

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XXXIII

1980

A R T Y K U Ł Y

O. Georg Braulik, OSB

BLISKOŚĆ BOGA I SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA ROZUMIENIE DEUTERONOMICZNEGO PRAWA W OKRESIE NIEWOLI *

1. ZARYSOWANIE PROBLEMU

Wydaje się, że centrum Starego Testamentu stanowi formuła przymierza: *Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem*. Formuła ta dotyczy Boga i narodu izraelskiego. Pomiedzy tymi dwoma partnerami istnieje, po pierwsze, stosunek bliskości, który urzeczywistnia się w historii. Po wtóre, ta formuła przymierza jest ukierunkowana na prawo możeszowe. Rozumie się przez nie społeczny porządek, dzięki któremu odróżnia się Izrael od innych narodów. Tam, gdzie panuje prawo, tam można doświadczyć Boga. Dlatego formuła przymierza stanowi centralny punkt starotestamentalnej

* Skróć wykładu gościnnego wygłoszonego w dniu 26 kwietnia 1979 r. w Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. Z niemieckiego przeł. ks. N. Mendecki. Szerzej por. G. Braulik, *Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5—8*, w: *Studien zum Pentateuch*. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Georg Braulik OSB, Wien 1977, ss. 165—195.

wiary i etyki. W Pwt 6, 25 czytamy: *Tylko wtedy będziemy usprawiedliwieni (przed Bogiem), jeśli zachowywać będziemy całe to prawo.* Teologicznie oznacza to: usprawiedliwienie nie jest aktem, który dokonał się raz tylko jeden w historii podczas uwolnienia z niewoli egipskiej. Usprawiedliwienie jest aktem, który dokonuje się poprzez czyny sprawiedliwe w stosunku do bliźnich. Na tym więc polega sens starotestamentalnego prawa.

Teologii chrześcijańskiej grozi dzisiaj niebezpieczeństwo traktowania prawa możeszowego według nowotestamentalnej antytezy skierowanej przeciwko legalizmowi. Nieporozumienie tkwi w fałszywym rozumieniu Pawłowego sformułowania „koniec prawa”, a następnie w przekonaniu, że Jezus miał odrzucić Torę. Studium religioznawcze przynosi nam ciekawą tezę, że był okres zmieszania się hebrajskiej wiary w Boga transcendentnego z wiarą kananejską w Boga immanentnego. Po tym okresie nastąpiła era judaizmu, w której zapanało prawo w relacji między Bogiem a człowiekiem. Dopiero Chrystus miał zaprowadzić z powrotem harmonię między transcendentnym i immanentnym przeżyciem Boga. Tak przedstawiają się w skrócie tezy Otto Eißfeldta.

Na podstawie tekstu Pwt 4, 5—8, który jest centralnym tekstem dla prawa deuteronomicznego, chciałbym ukazać prawo jako bliskość Boga, który troszczy się o sprawiedliwość społeczną. Tym samym dojdziemy do jądra „starotestamentalnej nowiny”. W końcu chodzi przecież o „dobrą nowinę” o usprawiedliwieniu przez Boga, który jest nam bliski w naszych bliźnich.

Najpierw parę uwag wprowadzających do tekstu Pwt 4, 5—8. Przy pobieżnej lekturze Pwt uderza szeroki wachlarz historyczny związany z pobytem Izraelitów na pustyni i zdobyciem terenów wschodniojordańskich. W rozdziale 4 napotykamy pierwszy tekst parenetyczny. Dla zrozumienia tego tekstu oczekuje się jakichś uwag wyjaśniających, które rzeczywiście znajdują się w ww. 5—8. Perykopa ta jest tematycznie zamknięta i znajduje się w obrębie większej jednostki tematycznej: 4, 1—10. Rozdział 4 został w późniejszym okresie niewoli babilońskiej wysunięty na czoło dzieła deuteronomicznego jako kluczowy tekst teologiczny. To dzieło historyczne, obejmujące księgi Pwt, Joz, Sdz, Sm, Krl, przedstawia drogę Izraela począwszy od czasów Mojżesza aż do niewoli babilońskiej. Historia jest tam przedstawiona na wzór deuteronomicznej Tory, ażeby bliskość Boga była odczuwalna we wszystkich wymiarach życia narodu. Mówiąc inaczej: w jakim stopniu można zbudować zdrowe społeczeństwo pod przewodnictwem Jahwe, wobec zgniętego społeczeństwa państw ościennych? Ta troska, kiedy wszystko można jeszcze zacząć od początku, dowodzi powstania naszego tekstu w okresie niewoli babilońskiej, w czasie której państwo izraelskie jako takie nie istniało.

Było rzeczą konieczną stworzyć w imię Boga sprawiedliwe stosunki, dlatego związane literacko wszystkie prawa z Mojżeszem, niezależnie od tego, z którego okresu one pochodziły, a ściślej mówiąc — z Bogiem, który je objawił na górze Horeb. Ta fikcja literacka Pwt stworzenia mów pożegnalnych Mojżesza, które mają być pouczeniem, jak trzeba będzie żyć w przyszłym obiecany kraju, chce wyrazić myśl, że pomimo dużego autorytetu Mojżesza chodzi w końcu nie o prawo ludzkie, lecz o skonkretyzowanie objawienia danego Izraelowi na górze Horeb. Ponieważ chodzi tutaj o własne nadanie prawa przez Mojżesza, autorytetem Boskim potwierdzone, trzeba z konieczności uwzględnić ten akt, który współczesna myśl prawnicza określa jako promulgacja. Ta promulgacja nie musi być organicznie wbudowana w prawo według zwyczajów Starożytnego Wschodu, lecz może stać obok prawa. Regułę tę potwierdzają prawa mezopotamskie, np. kodeks Hammurabiego. W tych prawach znajdujemy wstęp i epilog, dalej mowy pochwalne na cześć prawodawcy i jego dzieło. To wszystko znajduje się także w Pwt 4, 5—8.

Mianowicie w. 5 wskazuje na promulgację, przy czym słowo „patrzcie” wskazuje na trzy stwierdzenia prawne: po pierwsze — akt promulgacji (*nauczałem was praw i nakazów*) — o tym akcie mówi Pwt 4 tylko w zdaniach względnych, a więc ma pozycje podporządkowane. Po wtóre: podstawa prawa (*jak mi Jahwe, mój Bóg, polecił*) i po trzecie: czas wejścia prawa w życie i zasięg obowiązywania (*macie je przestrzegać w obrębie waszego kraju, do którego wejdziecie, aby go posiadać na wieczność*). Pozycja tych sformułowanych wyjaśnień i późniejsza próba dopasowania ich do kontekstu wskazują na intencje autora, który sam wycisnął piętno na całym deuteronomicznym Prawie (chodzi o rozdziały 5—26).

2. SYTUACJA I BLIŻSZY KONTEKST OKREŚLENIA PRAWA

2.1. Sytuacja

Izrael, do którego zostały skierowane słowa, żyje obecnie jako niepozorny naród poza Kanaanem. Wśród obcych potęg politycznych, religijnych i kulturalnych próbuje Izrael utrzymać się jako naród. Do tego potrzebna jest nie tylko kultura, ale także blisko stojący Bóg, który śpieszy z pomocą, jak również sprawiedliwe prawo. Motywacja prawa w ww. 6—8 odpowiada bardzo dobrze scenerii kroczącego po pustyni narodu izraelskiego, który według fikcji literackiej księgi Pwt jest u progu ziemi obiecanej. Ale właściwie ta motywacja prawa odpowiadała położeniu narodu znajdującego się na wygnaniu. Jak mogła ta reszta narodu wybranego, rozproszona po świecie, której polityczna egzystencja została zniszczona, a religijne centrum — świątynia jerozolimska — leżała w gruzach, ocalić swoją

tożsamość? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba zwrócić uwagę na wyjątkowość narodu izraelskiego ściśle powiązanego z prawem.

Izrael przeżył szczyt świętności w okresie Salomona. To rzutuje na przynależność państwową, na świadomość narodową. Ww. 6 i 7 reinterpreterują właśnie ten „idealny okres” w duchu deuteronomicznym. Ów idealny okres odznaczał się mądrością króla rządzącego (aluzje do tego w w. 6) i kultem ze świątynią na Syjonie (aluzje w w. 7). Zaś w w. 8 tłem jest zetknięcie się wygnańców żydowskich z kodeksem Hammurabiego. Prawa króla-mędrca Hammurabiego są chlubą i punktem szczytowym kultury babilońskiej. Nasz tekst nawiązuje do prologu i epilogu kodeksu Hammurabiego. Ów świetny król i jego prawo zostaje przez Izrael i jego Prawo przewyższone.

2.2. Kontekst bliższy

Określenie „rozumny i wykształcony” (*hakam wenabon*) zostało użyte w ST w odniesieniu do Salomona w 1 Krl 3, 12 i do Józefa egipskiego w Rodz 41, (33). 39. Według 1 Krl 3, 12 Salomon otrzymał od Boga „rozumne i wykształcone serce”. Jak Salomon odznaczał się wiedzą jako król, tak znów Józef egipski mądrością jako urzędnik dworski. Zdaniem faraona roztropność Józefa przewyższa roztropność wszystkich ministrów dworskich (Rdz 41, 39). W obu przypadkach, tzn. Salomona i Józefa, chodzi o mądrość rządzenia, która uznaje czynniki kompetentne na płaszczyźnie międzynarodowej; mądrość ta jest nieporównywalna, tzn. w swoim wymiarze nie do prześcignięcia, ponieważ pochodzi od Boga.

Istnieją jednak różnice. Nasz tekst nie mówi o władzach, lecz o całym narodzie, któremu owe określenia zostały zastrzeżone: Izrael posiada „mądrość i wykształcenie”. Owa tendencja demokratyczna odróżnia Izraela spośród narodów i potwierdza jego wybraństwo. Dalej mądrość w naszym tekście nie jest jakimś darem rządzenia albo (jak w Rdz 41) jakąś polityczną umiejętnością doradzania, lecz kierunkiem etyczno-religijnym. I wreszcie mądrość ta jest wyjątkowa, gdyż pochodzi od Boga (ww. 7—8).

Naród Boży w ST zostaje oznaczony tytułem „wielkiego narodu” (*gôj gadôl*). Tytuł ten oznacza nie tylko szczególny status Izraela w obrębie innych narodów świata, lecz zarazem jakieś nowe samorozumienie. Wyrażenie *gôj gadôl* znajduje się oprócz naszego tekstu jeszcze w obietnicach liczego potomstwa w Pięcioksięgu. Ten zwrot podkreśla nie tyle ilość ludzi, ile raczej rangę i znaczenie narodu. Tak jak w wypadku wyrażenia „mądry i rozumny”, tak i tutaj „narod wielki” pozwala myśleć o królestwie Dawida i Salomona. Wobec tej wielkości politycznej podkreślają jednak nasze wiersze (ww. 6—8) wielkość religijno-moralną Izraela. Ta ostatnia stanowi dogłębne wypełnienie obietnic danych Izraelowi jako „wielkiemu na-

rodowi". Ludowi Bożemu ST, któremu została odebrana polityczna wolność i któremu grozi zagubienie tożsamości narodowej, zostaje teraz zapowiedziane, że jego znaczenie nie polega na mądrości królewskiej, lecz na zasadach religijno-moralnych. Stąd zrozumiałe wydaje się być pojęcie mądrości, w której mieści się wszystko to, co leży w obrębie poznania ludzkiego, i pojęcie rozumności, wykształcenia, tzn. zdolności twórczej bazującej na mądrości. Izraelowi okresu niewoli zostało powiedziane, że nie potęga jakiegoś państwa (jak np. królestwo Salomona) tworzy jego wielkość, lecz posłuszeństwo wobec Boga, który blisko jest wobec prawa mojżeszowego potwierdzonego autorytetem Boskim.

Na podstawie powyższego nasuwa się pytanie, jak doszło do tego stwierdzenia „wielki naród” (trzykrotnie powtórzone w w. 6) dotyczącego Izraela w porównaniu ze wspaniałym kultem świątynnym w Babilonie i w porównaniu ze światowej sławy prawem babilońskim. Przejdźmy teraz do w. 7 i 8. One stanowią punkt szczytowy całej perykopy.

3. BLISKOŚĆ BOŻA W PRAWIE

Oprócz mądrości Salomona zajmuje się dzieło deuteronomiczne szczegółowo budową świątyni jerozolimskiej. Dwa teksty zasługują na uwagę ze względu na pojęcie bliskości Boga, są to: 1 Krl 8, 22—53 (modlitwa na poświęcenie świątyni) i 54—61 (błogosławieństwo Salomona). Na podstawie ww. 27—30, 44—51 dowiadujemy się o sposobie modlitwy twarzą zwróconą do świątyni jerozolimskiej, ponieważ tam Jahwe odbiera modlitwy. Ale Bóg nie jest związany z ziemską świątynią, tylko jego imię jako gwarant Jego woli zbawczej. Bóg w niebie wysłuchuje wszystkich tych, co się do niego zwracają. Ten teologumenon imienia Boga był wielką pomocą w okresie niewoli — panowanie Boga w niebie pozostało nietknięte, chociaż świątynia Izraela legła w gruzach.

Teologia i poszczególne motywy z 1 Krl 8, 59—60 odpowiadają Pwt 4, 7 do tego stopnia, że można przyjąć, iż oba teksty pochodzą od wspólnego autora. Zburzenie świątyni jerozolimskiej stworzyło okazję modlitwy w bezpośredniej obecności Boga, tak jak to było pierwotnie. Ta bliskość Boga nie jest związana z miejscem i czasem. Można w każdym czasie zwracać się do Boga. Słowa wołających będą blisko Boga, tzn. Jahwe przyjdzie z pomocą każdorazowo, kiedy się Go wezwie (por. 1 Krl 8, 59). Odpowiedź Boga spieszącego z pomocą na wołanie ludu należy do istoty obecności Bożej. Teza o Bożej obecności w prawie mojżeszowym zostaje wsparta formułą „wołać do Boga” (qr³)el JHWH). Ta formuła znajduje się oprócz Pwt 4, 7 jeszcze w 15, 19 i 24, 5. W obydwu tekstach chodzi o wezwanie pomocy Bożej w ramach porządku społecznego.

Zatem według Pwt 4, 7—8 może Izrael wszędzie i zawsze wzywać Boga. Bóg słyszy swój naród, jest nieustannie blisko niego, tzn. wspomaga go poprzez odpowiedź, która konkretnie zawarta jest w prawie Mojżeszowym..

4. SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA PRAWA

W w. 8 Izrael przewyższa inne narody sprawiedliwością prawa i nakazów życia. Przymiotnik *saddiq* jest łączony zawsze w ST z osobami — wyjątek stanowi nasz tekst. Wyjaśnienia tego faktu poszukajmy w paralelnych prawach Starożytnego Wschodu. Tutaj otrzymują królowie mądrość, aby zatroszczyć się o sprawiedliwość. Wyrażenie w 4, 8 „sprawiedliwe nakazy życia” (*mišpatim saddiqim*) jest aluzją do *dinat mišarim* z epilogu kodeksu Hammurabiego, co tłumaczy się: „sprawiedliwe wyroki prawne” z podkreśleniem społecznej równości. Temat sprawiedliwości społecznej przewija się przez prolog i epilog tegoż kodeksu Hammurabiego. Liczne paragrafy próbują złagodzić sytuację gospodarczą ludzi drugiej kategorii i zaradzić biedzie „wdów i sierot”. Hammurabi nazwał nawet siebie „królem sprawiedliwości”. Każde bezprawie jest mu obce. Prawo stanowi podstawę religii. Oprócz sprawiedliwości szczyli się Hammurabi swoją mądrością, którą otrzymał jako dar od bogów i którą każdy mędrzec musi podziwiać. Jego słowa i dzielność przewyższają innych królów, a jego czyny są nieporównywalne.

Kodeks Hammurabiego wywarł ogromny wpływ na cały ówczesny świat. Przykładem jest Assurbanipal, ostatni wielki król asyryjski, który jako zapalony zbieracz starych dokumentów wzbogacił bibliotekę w Niniwie o kopie kodeksu Hammurabiego. Dalej Nabopolassar przejął to prawo od swojego poprzednika. Pwt 4, 5—8 nawiązuje do kodeksu Hammurabiego; w naszym tekście w centrum zainteresowania stoi nie ten, co prawa nadaje, ale naród, który te nakazy przestrzega (w. 6). W prawie tym nie spotyka Izrael pośrednika, jakim był Hammurabi czy Mojżesz, lecz spotyka Izrael bliskość Bożą. Dotyka ona Izraela zawsze i wszędzie, bez pomocy świątyni.

„Prawa i nakazy życiowe” przewyższają wszystkie inne prawa, nie tylko Samonona, ale także Hammurabiego. Ich wyjątkowość polega na sprawiedliwości. Tym samym chodzi o społeczny wymiar prawa. Tora zawiera prawo karne, jak i prawo odnoszące się do niewolników. Prawo to opiekuje się obcymi, wdowami i sierotami. W przeciwieństwie do Księgi Przymierza (Wj 21—23) Pwt stoi nie tylko na straży obcych, wdów i sierot, ale także troszczy się o ich utrzymanie. W każdym paragrafie prawa Mojżeszowego mieści się troska o obcych, wdowy i sieroty. Nie tylko w pouczeniach, lecz także w motywach prawa odgrywa ten czynnik społeczny wielką rolę. Tym samym prawo Mojżeszowe jest naznaczone aspektem spo-

lęcznym. Chociaż kodeks Hammurabiego zawiera humanitarne rysy, ustępuje jednak prawu mojżeszowemu, które bierze w opiekę najbiedniejszych ze społeczeństwa. Skąd bierze się ta idea bliskości Boga w prawie mojżeszowym, skądinąd zarezerwowanym dla kultu? G. von Rad tak odpowiada: „Wielkim osiągnięciem Pwt jest zjednoczenie życia religijnego z porządkiem moralno-społecznym”. Na tym polega wyjątkowość prawa mojżeszowego w porównaniu z prawem Hammurabiego.

5. ŁASKA PUNKTU ZEROWEGO

Katastrofa w r. 587 przed Chr. położyła kres państwowości i liturgii w świątyni jerozolimskiej. Nie było króla, świątynia legła w gruzach. Jak mógł Izrael w tym ciężkim okresie zachować swoją tożsamość narodową? Jak mógł nadal wierzyć w swoje wybraństwo? Pwt 4, 5—8 jest jednym z tekstów, który na zgłiszczach starego porządku próbuje założyć polityczne i religijne instytucje. „Być wybranym to znaczy pozwolić się zaangażować” (H. Wildberger). Jeśli Izrael chce wytrwać w pogańskim środowisku, a nawet przewyższyć inne narody, musi swojej mądrości i wielkości szukać w przestrzeganiu własnego Prawa. W nim jest Jahwe blisko wszystkich uciśnionych. Społeczna sprawiedliwość tego prawa jest nieporównywalna.

Podobnie jak prawo mojżeszowe, działalność Jezusa Chrystusa była skierowana na odnowienie ludu Bożego jako nowego społeczeństwa, tak jak później dokonało się to w gminach pierwszych chrześcijan. Można wykazać na podstawie porównania Dz z Pwt, że gminy pierwotne były kontynuacją prawa mojżeszowego. Kazanie na górze wzywające do lepszej sprawiedliwości (Mt 5, 20) wysuwa na czoło sprawiedliwość społeczną, która odpowiada Bożej miłości. Tutaj dokonuje się owo usprawiedliwienie przez Boga w bliźnich, o czym była mowa na początku. „Problem sprawiedliwości w świecie jest centralnym problemem dnia dzisiejszego, a jej realizacja należy do kluczowych tematów Biblii” (z konferencji biskupów peruwiańskich w 1971 r.).

Wiedeń

O. GEORG BRAULIK, OSB

WOLNOŚĆ EWANGELICZNA NA PODSTAWIE LISTU DO GALACJAN

Nowy Testament rzadko mówi o wolności — rzeczownik *'eleutheria* pojawia się 10 razy, przymiotnik *eleutheros* 21 razy, a czasownik *eleutheroō* tylko 7 razy. Znamienny jest pod tym względem list do Rzymian i do Galacjan, w których znajduje się niemal połowa, i to najważniejszych, tekstów o wolności. Ponieważ list do Galacjan jest podstawowym pismem zawierającym fundamentalne punkty myśli św. Pawła, dlatego również temat o wolności w tym liście ma swoje zasadnicze sformułowania. Świadczą o tym zdania: *Chrystus wyprowadził nas z niewoli na wolność. Trwajcie więc w niej i nie pozwólcie ponownie nałożyć sobie jarzma niewoli* (5, 1), *Nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem* (4, 7), *Jeruzalem górne cieszy się wolnością. Ono to właśnie jest naszą matką* (4, 26), *Wy bowiem, bracia, do wolności zostaliście powołani, ale nie do tej wolności, która służy ciału, lecz która — ożywiona miłością — każe wzajemnie sobie usługiwać* (5, 13). W ostatnim zdaniu F. Pastor Ramos dostrzegł szczyt listu, gdzie wolność chrześcijańska stała się synonimem powołania chrześcijańskiego, a także — w połączeniu z w. 14: *Całe bowiem Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego* — ustawicznie przeżywaną miłością braterską i dzięki temu streszczeniem całego życia chrześcijańskiego, które jest uwolnieniem się spod władzy religijnej Prawa i wejściem pod władzę Ducha, co utożsamia się z rozkwitem wiary i miłości chrześcijańskiej.

Wolność w NT nie jest absolutna. Nie jest więc to wolność, która by oznaczała możliwość dysponowania i decydowania o sobie, w przeciwieństwie do niewolnika, ani też nie jest to wolność w rozumieniu stoickim, która utożsamia się z wewnętrzną niezależnością od pasji ludzkich i zewnętrznych ograniczeń. Jest ona natomiast postawą stworzenia wobec Stwórcy, postawą więc pełną uwielbienia, wdzięczności i posłuszeństwa wobec Boga. Stąd należałoby raczej mówić o uwolnieniu człowieka niż o jego wolności¹. Na tej też podstawie dodajemy

¹ P. Bonnard, *La liberté évangélique*, w: *L'Épître de Saint Paul aux Galates*, Neuchâtel 1972, 110.

Literatura (w wyborze): G. Salet, *La loi dans nos coeurs*, NRTh 79 (1957) 449—462. 561—578; J. Cambier, *La liberté selon S. Paul*, LeV 12 (1963) 5—40; A. Güemes, *La 'eleuthesiā en las Epistolas paulinas*. Examen de textos, EstB 22 (1963) 219—242; J. Ellul, *Le sens de la liberté chez St. Paul*, Berlin 1964, 315—353 (StEv 2); C. Spicq, *Charité et liberté selon le Nouveau Testament*, Paris 1964; S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon St. Paul*, w: I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit*. Condition du chrétien, Paris 1965, 169—195; K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Berlin 1966;

przymiotnik *ewangeliczna*, który ma wyjaśnić, że idzie tu o wolność, która wynika z głoszenia dobrej nowiny o Chrystusie i o Jego zbawczym dziele; która jest owocem zbawienia, a nawet utożsamia się ze zbawieniem. Sformułowanie to jest już wprawdzie nawiązaniem do końcowych wniosków wynikających z rozważań, trzeba jednak już na początku zaakcentować prawdę, że w zagadnieniu o wolności ewangelicznej sięgamy do istotnych elementów dobrej nowiny, że temat ten należy do serca Ewangelii.

Wprawdzie w tytule widnieje list do Galacjan, to jednak trudno byłoby oprzeć się jedynie na nim, nie sięgając do bliźniaczego listu do Rzymian, który — jak wiadomo — jest bogatszym rozwinięciem i usystematyzowaniem myśli zawartych w liście do Galacjan. Sądzę, że takie pogłębienie treści listu do Galacjan przez list do Rzymian nie będzie błędem metodologicznym, lecz właśnie poprawniejszym dotarciem do myśli św. Pawła. To nic, że mogłoby się ujawnić, że myśl apostoła zawarta w Ga jest mniej dojrzała niż w Rz. Byłby to jedynie znak, że to, co było w załączku, dzięki przemyśleniom Pawła przemieniło się w dojrzałą myśl.

Wypowiedzi Pawła o wolności występują w łączności z zagadnieniem obowiązującej mocy Prawa Mojżeszowego wobec chrześcijan pochodzenia pogańskiego czy nawet w ogóle wszystkich chrześcijan. Praktyczne to zagadnienie, tak dalece przeplata się z doktrynalnym tematem o roli Prawa w ogóle, że niejednokrotnie nie wiemy, czy idzie jedynie o przepisy prawne Starego Przymierza, czy o Prawo jako synonim wszystkich instytucji i samego nawet Starego Przymierza. Trzeba jednak dla jasności stwierdzić od razu, że myśl Pawła obejmowała całe Stare Przymierze, że apostoł pragnął określić jego rolę, a więc jego wartość, a jednocześnie jego tymczasowość. Stare Przymierze było zapowiedzią Nowego Przymierza.

Paweł z Tarsu po swym nawróceniu stał się żarliwym głosicielem Chrystusa, a jednocześnie z całą gorliwością wykazywał koniec Prawa. Widać to w opisie jego działalności znajdującym się w Dz jak i w polemice zawartej z Rz i Ga.

Bo też prawo zniewoliło podległych sobie Żydów i stało się dla nich ogromnym ciężarem. Przyczyniły się do tego okoliczności, które zaistniały po niewoli babilońskiej i sprawiły, że dla ratowania czystości religii, narodu i jego kultury kazały akcentować przepisy prawne i dokładnie je przestrzegać. Stąd też rabini nauczali — i sami byli o tym przekonani — że pierwszym, który przestrzega przepisów Prawa jest sam Bóg. On je zachowywał jeszcze przed ich ogłoszeniem. On nosi filakterie i bogate ozdoby przy swej sukni, by uświadamiać sobie konieczność pamiętania o każdym przepisie Prawa. On też przez trzy godziny w ciągu dnia studiuje Torę. On zachowuje

szabat. Szabat zachowują również aniołowie. Ci ostatni są nawet obrezani. Ludzie sprawiedliwi mają przestrzegać 613 przepisów Tory [248 przepisów to nakazy, 365 to zakazy] z tym, że każdy etap tradycji będzie dorzucał nowe paragrafy. Istnieje 39 wypadków, które łamią szabat. Naturalnie, wszystkich tych przepisów i zasad nie może wskutek niezdolności poznać człowiek prosty i nieuczony, dlatego taki nie może być sprawiedliwy. Sprawiedliwość i pobożność to domena uczonych w Piśmie. Godność to wielka, gdyż aby ją osiągnąć, potrzeba spełnić 48 warunków (by zostać królem, potrzeba 30; a kapłanem, tylko 24). Ale też decyzje uczonych w Piśmie bardziej zobowiązują niż przepisy Tory. Wszystkie wymagania, ważne i drobne, obowiązują jednakowo. Stąd traktat Jota (4b) głosił: „Kto spożywa chleb bez obmycia rąk, jest podobny do człowieka, który uczęszcza do prostytutki”. Tak podkreślona konieczność zachowania Prawa i jego wykładni domagała się bezwarunkowego posłuszeństwa i stąd ideałem życia człowieka religijnego było wypełnienie najdrobniejszych przykazań i zaleceń. Bóg stawał się wówczas dłużnikiem człowieka, ponieważ każdy spełniony nakaz zasługiwał, a więc zobowiązywał Boga do wynagradzania człowieka. W ten sposób Wszechmocny Bóg stawał się uzależniony od człowieka. Ale i człowiek nie znajdował się w dobrej sytuacji — jego postępowanie nacechowane było formalizmem, brak było spontaniczności, która napełnia zadowoleniem i radością. Człowiek jednocześnie odczuwał niemożność wypełnienia wszystkich nakazów i zakazów. Czuł się niewolnikiem, który żyje w ciągłym stanie zagrożenia.

Paweł z Tarsu, który pałał *nadzwyczajną gorliwością wobec oczyszczonych tradycji* (Ga 1, 14), gdy stał się apostołem Chrystusa, rozpoczął walkę z Prawem. Nie oznaczała ona, powtórzmy, negatywnego stosunku do Starego Testamentu w ogóle. Paweł dostrzegał głęboką jedność między Starym i Nowym Przymierzem. Jedność ta polega na wypełnieniu przez Nowe Przymierze tego, co było w Starym Przymierzu zapowiedziane — że człowiek przez wiarę zostaje usprawiedliwiony, a nie przez uczynki. Dowodem na to i przykładem jest postać Abrahama, ojca narodu wybranego. Stąd Prawo nie było nigdy, nawet w Starym Testamencie, ekonomią usprawiedliwienia, nigdy nie było uważane za podstawę zjednoczenia człowieka z Bogiem. Cała więc dialektyka Pawła i jego wysiłki zmierzały do tego, by naukę judaizmu sprowadzić do autentycznej doktryny zawartej w Starym Testamencie. Tak zresztą czynił Jezus, który nie chciał znieść Prawa i Proroków, lecz wypełniać (Mt 5, 17). Paweł chciał, by przepisy synaickie zajęły to miejsce, które miały zajmować w ekonomii Starego Przymierza, o czym uczył Mojżesz i prorocy. Zresztą nawet pewna część doktorów żydowskich (np. Hillel) nauczała, że całe Prawo streszcza się w Dekalogu, a Dekalog w miłości bliźniego — tak też Chrystus Pan zamknął *Prawo i Proroków* w jednym przykazaniu, w tzw. złotej regule (Mt 7, 12), mówiącej o miłości bliźniego.

W oparciu więc o doktrynę św. Pawła, apostoła najbardziej zaangażowanego w polemikę z Prawem, zobaczymy wreszcie, na czym polega wolność, do której ludzie zostali powołani przez Chrystusa. Przegląd tekstów Pawłowych wykazuje, że wolność zdobywa ten, kto wierzy w Chrystusa. Kto otrzymuje Ducha Świętego, żyje jako wolny, kto się narodził z Boga Ojca, przynależy do królestwa wolności.

A) WIARA W CHRYSZTUSA OBDARZA WOLNOŚCIĄ

W liście do Galacjan Paweł pisze z emfazą: *Wy bowiem, bracia, do wolności zostaliście powołani* (Ga 5, 13). Autor zwraca się w ten sposób do chrześcijan, a więc do tych, którzy uwierzyli i zostali ochrzczeni (Ga 3, 26—27). Ci właśnie zostali wyrwani z niewoli (aspekt negatywny) i obdarzeni wolnością (aspekt pozytywny). Niewolę stanowił grzech i śmierć. Wynika to bowiem z Rz 8, 2: *Prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, uwolniło mnie od prawa grzechu i śmierci*. Pomińmy chwilowo „prawo Ducha”, a zwróćmy uwagę na „grzech” i „śmierć”. Pojęcia te przynależą do dziedziny zbawienia. Chrystus przez swą niewinność i posłuszeństwo aż do śmierci uwolnił nas od grzechu i obdarzył życiem Bożym (Rz 5, 12-19). Jest to dar synostwa Bożego, które jest przeciwstawne synostwu szatana. Myśli te rozwija św. Jan, pisząc o dyskusji Jezusa z Żydami (J 8, 31—41). Synostwo szatana rodzi niewolę, synostwo Boże natomiast rodzi wolność. Wolność zatem jest owocem dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa, jest więc konsekwencją zbawienia. Ludzie wolni są synami Boga, niewolnicy (nie w znaczeniu społecznym!) są synami szatana. Pierwsi są obdarzeni Prawdą, drudzy natomiast tkwią w błędzie i kłamstwie. Bóg darzy człowieka życiem, szatan natomiast jest od początku mordercą (por. Adam, Ewa, Kain), on też zmierza do zabicia Jezusa oraz tych, którzy za Nim idą. Jest więc autorem grzechu i śmierci, i przez nie zniewala swoich poddanych. Wyrwanie się z tego stanu oznacza przejście do wolności. Przejście to nie jest dziełem samego człowieka, lecz jest darem i łaską Boga.

Mówiąc o grzechu i łasce, Paweł wspomina też o Prawie: *Grzech nie będzie panować nad wami, bo nie jesteście już przecież pod panowaniem Prawa, lecz pod panowaniem łaski* (Rz 6, 14). Wolność zatem od grzechu i śmierci łączy się z wolnością od Prawa. Choć ono było święte (Rz 7, 12), to jednak było zarazem źródłem przekleństwa (Ga 3, 10), było strażnikiem swoich poddanych i trzymało ich w zamknięciu (Ga 3, 23). W ten przykry sposób spełniało funkcję opiekuna (Ga 3, 24) — niewolnika, który surowo obchodził się ze swym podopiecznym. Prawo dawało przepisy, których spełnić nikt nie był w stanie, a jednocześnie groziło przekleństwem wobec tych, którzy nie będą mu posłuszni. Dlatego, wskutek niemożności, wszyscy byli niewolnikami i Prawa, i grzechu, który wynikał z nieprzestrze-

gania Prawa. Gdy więc dzięki wierze w Chrystusa — dzięki darowi wiary — człowiek zjednoczył się z Chrystusem poprzez chrzest, który jest współumieraniem i współmartwychwstaniem z Nim, wówczas został uwolniony od grzechu i śmierci, jak również od Prawa, które było ustawicznym zarzewiem grzechu i śmierci. W ten sposób człowiek stał się wolny, zaczął należeć do królestwa wolności.

B) DUCH ŚWIĘTY OBDARZA WOLNOŚCIĄ

Wróćmy do tekstu mówiącego o *prawie Ducha*, które wyzwala od *prawa grzechu i śmierci* (Rz 8, 2). Oczywiście wydaje się interpretacja, która wyrażenie „prawo Ducha” wyjaśnia jako „prawo, którym jest Duch” (np. św. Tomasz, S. Lyonnet; podobnie trzeba rozumieć „prawo grzechu” i „prawo śmierci” jako „prawo, którym jest grzech”, „...którym jest śmierć”). W tekście tym bowiem słyszy się aluzję do prorocstwa Jeremiasza, w którym znajduje się zapowiedź nowego przymierza i nowego prawa: *Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu* (Jr 31, 33). Nastąpi więc interioryzacja prawa. Kamienne tablice będą zastąpione sercem ludzkim, ludzką osobowością. Oznacza to, że prawo nie będzie czymś, co przychodzi z zewnątrz i zostaje narzucone człowiekowi, lecz będzie stanowić składnik natury ludzkiej, będzie więc spontaniczne i radosne, a więc obdarzające wolnością.

W Rz 8, 2 słyszy się też aluzję do prorocstwa Ezechiela, które mówi wprost: *Dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza. Odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali* (Ez 36, 26—27). W tym obrazowym i pełnym konkretnego słownictwa znajduje się zapowiedź nowego przymierza i nowego prawa, których fundament stanowić będzie Duch Boży. Choć nie jest to jeszcze zapowiedź zesłania Ducha Świętego, to jednak Paweł chce przez ten tekst wskazać na pełnię prawa Chrystusowego, jaką jest Duch Św. Świadczy o tym Rz 8, 4, gdzie czytamy: *W ten sposób nakaz Prawa wypełnił się w nas — którzy nie kierujemy się pragnieniami ciała, lecz nakazami Ducha*. Tekst ten posiada osobliwe sformułowania.

Tekst nie mówi o nakazach Prawa, lecz o jednym nakazie: *nakaz Prawa*. Ponieważ w Ga 5, 14 i Rz 13, 9 Paweł poucza, że całe Prawo zamyka się w jednym przykazaniu — przykazaniu miłości — więc uzasadniona jest liczba pojedyncza w zastosowaniu do nakazu Prawa. Wyrażenie to oznacza całe Prawo, a nie tylko niektóre jego części.

Autor mówi o wypełnieniu (*plēroun*) Prawa, a nie o tym, że trzeba je zachować lub strzec (*phylassein* — tak np. w Rz 2, 26). Czasownik *wypełniać* używany jest na oznaczenie spełnienia się prorocstwa. Ma on wyrazić myśl, że dane wydarzenie jest spełnieniem się tego, co

było zapowiedziane, że nawet wydarzenie to przekracza treść zapowiedzi — jak typ jest z nadmiarem wypełniony przez antytyp, przez to wydarzenie, którego typ był zapowiedzią i figurą.

Czasownik *wypełnić* użyty jest w stronie biernej: *wypełnił się w nas* (dosł.: został wypełniony w nas). Zawiera się tu myśl, tak droga Pawłowi, że takie wypełnienie przepisów Prawa nie jest przede wszystkim dziełem człowieka, lecz dziełem Ducha Św., który w sercach naszych woła: *Abba, Ojcze!* (Ga 4, 6).

Na koniec: prawda tekstu spełnia się w tych, którzy nie kierują się *pragnieniami ciała, lecz nakazami Ducha*, tzn. wobec ludzi posłusznych Duchowi Św. W ten sposób autor podkreślił pierwszorzędą rolę Ducha Św., a jednocześnie ukazał konieczność posiadania wolności — gdyż działanie Ducha Bożego może się dokonać tylko w tych, którzy potrafią przyjąć, a więc są wolni, jako własną działalność Ducha Bożego w nich. Oni właśnie, wolni, są obdarowani miłością, potrafią kochać innych, w nich spełnia się całe Prawo — już wypełnione i udoskonalone przez Chrystusa — Jego pierwsze i nowe przykazanie, którego figurą były przepisy Mojżeszowe.

C) SYNOWIE BOŻY OBDARZENI WOLNOŚCIĄ I MIŁOŚCIĄ

Mieć Ducha Bożego w sobie i być Nim kierowanym, oznacza to, być synem Bożym. Stwierdza to Paweł: *Ci wreszcie, którymi Duch Boży kieruje, są synami Boga* (Rz 8, 14). Wolność więc chrześcijańska i duchowa bazuje na naszej chrześcijańskiej egzystencji. Jesteśmy zrodzeni przez Boga jako dzieci Boże — myśl ta tak często występuje w Piśmie św. (por. np. Rz 8, 14—16; Ga 4, 4—9; J 3, 5; 1 J 3, 9; 2 P 1, 4). Stąd, jako synowie Boży, obdarzeni jesteśmy moralnością synowską, odróżniającą nas od moralności niewolniczej (*Nie jesteś już więc niewolnikiem, lecz synem* — Ga 4, 7). Wprawdzie w jednym i drugim wypadku spełniane akty są te same — syn i niewolnik wykonują te same czyny życiowe i przepisy — to jednak duch jest inny, bo moralność synowska, jaką jest moralność dzieci Bożych, jest wolnością, która wynika z miłości, a nie z przymusu i lęku. Dlatego też całe Prawo może być sprowadzone do jednego nakazu: *Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego* (Ga 5, 14; por. Rz 13, 10; Kpł 19, 18).

Prawo nowe to przede wszystkim osoba Chrystusa, Jego doktryna, Jego życie. Wszystko to uczy nas, jak postępować i żyć jak dziecko Boże. Prawo nowe to Duch Św., którego Chrystus posyła, który inspirował od wewnątrz, ukazując mentalność i obyczaje synów Bożych. Stąd podstawowa zasada wolności chrześcijańskiej: *Gdzie jest Duch Pański, tam jest wolność* (2 Kor 3, 17). Widzimy więc, że dla Kościoła dniem ogłoszenia nowego prawa nie był dzień wygłoszenia kazania na górze, lecz dzień zesłania Ducha Św., gdy to palec Boży wypisy-

wał nowe prawo w sercach ludzkich, obdarzając jednocześnie darem wolności dzieci Bożych.

Wszystkie te rozważania i wnioski nie mogą być zakwestionowane przez fakt, że obecnie — właśnie w Kościele — istnieją przepisy prawne, są sankcje prawne itp. Odpowiedź jest krótka: przepisy prawne nie są dla gorliwych. Ponieważ istnieje słabość, a nawet grzech, dlatego muszą istnieć przepisy. Chociaż chrześcijanin posiada Ducha Św., to jednak posiada Go nie w pełni (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22), w każdej chwili może popełnić grzech (Rz 6, 12). Prawo więc umacnia jego świadomość, którą tak często przyćmiewają namiętności. Człowiek musi dobrze umieć rozróżniać uczynki ciała i owoce Ducha. Prawo pomaga mu rozpoznać złe skłonności natury i wewnętrzne poruszenia Ducha. Dlatego też sam Paweł apostoł w swoich listach podaje wiele zachęt i wskazań moralnych. Prawo zatem jest drugorzędne — pierwszorzędną rolę spełnia łaska Boża — ale stanowi ono wielką pomoc dla wszystkich ludzi, którzy są słabi i skłonni do grzechu. Podkreślamy jednak drugorzędność prawa: czysto zewnętrzne złamanie przepisu prawa jest nieuniknione, ale też ściśle przestrzeganie przepisów prawa bez związku z miłością i wolnością, bez wewnętrznego impulsu Ducha Św. będzie bez znaczenia, będzie niewolą. Chrześcijanin nie jest zniewalany przez prawo, lecz czuje wewnętrzne parcie do jego wypełnienia. Streszczeniem daru wolności chrześcijanina są słowa Pawła apostoła: *Wy bowiem, bracia, do wolności zostaliście powołani, ale nie do tej wolności, która służy ciału, lecz która — ożywiona miłością — każe wzajemnie sobie usługiwać* (Ga 5, 13).

Poznań

KS. EDWARD SZYMANEK TChr

Ks. Józef Homerski

SŁOWO BOŻE A RELIGIJNA FORMACJA RODZINY

W tak sformułowanym temacie chodzi o te elementy postawy wewnętrznej wspólnoty małżeńskiej lub rodzinnej, które decydują o jej religijnym, katolickim profilu, a które suponują lub o których mówią teksty biblijne. Rozważania będą mieć charakter teoretyczny dlatego, że mają na uwadze tych, którzy z racji swych funkcji duszpasterskich mają współpracować z ową wspólnotą nad wyrabianiem i pogłębianiem jej świadomości religijnej, czyli w pewnym stopniu wychowywać ją do wiary. Będzie to zatem szukanie zasad i odnotowywanie spostrzeżeń; mających ułatwić duszpasterzowi poprawne, oparte na przesłankach biblijnych, rozumienie problemu oraz umiejętne kiero-

wanie życiem wewnętrznym powierzonych ich pieczy duchowej wspólnot rodzinnych.

Jest rzeczą zastanawiającą, że pisane słowo Boże ST oraz ewangelie Mt i Lk, a więc i NT, zaczynają się wzmianką o pewnych szczegółach z życia takich wspólnot małżeńskich jak: Adam i Ewa, Zachariasz i Elżbieta, Józef i Maryja, a treść prawie wszystkich ksiąg Pisma św. obu Testamentów jest przesycona wydarzeniami zaczerpniętymi z życia rodzinnego patriarchów, królów czy innych postaci biblijnych. Więcej, relacja między Bogiem a narodem wybranym, Chrystusem a Kościołem jest określana tymi kategoriami związku, jaki zachodzi między oblubieńcem a oblubienicą, mężem a żoną, dziećmi a rodzicami. Osobną część w tym pisanym depozycie wiary stanowią przepiękne wypowiedzi i wskazówki dotyczące bezpośrednio życia małżeńskiego i rodzinnego, jego powołania, celu i wartości. Spotykamy je w Księgach prorockich i mądrościowych, w Ewangeliach i Listach Apostolskich, a zwłaszcza u św. Pawła. Ta część tekstu biblijnego nie potrzebuje wielkiego komentarza. Jest w swej treści jednoznaczna. Z faktu, że słowo Boże w Piśmie św. jest tak bogato ilustrowane szczegółami zaczerpniętymi z życia małżeńskiego-rodzinnego, płynie ten ogólny wniosek, że treść przekazanej w nim prawdy o Bogu i drodze do Niego jest przeznaczona dla człowieka jako jednostki, która swymi najgłębszymi korzeniami tkwi w społeczności w pierwszym rzędzie i przede wszystkim rodzinnej i że w niej i przez nią chce ją Bóg zbawić. Mając do dyspozycji tak bogaty skarb biblijnych wypowiedzi celowo zostaną wykorzystane tylko te teksty, które mówią, że fundamentem zdrowej, mocnej i głębokiej wiary wspólnoty małżeńskiej — rodzinnej jest dobra formacja religijna każdej poszczególnej jej jednostki (I), uczulenie na wartości życia wspólnotowego (II) i ukazanie sensu oraz celowości samozaparcia się i ofiary, jakich domaga się życie małżeńskie, czy rodzinne (III).

I

Na pierwszych kartach Pisma św. czytamy, że Bóg stworzył człowieka, tj. mężczyznę i niewiastę na swe wyobrażenie i podobieństwo i pobłogosławił im mówiąc do nich: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1, 27—28). Bóg rzekł, iż *nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam i dlatego postanowił uczynić mu odpowiednią dla niego pomoc* (Rdz 2, 18). Z woli Bożej pierwszy człowiek nadał nazwy wszystkim zwierzętom, *ale dla człowieka nie znalazł odpowiedniej mu pomocy*. Toteż Bóg zesłał na niego sen i z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. *A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała* (Rdz 2, 20—23).

Wczytując się w te zdania Księgi Rodzaju można podziwiać, jak Hagiograf, a właściwie stara tradycja, z której on te opowiadania przejął, dokładnie notuje indywidualne cechy pierwszych rodziców.

Wyszli bezpośrednio z rąk Bożych. Zauważyli, że mają tę samą ludzką naturę jakże odmienną od wszystkich innych stworzeń. Widzieli, że są równi sobie a równocześnie tak sobie potrzebni, iż uzupełniają się wzajemnie. Dostrzegli, że każde z nich ma inną psychikę i odrębny charakter. W identyczny sposób reagowali na to, co jedno z nich uważało za dobre. Adam spożył owoc, który podała mu żona, bo uznała go za dobry. Ale każde z nich na swój sposób interpretowało zakaz Boży. Ewa uważała, że Bóg nie tylko zabronił im spożywać owoce z drzewa zakazanego, ale nie pozwolił im nawet go dotykać. Szczególnie zaś kontrastuje ich zachowanie w momencie, gdy oboje poczuli się zagrożeni. Na głos Boży każde broni się osobno, nie oglądając się na drugą osobę. Adam obciąża Ewę, Ewa zaś węża. I karę wymierza im Bóg również indywidualnie¹.

Weźmy inny szczegół notowany w Biblii w związku z historią Abrahama. Sara widząc, że syn egipcjanki Hagar, którego ta urodziła Abrahamowi, naśmiewa się z Izaaka, rzekła do Abrahama: *Wypędź tę niewolnicę wraz z jej synem, bo syn tej niewolnicy nie będzie współdziedzicem z synem moim Izaakiem... Abraham uznał to powiedzenie za bardzo złe ze względu na swego syna...* (Rdz 21, 9—11). Ale niewolnicę wraz z dzieckiem oddalił. To nic, że Bóg odsłonił mu przyszłość Izmaela i w ten sposób ułatwił mu bolesną decyzję oddalenia swej drugiej żony wraz z jej i jego własnym synem, faktem jest, że między małżonkami zaistniał odmienny punkt widzenia dotyczący ich dzieci i jedna ze stron musiała ustąpić. Zresztą ten sam problem powstał między starym i ślepym Izaakiem a jego żoną Rebeką w stosunku do Ezawa, gdy Jakub za namową matki i przy jej pomocy zdobył podstępem błogosławieństwo przeznaczone dla pierwotnego Ezawa (Rdz 27, 1—45).

Jak wielką rolę we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej odgrywa czynnik personalistyczny, widać to w wydarzeniu z życia rodziców Samuela. Szczególne dowody miłości męża nie były w stanie zaspokoić u nieplodnej żony instynktu macierzyńskiego, pragnienia dziecka. *Anno czemu płaczesz? Dłaczego nie jesz? Czemu się smuci twoje serce? Czyż ja nie znaczę dla ciebie więcej niż dziesięciu synów?* (1 Sm 1, 4—10).

A rozważmy opis zwiastowania. Czy w słowach Maryi: *Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?* (Łk 1, 34) mieści się tylko trudność pogodzenia macierzyństwa z postanowieniem życia w czystości? Wolno przypuszczać, że w tym pytaniu Maryja zawarła również trudność, jak pogodzić wolę Bożą zawartą w zwiastowaniu z obowiązkiem jej stanu? Była przecież oblubienicą i prawną żoną Józefa. Coś podobne-

¹ Szczegóły dotyczące tego tematu zob. M. Filipiak, *Biblia o czło-wieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, 89—101; S. Stefanek, *Rodzina w zamysłach Bożych*, AK 83 (1974) 362—370; L. Stachowiak, *Pismo św. o powstawaniu życia*, AK 83 (1974) 371—382; M. Peter, *Stary Testament o powstaniu życia*, AK 83 (1974) 383—388.

go, ale na swój sposób, przeżył św. Józef. Ewangelista Mateusz notuje: *Gdy matka Jego (tj. Jezusa) Maryja była poślubiona Józefowi, zanim zamieszkali razem, okazało się, że jest w stanie błogosławionym za sprawą Ducha Świętego. Józef jej mąż, będąc sprawiedliwy i nie chcąc jej zniesławić miał zamiar potajemnie ją oddalić (Mt 1, 18—19).* Z jednej strony naturalna dobroć, szlachetność, a co za tym idzie, pełne zaufanie do współmałżonka, z drugiej zaś świadomość, że to, co się stało, jest tak oczywiste i tak osobiste, gdy chodzi o Maryję, że w codziennym normalnym życiu małżeńskim nie da się pogodzić z obopólnymi prawami i obowiązkami małżonków².

Z tych przykładów, nie jedyńskich zresztą w Biblii, można wnosić, że Hagiografowie zdawali sobie sprawę i jakby celowo to odnotowywali, iż małżeństwo i życie rodzinne to wspólnota składająca się z osób w pełni dojrzałych, wolnych i samodzielnych, które mimo związku małżeńskiego dalej żyją własnym życiem psychicznym i duchowym. Osoby te mają własne problemy i rozwiązują je na sposób indywidualny. Również na życie małżeńskie i rodzinne najczęściej patrzą z osobistego punktu widzenia, a już zupełnie indywidualnie układają swój osobisty stosunek do Boga. Przytoczone teksty mówią równocześnie, że ten personalizizm małżonków ma pewien wpływ na życie małżeńskie i rodzinne. Modeluje je i na swój sposób przekształca, ale urabianie to ma charakter bardzo intymny i w dużym stopniu zależy od poziomu religijnego i moralnego obojga małżonków oraz ich osobistego stosunku do Boga.

Te stwierdzenia prowadzą do wniosku, że czynnik personalistyczny jest elementem bardzo zasadniczym we wspólnocie małżeńskiej — rodzinnej, bo sięga natury ludzkiej, stworzonej przez Boga. Duszpasterska zatem troska o odpowiednie życie religijne rodziny katolickiej w jej najgłębszych podstawach — wydaje się — powinna mieć dwa nurty. Jeden, który by się troszczył o dobrą i głęboką formację religijną dziewcząt i chłopców od najmłodszych lat, a zwłaszcza w wieku dojrzwania i dojrzałości do życia małżeńskiego. Formację polegającą na uczuleniu ich na potrzebę i wzbudzeniu w nich woli świadomego zaangażowania się w ich własne życie religijne. Te metody jakże stosuje dzisiaj duszpasterstwo parafialne i uniwersyteckie, gdy chodzi o młodzież i młode małżeństwa (katechezy, dni skupienia, rekolekcje, wprowadzanie w czynne życie religijne i liturgiczne, wakacje z Bogiem itp.), są nie tylko słuszne, ale wypływają z dobrze rozumianej treści Pisma św. Drugi nurt to konieczność nieustannego uświadamiania sobie przez duszpasterza (proboszcza, wikariusza, katechetę, spowiednika, rekolekcjonistę, prowadzącego dni skupienia dla rodzin itd.), że u podstawy prawdziwie religijnego, katolickiego życia wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej tkwi indywidualne życie religijne

² Por. J. Homerski, *Ewangelia według Świętego Mateusza* (PSNT 3, 1), Poznań 1979, 78—79.

każdego z członków tej wspólnoty, ich osobiste przeżywanie Boga, Kościoła, Sakramentów św.³ Uproszczona zatem, nie oparta na gruntownym rozeznaniu i jednostronna ocena poziomu życia religijnego u małżonków (np. tylko w oparciu o liczbę potomstwa) nie idzie po linii właściwego duszpasterstwa i nie prowadzi do zamierzonego celu. Tego rodzaju formy wychowywania są najczęściej odbierane przez zainteresowanych jako wyraz płytkiego duszpasterzowania, a niejednokrotnie prowadzi do posądzeń o nierozumienie życia małżeńskiego przez duszpasterza.

Dekret o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* mówi: „Prawdziwe wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej ostatecznego, a równocześnie do dobra społecznego” (DŹCH 1). Dekret zaś o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus* nawołuje: „...niech pouczają, jak należy ocenić w myśl nauki Kościoła osobę ludzką razem z jej wolnością i z samym życiem ciała; rodzinę oraz jej jedność i stałość, wydawanie i wychowanie potomstwa” (DB 12). Najlepsze jednak podsumowanie tego punktu naszych biblijnych rozważań stanowią następujące słowa Konstitucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*: „Kiedy więc chodzi o pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia, wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie zależy wyłącznie od samej szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów, które to kryteria w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddania się sobie i człowieczego przekazywania życia” (KDK 51).

II

Modlitwa młodej pary małżeńskiej z Księgi Tobiasza zawiera kilka głębokich prawd, stanowiących fundament życia religijnego wierzącej rodziny (Tb 8, 5—7). To samo należy powiedzieć o bardzo pięknych, a równocześnie bardzo śmiałych alegoriach ST i NT, które miłość Boga do narodu wybranego, czy miłość Chrystusa do Kościoła, określają stosunkiem miłości jaka łączy oblubienca z oblubienicą, męża z żoną: (por. Iz 62, 45; 54, 3—8. 10; 2 Kor 11, 2; Ef 5, 21—25).

Chcąc mówić o rodzinie katolickiej, jako wspólnotie opartej na wierze, umacnianej wiarą i ugruntowanej ją w innych sięga się zwykle do tych tekstów Pisma św., gdyż w nich wysuwa się na czoło pojęcie małżeństwa — rodziny jako bardzo intymnej jedności; wspólnoty, która nie jest tworem sztucznym, ale powstaje jako owoc stworzonej przez Boga natury. Małżeństwo — rodzina z jednej strony jest rzeczywistością ludzką, ziemską, tak zwyczajną, że idzie w miliony faktów statystycznych. Z drugiej jednak strony jest to rzeczywiście

³ Por. Kard. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, AK 83 (1974) 347—361, zwłaszcza 358—361.

niezwykła, polegająca na wzajemnym zaangażowaniu się dwóch osób wolnych, które w małżeństwie tak się jednoczą, tak ściśle się ze sobą łączą, że nie należą już tylko do samych siebie, ale stają się jednym ciałem a przez sakrament są członkami jedni drugich w Chrystusie (1 Kor 6, 19)⁴. Struktura wewnętrzna małżeństwa — rodziny jest czymś naturalnym. Kształtuje się i rozwija spontanicznie. Od Stwórcy pochodzi odmiennosc płci i tak bardzo zasadnicze zróżnicowanie osobowe mężczyzny i kobiety. Ale też dziełem tegoż Stwórcy jest ów przedziwny fakt skłonności wzajemnej mężczyzny i kobiety ku sobie, wynikający i opierający się na wewnętrznej potrzebie wzajemnego uzupełniania się. Skłonność ta jest przemożna i stanowi fundament rodziny jako wspólnoty naturalnej.

Prawdziwe życie rodzinne rozwija się i kształtuje według pewnych niezmiennych zasad, które się nie przedawniają przede wszystkim, gdy chodzi o rodzenie, mimo że ustrój tej wspólnoty w tak znacznym stopniu jest zależny od uwarunkowań społecznych, ekonomicznych i cywilizacyjnych, podlegających nieustannym zmianom. Wspólnota małżeńska — rodzinna ani nie jest dziełem samej woli ludzkiej, ani też nie jest pozostawiona samej woli ludzkiej. Wola decyduje, ale zjednoczenie dokonuje się dzięki tak właśnie a nie inaczej, cudownie ustawionej naturze ludzkiej⁵.

Teksty alegorii o Bogu oblubieńcu i narodzie oblubienicy zwłaszcza u proroków Ozeasza (rozd. 2) i Ezechiela (rozd. 16 i 23), a także u św. Pawła sugerują, że w małżeństwie — rodzinie poza skłonnością naturalną, czyli naturą, istnieje jeszcze inny element wiążący i bardzo istotny, a mianowicie miłość. I tu powstaje problem natury religijnej. Miłość małżeńska — rodzinna jest czynnikiem cementującym, nieodzownym dla tej wspólnoty. Tymczasem w tej samej naturze ludzkiej tkwi bardzo głęboka, również naturalna, potrzeba miłości Boga, Pana i Stwórcy człowieka. Ta miłość należy się Bogu od każdej istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, a więc również od poszczególnych jednostki wspólnoty małżeńskiej — rodzinnej. Toteż wielu sądzi, że miłość Boga i miłość małżeńska oraz rodzinna to dwie tak odrębne rzeczy, iż nie dadzą się one ze sobą pogodzić. Są sobie przeciwstawne. Ci którzy podzielają ten punkt widzenia bardzo często powołują się na te wypowiedzi ewangeliczne, które mówią: *Przyszedłem poróżnić człowieka z jego ojcem, córką z matką... Kto bardziej miłuje ojca lub matkę... syna lub córkę... nie jest mnie godzien* (Mt 10, 35. 37) itp. Takie podejście do problemu miłości Boga i miłości małżeńskiej — rodzinnej nie tylko nie jest słuszne, ale wcale nie idzie po myśli Chrystusowej⁶. Skoro bowiem w objawieniu Bo-

⁴ Por. Pap. Paweł VI, *Rodzina szkołą świętości*, AK 83 (1974) 336—339.

⁵ Por. Kard. K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, AK 84 (1975) 17—31, zwłaszcza 24—25.

⁶ Ten punkt widzenia jest jednym z aspektów dyskusji na temat po-

zym pojawiła się alegoria porównująca miłość Boga do ludzi z miłością małżeńską to wydaje się, że miłości małżeńskiej nie można przeciwstawiać miłości Bożej. Trudno bowiem przyjąć, żeby Hagiografowie chcąc zilustrować miłość Boga do ludzi posłużyli się obrazem, który tę miłość wyklucza. Tekst biblijny sugeruje raczej, że problem istnieje, ale cała sztuka jego rozwiązywania polega na umiejętnym ustawieniu na właściwym miejscu i we właściwy sposób miłości Boga i miłości do współmałżonka oraz do swoich dzieci, czy dzieci do rodziców. I to jest właśnie ten pracochłonny, ale jakże piękny odcinek pracy dla których, którzy są posłani, aby głosić Chrystusa; ów dobrze znany kapłanom i tak niezmiernie ważny przedmiot ich pracy duszpasterskiej, który decyduje o prawdziwie katolickiej postawie małżeństwa — rodziny.

Rozwiązanie rzekomego dylematu miłości Boga oraz miłości małżonków i rodziny próbuje się niekiedy oprzeć o zasadę współrzędności. Ponieważ miłość małżeńska i rodzinna są pochodzenia Bożego, więcej, są postulatami Bożym, dlatego należy je stawiać na równi z obowiązkiem miłości Boga. Obie te miłości nie wykluczają się, lecz idą obok siebie, jakby w parze ze sobą. Wydaje się, że i ta forma rozumowania z punktu biblijnego jest nie do utrzymania, jakkolwiek ma w sobie element prawdy i słuszności. Miłości należnej Bogu nie można równać z miłością małżeńską, czy rodzinną, gdyż ta pierwsza musi być ponad wszystko (Mt 12, 29—30). Nie można też tych obydwóch miłości traktować jako wartości współrzędne, które istnieją obok siebie niezależnie od siebie i bez wpływu na siebie, bo to jest psychologicznie niemożliwe. *Nikt nie może dwóm panom służyć* (Mt 6, 24). Teksty biblijne prowadzą nas raczej do wniosku, że w życiu małżeńskim i rodzinnym miłość Boga i miłość małżeńska — rodzinna winny się ze sobą ściśle wiązać. To powiązanie powinno się ujawniać w odkrywaniu Pana i Jego działania w życiu małżonków, rodziny. Nie będzie ono zresztą niczym innym jak ową nakazaną przez Jezusa bardzo intymną symbiozą miłości Boga i bliźniego, a świętość życia małżeńskiego ich syntezą. *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili* (Mt 25, 40). Poprzez wzajemną, prawdziwą miłość ze wspólnocie, której oni są członkami, a więc miłość w środowisku im najbliższym (mąż, żona, dzieci), dalszym (sąsiedzi, wioska, miasto, ojczyzna, cała ludzkość), a zwłaszcza miłość okazywaną społeczności duchowej, jaką jest parafia, diecezja, cały lud Boży, czyli Kościół, mogą i powinni dać wyraz autentycznej głębokiej miłości Boga. *Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4, 20). Miłość bowiem ludzka i płodność rodzicielska mają swoją prawdziwą wartość jedynie w odniesieniu do planu Bożego. Miłość małżeńska jest wezwaniem Boga-

statatów zawartych w Kazaniu na górze (Mt 5—7) zob. Ekskurs: Historia interpretacji Kazania na górze (Mt 5—7) w komentarzu do ewangelii Mateusza: J. Homerski dz. cyt. 368—374.

Stwórcy, z którym małżonkowie współpracują, i Boga-Zbawcy, który tajemnicę swojego Kościoła w Chrystusie urzeczywistnia i prowadzi do pełni przede wszystkim w rodzinach chrześcijańskich (Kol 1, 24—

Tak problem ten w oparciu o biblijne przesłanki rozumie i rozwiązuje Nauczycielski Urząd Kościoła. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes* czytamy: „Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki... Rodzina chrześcijańska ponieważ powstaje z małżeństwa będącego obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła, przez miłość małżonków, ofiarną płodność, jedność i wierność jak i przez miłosną współpracę wszystkich członków ujawniać będzie wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła” (KDK 48). Konstytucja zaś dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* uczy: „...wszyscy, którzy jesteśmy synami Bożymi i stanowimy jedną rodzinę w Chrystusie (por. Hbr 3, 6), gdy łączymy się ze sobą we wzajemnej miłości i w jednej chwale Trójcy Przenajświętszej odpowiadamy najgłębszemu powołaniu Kościoła i uczestniczymy w przedsmaku liturgii doskonałej chwały” (KK 51).

Jakie stąd wnioski dla duszpasterza? Wydaje się, że są one następujące. Najpierw winien duszpasterz gruntownie sam przemyśleć i przeanalizować niełatwy problem życia w miłości Chrystusowej. A następnie przy każdej nadarzającej się okazji duszpasterskiej zachęcając tłumaczyć, przekonywać i pouczać, w jaki sposób można dzięki łasce sakramentalnej podnieść miłość ludzką do poziomu miłości nadprzyrodzonej, Chrystusowej; jak można na co dzień kochać Boga w bliźnim, przede wszystkim w współmałżonku, w swoim dziecku. Polecenie św. Pawła dane Tymoteuszowi jest w tej materii szczególnie godne zapamiętania (por. 1 Tm 4, 13—14; 2 Tm 4, 1—2).

III

Wiele tekstów biblijnych mówi, że życiu małżeńskiemu i rodzinnemu towarzyszy dużo przykrości i cierpień, że wymaga ono od współmałżonków wiele samozaparcia się i żąda wyrzeczeń, które niekiedy przybierają nawet formę bolesnej całopalnej ofiary. W Księdze Pieśni nad Pieśniami czytamy, iż krótkie wahanie się oblubienicy z odpowiedzialnością na miłosne wezwanie oblubieńca spowodowało nagłe jego odejście (Pnp 5, 6). W Księdze Tobiasza czytamy, że pobożny ślepy Tobiasz posądził swoją dobrą i zapobiegliwą żonę, iż ukradła koziołka, którego dał jej w nagrodę za uczciwą pracę. Rozzålona powiedziała złośliwie: *Gdzie są teraz twoje ofiary? Gdzie są twoje dobre uczynki? Teraz już wszystko o tobie wiadome ...* Słowa te zaboląły z kolei Tobiasza (Tb

⁷ Por. Pap. Paweł VI, *Rodzina szkołą świętości*, AK 84 (1975) 5—7. 27) ⁷.

2, 14; 3, 1—2. 6). Cierpiący z dopustu Bożego Hiob, a mimo to mocno wierzący w dobroć Boga, posłyszał od swojej żony bolesny wyrzut: *Jeszcze trwasz mocno w twej prawości? Złorzecz Jahwe i umieraj* (Hiob 2, 9). Przyczyną cierpień w życiu małżeńskim bywa też sprawa potomstwa. Abraham skarżył się Bogu na brak potomstwa (Rdz 15, 1—2). Widok umierającej przy porożcie Racheli, nadającej swemu dziecięciu wymowne imię Benoni (syn mojej boleści — Rdz 35, 16—19), krzywda wyrządzona Tamarze przez Judę, jej teścia, która doprowadziła ją do bardzo nieszlachetnego podstępu (Rdz 38), ból zadany Jakubowi przez jego własnych synów, którzy sprzedali swego brata Józefa (Rdz 37, 34—35), mężnie znoszona boleść matki z czasów Machabejskich, która patrzyła na męczeską śmierć swoich siedmiu synów (2 Mch 7), wewnętrzna rozterka św. Józefa, o której wspomina ewangelista Mateusz (1, 18—23), ból Matki Najśw. i św. Józefa poszukujących Jezusa (Łk 2, 48): wszystkie te wydarzenia właśnie przez to, że zostały użyte jako tworzywo wydarzeń zbawczych, mają swoją głęboką wymowę. Te same myśli nasuwa fakt, że tak wielcy mężowie Boży, jak Izaak (Rdz 18, 9—15; 21, 1—2), Mojżesz (Wj 2, 1—10), Samson (Sdz 13, 2—25), Samuel (1, 4—20), Jan Chrzciciel (Łk 1, 8—25) byli właściwie darem Boga, wyproszonym u Niego przez boleśnie odczuwające swą nieplodność matki. Najbardziej zaś zastanawiające jest to, iż w służbę słowa Bożego zechciała Opatrzność włączyć, najbardziej osobiste uczucia i bolesne doświadczenia, jakich w swoim życiu małżeńskim i rodzinnym doznali mężowie Boży. Ozeasz miał poślubić źle prowadzącą się kobietę (Oz 1—3), Ezechiel otrzymał rozkaz od Boga, żeby nie okazał żadnych oznak żalu po nagle zmarłej swojej ukochanej żonie (Ez 24, 15—18), z woli Bożej Izajasz i jego dzieci mieli być strzegającym znakiem dla Izraela (Iz 8, 3—4. 18).

Wszystkie wyżej wspomniane wydarzenia biblijne, niezależnie od swej wymowy teologicznej, dają jasno do zrozumienia, że radość i szczęście życia małżeńskiego i rodzinnego spletają się nierozłącznie z rezygnacją, z samozaparciem i z ofiarą. Ponieważ ofiara ta wyrasta na gruncie małżeńskiej miłości i z nią się ściśle łączy, dlatego nie bez słuszności życie małżeńskie porównuje się z Eucharystią. Wielkoduszne bowiem oddanie się drugiej osobie w miłości, aby z nią na zawsze dzielić dołą i niedołą życia zawiera w sobie ideę żertwy ofiarnej i równocześnie funkcję ofiarnika, podobnie jak to ma miejsce w Eucharystii. W małżeństwie jeśli ma ono być w pełni Chrystusowe, podobnie jak w zjednoczeniu Chrystusa z Kościołem musi się na co dzień urzeczywistniać obumieranie tego, co egoistyczne i niedoskonałe, tego, co własne, aby mogło wzrosnąć nowe życie małżeńskie, rodzinne, aby się mogli zrodzić nowi ludzie oddani sobie i Bogu. Z poszczególnym członkiem wspólnoty małżeńskiej musi się dziać coś podobnego, jak z ziarnem wrzuconym w ziemię, jak z winoroślą, która dopiero wtedy daje spodziewane owoce, gdy jest przycinana i pielęgnowana. Wydaje się, że Chrystus wypowiadając słowa: *Ja jestem prawdziwym*

krzewem winnym... wy latoroślami (J 15, 1—6) brał pod uwagę również i tę ewentualność. Wszelkie doświadczenie i cierpienie pochodzące ze strony współmałżonka lub ze strony dziecka usuwającego się spod wychowawczego wpływu rodziców jest uczestnictwem w cierpieniu, które może też być dopełnianiem braków cierpień Chrystusa dla ciała Jego, ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24). Może być współpracą lub współuczestnictwem w wielkich zbawczych planach Boga.

Jak z tych rozważań wynika, Biblia, a zwłaszcza ewangelia Jezusa, ułatwia małżonkom odkrywanie ich prawdziwego stosunku do Boga. Daje im łatwiej poznać, w jakim stopniu ulegają tym impulsom zewnętrznym i wewnętrznym, które są przeciwne ich wewnętrznej wolności i przeszkadzają im uszanować wolę Bożą w prawie moralnym zawartą. Pozwala im uświadomić sobie, że w ich małżeństwie, podobnie jak w zjednoczeniu Chrystusa z Kościołem, dokonuje się tajemnica paschalna męki śmierci i zmartwychwstania. Toteż nie dziwnego, że w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* czytamy: „Rodzina chrześcijańska pełnym głosem oznajmia zarówno obecne cnoty królestwa Bożego, jak ich nadzieję błogosławionego życia. W ten sposób przykładem i swoim świadectwem przekonuje świat o jego grzechu i oświeca tych co szukają prawdy” (KK 35). I nie tylko rodzina chrześcijańska, ale „wszyscy chrześcijanie będą z dnia na dzień coraz bardziej uświęcać się w warunkach swego życia, pośród swych obowiązków czy okoliczności życia, jeżeli z wiarą przyjmą wszystko z ręki Ojca niebieskiego i współdziałają z wolą Bożą, ujawniając także w służbie doczesnej przed wszystkimi i tę miłość, jaką Bóg świat umiłował” (KK 41). Jeżeli zatem duszpasterz chce pomóc rodzinie katolickiej w pracy nad uaktywnieniem i pogłębieniem jej życia według wiary, musi pamiętać, że jej życie religijne będzie tym głębsze i bardziej autentyczne, im lepiej każdy jej członek zrozumie, zaakceptuje i podejmie prawdę o naśladowaniu Chrystusa, którego istotne posłannictwo wyraziło się w dobrowolnie i wielkodusznie podjętym cierpieniu i ofierze krzyża. *Kto chce iść za Mną niech się zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i naśladuje Mnie* (Mt 16, 24). Chrześcijańska miłość małżeńska jest wezwaniem do cierpienia z powodu współmałżonka, ale przeżywanego z nim razem, wspólnie. Idea dobrego życia kapłańskiego opiera się na tej samej podstawie, stąd żadnemu duszpasterzowi ten odcinek pracy duszpasterskiej nad wiernymi, a więc i nad małżeństwami i rodzinami, nie powinien sprawiać większych trudności. Ale nie wolno mu zapomnieć, że on idzie za Chrystusem sam. Powierzone zaś jego pieczy duchowej małżeństwo, czy rodzina winny iść za Chrystusem we wspólnocie jaką stworzyła ich miłość małżeńska i rodzinna⁸. Tylko wtedy jego duszpasterstwo rodzin pójdzie po myśli Chrystusa i będzie

⁸ Por. Pap. P a w e ł VI, art. cyt. AK 84 (1975) 10—12.

się cieszyć Jego błogosławieństwem. ...*Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18, 20).

*

Nasze poszukiwania w Piśmie św. i w oparciu o nie tych czynników, które stanowią fundament wychowania do wiary i decydują o pełnym zaangażowaniu się małżeństwa — rodziny w życie religijne, miały charakter wertykalny. Sięgały w głąb, dotyczyły rzeczy istotnych, od których zależy wewnętrzna formacja małżeństwa — rodziny tak w personalnym, indywidualnym, jak również we wspólnotowym wymiarze. Oczywiście, można było poruszyć tylko niektóre, ściśle mówiąc, trzy czynniki, które — wydaje się — są jednak najważniejsze: 1. głęboka, jak najdoskonalsza formacja indywidualna małżonków, zwłaszcza przed rozpoczęciem przez nich życia wspólnotowego w rodzinie; 2. uczulenie każdego z członków wspólnoty małżeńskiej — rodzinnej, że ich ludzka naturalna skłonność ku sobie i miłość wzajemna stanowią te wartości Boże, które mogą być wyrazem miłości Boga ponad wszystko, jeśli będą przyjęte jako Jego miłościwy dar i zostaną przesycone łaską sakramentalną; 3. samozaparcie się, cierpienie i ofiara podjęte z miłości ku współmałżonkowi, członkowi rodziny i razem z nim wspólnie ponoszone są wyrazem najpiękniejszej, najdoskonalszej i najowocniejszej współpracy z Chrystusem-Zbawicielem, który w nas żyje i działa (Flp 2, 13). Te trzy czynniki wprowadzone w życie mogą dać gwarancję, że życie małżeńskie — rodzinne będzie postulowanym przez objawienie Boże autentycznym życiem religijnym; że będzie przeniekać i nasycać niegasnącą, zawsze żywą miłość Bożą tak bardzo potrzebną małżonkom na te chwile, kiedy zacznie gasnąć i wiedznać ich wzajemna miłość ludzka.

Ale teksty biblijne wskazują również na inne czynniki formujące życie religijne, życie wiary wspólnoty małżeńskiej — rodzinnej, i te mają raczej charakter horyzontalny, idą wszcz. Zwracają więc uwagę na apostołski, misyjny charakter życia małżeńskiego i rodzinnego. Poprzez notowane przykłady z życia ludu Bożego ST i NT oraz niektórych postaci biblijnych ucza, jak można oddziaływać na innych i dają praktyczną, pogładową lekcję, jak powinno wyglądać głębokie, religijne życie indywidualne i wspólnotowe małżeństwa — rodziny. Nie sposób jednak wszystkich tych form omówić w jednym wykładzie, bo — jak doskonale wiemy — pisane słowo Boże jest zawsze żywe, przenikające, czynne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny (Hbr 4, 12), słowo Boga naszego trwa na wieki (Iz 40, 8). To ono prowadzi każdego z nas, a więc i wspólnotę małżeńską — rodzinną, do coraz głębszego i wszechstronniejszego rozumienia praw życia osobistego i społecznego, jakie Stwórca wpisał w naturę duchową i moralną człowieka (KDK 23).

Ks. Michał Bednarz

ODKRYCIE JERYCHA HERODA WIELKIEGO

Jerycho kojarzy się nam najczęściej ze zwycięską ekspedycją Jozuego. Zapominamy natomiast, że miasto to w epoce podboju Kaananu miało już za sobą bardzo długą historię, a ponadto dzieje tego skrawka ziemi palestyńskiej nie zakończyły się około XII w. przed Chr. W Jerycho zrodziła się jedna z najstarszych cywilizacji świata¹. Starożytne miasto znajdowało się na rozległej równinie na północ od Morza Martwego. Jest to jedna z najniższych miejscowości świata. Lato jest tutaj niezwykle upalne i parne, a zima bardzo przyjemna i łagodna. Deszcze są rzadkością, ale nie brak w Jerycho obitych źródeł. 35 km stąd (a stara droga przez pustynię jest znacznie krótsza) znajduje się Jerozolima. Wystarczyło 4—5 godzin jazdy konnej, aby w zimie zapomnieć o deszczu i zimnie stolicy, i by w wiosennej pogodzie spędzać czas.

Źródła bijące w tym miejscu dostarczają tyle wody, że są w stanie przekształcić ten obszar we wspaniałą i bujną oazę kontrastującą całkowicie z pozbawionymi roślin i życia górami oraz rozciągającą się dokoła nagą pustynią. Jednak w starożytności źródła te nie były nigdy w pełni wykorzystane, mimo iż w pobliżu jednego z nich (Ein el-Sultan) powstało miasto Jerycho. Stało się to dopiero w epoce hellenistycznej i rzymskiej. Wodę tę wykorzystali już królowie żydowscy z dynastii hasmonejskiej, a przede wszystkim Herod Wielki (37—4 przed Chr.). Za jego panowania Jerycho osiągnęło apogeum rozwoju. Zbudował on ogromne akwedukty, doprowadzające wodę aż do najdalszych zakątków ogromnej równiny. Niezwykle urodzajna ziemia, stale świecące słońce oraz woda umożliwiały intensywny rozwój rolnictwa. Ponadto król postanowił zbudować w tej oazie pałac zimowy. Tutaj, niedaleko Jerozolimy, mógł korzystać z łagodnego klimatu i wody oraz podziwiać wspaniałą krajobraz. Ten pałac, złożony z wielu budynków, wznosił on nad Wadi Qilt, w miejscu, które dzisiaj nazywa się Tulul Abu el-Alaiq.

1. HISTORIA WYKOPALISK NAD WADI QILT

Wspomnianym miejscem zainteresował się sławny kapitan C. Warren. Na początku XX wieku E. Sellin i C. Watzinger dokonali tutaj sondażu. Jednak dopiero w r. 1951 profesorzy J. L. Kelso i D. C. Baramki przeprowadzili badania na szerszą skalę. Szukali oni Jerycha z okresu Nowego Testamentu. Odkryli imponujące ruiny i resztki rozległego ogrodu. Sądziłi, że znaleźli resztki dwóch wież, które według Strabona — zniszczył Pompejusz w r. 63 przed Chr., wyruszając stąd

¹ K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, London 1970³, s. 316.

na podbój Judei. W r. 1951 J. B. Pritchard, prowadząc tutaj badania archeologiczne, odkrył wielki budynek, który nazwał gimnazjum. Po tych badaniach niektórzy uczeni nie wykluczali możliwości, że są to resztki zimowego pałacu Heroda Wielkiego. Jednak powszechnie przyjmowano raczej, iż są to resztki budowli z epoki hellenistycznej².

Dalsze prace badawcze zostały podjęte dopiero w r. 1973. Uczynił to profesor Ehud Netzer z Instytutu Archeologicznego Uniwersytetu Hebrajskiego. Prace te były prowadzone z ramienia Uniwersytetu Hebrajskiego, Żydowskiego Seminarium Teologicznego w USA oraz Fundacji Kulturalnej: Ameryka — Izrael. W wyniku badań dokonano niezwykle ważnego odkrycia. Na północnym brzegu Wadi Qilt E. Netzer odkrył imponujące resztki pałacu hasmonejskiego (II i I w. przed Chr.), a nieco dalej na wschód wspaniałą rezydencję królewską z epoki Heroda Wielkiego³.

2. ODKRYCIE PAŁACU HASMONEJSKIEGO

W czasie badań przeprowadzanych przed rokiem 1973 nie szukano w tym miejscu pałacu hasmonejskiego. Również E. Netzer, przystępując do pracy w tym miejscu, nie spodziewał się, że znajdzie te budowle. Oczekiwał raczej budynków z epoki Heroda Wielkiego. Tymczasem archeologowie zostali zaskoczeni nowym i niespodziewanym odkryciem, podobnie jak kiedyś K. Kenyon w starożytnym Jerycho. Spodziewała się, że znajdzie miasto z epoki Jozuego, a tymczasem odkryła resztki twierdzy z siódmego tysiąclecia przed Chrystusem.

Hasmonejczycy zbudowali pałac na północnym brzegu Wadi Qilt i doprowadzili do niego wodę długim akweduktem (6 km) prowadzącym od dwóch źródeł: Ein Nuiema i Ein Diuq (starożytne Naaran). Pałac ten składał się z dwupiętrowego budynku centralnego (50×50 m) i basenu (34×20 m) oraz ogrodu. Budynek centralny został wzniesiony około wielkiego dziedzińca. Zachowała się część jego murów, niekiedy sięgająca na wysokość 6 metrów. Na ścianach widać jeszcze resztki malowideł. Na północny wschód od budynku centralnego znajduje się basen o głębokości 4 metrów, podzielony na dwie części. Na południe od niego odkryto fundamenty jakiegoś niezidentyfikowanego budynku o wymiarach 17×20,50 m. Zwłaszcza w pobliżu basenu znaleziono wiele doniczek na kwiaty. Dlatego wysunięto wniosek, że w tym miejscu znajdował się ogród. W nim znaleziono 20 monet wybitych przez ostatniego króla hasmonejskiego Mattiyahu Antyгона

² Por. H. Bardtke, *Bibel, Spaten und Geschichte*, Göttingen 1970, s. 199.

³ E. Netzer, *Jericho. Les palais d'hiver hasmoneen et herodien*, w: *Bible et Terre Sainte*, 1977, Nr 189, s. 8—16; *Jericho. Tulul Abu el-Alaiq. Exploration*, w: *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. M. Avi-Yonah, Jerusalem 1976, t. 2, s. 565—570.

(40—37 przed Chr.). Opierając się na ceramice oraz monetach, które odkryto na tym terenie E. Netzer doszedł do wniosku, że ten pałac zimowy był z pewnością używany przez ostatnich władców hasmonejskich. Jednak jest możliwe, że powstał on jeszcze w czasie panowania pierwszych władców tej dynastii, a najprawdopodobniej w epoce Aleksandra Jannaja (103—77 przed Chr.).

Wydaje się, że z tego pałacu zimowego korzystano jeszcze w pierwszych latach panowania Heroda Wielkiego. O tej budowli zdaje się wspominać Józef Flawiusz opisując śmierć Arystobula III, arcykapłana i brata Miriam, żony Heroda Wielkiego. Takie przypuszczenie potwierdza fakt, iż w opisie wspomniana jest Aleksandra, która pełni rolę pani domu. Pochodziła ona z rodziny hasmonejskiej i miała prawo do tego pałacu. Uderza także wzmianka o basenie. „Tymczasem nadeszło święto Namiotów... Herod w owych dniach powstrzymywał się od jakichkolwiek kroków i wraz z całym ludem dzielił ogólną radość. Lecz nawet wtedy, wskutek pewnych okoliczności, zazdrość wyraźnie popchnęła go do jeszcze spieszniejszego wykonania swego zamiaru. Gdy bowiem młody Arystobul, liczący wówczas siedemnaście lat, zgodnie z przepisem prawa przystąpił do ołtarza, aby złożyć ofiarę, i ubrany w szaty arcykapłana odprawiał obrzędy religijne, urzekający pięknnością i nad wiek wyrosły, samą swoją postacią ukazujący szlachectwo rodu, wzbudził szczerą sympatię wśród ludu, któremu żywo przypomniały się czasy dziada Arystobula. Ulegając tym nastrojom, zebrani coraz bardziej dawali upust swoim uczuciom: cieszyli się i smucili równocześnie, a okrzyki ich błogosławieństwa, kierowane pod jego adresem, mieszały się z modlitwą. Wtenczas wyszło na jaw, jaką lud darzy go życzliwością a jednomyślne manifestowanie swoich uczuć wdzięczności mogło się wydawać nieco za swobodne w państwie rządzonym przez króla. Wszystko to tylko umocniło Heroda w postanowieniu wykonania zamiaru, jaki powziął w stosunku do młodzieńca. Po uroczystościach świątecznych Herod bawił na biesiadzie w Jerycho (gościła ich tam Aleksandra) i okazywał młodzieńcowi serdeczną przyjaźń nakłaniając go do niepowsściągliwego picia... Ponieważ w miejscu tym było dość gorąco, uczestnicy rychło wyszli, aby udać się na przechodzkę i zatrzymali się przy kąpieliskach, które otaczały dziedziniec i dawały miły chłód od skwaru południa. Z początku przyglądali się, jak pływali słudzy i przyjaciele, potem za namową Heroda dołączył się do nich także młodzieniec. Gdy zapadła ciemność, przyjaciele Heroda, którzy otrzymali odpowiednie instrukcje, siłą zanurzyli go niby w żartach dziecinnych i trzymali pod wodą tak długo, aż się w końcu utopił. Tak zginął Arystobul licząc niespełna osiemnaście lat życia”⁴

⁴ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962, XV, III, 3.

3. ODKRYCIE PAŁACU HERODA WIELKIEGO

Kilka lat po wspomnianym zabójstwie Herod Wielki zaczął budowę własnego pałacu w Jerycho, najpierw na południowym, a później także na północnym brzegu Wadi Qilt. Józef Flawiusz pisze: „Także w Jerycho między zamkiem Kypros a starym pałacem królewskim wznosił pałac nowy, piękniejszy, wygodniejszy, któremu nadał nazwę według imienia swego przyjaciela (tj. Augusta lub Agryppy)”⁵. J. L. Kelso, D. C. Baramki i J. B. Pritchard prowadzili badania archeologiczne w tym miejscu, ale odkryli tylko fundamenty. Sądzili, że są to resztki budowli hellenistycznej. E. Netzer skorygował ich pogląd. Herod Wielki zbudował w Jerycho dwa pałace. Jeden z nich wznosił na południowym brzegu Wadi Qilt, w pobliżu drogi prowadzącej do wioski, którą przed rokiem 1967 zamieszkiwali Palestyńczycy. Ten pałac miał 87 m długości oraz 46 m szerokości. Wymiary te odpowiadają rezydencjom królewskim z tamtej epoki. Pałac ten składał się z mieszkań, łaźni, dziedzińca centralnego i sali przyjęć. To miejsce badali wspomniani archeolodzy i utożsamili je z gimnazjum. E. Netzer obalił ten pogląd, a ponadto znalazł on drugą rezydencję królewską z portykami, kolumnadami, ogrodami i basenami. Odkrycia te uzupełniają nam obraz człowieka, który wycisnął silne piętno na epoce Nowego Testamentu. To właśnie tutaj umarł ten, który siał dokoła siebie śmierć aż do końca swego życia.

Kilka lat później, po zbudowaniu pierwszego pałacu, Herod Wielki powiększył go w kierunku północnym i północno-wschodnim. Nie była to jednak tylko przeróbka i powiększenie dawnych budowli, ale coś zupełnie nowego, gdyż w tym nowym zespole architektonicznym dawny pałac odgrywał jedynie rolę drugorzędną. Nowy pałac różnił się od dawnego nie tylko wymiarami, ale także architekturą.

W oparciu o odkrycia zrekonstruowano przypuszczalny wygląd tej rezydencji Heroda. Na południowym brzegu znajdowały się ogrody oraz okrągła budowla, przypominająca pałac-fortecę Herodium i wielki basen (90×42 m). Najdalej na południu wzniesiono okrągłą budowlę o niewiadomym przeznaczeniu. Być może była to sala przyjęć albo prywatna willa królewska. Widać tutaj ślady łaźni. Przypomina to słynne termy rzymskie. Nieco dalej na północ znajdowały się wspaniałe ogrody. Część zachodnia ogrodów zamknięta była od zachodu i wschodu portykami, z których każdy posiadał dwa rzędy kolumn oraz murem zamykającym całość od zewnątrz. Mur ten oraz sufity portyków pokryte były freskami. Sam ogród znajdował się dwa metry niżej. Przechadzający się w krużgankach bez trudności spoglądali z góry na krzewy i kwiaty ogrodu. W części wschodniej tych ogrodów był wspomniany już basen.

⁵ Józef Flawiusz, *Dzieje wojny żydowskiej*, Kraków 1906, I, XXI, 4.

Na północnym brzegu Wadi znajdowało się drugie skrzydło pałacu z dwoma dziedzińcami, otoczonymi kolumnadami. E. Netzer skupił prawie całą uwagę na tej części pałacu, gdyż dotychczas nie przeprowadzono tutaj większych wykopalisk. To północne skrzydło ma 85 m długości i 35 m szerokości. Składało się ono z dwóch części. Tutaj mieściła się wielka sala przyjęć (29×19 m). Dwa jej dłuższe boki oraz jeden krótszy ozdobione były kolumnami. Natomiast w boku czwartym było szerokie wejście (5×6 m) i dlatego z sali tej otwierał się wspaniały widok na fortecę, ogród i Wadi Qilt. Posadzkę części centralnej stanowiła mozaika, a z boków były płyty marmurowe i kolorowe kamienie. Odkryto tylko resztki tej posadzki oraz małe fragmenty kolumn. Pozostałe części zostały rozkradzione w ciągu wieków. Na wschód od tej sali znajdowały się dwa dziedzińce oraz mniejsze budynki. Budowle te zostały wzniesione z cegły i z betonu (cement rzymski). W ostatnim wypadku ścianę pokrywano wyłobieniami o różnym kształcie (tzw. *opus reticulatum* albo *opus quadratum*). Korzystano z jednego lub drugiego materiału w zależności od przeznaczenia budowli. Łaznie budowano z betonu. Natomiast pozostałe części z cegły. W tym drugim wypadku ściany oraz sufit pokrywano tynkiem ozdobionym freskami.

Cbydwa dziedzińce skrzydła północnego otoczone były kolumnadami. Dziedziniec zachodni (19,10×18,70 m) miał w części północnej półokrągłą absydę. Jońskie kolumny otaczające ten dziedziniec były pokryte marmurem. Na północ od dziedzińca wschodniego znajdowały się łaźnie, przypominające podobne budowle na Masadzie i w Herodium. Z sali wejściowej przechodziło się najpierw do tzw. *tepidarium*, a następnie do *frigidarium*. W centrum zachodniego frigidarium znajdował się basen. Nad Wadi przerzucono wiadukt łączący południowe skrzydło pałacu z północnym.

4. ZIMOWA REZYDENCJA HERODA WIELKIEGO

Kiedy oglądamy resztki tych budowli, przypomina się nam natchmias — stwierdza E. Netzer — Flawiuszowy opis pałacu Heroda w Jerozolimie. Tę ostatnią budowlę historyk żydowski opisał bardzo dokładnie, natomiast tylko wspomina o pałacu w Jerycho. Niemniej pewne wydarzenia, zwłaszcza związane z Herodem Wielkim, lokalizuje w Jerycho. To tutaj właśnie rozegrały się wydarzenia z ostatnich dni 70-letniego króla. Fanatyczni Żydzi, Judas i Mateusz, podburzali młodych mieszkańców Jerozolimy do zrzucenia złotego orła znad bramy świątyni. Uważano bowiem, że jest to niezgodne z Prawem Mojżeszowym. Ci dwaj przywódcy oraz czterdziestu innych ludzi zostało schwytyanych i przesłano ich do Jerycha, gdzie przebywał w tym czasie Herod. „Król rozkazał ich związać i odprowadzić do Jerycha, dokąd zwołał najznakomitszych Żydów. A gdy się zjechali,

zaprosił ich do teatru i leżąc w lektyce, ponieważ nie mógł stać na nogach, począł wyliczać przez jak długi przeciąg czasu i jak wielkie trudy ponosił dla ich dobra oraz ile swoich pieniędzy wyłożył na wzniesienie takiego Przybytku, że Hasmonejczycy w ciągu stu dwudziestu pięciu lat swojego panowania nie byli w stanie wystawić takiej budowli ku chwale Bożej; dalej — jak wspaniałymi darami ozdobił tę świątynię, spodziewając się, że za to wszystko nawet po śmierci będzie żyła pamięć i sława jego imienia. Tymczasem — wołał podniesionym głosem — jeszcze za życia dopuścili się wobec niego zniewagi i w biały dzień odważyli się zuchwale wyciągnąć ręce po jego dar świątynny i na oczach tłumu go zniszczyć. Pozornie miała to być zniewaga jego osoby, a w gruncie rzeczy, jeśli się dobrze nad tym postępkami zastanowić, jest to po prostu świętokradztwo”.⁶ Arystokracja żydowska przerażona takim gniewem, obawiając się o swe życie, zapewniła władcę, że nie ma nic wspólnego z tymi przestępcami i że należy ich ukarać. Herod się uspokoił, ale i tak polecił żywcem spalić Mateusza i kilku jego towarzyszy. Józef Flawiusz dodaje, że w tę noc było zaćmienie księżyca. W oparciu o ten szczegół można ustalić, że działo się w nocy z 12 na 13 marca w r. 4 przed Chr. Opierając się na opisie Flawiusza, można przyjąć, że król cierpiał na marskość wątroby, cukrzycę i być może miał raka jelit. Chory władca udaje się do wód Kallirroe na wschodnim brzegu M. Martwego (25 km od ujścia Jordanu). Jego zdrowie nie polepsza się i umierający już władca wraca do Jerycho. Zwołuje arystokrację żydowską, grożąc karą śmierci za nie wykonanie polecenia i zamyka wszystkich w hippodromie. Nie mógł znieść myśli, że nikt nie będzie rozpaczał po jego śmierci. Był bowiem świadom nienawiści, jaką darzą go poddani. Dlatego nakazał, aby w momencie jego śmierci zabito wszystkich uwięzionych. Jeszcze przed śmiercią Herod otrzymuje od cesarza Augusta pozwolenie, na które czekał. Może wykonać wyrok na swym najstarszym synu — Antypaterze. Tutaj w Jerycho, w ostatnie dni marca lub na początku kwietnia 4 r. przed Chr., umiera okrutny władca.

Po śmierci Heroda Wielkiego Szymon, niewolnik, skupił wokół siebie zwolenników, którzy obwołali go królem. Zrabował on pałac w Jerycho i spalił go.⁷ Tę rezydencję królewską odbudował Archelaus.⁸ Jednak E. Netzer nie znalazł śladów tego zniszczenia.

Teren ten zostaje w pewnym momencie zupełnie opuszczony (prawdopodobnie dzieje się to w czasie pierwszej wojny żydowskiej). Wydaje się, że przyczyną tego stanu było zniszczenie urzędzeń nawadniających i dostarczających wodę do tego miejsca. Z późniejszego okresu znaleziono tutaj tylko sporadyczne budowle, np. willę rzymską z II w. po Chr. E. Netzer uważa, że ta sytuacja była czymś dobroczynnym,

⁶ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, XVII, VI, 3.

⁷ Tamże, XVII, X, 6.

⁸ Tamże, XVII, XIII, 1.

gdyż dzięki temu, iż teren ten nie był zamieszkały przez wieki, mógł cōdkryć dobrze zachowane tajemnice zimowego pałacu hasmonejskiego i herodiańskiego w Jerycho.

* * *

Odkrycia dokonane przez E. Netzera mają niezwykle znaczenie dla epoki Nowego Testamentu. Dzięki nim lepiej jeszcze znamy człowieka, który wycisnął takie piętno na historii narodu izraelskiego. Odkryte resztki wspaniałego pałacu świadczą o tym człowieku, który do końca życia pozostał barbarzyńcą, mimo iż rozwijał kulturę i chciał być protektorem literatury i sztuki. Pozostał barbarzyńcą, chociaż otaczał się reprezentantami ówczesnej inteligencji i mimo iż jego profesorem oraz mężem zaufania był słynny Mikołaj z Damaszku, na którego dziele historycznym oparł się Józef Flawiusz.

Tarnów

KS. MICHAŁ BEDNARZ

Ks. Stanisław Włodarczyk

TRADYCJA JEROZOLIMSKA GROBU NAJSW. MARYI PANNY W ŚWIETLE TEKSTÓW PISMA ŚW. I TRADYCJI

Istnieją trzy Tradycje odnośnie ostatnich ziemskich dni życia Maryi:

1. Tradycja efeska,
2. Tradycja syjońska,
3. Tradycja jerozolimska.

Chociaż naszym celem nie jest szczegółowa analiza dwóch pierwszych Tradycji, to jednak po krótko wspomnimy o nich.

1. Tradycja efeska. Została rozpowszechniona w IV wieku przez św. Epifaniasza, a w XIX i XX wieku niektórzy z autorów opierając się na relacjach mistyczki Katarzyny Emmerich (1774—1824) powrócili do niej, wskazując na Efez, jako miejsce śmierci (zaśnięcia) Maryi.¹ Kościół w Efezie założył św. Paweł w 58 roku, a w roku 61 napisał list do Efezjan. Ani w liście, ani w Dziejach Apostolskich nie

¹ J. Steiner, *Theresa Neumann von Konnersreuth*, München 1964², 183—184; A. Nicolas — ks. E. Dąbrowski, *Życie Maryi Matki Bożej*, Poznań—Warszawa—Lublin, 1964, 275—276.

wspomina o pobycie św. Jana w Efezie. Stąd wniosek, że św. Jan musiał przebywać jeszcze w Jerozolimie. Maryja miałaby wtedy około 80 lat. Trudno przypuszczać, aby św. Jan udając się do Efezu zabierał z sobą osiemdziesięcioletnią staruszkę.

2. Tradycja syjońska. Na przełomie VI i VII wieku zaczyna się wskazywać na Syjon koło Wieczernika, gdzie dzisiaj wznosi się wspaniała bazylika Zaśnięcia Najśw. Maryi Panny, jako na miejsce śmierci Maryi. Zdaniem niektórych biblistów, w Polsce Ks. E. Dąbrowskiego², można przyjąć, że Maryja zmarła na Syjonie, a pogrzebana została w Getsemani, gdzie grzebano zwykle zmarłych. Za takim ujęciem zagadnienia przemawia wyraźnie jeden z tekstów *Transitus Mariae*, przypisywany Józefowi z Arymatei: „Apostołowie przenieśli święte ciało (Maryi) z wzgórza Syjon...”³
3. Tradycja jerozolimską. Na Jerozolimę, jako miejsce ostatnich dni ziemskiego życia Maryi wskazują, choć nie bezpośrednio, teksty Pisma św. i Tradycji sięgającej II wieku, a ostatnio zdają się potwierdzać to dane archeologiczne. Nim przystąpimy do przedstawienia danych Pisma św. i Tradycji Kościoła, warto po krótko przypomnieć nazwisko odkrywcy i czasopisma, gdzie zostały opublikowane wyniki badań.

W *L'Osservatore Romano* z 17/18 sierpnia 1972 r. ukazała się pierwsza krótka informacja-artykuł O. Prof. Bellarmino Bagattiego — Rektora Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie, autora odkrycia, że w Jerozolimie, a ściślej w Getsemani znajduje się grób Matki Bożej. Ta wiadomość obiegła szybko świat, zwłaszcza świat naukowy. Natomiast naukowa dokumentacja opatrzona zdjęciami została opublikowana w roczniku⁴ tejże szkoły biblijnej pod tytułem: *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*. Autor w pierwszym punkcie artykułu przytacza urywki z poszczególnych wersji *Transitus Mariae (Dormitio Virginis)*, mówiące o samej ceremonii pogrzebu, udziale Apostołów, a następnie fragmenty z wersji syryjskiej dokumentu mówiące o topografii grobu. Po czym czyni rozważania nad wiarygodnością cytowanych tekstów, zestawiając je z innymi jak *Historia Josephi fabri lignarii*. Na poparcie wiarygodności cytowanych dokumentów przychodzi autorowi z pomocą archeologia, wskazująca na ślady budowy pierwszych kościołów na miejscu grobu Matki Najświętszej.

W drugim punkcie odkrywca bardzo szczegółowo przedstawia sam monument-grób, opisując jego pierwotny wygląd, korytarze, ściany,

² Zob. art. *Maryja, Matka Boża*. w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. II, Poznań—Warszawa—Lublin, 1959, s. 54.

³ B. Bagatti, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, Liber Annus 22 (1972) 238.

⁴ Zob. Liber Annus 22 (1972) 236—290.

ławę na której zwykle składano ciało zmarłego, to wszystko ilustrując zdjęciami. W trzecim punkcie artykułu daje szczegółowy opis dwóch kościołów bizantyjskich zbudowanych nad grobem.

W innym artykule zamieszczonym również w Roczniku⁵ tejże szkoły *L'Apertura della tomba della Vergine a Getsemani* autor dał opis wnętrza grobu ilustrowany zdjęciami. Natomiast interpretację teologiczną danych archeologicznych zamieścił w artykule kwartalnika *Marianum*.⁶ Wiadomość o odkryciu grobu Matki Bożej w Getsemani została (i to dość szybko) przekazana czytelnikom polskim w artykule Ks. M. Starowiejskiego *Grób Najśw. Maryi Panny odnaleziony?* zamieszczonym w Tygodniku Powszechnym⁷. Autor artykułu przypomniał po krótko o pierwszych świadectwach patrystycznych, mówiących o śmierci i wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny. Dalej przedstawił stanowisko prof. Bagatti'ego wyjaśniające „milczenie pierwszych czterech wieków” o grobie Matki Bożej istnieniem dwóch grup w pierwotnym chrześcijaństwie: judeochrześcijan i hellenochrześcijan nawzajem się zwalczających. Część miejsc związanych z życiem Chrystusa jest w rękach judeochrześcijan, a część w rękach hellenochrześcijan i żadna z grup nie uznaje miejsc znajdujących się w rękach strony przeciwnej, milczy o nich. Do IV wieku grób znajdował się w rękach judeochrześcijan i dlatego był ignorowany przez pisarzy z grupy hellenochrześcijan. W końcu autor zrelacjonował dane archeologiczne: krótką historię przebiegu wykopalisk i ich wyniki dające opis grobu Najśw. Maryi Panny.

ŚWIADECTWA PISMA ŚW.

Wiemy na pewno, że Maryja wraz z innymi niewiastami: Marią Kleofasową i Salome była obecna w czasie ostatniej Paschy Jezusa w Jerozolimie. Nie wchodzimy w dyskusję, czy Najśw. Maryja Panna była obecna w Wieczerniku podczas Ostatniej Wieczerzy.⁸ Możemy tylko powiedzieć, że Ewangelie nic o tym nie wspominają. Z ewangelistów tylko św. Jan przekazał nam wiadomość o obecności Maryi pod krzyżem (J 19, 25—27), a Dzieje Apostolskie 1, 13—14 przekazały nam ostatnią wiadomość o ziemskim życiu Matki Syna Bożego. Poza wyżej wspomnianymi faktami, Ewangelie nie mówią nam o Maryi, ani w scenach poprzedzających mękę Chrystusa, ani następnych — złożenia do grobu czy zmartwychwstania. Chociaż niektórzy z autorów dopatrują się obecności Maryi w czasie drogi krzyżowej w tej

⁵ Zob. Liber Annus 23 (1973) 318—321.

⁶ Zob. *Marianum*, z. 2 (1972).

⁷ Zob. Tyg. Pow. 33 (1973) 7.

⁸ Zob. J. Cantiniant, *La Madonna nella Bibbia*, Bari 1970, s. 211—213; A. Nicolas — ks. E. Dąbrowski, dz. cyt. s. 52, 237; por. F. Asensio, *Maria nella Bibbia*, Roma 1967, s. 159.

scenie, gdzie jest mowa o grupie przyjaciół i pobożnych niewiast: *A szło za Nim mnóstwo ludu, także kobiet które zawodziły i płakały nad Nim* (Łk 23, 27). Również nie ma w Ewangeliach żadnej sugestii, jakoby Maryja była obecna przy jakimkolwiek ukazaniu się Jezusa Zmartwychwstałego. Nie brała też udziału w ostatnim, triumfalnym i zarazem poźegnalnym ukazaniu się przy wniebowstąpieniu.

Nowotestamentalne teksty J 19, 25—27 i Dz 1, 13—14 podają:

1. J 19, 25—27 *A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: „Niewiasto, oto syn Twój”. Następnie rzekł do ucznia: „Oto Matka twoja”. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie.*

Powyższy tekst doczekał się chyba najwięcej, biorąc pod uwagę IV Ewangelię interpretacji, jak również opracowań, tak w literaturze obcej, jak i polskiej. Stąd celem naszym nie będzie przedstawianie wszystkich dotąd znanych jego interpretacji, ale postawienie sobie pytania — czy na jego podstawie możemy coś sądzić o dalszych ziemskich losach Maryji?

Słowa Jezusa skierowane do ucznia: *Oto Matka twoja* oznaczają w pierwszym rzędzie zlecenie św. Janowi opieki nad Maryją, na co wskazuje konkluzja tekstu: *I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie*. Ale to nie wyczerpuje bogactwa sceny, to jest jej jakby pierwsza część, bo tuż po nich idą następne: *Niewiasto, oto syn Twój*. Zdaniem egzegetów chodzi tu o pewnego rodzaju adopcję, mającą odtąd łączyć Maryję z Janem. Według św. Ambrożego słowa Chrystusa przedstawiają Jego „domowy testament”. Ich treść jest o wiele głębsza i szersza, co widział już Orygenes, mówiąc, że osoby obecne z św. Janem były reprezentantami całej ludzkości (PG 14, 32).

Mówi się dzisiaj przynajmniej o dwóch różnych kierunkach interpretacji tekstu: pierwszy, wyjaśnia scenę jako wyraz troskliwości o los Matki po śmierci Chrystusa, a więc w sensie naturalnym, drugi natomiast dopatruje się tu konkretyzacji myśli teologicznej w sensie ustanowienia Maryji, Matką wszystkich wierzących.⁹

Po tej krótkiej analizie tekstu nasuwa się pytanie, gdzie zamieszkała Maryja po śmierci Chrystusa? Słowa konkludujące tekst: *I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie* są ogólnym stwierdzeniem. Niektórzy przypuszczają, że św. Jan miał skromne mieszkanie w Getsemani i tam Maryja mieszkała. A inni, że wziął Ją do Efezu.

⁹ Zob. ks. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań—Warszawa 1975, s. 375; o. A. Jankowski, ks. K. Romaniuk, ks. L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań—Warszawa 1975, s. 498; R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza*, Roma 1972, s. 39—40; K. Winiarski, *Matka Najświętsza w Piśmie św.* w: *Gratia plena — Studia Teologiczne o Bogurodzicy*, Poznań—Warszawa 1965, s. 56—57.

2. Dz 1, 13—14 *Przybywszy tam weszli do sali na górze i przebywali w niej... Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa i braćmi Jego.*

Powyższy tekst przedstawia nam Maryję włączoną aktywnie w życie młodego Kościoła Jerozolimskiego. Uderza jednak po tej wzmiance Dziejów zupełne milczenie Pisma św., które można by wytłumaczyć tym, że wzrok apostołów i wszystkich zaangażowanych w pracę apostołską zwracał się na misję. Nasuwa się dalsze pytanie, skoro św. Jan udał się do Efezu, kto opiekował się prawie osiemdziesięcioletnią Maryją? Wydaje się, że takie możliwości istniały. Pierwszym biskupem Jerozolimy został św. Jakub „brat Pański”, który mógł roztoczyć dalszą opiekę nad Maryją. Poza tym istniały domy modlitw w Jerozolimie, gdzie gromadzili się chrześcijanie i pomagali sobie nawzajem. Mówią nam o tym Dz 12, 12: *(Piotr) po zastanowieniu się poszedł do domu Marii, matki Jana, zwanego Markiem, gdzie zebrano się wielu na modlitwie.* Czy znamy datę śmierci (zaśnięcia) Maryi? Wysuwa się jako prawdopodobne lata: 42, 49, 52. Z powyższych dat wydaje się najbardziej prawdopodobny rok 52, kiedy już chrześcijaństwo przekroczyło granicę Palestyny i wszyscy skierowali wzrok na krańce ziemi (Dz 1, 8).

ŚWIADECTWA TRADYCJI

Skoro milczy Pismo św. trzeba sięgnąć do tradycji chrześcijańskiej, która wyraża się poprzez naukę Ojców Kościoła, pisarzy chrześcijańskich, po części również poprzez pisma apokryficzne.

W środowisku szkoły biblijnej włoskiej w Jerozolimie, badaniami apokryfów, a zwłaszcza apokryfu *Transitus Mariae*, zajmował się od dawna O. B. Bagatti. Doszedł on do wniosku, że występują w nim elementy typowe dla teologii judeochrześcijańskiej (doktryna „Chrystusa-Anioła”, „schodów kosmicznych”, „siedmiu niebios” itd.). To skłoniło również do postawienia tezy, że mamy do czynienia z utworami judeochrześcijańskimi, przerabianymi później, a pochodzącymi z przełomu II/III wieku, będącymi wyrazem wiary ludu w Wniebowzięcie Najśw. Maryi Panny.¹⁰

Transitus Mariae był znany w różnych wersjach: łacińskiej (przypisywanej Melitonowi z Sardes), greckiej (przypisywanej również temu autorowi), syryjskiej i etiopskiej. Wersja syryjska (redakcji synajskiej) wydana przez A. Smitha i Lewisa¹¹, przynosi nam wiele danych topograficznych odnośnie grobu Maryi: „Wczesnym rankiem weźcie (ciało) Maryi i idźcie poza Jerozolimę, na drogę, która prowadzi na Górę Oliwną; tam oto są trzy groty — jedna szeroka, potem druga wewnątrz i mały pokoik wewnętrzny z wzniesioną ławą ze skały

¹⁰ Zob. B. Bagatti, *Nuove scoperte...* s. 239—240.

¹¹ *Apocrypha Syriaca*, *Studia Sinaitica*, XI, London 1902, s. 50—51.

w części wschodniej grotty. Idźcie tam i złożcie (ciało) Błogosławionej na tej ławie i pozostańcie tam moment służąc Jej". Tłumacz wersji etiopskiej¹² pisze bardzo krótko: „w części wschodniej (grotty) /jest łóżko, weźcie Ją i połóżcie na nim." Prof. Bagatti daje tu krótki komentarz, mówiąc, że autor ma na myśli arcosolium¹³. W wersji greckiej, wydanej przez A. Wenger'a¹⁴, są zreferowane słowa Chrystusa do Piotra: „Strzeż pilnie ciała Maryi, mego mieszkania. Wýjdź z części lewej miasta, znajdziesz tam grób nowy. Tam złoż Jej ciało..."

W różnych redakcjach greckich przeznaczonych na użytek liturgiczny, a szczególnie w okresie bizantyńskim, określa się dokładniej miejsce. I tak w wersji przypisywanej Janowi Teologowi¹⁵ czytamy: „Apostołowie przenieśli mary i złożyli Jej święte ciało w Getsemani w grobie nowym”.

Również w późniejszej tradycji VII i VIII-ego wieku spotykamy teksty wskazujące wyraźnie na Getsemani, jako miejsce grobu Maryi. Wyrazem tego jest homilia na uroczystość Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny św. Grzegorza z Konstantynopola († 733)¹⁶. Autor homilii wkładając słowa Chrystusa w usta anioła posłanego do Maryi przed Jej śmiercią, mówi: „Spocznij, pozornie tylko w grobie w Getsemani — nie na długo Cię w nim pozostawię. Złożona zostaniesz w grobie, nie bym znów poczęty został przez Ciebie, przez co już raz w Tobie zamieszkałem, lecz bym Cię wziął do siebie na mieszkanie. Złóż swe ciało w Getsemani, gdzie ja przed męką klęczałem na modlitwie. Jak ja stamtąd wyszedłem na ożywczą i dobrowolną śmierć krzyżową, tak i Ty po złożeniu ciała przeniesiesz się do życia”. W innym miejscu tejże homilii czytamy: „W tobie, Getsemani, wszyscy i my, uczniowie Zbawcy, i ci, co przybyli na te obrzędy Maryi zawsze Dziewicy, widzieliśmy ją położoną w grobie i wniebowziętą”.

Z analizy powyższych tekstów Pisma św. i Tradycji, nasuwają się następujące wnioski:

1. Grób Matki Bożej znajduje się w Jerozolimie-Getsemani, w strefie grobów, -gdzie zwykle grzebano zmarłych w pierwszych wiekach po Chr.
2. Odkryty grób odpowiada dobrze danym topograficznym, przekazanym przez cytowane fragmenty *Transitus Mariae* i dokumenty późniejszej tradycji.
3. Grób był czczony i strzeżony przez judeochrześcijan mniej więcej do końca IV-ego wieku. Stąd to milczenie pisarzy z grupy helleno-

¹² *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Aethiopicum*, series prima VII, 35.

¹³ Zob. art. cyt. *Nuove scoperte...* s. 239.

¹⁴ *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*, Paris 1955, 209—241.

¹⁵ G. Bonaccorsi, *Vangeli Apocrifi*, I, Firenze 1948, s. 285.

¹⁶ PG 98, 359—372. Cytuję za tł. polskim ks. W. Kani, zamieszczonym w Tyg. Pow. 33 (1977).

chrześcijan. Potem zostaje oddzielony od innych grobów, na wzór grobu Chrystusa i zamknięty kościołem zbudowanym w kształcie krzyża.

4. W ciągu wieków zbudowano nad grobem, na miejscu zniszczonych kościołów, inne i to w różnym stylu, zależnie od epoki.

Częstochowa

KS. STANISŁAW WŁODARCZYK

Ks. Wacław Świerzawski

JAN PAWEŁ II O LITURGII

„Staranie o rozwój i odnowienie liturgii słusznie uważa się za znak opatrnościowej działalności Bożej dla naszych czasów, jakby za przejście Ducha Świętego w Jego Kościele. Nadaje ono charakterystyczny rys życiu Kościoła oraz całej współczesnej myśli i działalności religijnej”.
Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii*, § 43.

Wszystko jedno, czy zbieżność była bezwiedna czy zamierzona. W tym samym czasie, kiedy w dzień Zesłania Ducha Świętego 1979 roku Ojciec święty Jan Paweł II na Placu Zwycięstwa w Warszawie mówił: „Człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie” — papieska Kongregacja Nauczania Katolickiego promulgowała dokument o liturgii: *Instrukcję o formacji liturgicznej w seminariach duchownych*.

Zanim wejdziemy w szczegóły tego dokumentu, postarajmy się spojrzeć nań jednym, ogarniającym całość rzutem oka. Kiedy w nieubłaganej zmienności świata ludzie XX wieku pytają o centrum, Autor encykliki *Redemptor hominis* mówi i w tym wypadku: Chrystus. Co więcej — najwyraźniej wskazuje, żeby nie było żadnych nieporozumień, gdzie człowiek XX wieku może Chrystusa znaleźć. Jak uczniom idącym do Emaus, Chrystus objawia się w liturgii Kościoła. Tu trzeba Go szukać, tu się Go spotyka. Tu jest centrum — misterium miłości Boga dla człowieka, wzbudzające odpowiedź miłości człowieka ku Bogu. Ono kształtuje prawdziwy profil duchowy uczniów Chrystusa i cementuje społeczność Kościoła, zanim scementuje ją autorytet. Nie dziwi więc nikogo, że papież wziął na swój warsztat ten najwznioślejszy odcinek działalności Kościoła.

Nie inaczej rozpoczynał swą działalność Sobór Watykański II. „Ponieważ postawił sobie za cel: przyczynić się do rozwoju życia chrześcijańskiego, dostosować do potrzeb naszych czasów podlegające zmianom instytucje, popierać to, co może ułatwić zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa i umocnić to, co prowadzi do powołania wszystkich ludzi na łono Kościoła, dlatego uznał, że w szczególności sposób należy zatroszczyć się o odnowienie i rozwój liturgii” (KL 1). Pierwszym dokumentem Soboru była właśnie Konstytucja o liturgii świętej (1963). Symbolika i rzeczywista wartość tego prymatu ma głębokie zakorzenie w historii. Jeśli odnowa liturgii dokonana przez Sobór Watykański II będzie uważana przez historyków za jedno z najbardziej znakomych wydarzeń religijnych XX wieku, to stała się ona możliwa dzięki długiemu okresowi inkubacji, tak przypominającej przepowiednię Chrystusa o obumierającym ziarnie, które przynosi stokrotny owoc.

Po co o tym mówię? Otóż jeśli znamy nieco korzenie, z jakich wyrósł owoc Konstytucji o liturgii — kilkudziesięcioletni ruch odnowy liturgicznej — to wiemy, że dokument ten nie tylko zgromadził teoretyczne i praktyczne wskazania reformistyczne, które są niejako sumą całego dorobku prowadzonego przez pionierów tej odnowy (Guérangera, Beauduina, Parscha, Casela i ich kontynuatorów), ale zaangażował do tego najwyższy autorytet Kościoła. I ten właśnie najwyższy autorytet Kościoła angażuje z kolei do ukazywania centralnego miejsca liturgii w Kościele i dzieła odnowy wszystkich — cały lud Boży, biskupów i kapłanów, zakony i ludzi świeckich.

W roku 1979 Jan Paweł II wydaje dokument o liturgicznej formacji. W 1923 roku R. Guardini, jeden z najwybitniejszych liturgistów naszego wieku, wydał książkę pod tym samym tytułem (*Liturgische Bildung*). Autor znanego dzieła *O duchu liturgii* (z 1918 r.) stawia tezę, że po odkryciu piękna liturgii przez elitarne kręgi Kościoła czas wprowadzać ją w życie parafialne, do najszerszych mas. „Demokratyzować ją”, jak się wyraził O. L. Beauduin OSB. Ale do tego nie wystarczy sama wiedza o liturgii: ukazanie centralnego jej miejsca w życiu chrześcijańskim domaga się przekształcenia całego człowieka. Co więcej — przekształcenia całego środowiska, w którym człowiek żyje. Właśnie wyrażana niejednokrotnie nieufność wobec ruchu odnowy liturgicznej opiera się na podejrzeniu, że zajmowanie się liturgią odrywa od istotnych nurtów życia. A przecież główna teza reformy liturgicznej brzmi: doprowadzić do czynnego, świadomego i godnego uczestnictwa w świętych misteriach. To zaś nigdy nie da się zrealizować bez organicznej więzi liturgii ze wszystkimi płaszczyznami życia.

A więc jak wszędzie, tak i tutaj reforma struktur nic nie da, jeśli nie będzie ducha odnowy. Kościelne instytucje, usystematyzowana

doktryna, doskonale zestawy norm moralnych, rzeczowe monografie jak też sprawowanie liturgii tylko wtedy tchną ducha, kiedy nasze „szukające oko spotyka w nich Chrystusa” (A. Jungmann). Mówiąc po prostu: skoro w sprawowanej liturgii Chrystus jest obecny, to tylko dlatego się Go nie spotyka, że szukające oczy zgromadzonych nie dostrzegają Jego obecności. Są zamknięte na tę obecność.

Co zrobić, by — jak to już z troską sformułował Sobór — „chrześcijanie podczas sprawowanego w liturgii misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną hostię nie tylko w ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą” (KL 43)?

Realizacja tego wielkiego programu, jak wszelkich programów ewangelizacyjnych, musi się rozpocząć przede wszystkim od odkrycia i wcielenia ducha liturgii przez samych kapłanów. Sobór Watykański II przystępując do generalnej odnowy Kościoła przez liturgię domaga się ogromnej dojrzałości na tym kluczowym odcinku od ludzi, „których ogień jest światłem dla ludu”. „Osiągnięcia tych rezultatów nie można się spodziewać, jeżeli najpierw sami duszpasteryze nie będą przeniknięci duchem i mocą liturgii i nie staną się jej nauczycielami. Koniecznie więc należy zapewnić duchowieństwu odpowiednie wyrobienie (*institutio*) liturgiczne” (KL 14).

II

Instrukcja Jana Pawła II o formacji liturgicznej w seminariach duchownych to jak gdyby traktat „o skutecznym rad sposobie”, rozprawa o metodzie inicjacji liturgicznej. Jej celem jest podać odpowiednie wskazówki i normy odnoszące się do życia liturgicznego i studium liturgii w domach formacji przyszłych kapłanów w przystosowaniu do dzisiejszych wymagań. Tym samym ma być, jak zaznacza dokument, pomocą dla Konferencji Episkopatów, które w oparciu o inne dokumenty Stolicy Apostolskiej zatwierdzając Statuty dla kościelnych wydziałów teologicznych i seminariów duchownych mają czuwać nad tym, by jaśniej (*clarius*) zostało uwydatnione miejsce formacji liturgicznej.

Odwwołanie się do tradycji, która na tym odcinku jest bogata przypomina tę wypróbowaną praktykę Kościoła: kto pragnie odnaleźć ducha liturgicznej formacji, nie może ograniczyć się do poszukiwań w jednym dokumencie. Każde z nich jak mały wycinek koła dopełnia tę umykającą poznaniu całość. Ograniczając się choćby do tradycji najnowszej trzeba przeprowadzić kwerendę nie tylko w zna-

nych wypowiedziach Pawła VI (List o wychowaniu liturgicznym z 1958 roku, kiedy papież był jeszcze arcybiskupem Mediolanu, Instrukcja o liturgicznym wychowaniu alumnów z 1964 roku), ale trzeba pochylić się nad dorobkiem Piusa XII, Piusa XI czy w sposób szczególny św. Piusa X. Oczywiście, że od Soboru Watykańskiego II „idzie nowe”. Ono sumuje, szlifuje, dopełnia — ale ostatecznie musi być odczytane w kontekście szerszym.

Bezpośrednim Sitz im Leben naszego dokumentu są wspomniana soborowa *Konstytucja o liturgii* (1963), soborowy *Dekret o formacji kapłańskiej* (1964) oraz tzw. *Ratio fundamentalis* (1970), *Instrukcja Kongregacji Nauczania Katolickiego*. Dzięki sformułowanym tam wypowiedziom Jan Paweł II mógł zacząć swój dokument od ukazania uprzywilejowanego miejsca liturgii w formacji prezbiterów. Jeśli problem postawiony przezeń ująć w formie pytania — co pomaga w głębszym poznaniu i motywacji powołania? co wpływa na głębsze poznanie i moc wiary i daje żywe doświadczenie Kościoła? — to odpowiedź jest jedna: Chrystus obecny w liturgii.

Przedstawiana instrukcja odwołuje się właśnie do owych fundamentalnych zasad określających liturgię, które zostały wyczerpująco sformułowane w soborowej Konstytucji i wymienionych wyżej dokumentach. Przypomnę je w kilku zdaniach.

W liturgię wcielona jest wielka tajemnica wiary. Jest nią paschalne misterium Chrystusa, Jego śmierć, zmartwychwstanie i nieustanna obecność o charakterze dynamicznym (Pan jest dla nas!). Ta wielka tajemnica wiary to misterium uwielbienia Boga, ale także uświęcenia człowieka. Liturgia zatem, zwłaszcza eucharystyczna, tworzy Kościół. Liturgia jest więc szczytem całej działalności Kościoła, zmierzają do niej wszelkie duszpasterstwo i apostołstwo. Będąc szczytem, jest także źródłem życia Kościoła — sakramentalnym obrzędem zbawienia. I dlatego liturgia, „dzieło Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła” (KL 7) domaga się naszej osobistej odpowiedzi wyrażonej przez uczestnictwo, które polega na uwielbieniu Boga i przyjęciu daru.

Te ogólne zasady określające istotę liturgii Jan Paweł II dostosowuje do formacji seminarzystów w oparciu o znaną nam Jego radykalną biskupią dewizę: *Totus Tuus*. Przypomina, że Msza święta, źródło i szczyt życia chrześcijańskiego dzięki obecnemu w niej dla nas Chrystusowi, ma być w centrum kleryckiego dnia. Papież budzi także świadomość, że skoro w ofierze eucharystycznej kapłani wypełniają swoje główne kapłańskie zadanie, winni codziennie siebie samych składać Bogu całkowicie w ofierze (*totus Deo offerre*). Podobny kierunek drogi zakreślił soborowy *Dekret o formacji kapłańskiej*: „Mając przez święcenia upodobnić się do Chrystusa-Kapłana, niech trybem całego życia przyzwyczajają się przyłączyć do Niego najserdeczniej jako przyjaciele (tak pisali również Pius X, Pius XII

i Jan XXIII). Paschalną Jego tajemnicę niech tak przeżywają, aby umieli wtajemniczać w nią lud, który ma być im powierzony. Niech nauczą się szukać Chrystusa w wiernym rozważaniu słowa Bożego, w czynnym uczestnictwie w świętych tajemnicach Kościoła, a przede wszystkim w Eucharystii i w modlitwie brewiarzowej" (DFK 8).

III

A teraz sprawa najistotniejsza: jak wtajemniczyć w misterium liturgii przyszłych kapłanów? Proces wdrażania alumnów w liturgię, jak odczytujemy z łacińskiego tytułu dokumentu, jest nazwany *institutio*. Polski tłumacz autoryzowanego dokumentu soborowego oddał ten wieloznaczny termin przez „wyrobienie liturgiczne”. Języki frankońskie opowiedziały się za „formacją”, Niemcy przyjęli dawną propozycję R. Guardiniego: „kształtowanie” (*liturgische Bildung*).

W sprawie sposobu „liturgizowania” Instrukcja, jak cały proces seminaryjnego wprowadzania w misterium liturgii, zakłada cel praktyczny (mystagogiczny) i teoretyczny (doktrynalny). Stąd jej podział na dwie części — poczynając od warstwy egzystencjalnej, życia liturgicznego w seminarium, które nadaje należyty równowagę studium liturgiki. A więc jak w pierwszych wiekach: liturgia rozumiana w świetle sprawowanego misterium nie domaga się dodatkowego wychowania liturgicznego. Wystarczała katecheza o charakterze mystagogicznym wprowadzająca w niewidzialne misterium poprzez ukazywanie znaczenia obrzędu. Stosowano ją zresztą ze względu na obecnych katechumenów. Zanik przepowiadania mystagogicznego oraz wprowadzenie w czasie sprawowania liturgii, w miejsce homilii akcentującej obecność Chrystusa, kazań katechizmowych posługujących się dość często w średniowieczu alegorią wpłynęły hamująco na cały proces chrześcijańskiego wtajemniczenia. Epoka potrydencka niosła przez wieki ten styl.

Idąc w procesie wychowania do liturgii po linii Soboru Watykańskiego II, Jan Paweł II chyba po raz pierwszy w dokumentach Stolicy Apostolskiej mówi wyraźnie o mystagogii. Zadaniem mystagogii, czyli autentycznej inicjacji, jest wyjaśnić najpierw teologię liturgii. Właśnie to poznanie, które w znakach odsłania „duszę” liturgii nie tylko intelektualnie, ale egzystencjalnie, udziela kapłanom owego ducha liturgii, bez którego sprawowanie świętych obrzędów jest tylko zewnętrzną literą. Duch liturgii to ufna miłość dopełniona darami Ducha Świętego zrodzona z wiary uczestników liturgii: kapłana i ludu. Miłość do Chrystusa, miłość do ludzi, ale także miłość do świętych czynności sprawowanych z nakazu Chrystusa.

Proces mystagogii nie da się więc pomyśleć bez organicznej syntezy liturgii sprawowanej w kościele i ofiary codziennego życia. Na naszych oczach liturgia przekształciła się z czytanej (czy śpiewanej) w mówioną, ale ostatecznie jest ona działaniem, czynnością. To nam

przypomina, że królestwa Bożego nie zdobywa sama wiara ani sama nadzieja, lecz miłość, to znaczy czyn, budowanie, dopełnianie, wcielone dobro. A więc liturgiczna formacja, wychowanie do liturgii, mystagogia ma przede wszystkim pogłębiać gorliwość ufnej wiary i miłości wobec Chrystusa i Kościoła.

Takie rozumienie uczestnictwa w liturgii, przypomina papieski dokument, ułatwia prawidłową interpretację trudnej zasady wierności niezmiennemu i dozwolonej inicjatywy. Nie zawsze „nowe” jest lepsze — często trzeba poszukać „głębszego”, pozostając przy ustalonym.

Właśnie te zawile czasem praktyczne aplikacje zasad do konkretnych sytuacji ma za cel nauczanie liturgiki w seminariach. Głównym jego wątkiem ma być ukazanie żywotnych związków pomiędzy liturgią a wiarą, jak to lapidarnie przez wieki wyrażało adagium Prospera z Akwitanii: „Kościoł w modlitwie wyraża swoją wiarę” (*lex orandi legem credendi statuat*). Dobra formacja naukowa ma także pouczyć przyszłych kapłanów o znaczeniu odnowy liturgicznej, reform i adaptacji: wszystko ma służyć bardziej świadomemu, godnemu i zaangażowanemu uczestniczeniu w wielkanocnym misterium Chrystusa — przechodzeniu dzięki Jego łasce od grzechu do świętości.

Stąd zakres i metoda studiów liturgicznych winny być o ile możności ujmowane wielostronnie: w aspekcie teologicznym, historycznym, prawnym, duszpasterskim, duchowym. Powinny one posługiwać się także studiami pomocniczymi, do których należą antropologia, socjologia, lingwistyka, porównawcza historia religii. Szczególną rolę w tej formacji odgrywają także muzyka i śpiew, znajomość sztuki liturgicznej i praktyka duszpasterska, którą alumni winni wykonywać pod okiem doświadczonych kapłanów. Z powyższego widać, że sprawą najistotniejszą dla poznania ducha liturgii jest myślenie całościowe: to ono ujmuje związki z Chrystusem (a przez Niego w Duchu Świętym z Ojcem — wymiar trynitarny), z Kościołem i światem — i scala je miłością braną z ołtarza.

IV

Jest jeszcze jeden szczególnie rys nauczania liturgiki w seminariach, który akcentuje dokument Jana Pawła II. Powołując się na soborową Konstytucję o liturgii, papież przypomina, że „w seminariach i zakonnych domach studiów naukę świętej liturgii należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów głównych” (KL 16).

Zaliczenie liturgiki do przedmiotów głównych zda się burzyć ustalony porządek. Ale powiedzmy wyraźnie, na czym polega ranga liturgiki w całości nauczania seminaryjnego. Pisze na ten temat wspomniana Instrukcja Kongregacji Nauczania Katolickiego z 1970 roku,

do której odwołuje się nasz dokument: „Liturgia powinna być wykładana w powiązaniu z innymi przedmiotami tak, ażeby alumni przede wszystkim zorientowali się w jaki sposób tajemnice zbawienia są obecne i sprawowane w czynnościach liturgicznych. Ponadto przez wyjaśnianie tekstów i obrzędów Wschodu i Zachodu trzeba ukazać liturgię jako główne źródło teologiczne, w którym wyraża się wiara i życie duchowe Kościoła” (79).

Czytając ten tekst widzimy, że wykładowca liturgiki ma przed sobą poważne zadanie. Dlatego jest też w wypowiedzi papieża wiele cennych uwag dotyczących jego przygotowania i kompetencji. Ale nie przeocmy w tym miejscu jeszcze jednej sprawy. Niezwykła i niewypowiedziana godność liturgii czyniąca z niej główny przedmiot nauczania implikuje odniesienie wykładowców innych dyscyplin do liturgii jako chrystologicznego centrum. Czytamy na ten temat takie słowa już w Konstytucji o liturgii: „Wykładowcy innych przedmiotów, zwłaszcza teologii dogmatycznej, Pisma świętego, teologii życia wewnętrznego i pastoralnej, powinni stosownie do wewnętrznych wymagań własnego przedmiotu, tak uwydatnić misterium Chrystusa i dzieje zbawienia, aby jasno uwidocznili się związek tych przedmiotów z liturgią i jedność formacji kapłana” (KL 16).

Tak więc sprawa zaliczenia liturgiki do przedmiotów głównych to przede wszystkim wyraźna sugestia, że liturgia jest jednoczącym i koncentrującym ośrodkiem całego procesu seminaryjnego kształcenia. W niej wielość i różnorodność teologicznych dyscyplin, tak rozbudowująca się z roku na rok ze względu na wzrastające specjalizacje, znajduje swoją absolutnie najistotniejszą redukcję. Pierwszym bowiem celem seminaryjnej formacji jest przygotowanie duszpasterzy, gorliwych i wiernych Chrystusowi i ludowi Bożemu. „Ta zaś miłość pasterska wypływa głównie z Ofiary eucharystycznej, która dlatego pozostaje ośrodkiem i korzeniem całego życia prezbitera” (DK 14).

Jeszcze jedno. Instrukcja z roku 1970 przypomina, że „duszą całej teologii jest Pismo święte, które winno kształtować wszystkie dyscypliny teologiczne”. Ten dokument, do którego — jak widzieliśmy — odwołuje się teraz papież, na drugim miejscu kładzie liturgię. Przypomina to pewne klasyczne już sformułowanie P. Parscha, znanego przedstawiciela odnowy liturgicznej: „Uczyńłem w moim życiu trzy wielkie odkrycia: pierwsze — Pismo święte, drugie — liturgię, trzecie — ich wzajemną zależność. Biblia jest wielką księgą łaski, a liturgia źródłem łaski”.

Sekret mystagogii leży w tym właśnie, by odkryć Biblię (czytaną w świetle teologii Ojców Kościoła), następnie liturgię i wreszcie ich wzajemny związek. Liturgika czerpie rangę przedmiotu głównego o wyjątkowej głębi i godności nie tylko ze swego szerokiego uniwersalizmu — związku z historią, duchowością, duszpasterstwem, pra-

wem — ale głównie z faktu, że opiera się ona na syntezie z Biblią, z pokorą uznając sprawowanie sakramentalnych misterii za źródło teologii (*locus theologicus*).

Wydając dokument o liturgii, Jan Paweł II jeszcze raz każe wrócić do najczystszych źródeł: przypomina, że społeczność ludzka nie ma celu sama w sobie, ale musi być świadomie i w pełni ukierunkowana na cel, ku któremu płynie idący ze źródła życiodajny prąd. To on jedynie może nadać znaczenie i godność ludzkiemu życiu. Papiież przypomina, że chrześcijaństwo przeciwstawia współczesnym idiomom „człowieka zachłannego”, „człowieka stereotypów” i „człowieka konsumpcji” — typ „człowieka eucharystycznego”. Człowieka, który dziękuje Bogu za Jego dary, składając ofiarę pracy swych rąk i trwa pełen radości we wspólnocie liturgicznej zakorzenionej już w wieczności. Chrześcijanin to człowiek, któremu w noc przed wielkopiątkową ofiarą Chrystus przyrzekł, że odtąd będzie on jadł i pił, współkrólując z Nim, przy stole Boga. Oto ideał nie tylko bardziej radosny ale i bardziej ludzki. To jest Boska i jedynie autentyczna koncepcja nadająca znaczenie całemu ludzkiemu życiu.

Kiedy Jan Paweł II kończąc dokument o liturgicznej formacji alumnów wyraża nadzieję, że dzięki odnowionej liturgii wierni życiem swoim będą owocnie wyrażali i objawiali misterium Chrystusa i właściwą naturę Kościoła, to jest przekonany, że będzie to wynikiem właściwej formacji kapłanów, którzy „bardziej niż wszyscy doświadczają w liturgii kapłaństwa Chrystusa i Jego wymagań — przez naśladowanie tego, co sami sprawują”.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

Ks. Stefan Koperek CR

CECHY INTERWENCJI KAPŁANA W LITURGII MSZY ŚW.

W Konstytucji o liturgii świętej Kościół wyraził swą głęboką troskę o to, by wierni w sprawowanej liturgii „uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie”¹. I w tym celu przeprowadzone zostały pewne uproszczenia, aby znaki liturgiczne stały się czytelnyymi dla współczesnego człowieka, „by jaśniej wyrażały święte tajemnice”²; te duszpasterskie zamierzenia stanowiły też zasadniczy motyw wpro-

¹ Konstytucja o liturgii świętej, w: *Sobór Watykański II*, Poznań 1963 (KL), 48; IGMR 73, 313.

² KL 21.

wadzenia do liturgii języków ojczystych³; i te same racje motywują też fakt, że Kościół pozostawia kapłanowi dość szeroką możliwość wyboru spośród podanych różnych wersji formuł liturgicznych, czytań, modlitw eucharystycznych i śpiewów⁴, daje szanse pewnych adaptacji podanych tekstów liturgicznych czy wreszcie pozwala, by kapłan w niektórych momentach zwrócił się swoimi słowami do Zgromadzenia liturgicznego⁵.

1. MOMENTY KRÓTKICH INTERWENCJI

Mówiąc o krótkich interwencjach kapłana w czasie Mszy św., trzeba wziąć pod uwagę to, co określa się w dokumentach liturgicznych jako *monitio* i *invitatio*.

Interwencje te można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej zalicza się te, których tekst jest już podany w mszale. Można tu mówić raczej o pewnej adaptacji tej sformułowanej interwencji. W drugiej grupie mieszczą się zaś te interwencje, które są pozostawione całkowicie „twórczości” kapłana.

Momenty interwencji, na które zazwyczaj się wskazuje⁶ to:

A. Wezwania o charakterze zaproszenia, zachęty do:

a) aktu pokutnego czy aspersioni, b) modlitwy powszechnej, c) modlitwy eucharystycznej po przygotowaniu darów, d) Modlitwy Pańskiej, e) przekazania pokoju, f) przyjęcia Komunii św., g) uroczystego błogosławieństwa, h) modlitwy nad Ludem, i) słów rozesłania.

Zdaniem G. Fontaine'a wszystkie te wezwania podane w mszale winny być traktowane nie jako niezmiennie tak, jak oracje, prefacje czy modlitwy eucharystyczne ale jako pewne wzory do adaptacji wedle wymogów poszczególnych języków i potrzeb konkretnych Zgromadzeń liturgicznych⁷.

Wezwania te przewidziane w *Ordo Missae*, mogą więc być wygłaszane *his vel similibus verbis*⁸. Niemniej warto zauważyć, że po-

³ KL 36.

⁴ *Instructio tertia ad Constitutionem de sacra liturgia recte exequendam*, AAS 62 (1970) 672—704 (tłum. Ks. E. Szafrowski) 13 a, b, c, d.

⁵ IGMR 11.

⁶ IGMR 11; *Ordo Missae cum populo* 3; *Instructio de missis pro coetibus particularibus*, AAS 61 (1969) 806—811 (IMCP) 6 n; *Instructio tertia ad Constitutionem de sacra liturgia recte exequendam* AAS 62 (1970) 692—704 (ICSL III), 3 f; *Litterae circulares ad Conferentiarum episcopaliū praesides de precibus eucharisticis*, Notitiae 84 (1973) 193—201 (LC) 14; por. G. Fontaine, *Créativité dans la liturgie d'aujourd'hui*, Notitiae, 84 (1972) 150—156 oraz S. Hartlieb, *Missale Romanum 1975*, editio typica altera, CT, 4 (1976) 77—78, R. Michalek, *Niektóre uwagi dotyczące sprawowania Mszy św. „cum populo”*, CT 2 (1979) 70—71.

⁷ G. Fontaine, art. cyt., 152.

⁸ *Commentarium*. Notitiae 84 (1973), 207.

dając nowe formularze Mszy św., Kongregacja proponuje różne wezwania np. przed Ojciec nasz..., ale nie zmienia słów przed Komunią św. „Oto Baranek Boży...”. Nigdy również Kongregacja nie podała wykazu formuł, które można zmieniać.

B. Wprowadzenia:

a) w Obrzędzie Wstępnym, po pozdrowieniu, b) w Liturgii Słowa, przed czytaniem, c) w Liturgii Ofiary, przed prefacją, d) w Obrzędzie Zakończenia, przed błogosławieństwem i rozesłaniem.

2. ICH FUNKCJE

Wszystkie te podejmowane przez kapłana wezwania, zachęty, komentarze mają służyć ożywieniu liturgii, doprowadzić do „pogłębio- nego udziału wiernych”⁹ w liturgii. Każda z tych interwencji ma swoje zadanie.

a) Pierwsza z nich, po pozdrowieniu wiernych jest szczególnie ważna. G. Fontaine uważa, że nie powinna nawet być wykonana przez kogoś innego, jak tylko przez kapłana odprawiającego Mszę św.¹⁰ Ta interwencja ma wprowadzić wiernych do Mszy św. danego dnia, w klimat uroczystości, okresu liturgicznego, ukazać temat czy ideę przewodnią łączącą treść danej uroczystości z misterium sprawowanej liturgii i życiem danej wspólnoty otaczającej ołtarz. To pierwsze zwrócenie się do wiernych winno uświadomić rzeczywistość tworzenia wspólnoty z obecnym Zmartwychwstałym Panem, pobudzić do świadomego, czynnego, radosnego i wspólnotowego udziału w liturgii.

b) Następna interwencja, idąc po kolei, winna być zaproszeniem do refleksji, do wglądnięcia w siebie; rachunku sumienia i wreszcie do szczerego aktu pokuty. Oczywiście, konieczna jest tu chwila milczenia.

c) Kolejna interwencja przed czytaniem ma podać temat Liturgii Słowa, pomóc uchwycić ideę przewodnią czytań, zainteresować, otworzyć się na słuchanie bożego słowa, zawsze żywego (Hbr 4, 12), które dziś Bóg kieruje do tego konkretnego Zgromadzenia.

d) Interwencja przed Modlitwą Powszechną oraz wezwania w czasie tej Modlitwy mają wprowadzić w aktualne problemy Kościoła, świata i danego Zgromadzenia, stwarzając klimat modlitwy prawdziwie wspólnotowej.

e) Interwencja przed prefacją ma służyć ożywieniu wdzięczności przez ukazanie szczególnych motywów zawartych w danej uroczystości, w wydarzeniach, które wspólnota przeżywa w tym dniu. Oczywiście,

⁹ LC 14 i 17; *Commentarium*, Notitiae 84 (1973) 207.

¹⁰ G. Fontaine, art. cyt., 153.

wiecie, że tego rodzaju dorzucanie motywów może mieć miejsce w zasadzie wyjątkowo, by nie przeakcentować zasadniczo motywu wdzięczności, jakim jest zbawcze dzieło, które sławia prefacje.

f) Interwencja przed „Ojcze nasz...” ma ożywić świadomość dziecięstwa Bożego, braterskiej wspólnoty, którą wyraża wspólna modlitwa do Boga Ojca, który jest w niebie.

g) Wezwanie do przekazania pokoju, podkreślając fakt nadprzyrodzonej wspólnoty, powinno pobudzać do wzajemnego przebaczenia i miłości.

h) Wezwanie przed Komunią św., będące zaproszeniem do udziału w Wieczerzy Pańskiej, winno zachować swój biblijny charakter. Trzeba mieć na uwadze brak wyraźnych wskazań Kongregacji co do zmiany formuły, a zarazem bogatą jej treść teologiczną.

i) Ostatnia interwencja polega nie tylko na suchym podaniu komunikatów parafialnych, lecz obok duszpasterskich informacji winno być miejsce na słowo zachęty do realizacji — po zakończeniu Mszy św. — liturgii chrześcijańskiego życia, „by każdy wrócił do swoich uczynków dobrych, wychwalając i błogosławiąc Pana”¹¹. Opuszczając progi kościoła, wierny winien wynieść z tych końcowych interwencji jakby *résumé* całej liturgii, jedną główną myśl, która będzie pobudzać go do refleksji i zachęcać do jej realizacji¹². Nie powinno w tym pożegnalnym słowie kapłana, które łączy się z rozesłaniem, braknąć ciepłego słowa zachęty, życzenia na nowy tydzień trudu, pracy jego wiernych.

3. CECHY POPRAWNYCH INTERWENCJI

a) Wszystkie omówione interwencje, te o charakterze „adaptacyjnym” jak i te, które całkowicie mają być zaimprovizowane przez kapłana są *fakultatywne*. Kapłan może, ale nie musi zawsze i wszędzie improwizować.

b) Muszą być bardzo krótkie, zwięzłe. Wszystkie cytowane dokumenty domagają się, by były wypowiedziane *brevissimis verbis* i nie przeradzały się w kazania.

c) Winny uwzględniać kontekst liturgiczny, a więc rodzaj Zgromadzenia liturgicznego, danej uroczystości, różne okoliczności itp. Interwencje bowiem mają tę konkretną wspólnotę sprowokować do uwagi, do żywego udziału w sprawowanej liturgii.

d) We wszystkich interwencjach wymagana jest pewna logika, ciągłość, jedność idei. Od wprowadzenia poprzez komentarze przed czytaniem, teksty Pisma św., homilię, wezwanie przed „Ojcze

¹¹ IGMR 57 b.

¹² Por. W. Świerzawski, *Mysterium Christi*, Kraków 1975, 19.

nasz..” aż do ostatniego słowa zachęty, winien uwydatnić się jeden temat, pewna nić przewodnia. Wtedy ostatnia interwencja będzie faktycznym streszczeniem, z którym wyjdzie uczestnik z kościoła.

e) Oczywiście muszą być te interwencje teologicznie poprawne i utrzymane w stylu liturgicznym. Sięgać należy w doborze wyrażeń do języka biblijnego, najlepiej wykorzystywać teksty czytań.

f) Kilkakrotnie dokumenty podkreślają, że te interwencje muszą być starannie przygotowane. Cytowany Fontaine sprowadza to przygotowanie do studium tekstów liturgicznych i pogłębionej osobistej modlitwy. Nadto, podkreśla on, że interwencje muszą uwzględniać rolę, którą mają do spełnienia w akcji liturgicznej. Nie zawsze mogą one być tak przygotowane. Toteż w takich wypadkach dobrze będzie, jeżeli nowy mszał polski, za przykładem innych mszałów krajowych zawierać będzie różne wersje tych interwencji, z których kapłan może wybrać odpowiednią wersję na daną chwilę. Jesliby „improvizacja” miała być nie przygotowana, lepiej jej zaniechać.

4. ŻYWA LITURGIA

Interwencje mają służyć ożywieniu udziału wiernych w liturgii. Ale nie należy przeakcentowywać ich roli. Istota rzeczy nie leży w wynajdywaniu wciąż nowych sformułowań, same zmiany nie doprowadzą jeszcze do zaistnienia żywej liturgii. Czy aby nie ma tu sporo racji — biorąc pod uwagę zapewne głównie sytuację na Zachodzie — br. Max Thurian z Taizé, gdy pisze, że istnieje dziś „prawdziwa choroba ciągłych zmian”, niebezpieczeństwo „tworzenia indywidualnych liturgii”, które zamiast jednoczyć, ożywiać — są źródłem roztargnień, niepokoju¹³.

Tenże Max Thurian zwraca uwagę, że „prawdziwa spontaniczność, prawdziwa twórczość w sprawowanej liturgii, to przede wszystkim takie do niej przygotowanie, by ożywić tekst dodając ducha do litery liturgii”. Chcąc to wyjaśnić bliżej, sięga do pewnego muzycznego porównania. „Orkiestra i solista nie tworzą na nowo koncertu, wykonywanego być może już dziesiątki razy; oni długo przygotowują się, by go ożywić; a to właśnie jest interpretacja, wierna co do tekstu, która równocześnie wyraża ich spontaniczność, ich twórczość”¹⁴.

I tu dotykamy może rzeczy najistotniejszej. Kapłan sprawujący liturgię, podejmując interwencje, winien czynić to wszystko w klimacie wiary, pokory, pragnąc zbliżyć wiernych do Misterium Chrystusa, unikając przy tym wszystkiego, co mogłoby raczej je zasłonić.

¹³ Frère Max de Taizé, *La liturgie vivante*, Notitiae 73 (1972), 159.

¹⁴ Tamże, 160.

„Gdy zatem (kapłan) sprawuje Eucharystię — uczy Wprowadzenie Ogólne — winien Bogu i ludowi służyć z godnością i pokorą, a w sposobie zachowania się i głoszenia słowa Bożego przedstawiać wiernym żywą obecność Chrystusa, winien — uczy ono dalej — „mieć na uwadze bardziej wspólne dobro duchowe Zgromadzenia (wiernych) niż swoje własne upodobanie”¹⁵.

* * *

Podejmując w czasie akcji liturgicznej różnego rodzaju interwencje, nie wolno zapominać, że liturgia jest przede wszystkim dziełem Chrystusa i Kościoła. „Zadnej Mszy św. nie można uważać w sposób ekskluzywny za czynność własną zebrania partykularnego. Trzeba ją natomiast uznać za czynność Kościoła, w której kapłan wypełniając swoją funkcję, przewodniczy całej akcji liturgicznej jako sługa Kościoła”¹⁶. Dlatego swoją posługę winien spełniać zgodnie z wolą Kościoła, „z zachowaniem przepisów liturgicznych”¹⁷. Stąd nie może, jeśli chce sprawować autentyczną liturgię Kościoła, zmieniać treści modlitw eucharystycznych ani podejmować podczas nich jakichkolwiek interwencji, a tym bardziej ich improwizować. Nie może stwarzać sobie oracji mszalnych czy dowolnych form odprawiania. Dobierając czytania bardziej odpowiadające charakterowi danego Zgromadzenia, szczególnym okolicznościom, należy je wziąć „z tekstów zatwierdzonego lekcjonarza”¹⁸ Korzystając zatem z możliwości improwizowania, duszpasterze „rzeczywiście zatroskani o dobro wiernych, winni zdawać sobie z tego sprawę, że droga trwałego i uświęcającego duszpasterstwa, polega na stałej i wielkodusznej wierności względem woli Kościoła, wyrażonej w Jego nakazach, normach i strukturach”¹⁹.

Tę też odpowiedzialność za właściwe sprawowanie liturgii Mszy św. bardzo mocno podkreślił Ojciec św. Jan Paweł II w ostatnim swym Liście wielkoczwartkowym, pisząc: „Kapłan jako szafarz, jako celebrians, jako przewodniczący eucharystycznego zgromadzenia wiernych, winien w szczególny sposób mieć poczucie wspólnego dobra Kościoła, które swoją posługą wyraża, ale któremu też w swojej posłudze winien być wedle rzetelnej dyscypliny wiary podporządkowany. 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. Może to

¹⁵ IGMR 60, 313.

¹⁶ IMCP 5 b.

¹⁷ Tamże, 11.

¹⁸ Tamże, 11 a, c.

¹⁹ Tamże, 6 e.

się czasem wydawać bardziej efektowne, może nawet bardziej odpowiadać subiektywnej pobożności, jednakże obiektywnie jest zawsze zdradą tej jedności, która się w tym Sakramencie jedności nade wszystko winna wyrażać”²⁰.

Kraków

KS. STEFAN KOPEREK CR

²⁰ List Ojca św. Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii z dnia 24. 02. 1980, 12.

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

Ks. Jerzy Chmiel

ŚWIADEK HISTORII

Homilia w czasie Mszy Świętej w 500 rocznicę śmierci Ks. Jana Długosza (Skalka, 19 maja 1980)

Czytania: Dz 1, 1—8; J 16, 29—33

W czasie liturgii Mszy świętej, odprawianej w 500 rocznicę śmierci Jana Długosza, kapłana, kanonika kapituły krakowskiej, uczonego, historyka, wychowawcy synów królewskich, miłośnika dziejów ojczy-
stych, dyplomaty, wielkiego fundatora dzieł kościelnych i świeckich — w czasie tej liturgii mszalnej, po odczytaniu świętych tekstów, mamy niejako obowiązek spojrzeć z perspektywy lat na postać i dzieło Księdza Jana, poprzez pryzmat tychże właśnie tekstów. Nie chodzi nam o jakąś syntezę naukową, to nie jest tutaj naszym zadaniem. Jest to zadaniem badaczy, historyków, którzy na różnych sesjach naukowych w tym roku jubileuszowym na pewno wiele o tym będą mówić. Ale skoro sprawujemy Najświętszą Ofiarę, wspominając postać Księdza Jana, mamy — jak rzekłem — niejako obowiązek przypatrzeć się tej postaci, bo ona jest nam dana. Wielcy ludzie w historii każdego narodu, a więc również w historii naszego narodu, to dar, Boży dar, dar Ducha Świętego. Oni nie byli tylko dla siebie. To, co z nich i po nich pozostało, i to, co o nich wspominamy, jest również dla nas, a może przede wszystkim dla nas.

Co mówi nam postać Księdza Jana Długosza?

Odczytaliśmy prolog *Dziejów Apostolskich* (Dz 1, 1—8). Łukasz też był historykiem. Nie czas tu i nie miejsce porównywać metody historyczne, ale można by znaleźć jeden wspólny mianownik między działalnością Ewangelisty, autora *Dziejów Apostolskich*, a działalnością naszego historyka: jest to ukochanie prawdy. To, co Łukasz pisze we wstępie do swojej Ewangelii: *zbaǳać dokładnie, opisać po kolei* (*akribôs kateksês*). Z wielką dokładnością, według pewnego porzǳku pragnie przedstawić nie wszystkie fakty, bo to jest rzeczą niemożliwą i zresztą — przyznajmy to szczerze — niepotrzebną, ale istotne rzeczy. Te, które mogą nam służyć, być dla nas pomocne, być znakiem dla nas. Długosz nie pisał Ewangelii, sam był tego świadom, czemu dają wyraz przy końcu swych *Kronik*: więc nie będziemy w jakimś patriotycznym natchnieniu z dzieł Długoszowych robić na siłę polskiej ewangelii. Jeśli jednak zestawiamy Długosza z Łukaszem, to dlatego, że chodzi tu o jedną rzecz wspólną: o świadectwo prawdziwe. To, o czym mówił Jezus do Apostołów w przeczytanej perykopie: *będziecie moimi świadkami w Jeruzolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi*. Apostołowie byli świadkami wydarzenia paschalnego, a Jan Długosz był świadkiem tego, co przeżywał, i tego, co bał: był świadkiem dziejów swojego narodu, to jest naszego narodu. I to jest największa zasługa Księdza Jana.

Z punktu widzenia metodologii naukowej można dyskutować nad słusnością jego widzenia dziejów. Mówi się: spojrzenie średniowieczne. Oczywiście, był dzieckiem swoich czasów. Długosz nie może być historykiem współczesnym. Miał inną metodę. Powiedziałem: nie do nas należy ocena tej metody, ale pamiętajmy o jednym. Kiedy mamy przyklepać etykietkę metody historycznej, pamiętajmy ponad wszystkim o prawdzie. Tam jest nauka, gdzie jest prawda. A Długosz chciał być świadkiem prawdy. Czy to mu się we wszystkim udało? Na pewno nie, zresztą był tego świadom, skoro w zakończeniu swego wiekopomnego dzieła pisze: „wyznaję zaś, jak to z góry wypowiedziałem, że nie wszystko, com napisał w tym dziele, jest pewne i niewzruszone (...) Błagam wszystkich, którym się dostało w dziele więcej nauki i biegłości w wysłowieniu, aby poprawili moje błędy i sprostowali usterki”. Oto świadomość historyka, więcej — sumienie historyka. Nie wszystko musi wiedzieć i nie wszystko potrafi przekazać. Jeżeli jest ktoś, kto potrafi sprostować czy uzupełnić w imię prawdy, niech to uczyni. Każdy, kto bada dzieje ojczyste, składa swoją cegiełkę i tak rośnie budowla historii i nauki o dziejach. I to jest dla nas nauka. W naszych czasach, gdy się dyskutuje o różnych metodach, o różnych -izmach, musi być miejsce na sumienie badacza dziejów. Na to świadectwo historii.

W dzisiejszej Ewangelii są słowa Jezusa: *Jam zwyciężył świat* (J 16, 33). Bo czym jest w końcu prawda? To nie jest tylko zapis kronikarski, choćby najskrupulatniejszy, to nie są tylko szczególiki

sprawozdawcze. Czym jest prawda? Prawdą jest Jezus Chrystus, a On zwyciężył świat. Prawda zwycięża. Prawda musi być wieczna. Prawda musi być jedna na wszystkie czasy. Nie może być prawdy średniowiecznej i prawdy współczesnej. Jest jedna prawda. Długosz wybrał — bo musiał wybrać jako dziecko swoich czasów — drogę średniowieczną. Dzisiaj żyjący historycy wybierają — bo są dziećmi swoich czasów — drogę współczesną. Ta droga to jeszcze nie jest prawda, to dopiero droga ku prawdzie. Jakiej? *To wam powiedziałem* — mówił Jezus — *abyście pokój we Mnie mieli. Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat.* Nie jestem historykiem, ale kiedy wertowałem te tysiące stron dzisiaj drukowanych dzieł Długosza, natrafiłem na ten znany passus, często cytowany (spotkałem go zresztą wcześniej u Ignacego Chrzanowskiego w *Historii literatury niepodległej Polski*): „I ja, piszący te kroniki, czuję niemalą pociechę z ukończenia wojny pruskiej, z odzyskania krajów z dawna od królestwa polskiego odpadłych i z przyłączenia Prus do Polski. Bolało mnie to bowiem, że królestwo polskie szarpane było ćotąd i rozrywane od rozmaitych ludów i narodów. Teraz szczęśliwym mienię i siebie, i swoich współczesnych, że oczy nasze oglądają połączenie się krajów ojczystych w jedną całość; a szczęśliwszym byłbym jeszcze, gdybym czekał odzyskania za łaską Bożą i zjednoczenia z Polską Śląska, ziemi lubuskiej i ślęskiej... Z radością zstępowałbym do grobu i słojszy miałbym w nim odpoczynek”. Dzisiaj te ziemie za łaską Bożą wróciły do Polski, ale sumienie historyka będzie się pytać: czy to już wszystko? I każdy historyk dzisiaj — za przykładem Jana Długosza — winien wyznać: z radością zstępowałbym do grobu, gdyby pewne rzeczy były lepsze. Sumienie historyka to nie beznamiętny zapis dla powiększenia dorobku naukowego, dla kariery.

Trzeba jeszcze wrócić do jednej rzeczy. Do tego wyznania, które umieścił Długosz przy końcu swoich Kronik. Błaga tam, zwracając się szczególnie do profesorów Akademii Krakowskiej, żeby kontynuowali jego dzieło. Nie mam specjalnych upoważnień, ale z racji przewodniczenia dzisiejszej liturgii chciałbym Wam, Drodzy Państwo tutaj obecni, Profesorowie Almae Matris Jagiellonicae i wszyscy pracownicy naukowcy parający się historią, ten głos Długosza przypomnieć i przekazać. To jest obowiązek. Nie chodzi o zwykłą pracę naukową, bo to każdy z Państwa robi w ramach swoich obowiązków, lecz chodzi o tę świadomość szukania prawdy. Mówił o tym tutaj na Skałce — przed niespełna rokiem — Ojciec święty Jan Paweł II. Pamiętamy te słowa wypowiedziane do Was, Drodzy Państwo, pracowników naukowych. W tonie nieco żartobliwym, ale jakże żarliwym, był to nie tylko „sztambuch byłego krakowianina, byłego studenta Uniwersytetu Krakowskiego, byłego także naukowca” (słowa Papieża), ale przypomnienie, „że stoimy tu na tym miejscu, tak brzemienym w pamiętki historyczne, we wspomnienia historyczne (...) to miejsce samo za nas przemawia i samo za nas się modli”. Było to wskazanie na wartość

Skalki, tej Długoszowej przecież fundacji. Skalka w jakiś sposób zobowiązuje do mówienia prawdy o Polsce.

Prosił na tym miejscu Ojciec święty, by się za niego modlić: „ażeby ten człowiek, który w jakimś sensie odszedł — musiał odejść — mógł jednak tym bardziej żyć w Polsce i służyć Polsce”. To są ważne słowa i rozumiemy, o co chodzi. Chodzi o kontynuację ducha. Ducha, którego świadkiem był Jan Długosz. Ducha, którego świadkiem jest Jan Paweł II. Ducha, którego my też mamy być świadkami. Słowa naszego Mistrza Jezusa Chrystusa: *będziecie moimi świadkami* są również do nas zwrócone. Wiemy, że te słowa były najpierw zwrócone do Apostołów, ale przez ich wiarę są one również do nas zwrócone.

Drodzy Bracia i Siostry! Kiedy dzisiaj sprawujemy Najświętszą Ofiarę, modląc się w 500 rocznicę śmierci Księdza Jana Długosza, dziękujemy Bogu za dar wielkiego człowieka dla naszej Ojczyzny, jakim był Jan Długosz. Dziękujemy Bogu za dar wielkich ludzi, z których wielu spoczywa tutaj w Krypcie Zasłużonych. A jest ich jeszcze wielu. Jestem wdzięczny, że ktoś z Państwa przyszedł przed Mszą świętą i przypomniał jedną rocznicę, która też dzisiaj wypada. Jest to dziesiąta rocznica śmierci wielkiego rzeźbiarza polskiego, Augusta Zamoyskiego, którego jedno z ostatnich dzieł — pomnik Kardynała Adama Stefana Sapiehy — umieścił na skwerze przed bazyliką O.O. Franciszkanów w Krakowie jego następcą na stolicy biskupiej Kardynał Karol Wojtyła. Wspominamy wielkich ludzi i dziękujemy Bogu za nich, bo *Pan stworzył w nich wielką chwałę i wspaniałą wielkość od wieków* (Syr 44, 2). Ale prosimy równocześnie Boga o łaskę świadectwa dla nas wszystkich, zwłaszcza dla tych, którzy otrzymali Długoszowe pasowanie na badaczy dziejów ojczystych. Pamiętajmy o słowach dzisiejszej liturgii słowa: *będziecie moimi świadkami aż po krańce ziemi*. Świadkami w Krakowie.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Jerzy Chmiel

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE W KRAKOWIE W HÓLDZIE JANOWI DŁUGOSZOWI W 500-LECIE ŚMIERCI

Obchody 500 rocznicy śmierci Księdza Jana Długosza, urządzone staraniem Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, miały miejsce dokładnie w rocznicę jego śmierci, dnia 19 maja 1980 r. Równocześnie ten dzień był obchodzony w ramach Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej, urządzonego w Krakowie, jako Dzień Księdza Jana Długosza.

Pierwsza część odbyła się w Bazylice Katedralnej na Wawelu dla upamiętnienia faktu, że ks. Jan Długosz był kanonikiem katedralnym wawelskim. O godz. 17 uroczystości rozpoczęły się odśpiewaniem hymnu *Bogurodzica*. Dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie, ks. prof. dr hab. Marian Jaworski dał słowo wprowadzające podkreślając kulturotwórczą rolę wielkich postaci. Referat na temat *Ksiądz Jan Długosz — kapłan, miłośnik Ojczyzny, uczonego* wygłosił ks. prof. dr hab. Bolesław Przybyszewski. Aktorzy scen krakowskich: Jan Adamski, Zbigniew Gozrowski i Alina Raczkowska recytowali wybrane teksty z dzieł Długosza. Uroczystość uświetniły motety Wacława z Szamotuł w wykonaniu chóru mieszanego pod dyрекcją Jana Politowskiego.

Druga część obchodów miała miejsce w kościele św. Michała na Skałce, gdzie osiadli Paulini z fundacji Jana Długosza i gdzie obecnie znajdują się jego doczesne szczątki. O godz. 19 rozpoczęła się uroczysta Msza św. koncelebrwana, której przewodniczył prezes Towarzystwa, ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, który też wygłosił homilię (tekst pomieszczony w niniejszym zeszycie). W koncelebrze wzięli udział: przedstawiciel krakowskiej kapituły metropolitalnej ks. doc. dr hab. Adam Kubiś oraz kapłani historycy związani z Polskim Towarzystwem Teologicznym: ks. prof. dr hab. Bolesław Przybyszewski, ks. doc. dr hab. Jerzy Wolny, ks. dr hab. Jan Kuc (kierownik sekcji historycznej Towarzystwa), ks. dr Jan Nowak (również jako przedstawiciel kapituły tarnowskiej), ks. dr hab. Antoni Baciński CM, ks. dr hab. Jan Kracik, ks. dr Kazimierz Drzymała SJ, ks. dr Tomasz Jelonek (sekretarz Towarzystwa), a także dwaj kapłani przedstawiciele O.O. Paulinów. Został użyty formularz z poniedziałku po 7 niedziel Wielkanocy, kolor szat liturgicznych — biały.

Po Mszy św. uformowała się procesja do Krypty Zasłużonych, gdzie znajduje się grobowiec Jana Długosza. Procesja ta była jakby przypomnieniem procesji przed dokładnie stu laty, kiedy to odbył się powtórny pogrzeb Długosza. W czasie procesji odśpiewano litanię loretańską. W Krypcie złożono wieniec od Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, a także przedstawiciele studentów duchownych i świeckich złożyli wiązanki kwiatów przy grobie Długosza. Następnie wspominając słowa Długosza: „błagam każdego z osobna, ażeby za mnie, ze wszystkich grzeszników najpierwszego i ostatniego, klęcząc jedno *Ojciec nasz* i jedno *Zdrowaś Maryjo* z nabożeństwem zmówić racy!” odmówiono modlitwy na śp. Księdza Jana. Odśpiewaniem *Salve Regina* zakończono uroczystości kościelne na Skałce. Był piękny wieczór skłaniający do refleksji i zadumy...

Dnia 22 maja 1980 r. odbyło się uroczyste zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie poświęcone 500 rocznicy śmierci Jana Długosza, na którym ks. prof. dr hab. Bolesław Przybyszewski wygłosił okolicznościowy wykład.

Ks. Jerzy Chmiel

X. KONGRES STUDIÓW STAREGO TESTAMENTU I COLLOQUIUM BIBLICUM W WIEDNIU 1980

W bieżącym roku Wiedeń był miejscem X. Kongresu Międzynarodowej Organizacji Studiów Starego Testamentu (*International Organization for the Study of the Old Testament*; skrót: IOSOT). Organizacja ta skupia badaczy starotestamentalnych różnych wyznań i bezwyznaniowych, których łączy jeden wspólny cel: naukowe badanie Biblii. Co cztery lata odbywa się kongres starotestamentalistów, a łącznie z nim mają miejsce również spotkania badaczy tekstu masoreckiego i Septuaginty.

Zapowiedziany na 20—21 sierpnia 1980 r. Kongres Międzynarodowej Organizacji Studiów Masoreckich (*International Organization for Masoretic Studies*) nie odbył się w tym roku. Natomiast w dniach 22—23 sierpnia br. zebrali się badacze biblijnego tekstu greckiego skupieni w Międzynarodowej Organizacji Studiów Septuaginty i Pokrewnych (*International Organization for Septuagint and Cognate Studies*). Wśród licznych wystąpień trzeba zasignalizować ciekawy panel na temat hebrajskiego i greckiego tekstu Księgi Samuela (przy uwzględnieniu tekstu masoreckiego, odkryć kumrańskich i Septuaginty). Zaciekawili specjalnie: D. Barthélemy, który mówił o jakości tekstu masoreckiego Samuela, oraz badacz izraelski, E. Tov, poruszający problemy metodologiczne stosunku tekstu hebrajskiego z Q do LXX. Z innych komunikatów, których było wiele, warto odnotować: słownik komputerowy tekstu greckiego Daniela (R. Martin, USA); homofonia w LXX (J. de Waard, Francja); antropomorfizmy w LXX (O. Munnich, Francja); wydanie krytyczne armeńskiego ST (C. Cox, Kanada). Refleksja, jaka nasunęła się polskiemu uczestnikowi tego kongresu: szkoda, że tak mało mamy do powiedzenia na tym odcinku; jesteśmy bardzo zaniedbani i zapóźnieni w studiach grezystycznych. A szkoda, bo były dobre tradycje...

W dniach 24—29 sierpnia br. obradował właściwy X. Kongres IOSOT. Przygotowany został bardzo starannie przez przewodniczącego organizacji, wiedeńskiego starotestamentalistę ks. prof. W. J. Kornfelda i sekretarza o. prof. G. Braulika. Honorowy patronat nad kongresem objął prezydent Austrii dr R. Kirchschräger, którego syn jest świeckim teologiem-bibliistą. Na inaugurację kongresu w auli wiedeńskiego uniwersytetu wykład nt. *Qdś i prawo Boże w Starym Testamencie* wygłosił ks. prof. Kornfeld. Obrady toczyły się w dwóch cyklach (aulach) równocześnie: pozwoliło to na wygłoszenie większej ilości referatów i komunikatów, lecz z drugiej strony uniemożliwiało uczestnikom wysłuchania wszystkich wystąpień, zwłaszcza kiedy spotkały się dwa mocno interesujące tematy. Sytuację ratowały streszczenia wszystkich wystąpień (*Abstracts*) przygotowane przez organizatorów i rozdane przed obradami w teczkach uczestnikom. Trudno byłoby tutaj streszczać wszystkie wystąpienia, które dzieliły się na referaty i krótkie komunikaty (*short communications*). Ograniczyć się tylko do kilku spostrzeżeń.

Przeważały prace analityczne, mało było ujęć syntetyzujących, a także czuło się brak analiz (i syntez) teologicznych. W ogóle teologia starotestamentalna na ostatnich kongresach jest jakby zaniedbana. Nie miejsce tu na diagnostykę tego zjawiska, ale trzeba je nazwać niepokojącym! Nie brakło wystąpień z pogranicza Biblii i kultury, np. interpretacja biblijna w operze A. Schönberga *Mojżesz i Aaron* lub próby rekonstrukcji psalmodii hebrajskiej w kulcie Izraela. W tym zgromadzeniu badaczy z całego świata liczną grupę tworzyli bibliści polscy (15 osób); była to chyba najlicniejsza grupa polska ze wszystkich dotychczasowych zagranicznych spotkań biblijnych. Polacy brali również cenny udział w obradach kongresu: w dziale re-

feratów o tzw. przykazaniu noahickim (Rdz 9, 1—7) mówił ks. prof. L. Stachowiak; a w dziale krótkich komunikatów wystąpili: ks. prof. St. Grzybek (*Obraz człowieka czy Boga w Syr 17, 1—14?*) i ks. dr B. Wodecki (*Universalizm zbawczy u Trito-Izajasza*). Inne komunikaty polskie zostały pomieszczone w powielonych streszczeniach.

Z imprez towarzyszących należy odnotować: przyjęcie w ratuszu miejskim, przyjęcie w Klosterneuburg z udziałem kardynała F. Königa, przyjemna wycieczka jednego popołudnia w dolinę Dunaju („nad pięknym mądrym Dunajem”), bankiet w hotelu *Intercontinental*, wystawy znaczków z motywami biblijnymi oraz biblijnych manuskryptów i inkunabułów iluminowanych z austriackiej Biblioteki Narodowej, nie mówiąc już o starannie przygotowanym programie kulturalnym dla osób towarzyszących uczestnikom kongresu. Wiedeń jest miastem kongresowym, dlatego X. Kongres IOSOT należy zaliczyć do udanych. Następny odbędzie się w Salamance.

*

W dniach 24—25 października 1980 r. odbyło się w Wiedniu Colloquium Biblicum na temat *Ofiara i kapłaństwo*, zorganizowane przez Instytuty Starożytności i Nowego Testamentu Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego oraz Radę Naukową Austriackiego Dzieła Biblijnego (ÖKB). Obrady obejmowały wykład publiczny, z którym został zaproszony ks. prof. H. Schürmann z Erfurtu (NRD). Wykład ten, zorganizowany w sali uniwersyteckiej, zgromadził tłumy słuchaczy; prelegent mówił o znaczeniu śmierci Jezusa w kontekście Jego przepowiedziania Królestwa. Następnie odbywały się sesje robocze dla uczestników Colloquium. Na podstawie krótkiego wystąpienia (10—15 min.) jednego z uczestników toczyły się długie dyskusje, w których wszyscy mogli swobodnie wymieniać myśli.

Tematy były następujące: liturgia kapłańska wg Kpl 17; kapłaństwo Chrystusa wg Hbr; Izrael jako lud kapłański; hermeneutyka Starego Testamentu w rozumieniu kapłaństwa nowotestamentalnego; autorytet w gminie Apostoła Pawła; święcenia wg Listów Pastorskich; sakramentalne rozumienie „posługi jednania” (2 Kor 5, 18—20).

W Colloquium wzięli udział obok austriackich biblistów zaproszeni egzegeci z Węgier, Czechosłowacji i Polski (obecni byli ks. prof. K. Romaniuk i piszący te słowa).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Kazimierz Romaniuk

XXXV ZJAZD TOWARZYSTWA STUDIÓW NOWOTESTAMENTALNYCH (TORONTO 1980)

Kolejny, trzydziesty piąty już, Zjazd międzynarodowego i międzywyznaniowego Towarzystwa Studiów Nowotestamentalnych (*Studiorum Novi Testamenti Societas*) odbywał się tym razem na uniwersytecie w Toronto — dokładnie: w pomieszczeniach Trinity College i King's College — w dniach od 25 do 28 sierpnia 1980 r.

Problematyka Zjazdu nie posiadała charakteru jednolitego, o czym świadczą tytuły nie tylko krótkich komunikatów, lecz także pięciu głów-

nych referatów, z których pierwszy proponował symboliczną lekturę czwartej ewangelii (*Pour une lecture symbolique du IV^e évangile — presidential adress* O. X. Léon-Dufoura, tegorocznego Przewodniczącego Towarzystwa), drugi traktował o chrystologii i zburzeniu świątyni w tekście Marka 14, 55—64 (*Markus 14, 55—64 — Chrystologie und Zerstörung des Temples im Markusevangelium* — D. Lührmann), trzeci zajmował się stosunkiem Pawła do Prawa (*Paul and the Law: Different Questions, Different Answers* — E. P. Sanders), czwarty był poświęcony zagadnieniu konfliktów w gminie galackiej (*The conflict in the Galatian Churches: Some observations* — P. Borgen, Norwegia), i wreszcie ostatni mówił o historii i znaczeniu odkryć papirusów Bodmera (*The Discovery of the Bodmer Papyri* — J. M. Robinson, Claremont, Calif.). Krótkie komunikaty — zwłaszcza ich mnogość — stanowiły pewne novum w historii zjazdów SNTS. Codziennie od godz. 16.30 do 18.10 były głoszone, równocześnie w trzech pomieszczeniach, półgodzinne referaty na bardzo zróżnicowane tematy (np. Cztery bestie z prorocтва Dn 7 w świetle Ap 13, 2; Matka Jezusa w schemacie czwartej Ewangelii; Realizm nadziei chrześcijan według 1 P; Struktura tekstu a historia; Źródła literackie tzw. *iter lucanum* etc). To bogactwo tematów było przyjmowane przez jednych z dużym uznaniem — każdy mógł znaleźć coś ze swej lub z pogranicza swojej specjalności — przez innych — z dużą rezerwą, pojawiającą się zawsze wtedy, gdy trzeba wybierać.

Rosnie też z każdym kolejnym zjazdem ilość seminariów. Do istniejących już ośmiu grup seminaryjnych doszły trzy nowe: problem datowania wybranych pism Nowego Testamentu (Sem. 11); symbole metafory i modele w Nowym Testamencie (Sem. 10); kontekst etyki nowotestamentalnej (Sem. 9).

Metoda pracy na posiedzeniach poszczególnych grup seminaryjnych zmienia się prawie z każdym rokiem. Na Seminarium Nr 10 — zdaje się, że podobnie postępowano na posiedzeniach innych grup seminaryjnych — był odczytywany krótki referat, po którym następował tzw. antyreferat, będący równocześnie wprowadzeniem do dyskusji. Kierujący seminarium wyznaczał dość skrupulatnie granice czasowe zarówno dla referenta jak i antyreferenta oraz poszczególnych dyskutantów. Do niego też należało podsumowanie rezultatów każdego posiedzenia. Metodę tego rodzaju oceniano na ogół pozytywnie.

W czasie trwania całego kongresu odbyły się dwa spotkania organizacyjne (*business meetings*), na których podano do wiadomości nazwiska nowoprzyjętych członków towarzystwa, poddano pod głosowanie kandydaturę kolejno przewodniczącego towarzystwa (Bo Reicke — Norweg wykładowcy od wielu lat na uniwersytecie w Bazylei), ogłoszono, że przyszłoroczny Zjazd Towarzystwa odbędzie się w Rzymie (Domus Pacis — w dniach 24—28 sierpnia), nie zdołano na razie wyznaczyć miejsca spotkania na rok 1982, ale już przewidziano, że w r. 1983 Zjazd odbędzie się w Canterbury (W. Brytania).

Z imprez, które zazwyczaj towarzyszą tego rodzaju zjazdom wymienić należy zwiedzanie całego kompleksu, bardzo pięknych architektonicznie budynków uniwersyteckich, spotkanie — przy lampce wina — z władzami uniwersytetu i wreszcie całonocną wycieczką do wodospadów w Niagarze.

Kongresy — nie tylko biblijne — były, są i będą zawsze przez jednych pochwalane, przez drugih zdecydowanie krytykowane. Tak też została odebrana strona zarówno organizacyjna jak i treściowa tego zjazdu. Próbując obiektywnie scharakteryzować samą problematykę nie można powiedzieć, że jakieś tematy szczególnie dominowały. Znów jednak dość oficie była reprezentowana, zwłaszcza przez egzegetów francuskich i amerykańskich, metoda strukturalistycznej analizy tekstów biblijnych. Nadal oczekuje się jednak od zwolenników tej lektury Pisma św. wypracowania więk-

szczyh korzyści dla głębszego rozumienia samego tekstu i lepszego sharmonizowania analizy strukturalistycznej z danymi historii.

Wśród uczestników Zjazdu dominowali zdecydowanie Kanadyjczycy i Amerykanie, w głównej mierze zresztą nie katolicy. Udział egzegetów europejskich był tym razem mniejszy niż na zjazdach, które w przeszłości odbywały się w USA (najprawdopodobniej dlatego, że organizatorzy nie byli w stanie pokryć uczestnikom z Europy kosztów podróży). W obradach brało udział około 220 osób. Polskę reprezentował niżej podpisany.

Warszawa

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK

N E K R O L O G

Ks. Michał Czajkowski

Ś. P. KS. PROF. HEINRICH ZIMMERMANN (1915–1980)

Zmarł dobrze znany polskim egzegetom ks. prof. dr Henryk Zimmermann. Urodził się w czasie pierwszej wojny światowej 11 stycznia 1915 roku w Engers nad Renem. W czasie drugiej wojny jako boński student teologii wcielony został do armii hitlerowskiej, w której walczył 5 i pół roku. Wrócił z frontu z odmrożonymi stopami (kaleką pozostał do śmierci). Uzupełnił swe studia teologiczne (Tübingen, Bonn, Paderborn) i w r. 1947 został wyświęcony na księdza archidiecezji kolońskiej w Porz (gdź katedra była jeszcze nieczynna). Przez dziesięć lat pracował w duszpasterstwie i katechizacji. W międzyczasie (1952) uzyskał doktorat na podstawie dysertacji *Das absolute ICH BIN als biblische Offenbarungsformel*.

W r. 1956 zostaje asystentem na wydziale teologii katolickiej reńskiego uniwersytetu im. Fryderyka Wilhelma w Bonn. W r. 1957 habilituje się z Nowego Testamentu u prof. K. Teh. Schäfera na podstawie rozprawy *Untersuchungen zur Geschichte der altlateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefes* (Bonn 1960). W r. 1960 powołany zostaje na profesora akademii filozoficzno-teologicznej w Paderborn (gdzie pełnił też przez rok funkcję rektora). W r. 1963 zostaje profesorem zwyczajnym nowo utworzonego uniwersytetu w Bochum i do r. 1966 jest tam pierwszym dziekanem wydziału teologii katolickiej. Wreszcie w r. 1966 otrzymuje katedrę Nowego Testamentu we własnej diecezji, na sławnym uniwersytecie bońskim, gdzie nauczał do samej emerytury, którą otrzymał z dniem 1 marca 1980 r.

Pierwsze swoje zainteresowania naukowe skierował Heinrich Zimmermann ku ewangelii Jana. Owocem tego okresu pracy biblijnej jest jego rozprawa doktorska. Natomiast w dysertacji habilitacyjnej (którą poświęcił swojemu mistrzowi prof. Schäferowi na 60-lecie jego urodzin) dał wyraz wierności zaleceniom innego swego profesora, H. J. Vogelsa, który trzymał się nad historią tekstu greckiego i starych przekładów.

Ale najwięcej czasu, wiedzy i serca poświęcił Listowi do Hebrajczyków. Już w r. 1963 wykład, którym inaugurował swój urząd rektorski w Paderborn, poświęcił chrystologii tegoż Listu: *Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefs* (Paderborn 1964). Koroną jego pracy nad tym pismem Nowego Testamentu jest dzieło, które ukazało się w r. 1977 w Kolonii pt. *Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im Hebräerbrief*. Niestety śmierć nie pozwoliła mu wykorzystać swobodniejszych lat emerytury m. in. dla dokończenia komentarza do tegoż Listu dla *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, do czego był świetnie przez swoje poprzednie prace przygotowany.

Wdrażał uparcie i umiejętnie do samodzielnej egzegezy Nowego Testamentu, a także do własnego sądu na temat literatury egzegetycznej. Owocem i pomnikiem takiego właśnie podejścia do studentów i studiów jest najbardziej znana jego książka *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode* (Stuttgart 1967), która w ciągu dziesięciu lat miała sześć (ciągle ulepszanych) wydań (ostatnie z r. 1978) i została przetłumaczona na wiele języków. Mimo że nie została spolszczona, znamy ją w Polsce i używamy od lat, przede wszystkim dzięki wydaniu NRD-owskiemu (Benno-Verlag).

Zagraniczną karierę zrobiło też inne dzieło Zimmermanna: *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung* (Stuttgart 1973, 2-gie wyd. 1975). Znalazło ono nawet chińskiego tłumacza (podobnie jak *Das Bekenntnis der Hoffnung*). Sądzę, że powinno się ono znaleźć u nas w polskim przekładzie, razem z *Neutestamentliche Methodenlehre*. Był też Zimmermann współredaktorem znanej serii wydawniczej *Bonner Biblische Beiträge*. Widzę też jego nazwisko, wśród innych tłumaczy, na ogólnoniemieckim przekładzie ekumenicznym Nowego Testamentu *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament*, Stuttgart 1979, 2-gie wyd. popr. 1980). Jest też oczywiście autorem wielu artykułów i recenzji. Doliczyciem się w sumie ok. 80 pozycji jego pióra.

Wszyscy wyczuwali w nim zawsze kapłana, zwłaszcza w osobistych kontaktach: przekazywał coś z dobroci Jezusowej... Jezus Chrystus obecny był także i nieustannie w jego wykładach. Na jego pogrzebie 18 kwietnia br. przytoczył dziekan wydziału o. prof. H. Waldenfels własne słowa Zimmermanna: „Egzegeza ofiaruje nam i głosi obecność Chrystusa w Słowie”. I zdanie z *Didache* (4, 1), które kiedyś Zimmermann zacytował na pogrzebie swego mistrza prof. Vogelsa: „Tam, gdzie mówi się o Chrystusie — On sam jest obecny”.

Tę Obecność wyczuwało się — mówią mi studenci — w każdym spotkaniu z Profesorem i w każdym jego wykładzie. Albowiem swoją pracę naukową i dydaktyczną traktował ks. prałat Zimmermann rzeczywiście jako powołanie, jako kapłaństwo, jako posługę Słowa Bożego. Na 65-lecie jego urodzina (11 stycznia 1980) ofiarowali mu przyjaciele i kłedzy (wśród nich i uczniowie) cenny dla biblistryki *Festschrift* pt. *Begegnung mit dem Wort* (pod red. J. Zmijewskiego i E. Nellesona, Bonn 1980). Tytuł ten („Spotkanie ze Słowem”) celnie oddaje program i owoc całej pracy biblijnej ś.p. ks. prof. Zimmermanna.

Zmarł na raka nerek w domu swej siostry w Düsseldorfie, 11 kwietnia 1980 r., w kilka tygodni po przejściu na emeryturę. „Dokończył biegu i posługiwania, które otrzymał od Pana Jezusa: dał świadectwo o Ewangelii Łaski Bożej” (Dz 20, 24).

R. SCHNACKENBURG, J. ERNST, J. WANKE (red.); *Die Kirche des Anfangs*. Festschrift für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag, St. Benno-Verlag Leipzig 1977, stron 670.

Dzisiaj jest już prof. H. Schürmann czcigodnym jubilatem i emerytem, chociaż nadal pracuje bardzo czynnie. Pierwsze 40 lat jego życia związane są przede wszystkim z dwoma miastami: Paderborn i Tübingen. Po święceniach kapłańskich, była praca duszpasterska w saksońskiej diecezji (1938—1946), prefekturze w seminarium paderbornskim (1946—1950), doktorat (1950) i habilitacja (1952) w Monasterze. W międzyczasie studia w rzymskim Biblicum. Privatdozent w Monasterze szybko otrzymał katedrę Nowego Testamentu na Filozof.-teologicznym Studium w Erfurcie, gdzie przepracował ponad 50 semestrów.

Podczas tych kilkudziesięciu lat pracy w Erfurcie Schürmann dał niewątpliwie ogromny impuls teologiczny Kościołowi w Niemieckiej Republice Demokratycznej. Ale jego działalność — mimo znanych trudności — nie ograniczała się do granic NRD: peritus II-go Soboru Watykańskiego, konsultor Papieskiej Komisji Biblijnej, członek grupy studyjnej Sekretariatu Jedności Chrześcijan, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, prezydent *Studiorum Novi Testamenti Societas*... Kilkanaście doktoratów honorowych wielkich uniwersytetów... Z okazji jednego z nich dano ciekawą motywację: nie tylko naukowa i duchowa egzegeza Słowa Pańskiego, lecz także żywe świadectwo dawane Ewangelii.

Kościół nasz odradza się ewangelicznie pojąc się u swego źródła. Dlatego cechą charakterystyką pracy naukowej i duszpasterskiej ks. prof. Schürmanna jest tytuł dzieła, jaki mu na jubileusz 26 uczniów i przyjaciół z różnych wyznań chrześcijańskich, narodów i państw przygotowało, a tak bardzo zasłużone (także dla polskich biblistów, teologów, duszpasterzy) NRD-owskie Wydawnictwo św. Benona wydało: „Kościół początku”. Sam Schürmann wiele swych prac od doktorskiej począwszy poświęcił temu, co i jak było na początku; Festschrift jest więc naturalną kontynuacją życiowego dorobku Mistrza z Erfurtu.

Oto G. Schneider i (w innym artykule) J. Ernst zajmują się pracą redakcyjną Łukasza (6, 46 i 14, 1—24). R. Pesch na podstawie ciągle dyskutowanych logiów Jezusa o przyznaniu się do Niego i wyparciu się Go (Łk 12, 8—9) omawia sprawę autorytetu, jaki sobie Jezus przypisuje. H. Zimmermann szuka pierwotnego sensu perykopy o sędzi i wdowie (Łk 18, 1—8), a J. Dupont omawiając logion o przesładowaniu i świadectwie (Mk 13, 9—11) sięga do bolesnych doświadczeń pierwotnego Kościoła.

Bogactwo tej księgi stanowi różnorodność stanowisk, czasem wręcz odmiennych. Oto P. Pokorný kończy ewangelię Marka na 16, 8 wykazując związek tego zakończenia z całością tej ewangelii i kerygmatu apostołskiego. Natomiast H. Lubczyk broni Markowej autentyczności kanonicznej konkluzji (ww. 9—20) widząc w niej klucz do zrozumienia całej ewangelii.

Źródło Q dzisiaj znowu zainteresowało badaczy. W. Grundmann przygląda się mu w świetle tradycji sapienclalnej, Natomiast W. Trilling zajmuje się przedpaschalną genezą grupy Dwunastu. J. Gnilka zaś bada pojęcie prześlągania, odkupienia, pojednania we wczesnym judaizmie, by przybliżyć sens śmierci Jezusa.

Aż sześciu autorów Festschriftu zajęło się pismami janowymi. J. Kremer omawia Jezusową obietnicę Ducha (J 16, 13), R. Schnackenburg wspólnotę janową i jej doświadczenie Ducha, W. Thüsing modlitwę arcykapłańską Chrystusa (J 17), E. Ruckstuhl orędzie ostatniego rodzaju ewangelii (21), X. Léon-Dufour janowe pojęcie znaku (*semeion*), a I. de la Potterie tak adekwatne do tytułu całego dzieła pojęcie „początku” w pismach janowych (*arché*).

Tak ważką dla kerygmatu neotestamentalnego formułę wiary z 1 Kor 15, 3—5 F. Mussner na nowo egzaminuje, mianowicie przy pomocy strukturalizmu. Początki Kościoła w Filipi bada N. Walter, G. Baumbach zaś jego eschatologię. Do jednego jeszcze listu Pawłowego sięga ex professo T. Holtz: omawia *résumé* chrześcijańskiego kazania misyjnego w 1 Tes 1, 9—10.

Wiadomo, jak gorącym tematem dialogu ekumenicznego jest sprawa urzędu kościelnego i jak trzeba i tutaj wracać nieustannie do początku. Czynną to w naszym tomie A. Vögtle snując egzegetyczne refleksje na temat apostołowości urzędu i sukcesji, i K. Kertelge podejmując problem *repraesentatio Christi* w urzędzie kościelnym, a także — bardziej szczegółowo — J. Wanke, pokazując miejsce i rolę starochrześcijańskich „nauczycieli” według listu Jakuba.

J. B. Bauer łączy 1-szy list Piotra z prześladowaniem za Domicjana. K. H. Schelkle pokazuje nam dramatyczne więzy i stosunki między Izraelem a Kościołem pierwotnym. W końcu G. Delling studiuje w całym Nowym Testamencie wyrażenie „synowie (dzieci) Boga”.

Artykuły są w języku niemieckim z wyjątkiem trzech francuskich. Po każdym otzymujemy dość wyczerpującą literaturę obcojęzyczną. Na końcu dzieła mamy bibliografię Schürmanna od r. 1949 do 1977: 132 pozycje. Wśród nich w języku polskim popularne u nas kiedyś *Słowo Pana* (Pallottinum 1969) oraz artykuły (z błędami).

Jak widać z powyższego przeglądu zawartości dzieła — nie należy szukać w nim systematycznego opracowania jednego tematu. To nie pasowałoby do rodzaju literackiego Festschriftu. Pasowałoby natomiast streszczenie po każdym artykule, nie tylko po niektórych. I jakiś krótki życiorys wielkiego uczonego i nie tylko uczonego: nauczyciela i głosiciela Słowa, liturga i liturgisty, pasterza i spowiednika, ekumenisty i apostoła pojednania z nami, człowieka, który z zacisza bibliotecznego wkraczał śmiało w zgiełk reformy soborowej...

Wrocław—Warszawa

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI

ALBERT ROUET, *La Messe dans l'histoire*. Paris 1979, s. 152.

Autorem tej pracy jest duszpasterz studentów i młodzieży pracującej ósmej dzielnicy Paryża, a równocześnie jeden ze współodpowiedzialnych za dział duszpasterstwa sakramentów w Centrum Jana Barta w Paryżu. Z pewnym oporem brałem do ręki tę niewielką książeczkę mając w pamięci monumentalne dzieło A. J. Jungmanna *Missarum Sollemnia*. Również sam autor świadomy jest tego problemu. Już we wstępie podkreśla, że można opowiadać historię — raconter l'histoire, ale także „czynić historię” — faire l'histoire. Ten ostatni sposób, który podejmuje autor w swej pracy, posiada coś z zajęć rolnika, który nie tylko wysiewa ziarno, ale uprawia rolę, przewiduje i cieszy się rezultatami. „Czynić historię” to widzieć jak poprzednie epoki sprawowały Mszę św., aby następne pokolenia mogły to czynić tym lepiej nie jako kustosze muzeum, lecz jako kontynuatorzy.

„Czynić historię” to ukazywać związki łączące wiernych ówczesnych epok z przeżywaniem i wartościowaniem Najświętszej Ofiary, to wreszcie podjąć próbę stworzenia pewnej syntezy. Dlatego już w samym tytule autor zaznacza, że nie idzie mu o historię Mszy św., ale o Mszę św. w historii (s. 10). Idzie o odpowiedź na pytanie jak ona wpływała na życie wiernych, jak tworzyła „człowieka Eucharystii”, jak wpisała się w konkretną epokę, miejsce, czas, jaką miała wartość dla ówczesnego człowieka (s. 9).

Całość pracy autor ujął w następujących rozdziałach:

1. Biblijna prehistoria Mszy św. — podaje szczególnie wartościowe uwagi dotyczące symboliki chleba i wina.
2. Od Ostatniej Wieczerzy do Mszy św. — mówi o ustanowieniu Eucharystii i Mszy św. w czasach apostołskich.
3. Narodzenie rodzin liturgicznych — to dzieje Mszy św. w okresie patrystycznym.
4. Czas dojrzewania — dzieje Mszy św. w późnym średniowieczu. W tym też rozdziale znajdujemy szczególnie ciekawe uwagi dotyczące rytu, a raczej rodziny akwilejskiej oraz Nidaro-Trondheimskiej. Uwagi te zasługują na podkreślenie tym bardziej, że w dotychczasowych omówieniach traktowane były raczej marginesowo.
5. Od Soboru Trydenckiego do Watykańskiego II — autor porusza zagadnienie, w jaki sposób powrót do źródeł stawia zadania współczesności.

W całości należy stwierdzić, że założenie pracy przewyższa zdecydowanie prezentowane dzieło. Niemniej jest to ciekawa próba ukazania związku liturgii z historią, próbą ukazania wcielania się liturgii na wzór Słowa Wcielonego w „dziś” człowieka. Należy się również wdzięczność autorowi za wskazanie jak historia pewnych „odrzuceń” dotyczących konkretnych prawd teologicznych rodzi historię obaw czy wręcz stagnację.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI, TChr

KS. JAN STEPIEŃ, *Teologia Świętego Pawła, człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, stron 542, Wyd. Akademii Teologii Katolickiej.

Dawno bibliistyka polska oczekiwała na pracę, która by ujęła całościowo niezmiernie ważne i ciągle aktualne zagadnienie teologii św. Pawła. Chociaż ukazywały się od czasu do czasu krótkie monografie, omawiające poszczególne zagadnienia teologiczne wielkiego Apostoła Narodów (np. Eschatologia, Chrystologia czy Sakramentologia św. Pawła), to jednak nie dawały one pełnego obrazu myśli teologicznej św. Pawła. Dlatego dobrze się stało, że ks. prof. Jan Stepien, Rektor Akademii Teologicznej w Warszawie, podjął się pełnego i całościowego opracowania tej właśnie teologicznej myśli św. Pawła. Pracował nad tym bardzo długo, bo jak sam zaznacza w Przedmowie — 13 lat. Chociaż w podtytule zaznaczył, że praca jego to „Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga, oczywiście w ujęciu św. Pawła, to przecież „jest to antropologia, eschatologia i eklezjologia w aspekcie soteriologicznym” (por. Przedmowa, s. 11), czyli innymi słowy wszystko, co św. Paweł przekazał nam w pozostawionej przez siebie spuściznie literackiej. Z tej też racji. Ks. Rektorowi należy się ogromna wdzięczność za napisanie powyższej pozycji, jak również za trafną i autentyczną ocenę teologicznej refleksji Apostoła Narodów.

Autor jak sam to stwierdza (s. 271) stosuje w swojej pracy metodę egzegetyczno-historyczną, jedynie właściwą i sensowną, jeśli chodzi o wy-

dobycie z pism św. Pawła jemu właściwych teologicznych treści. Można to zatytułować już w pierwszej części pracy, gdzie Autor analizuje antropologiczną terminologię św. Pawła, by później w oparciu o tę analizę zaprezentować czytelnikowi właściwy sens takich terminów jak *anthropos*, *sarks*, *pneuma*, *kardia*, *syneidesis*, czy inne.

Barczo słuszne jest akcentowanie przez Autora omawianej pracy roli kontekstu, w świetle którego dopiero można należycie i powiedzialnym bezblednie odczytać naukę św. Pawła. Kontekst wiąże się ściśle ze znajomością środowiska, w którym św. Pawłowi żyć i działać wypadło. Dlatego też Ks. Rektor Stępień nawiązuje stale w swej pracy do tego środowiska, co mu ułatwia należytą charakterystykę choćby takiego zagadnienia jak obrazu Izraela historycznego (ss. 304—347), Nowym Ludem Przymierza, odkupionym krwią Chrystusa, napełnionym Duchem Świętym i głoszącym wszystkim ludziom zbawienie.

Dzięki charakterystycznej i oryginalnej metodzie praca Ks. Rektora J. Stępnia stała się bardzo przejrzysta i jasna, a tym samym dostępna dla wszystkich, nawet dla tych, którzy nie mają odpowiedniego przygotowania do trudnej lektury pism św. Pawła.

Autor prezentuje w niej bardzo szeroko i wyczerpująco dwa wielkie problemy, wokół których stale obraca się pawłowa teologia; człowiek i Kościół. Człowiek, jak to słusznie podkreśla Ks. Stępień, zdaniem św. Pawła posiada wielką goćność: jest stworzeniem Bożym, obdarzonym zdolnością poznawania i szukania Boga. Człowiek, jako nowe stworzenie (por. Gal 6, 15), odkupiony i zbawiony przez Chrystusa może optymistycznie patrzeć w przyszłość i żyć nadzieją nie tylko radosnej paruzji, ale także świadomością „pełni życia z Bogiem” (s. 237).

Taki jest właściwy obraz człowieka u św. Pawła. Dlatego za wydobycie tego obrazu z jego listów i za podkreślenie tych właśnie optymistycznych aspektów antropologii Apostoła Narodów należy się Autorowi omawianej pracy szczególna wdzięczność i szczere uznanie.

Na tle tych wypowiedzi Apostoła Narodów o człowieku o wiele jaśniej i wyraźniej rysuje się nam cała eklezjologia św. Pawła. Dobrze się stało, że Ks. Rektor omówił ją w czterech jasno i wyraźnie sprecyzowanych częściach. Eklezjologię św. Pawła można rozmaicie rozumieć: albo przedstawić ją według tradycyjnych ujęć podawanych w raktatach o Kościele, albo w oparciu o rolę Kościoła w zbawczym planie człowieka. Ks. Rektor wybrał tą drugą możliwość, dzięki czemu ukazał nam eklezjologię pawłową w obiektywnym i autentycznym świetle. Już rozpoczynając omawiać to zagadnienie zaznacza, że „chodzi nam o odtworzenie pierwotnego pojęcia Apostoła o Kościele, tego pojęcia które miał, gdy stał się jego częstką i gdy wysyłał pierwsze pisma do założonych przez siebie gmin” (s. 244). Można dyskutować, czy św. Paweł uważał Kościół najpierw za Ciało Chrystusa, czy za Lud Boży, można na ten temat przytaczać więcej lub mniej przeko-nywających argumentów, ale jedno jest pewne, że Paweł w swoim ujęciu Kościoła przede wszystkim akcentował mocno więź ochrzestnych z Chrystusem i twierdził „ze zwłaszcza w oparciu o Gal 3, 23—29 i 1 Kor 12, 12n nie da się odłączyć jedności Kościoła od zjednoczenia poszczególnych wier-nych z Chrystusem” (s. 238). Konsekwencją tego zjednoczenia jest świętość Kościoła i jego służebny charakter.

Teologia św. Pawła byłaby nie pełna, gdyby nie znalazło się w niej jeszcze miejsce na cmówienie organizacji pierwotnego Kościoła, i takich terminów jak „apostołowie”, „pomocnicy apostołów” i „charyzmatycy”. Dzięki zaprezentowaniu pawłowych poglądów na powyższe tematy Ks. prof. Stępień poszerzył nam obraz teologii Apostoła Narodów, ukazując Kościół nie tylko od strony jego więzi z Chrystusem, ale także jako instytucję założoną przez Chrystusa i działającą dla dobra całego Ludu Bożego. Godne uwagi są akcenty jakie Dostojny Autor położył na rolę Pawła w gronie

Apostołów, jak również na rolę i przymioty, jakimi Apostołowie powinni się odznaczać wypełniając swoje szczytne posłannictwo. Szczególnie słuszne i aktualne jest stwierdzenie, że „nauczanie Apostołów polega na przekazywaniu tradycji, jej interpretowaniu i w razie potrzeby uzupełnianiu zgodnie z nauką Zbawiciela” (s. 457). Takie ustawienie zagadnienia jest konsekwencją, jak wynika z potrzeby jedności w nauczaniu, rządzeniu i zakładaniu poszczególnych gmin kościelnych.

Bardzo słusznie zrobił także Autor omawianej pozycji, że na końcu swej monografii zajął stanowisko wobec aktualnego dziś problemu charyzmatów i charyzmatyków w Kościele. Krytykując różne opinie różnych autorów na ten temat, sam wypowiedział się jasno, że „Duch Święty jest według Pawła zasadą organizującą gminę chrześcijańską. Ale nie można się zgodzić, że wobec tego zbędna jest wszelka instytucja, wszelkie przepisy, nakazy i zakazy ...że Apostoł nie wyróżnia w gminie przywódców, że obca mu jest wszelka duchowa zwierzchność” (s. 508). Św. Paweł sam żyjąc Duchem Świętym, nie wyobraża sobie ludzi żyjących i działających w Kościele bez pomocy Ducha Świętego. „Hierarchia — pisze Autor — ze swej istoty jest charyzmatyczna” (s. 511). Za to wyakcentowanie roli Ducha Świętego w Kościele, należy się Autorowi szczególne uznanie. To jest bardzo potrzebne do nakreślenia pełnego obrazu eklezjologii św. Pawła.

Oceniając ogólnie obszerną i bardzo sumiennie opracowaną monografię Ks. Rektora Jana Stępnia należy ze szczególnym uznaniem wypunktować jej bardzo kerygmacyjny charakter. Monografia ta nie tylko nas uczy czym był człowiek w odwiecznych planach bożych i czym jest Kościół w ujęciu św. Pawła, ale ukazuje jak bardzo, będąc znawcą problemu, można nieraz trudne i wieloznaczne zagadnienia uczynić jednoznacznymi i zrozumiałymi dla szerokiej rzeszy czytelników. Ks. Rektor J. Stępień nie pisał swojej pracy w aspekcie czysto abstrakcyjnych analiz, ale w oparciu o rzetelną znajomość bardzo rozległej literatury przedmiotu dał nam do ręki monografię która jest rzeczywiście pełnym obrazem teologicznych myśli św. Pawła. I za to właśnie należy mu się szczerą i serdeczną wdzięczność.

Wdzięczność ta należy się także wydawcy, tj. Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, za piękną szatę graficzną oraz za właściwą adiację, dzięki czemu praca ta jest bardzo przejrzysta i łatwo czytelna.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

UWAGA PRENUMERATORZY

Przypominamy, że od 1 stycznia 1981 roku prenumerata roczna wynosi 180 zł, półroczna — 90 zł.

Cena pojedynczego zeszytu — 30 zł.