

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5

ROK XXXIII

1980

*Którzy mnie spożywają, dalej łaknąć będą,
a którzy mnie piją, nadal będą pragnąć.*

(Syr 24, 21)

Księdzu Profesorowi Drowi

Stanisławowi Grzybkowi

z okazji 25-lecia redagowania

„RUCHU BIBLIJNEGO I LITURGICZNEGO”

najlepsze życzenia składają

współpracownicy, koledzy, uczniowie

Ks. Stanisław Łach

YAHWEH MALAK W PSALMACH O KRÓLOWANIU BOGA

H. Gunkel¹ pośród hymnów Psalterza wyróżnił grupę sześciu pieśni wstąpienia Jahwe na tron i Jego królowania. Zaliczył do tej grupy Ps 93, 97 i 99, które zaczynają się od aklamacji *Jahveh mālak* i Ps 47 i 96, które posiadają tę aklamację w środku utworu (por. Ps 47, 8 i 96, 10) oraz Ps 98, gdzie wprawdzie nie ma tej formuły, ale jest za to mowa o okrzykach przed obliczem Jahwe króla (w. 8).

Gunkel za podstawę do przekładu tej aklamacji, iż Jahwe stał się królem, uważał paralelne okrzyki, znajdujące się w 2 Sm 15, 10; 1 Krl 1, 11 i 2 Krl 9, 13, gdzie jest mowa, że Absalom, Adoniasz czy Jehu stał się królem. Uczeń Gunkela — S. Mowinckel², doszukiwał się uzasadnienia takiego przekładu *Yahweh mālak* w analogicznych okrzykach w Mezopotamii (*Marduk masarru*, czy *Assur sar*, które miały oznaczać Marduk, czy Assur stał się królem) podczas dorocznej uroczystości akitu³. Ze względu na to, że paralelne teksty biblijne tłumaczenia *Yahweh mālak* nie są faktycznie tekstami paralelnymi, gdyż podmiotem ich jest człowiek a nie Jahwe, zaś paralelne teksty pozabiblijne są wypowiedzane o Marduku, czy Assurze podczas dorocznego święta akitu, jakiego nie zna Izrael⁴, dlatego oba te uzasadnienia należy uznać za nie przekonywające mimo, iż wciąż taką interpretacją⁵ ma wielu zwolenników. Wydaje się, że odpowiedzi na pytanie, jak trzeba przełożyć aklamację *Yahweh mālak*, należy doszukiwać się na dwóch drogach, a mianowicie najpierw na drodze metody synchronicznej, badając znaczenie rdzenia *mlk* w odniesieniu do Jahwe w Psalmach (1), a następnie badając znaczenie tego rdzenia metodą synchroniczną we wspomnianych 6 psalmach hymnicznych o królestwie Bożym (2).

¹ *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, 1962², 94—116.

² *Psalmenstudien*, II, *Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristania 1922 (przedruk 1961, 6 mieści się takie zdanie: „Die charakterische Wendung ist Jahwä malak, die nicht Jahwä ist König, sondern ist (jetzt) König geworden, bedeutet“).

³ *Enuma elis* 4, 28, ANET 66 a; por. też teksty ugaryckie Anat-Baal, A 32.

⁴ Zob. St. Łach, *Współczesne opinie o powstaniu Psalterza i próba ich oceny*, Zeszyty Naukowe KUL 18 (1975) 70.

⁵ Zob. J. H. Ulrichsen, *JHWH malak, einige sprachliche Beobachtungen*, VT 27 (1977) 361—374.

1. Rdzeń *mlk* zachodzi we wszystkich semickich językach. Ma jednak ów rdzeń u Semitów różne znaczenie. Gdy bowiem u północno-zachodnich i południowych Semitów oznacza być królem czy królować, to w akadyjskim języku *maliku*, *malaku*, *malku* oznacza doradca, radzić czy rada, a na oznaczenie króla ów język używa wyrazu *sarru*⁶.

Pochodzący od rdzenia *mlk* rzeczownik *melek* zajmuje w swej częstotliwości trzecie miejsce w księgach ST po *bên* i *'elohim*, występując aż 2526 razy, zaś czasownik od rdzenia *mlk* w Qal zachodzi w Piśmie św. 297 razy, a 49 razy w formie Hifil⁷. Najczęściej rzeczownik, jak również obie formy zarówno rzeczownikowe jak i czasownikowe występują w połączeniu z ludźmi. Rzeczownik *melek* odnosi się do Jahwe 25 razy, z czego najwięcej razy zachodzi w Psalterzu; bo aż 17 razy, a tylko 8 razy w innych księgach biblijnych. Tylko 12 razy występuje w ST czasownik *malak* w odniesieniu do Jahwe, z czego 6 razy w Psalmach⁸.

Wydaje się, że poetyckie właściwości Psalterza mogą nam ułatwić ustalenie znaczenia rdzenia *mlk* nie tylko w postaci rzeczownikowej (a), ale i czasownikowej (b).

a) Rdzeń *mlk* w formie rzeczownika *melek* występuje w następujących Psalmach: Ps 5, 3; 10, 16; 24, 7—10; 29, 10; 44, 5; 47, 3; 7; 48, 3; 68, 25; 74, 12; 84, 4; 89, 19; 95, 3; 98, 6; 99, 4; 145, 1; 149, 2. Czym jest *melek* w odniesieniu do Jahwe, to nam okażą najpierw zachodzące synonimy tego określenia *melek*, potem jego przymiotniki, a wreszcie orzeczniki. Najpierw *melek* w odniesieniu do Jahwe jest równoznaczne z Bogiem psalmisty. W Ps 5, 3 Jahwe raz jest określony *malki*, a drugi raz *'elohäh*. Podobnie w palizmie synonimicznym występuje *melek* z *'elohim* w Ps 149, 2. W tym samym utworze jest inny znamieny synonim wyjaśniający określenie Jahwe przez *melek*, a jest nim określenie Jahwe *'oseh jišrā'el* (Ps 149, 2). Już te synonimy wykazują dostatecznie, że określenie Jahwe przez *melek* jest tylko określeniem analogicznym, posiadającym zupełnie inną treść, niż posiada określenie jakiegoś człowieka przez *melek*.

Jeszcze jaśniej tę analogiczność Jahwe-króla uwydatniają przymioty, jakimi psalmiści określają wyrażenie *melek*. Jest to najpierw król nie tylko Izraela, ale według Ps 47, 3 całej ziemi, Izrael jest jego ludem, z którym zawarł przymierze i którym się szczególnie opiekuje, zaś świat jest własnością Jahwe, gdyż go uczynił palcami rąk swoich

⁶ W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, 1959, 593n. Por. G. Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen*, 1928, 182.

⁷ J. Soggin, *mælaek, König*, art. ThHAT 1, 910.

⁸ Lb 23, 31 (E?), Pwt 33, 5 (E?); Iz 6, 5; 41, 21; 43, 15; 44, 6; Jr 8, 8, 19; Sof 3, 15.

Malak — poza Psalterzem występuje w Wj 15, 18; 1 Sm 8, 7; Iz 24, 23; 52, 7; Ez 20, 33; Mich 4, 7.

(Ps 95, 5). Jest to król wieczny, którego panowanie nigdy się nie skończy, co znów psalmiści raz określają dwoma wyrazami *'olm-owa'ad* (Ps 10, 16), tj. na wieki wieków, albo też samym wyrażeniem *'olam* poprzedzonym przymikiem *l^e* (Ps 29, 12). Wyrażenie hebrajskie *'olām* oznacza trwałość nie dającą się ująć w liczbę. Podobne znaczenie wyrażenia hebrajskiego *qedem*⁹ zachodzące z przymikiem *min* w Ps 74, 3, aby nim zaznaczyć, że Jahwe jest królem Izraela od bardzo dawnych czasów. Jest to paralelne określenie Jahwe do Pwt 33, 27. Jeśli tedy Jahwe jest *melek l^e olām wā'ad* (10, 16), czy *melek miq-qedem* (74, 12), to nie można aklamacji *Jahwe mālak* tłumaczyć, że Jahwe stał się królem, ale że jest królem. Na to samo wskazują i inne określenia przymiotnikowe dotyczące *Jahwe-melek*, jak *melek hakkābōd* (Ps 24, 10), czy *melek gādol* (Ps 47, 3; 95, 3), *melek rab* (Ps 48, 3), czy *oż* (Ps 99, 4). Różne ma znaczenie wyrażenie *kābōd* w księgach ST. W Ps 29, który jest powszechnie uważany za prerobiony utwór starokananejski, *kābōd* oznacza ważność Boga zwłaszcza w Jego działaniu w naturze¹⁰. W kulcie winno się takiemu królowi oddawać cześć (Ps 24, 10). Przymiotnik zaś *gadol*¹¹ podkreśla i uwydatnia wielkość Boga, wielkość Jego majestatu. Szczególnie często psalmiści posługują się tym przymiotnikiem mówiąc o Jahwe jako *melek*, jak w Ps 47, 3: *Gdyż Jahwe, Bóg najwyższy jest groźny. Jest wielkim królem całej ziemi.*

Tutaj określenie Jahwe wyrazami *wielkim królem całej ziemi*, jest równoznaczne, z *najwyższy jest groźny*. Nieco inny odcień znaczeniowy mają owe określenia w Ps 95, gdzie znów tak psalmista wielbi królewską godność Bożą: *Albowiem Bogiem wielkim jest Jahwe, I królem wielkim nad całą ziemią.*

Gdy przymiotnik *gādōl* uwydatnia wielkość Jahwe króla, to przymiotnik *rob*¹² usiłuje uwydatnić wielość, obfitość. Zachodzi to określenie przy *Jahwe melek* w Ps 48, 3, gdzie Syjon nazywane jest miastem króla licznego. Przez to określenie psalmista wzorem Iz 2, Inn nazywa nie tylko Syjon stolicą licznych narodów, ale i Jahwe królem licznych narodów. Trzeba tu jeszcze wspomnieć jedno określenie Jahwe króla, jako króla mocy (*oż*) w Ps 99, 4, co stoi w sprzeczności z przekładem *JHWH mālak*, iż Jahwe staje się królem. Również różne funkcje, jakie autor tego psalmu przypisuje *JHWH-melek* przemawiają za przekładem słowa *mālak* przez Jahwe jest królem, gdyż za funkcję *Jahwe-melek* uważa on, iż miłuje prawa i utwierdza sprawiedliwość.

⁹ E. Jenni, *olam, Ewigkeit*, ThHAT 2, 228—243; *qadaem, Vorzeit*, ThHAT 2, 587—588.

¹⁰ C. Westermann, *kbd, schwer sein*, ThHAT 1, 794—811.

¹¹ E. Chmura, *Jahwe Bóg Syjonu w Psalmach*, Lublin 1978 (maszynopis).

¹² Th. Hartman, *rob, viel*, ThHAT 2, 715—725.

Na takie znaczenie wskazuje zwrócenie uwagi na obowiązki, jakie lud Boży ma mieć wobec *JHWH-melek*. Najpierw był on przekonany, że go Jahwe-król może wysłuchać, gdy się doń zwraca w kornej modlitwie. W Ps 5, 2—3 tak woła do Boga: *Ustysz Jahwe, słowa moje. Przejmij się westchnieniem moim. Zważ na głos błagania mego, Królu mój i Boże mój, bo modłę się do Ciebie.*

Następnie Izrael winien ciągle wielbić Jahwe swego króla i cieszyć się Jego potęgą i mocą, która go wciąż wspiera, jak to uwydatnia autor Ps 149, 2: *Niech się weseli Izrael ze Stwórcy swego, Synowie Syjonu niech się radują ze swego króla.*

Radość ta winna się objawiać w okrzykach na cześć Jahwe-króla i w śpiewie specjalnych pieśni przy wtórze instrumentów, jak to znów wynika z Ps 47, 7: *Grajcie Bogu, grajcie.*

b) Rdzeń *mlk* w formie czasownikowej występuje w Psalmach tylko 6 razy, a to 5 razy w tzw. psalmach o królowaniu Jahwe i raz w Ps 146, 10 w samym zakończeniu tego psalmu, które streszcza wszystkie poprzednie uzasadnienia apelu do wielbienia Boga. *Jahwe króluje na wieki, Bóg twój Syjonie po wszystkie pokolenia.*

Przytoczony wiersz jest ważny z podwójnego względu, gdyż najpierw wyjaśnia nam znaczenie rdzenia *mlk*, gdy podmiotem tego rdzenia jest Jahwe, a ponadto wyjaśnia nam, jak żaden inny tekst, trwałość Bożej czynności określonej słowem wywodzącym się od rdzenia *mlk*. Najpierw czynność *JHWH*¹³ określona słowem *mlk* polega na tym, że jest On pomocą Izraela, w którym on tylko winien pokładać nadzieję. Poza Jahwe nie ma zbawienia dla Izraela, gdyż wszyscy inni, choćby najmożliwsi, są śmiertelni i wracają do ziemi, a tylko Jahwe jest nieśmiertelny i tylko On jest najmocniejszy, gdyż odeń pochodzi niebo i ziemia oraz morze i wszystko, co się w nich znajduje (w. 6 por. Wj 20, 11; Ps 69, 35; 96, 11). Ponadto Jahwe odmiennie od ludzkich protektorów dochowuje wierności, nie tylko narodowi izraelskiemu, ale i poszczególnemu Izraelicie (w. 6 c).

Po tym ogólnym wyjaśnieniu znaczenia hebrajskiego terminu *mlk* następuje w w. w. 7—9 szczegółowe jego wyjaśnienie. Jahwe najpierw wymierza sprawiedliwość ucisnionym, broniąc ich przed uciskiem możnych. Tu sprawiedliwość jest synonimem wierności (por. Ps 25, 9; 33, 4; 119, 30. 138. 160). Dalszym objawem wierności jest karmienie głodnych (w. 7 por. Ps 107, 8), wyzwalamie więźniów, pomoc świadczona niewidomym (w. 8 por. Iz 35, 5; 42, 7; 61, 1), podtrzymywanie zgnębionych (w. 8b por. Ps 145, 14), opieka nad obcymi przybyszami, sierotami i wdowami (w. 9 por. Ps 94, 6), czyli nad ludźmi, którzy najbardziej są narażeni na krzywdzenie ich ze strony grzeszników. Słowem Jahwe miłuje wszystkich potrzebujących, a gubi tylko grzeszników (por. 8 c i 9 c). Wszystkie te zbawcze czyny Boże, łączy autor Ps 146, 10 w zdaniu, że *JHWH jmlōk* króluje na Syjonie. Za-

¹³ U. Bergmann, E. Jenni, *zr, helfen*, ThHAT 2, 256—258.

kres tedy słowa *mlk* jest tak wielki, jak wielkie jest wszelkie zbawcze działanie Boga.

To ciągle trwające Boże działanie zawarte w słowie *mlk*, którego podmiotem jest JHWH, mieści się w 5 innych psalmach, choć ta trwałość nie jest tu tak wyraźnie zawarta. I tak w Ps 47, 9 idea ta jest wyrażona przez wyjaśnienie *mālak*, którego podmiotem jest 'elohim. Obejmuje ono *gojim*, czyli jest tak trwałe, jak długo żyć będą narody. Tu jedyny raz słowo *malak* poprzedza wyraz 'elohim i 'al *gojim*, gdyż psalmista chce ów wyraz szczególnie zaakcentować.

Nieco inaczej jakość i trwałość słowa *malak* wyjaśnia autor Ps 93, 1, gdzie słowo to wyjaśnia dwoma wyrażeniami, iż dostojność wdział na siebie. To przywdzianie dostojności jest tak dawne, jak dawne jest Boże działanie, w którym się ukazała Boża dostojność. Działanie Boże określone słowem *mālak* jako radosną wieść winien głosić Izrael wszystkim narodom (Ps 96, 10). To Boże *mlk* jest źródłem radości całej ziemi (Ps 97, 1), szczególnie radości dla sprawiedliwych, a przerażenia dla grzeszników (Ps 99, 1).

A zatem przy pomocy metody synchronicznej skonstatowaliśmy, że rdzeń *mlk* zarówno w formie rzeczownikowej, jak i czasownikowej, obejmuje zbawcze działanie Boga i to zbawczą działalność trwałą. Znaczenie tedy aklamacji JHWH *malak* nie oznacza, że Jahwe stał się królem, ale Jahwe jest królem, jak był królem w przeszłości i jak będzie w przyszłości.

2. Na takie znaczenie aklamacji JHWH *malak* wskazuje posłuszenie się metodą diachroniczną, polegającą na zanalizowaniu znaczenia tej aklamacji w świetle kontekstu poszczególnych psalmów, w których ta aklamacja zachodzi. Uczynimy to w ten sposób, że najpierw (a) omówimy trzy psalmy, w których ta aklamacja rozpoczyna hymn na cześć Jahwe (93, 97 i 99), potem (b) dwa inne psalmy, które posiadają tę aklamację w swoim środku (47 i 96), a w końcu (c) Ps 98, który zamiast omawianej aklamacji JHWH *malak* ma określenie Jahwe nazwą *melek*.

a) Najpierw kolejno omówimy znaczenie formy JHWH *malak* w Ps 93, 97, 99.

1-o. Ps 93 należy do pierwszych psalmów w Psalterzu, który zaczyna się od formuły JHWH *malak*. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że kontekst tej formuły domaga się, aby ją przełożyć, iż Jahwe jest królem. Po wyjaśnieniu bowiem treści wyrażenia czasownikowego *malak*, iż polega ona na obleczeniu się przez Jahwe w dostojność i moc (w. l. b. c.), w. 2 znów wraca do idei mieszczącej się w rdzeniu *mlk*, zastępując to wyrażenie abstrakcyjne konkretnym obrazem, jakim jest królewski tron Jahwe. O tym to tronie takie słowa wypowiedzi autor Ps 93. *Utwardzony jest tron Twój od dawna*, tj. od chwili, gdy Jahwe umocnił świat. Jahwe tedy jest królem świata tak dawno, jak świat przezeń został utworzony. Toteż psalmista pełen

uwielbienia po tym stwierdzeniu dawności tronu Jahwe woła do Jahwe: *Tys jest od wieczności*. Następne wiersze tego psalmu znów wielbią trwałość tronu Jahwe w przyszłości. Dla wyrażenia tej myśli autor mówi o licznych rzekach (w. 3) i o licznych wodach (w. 4), będących synonimami oceanu podziemnego, który chce na próżno zachwiać tronem Jahwe, bo *nad szum wód i nad potężne fale morskie potężniejszy (addir) jest Jahwe na wysokości (bammarom)*. Wyraz *'addir* oznacza potężny z odcieniem znaczeniowym wspaniałości i służy na oznaczenie Boga poza Ps 93, 4, także i w Ps 78, 5, czy imienia Bożego (Ps 8, 2. 10), zaś wyrażenie *mārom* oznacza wyniesienie np. ziemi (Sdz 5, 18), później wysokość jako mieszkanie Boga (Iz 33, 5; 57, 15; Jr 25, 30; Mich 6, 6; Ps 18, 17; 71, 19; 93, 4; 144, 7; 148, 1). Boży tedy tron nie tylko w przeszłości był nienaruszony, ale i w przyszłości nic nie zdoła zachwiać mieszkaniem Boga.

2-o. Drugim psalmem, który rozpoczyna wielbienie Boga od formuły *JHWH malak* jest Ps 97. Jest kwestią sporną, czy Ps 97 jest utworem jednolitym¹⁴ czy złożonym¹⁵. Nie ulega jednak wątpliwości, że kontynuację wstępnej formuły *JHWH malak* stanowią dalsze słowa: *niech raduje się ziemia i niech się radują liczne, raczej wszystkie wyspy*. Ta powszechna radość jest konsekwencją tego, że Jahwe jest już królem i będzie zawsze królem. Jeszcze wyraźniej tę trwałość królowania Jahwe uwydatniają dalsze słowa omawianego utworu. Zaznaczają one, że Jahwe otacza obłok i ciemność. Obłok i ciemność to dwa wyrażenia, które w Piśmie św. oznaczają epifanię Bożą w Jego działalności (Pwt 4, 11; 5, 22; Ez 34, 12; Jl 2, 2; Sof 1, 15; Job 38, 9). Drugi stych tego wiersza wyjaśnia, że ta działalność Boża ma charakter soteriologiczny, bo sprawiedliwość i prawo są umocnieniem raczej niż podstawą tronu Jahwe, czyli królowania Bożego. Jak w świecie Bóg zawsze okazuje Swoją sprawiedliwość i prawo, tak zawsze jest i będzie królem. Trwałość królowania Jahwe podkreślają następne wiersze Ps 97, czy to te, które jak w w. 3—5 mówią o tym, że Jahwe jako ogień pożera swoich nieprzyjaciół, czy też i te, które jak w w. 5—7 wspominają, że chwałę Jahwe uznają nie tylko czciciele innych bóstw, ale nawet i sami bożkowie opuszczeni przez swych czcicieli. Uczy tu autor Ps 97, że Jahwe wciąż króluje i to tak, że jedynie coś należy nie tylko ciągle, ale i wyłączne królowanie i to nad całym światem. Syjon, jak to wynika z następnych wierszy tego utworu, jako stolica Jahwe cieszy się z tego uznawania za króla Jahwe przez inne narody, cieszy się za Jego pełną łaskawości rządy (w. 9) i za Jego dobroć dla sprawiedliwych (w w. 10—11). Takiemu pojmowaniu znaczenia formuły *JHWH malak*, jako królowaniu Jahwe zawsze i wszędzie, odpowiada konkluzja Ps 97, która

¹⁴ E. Lipiński, *La royauté de Yahwe dans la poésie et le culte de l'Ancien Testament*, Brussel 1965, 184nn.

¹⁵ H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tübingen 1934, 279.

wzywa do radości wszystkich sprawiedliwych i do wielbienia imienia Jahwe.

3-o. Trzecim wreszcie psalmem zaczynającym się od formuły *JHWH malak* jest Ps 99. Znaczenie tej formuły tłumaczy autor tego utworu przez identyfikowanie jej pod innym aspektem ujmowanej świętości Jahwe. Wydaje się, że słusznie A. Weiser¹⁶ na podstawie trzy razy występującego określenia Jahwe jako *qādos* (w w. 3. 5. 9), wyróżnia w tym utworze trzy strofy (1—3; 4—5; 6—9). Jeśli tak, to w pierwszej strofie wielbiłby psalmista *JHWH malak* za Jego transcendencję, gdyż takie ma tu znaczenie wyrażenie *qādos*. Wskazuje na to kontekst poprzedzający to określenie Jahwe, a kontekst następujący po formule *JHWH malak*. Przed *Jahwe malak*, który siedzi na cherubach, drżeć muszą wszystkie narody ziemi i chwiać się musi przed Nim ziemia (w w. 2—3 a). Tego to Jahwe, królującego ze swego sanktuarium, określa psalmista szeregiem określników, iż jest wielki (por. 48, 2; 76, 2; 95, 4; 145, 3) oraz wyniesiony ponad wszystkie narody¹⁷.

Cechy te są powodem, że narody winny być uległe Jahwe. W drugiej strofie psalmista wielbi Jahwe za to, że moc Jahwe króla objawia się w tym, że miłuje prawo, jest tym, który ustanawia to, co jest słuszne (*mesarim*) i że swe prawo wykonuje głównie w Izraelu I podsumowuje znów te przymioty Jahwe psalmista stwierdzeniem, że jest On święty i wszyscy winni Go wielbić. Wreszcie w trzeciej strofie jest przedstawiony inny aspekt świętości Jahwe. Wzywali Go w nieszczęściach narodu jego reprezentanci Mojżesz, Aaron i Samuel, wołali doń i wysłuchiwał. Jahwe przemawiał do nich i pouczał przez nich swój lud, a gdy ten zgrzeszył, to oni wstawiali się za nim i Jahwe ich nie karał, bo jest Bogiem, który przebacza choć karze ich występki. Tu znów rządy Jahwe objawiają się w łaskawości dla swego narodu, któremu był zawsze gotów przebaczyć jego winy. A zatem *JHWH malak* w świetle Ps 99, to Jego władza nad całym światem, Jego sprawiedliwe rządy ludźmi, a zwłaszcza Izraelem.

b) Po omówieniu znaczenia formuły *JHWH malak* w trzech psalmach, w których występuje jako formuła wprowadzająca, należy teraz przypatrzeć się znaczeniu tej formuły w hymnach, gdzie jak w Ps 47 i 96 występuje w środku utworu.

1-o. Najpierw, analizując Ps 47 trzeba zaznaczyć, że formuła ta przybrała tu takie brzmienie: *malak*, *'elohim*, *'al gojim* (por. 9). Nie jest to ważne, że miejsce imienia Bożego *JHWH* zajęło określenie ogólne bóstwa *'elohim*, gdyż określenia bóstwa w Psalmach były

¹⁶ *Die Psalmen*, Göttingen, 1966⁷, 439.

¹⁷ Zamiast narody 3 rkp hebrajskie mają wyrażenie *'elohim*, tj. bogowie. Również za taką lekcję mają niektóre rękopisy LXX, np. kodeks B i niektóre rkp recenzji lucjańskich. Ukazuje się w tej lekcji próba harmonizacji Ps 9, 2 z Ps 95, 3; 46, 4 i 47, 9.

zmieniane przez redaktorów różnych kolekcji psalmów, ale ważniejsza jest druga rozbieżność, że dyskutowane znaczenie czasownika *malak* w przeciwieństwie do zwyczajnej formuły *JHWH malak* poprzedza określenie Boga, a nie następuje po nim. Ale i ta rozbieżność nie wpływa zasadniczo na sens tego czasownika — przynajmniej w Ps 47, gdyż w drugim stychu paralelnym *'elōhim* poprzedza orzeczenie *jōseb 'al kissē 'qādos*¹⁸, stanowiące synonim do *malak*. Wydaje się, że autor Ps 47 przez wysunięcie słowa *malak* przed *'elōhim* chciał jedynie podsumować już poprzednio występujące aż trzy razy określenie Boga rzeczownikiem *melek*, które oznacza ideę pełnienia roli króla bez uwzględniania jakiegokolwiek aspektu czasowego. Po raz pierwszy psalmista określił Boga królem i to wielkim całej ziemi w w. 3, gdzie owe określenie jest równoznaczne z najwyższym Bogiem godnym czci¹⁹. Po raz drugi Bóg jest określony królem naszym w drugiej zachęcie Jego czcicieli do śpiewania Mu hymnów w w. 7, gdzie znów zachodziło to określenie w paralelizmie synonimicznym z *'elōhim*. Wreszcie po raz trzeci zachodzi wyraz *melek* w w. 8, uzasadniającym śpiewanie Bogu pieśni tym, że to król całej ziemi. Po tych trzech określeniach Boga jako *melek*, zachodzący po raz czwarty rdzeń *mlk* w formie czasownikowej *malak*, musi mieć takie samo znaczenie, jak trzy poprzednie sformułowania rdzenia *mlk* w formie rzeczownikowej, a mianowicie, że Bóg jest królem i będzie zawsze królem.

2-o. Drugim utworem, w którym formuła *JHWH malak* występuje pośrodku jego wierszy jest Ps 96. Ma ów utwór nieco odmienną strukturę hymniczną, niż pozostałe hymny o królowaniu Jahwe. Posiada dwa wprowadzenia hymniczne wzywające do wychwalania imienia Jahwe²⁰ (w w. 1—3; 7—9) i dwa uzasadnienia (w. w. 4—6; 10—13). Omawiana formuła rozpoczyna uzasadnienie drugiego wezwania do wielbienia Jahwe, które brzmi następująco: *Głóście wśród narodów: YHWH malak. On utwierdził świat, że się nie zachwieje, sędzi narody według słuszności. Z przytoczonego tutaj w. 10 wynika, że psalmista wzywa czcicieli Boga, aby rozpowiadali między narodami, że ich Bóg króluje, względnie jest królem, gdyż tego dowodzi to, że świat się nie chwieje. On ponadto wykonuje sąd nad narodami, wymierzając im to, na co sobie zasłużyły swoim postępowaniem. ST*

¹⁸ Punktatorzy masoreccy dając wzorem 1 Sm 4, 4 i 2 Sm 6, 2 oraz 2 Krl 19, 13 punktację *joseb hakkerubim* myśleli o wiecznym tronie i o wiecznym królowaniu. Por. S. Łach, *Królestwo Boże w Psalmach*, w pracy zbiorowej pod red. S. Łach — M. Filipiak, *Królestwo Boże w Piśmie św.*, Lublin 1976, 103.

¹⁹ W. Kowalski, *Jahwe — 'el nora w Psalmach*, Lublin 1978 (rozprawa doktorska), maszynopis.

²⁰ A. Eckmann, *Znaczenie wyrażenia sem JHWH w Psalmach*, Lublin 1978 (rozprawa doktorska), maszynopis i por. A. Miller, *debar YHWH w Psalmach*, Lublin 1978 (rozprawa doktorska), maszynopis.

a zwłaszcza psalmy często wspominają o tym, że Bóg sędzi (Rdz 30, 6; Pwt 32, 36; Ps 54, 3; 135,14) i to sędzi ze słusnością (por. Ps 9, 9; 17,2 itd. Zob. też Ps 58,2; 75, 3; 98, 9). Jak Bóg wciąż ziemię umacnia, by się nie chwiała i wciąż wymierza to, co słuszne narodom, tak też Jahwe wciąż króluje oraz wciąż królować będzie. Nie można tedy formuły w Ps 96,10 *JHWH malak* przekładać, że Jahwe stanie się królem, ale jedynie, że Jahwe jest królem, względnie że Jahwe króluje.

c) Pomijając inne argumenty, za taką interpretacją tej formuły, wynikające z dalszego kontekstu Ps 96²¹, należy jeszcze krótko wspomnieć Ps 98, który jest bardzo podobny do Ps 96 i być może, iż oba pochodzą z tego samego źródła (autora), a przynajmniej z tego samego czasu, względnie któryś z nich jest przeróbką innego z nich. W krótkim wprowadzeniu (w. 1 a) autor Ps 98 wzywa czcicieli Jahwe do śpiewania pieśni nowej, której domagają się nowe czasy (por. Iz 52, 10), czasy uwolnienia z niewoli babilońskiej, kiedy to zajaśnieje w nowym blasku chwała Jahwe, która ukaże się w wybawieniu Izraela²². To wybawienie objawi światu różne Boże atrybuty, jak Jego *sedagah*²³ (por. w. 2), *hesed*²⁴ (por. w. 3) oraz *'emunah*²⁵ (również w. 3). Wszystkie te Boże atrybuty sprawią, że wszystkie krańce ziemi ujrzą wybawienie dokonane przez Boga Izraela (w. 3 b). Po tej zapowiedzi rychłego wybawienia idą długie wezwania (w. w. 4—8) do wielbienia Jahwe-Wybawcę i do grania przed obliczem Jahwe-króla (w. 6). Tu wyraz *melek* oznacza stałe a nie jakieś przejściowe określenie Jahwe, jak stałym przymiotem są inne wspomniane Boże określenia. Nie oznacza ów wyraz, że Jahwe dopiero stanie się królem, ale że Jahwe jest królem.

Choć Jahwe jest królem, to jednak z dalszych wierszy Ps 98 można wywnioskować, że Jego królestwa godność objawi się w przyszłości, gdy przyjdzie na sąd narodów (por. w. 9). Wyraźnie autor Ps 98, 9 po wezwaniu martwej przyrody (rzeki i góry) do wielbienia Jahwe, jako uzasadnienie dodaje: *bo idzie*. Tym przyjściem to Boża epifania, jaką było powtórzenie wśród znaków dziwnych i Exodusu narodu wybranego, tylko już nie z Egiptu ale z Babilonu, a w dal-

²¹ Chodzi o egzegezę w. w. 7—9, czyli tych, które następują po w. 7, gdzie jest mowa o graniu przed obliczem króla-Jahwe. Mieści się w nich, jak i w Ps 98 uzasadnienie oddawania czci Jahwe-królowi. Podkreśla szczególnie ujawnienie się w przyszłości królewskiej godności Boga i co za tym idzie szczególne natężenie w oddawaniu czci Jahwe-Królowi przez ludzi. Por. S. Ł a c h, op. cit., 99.

²² Por. mój art. *Bóg w Psalmach*, RBL 4 (1978) 178—184.

²³ A. Z. Kończak, *Sedaqah w Psalmach*, Lublin 1978 (rozprawa doktorska), maszynopis.

²⁴ Józef Ł a c h, *Hesed (im) a hasid (im) w Psalmach*, Kraków 1977 (rozprawa doktorska), maszynopis.

²⁵ A. Tronina, *Jahwe 'el 'emet*, Lublin 1978 (praca doktorska), maszynopis.

szej perspektywie to przyjście Boga na świat w Jezusie Chrystusie, kiedy to zostały zapoczątkowane *nowe niebiosa i nowe ziemie* (Iz 65, 17; por 2 P 3, 13; Ap 21, 1). W tym znaczeniu o *JHWH malak* można powiedzieć, ta formuła oznacza nie tylko, że Jahwe jest królem, ale że dopiero w przyszłości ujawni w pełni Swoje królestwo, kiedy Bóg, nasz Ojciec wysłucha naszej prośby, jaką doń zanoszą chrześcijanie w imieniu swoim i całej ludzkości: *Ojcze... nasz, który jesteś w niebie... przyjdź królestwo Twoje* (por. Mt 6, 12 nn).

W zakończeniu na postawione pytanie, jakie jest znaczenie formuły *JHWH malak* w sześciu hymnach o królowaniu Jahwe, należy stwierdzić:

1-o. Rdzeń *mlk* zarówno w formie rzeczownikowej jak i czasownikowej ma, we wszystkich psalmach posiadających ów rdzeń, oznaczać Jahwe jako zbawcę wszystkich ludzi, a zwłaszcza Izraela i jego poszczególnych członków. Zbawienia dokonywał On w przeszłości, dokonuje w teraźniejszości i dokonywać będzie w przyszłości.

2-o. Na takie znaczenie rdzenia wskazała również analiza egzygetyczna poszczególnych hymnów o królowaniu Jahwe.

Lublin — Kraków

KS. STANISŁAW ŁACH

Ks. Feliks Gryglewicz

ROZWOJ TEOLOGII LISTU ŚW. JUDY I DRUGIEGO LISTU ŚW. PIOTRA

List św. Judy i Drugi list św. Piotra zajmują się tymi samymi problemami: błędnowiercami i paruzją¹, mają one nie tylko wspólną tematykę, ale też pierwszy z nich z niewielkimi zmianami został powtórzony w drugim. To skłoniło nas do opracowania razem tych problemów, które w obydwóch listach doszły do głosu². Niewiele te listy mogły poświęcić miejsca problemom teologicznym, więcej

¹ M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn 1950, t. I, s. 245—247; t. II, s. 262—266; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, Poznań 1959, 259—496; S. Zedda, *Il messaggio spirituale di S. Pietro*, Roma 1962; J. Klinger, *Drugi List św. Piotra*, Znak 28 (1976) 1522—1539 (= St. Vladimir *Theological Quarterly* 17 (1973) 152—169); T. Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society. A Study of II Peter*, Lund 1977; J. Chmiel, *Listy katolickie*, w: *Wstęp do NT* (w druku).

² Odsyłacze podające same tylko cyfry odnoszą się do Drugiego listu św. Piotra.

poświęcili problemom moralnym. Zajmiemy się zaś nimi przede wszystkim dlatego, że uważne przyjrzenie się pozwala zauważyć, że w tych listach pojawiają się ślady zmian w stosunku do tego, co spotykamy w innych pismach Nowego Testamentu³. Co to są za zmiany i o czym one świadczą? Na to pytanie będziemy starali się odpowiedzieć rozpatrując, co interesujące nas listy mówią na temat: 1. wiary, 2. chrześcijańskiego życia i 3. eschatologii.

1. WIARA

Choć wiara w interesujących nas listach jest tematem ubocznym, to jednak zajmuje poczesne miejsce jako punkt wyjścia do wszystkich poruszonych później problemów. Zanim jednak do nich dojdziemy, musimy ustalić, jakie jest w interesujących nas listach pojęcie wiary i w jakiej ono problematyce występuje.

a. Pojęcie wiary

Wiara dochodzi do głosu przede wszystkim na początku Drugiego listu św. Piotra. Jego adres (1, 1—2) zwraca uwagę na pierwsze jej aspekty, list bowiem jest skierowany do tych, którzy *wiarę (pistis) równie godną czci, jak i nasza, otrzymali* (w. 1). Zaraz też autor życzy, aby im *obficie były dane Łaska i pokój przez poznanie (epignosis) Boga i Jezusa, Pana naszego* (w. 2). Poznanie, o którym tu mowa, nie można traktować, jak w filozofii, jako tylko aktu umysłu, religijne bowiem poznanie, zwłaszcza pojmowane na sposób semicki, było przeżyciem, w którym umysł przyjmował za prawdę to, co głoszone o Bogu i o Jezusie Chrystusie, a wola kazała w to wierzyć i całe postępowanie człowieka przestawić tak, aby było zgodne z tą nauką. Dlatego mówiąc o wierze, którą adresaci listu znali i w której byli umocnieni, pisze o *obecnej wśród was prawdzie* (w. 12). Poznajcie więc praktycznie było równoznaczne z uwierzeniem⁴.

Po adresie, na początku wprowadzenia (1, 3—11) autor podał katalog cnót, jakie zdobywać należy, wśród nich zaś postawił obok siebie *wiarę (pistis)* i *poznanie (gnosis)* (w. 5—6). W zachęcie więc tej występuje to samo, co poprzednio, przeciwstawienie, a w obydwu przeciwstawieniach — trzy synonimowe określenia wiary. Spośród nich słowo *pistis* odnosiło się do wiary ogólnie przyjętej przez wszystkich. W adresie zostało to uwypuklone wzmianką o wierze, którą mają: piszący list i jego adresaci. Na tej wierze można budo-

³ Podobieństwa wypowiedzi Listu św. Judy i Drugiego listu św. Piotra do zwrotów ze współczesnej im literatury. skrzetnie notują komentarze (np. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief*, Freiburg 1970³, 137—248), na różnice pomiędzy nimi mało kto zwraca uwagę.

⁴ Podobnie, jak w pismach Janowych. Zob. F. Gryglewicz, *Chrześcijańskie życie w ujęciu św. Jana Ewangelisty* (w druku).

wać swoje życie, zwłaszcza gdy ujawni się w nim miłość Boża (Jud 20—21), i o którą trzeba walczyć, żeby jej nie stracić (Jud 3).

Obydwa podstawowe elementy osobistej wiary najwyraźniej wspomniano w 2, 20; mówi się tam o nawróceniu się *uciekając od zgnilizny świata*, oraz o wyznaniu wiary lub może chrzcie: *przez poznanie (epignosis) Pana i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa*⁵. Podobna myśl występuje we wprowadzeniu, w nim jednak zwrócono uwagę nie na nawrócenie się, ale na powołanie i wybór, przy czym nie mały udział miały: „chwała i cnota Jezusa Chrystusa”⁶, oraz to wszystko, czym „boska wszechmoc” obdarowała nas, gdy wyznawaliśmy naszą wiarę lub przyjmowaliśmy chrzest, a co odnosiło się do naszego późniejszego „życia i pobożności” (1, 3. 10). W innych wypadkach (1, 2. 8) *epignosis* zbliża się do popularnego współcześnie słowa *gnosis*, a w jego ramach ogranicza się do zwrócenia uwagi na moment przyjęcia wiary i na jego znaczenie⁷.

W końcowej zachęcie *wzrastajcie w łasce i poznaniu (gnosis) Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa* (3, 18), *gnosis* określa stan, w którym wierny znajduje się od dłuższego czasu oraz jego wiarę, którą należy stale wzmacniać i pogłębiać, na co już wcześniej została zwrócona uwaga (1, 5—6)⁸.

Podane określenia wiary w porównaniu z innymi pismami Nowego Testamentu wykazują rozwój i modyfikacje. Gdy wcześniej treścią słów *pisteuein* i *pistis*, było uwierzenie, decyzja zostania wyznawcą Jezusa oraz posłuszeństwo Jego nauce, w interesujących nas listach o tym mówi słowo *epignosis*, *pistis* zaś zaczęło wyrażać tę naukę, którą wyznają wszyscy wierzący i dzięki której wyróżniają się ze swego pogańskiego otoczenia. W mniejszym zakresie, ograniczającym się tylko do osobistych przekonań poszczególnego wiernego, odnosi się to w listach do słowa *gnosis*. Ta modyfikacja jest świadectwem rozwoju pojęć, jaki dokonał się pod wpływem gnozy w tych gminach kościelnych, które reprezentowali autorowie interesujących nas listów.

b. Problematyka wiary

Sytuacja, w jakiej znajdowały się gminy kościelne okresu redagowania Drugiego listu św. Piotra, najlepiej została scharakteryzowana w 3, 3—4. Jest to okres, w którym pierwsza generacja wier-

⁵ Na osobiste przyjęcie wiary, jej wyznanie lub na chrzest, zwraca też uwagę czasownik *epignosis* w 2, 21.

⁶ F. Gryglewicz, *Chrytusowa chwała i cnota*, RTK 5, 3 (1958) 97—104 (= *Listy*, dz. cyt., s. 309—314).

⁷ Na jakieś związki *epignosis* ze chrztem zwrócił uwagę E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, w: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1970⁶, 156.

⁸ Juda 5 wspomina o braku wiary (*me pisteuo*) i o karze, jaką za to poniósł naród wybrany.

nych dawno już leżała w grobie, w którym spośród wiernych powstali błędnowiercy. W Kościele podstawowe znaczenie miało wtedy nie żywe nauczanie Jezusa jak np. w Ewangeliach, ale Jego nauka *podana przez waszych apostołów* (3, 2; por. Jud 17); na autorytecie apostołów opiera się też cały Drugi list św. Piotra, w związku z czym cytuje on List św. Judy oraz mówi o serdecznych związkach Piotra i Pawła, a także o zgodności nauki zawartej w jego listach z kościelną nauką (3, 15); w przekonaniu wiernych jego listy już nie do'poszczególnych gmin i osób były skierowane, ale do wszystkich wiernych (3, 15)⁹.

W tym kontekście dochodzi do głosu problem interpretacji Pisma św., który wcześniej nie był znany. Gdy już wierni wiedzieli, że do kanonu Pisma św. należy Stary Testament, który w całości jest natchniony (1, 20—21), gdy z Nowego Testamentu do kanonu zaliczano jakiś zbiór listów św. Pawła (3, 15—16) i inne pisma, do których zapewne zaliczano Pierwszy list św. Piotra oraz pisma, które powstały z materiałów przechowywanych w synoptycznej tradycji¹⁰, problem ich właściwej interpretacji nabrał dużego znaczenia. Wtedy właśnie stwierdzono, że *są w nich trudne do zrozumienia sprawy, które ludzie niedouczeni i nieuwierzeni opacznie tłumaczą, tak samo jak i inne pisma, na własną swoją zgubę* (3, 16), i określono, że *żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśniania* (1, 20), bo tylko Kościół może Pismo św. wyjaśniać w sposób autentyczny.

Treść nauki interesujących nas listów o Bogu w zasadzie nie różni się od tego, co spotykamy w innych pismach Nowego Testamentu. Bóg przebywa w chwale (1, 17; Jud 25), w niebie (1, 18), odznacza się wszechmocą (np. 1, 3), na sądzie będzie karał upadłych aniołów (2, 4; Jud 6) i tych ludzi, których postępowanie odbiega od Bożego prawa (2, 7) i Jezusowej nauki (np. Jud 4), jest jednak cierpliwy (3, 15). Poza świadectwem na korzyść Jezusa (1, 16—18) powołał on, wybrał i umiłował wiernych (1, 3. 10; Jud 1), udzielił im wszystkiego, czego im potrzeba *do życia i pobożności* (1, 3), a nawet złożył obietnice dotyczące przyszłego życia (w. 4; por. Jud)¹¹.

Z tytułami Boga: Pan (*Kyrios*) i Zbawca (*Soter*), a przede wszystkim z nazwą Bóg, autorowie listów mieli trudności. Pierwszy z tytułów za Septuagintą odnosili do Boga Ojca (np. 2, 9; 3, 8—10; Jud 9), równocześnie jednak ten tytuł nadawano Jezusowi, dla od-

⁹ G. Rinaldi, *La „sapienza data” a Paolo, 2 Petr 3, 15*, w: *San Pietro, Atti della settimana biblica* 19 (1967) 395—411; M. Conti, *La sophia di 2 Petr 3, 15*, RBL 17 (1969) 121—130.

¹⁰ Autor Drugiego listu św. Piotra nawiązywał do synoptycznej tradycji (np. 1, 17—18; 3, 10), a ograniczył odwoływanie się Judy do tekstów, które później zostały uznane za apokryficzne. O związkach Listu św. Judy ze Starym Testamentem, Pawłowymi listami i współczesną literaturą judaistyczną zob. D. J. Rowston, *The Most Neglected Book in the New Testament*, NTS 21 (1974—75) 557—559.

¹¹ J. T. Curran, *The Teashing of 2 Petr 1, 20*, ThS 4 (1943) 347—368.

różnienia ich zatem tytułaturę Jezusa wzbogacono w sposób, jakiego inne księgi Nowego Testamentu nie znają. Wyjątkowo tylko w adresach podano imię *Jezus Chrystus* bez żadnych tytułów (1, 1; Jud 1) oraz w jednym wypadku samo tylko określenie *władca* bez imienia (2, 1; por. Jud 4). W innych wypadkach występuje imię z tytułami: Jezus, Pan nasz (1, 2), Jezus Chrystus, Pan nasz (Jud 25), Pan nasz, Jezus Chrystus (1, 8. 14. 16; Jud 17. 21), Pan nasz i Zbawiciel, Jezus Chrystus (1, 11; 2, 20; 3, 18), Pan i Zbawiciel (3, 2), Bóg nasz i Zbawca, Jezus Chrystus (1, 1), jedyny władca i Pan nasz, Jezus Chrystus (Jud 4). W nich tytuł *Pan* występuje zawsze, a obok tego czasem tytuł *Zbawca*, Bogu przypisywany jest tylko w Jud 25, podobnie jak w późnych: Pierwszym liście do Tymoteusza oraz w Liście do Tytusa (poza hymnem Magnificat, Łk 1, 47). Przy tym w tytule odnoszącym się do Jezusa Chrystusa brak jakiegokolwiek wypowiedzi dotyczącej jego treści, aluzja do odkupienia (*agorazo*) stoi obok wzmianki mówiącej o Jezusie Chrystusie jako władcy (2, 1); jest to też jedyna w tych listach wypowiedź dotycząca śmierci Jezusa.

Nazwa *Bóg* (1, 2. 21; 2, 4; 3, 5. 12; Jud 4, 21) przy monoteistycznym nastawieniu wyróżniającym chrześcijaństwo, podobnie jak i mozaizm, od pogaństwa, mogła odnosić się tylko do Boga Ojca (1, 17; Jud 1). Ze względu jednak na pochodzenie od Boga Ojca, a także dlatego, że Ojciec i Syn (por. 1, 17) byli jedynym bóstwem, Jezusowi zaczęto nadawać nazwę *Bóg*. Nieśmiałe kroki w tym kierunku zaczął stawiać autor czwartej Ewangelii¹², a autor Drugiego listu św. Piotra również to zrobił w adresie (1, 1). Nazwa ta wyrażała te treści, które gmina kościelna odnosiła do Jezusa Chrystusa, przypisywano mu bowiem taką samą jak Bogu sprawiedliwość, dzięki której adresaci listu *wiarę równie godną czci jak i nasza, otrzymali* (1, 1). Jemu przysługuje Boska moc i wielkość (1, 16), przekazana przez apostołów Jego nauka obowiązuje jak przykazanie (2, 21; 3, 2; por. np. 1 J 2, 3), a do Niego należy *wieczne królestwo*, do którego wkroczą wierni (1, 11), gdy okazane im zostanie *miłosierdzie Pana naszego Jezusa Chrystusa, które wiedzie do życia wiecznego* (Jud 21). Poza trudnością z nazwami osób boskich trzeba też zwrócić uwagę na gromadzenie tytułów Jezusa.

Wskazane elementy świadczą o dość daleko posuniętym rozwoju teologicznej myśli pierwotnego chrześcijaństwa. Mogą one świadczyć również, że obydwie interesujące nas listy pochodzą z okresu późnego, w którym już nie mogli żyć apostołowie Juda i Piotr. Zostałyby one w takim wypadku zredagowane przez nieznanych autorów jako pisma pseudonimowe w okresie, który pozostawił ślady słabo jeszcze rozwiniętej gnozy. Ten temat jednak wymaga jeszcze dalszych oświeśleń.

¹² F. Gryglewicz, *Teologia św. Jana*, w: *Teologia Nowego Testamentu* (w druku).

2. CHRZEŚCIJAŃSKIE ŻYCIE

Problemy chrześcijańskiego życia odnoszą się do błędnowierców, u których jego stan zarówno moralny jak i doktrynalny (a) wywołał w Kościele zajęcie określonego stanowiska (b) oraz do wiernych (c).

a. Postępowanie błędnowierców

Najbardziej ogólne określenie postępowania błędnowierców podał Juda¹³ nazywając ich bezbożnymi, którzy łaskę Boga naszego zamieniają na rozpustę (Jud 4). Rozpustę zarzuca się im bardzo często i pod różnymi postaciami (np. 2, 12. 13. 14; Jud 7, 8), nadto postępowanie według własnych pożytków (3, 3; Jud 16. 18), nieliczenie się z Bożym prawem (2, 7), chciwość (2, 3; por. Jud 12. 16), obłudę (2, 3), oraz przy pomocy słów wyniosłych a próżnych (2, 18; por. w. 10; Jud 16) uwodzenie tych wiernych, którzy jeszcze w wierze nie są utwierdzeni (2, 14) i nie unikają ich jako *postępujących w błądzie* (2, 18). Takie postępowanie było zaparciem się Chrystusa lub z nim się łączyło, a przecież On nie tylko ich odkupił, ale też z nieba nad nimi rozciągał swoją władzę i opiekę (2, 1; Jud 4). Aniołom oni nie tylko okazują wzgardę, ale nawet im bluźnią (2, 10; Jud 8. 10);¹⁴ opacznie tłumacząc teksty biblijnych przepowiedni (3, 16) wyśmiewają zapowiedzianą Jezusową paruzję (3, 4; Jud 18), a kościelną naukę uważają za mity (1, 16), mające w fantazji swoje źródło. Takie ich postępowanie jest punktem wyjścia dla podziałów w jednolitych dotychczas gminach kościelnych (Jud 18).

b. Stanowisko Kościoła

Postępowanie błędnowierców musiało w Kościele wywołać sprzeciw, zwłaszcza że przez nich *droga prawdy* była *obrzucana bluźnierstwami* (2, 2), a wiara i Kościół były zniesławiane. Błędnowiercy wprawdzie widzieli uzasadnienie swojego postępowania w gnozie, którą się zarazili, specjalnie zaś w prywatnych objawieniach oraz w nauce o wolności, ale Kościół tego nie chciał uznać legitymując się historycznymi faktami przekazanymi przez apostołską tradycję¹⁵ oraz znaczeniem Jezusowej nauki.

¹³ H. Wedermann, *Die Irrlehrer des Judas und 2. Petrusbriefes*, Gütersloh 1913 (zob. ThR 18 (1915) 297—299); F. Wisse, *The Epistle of Jude in the History of Heresiology*, w: *Essays ...* A. Böhling, Leiden 1972, 133—143; zob. D. J. Rowston, art. cyt., s. 555—557.

¹⁴ E. Szewc, „Chwały” w listach Judy i 2 Piotra, CT 46, 3 (1976) 51—60.

¹⁵ Zwrócił na to uwagę E. Käsemann, art. cyt., s. 140n; zob. A. Vögtle, *Die Schriftwerdung der apostolischen Paradosis nach 2 Petr 1, 12—15*, w: *Neues Testament und Geschichte*. Festschr. O. Cullmann, Zürich 1972, 291—305.

Wśród innych mało pochlebnych określeń Juda nazwał błędnowierców prorokami ze snów (Jud 8) oraz tymi, którzy *Ducha nie mają*, bo są *cieleśni* (Jud 19). Pierwsza z tych nazw wskazuje, że błędnowiercy głosili to, co im się prawdziwe wydawało, a powoływali się przy tym na własne sny, których treść uważali za objawienie. Tymczasem wiara i postępowanie muszą mieć oparcie w objawieniach będących historycznymi faktami, które zostały przekazane przez apostołską tradycję. Listy przypominają też Jezusową naukę przekazaną przez apostołów (3, 2; Jud 17). Oprócz tego jednak autor Drugiego listu św. Piotra przypomniał, że Piotr był *naocznym świadkiem* Przemienienia Pańskiego i że on osobiście słyszał głos, który go *doszedł od wspaniałego Majestatu*, pochodził *z nieba* (1, 16—18), a dotyczył osoby Jezusa Chrystusa. On zatem, Piotr, a obok niego inni apostołowie gwarantują autentyczność nauki głoszonej w Kościele. Wśród tych apostołów jest również *umiłowany nasz brat Paweł* z nauką zawartą w listach, której jednak nie wolno opacznie tłumaczyć, jak to robią *ludzie niedouczeni i nieutwierdzeni na własną swoją zgubę* (3, 15—16). Wreszcie gdyby Drugi List św. Piotra był pismem pseudonimowym, wtedy za nauką pochodzącą nie z prywatnych objawień, ale z tradycji przekazanej przez apostołów, a współcześnie głoszoną w Kościele, opowiadałby się też autor listu, który stałby w cieniu Piotra i jego powagi. Wobec historycznych faktów, apostołskiej tradycji i powagi Piotra nic nie znaczą nauki pochodzące ze snów.

Mieszając chrześcijańską naukę o posiadaniu Ducha Świętego (gr. *Pneuma*; Jud 19) z gnostyckimi pojęciami błędnowiercy uważali się za tzw. pneumatyków. Oni byli przekonani, że przez przyjęcie chrztu, w czasie którego otrzymali Ducha Świętego, tak gruntownie zostali przemienieni, że teraz już ich nie dotyczą sprawy cielesne, a przede wszystkim grzechy. Ich domeną jest coraz głębsze poznanie i coraz ściślejsze przez to zjednoczenie się z Bogiem. Na tym tle oni *wolność im* (wiernym) *głoszą* od wszelkich ograniczeń, a przede wszystkim od grzechów, choć *sami są niewolnikami zepsucia* (2, 19).

Stwierdzenie wiernych, że błędnowiercy są *cieleśni* (*psychikoi*) i *Ducha nie mają*, tzn. nie są pneumatykami, uderzało w podstawy ich przekonań. Ponadto zaś każdy mógł stwierdzić, że oni kiedyś pięknie rozpoczęli swoje religijne i duchowe życie *uciekając od zgnilizny świata* przez chrzest, teraz jednak *oddając się jej* (zgniliznie) *ponownie, zostają pokonani, a koniec ich jest gorszy od początków* (2, 20). Po tym stwierdzeniu musiała nastąpić smutna uwaga: *lepiej bowiem byłoby im nie znać drogi sprawiedliwości, aniżeli poznawszy ją odwrócić się od podanego im świętego przykazania* (w. 21).

W Kościele silny nacisk kładziono na gruntowne poznanie wiary i silne związanie się z nią. Wskazuje na to przeciwstawienie, w którym z jednej strony została zwrócona uwaga na błędnowierców *nie-*

douczonych i nieutwierdzonych w wierze, którzy opacznie interpretują biblijne teksty (3, 16), a z drugiej stwierdzono, że wierni znają (por. Jud 5) Jezusową naukę i są *utwierdzeni w obecnej wśród was prawdzie*¹⁶, którym jednak mimo to autor będzie ją zawsze przypominał (np. 1, 12).

Nazwanej prawdą Jezusowej nauki (por. 2, 2) w całej rozciągłości Kościół polecał się trzymać nie tylko dlatego, że przeciwstawiano ją błędnym naukom głoszonym przez *falszywych proroków i falszywych nauczycieli*, którzy *wprowadzają wśród was zgubne herezje* (2, 1); polecano ją przyjąć i kultywować, bo ona jest *świętym przykazaniem* (2, 21), *przykazaniem Pana i Zbawiciela podanym przez waszych apostołów* (3, 2); ona w codzienne życie powinna być wprowadzana i w nim realizowana; trzeba wreszcie o nią walczyć, bo jest to wiara *jedyny raz tylko przekazana świętym* (Jud 3). Przekazanie (gr. *paradidomi*; por. Jud 5) jej *jedyny raz*, poza aluzją do apostołskiej tradycji uwydatnia pewny i nienaruszalny jej charakter; pewny, gdyż jest słowem Bożym, a nienaruszalny, bo pod żadnym pozorem i przez nikogo nie może być zmieniona. Trudno się dziwić, że po takich stwierdzeniach i wyjaśnieniach nieposłusznym błędowiercom kilkakrotnie zapowiedziano surową karę boską (np. 2, 13. 17; Jud 4. 7).

c. Postępowanie wiernych

Interesujące nas listy tak silny nacisk położyły na osobiste zaangażowanie się wiernych we właściwe prowadzenie chrześcijańskiego życia, jakby tylko od ich wysiłków zależało *wspólne nasze zbawienie* (Jud 3)¹⁷. Wprawdzie u jego początku, w związku ze chrztem, mówi się o powołaniu wiernych, ich wyborze i obietnicach im złożonych (1, 3. 4. 10), potem jednak, jak się wydaje, wierny mógł liczyć tylko na siebie. Widać to najwyraźniej we wprowadzeniu. Autor apelował w nim do wiernych, by starali się o cnoty, przy czym na gorliwość specjalnie kładł nacisk, zamiast bowiem użyć popularnego współcześnie zwrotu *wkładając staranie* wspomniał o „wszystkich staraniach”, a nadto mówiąc o „dodawaniu” cnót użył greckiego słowa *epichoregeo* wyrażającego zarówno długo trwające, jak i wymagające wielkich wysiłków starania. Silne wrażenie robi też samo wyliczanie cnót, które zdobyć należy: *doładajcie do waszej wiary cnotę, do cnoty poznanie, do poznania powściągliwość, do powściągliwości cierpliwość, do cierpliwości pobożność, do pobożności przyjaźń braterską, do przyjaźni braterskiej zaś miłość* (w. 5—7), zwłaszcza że należy je mieć *w obfitości* (w. 8). One skutecznie wiernym pomogą przy pogłębianiu wiary, podczas gdy ich brak powoduje niedostrzeżenie jej wartości i zapomnienie o *oczyszczeniu z dawnych swoich grzechów* (w. 9).

¹⁶ E. Käsemann, art. cyt., s. 156.

¹⁷ U. Holzmeister, *Compendium officiorum christianorum a Juda propositum*, VD 5 (1925) 367—369.

Pamięć na to powinna wiernych zachęcić do jeszcze większej gorliwości i większych starań, by *umocnić wasze powołanie i wybór*. Przy takim nastawieniu i *to czyniąc nie upadniecie nigdy w grzechy* (w. 10). Na końcu zaś życia wypełnionego tymi staraniami *szeroko będzie wam otworzone wejście do wiecznego królestwa Pana naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa* (w. 11). Dzięki osiągnięciu w ten sposób celu chrześcijańskiego życia zostaną zrealizowane obietnice ze chrztu o uczestnictwie wiernego w boskiej naturze (w. 4).

Spomiędzy innych wypowiedzi chrześcijańskiego życia wiernych dotyczą wskazówki, żeby mieć litość dla błędowierców i jeżeli możliwe, ratować ich (Jud 22—23), równocześnie jednak tak mieć się przed nimi na baczności (2, 18), aby nie dać się uwieść ich błędom (3, 18), ale trwać w bożej miłości (Jud 21) i *wzrastać w łasce i poznaniu Pana naszego i Zbawcy, Jezusa Chrystusa* (3, 18), co Juda nazwał budowaniem *samych siebie na fundamencie waszej najświętszej wiary*, by każdy z wiernych stał się świątynią, w której Bóg mógłby zamieszkać; w związku z tym dochodzi do głosu polecenie, by oni modlili się w Duchu Świętym (Jud 20).

Po wcześniejszych zapewnieniach, że wierni podczas paruzji zostaną wynagrodzeni (np. 3, 10), niespodzianką jest retoryczne pytanie w zakończeniu wywodu dotyczącego samej paruzji, o sytuację, w jakiej oni wtedy się znajdują: *jakimi winniście być wy w świętym postępowaniu i pobożności* (3, 11). Nawiązuje ono do tego, co wierny otrzymał od Boga w czasie chrztu (1, 3), a co jedynie będzie przedstawiało wartość wtedy, gdy wszystko zacznie przemijać; podsuwa przypuszczenie, że wierny przez całe swoje życie korzystał z tego, co otrzymał od Boga, a także wyraża podziw dla różnorodnych aktów pobożności, a przede wszystkim dla świętości wiernego i jego wielkiej moralnej wartości, dzięki której będzie mógł przez szeroko otwartą bramę przejść do wiecznego królestwa Chrystusowego (1, 11). Ta perspektywa jednak jest dla autora jeszcze jedną okazją do wyrażenia zachęty o staranie się, by Chrystus, który przyjdzie na sąd, *został (ich) bez plamy i skazy, w pokoju* (3, 14). Z tej wypowiedzi (por. też wzmiankę o „dzielach” w 3, 10) wynika, że wierni nie otrzymają nagrody za samą tylko wiarę, ale że na nagrodę muszą zasłużyć przez wysiłki potrzebne do utrzymania i kultywowania wiary oraz przez odpowiednio do jej wymagań postępowanie.

Juda przy staraniach z tym związanych uwidoczniał Bożą pomoc dla wiernych. O chrzcie nie wspominał, natomiast zwrócił uwagę, że aktualni adresaci jego listu nie tylko są *powołani*, ale też *umilowani w Bogu Ojcu*, bo dzięki Bożej pomocy są *zachowani dla Jezusa Chrystusa* i trwają w wierze (Jud 1). Potem dopiero w zakończeniu wspomina o Bogu w religijnym życiu wiernych. Redagując końcową doksologię wskazuje na Boga, który *może was ustrzec od upadku*, a ponadto jeszcze *postawić wobec swej chwały nienagannyh i pełnych radości* (Jud 24). Dzięki temu Juda nazwał Boga ich zbawcą.

Drugi list św. Piotra bardzo silnie podkreślając starania dotyczące utrzymania i rozwoju religijnego życia, poza chrztem nie wspomina o ingerencji Boga w życie wiernego. Chrzest więc u niego był sakramentem o podstawowym znaczeniu, podobnie jak u Jana¹⁸. Wierny bowiem wtedy od Boga otrzymał *wszystko*, co nadprzyrodzone (1,3), co musi mu wystarczyć na całe życie, a spowodować nie tylko rozwój cnót, ale też pełną gotowość na spotkanie się z Chrystusem podczas paruzji.

3. ESCHATOLOGICZNE PROBLEMY

Wiernych bardzo żywo niepokoiły problemy eschatologiczne, koniec świata, a także powtórne przyjście Chrystusa i sąd¹⁹. W tych gminach kościelnych, do których Drugi list św. Piotra był skierowany, nie tylko niecierpliwie oczekiwano paruzji, ale nawet w jakiś sposób starano się *przyśpieszyć przyjście dnia Bożego* (3, 12). Niektórzy stracili już nadzieję na przyjście Chrystusa, a doszło nawet do tego, że błędnowiercy sztychli z tych, którzy spodziewali się paruzji: *gdzie jest obietnica Jego przyjścia?* Stwierdzali przy tym, że *ojcowie zasnęli snem wiecznym nie doczekawszy się paruzji*. Z tego wysuwali zarzut, że *wszystko jednakowo trwa od początku świata* (w. 4). Wychodząc z tego autor stanął w obronie wiernych oraz ich nadziei, przede wszystkim jednak mówił o końcu świata.

Przypomniał to, co było wszystkim znane, a czego jakoby *nie wiedzą ci, którzy tego pragną*, że nie tylko *ziemia... zaistniała na słowo Boże*, ale też ona *sprawiło, że ówczesny świat zaginął wodą zatopiony*, świat bowiem i jego istnienie od Boga tylko zależy. To samo *Jego słowo zabezpieczyło obecne niebo i ziemię jako zachowane dla ognia na dzień sądu i zguby bezbożnych ludzi* (w. 5—7). Szczegóły dotyczące zasygnalizowanego tu końca świata autor naszkicował zgodnie ze współczesnymi wyobrażeniami na ten temat (w. 10. 12—13), przedtem jednak zajął się problemem, co myśleć o opóźnianiu się paruzji i wszystkiego, co z nią będzie związane.

Już wcześniej zwrócił uwagę na znane wszystkim przepowiednie, że *przyjdą w ostatnich dniach pełni szyderstw szydercy* (w. 3, por. Jud. 18). Ich pojawienie się zatem jest dowodem, że dzień Pański nadejdzie, ale to tylko jest pewne, że *jak złodziej przyjdzie dzień Pański* (3, 10). Nie chce też obliczyć kiedy to nastąpi, bo *jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat, jak jeden dzień* (Ps 90/89/, 4).

¹⁸ F. Gryglewicz, *Chrześcijańskie życie*, dz. cyt.

¹⁹ A. Feuillet, *Parousie*, DBS 6 (1960) 1392—1394; K. H. Schelkle, dz. cyt., s. 240n; C. H. Talbert, *2 Peter and the Delay of the Parousie*, VigChr 20 (1966) 139—145; E. Galbiati, *L'escatologia delle lettere di S. Pietro*, w: *San Pietro*, dz. cyt., s. 417—423; K. Pröhle, *Die Verheissung seines Kommens*, 2 Petrus 3, 1—13, w: H. Zeddes (red.) *Hoffnung ohne Illusion*, Berlin 1970, s. 40—50.

Zatem *nie zwleka Pan z wypełnieniem obietnicy*. To, co ludzie uważają za spóźnianie się paruzji, w rzeczywistości jest wyrazem cierpliwości Boga w stosunku do nich. On bowiem *nie chce niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić do nawrócenia* (3, 8—9).

Pewność tego, że przy końcu świata Chrystus powtórnie przyjdzie, autor Drugiego listu św. Piotra starał się uzasadnić już wcześniej. Temu celowi służą dwa argumenty, a specjalnie wprowadzenie do pierwszego z nich. We wprowadzeniu autor wspomina Piotrową katechezę, w której on nie wymyślone mity przekazywał *wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjdzie Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale nauczaliśmy jako nauczni świadkowie Jego wielkości* (1, 16). *Moc i wielkość* w tych słowach zwracają uwagę na boski charakter Jezusa Chrystusa, a Jego *przyjdzie* (gr. paruzja) nie tyle jest aluzją do wcielenia, co nawiązując do niego kieruje myśl czytelnika na powtórne przyjdzie, paruzję, kiedy to Chrystus tak objawi swoją boską moc, jak okazał już raz przy swoim przemienieniu. Takie samo powtórne Jego przyjdzie zapowiadała *mocniejsza, prorocka mowa*. Na tych argumentach trzeba się oprzeć, a zatem *dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy nim (proroctwie) trwali, jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu aż dzień zawita, a gwiazda poranna weździe w waszych sercach* (1, 17—19).

Sąd w tym dniu, w którym nastąpi paruzja i koniec świata, niewątpliwie był dla wiernych sprawą budzącą największe zainteresowanie. Nie ulegało bowiem wątpliwości, że wtedy grzesznicy za swoje wykroczenia poniosą karę (np. 2, 3; Jud 15), ale jak z ogólnej katastrofy wyratują się wierni? Na to pytanie nikt nie umiał dać dokładnej odpowiedzi. Autor Drugiego listu św. Piotra wskazywał na przykłady, że Bóg upadłych aniołów trzyma na ten sąd, że grzeszny świat Bóg ukarał potopem, ale wyratował Noego, *który ogłaszał sprawiedliwość*, że Sodomę i Gomorę w popiół obróciwszy skazał na zagładę dając przykład kary tym, *którzy będą żyli bezbożnie, ale wyrwał sprawiedliwego Lota*. Z tego wyciągał on wniosek, że *Pan wie, jak pobożnych wyrwać z doświadczeń* (2, 4—9), starać się zaś należy tylko o to, żeby dzięki *świętemu postępowaniu i pobożności* (3, 11) być *bez plamy i skazy* (3, 14). Juda widział ratunek dla wiernych w *miłosierdziu Pana naszego Jezusa Chrystusa* (Jud 21) oraz w tym, że Bóg *może was...postawić wobec swej chwały nienagannych i rozradowanych* (Jud 24).

Spostrzeżenia, jakie na początku zrobiliśmy rozpatrując List św. Judy i Drugi list św. Piotra, w dalszych częściach pogłębiły się jeszcze. Zauważyliśmy bowiem istnienie będnowierców, podobnie jak w gminach Janowych, którzy zarazili się gnozą. Ich postępowanie było gorszące, oni też przeciw kościelnej nauce wysuwali ostro sformułowane zarzuty, czego nie było nawet w Janowych gminach kościelnych. Główną jednak różnicę pomiędzy wcześniejszymi księgami Nowego Testamentu, a Drugim Listem św. Piotra stanowią po-

lemiki na wielu odcinkach chrześcijańskiej doktryny: z jednej strony zarzuty, a z drugiej wyjaśniająca argumentacja.

Wszystkie nasze spostrzeżenia, ale przede wszystkim te ostatnie, skłaniają nas do potwierdzenia wcześniejszych przypuszczeń, że interesujące nas listy powstały w okresie nie wykształconej jeszcze całkowicie gnozy, wprawdzie w innych środowiskach, ale w tym samym okresie, w którym powstały trzy listy św. Jana i czwarta Ewangelia²⁰. Był to okres, w którym kończyło się nauczanie apostołów, a rozpoczynała się rozwijać patrystyka; charakteryzowało się to zanikaniem tendencji i pojęć właściwych dla pierwotnego Kościoła, a pojawieniem się nowych, przy których rozwoju nie małą rolę odgrywała gnoza. Okres ten przyjęło się nazywać wczesnym katolicyzmem²¹. Wydaje się, że List św. Judy, a tym bardziej Drugi list św. Piotra, są reprezentatywne dla początków tego okresu.

Listy te były redagowane jako pisma pseudonimowe²². Dzięki temu ich autorowie pozostając w cieniu apostołskiego autorytetu Judy i jego brata Jakuba oraz Piotra, apostoła kierującego całym Kościołem, spodziewali się łatwiej i bardziej skutecznie przekonać i nakłonić do posłuszeństwa Jezusowej nauce tych, których eschatologiczne poglądy, a zwłaszcza postępowanie bardzo wiele pozostawiały do życzenia. Nam ustalenie tego pozwoliło we właściwym świetle pokazać teologię ich pism.

Lublin

KS. FELIKS GRYGLEWICZ

²⁰ D. J. Rowston (art. cyt., s. 563) umieszcza zredagowanie Listu św. Judy ok. 90 r., a Drugiego listu św. Piotra ok. 190 r.

²¹ F. Mussner, *Frühkatholizismus*, TThZ 68 (1959) 237—244.

²² Zob. K. H. Schelkle, dz. cyt., s. 245—248. Pseudonimowy charakter nie przeszkadzał natchnieniu listów.

Ks. Stanisław Włodarczyk

JĘZYK BIBLIJNY — „JĘZYK” BOGA JAKO WZÓR JĘZYKA W PRZEKAZYWANIU PRAWD WIARY

Trudno byłoby tu cytować wszystkie prace, artykuły, czy czasopisma na temat języka, jego struktury, funkcjonalności, komunikatywności. Ta bogata literatura wskazuje na ważność zagadnienia. Słusznie, bo za pomocą języka wyraża człowiek samego siebie, przekazuje innym zdobyte prawdy, komunikuje się z innymi

Badania nad językiem, jego duchem, strukturą, historią mają wielkie znaczenie dla poznania myśli i sposobów jej przekazywania w różnych epokach. Ci, którzy przekazują prawdy wiary człowiekowi współczesnemu, zastanawiają się, jakim językiem mówić, aby przekazać te odwieczne prawdy?

Na łamach *Etudes*¹ ukazał się artykuł J. P. Bagot, *Quel langage pour la catéchèse?* Autor powyższego artykułu stwierdza, że język chrześcijański rozpadł się na trzy samodzielne języki: a) język egzystencjalny, b) język biblijny, c) język ustanowiony. I tak konkluduje swoją myśl: „Każdy z tych trzech języków może dostarczyć punktu wyjścia dla pedagogii dążącej do języka całościowego, ale żaden z nich nie może być uważany za samowystarczalny, by wypowiedzieć ostateczną rzeczywistość chrześcijańskiej tajemnicy. Gdyby pedagogia oparta na jakimś języku szczegółowym prowadziła do usunięcia innych, to niszczyłaby symboliczny charakter chrześcijańskiego sposobu wyrażania”.

Trudno tu wchodzić w polemikę z autorem (to nie jest celem artykułu), ale na marginesie można dodać, że choć taki podział języka wydaje się dość oryginalny, to nie jest całkowicie ścisły, bo język biblijny jest językiem egzystencjalnym, o czym przekonamy się w toku naszego artykułu.

Na to palące pytanie: jaki język może być najbardziej komunikatywny, najbardziej zrozumiały dla współczesnego odbiorcy odwiecznych prawd wiary, nie jest łatwo odpowiedzieć. Ale wydaje się, że „język” Boga, jakim przemawiał przez proroków do ludu, bo to był język egzystencjalny, bazujący na obserwacji życia codziennego człowieka.

STRUKTURA „JĘZYKA” BOGA

Nasuwa się spontanicznie pytanie: jak Bóg — Byt transcendentny przemawiał do ludzi? Wiemy z filozofii, że świat transcendencji — świat Boga ma swoją własną, odrębną strukturę ontologiczną, zasadniczo inną od ludzkiego sposobu bytowania. Więc słusznie rodzi się pytanie, czy można w tym świecie transcendencji znaleźć miejsce na tę „ludzka właściwość mowy” Bożej? Nad tym problemem zastanawiali się już chrześcijańscy pisarze pierwszych wieków, a zwłaszcza egzegeci szkoły antiocheńskiej. Jej przedstawiciel św. Jan Chryzostom postawił tzw. teorię *synkatabasis*². Autor teorii mówi, że Bóg „pisząc” do ludzi, zniżył się do nich, zniżył się do ich sposobu myślenia, do ich sposobu mówienia, do ich zwyczajnego ję-

¹ *Etudes* X (1976), 379—399. Omówienie tego artykułu jest zamieszczone w *Znaku*, nr 275 (1977), 604—616.

² Zob. Ks. S. Włodarczyk, *Rola synkatabasis w interpretacji Pisma św. według św. Jana Chryzostoma*, RBL 4—5 (1974), 246—251.

zyka. A komentując Rdz 2, 8 napomina wyraźnie swoich „słuchaczy”, by nie dziwili się zbyt tym wyrażeniom zmysłowym, bo Pismo św. mówi do nas językiem ludzkim, by zniżyć się do naszych słabości, dać nam jak najwięcej dobra”³.

Dzisiaj teoria synkatabasis zyskała sobie wielu zwolenników. Konstytucja Dei Verbum w numerze 13 powołuje się wprost na tę teorię. Egzegeci i teologowie mówią, że to „zniżenie” się Boga, czyli mówienie ludzkim językiem, było o ile tak można powiedzieć konieczne, by człowiek mógł zrozumieć mowę Bożą. Dzięki owemu „zniżeniu” się Boga nasz język zostaje jakby „dotknięty” przez Boga i zostaje podniesiony do nowej zdolności, ale przez ten fakt nie przestaje on być językiem ludzkim⁴.

Wymownym tekstem z Pisma św. mówiącym o etapach owego „zniżenia” się Boga do człowieka na płaszczyźnie języka, jest list do Hebrajczyków 1, 1—2: *Wiele razy i wieloma sposobami przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, na końcu zaś tych dni przemówił do nas przez Syna...* Zastanowimy się po krótko nad pierwszą częścią powyższego tekstu: *Wiele razy i wieloma sposobami przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków...*

Wiemy, że Bóg objawiał swoje prawdy w Starym Testamencie w różnorodny sposób: przez wizje, sny, zdarzenia, przez aniołów, ludzi, a nawet przez istotny nierozumne. Wydaje się, że ten sposób objawienia się poprzez mowę jest najbardziej nam bliski, można by powiedzieć ludzki, bo Bóg przemawiając do człowieka, oznajmił mu swe wewnętrzne słowo, swoją tajemniczą myśl za pomocą ludzkiego języka. Bóg posługiwał się można by powiedzieć ustami proroków: *Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę* (Pp 18, 18). W ten sposób „zniżył się” w swym języku do języka człowieka i jego sposobu myślenia.

JĘZYK JEZUSA CHRYSYSTUSA

Druga część tekstu listu do Hebrajczyków 1, 1—2: *...na końcu zaś tych dni przemówił (Bóg) do nas przez Syna...* jest wyrazem największej adaptacji „języka” Boga do człowieka.

Prosta refleksja nad mowami Jezusa zawartymi w Ewangeliach pozwala dostrzec, jak bardzo Boski Nauczyciel dostosował się do świata; pojęć, odczuć i wykształcenia swoich słuchaczy. Mówi inaczej do uczniów i apostołów, którzy są mu bliscy, niż do nieznanych rzesz. Inny jest dialog z wykształconym, szukającym prawdy Niko-

³ In Gn. Hom. 13, 4; PG 53, 109.

⁴ Zob. L. Alonso-Schökel, *La parole inspirée, L'Écriture sainte à la lumière du langage et la littérature*, Paris 1971, 36.

demem (J 3, 1—21), niż rozmowa z prostą Samarytanką (J 4, 1—26). Nauczanie Jezusa ma charakter praktyczny, składały się na nie okoliczności życia codziennego. Często rodziło się spontanicznie na skutek zadawanych pytań: *Nauczycielu dobry, co mam czynić, żeby osiągnąć życie wieczne?* (Mk 10, 17) lub *Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?* (Mt 22, 36) itd.

Krytyka literacka⁵ wyodrębniła niektóre charakterystyczne elementy języka Jezusa:

1. wyrażenia mądrościowe (Mk 1, 15): *Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię*

2. wyrażenia apokaliptyczne: *Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, świeci od jednego krańca widnokregu aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w jego dzień* (Łk 17, 24)

3. dysputy rabiniczne: *Patrz, czemu oni robią w szabat to, czego nie wolno. On im odpowiedział: „Nigdy nie czytaliście tego, co uczynił Dawid, gdy znalazł się w potrzebie i był głodny, on i jego towarzysze? Jak wszedł do domu Bożego za Abiatarą, najwyższego kapłana, i jadł chleby pokładne, których przecież nikomu jeść nie wolno było oprócz kapłanów, i dał również swym towarzyszom?* (Mk 2, 24—26)

4. groźby: *Natomiast biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą* (Łk 6, 24—26)

5. wyrażenia rozkazu i autorytetu: *Lecz Jezus rozkazał mu (duchowi nieczystemu) groźnie: Milcz i wyjdź z niego* (Mk 1, 25; zob. Mk 1, 41; 4, 39)

6. formy antytez: *Błogosławieni ubodzy..., biada wam bogacze* (Łk 6, 20 i Łk 6, 24)

7. formy paradoksalne: *Jeżeli twoja ręka jest ci powodem do grzechu, odetnij ją...* (Mk 9, 43) lub: *Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek nadstaw mu jeszcze drugi.* (Mt 5, 39)

8. przypowieści. Ta forma języka, forma przepowiadania — przypowieści, zwraca uwagę czytelnika Ewangelii. Jezus często stosował tę metodę. Jest to tzw. metoda maszalu, którą posługiwali się również dawni prorocy hebrajscy.

Maszal w greckim tekście Nowego Testamentu nazwany został słowem parable, co w języku polskim przetłumaczono przez przypowieści⁶. Jezus posługując się tą metodą, wychodzi od rzeczywistości danej w doświadczeniu codziennego życia, aby pouczać o rzeczach

⁵ Zob. C. Martini, *I. Vangeli: Storia o leggenda?* Roma 1968², 11—14; B. Papa, *La cristologia dei sinottici e degli Atti degli Apostoli*, Favia—Bari—Roma 1972, 26—28.

⁶ Zob. C. Tresmontant, *Jezus naucza* (tł. z francuskiego), Warszawa 1973, s. 45.

duchowych, mistycznych, o prawach królestwa Bożego, które się właśnie tworzy.

Chrystus nie korzysta z pomocy abstrakcji, żeby dojść do spraw duchowych, ale wychodzi od konkretnego podpadającego pod zmysły. Wiemy, że w świecie myśli hebrajskiej w przeciwieństwie do myśli greckiej, rzeczywistość zmysłowa z natury i ustanowienia coś znaczy i zawiera treść racjonalną⁷. Słusznie zauważa C. Tresmontant: „...gdyby rabbi Jezua postępował inaczej w swoim nauczaniu, to przede wszystkim nie mógłby przekazać treści swojej nauki mężczyznom i kobietom będącym wieśniakami, rzemieślnikami, pasterzami, żołnierzami, ale nie „uczonymi”. A poza tym, skoro Jego nauka ma być tłumaczona na wszystkie ludzkie języki, to gdyby Rabbi wyraził ją w języku uczonym, bogatym, złożonym, w języku „mandaryna” będącym owocem długiej tradycji i cywilizacji ludzi uczonych, jakże by wówczas można tę naukę przekazywać i komunikować w ciągu wieków wieśniakowi afrykańskiemu, wieśniakowi chińskiemu, irlandzkiemu rybakowi, amerykańskiemu dokerowi lub kelnerowi kawiarni Paryża czy Londynu?”⁸.

Do podobnego wniosku doszli uczestnicy spotkania w Chantilly — egzegeci i katecheci. Ze strony egzegetów brali udział: H. Cazelles i J. Delorme, a ze strony katechetów: L. Derausseau i J. le Du i R. Macé. W pracy⁹ wydanej z racji tego spotkania czytamy: „Nowy Testament może służyć za wzór. Siła jego języka polega w tym samym stopniu na bogactwie egzystencji, która się w nim objawia, co na różnorodności słownictwa, obrazów, sposobów wyrażania”. A w dyskusji „okrągłego stołu” J. Delorme powiedział: „Język biblijny zawiera szczególne znaczenie języka uniwersalnego. Słowo Boże zwraca się do człowieka, a sama struktura tego słowa przedstawia połączenie homologii ze strukturą człowieka”¹⁰.

Adaptacja języka wiary do słuchaczy jest podstawową zasadą przepowiadania orędzia Bożego. To nie jest łatwa sprawa. O tym wiedział Sobór Watykański II, dlatego zachęca wszystkich kapłanów, diakonów, katechetów do wytrwałej lektury Pisma św. W Konstytucji o Objawieniu nr 25 czytamy: „Konieczną jest rzeczą, by wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi, i inni, którzy, jak diakoni i katechiści, zajmują się prawowicie posługą słowa, dzięki wytrwałej lekturze i starannemu studium przyłgnęli do Pisma świętego, aby żaden z nich nie stał się „próżnym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem” (św. Augustyn, *Sermo* 179, 1), podczas gdy winien z wiernymi sobie powierzo-

⁷ tamże, s. 46.

⁸ tamże, s. 47.

⁹ H. Cazelles, J. Delorme, L. Derausseau, J. Le Du, R. Macé, *Język wiary w Piśmie świętym i w świecie współczesnym* (tł. z fr.), Warszawa 1975, s. 167.

¹⁰ tamże, s. 178.

nymi dzielić się ogromnymi bogactwami słowa Bożego, szczególnie w liturgii świętej". Ta zachęta Soboru wyrażona w powyższym tekście potwierdza, że słowa Boga utrwalone na piśmie w ludzkim języku są ciągle żywe i aktualne, i powinniśmy ciągle z nich czerpać i transponować na język zrozumiały dla człowieka współczesnego.

O adaptacji słowa Bożego do człowieka, człowieka różnych kultur mówi wyraźnie Konstytucja Vaticanum II — *Gaudium et spes*, nr 44: „Sam bowiem Kościół, od początku swej historii, nauczył się wyrażać Nowinę Chrystusową przy pomocy pojęć i języka różnych ludów, a ponadto starał się objaśnić ją z pomocą mądrości filozofów w tym celu, aby w miarę możliwości dostosować Ewangelię czy to do zdolności zrozumienia przez ogół, czy też do wymagań mędrców. I to właśnie dostosowanie się w głoszeniu objawionego słowa powinno stać się prawidłem wszelkiej ewangelizacji”.

WNIOSKI PRAKTYCZNE

Powinniśmy koniecznie, oprócz osobistego przemyślenia, przekon-templowania świętego tekstu, zapoznać się ze współczesnymi osiągnięciami w biblistyce. Ponadto zapoznać się w miarę możliwości z badaniami nad językiem, jego strukturą, jego sposobami przekazywania. Musimy również pamiętać, że nie wszystkie przypowieści Nowego Testamentu będą zrozumiałe współczesnemu człowiekowi, bo były one wygłaszane do człowieka określonych warunków geograficznych i kulturowych, człowieka myślącego konkretnymi kategoriami. Musimy je przetransponować na język współczesnego wieśniaka, robotnika czy inteligenta o technicznym wykształceniu.

Częstochowa

KS. STANISŁAW WŁODARCZYK

Ks. Antoni Długosz

TEKSTUALNE TRUDNOŚCI OPOWIADANIA O GEDEONIE (Sdz 6—8)

Rozdziały Sdz 6—8 koncentrują się wokół Gedeona. Analizując ich wydarzenia, natrafiamy na pewne trudności spowodowane niejednorodnością tekstu. Świadczą o tym różne przekazy zawierające podobną tematykę, jak i treściowe różnice, a nawet sprzeczności zawarte w podobnych opowiadaniach¹. Celem niniejszego artykułu

¹ W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn 1963, 114.

będzie przeanalizowanie owych podobieństw i sprzeczności oraz podjęcie próby rozwiązania trudności występujących w przekazach o Gedeonie.

1. OPOWIADANIA PODOBNE

Przynajmniej w czterech przypadkach natrafiamy na przekazy zajmujące się podobnymi sprawami. Należą do nich dwa opisy o postawieniu ołtarza (Sdz 6, 11—24 i 6, 25—32), trzy przypadki nadzwyczajnych znaków (Sdz 6, 17—21; 6, 33—40; 7, 2—8), dwie zapowiedzi wojny (Sdz 6, 33—35; 7, 23 n) oraz dwa opisy potyczki z Madianitami (Sdz 7, 1—25; 8, 4—21).

a) Opisy o postawieniu ołtarza

W rozdziale 6 spotykamy się z dwoma przekazami opisującymi okoliczności związane z postawieniem ołtarza Jahwe. Główną rolę odgrywa Gedeon działający z inicjatywą Boga. Pozorne podobieństwo wydarzeń nie jest w stanie wyeliminować istotnych różnic w opisach: Sdz 6, 11—24 i 6, 25—32. Zauważamy ich kilka.

W pierwszym opisie główny bohater występuje jako założyciel sanktuarium i budowniczy ołtarza Jahwe-Shalom. W drugim opisie na pierwsze miejsce wysuwa się jego rola jako religijnego reformatora². Pierwsze opowiadanie wyraźnie określa miejscowość, w której następuje spotkanie Gedeona z wysłańcem Bożym: jest nią Ofra Abiezerytów (w. 11. 24). Bliższe określenie miejsca stanowi terebint (w. 11. 19). Drugi opis nie zawiera żadnego konkretnego podania miejscowości. Jedyną wskazówką, dzięki której można by zlokalizować wydarzenie pod Ofra, jest wzmianka o *ludziach z miasta* (w. 27. 28. 30), których moglibyśmy zaliczyć do mieszkańców Ofra. Pierwszy opis nie podaje czasu, dnia, w jakim występuje teofania; tymczasem w drugim wydarzeniu, zaraz na początku mamy zaznaczoną porę dnia (w. 25: *w nocy*). Drugie opowiadanie notuje zupełnie nową fazę w historii świętego miejsca, gdy tymczasem pierwsze przedstawia fundację sanktuarium. Różnicę widzimy także w prezentacji osoby, jaka ukazuje się Gedeonowi. W pierwszej teofanii Gedeon spotyka się z posłańcem Jahwe (w. 11 n), z Jahwe (w. 14. 16) oraz z posłańcem Elohim (w. 20). W drugim opisie rozmawia z Gedeonem sam Jahwe (w. 25). Pierwsze wydarzenie nic nie wspomina o istnieniu jakiegoś pierwotnego ołtarza. Dary składane Bogu stawia Gedeon najpierw pod terebintem, potem na skale (w. 19 n). To właśnie miejsce czyni Gedeon świętym — tam buduje ołtarz (w. 24). Opowiadanie drugie wyraźnie mówi o pogańskim ołtarzu Baala i świętym pniu (w. 25), który Gedeon ma zniszczyć i wybudować nowy

² St. A. Cook, *The Theophanies of Gideon and Manoah*, w: *Journal of Theological Studies*, 28 (1926) 27, 370.

ołtarz dla Jahwe (w. 26). Różnicę opisów potwierdza odmienna terminologia składająca się na przedstawienie ofiary, jak i sama materia ofiarnicza. W. 18 określa ofiarę przez *min^hhāh*, tymczasem Gedeon w drugim opisie składa ofiarę całopalną — *'ōlāh* (w. 26). W pierwszym przypadku materiałem ofiarniczym jest koźlątko, z którego Gedeon przygotowuje mięso i rosół, dołączając do nich jeszcze niekwaszone placki (w. 19). Natomiast drugi opis mówi o ofierze z cielców (w. 25 n). Pierwsza historia ma tylko dwóch aktorów, między którymi rozgrywa się akcja: niebiańską istotę i Gedeona; w historii drugiej dochodzi jeszcze Joasz, ojciec Gedeona oraz *mieszkańcy miasta*. W pierwszym opisie Joasz jest tylko wzmiankowany (w. 11), tymczasem w drugim — odgrywa podwójną rolę: właściciela ołtarza Baala oraz obrońcy swego syna. Widzimy także różnorodność celów owych historii: celem pierwszej jest etiologia postawienia ołtarza Jahwe w Ofra (w. 24), natomiast celem drugiej jest ukazanie bohaterskiego czynu Gedeona, a także wyjaśnienie jego nowego imienia (w. 32).

Z powyższych różnic można wnioskować, że przekazy nie muszą być dubletami opisującymi te same wydarzenia. Także nie można powiedzieć, że chodzi w nich o różne aspekty powstania tego samego ołtarza. Oba opisy — jak wspomniano wyżej — wiąże tylko osoba Gedeona, a także to samo boże polecenie: budowa ołtarza. Wydaje się, że każdy z opisów jest dla siebie zamkniętą całością. Nie musi także opis drugi być dalszym ciągiem pierwszego opisu³. Powyższe opisy mogą przedstawiać zmienne koleje w rodzinnym kulcie w Ofra⁴.

b) Nadzwyczajne znaki

Na pewne podobieństwo opowiadań wskazują także opisy przedstawiające nadzwyczajne znaki. Trzy razy w historii Gedeona spotykamy się z nadzwyczajnymi znakami, z których jeden można wyjaśnić naturalnymi czynnikami, z tym zastrzeżeniem, że w naszym opowiadaniu dokonuje się na specjalne żądanie Boga (Sdz 7, 2—8). Dwa pierwsze odnoszą się do cudownego spalenia mięsa (Sdz 6, 17—21) i cudu z runem (Sdz 6, 36—40). Jak przy opisach o postawieniu ołtarzy, podobnie i tutaj — wiąże je ze sobą główny bohater — Gedeon. Nadzwyczajne znaki dokonują się na specjalną prośbę zainteresowanego (w. 17. 37. 39). Zawierają także nadnaturalne procesy, niewytłumaczalne fizycznymi prawami. I w tych opisach spotykamy się z szeregiem rozbieżności i różnic.

Na wstępie uderza różne określanie Boga. W pierwszym opisie cudu spalenia ofiary (Sdz 6, 17—21) spotykamy się z *posłańcem Elohim* (w. 20) oraz z *posłańcem Jahwe* (w. 21). Cud z runem (Sdz 6,

³ W. Richter, dz. cyt., 115n.

⁴ St. A. Cook, art. cyt., 382.

36— 40) nazywa niebiańską postać wyłącznie terminem *Elohim* (w. 36. 39. 40). W trzecim opisie mówiącym o *nadzwyczajnej próbie przed walką* (Sdz 7, 2—8) — występuje tylko sam *Jahwe* (w. 2. 4. 7).

W pierwszym opowiadaniu znakiem informującym o przyjęciu daru jako ofiary całopalnej jest cudownie wywołany ogień (w. 17). Znak drugiego opisu z mokrym i suchym runem przekracza prawa natury (w. 36 nn). W trzecim opisie (Sdz 7, 2—8) spotykamy rzecz niezwykłą, ale naturalną (Sdz 7, 2 nn). Tylko w w. 17 nadzwyczajne zjawisko jest nazwane *znakiem* (*'ôt*) i jako takie staje się ofiarą oraz rozgrywa się w sferze religijnej. Przypadek z runem, jak i próba przed bitwą — związane są zasadniczo z autorytetem i interwencją Boga. Następstwo jednak ich obydwu będzie czysto świeckie. Sdz 6, 17—21 przynależą do Sdz 6, 11—16 ze względu na kompozycję, jak i określenie Boga. Są one częścią składową jednostki Sdz 6, 11—24. „Cudu z ogniem” oraz „Znaku z runem” nie możemy zaliczyć do dubletów. Tym więcej odbiega od nich „Nadzwyczajna próba przed walką”. „Znak z runem” (Sdz 6, 36—40) reprezentuje raczej małą jednostkę samodzielną, częściowo uzależnioną od Sdz 6, 11—24⁵. Wydaje się, że „Nadzwyczajna próba przed walką” (Sdz 7, 2—8) jest także pewną małą, zamkniętą w sobie całością. Wobec powyższych racji, wszystkie trzy jednostki przedstawiają różne treści i nie można ich zaliczyć do miejsc paralelnych.

c) Zapowiedzi wojny

Na uwagę zasługuje także relacja o podwójnym wezwaniu do walki: Sdz 6, 33 nn i Sdz 7, 23 n. Przekazy te wykazują podobieństwo oparte na prawie identycznej terminologii w doborze słów, a także w sposobie przeprowadzania mobilizacji przez głównego bohatera. Spotykamy jednak i tu zasadnicze różnice.

Tylko przy pierwszej mobilizacji (Sdz 6, 33 nn) Gedeon działa wyraźnie pod aspiracją ducha Bożego (w. 34). Przy powoływaniu pokoleń kierują Gedeonem różne intencje. W Sdz 6, 33 — napad wroga skłania Gedeona do szukania pomocy u ludzi z sąsiednich pokoleń, a w Sdz 7, 23 intencją przyświecającą powołującemu nową pomoc militarną jest chęć odcięcia powrotu uciekającemu wrogowi. Powyższe dwa odcinki prezentują także różny udział pokoleń w walce. Sdz 6, 33 nn wymienia pokolenie Abiezera, Manassesza, Asera, Zabulona i Neftalego. Natomiast Sdz 7, 23 n mówi o mężach Izraela z pokolenia Neftalego, Asera, Manassesza i Efraima. Porównując oba przekazy stwierdzamy, że w pierwszym brakuje wzmianki o pokoleniu Efraima, w drugim o pokoleniu Zabulona. Dlatego jedynie co do formalnej strony można by traktować je za dublety⁶. Ze wzglę-

⁵ W. Richter, dz. cyt., 116n.

⁶ Tamże, 117.

du na istotne treściowe różnice — powyższe opowiadania uznajemy za samodzielne i różne.

d) *Opisy walki z Madianitami*

Na podobne opowiadania wyglądają także dwa opisy walki z Madianitami w Sdz 7, 1—25 i 8, 4—21. Wiąże je ze sobą nie tyle podobieństwo formalne, co występująca w nich treść. W obydwu opowiadaniach mamy tę samą liczbę wojowników po stronie Izraela (300); obie walki skierowane są przeciwko temu samemu wrogowi (Madianitom). Spotykamy jednak zasadnicze różnice. W obu przypadkach występuje różnorodne przygotowanie Izraelitów do walki: w pierwszym przypadku wybór trzystu następuje przez „próbę picia wody”, a gotowość do walki przesądza podsłuchany przez Gedeona i jego sługę sen Madianity oraz jego interpretacja. W drugim opisie zastajemy już trzystu towarzyszy Gedeona gotowych do walki, nie bojaźliwych, lecz jedynie wyczerpanych pościgiem. Nie występuje przygotowanie do walki, lecz spotykamy się z czynną, militarną akcją. Istotna różnica dzieląca opowiadania zachodzi głównie w przedstawionych powodach walki z Madianitami. Przyczyną skłaniającą do pierwszej jest napad Madianitów na Izraela, natomiast powodem drugiej jest krwawa zemsta, jaką pała Gedeon wobec Madianitów za śmierć dwóch braci. Analizowane wydarzenia rozgrywają się na różnych terenach: scenarię pierwszego jest Zachodnia Jordania, tymczasem drugie ma miejsce we Wschodniej Jordanii.

Różnice obu przekazów podkreśla jeszcze odmienny sposób prowadzenia walki. Na dodatek spotykamy się z różnym brzmieniem imion książąt madianickich, które tylko pierwsze opowiadanie wiąże z etiologią nazw dwu miejscowości. Trudno uznać te opisy za dublety — jak proponują niektórzy autorzy⁷ — w sensie dwóch różnych przekazów o tym samym wydarzeniu.

Z powyższej analizy możemy wywnioskować, że mimo pewnych formalnych, czy treściowych podobieństw w opowiadaniach o postawieniu ołtarzy, o nadzwyczajnych znakach, zapowiedziach wojny, czy opisach walk z Madianitami — mamy do czynienia z samodzielnymi, małymi jednostkami, które przekazują nowe treści będące uzupełnieniem i wzbogaceniem opowiadania o Gedeonie.

2. RÓŻNICE W PRZEKAZACH

Niejednolitość tekstu jeszcze bardziej zostaje zaznaczona, gdy zwrócimy uwagę na różnice w przekazach, do których należy podwójne imię noszone przez głównego bohatera (np. Sdz 6, 11; 6, 32; 7, 1; 8, 29). Dziwi także występowanie ortodoksyjnego kultu Jahwe

⁷ Tamże, 117n.

w sanktuarium ku Jego czci (Sdz 6, 24) oraz pogańskiego efodu (Sdz 8, 27) w Ofra. Trudno przyjąć przekaz o 32 tysiącach gotowych do walki (Sdz 7, 3), gdy w ostatecznej potyczce tylko 300 bierze udział (Sdz 7, 16; 8, 4). Dziwny wydaje się także protest Efraimitów (Sdz 8, 1 nn) wobec podwójnego powoływania do walki pokoleń, z których w drugim przypadku występuje imiennie kontestujące pokolenie (Sdz 7, 24).

a) *Gedeon — Jerubbaal*

Główny bohater nosi imię Gedeon (Sdz 6, 11) z dodatkiem *syn Joasza* (Sdz 6, 29), innym razem imię Jerubbaal (Sdz 6, 32; 8, 29), względnie połączone imię Gedeon-Jerubbaal (Sdz 7, 1; 8, 35). Według Sdz 8, 29—32 nie jest jasne, jakie jest główne imię, a jaki przydomek, ponieważ oba imiona są używane z przydomkiem *syn Joasza*. Na podstawie Sdz 6, 25—32 można przypuszczać, że Gedeon otrzymał przydomek Jerubbaal. Zaskakuje jednak nazewnictwo, jakim posługuje się rozdział 9, w którym Abimeleka określa się nie synem Gedeona, lecz synem Jerubbaala (Sdz 9, 1. 28); podobnie najmłodszy syn — Jotam uchodzi za dziecko Jerubbaala (Sdz 9, 5. 57).

b) *Kult Jahwe a efod w Ofra*

Przekaz o efodzie (Sdz 8, 27) nic nie wspomina, czy pisarze przekazujący tę tradycję wiedzieli coś o tradycji ołtarza w Ofra i powiązaniu Gedeona z tym sanktuarium. Jeżeli tradycja ołtarza nie była znana pisarzom tradycji o efodzie, możemy przypuszczać, że ta ostatnia jest przedstawieniem powstania innego sanktuarium w Ofra.

c) *32 tysiące, czy 300 wojowników*

W Sdz 7, 3 czytamy, że na wezwanie Gedeona zgromadziło się 32 tysiące gotowych do walki z Madianitami. Tymczasem po tzw. „próbie z wodą” zostaje wybranych tylko 300 ludzi i ci są wspomniani w dalszych opisach jako stała gwardia Gedeona (Sdz 7, 7 n. 16. 19 n. 22; 8, 4). Chociaż do pościgu za wrogiem zostaje wezwanych kilka pokoleń, to jednak pozostaje niezmienną liczbą 300 aktualnie zainteresowanych walką (Sdz 8, 4). Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z różnymi tradycjami o czynach militarnych Gedeona, z których jedna wymienia tę olbrzymią liczbę uczestników walki, a drugą grupę złożoną tylko z przedstawicieli pokolenia Abiezera. Późniejsi redaktorzy dokonując synchronizacji tych opowiadań, pozostawili dwie różniące się od siebie cyfry wojowników.

d) *Protest Efraimitów, a „pospolite ruszenie”*

Dużą trudność stanowi także wyjaśnienie sporu między Gedeonem a przedstawicielami pokolenia Efraima. Pretensje czynione Ge-

deonowi przez Efraimitów byłyby uzasadnione, gdyby tylko jeden raz w Sdz 6, 34 n miało miejsce wezwanie pokoleń do walki. Między wymienionymi pokoleniami rzeczywiście brakuje Efraimitów. Jeżeli przyjmiemy, że chronologia wydarzeń miała miejsce zgodnie z przekazem Biblii, dziwi nas zarzut postawiony Gedeonowi przez przedstawicieli pokolenia Efraima, że nie wezwał ich także do pomocy przy zmaganiach z Madianitami. Bo przecież w drugim wezwaniu Gedeon wyraźnie posyła gońców do pokolenia Efraima, by i ono brało udział w pogoni za wrogiem (Sdz 7, 24). A może układ biblijny nie odpowiada kolejności wydarzeń? Może Sdz 8, 1 nn powinno być związane z pierwszym powołaniem pokoleń, w którym faktycznie pominięto pokolenia Efraima?

Wydaje się, że te wszystkie niezgodności można tłumaczyć różnymi tradycjami, jakie reprezentują powyższe opisy⁸. Późniejsi kompilatorzy, jak i redaktorzy przed i deuteronomistyczni nie zadali sobie trudu, by skrupulatnie dopasować i uzgodnić wszystkie różnice i nieścisłości. Interesowały ich bardziej dydaktyczne i teologiczne racje, jakimi kierowali się, niż dokładność poszczególnych przekazów i dodatków.

Częstochowa

Ks. ANTONI DŁUGOSZ

⁸ A. Długosz, *Struktura literacka opowiadania o Gedeonie* (Sdz 6—8), w: *Częstochowskie Studia Teologiczne*, t. III, 1976, 295—320.

O. Augustyn Jankowski OSB

PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA DAWNIEJ I DZIŚ

Starsze pokolenie kapłańskie pamięta z lat swoich studiów nad Pismem św. przytaczane na wykładach lub w podręcznikach orzeczenia Papieskiej Komisji Biblijnej. Zawsze były one doktrynalne i normatywne, nosząc formę lakonicznych odpowiedzi *affirmative* lub *negative* na z góry postawione pytania rozłączne: co godzi się utrzymywać lub nie w zakresie poglądów na sprawy egzegetyczne. Tymczasem ostatnie lata już nie przynoszą takich orzeczeń. Niemniej Komisja ta nie przestała pracować, co więcej czyni to chyba nawet intensywniej, ale zgoła inaczej. Co wpłynęło na tę zmianę i jak dziś pracuje Komisja? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, dobrze jest za-

cząc od krótkiego zarysu już 73-letnich dziejów tej instytucji, które ukażą jej ciekawą ewolucję a świadczą o żywotności Kościoła.

Komisję powołał do istnienia papież Leon XIII listem apostolskim *Vigilantiae* z dnia 30 X 1902¹. Nawiązał on przy tym do swojej sławnej encykliki *Providentissimus Deus*, wydanej 18 XI 1893. W liście *Vigilantiae* nowy urząd nosi nazwę Rady (*Consilium*) lub Komisji (*Commissio*). Dwie racje skłoniły Leona XIII do tego, by ją utworzyć: potrzeba traktowania doktryny biblijnej na poziomie, jakiego wymagają czasy, oraz zachowania jej od niebezpiecznych błędów i niedoważonych opinii. Zadania zaś szczegółowe Komisji ujął papież następująco: 1) bezzwłoczne przejmowanie wszelkich nowoczesnych zdobywcy uznanych przez nią za użyteczne i publikowanie ich, 2) czuwanie nad utrzymaniem zasad zdrowej i autentycznej interpretacji Słowa Bożego zgodnie z duchem Kościoła, zwłaszcza z „analogią wiary”. W takich ramach zalecona jest wolność badań. Komisja ma służyć Stolicy Apostolskiej dojrzałą oceną tego, co można uznać za obowiązujące w sumieniu katolików w zakresie poglądów na Pismo św. W skład Komisji w charakterze członków wchodziło kilku kardynałów z nominacji. Fachowcy zaś — uczeni — otrzymali wówczas nazwę konsultorów. Jeden z nich, później nazwany sekretarzem (pierwotnie: *ab actis*), miał obowiązek referowania postanowień Komisji papieżowi — do zatwierdzenia.

W niespełna dwa lata później następcą Leona XIII, św. Pius X, nowym listem apostolskim *Scripturae Sanctae* z dnia 23 II 1904 roku² rozszerza uprawnienia Komisji. Postanawia mianowicie, że zanim powstanie specjalna wyższa uczelnia dla studiów biblijnych — a nastąpiło to faktycznie po 5 latach, w dniu 7 V 1909 roku, gdy tenże papież erygował Papieski Instytut Biblijny — Komisja ma nadawać doktorom teologii stopnie licencjata (*prolyta*) i doktora nauk biblijnych. Napisaną tezę doktorską miało oceniać i doktoranta egzaminować 5 konsultorów tejsze Komisji.

Powagę Komisji podniósł nadto Pius X swoim Motu proprio *Praestantia Scripturae Sacrae*, wydanym dnia 18 XI 1907³. Stwierdza w nim: że wszyscy mają obowiązek w sumieniu poddać się orzeczeniom Papieskiej Komisji Biblijnej (*conscientiae obstringi officio*). Tę deklarację po latach utrwalił Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 1324). W ten sposób Komisja została ściślej związana z magisterium Kościoła. Znalazło to dodatkowy wyraz w zarządzeniu Piusa X, że organem obwieszczania orzeczeń PKB ma być organ oficjalny Stolicy Świętej — Acta Apostolicae Sedis (¶5 II 1909).

Jeszcze za pontyfikatu tego zasłużonego dla spraw biblijnych papieża ukazały się w dniu 19 VI 1911 normy szczegółowe w sprawie

¹ *Acta Sanctae Sedis* 35 (1902—03) 234—238; *Enchiridion Biblicum*⁴ 137—148.

² ASS 36 (1904—04) 530—532; EB⁴ 149—157.

³ ASS 40 (1907) 723—726; EB⁴ 268—273.

składania egzaminów przed Komisją. Ten sam papież, który założył Instytut Biblijny utrzymał w mocy uprawnienie Komisji do nadawania stopni naukowych w zakresie nauk biblijnych. Normy te miały przetrwać 64 lata, by ulec zmianie w związku z reformą Pawła VI. Zgodnie z impulsem nadanym przez Piusa X zaczynają się za jego pontyfikatu ukazywać odpowiedzi (*responsa*) Komisji. Pierwsza z nich nosi datę 13 II 1905 a dotyczy tzw. *citationes implicitae* w Piśmie św.⁴, ostatnia zaś, trzynasta z dnia 24 VI 1914 — autorstwa Listu do Hebrajczyków⁵.

Po linii zwiększania uprawnień Papieskiej Komisji Biblijnej poszedł dalej następca Piusa X papież Benedykt XV. Listem apostolskim *Cum Biblia Sacra* z dnia 15 VIII 1916 zarządził on, że zarówno Instytut Biblijny jak Komisja Rewizji Wulgaty są zobowiązane składać Komisji doroczne sprawozdania na piśmie ze swej działalności⁶. Po papieżu najwyższą instancją w sprawach związanych z Pismem św. staje się Komisja Biblijna. Wydaje ona za pontyfikatu tego papieża *responsum XIV* z dnia 13 VI 1915 o paruzji⁷ i deklarację z dnia 17 XI 1921 dopuszczającą podawanie wariantów lekcyjnych w wydaniach Wulgaty⁸.

Za Piusa XI wychodzi jeden dokument w sprawie Komisji: Motu proprio *Bibliorum scientiam* z dnia 27 IV 1924, które precyzuje sprawę stopni naukowych nadawanych przez Komisję lub Instytut Biblijny⁹. Sama zaś Komisja wydaje trzy responsa: dwa z nich korygują błędy interpretacji Ps 15, 10—11 oraz słów Mt 16, 26; Łk 9, 25¹⁰, trzecie potępia dzieło Fr. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, wydane we Wrocławiu w roku 1933 jako niezgodne z zasadami hermeneutyki katolickiej¹¹.

Za pontyfikatu Piusa XII można zaobserwować jakby zakręt w działalności Komisji, wynikający z jej własnej refleksji nad swoim zadaniem: Mimo że sam papież w encyklice epokowej *Divino afflante Spiritu* z dnia 30 IX 1942 przypomniał fakt utworzenia Komisji przez Leona XIII¹², Komisja ze swej strony określiła nieco inaczej swoją tożsamość, niż to mogło wynikać z dokumentów wydanych za Piusa X. Mianowicie jej ówczesny sekretarz, znany biblista dominikański Jacques-Maria Vosté w liście do kard. Emmanuela Suhard, arcybiskupa paryskiego z dnia 16 I 1948¹³ w sprawie Pięcioksięgu i pierwszych 11 rozdziałów Księgi Rodzaju stwierdził, że

⁴ ASS 37 (1904—05) 666; EB⁴ 160.

⁵ *Acta Apostolicae Sedis* 6 (1914) 417n; EB⁴ 411—413.

⁶ AAS 8 (1916) 305—308; EB⁴ 417—432.

⁷ AAS 7 (1915) 357n; EB⁴ 414—416.

⁸ AAS 14 (1922) 27; EB⁴ 496.

⁹ AAS 16 (1924) 180—182; EB⁴ 505—512.

¹⁰ AAS 25 (1933) 344; EB⁴ 513—514.

¹¹ AAS 26 (1934) 130n; EB⁴ 515—519.

¹² AAS 35 (1943) 297—326; EB⁴ 538—569, o Komisji: 541.

¹³ AAS 40 (1948) 45—48; EB⁴ 577—581.

dotychczasowe wypowiedzi Papieskiej Komisji Biblijnej w tej sprawie „bynajmniej nie stoją na przeszkodzie dalszym prawdziwie naukowym badaniom tych zagadnień na podstawie osiągnięć ostatnich lat czterdziestu. Stąd też zachęca się egzegatów katolickich do studiowania tych zagadnień bezstronnie (*sans parti pris*) w świetle zasad zdrowej krytyki i osiągnięć innych nauk, które są tymi sprawami zainteresowane”. Zaleca się przy tym „cierpliwość, która jest roztropnością i mądrością życia”¹⁴.

Pozostałe siedem dokumentów Papieskiej Komisji Biblijnej, które ukazały się za pontyfikatu Piusa XII — to odpowiedzi, zarządzenia i wyjaśnienia. Z nich dwa orzeczenia mają znaczenie doktrynalne, dowodząc jej czujności pełnej równowagi. Pierwsze to list do biskupów Italii z dnia 20 VII 1941 w sprawie anonimowej broszury do nich rozesłanej, a zwalczającej naukowe studia biblijne¹⁵. Drugie natomiast — to deklaracja zakazująca posługiwania się w seminariach dziełem B. B. Bonkamp, *Die Psalmen*, Freiburg (Br.) 1949, jako sprzecznym z zasadami hermeneutyki katolickiej¹⁶.

Za pontyfikatu Jana XXIII kardynałowie członkowie Komisji przyłączają się do *monitum* wydanego przez Św. Oficjum w dniu 20 VI 1961 w sprawie poglądów podważających właściwą i obiektywną prawdę zawartą w Piśmie św.

Po linii zwrotu, jaki się dokonał za Piusa XII, dalej pójdą wydarzenia pontyfikatu Pawła VI. Dążności Soboru Watykańskiego II znalazły wyraz również w fakcie zreformowania Papieskiej Komisji Biblijnej, jak i w jej działalności. Jeszcze podczas trwania Soboru, między sesjami, Komisja wydaje dnia 21 IV 1964 ważki dokument, który dalej rozwija to wszystko, co określono jako „zielone światła dla egzegezy” w encyklice *Divino afflante Spiritu*. Jest to instrukcja o historyczności Ewangelii *Sancta Mater Ecclesia*¹⁷. Przypominając obowiązek kontynuowania tradycji egzegetycznej Ojców i Doktorów Kościoła, Komisja zaleca egzegecie katolickiej stosowanie metody historycznej, dopuszczając w razie potrzeby stosowanie zdrowych elementów metody „Formgeschichte” z wyłączeniem założeń filozoficznych i teologicznych, które nie dadzą się pogodzić z doktryną katolicką, a są metodologicznie niesłuszne. Samą doktrynę katolicką w tej materii formuluje następnie Konstytucja *Dei Verbum* (KO 11—20).

Sam zaś papież Paweł VI w Motu proprio *Sedula cura* z dnia 27 VI 1971 przeorganizował Papieską Komisję Biblijną „na zasadzie praw nowych i bardziej stosownych”¹⁸. Temu dokumentowi, który normuje dzisiejszą działalność Komisji poświęćmy nieco więcej

¹⁴ Tamże, 581.

¹⁵ AAS 33 (1941) 465—472; EB⁴ 522—533.

¹⁶ AAS 45 (1953) 432; EB⁴ 621.

¹⁷ Nosi ona datę 21 IV 1964, a podpisana jest przez ówczesnego Sekretarza PKB o. B. N. Wambacq O. Praem. Tekst: AAS 56 (1964) 712—718.

¹⁸ AAS 63 (1971) 665—669.

uwagi, podając z jej 15 punktów tylko dotyczące zmian w ustroju prawnym i w sposobie funkcjonowania.

Komisja Biblijna zostaje odąd przyłączona do Św. Kongregacji Nauki Wiary (*pro Doctrina Fidei*) — jest to dawne, przeorganizowane obecnie Święte Oficjum. Kardynał Prefekt tej Kongregacji jest odąd Przewodniczącym Komisji. Aktualnie jest nim kard. Franjo Šeper, Słoweńiec, przedtem arcybiskup metropolita Zagrzebia. Skład Komisji odąd jest jednolity. Nie ma mianowicie podziału na członków, którymi byli dotąd tylko kardynałowie, i konsultorów, lecz sami fachowi bibliści są członkami w nieprzekraczalnej liczbie 20, mianowani przez papieża na okres 5 lat, z możliwością przedłużenia tego mandatu. Kandydatów na członków proponuje papieżowi Przewodniczący Komisji po przekonsultowaniu ich z krajowymi konferencjami biskupów. Spośród już mianowanych członków Komisji papież mianuje na wniosek Przewodniczącego jednego z nich Sekretarzem, który automatycznie wchodzi w skład Św. Kongregacji Nauki Wiary jako jej konsultor. Tak ukonstytuowana Komisja zbiera się na sesję zwyczajną przynajmniej raz w roku. Ta sesja nosi nazwę plenarnej. Niezależnie od tej sesji odbywają się konsultacje członków na piśmie. Komisja może wyłaniać z siebie podkomisję z prawem częstszej konsultacji. Nowością jest dopuszczenie do nich w razie potrzeby także akatolików. Tematy prac Komisji podają: sam papież, kardynał przewodniczący na wniosek Kongregacji Nauki Wiary, Synodu Biskupów lub Konferencji krajowych episkopatów. Podobnie sugerować tematy mogą członkowie Komisji, Uniwersytety i Towarzystwa Biblijne. Prace swoje publikuje Komisja pod własnym imieniem w ramach wydawnictw Kongregacji — za zgodą papieża. Wszystkie nowe normy w sprawach biblijnych mają być konsultowane z Komisją. Członkowie będą przestrzegali zasad tajemnicy urzędowej co do spraw omawianych przez Komisję, zanim wyniki prac nie będą opublikowane.

Zmiany powyższe podyktowane są nowym zadaniem Komisji: „nieść pomoc Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła w interpretowaniu Pisma św.”¹⁹. Niemniej przeorganizowanie Komisji nie oznacza zmiany tego zasadniczego celu, jaki jej wytknął papież Leon XIII. W trzy lata niespełna po *Motu proprio Sedula cura* przemówił po raz pierwszy do przeorganizowanej przez siebie Komisji papież Paweł VI w dniu 14 III 1974, i wtedy potwierdził cel podwójny: „skuteczne popieranie postępu studiów biblijnych w Kościele i utrzymanie interpretacji Pisma św. na linii niezawodnej, wiernej Słowu Bożemu, któremu podlegamy, i odpowiadającej wymogom ludzi, do których jest ono skierowane”²⁰.

¹⁹ Tamże, 666.

²⁰ AAS 66 (1974) 235—241.

W dalszym ciągu teje alokucji powraca papież do zachęty zawartej w Instrukcji *Sancta Mater Ecclesia* w sprawie stosowania metod kierunku *Tradition-Form-Redaktiongeschichte*. Stosowane z właściwymi zastrzeżeniami mogą one rzucić światło na to łóżyisko pierwotnego Kościoła, z którego zrodziły się pisma Nowego Testamentu. Zadanie egzegezy in medio Ecclesiae — to aktualizacja Pisma św. w żywym Kościele. Pod koniec wyjaśnił papież, że nowa systematyka prawna Komisji, jej związek z Kongregacją Nauki Wiary, ma sprzyjać pewnej interdyscyplinarności we wspólnej służbie dla Magisterium Kościoła. Rzucony mimochodem w tej alokucji temat stosunku Ewangelii do prastarych kultur miał się doczekać opracowania przez Komisję dopiero po pięciu latach już za pontyfikatu Ojca św. Jana Pawła II. Niemniej Komisja w nowym składzie jeszcze za Pawła VI wydaje dnia 7 XII 1974 roku nowe normy w sprawie składania egzaminów przed Komisją.²¹ Uzyskanie stopnia z zakresu nauk biblijnych przed Komisją nadal uchodzi za sprawę trudniejszą niż to samo na zasadzie studiów na Instytucie Biblijnym.

Ostatni rok pontyfikatu Pawła VI — 1978 — nie miał sesji plenarnej Komisji. Zwołał ją dopiero Ojciec św. Jan Paweł II i przemówił do jej członków w dniu 26 IV 1979²². Alokucji tej *L'Osservatore Romano*²³ nadało tytuł *Nauki biblijne a magisterium Kościoła*, podając w podtytule tezę jej naczelną w formie zdania: „Studia biblijne, najbardziej precyzyjne, najbardziej techniczne, nie są celem same w sobie, lecz służą do tego, by móc stawić czoło trudnym problemom dotyczącym wszczęcia zaczynu Ewangelii do nowych mentalności i kultur”. Istotnie, tematem prac Komisji w roku 1979 była tzw. akulturacja. Doniosłość sprawy scharakteryzował Papież w zdaniu: „Ustalić dokładnie stosunki zachodzące między przemianami kultury a stałą wartością (*la constante*) Objawienia jest właśnie zadaniem trudnym a wzniosłym studiów biblijnych, jak całego życia Kościoła”. Po przypomnieniu zasadniczej wierności Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła jako wierności posłannictwu stwierdził Jan Paweł II: „Egzegeci są wśród pierwszych sług słowa Bożego. Jestem pewny, moi drodzy przyjaciele²⁴, że wasz przykład ukaże w sposób wybitny połączenie naukowej kompetencji, uznanej przez fachowców, z subtelnym wyczuciem duchowym, które każe widzieć w Piśmie św. słowo Boże powierzone swemu Kościołowi”. Na zakończenie tej audiencji Ojciec św. przywitał się z każdym członków Komisji, zamieniając z każdym kilka zdań.

²¹ AAS 67 (1975) 153—158.

²² AAS 71 (1979) 606—609.

²³ CXIX, 96 — 36.080.

²⁴ Zwrot „Drodzy przyjaciele” zachodzi parę razy w alokucji — dotąd niespotykany w alokucjach.

Sesja plenarna roku 1980 i następnego poświęcone są chrystologii. Wszystkie prace Komisji na temat akulturacji ukażą się drukiem jesienią 1980 roku.

Aktualny na pięciolecie od roku 1978, odnowiony przez Pawła VI skład Papieskiej Komisji Biblijnej, obejmuje: 4 Belgów (Bp A. Descamps Sekretarz Komisji, I. de la Potterie SJ, J. Dupont OSB, B. Wambacq Ord. Praem.), 4 Francuzów (J. D. Barthélemy OP, P. Benoit OP, H. Cazelles PSS, P. Grelot), 2 Włochów (C. Martini, ostatnio arcybiskup Mediolanu, A. Penna CRL), 2 Niemców zachodnich (A. Deissler, J. Gnilka), oraz po jednym z nast. państw: Chile (A. Moreno Casamitjana), Górna Volta (L. Naré), Hiszpania (J. Alonso Diaz SJ), Indie (M. Vellanickal), Irlandia (J. Greehy), Kanada (G. Couturier CSSp), Polska (A. Jankowski OSB), Stany Zjednoczone (J. Quinn). Jak widać, zakonników jest 11, biskupów i kapłanów diecezjalnych — 9. Nie trzeba chyba dodawać, że na obecny skład odnowiony Komisji nie miał wpływu sam tylko rozdzielnik według narodowości czy państw, lecz również sprawa reprezentowania wielkich szkół biblijnych: Papieskiego Instytutu Biblijnego i Jerozolimskiej Szkoły Dominikańskiej. I to warto dodać, że wybitni bibliści wchodzi również w skład posoborowej Komisji Teologicznej (np. R. Schnackenburg, H. Schürmann).

Tyle wolno było podać tutaj niżej podpisanemu, by nie naruszył obowiązującego go *secretum*.

Kraków - Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Jerzy Chmiel

BIBLIJNE PODSTAWY ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ „CATECHESI TRADENDAE”

Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, podpisana przez papieża Jana Pawła II dnia 16 października 1979 r., w pierwszą rocznicę jego wyboru na Stolicę Piotrową, a ogłoszona dnia 25 tegoż miesiąca¹, jest owocem obrad IV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które odbyło się w październiku 1977 r. „Na zakończenie Synodu — czytamy w adhortacji² —

¹ Tekst urzędowy w: AAS 71 (1979) 211—301. Zob. także *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. II, 2, 1979 (luglio-dicembre), Libreria Editrice Vaticana 1980, ss. 851—909.

² Cytuję tekst polski zatwierdzony przez 172 Konferencję Episkopatu Polski dnia 28 lutego 1980 r. w Warszawie. Użyty dalej będzie skrót Ct.

Ojcowie wręczyli Papieżowi obszerną dokumentację, obejmującą różne wypowiedzi zgłoszone na zebraniach ogólnych, wnioski grup roboczych, Orędzie skierowane, za jego zgodą, do Ludu Bożego, a przede wszystkim ogromny wykaz propozycji, w których wyrażali swe poglądy, dotyczące rozlicznych aspektów współczesnej katechezy” (Ct 3). Dokumenty pozostawione przez Synod posłużyły papieżowi Pawłowi VI do przygotowania pewnych myśli, które zebrał i zamierzył ogłosić papież Jan Paweł I, lecz niespodziewana śmierć przeszkodziła mu w spełnieniu tego zamiaru. Dopiero papież Jan Paweł II wypełnił ten zamiar i obowiązek apostołski wydając adhortację apostołską. Znamienne są słowa papieża o jego głębokim i bezpośrednim zaangażowaniu w tę sprawę: „Zarówno bowiem w moim kapłańskim, jak i biskupim posługiwaniu, katecheza była dla mnie zawsze przedmiotem najwyższej troski” (Ct 4).

W niniejszym szkicu — bo tylko do tego może pretendować to ujęcie wobec bogactwa dokumentu papieskiego — wypunktujemy podstawy biblijne, na których opiera się adhortacja.

1. Katecheza chrystocentryczna

Adhortacja o katechizacji przedstawia „dwa znaczenia tego słowa, które ani nie przeciwstawiają się sobie, ani się nie wykluczają, lecz raczej wzajemnie się siebie domagają i uzupełniają” (Ct 5).

Katecheza jest chrystocentryczna, po pierwsze, o ile w jej samej wewnętrznej istocie znajduje się Osoba Jezusa Chrystusa, to znaczy, o ile przedmiotem istotnym i pierwszorzędnym katechezy jest Tajemnica Chrystusa (por. tamże). W związku z tym zostało podane odkrywcze określenie katechizacji: „Katechizować, to znaczy w pewien sposób doprowadzić kogoś do przebadania tej Tajemnicy we wszystkich jej aspektach” (tamże). Tak pojęta katechizacja jest jak najbardziej personalistyczna: uwzględnia osobę ludzką i jej rozwój w poszukiwaniu prawdy — zawiera się w tym pewien element i posmak jakiejś przygody intelektualnej, co jest ważne z punktu widzenia psycho-pedagogicznego. Taka katechizacja wychodzi od Osoby Jezusa Chrystusa i zmierza ku osobie katechizowanej. „Jest to więc odkrywanie w Osobie Chrystusa całego odwiecznego planu Bożego, który w Niej się wypełnił. Jest to dążenie do zrozumienia znaczenia czynów i słów Chrystusa oraz znaków dokonanych przez Niego, ponieważ zawierają one w sobie, a zarazem ukazują Jego Tajemnicę. W tym znaczeniu ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości. Bo tylko On sam może prowadzić do miłości Ojca w Duchu Świętym i do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej” (Ct 5).

To pierwsze znaczenie katechezy chrystocentrycznej uwzględnia koncepcję historii zbawienia, jest więc jak najbardziej oparte o fundament biblijny³.

Drugie znaczenie katechezy chrystocentrycznej polega na tym, „że pragnie się przez katechezę przekazywać nie swoją własną naukę albo jakiegoś innego mistrza, lecz naukę Jezusa Chrystusa, to jest prawdę, której On nam udziela, albo ściślej mówiąc, Prawdę, którą On sam jest” (Ct 6). Trzeba tu się odwołać do Janowego ujęcia prawdy i niewątpliwie adhortacja tę koncepcję biblijną wyraża⁴.

2. Trzy etapy kształtowania się przepowiadania chrześcijańskiego

W adhortacji apostoelskiej *Catechesi tradendae* występują dobrze wyróżnione trzy etapy kształtowania się przekazu wiary.

Pierwszy etap to Jezus Nauczyciel — tytuł (*rabbi* — *didaskalos*), który — jak podkreśla adhortacja — w prawie 50 miejscach czterech Ewangelii zostaje przypisany Jezusowi. Jest to tytuł odziedziczony z tradycji judaistycznej, ale obdarzony nowym znaczeniem, które sam Jezus często naświetla. Numery 7—9 adhortacji przedstawiają obraz Chrystusa Nauczającego — obraz „pełen majestatu, a jednocześnie bliski, który przejmuje, a zarazem krzepi, zarysowany już przez Ewangelistów, a później, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, często przedstawiany w ikonografii” (Ct 8).

Etap drugi, to misja i nauczanie Apostołów, o czym traktuje adhortacja w num. 10 i 11. Wyrazem katechezy czasów apostoelskich są Listy św. Pawła oraz Listy katolickie⁵.

I wreszcie trzeci etap, czyli „Ewangelie, które już wcześniej, zanim zostały napisane, stanowiły pewną całość nauki, przekazywanej ustnie chrześcijańskim wspólnotom, mają mniej lub bardziej wyraźną strukturę katechetyczną. Czyż opowiadanie św. Mateusza nie zostało nazwane Ewangelią katechety, a opowiadanie św. Marka Ewangelią katechumena?” (Ct 11). Mamy tutaj doskonale skrótowo oddaną koncepcję historii redakcji Ewangelii (*Redaktionsgeschichte*).

³ Por. A. Fossion, *La catéchèse scolaire d'hier à demain*, w: „Nouv. Revue Théol.” 102 (1980) 3—21.

⁴ Por. I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*. T. I. Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité. T. II. Le croyant et la vérité (Analecta Biblica 73—74), Rome 1977.

⁵ Por. materiały z XVII sympozjum biblistów polskich w 1979 r. nt. „Słowo Boże w pierwotnym Kościele”, pomieszczone w RBL 33 (1980) zesz. 2. Na temat społeczności kościelnej epoki apostoelskiej zob. „Aspresnas” 27 (1980) zesz. 1.

3. Kerygmat i katecheza

W adhortacji Jana Pawła II spotykamy odróżnienie kerygmatu od katechezy. Kerygmat „to pierwsze głoszenie Ewangelii” (Ct 19), „czyli misyjne przepowiadanie dla wzbudzenia wiary” (Ct 18), „pierwsza zapowiedź tajemnicy chrześcijańskiej” (Ct 21)⁶. Natomiast zadaniem katechezy „jest dążenie do podwójnego celu: doprowadzić do dojrzałości wiarę już zrodzoną w duszy i ukształtować prawdziwego ucznia Chrystusa przez pogłębione i bardziej uporządkowane poznanie Osoby i nauki Chrystusa naszego Pana” (Ct 19). Ponadto num. 21 tekstu papieskiego podaje charakterystykę nauczania, które nazywamy katechezą.

4. Katecheza etapem ewangelizacji

W trosce o jasność pojęć i wykładu adhortacja Jana Pawła II umiejscawia katechezę w całości akcji ewangelizacyjnej Kościoła. Ewangelizacja — jak to już podkreśliła wcześniejsza adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi* z 8 grudnia 1975 r. — „której celem jest przybliżenie Dobrej Nowiny całej ludzkości, aby nią żyła, stanowi bogatą, złożoną i dynamiczną rzeczywistość utworzoną z elementów lub, jeśli kto woli, z istotnych i zróżnicowanych momentów, które należy koniecznie objąć myślą jako jedną całość. Katecheza jest oczywiście, jednym z tych elementów całego przebiegu ewangelizacji” (Ct 18)⁷.

5. Czyny i słowa

Objawienie Boże — uczy Vaticanum II — dokonało się przez współdziałanie czynów i słów tak wewnętrznie z sobą powiązanych, „że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczaają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą” (DV 2). Ta wspaniała dialektyka czynów i słów, której mistrzem był Jezus Chrystus (por. Dz 1, 1), znajdują swój wyraz w adhortacji o katechizacji.

Przede wszystkim num. 9 dokumentu papieskiego przedstawia Chrystusa nauczającego całym swym życiem. „Życie Chrystusa okaże się nieustannym nauczaniem”. Stanowi to następnie model dla całej katechizacji. Najpierw sam katecheta musi dać tego przykład: jego życie musi być pokryciem słów: „dlatego katecheci, o ile tylko będą

⁶ Por. J. Chmiel, *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, w: RBL 33 (1980) 58—68.

⁷ Por. K. Wójcicki, *Aktywność ludzka w dziele ewangelizacji według Dziejów Apostolskich*, Kraków 1980 (maszynopis w archiwum PWT w Krakowie).

z Nim zjednoczeni, znajdą na pewno światło i siłę, aby odnowić katechezę w sposób właściwy i pożądany” (Ct 9). Dalej, celem katechizacji jest — jak już to zostało podkreślone — równomierne oddziaływanie przyjmowanych słów (nauki) na życie. „Katecheza dąży więc do tego, aby pogłębiać rozumienie Tajemnicy Chrystusa w świetle Słowa, aż cały człowiek będzie nasycony Jego światłem” (Ct 20).

*

Na koniec trzeba jeszcze dodać, że na 138 przypisów do tekstu adhortacji 80 stanowi odnośniki do tekstów biblijnych. Widać z tego, jak adhortacja apostołska Jana Pawła II *Catechesi tradendae* o katechizacji w naszych czasach urzeczywistnia postulat II Soboru Watykańskiego: „Trzeba, by całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem Świętym” (DV 21).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Najdrożsi Bracia i Synowie. Pragnę, by te moje słowa, będące poważnym i żarliwym wezwaniem skierowanym do Was z racji mego posługiwania jako Pasterza całego Kościoła, zapaliły wasze serca tak, jak listy św. Pawła do Tytusa i Tymoteusza, jego współpracowników w ewangelizacji, albo jak to prawdziwe dzieło o radości katechizowania, które św. Augustyn przestał diakonowi Deogracjasowi, gdy ten uległ zniechęceniu w pracy katechetycznej. Zaprawdę, pragnę wlać odwagę, nadzieję i zapal w serca tych wszystkich — a jest ich tak wielu i tak różnych — którzy się przykładają do nauczania religijnego i przygotowania dusz do życia według Ewangelii.

*

Wszyscy wierzący mają prawo do katechezy, wszyscy pastarze mają obowiązek tej potrzeby zaradzić. Władze cywilne będą ustawicznie usilnie prosił, by szanowały wolność katechizacji; a was, studzy Chrystusa, zaklinam ze wszystkich sił: nie dopuście nigdy, by z braku gorliwości lub z powodu jakichś nieszczęsnych uprzedzeń wierni byli pozbawieni katechezy. By nie powiedziano: „Małeństwa o chleb błagały, a nie było kto by im tamal” (Lm 4, 4).

JAN PAWEŁ II

Catechesi tradendae n. 62 i 64

MATERIAŁY Z SYMPOZJUM „O TAJEMNICY I KULCIE EUCHARYSTII“

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie urządziło w dniu 28 maja 1980 r. zebranie naukowe poświęcone Listowi papieża Jana Pawła II o tajemnicy i kulcie Eucharystii. Publikujemy niektóre materiały z tego sympozjum.

Red.

Ks. Tomasz Jełonek

EUCHARYSTIA I KOŚCIÓŁ. ASPEKT BIBLIJNY

List Ojca świętego Jana Pawła II do wszystkich Biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii, skierowany na Wielki Czwartek 1980 roku, jako na doroczne „święto Kapłanów”, ma przejrzystą budowę. W części pierwszej mówi o tajemnicy Eucharystii w życiu Kościoła i Kapłana, część druga dotyczy Eucharystii jako świętości (*sacrum*) i jako ofiary (*sacrificium*), w części trzeciej rozważa dwa stoły Pańskie (stół Słowa Bożego i stół Chleba Pańskiego) w aspekcie przede wszystkim dobra wspólnego Kościoła.

Z tego pobieżnego przeglądu treści Listu widzimy wagę eklezjalnego aspektu rozważań o Eucharystii. Dominuje on w całym Liście, a specjalnie dochodzi do głosu w czwartym punkcie zatytułowanym: „Eucharystia i Kościół”. Punkt ten stanowi w pewnym sensie podstawę całego Listu, podkreślając najpierw „tę odwieczną prawdę, że tak, jak Kościół sprawia Eucharystię, tak Eucharystia buduje Kościół”, a następnie wyprowadzając stąd wniosek, że prawda ta „winna być częstym tematem naszego rozważania i naszego nauczania. Niech nią się żywi cała praktyka duszpasterska i niech będzie pokarmem dla nas samych i współpracujących z nami Kapłanów i całych wreszcie wspólnot nam powierzonych”.

Praktycznym konsekwencjom tego nauczania poświęcona jest większość Listu, która ma ujawnić „ściśły związek pomiędzy duchową i apostołską żywotnością Kościoła a gruntownie i wszechstronnie rozumianą Eucharystią”. Teoretyczne zaś stwierdzenie roli Eucharystii w budowaniu Kościoła jest nawiązaniem do tego, co zostało obszerniej wyłożone przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*, w której między innymi czytamy: „Prawdą zasadniczą,

nie tylko doktrynalną ale równocześnie egzystencjalną jest, że Eucharystia buduje Kościół, buduje jako autentyczną wspólnotę Ludu Bożego, jako zgromadzenie wiernych naznaczone tym samym znamiem jedności, która była udziałem apostołów i pierwszych uczniów Pana. Eucharystia wciąż na nowo buduje tę wspólnotę i jedność" (20).

Zadaniem obecnego krótkiego wystąpienia jest naświetlenie od strony biblijnej prawd przypominanych przez Ojca świętego. Nauczenie bowiem Głowy Kościoła jest rozwinięciem i przybliżeniem współczesnemu człowiekowi tego, co zostało zawarte w biblijnym depozycie Objawienia.

Stawiamy sobie zatem pytanie na temat związków Eucharystii i Kościoła, jakie ukazuje nam Pismo święte. Oczywiście ze względu na zamierzone ramy tego doniesienia, jesteśmy w stanie zaledwie dotknąć pewnych aspektów tego szerokiego tematu.

Sięgając do typów i korzeni Eucharystii, zwrócić należy uwagę na Paschę i mannę. W ramach bowiem wieczerzy paschalnej nastąpiło, jak szczególnie podkreślają to Synoptycy, ustanowienie Eucharystii, manna zaś jest pierwszorzędnym typem Eucharystii, o czym przekonuje nas między innymi szósty rozdział Janowej Ewangelii.

Manna według relacji biblijnej była pokarmem, który Bóg zesłał Izraelitom podczas ich wędrówki po pustyni. Dla teologii biblijnej istotne jest nie to, żeby określić jej fizyczną naturę, ale to, aby uchwycić jej wartość symboliczną i typologiczną¹. Z bogatej teologii manny zwrócimy uwagę na fakt, że krzepiła ona nadzieję całego Ludu Bożego na dojście do Ziemi Obiecanej², była więc pokarmem pielgrzymującego ludu i to właśnie ludu, wspólnoty, choć służyła przecież za pokarm każdej jednostce. Kiedy Pismo święte wspomina o mannie, mówi o ludzie jako całości. Ten aspekt wspólnotowy, odnoszący się do wspólnoty pielgrzymującej, trzeba odnaleźć w antytypie manny — w Eucharystii, danej całemu Kościołowi, który zdąża do prawdziwej Ziemi Obiecanej.

Typologiczne znaczenie manny ujmuje szeroko, na tle innych typów biblijnych, św. Paweł w dziesiątym rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian, gdzie ukazana jest typologia chrztu i Eucharystii.

Przejście przez Morze Czerwone, obecność w obłoku i przynależność do Mojżesza są typami chrztu, manna zaś i woda ze skały typicznie zapowiadają Eucharystię, której w kontekście tego miejsca Apostoł poświęca wiele uwagi. Powtarzające się wielokrotnie na początku rozważanego rozdziału określenie „wszyscy” podkreśla we wspomnianych typach charakter konstytuujący wspólnotę ludu. Te zaś sakramenty, które są antytypami tego, *co stało się, by mogło*

¹ Por. M.-F. Lacan OSB, *Manna*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, praca zbiorowa, Poznań 1973, 448.

² Por. J. Drozd SDS, *Ostatnia wieczerza Nową Paschą* (Attende Lectioni IV) Katowice 1977, 183.

posłużyć za przykład dla nas (1 Kor-10, 6) — a więc sakrament chrztu i Eucharystii, konstytuują Kościół, nowy, mesjański i eschatologiczny Lud Boży.

Związek Eucharystii z Paschą, jak widzieliśmy poprzednio, został przede wszystkim zaznaczony przez Synoptyków, którzy bardzo dobitnie podkreślają, że ostatnia wieczerza była ucztą paschalną. Żydowska uczta paschalna, związana przez ofiarę baranka ze świątynią, była z jednej strony wspólnotową ucztą ofiarną, z drugiej strony pamiątką (w biblijnym tego słowa znaczeniu) najważniejszego momentu dziejów Izraela. Pamiątka ta przywoływała wydarzenia przeszłe, uobecniała je w teraźniejszości i zapowiadała przyszłe. Była zatem jakby streszczeniem całych dziejów zbawienia, w których Pismo święte ukazuje wyraźnie prymat Ludu Bożego nad jednostką³.

Paschalna wieczerza nie tylko, jak każda uczta, była znakiem jedności i wspólnoty, gdyż jeść z kimś chleb, to znaczy wchodzić w bliską z nim zażyłość (Ps 41, 10), ale w sposób specjalny wiązała każdego uczestnika z całą wspólnotą Izraela i jej historią.

Umieszczenie w takich ramach ustanowienia Eucharystii, podkreśla jej wspólnotowy charakter. Ona jako Nowa Pascha zespała wokół nowej tajemnicy — Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa — nowy Lud Boży, który się tu rodzi. Jakże ważne jest podkreślenie, że Jezus spożywał tę ucztę w gronie Dwunastu, którzy mają być początkiem nowego Izraela, jak stary wywodził się od dwunastu patriarchów i składał się z dwunastu pokoleń. Przewodniczy zaś tej uczcie Ten, którego św. Paweł określi jako Pierworodnego między wielu braćmi (Rz 8, 29).

Eucharystia streszcza całe dzieje Kościoła, jest wspomnieniem i uobecnieniem faktów paschalnych, a zapowiada i antycypuje Paschę wiekiustą. „Kościół buduje się poprzez tę samą komunie z Synem Bożym, która jest zadatkim wiekiustej Paschy” — pisze Ojciec święty (nr 4).

Jak manna towarzyszyła ludowi izraelskiemu aż stanął on w Ziemi Obiecanej i po święcie Paechy mógł korzystać z plonów tej ziemi (Joz 5, 10nn), tak Eucharystia jest pokarmem Kościoła w drodze do uczty eschatologicznej, która nastąpi wraz z pełną eschatologiczną realizacją antytypu Paschy.

Związki Eucharystii i Kościoła śledziliśmy, opierając się na biblijnej zasadzie typu i antytypu, a więc na podstawie jedności Starego i Nowego Testamentu. Postaramy się uzupełnić nasze rozważania przez wyniki egzegezy szczególnie istotnych dla naszego zagadnienia miejsc Nowego Testamentu.

W szóstym rozdziale Ewangelii św. Jana znajdujemy słowa Jezusa: *Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie,*

³ Por. A. Jankowski OSB, *Eucharystia jako „nasza Pascha”* (1 Kor 5, 7) w *teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 28 (1975) 100.

a *Ja w nim* (6, 56). W porównaniu z Janową alegorią o krzewie winnym i latoroślach (J 15, 1—6), wypowiedź ta ma wyraźny akcent eklezjologiczny. Eucharystia jest nie tylko komunią z Ojcem przez Syna, ale także jest komunią w wymiarze horyzontalnym, między spożywającymi.

Ten aspekt uwypukla szczególnie pierwotna nazwa sprawowania Eucharystii — „łamanie chleba”. Chleb łamany zostaje jeden i jednoczy tych, którzy w nim uczestniczą. Myśl tę podejmuje i rozwija św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym omawia sytuację Kościoła korynckiego i stara się wskazać środki, które zaradzą złu tam się szerzącemu.

Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba (1 Kor 10, 16n). Eucharystia sprawia zjednoczenie między braćmi, zjednoczenie w Kościele. Tworzy jedno Ciało. Zjednoczenie to nie jest tylko zjednoczeniem moralnym, ale jest realne i mistyczne, nakładające obowiązek miłości. Bez niej uczta eucharystyczna traktowana jest jako zwykła uczta, co jest wyrazem braku wiary i prowadzi do potępienia⁴.

Tak więc, gdy się zbieracie, nie ma u was spożywania Wieczery Pańskiej. Każdy bowiem już wcześniej zabiera się do własnego jedzenia, i tak się zdarza, że jeden jest głodny, podczas gdy drugi nietrzeźwy (1 Kor 11, 20n). Jest to wyraz braku miłości, który wywołuje napomnienie Apostoła: *Czy chcecie znieważać Boże zgromadzenie i zawstydząć tych, którzy nic nie mają?* (11, 22). *Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało, wyrok sobie spożywa i pije. Dlatego to właśnie wielu wśród was słabych i chorych i wielu też umarło* (11, 29n). Choroby i śmierć w myśli biblijnej są skutkami grzechu.

Niektóre tylko kodeksy w cytowanym miejscu po słowie „Ciało” dodają „Pańskie”. Troska o Ciało Pańskie, otrzymywane w Eucharystii, jest niezwykle ważna, ale czy nie bardziej autentyczną myślą Pawłową jest zasygnalizowanie troski o Ciało, którym jest Kościół, budowany przez Eucharystię, a przez zniewagi związane z Eucharystią rozbijany wewnętrznie.

Eucharystia, jeśli nie buduje Kościoła, prowadzi do potępienia. Św. Paweł ukazuje zaś, że gmina lokalna przez sprawowanie Eucharystii ma się budować w Kościół Boży. Ta sama troska, w obliczu współczesnych zagrożeń, przebija z Listu Jana Pawła II, który, jak Apostoł Narodów, dziś zwraca się do nas z nauką, którą otrzymał i przekazuje, aby Eucharystia budowała Kościół, głosząc śmierć Pańską, aż przyjdzie.

Kraków

KS. TOMASZ JELONEK

⁴ Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, 267n.

ASPEKTY LITURGICZNE LISTU JANA PAWŁA II ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM SYTUACJI POLSKIEJ

Jan Paweł II przypomina, „że Ostatnia Wieczerza w Wielki Czwartek była obrzędem świętym, liturgią pierwotną i konstytutywną, w której Chrystus, gotowy umrzeć za nas, sam celebrował sakramentalnie tajemnicę swojej Męki i Zmartwychwstania, która jest sercem każdej Mszy świętej.

Nasze Msze święte wypływające z tej liturgii, przyoblekają się we własny całkowity kształt liturgiczny, który chociaż zróżnicowany w zależności od obrzędów, pozostaje istotowo ten sam... Słowa i czynności każdego kapłana, którym odpowiada świadome i czynne uczestnictwo całego zgromadzenia eucharystycznego, są echem tego, co miało miejsce w Wielki Czwartek” (List, nr 8).

EUCHARYSTIA JEST NADE WSZYSTKO OFIARĄ

Dalej Ojciec św. przypomina: „Eucharystia jest nade wszystko świętą ofiarą, ofiarą odkupienia i tym samym ofiarą Nowego Przymierza” (nr 9).

Wypowiedzi Ojców Kościoła, teksty liturgiczne i wypowiedzi soborów od wieków stwierdzają ofiarniczy charakter Mszy św. Cały ruch liturgiczny dążył do tego, aby ta prawda odżyła w świadomości wiernych i wywierała wpływ na ich życie. Niestety, teologowie zachodni zaczęli ostatnio przesuwac akcent na moment bratniej uczty, „na którą przybywa się po to, aby zmanifestować nade wszystko bratnią wspólnotę” (nr 11).

Tendencje te doszły i do Polski. Na rozmaitych zjazdach teologicznych i katechetycznych słyszano referentów mówiących, że prawda o uobecnieniu ofiary Chrystusa jest trudna, że w akcji mszalnej tej ofiary nie widać, wobec czego lepiej podkreślać, że Msza jest ucztą, na którą jesteśmy wezwani; składanie darów ofiarnych lepiej nazywać „liturgią miłości bratniej”, itp. Wszystkie te twierdzenia zawierają część prawdy, ale zacierają moment najważniejszy: „Eucharystia jest nade wszystko świętą ofiarą... Chleb i wino stają się symbolem wszystkiego, co zgromadzenie eucharystyczne przynosi od siebie w darze Bogu i co ofiaruje w duchu” (nr 9).

Ojciec święty podkreśla znaczenie pierwszego momentu liturgii eucharystycznej, tj. przygotowania darów. W tym momencie wyraźnie ujawnia się rola kapłana, który na mocy święceń składa ofiarę „w osobie Chrystusa” i rola ludu, który w tej ofierze uczestniczy. Ojciec święty zwraca uwagę na doniosłość dobrze odprawionej pro-

cesji z darami oraz na słowa, którymi kapłan prosi zebranych o modlitwę, „aby moją i waszą ofiarę przyjął Bóg, Ojciec wszechmogący”.

Trzeba przyznać, że procesje z darami, czy choćby składanie darów przez wiernych, nie są u nas praktyką powszechną. Należy dążyć do rozpowszechnienia tej praktyki a równocześnie przypominać wiernym jej znaczenie. Spotyka się równocześnie przerabianie formuły wezwania do wiernych, np.: „módlmy się, aby naszą wspólną ofiarę przyjął Bóg Ojciec wszechmogący”. W takim ujęciu zaciera się różnica między kapłaństwem sakramentalnym i powszechnym.

Świadomość składania ofiary powinna osiągnąć pełnię w momencie przeistoczenia i anamnezy.

Papież stwierdza, że zmiany wprowadzone w liturgii domagają się nowej świadomości i duchowej dojrzałości ze strony celebransów i uczestników.

Wytworzenie nowej świadomości wymaga cierplivej i długotrwałej katechezy w ciągu życia kilku pokoleń. Nie można sobie wyobrazić, że wprowadzenie nowych ksiąg liturgicznych automatycznie zmieni poglądy i przyzwyczajenia, które powstały w ciągu wieków.

STÓŁ SŁOWA BOŻEGO

Liturgia Mszy świętej obejmuje także liturgię słowa. Papież akcentuje nową odpowiedzialność za słowa Boże: „Owa odpowiedzialność dotyczy również samego wykonania odnośnych funkcji liturgicznych, samego ich odczytania czy też odśpiewania — co winno odpowiadać także pewnym wymogom sztuki. Zabezpieczając te czynności przed jakąkolwiek sztucznością trzeba wyrazić w nich równocześnie taką umiejętność, taką prostotę i zarazem dostojeństwo, ażeby w samym już sposobie czytania czy śpiewania liturgicznego odzwierciedlił się charakter świętego tekstu” (nr 10). Z radością możemy stwierdzić, że w Polsce na ogół wkłada się wiele starania, aby słowo Boże było w godnej szacie podane ludowi. Wypadki niedbalstwa są raczej nieliczne, ale ciągle spotyka się kapłanów nie umiejących tak czytać świętych tekstów, jak się je czytać powinno.

Dalej Papież przypomina, że mimo opracowania obszernego *Lekcjonarza mszalnego* są takie wypadki, w których można i trzeba wybrać czytania lepiej dostosowane do szczególnej sytuacji. W tej dziedzinie trafia się u nas nieporadność, a nawet zaniedbania. Np. w zakrystiach spotyka się rytuały, w których starannie sklejo no lepcem kartki zawierające wybór czytań biblijnych na obrzędy małżeństwa czy pogrzebu. W użyciu jest stale jeden i ten sam tekst, bez względu na to, czy zmarł człowiek stary czy młody, czy śmierć była skutkiem długiej choroby, czy była nagła. Słyszy się narzekania, że czytania mszalne jakiegoś dnia zupełnie nie nadają się dla dzieci czy dla zakonnic, ale nie korzysta się z możliwości ich wymiany. Widać po-

trzebę lepszego przygotowania przyszłych kapłanów i pogłębiania formacji liturgicznej księży już wyświęconych, aby umieli wykorzystać skarbiec czytań biblijnych, który Kościół przygotował

STÓŁ CHLEBA PAŃSKIEGO

Eucharystia jest stołem chleba Pańskiego. Do tego stołu są zaproszeni wszyscy wierni będący w stanie łaski uświęcającej. Papież stwierdza: „Z pewnością nie brakuje w naszych społecznościach katolickich wielu takich, którzy mogliby uczestniczyć w Komunii eucharystycznej, nie znajdują bowiem przeszkody w swoim sumieniu ze strony grzechu ciężkiego, a jednak nie uczestniczą. Ta postawa, która u niektórych wiąże się z tradycją przesadnej surowości, uległa wprawdzie pewnemu przekształceniu w naszym stuleciu, ale tu i ówdzie daje znać o sobie. Częściej jednak — niż poczucie niegodności — zachodzi pewien brak „głodu eucharystycznego”, za którym kryje się także brak odpowiedniego zrozumienia i odczucia samej istoty wielkiego Sakramentu miłości” (nr 11). Postawę opisaną przez Papieża spotykamy często w naszym społeczeństwie. Bardzo wielu katolików uczestniczących regularnie we Mszy niedzielnej, a nawet codziennej, nie przystępuje do stołu Pańskiego, uważając, że wystarcza Komunia przyjmowana w wielkie święta.

Błąd przeciwny, a mianowicie lekkomyślne przystępowanie do stołu Pańskiego w stanie grzechu, jest u nas raczej rzadki. Trzeba jednak pamiętać, że zachęcanie do częstej Komunii św. musi się łączyć z kształtowaniem sumienia i wszędzie tam, gdzie wierni przystępują do Komunii św. muszą mieć możliwość przystąpienia do sakramentu pokuty.

WSPÓLNE DOBRO KOŚCIOŁA

Papież przypomina, że Eucharystia jest sakramentem jedności Kościoła. Dlatego Kościół ma ścisły obowiązek ustalania wszystkiego, co się wiąże z jej sprawowaniem. „Musimy wszędzie dokonywać nieodzownego wysiłku, aby w zaprogramowanym przez Vaticanum II pluralizmie kultu eucharystycznego zaznaczała się jedność, której Eucharystia jest znakiem i którą sprawia” (nr 12). Wysiłek ten podejmują organy Stolicy Apostolskiej. Konferencje Biskupów, poszczególni Ordynariusze i szafarze Eucharystii. Kapłan jako przewodniczący zgromadzenia eucharystycznego ma mieć wycucie dobra całego Kościoła. To dobro wymaga podporządkowania się liturga formom ustalonym przez Kościół. Papież bardzo mocno ostrzega: „Kapłan nie może uważać siebie za „właściciela”, który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością i nadaje mu kształt osobisty i dowolny... Każdy

z kapłanów celebrujących Najświętszą Ofiarę musi pamiętać, że nie modli się w niej on sam ze swoją wspólnotą, ale modli się cały Kościół, dając również poprzez używanie zatwierdzonego tekstu liturgicznego wyraz swej duchowej jedności w tym Sakramencie. Jeśli ktoś takie stanowisko nazywałby „uniformizmem”, świadczyłoby to tylko o niezrozumieniu obiektywnych wymagań jedności — autentycznej jedności. Byłoby przejawem niebezpiecznego indywidualizmu.

To podporządkowanie szafarza-liturga względem „Mysterium”, które zostało mu powierzone przez Kościół dla dobra całego Ludu Bożego, musi znaleźć swój wyraz również w zachowaniu całokształtu wymagań liturgicznych związanych ze sprawowaniem Najświętszej Ofiary. Są to np. wymagania odnośnie ubioru, a w szczególności szat, które przybiera celebrans... W warunkach normalnych nieliczenie się z przepisami liturgicznymi musi być odbierane jako brak poszanowania dla Eucharystii, podyktowany może indywidualizmem, a może bezkrytycznym stosunkiem do lansowanych opinii, a może jakimś brakiem ducha wiary” (nr 12).

W tej dziedzinie, w krajach zachodniej Europy popełniono bardzo wiele nadużyć. W Polsce tego rodzaju nadużycia dzięki czujności biskupów są bardzo rzadkie. Niestety, są księża gotowi bezkrytycznie naśladować wszystko, co zobaczyli we Francji czy w Niemczech. Tym nowatorom przypomnienie zawarte w liście Papieża powinno otworzyć oczy.

KULT EUCHARYSTII POZA MSZĄ ŚW.

Kult Eucharystii nie może się ograniczać do chwil sprawowania liturgii eucharystycznej. Powinien on trwać także poza godzinami Mszy świętych. Papież przypomina: „Uwielbienie Chrystusa w tym Sakramencie miłości winno znajdować sobie wyraz w różnych formach pobożności eucharystycznej, jak np.: nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, adoracje, wystawienia, godziny święte, czterdziestogodzinne nabożeństwa, błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem, procesje teoforyczne, kongresy eucharystyczne. Na szczególne przypomnienie zasługuje tutaj uroczystość Bożego Ciała, wprowadzona przez mojego poprzednika Urbana IV na pamiątkę ustanowienia tej wielkiej Tajemnicy, jako akt publicznej czci dla Chrystusa utajonego w eucharystycznej Hostii. Wszystko to odpowiada ogólnym zasadom a także szczególnym przepisom istniejącym od dawna, a ostatnio na nowo sformułowanym po Soborze II Watykańskim” (nr 3).

Pozamszalne formy kultu eucharystycznego w Polsce nie znikły. Po wojnie zwiększyła się liczba kościołów, przy których istnieją kaplice nieustającej adoracji Najświętszego Sakramentu. Liczne są kościoły, które co tygodnia mają kilkugodzinne wystawienie N. Sakramentu. W związku z przesunięciem Mszy św. na wieczór, zanikły

niektóre nabożeństwa dodatkowe, ale ich dawni uczestnicy biorą udział w wieczornych Mszach świętych, które na ogół cieszą się dobrą frekwencją także w dni powszednie. Dostrzega się potrzebę ożywienia nabożeństw eucharystycznych przez wprowadzenie czytań i śpiewów opartych na Piśmie świętym. Nowa księga liturgiczna: „Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą”, dostarczy materiału.

ZAKOŃCZENIE

Zdaję sobie sprawę z wielu braków, które u nas jeszcze istnieją w dziedzinie życia liturgicznego, ale wydaje mi się, że odnowa liturgii idzie po właściwej drodze. Msze święte odprawione w Polsce przez Jana Pawła II przy czynnym udziale milionowych rzesz świadczą, że udział wiernych w Eucharystii jest coraz bardziej świadomy i czynny. Jest to objaw pocieszający. „Zachodzi bowiem niesłychanie ścisły, organiczny związek pomiędzy odnową liturgii a odnową całego życia Kościoła. Kościół nie tylko działa, ale wyraża się w liturgii, żyje liturgią i z liturgii czerpie siły do życia. I dlatego też odnowa liturgiczna przeprowadzona prawidłowo w duchu Vaticanum II jest poniekąd miarą i warunkiem wprowadzenia w życie nauki tego Soboru, którą przyjmujemy z głęboką wiarą, przeświadczeni, że poprzez Vaticanum II Duch Święty „powiedział Kościołowi” te prawdy i dał wskazania, które służą spełnianiu jego misji wobec ludzi dnia dzisiejszego” (nr 13).

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

Ks. Stefan Koperek CR

SYNOD KRAKOWSKI O KULCIE EUCHARYSTYCZNYM

Znamiennym jest fakt, że Schemat dokumentu „Eucharystia źródłem życia chrześcijańskiego” był w ciągu trzech lat (1975—1978) 6-krotnie przeredagowywany, zanim został przedstawiony na IX Sesję Synodu, której po raz ostatni przewodniczył J. Em. Ks. Kard. Karol Wojtyła, obecny Jan Paweł II. Jedną z przyczyn tego faktu było ogromne zainteresowanie się nim ze strony licznych Zespołów Synodalnych, jak również ze strony wiernych nie związanych pracą w Zespołach, którzy nadesłali około 290 stron swoich uwag. Nie były to tylko jakieś „poprawki”, uzupełnienia, ale przede wszystkim sta-

nowiły świadectwo ich wiary i miłości do Tajemnicy Eucharystii. Wśród wielu wypowiedzi przebijała się najczęściej głęboka troska o kult Eucharystii skierowana pod adresem różnych grup wiernych (dzieci, młodzieży, dorosłych) jak i sprawujących liturgię Eucharystii (kapłani, służba liturgiczna itp.). Stąd Dokument ten po uwzględnieniu wszystkich interwencji zawiera bardzo wyraźne znamię podkreślające kult obecności Chrystusa w Najśw. Sakramencie.

W teologicznej części podkreśla się cel przechowywania Eucharystii, którym jest nie tylko Wiatyk, ale również „adoracja Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie. Wiara ta ujawnia się w sposób naturalny w zewnętrznym i publicznym oddawaniu czci Najświętszej Eucharystii” (8).

Paragraf ten, najdłuższy, podkreśla za encykliką *Misterium Fidei*, że Eucharystia przechowywana w świątyniach czy kaplicach, stanowi „ośrodek duchowy społeczności zakonnej lub wspólnoty parafialnej a nawet całego Kościoła i całej ludzkości, jako że On zawiera, pod osłoną postaci, Chrystusa, niewidzialną Głowę Kościoła, Zbawcę świata, centrum wszystkich serc, przez którego wszystko i my przez Niego” (1 Kor 8, 6). Dokument Synodalny w tym paragrafie podkreśla aktualne przejawy tego kultu, jak również braki pod tym względem w życiu Kościoła.

Do pozytywnych momentów zalicza troskę o budowę świątyń, uczestnictwo w liturgii eucharystycznej w trudnych warunkach „pod gołym niebem” (12), noszenie Komunii św. wiernym (17), centralne miejsce tabernakulum w nowych kościołach (28), praktykowane różne formy nabożeństw — procesję Bożego Ciała tak w samą uroczystość jak i w czasie dawnej oktawy, adoracje w pierwsze czwartki, piątki, pierwsze niedziele, 40-godzinne nabożeństwo, „czuwanie wobec Chrystusa Eucharystycznego od W. Czwartku do uroczystości Zmartwychwstania”.

Niemniej odnotowane są też zarysowujące się zaniedbania, z których Dokument wylicza: opuszczanie niedzielnej Mszy św. „przez wielu katolików” (13), „nagminne spóźnianie się na Mszę św.” (15), bierną obecność na niedzielnej Eucharystii (21), „zanik modlitwy dziękczynnej po Komunii św.” (27), „osłabienie nabożeństw adoracyjnych” (32) a także „nerwowy pośpiech i brak staranności w wykonywaniu świętych obrzędów” (21) ze strony sprawujących świętą służbę ołtarza.

W oparciu o przesłanki teologiczne pierwszej części Dokumentu i relację stanu faktycznego, Synod wysuwa szereg postulatów, zmierzających do ożywienia, pogłębienia i utrwalenia kultu Eucharystii. „Należy stanowczo przeciwstawiać się, domaga się Synod, wszelkiemu lekceważeniu uczestnictwa w niedzielnej i świątecznej Mszy św.” (34). Duszpasterze mają obowiązek zatroszczyć się o właściwy rozkład Mszy św. i informację, by wszystkim umożliwić w niej udział (36). „Sprawowanie liturgii powinno dokonywać się, nalega Synod,

w atmosferze szlachetnej prostoty, powagi, przy tym bez rutyny i pośpiechu" (38). Zaleca się dalej, w tym Dokumencie, wdrażanie do czynnego udziału we Mszy św. dzieci i młodzież poprzez katechizację (40), zachowanie „religijnego charakteru uroczystości pierwszej Komunii św.”, Szczególnie w paragrafie 53 biorąc pod uwagę „osłabienie kultu adoracyjnego Najświętszego Sakramentu we współczesnym Kościele”, wzywa Synod „cały Lud Boży Archidiecezji Krakowskiej, aby odnawiał w sobie świadomość obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie i konieczności kultu adoracyjnego”. W tym celu Synod postanawia pielęgnowanie adoracji w czwartki przed I piątkiem, jak i w pierwsze piątki, a także w czasie nabożeństw majowych, czerwcowych i październikowych. Pragnie też Synod, by w niektórych kościołach większych miast, trwały całodzienne adoracje Najświętszego Sakramentu (53). Zaleca się następnie troskę o jak najlepsze przygotowania do procesji Bożego Ciała, o wytrwałe starania o uzyskanie pozwolenia na tę procesję tam, gdzie ich nie ma (54). Od roku Jubileuszowego św. Stanisława, postulował Synod „nieustanną adorację Najśw. Sakramentu w Archidiecezji, wg porządku ustalonego przez Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej” (55). Podkreśla dalej Synod obowiązek spoczywający na duszpasterzach „stałego wychowywania wiernych do kultu adoracyjnego” (56). Wreszcie zwraca uwagę ten Dokument i architektom, wznoszącym nowe świątynie, by na tabernakulum przeznaczali miejsce „naprawdę dostojne”, tak, by ono stanowić mogło „znak czci dla Chrystusa obecnego w Najśw. Sakramencie i pomagało wiernym w modlitwie i skupieniu” (60).

Tak więc kult Eucharystii, głęboko zakorzeniony w tradycji Archidiecezji Krakowskiej, stanowiąc wymowny znak wiary Jego Ludu, wymaga głównie troski o jej pogłębienie, a to zasadniczo poprzez realizację w/w postulatów Synodu, który dostrzega nowe akcenty teologiczne w wykładzie nauki o Eucharystii i podejmuje odnowę życia Kościoła lokalnego w duchu Soboru Watykańskiego II. Synod nie chce jednak nie uronić z wielkiej spuścizny wieków Kościoła Krakowskiego, którym towarzyszyła żywa wiara w trwałą i błogosławioną obecność Chrystusa w Eucharystii.

Urzeczywistnianie zatem zaleceń Synodu będzie wyrazem jedności z całym Kościołem i Jego Głową, Ojcem św. Janem Pawłem II, który w swym ostatnim liście Wielkoczwartkowym podkreślił obowiązek kontynuowania i rozbudzania, „przede wszystkim własnym przykładem” różnych właściwych form okazywania czci „wobec Chrystusa obecnego i działającego w tym Sakramencie miłości”, w których „wyraża się może „tradycyjna”, ale zdrowa pobożność, a nade wszystko ów „zmysł wiary”, będący udziałem całego Ludu Bożego, jak to przypomniał Sobór Watykański II (KK 12)”.

BIBLIOGRAFIA

publikowanych prac ks. prof. dra hab. STANISŁAWA GRZYBKĄ

1949

1. Odnalezienie nowych rękopisów biblijnych, RBL 1 (1949) 66—67
2. Post w Starym Testamencie, RBL 6 (1949) 94—103
3. Znaczenie nowych manuskryptów biblijnych, RBL 6 (1949) 405—411
4. Dobraczyński J., Wybrańcy gwiazd, Poznań 1948; RBL 3 (1949) 222 (rec.)
5. Stummer F., Geographie des Buches Judith, Stuttgart 1947; RBL 6 (1949) 465—466 (rec.)

1950

6. Obchody ku czci ks. Jakuba Wujka, RBL 3 (1950) 149—150
7. Sprawozdanie z uroczystości ku czci ks. Jakuba Wujka TJ, Polonia Sacra 1950, 199—200
8. Wspomnienia o ks. Józefie Archutowskim, RBL 3 (1950) 164—173
9. Nowe rękopisy biblijne w świetle najnowszych badań, Homo Dei 4—5 (1950) 770—771
10. Daniel Rops H., Histoire Sainte, Paris 1943; RBL 6 (1959) 375—376 (rec.)

1951

11. Powstanie i rozwój litanii do NMP, RBL 2 (1951) 97—108
12. Śp. Biskup Teodor Kubina, Polonia Sacra 1951, 106—116
13. Albright W., Archeology and the Religion of Israel, Baltimore 1946; RBL 6 (1951) 435—440 (rec.)

1952

14. Pismo św. w życiu katolika, RBL 2 (1952) 74—81
15. Objawienie a człowiek, RBL 4 (1952) 343—351
16. Poglądy św. Pawła na pracę fizyczną, RBL 5 (1952) 391—399
17. Steinmann J., Le prophète Isaïe, Paris 1950; RBL 6 (1952) 496—499 (rec.)

1954

18. Okres Sędziów w dziejach Izraela, RBL 1 (1954) 4—16

1955

19. Rekonstrukcja tekstu pieśni Debory (Sdz 5), RBL 1 (1955) 1—15

1956

20. Starotestamentowe ofiary w ludziach a ślub Jeftego, RBL 1—3 (1956) 9—23
21. Wykopaliska w Hacor, RBL 1—3 (1956) 166—170
22. Mesjańskie Królestwo Pokoju na Syjonie, RBL 4—6 (1956) 227—243
23. La Sainte Bible, Paris 1956; RBL 1—3 (1956) 171—173 (rec.)
24. van Imschoot P., Theologie de l'Ancien Testament, Tournai (Belg.) 1954; RBL 4—6 (1956) 312—316 (rec.)

1958

25. Trudności biblijne, RBL 1 (1958) 50—54
26. Czy Chrystus miał braci?, RBL 3 (1958) 231—238
27. Pius XII a Biblia, RBL 6 (1958) 466—475

28. Znaczenie i rola Pisma świętego w życiu i pracy kapłańskiej, Wiad. Diec. Częstoch. 12 (1958) 489—501
29. Baly Denis, *The Geography of the Bible*, New York 1957; RBL 1 (1958) 76—78 (rec.)
30. Vaganay L., *Le Probleme Synoptique*, Tournai 1954; RBL 1 (1958) 72—76 (rec.)
31. Holzner J., *Autor de Saint Paul*, Colmar — Paris 1954; RBL 5 (1958) 462—463 (rec.)

1959

32. Problem pochodzenia człowieka w świetle egzegezy biblijnej, RBL 2 (1959) 113—125
33. Sprawiedliwość Boża w nauczaniu Proroków, RBL 5 (1959) 433—451
34. Mariani B., *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti*, Roma 1958; RBL 3 (1959) 326—327 (rec.)
35. Wiener Cl., *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris 1957; RBL 5 (1959) 531—532 (rec.)

1960

36. Manuskrypty z Qumram a chrześcijaństwo, RBL 2 (1960) 81—103
37. Problem autorstwa Pięcioksięgu w ujęciu egzegetów katolickich, RBL 5 (1960) 385—406
38. Wójcik S. CSsR, *Księga Psalmów oraz Pieśni biblijne*, Sandomierz 1958; RBL 3—4 (1960) 379—381 (rec.)
39. Danielou O. J., *Theologie du judeo — christianisme*, Paris—Tournai 1958; RBL 3—4 (1960) 379—381 (rec.)
40. Peter Michał, *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań 1959; RBL 3—4 (1960) 375—377 (rec.)
41. Rudowicz Edward, *Ziemia Święta*, W-wa 1957; RBL 3—4 (1960) 381 (rec.)
42. Spicq C., *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1958; RBL 3—4 (1960) 377—379 (rec.)

1961

43. *Księga Tobiasza — Wstęp, przekład i komentarz*, RBL 1 (1961) 1—22
44. *Finis legis Christus* (Rz 10, 4), RBL 5 (1961) 181—189
45. *Ostatnia droga śp. ks. prof. Piotra Stacha*, RBL 5 (1961) 264—266
46. *Trzecie Seminarium Biblijne*, RBL 5 (1961) 267—269
47. *Biblia prawda czy legenda?*, RBL 6 (1961) 312—322
48. *W dwudziestą rocznicę śmierci biskupa Kubiny*, Tyg. Powszech. 8 (1961) 7
49. Bonsirven J. SJ, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948; RBL 1—2 (1961) 74—77 (rec.)
50. Dupont J., *Mariage et divorce dans l'Evangile Mt 19, 3—12 et paralleles*, Bruges 1959; RBL 3—4 (1961) 177—179 (rec.)

1962

51. *Religijny czy świecki charakter księgi Estery*, RBL 1 (1962) 18—28
52. *Pismo święte w kościele*, RBL 1 (1962) 50—52
53. *Złote jubileusze kapłańskie*, RBL 3 (1962) 133—145
54. *Teologia księgi Estery*, RBL 4 (1962) 203—214
55. *Nowe władze Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie*, RBL 5 (1962) 314—315
56. *Sp. ks. Rektor Julian Nowak (wspomnienie pośmiertne)*, Częst. Wiad. Diec. 6 (1962) 173—177
57. *Klawek Aleksy, Onomastyka biblijna*, Wrocław — W-wa — Kraków 1961; RBL 4 (1962) 256 (rec.)

1963

58. Księga Tobiasza — wstęp, przekład i komentarz, w: Pismo święte Starego Testamentu, Poznań 1963, 156
59. Księga Estery — Wstęp, przekład i komentarz, w: Pismo święte Starego Testamentu, Poznań 1963, 178
60. Ad multos annos (z racji jubileuszu ks.prof. Aleksiego Klawka), RBL 1 (1963) 8—10
61. Rodzaj literacki księgi Tobiasza, RBL 1 (1963) 36—42
62. Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego, RBL 1 (1963) 55
63. Ubi Petrus ibi Ecclesia, RBL 5—6 (1963) 229—235
64. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, Kraków 1962; RBL 2 (1963) 157—159 (rec.)

1964

65. Ad multos faustoque annos (ks. arbp. K. Wojtyła), RBL 1 (1964) 1—3
66. Modlitwa Chrystusa w Getsemani — Godzina biblijna, RBL 1 (1964) 41—47
67. Magnificat anima mea Dominum — Godzina biblijna, RBL 4 (1964) 238—243
68. Kto jest moim bliźnim? — Godzina biblijna, RBL 5 (1964) 311—315
69. Znaczenie pielgrzymki Pawła VI, RBL 6 (1964) 340—345
70. Matura M. C. OFM, Le Qahal et son contexte culturel, Montréal 1962; RBL 2 (1964) 330—331 (rec.)

1965

71. Księga Tobiasza, Judyty i Estery — Wstęp i przekład, w: Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia), Poznań 1965, 446—484
72. Liturgia Słowa Bożego, RBL 1 (1965) 46—48
73. Nowy biskup pomocniczy diecezji częstochowskiej — J.E. ks. bp Tadeusz Szwagrzyk, RBL 1 (1965) 44—45
74. Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, RBL 2 (1965) 105—107
75. Pierwszy Polak Konsultorem Papieskiej Komisji Biblijnej (ks. St. Łach), RBL 5 (1965) 306—308
76. Romaniuk C., Les chemins de l'exégèse du Nouveau Testament, Le Puy — Lyon — Paris 1963, RBL 2 (1965) 127—128 (rec.)
77. Poelmann R., Le signe biblique des quarante jours, Paris 1961, RBL 6 (1965) 381—384 (rec.)

1966

78. Wprowadzenie w Dzieje Apostolskie (Dz 1, 1—2), RBL 1 (1966) 51—56
79. Pierwszy Międzynarodowy Kongres Teologii Soboru Watykańskiego II, RBL 4—5 (1966) 297—308
80. Nowy Testament w przekładzie ks. Jakuba Wujka, Kraków 1966; RBL 2 (1966) 144 (rec.)
81. Zieja Jan ks., Przyjdź Panie Jezu — Ewangelia i życie, Poznań 1966; RBL 3 (1966) 208 (rec.)

1967

82. Nowa instrukcja o muzyce w liturgii świętej, RBL 3 (1967) 185—186
83. Zarys historii zbawienia, RBL 4—5 (1967) 209—218
84. Pismo święte historią zbawienia, Coll. Theol. 4 (1967) 45—64
85. Podręczna konkordancja biblijna, oprac. E. Trzeciak OCD, Poznań 1967; RBL 1 (1967) 64 (rec.)

86. Romaniuk Kazimierz ks., Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu, Poznań 1966; RBL 2 (1967) 115—117 (rec.)
87. Romaniuk Casimir, Le sacré dans le Nouveau Testament, Le Puy — Lyon 1966; RBL 3 (1967) 187—189 (rec.)
88. Concetti Gino, La Theologia dopo il Concilio, Milano 1967; RBL 3 (1967) 190—192 (rec.)

1968

89. Polska bibliografia biblijna za lata 1931—1965, W-wa 1968, 347 + 317, (współautor z: Czerwień — Panasiuk)
90. VI Międzynarodowy Kongres Studium Starego Testamentu, RBL 3 (1968) 190—194
91. Sp. ks. Walenty Prokulski T.J., RBL 4—5 (1968) 297—299
92. Słowo wstępne. w: Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu, Kraków 1968, 5—6
93. Rys historyczny konstytucji „Dei Verbum”, w: Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu, Kraków 1968, 89—120
94. Pismo św. historią zbawienia. W: Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu, Kraków 1968, 89—120
95. Cholewiński A. i Mokrzycki B., Nabożeństwa biblijne, Kraków 1968; RBL 6 (1968) 386—388 (rec.)
96. Gryglewicz F., Chleb, wino i Eucharystia w symbolach Nowego Testamentu, Poznań 1968; RBL 6 (1968) 385—386 (rec.)

1969

97. Bibliści polscy obradują na KUL-u, RBL 4—5 (1969) 298—300
98. Nowa redakcja Collectanea Theologica, RBL 4—5 (1969) 295—298
99. Powołanie w Starym Testamencie, Częst. Wiad. Diec. 3—6 (1969) 58—64
100. Bibel-Lexikon, herausgegeben von prof. Herbert Haag, Tübingen 1968; RBL 1 (1969) 47—49 (rec.)
101. Schumann Heinz, Die exegetische Seminararbeit, Leipzig 1968; RBL 1 (1969) 54—55 (rec.)
102. Jacob E., L'Ancien Testament, Paris 1967; Stud. Theol. Vars, 1 (1969) 325—328 (rec.)

1970

103. Sp. ks. prof. Aleksy Klawek, RBL 6 (1970) 259—266
104. „Czas, abym odszedł” — Przemówienie na pogrzebie śp. ks. prof. A. Klawka wygłoszone w kościele akademickim św. Anny w Krakowie, dnia 25 XI 1969 r., RBL 6 (1970) 302—305
105. Soborowe inspiracje biblijne. w: Myśl posoborowa w Polsce, wyd. ATK, W-wa 1970; 54—70

1971

106. Księga Tobiasza, Judyty i Estery — Wstęp i przekład. w: Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia), wyd. II, Poznań 1971, 446—484
107. Biblia a liturgia, RBL 2—3 (1971) 84—95
108. Homilie na uroczystości: Niepokalanego Poczęcia NMP, Boże Narodzenie, Najświętszej Rodziny, Świętej Bożej Rodzicielki, Objawienia Pańskiego, RBL 4—5 (1971) 237—255
109. Lud Boży w świetle konstytucji „Lumen Gentium”. w: Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele, Kraków 1971, 63—82
110. Zasady interpretacji Pisma świętego — Chrystus zrywa i uczy. w: Materiały IV Kursu homiletyczno-katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w ATK w dniach 10—12 września 1971, W-wa 1971, 73—84

111. Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele, Kraków 1971; RBL 2 (1971) 158—160 (rec.)
 112. Chmiel J., Lumière et charité d'après la première épître de Saint Jean, Roma 1971; RBL 6 (1971) 334—336 (rec.)
 113. Kornfeld W.: Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels, Innsbruck — Wien — München 1970; Coll. Theol. 4 (1971) 211—213 (rec.)

1972

114. Homilie na niektóre święta. W: Homilie i godziny biblijne, Kraków 1972; 517—573
 115. Homilie świąteczne (uroczystość św. Józefa i Zwiastowania NMP), RBL 1 (1972) 61—68
 116. Szkice homilii na ferie adwentowe. Rok B, RBL 4—5 (1972) 233—295
 117. Współczesna hermeneutyka biblijna. w: Współczesna biblistyka polska, wyd. ATK, W-wa 1972, 55—78

1973

118. Szkice homilii na Adwent, RBL 4 (1973) 224—237
 119. XXIV Dni Biblijne w Louvain, RBL 5—6 (1973) 321—324
 120. Rozwój idei Boga w Starym Testamencie, Częst. Studia Teol., t. I, 1973, 53—64
 121. Dreissler Alfons, Die Grundbotschaft des Alten Testaments, Freiburg in Bresgan 1972; RBL 2—3 (1973) 165—167 (rec.)
 122. Drzymała Kazimierz TJ, Ks. Stanisław Grodzicki SJ, Kraków 1973; RBL 2—3 (1973) 167—168 (rec.)
 123. Langkammer Hugolin OFM, Księgi Ezdrasza i Nehemiasza, Poznań — W-wa 1971; RBL 2—3 (1973) 164—165 (rec.)
 124. Łach Jan ks., Jezus syn Dawida, W-wa 1973; RBL 5—6 (1973) 337—338 (rec.)
 125. Schreiner i inni, Wort und Beschaf des Alten Testaments, Würzburg 1970; RBL 5—6 (1973) 333—335 (rec.)
 126. Stendebach F. J., Der Mensch wie ihr Israel vor 3000 Jahren sah, Stuttgart 1972; RBL 5—6 (1973) 331—333 (rec.)
 127. Zimmerli W., Grundriss de alttestamentlichen Theologie, Kohlhammer — Stuttgart 1972; RBL 5—6 (1973) 336—337 (rec.)

1974

128. Księga Hioba. Wstęp, przekład i komentarz. w: Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Poznańska), Poznań 1974, 401—468
 129. Rok jubileuszowy w Piśmie świętym, RBL 3 (1974) 109—121
 130. Nowa interpretacja dogmatu stworzenia człowieka — Monogenizm czy poligenizm?, Anal. Crac., t. V, 1973—1974, 451—464
 131. Koncepcja posoborowej teologii jako teologii zbawienia, Znak 1 (1974) 19—28
 132. Ogólnopolski Kongres Powołań Kapłańskich, Tyg. Pow. 3 (1974) 7
 133. La biblistique polonaise après Vatican II. w: Bericht über den Polnisch-Niederländischen Theologen — Kongress April 1974, Utrecht 1974, 60—65
 134. Jakubiec Czesław ks., Księga Hioba. Wstęp, przekład i komentarz, Poznań — W-wa 1974; RBL 6 (1974) 355—356 (rec.)

1975

135. Biblia na co dzień. Komentarz do Ewangelii, Kraków 1975, 7—193, 333—336; 713—806
 136. Ks. Jakub Wujek jako biblista i teolog. Studia Gnesnensis 1975, 305—315

137. Maryjny sens prorocstwa Iz 7, 14, *Czest. Studia Teol.*, t. III, 1975, 231—242
 138. Współczesne przekazywanie Słowa Bożego, *Czest. Wiad. Diec.* 9—10 (1975) 216—224

1976

139. Biblia na co dzień. Komentarz do Ewangelii, wyd. II, Kraków 1976, 13—213, 339—342
 140. Egzystencjalne wartości Starego Testamentu, *RBL* 5—6 (1976) 241—254
 141. Homilie na niedziele Adwentu. Rok C, *RBL* 5—6 (1976) 317—324
 142. Elementy konstytutywne biblijnego powołania, w: *Kongres Powołań Kapłańskich*, Kraków 1976, 99—120
 143. Elementy konstytutywne powołania biblijnego, *Czest. Studia Teol.*, t. IV, 1976, 19—30
 144. Gryglewicz F. Ks., Słowo Ciałem się stało. Pochodzenie Jezusa w Nowym Testamencie, Katowice 1975; *RBL* 1 (1976) 63—64 (rec.)
 145. Kudroń Cz. CSsR, Bliżej nieba, W-wa 1973; *RBL* 1 (1976) 60—61 (rec.)
 146. Kudroń Cz. CSsR, Nadzieją mocni, W-wa 1975; *RBL* 1 (1976) 62—63 (rec.)
 147. Kudroń Cz. CSsR, Owoc Krzyża, W-wa 1974; *RBL* 1 (1976) 61—62 (rec.)
 148. Kudroń Cz. CSsR, Stał się człowiekiem, W-wa 1974; *RBL* 1 (1976) 62 (rec.)
 149. Gryglewicz F. ks., Ewangelia św. Łukasza, Poznań 1975; *RBL* 5—6 (1976) 335—337 (rec.)
 150. Zimmerli W., *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, wyd. II, Stuttgart 1975; *RBL* 5—6 (1976) 330—331 (rec.)

1977

151. Rozwój idei Boga w Piśmie świętym, w: *Bóg — Dekalog — Błogosławieństwa — Modlitwa*, Kraków 1977, 19—27
 152. Obraz Boga w Starym Testamencie, *RBL* 1 (1977) 2—18
 153. Teologiczne Dni Studyjne w Mödling koło Wiednia, *RBL* 4 (1977) 216—219
 154. IV Kongres Mariologiczny i Maryjny w Olsztynie i Gietrzwałdzie, *RBL* 4 (1977) 220—221
 155. Materiały homiletyczne na niedziele Adwentu i okresu Bożego Narodzenia. Rok A, *RBL* 5 (1977) 274—280
 156. Szkice homilii na niedziele i święta. Rok A, *RBL* 6 (1977) 343—354
 157. Opracowanie homilii w roku 1977/78, *Czest. Wiad. Diec.* 12 (1977) 270—287
 158. Wprowadzenia do programu homiletycznego na rok 1977/78, *Bibl. Kazn.* 1977, t. 99, 193—197
 159. Homilie na niedziele i święta (III Adwentu, urocz. św. Szczepana) *Bibl. Kazn.*, 1977, t. 99, 208—210, 220—222
 160. Homilie maryjne, *Bibl. Kazn.*, 1977, t. 99, 212—214, 244—246; 1978, t. 100, 16—18, 79—81, 123—125, 199—201, 223—225, 260—262; t. 101, 11—13, 59—61, 63—65
 161. Zur biblischen Begründung der Ethik, *Klerusblatt* 3 (1977) 51—53
 162. Czajkowski M. i inni, *Bóg — Dekalog — Błogosławieństwa — Modlitwa*, Kraków 1977; *RBL* 4 (1977) 225—226 (rec.)
 163. Kudroń Cz. CSsR, Trwajcie we mnie, W-wa 1977; *RBL* 4 (1977) 225 (rec.)
 164. Dobraczyński J., Cień Ojca, W-wa 1977; *RBL* 6 (1977) 286—287 (rec.)

1978

165. Kerygmaticzne wartości Pisma świętego, RBL 1 (1978) 1—9
166. Szkice homilii na niedziele i święta. Rok A, RBL 1 (1978) 42—54; 2 (1978) 101—113; 3 (1978) 158—170; 4 (1978) 217—224
167. Misyjny charakter Kościoła. Aspekt biblijno-teologiczny, RBL 6 (1978) 282—290
168. Wychowanie do postawy społecznej jako przygotowanie do przyjęcia powołania na płaszczyźnie „agere”, Częst. Wiad. Diec. 8 (1978) 182—189
169. Współczesność teologii pozytywnej i systematyczno-spekulatywnej w formacji przyszłych kapłanów, Częst. Wiad. Diec. 9 (1978) 196—203
170. Mayes A. D. H., Israel in the period of the Judges, London 1974; RBL 2 (1978) 115—116 (rec.)
171. Mesters C., Boże, gdzie jesteś?, Poznań — W-wa 1977; RBL 3 (1978) 171 (rec.)
172. Rosłon J. OFMConv. — Łach J. ks., Studia z bibliistyki, W-wa 1978; RBL 4 (1978) 226—227 (rec.)

1979

173. Działalność pisarska kard. Karola Wojtyły w Polskim Towarzystwie Teologicznym w Krakowie, RBL nr specjalny 1979, 36—41
174. „Pod wieczór życia będziemy sądzeni z miłości”, RBL 1 (1979) 61—63
175. Kerygmaticzna wartość pochwały Jozuego na podstawie Syr 46, 36—41, RBL 2 (1979) 73—80
176. Elementy konstytutywne biblijnej radości, RBL 5 (1979) 250—260
177. Kerygmaticzne wartości encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”, RBL 6 (1979) 290—296
178. Początki zła w świecie wg Rdz 3, 1—24, Częst. Studia Teol. t. VI, 1979, 211—220
179. Antropologia Psalmu 8, Studia Theol. Vars. 1 (1979), 33—42
180. Kudasiewicz J. ks., Biblia — historia — nauka, Kraków 1978; RBL 5 (1979) 249—252 (rec.)
181. Balthasar H., Maria heute ehren; Częst. Studia Teol., t. VI, 1979, 249—253 (rec.)

1980

182. Mariologia Jana Pawła II w świetle jego pielgrzymki do Polski, RBL 1 (1980) 10—15
183. Ks. prof. Aleksy Klawek założyciel i pierwszy naczelny redaktor „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, RBL 4 (1980) 182—187
184. Filipiak Marian ks., Biblia o człowieku, Lublin 1979; RBL 4 (1980) 233—234 (rec.)
185. Chmiel Jerzy ks., Interpretacja Starego Testamentu w kerygmacie apostoelskim o zmartwychwstaniu Jezusa, Kraków 1979; RBL 4 (1980) 235—236 (rec.)
186. Kerygmaticzne wartości encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”. W: Redemptor hominis — Tekst i komentarz, Kraków, 1980, 63—70
187. Mojżesz na nowo odczytany, w: Księga pamiątkowa z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa ks. prof. Stanisława Łacha, Kraków 1980, 20—32

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de Maria*. Madrid 1979, Stron 172 (wydanie szóste).

Niewielka książeczka pt. *Ewangelia o Maryi* napisana została przez znanego hiszpańskiego egzegetę i propagatora Pisma świętego — S. Muñoz Iglesiasa, dyrektora „Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto „Francisco Suarez” w Madrycie. Pierwsze jej wydanie ukazało się w 1973 r. W tym samym roku wydrukowano jeszcze dwa wydania. Wydanie czwarte znalazło się na półkach księgarskich w r. 1974, a piąte w r. 1977. W przedmowie do książki biskup Walencji, Lefriguera, napisał, że nie jest ona dziełem egzegetycznym, ale wypowiedzi w niej zawarte posiadają autorytet znanego egzegety, nie jest to też rozprawa teologiczna, ale napisał ją znany teolog.

Praca S. Muñoz Iglesiasa składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy zatytułowany: „*Pięć milczeń*” o *Maryi*, zawiera omówienie faktu milczenia o życiu Maryi przed zwiastowaniem narodzenia Jezusa, milczenia wokół tajemnicy poczęcia, o życiu ukrytym Maryi, i zachowaniu się Jej w czasie publicznej działalności Syna. Wreszcie o tym, co działo się z Matką Jezusa po Jego wniebowstąpieniu. O niektórych faktach usiłują powiedzieć nieco ewangelie apokryficzne. Niektóre z nich wydedukować można z opisów życia Jej Syna oraz relacji o działalności apostołskiej uczniów Jezusa w czasie rodzenia się Kościoła jerozolimskiego. To „zaplanowane” milczenie jest z pewnością swego rodzaju ewangelią o Maryi.

W rozdziale drugim Autor rozważa „siedem słów” Maryi. Pierwsze słowa przypisane Matce Jezusa zapisano u Łukasza: *Jakże się to stanie, skoro nie znam męża* (1, 34), drugie podaje ten sam Ewangelista: *Oto ja służebnica Pańska* (1, 38), trzecie — to dalszy ciąg owej wypowiedzi, zawierającej jednak nowe elementy treściowe: *Niech mi się stanie według Twego słowa* (1, 38). Czwarte nazwać trzeba *Magnificat*. To „słowo” Maryi powtarzało się we wszystkich sytuacjach Jej życia. Piąte „słowo” *Synu, cóż nam uczyniłeś, Twój ojciec i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie* wypowiedziała Maryja do Jezusa po „odnalezieniu” Go w świątyni jerozolimskiej (Łk 2, 48). Kolejne „słowa” Maryi zapisał Jan, umiłowany uczeń Jezusa. Pierwsze z nich, to prośba: *Nie mają wina* (J 2, 3). Był to akt służby dla ludzi będących w potrzebie. Pewność interwencji, wstawiennictwa, stanowi podstawę wiary we wstawiennictwo Maryi w ogóle. Ostatnie „słowo” Maryi znajdujemy również w czwartej Ewangelii: *Czyńcie to, co wam powiem* (J 2, 5) odnosi się wprawdzie do konkretnej sytuacji, ale zarazem stanowi jakby testament Maryi, aby czynić wszystko, co nakazuje czynić Jezus.

Trzecia część książki S. Muñoz Iglesiasa poświęcona została analizie tylko na pozór ogólnej wypowiedzi ludzi, skierowanych do Maryi. Jest ich według Autora osiem: trzy z nich, to słowa wysłannika Bożego — Gabriela w chwili zwiastowania, jedno — to wypowiedź Elżbiety, Matki Jana Chrzciciela, jedno — to znów wypowiedź starca Symeona, wreszcie trzy — to zdania Jezusa (dwunastoletniego chłopca w świątyni jerozolimskiej, dokonującego cudu w Kanie Galilejskiej oraz powieszzonego na krzyżu na Kalwarii). W wyjaśnianiu tych „słów” Autor książki posłużył się znakomicie wiedzą o Biblii. Trafne wskazania paraleli starotestamentalnych, na-

wiązanie do zdarzeń nowotestamentalnych, krótkie wyjaśnienia dotyczące topografii miejscowości biblijnych oraz — jakby mimochodem — rozstrzygnięcie sporów co do rozumienia niektórych terminów greckich (choć nigdzie nie ma nawet śladu odwoływania się do literatury fachowej), wszystko to można znaleźć na dwudziestu kilku stronicach tej części książki.

Powyższe uwagi charakteryzujące nieco pracę Profesora „Salvador” (jak to popularnie nazywają po imieniu jego znajomi w Hiszpanii), odnoszą się także do następnej części dzieła, w którym czytamy o działalności Maryi, opisywanej w Ewangeliach. Autor zebrał dwanaście tych relacji o czynach Matki Jezusa. Są to relacje krótkie, ale znowa problematyki pokazał je znów w szerokim kontekście biblijnym. Takim jest fakt małżeństwa Maryi z Józefem, fakt dziewictwa, lęk w chwili zwiastowania, fakt odważnego udania się w drogę do domu Zachariasza, podziwu godne pozdrowienie Elżbiety, fakt służby w okresie jej brzemienności, narodzenia Pierworodnego Syna, nieustanne przebywanie przy Jezusie tak w okresie niemowlęctwa, jak i śmierci (Łk 2, 16; Mt 2, 11; J 19, 25), tajemnica oczyszczenia Maryi i ofiarowania przez Nią Jezusa w świątyni, udanie się z dwunastoletnim Synem na święta Paschy do Jerozolimy, szukania Jezusa po uroczystościach jerozolimskich i rozważania tajemnicy Jezusa (Łk 2, 19; 2, 51). Lektura tych krótkich refleksji dowodzi, że Autor książki nie odbiega nigdy od tego, co podaje Biblia. Nie są to więc „pobożne rozważania”, czy domysły, czy subiektywne odczucia, tak często stosowane w wypadkach, gdy „nie starcza obiektywnego materiału”, ale tylko to, co proponują autorowie natchnieni.

W ostatniej części książki S. Muñoz Iglesias poddaje analizie te teksty biblijne, które informują o zachowaniu ludzi w stosunku do Maryi. I tak mamy najpierw interpretację wypowiedzi „ludzi ulicy” o Maryi, świadczące o tym, co wiedzą oni o Matce Jezusa (Mk 6, 3; Mt 13, 54 n; J 6, 42; Łk 11, 27), następnie zostały zebrane informacje o odnoszeniu się do Maryi pierwszych wyznawców Jezusowej nauki (Apok 12, 1-6, Gal 4, 4; Dz 1, 14). Z kolei Autor scharakteryzował stosunek do Maryi Jej męża — Józefa (Mt 1, 18 nn) oraz umiłowanego ucznia — Jana (J 19, 27), wreszcie stosunek do Niej samego Syna — Jezusa. Autor wykorzystuje dokładnie dane biblijne; stara się nie uronić z nich niczego, co stanowi informację pewną, mającą związek z Matką Jezusową.

Lektura książki S. Muñoz Iglesiasa utwierdza czytelnika w przekonaniu, że o Maryi mamy w Biblii nie wiele informacji. To wszakże dane, które w niej się zawierają, stanowią materiał wystarczający dla wszechstronnej charakterystyki Matki Mesjasza. Właśnie tym materiałem posługiwać się mają teologowie, kaznodzieje, katecheci, wszyscy, którzy pragną Ją naśladować. Uważam, że książka — wprawdzie niewielka w rozmiarach — służyłaby wszechstronną pomocą w kraju, który nazywa się i jest naprawdę krajem maryjnym. Sam Autor zafascynowany Polską, którą odwiedził z równie znanym biblistom, prof. D. Moñoz Leónem, w czasie pielgrzymki Papieża Jana Pawła II do ojczyznoego Kraju, wyrażał to pragnienie niejedenkrotnie.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. Jaroszewicz Jan bp, *Bądźcie mocni w Panu*. Rozważania dla zakonnic. W-wa 1979, ATK, s. 510, zł 280
2. *Opera Philosophorum Medii Aevi* — Textus et studia t. III: *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, W-wa 1980, ATK, s. 400
3. Orygenes, *Filokalia* — przekład, wstęp i przypisy Katarzyna Augustyniak, W-wa 1979, PAX, s. 271, zł 80
4. *Polska bibliografia nauk kościelnych za lata 1972—1973*, pod red. ks. Remigiusza Sobańskiego, W-wa 1979, ATK, s. 516
5. Praca zbiorowa, *Chrystus i Kościół* (Wybrane fragmenty Nowego Testamentu) — pod red. ks. F. Gryglewicz, Lublin 1979, KUL, s. 215, zł 100
6. *Studia antiquitatis christianae*, t. I.
 - z. 1: Gładyszewski Ludwik ks., *Bóg Stwórca i władca — Doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i opatrności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, W-wa 1977, ATK, s. 255
 - z. 2: Stanuła Emil CSsR, *Nauka Ambrozjastra o stanie pierwotnym człowieka. Studium z zakresu antropologii teologicznej*.
Myszor Wincenty ks., *Gnostycyzm w tekstach z Nag-Hammadi*, W-wa 1977, ATK, s. 268
7. Szlaga Jan ks., *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979, KUL, s. 137, zł 150
8. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, Tarnów 1979, s. 338
t. VII: *Z okazji 900-rocznicy męczeńskiej śmierci św. Stanisława*
9. *Textus et studia*
t. X: Pisarzak Marian MIC, *Blogosławieństwo pokarmów i napojów wielkanocnych w Polsce*, W-wa 1979, ATK, s. 378
10. Zahajkiewicz Marek Tomasz ks., „*Tractatus sacerdotalis*” *Mikołaja z Błonia na tle teologii przełomu wieku XIV i XV*, Lublin 1979, KUL, s. 185, zł 150

NOWOŚĆ!

NOWOŚĆ!

WYDAWNICTWA
POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO
W KRAKOWIE

SCRUTAMINI SCRIPTURAS

Księga pamiątkowa z okazji złotego jubileuszu
kapłaństwa ks. prof. Stanisława Łacha

str. 179

cena 80.— zł