jest miłość Boga i bliźniego. Otóż, jak widzieliśmy, teologowie pojmują właśnie obecność osobową na sposób, w jaki obecna może być miłość obdarowująca, urzeczywistniana między podmiotami stanowiącymi osoby; zatem taka właśnie obecność osoby wcielonego Syna Bożego w szczególnie sposób znajduje wyraz w Eucharystii.

<sup>8</sup> Por. A. Gerken, dz. cyt., s. 193.

Ks. Franciszek Dylus

## ESCHATYCZNY CHARAKTER TAJEMNICY KOŚCIOŁA NA PODSTAWIE KONSTYTUCJI LUMEN GENTIUM

Po długim okresie swoistej niełaski, w jakiej pozostawała eschatologia pośród innych dyscyplin teologicznych, w ostatnich latach zajęła ona miejsce zda się uprzywilejowane jako szczególna perspektywa teologiczna i obszar wzmoczonej refleksji pisarskiej<sup>1</sup>. Traktat eschatologiczny umieszczony tradycyjnie na końcu podręczników teologii dogmatycznej pozostawał w sporej izolacji względem innych działów teologii. Eschata czyli rzeczy ostateczne interpretowano w aspekcie indywidualistycznym ze znikomym odniesieniem do poszczególnych momentów ekonomii zbawczej.

Obecnie prawdy eschatologii katolickiej znajdują się w fazie głębokiej i wielorakiej reinterpretacji teologicznej zarówno w aspekcie biblijno-egzegetycznym jak i spekulatywno-dogmatycznym. Jednocześnie eschatologię traktuje się jako coś więcej niż jeden z traktatów teologicznych. Uważa się ją za szczególną dymensję prawdy objawionej, która naświetla całą zawartość teologii. W związku z tym wskazuje się na szczególny aspekt eschatologiczny tajemnicy odkupienia, ekonomii sakramentalnej a także tajemnicy Kościoła<sup>2</sup>. Ojcowie Soboru Watykańskiego II, rozważając tajemnicę Kościoła w wielorakich jej aspektach, nie pomineli jej eschatologicznego wymiaru, który głęboko ją przenika i określa. Znalazło to pełny wyraz w tekście Konstytucji Dogmatycznej *Lumen Gentium* (rozdział VII) oraz w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et Spes* (rozdział IV, nr 40—45).

Celem niniejszego opracowania jest wskazanie na niektóre problemy związane z bogatą problematyką rozdziału VII KK poświęconego eschatologicznemu charakterowi Kościoła pielgrzymującego a jego związkom z Kościołem w niebie.

Wydaje się, iż eschatologiczny charakter Kościoła został dostrzeżony i szeroko omówiony w Konstytucji *Lumen Gentium* dzięki przyjęciu nowej perspektywy widzenia tajemnicy Kościoła jako rzeczywistości złożonej i wieloaspektowej. Wraz z uchwaleniem i zatwierdzeniem KK zostaje zamknięty w teologii okres prezentowania Kościoła w jednym, wybranym lub preferowanym aspekcie. Eklezjologia odąd dystansuje się wobec różnorakich, swoiście redukcjonistycz-

<sup>1</sup> H. U. von Balthasar, *Leben aus dem Tod*, Herder Freiburg im. Br. 1984.; F. X. Durrwell, *La resurrection de Jesus mystere de salut*, Paris 1982.; P. Hünermann, *Sterben. Tod und Auferstehung*, Düsseldorf, 1984.; S. Graf Bethlen, *Vom menschlichen Sterben...*, Herder Freiburg, 1983.; L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, Freiburg im. Br. 1968.

<sup>2</sup> Juergen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1969, s. 12. Por. R. Latourelle, SJ, *Theologie Science du Salut*, Montreal 1968, s. 268.

nych koncepcji Kościoła na rzecz holistycznej, całościowej wizji tej tajemnicy. Wybór jednej bowiem kategorii teologicznej lub preferowanie określonej analogii biblijnej w opisie i interpretacji Kościoła prowadziło w rezultacie do zawężenia i zubożenia bogatej prawdy związanej z jego naturą i działaniem. Greckie słowo *holos*, wyrażające jedną z not prawdziwego Kościoła, mianowicie jego katolickość, zda się wyznaczać perspektywę integralnego obrazu Kościoła ukazanego przez Sobór. Konstytucja *Lumen Gentium* w opisie Kościoła posługuje się całą gamą określeń biblijnych i teologicznych, wskazując jak bogatą jest tajemnicza rzeczywistość ukonstytuowanego przez Chrystusa Kościoła.

## 1. DOSSIER VII ROZDZIAŁU LUMEN GENTIUM

Wiadomo z dossier dokumentacji Soboru, że dwa ostatnie rozdziały KK, a więc rozdział siódmy i ósmy nie wchodziły jako składowe do pierwotnego schematu o Kościele. Początkowo schemat składał się z jedenastu rozdziałów, potem jednak został podzielony wedle innych kryteriów i posiadał cztery rozdziały, a w końcu pięć. Temat siódmego rozdziału, dotyczący eschatycznego charakteru Kościoła, początkowo nie był brany pod uwagę. Interwencja wszakże papieża Jana XXIII, podjęta później przez Ojca św. Pawła VI, sprawiła, iż kard. Arcadio Larraona, ówczesny prefekt Kongregacji Rytów został upoważniony do opracowania, z pomocą niewielkiej komisji, tekstu omawiającego oddawanie czci Świętym w Kościele. Treść tego tekstu zamierzano dołączyć do tekstu przygotowywanej Konstytucji dogmatycznej.

Wprowadzenie tematu o kulcie Świętych w Kościele okazało się bardzo inspirujące. Zwróciło bowiem uwagę Ojców Soboru, iż istnieje pewien istotny wątek, który nie może być pominięty jeśli tajemnica Kościoła ma zostać zaprezentowana w sposób pełny. Wątek ów dotyczył eschatologicznej dynamiki Kościoła pielgrzymującego. Jednocześnie poprawne eksponowanie instytucjonalnego czynnika Kościoła domagało się uwzględnienia jego ściśle eschatologicznego charakteru.

Mimo, że w poprzednich rozdziałach Konstytucji, obiter wzmiankowany był problem eschatycznej orientacji Kościoła, to jednak ostatecznie zdecydowano w oddzielnym, siódmym rozdziale powiązać zagadnienie eschatycznej istoty Kościoła z konkretną formą realizowania się jej w kulcie świętych. W rozdziale siódmym Konstytucji daje się zatem łatwo wyodrębnić dwie części. Pierwsza część, którą tworzą numery 48 i 49, omawia eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego, zaś część druga, złożona z numerów 50 i 51 dotyczy praktycznego nurtu eschatologii Kościoła, jakim jest oddawanie czci Świętym<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Otto Semmelroth, SJ, *Lexikon für Theol. u. Kirche*, Das Zweite Vat. Konz. Herder 1967, t. I., s. 314.

Już sam tytuł rozdziału w brzmieniu łacińskim: *De indole eschatologica Ecclesiae Peregrinantis ...* wskazuje, że eschatyczność jest cechą konstytutywną Kościoła i wiąże się ściśle z jego naturą. Przechodząc do zwięzłej analizy treści rozdziału należy najpierw dokładniej wyjaśnić teologiczną zawartość pojęcia „eschatyczności”.

## 2. ESCHATYCZNY CHARAKTER KOŚCIOŁA

Kard. Joseph Ratzinger w swym obszernym dziele *Theologische Prinzipienlehre* stwierdza, iż żadne pojęcie w języku teologii nie uległo ostatnio takiej wieloznaczności jak właśnie określnik: eschatologiczny czy eschatyczny. Istnieje więc pilna konieczność wyjaśnienia i teologicznego uściślenia tej nazwy<sup>4</sup>. Można to uczynić drogą kolejnych przybliżeń opierając się o dane Objawienia w tym względzie.

W Starym Testamencie za eschatyczne czyli ostateczne uważano szczególnie działanie Boga, mające na celu wskrzeszenie zmarłych, które definitywnie miało zakończyć bieg czasów. Stąd w Starym Testamencie mamy do czynienia z oczekiwaniem Izraela na wskrzeszenie umarłych, które było uważane za znak eschatonu w sensie dosłownym czyli w sensie zakończenia biegu historii<sup>5</sup>. Przechodząc do danych Nowego Testamentu należy zauważyć, że ewangelisci a zwłaszcza św. Mateusz opisują ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Chrystusa językiem apokaliptycznym jako ostatnią godzinę i chce wyraźnie podkreślić, iż zmartwychwstanie Chrystusa nie jest jakimkolwiek wskrzeszeniem, podobnym do tych, jakich dokonali prorocy, lecz zupełnie odmiennym, jedynym, dzięki któremu śmierć została definitywnie pokonana a Zmartwychwstały nie podlega już więcej śmierci<sup>6</sup>.

Oznacza to jednocześnie, że zmartwychwstanie wykracza poza ramy historii, gdyż Zmartwychwstały nie powrócił już na zwykły sposób w obręb historii doczesnego świata, uchwytnej doświadczalnie przez każdego, lecz trwa i pozostaje ponad nią. Nie oznacza to wszakże, iż Chrystus nie zachowuje względem historii szczególnych odniesień. W zmartwychwstaniu, moc śmierci jako swoistej konstans historycznej, zostaje pokonana przez moc Bożą. Zmartwychwstania więc nie można oceniać jako wydarzenia historycznego na tej samej płas-

<sup>4</sup> Kard. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 195.

<sup>5</sup> Jak się wydaje kard. J. Ratzinger należy do tych teologów, którzy ostatnie stadium eschatologii apokaliptycznej Starego Testamentu uważają za poprawne i pełne ustalenie się wykładni tego pojęcia. Por Dn 12, 1—3; Iz 65, 17; 2 Mch 12, 44; 1 Krl 17, 1—24.

<sup>6</sup> Kard. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 194—196.

szczyźnie, ani interpretować w tych samych kategoriach, w jakich widzimy fakt ukrzyżowania. Do integralnej bowiem i niezgłębionej wielkości tego wydarzenia należy zarówno jego charakter eschatologiczny, tzn. transcendujący historię, jak również aspekt niezwyklej powagi, dokonanego w historii wyłomu, gdyż ów umarły w swej własnej, niepowtarzalnej indywidualności i jedności na zawsze żyje. Istotna treść Zmartwychwstania wyraża się faktem, iż wykracza ono poza historię a jednocześnie jest w niej ugruntowane i zakotwiczone. Jako takie stanowi centralną tajemnicę chrystianizmu i jest faktem *par excellence* eschatologicznym<sup>7</sup>.

Czas już zauważyć, że nastąpiła decydująca zmiana w zakresie rozumienia tez eschatologii katolickiej poprzez pogłębienie wiary w tajemnicę zmartwychwstania Chrystusa. To z kolei decyduje o właściwych transpozycjach eschatologii w odniesieniu do dziejów.

W starożydowskich oczekiwaniach Eschaton plasował się na końcu dziejów. Natomiast poprzez fakt zmartwychwstania Chrystusa, Eschaton tkwi w historii i oznacza wiarę w historyczność eschatologicznego działania Boga. Działanie to ma wymiar kosmiczny i decydujący względem przyszłości. Ujawniająca się na tym tle zmiana perspektywy w wyniku ustalenia, iż Eschaton nie plasuje się na końcu dziejów, lecz tkwi w nich samych, posiada istotne znaczenie dla całej optyki eschatologicznej w odniesieniu do wszystkich tajemnic chrześcijaństwa.

Interesujące rozróżnienie w tej materii wnosi Oskar Cullmann, wskazując na rozłączność między „centrum” czasów wyznaczonym przez przyjście Chrystusa a końcem czasów czyli paruzją<sup>8</sup>. W tej perspektywie linia historii zbawienia przebiega pod podwójnym znakiem „już” a zarazem „jeszcze nie”, tzn., iż dzieje zbawienia zamykają się w diastazie centrum i końca czasów. Zmartwychwstanie Chrystusa jako istotne eschatyczne działanie Boga tkwi w samym centrum ekonomii zbawczej. Przyszłość ludzkości została na zawsze określona tą tajemnicą i przez nią związana z Bogiem, czyli stała się eschatologiczna.

Prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa stanowi istotną część Ewangelii, która jest orędziem o zbawczym działaniu Boga przekraczającym wszelkie działanie ludzkie. Zbawcze zaś działanie Boga wyraża się prawdą, iż moc Boża unicestwia moc śmierci, budząc zupełnie nową nadzieję w sercu ludzkości.

Uprawiana właściwie teologia, wierna swemu istotnemu źródłu, winna być zatem najpierw teologią zmartwychwstania, zanim stanie się teologią usprawiedliwienia, teologią sakramentów czy teologią Kościoła. Eschatologia zmartwychwstania głęboko rzutuje na właści-

<sup>7</sup> Juergen Moltmann, dz. cyt., s. 12—14.

<sup>8</sup> O. Cullmann, *Christus und Zeit*, München 1977, s. 74.

we rozumienie każdej rzeczywistości nadprzyrodzonej. W jej świetle zauważamy również eschatyczny charakter Kościoła, w którym żyje, naucza i zbawia sam Chrystus.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele w siódmym rozdziale od pierwszych słów wiąże ściśle eschatyczny charakter Kościoła ze zbawczym, uświęcającym i przemieniającym działaniem Chrystusa. Eschatologiczny charakter Kościoła jawi się w świetle tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa jako zbawczego Eschatonu wkraczającego w historię ludzkości. „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął powstawszy z martwych ... ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół...” (KK, nr 48).

O eschatycznym charakterze Kościoła, jak zauważa O. O. Semmelroth, decydują dwa zasadnicze fakty. Pierwszy z nich polega na tym, iż w ciągu całej historii zbawienia i różnych rodzajów przymierzy zawieranych przez Boga z jego ludem włącznie z Przymierzem Nowego Testamentu, zawartym w Chrystusie a realizującym się w Kościele, właśnie to eklezjalne przymierze jest eschatologicznie ostatnim i przez żadne nowe w historii nie zostanie zastąpione. Ten aspekt eschatycznego charakteru Kościoła nie jest rozwinięty w Konstytucji *Lumen Gentium*. Stanowi on niesformułowaną *expressis verbis* przesłankę do omówienia innych aspektów eschatyczności Kościoła. Eschatologiczny charakter Kościoła wyraża się ostatecznie faktem, iż jego obecna, sakramentalno-historyczna postać nie jest czymś ostatecznym, lecz zostanie uchylona, usunięta w Eschatonie, gdy dokona się przejście do nadprzyrodzonej pełni w niebie, gdzie o Kościele można mówić tylko w sensie analogicznym jako o Kościele triumfującym.

„Kościół przylgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata ... Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani ... osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego...” (KK, nr 48).

W Kościele uobecnia się odnawiające działanie samego Chrystusa i uświęcająca moc zesłanego przezeń Ducha Świętego. Mocą tych tajemnic Kościoła tkwi w eschatycznym nurcie historii zbawienia. Mówi o tym tekst Konstytucji *Lumen Gentium* w następujących słowach:

„Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11), już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane, albowiem Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świątynią...” (KK, nr 48).

Zasowa skończoność trwania Kościoła w jego postaci widzialno-sakramentalnej wskazuje na jego eschatyczną orientację ku dopełnieniu się w Chrystusie jako Boskim Eschatonie.

### 3. SPOŁECZNO-UNIWERSALNY ASPEKT ESCHATYCZNOŚCI KOŚCIOŁA

Tekst Konstytucji na wiele sposobów podkreśla społeczny charakter naszego odniesienia do Chrystusa. Cały rodzaj ludzki a wraz z nim całe stworzenie ma zostać odnowione w Chrystusie. Nie chodzi zatem jedynie o indywidualnego człowieka, lecz o powszechny zasięg zbawczej łaski Chrystusa, ogarniającej wszystkich, którzy pragną z niej skorzystać. Sobór w swym nauczaniu daleki jest od zawężonej, indywidualistycznej interpretacji prawd eschatologii w ogóle, w tym eschatologicznego charakteru Kościoła w szczególności. Już w pierwszym rozdziale Konstytucji Kościół określony jest mianem wszechogarniającego sakramentu zbawienia<sup>9</sup>. Sakrament wszakże jako taki jest rzeczywistością eschatyczną. Eschaton bowiem jako rzeczywistość nadprzyrodzona zostanie w pełni osiągnięta w przyszłości. Uprzednio jednak wiąże się w sposób znakowy z doczesnym elementem i trwa sakramentalnie w wymiarze tego świata. Kościół jako sakrament dany jest z wysoka i stanowi szczególną dymensję skutecznej obecności Boga celem dynamicznego zorientowania ludzkości ku życiu wiecznemu. Dzięki posłudze Kościoła człowiek ma również rozpoznać przemijalność i nietrwałość doczesności z jednoczesnym poznaniem ponadczasowej, zbawczej transcendencji Boga. W świetle tych prawd staje się rzeczą oczywistą, że znakowa, widzialna postać Kościoła przemienie wraz z czasem, lecz nie po to, aby została unicestwiona, lecz aby przyjęła ostateczny, eschatologiczny kształt, gdzie nie ma potrzeby żadnego znaku, gdyż trwa nadprzyrodzona pełnia.

Rozumiany w ten sposób eschatologiczny charakter Kościoła wiąże się z tradycyjnym rozróżnieniem trzech jego stanów uwzględniających społeczny charakter łaski zbawienia. „Mówi się więc o Kościele pielgrzymującym, poddanym oczyszczeniu lub cierpiącym i wreszcie o Kościele triumfującym. Chodzi tu o trzy realnie różniące się sytuacje wspólnoty zbawionych tego samego Ludu Bożego”<sup>10</sup>.

Sytuacje te nie dzielą wszakże członków Kościoła, lecz jednoczą w nadprzyrodzonej miłości. Jedność ta wyraża się w modlitwach wstawienniczych zanoszonych przez świętych za Kościół ziemski oraz w modlitwie błagalnej Kościoła ziemskiego za Kościół cierpiących, tj. poddanych oczyszczeniu.

„...Jedni spośród uczniów pielgrzymują na ziemi, inni dokonawszy żywota poddają się oczyszczeniu, jeszcze inni zażywają chwały, widząc wyraźnie samego Boga troistego i jedyne, jako jest, wszyscy jednak, w różnym stopniu i w rozmaity sposób, złączeni jesteśmy w tej samej miłości Boga i bliźniego...” (KK, nr 49).

<sup>9</sup> KK, nr 1, 9.

<sup>10</sup> List Kongregacji Doktryny Wiary z 17. V. 1979 r., *O rzeczach ostatecznych*, tekst patrz: J. Ratzinger, *La mort et l'au-delà*, Paris 1979, s. 261.



Wzajemnie powiązanie między Kościołem zbawionych, Kościołem pielgrzymujących i Kościołem cierpiących wynika z jedności wszystkich zbawionych w Chrystusie.

„Mieszkańcy nieba, będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem ... nieustannie wstawiają się za nas u Ojca. Kościół pielgrzymów od zarania czcił pamięć zmarłych a ponieważ święta i zbawienna jest myśl modlić się za umarłych, aby byli od grzechów uwolnieni, także modły za nich ofiarowywał” (KK, nr 49 i 50).

W kulcie oddawanym świętym Kościół ujawnia swą szczególną orientację pielgrzymią ku niebiańskiemu Jeruzalem. Święci bowiem w Kościele nie są uważani za wielkości, które historycznie przemięły, lecz za tych, którzy żyją swą historią w wieczności, ku której Kościół ziemski zmierza. Kult świętych jest konkretną dymensją życia Kościoła, poprzez którą realizuje on i doświadcza swego eschatologicznego charakteru. Ten aspekt eschatyzmu Kościoła jest omówiony w dwu ostatnich numerach rozdziału siódmego Konstytucji *Lumen Gentium*. W niniejszym opracowaniu pomijamy powyższy wątek, gdyż stanowi on oddzielny i obszerny temat dla siebie. Podobnie obszerną dziedziną tematyczną jest pneumatologiczny aspekt eschatologicznego charakteru Kościoła pielgrzymującego.

W Konstytucji bowiem wielokrotnie podkreśla się rolę Ducha Świętego jako daru eschatologicznego, który doskonali i dopełnia Kościół, dzieło Chrystusa. Wszelkie zbawcze i uświęcające działanie pochodzi od Ojca, przychodzi i trafia do ludzi przez Słowo Wcielone, zaś dopełnia się w Duchu Świętym.

#### 4. ESCHATOLOGICZNY CHARAKTER KOŚCIOŁA A JEGO TKWIENIE W HISTORII

Innym jeszcze obszarem zagadnień związanych z eschatologicznym charakterem Kościoła jest sposób jego zaangażowania i tkwienia w historii świata. Eschatologiczny charakter tajemnicy Kościoła określa jednocześnie sposób jego trwania w historii wyrażający się nadrzędną wiernością powierzonyj mu uniwersalnej misji zbawienia i uświęcania wszystkich w Chrystusie. Kościół z woli swego Boskiego Założyciela ogarnia całą przestrzeń historyczną dziejów ludzkich zgodnie z mandatem wyrażonym słowami: „Idąc na cały świat, nauczajcie wszystkie narody, a oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata”<sup>11</sup> Kościół zatem tkwi w czasie a jednocześnie spełnia się poza czasem w Bogu, w jego ponadczasowej transcendencji. Realizuje swą misję w historii, tkwiąc w dziejach świata na sposób ewangelicznego fermentu, posiada jednak cele transcendentne, nie będące z tego świata. Jak się wydaje, Kościół urzeczywistnia

<sup>11</sup> Mt 28, 20.

w sposób maksymalny ideę instytucji historycznie trwałej, zachowującej w powszechnej zmienności swą istotną tożsamość celem przybliżania każdej epoce mocy zbawczych Chrystusa. W swej strukturze instytucjonalnej Kościół jest prawdziwym przybytkiem chroniącym od przemijania wszystko, co służy zbawieniu i uświęceniu ludzkości<sup>12</sup>. Jest on tajemnicą wieczności istniejącej początkowo w czasie, aby czas dopełnił się w wieczności. W przeciwieństwie do społeczności i instytucji świeckich nastawionych wyłącznie na trwanie w czasie Kościół widzialny uznaje się za rzeczywistość przemijającą. Stan zaś uwiecznienia czyli eschatonu pragnie osiągnąć poza wymiarem czasu, w Bogu.

Przyjmując powyższe przesłanki wynikające z Konstytucji *Lumen Gentium* Sobór szeroko omawia sposoby obecności Kościoła w historii świata na kartach Konstytucji Duszpasterskiej *Gaudium et Spes*. Zostają w ten sposób rozwiane obawy wyrażone ongiś w latach pięćdziesiątych przez P. Evdokimowa, że pokusą chrześcijaństwa zachodniego jest historia bez eschatologii, zaś chrześcijaństwa wschodniego — eschatologia bez historii. Protestantyzm natomiast reprezentuje pod tym względem swoistą hipereschatologię, przeskakując całą historię, plasuje chrześcijaństwo w punkcie finalnym<sup>13</sup>.

Sobór zatem w swych dokumentach, idąc za światłem Ducha Świętego, ukazuje całą w tym względzie harmonię, która cechuje jeden, święty i powszechny Kościół Chrystusowy.

\*

\*

\*

Sobór w sformułowanych przez siebie dokumentach jest głosem samego Chrystusa skierowanym do wszystkich ochrzczonych. Treść dokumentów soborowych jawi się również jako wezwanie i zadanie postawionych przez Opatrzność wszystkim członkom Kościoła Chrystusowego. Wydaje się, iż nauka o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego ma stać się szczególną samoświadomością wyznawców Chrystusa. Winna zarazem radykalnie zwrócić wierzących ku perspektywie ostatecznej, zbawczej realizacji w Chrystusie. Siódmy rozdział Konstytucji *Lumen Gentium* jest wezwaniem do wzmoczenia świadomości uczniów Chrystusa, iż pozostają w sytuacji drogi (in statu viae) ku ostatecznemu celowi, jakim jest sam Bóg. Chodzi jednocześnie o zachowanie i zintensyfikowanie chrześcijańskiej nadziei osiągnięcia pozadoczesnego celu życia, któremu należy przyporządkować wszelkie cele doraźne. Te ostatnie nierzadko pochłaniają i całkowicie określają życie współczesnych, powodując najgłębszą

<sup>12</sup> Por. J. Guittou, *Kościół współczesny*, Warszawa 175, s. 370.

<sup>13</sup> P. Evdokimov, *Prawostawie*, Warszawa 1964, s. 360. Tytuł oryginalny: *L'Orthodoxie*, Neuchatel, 1959.

alienację i reifikację osoby ludzkiej bytowo otwartej ku transcendentnej realizacji zbawczej. Prawda o przemijaniu „postaci tego świata” a nawet widzialnego kształtu Kościoła omówiona w *Lumen Gentium* winna tym głębiej zorientować Lud Boży ku Temu, który trwa, „Jest Alfą i Omegą, pierwszym i ostatnim, początkiem i końcem”. Ukazana zaś wizja Kościoła przemienionego i spełnionego w Bogu jest natchnieniem i mobilizacją do głębokiej przemiany życia wszystkich „pielgrzymów” w coraz ściślejszym zjednoczeniu z Chrystusem i braćmi w Duchu Świętym.

Częstochowa

KS. FRANCISZEK DYŁUS

## S P R A W O Z D A N I A

Ks. Andrzej Grzelak

### EUCHARYSTIA W PARAFII SYMPOZJUM LITURGICZNO-KATECHETYCZNE W KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM

W dniach 23 i 24 lutego 1987 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbywało się sympozjum liturgiczno-katechetyczne „Eucharystia w parafii”. Zostało ono zorganizowane przez Katedrę Liturgiki Instytutu Teologii Pastoralnej KUL. Ponad 150-ciu uczestników w ciągu dwóch dni wystąpiło 9-ciu wykładów, brało udział w dyskusjach plenarnych i grupowych. Obrady rozpoczynano Mszą św. koncelebrowaną w kościele akademickim.

Pierwszego dnia podczas homilii ks. prof. W. Hryniewicz nawiązując do hasła Kongresu Eucharystycznego „Do końca ich umiłowal” powiedział, że Jezus Chrystus przekazał uczniom dar Eucharystii w kontekście wymownego czynu umycia nóg i modlitwy arcykapłańskiej. Wierzenia Pana z uczniami przed Jego własną paschą była pełna znaków, pytań i ludzkiego zdziwienia (Piotr) oraz przekonującej mocy miłości (Flp 2, 1), była pełna człowieczeństwa Chrystusowego i pełna Boga. Eucharystia jest „pełna Boga” niezależnie od sposobu jej sprawowania, jest pełna ofiarności Chrystusa, bo uobecnia wszystkie tajemnice Jego zbawczego życia. Jest ona pełna Ducha Świętego, którego w specjalnej modlitwie (epiklezie) przyzywamy, aby zstąpił na dary złożone na ołtarzu i na uczestników liturgii mszalnej. Eucharystia zmierza do Komunii św.,

w której przyjmujemy Chrystusa Zmartwychwstałego i Ducha Świętego dających nam udział we wspólnocie wewnątrz trynitarniej i tworzących wspólnotę Kościoła. Eucharystia jest źródłem każdej wspólnoty. Ukazuje ona nową wizję człowieka, a także przyrody, kosmosu... Domaga się ona „wstąpienia w siebie”, medytacji i ujrzenia jej rzeczywistości oczyma Człowieka, który do końca umiłował.

Oficjalnego otwarcia obrad dokonał w nowej auli uniwersytetu Rektor KUL ks. bp prof. P. Hempterek wskazując na okoliczności wobec których odbywa się symposium: Krajowy Kongres Eucharystyczny, III-cia Pielgrzymka Ojca św. do Ojczyzny a także fakt ukazania się Mszału posoborowego w języku polskim.

Serię wykładów zainaugurował ks. prof. J. Charytański, który omówił treść kerygmatu o Eucharystii we współczesnych podręcznikach katechetycznych. Autor zanalizował najpierw podręczniki pierwszego okresu katechizacji obejmującego klasy I—IV, następnie podręczniki klas V—VIII i materiały katechetyczne przeznaczone dla grup ponadpodstawowych. W części wstępnej wykładu ks. Profesor przypomniał potrydencki schemat uczenia o Eucharystii składający się z trzech elementów: Msza św., sakrament trwałej obecności i Komunia św. Od roku 1971 ukazało się w Polsce aż 12-ście nowych podręczników przeznaczonych dla pierwszego etapu katechizacji. W nich po raz pierwszy znajdujemy takie zagadnienia jak: liturgia słowa, funkcje świecików w liturgii, związek między ofiarą a Komunią św., jedność z Chrystusem fundamentem jedności z braćmi i Trójcą Świętą. W podręcznikach tych podano pogłębioną definicję Mszy św. — nie jest już ona tylko ofiarą Zbawiciela, ale także ofiarą Kościoła, wszyscy wierni są wezwani do „współofiarowania”. Omalwiane podręczniki nie uczą jednak o postawach, których domaga się sama rzeczywistość Eucharystii.

Nauka Soboru Watykańskiego II o wielorakiej obecności Chrystusa w liturgii nie została jeszcze w nich w pełni uwzględniona. W tej grupie podręczników — zdaniem ks. Charytańskiego — wyróżnia się opracowanie ks. M. Finke i p. B. Jabłońskiej. Materiał katechetyczny w nim zawarty opiera się na treści roku liturgicznego, częstym punktem wyjścia dla ukazania prawd katechizmowych są obrzędy liturgiczne. Jedyne w tym podręczniku mówi się o postawach eucharystycznych, a w warstwie dydaktycznej wychodzi się od doświadczenia dziecka, od jego naturalnych przeżyć.

Wykład ks. dra J. Wilka *Wprowadzenie do Eucharystii w rodzinie* stanowił próbę ukazania zadań rodziny, szczególnie rodziców wobec dzieci w kształtowaniu postaw eucharystycznych. Autor przypomniał, że rodzice są pierwszymi wychowawcami dzieci, sama zaś rodzina pierwszym środowiskiem wychowawczym także do owocnego udziału w Eucharystii. Eucharystia jest sakramentem społecznym, w którym realizuje się spotkanie osób. Ważnym elementem życia rodziny, który przygotowuje dziecko do pełnego udziału w Eucharystii jest jej związek z parafią (wierzyć = mieć uczestnictwo w życiu Kościoła, w życiu wspólnoty parafialnej, w obchodach roku liturgicznego). Katechezą nieocenioną jest nawiedzenie z dzieckiem kościoła, gdzie rodzice łączą objaśnienie wnętrza kościelnego z adoracją Najświętszego Sakramentu. Rodzice wypełniają zadania „pierwszych zwiastunów wiary” (KK 11), gdy razem z dziećmi czytają Pismo św., a także gdy objaśniają prawdy Boże za pomocą religijnych obrazów. Wreszcie jedynie rodzina stwarza dziecku możliwość doświadczeń o znaczeniu symbolicznym: doświadczenie rodzinnego domu pozwala odkryć dom Boży, jakim jest Kościół, chleb wskazuje na pracę i miłość rodziców, a jego dzielenie w rodzinie pozwala dziecku odkryć znaczenie łamania Chleba eucharystycznego; samo natomiast zasiadanie przy stole w gro-

nie rodzinnym prowadzi do poznania symbolicznego znaczenia stołu słowa Bożego i stołu ofiarnego, jakim jest ołtarz. Rola rodziny w wychowaniu do Eucharystii jest nie do zastąpienia, a samo wychowanie jest w pełnym znaczeniu realizacją misji Kościoła.

W części popołudniowej pierwszego dnia obrad uczestnicy sympozjum wysłuchali dalszych dwóch wykładów dotyczących pastoralnych postulatów w sprawowaniu Eucharystii. Ks. dr S. Lech mówił na temat mszy parafialnych i mszy w grupach specjalnych a ks. dr Cz. Krakowiak o mszach z dziećmi. Pierwszy prelegent przypomniał, że świadectwa pisane z czasów apostoelskich mówią o małych grupach, którym apostołowie poświęcali wiele czasu. Występują one także i we współczesnym Kościele polskim (np. oazowe, neokatechumenatu). W tych grupach zwraca się uwagę na specyficzną formę języka liturgii, który obejmuje słowa, gesty, postawy i jest pełen symbolicznych znaków (np. znak zgromadzenia, ołtarza, święta, przewodniczącego liturgii, wspólnej modlitwy). Umiejętność odczytywania tego języka pozwala dostrzec, że „ogłaszane dzieło zbawienia” sprawowane jest przez Ofiarę i sakramenty (KL 6). Wielką pomoc ułatwiającą czynny udział w liturgii stanowi nowy mszał. Daje on przewodniczącemu celebracji i całej wspólnocie eucharystycznej wiele możliwości zarówno co do wyboru różnych formularzy liturgicznych, czytań biblijnych jak i co do wykorzystania miejsc pozwalających na ożywiająca liturgię komentarze, wprowadzenia czy spontaniczne modlitwy.

Wykład ks. Cz. Krakowiaka, jak już wyżej zasygnalizowano, dotyczył przygotowania i sposobu sprawowania liturgii mszalnej, w której w większości biorą udział dzieci młodsze (do 10-tego roku życia). Opublikowane przez Kongregację Kultu Bożego *Dyrektorium o mszach z dziećmi* zadośćczyni postulatowi soborowej Konstytucji o liturgii św. (38) o dostosowaniu liturgii do poszczególnych grup. Według tego dokumentu msza z dziećmi powinna mieć miejsce w ciągu tygodnia i być dobrze przygotowana (wstęp, akt pokutny, komentarz). Celebrans może wybrać czytania, a nawet je skrócić do Ewangelii, w której może opuścić pewne wiersze pod warunkiem zachowania sensu perykopy. Duszpasterz ma możliwość zastosowania homilii dialogowanej, credo pacierzowego, może wybrać z mszału odpowiednie modlitwy a nawet tak je przekształcić, aby były bardziej zrozumiałe dla dzieci. Specjalne modlitwy eucharystyczne dla takich mszy charakteryzują się prostszymi formami i większą ilością akklamacji. Oprócz wyżej wymienionych mszy trzeba jeszcze rozróżnić msze z udziałem dorosłych w których uczestniczą także dzieci i tzw. msze szkolne. Ks. dr Krakowiak w zakończeniu swego wystąpienia zgłosił postulat opracowania i wydania lekcjonarza i mszału na msze z udziałem dzieci.

Po tym wykładzie uczestnicy sympozjum w 4-ech grupach omawiali następujące zagadnienia: Częstotliwość sprawowania Eucharystii (ks. dr Cz. Krakowiak), Msze dla grup specjalnych (ks. dr S. Lech), Eucharystia w katechezie (ks. dr H. Łuczak), Eucharystia w przepowiadaniu (ks. dr H. Simon).

Pierwszy dzień obrad zakończono wieczorem poezji związanej z mistериem Eucharystii. Poeci Sergiusz Riabinin, O. Jerzy Chrzanowski, Tadeusz Jan Chmielewski recytowali swoje utwory, specjalnie przygotowane na ten wieczór. Nadesłane wiersze nieobecnego ks. Franciszka Kameckiego odczytał ks. T. Biały. Następnie grupa studentów KUL przedstawiła montaż słowno-muzyczny oparty na „Mszy braterskiego stworzenia” Francisca Sullivana a choreograficznie przygotowany pod kierunkiem ks. Z. Suchego.

W drugim dniu sympozjum wykłady rozpoczął ks. bp dr G. Kusz, który mówił o kształtowaniu postaw eucharystycznych dzieci w świetle *Dyrektorium o mszach z udziałem dzieci*. Autor ukazał najpierw sytuację,

w jakiej często znajduje się człowiek współczesny. Wiele okoliczności utrudnia mu przeżywanie bliskości Boga m. in. poczucie samowystarczalności, brak doznania prawdziwej miłości, wreszcie sam zanik zmysłu Boga. Tymczasem dojrzały udział w Eucharystii domaga się postawy uznania Boga oraz uznania przed Nim swej niewystarczalności i grzeszności, postawy słuchania, zawierzenia Bogu, przyjęcia daru Jego odkupieńczej miłości i obdarowywania nią innych. Kształtowanie postaw eucharystycznych dzieci powinno być procesem ciągłym realizowanym zarówno w środowisku rodzinnym, we wspólnocie eucharystycznej (parafialnej) i katechetycznej. Z formacją chrześcijańską ściśle musi być związana jako jej istotna część formacja liturgiczna, co wymaga dynamicznego związku katechezy z liturgią. Pomocą przygotowującą i wychowującą do dojrzałego udziału w misterium Eucharystii mogą być — wydaje się, że w praktyce nie dość jeszcze obecne — nabożeństwa słowa Bożego.

Ks. doc. dr hab. J. Kopeć podejmując problem mszy z udziałem młodzieży wskazał najpierw na trudności, jakie przeżywa młodzież w związku z udziałem w liturgicznym życiu Kościoła. Już propagatorzy ruchu liturgicznego proponowali specjalne msze z udziałem młodzieży. Współczesne badania socjologiczne wskazują na wysoki procent młodzieży polskiej uważającej siebie za wierzącą i praktykującą (ponad 90%). One ujawniają także niską świadomość religijną młodzieży i częsty brak konsekwencji życiowych wiary manifestowanej w praktykach religijnych. Celebrans razem z grupą młodych przygotowujących liturgię muszą pamiętać o konieczności mystagogii (komentarze, wprowadzenia). Homilia wygłoszona w oparciu o słowo Boże i kontekst sprawowanego misterium powinna pomagać w rozwiązywaniu charakterystycznych dla tego okresu życia człowieka problemów związanych z wiarą, z otoczeniem, z samym sobą... Wysiłki pastoralne powinny zmierzać ku odkryciu przed młodzieżą języka i orędzia liturgii oraz prowadzić do uwewnętrznienia przeżycia spotkania z Bogiem i braćmi.

Wykład ks. prof. A. L. Szafrąńskiego był poświęcony Eucharystii w katechezie Jana Pawła II. Proegzystencja człowieka dla wartości, dla ludzi, dla Boga i koegzystencja we wspólnocie są koniecznymi warunkami dla przyjęcia i przeżywania Eucharystii. Jan Paweł II jako najwyższy Pasterz Kościoła często je przypomina. Jego nauczanie wywodzi się zarówno z tradycyjnej nauki Magisterium jak i ubogacone jest nową formą przekazu uwzględniającą współczesne kierunki filozoficzne. Papież naucza, że Eucharystia staje się dla chrześcijanina wzorem i źródłem siły wypełniania do końca woli Ojca, ona jest mocą dla małżonków chrześcijańskich i źródłem miłości chrześcijańskiej rodziny, stanowi także źródło najwyższej wartości pracy rozpoznanej jako drogi krzyża wiodącej ku zmartwychwstaniu oraz szkołę świętych i źródło odnowy życia społecznego.

Ks. dr H. Sobeczko mówił na temat uporządkowania form kultu Eucharystii w świetle zasad odnowionej liturgii. We wstępie przypomniał oznaki czci (przyklęknięcia, okadzenia, światło) przechowywanego Najświętszego Sakramentu. Vaticanum II przywróciło integralną wizję misterium Eucharystii i całościową wizję koncelebrzy eucharystycznej. Sobór zakazał sprawowania mszy z wystawieniem Najświętszego Sakramentu i wystawienia dla samego udzielenia błogosławieństwa bezpośrednio po mszy. Ze względu na istotny związek mszy z komunią sakramentalną uporządkowania domaga się jej udzielanie poza mszą bez słusznej przyczyny. Jako formy kultu są zalecane wystawienia, procesje, kongresy eucharystyczne. Kompetentna władza kościelna powinna się zatroszczyć, aby wierni mieli możliwość nawiedzenia Najświętszego Sakramentu. W dużych miastach powinna być organizowana stała adoracja Najświętszego Sakramentu połączona z dyżurem spowiednika w konfesjonale.

Cykl wykładów został zakończony wystąpieniem ks. dra Z. Wita, który omawiał podstawy liturgiczno-pastoralne celebracji mszalnej. Autor najpierw wiele uwagi poświęcił miejscu sprawowania mszy a następnie zanalizował niektóre funkcje w zgromadzeniu liturgicznym. Powołując się na instrukcję o kulcie Tajemnicy Eucharystycznej prelegent wskazał, że budynek sakralny powinien być „zdalny do modlitwy i świętych czynności” a samo wyposażenie jego wnętrza powinno ułatwiać sprawowanie liturgii. Wprowadzenie do Mszału Pawła VI mówi, że w prezbiterium winna się znajdować sfera liturgii słowa. Mówiąc o czynnym udziale wiernych w Eucharystii ks. Wit podkreślał uczestnictwo słowne i uczestnictwo postaw. Osobny problem stanowi uprawniona twórczość celebransza w czasie celebracji eucharystycznej.

Twórczość ta może ożywić udział we mszy i jaśniej ukazać związek liturgii z życiem konkretnej wspólnoty. Wymaga ona jednak rzetelnego studium treści i funkcji poszczególnych obrzędów oraz rozpoznania duchowej sytuacji danego zgromadzenia liturgicznego. Celebrans winien wystrzegać się indywidualizmu i swoim zachowaniem w czasie sprawowania świętych czynności starać się budzić wrażliwość na rzeczy święte.

Po wygłoszeniu wszystkich referatów miała miejsce 1,5 godz. dyskusja. Wyłoniła ona cztery bardzo konkretne problemy liturgiczne związane z praktyką sprawowania Eucharystii w Polsce. Zagadnienia te stały się także przedmiotem głosowania obecnych w auli, a propozycje wyłonionych rozwiązań postanowiono przesłać ks. bpowi Tadeuszowi Rybakowi, Przewodniczącemu Komisji d/s liturgii i duszpasterstwa liturgicznego Episkopatu Polski celem przedłożenia ich Konferencji Plenarnej.

1. Codzienna Komunia św. chorych — dekret St. Apost. daje możliwość przekazania prawa zanoszenia Eucharystii dla ludzi chorych odpowiednio przygotowanym do tego zadania osobom zakonnym oraz ludziom świeckim.
2. Szacunek dla słowa Bożego wymaga, by było ono proklamowane z ambony (ambonki). Dotyczy to także sytuacji, gdy lektorem tego słowa Bożego jest kobieta.
3. Znak pokoju przyjęty w Polsce nie oddaje teologicznej wymowy tego gestu. Obecni zwracają się do Konferencji Episkopatu o nowelizację tego znaku. Nie sugerują rozwiązania choć widzą potrzebę zmiany.
4. Postawa przy Komunii św. jest różna zależnie od krajów i kultur. Przepisy liturgiczne mówią o procesji komunijnej (znanej już w starożytności) wskazującej na pielgrzymujący charakter ziemskiego Ludu Bożego. Poza tym szacunek dla przyjmujących sugerowałby, aby przyjęcie postawę na sposób proszącego jak to zwykli stosować Jan Paweł II.

Inne problemy: Przyjmowanie Komunii św. wielokrotnie (dwa razy dziennie). Dodatkowy szafarz Komunii św., gdzie jest tylko jeden kapłan.

Ks. prof. Szafrąński sugerował konieczność łączenia ze mszą szczególnie niedzielną i świąteczną jutrzni lub niesporów. W Kościele polskim prawie wcale nie ma publicznej modlitwy liturgicznej, która według nauki Magisterium ma być szkołą każdej modlitwy.

W imieniu organizatorów wszystkim referentom, przewodniczącym poszczególnych sesji i uczestnikom za udział w sympozjum podziękował ks. doc. dr hab. J. Kopec — kierownik Katedry Liturgiki ITP KUL.

Dwudniową refleksję połączoną z adoracją wokół tajemnicy Eucharystii zakończyła modlitwa poprowadzona przez ks. profesora Szafrąńskiego.

O. Franciszek Sieg SJ

## ZYCIE JEZUSA W NAZARECIE W ŚWIELE JEGO PUBLICZNEJ DZIAŁALNOŚCI

### EWANGELIE DZIECIŃSTWA

Nazaret, miasteczko w Galilei, opodal drogi łączącej Tyberiade, położoną nad Jeziorem Genezaret, z Cezareą nad Morzem Śródziemnym, chociaż istniało już od około 600 lat przed Chr., niczym szczególnie nie wpisało się dotąd w historię Palestyny. Dziś wielotyśięczne miasto — za Chrystusa było wsią, chociaż Łukasz stosuje do niego określenie *polis* — miasto.

Tu miało miejsce zwiastowanie Maryi (Łk 1, 26—38). Stąd Józef i Maryja wyruszyli do Judei, do miasteczka dawidowego Betlejem (Łk 2, 4), odległego o około 180 km drogi, celem wypełnienia zarządzenia cesarza Augusta o przeprowadzeniu powszechnego spisu ludności w imperium. W Palestynie rozpoczął go namiestnik Syrii Publicjusz Saturninus. Zarządzenie cesarza było przyczyną utrudzonych wędrówek wielu ludzi w imperium, gdyż spis miał być dokonany nie w miejscu zamieszkania lub aktualnego pobytu, lecz rodzowego pochodzenia. Wobec tego również Józef i Maryja musieli wybrać się w drogę. W ten sposób dzięki zarządzeniu rzymskich władz, narodzenie Jezusa miało miejsce właśnie w Betlejemie, w miasteczku rodzowym Józefa, w którym ongiś narodził się wielki król Dawid (1 Sm 16, 1). Tym samym wypełniło się proroctwo Micheasza (5, 1).

Do Nazaretu powrócili, według relacji Łukasza, po wypełnieniu przepisu Prawa (Łk 2, 39). Tymczasem Mateusz mówi jeszcze o pokłonie Mędrców ze Wschodu (2, 1—12), o ucieczce przed Herodem do Egiptu (2, 13—15), o rzezi niemowląt (2, 16—18) — nawiązując przy tym do wypowiedzi proroków Ozeasza (11, 1), Jeremiasza (31, 15) i Izajasza (11, 1), a potem dopiero opisuje okoliczności powrotu do Nazaretu (2, 19—23).

Łukasz scharakteryzował dzieciństwo Jezusa następująco: „Dziecię zas rosło i nabierało mocy, wypełniając się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim” (2, 40). I tylko u Łukasza znajdujemy relacje o pobycie dwunastoletniego Jezusa w świątyni wśród nauczycieli (2, 41—59), a następnie wzmiankę, że wrócił razem z rodzicami do Nazaretu, gdzie „był im poddany” (2, 51 a) i że „Jezus czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (2, 52). Prawdo-



podobnie Łukasz zawdzięczał swoje, bogatsze od Mateusza, informacje o dziedzinstwie Jezusa, Jego Matce.

Relacje ewangelistów są zatem dość szczupłe i raczej dotyczą określonych faktów. Nie ma w nich żadnej wzmianki o wydarzeniach niezwykłych lub o cudach.

## TRADYCJA WYCHOWAWCZA W IZRAELU

Życie przeciętnej rodziny izraelskiej było wyznaczone twardymi warunkami ekonomiczno-społecznymi i tradycją religijną. Pierwsze wycisnęły od wczesnej młodości głębokie piętno na życiu Jezusa. Pozostał On solidarny z rodzicami, którzy mimo zaszczytnego pochodzenia, wiedli życie na marginesie społecznym. Jezus wykonywał ciężką pracę w domu, na roli, w winnicy i w warsztacie cieśli.

U Izraelitów dziecko pozostawało przez pierwsze lata pod wychowawczymi wpływami matki lub niańki. Dorastające zaś dzieci, jak wszędzie, chętnie spędzały czas na ulicy lub na rynku bawiąc się, śpiewając, grając i tańcząc (por. 11, 16). Następnie, jeśli chodzi o dziewczęta, matka sama zajmowała się nimi przez cały okres dojrzwiania, chłopcy zaś przechodzili pod rękę ojca, który na mocy świętej tradycji wychowywał ich i pouczał sięgając, ilekroć było to konieczne, także po różgę i bicz.

Nauka przebiegała zwykle w ten sposób, że nauczający opowiadał, objaśniał i stawiał uczniowi pytania. Ten zaś powtarzał, odpowiadał na pytania względnie sam je stawiał. Przedmiotem tych pouczających dialogów były przekazy przodków, zarówno ludowe jak i religijne. Te ostatnie były w pobożnej rodzinie izraelskiej wspomniane i omawiane ze szczególnym pietyzmem. Zarówno nauczyciele, jak i rodzice dokładali dużo starań, aby tradycje przodków zostały przekazane młodszemu pokoleniu w nieuszczonej formie. Owszem, często były wzbogacane różnymi uwagami o charakterze komentarza. Celem zaś zagwarantowania wierności i trwałości przekazu tradycji dążono do pamięciowego opanowania materiału, przy zastosowaniu różnych mnemotechnicznych środków. Dla młodzieńców zalecone było też przygotowanie zawodowe.

Młodzież uczestniczyła razem z rodzicami w różnych religijnych uroczystościach, co dawało jej sposobność do przeprowadzania konfrontacji i uzupełniania przekazu, jaki otrzymała w rodzinie. Wówczas nadarzała się także okazja, by zapoznać się ze świętymi pomnikami przeszłości. Nadto w każdym izraelskim mieście młodzież mogła posłuchać starszych, kiedy dawnym zwyczajem nauczali przy bramie miasta lub też rozpatrywali sporne sprawy.

Czy istniała już wówczas w Nazarecie szkoła analogiczna do tych, jakie rabini prowadzili w Jerozolimie, jest mało prawdopo-

dobne. Nie ma też żadnego dowodu na to, że Józef oddał Jezusa do szkoły któregoś z rabinów w Jerozolimie, w których zresztą były stosowane analogiczne metody nauczania. Trudno też odpowiedzieć na pytanie, w jakiej mierze Jezus pozostawał pod wpływami formacji rodzinnej lub innych czynników spoza niej.

Na tle odtworzonego w oparciu o dzieło Rolanda de Vaux: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* (1960), obrazu środowiska formacyjnego w Izraelu, bardzo ostro zarysowuje się scena opisana u Łukasza: „Dopiero po trzech dniach odnaleźli Go w świątyni, gdzie siedział między nauczycielami, przysługiwał się im i zadawał pytania. Wszyscy zaś, którzy Go słuchali, byli zdumieni bystrością Jego umysłu i odpowiedziami” (2, 46n).

W Ewangeliach nie znajdujemy żadnej wzmianki o tym, co działo się w życiu Jezusa w Nazarecie od czasu powrotu ze świątyni (Łk 2, 51) do chwili Jego publicznego wystąpienia. Prawdopodobnie Jego Matka nie udzieliła na ten temat informacji. A może udzieliła, lecz one nie zostały nam przekazane. Prawdopodobnie życie Jezusa — młodzieńca, a potem mężczyzny, było bardzo podobne do życia wielu innych młodzieńców i mężczyzn, tak że w ludzkim aspekcie nie wydarzyło się w nim nic niezwykłego, co należałoby przekazać. Jezus odznaczał się zapewne niezwykłą pracowitością, uczciwością, wrażliwością na ludzką niedolę i gotowością do ofiarnej pomocy. Był otwartym na to, co działo się dookoła Niego i jednocześnie pozostał wewnętrznie bardzo skupionym. Może lubił pozostawać w samotności i coraz częściej był — pozornie, milczącym świadkiem wydarzeń.

W domu rodzinnym Jezus wypełniał zapewne, obok swoich zwyczajnych obowiązków, także swoje religijne powinności; podobnie jak członkowie każdej innej pobożnej rodziny izraelskiej owych czasów.

Prawdopodobnie w omawianym okresie życia Jezus nie ujawnił jeszcze ani swoich poglądów na różne sprawy — czy to religijne, czy też w ogóle życia Izraelitów, ani nie okazywał swojej mocy czynienia znaków. W przeciwnym przypadku mieszkańcy Nazaretu zapewne ustosunkowałyby się odpowiednio do Niego, co nie minęłoby bez echa, podobnie jak zareagowali po Jego wystąpieniu w synagodze, o którym najobszerniej relacjonuje znowu Łukasz (4, 16—30). Mieszkańcy Nazaretu, którzy patrzyli na Jego codzienne pracowite życie, zapewne nie dostrzegli w Nim, poza pozytywnymi cechami charakteru nie szczególnego.

Liczne są dane tradycji na podstawie których możemy dziś dość wiernie odtworzyć rodzinne środowisko w Izraelu tamtych czasów. Niemniej one nie wyjaśniają wystarczająco życia Jezusa w Nazarecie. Możemy jednak spojrzeć na nie jeszcze ze stanowiska jego późniejszej działalności.

## WNIOSKI O ŻYCIU UKRYTYM JEZUSA W NAZARECIE NA PODSTAWIE JEGO PUBLICZNEJ DZIAŁALNOŚCI

1. *Stosunek Jezusa do Prawa.* Niezwykle ważne dla powodzenia misji Jezusa, a jednocześnie bardzo trudne ze względu na wrogą postawę faryzeuszów i uczonych w Piśmie, było określenie przez Niego swojego stosunku do Prawa i Proroków. Zwłaszcza Jego stosunek do Prawa był na cenzurowanym, jak to potwierdzają np. pytanie uczonemu w Piśmie skierowane do Mistrza z Nazaretu (Mt 22, 35n), liczne podstępne indagacje faryzeuszów oraz uczonych w Piśmie (Mt 22, 15 nn; Łk 11, 53n) oraz wielokrotne wystawianie Go na próbę (por. J 8, 1 nn; Mt 12, 9 nn).

Jezus tymczasem jasno określił swoje stanowisko: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17). Wynika to również z paralelnego zestawienia nakazów Prawa z Jego nową nauką w Kazaniu na Górze (por. Mt 5, 21—43). Jezus ostrzegł też przed konsekwencjami samowolnej zmiany chociażby najmniejszego przykazania Prawa. (Mt 5, 19).

Następnie, doskonale odróżniał przykazania Boże od zasad tradycji i surowo napiętnował faryzeuszów oraz uczonych w Piśmie, ponieważ naruszali i znosili Boże przykazania dla ludzkich zasad podanych przez tradycję (Mk 7, 13) i wielokrotnie ganił zarówno faryzeuszów jak i uczonych w Piśmie, gdyż nie zachowywali ducha Prawa (por. Mt 23, 1—23 par.; J 7, 19). Jemu natomiast nikt nie potrafił dowieść grzechu, nawet najwięksi Jego przeciwnicy (J 8 46n).

Ta konsekwentna postawa Jezusa podczas całej Jego publicznej działalności może stanowić podstawę do wniosku, że również w czasie poprzedzającym Jego publiczne wystąpienie, stosunek Jezusa do Prawa Bożego był nienaganny.

2. *Postawa wobec Pisma i woli Ojca.* Zarówno Pisma jak i wola Ojca pozostawały w centrum uwagi Jezusa przez cały czas Jego publicznej działalności — od chrztu w Jordanie aż do Jego śmierci na krzyżu, owszem, aż po zmartwychwstanie (por. Łk 24, 13—32). Niejednokrotnie Jezus napiętnował błędną interpretację Pisma przez faryzeuszów i uczonych w Piśmie (por. 23, 13nn). Pozorne trudności w Piśmie, jakie oni przeciwko Niemu podnosili, podejmował i cierpliwie rozwiązywał, wykazując im niesłuszność (por. Mt 19, 3nn; 22, 23; J 8, 1nn). Wielokrotnie też usiłował wyprowadzić ich z błędnych opinii o Mesjaszu, narażając przy tym własne życie (por. Łk 20, 9—19; J 8, 12nn). Żydzi nie chcieli jednak przyjąć interpretacji świadectw Pisma (por. J 5, 39, 47). Jezus tymczasem podkreślał wobec uczniów konieczność, by wypełniło się wszystko, co o Nim było napisane (por. Mt 26, 54, 56 par.; Łk 24, 26n; J 13, 18).

W prorocत्वach przekazanych w Pismach została przez Ojca wytyczona droga Mesjasza przez świat i dlatego trzeba było, aby się

wypełniło wszystko, co było zapowiedziane przez proroków. Prorocтва te dotyczą zasadniczo okoliczności wejścia Mesjasza w świat, określonych wydarzeń z Jego publicznej działalności i Jego zejścia z tego świata przez śmierć krzyżową oraz Jego chwalebnego zmartwychwstania. Natomiast wieloletni okres życia Mesjasza, przed Jego publicznym wystąpieniem, jest w Pismach osłonięty milczeniem.

Jezus przyjął program życia, określony w Pismach, jako wolę Ojca, którą chciał wiernie wypełnić: „(...) z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6, 38). Wypełnianie bowiem woli Ojca było Jego pokarmem: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał i wykonać Jego dzieło” (J 4, 34).

Tę postawę doskonałego posłuszeństwa wobec Ojca przyjął Jezus nie dopiero w chwili podjęcia publicznej działalności, lecz już wtedy, gdy zdecydował się realizować Jego zbawczy plan. Narzuca się więc wniosek, że Jezus trwał w tej postawie także w okresie ukrytego życia w Nazarecie, jak to zresztą wynika z Jego wypowiedzi wobec rodziców, po odnaleniu Go w świątyni (Łk 2, 46).

3. *Duch Pański był z Nim* (por. Łk 4, 18). Ten sam Duch Ojca wybrał ludzi i uformował ich na świadków-proroków, by zapowiadali przyjście Mesjasza. W pełni zaś czasów (Ga 4, 4) tenże Duch przygotował drogę dla Logosu (por. Łk 1, 35; J 1, 14) i bezpośrednich świadków tego historycznego faktu, że Mesjasz stanął już między ludźmi (por. J 1, 19 par.). Ten sam Duch był z Jezusem w świątyni, gdy rozmawiał z nauczycielami (Łk 2, 46nn). Podczas chrztu w Jordanie zaś składał o Nim świadectwo razem z Ojcem (Mk 1, 9 par.) w celu bezpośredniego przygotowania Go do publicznej działalności, podczas której tenże Duch rozwinął aktywność uprzedzającą względnie równoległą do działalności Jezusa (por. Mt 16, 16n; 10, 20; J 6, 45; 8, 47).

Skoro działalność Ducha Świętego była tak ściśle związana z misją Jezusa, wypada przyjąć, że tenże Duch wypełnił określoną rolę także w życiu ukrytym Jezusa w Nazarecie. Niezgłębiona tajemnica życia Bożego Jezusa z Duchem Świętym i w jedności z Ojcem była jednak zakryta przez ludźmi.

4. *Jedność Ojca i Syna*. Została ona w okresie publicznej działalności poświadczona zarówno przez Ojca jak i przez Jezusa (J 5, 36n; 8, 18). Zgodność Jezusa z wolą Ojca i Jego jedność z Ojcem stanowią klucz do zrozumienia osoby i dzieła Jezusa (por. J 14 9nn). One też są podstawą dla wniosku o świętości życia Jezusa w Nazarecie.

W ewangeliach nie znajdujemy wyraźnego świadectwa, które odzwierciedlałoby stosunek Jezusa do Ojca i do Ducha Świętego w omawianym okresie. Zresztą, któż uwierzyłby Mu, gdyby Jezus ujawnił, co działo się między Nim a Ojcem i Duchem Świętym w okresie

wieloletniego ukrytego życia w Nazarecie, skoro tak niewielu uwierzyło wtedy, gdy mówił jawnie i wskazywał na Pisma, które świadczyły o Nim i na dzieła, które Ojciec Mu dał na świadectwo. Zapewne zostałyby poczytany za umysłowo chorego lub nawet za bluźniercę, którego należałoby ukarać zgodnie z Prawem. Okoliczności zmuszały więc Jezusa do zachowania roztropnej dyskrecji.

Świadectwo, jakie złożyli Ojciec i Duch Święty podczas chrztu w Jordanie: „Ten jest mój Syn umiłowany (...)” (Mt 3, 17 par.), które ma sens uwierzytelnienia Mesjasza wobec ostatniego proroka Starożytności, staje się bardziej wymowne, gdy rozpatruje się je w kontekście późniejszej nauki i działalności Jezusa. Okazuje się też, że ono jest najpiękniejszym świadectwem o ukrytym życiu Jezusa w Nazarecie i stanowi rodzaj publicznego jego uwieńczenia. Ani Pisma ani postawa Jezusa wobec Boga, podczas codziennego życia w Nazarecie, nie pozwoliły mieszkańcom Nazaretu odgadnąć Jego tajemnicy.

5. *Zbawcze funkcje.* Zbawcze konsekwencje, jakie wynikają z faktu obecności Jezusa, Boga-człowieka, chociaż w sposób ukryty, wśród ludzi, były również określone wolą Ojca, podobnie jak głoszona później nauka i dokonane dzieła (J 14, 10; Mt 15, 24). Zbawcze funkcje, jakie Jezus z woli Ojca, wypełniał podczas swojego ukrytego życia w Nazarecie, można lepiej zrozumieć, jeżeli rozpatrzy się ten okres życia Jezusa w kontekście całej historii zbawienia. Przede wszystkim jednak Jezus roztaczał wówczas zbawczy wpływ swoją Bożą świętością. W osobie i działalności Jezusa bowiem Bóg nie tylko objawił swoją wielką miłość do ludzi, podobnie jak już wielokrotnie w historii zbawienia (por. Jr 31, 3), lecz w Nim „ukazała się łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom” (Tt 2, 11).

\* \* \*

Reasumując nasze rozważania na temat ukrytego życia Jezusa w Nazarecie, możemy odnotować, że chociaż informacje przekazane przez ewangelistów są szczupłe, dane tradycji zaś mają zbyt ogólny charakter, to jednak publiczna działalność Jezusa, Jego nauka i dzieła, a zwłaszcza Jego konsekwentna postawa wobec Prawa i Proroków, doskonałe posłuszeństwo wobec Ojca i rola Ducha Świętego w realizacji zbawczego planu Bożego, rzucają dużo światła na interesujący nas okres życia Jezusa. Jego, zaledwie kilkuletnia, działalność publiczna ma się w stosunku do wieloletniego ukrytego życia w Nazarecie podobnie jak wielki rozbłysk Bożego światła i mocy Bożej o trwałych zbawczych konsekwencjach, na ściśle określonym odcinku ludzkich dziejów.

Cała wielkość i świętość Jezusa pozostała wówczas osłonięta przed mieszkańcami zacisznego miasteczka Nazaret. To nieznanne światu życie kryje niezgłębione tajemnice życia Boga-człowieka w zjednocze-

niu z Ojcem i Duchem Świętym wraz ze wszystkimi konsekwencjami Jego obecności między ludźmi. Jezus żył w Nazarecie i pracował nieznanym światu, a jednocześnie dzierżył w swojej ręce, w prawicy, losy świata — zbawienie rodzaju ludzkiego (Mt 11, 27; J 3, 35). Do czasu jednak, przez około 20 lat, licząc od wystąpienia w świątyni (por. Łk 2, 46nn), pozostał z woli Ojca „milczącym” świadkiem tego, co wówczas działo się w świecie. Długo więc był w szkole Ojca, zanim Ten pozwolił Mu podjąć, w sposób jawny, zbawczą misję w stosunku do ludzi.

Warszawa

KS. FRANCISZEK SIEG SJ

O. Rufin Józef Abramek ZP

## NOWY AKCENT WE WSPÓŁCZESNEJ INTERPRETACJI MAGNIFICAT (Łk 1, 46—55)

### 1. FUNKCJA MAGNIFICAT W „DIVES IN MISERICORDIA”

We współczesnej teologii i duchowości hymn Maryi z Łk 1, 46—55 doczekał się bardzo licznych studiów ukazujących jego aktualność. Przypomniana została jego wymowa społeczna i polityczna aż do kreacji z Magnificat rewolucyjnej pieśni teologii wyzwolenia. Wyeksponowane zostały zawierające się w nim elementy radości, wiary, deprawatywacji swoich bogactw duchowych i aspiracji życiowych, a także aktualność tego typu modlitwy charyzmatycznej. Magnificat stał się ważnym biblijnym punktem spotkań ekumenicznych oraz egzegezy umieszczającej Maryję w sposób wyraźny w ramach historii zbawienia. Dostrzeżenie poprzez ten tekst Łukaszczej Ewangelii kluczowej pozycji Matki Chrystusa w historii zbawienia i potraktowanie Jej nie tylko jako ważnego łącznika profetycznej tradycji Starego i Nowego Testamentu, czy pierwszego świadka wiary chrześcijańskiej, ale również, jako „prawdź” Kościoła jest przykładem wartościowej eksploracji bogactwa zawartego w Magnificat. Dochodzi do tego dokładne przebadanie struktury hymnu, umieszczenie go nie tylko w budowie Ewangelii Dzieciństwa ale w całości teologii obu dzieł Łukaszczych. Jeśli uwzględnimy jeszcze mnogość studiów poświęconych autentyczności historycznej tekstu i jego powiązań ze Starym Testamentem czy też źródłom przekazu do Trzeciej Ewangelii, otrzymamy obraz tego odcinka współczesnej egzegezy i teologii biblijnej, w której hymn Maryi Dziewicy i Ona sama stały się obiektem bacznej obserwacji.

Trzeba jednak niestety dodać i to, że w tych poszukiwaniach i interpretacji niejednokrotnie dokonuje się nadużyć. W imię bezwzględności stosowania wszystkich dostępnych metod krytyki literackiej, niektórzy badacze Ewangelii Dzieciństwa (a więc i Magnificat) prowadzą do całkowitej dewaluacji historycznej opisów, a przez nadużywanie porównań ze Starym Testamentem, do pomniejszania historii zbawienia ewangelicznego. Metody te otwierają drogę niezliczonym fantazjom i negacjom oplakany w skutkach. Jeżeli ten wstępny sygnał mielibyśmy ująć w krótkie sformułowanie, to może nim być dramatyczny apel Andre Feuillet zestawiony z pytaniem postawionym przez René Laurentin.

Pierwszy z nich, we wstępie do swojej książki poświęconej roli Dziewicy Maryi w historii zbawienia z naciskiem podkreśla konieczność „uszanowania wielkości Słowa Bożego, którego nie mamy prawa dostosować do naszej mentalności”, a wykazując nadużycia w interpretacji tekstów mariologicznych, woła w zakończeniu cz. II: „Najwyższy czas to zmienić! Powtórzmy: nie można zgłębić, ani nawet utrzymać kultu maryjnego bez „konwersji egzegetycznej”, której się domagamy!”<sup>1</sup>.

Drugi, w artykule o tzw. „redukcyjnych” egzegezach Ewangelii Dzieciństwa, omawiając głównie pracę R. E. Browna *The Birth of the Messiah*, również zaniepokojony tego typu poczynaniami, w zakończeniu artykułu, stawia pytanie: „Czy nie jest dziwne, że po Soborze odnawia się nauka, która nie zachęca do miłości”?<sup>2</sup>. To swoje zdziwienie, wyraża widząc jak niektórzy egzegeci zapominają, że w tekstach biblijnych, oprócz inspiracji literackiej, właściwej wszystkim utworom, istnieje inspiracja czysto biblijna, która czyni z nich Słowo Boże żywe. To Słowo Boże, staje się właśnie źródłem posiadania Chrystusa i Jego Matki nie tylko w przeszłości, ale również w obecnym obcowaniu świętych.

W tej, zarysowanej szkieletowo sytuacji, jesteśmy bardzo szczęśliwi biorąc do ręki II-gą encyklikę Jana Pawła II *Dives in misericordia*. W swoim bogactwie poruszonych tematów i urzekającej żarliwą głębią prostocie, encyklika jest nie tylko „nauką, która zachęca do miłości”, ale również” słowem zapraszającym do nawrócenia i spotkania” z samym Bogiem w Jego najgłębszej prawdzie i z tekstem objawionym w jego prawdziwym orędziu. Zostało tu ukazane w całym blasku słowo „miłosierdzie”, a wraz z nim drogi wyjścia z niebezpiecznego labiryntu świata, który zapomniał o Bogu miłosiernym i o pełnieniu Jego dzieł. Wraz z tym, chrześcijanie otrzymali wiele innych darów, wśród których dar przybliżenia tajemnicy Maryi na-

<sup>1</sup> A. Feuillet, *Jésus et Sa Mère*, Paris 1974, 11 i 273.

<sup>2</sup> René Laurentin, *Exégèses réduites des Évangiles de l'enfance*, w: Marianum, XLI, 123 (1979), 100.

leży do najpiękniejszych. Przyzwyczajaliśmy się, że Jan Paweł II ubogaca Kościół przy każdej okazji jakimś fragmentem prawdy o Matce Odkupiciela, a czyni to w tak niezrównany sposób, że choć „na wzór ojca rodziny wydobywa ze skarbcza rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52) ukazują się one zawsze w całej świeżości i głębi. Być może, częścią tej tajemnicy jest również moc poetycka, którą posiada, ale prawdziwym źródłem staje się kontemplacja tekstu natchnionego i posługiwanie się językiem biblijnym. Etykieta „Papież Maryjny”, którą stosuje wielu do obecnego Ojca świętego, jest głębsza i nie zawiera tych przerostów, o jakie niekiedy się go posądza — może jednak spowodować zbyt łatwe przesłizgnięcie się nad tekstami mariologicznymi *Dives in misericordia*. Być może jest to sprawa przypadku, że wśród pierwszych dwudziestu komentarzy zamieszczonych w *L'Osservatore Romano* w czterech seriach tylko kilka zawierało małe wzmianki o Maryi w encyklice. Wydaje się jednak, że byłoby poważnym brakiem i błędem pomijanie tej bardzo zaakcentowanej tu pozycji i roli Maryi w zbawczym czynie Bożego miłosierdzia.

Należy spojrzeć na „maryjny charakter” encykliki nie tylko poprzez formalną obecność tekstów tzw. „mariologicznych” i jej proklamacji werbalnej, ale również poprzez te liczne odniesienia do duchowości Matki Chrystusa i Kościoła, przez ukazanie paraleli posługi Maryi i Kościoła, oraz poprzez samą strukturę Listu papieskiego, którą można porównać do budowy Magnificat. Centralny wiersz Magnificat: „Miłosierdzie Jego z pokolenia na pokolenie” (Łk 1, 50) zostaje przywołany ośmiokrotnie i staje się wraz z przypowieścią o synu marnotrawnym — bardzo ważnym kluczem do zrozumienia encykliki. Orędzie o niekończącym się miłosierdziu Boga zawarte w maryjnym hymnie pojawia się w czterech spośród ośmiu rozdziałów *Dives in misericordia*. Jest to więc swoiste motto organizujące tekst całej drugiej części encykliki, począwszy od przypowieści o synu marnotrawnym (rozd. IV), poprzez „misterium paschalne” (rozd. V) i uroczystą deklarację o „miłosierdziu z pokolenia na pokolenie” (rozd. VI), aż po końcowe omówienie „modlitwy Kościoła naszych czasów” (rozd. VIII), która wzoruje się na Magnificat i postawie śpiewającej ten hymn — Matki Miłosierdzia. W tytułach dwóch rozdziałów przytoczone zostały teksty ewangeliczne: w pierwszym — „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca” (J 14, 9) i w szóstym: „Miłosierdzie z pokolenia na pokolenie” (Łk 1, 50). Oświadczenie Chrystusa z Ewangelii św. Jana o współzależności „widzenia” Ojca i przyjęcia Chrystusa, pojawia się w encyklice sześciokrotnie. Tekst ten (J 14, 9) postępuje więc za pierwszą ewangeliczną wizją Bożego miłosierdzia, która złączona została z pieśnią prorocką Maryi (Łk 1, 50). Można doszukać się w tym tej logiki wskazanej w papieskim dokumencie, o możliwości odkrycia pełnego oblicza Boga tylko „w Chrystusie i poprzez Chrystusa, przez Jego czyny i słowa, w ostateczności przez Jego krzyżową śmierć i zmartwychwstanie”. Matka Jezusa Chrystusa



może śpiewać o widzeniu miłosierdzia we wszystkich czynach Boga, ponieważ najwcześniej i najpełniej „otworzyła się” na Chrystusa, przez łaskę Boga i własną postawę włączyła się w Jego dzieło; „Najpełniej zna tajemnicę Bożego miłosierdzia, wie ile ono kosztowało i wie jak wielkie ono jest ... Doświadczywszy miłosierdzia w sposób wyjątkowy, w takiż sposób „zasługuje” na to miłosierdzie przez całe swoje ziemskie życie, a nade wszystko u stóp krzyża swojego Syna... W szczególny sposób została również powołana do tego, ażeby przybliżyć ludziom ową miłość, jaką On przyszedł im objawić.

Nie zapominajmy, że kantyk Maryi o Bożym miłosierdziu w tym ostatnim natchnionym sformułowaniu, jakie przechowała Ewangelia św. Łukasza nacechowany jest wstrząsającym doświadczeniem Zwiastowania i Wcielenia, ale również tym głębokim rozważaniem późniejszych słów i czynów Jezusa, jakie znamionowało Jego Matkę, a także przeżyciem tajemnicy paschalnej Kościoła, w której Ona w pierwszym rzędzie uczestniczyła. Widzenie Magnificat na tle całej teologii św. Łukasza i w strukturze jego dwuczęściowego dzieła o zbawieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa (przy czym Maryja znajduje się na początku jednego i drugiego okresu nowotestamentalnej historii) nie pomniejsza rangi jego autentyzmu i więzów łączących go z Matką Pana.

Z punktu widzenia kompozycji samej pieśni, cytowany w encyklice werset Łk 1, 50: „Miłosierdzie Jego z pokolenia na pokolenie” ustanawia pewien logiczny podział poematu. Określa się to niekiedy jako „zatrzymanie akcji”. W pierwszej części Maryja śpiewa o uczuciach, które Ją inspirują i o motywach dla których chce wielbić Boga (Łk 1, 46—49), w drugiej zaś o czynach Boga wobec ludzi o różnych podstawach etycznych i w stosunku do całego Ludu Wybranego (Łk 1, 51—54). Werset o Bożym miłosierdziu (Łk 1,50) stanowi łącznik między pierwszą i drugą częścią, i zostaje potwierdzony w Łk 1,54 powtórnym przypomnieniem, iż czyny Boga dokonywane są ze względu na miłosierdzie. Jeżeli więc Magnificat jako całość traktowany jest jako swoista „przerwa w akcji” Ewangelii Dzieciństwa — czas refleksji nad wydarzeniami, które zaczęły się dokonywać, to jego środkowy wiersz (Łk 1,50) może być również sygnałem „zatrzymania się”. W ten sposób urasta on do rangi centralnej deklaracji Magnificat i głównej idei w orędziu Błogosławionej Matki Pana, którą „błogosławić będą wszystkie pokolenia” (Łk 1,48). Pieśń Maryi wypełniona teocentryzmem zespala się organicznie z antropocentryzmem. Uwielbienie Boga w Jego istocie i w Jego działaniu, w Jego świętości, która jest nierozdzielna od miłosierdzia skoncentrowanego na człowieku i w „mocy Jego ramienia”, którym broni uciskanych, połączone jest z najgłębszą religijną refleksją nad dziejami Ludu Bożego, nad przedziwną wiernością Boga i nad przewyższającym nadzieję „wypełnieniem” wszelkich obietnic. To orędzie i refleksja Maryi Dziewicy jest jednocześnie modlitwą wobec Boga i ludzi.

Encyklikę *Divis in misericordia* porównano do utworu muzycznego, do symfonii, dopatrując się w tym typowego dla Jana Pawła II (i dla mentalności słowiańskiej) sposobu budowy argumentacji, różniacej się od wizji typu „malarzkiego”.

Już samo to nasuwa pewną analogię do Magnificat. Porównanie tego hymnu do „arii w operze”, która pozwala na poetyckie i muzyczne zawieszenie ruchu, a rozwinięcie refleksji nad całością wydarzeń, które rozgrywiają się na naszych oczach, wydaje się bardzo trafne. Oto pod wpływem przyjętego w Zwiastowaniu boskiego orędzia o zbawieniu i pod wpływem wstrząsających wydarzeń, które stały się już udziałem Maryi, wysławia Ona Boga. Widzi, że chce On zapewnić zbawienie wszystkim ludziom. Widzi też jak Jego działanie na rzecz człowieka dokonuje się w konkretnych warunkach, w sytuacjach niesprawiedliwości, ucisku, gwałtu, prawa — które staje się „bezprawiem”. Bóg, którego śławi w Magnificat nie panuje w chmurach, poza rzeczywistością społeczno-polityczną. Ujmuje się On za ubogimi, pozbawionymi głosu, władzy, środków do życia. Kiedy „wynosi” człowieka z poniżenia i kiedy „poniża” zrzucając z niesprawiedliwie przywłaszczonych piedestałów, — zawsze „pomny jest na miłosierdzie”, zawsze wysuwa się na czoło godność człowieka zniekształcona przez biedę lub przez bogactwo, przez ucisk lub przez władzę, przez niezdolność upomnienia się o swoje prawa lub przez „zarozumiałość w sercu”, która nie uwzględnia żadnych praw. W pieśni Maryi jest to oznajmienie i jednocześnie wezwanie do głębokiej zmiany stosunków. W grę wchodzi przy tym najwyższa zasada: cześć dla świętego Imienia Bożego (Łk 1,49). Maryja śpiewa o działalności Boga w historii i o szczególnym objawieniu Jego miłosierdzia w tej epoce dziejów. Mówi o faktach wstrząsających, których doświadczył Lud Boży w przeszłości i o wydarzeniach ukrytych, które rozpoczynają nową epokę. Ukazuje, iż Bóg wybiera cichych, pokornych, bez znaczenia aby nauczyć, że zbawienie świata nie dokona się przez władzę, bogactwo, pychę intelektualną ale przez współpracę z Bogiem miłosiernym.

Te wszystkie treści Magnificat wkomponowane zostały w przedziwny sposób w *Dives in misericordia*. Jan Paweł II ukazuje powody refleksji, którą podejmuje pisząc encyklikę. Jest to głęboka troska o to „aby w świadomości ludzi Bóg był Bogiem prawdziwym, a człowiek — człowiekiem, istotą, która wie, że jest „na podobieństwo Boże” i że „jego najwyższe powołanie odsłania się w Chrystusie poprzez objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości”.

Po gruntownej prezentacji powodów zwrócenia uwagi na prawdę o Bogu miłosiernym, otrzymujemy w encyklice wykład przewodnich idei historii zbawienia nacechowanej czynami miłosierdzia, które swoje apogeum osiąga w Jezusie Chrystusie. Sytuacja człowieka podległego różnym formom „wydziedziczenia” i otwartej drodze do odzyskania marnowanej godności, ukazana zostaje w przypowieści o sy-

nu marnotrawnym, tak sugestywnie zinterpretowanej przez Papieża. Całe misterium paschalne — tajemnica nowych czasów i nowych form działania Boga miłosiernego, w którym Maryja — Matka Miłosierdzia pełni niepowtarzalną i niepodważalną rolę, prowadzi do zrozumienia posłannictwa Kościoła. Encyklika kończy się wezwaniem do zmiany mentalności, konwersji i stałej modlitwy. Orędzie Maryi o miłosierdziu, wskazane zostaje przy tym jako wzór modlitwy Kościoła naszych czasów, podobnie jak Jej sposób postępowania otrzymuje status obowiązującego chrześcijan modelu.

Snując tę analogię między Magnificat a *Dives in misericordia*, można także wskazać na fakt, że również encyklika jest jakimś „przerwaniem akcji”, jakąś medytacją ukazującą sens wielorakich wydarzeń, podobnie jak Magnificat w narracji Historii Dzieciństwa. Przyzwyczajeni do ciągłego „ruchu” Jana Pawła II, pielgrzymek, audiencji, interwencji, wizytacji, przemówień — jesteśmy nagle wezwani do spokojnej medytacji. Otrzymujemy niespodziewanie, w trakcie trwania ważnych wydarzeń zewnętrznych związanych z działalnością Papieża, długi, przemyślany, przemodlony, głęboki dokument — encyklikę. Zatrzymujemy się w medytacji nie tylko samego dokumentu, ale i czynów Człowieka, który go napisał, innych jego słów, życia, posłannictwa które nam odsłania. Encyklika bowiem daje nam klucz do zrozumienia tych czynów i tego serca. „*Dives in misericordia*” podobnie jak orędzie Maryi jest wykładem przemieniającym się w modlitwę oraz przynaglającym zaproszeniem do przemyśleń, modlitwy i działania.

## 2. ŚWIADECTWO O MATCE CHRYSOSTUSA I WEZWANIE DO „KONWERSJI EGZEGETYCZNEJ” W MARIOLOGII BIBLIJNEJ

Encyklika Jana Pawła II wzywa do zmiany mentalności i poprawy stosunków między ludźmi w kierunku większej wiarygodności naszego związku z „Bogiem bogatym w miłosierdzie” (Ef 2,4). Jeżeli jednak orędzie *Dives in misericordia* staje się przekonywującym nośnikiem myśli zawartych w Magnificat, a sama Maryja ukazana tylokrotnie w powiązaniu z najistotniejszymi problemami życia w świetle prawdy o Bogu miłosiernym — to trzeba również zwrócić baczną uwagę na sposób prezentacji Jej osoby i wagę argumentacji biblijnej.

Encykliki papieskie nie są organami dyskusji z prądami i tendencjami teologicznymi czy egzegetycznymi. Są to przede wszystkim wykładniki wiary i nieomyślnej nauki Kościoła. W tym sensie Jan Paweł II nie podejmuje tu dyskusji na temat form czci Maryi w Kościele czy biblijnych źródeł tego kultu.

Dyskusje na temat interpretacji natchnionych tekstów mariologicznych znajdują się poza obrębem wykładu papieskiego, nie sta-

nowią jednak zjawiska całkiem obojętnego dla encykliki. Sięgając po Magnificat, wiążąc go z Matką Chrystusa i umiejscawiając z całym spokojem w kontekście Nawiedzenia, w głębokiej łączności z całą Łukaszową „Ewangelią Miłosierdzia”, Ojciec święty daje tym, jak się wydaje, bardzo wyraźny sygnał kierunku egzegezy zgodnej z myślą Kościoła stojącego na straży Słowa Bożego. Zwracaliśmy już uwagę na niepokojący w swoich efektach stosunek niektórych szkół egzegetycznych do mariologicznych przekazów Ewangelii Dzieciństwa. Wielki wysiłek, jaki podjęła egzegeza współczesna, by zrozumieć te opisy Łk 1—2, ich strukturę, źródła pochodzenia, zależność od Starego Testamentu i wielkie zamysły teologiczne natchnionego autora, są godne szacunku. Przyniosły one dużą korzyść. Niektórzy egzegeci ugięli się jednak, nie tylko pod ciężarem argumentów zdobywanych przy pomocy nowych metod badawczych, ile raczej przed przyjętymi „a priori” zasadami i presją kierunków pragnących się „wyzwolić” z wszelkich tradycji w interpretacji. Opisy zamieszczone w Łk 1—2 potraktowano w wielu wypadkach jako łatwą ilustrację różnych motywów biblijnych i pozabiblijnych, a to z kolei przyczyniło się do wielkiej dewaluacji historycznej tych tekstów, a w ten sposób do dewaluacji w tym samym czasie podstawowych dowodów skrypturystycznych mariologii. Owocem tego stała się pewna „zmowa milczenia o Maryi”, która wycisnęła swe piętno na wielu komentarzach, w których autorzy przechodzą obok tekstów ważkich mariologicznie jakby ich nie zauważając, lub co gorsze, dając uwagi całkowicie odbiegające od nauki Kościoła.

Nie podejmujemy się tu przytaczania szczegółowej dokumentacji tego zjawiska. Jego symbolem stały się w pewnym sensie prace katolickiego przecież egzegety amerykańskiego R. E. Browna. Kim jest Maryja dla niego na podstawie badań Ewangelii według św. Łukasza, Dawał odpowiedź na to w szeregu prac, czasem w sposób zakamuflowany, jednak jednoznaczny: Jezus należy do historii, natomiast Maryja ukazana w Ewangeliach Dzieciństwa jest symboliczna i może uchodzić jedynie jako wyidealizowana reprezentantka *anawim*, czy „Córka Syjonu”, ale „daleka od jasności” postaci.

Powodów takiego stanowiska nie trzeba daleko szukać. Krytyczna egzegeza nie wspomagana przez wiarę dotyka i studiuje Biblię jedynie jako słowo ludzkie, jako produkt człowieka; bez uwzględnienia tej podstawowej inspiracji, która czyni zeń Słowo Boże.

W encyklice Jana Pawła II widać ogromną spójność tekstu biblijnego obu Testamentów — jednego orędzia o Bogu miłosiernym. Ten rys encykliki jest konieczny do zauważenia. Papież ukazał przedziwną jedność prawdy o Bogu Starego Przymierza i Nowego Testamentu. Jest to odpowiedź na pewnego rodzaju „antysemityzm teologiczny” niektórych duszpasterzy ukazujących pełnego grozy i mściwości Boga Starego Testamentu oraz pełnego dobroci Ojca Jezusa Chrystusa. Takie patrzenie jest obce Kościołowi, ale pokutuje w niektórych krę-

gach. Biblia katolicka nie jest dwoma odrębnymi dziełami oprawionymi w jedną okładkę. Jest to jedno Pismo święte, jedna Księga zawierająca całość organicznie złączoną. Oddzielanie Starego Testamentu od Nowego jest jakimś zafalszowaniem. Jan Paweł II, bez teoretycznych uzasadnień, ukazał jak niemożliwe byłoby zrozumienie znaku miłosierdzia Bożego ujawnionego we Wcieleniu, w Krzyżu i w Zmartwychwstaniu — jeżeli zapomni się przymierze zawarte z Abrahamem i Mojżeszem, proroctwa mesjańskie o eschatologicznym objawieniu miłości Boga, przypowieść o Bożym miłosierdziu z Księgi Jonasza i tysiące znaków, iż Bóg miłuje każdego człowieka i prowadzi Swój Lud do zbawienia, które przechował Stary Testament. Jedna wielka idea i jedna deklaracja o Bogu miłosiernym zawiera się w obu Testamentach. Znajduje ona streszczenie w słowach Jezusa: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca” (J 14,9).

Maryja ze swoim Magnificat widziana oczami św. Łukasza w jego dwuczęściowej historii zbawienia Nowego Przymierza, pełni doskonałą rolę łącznika: streszcza najlepsze tradycje prorockie Starego Testamentu i pełni profetyczną funkcję w Nowym. W hymnie na progu nowych czasów ujawnia swoją najdoskonalej uformowaną przez Stary Testament osobowość religijną, a jednocześnie ukazuje bogactwo łaski, która staje się jej udziałem, służby którą wiernie wypełni i posłannictwa, które z łaski Boga pełnić będzie „od tej chwili przez wszystkie pokolenia” (Łk 1,48).

Jan Paweł II mówi „o tym szczególnym przysposobieniu Jej duszy, całej Jej osobowości, do tego aby widzieć poprzez zawiłe wydarzenia dziejów naprzód Izraela, a z kolei każdego człowieka i całej ludzkości, owo miłosierdzie, które z pokolenia na pokolenie staje się ich udziałem wedle odwiecznego zamierzenia Przenajświętszej Trójcy”.

Poprzez Magnificat przeświecają teksty Starego Testamentu jak przez filigram. Są to jednak raczej aluzje, niekiedy bardzo dyskretne odniesienia i sugestie. Nie należy o nich zapominać, ale też przesadą jest czynienie z tej pieśni kompilacji dawnych tekstów. Redakcja Łukasza przekazów z okresu świętego Dzieciństwa i tekstu Maryi, który również musiał przechodzić długi okres formowania się pod wpływem rozważań „wielkich rzeczy, które uczynił Jej Bóg”, ma miejsce przeszło sześćdziesiąt lat od momentu pierwszej wersji kantyku Dziewicy nawiedzającej św. Elżbietę. Ewangelista przekazuje to co otrzymał przechowane przez świadków i być może przez liturgię, w której zachowały się słowa Pana i niektóre ważne dla chrześcijańskiej wspólnoty słowa Jego Matki. Święty depozyt oświeśla tym, co ma w sercu: wiarą opartą na Zmartwychwstaniu, Zesłaniu Ducha Świętego, rozwoju Kościoła, przy którego dzieciństwie była Maryja, tak jak przy dzieciństwie Jezusa. Maryja więc „zna tajemnicę miłosierdzia Bożego” — jak mówi Papież — w przeszłości swojego Narodu, w historycznej „teraźniejszości” jej własnego życia złączonego z Jezusem historycznym, i w przyszłości eschatologicznej Ko-

ściola. Reprezentuje osobowość wzorcową „otwarcia się” na wiedzę Bożą i na dar Boży. Zna sens Bożych działań. Sama jest „pewną gwarancją”, że Bóg wypełnia swoje obietnice, bo jest miłosierny.

Ukazując autentyczne oblicze Boga w swojej pieśni, widzi też siebie samą w całej prawdzie i autentycznej pokorze. Widzi siebie jako umiłowaną przez Boga i przepowiada błogosławieństwo, którym obdarzą ją ludzie doświadczający miłosierdzia. W encyklice wyłożone zostają powody tej czci należnej Matce Miłosierdzia: „Doświadczysz miłosierdzia w sposób wyjątkowy, w takiz sposób „zasługując” na to miłosierdzie przez całe swoje ziemskie życie, a nade wszystko u stóp krzyża swojego Syna ... (Ona też) poprzez swój ukryty, a równocześnie nieporównywalny udział w mesjańskim posłannictwie swego Syna, w szczególny sposób została powołana do tego, ażeby przybliżyć ludziom ową miłość, jaką On przyszedł im objawić. Miłość, która najkonkretniej potwierdza się w stosunku do tych co cierpią, w stosunku do ubogich, do niewidomych, uciśnionych i grzeszników”.

Te strofy encykliki o Bożym miłosierdziu współbrzmieją z treścią Magnificat. jeszcze raz mocno podkreślają ciągłe pełnienie przez Maryję funkcji macierzyńskiej w stosunku do braci Syna Swego, pielgrzymujących jeszcze i narażonych na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny.

Jan Paweł II we wszystkich swoich wypowiedziach pastoralnych i dokumentach doktrynalnych ukazuje Bogurodnicę w najściślejszym powiązaniu z Chrystusem, Kościołem i każdym człowiekiem. Taki też sens jest określenia „człowiek Maryjny”, czy „Papież Maryjny”: najgłębiej Chrystusowy, najściślej związany z Kościołem, najwierniejszy człowiekowi. Encyklika *Dives in misericordia*, potwierdza ten obraz nową siłą i bez wypowiedzenia „expressis verbis”, stanowi wezwanie do konwersji egzegezy „redukującej” rolę Matki Chrystusowej w zbawczym pośredniczeniu. Jest to przede wszystkim wezwanie do konwersji w stronę tekstu biblijnego, którego zawartość nie może być pomniejszana ani ze względu na modne kierunki filozoficzne, ani też z tzw. „racji ekumenicznych”. Łączy się z tym konieczność związku z Magisterium Kościoła w interpretacji Słowa Bożego.

### 3. SZCZEGÓLNA KONCENTRACJA NA GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Zwiastunka Bożego miłosierdzia z Magnificat bierze udział we wszystkich dziełach miłosierdzia, które nastąpią od chwili Zwiastowania. Pierwsze „rozpoznanie” sytuacji człowieka i Bożej interwencji zbawczej, jakie znajduje się w pieśni Nawiedzenia, ubogacone zostaje tym osobistym wkładem Maryi w dzieło zbawcze, które się rozpoczęło do niej i które trwa aż do wypełnienia eschatologicznego. „Miłosierna miłość, która potwierdza się nade wszystko w zetknięciu

ze złem moralnym i fizycznym, stała się w sposób szczególny i wyjątkowy udziałem serca Tej, która była Matką Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego ... I nie przestaje ona w Niej i przez Nią nadal się objawiać w dziejach Kościoła i całej ludzkości”.

W jednym ze swoich przemówień, Jan Paweł II komentując Magnificat, podkreślił rolę Maryi objawiającej każdemu jego tożsamość poprzez zmienność życia: „Słowa Maryi kazdarczą nam nowej wizji życia: wizji wiary wytrwałej i spójnej, wiary, która jest światłem życia codziennego: tych dni czasem spokojnych, lecz często burzliwych i trudnych. Wiary, która oświeca mroki śmierci każdego z nas” (15. VIII. 1979). Prawda ta znalazła doniosłe wyrażenie w „Redemptor hominis”: „macierzyński rys tej miłości, który Bogurodzica wnosi w Tajemnicę Odkupienia i w życie Kościoła, wyraża się w szczególnej bliskości względem człowieka i wszystkich jego spraw”. W Magnificat śpiewa o Bogu, który przywraca głodnym, uciśnionym i zepchniętym na margines ich godność i nadzieję. Bardzo znaczącym akcentem jest połączenie ideowe Magnificat z przypowieścią o ocaleniu godności ludzkiej syna marnotrawnego. Przypowieść ta wraz z tekstem przewodnim kantyku Matki Pana stanowi klucz do *Dives in misericordia*, klucz do myśli wydobytej z serca Jana Pawła II. Jak w świecie pełnym cierpienia, gwałtu, niesprawiedliwości i grzechu ocalić godność człowieka? Jak ułatwić powrót wszystkich marnotrawnych synów do Ojca bogatego w miłosierdzie? Dogłębne rozeznanie problemu „uchodźców od Boga” i marnowanej godności ludzkiej, godności „synów” Bożych w najrozmaitszych okolicznościach współczesnych układów międzyludzkich, rodzi wielkie zatroskanie Pasterza Kościoła Powszechnego: „Człowiek ... może paść ofiarą nacisku, który pozbawia go wewnętrznej wolności, możliwości wypowiedzenia prawdy, o jakiej jest przekonany, wiary, którą wyznaje ... Poszczególne jednostki, a także całe środowiska, wspólnoty, społeczności czy narody mogą paść ofiarą przewagi innych jednostek, środowisk czy społeczności...”. Pomnożeniem tej tragicznej sytuacji człowieka naszych czasów jest jeszcze to, że on sam, spragniony wolności, coraz bardziej zakuwa się w kajdany własnych wynalazków i pomysłów, i coraz bardziej, umierając z pragnienia miłości, odcina się od niej. Jak w tej sytuacji trafić do niego? Kto powie mu słowo o Bogu miłosiernym i ukaże drogi wyjścia z krainy poniżenia? Jan Paweł II spogląda na śpiewającą Magnificat. Jej orędzie nie straciło na aktualności. Jej sposób świadczenia miłosierdzia nie zdezaktualizował się, a Jej możliwości nie pomniejszyły się z powodu odległości historycznej od dni Jezusa związanego z Nią na ziemi. „Miłosierna” miłość nie przestaje w Niej i przez Nią objawiać się w dziejach Kościoła i całej ludzkości — to znaczy, że orędzie z Magnificat, w którym ogłasza „miłosierdzie Boga z pokolenia na pokolenie”, dając jednocześnie świadectwo rozeznania w trudnych sytuacjach człowieka, jest tym samym oświadczeniem służenia Zbawicielowi w dziele ratowania ludzi „po-

przez wszystkie pokolenia". Możliwość tego współdziałania jest jedną z tych „wielkich rzeczy, które uczynił Jej Pan”. „Mamy prawo wierzyć, że nasze pokolenie zostało również objęte słowami Bogarodzicy (...) Słowa maryjnego Magnificat niosą w sobie treść profetyczną, która dotyczy nie tylko przeszłości Izraela, ale także całej przyszłości Ludu Bożego na ziemi”.

Jan Paweł II ukazuje trzy zasadnicze „drogi Maryi”, którymi przybliży ludziom Boże miłosierdzie. Wszystkie one mają podstawę w tym, że Ona pierwsza przyjęła, zrodziła i pozostała wierną Matką-Służebnicą osobowego Miłosierdzia, Jezusa Chrystusa.

Pierwszą drogą jest Ona sama, szczególnie predysponowana do świadczenia o Bogu miłosiernym i stająca się Jego narzędziem w tej służbie objawienia miłosierdzia. „Jest to objawienie szczególnie owocne, albowiem opiera się w Bogarodzicy o szczególną podatność macierzyńskiego serca, o szczególną wrażliwość, o szczególną zdolność docierania do wszystkich, którzy tę właśnie miłosierną miłość najłatwiej przyjmują ze strony matki. Jest to jedna z wielkich i życiodajnych tajemnic chrześcijaństwa, najściślej związana z tajemnicą Wcielenia”.

Wśród ogromnego bogactwa doświadczeń duszpasterskich popierających tę prawdę, Jan Paweł II może sięgnąć również po ten fragment doświadczenia związanego z działaniem Matki Miłosierdzia ukonkretnionym w tajemnicy Nawiedzenia Jasnogórskiego na ziemi polskiej. „Nie będę się silił na to, ażeby to nawiedzenie opowiedzieć, żeby z niego zdać sprawę. To zadanie przerastające moje siły ... Płynęło to nawiedzenie poprzez parafie, ale płynęło przede wszystkim przez dusze ludzkie. To, też jest nie do wypowiedzenia ta wewnętrzna fala, łaski, która najbardziej utożsamia się z tajemnicą nawiedzenia. Przychodziła do nas Maryja Jasnogórska jako Królowa Polski. Ale przychodziła zarazem jako Matka Łaski Bożej i doświadczyliśmy Jej macierzyństwa w łasce ... Tego się nie da po ludzku wyrazić, tego się nie da żadnymi cyframi określić, nie da się wyliczyć. To trzeba zostawić jako wielką Bożą tajemnicę w duszach naszych. I za to trzeba po prostu, na ile starczy sił, podziękować”. To doświadczenie wyniesione z długiej pracy duszpasterskiej kapłana, biskupa, kardynała spotęgowało się i przybrało wymiary uniwersalne w spostrzeżeniach, jakie Jan Paweł II zyskuje w swoim posługiwaniu Kościołowi Powszechnemu.

Kościół właśnie, w swoim postępowaniu „macierzyńskim” na wzór Matki Pana, staje się drugą zasadniczą „drogą Maryi” do człowieka wszystkich czasów. „Czyż Kościół naszych czasów nie dostrzega w słowach maryjnego Magnificat prawdy o swoim posłannictwie. Czy słowa te nie zawierają tego co możemy, czego pragniemy, co powinniśmy głosić i realizować w tej szerokiej płaszczyźnie, w której łączy się „ewangelizacja” i „dowartościowanie człowieka”, w której pierwsze pociąga drugie? Czyż Magnificat nie pozwala nam odpowiedzieć na



pytanie, o jaki rozwój, o jakie dowartościowanie chodzi?... Albowiem nasze czasy — z całą nędzą i znakami nadziei — stanowią ze wszystkich krajach wyzwanie rzucone posłannictwu Kościoła, posłannictwu „proroczemu” i zarazem” macierzyjskiemu”.

Mówiąc w encyklice *Dives in misericordia*, o tym posłannictwie Kościoła, stwierdzi: „Odwołujemy się do tej miłości, która ma cechy macierzyńskie — i na podobieństwo matki idzie za każdym dzieckiem, za każdą zbląkaną owcą, choćby tych zbląkań było miliony, choćby nieprawość — przeważała w świecie nad uczciwością, choćby ludzkość zasługiwała za swoje grzechy na jakiś współczesny „potop”... Pamiętniki słów maryjnego Magnificat, które ogłosiły „miłosierdzie z pokolenia na pokolenie „wołajmy o miłosierdzie Boga samego dla współczesnego pokolenia! Niech Kościół, który na podobieństwo Maryi, stara się być również matką ludzi w Bogu, wypowie w tej modlitwie całą macierzyńską troskę”.

Maryja — Matka Miłosierdzia, wzór macierzyńskiego posłannictwa Kościoła, staje się źródłem zaangażowania w służbie ludzi, zagrożonych, najuboższych, znieważonych w ich godności.

Podczas pielgrzymki w Meksyku, Papież mówił: „Maryja jest przykładem dla wszystkich, którzy nie akceptują pasywnie wrogich warunków życia osobistego i społecznego (...) Maryja wzywa też wszystkich mających ku temu środki i czujących się chrześcijanami do odnowy ducha i serca, aby — rozsiewając w ten sposób największą sprawiedliwość i dzieląc się swoim dobrem — nikomu nie zabrakło pożywienia, odzienia, mieszkania, kultury i godziwej pracy, tzn. wszystkiego co nadaje osobie ludzkiej jej godność. Maryja ściśle złączona z tajemnicą Chrystusa, jest przykładem wspaniałej miłości i oddania siebie drugim” (30. I. 1979). Jeżeli Bóg zbliża się do ludzi przez Maryję, i jeżeli Kościół musi naśladować Jej sposób świadczenia miłosierdzia, to dlatego, że jej całkowite ubóstwo wewnętrzne, i absolutne oddanie się na służbę Panu, czyni Ją podatną na działanie Ducha Świętego. Maryja reprezentuje osobowość wzorcową dla wszystkich, którzy dostrzegli Jej miejsce i działanie w dziejach zbawienia. Encyklika *Dives in misericordia*, ukazując Boga, który jest miłosierny ze względu na podstawową wierność sobie, wierność swoim słowom i dziełom, wysławia Maryję i Jej proroctwo z Magnificat głównie ze względu na to, że Ona zasłużyła na tytuł „wierna”. Mieści się w tym pojęciu, nie tylko poszukiwanie znaczenia Bożych wydarzeń i planu zbawienia, sens zamiarów i powołań ofiarowanych przez Stwórcę, ale także zgodność życia z tym co się odkryło, w co się wierzy. Ta zgodność musi istnieć zawsze, przez całe życie, albowiem wierność podlega próbie czasu. Tak właśnie jest z Maryją: Jej „fiat” podczas Zwiastowania znajduje swą pełnię z milczącym „fiat” u stóp Krzyża. Taką osobowość Maryi odczytuje Papież na kartach Ewangelii. Zostanie na trwałe w komentarzach do Magnificat ten głos Jana Pawła II, którym sławiąc Boże miłosierdzie ukazał z nową świeżością i siłą, jedno

z Jego dzieł wspaniałych: Matkę miłosierdzia. Matkę: z powodu pierwszego chrześcijańskiego orędzia o miłosierdziu, Matkę — dla doświadczenia najbogatszego i Matkę — dla najwierniejszej i najskuteczniejszej służby. „W przyszłości, nie uczeni będą mówić o Maryi, ale świadkowie, dla których Ona jest wzorem realizacji Królestwa Bożego.

Rzym — Częstochowa

O. RUFIN JÓZEF ABRAMEK ZP

**O. Ludwik Mycielski OSB**

## **JEDNOŚĆ SAMYCH APOSTOŁÓW — PODSTAWOWY I NIEODZOWNY WARUNEK OWOCNEGO APOSTOLSTWA**

Niejednokrotnie się zastanawiamy jak apostołować. Poddawane są nam znakomite programy — opracowane niekiedy z miłością pamiętającą o najdrobniejszych szczegółach. Rozwijamy różne akcje. Wielu czyni wiele.

Może się jednak zdarzyć, że wśród wielu prac, wśród wiru zajęć i odpowiedzialności — Opatrzność Boża nas zatrzyma: przyjdzie wyczerpanie, kryzys, choroba ... albo sami zdrowi i cali ujrzymy jednak na własne oczy niszczenie naszego wieloletniego dzieła.

Spostrzeżemy wtedy absolutny brak proporcji między ogromem włożonej pracy a tym, co z niej pozostaje, co z niej wyrasta. Doświadczymy może nawet w owocach naszej pracy nicości i pustki.

Przychodzi wtedy czas refleksji nad prawidłowością czy nieprawidłowością całego naszego postępowania. Człowiek stawia sobie pytania o słuszność całości drogi życia: Czy u początku nie było jakiejś pomyłki? Czy słuszne było zasadnicze ukierunkowanie? Czy czegoś podstawowego — skoro tak teraz jest — nie zaniedbałem?

Może się wtedy okazać, że istotnie — że nie bardzo szliśmy za nauką Jezusa, nalegającego: „Jednego tylko potrzeba”; że jakoś przeczyliśmy, czy ze zbyt małą wiernością wypełniali Jego testament i Jego przykazanie.

## **JEZUS WYRAŻA SWOJĄ OSTATNIĄ WOLĘ CO DO SPOSOBU ŻYCIA APOSTOŁÓW I UCZNIÓW**

Kiedy zbliżała się godzina męki Jezusa i śmierci — przekazał nam Jezus swój testament. Zawarty jest on w wielkoczwartkowej Mowie Pożegnalnej w Modlitwie Arcykapłańskiej skierowanej ku Ojcu:

„Ojczy... zachowaj ich w Twoim imieniu, które mi dałeś,  
 ABY tak jak My STANOWILI JEDNO!” (J 17, 11).

Jezus prosi za — w tej chwili — zgromadzonych w wieczerniku. Zaraz jednak ogarnia swoją troską i innych — wszystkich swoich uczniów wszystkich czasów:

„A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi,  
 którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie,

ABY WSZYSCY STANOWILI JEDNO

— jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie —

ABY I ONI STANOWILI JEDNO w Nas:

ABY świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał.

I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im,

ABY STANOWILI JEDNO — tak jak My jedno stanowimy.

Ja w nich, a Ty we Mnie...

ABY SIĘ tak ZESPOLILI W JEDNO,

ABY świat poznał, żeś Ty Mnie posłał

— i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałaś”. (J 17, 20—23)

Powtarzające się siedem razy *hina* — ABY — wskazuje na największe w tym miejscu natężenie modlitwy. Wskazuje na to, że zasadnicza jej prośba dotyczy *jedności uczniów*.

Jedność, o którą Jezus się modli, jest darem zstępującym z Nieba: jest boską jednością, która istnieje między Jezusem i Jego Ojcem.

Jedność — „zespolenie w jedno” — jest najwyższym przejawem zbawienia: jest tym samym, co właściwa stanowi zbawionych w niebie *doksa* — „*chwała*”.

Jedność „jest rozstrzygającym kryterium rozpoznawczym prawdziwego Kościoła Jezusa Chrystusa”.

Jedność uczniów jest nieodzownym i podstawowym warunkiem, który musi być spełniony, by dokonało się nawrócenie świata: „aby świat uwierzył”, „aby świat poznał”.

#### JEDNOŚĆ GWARANCJĄ PRZEMIENIAJĄCEJ OBECNOŚCI SAMEGO JEZUSA

Św. Mateusz przytacza słowa Jezusa, które skierował On do swoich Uczniów — jak się wydaje — dużo wcześniej:

„Jeżeli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą —  
 to wszystkiego użyje im mój Ojciec, który jest w niebie.

Bo GDZIE SĄ DWAJ ALBO TRZEJ ZEBRANI W IMIĘ MOJE —  
 TAM JESTEM POŚRÓD NICH” (Mt 18,20).

Obietnica ta występuje w kontekście braterskiego upomnienia: gdy nie pomoże — uczynione w cztery oczy — trzeba wziąć ze sobą jeszcze jednego, albo dwóch — „żeby na słowie dwóch lub trzech świadków oparła się cała sprawa”, ono bowiem gwarantuje wiarygodność

tego, co będzie się mówiło o danej sprawie wobec zgromadzenia ludu i w sądzie.

Jezus jednak zaraz przechodzi do rzeczywistości nieporównywalnie ważniejszej i głębszej: On sam — Mistrz i Pan — jest wszędzie tam, gdzie dwóch lub trzech zebranych jest w Jego imię.

Gdy Bóg mówi „JESTEM”, gdy Jezus mówi „JESTEM” — oznacza to Jego obecność szczególną, aktywną, działającą cuda, objawiającą się w oczywistym i doświadczalnym dla człowieka działaniu.

## PRAKTYCZNA „SZKOŁA JEDNOŚCI” APOSTOŁÓW I UCZNIÓW

Przekazane przez św. Jana i św. Mateusza słowa Pana Jezusa znajdują swoje wyraźne urzeczywistnienie w konkretnym życiu Apostołów i Uczniów Pańskich z Ewangelii, jak również tych Uczniów, których życie i działalność opisują Dzieje Apostolskie.

Mistrz z Nazaretu grupę Dwunastu, których nazwał Apostołami organizuje tak, by z pomocą Bożej łaski łatwiej mogli dojść do pełni porozumienia — i tak przygotować się na Boży dar jedności.

Pełne wymowy okazuje się zestawienie czterech „katalogów Apostołów” z Ewangelii synotycznych i z Dziejów Apostolskich.

Zawsze jako pierwszy wymieniany jest Piotr. Jako piąty — zawsze Filip. Jako dziewiąty — zawsze Jakub Alfeusza.

Piotr przewodzi całości Kolegium Apostolskiego, nadto — zupełnie tak samo jak Filip i Jakub Alfeusza — złączony jest specjalną więzią z trzema zawsze tymi samymi Apostołami, jakkolwiek kolejność tych ostatnich zmienia się w czterech katalogach jak w kalejdoskopie — a przecież nigdy nie tracą swojego zasadniczego miejsca: przy Piotrze... przy Filipie... przy Jakubie.

To jest jakaś uderzająca zgodność tradycji. Mocne świadectwo historii! Ta szczególnego rodzaju zgodność nie może być dziełem jakiegos przypadku: przekazuje nie tylko mocno osadzoną w życiu pierwotnych wspólnot chrześcijańskich rzeczywistość prymatu Piotra, ale nadto daje świadectwo, jakiego rodzaju „szkołę” przechodziło Dwunastu: podzieleni byli na trzy stałe grupy, każda czwórka — ognisko miłości — miała swojego stałego „katalizatora” procesu spalania się, jedności: Szymona Piotra, Filipa, Jakuba...

Po wyborze i wysłaniu na pracę misyjną Dwunastu Apostołów — „wyzначyl Pan jeszcze innych siedemdziesięciu dwóch (uczniów) i wysłał ich PO DWÓCH przed sobą — do każdego miasta i miejscowości, dokąd sam przyjsć zamierzał” (Łk 10, 1).

W sprawozdaniu Łukasza uderza ogromna powaga. Jezus — Mistrz z Nazaretu — ukazywany jest jako *Kyrios*, Pan. Uczniowie idą do — co najmniej — 35 miejscowości i nie tyle zapowiadają Jego przyjscie mające nastąpić w przyszłości, co już — tej chwili —

niosą Jego obecność; przez swoją postawę „dwóch zjednoczonych” tę obecność umożliwiają. Wskazują na to zarówno ich słowa — „Przybliżyło się do was Królestwo Niebieskie” — jak i liczne, towarzyszące im cuda.

W Kościele czasów apostołskich podejmowanie misji „po dwóch” powtarza się wielokrotnie. Wydaje się być niemal regułą. We dwóch działają Piotr i Jan, Barnaba i Szaweł, Juda i Sylas, Barnaba i Marek, Paweł i Sylas, Paweł i Łukasz, Tymoteusz i Sylas, Tymoteusz i Erast...

Komentatorowie ten fakt pomijają milczeniem lub zauważają, że prace podejmowane we dwóch cieszyły się większym powodzeniem: ze względu na tradycję żydowską, która skłaniała do wierzenia dwóm świadkom, czy też ze względu po prostu na to, że dwaj uczniowie podczas trudnych podróży mogli się wzajemnie wspomagać, oddawać sobie wzajemnie nieocenione usługi. Pomijają natomiast milczeniem powód, dla którego uczniowie zostają rozesłani „po dwóch” — jak się wydaje — najważniejszy: chodziło o egzystencjalne urzeczywistnienie przyjścia Pana tam wszędzie, „dokąd sam przyjąć zamierzał”. Jezus chciał im wyraźnie ukazać, że ma moc wypełniania każdej swojej zapowiedzi — także tej w dwóch różnych formach zapisanej przez św. Mateusza: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje — tam JESTEM pośród nich” ..., „Oto ja JESTEM z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata”.

### WSRÓD ZJEDNOCZONYCH POGANIE ZNAJDUJĄ OBECNOŚĆ BOGA

W jednym z pierwszych pism Nowego Testamentu — w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian — znajdujemy charakterystyczny opis tego, co się dzieje, gdy w jedności i miłości gromadzą się bracia i prorokują:

„Gdy wszyscy prorokują, a wejdzie jakiś poganin lub człowiek prosty — będzie przekonany przez wszystkich, osądzony: i jawne się staną tajniki jego serca. Wtedy upadłszy na twarz, odda pokłon Bogu, oznajmiając: „PRAWDZIWIE BÓG JEST MIĘDZY WAMI!” (1 Kor 14, 24n).

Pisząc te słowa św. Paweł odwołuje się do stałych doświadczeń pierwszych chrześcijan, których zasadniczym staraniem było urzeczywistnianie testamentu Jezusa i Jego nowego przykazania. Gdy ktoś żyjący z dala od Boga znalazł się pośród nich, głęboko przeżywał całą atmosferę ich wspólnotowego życia: sposób odnoszenia się jednych do drugich, słowa przepięknie Bożą miłością, życzliwe dla każdego człowieka, „współweselące się z prawdą”. Apelowaly one do wszystkiego, co prawdziwe w drugim człowieku. Poganin w zetknięciu z tą rzeczywistością doznawał drgnięcia serca, umysł doznawał oświecenia — stwierdzał: „Przecież tak właśnie jest”. Następowato stwier-

dzenie „odczytania” własnego wnętrza. Nie było ono druzgocące, lecz Boskie: podnoszące na duchu i uzdrawiające, wlewające zupełnie nowe siły, zapal do nowego życia. Pośród zgromadzonych wyczuwa całym sobą obecność kochającego go i zbawiającego Boga. Zwraca się ku niemu. Poznaje Go. Wierzy.

\*

\*

\*

Dokonując zatem refleksji nad całością naszej działalności apostołskiej, usłyszymy na nowo pełne nalegania słowa świętego Piotra:

„Przed wszystkim innym — *prò pântōn!* — miejcie wytrwałą miłość jedni ku drugim” (1 P 4, 8).

„Miłość bowiem zakrywa wiele grzechów” — miłość wzajemna (*eis heautoús*) sprowadza doświadczalną obecność Jezusa, który osłania, chroni przed życiowymi pomyłkami, zwłaszcza zaś przed pobłędzeniem w stylu życia apostoła. Ta miłość nie jest tą samą miłością, co miłość bliźniego, miłość samarytańska — ukazywana przez nas niekiedy jako „miłość czysta, bo bezinteresowna”, „miłość doskonała”... Tymczasem nie ta miłość stanowi przedmiot przykazania Jezusa.

Gdy Jezus mówi: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali” — wskazuje na bezwzględną konieczność, by jego uczniowie jeszcze przed miłością do każdego bliźniego spotykanego na swojej drodze życia, starali się, dbali o specjalnie nasycone miłością życie we własnym gronie. I trzeba powiedzieć, że doskonalszą formą miłości jest właśnie ta — interesowna! — bo sprowadza ona szczególną obecność samego Pana.

W naszej konkretnej sytuacji i w naszych czasach — są to pytania o poziom życia chrześcijańskiego w domu rodzinnym, w seminarium, na probostwie, w klasztorze... Bo choćbym w zapale apostołskim rzucał się na wszystkie strony, choćbym był nie wiem jak błyskotliwym i genialnym mówcą, psychologiem, organizatorem...” gdybym mówił językami ludzi i aniołów, gdybym miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką wiarę, tak iżbym góry przenosił, gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją” — naprawdę: bez tej pierwszej i podstawowej miłości umożliwiającej przebywanie Jezusa pośród najbliższych — będę „jak miedź brzęcząca, albo cymbał brzęmiący... i niczego nie zyskam”.

Przed wszystkim innym więc trzeba tego jednego: jedności z najbliższymi. To ona jest tym najcenniejszym skarbem ludzi Kościoła — podstawowym i nieodzownym warunkiem owocnego apostołstwa. Trzeba jednak z całym zdecydowaniem i jasno powiedzieć, że jedynym — i równocześnie uniwersalnym — „kluczem do tego skarbu” jest podjęcie decyzji św. Pawła, Apostoła Narodów: „Postanowilem będąc wśród was nie znać niczego więcej jak tylko Jezusa Chrystusa, i to Ukrzyżowanego” (1 Kor 2, 2). Gdyż — jak o tym śpiewali nasi

ojcowie — tylko „kto Krzyż odgadnie, ten nie upadnie w boleści sercu zadanej”: tylko kto znajdzie w cierpieniu niejedności tajemniczą obecność Opuszczonego Boskiego Oblubieńca z Pieśni nad Pieśniami, będzie z czasem — na podobieństwo Maryi przez ofiarującą się miłość tworzył żywy organizm Kościoła, zjednoczony w tej miłości.

Wymownym pozabiblijnym świadectwem takiego właśnie życia jest stwierdzenie Patrona Europy św. Benedykta:

„W sprawach trudnych i w przeciwnościach, a nawet doznając jakiejś krzywdy, zachowujemy w posłuszeństwie milczącą i świadomą cierpliwość, a znosząc wszystko nie słabniemy i nie odchodzimy. Gdyż mówi Pismo: Kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony! A na innym miejscu: Niech się twe serce umocni i wyczekuj Pana! pełni wesela: We wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki (...) Cierpiący, bezpieczni w swojej ufności w zapłatę Bożą, dodają Temu, który nas umiłował”.

Kraków—Tyniec

O. LUDWIK MYCIELSKI OSB

**Ks. Franciszek Żurawski**

## ZGROMADZENIE LITURGICZNE JAKO WYDARZENIE

Każde zgromadzenie liturgiczne ukonstytuowane po to, by uczestniczyć i przeżywać współofiara Jezusa Chrystusa składaną Ojcu, ma w swej istocie charakter fundamentalnie pojmowanego wydarzenia. Spostrzeżenie to, jeśli nadać mu sens obiegowy, wydaje się być oczywiste, być może nawet banalne. Głębsze wszakże refleksja nad jego wielowarstwową treścią rychło przekonuje, że nie można poprzestać na tak prostej konkluzji. Wyłania się bowiem, przy próbie bardziej wnikliwego spojrzenia, spory wachlarz problemów, jak się wydaje, nie zawsze dostatecznie uświadomianych. Dotyczy to zwłaszcza sfery, którą z pewnym uproszczeniem można by określić jako „formowanie zgromadzenia w wymiarze parafialnym”. Sygnalizowany bowiem wyżej ontologicznie oczywisty fakt, jakże często staje się problemem, gdy przenieść go w wymiar duszpasterstwa codziennego. Stąd też celowe wydaje się wskazanie przynajmniej na niektóre aspekty zagadnienia. Niepodobna bowiem, co oczywiste, problemu wyczerpać.

Przypomnieć trzeba, że dotychczasowe rozważania teoretyczne w interesującej nas materii zmierzały zasadniczo w dwu kierunkach. Jeden eksponował „instytucję”, która przez swój charakter publiczny odnosiła się do Chrystusa jako Głowy wspólnoty. Drugi kierunek

kładł raczej nacisk na „wydarzenie, jakim jest Ofiara Kościoła. Wzajemną relację pomiędzy wspomnianymi ujęciami w dobie współczesnej wystarczająco, jak się wydaje, ilustruje spostrzeżenie Ks. W. Świerzawskiego. Stwierdza on bowiem, że od czasu Guérangera, który otworzył drogę do liturgii żywej, nazywając ją — za teologią pierwotnego Kościoła i teologią wczesnego chrześcijaństwa — głosem Oblubienicy czy też Epifanią Kościoła jako Oblubienicy i Ciała Chrystusa, pionierzy odnowy liturgicznej opowiadają się za interpretacją drugą. Nie oznacza to jednak, iż oba wspomniane ujęcia są całkiem przeciwstawne. Przeciwnie, interpretacja druga w zasadzie zawiera w sobie *implicite* aspekt pierwszy, eksponujący obiektywizację dzieła zbawienia w misterium kultur. Jest to zresztą zgodne z nauką Soboru Watykańskiego Drugiego kładącego nacisk na równoważne ujmowanie zróżnicowanych relacji.

Nie ulega wątpliwości, że próbując przełożyć dotychczasowe stwierdzenia teoretyczne na język praktycznych wymogów duszpasterstwa parafialnego, o wiele łatwiej wskazać, czym zgromadzenie liturgiczne być nie powinno aniżeli wyeksponować cechy, jakie winny być mu właściwe. Bezsporne wszakże jest to, że właściwości nadające zgromadzeniu liturgicznemu charakter wydarzenia nie mogą wyłącznie, ani nawet przede wszystkim, polegać na ciągłym poszukiwaniu nowych „wzorców zewnętrznych”. Inaczej mówiąc zatem nie chodzi o „spektakularność wydarzenia”, ale o warstwy problemu zlokalizowane znacznie głębiej. W końcu bowiem wyczerpać muszą się te ciągle „inne” wzorce. Przekonuje o tym często dotychczasowa praktyka. Wielu duszpasterzy po Soborze Watykańskim Drugim, odnowę nie tylko zgromadzenia liturgicznego wiązało, z ciągłymi zmianami zewnętrznymi. Zabiegi te nie przyniosły spodziewanych efektów i stały się raczej hamulcami odnowy aniżeli jej nośnikami.

Stawiając przed zgromadzeniem liturgicznym wymóg wydarzenia chodzi o rzeczywistość, którą trudno sprecyzować słowami. Wydaje się, że ci, którzy próbują sprawować liturgię wedle Ducha Jezusa Chrystusa, używając terminologii języka potocznego — „czują” problem. Każde bowiem zgromadzenie ma swój specyficzny charakter. Podkreślenie tej specyfiki staje się wprost koniecznością, gdy sprawujemy Liturgię Eucharystyczną dla grup szczególnych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że inny charakter musi mieć zgromadzenie dla górników, inny zaś dla dzieci; inne cechy winny być wyeksponowane w zgromadzeniu młodzieży studiującej, inne zaś w liturgii sprawowanej dla młodzieży wiejskiej. Ta ostatnia wymaga podkreślenia np. boskiego wymiaru uczciwej pracy oraz powiązania jej codziennego trudu z naturalnym wczuwaniem się w „sanktuarium Pana Boga”, jakim jest przyroda, zwłaszcza zaś rola — „miejsce pracy rąk ludzkich”. Inaczej natomiast dzieje się w przypadku młodzieży studiującej, gdzie wyeksponowane mogą być wartości intelektualno-twórcze.



Przytoczone dotąd spostrzeżenia dostatecznie ilustrują twierdzenie, że centralna rola w tak pojmowanym Zgromadzeniu Liturgicznym przypada liturgowi. Od głębi zatem spojrzenia liturga, zarówno w sferę liturgii jak i w problemy nurtujące środowisko, zależy formowanie zgromadzenia jako wydarzenia. Spełnienie tego warunku nie jest łatwe. Nie chodzi bowiem tylko o to by liturg był przygotowany bezpośrednio do każdorazowego tworzenia zgromadzenia. Taki wymóg będąc oczywistym nie jest jednak wystarczający. Podstawowe znaczenie ma, jak się wydaje, to, by liturg żyjąc liturgią (Bogiem Żywym) w codzienności tworzył zgromadzenia o wymiarze egzystencjalno-eschatologicznym. Geneza więc tworzenia zgromadzenia liturgicznego musi w swoich korzeniach sięgać głębi zarówno liturgii jak i liturga jako mystagoga.

Wymogi stawiane zarówno liturgowi, jak i procesowi formowania zgromadzenia muszą być spełniane w sposób ciągły. Tylko wtedy bowiem może mieć miejsce *formatio permanens* zgromadzenia liturgicznego jako wydarzenia. Wspomniana *formatio permanens* wymaga jednak, obok ujęcia całościowego ogarniającego wspólnotę parafialną również podejścia selektywnego, obejmującego poszczególne grupy wspólnoty. Praktyka duszpasterstwa parafialnego dostarcza wystarczających argumentów do obrony twierdzenia, iż niemożliwe jest formowanie zgromadzenia liturgicznego bez *formatio permanens* poszczególnych grup parafialnych.

W dotychczasowej praktyce kładziono nacisk przede wszystkim na formowanie całości parafii, czego zewnętrznym przejawem miał być kościół wypełniony wiernymi podczas Mszy św. niedzielnej. Tymczasem bliższa analiza ilościowego uczestnictwa w zgromadzeniu niedzielnym przekonuje, iż zwłaszcza w ośrodkach wielkomijskich tylko stosunkowo niewielki procent nominalnej liczby parafian bierze udział we Mszy św. Wydaje się przy tym, iż tendencją jest stałe zmniejszanie się tej liczby. Jednym ze środków, jakie należy brać pod uwagę przy próbach odwrócenia tej tendencji, winno być właśnie *formatio permanens* poszczególnych grup wspólnoty parafialnej. One to stanowią winny podstawę liturgii niedzielnej, będąc fundamentem autentycznie przeżywanego obecności Pana w zgromadzeniu liturgicznym. Tymczasem niedzielne zgromadzenie liturgiczne, zwłaszcza w parafiach wielkomijskich, często, by nie powiedzieć na ogół — przy całym szacunku dla przychodzących — stanowi grupę przypadkowych i często obcych sobie ludzi. Skoro zatem więzi międzyludzkie są w takim przypadku w zasadzie iluzoryczne, to tym bardziej nie można mieć złudzeń co do poczucia Bożej więzi między zgromadzonymi. Przełamanie tego stanu wymaga wytężonej i systematycznej pracy. Nie zastąpią jej złudzenia, nieświadomość, czy też poparte pozorną wymową wielkości liczbowe lub nie dostrzeganie problemu. Wkraczamy tutaj na teren odpowiedzialności moralnej w naszej pracy duszpasterskiej. Co prawda nie można dążyć do stworzenia

w tym zakresie wzorców wyłącznie formalnych, wydaje się jednak, że rozaptrywany problem ze względu na jego doniosłość winien stać się również przedmiotem prac właściwych Komisji Episkopatu.

Żadne jednak zalecenia, nawet wydane na najwyższym szczeblu, nie są w stanie rozwiązać problemu, jeżeli zabranie wykonawców. Nie wchodząc w odrębne, jakże głębokie zagadnienie formacji seminaryjnej tudzież dalszej kapłańskiej, wypada jednak zasygnalizować jeden z istotnych problemów. Seminaria wydają się przygotowywać w niewystarczającym stopniu kapłanów-liturgów. Tymczasem naczelną misją kapłana jest prowadzenie i jednanie człowieka często dziś zagubionego z Ojcem. Podkreśla to bardzo wyraźnie Papież Paweł VI w Adhortacji *Evangelii Nuntiandi* z 1976 r. mówiąc, że świat żąda głosicieli Ewangelii, którzy by mówili o Bogu znanym sobie i bliskim, jakby Go niewidzialnego widzieli. A gdzie jest większa możliwość doświadczenia Pana jak nie w liturgii, gdzie On sam głosi Słowo Boże, gdzie On sam daje Siebie w chlebie.

Potrzeba należytej formacji seminaryjnej kapłanów-liturgów wydaje się nie budzić wątpliwości. Aby jej sprostać, konieczne jest także odnowione spojrzenie na rolę profesorów liturgii. Winni oni, obok należytego przygotowania teoretycznego, co najmniej w równej mierze być liturgami-duszpasterzami. To z kolei wymaga aktualnej i czynnej pracy w duszpasterstwie parafialnym. W przeciwnym razie obraz wykładanej liturgii zawężony zostanie do rozważań teoretycznorubrycystycznych, co jest tendencją nie do przyjęcia. Nie można też założyć, że nawet najlepiej przeprowadzona formacja seminaryjna będzie zabiegiem wystarczającym. W zakończeniu zatem sygnalizowanych propozycji należałoby również zwrócić uwagę na konieczność formacji ciągłej kapłanów. Obok poszukiwań osobistych stosowną okazją mogłyby być w tym zakresie wszelkiego rodzaju studia organizowane w diecezjach dla duszpasterzy pracujących w parafiach.

Kozłów, k/Gliwice

KS. FRANCISZEK ŻURAWSKI

Ks. Stanisław Urbański

## MODLITWA KONTEMPLACYJNA DZIŚ

Thomasa Mertona — autora książki *Modlitwa kontemplacyjna* (Poznań 1986), w zasadzie nie trzeba dzisiaj już nikomu przedstawiać. A mimo to żadna chyba książka jego autorstwa nie ukazała się, nie poprzedzona taką czy inną informacją o nim samym. Powodem fascynacji tą postacią, obok wartości jakie prezentuje on w

swych książkach, jest droga życia, jaką przeżył. *Modlitwa kontemplacyjna* jest ostatnią książką, jaką napisał. Z założenia przeznaczona głównie dla mnichów, choć nie tylko. Jest to klasyczny wykład o drodze, jaką musi przeżyć człowiek modlitwy. Dwa najistotniejsze elementy przewijające się przez całą edycję to doświadczenie pustki i egzystencjalnego lęku na drodze kontemplacji. Ale całość, mimo tematycznej spójności, podzielona jest na XIX samodzielnych rozdziałów.

Człowiek wkraczający na drogę duchowego rozwoju powinien zabezpieczyć sobie właściwe środowisko. Według Mertona najlepszym jest klimat pustyni, tzn. rzeczywistość odcięcia się od świata. Człowiek staje wtedy sam wobec Boga i przeżywając ciągle stan grzechu i odkupienia modli się w tym właśnie duchu.

Jednocześnie winien zwracać się do swego „serca” jako najgłębszego centralnego ośrodka życia duchowego. To właśnie powracając do swego serca człowiek rozpoczyna wędrówkę ku Bogu, która równocześnie jest wędrówką w głąb siebie. Na tej drodze czyha wiele różnorodnych niebezpieczeństw, ale nie ma „metody” czy sposobu, aby przejść po niej gałdko. Jedyną wskazówką może być czuwanie nad własnym stosunkiem do modlitwy, dbałość o jej szczerłość i czystość.

Dla Mertona wielką pomocą jest na tym etapie dążenia człowieka do Boga kierownictwo duchowe, które by mądrą radą obalało przywiązanie do osiągniętego już poziomu, co jest jednoznaczne z pograżeniem się w krainie ułudy. Gdy praktykujący modlitwę kontemplacyjną odkrywa to, wówczas zaskakuje go własna pustka i bezradność.

Źródłem tych wszystkich przeszkód utrudniających realizację modlitwy kontemplacyjnej, do których można zaliczyć jeszcze duchową bezwładność, oziębłość, chaos, jest rozdźwięk istniejący między życiem wewnętrznym a życiem codziennością. Rodzi się fałszywy obraz nadprzyrodzoności, z którego niełatwo jest zrezygnować. Dużo prostsze jest, jak określa autor, „wpasowanie się” w rytuał modlitewny niż podejmowanie ryzyka wkroczenia w „ciemności” drogi, jaką wyznacza sam Bóg. Gdy jednak takie ryzyko zostanie podjęte, owocuje to ukrytym działaniem Ducha Św., które przemienia cele człowieka w cele Boga. Modlitwa staje się coraz prostsza, jest bardziej modlitwą serca, będącej głębokim milczeniem, niż dyskursywnym monologiem z początków jej realizacji. Tych, którzy znów zdążyli przywiązać się do sukcesów i chcą podążać dalej tą drogą niewłaściwą, Bóg wprowadza w „noc”. Pojęcie „nocy” zaczerpnięte przez autora z pism św. Jana od Krzyża jest bardzo głębokie: oznacza oczyszczenie duszy poprzez odebranie jej tego, co zaspakajało jej zmysły i rozum, a z drugiej strony zostaje ona napełniona innym, czystym światłem.

Wszystko to prowadzi do „jednoczącego poznania Boga”, które jest zupełnie inne od poznania rozumowego, ponieważ jest ono tran-

scendentalne, przekraczające wszystko, co jest już znane. Bóg jawi się bez żadnych wyobrażeń. Tylko zaufanie Bogu może przynieść w tej nocy oświecenie, ale nie można traktować go jako „posiadanej wiedzy”, uchwycenia jakiejś tajemnicy Boga. Wiele razy cytowany przez Mertona św. Jan od Krzyża próbuje ukazać różnicę między rzeczywistą nocą, a zwykłą manipulacją wyobrażeniami, która jest tragiczna w skutkach, gdyż prowadzi do pustki wewnętrznej, która staje się „pełna samej siebie”. Tak pełna, że w oczekiwaniu na określone działanie Boże zamyka człowieka na prawdziwe światło.

Z kolei Tomasz Merton zastanawia się nad wzajemnym stosunkiem modlitwy kontemplacyjnej i liturgii. Jest to problem współczesny, który autor ilustruje wypowiedziami średniowiecznych mistyków. Szczególnie podkreślona jest tradycja benedyktyńska. Św. Benedykt uważa, że modlitwa kontemplacyjna stanowi ukoronowanie modlitwy liturgicznej. Podobne zdania mają nie należący do szkoły benedyktyńskiej, pisarze jak Kasjan, Ewagiusz, czy św. Bazyli. Do tego samego problemu św. Grzegorz Wielki ustosunkował się w Dialogach przedstawiając św. Benedykta jako wzór samotnej modlitwy monastycznej. Bowiern uważał, że modlitwa kontemplacyjna jest modlitwą prywatną, towarzyszącą mnichowi podczas jego zwykłych zajęć. Natomiast nie wypowiedział się o relacji życia kontemplacyjnego do życia czynnego. W regule św. Bernarda określone zostają trzy powołania życia monastycznego: powołanie pokutnika, powołanie do życia czynnego dla wspólnoty i powołanie kontemplacyjne. Doskonałość wyraża się w tych trzech zjednoczonych powołaniach. Najlepszym powołaniem jest powołanie kontemplacyjne, które chrześcijanin zawsze powinien pragnąć i poszukiwać, odwrotnie do życia czynnego. Takie zdanie ma też Piotr z Calles, dla którego służba biskupia jest „tym światem” życia kontemplacyjnego, dla którego, o ile możliwe trzeba unikać aktywizmu. Mimo, że Piotr z Calles wyjaśnił pozorną sprzeczność między kontemplacją a aktywnością, problem urósł bardzo w czasach kontrreformacji. Reforma dotyczyła przede wszystkim osobistej pobożności mnichów, jako że liturgia nie wymagała natychmiastowych zmian. Dążenie do żarliwej modlitwy osobistej stało się z czasem bardzo powszechne, przy równoczesnym krytykowaniu aktywności. Merton wypowiada się za zachowaniem równowagi oraz wykazuje ścisły związek między liturgią i kontemplacją.

W rozdziale jedenastym Trapista z Getsemanii stara się przedstawić istotę tej modlitwy ludziom świeckim. „W modlitwie tej — pisze — szukamy przede wszystkim najgłębszych podstaw naszej świadomości w Bogu”. Oznacza to odnalezienie własnej tożsamości, odkrycie działania łaski w swoim życiu, doświadczenie, że sens ma tylko to, co jest skierowane do Boga. W tym świetle modlitwa nie może służyć tylko dla odnalezienia swego miejsca we wszechświecie, ale jest drogą, na której człowiek uwalnia się od własnej zatwardziałości.

W rozdziale dwunastym zaś autor podkreśla potrzebę wyrzeczenia i ascezy. Bez nich modlitwa szybko może stać się dreptaniem w miejscu. Jednak praktyki ascetyczne muszą być utrzymane w duchu wolności i miłości, traktowane jako środek i jak najdalsze od „męczeństwa”.

Warto jeszcze zasignalizować mertonowskie doświadczenie pustki, „nicości”. Jest ona przygodnością stworzenia, trwogą grzesznika. Jest udziałem wszystkich ludzi, bo wszyscy noszą w sobie skłonność do buntu. Przejawia się on u podstaw naszej egzystencji, gdyż odczuwamy głęboki antagonizm między „ja” i Bóg. Przywiązani do iluzorycznego „ja” ulegamy mu i na wszelkie sposoby chronimy przed ingerencją. Prowadzi to do zupełnego zamknięcia się na to wszystko, co wykracza poza świat tej iluzji. Taka drobnomieszczańska pobożność jest życiem wymyślonym, dbającym tylko o nienaruszenie „uczciwej egzystencji”.

Merton podkreśla jeszcze jeden niebezpieczny aspekt życia człowieka dla rozwoju modlitwy kontemplacyjnej. Jest nim indywidualizm. Życie wewnętrzne indywidualisty jest gładkie, spokojne, nie maści tego spokoju żaden lęk, czy cierpienie. Indywidualista jest człowiekiem rozsądnym i czujnym. Dobrze wie, co mogłoby go wyzwolić z niego samego i starannie zamyka się na to światło. Żeby wyrwać się z takiego stanu potrzebny jest lęk, nie nerwicowy, ale egzystencjalny, który rozbija ten „szklany dom wyobraźni”. Bez tego lęku człowiek nie byłby w stanie wyzwolić się z tej „zarozumiałej pobożności”, która chroni go przed podejmowaniem ryzyka. Jest to różnica istniejąca między personalizmem a indywidualizmem. Ten pierwszy rozwija, drugi — zamyka.

Tomasz Merton zastanawia się, czy życie modlitwy nie jest zwykłą ucieczką od problemów i niepokoїв współczesnej egzystencji? Tym pytaniem zaczyna autor ostatni, podsumowujący rozdział. Dla tych, którzy przeczytali całą książkę, będzie ono pytaniem retorycznym. W życiu monastycznym i nie tylko, kontemplacja jest tym, co nadaje sens, co ukierunkowuje na Boga, co odbudowuje sacrum. Bez ukierunkowania kontemplacyjnego, bez modlitwy serca Kościoł stałby się jedną z licznych we współczesnym świecie instytucji manipulowanych i służących innym „mocarstwom”.

Educja Mertona jest cenna dla wszystkich chrześcijan. Tym, którzy wybrali życie monastyczne przypomina o niebezpieczeństwach. Tym, którzy żyją w „tym świecie” opowiada o rzeczywistości, o której często w ogóle nie słyszeli. I podaje im drogę, jaką winni kroczyć. Tą drogą powinien kroczyć każdy chrześcijanin, a zwłaszcza ten, który jest krytyczny i niezadowolony, a który mieszka w każdym z nas.

HANS PETER MÜLLER, *Vergleich und Methapher im Hohenlied* (Orbis Biblicus et Orientalis 56), Freiburg—Göttingen 1984, s. 59.

Praca H. P. Müllera poświęcona porównaniu i metaforze w księdze Pieśni nad Pieśniami jest wynikiem podejścia literaturoznawczego do Biblii i mieści się w nurcie retoryki biblijnej.

Autor urodził się w 1934 r., studiował teologię ewangelicką i języki orientalne. Jest profesorem Starego Testamentu w Münster i autorem prac: *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie* (1969), *Hiob und seine Freunde* (1970), *Das Hiobproblem* (1978), *Jenseits der Entmythologisierung* (1978).

Omawiana praca Müllera składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy rozdział zatytułowany — Syntaktyczne uwagi — dzieli się na trzy podrozdziały. Autor omawia w nim predykatywny łącznik między dwiema częściami porównania a mianowicie odbiorcą i nadawcą porównania. Ten predykatywny łącznik jest realizowany w Pnp przez zdanie nominalne, partykułę *ke* i *ke-mō*, oraz czasownik użyty w jussiwie i zdanie werbalne w indykatywie.

W trzecim podrozdziale zatytułowanym — „Substancja odbiorcy porównania przez nadawcę — właściwe metafory” — autor powołuje się na metaforę w Pnp 1, 12 „Jak długo król gości przy stole biesiadnym, mój olejek narodowy roznosi swoją woń” i zwraca uwagę na płynną granicę między metaforą a porównaniem.

W drugim rozdziale „Semantyczne rozważania” autor zajmuje się zagadnieniem istoty porównania i rozwiniętym porównaniem. Wyraża opinię, że najczęstszym typem porównania są porównania rzeczowe. Wyróżnia porównania związane ze światem roślin, zwierząt i z rolnictwem. Przedstawiając rozwinięte porównania przymiotnikowe lub przysłówkowe omawia ich lokalizacyjną lub opisową funkcję oraz opisowe rozwinięcie w zdaniach nominalnych.

W trzecim rozdziale Müller omawia niezgodność między rzeczywistością i metaforą na przykładzie metonimii i metaforyki w sensie ścisłym. W czwartym zajmuje się problemem metaforyzacji, która w Pnp dokonuje się przez porównania, substancję, trawestacje literackie. Monografia kończy się rozdziałem piątym zatytułowanym — „Teologiczne wnioski”.

Autor podał trzy wnioski:

- a) Porównania i metafory zawierają się w pobożności izraelskiej, która wypowiada się o Bogu jedynie metaforycznie,
- b) Przedstawienie wielkości i dobroci Boga mogło się dokonać jedynie przy pomocy religijnego języka metaforycznego,
- c) Księga Pieśni nad Pieśniami jak wskazują nowsze badania nie zawiera explicite religijnego posłannictwa, chociaż jest ono zawarte w strukturze języka.

W ocenie krytycznej zwracamy uwagę, że część pierwsza poświęcona porównaniom jest bardziej twórcza aniżeli część pracy poświęcona metaforom. W omawianiu metafor autor posługuje się literaturą z kręgu języka niemieckiego, jak gdyby negował szkołę amerykańsko-brytyjską, która wiele wniosła od czasów Richardsa. Nie opracowuje wszystkich dostępnych porównań i metafor występujących w księdze Pnp, co by mu pozwoliło dać systematyzację obrazową związaną z ich pragmatyką. W omawianiu metafor autor pomija relacje metafory do synekdochy, alegorii, symboliki. Wydaje się, że takie ujęcie oryginalności metafor biblijnych w relacji do innych figur pozwoliłoby bardziej ukazać wymiar religijny i transcendentny charakter egzystencji ludzkiej.

Pracę prof. Müllera oceniamy jako ambitną próbę rozwiązania trudnego problemu biblijnej retoryki.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

JOZEF ZMIJEWSKI, *Das Neue Testament — Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis, Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung*, Wyd. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1986, ss. 390.

Ks. Józef Zmijewski (ur. 1940), niemiecki katolicki egzegeta Nowego Testamentu, mało jest znany polskiemu czytelnikowi. Na jego koncie możemy odnotować takie prace jak: *Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums* (1972), *Der Stil der paulinischen „Narrenrede“* (1978), *Begegnung mit dem Wort* (1980), czy choćby ostatnia, wydana w tym samym Wydawnictwie KBW zaledwie w kilka miesięcy po omawianej: *Paulus — Knecht und Apostel Christi. Amt und Amtsträger in paulinischer Sicht* (1986).

Książka Zmijewskiego to zbiór artykułów, naukowych przyczynków o różnej tematyce, które powstały w latach 1973—1985.

Książka została podzielona przez Autora na trzy podstawowe części. W części pierwszej chodzi o odpowiedź na pytanie: Jaki zachodzi stosunek pomiędzy teologią a literackimi gatunkami w NT oraz jakie jest jego znaczenie dla rzeczowego wykładu Pisma Świętego (ss. 17—168). Spytamy tu pięć przyczynków: Wykład Pisma Świętego — problem między poszczególnymi wyznaniem? Historyczne, hermeneutyczne i teologiczne rozważania na temat ekumenicznej współpracy w bibliście (ss. 19—66); Sposoby dotyczące struktury Listu do Filemona (ss. 129—156); Względny kontekst i znaczenie 2 Kor 12, 7a (ss. 157—167) oraz dwa dotąd jeszcze nieopublikowane: Dz 1 jako literacki i teologiczny początek Dziejów Apostolskich (ss. 76—84); Mowa św. Szczepana (Dz 7, 2—53) (ss. 85—128).

Druga część poświęcona została znaczeniu Tradycji w teologicznym myśleniu autorów NT (ss. 169—220). Stąd Autor porusza tu takie problemy jak: Mowy eschatologiczne w Łk 21 i Łk 17 (ss. 171—184); Apostolska Tradycja a pseudoepigrafiy w NT (ss. 185—196); Listy pasterskie jako pisma epigraficzne — opis, wyjaśnienie i ocena (ss. 197—220).

Przyczynki znajdujące się w trzeciej części pracy ks. Zmijewskiego zamykają się w kręgu trzech podstawowych pojęć współczesnego chrześcijaństwa: „Teologia — Wiara — Praktyka” (ss. 221—378). Mamy tutaj: Rozważania na temat stosunku teologii i chrześcijańskiej praktyki wiary w świetle NT (ss. 223—264); Wiara i jej moc. Historyczno-tradycyjne badania Mt 17, 20; 21, 12; Mk 11, 23; Łk 17, 6 (ss. 265—292); Chrześcijańskie „wypełnienie”. Rozważania do teologii Listu św. Jakuba (ss. 293—324); Nowotestamentowe wskazania dla małżeństwa i rodziny (ss. 325—378).

Nie da się ukryć, iż to, co zawierają w swojej treści wyżej wymienione tematy, stanowią w rzeczy samej *vetata quaestio* nowotestamentowej egzegezy.

Na uwagę zasługują spostrzeżenia Autora dotyczące 1 rozdziału Dz. Całość dzieli on na pięć podrozdziałów. Z literackiego punktu widzenia Zmijewski wyróżnia w Dz 1 dwa zasadnicze momenty: 1. moment spojrzenia wstecz (*Rückblick*), który — jego zdaniem — ma pochodzić z tradycji wspólnoty Kościoła jerozolimskiego, oraz 2. moment spojrzenia w przyszłość (*Ausblick*). Zaś w teologii Dz 1 Autor dostrzega trzy kluczowe fakty, gdy chodzi o przejście od tzw. „czasu Jezusa” do „czasu Kościoła”: 1. wybór materiału, który zawiera się w treści słów: „... o wszystkim, co Jezus czynił i czego nauczał od początku, aż do dnia, w którym (...) został wzięty do nieba” (Dz 1, b—2); 2. poszczególne momenty takie jak: schemat czasowy (40 dni okresu wielkanocnego oraz 10 dni przed Zesłaniem Ducha

Świętego); motyw jerozolimski; motyw obietnicy; aspekt osobisty zawierający się w trzech kluczowych pojęciach Dz: Jezus Chrystus — świąkowie — Duch Święty.

Dodajmy na koniec, iż każdy z przyczynków opatrzony został podstawową bibliografią dotyczącą omawianego przez Autora zagadnienia, zaś na końcu książki znajdujemy skorowidz biblijnych singli używanych bądź komentowanych przez niego (ss. 379—390).

Kraków

KS. DOMINIK TOMCZYK Sch. P.

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr., *Ukochać Mszę świętą*, Warszawa 1987, s. 200, wyd. drugie rozszerzone, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, nakład 10.000 egz.

Autorem tej publikacji jest kierownik Katedry Liturgii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Rozważania o Mszy świętej, które autor nazywa „hymnem wdzięczności Bógu w dwudziestopięciolecie święceń kapłańskich” (s. 7), zostały uzupełnione w drugim wydaniu, krótką charakterystyką Kongresów Eucharystycznych (s. 176—183) oraz zagadnieniem celebracji Chrystusa Pana obecnego w Eucharystii (s. 184—197). Podejmują one problem pobożności eucharystycznej, która winna wypływać ze Mszy świętej (s. 183), a realizuje się w adoracji. Istotą adoracji jest przyjęcie Jezusowej modlitwy uwielbiającej, a nade wszystko zdanie się na wolę Bożą (s. 195).

Sam autor w słowie wstępnym niniejszej książki wyjaśnia, że nie chce być tylko tłumaczem Mszy świętej, by tekstów nie traktować tylko jako przedmiotów analizy, ale pragnie wykazać, że Misterium Najświętszej Ofiary wymaga pokory przepelnionej miłością — humilitas amorosa, pozwalającej wejść w sprawowane misterium (s. 6—7). Nie możemy zatrzymywać się tylko na darze Eucharystii, bo Bóg podarował nam także świat, abysmy go przekształcili w dar ofiarny ku chwale Jego majestatu. Bóg objawił się światu w Jezusie Chrystusie i pozostaje w zsekularyzowanym świecie przez Eucharystię i dzięki człowiekowi, który karmi się Świętymi Postaciami. Praca powyższa ma pomóc uczestnikowi Eucharystii, wejść w ścisły kontakt z Bogiem, który uświęca człowieka i odbiera chwałę (por. KL 7). Życie człowieka jest ciągłym pielgrzymowaniem. Na tej drodze, jak uczniowie do Emaus, spotyka Chrystusa. Krótką charakterystyką „drogi do Emaus” — na Eucharystię rozpoczyna autor przybliżanie Mszy świętej. Tu podaje różne „imiona” Mszy świętej (s. 11—12), pyta dlaczego w niedzielę (s. 17—19) mamy przeżywać święto (s. 13—17) gromadząc się wspólnie (s. 19—22). Dalej praca nabiera bardzo przejrzystego podziału, bo jej części odpowiadają klasycznej strukturze Mszy świętej: Liturgia zgromadzenia. Obrzędy wstępne (s. 25—47) Liturgia słowa (s. 48—73) Liturgia Eucharystii (s. 74—155) Obrzęd zakończenia (s. 156—175).

Autor omawia każdą część Mszy świętej, ukazując jej głęboką treść. Unika rozważań historycznych i szczegółowych analiz. Umiejawnie pokazuje to co wywodzi się z tradycji liturgicznej Izraela, innym razem eksponuje doniosłość dokonań Vaticanum II w dziedzinie liturgii. W poszczególnych częściach dzieła autor, poprzez dynamiczny, nie bojący się przykładu język, sprawia, że spotkanie eucharystyczne staje się dla nas czytelnym znakiem Bożej obecności wśród ludu.

Treść tego dzieła nie tylko ujawnia solidne przemyślenia omawianych zagadnień, ale też zdradza głębokie osobiste przeżycie tych tajemnic przez Autora. Trzeba wyrazić uznanie Autorowi i wydawnictwu, że w roku Kongresu Eucharystycznego dają nam do ręki lekturę, która może przyczynić się do lepszego przeżywania spotkania z Chrystusem.

Koszalin

KS. ANDRZEJ KORPUSIK