

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

NR 1

ROK XLVI

1993

---

*Zeszyt dedykowany  
Czcigodnemu Ojcu Profesorowi  
AUGUSTYNOWI JANKOWSKIEMU, OSB  
w 50-lecie kapłaństwa*

A R T Y K U Ł Y

---

Marius Reiser

## POZNAJ SAM SIEBIE! SAMOPOZNANIE W STAROŻYTNOŚCI I CHRZEŚCIJAŃSTWIE

1

„Poznaj sam siebie”! „Tę maksymę powinieneś sobie dobrze zapamiętać, gdyż nie bez racji cieszy się ona w Delfach wielką popularnością” — tak brzmi jedna z wypowiedzi w Komedii Filemona.<sup>1</sup> Aforyzm ten w postaci napisu, według Pliniusza St. wykonanego „złotymi literami” [aureis litteris],<sup>2</sup> znajdował się w Delfach na świątyni Apollina. Jego autorstwo przypisywano jednemu z siedmiu mędrców, najczęściej Chilonowi. Arystoteles wiązał go jednak z Pytją, gdyż wspomniany napis istniał na świątyni jeszcze przed Chilonem. Natomiast jego uczeń Klearch z Soloi sądził, że taką odpowiedź otrzymał Chilon od wyroczni na pytanie, czego ma się w pierwszym rządzie nauczyć człowiek. Już choćby z racji swej podziwianej lakoniczności wezwanie to uważano za „boskie” — jako najbardziej znamienity wyraz apolińskiej mądrości; stąd też Juwenalis mógł liczyć na ogółą akceptację stwierdzając: „E coelo descendit gnōthi seauton”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Stobeusz, *Florilegium* III 22, 4.

<sup>2</sup> Pliniusz St., *Historia naturalna* VII 32.

<sup>3</sup> Juwenalis, *Satyry* 11, 27.

Powyższa maksyma była nie tylko znana w Delfach, lecz faktycznie celebrowana per orbem. I tak w syr. Heliopolis [Baalbek] znaleziono mozaikę z 3 w. po Chr., przedstawiającą siedmiu mędrców wraz z charakterystycznymi dla nich wypowiedziami. Tam można właśnie przeczytać: CHEILON LAKEDAIMONIOS GNOTHI SEAUTON. Podobnie w Gerazie natrafiono na kamienny blok, z czasem umieszczony w fasadzie katedry, z owym napisem [z 2 w. po Chr.].

Pierwotnie aforyzm ten miał przede wszystkim uświadamiać człowiekowi granice nakreślone mu przez naturę, szczególne uzdolnienia oraz przez konkretne okoliczności. „Poznaj sam siebie” oznaczało zatem: poznaj twe ograniczenia, stając się w następstwie ostrzeżeniem przed arogancją oraz zarozumiałością. Stąd też przypomniano owo *gnōthi sauton* właśnie Prometeuszowi, Krezusowi oraz Aleksandrowi.

Podstawowe znaczenie delfickiego wezwania ulegało w ciągu wieków rozwojowi, przy czym ujawniało się szerokie spektrum jego treściowej interpretacji — stale dochodziły do głosu nowe aspekty i możliwości jego zastosowania oraz wyjaśniania. W dalszej części pragniemy skrótkowo przedstawić historyczne kierunki tej interpretacji.

Często używano owej maksymy jako wezwania do realistycznej oceny samego siebie: uświadom sobie, co możesz uczynić a czego nie, jakie są twoje możliwości. Najczęściej akcent padał właśnie na to „czego nie” — przy okazji jednak podkreślano, że chodzi tu również o odkrycie rzeczywiście posiadanych danych i umiejętności.

Pierwszymi, którzy dostrzegli właściwą wagę aforyzmu, byli kapłani z Delf. Oni go nawet sobie przywłaszczyli, tak że później wiązano *gnōthi sauton* stale z tym ośrodkiem kultycznym Apolina oraz z samym bóstwem. Oni również stworzyli z niego theologumenon poprzez zwyczajne włożenie tego wezwania w usta bóstwa. Zamiast zwyczajowego „witaj” pozdrowiał Apollo swych czcicieli *gnōthi sauton*. Pochodzący zaś od boga apel do poznania siebie posiadał zupełnie inny wymiar, aniżeli płynący od drugiego człowieka. F. Nietzsche uznał takie pozdrowienie ludzi przez bóstwo „niemal” za złośliwość. Z właściwą sobie przenikliwością dostrzegł on, że pojawiające się w tych okolicznościach wezwanie zmierzało do podkreślenia dystansu istniejącego między istotą boską a ludzką. Apollo bowiem, jak stwierdza W. Schadewaldt, „był tym wśród wszystkich greckich bogów, który obok niezwyklej wzniosłości Zeusa urzeczywistniał w najwyższym stopniu boskość istoty boskiej. Jego niemal olśniewające objawienie było nacechowane szczególnym szlachectwem, majestatem, niedostępnością, zdecydowaną stanowczością ducha, czystością i równie transparentną dumą, która znajdowała wyraz w jego gwałtownym gniewie”.<sup>4</sup> I gdy ten Apollo przemawia u Homera do Diomedesa: „Zastanów się, synu Tydeusza i ustąp! Nie usiłuj być równy bóstwom! Nie

<sup>4</sup> W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*. W: W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am M. 1990 s. 18.

tego samego bowiem rodu są bogowie oraz chodzący po ziemi ludzie”<sup>5</sup> — to jego słowa zawierają identyczną treść, jaką wyrażało delfickie *gnōthi sauton*. Wezwanie homeryckiego Apollina „zastanów się” ma to samo znaczenie, co *gnōthi sauton* boga z Delf. Istota śmiertelna winna mieć na uwadze i skupiać się na śmiertelnym, a nie na nieśmiertelnym: „śmiertelnym wypada [zająć się tylko] śmiertelnym”.<sup>6</sup>

Od takiego rozumienia *gnōthi sauton* było już niedaleko do *memento mori*. Mimo to nie ma zbyt wielu literackich świadectw, które potwierdzałyby wskazany sens owego imperatywu, tzn. jako przypomnienia o konieczności umierania. Wielu natomiast charakterystycznych przykładów na to dostarczyła archeologia. W r. 1865 natrafiono w kościele S. Maria Nuova przy Via Appia na pochodzącą prawdopodobnie z 2 w. po Chr. mozaikę, kiedyś ozdobną podłogę grobowca, udostępnioną zwiedzającym w Muzeum Narodowym Term w Rzymie. Przedstawia ona szkielet człowieka, leżącego na czymś w rodzaju pryczy i wskazującego wydłużonym palcem na znany nam napis: „poznaj, czym jesteś, czym będziesz — kieruj się tym!” To „kierowanie się” może być pojmowane jednak bardzo różnie.

W typowym dla cyników zwrocie temat ten występuje w *Dialogach zmarłych* Lukiana. W drugim z nich pojawiają się umieszczeni w Hadesie: bogaty Krezus, lubieżnik Sardanapal i zakochany w złocie król Midas, żałośnie oplakujący utratę posiadanych kiedyś dóbr i wspominający przeszłe huczne życie. To wywołuje kaśliwą drwinę cynika Menippa, który kieruje do nich z kpina na ustach starą śpiewkę *gnōthi sauton*. Tutaj oznacza ono: nie rób sobie żadnych iluzji, gdyż wszystkie przemijają, gdy przekracza się próg śmierci.

Nieporównanie poważniej i głębiej ujął tę myśl Filon z Al. Według niego biblijne: „zwróć uwagę na siebie”, „bacz na siebie” ma identyczną treść co *gnōthi sauton*. Natomiast jako przykład człowieka, któremu autentycznie udało się zdobyć wiedzę o sobie, przypomina on postać patriarchy Abrahama. Jego samopoznanie przejawiało się w rozmowie z Bogiem: „Ośmielałem się jeszcze mówić do Pana mego, mimo iż jestem prochem i popiołem” (Rdz 18, 27)<sup>7</sup>. Wypowiedź ta uderzająco przypomina sentencję delficką. Samopoznanie jest uświadomieniem sobie przez człowieka własnej nicości w relacji do Boga. Stąd dla Filona również użycie popiołu w wodzie oczyszczenia ma związek z *gnōthi sauton*: najlepszym oczyszczeniem jest wejście w siebie, które uprzytamnia, że człowiek jest popiołem i wodą, gdyż z tych elementów został stworzony i w nie przekształci się powtórnie po swej śmierci.<sup>8</sup> W tym ujęciu krótkie *gnōthi sauton* adekwatnie oddaje sens popielcowej ceremonii.

<sup>5</sup> Homer, *Iliada* 5, 440—443.

<sup>6</sup> Pindar, *Isthmia* 4, 16.

<sup>7</sup> Filon Al., *Quid Deus sit immutabilis* 161; *Quis rerum divinarum haeres sit* 30; *De somniis* I 60.

<sup>8</sup> Filon Al., *De specialibus legibus* I 262—266.

Wiedza człowieka o sobie w rozumieniu Filona winna kierować nie ku pysze i zarozumiałości, lecz służyć przede wszystkim poznaniu Boga. Gdy mianowicie Abraham „rzeczywiście poznał siebie, dostrzegł całą swoją nicość i w ten sposób mógł dojść do głębszej znajomości prawdziwie istniejącego Bytu... Dopiero wówczas, gdy ktoś dostrzeża całą swoją nicość, poznaje Istniejącego”<sup>9</sup>

Tego rodzaju powiązanie samopoznania z poznaniem Boga spotyka się po raz pierwszy w Platońskim *Alcybiadesie Większym* [132c — 133c], gdzie czytamy: kto chce się zobaczyć, potrzebuje lustra. Podobnie i dusza, jeśli pragnie przypatrzeć się sobie, potrzebuje zwierciadła, tzn. tego boskiego elementu, który jest w niej. Tutaj poznanie Boga — przeciwnie niż u Filona — jest warunkiem poznania siebie. Ta idea będzie dalej rozwijana w filozofii stoickiej, hermetycznej, gnostryckiej i neoplatońskiej, często w ramach zdumiewających, spekulatywnych systemów. „Poznaj sam siebie” znaczyło wówczas: uświadom sobie swą prawdziwą istotę, która jest bożej natury, twoje pochodzenie i przeznaczenie. Cycero mówi nawet, że to, co boże, nosimy w sobie „jakby obraz” [sicut simulacrum]. Od niego również pochodzi zdumiewająca śmiałością wypowiedź, która może stanowić interpretację *gnōthi sauton*: „Deum te igitur scito esse” — „Wiedz zatem, że jesteś bogiem”<sup>10</sup> Jest to całkowitym przeciwieństwem sensu delfickiego.

Wróćmy jednak do tychże Delf, aby nie pominąć najwybitniejszego ucznia, a zarazem reprezentanta miejscowej mądrości — Sokratesa. Według Arystotelesa właśnie tamtejsze *gnōthi sauton* dało Sokratesowi impuls do jego słynnej aporii oraz dociekań, które — jak wiadomo — polegały na takim wypytywaniu człowieka, aż przyznawał, że jego wiedza była tylko imaginacją.<sup>11</sup> Potwierdza to na swój sposób Arystofanes w *Chmurach*, stawiając pytanie: czego uczy się człowiek u Sokratesa i dając od razu odpowiedź: „Poznaj sam siebie, jak jesteś niedouczony a pyszny”<sup>12</sup>. Podobnie i Filon stwierdza, że Sokrates zezarzał się nad dogłębnym studium owego *gnōthi sauton*, czyniąc wyłącznie siebie samego a nic innego przedmiotem filozoficznych badań. Jeśli z jednej strony Sokrates powoływał się wyraźnie w swym specyficznym rodzaju dociekań na delficki imperatyw, to z drugiej strony jest zrozumiałe, dlaczego wyrocznia ogłosiła go najmądrzejszym z ludzi. W ten sposób uwierzytelniła ona niejako „delficką reprezentatywność” Sokratesa.

Najbardziej zaskakującą wypowiedź na nasz temat zawiera jednak Platoński *Fajdros*, gdzie Sokrates stwierdza, że nie jest w stanie wypełnić wezwania wyroczni, by poznać samego siebie. W związku z czym byłoby śmieszne, gdyby chciał się z nim zwracać do innych ludzi. Stąd

<sup>9</sup> Filon Al., *De somniis* I 60.

<sup>10</sup> M. T. Cycero, *De re publica* VI 26.

<sup>11</sup> Arystoteles, *O filozofii* fr. 3 (Aristoteles, *Selections*. Ed. W. D. Ross. Oxford 1955).

<sup>12</sup> Arystofanes, *Chmury* 842.

też pozostawia ich w spokoju i próbuje wnikać tylko w samego siebie, aby stwierdzić, czy nie jest być może jakąś bestią, gorszą od monstrualnego, stugłowego Tyfona i bardziej niż on zionącą ogniem, czy też może pełną łagodności istotą, mającą udział w naturze boskiej.<sup>13</sup>

Druga alternatywa: samopoznanie jako uświadomienie sobie przez człowieka tkwiącego w nim elementu boskiego, była co dopiero omówiona. Dla antyku jednak charakterystyczna jest pierwsza, która łączy się z tym, że wejście w siebie prowadzi do odkrycia we własnym wnętrzu jakiegoś przerażającego monstrum. Wydaje mi się, że Platon rzucił tutaj pewną myśl, którą dopiero w pełni sformułował F. Nietzsche: „O przekłeta ciekawości filozofa! [...] Być może przewiduje on, na jak pożądlwym, nienasyconym, obrzydliwym, niemiłosiernym [fundamencie] tkwi człowiek, pozostając w obojętności własnej niewiedzy a poniekąd i w marzeniach na grzbiecie tygrysa”.<sup>14</sup>

W ten sposób zamknęliśmy krąg starożytnych interpretacji delfickiego wezwania. Popularność zyskała tylko ta, którą rozumiano w sensie: poznaj swe granice, widząc w niej apel do realistycznej oceny samego siebie. Dzięki znacznemu wpływowi Delf zyskała również znaczenie ta, która pojmowała omawianą maksymę jako przypomnienie o śmiertelnej naturze człowieka, jako *memento mori*. Natomiast interpretacja: uświadom sobie swą prawdziwą, boską istotę pozostawała zacieśniona do ekskluzywnych, filozoficznych i religijnych kręgów.

## 2

Treści delfickiego aforyzmu nie mogło zabraknąć także w Piśmie św. Jak o tym była wzmianka, odnalazł go w biblijnym *proseke seautō(i)* już Filon. Na bardziej wyraźną aluzję do *gnōthi sauton* natrafiono jednak w Pnp. Na pytanie oblubienicy, skierowane do umiłowanego, gdzie pasie swoje owce, pada odpowiedź: „Jeśli nie wiesz [...], idź za śladami owiec i paś tve koźłeta tam, gdzie obozują pasterze” [1, 7 n.]. Tłumacz LXX poprzez małą ale znamionną pomyłkę, oddał to „jeśli nie wiesz” przez „jeśli ty sama siebie nie poznasz” — w ten sposób delficka maksyma znalazła się w Piśmie św., prawie jak Piłat w Credō. Ojcowie Kościoła podjęli próby wyjaśnienia owego zapożyczenia.

Dokładny komentarz poświęcił temu miejscu Orygenes. Interpretuje on całą scenę jako rozmowę pomiędzy Kościołem — wspólnotą wierzących dusz a Chrystusem — ich umiłowanym oblubieńcem. Chrystus przyrzeka wierzącej osobie „*summam salutis et beatitudinis*”, tzn. najwyższą szczęśliwość, jeśli zdobędzie wiedzę o sobie samej. To samopoznanie ma według niego podwójny wymiar: najpierw moralny, osiągniany przez bardzo rzetelny rachunek sumienia, następnie spekulacja

<sup>13</sup> Platon, *Fajdros* 229 e/ 230 a.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Über das Pathos der Wahrheit*, Leipzig 1872.

tywny, uzyskiwany przez przypatrzenie się sobie i dający dokładną znajomość istoty duszy. Tradycja spekulatywnego zdobywania wiedzy o sobie jest już nam znana. Orygenesowski ujęcie moralnego poznania siebie nawiązuje natomiast do tradycji cynicko-stoickiej, która troszczyła się o etyczny charakter samowychowania. Przed Orygenesem jednak nie istniało powiązanie między delfickim imperatywem a takim właśnie kształtowaniem siebie.

W ten sposób przenikało całe bogactwo grecko-rzymskich zastosowań tego *gnōthi sauton* do tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej, ulegając tam dalszemu pogłębieniu. Tomasz a Kempis w swym *O naśladowaniu Chrystusa* pisze: „Pokorne samopoznanie prowadzi do Boga pewniej aniżeli głębokie, naukowe dociekanie” (I 3, 21). Natomiast Erazm z Rotterdamu w swym podręczniku życia chrześcijańskiego stwierdza krótko: „Jedyną drogą do szczęśliwości jest poznanie siebie samego”.<sup>15</sup>

Chrześcijańska interpretacja omawianej maksymy osiągnęła swą kulminację 12. 06. 1825 r. Wówczas to J. H. Newman, co dopiero wyświęcony kapłan Kościoła anglikańskiego, w głoszonym kazaniu „*Secret Faults*”, poświęconym całkowicie samopoznaniu, jego konieczności, ale i trudnościom, stwierdził: „To może wyglądać dziwnie, lecz liczni ludzie, nazywający się chrześcijanami, przechodzą przez życie bez troszczenia się o gruntowne samopoznanie. Są oni zadowoleni z ogólnej i bliżej nieokreślonego wyobrażenia, jakie posiadają na temat swego rzeczywistego stanu [...]. Nie mają natomiast ani też wcale nie dążą do dokładnej i systematycznej wiedzy o sobie”. W dalszym wywodzie zaznacza, że dla takich ludzi centralne treści wiary chrześcijańskiej muszą pozostać pustosłowiem, gdyż znajomość własnego serca, właśnie samopoznanie jest korzeniem każdego religijnego poznania. „Samopoznanie jest kluczem do przykazań i pouczeń Pisma św.”<sup>16</sup>

Cztery lata później 78-letni J. W. Goethe, który co dopiero ukończył *Wilhelm Meisters Wanderjahre* powiedział do J. P. Eckermanna: „Stale stwierdzano i powtarzano, iż powinno się podejmować trud poznania siebie samego. Jest to osobliwe żądanie, któremu dotychczas nikt nie sprostął i którego też nie powinno się realizować. Człowiek bowiem całym swoim jestestwem i dążeniami jest nastawiony na to, co zewnętrzne, na otaczający go świat i winien o tyle zabiegać o poznanie i podporządkowanie go sobie, o ile potrzebuje dla własnych celów. O sobie samym zdobywa on wiedzę tylko wówczas, gdy doświadcza radości lub bólu, i tylko z doznanego cierpienia oraz przeżytego szczęścia uczy się, czego ma szukać a czego unikać. Poza tym człowiek jest ciemną istotą, która nie wie, skąd pochodzi ani dokąd zmie-

<sup>15</sup> Erasmus, *Handbüchlein*. Hrsgb. W. Welzig, Darmstadt 1972 I 122.

<sup>16</sup> J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, T. 1 nr 4.

rza, mało znająca świat a najmniej siebie samą. Ja również nie znam samego siebie i niech mnie przed tym strzeże Bóg”.<sup>17</sup> Tak Goethe jak i Newman rozumieją wezwanie do samopoznania w sensie psychologicznym, jako żądanie do wniknięcia w siebie samego, do przeniknięcia swojego serca i jego wszystkich podstępów — jeden jako święty obowiązek, drugi natomiast jako niebezpieczną pokusę.

## 3

Czy ową delficką maksymę spotykamy również w NT? „Jezus mówi: ... gdy poznacie samych siebie, wówczas poznacie, że jesteście synami żyjącego Ojca”. Takiej wypowiedzi nie znajdziemy w NT, lecz w jednym z papirusów z Oxyrhynchos, po uzupełnieniu jej przy pomocy apokryficznej Ew. Tomasza. Dochodzi tu do głosu gnostycki wariant tradycji, która rozumie samopoznanie jako dotarcie do boskiej istoty duszy. Czyż jednak nie jest co najmniej bliski tej tradycji św. Paweł, gdy pisze: „Badajcie samych siebie! Czyż nie rozpoznajecie w sobie, że Jezus Chrystus przebywa w was?” (2 Kor 13, 5). W każdym razie jest to jedyne w NT wyraźne wezwanie do samopoznania. Dla wierzących zaś nie jest ono niczym innym, jak uświadomieniem sobie, że w nich mieszka Jezus Chrystus.

Jak doszedł Paweł do tej idei? Bez wątplenia dzięki swemu doświadczeniu, które najdobitniej sformułował w Flp. Mówi tam o swej przeszłości, podkreślając nieposzlakowane żydowskie pochodzenie i wychowanie, które wywarło wpływ na jego decyzję zostania uczonym w Piśmie i faryzeuszem. Jego zaś żarliwość dotycząca przestrzegania prawa okazała się w prześladowaniu Kościoła (Flp 3, 4—6). Następnie stwierdza: „Lecz co było mi zyskiem, to ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. A nawet więcej — uznaję, że wszystko jest stratą w porównaniu ze wzniosłością poznania Jezusa Chrystusa, mojego Pana, dla którego poniosłem wszelkie straty; uznaję wszystko za bezużyteczne odpady, bylebym zyskał Chrystusa i w Nim istniał, nie posiadając własnej sprawiedliwości płynącej z prawa, ale z wiary w Chrystusa, sprawiedliwości pochodzącej od Boga, [opartej] na wierze; abym poznał Jego samego i moc Jego zmartwychwstania oraz [miał] łączność z Jego cierpieniem, upodobniony do Jego śmierci, jeśli jakoś dostąpię wskrzeszenia z umarłych” (Flp 3, 7—11). Typowo Pawłowe zdanie: niemal bez końca, pełne teologicznych myśli oraz pojęć, nie dające się uchwycić jednym spojrzeniem. Skupmy się jednak na jego centralnym przesłaniu.

Paweł przeciwstawia swe obecne życie poprzedniemu, posługując się zaczerpniętą z języka ekonomii parą pojęć: zysk — strata, jakby

<sup>17</sup> J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*. Gespräch vom 10. 4. 1829.

chodziło o handel. Pierwsze nie oznacza jednak tylko samego zysku, ale i to wszystko, co go przynosi — w przeciwieństwie do drugiego, gdzie chodzi tylko o stratę. Tak też należy te pojęcia rozumieć w wypowiedzi Pawła. To, co wydawało mu się wcześniej jako dające zysk, mianowicie uprzywilejowanie płynące z przynależności do narodu wybranego, szacowny status uczonego w Piśmie oraz żarliwa wierność wobec Tory — objawionej woli Boga — okazało się interesem, który przyniósł stratę. Stąd też rezygnuje ze wszystkiego, aby po stronie „ma” zapisać tylko Chrystusa. Nie ulega wątpliwości, że Paweł posługując się tutaj hiperbolą wyraża się z przesadą, ma to jednak na celu podkreślenie istoty sprawy.

Tę aż nazbyt dobitną wypowiedź — musiała ona ścisnąć serce każdego pobożnego Żyda — Paweł jeszcze bardziej uwydatnia za pomocą sformułowania, którego wyjątkowej drastyczności nie potrafimy w pełni odczuć: „Uznaję wszystko za *skýbala*, bylebym zyskał Chrystusa i w Nim istniał”. Użyty grecki wyraz jest „słowem z ulicy” — jak zaznacza E. Lohmeyer i ma w tym kontekście bardzo nieprzyjemną wymowę. Grek posługiwał się nim na oznaczenie wszelkiego rodzaju brudu i odpadków, obrzydliwych odchodów i nieapetycznych resztek jedzenia.

Podobnie szokującą treść posiada pojęcie *skýbala* (a dla nas nie bez znaczenia) na jednym z dwu pucharów, odkopanych w r. 1895 w pobliżu Boscoreale, położonym niedaleko słynnych Pompei i jak one pogrzebanym po wybuchu Wezuwiusza w r. 79 p. Chr. Puchary te stanowiły część ogromnego skarbu (około tysiąc złotych monet i 30 kg srebrnych naczyń), znalezionego przy szczątkach człowieka, którego wybuch zaskoczył w momencie, gdy próbował wszystko ukryć w cysternie.

Puchary są ozdobione wokół płaskorzeźbami, przedstawiającymi ludzkie szkielety [...] wraz z takimi m.in. napisami: „Używaj życia! Któż bowiem wie, co będzie jutro”, „Ciesz się życiem”, „Życie jest teatrem”, „Bądź wesoły, dopóki jesteś przy życiu”, „Najwyższym celem — przyjemność”. Mamy tu typowy wyraz wulgarnej epikurejskiej filozofii życia.

W jednej ze scen szkielet człowieka trzyma w rękę czarę z darami ofiarnymi, drugą wylewając ofiarę płynną na zbiorowisko ludzkich kości i znajdującą się tam czaszkę. Ironicznie i impertynencki komentarz do tego brzmi: „Czej nabożnie te paskudztwa!” Sedno przedstawionej sceny można by krótko tak ująć: człowiecze, poznaj siebie, właśnie jako *skýbala*.

Obydwa puchary stanowią także plastyczny komentarz do wypowiedzi św. Pawła, zapożyczonej z Iz 22, 13: „Jedźmy i pijmy, gdyż jutro umrzemy” (1 Kor 15, 32). Taka postawa ma sens wówczas, stwierdza Apostoł, gdy nie ma zmartwychwstania. Wtedy też *memento mori* trzeba rozumieć jako apel do korzystania w pełni z uciech życia.



Wróćmy jednak do naszego miejsca w Flp. Paweł uważał za *ský-bala* od pewnego momentu swego życia nie tylko wartości, które jako faryzeuszowi były mu najdroższe, lecz absolutnie „wszystko”. A był to moment, znany jako nawrócenie pod Damazkiem, w którym doszedł on do poznania Chrystusa. Tam utraciło swą doniosłość wszystko, co dotąd miało dlań znaczenie i ustąpiło miejsca jedynej wartości — poznaniu Chrystusa. Tym określeniem posługuje się teraz Paweł dla podkreślenia, co jest jedynie konieczne, z racji czego wszystko inne przestało się dlań liczyć i mieć jakikolwiek sens. Co należy zatem rozumieć tu pod „poznaniem Chrystusa”?

NT wspomina 16-krotnie o poznaniu Chrystusa, lecz trzeba zaznaczyć, że w jego wszystkich księgach faktycznie nie chodzi o nic innego, jak o uświadomienie sobie przez ludzi, kim Jezus jest, a następnie o przyjęcie lub odrzucenie Go. Mimo swego wystarczającego objawienia się pozostawił On — wg relacji ewangelii — w dużym stopniu zapoznany i nieuznawany, a na krzyżu umierał poniżony aż do „niepoznania”. Ale paradoksalne — właśnie tam odkrywa rzymski centurion Jego prawdziwą tożsamość (Mk 15, 39). Właściwa historia rozpoznawania Jezusa zaczyna się dopiero z objawieniami Zmartwychwstałego. W ich świetle dostrzegli uczniowie i towarzyszące Mu kobiety, kogo mieli za Mistrza i co winni byli od Niego przejąć. Wówczas też zaczęli stawać się adeptami wiedzy, pobieranej w szkole Królestwa niebieskiego (Mt 13, 52).

W powyższą historię wpisuje się również doświadczenie, które Paweł określa w Ga 1, 16 jako objawienie mu ze strony Boga swego Syna, a czego rezultatem było właśnie to, co nazywa on w Flp „poznaniem Chrystusa”. To poznanie pozostawało w ścisłym związku z samopoznaniem; co więcej — w poznaniu Chrystusa nastąpiło wejście w siebie i w rezultacie pragnienie urzeczywistnienia w swej osobie tylko Chrystusa a niczego innego, nawet siebie samego. To ma na uwadze Paweł, gdy pisze, że ocenia wszystko za bezużyteczne odpady, byleby tylko zyskać Chrystusa i w Nim istnieć, jak też wówczas, gdy bliżej wyjaśnia owo poznanie jako proces wnikania w Niego, który polega przede wszystkim na doświadczeniu mocy, płynącej z Jego zmartwychwstania oraz na uświadomieniu sobie, że związane z Chrystusem jest również związaniem z Jego cierpieniem. Takiego „urzeczywistnienia” Chrystusa w sobie oczekuje Paweł od wszystkich chrześcijan, o czym wyraźnie pisze do Galatów (4, 19) zaznaczając, że z ich powodu cierpi jeszcze raz bóle rodzenia, dopóki nie zostanie ukształtowany w nich Chrystus.

Jest oczywiste, że poznanie Chrystusa, o którym mówi Paweł w Flp, opiera się na doświadczeniu, ale ono też takie doświadczenie uaktywnia. Moim zdaniem, nie jest istotne, skąd Paweł zaczerpnął owo pojęcie. Według M. Dibeliusa *gnōsis* jest tu „użyte jako termin techniczny hellenistycznej mistyki i nie oznacza rozumowego poznania, lecz wewnętrzne doznanie bóstwa dzięki wizji i przemianę eks-

tatyka”.<sup>18</sup> W omawianym tekście Pawła nie ma jednak mowy o czymś takim. To pojęcie poznania nie zdradza też jakiegoś charakterystycznego elementu semickiego. J. Dupont porównuje tekst o poznaniu Chrystusa z Flp do starotestamentowych tekstów poświęconych poznaniu Boga i stwierdza, że nastąpiła tutaj zmiana sposobu mówienia w tym mianowicie sensie, iż miejsce Jahwe zajął Chrystus.<sup>19</sup> W ten sposób zwraca on wprawdzie uwagę na pewien bardzo ważny moment, lecz samo pojęcie poznania nie zostało przybliżone. Wydaje się, że najtrafniej można je określić, akcentując za R. Bultmannem jego „egzystencjalny charakter”.

Taki jest mniej więcej rezultat analizy Pawłowego określenia „poznanie Chrystusa”, osiągnięty za pomocą metod egzegezy historycznej. Egzegeza nie może jednak na tym poprzestać, lecz winna umożliwiać oraz skłaniać do dalszych badań. Do takiego badania Pawłowego „poznania” w odniesieniu do Chrystusa w omawianym tekście pomaga być może pewna klasyfikacja wprowadzona przez J. H. Newmana w mało czytanej *Grammar of Assent*.

Autor rozróżnia między „notional apprehension” jako czysto pojęciowym rozumieniem, które wprawdzie jest faktycznym ujmowaniem rzeczywistości, lecz bez wewnętrznego zaangażowania a „real apprehension” tzn. pełnym życiowej dynamiki, całkowitym i realnym ogarnięciem przedmiotu poznania czy stanu rzeczy. Tylko takie realne ujęcie prowadzi do faktycznej akceptacji (real assent), do wiary.

Zgodnie z powyższym jedną i tę samą rzeczywistość można poznać tylko „czysto intelektualnie” lub też w sposób pełniejszy, bardziej życiowo i konkretnie. „I tak uczeń może dobrze rozumieć a nawet z zapamiętaniem odtwarzać słowa poety: 'Dum Capitolium scandet cum tacita Virgine Pontifex'. Znane mu są urwiste skały Kapitolu, prowadzące tam schody oraz odbywane procesje. Wie, czym było nałożone milczenie. Posiada wiedzę o najwyższym kapłanie, o dziewiczych westalbach. Każde słowo opisu dostarcza mu abstrakcyjnego oparcia. Mimo to przytoczony cytat nie wywołuje w nim wcale tego żywego obrazu, jaki jawił się w duszy człowieka żyjącego w czasach poety i podziwiającego opisane wydarzenie, czy też współczesnego nam historyka, który posiadając gruntowną wiedzę o różnych przejawach religijności uobecnia w sobie poprzez medytację rzymski ceremoniał z czasów Augusta”.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> M. Dibelius, *An die Thessalonicher. An die Philipper*. 3. Aufl. Tübingen 1937 s. 89.

<sup>19</sup> J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul*, Paris 1960 s. 36.

<sup>20</sup> J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Oxford 1870. Tł. niem.: *Entwurf einer Zustimmunglehre. Ausgewählte Werke von J. H. Kard. Newman*. Bd 8, Mainz 1961 s. 7 n.

Podobnie też istnieje czysto intelektualne poznanie Chrystusa, które wprawdzie jest faktycznym poznaniem, ale nie pełnym życiowej dynamiki ogarnięciem Go. Paweł mógł posiadać przed swoim nawróceniem takie czysto pojęciowe poznanie Chrystusa. Przeżycie pod Damaszkiem przekształciło je jednak w rzeczywiste i całkowite „życiowe” poznanie. I to nazywa Paweł *gnōsis Christou Jēsou* w Flp 3, 8.

Przebyliśmy dość daleką i zawiłą drogę, aby zobaczyć, co starożytność i chrześcijaństwo rozumiały pod powiedzeniem *gnōthi sauton* oraz jak w przypadku św. Pawła samopoznanie przekształciło się w poznanie Chrystusa. Na nas spada teraz trud urzeczywistnienia tego! <sup>21</sup>

MARIUS REISER

Moguncja

Tłumaczył: H. ORDON SDS

---

<sup>21</sup> Nieco skrócony tekst wykładu gościnnego profesora egzegezy NT w Wydziale Teologii Katol. Johannes Gutenberg — Universität Mainz w polskich uczelniach teologicznych w roku 1992 (przyp. Red.).

**Ks. Stanisław Mędała CM**

## **PROBLEM STRUKTURY LITERACKIEJ CZWARTEJ EWANGELII**

Struktura literacka czwartej Ewangelii stanowi jeden z najtrudniejszych problemów egzegetycznych, któremu poświęcono wiele artykułów i studiów monograficznych. Należy przy tym zauważyć, że we współczesnych ujęciach struktury literackiej czwartej Ewangelii istnieją dwie tendencje. Jedna tendencja usiłuje uzgodnić wyniki badań tradycji Janowej z analizą ostatecznej formy dzieła, a druga tendencja polega na podejściu bardziej syntetycznym, wyszukując punkty spójności tekstu w aktualnym układzie kanonicznym. Ta druga tendencja skupia całą uwagę na analizie elementów kompozycyjnych tekstu i figur stylistycznych.

Celem niniejszego artykułu jest zasygnalizowanie, iż mimo wnikliwych i wszechstronnych studiów na ten temat, struktura literacka czwartej Ewangelii w dalszym ciągu pozostaje otwartym problemem dla badań naukowych. Różne ujęcia struktury literackiej dzieła Janowego mają bowiem swoje źródło nie tyle w subiektywizmie uczonych, ile raczej w bogactwie treści Ewangelii Janowej i jej złożoności.

## 1. JEDNOŚĆ I ZRÓŻNICOWANIE CZWARTEJ EWANGELII

Niewątpliwie czwarta Ewangelia przedstawia pewną jedność literacką i teologiczną w znaczeniu ogólnej spójności tekstu. Gdy bierzemy jednak pod uwagę spójność w znaczeniu jednorodnej kompozycji literackiej, to łatwo można dostrzec znaczne zróżnicowanie tekstu. Tekst spójny w ścisłym znaczeniu musi mieć jednego nadawcę (w sensie moralnym), jednego odbiorcę i jeden temat. Gdy tekst nie odpowiada tym warunkom, mówi się o tekście ramowym<sup>1</sup>.

Dotychczasowe badania czwartej Ewangelii wykazały niezbicie, iż tekst tego dzieła powstawał sukcesywnie. Każda kolejna przeróbka dzieła stanowi modyfikację zastanej struktury literackiej, ale nie oznacza całkowitej jej likwidacji. Liczne studia charakteru literackiego czwartej Ewangelii dowodzą, iż w aktualnym układzie materiału można rozpoznać nie tylko wcześniejsze ujęcia doktrynalne, ale także wcześniejsze zawarte kompozycje literackie<sup>2</sup>.

Systematyczne i kompleksowe studium warstw literackich i doktrynalnych w czwartej Ewangelii przeprowadzili M.-É. Boismard i A. Lamouille<sup>3</sup>. W oparciu o kryteria językowe, literackie, teologiczne i historyczne wysunęli oni hipotezę, że w tekście dzisiejszej Ewangelii Janowej da się wyodrębnić cztery warstwy pochodzące od trzech różnych autorów (umownie nazywa ich Janem I, Janem II i Janem III) działających w tzw. „szkole Janowej”. Każda z tych warstw ma własną strukturę literacką i własne założenia doktrynalne.

Od Jana I (tzw. źródło C) ma pochodzić Ewangelia zawierająca opis życia i działalności Jezusa od chrztu do zmartwychwstania (Sarmaria, Galilea, Jerozolima w Święto Namiotów, Betania, Jerozolima). Materiał ten, mający w zasadzie charakter narracyjny, stanowi w pewnym stopniu postulowaną przez uczonych Ewangelię znaków (5 znaków). Dzieło to zostało napisane w Palestynie pod wpływem Samarytan. Posługiwał się nim Łukasz i częściowo Marek.

Drugi autor (Jan II), identyfikowany z Janem Prezbiterem z przekazu Papiasza, ma być odpowiedzialny za dwie kolejne redakcje czwartej Ewangelii: palestyńską (Jan II-A) i efeską (Jan II-B). Autor, będąc uczniem Jana Chrzciciela i uczonym Żydem jerozolimskim nawróconym na chrześcijaństwo miał dołączyć opis powołania Andrzeja

<sup>1</sup> Na ten temat zob. zbiór studiów w dziele zbiorowym pt. *O spójności tekstu*, Wrocław 1971 oraz M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Warszawa 1974, s. 259—289.

<sup>2</sup> Por. np. R. Baum-Bodenbender, *Hoheit in Niedrigkeit. Johannesevangelium im Prozess Jesu von Pilatus (Joh 18,28—19,16a)*, Würzburg 1984; J. Painter, *Quest and Rejection Stories in John*, „Journal for the Study of the New Testament” 36 (1989) 17—46.

<sup>3</sup> M.-É. Boismard, A. Lamouille, *L'Évangile de Jean* (Synopse des quatre Évangiles en français, t. III), Paris 1977.

i Piotra, dwóch cudów z tradycji synoptycznej oraz niektóre mowy Jezusa zawierające dysputy z Żydami.

Przeniósłszy się do Azji Mniejszej, przypuszczalnie do Efezu, ten sam autor spotkał się w tamtejszym środowisku z nowymi problemami, zwłaszcza z wrogością ugrupowań judeo-chrześcijańskich. Na tym tle dokonał on drugiej redakcji swego dzieła, dołączając nowe elementy i uzupełnienia z tradycji synoptycznej. Życie Jezusa umieścił na tle świąt żydowskich, dając pierwszeństwo dla Paschy z pominięciem nadrzędnej roli Święta Namiotów, którą pełniło u Jana I. W tej nowej redakcji autor był pod wpływem listów św. Pawła, dzieł Łukasza (trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich) oraz pism esseńskich. Trzecia warstwa literacka i teologiczna czwartej Ewangelii ma bliskie pokrewieństwo z Listami Janowymi.

Jan III dokonał redakcji Ewangelii kanonicznej. Przejmując zapisane materiały, rozwinął zwłaszcza tekst z Jana II-A i dołączył logia z tradycji Janowej. Zmienił on kolejność materiału zawartego w rozdziale 5 i 6, dołączył tematy eschatologiczne nawiązujące do Księgi Daniela oraz wycieniował tendencję antyjudaistyczną Jana II, zwłaszcza z redakcji efeskiej.

Chociaż hipoteza Boismarda i Lamouille'a w całej rozciągłości nie przez wszystkich uczonych jest podzielona<sup>4</sup>, to jednak ilustruje złożony charakter literacki i doktrynalny czwartej Ewangelii.

## 2. SYMETRIA KONCENTRYCZNA W AKTUALNYM UKŁADZIE TEKSTU

Podstawową jedność tekstu czwartej Ewangelii wyznacza jej forma kanoniczna, która została przekazana w najstarszych świadectwach tekstualnych. Mimo to wielu autorów, opierając się na kryteriach językowych, literackich i teologicznych, traktuje J 21, a także Prolog (J 1,1—18) jako teksty luźno związane z trzonym Ewangelii.

Istnieją jednak próby ukazania wewnętrznej harmonii w aktualnym układzie tekstu, z uwzględnieniem nie tylko Prologu, lecz także ostatniego rozdziału. Ciekawe studium struktury literackiej czwartej Ewangelii zaproponował w 1975 r. w swojej rozprawie doktorskiej na Uniwersytecie Katolickim w Waszyngtonie J. Gerhard<sup>5</sup> pt. *Jedność literacka i metody kompozycyjne Ewangelii Jana* a szerzej rozwinął w swym komentarzu P. F. Ellis<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Krytyczną ocenę tej hipotezy podaje A. Neiryneck, *Jan et les synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.-É. Boismaard*, Leiden 1979.

<sup>5</sup> J. Gerhard, *The Literary Unity and the Compositional Methods of the Gospel of John*, diss. Washington 1975.

<sup>6</sup> P. F. Ellis, *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Callegeville, MN 1984.

Według tej koncepcji czwarta Ewangelia ma strukturę koncentryczną, opartą na paralelizmach antytetycznych. W tekście Ewangelii Gerhard wyróżnia pięć części ułożonych koncentrycznie; 1,19—3,36; 4,1—6,15; 6,16—21; 6,22—12,11; 12,12—21,24. Każda część składa się z kolei z pięciu części ułożonych także koncentrycznie, według schematu: abcb'a'. Dzieło składa się zatem z 21 jednostek (oczywiście nie pokrywających się z rozdziałami) ułożonych koncentrycznie, tzn. ostatnia jednostka stanowi odpowiednik pierwszej, przedostatnia — drugiej itd. Są to następujące jednostki: 1,19—51; 2,1—12; 2,13—25; 3, 1—21; 3,22—4,3; 4,4—38; 4,39—42; 4,43—52; 5,1—47; 6,1—15; 6,16—21; 6,22—71; rr.7—8; 9,1—10,21; 10,22—39; 10,40—12,11; 12,12—50; rr.13—17, rr.18—19; 20,1—18; 20,19—21,24. Rdzeniem całej Ewangelii ma być perykopa J 6,16—21 (zbudowana także koncentrycznie), w której znajduje się stwierdzenie Jezusa wobec uczniów: „Ja jestem”. Nawiązuje ono do objawienia się Jahwe Izraelitom przy wyjściu z Egiptu. Dzieło miaoby służyć do kontemplacji Jezusa jako Boga i Zbawiciela.

Ellis w swym komentarzu uwydatnia także linearny postęp myśli w Ewangelii Janowej: świadectwo Jezusowe (1,19—4,3), odpowiedzi dawane Jezusowi (4,4—6,15), nowe wyjście (6,16—21), bezwoczne wezwanie Żydów (6,22—12,11), godzina chwały (12,12—21,25).

W tym ujęciu strukturę literackiej czwartej Ewangelii Prolog (J 1,1—18) stanowi niezależną jednostkę literacką i teologiczną połączoną tylko zewnętrznie z Ewangelią. Doszukiwanie się jednak w Ewangelii Janowej niezwykle wyrafinowanej struktury nawiązującej do innych konwencji pisania, niż były na ogół przyjmowane w kulturze grecko-rzymskiej, występuje przeciw tradycyjnie przyjętym sposobom rozumienia tego dzieła.

Bardziej odpowiadającą wymogom sposobu pisania dzieł w starożytności strukturę koncentryczną czwartej Ewangelii odczytuje J. Staley<sup>7</sup>. Według niego w zwarty schemat kompozycyjny został ujęty zarówno ostatni rozdział, jak również Prolog. Wykazuje on, że Prolog ma budowę koncentryczną według schematu: ABCDC'B'A' (1—5.6—8.9—11.12—13.14.15.16—18). Cała Ewangelia stanowi natomiast systematyczne rozwinięcie motywów Prologu w strukturze metaforyczno-teologicznej opartej na podróżach Jezusa. Wydziela on w Ewangelii cztery symetrycznie zbudowane części: 1,19—3,36 (BCDC'B'); 4,1—6,71 (CDED'C'); 7,1—10,42 (DEFE'D'); 11,1—21,25 (EFGF'E') zmierzające do kulminacyjnego uwypuklenia stwierdzenia z J 1,12—13 o darze mocy tym, którzy wierzą.

Obydwa sposoby odczytywania struktury czwartej Ewangelii wskazują, że kompozycja tego dzieła niekoniecznie oparta jest na zasadach wynikających z badań źródeł, tradycji i etapów redakcji. Na szczególną uwagę zasługuje propozycja Staley'a, gdyż pozwala zintegrować

<sup>7</sup> J. Staley, *The Structure of John's Prologue. Its Implications for the Gospels Narrative Structure*, CBQ 48 (1986) 240—263.

badania tradycji Janowej, kilku etapów jej redakcji oraz ich Sitz im Leben z jednorodną koncepcją literacką i doktrynalną ostatniej redakcji czwartej Ewangelii.

### 3. STRUKTURA LITERACKA I CHRYSSTOLOGIA

Bogaty przegląd ujęć struktury czwartej Ewangelii oraz powiązanie badań synchronicznych z diachronicznymi zawiera wydana w 1987 r. rozprawa doktorska, którą napisał G. Mlakuzhyil pod kierunkiem A. Vanhoy na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim pt. *Chrystocentryczna struktura literacka czwartej Ewangelii*<sup>8</sup>. Autor analizuje w rozprawie różne propozycje struktury literackiej czwartej Ewangelii, aby w oparciu o krytyczną ocenę dotychczasowych ujęć przedstawić własne odczytanie struktury literackiej czwartej Ewangelii mającej wewnątrzny związek z chrystologią Janową.

Przedstawiając różne ujęcia struktury literackiej dzieła Janowego, autor dzieli je na 24 kategorie. Są to: struktura geograficzno-chronologiczna (H. Bernard), chronologiczno-liturgiczna (M. Mollat, A. Guilding, M. D. Goulder), numeryczno-symboliczna (E. Lohmeyer), chronologiczno-literacka (P. Defourney), typologiczna (H. Sahlin), symboliczna teologiczno-typologiczna (J. Mateos i J. Barreto), typologiczna liturgiczno-symboliczna (M. É. Boismard), znakowa liturgiczno-symboliczna (R. Puigdollers), chiastyczna (E. C. Webster), chiastyczno-symboliczna (D. Deeks), symetryczno-koncentryczna (J. J. C. Willemse), rytmiczno-symetryczna (C. Rau), centryczno-symetryczna (J. Kammerstätter), narracyjna (B. Prete), narracyjno-dyskursywna (C. H. Dodd), geograficzna dramatyczno-chronologiczna (M. C. Terney), dramatyczno-epizodyczna (R. A. Culpepper), objawieniowa (B. F. Westcott, H. van den Bussche, I. de la Potterie), objawieniowo-dramatyczna (J. Caba), objawieniowo-odpowiedziowa (M. Gourgues), objawieniowo-narracyjna (V. Paschetto), objawieniowo-eklektyczna (G. Segalla), struktura oparta na tematach literackich (R. E. Brown), struktura oparta na wędrowkach (M. Rissi)<sup>9</sup>.

W oparciu o dotychczasowe badania proponuje autor uwzględnienie 28 kryteriów pozwalających na pełniejsze odkrycie struktury literackiej badanego dzieła. Te kryteria dzieli na trzy kategorie: 1) kryteria literackie (zakończenia, wprowadzenia, inkluzje, charakterystyczne słownictwo, wskazówki geograficzne, wskazówki literacko-chronologiczne, święta liturgiczne, przejścia, przejścia wiążące, słowa kluczowe, techniki powtarzania, zmiana „gatunków” literackich; 2) techniki dramatyczne (zmiana scen, technika zmiany scen, technika działania na podwójnej scenie, wprowadzenie dramatis personae, prawo

<sup>8</sup> G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (Analecta Biblica 117), Rome 1987.

<sup>9</sup> Dz. cyt., s. 16—85.

podwójnej sceny, technika znikania postaci, technika siedmiu scen, technika scen dyptychowych, następstwo działania, dialogu i mowy, rozwój dramatyczny, schemat dramatyczny); 3) schematy strukturalne (paralelizm, chiasm, struktura koncentryczna, struktura spiralna)<sup>10</sup>.

Na podstawie tych kryteriów autor wykazuje, że Ewangelia Jana składa się z potrójnego wstępu chrystocentrycznego (hymniczno-świadczeniowego: 1,1—18; świadczeniowo-kerygmaticznego; 1,19—51; historyczno-znakowego; 2,1—11), z dwóch większych części, mianowicie z „Księgi znaków Jezusa” (2,1—12,50) i „Księgi godziny Jezusa” (11,1—20,29), chrystologicznego zakończenia (20,30—31) i apendyksu (21,1—25). Trzon Ewangelii (2,1—20,29) składa się z pięciu sekcji, które stanowią pięć aktów dramatu Janowego: a) Początki znaków i spotkań Jezusa (2,1—4,54); b) Dzieła, znaki i mowy Jezusa (5,1—10,41); c) Znak szczytowy i nadejście godziny Jezusa (11,1—12,50); d) Godzina pożegnalna Jezusa (11,1—17,26); e) Godzina Jezusa (18,1—20,29). Mlakuzhyil wykazuje, że pierwsze dwie części i dwie ostatnie mają strukturę chiastyczną (1. ABCC'B'A'; 2. BCDD'C'B'; 4. CDEE'D'C'; 5. CDEE'D'C'). Szczególne miejsce w strukturze czwartej Ewangelii zajmują dwa fragmenty, mianowicie J 2,1—11 i rozdziały 11—12, które pełnią funkcję pomostu. Część centralna (rozd. 11 i 12) ma strukturę paralelną (C C'). W świetle tych badań czwarta Ewangelia jest dziełem artystycznym i dramatycznym, posługującym się środkami literackimi, technikami dramatycznymi i schematami strukturalnymi<sup>11</sup>.

Mlakuzhyil ukazuje także ścisły związek między strukturą literacką a teologiczną czwartej Ewangelii<sup>12</sup>. Jako streszczenie teologiczne dzieła uważa on J 20,30—31. Jednakże w zakończeniu swej pracy zaznacza on, że rozprawa nie jest ostatnim słowem na ten temat, ale uwzględniając największą liczbę kryteriów pozwalających odczytać strukturę czwartej Ewangelii, wydaje się być podsumowaniem wyników wieloletnich badań różnych uczonych.

Nie wnikając w analizę metody oraz wyników badań tego bardzo interesującego i godnego uwagi studium kompozycji czwartej Ewangelii<sup>13</sup> należy zaznaczyć, że dyskusyjnymi punktami jego tezy są przede wszystkim trzy sprawy: a) Autor wychodzi z założenia, że czwarta Ewangelia (z wyjątkiem J 21; 12,44—50 i 4,50), stanowi jednolite dzieło literackie; b) Na naczelne miejsce wysuwa on kryteria dramatyczne, które zdają się mieć charakter wtórny w tekście czwartej Ewangelii<sup>14</sup>; nie wszystkie kryteria stosują się w jednakowym stopniu do

<sup>10</sup> Dz. cyt., s. 87—135.

<sup>11</sup> Dz. cyt., s. 137—241.

<sup>12</sup> Dz. cyt., s. 243—347.

<sup>13</sup> Rzeczowe omówienie i ocenę pracy przedstawił G. Segalla w Biblii-ca 70 (1989) 286—290.

<sup>14</sup> Por. G. Segalla, rec. cyt., s. 288.

Przypuszczenie, że Ewangelia Janowa wzoruje się na klasycznym modelu dramatu greckiego wysunął już J. E. Bruns (*The Art and Thought of John*, NY 1969, s. 43—45). Wykazuje on, że w czwartej Ewangelii wystę-



całej Ewangelii<sup>15</sup>; c) Łącząc zaproponowaną strukturę z teologią, autor ma na uwadze chrystologię widzianą w znaczeniu zawężonym, która nie wyczerpuje całej treści teologicznej czwartej Ewangelii.

Jeśli chodzi o charakter doktrynalny czwartej Ewangelii należy zwrócić w niej uwagę nie tylko na chrystologię, lecz także na soteriologię, pneumatologię i eklezjologię. Oddzielanie J 21 od reszty Ewangelii ze względu na rozbudowaną w niej eklezjologię nie uwzględnia przenikania się chrystologii i eklezjologii w różnych warstwach czwartej Ewangelii<sup>16</sup>. Dogłębne studia na temat pneumatologii w czwartej Ewangelii, które przeprowadził o. A. Jankowski<sup>17</sup>, wskazują nie tylko na jej powiązanie z chrystologią, lecz także na eklezjologiczny wymiar doktryny o Duchu Paraklecie.

\* \* \*

Badania struktury literackiej czwartej Ewangelii łączą się z badaniami jej jedności. Pojęcie jedności tekstu jest jednak pojęciem względnym. Opiera się ono w znacznej mierze na intuicji, która zostaje popierana argumentami dotyczącymi słownictwa, charakteru literackiego i treści. Nie można dzisiaj mówić o jedności czwartej Ewangelii bez uwzględniania długiego procesu tradycji Janowej i etapów redakcji przekazywanego materiału. Wydaje się, że klasyfikacja tekstu czwartej Ewangelii na trzy lub nawet cztery warstwy językowe jest trwałym elementem, który powinno uwzględniać każde studium dotyczące jedności i struktury czwartej Ewangelii. Dlatego szukając jednorodnej struktury literackiej, nie można zapominać o nakładaniu się warstw literackich i treściowych w czwartej Ewangelii.

Warszawa

KS. STANISŁAW MĘDALA CM

---

puje prolog, parodos, w którym chór nadaje emocjonalny ton dramatowi oraz epizody oddzielone przez *stasima*, czyli chórowe interludia wyjaśniające poprzednią akcję.

<sup>15</sup> Stąd np. strukturę literacką J 13—17 nieco inaczej odczytuje P. Agneray, *Structure littéraire de Jean 13—17. Le récit des Adieux et la notion johannique de sanctification*, Paris 1987.

<sup>16</sup> Tak np. K. Haacker (*Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie*, Stuttgart 1972), wychodząc z J 1,17 wykazuje, że czwarta Ewangelia skupia się na Jezusie jako założycielu religii chrześcijańskiej i na Jego oryginalnym autorytecie.

<sup>17</sup> Na szczególną uwagę zasługuje studium pt. *Eschatologiczne postanowienie Ducha Parakleta*, AnCrac 7 (1975) 557—562.

**Bp Juliusz Paetz**

## **PISMO ŚWIĘTE – NASZ CHLEB POWSZEDNI**

Czcigodni i Drodzy Bracia!

Pismo święte: nasz chleb powszedni, który żywi naszą wiarę. Bez Biblii nie do pomyślenia byłaby nasza egzystencja. Biblia determinuje świadomość chrześcijańską i kapłańską. Biblia — to źródło niewyczerpane naszego myślenia religijnego: o Bogu, o człowieku, o świecie. W Piśmie św. szukamy uzasadnień i potwierdzeń wiary.

Posłuszni pouczeniom i zachętom św. Augustyna:

„Porzucmy więc i pozostawmy teatralne i poetyckie bałamuctwa, ducha wycieńczonego głodem i pragnieniem częzej ciekawości, na próżno pragnącego nasycić się i pokrzepić złudnymi wyobrażeniami, jakby malowanymi potrawami; ducha naszego nakarmijmy i napójmymy rozważaniem i rozstrząsaniem Pisma świętego; to prawdziwe, znaczne i szlachetne zamięlowanie zbawiennie kształcić nas będzie”

(*O wierze prawdziwej* LI, 100).

Kto chce być bliżej Boga — ten musi się zbliżyć do Pisma świętego. Niczym nie zastąpiony dar Boga dla Człowieka! Doświadczamy tego każdego dnia, na naszej drodze wiary, w pełnieniu kapłańskiego powołania.

W pięknym dziełku pt. *Umiłowanie Pisma św.* (Warszawa IW — Pax 1958) Paul Claudel zwraca się z wrażenia, jakie wywarło na nim pierwsze czytanie Pisma św.

„Pismo św. kojarzy się u mnie z pierwszym przebudzeniem serca i wyobraźni” (s. 6).

Claudel — zafascynowany Pismem św., nowym widzeniem świata, „nieba i ziemi” — jak mówi — odczuwa potrzebę jakiegoś obrazu, dla wyrażenia prawdy, czym jest Pismo św. dla człowieka i jaka ma być odpowiedź człowieka:

„Mam głowę pełną przeróżnych obrazów ... Prześladowuje mnie na przykład taki: biskup w mitrze na głowie i z pastorałem w rękę, który unosi się nad ziemią, nie jak Bóg przedstawiany nam w Psalmach, robiący konną inspekcję na serafinie, ale klęczący. Klęczący na olbrzymiej, otwartej pośrodku księdze, której kartki rozkładają się jak skrzydła! To Pismo święte!” (s. 5).

I dalej Paul Claudel dodaje:

„Nie jestem biskupem, wiernym swym obowiązkom stróża wiary, lecz skoro Opatrzność dała mi do dyspozycji wóz ognisty, bym mógł podróżować w czasie i przestrzeni, dlaczego nie miałbym się nim posłużyć? A więc: na kolana! (s. 5).

Wielki pisarz i myśliciel nie wypuszcza Biblii z ręki: przygląda się tej księdze ze wszystkich stron z coraz większym podziwem. Refleksja Claudela sięga głębiej. Dlatego dodaje:

„Pojąłem, że Pismo święte jest wspaniałą budowlą, którą należy nie tylko czcić, ale w której trzeba mieszkać, i dla której cały świat jest stworzony, by ją podierać i ozdabiać...”

„Jakiż dom można porównać z Pismem św., które jest świątynią Bożej myśli? To nie tylko piękno, ale także to, co nazywam „zapleczem piękna”, ta substancja piękna — którą jest znaczenie” (s. 10).

Drodzy Bracia!

Czytając Pismo święte, współzyskując na co dzień z Biblią, utrzymujemy się w stanie równowagi, powracamy do duchowej równowagi naruszanej ciągle przez świat, który zdaje się wątpić we wszystko a przede wszystkim w siebie, który nie wie już, co za sens ma życie, ulegające coraz to nowym zagrożeniom. Wobec świata, nękanego przez dominację przemocy, w którym człowiek wydaje się urzeczony techniczną cywilizacją, która już wymyka się mu spod kontroli wiodąco ku samozniszczeniu — w Piśmie świętym znajdujemy prostą i potrzebną naukę, lekcję miłości, pewność nienaruszonej prawdy.

„Bo słowo Boże jest żywe i skuteczne;  
ostrzejsze jest od każdego miecza obosiecznego...  
Rozsądza zamiary i zamysły serca” (Hbr. 4,12).

Pismo święte!

Niewyczerpane źródło energii duchowej, natchnienia, olśnienia. Obszar objęty tajemniczym działaniem Ducha Świętego. Dane na ratunek człowiekowi osaczonemu przez przeciwności zewnętrzne i wewnętrzne, przez własne ograniczenia i słabości. Uczy człowieka zrozumienia samego siebie. Doświadczenie to nie było obce największym „uczonym w Piśmie”.

Św. Hieronim tak to wyraża:

„Jeśli mędrca coś trzyma przy życiu  
i daje mu pogodę ducha wśród udręk tego życia,  
to przede wszystkim znajomość i rozważanie Pisma świętego”.

Ożywca, zbawca moc Słowa. Nawet wtedy, gdy jest trudne, przekracza nasze możliwości poznawcze, zawsze przecież za łaską Ducha Świętego niesie jakiś promień światła i nadziei. — Płaszczyna, forum spotkania Boga z człowiekiem, wiecznym poszukiwaczem prawdy.

Wyznając wiarę w Boga — Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, „który mówił przez proroków”, jak i wtedy, kiedy wyrazamy naszą wiarę w Zmartwychwstałego Pana — „I zmartwychwstał dnia trzeciego, jak oznajmia Pismo” — jako kapłani odczuwamy konieczność konfrontowania siebie z tym, co jest zapisane w Piśmie świętym: w Testamencie Starym i Nowym.

Owocność zbawczej misji Kościoła, autentyzm — wierzytelność Kościoła, wierność Chrystusowi-Założycielowi i Głowie sprawdza się i potwierdza w jego wierności zapisom Testamentu — Przymierza. Dzisiaj, u schyłku II Tysiąclecia Chrześcijaństwa, Kościół patrzy na siebie i na tle historii ocenia zasięg i skuteczność ewangelizacji świata. Czy można tu pominąć pytanie — pełne niepokoju — jaki jest rzeczywisty wpływ Ewangelii na losy ludzkości, zwłaszcza na tle tragicznego wieku XX, obficie zroszonego krwią milionów ofiar dwóch wojen światowych, zbrodniczych systemów totalitarnych: hitlerowskiego i komunistycznego, wynaturzeń znacznych obszarów współczesnej cywilizacji.

Kościół nie ma innej drogi, jak w powszechnej refleksji zarówno pasterzy jak i wiernych wracać do początków, żeby sprawdzać się w świetle Pisma świętego, tego rozumienia Słowa Bożego, które mieli Apostołowie, pierwsi chrześcijanie i Ojcowie Kościoła.

Nie możemy uspokajać się, że już wszystko zostało powiedziane, wszystko się dokonało i raz na zawsze zostało wyjaśnione i zadecydowane. Kościół ciągle musi szukać swego miejsca w zmieniającym się świecie ludzi, coraz to nowych generacji.

Kiedy zestawiamy współczesny Kościół — Kościół naszego czasu z Ewangelią, z Kościołem Dziejów Apostolskich, z Kościołem Listów Pawła, Piotra, Jana, Judy i Jakuba czy nie stawiamy sobie pytań ważkich, zbawiennych:

Czy nie potrzebujemy oczyszczenia?

Czy nie tamują ewangelizacji struktury i formuły zastygłe, wywodzące się z bezpowrotnie minionych epok historycznych, odległe od ducha Ewangelii: służby, prostoty, braterstwa, radosnego zaufania Opatrzności Bożej, miłości? Co jakiś czas dobrze jest otworzyć okno w Kościele i go przewietrzyć, wpuścić trochę świeżego powietrza.

Umiłowani Bracia!

Na tej drodze Kościoła nic nie zastąpi! Waszej cierplivej, żmudnej, mrówczej pracy nad Pismem świętym. Waszej wybitnej kompetencji w odkrywaniu i rozjaśnianiu znaczenia i treści Słowa — w służbie ewangelizacji.

W tym braterskim zgromadzeniu „Uczonych w Piśmie” nie podobna nie wspomnieć Waszych wielkich poprzedników, nauczycieli i mistrzów całych pokoleń polskich kapłanów ostatnich dziesiątków lat, którzy uobecniają się wśród nas poprzez swoje dzieła.

Pozwólcie, że wymienię choćby kilku z nich, a więc księży Profesorów:

Archutowskiego, Smerekę, Klawka,  
Stacha, Stysia, Atanazego Fica,  
Bienia, Łacha, Gryglewicza, Strąkowskiego,  
Dąbrowskiego, Kłoniczkiego, Petera,

a wyliczając tych wielkich i zasłużonych polskich biblistów pragnę wzbudzić w Waszej pamięci wielu, wielu innych — Wam dobrze znanych, o których powinniśmy pamiętać.

Drodzy Bracia!

Zakończę słowami Ewangelii wg św. Mateusza:

„Tak więc każdy uczony w Piśmie, gdy staje się uczniem Królestwa niebieskiego, podobny jest do pana domu, który wydobywa ze swego skarbcza to, co nowe, i to, co stare” (Mt 13,52).

Uczony w Piśmie — uczniem Królestwa niebieskiego!

Wasza godność! Wasze powołanie!

Amen.

Łomża

BP JULIUSZ PAETZ

---

Tekst kazania Biskupa Juliusza Paetza, Ordynariusza Łomżyńskiego, podczas Mszy św. inauguracyjnej 30. Sympozjum Biblistów Polskich — Łomża, Seminarium Duchowne, 16. września 1992 r.

**Ks. Janos Schmatovich**

## **MEDYTACJA NAD HISTORYCZNOŚCIĄ PRZEKAZÓW O ZMARTWYCHWSTANIU JEZUSA**

### **Wprowadzenie**

#### **0.1. Wielkanocny punkt zwrotny**

Z gwałtowną i hańbiącą śmiercią Jezusa na krzyżu wszystko wydawało się skończone. Jezus tak związał przyjście Królestwa Bożego ze swoją osobą, że po Jego śmierci nie mogło to być kontynuowane. Dla żyda byłoby rzeczą niemożliwą dalej prowadzić dzieło Jezusa, ponieważ krzyż musiał być rozumiany jako Boży wyrok. A jednak po Wielkim Piątku Ewangelia o Jezusie Chrystusie przybiera wnet nowy obrót, pełen dynamiki, dla całego ówczesnego świata. W jaki sposób

mogła zajść taka zmiana? Jak wyjaśnić ten niespodziewany początek chrześcijaństwa?

Według świadectw Nowego Testamentu przyczyną tej zmiany jest zmartwychwstanie Jezusa. Bez zmartwychwstania Jezusa — jak mówi nam Apostoł Paweł (zob. 1 Kor 15,14.19) — daremne byłoby nauczanie i próżna wiara. Zmartwychwstanie Jezusa jest przeto fundamentem i zarazem, łącznie z nauką o krzyżu, centrum chrześcijańskiej wiary.

## 0.2. Postawienie pytań

Z orędziem o zmartwychwstaniu Jezusa łączy się wiele problemów. Orędzie to jest w sprzeczności z twardą rzeczywistością, zwłaszcza z rzeczywistością śmierci. Dlatego od początku były stawiane pytania. Ewangelie mówią nam o uczniach wątpliwych, niedowierzających, upartych, najbardziej znane jest opowiadanie o niewiernym Tomaszu (zob. J 20,24—29). Już w czasach Nowego Testamentu były próby, ażeby fakt zmartwychwstania Pana i pusty grób wyjaśnić jako oszustwo uczniów (zob. Mt 28,13). Od czasów zaś Oświecenia doszły hipotezy zmiany ciała lub śmierci pozornej. Chrystofanie tłumaczono jako halucynacje (subiektywne wizje).

Dzisiaj nowe pytania są stawiane. Mianowicie, jak można (trzeba) rozumieć orędzie o zmartwychwstaniu. Czy było to wydarzenie obiektywne w przestrzeni i czasie, czy też zmartwychwstanie Jezusa jest symbolem albo szyfrem dla wyrażenia niezniszczalności życia i miłości? Jak rozumieć artykuł wiary o zmartwychwstaniu Jezusa?

Odpowiedzi na te pytania szukajmy w świadectwach Pisma świętego.

## 1. Niepowtarzalność rzeczywistości zmartwychwstania Jezusa

### 1.1. Wydarzenie eschatologiczne

Zmartwychwstanie Jezusa nie jest, według wypowiedzi Nowego Testamentu, powrotem Ukrzyżowanego do życia ziemskiego. Poprzez ostateczne zwycięstwo śmierci („Chrystus już więcej nie umiera”, Rz 6,9). Zmartwychwstanie Jezusa różni się od wszystkich opowieści biblijnych o wskrzeszeniu umarłych. Tomasz z Akwinu nazywa to „resurrectio perfecta” w odróżnieniu od „resurrectio imperfecta”. „Powstanie z martwych” nie jest w przekazie o zmartwychwstaniu zwykłym szyfrem na temat znaczenia śmierci czy nauczania Jezusa. Jest zniesieniem stanu śmierci, czymś niepowtarzalnym, o czym pisze Paweł: przez zmartwychwstanie stał się Chrystus „duchem ożywiającym” (1 Kor 15,45), przekształcającym nasze ciało poniżone na podobne do swego chwalebego ciała (Flp 3,21). Mamy zatem do czynienia z niepowtarzalnym wydarzeniem, bez precedensu i porównania w naszym świecie.

## 1.2. Różne określenia

Owo wielkanocne nowe zaistnienie życia Jezusa jest określane słowami „zmartwychwstanie” lub „powstanie z martwych”. Są to wyrażenia z codziennego słownictwa (poranne powstanie ze snu). Pojęcie „zmartwychwstania” ma charakter metafory, lecz nie jest tylko metaforą; przy jego pomocy opisuje się jakąś rzeczywistość, która przetrwała nasz świat, ale która przecież nie jest wcale mniej realna. Coś podobnego zachodzi np. w języku fizyki atomowej, kiedy mówi się o jądrze atomu, co nie jest wcale podobne do jądra owocu, ale nie mniej jest rzeczywiste.

Bardzo stare określenie *aneste* (zmartwychwstał: 1 Tes 4,14) wyraża, że Ukrzyżowany nie jest więcej dla uczniów zmarłym, lecz żyjącym. W tym znaczeniu należy również rozumieć formę *egerthe* (powstał z martwych). Również bardzo stara formuła: „Bóg go wskrzesił z martwych” (1 Tes 1,10; Rz 10,9; por. 1 P 3,18) wyraża czyn Boga. Dopiero w późniejszych pismach „zmartwychwstanie” staje się własnym czynem Jezusa (np. J 2,19).

To samo wydarzenie jest opisane w Nowym Testamencie przy pomocy innych słów: „powołany do życia (Duchem)” (1 P 3,18) lub „powrócił do życia” (Rz 14,9); „wywyższony” (Flp 2,9; Dz 2,33; 5,31), „wejść do swej chwały” (Łk 24,26; por. Hbr 2,10), „uwielbiony” (J 7,39; 12,16; 17,1), „do Ojca (do Boga) iść” (J 13,1,3) lub „wstąpić” (J 20,17). W Nowym Testamencie zmartwychwstanie i wyniesienie występują jako jedność, obok przedstawień wniebowstąpienia (Łk 24,51; Dz 1,9—11; por. Mk 16,19). W Ewangelii Janowej „uwielbienie” obejmuje wydarzenie krzyża, zmartwychwstania i wywyższenia.

## 1.3. Charakter tajemnicy

W Nowym Testamencie nie ma przedstawienia zmartwychwstania Jezusa. Tym różni się przekaz biblijny od mitów. Możemy więc mówić o tajemnicy zmartwychwstania. W teologii mówi się o tajemnicy w sensie ścisłym (*mysterium stricte dictum*).

Dopiero ok. r. 150 apokryficzna ewangelia Piotra próbuje opisać zmartwychwstanie. Dopiero od Średniowiecza na Zachodzie malowane jest zmartwychwstanie — takie ujęcie w sztuce zachodniej trwa po dzień dzisiejszy.

Zmartwychwstanie Jezusa przekracza granice naszego świata — w tym różni się od zmysłowo dostrzegalnego cudu. Nie można go określić po prostu jako faktu czy wydarzenia historycznego w potocznym tego słowa znaczeniu. Możemy mówić o wydarzeniu historycznym w znaczeniu szerszym, tzn. zmartwychwstanie jest wydarzeniem na przestrzeni historii, dotyczy historycznej postaci Jezusa z Nazaretu i jest dopełnieniem całej historii. Takie wydarzenie jest dostępne tylko przez wiarę. Tutaj wiara i historia łączą się ze sobą ściśle.

Wydarzenie zmartwychwstanie jest dostępne ludzkiej obserwacji w ukazywaniach się Zmartwychwstałego (chrystofaniach) i w znalezieniu odkrytego grobu. Zmartwychwstanie Jezusa jako zapowiedź ostatecznego zmartwychwstania nie może być przedmiotem naukowego dowodzenia, podobnie jak umyka naukowemu dowodzeniu wielu dziedzin naszego życia, np. miłość, wierność. Czy można zmierzyć wierność? Czy można udowodnić miłość? Historyk zajmie się tylko pustym grobem i ukazywaniami się Zmartwychwstałego.

## 2. Wiarygodność zmartwychwstania Jezusa

### 2.1. Próby nowej interpretacji

Nowa interpretacja opiera się bardziej na „historycyzacji” wydarzenia (R. Bultmann, W. Marxsen, J. Bekker) niż na systematycznym badaniu tekstów Nowego Testamentu przekazujących nam informacje o wydarzeniu, począwszy od najstarszych świadectw.

### 2.2. Najstarsze wypowiedzi

Paweł cytuje w swym pierwszym liście (ok. r. 50 napisanym) krótką formułę wiary: „Wierzmy, że Jezus istotnie zmarł i zmartwychwstał” (1 Tes 4,14). Zmartwychwstały Jezus będzie obecny w paruzji — 1 Tes 1,10. Stara aramejska aklamacja „marana tha” (1 Kor 16,21; por. Ap 22,22) wyraża wiarę w przyście Jezusa jako żyjącej osoby.

### 2.3. Szczególnie stare świadectwo

Na temat rzeczywistości zmartwychwstania Jezusa cytuje Paweł w 1 Kor 15,3—5.7. Świadectwo to zostało sformułowane prawdopodobnie niewiele lat po ukrzyżowaniu. O starym wieku pochodzenia tego tekstu świadczy: 1° wprowadzenie Pawła (w. 3a), 2° słownictwo nie typowe dla Pawła („grzechy” w l.mn., „według Pism”, „trzeciego dnia”, „ukazał się” — por. 1 Tm 3,16), 3° kunsztowny paralelizm członów (parallelismus membrorum).

Szczególnie charakterystyczne są dwa zwroty: „zmartwychwstał trzeciego dnia” i „zgodnie z Pismami”. Zmartwychwstanie „trzeciego dnia” łączy się z wydarzeniem Golgoty i z całą historią Jezusa z Nazaretu (w odróżnieniu od mitów). To wyrażenie ma charakter teologiczny, a nie chronologiczny. Dodatek „według Pism” wskazuje, że podanie o zmartwychwstanie od początku napotykało na trudności i trzeba było powołać się na autorytet Pism Izraela.

## 3. Relacje o chrystofaniach

### 3.1. Najstarsze relacje

Ukazywanie się Zmartwychwstałego zostały wyrażone w starych przedpawłowych świadectwach przy pomocy zwrotu „ukazał się”, co jest tłumaczeniem greckiego *opthe* (forma od *horac* — 'widzieć'). Jest



to termin techniczny, który w Starym Testamencie (LXX) oznaczał ukazywanie się Boga lub Jego Posłańca-Anioła (teofanie, angelofanie). Wyraża to osobiste spotkanie się ze Zmartwychwstałym w Jego nowej postaci egzystencji. Aspekt „jak” schodzi w tej perspektywie na drugi plan.

### 3.2. Interpretacja Pawła

Paweł uważa swoje spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym przed Damazkiem za szczególny dar żyjącego Pana. Zaznacza to w licznych swoich wypowiedziach: 1 Kor 15,8; 9,1; Ga 1,15 n; Flp 3,8; 2 Kor 4,6. Owe świadectwa Pawłowe mają szczególne znaczenie. Paweł podkreśla wyjątkowość tego ukazania się, odróżniając je od przeżyć ekstatycznych (wizji i objawień), które wylicza w 2 Kor 12, 2—4.

### 3.3. Nie chodzi o czystą formułę uprawomocnienia

Niektórzy współcześni próbują uważać wyrażenie „ukazał się” za czystą formułę uprawomocnienia, podobnie jak w Starym Testamencie mamy formuły wprowadzające do orędzi prorockich: „Jahweh ukazał się X i rzekł do niego” (U. Wilckens, W. Marxsen, R. Pesch). Nie może jednak chodzić tu o formułę wprowadzającą (uprawomocnienia), gdyż mamy tu do czynienia z tekstem przedpawłowym w 1 Kor 15,3—5.

### 3.4. Rodzaj literacki ewangelii zmartwychwstania

Od krótkiej relacji w listach Pawłowych różnią się obrazowe opowiadania w Ewangeliach (Mt 28,9—10.16—20; Łk 24,13—53; J 20,11 — 21,23; Mk 16,9—20) i w Dziejach Apostolskich (1,1—11; 9,3—9; 22,6—11; 26,12—18). Opisy te różnią się między sobą, np. ukazywania się Galilei i w Jerozolimie. Ewangeliści przekazują w swoich opowiadaniach dzieje, które przekraczają wymiary naszego czasu i należą do wewnętrznego wydarzenia (J. Kremer). Ukazywania się Zmartwychwstałego mają swoje znaczenie eklezjalne i wskazują na apostołskość Kościoła. Dlatego można by nazwać relacje Ewangelistów „opowiadaniem mandatu, zlecenia” (H. Kessler). Tak więc dwie tradycje o ukazywaniu się: galilejska i jerozolimska znajdują wytlumaczenie w dwóch różnych perspektywach dotyczących Królestwa Bożego (Mt, Mk) i roli Jerozolimy (Łk, J).

## 4. Przekazy o pustym grobie

### 4.1. Różniące się między sobą przedstawienia.

W relacjach o pustym grobie znajdujemy pewne różnice. I tak: Mt pisze o pieczętowaniu grobu i postawieniu straży, kobiety w relacji Mk nic nie wiedzą o tym i martwią się, kto im kamień odwali. Podobnie liczba niebiańskich Zwiastunów (Mk i Mt — jeden mąż, Łk dwóch mężów), jak również reakcja kobiet jest różna. Zwłaszcza

od okresu Oświecenia, kiedy traktowano opisy Ewangelistów niczym protokoły, zaczęto traktować owe opisy jako niewiarygodne.

#### 4.2. Rodzaj literacki opowiadań o pustym grobie

Należy zwrócić uwagę na rodzaj literacki tychże opowieści. Nie są to opisy protokolarne, lecz narracje (bardziej porównywalne z malowidłami niż z fotografiami). Anioł pełni rolę zwiastuna objawienia (*angelus interpres*), podobnie jak to ma miejsce w tekstach apokaliptycznych (por. Ap 21,9).

#### 4.3. Rola pustego grobu

W Ewangeliach pusty grób nigdy nie pełni roli ścisłego dowodu, lecz ma charakter przez Boga podarowanego znaku wskazującego na zmartwychwstanie. Opowiadania o chrystofaniach i pustym grobie jako opowiadania historyczne miały za zadanie potwierdzić wiarę popaschalną Kościoła pierwotnego. Dlatego można by ich rodzaj literacki określić jako „opowiadania wyznania”. Ich pierwszym zadaniem jest nie dowód na zmartwychwstanie, lecz znak dany ówczesnym ludziom. Wiara w zmartwychwstanie Pana wynika ze słów samego Zmartwychwstałego: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29).

Győr (Węgry)

KS. JÁNOS SCHMATOVICH

(spolszczył ks. Jerzy Chmiel)

---

Jest to skrócona wersja wykładu pt. *Die Geschichtlichkeit der Osterberichte*, jaki w dniu 17.03.1993 w Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie wygłosił ks. prof. dr János Schmatovich, biblista z Győr (Węgry).

**Ks. Jerzy Chmiel**

## **BIBLIJNY MODEL FORMACJI DO KAPŁAŃSTWA W ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ JANA PAWŁA II „PASTORES DABO VOBIS”**

1. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* Jana Pawła II, opublikowana z datą 25. marca 1992 r., podejmuje bogatą spuściznę refleksji, wskazań i zaleceń Synodu Biskupów z roku 1990, który był poświęcony formacji kapłanów we współczesnym świecie, jak również wyraża głos Biskupa Rzymu i Następcy Piotra (por. nr 4).

Jest więc ten dokument nie tylko pokłosiem obrad biskupów o charakterze konsultacyjnym, lecz także wyrazem zwykłego nauczania Kościoła, w którym nauczanie pasterzy całego Kościoła spotyka się z magisterium papieskim.

Przez „model” rozumiem tutaj całokształt zaleceń i propozycji dotyczących formacji kapłańskiej we współczesnym świecie, jakie zostały wysunięte przez uczestników Synodu Biskupów w 1990 r. i wyrażone w dokumencie papieskim. Dotyczy to formacji w oparciu o Pismo Święte, zatem będzie mowa o modelu biblijnym.

Trzeba jednak od razu stwierdzić, że wyrażenie „model biblijny” może budzić pewne nieporozumienia i niewłaściwe skojarzenia. Bo wiem model biblijny może sugerować formację w oparciu wyłącznie o Pismo Święte (*sola Scriptura*), jak to ma miejsce w kształceniu pastorów protestanckich lub w formacji leaderów rozmaitych sekt i grup wyznaniowych, jak Badacze Pisma Św. czy Armia Zbawienia. Nie o taki model tu chodzi, lecz o miejsce Pisma Świętego w procesach informacji, formacji i działania odnoszących się do duchowieństwa.

2. Zanim przejdziemy do analizy papieskich wskazań, warto będzie w syntetycznym skrócie przypominać, jak funkcjonował model biblijny w dotychczasowej formacji kapłanów.

Od początku chrześcijaństwa aż do czasów dojrzałej scholastyki, a więc do XV wieku, w zasadzie panował model biblijny oparty o refleksję nad Biblią jako naczelnym locus theologicus. Miało to miejsce szczególnie w okresie patrystycznym, kiedy uprawianie teologii odbywało się na gruncie egzegezy biblijnej. Oczywiście nie był to model jednorodny; spotykamy rozmaite jego warianty w zależności od kultury danej epoki i miejsca. Wystarczy choćby wspomnieć o szkole aleksandryjskiej i antiocheńskiej w wiekach III—VI. Nie należy zapominać, że św. Tomasz z Akwinu był nie tylko teologiem i filozofem, ale wybitnym egzegetą; zostawił szereg komentarzy do ksiąg biblijnych tak Starego (Hioba; Psalmi 1—50; Jeremiasz 1—42; Lamentacje), jak i Nowego Testamentu (Jan; Corpus Paulinum). Jednakże metoda scholastyczna powoduje stopniowe rozdzielanie Biblii na racjonalne argumenty, które odsuwają na plan dalszy przekaz biblijny. Momentem przełomowym staje się doktryna Melchiora Cano *de locis theologicis* (dzieło wydane w Salamance w 1563 r.), w której argumenty z Biblii tracą już swoje pierwszeństwo na rzecz argumentów historycznych i rozumowych.

Jest rzeczą charakterystyczną, że w miarę gdy dochodziła do głosu egzegeza naukowa, oparta na filologii, archeologii i innych dyscyplinach, zaczęła maleć rola modelu biblijnego w formacji chrześcijańskiej. Chociaż Sobór Trydencki polecał czytanie Pisma Świętego, coraz bardziej wzrastała nieznamość Biblii — okres XVIII i XIX wieku nazywa C. Charlier okresem „jansenizmu biblijnego”. W teologicznej formacji kleru w Polsce na początku XX wieku — według świadectwa abpa Eugeniusza Baziaka — były używane austriackie

podręczniki egzegezy biblijnej Zschokkego, które z detalami traktowały o rozmaitych zagadnieniach introdukcyjnych, ale nie wchodziły w głąb egzegezy tekstu natchnionego.

Zmianę sytuacji zapoczątkowały encykliki biblijne, z których *Providentissimus Deus* Leona XIII (1893) przypominała zasadę Hieronimową, że „nieznajomość Pisma jest nieznajomością Chrystusa”, zaś encyklika *Divino afflante Spiritu* Piusa XII (1943) wytyczyła już kierunki powrotu do modelu biblijnego, jaki odnajdujemy w dokumentach Vaticanum II. W soborowym dekreście o formacji kapłańskiej *Optatam totius* podkreślono, że „Pismo Święte winno być duszą całej teologii” (nr 16), co zostało powtórzone w Konstytucji *Dei Verbum* (nr 24).

3. Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis* proponuje pewien model formacji kapłańskiej, który możemy nazwać modelem biblijnym. Jest on zawarty przy omawianiu potrójnej posługi kapłańskiej: słowa, sakramentu i służby Miłości (por. nr 26). To trójdzielne ministerium kapłańskie jest oparte o schemat trynitarny, który przypomina inną adhortacja Jana Pawła II *Christifideles laici* mówiąc o potrójnej naturze Kościoła: jako tajemnicy, komunii i misji.

3.1. Samo powołanie kapłańskie zostaje ujęte w kategorii biblijnej: jest mowa o „Ewangelii powołania” (por. J 1,35—42; Mt 19,21), w której Kościół odnajduje wzór, siłę i zachętę do duszpasterstwa powołań. „Wymiar powołaniowy jest istotną cechą duszpasterstwa Kościoła i należy do jego natury” (nr 34). To duszpasterstwo powołań w Kościele winno postawić sobie za najwyższy cel odbudowę „mentalności chrześcijańskiej”, zrodzonej i podtrzymywanej przez wiarę (por. nr 37). Głoszenie i dawanie świadectwa o chrześcijańskim sensie powołania, tzn. głoszenie „Ewangelii powołania”, należy do misji prorockiej Kościoła (por. nr 39).

3.2. Biblijny model formacji kapłańskiej zawiera się w autentycznym przepowiadaniu całej Ewangelii i jest związany z nową ewangelizacją. „Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii” (nr 82), dokonuje się w „ewangelicznym rozeznaniu” (nr 10), czyli w interpretacji Ewangelii żywej i osobowej, którą jest Jezus Chrystus poprzez dar Ducha Świętego. Realizacja tego naczelnego zadania duszpasterskiego, jakim jest nowa ewangelizacja, obejmuje cały Lud Boży i domaga się nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i dawania świadectwa Ewangelii (por. nr 18). Szczególnie życie kapłanów ma być przykładem i świadectwem „radikalizmu ewangelicznego” (por. nr 20), którego wyrazistym ujęciem są rady ewangeliczne, jakie Jezus przedstawia w Kazaniu na górze (por. Mt 5—7), a wśród nich głęboko ze sobą powiązane rady posłuszeństwa, czystości i ubóstwa (por. nr 27).

3.3. Biblijny model kapłańskiej formacji jest niejako zakotwiczony w sakramentalnym znaku kapłaństwa, czyli w sakramencie kapłaństwa, który „może być uważany za Słowo Boże i rzeczywiście nim

jest — jest Słowem Boga, który powołuje i posyła, jest najmocniejszym wyrazem powołania i misji kapłana (nr 70).

„Kapłan jest przede wszystkim szafarzem Słowa Bożego, jest konsekrowany i posłany, by głosić wszystkim Ewangelię o Królestwie, wzywając każdego człowieka do posłuszeństwa wiary i prowadząc wierzących ku coraz głębszemu poznaniu i uczestniczeniu w tajemnicy Boga, objawionej i przekazanej nam w Chrystusie. Dlatego przede wszystkim sam kapłan powinien rozwijać wielką osobistą zżyłość ze Słowem Bożym. Nie może poprzestać na poznaniu aspektów językowych czy egzegetycznych, chociaż jest to konieczne; z sercem uległym i rozmodlonym musi zbliżać się do Słowa, aby ono przeniknęło do głębi jego myśli i uczucia i zrodziło w nim nową mentalność — 'zamysł Chrystusowy' (1 Kor 2,16) — tak aby jego słowa, a jeszcze bardziej jego decyzje i postawy były coraz bardziej wyrazistym głosem i świadectwem Ewangelii. Jedynie 'trwając' w Słowie, kapłan stanie się doskonałym uczniem Jezusa, pozna prawdę i będzie rzeczywiście wolny, zdolny stawić czoła wszelkim okolicznościom przeciwnym i obcym Ewangelii (por. J 8,31—32). Kapłan powinien być pierwszym 'wierzącym' w Słowo, w pełni świadomym, że słowo jego posługi nie są 'jego', lecz należą do Tego, który go posłał. Nie jest on panem Słowa: jest jego sługą. Nie jest jedynym posiadaczem tego Słowa: jest dłużnikiem Ludu Bożego. Właśnie dlatego że głosi Ewangelię i po to, aby mógł to czynić, kapłan — tak jak Kościół — powinien pogłębiać świadomość, że sam musi być nieustannie ewangelizowany. Głosi Słowo jako 'sługa', uczestnicząc w urzędzie prorockim Chrystusa i Kościoła. Toteż aby zagwarantować sobie i wiernym, że przekazuje całą Ewangelię, kapłan jest wezwany do pielęgnowania szczególnej wrażliwości, miłości i otwarcia wobec żywej Tradycji Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego: nie są one bowiem Słowu obce, ale służą jego właściwej interpretacji i strzegą jego prawdziwego sensu" (nr 26).

Powyższy tekst jest wykładem Papieża na temat istoty biblijnej formacji kapłańskiej, dlatego zasługuje na wnikliwą analizę. Najlepszym sposobem będzie komentowanie zalecenia adhortacji poprzez inne sformułowania i sugestie tejże adhortacji — na wzór zasady, że najlepszym sposobem interpretacji Biblii jest wyjaśnienie jej przez nią samą.

3.3.1. Pod pojęciem formacji Papież rozumie różne wymiary: ludzki, duchowy, intelektualny i duszpasterski oraz formację początkową i stałą (por. nr 42).

3.3.2. Podstawą formacji jest informacja, czyli metodyczne studium problemu. Nie można pominąć studium filologiczno- historycznego Biblii, metody analizy krytycznej Biblii są jak najbardziej prawomocne. Ale to nie wystarcza.

3.3.3. Istotnym elementem formacji duchowej jest połączone z rozmyślaniami i modlitwą czytanie Słowa Bożego (*lectio divina*), słuchanie

pokorne i pełne miłości Tego, który mówi” (nr 47). Ta stara metoda studium biblijnego ma wartość hermeneutyczną: „W świetle i w mocy Słowa Bożego można bowiem odkryć, zrozumieć i pokochać własne powołanie, pójść za nim i wypełnić swoją misję, dzięki czemu cała egzystencja odnajduje swój jedyny i radykalny sens w tym, że właśnie do niej skierowane jest Słowo Boże powołujące człowieka, a zarazem z niej biorą początek słowa człowieka, który odpowiada Bogu. Zażyłość ze Słowem Bożym może ułatwić procs nawrócenia, nie tylko w tym sensie, że pozwala oderwać się od zła, by przyłgnąć do dobra, lecz również w tym, że wzbudza w sercu myśli Boże, tak iż wiara, jako odpowiedź na Słowo, staje się nowym kryterium osądu i oceny ludzi i rzeczy, wydarzeń i problemów” (tamże).

3.3.4. Metoda *lectionis divinae* jest rdzeniem studium teologii, ponieważ „istotą refleksji teologicznej jest przyłgnięcie do Jezusa Chrystusa, Mądrości Bożej. Można powiedzieć, że sama dojrzała refleksja jest uczestnictwem w 'zamyśle' Chrystusa (por. 1 Kor 2,16), które przybiera ludzką formę wiedzy (*scientia fidei*)” (nr 53). W ten sposób studium biblijne i teologia w ogóle prowadzi nas do owego *nous Christou* (Wulgata przetłumaczyła to przez „sensus Christi”, my obiegowo tłumaczymy przez „zmysł” albo „zamyśl Chrystusa”, który jest autokomunikacją Boga kochającego człowieka.

3.3.5. Papież odwołuje się do biblijnego pojęcia „sługa Słowa” (por. *hypêretai* w Łk 1,2; *hypêretês* pierwotnie oznaczało 'wioślarka', Wulgata przetłumaczyła to na „ministri”, polskie przekłady „studzy”. Kapłan bowiem „głosi Słowo jako 'sługa', uczestnicząc w urzędzie pro-rockim Chrystusa i Kościoła” (nr 26). Pierwsza Maryja „stała się słuźebnicą i uczennicą słowa tak dalece, że poczęła w swym Sercu i w swym ciele Słowo — które stało się człowiekiem — aby ofiarować je ludzkości, została powołana, aby wychowywać jedynego i wiecznego Kapłana, uległego i poddanego Jej matczynej władzy” (nr 28).

3.3.6. Studium Słowa Bożego nie może przerodzić się w biblicyzm, tzn. tylko księga Biblii staje się wykładnią Bożego objawienia. Słowo zapisane w Świętej Księdze jest przeżywane w żywej Tradycji Kościoła i autentycznie interpretowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Należy starannie odróżniać powszechną naukę Kościoła od opinii teologów i przejściowych tendencji, tzw. „modnych teorii”. „Nie istnieje magisterium 'paralelne', lecz jedyne Magisterium Piotra i Apostołów, papieża i biskupów” (nr 55).

3.3.7. W formacji stałej kapłanów dużą pomocą mogą być specjalistyczne kursy biblijne (por. nr 79).

3.4. Model formacji biblijnej kapłanów przedstawiony w adhortacji jest modelem dynamicznym, tzn. dostosowanym do rozmaitych sytuacji kulturowych i uwarunkowań antropologicznych. Kapłani winni głosić ewangeliczne orędzie w sposób odpowiadający kulturze ich czasów i kształtować działalność duszpasterską zgodnie z poprawną

wizją teologiczną (por. nr 55). Jest to ważne zwłaszcza w kontekście ewangelizacji kultur i inkulturacji orędzia wiary.

4. Jak przedstawiają się możliwości percepcji w Polsce takiego modelu biblijnego formacji kapłanów?

Musimy z żalem stwierdzić, że jesteśmy świadkami obniżenia się „biblijnej fali” w Polsce. Od chwili zakończenia II Soboru Watykańskiego, a więc praktycznie od roku 1966 — co pokrywa się z rocznicą Millenium chrześcijaństwa w Polsce — do lat osiemdziesiątych obserwowaliśmy wzrost zainteresowania Pismem Świętym, również w związku z reformą liturgiczną. Były więc rozmaite formy duszpasterstwa biblijnego, jak: nabożeństwa Słowa Bożego, niedziele biblijne, kręgi, kursy, konferencje, prelekcje na tematy biblijne. Lata osiemdziesiąte to lata walki o przetrwanie idei solidarności w walce z mocą ciemności, kiedy punkt ciężkości przeniósł się na tematykę patriotyzmu i wyzwolenia. Obecnie stoimy na pewnym rozdrożu. Nie ma już tego posoborowego entuzjazmu czerpania ze źródła Biblii. Pozostało jakieś zafascynowanie kulturalne Biblią, z domieszką pewnego ezoteryzmu, zwłaszcza w otoczcze judaizmu. Na odcinku formacyjnym na pewno nie możemy powiedzieć, że Pismo Święte stało się jakby duszą teologii i przepowiadania homiletyczno-katechetycznego.

Zaistniały jednak pewne szanse ożywienia ruchu i duszpasterstwa biblijnego.

W skali Kościoła powszechnego rozwija się ruch nowej ewangelizacji, który — jak pisze Papież — „potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii” (por. nr 82). Katolicka Federacja Biblijna opublikowała w r. 1990 dokument na temat roli Biblii w procesie nowej ewangelizacji.

W skali Kościoła w Polsce trwa II Polski Synod Plenarny, który wśród dokumentów roboczych zaproponował schemat „Biblia — Sobór — Życie”. Od naszego udziału w pracach tego synodu, które zostały zaplanowane w różnych ośrodkach życia religijnego w Polsce, zależy, czy powiedzie się przeprowadzenie w Polsce tak bardzo dziś jej potrzebnej nowej ewangelizacji w oparciu o II Sobór Watykański. Czy odnowa biblijna w Polsce pozostanie w sferze pobożnych i papierowych marzeń, czy też będzie znakiem tego, co mówi Pismo: „Oto czynię wszystko nowe” (Iz 43,19; Ap 21,5)?

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

**Ks. Stanisław Hałas SCJ**

**Ks. Henryk Skoczylas CSMA**

### 30. SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W ŁOMŻY (1992)

Tegoroczne XXX Sympozjum Biblistów Polskich miało miejsce w nowo rozbudowanym i powiększonym gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży w dniach 16 i 17 września 1992 r. Wzięło w nim udział ok. 60 wykładowców Pisma św. ze wszystkich akademickich ośrodków teologicznych i większości seminariów duchownych z całej Polski.

Sympozjum miało charakter monotematyczny i dotyczyło LITERATURY MIĘDZYTESTAMENTALNEJ. Rozpoczęło się Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem Biskupa Ordynariusza. W homilii skierowanej do uczestników Sympozjum nazwał on Pismo św. *świętynią myśli Bożej*. Bibliści są szczególnie odpowiedzialni za podtrzymywanie i ożywanie świadomości, że słowo Boże zawarte w Piśmie św. jest fundamentem naszej wiary i powinno mieć konkretny wpływ na życie świata. Do wszystkich uczestników Sympozjum skierował życzenie owocnych obrad.

Obradami Sympozjum kierował ks. prof. dr hab. Lech STACHOWIAK — Przewodniczący Sekcji Biblistów Polskich. W czasie sesji wygłoszono trzy referaty i pięć komunikatów.

Pierwszy referat wygłosił ks. prof. dr hab. Ryszard RUBINKIEWICZ (KUL) nt. *Midraszu jako zjawiska egzegetycznego*. Autor ukazał historię i znaczenie słowa *midrasz* i jego rozwój począwszy od Biblii Hebrajskiej aż do Nowego Testamentu i literatury międzytestamentalnej. Podał szereg przykładów ze Starego Testamentu, z literatury qumrańskiej oraz Nowego Testamentu, gdzie ma się do czynienia ze zjawiskiem midraszu. Referent przy pomocy wymienionych przykładów usiłował wykazać istnienie różnorakich znaczeń tego terminu.

W przeszłości usiłowano odpowiedzieć sobie na pytanie: co to jest midrasz? Chociaż żadna z odpowiedzi nie jest wyczerpująca, jednak wielorakie próby zdefiniowania tego terminu przybliżyły jego znaczenie.

Drugi referat dotyczył tematyki *Peszerów qumrańskich i midraszy starożytnego judaizmu*. Wygłosił go ks. prof. dr hab. Stanisław MĘDALA CM (ATK). Po dokonaniu przeglądu i ogólnej charakterystyki peszerów qumrańskich i midraszów rabinicznych, zajął się omówieniem ich gatunków i form literackich. W końcu przedłożył założenia hermeneutyczne i metody egzegetyczne stosowane w Qumran i w midraszach rabinicznych. Przy założeniach hermeneutycznych zaznaczył, że członkowie gminy qumrańskiej wierzyli, iż są stróżami czystości i autentyczności prawdy oraz właściwego wyjaśniania Pisma św.

Na ostatniej sesji przedpołudniowej 17 września ks. dr Waldemar CHROSTOWSKI (ATK) wygłosił referat pt. *Literatura targumiczna a Septuaginta*. Septuaginta oraz targumy, czyli aramejskie przekłady Starego Testamentu, są najstarszymi przekładami tekstu biblijnego. Przy wnikli-



szym badaniu Septuaginty okazuje się, że nie jest ona tylko dosłownym i biernym tłumaczeniem tekstu hebrajskiego, ale posiada swój wyraźny profil. Jej autorzy dokonali swoistego rodzaju *aggiornamento* tekstu hebrajskiego do aktualnych sytuacji i problemów. Podobnie jak targumy jest ona również interpretacją Starego Testamentu i w tym znaczeniu może być nazwana najstarszym midraszem. Septuaginta jawi się nam jako dzieło jednorodne, ukazujące jednolitą wizję teologiczną.

Autor referatu podkreślił dobitnie, że Septuaginta była na początku akceptowana przez wszystkich Żydów, również i tych palestyńskich. Znalezione rękopisy z Qumran świadczą, że z Septuaginty korzystano również w Palestynie. Nie wysuwano pod jej adresem żadnych zastrzeżeń. Zresztą wielu Żydów tamtych czasów znało tylko LXX. Nie było też wcale konfliktów między przyjmowaniem BH i LXX przed nastaniem chrześcijaństwa. Problem powstał dopiero na skutek polemiki żydowstwa z chrześcijaństwem pod koniec I wieku. Rabini odcięli się od Septuaginty właśnie jako Biblii chrześcijan, ale początkowo była ona również Biblią Żydów.

Septuaginta, jako ostatnia adaptacja Starego Testamentu przed Pięćdziesiątnicą, jawi nam się jako bezcenne świadectwo tego, jak pierwsi chrześcijanie, ale także i Żydzi w I wieku, rozumieli Stary Testament.

Septuaginta stała się Biblią pierwotnego chrześcijaństwa: Biblią autorów Nowego Testamentu oraz Biblią Ojców Kościoła. Zajmuje więc i powinna zajmować uprzywilejowane miejsce w studium Starego Testamentu.

Komunikaty dotyczyły najczęściej problematyki konkretnych, krótkich tekstów biblijnych i ich powiązań z literaturą międzytestamentalną.

Ks. doc. dr hab. Antoni TRONINA przedstawił komunikat pt. *Ps 110,4 w interpretacji międzytestamentalnej*. Autor wykazał, że w czasach międzytestamentalnych istniało pięć różnych interpretacji tego fragmentu psalmu według tradycji aleksandryjskiej, jerozolimskiej, samarytańskiej, qumrańskiej i ortodoksyjnej. Ta ostatnia nosi wyraźne ślady polemiki z chrystologią chrześcijańską. Usiłuje starannie zatrzeć nie tylko wzmiankę o inronizacji przyszłego Mesjasza (Ps 110,1), ale nawet samo imię *Melchizedek* tłumaczy w w. 4 następująco: *Ty jesteś wyznaczony na wielkiego w świecie przysztym z powodu sprawiedliwości; iż byłeś królem sprawiedliwym*.

Ks. dr A. OŁÓW mówił na temat *Znaczenia formuły q<sup>r</sup> bsm jhw<sup>h</sup> w ST i literaturze międzytestamentalnej*. Przeanalizował poszczególne elementy tej formuły i podał kilka przykładów jej zastosowania. We wszystkich użyciach mamy do czynienia z kultycznym znaczeniem tego zwrotu.

Ks. dr W. RAKOCY CM z Krakowa zaprezentował komunikat pt. *Elementy argumentacji midraszowej w Rz 9,6—23*. Autor próbował wykazać, że św. Paweł posługiwał się zasadami egzegetycznymi stosowanymi przez rabinów, gdyż w Rz 9,6—23 widoczne są elementy charakterystyczne dla midraszu.

Komunikat ks. doc. dra hab. Juliana WARZECHY SAC dotyczył *funkcji formuły wystania w Wj 3,1—4,17*.

Ks. doc. Stanisław PISAREK wygłosił komunikat pt. *Żydowska krytyka chrześcijańskich dzieł podręcznych*. Krytyka ta dotyczy głównie takich dzieł jako *Theologisches Wörterbuch zum Nueuen Testament* R. Kittela oraz niektórych innych podręczników teologii. Zarzuca się im konwencję apologetyczną i małą znajomość źródeł żydowskich. Jak stwierdził mówca, w krytyce tej daje się zauważyć dużo przesady, jakkolwiek niektóre jej postulaty są słuszne.

W ożywionych dyskusjach podkreślono rolę badań nad literaturą międzytestamentalną w lepszym rozumieniu Nowego Testamentu. Niekiedy stanowią one klucz do interpretacji wielu tekstów biblijnych (ks. W. Chrostowski). Zwrócono uwagę na fakt, że dotychczas w kregach biblistów polskich nie mówiono się jeszcze na temat literatury międzytestamentalnej w takim wymiarze (ks. J. Chmiel). Chrześcijaństwo pierwszych wieków miało

dość do literatury międzytestamentalnej. Dlatego midrasze i peszery stanowią nie tylko ważne ogniwa łączące Stary i Nowy Testament, ale przybliżają także ducha i mentalność czasów Nowego Testamentu (ks. prof. L. Stachowiak).

Symposium pozwoliło na uświadomienie sobie wielopostaciowości judaizmu międzytestamentalnego, zanim jeszcze został on poddany gruntownej reformie rabinów pod koniec I wieku. Jego wcześniejsze formy, które formowały i wyrażały mentalność żydostwa za czasów Chrystusa i Kościoła apostołskiego, były o wiele bardziej zróżnicowane i bogatsze. Wnikliwsze studium literatury międzytestamentalnej staje się więc potrzebą i wymogiem w badaniach biblijnych.

Kraków — *Stadniki*

KS. STANISŁAW HAŁAS SCJ  
KS. HENRYK SKOCZYŁAS CSMA

#### BIBLIŚCI UCZESTNICZĄCY W SESJI

1. ks. Bednarz Michał, Pl. Katedralny 6, 33-100 Tarnów
2. ks. Bielecki Stanisław, ul. IX wieków 15a, 25-516 Kielce
3. ks. Bogacz Roman, ul. Witosa 9, 30-619 Kraków
4. ks. Brzegowy Tadeusz, ul. Kapitulna 2, 33-100 Tarnów
5. ks. Chmiel Jerzy, ul. Św. Marka 10, 31-012 Kraków
6. ks. Chrostowski Waldemar, ul. Gorlicka 5/7, 02-130 Warszawa
7. ks. Czajkowski Michał, ul. Grzybowska 16—22/912, 00-132 Warszawa
8. O. Czarmiak Władysław OFM, ul. Bernardyńska 2, 31-069 Kraków
9. O. Czyż Stanisław OMI, ul. Szkolna 12, 64-211 Odra
10. ks. Dąbrowski Karol CSMA, ul. Ks. B. Markiewicza 25a, 38-430 Miejsce Piastowe
11. ks. Dyrda Jan, 66-001 Zawada
12. ks. Frankowski Janusz, ul. 3 Maja 40/42, 05-081 Łaski Warszawskie
13. ks. Hałas Stanisław SCJ, 32-422 Stadniki 81
14. ks. Hanelt Tadeusz, ul. Seminaryjna 2, 62-200 Gniezno
15. ks. Jachym Jan, ul. Św. Antoniego 4, 91-038 Łódź
16. ks. Jelonek Tomasz, ul. Kochanowskiego 3/2, 31-127 Kraków
17. S. Jezierska Józefa Ewa OSU, pl. Nankiera 16, 50-140 Wrocław
18. Kapera Zdzisław, ul. Borsucza 3/58, 30-048 Kraków
19. ks. Koncewicz Tadeusz, Bagno 31, 55-038 Osola
20. ks. Kowalczyk Andrzej, ul. Słowackiego 79, 80-257 Gdańsk — Wrzeszcz
21. ks. Kozyra Józef, ul. Powstańców 21, 40-039 Katowice
22. ks. Krawczyk Roman, Nowe Opole 173 B, 08-110 Siedlce (skr. poczt. 100)
23. ks. Krupka Jan, via del Corso 437, 00186 Roma
24. ks. Kudasiwicz Józef, ul. I. Radziszewskiego 7, 20-039 Lublin
25. ks. Łach Jan, ul. Reymonta 10/238, 01-842 Warszawa
26. O. Łuniewski Jarosław OSPPE, ul. Kordeckiego 2, 42-225 Częstochowa
27. ks. Mędała Stanisław CM, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-147 Warszawa
28. O. Magda Michał SVD, Kolonia 19, 14—520 Pieniężno
29. Nawrot Marek, ul. Cecylii 12/3, 03-524 Warszawa (Fundacja Misyjna Świeckich)
30. ks. Ołów Antoni, ul. Konstytucji 3 Maja 7 m 13, 18-400 Łomża
31. ks. Ordon Hubert SDS, ul. Junoszy 7, 20-057 Lublin
32. ks. Ostaszewski Andrzej, ul. Dworcowa 25, Łomża

33. Piekarz Danuta, ul. Lubelska 13/34, 30-003 Kraków
34. ks. Pisarek Stanisław, ul. Gen. Zajączka 2, 40-050 Katowice
35. ks. Poniży Bogdan, ul. Krasińskiego 11/2, 60-830 Poznań
36. ks. Pytel Jan Kanty, ul. Skarbka 23, 60-348 Poznań
37. ks. Rafiński Grzegorz, ul. Cystersów 15, 20-330 Gdańsk — Oliwa
38. ks. Rakocy Waldemar CM, ul. Stradom 4, 31-058 Kraków
39. ks. Rubinkiewicz Ryszard SDB, ul. Kalinowszczyzna 3, 20-126 Lublin
40. ks. Rumianek Ryszard, ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
41. bp Samsel Edward, ul. Kościuszki 16, 19-300 Elk
42. ks. Sieg Franciszek SJ, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa
43. ks. Skoczylas Henryk CSMA, ul. Kazimierza Wielkiego 95a, 30-074 Kraków
44. ks. Stachowiak Lech, ul. Ks. Skorupki 1a, 90-458 Łódź
45. ks. Strzelecki Stanisław, ul. B. Chrobrego 10/65, 15-057 Białystok
46. ks. Sulowski Julian SJ., ul. Rakowicka 61, 02-532 Warszawa
47. ks. Szymanek Edward TChr, ul. Panny Maryi 4, 61-120 Poznań
48. ks. Tronina Antoni, ul. św. Barbary 41, 42-200 Częstochowa
49. ks. Włodarczyk Stanisław, ul. św. Barbary 43, 42-200 Częstochowa
50. ks. Warzecha Julian SAC, ul. Kilińskiego 20, 05-850 Ożarów Mazowiecki
51. ks. Wodecki Bernard SVD, Kolonia 19, 14-520 Pieniężno
52. Wojciechowski Michał, ul. Królewicza Jakuba 13/2, 02-956 Warszawa
53. ks. Wolniewicz Marian, ul. Mieszka I 9, 61-109 Poznań
54. ks. Załęski Jan, ul. Ostrobramska 72, 04-175 Warszawa
55. ks. Zawiszewski Edward, pl. Mariacki 7, 83-130 Pelplin
56. ks. Żukowski Henryk, ul. Warszawska 46, 15-077 Białystok

## Ks. Stanisław Bajko SJ

### SESJA POŚWIĘCONA KS. J. WUJKOWI W WĄGROWCU (1991)

Rodziny Wągrowiec uczcił 450. rocznicę urodzin ks. Jakuba Wujka uroczystą sesją popularno-naukową, dnia 9 listopada 1991 r., nt. *Biblia ks. Jakuba Wujka w kulturze polskiej*. Organizatorami uroczystości był trójosobowy komitet w składzie burmistrz miasta — mgr filozofii Janusz Muszyński, absolwent KUL-u, miejscowy proboszcz ks. prałat Eliodor Grabieśa oraz kustosz Muzeum Regionalnego — mgr Leokadia Grajkowska.

Uroczystemu posiedzeniu sesji przewodniczył burmistrz. Obrady zaś odbywały się w sali miejscowego ratusza.

Podczas sesji z referatami wystąpili: ks. dr Marian Aleksandrowicz (Gniezno) obszernie przedstawiając działalność ks. Jakuba Wujka na tle epoki, w której przypadło mu żyć i dokonać wiekopomnego dzieła. Ks. prof. dr hab. Marian Wolniewicz (Poznań) ciepło i bardzo interesująco mówił o samym przekładzie tekstu biblijnego ks. Jakuba Wujka, urastającego do cennego zabytku języka ojczystego. Dr Katarzyna Meller (Poznań) zarysowała w swoim wystąpieniu bardzo obrazowo i z dużą swadą zakres wpływów języka Biblii ks. Wujka w literaturze i kulturze polskiej.

W godzinach popołudniowych zwiedzano w mieście miejsca związane z osobą wielkiego tłumacza ksiąg natchnionych. Ogłoszono również wy-

niki Ogólnopolskiego Konkursu im. ks. Jakuba Wujka na sztukę ludową i amatorską o tematyce biblijnej. Laureatom wręczono nagrody. Uroczystość jubileuszową zakończono koncertem wokalnie-muzycznym w miejscowym kościele farnym.

Warto podkreślić w tej uroczystości inicjatywę i wkład laikatu Wągrowca.

Bydgoszcz

KS. STANISŁAW BAJKO SJ

## Ks. Kazimierz Bukowski

### „ŚWIĘTO BIBLIJ” W GDAŃSKU (6–8 XI 1992)

Fundacja PRO ARTE SACRA przy Duszpasterstwie Środowisk Twórczych, kierowana przez ks. Krzysztofa Niedałowskiego w Gdańsku, pokazała godną najwyższej uwagi inicjatywę: „Święto Biblii”. Zostało ono bardzo starannie przygotowane i przebiegało w kilku płaszczyznach. Odbyło się ono pod protektorem metropolity gdańskiego, abpa Tadeusza Gocłowskiego, który przemówił do uczestników „Święta Biblii”, zaś w niedzielę 8 XI celebrował uroczystą Mszę św. oraz wręczył medale im. A. Kamieńskiej i nagrodę literacką im. Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego, przyznawaną przez wyd. dominikańskie „W drodze” (bazylika św. Mikołaja w Gdańsku).

W ramach „Święta Biblii” miały miejsce dwie sesje naukowe. Pierwsza pt. „Biblia a podstawowe pytania człowieka” gościła na Wydz. Filologiczno-Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego. Bp prof. Jan Szlaga (Pelplin) rozwił dogłębnie a przystępnie temat: „Przeciętny czytelnik Pisma św. a hermeneutyka biblijna”. Dr Stanisława Grabska (Warszawa) postawiła diagnozę i postulaty pod adresem rozwoju kultury biblijnej w religijności Polaków. Ks. dr Jan Sochoń (Warszawa), poeta i filozof, przybliżył biblijny portret niewierzącego. Zaś ks. dr K. Bukowski (Kraków) podjął pytanie o wolność i odpowiedzialność — dziś, na progu III Rzeczypospolitej — w świetle Biblii oraz myślicieli ukształtowanych przez różne tradycje biblijne (judaistyczną — E. Lévinas, protestancką — R. Ricoeur, katolicką — kard. K. Wojtyła), którym wspólne jest jedno przesłanie: Wolność jest nie tylko możliwością wyboru. Miarą wolności jest odpowiedzialność za prawdziwe dobro drugiego człowieka. Także odpowiedzialność za siebie i za Boga — w swoim otoczeniu. Na czasie zdaje się brzmieć przestroga H. Sienkiewicza: „Zaiste, zapomniano już w tym kraju różnicę między wolnością i swawolą” (*Potop* t. IV, rozdz. 3).

Druga sesja naukowa pt. „Biblia — wspólne źródło wiary” miała miejsce w Gdańskim Instytucie Teologicznym w Oliwie. Ks. prof. Michał Czajkowski, dziekan Wydz. Teologicznego ATK w Warszawie, pytał, czy Biblia jest miejscem spotkania czy też rozęjścia się żydów i chrześcijan? Ks. dr K. Bukowski mówił o wkładzie chrześcijan różnych wyznań w dzieło polskiej kultury biblijnej — głównie na podstawie przekładów Biblii. Z jednej strony sprzyjały one rozwojowi języka polskiego, zaś z drugiej umożliwiały trafienie Pisma św. do rąk rodaków. Nie zacierano różnic w interpretacji Biblii. Podnoszono to, co łączy wszystkich żydów i chrześcijan w spojrzeniu na Pismo św.

W przerwach obu sesji biblijnych otwarto wystawę i kiermasz wydawnictw biblijnych. Cieszyły się one olbrzymim zainteresowaniem braci studenckiej Trójmiasta.

Wieczorem w duszpasterstwie akademickim dominikanów niektórzy prelegenci spotkali się ze studentami, aby pochylić się nad problemami zła i cierpienia na tle Księgi Hioba.

Absolutną nowością „Święta Biblii” były różne wydarzenia towarzyszące:

- 1) Przegląd filmów inspirowanych Biblią w Klubie Studenckim „Zak”.
- 2) „Światło Biblii” — wystawa malarstwa E. Repczyńskiego w Ratuszu.
- 3) „Biblia mego serca i oka” — sceny biblijne w wyobraźni dzieci, młodzieży, więźniów i plastyków (Państw. Wyższa Szkoła Sztuk Plas.).
- 4) Premiera *Biesów* F. Dostojewskiego w reż. K. Babickiego w Teatrze „Wybrzeże” w Gdańsku.
- 5) „Moja Biblia”: twórcy o swoich spotkaniach z Pismem św. (kościół św. Bartłomieja — Gdańsk).

6) Gustowne a nowoczesne afisze informujące o „Święcie Biblii” oraz artystycznie wydrukowane programy. Wyjaśniały one sens „Święta Biblii”: „Święto Biblii” to idea, która powstała w głowach literatów. Stwierdzili oni, że polski katolicyzm potrzebuje bliższego spotkania z tą Księgą. Znajomość Biblii jest w polskiej tradycji niewielka...

Fundacja PRO ARTE SACRA podjęła myśl i zaprosiła kilka znaczących ośrodków nauki i kultury do zorganizowania serii zdarzeń kulturalnych, które pozwolą Biblii wyjść poza mury świątyń i uczynić ją inspiracją dyskusji, filmów, sztuk plastycznych, teatru i codziennego życia”.

7) Nowością było również — co trzeba mocno podkreślić — znalezienie sponsorów wydarzeń „Święta Biblii”. Jacy to sponsorzy? Ministerstwo Kultury i Sztuki, Metropolita Gdański, kilka firm niemieckich z Bawarii, „Prasa Gdańska” spółka — która też szeroko informowała społeczeństwo o wydarzeniach „Święta Biblii”, podobnie jak Radio Gdańsk i TV Gdańsk oraz katolickie Radio PLUS z Gdańska. Organizatorów również wspierały miejscowe władze: Wojewódzki Wydział Kultury w Gdańsku, jak również Wydziały Miejskie Kultury w Gdańsku i Sopocie.

Kraków

KS. KAZIMIERZ BUKOWSKI

## Ks. Norbert Mendecki

### KRONIKA ARCHEOLOGICZNA:

## ELEFANTYNA — W SETNĄ ROCZNICĘ ODKRYCIA

W r. 1993 mija setna rocznica od czasu, kiedy na „rynku naukowym” pojawiły się pierwsze papirusy z Elefantyny. Warto w stulecie zwrócić uwagę na zapomniane już odkrycie. Obszerną pracą na ten temat opublikował W. Witakowski, *Aramejskie papirusy z Elefantyny i ich znaczenie historyczne*, „Przegląd Orientalistyczny” 1 (97) (1976) 57—67.

Na wyspie Nilu, Elefantynie, leżącej naprzeciw Syene (dzisiejszy Asuan) znajdowało się w V w. przed Chr. żydowskie osiedle składające się głównie z żołnierzy na służbie Egipcjan. O ich życiu i religii dowiadujemy się z licznych aramejskich papirusów. Chociaż już w r. 1893 Ch. E. Wilbour nabył pierwsze papirusy pochodzące z Elefantyny, dopiero dotarły one w r. 1947 do muzeum Brooklyn. W r. 1953 opublikował je w całości

E. G. Kraeling. Wcześniej publikowano jedynie fragmenty: 1898 uniwersytecka biblioteka w Strasburgu nabyła fragment papirusu, opublikowanego przez J. Eutinga. A. H. Sayce nabył inny fragment papirusu zimą roku 1900/1901. W r. 1904 pojawiło się na rynku w Asuanie 10 papirusów, pochodzących rzekomo z Asuanu. O. Rubensohn stwierdził, że owe papirusy pochodzą z Elefantyny. Sam odkrył jeszcze inne, w czasie wypraw archeologicznych w latach 1905, 1907 i 1908. Znalezione papirusy zawierają głównie tekst aramejski, mała część grecki. Tematycznie dotyczą w zasadzie traktatów ślubnych i dokumentów handlowych. Aramejskie papirusy pochodzą z lat 494—400 przed Chr. i były własnością osiedla żydowskiego, istniejącego już w VII w. przed Chr. Pośród papirusów mamy: dwa szkice podania, notatki zaopatrzenia osiedla w zboże, oficjalny list króla perskiego dotyczący święta Paschy, umowy ślubne, kupna i dzierżawy, wykaz osób, dwa teksty literackie — sentencje Achikara i epigraf Behistuna oraz inne. W świetle tychże papirusów lepiej rozumiemy tło historyczno-polityczne i religijne Księgi Ezdrasza i Nehemiasza. Aramejski język papirusów odpowiada językowi aramejskich części Ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza. To wskazuje na pochodzenie z tego samego okresu. Papirusy (zwłaszcza Pap. Cowley 21 — królewskie rozporządzenie odnośnie Paschy oraz Pap. Cowley 32 — pozwolenie na odbudowę świątyni) potwierdzają fakt, że polityką rządu perskiego było popieranie żydowskiej religii. Ten aspekt polityki perskiej znany był dotychczas z Ezd 7,12—26. Papyrus Cowley 21 świadczy o tym, że reforma deuteronomiczna (por. zwłaszcza Pwt 12 i inne) nie została w pełni przeprowadzona (por. też Wj 12,1—14 (P); Kpł 23,5—8 (P) i inne). Kolonia żydowska posiadała nie tylko własną świątynię, ale także świętowała Paschę, Święto Przaśników, co sprzeciwiało się deuteronomicznemu Prawu oraz ustalonym przez nie datom (por. Kpł 23,5—9). Papirus Cowley 30,29 z r. 407 przed Chr. wymieniający imię namiestnika Samarii Sanballata (por. Ne 2,10 i inne) rozstrzygnął trwającą dotychczas dyskusję na temat daty przybycia Ezdrasza do Jerozolimy. Owo wydarzenie miało miejsce nie w r. 458 przed Chr. (siódmy rok rządów Artakserksesa I), lecz za czasów Artakserksesa II w r. 398 przed Chr.

Aramejskie papirusy potwierdzają istnienie na wyspie Nilu świątyni poświęconej Bogu Jahu, która istniała już w r. 525 przed Chr. to jest w czasie wyprawy Kambyzesa do Egiptu. Władca perski nie tylko oszczędził świątynię żydowską, lecz umożliwił jej dalszą egzystencję, poprzez akta zatwierdzające legalność (EP 30, 14n; EP 32,3nn). Ponieważ w świątyni składano ofiary zwierzęce, było to niejako konkurencją dla sąsiedniej egipskiej świątyni Boga Chnum (bóg-baran). Nic więc dziwnego, że w korzystnej sytuacji w r. 410 przed Chr. świątynia żydowska została zburzona (EP 30,4—14). Osiedle żydowskie zwróciło się więc do namiestnika perskiego w Judei Bagoaza z prośbą o pozwolenie na odbudowę świątyni (EP 30). Bagoaz udzielił zezwolenia (EP 32). W r. 406/405 przed Chr. świątynia została odbudowana. Około r. 400 przed Chr. kolonia elefantyńska została rozwiązana, co oznaczało równoczesny koniec egzystencji świątyni. Archeologowie nie natrafili jeszcze na ślady owej świątyni. Papirusy wymieniają następujące części/przedmioty świątynne: 5 bram, kamienne filary, sufit z drzewa cedrowego, okładziny ścienne, wyroby z brązu, ołtarz, srebrne i złote naczynia oraz wieża wielostopniowa (*'gur'* — akkad. *ekurru* — nie znana w Starym Testamencie). EP 44,3 zna też „przysięgę na świątynię” (por. Am 8,14). Oprócz boga Jahu czczono tutaj boga Betel (por. element teoforyczny w imionach osób) oraz boginię Anat-Jahu (EP 44,3), zwaną też Anat-Betel (EP 22,125). Synkretyczny kult mieszkańców kolonii elefantyńskiej potwierdzają również trzy sarkofagi odkopane w r. 1963 niedaleko Asuanu.

## LITERATURA

Couroyer B., *Le temple de Yaho et l'orientation dans les papyrus araméens d'Elephantine*, RB 68/1961/524—540; Cowley A. E., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1923; Gordon C. H., *The Origin of the Jews in Elephantine*, JNES 14(1955)56—58; Grelot P., *Etudes sur le „Papyrus pascal” d'Elephantine*, VT 4 (1954)349—384; tenże, *Documents araméens d'Egypte*, Paris 1972; Kraeling E. G., *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven 1953; Vincent A., *La religion des judéo-araméens d'Elephantine*, Paris 1937.

## POWSTANIE TOWARZYSTWA BIBLIJNEGO W POLSCE

Dnia 24 listopada 1992 roku ukonstytuowało się w Warszawie Towarzystwo Biblijne w Polsce, które jest kontynuacją i następcą prawnym Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, działającego w naszym kraju od 1816 roku. Nowo powstałe Towarzystwo jest organizacją międzykościelną i niedochodową. Jako organizacja ekumeniczna współpracuje ze wszystkimi Kościołami i Związkami wyznaniowymi w Polsce, oraz krajowymi Towarzystwami Biblijnymi na całym świecie. Jest członkiem Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych z siedzibą w Wielkiej Brytanii. Celem działalności Towarzystwa Biblijnego jest tłumaczenie Pisma Świętego na język polski i inne języki, drukowanie i rozpowszechnianie Biblii po najniższej cenie, oraz przyczynianie się do znajomości tekstów biblijnych.

W pierwszym posiedzeniu konstytucyjnym Towarzystwa wzięli udział przedstawiciele z Kościoła Rzymskokatolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Polskokatolickiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego, Kościoła Chrześcijańskich Baptystów, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego i Chrześcijańskiej Społeczności.

Obrady otworzyła i słowo wprowadzające wygłosiła dyrektor Barbara Enholc-Narzyńska. Następnie uczestnicy zebrania uchwalili statut Towarzystwa i dokonali wyboru Komitetu Krajowego, jego Prezydium oraz Komisji Rewizyjnej.

Przewodniczącym Komitetu Krajowego i Prezydium został ks. prof. dr hab. Witold Benedyktowicz z Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Polsce, zastępcę przewodniczącego wybrano ks. mgr Jerzego Banaka z Kościoła Rzymskokatolickiego, skarbnikiem ks. mgr. prot. Mikołaja Lenckewskiego jun. z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

W skład Komisji Rewizyjnej weszli: ks. prof. dr hab. Zachariasz Lyko (Przewodniczący) z Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w R.P., ks. doc. Edward Bałakier z Kościoła Polskokatolickiego w R.P., ks. mgr Waldemar Preiss z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w R.P.

Sekretarzem Zebrania Konstytucyjnego był prezbiter Krystian Ber z Kościoła Chrześcijańskich Baptystów.

Komitet Krajowy zatwierdził mgr Barbarę Enholc-Narzyńską na stanowisku Dyrektora Generalnego Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Godność patronów Towarzystwa Komitet Krajowy nadał: Metropolicie Bazy-

lemu Doroszkiewiczowi, Metropolicie Warszawskiemu i Całej Polski oraz Biskupowi dr Januszowi Narzyńskiemu z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w R.P., którzy byli wnioskodawcami prawnej legalizacji Towarzystwa w dniu 11 grudnia 1990 roku.

Nowo powstałemu Towarzystwu Biblijnemu „Ruch Biblijny i Liturgiczny” składa najlepsze życzenia! „Słowo Twe, Panie, trwa na wieki” (Ps 119, 89).

## W S P O M N I E N I A   P O Ś M I E R T N E

---

**Ks. Antoni Dreja**

### **ŚP. KS. KONRAD MARKŁOWSKI (1912–1990)**

Ks. Konrad Markłowski, syn Edwarda kowala i Martynty z d. Witt, urodził się 17 lutego 1912 w Królewskiej Hucie (dzisiaj Chorzów). Miał czworo rodzeństwa. Ochrzczony został w kościele parafialnym św. Józefa, gdzie też przystąpił do I spowiedzi i Komunii św. W rodzinnym mieście uczęszczał do szkoły powszechnej, najpierw niemieckiej (przez 5 lat), potem polskiej. W latach 1924–1932 uczęszczał do Państwowego Gimnazjum Kłasyckiego w Królewskiej Hucie. Egzamin dojrzałości zdał 20 maja 1932. Proboszcz i katecheta w swej opinii do Seminarium stwierdzają, że był najlepszym maturzystą. Potwierdza to świadectwo dojrzałości: poza jedną oceną dobry (fizyka), wszystkie pozostałe oceny bardzo dobry.

12 czerwca 1932 zgłosił się do Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie i w roku akad. 1932/33 rozpoczął studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. W czasie pięcioletnich studiów słuchał m. in. wykładów następujących profesorów: A. Archutowskiego, J. Kaczmarczyka, M. Godlewskiego, K. i M. Michalskich, T. Glemmy i M. Morawskiego. Z historii i nauk związanych z Pismem świętym otrzymywał najwyższe oceny. Zgodnie ze swoimi zainteresowaniami biblijnymi uczył się na Uniwersytecie języków orientalnych: hebrajskiego, aramejskiego, syryjskiego i arabskiego. Z Gimnazjum wyniósł znajomość języków klasycznych łacińskiego i greckiego oraz nowożytnych: niemieckiego, francuskiego i włoskiego. W czasie studiów na Uniwersytecie kontynuował naukę j. włoskiego. Brał udział w seminarium Pisma świętego (Archutowski) i teologii moralnej (Wicher). W r. akad. 1936/37 otrzymał nagrodę pieniężną Uniwersytetu.

W grudniu 1936 przyjął święcenia subdiakonu, a 20 czerwca 1937 w Katowicach święcenia kapłańskie z rąk Ks. Biskupa S. Adamskiego. Za pracę: „Aspiracje mesjańskie w Babilonii i w Egipcie a mesjanizm izraelski” otrzymał 14 maja 1937 tytuł magistra teologii w Wydz. Teol. UJ.

Po święceniach został mianowany wikariuszem w Czarnym Lesie (dzielnica Nowego Bytomia) a w sierpniu 1939 został zamianowany katechetą



w Szkołach Doksztalujących Zawodowych w Katowicach. Po wybuchu wojny nominacja ta stała się nieaktualna i odtąd w krótkich odstępach czasu zostaje skierowany na czasowe zastępstwa do Bojszów, Miedznej, Woli, Orzesza i Siemianowic. Od 1940 jest wikariuszem w Świętochłowicach, od 1942 także kapelanem szpitalnym, potem od 1944 w Mysłowicach, a od 1947 w Bogucicach. W 1948 zostaje przeniesiony do Bielska, od 1952 jest administratorem parafii św. Marii Magdaleny w Chorzowie Starym. W 1953 zostaje administratorem parafii św. Józefa w Rudzie Śląskiej, od 1955 do emerytury w 1987 przez 32 lata jest najpierw administratorem, a potem proboszczem w Czarnym Lesie, obecnie dzielnicy Rudy Śląskiej. Po przejściu na emeryturę zamieszkał w parafii Najśw. Serca Pana Jezusa w Bykowie (dzielnica Rudy Śląskiej).

Ks. Marklowski nie korzystał z żadnego urlopu naukowego. Przez całe życie kapłańskie był duszpasterzem, zgodnie ze swoim wyznaniem w ankiecie personalnej o zamiłowaniu do pracy duszpasterskiej. To zaangażowanie przejawiało się m. in. w bardzo obszernym opracowaniu pisemnej pracy proboszczowskiej. Recenzent tej pracy podkreślił wysiłek i osobiste „przetrawienie” problematyki roku liturgicznego w życiu parafialnym, wykorzystanie literatury związanej z odnową ruchu liturgicznego Piusa Parscha oraz roztropność duszpasterską; zakończenie swej pracy zatytułował autor: „Aurea mediocritas”.

Pracę naukową prowadził więc ks. Marklowski w ramach normalnego, pełnego zaangażowania duszpasterskiego. Będąc wikariuszem napisał w 1948 pracę doktorską na Uniwersytecie Jagiellońskim: „Księga Koheleta. Wstęp, tłumaczenie i komentarz”.

Przez 28 lat (od 1958) wykładał w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym najpierw w Krakowie (do 1981), a potem w Katowicach (do 1986), w rytmie dwutygodniowym, Archeologię biblijną (faktycznie Realia biblijne), później Historię zbawienia (na I roku) i Księgi Prorockie (na III i IV roku). Głównym obszarem zainteresowań naukowych ks. Marklowskiego były Księgi prorockie i Księga Koheleta. Wszeczhonne opracowanie Księgi Koheleta było przedmiotem jego pracy doktorskiej. Był przewidziany ponadto na autora komentarza do tej księgi w serii komentarzy do Starego Testamentu wydawanych przez KUL. Do realizacji tego zamiaru jednak nie doszło z przyczyn niezależnych od autora. Zainteresowanie Księgą Koheleta znalazło swój wyraz w przekładzie tej księgi w Biblii Tysiąclecia (1965). Druga dziedzina zainteresowań: Księgi prorockie, zaowocowała przekładem ksiąg Proroków mniejszych dla Biblii Poznańskiej (1975). W tym też wydaniu Biblii jest również pióra ks. Marklowskiego tłumaczenie i komentarz do Księgi Psalmów (Psalmy od 1 do 100).

Ks. Marklowski pełnił różne funkcje diecezjalne. Był cenzorem książek, egzaminatorem prosynodalnym, cenzorem „Śląskich Roczników Historyczno-Teologicznych”, członkiem Komisji Doktrynalnej (Podkomisja Teologiczna) I Synodu diecezjalnego, egzaminatorem synodalnym z Pisma Świętego. W 1971 został mianowany prałatem kapelanem Jego Świątobliwości. W latach siedemdziesiątych w ramach urlopu przebywał we Włoszech, Francji, Hiszpanii, Anglii i w Niemczech.

Ks. Marklowski był człowiekiem sumiennym, rzetelnym i miłującym porządek. Jego wykłady odznaczały się rzetelnością i świadczyły o solidnej wiedzy i osobistym zaangażowaniu. Był wymagającym, ale i sprawiedliwym egzaminatorem. Hebrajskie napisy w jego mieszkaniu były zewnętrzny wyrazem jego uzdolnień filologicznych i umiłowania Starego Testamentu.

Po krótkim pobycie w szpitalu w Bielszowicach zmarł w środę 26 września 1990. Ekspozycja miała miejsce 28 września w Bykowie, pogrzeb następnego dnia w Czarnym Lesie.

## BIBLIOGRAFIA

## Przekłady

- Księga Koheleta*, Poznań 1965 (BT)  
*12 Proroków mniejszych*, Poznań 1975 (BP)  
*Psalmy 1—100*, Poznań 1975 (BP)

## Artykuły

- Problem nieśmiertelności duszy w Księdze Koheleta*, RBL 1 (1948) 350—351.  
*Aforyzmy biblijne o życiu bogobojnym*, RBL 2 (1949) 240—246.  
*350-lecie polskiej Biblii*, „Gość Niedzielny” 22 (1949) 285.  
*Trwałe wartości Starego Testamentu*, RBL 3 (1950) 110—122.  
*Wniebowzięcie Najśw. Maryi Panny w świetle Pisma świętego*, RBL 3 (1950) 154—157.  
*Z zagadnień Księgi Koheleta*, RBL 3 (1950) 294—309.  
*Czytanie Pisma świętego z wiernymi*, „Wiadomości duszpasterskie” 6 (1950) 116—118.  
*In spiritu humilitatis*, RBL 4 (1951) 162—170.  
*Ważniejsze odkrycia biblijne na przestrzeni pół wieku*, RBL 4 (1951) 385—402.  
*Pismo święte w twórczości Pawła Claudela*, RBL 8 (1955) 362—373.  
*„Przyjdź Królestwo Twoje”. Sens eschatologiczny czy historyczny*, RTK 12 (1965) z. 1 s. 45—48.  
*Uwagi do przekładu Księgi Eklezjastesa w Biblii Tysiąclecia*, Coll Theol 39 (1969) z. 1 s. 139—143.

Pawłów

KS. ANTONI DREJA

Ks. Hubert Ordon SDS

## ŚP. KS. FELIKS GRYGLEWICZ (1909—1991)

Ks. Feliks Gryglewicz urodził się 21 IX 1909 r. w Korzuszynku k/Włocławka w wielodzietnej i głęboko religijnej rodzinie. Autentyczne i pełne zaangażowania traktowanie wiary w środowisku domowym nie pozostało bez wpływu na dokonany przez Niego wybór przyszłej drogi życia, mianowicie kapłaństwa. Pierwszym krokiem w kierunku realizacji zamierzeń było — po zdaniu matury w gimnazjum w Brodnicy n/Drwęcą — wstąpienie w r. 1927 do seminarium duchownego diecezji częstochowskiej oraz rozpoczęcie studiów na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tam właśnie w trakcie poznawania coraz to nowych dyscyplin naukowych zrodziło się Jego szczególne zainteresowanie biblistyką. Znalazło ono wyraz tak w wybraniu seminarium z Pisma św., jak i w napisaniu pracy magisterskiej na temat myśli teologicznej Ps. 2. Badania biblijne stały się też Jego życiową pasją.

W życiorysie Ks. F. Gryglewicza ważną datą pozostanie dzień 29 VI 1932 r. Wówczas to w bazylice jasnogórskiej otrzymał z rąk ks. bp. T. Kubiny święcenia prezbiteratu. Nie danym Mu było jednak od razu spieszyć z posługą kapłańską potrzebującym, jak też całkowicie włączyć się w pracę duszpasterską. Dostrzeżone bowiem uzdolnienia i zaangażowanie w bibliystykę ks. F. Gryglewicza, nadto wyraźne sugestie ks. prof. J. Artuchowskiego spowodowały wysłanie młodego neoprezbitera na dalsze studia w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Niestety, raczej zdrowotne stały na przeszkodzie w ich ukończeniu.

Powrót do kraju, niezależnie od całego dramatyizmu sytuacji, stwarzał z drugiej strony szansę bardziej praktycznego poznawania i przeżywania nie tak dawno przyjętego kapłaństwa, zwłaszcza na polu działalności duszpasterskiej. Toteż po koniecznym wypoczynku ks. Feliks z zapałem przystąpił do pełnienia zleczanych Mu zadań, najpierw jako prefekt nauczający religii w szkołach [1934—1941] a następnie jako proboszcz w sosnowieckiej par. Matki Bożej Szkaplerznej [1941—1945] i w Niegowonicach k/Zawiercia [1945—1950].

Mimo wielu związanych z tym obowiązków i jakże trudnego czasu wojny, ks. F. Gryglewicz nie zrezygnował z naukowego studium Pisma św. Dowodem tego było przetłumaczenie z tekstu greckiego i opublikowanie początkowo tylko *Ewangelii świętej według św. Jana* [Sosnowiec 1939], później *Ewangelii i Dziejów Apostolskich* [Katowice 1947], a przede wszystkim uzyskanie w r. 1949 na Wydziale Teologicznym UJ doktoratu na podstawie dysertacji „Pierwsza Księga Machabejska”. O nurtujących Go w owym okresie ideach i zamierzeniach powie wiele lat później: wówczas „pracowałem w duszpasterstwie i jako prefekt w szkołach. Głową moją jednak zajmowała myśl, aby... po moim życiu zostały ślady pracy, bym mógł coś uczynić dla wspólnego dobra polskiego Kościoła” [Lublin, 23 V 1989 r. podczas uroczystości wręczenia medalu „Za zasługi dla KUL”].

W urzeczywistnieniu owych zamysłów nieoczekiwaną pomocą okazała się propozycja angażu na KUL-u, przedłożona ks. F. Gryglewiczowi wkrótce po promocji doktorskiej. W jej wyniku rozpoczął On w r. 1950 zajęcia na tej uczelni jako adiunkt, przechodząc z czasem poszczególne stopnie kariery naukowej aż po profesurę. Pracował też na niej do momentu przejścia na emeryturę w r. 1978.

Powołanie na KUL stanowiło moment, który wywarł decydujący wpływ na kształt Jego przyszłego życia i działalności. Wystarczy wspomnieć, że odtąd przebiegało ono [a była to dokładnie druga połowa całego życia] w służbie dla Kościoła na polu zdobywania i przekazywania wiedzy biblijnej oraz przygotowywania kadr fachowych. Ostatnia sprawa nabrała szczególnego znaczenia wówczas, gdy władze państwowe zlikwidowały wydziały teologiczne na UJ i UW oraz uniemożliwiły kształcenie teologów za granicą. W tamtej, niezwykle trudnej sytuacji, ks. prof. F. Gryglewicz aktywnie współdziałał w rozbudowywaniu sekcji biblijnej na KUL-u, w jej stopniowym przekształcaniu w Szkołę, a następnie w Instytut Biblijny, przyczyniając się tak do stworzenia ośrodka, z którego wyszła znaczna liczba polskich egzegetów.

Na prowadzonych przez Niego seminariach powstało 60 prac magisterskich i licencjackich oraz 16 rozpraw doktorskich ze specjalizacji biblijnej. Spośród licznych grona uczniów kilkunastu uzyskało ponadto stopień doktora habilitowanego, czy też wysoko notowany w świecie tytuł doktora nauk biblijnych PIB w Rzymie. W wiedzę i osiągnięcia tych ludzi wpisuje się ogromna ilość starannie przygotowanych przez Ks. Profesora wykładów, wzorowo prowadzonych od strony tak formalnej jak i merytorycznej zajęć seminaryjnych, oraz mnóstwo godzin poświęconych konsultacjom, wskazaniom, radom, podyktowanych życzliwym zaangażowaniem i nacechowanych niekwestionowaną kompetencją. Wewnętrzna uczciwość i rzetelność sprawa-

wiały, że z jednej strony stawiał On swoim wychowankom [także i sobie] wysokie wymagania, z drugiej zaś znajdował zawsze czas, by służyć im konkretną pomocą. Wiadomym było, że drzwi Jego mieszkania były stale otwarte dla każdego seminarzysty, który nie potrafił sobie poradzić z jakimś problemem.

Przekazywana przez wiele lat wiedza biblijna oraz zaszczepiane przy tej okazji umiłowanie Słowa Bożego zapadały w umysły i serca trudnej do ujęcia ilości słuchaczy. Z tego skarbcza czerpali oni i nadal korzystają w duszpasterskim posługiwaniu. Wśród nich trzeba wspomnieć zwłaszcza dawnych uczniów, którzy dostąpili godności biskupiej i aktualnie pełnią swe pasterskie zadania w Kościele polskim.

Obok dydaktyki znaczącym polem działalności ks. prof. F. Gryglewicza była intensywna praca naukowo-wydawnicza, która trwała niemal aż do ostatnich miesięcy poprzedzających odejście. Zważywszy, że jej pierwsza połowa przypadła na dramatyczny okres utrudniania działalności Kościoła w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, w tym także stawianych przeszkód i administracyjnych ograniczeń w publikowaniu literatury teologicznej, liczba ok. 350 wydanych drukiem pozycji musi imponować. Składają się na nią: monografie, artykuły, przyczynki, recenzje, redakcje prac zbiorowych.

W dorobku tym szczególnie miejsce zajmują komentarze do Ks. Machabejskich, Listów Katolickich, Ewangelii według św. Łukasza w lubelskiej serii „Pismo św. ST”, „Pismo św. NT”. Do nich trzeba dodać podobne w charakterze, ściśle naukowe opracowania różnych zagadnień z zakresu egzegezy czy teologii biblijnej. O doborze tematyki decydowały różne względy, przede wszystkim jednak dostrzegane potrzeby, aktualność i ważność problematyki. W tym też kontekście nabiera pełnego znaczenia przygotowanie i wydanie wkrótce po zakończeniu wojny Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Przy dojmującym wówczas braku tekstów Pisma św. dostarczenie nawet jego części stanowiło ważną pomoc dla duszpasterstwa. Podobnym motywem kierował się ks. prof. F. Gryglewicz w publikowaniu książek lub artykułów popularno-naukowych, gdyż w przystępnej formie przybliżyły one szerokiemu odbiorcy nieraz trudne sprawy biblijne. Na tego rodzaju opracowania istniało zresztą stale duże zapotrzebowanie.

Występujące nawet jeszcze w latach siedemdziesiątych trudności w wydawaniu literatury religijnej sprawiły, iż ks. Profesor podjął inicjatywę redagowania prac zbiorowych. Dzięki nim z jednej strony dawał swoim uczniom szansę uprzyśtępniania innym własnych studiów i przemyśleń, z drugiej zaś dobierana tematyka [np. teologia św. Łukasza, św. Jana, męka Jezusa] wypełniała luki istniejące w rodzimej bibliście.

Przy omawianiu działalności ks. prof. F. Gryglewicza nie można pominąć milczeniem jeszcze jednego jej aspektu, mianowicie naukowych kontaktów z zagranicą. Jako jeden z pierwszych polskich egzegetów stał się On w r. 1964 członkiem liczącej się w świecie Studiorum Novi Testamenti Societas. Uczestnicząc aktywnie w organizowanych przez nią kongresach, miał nie tylko sposobność spotkania się z wysokiej rangi specjalistami, lecz i okazję do twórczej wymiany myśli z nimi, a przez to do zaprezentowania na arenie międzynarodowej rodzimych dokonań. Gdy chodzi o ostatnią sprawę, Jego niekwestionowaną zasługą pozostanie — poza własnymi artykułami wydanymi za granicą — wieloletnia współpraca z IZBG, dokąd przysyłał omówienia bibliograficzne publikacji, które ukazały się w polskich czasopiśmie, seriach wydawniczych lub pracach zbiorowych.

Dla całości obrazu dokonań Ks. Profesora trzeba jeszcze wspomnieć o Jego organizacyjnym i redakcyjnym wkładzie w Encyklopedię Katolicką. Na zlecenie ówczesnego rektora KUL-u, ks. prof. W. Granata, przewodniczył On w latach 1966—1970, niezależnie od prowadzonych zajęć, komisji wydawniczej EK, z czasem przekształconej w redakcję naczelną. Należąc

do niej od samego początku, brał m.in. odpowiedzialność za merytoryczny poziom oraz teologiczną poprawność przygotowywanych materiałów. Jego autorstwa jest też sporo haseł w EK, zwłaszcza z historii egzegezy.

Zmarł 26 XI 1991 r. w Lublinie.

Liturgia pożegnania ks. prof. F. Gryglewicza miała miejsce 29 IX 1991 r. w kościele akademickim KUL-u. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył wielki kanclerz KUL-u ks. bp B. Pylak; udział w niej wzięli: ks. bp S. Nowak, ordynariusz częstochowski, ks. bp R. Karpiński z Lublina, ks. bp W. Zięba z Olsztyna oraz wielu księży, a wśród nich spora grupa dawnych wychowanków. Homilię w czasie Mszy św. żałobnej wygłosił jeden z pierwszych studentów Zmarłego o. prof. H. Langkammer OFM, pełniący funkcję dziekana Wydziału Teologicznego KUL. Słowa uznania i wdzięczności za postawę kapłana oraz nauczyciela, a także za całą bogatą spuściznę naukową wypowiedzieli nad trumną: ks. bp S. Nowak, ks. bp W. Zięba, ks. prof. J. Łach, rektor ATK, ks. prof. J. Misiurek przedstawiciel redakcji Encyklopedii Katolickiej. W imieniu kolegów i uczniów pożegnał Zmarłego ks. prof. R. Rubinkiewicz SDB, kierownik Instytutu Biblijnego KUL.

Dzięki niezwykle pracowitemu i prawemu życiu ks. prof. F. Gryglewicz niewątpliwie zasłużył sobie na pochwałę wyrażoną w Księdze Syracha pod adresem uczonego w Piśmie: „Wielu będzie wychwalało jego rozum; nie zostanie też zapomniany na wieki [...], ludy będą opowiadały o jego mądrości” [39, 9 n.].

Lublin

KS. HUBERT ORDON SDS

## R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

---

**BIBLIA W NAUCZANIU CHRZESCIJANSKIM**, praca zbiorowa pod red. ks. Józefa Kudasiewicza, Lublin 1991, stron 416.

Sobór Watykański II w uchwalonym przez siebie 16 dokumentach, a szczególnie w konstytucjach: *O Bożym Objawieniu* i *O Liturgii* mocno wyakcentował i jednoznacznie podkreślił, olbrzymią rolę Biblii dziś w nauczaniu chrześcijańskim. Wypowiedzi Ojców Soboru na ten temat można streścić i sprowadzić do jednego zdania, zawartego KO: „Wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma św. (nr 22).

Oceniana obecnie praca wielu polskich biblistów pod przewodnictwem znakomitego znanego problematyki biblijnej ks. prof. Józefa Kudasiewicza stanowi wspaniałą i udaną próbę odpowiedzi na pytanie; jak przybliżyć wiernym Pismo św. i ukazać im jego nie przemijające wartości. Czyli innymi słowy, co zrobić, aby uwrażliwić dzisiejszego człowieka na treść Biblii i jak go przekonać o tym, by posługiwał się nią w swoim codziennym życiu.

Już we Wstępie niniejszej pracy ks. prof. Kudasiewicz przypomina zasadniczą wypowiedź KO, że „Całe nauczanie kościelne, podobnie jak sama religia chrześcijańska, winny się żywić i kierować Pismem św.” (nr 21).

Przez „całe nauczanie” należy rozumieć „nauczanie teologiczne jak również i pastoralno-katechetyczne” (s. 9).

Książka składa się z dwóch części: można by powiedzieć — z części teoretycznej i praktycznej. W części pierwszej, zatytułowanej *Dydaktyka biblijna dawniej i dziś* (ss. 17—190), tacy autorzy, jak: H. Simon, bp G. Kusz, W. Wilk, R. Kamiński i sam Redaktor książki bardzo wnikliwie i oryginalnie omawiają centralne tematy nauczania biblijnego w takich strukturach jak: homilia, katecheza, liturgia, oraz Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych. Część druga (ss. 193—411) prezentuje nam wspaniałe rozwiązania trudniejszych tekstów Biblii np. jak rozumieć Ewangelię dzieciństwa Jezusa według Mateusza we współczesnym nauczaniu Kościoła (ks. G. Senderski), lub tę samą Ewangelię dzieciństwa Jezusa według Łukasza we współczesnej posłudze słowa (ks. J. Prac). Ks. J. Twardy zajmuje się bardzo dziś aktualną problematyką cudów Jezusa we współczesnym przepowiadaniu. Ks. E. Wiszowaty omawia trudne perykopy wielkanocne na ambonie dzisiaj na przykładzie Mt 28,1—8. Książkę zamyka ks. prof. J. Kudasiewicz prezentując nam swoje uwagi na temat tekstów eschatologicznych na ambonie i w katechezie. Głównie omawia teksty mówiące o rzeczach ostatecznych w nowym obrzędzie pogrzebu. Dotyka bardzo ciekawie takich tematów, jak centralne idee teologiczne w nowych czytaniach pogrzebowych oraz jak powinna wyglądać dziś autentyczna homilia pogrzebowa.

Niezmiernie ważny jest w cz. I wprowadzający artykuł ks. prof. Kudasiewicza zestawiający zainteresowanie się Biblią przez Kościół przed i po Vaticanum Secundum. Na tle tego, co było w przeszłości, cośmy odziedzyczli po Soborze Trydenckim jasno i jednoznacznie ukazują się nam potrzeba natychmiastowego nie tylko zainteresowania się Biblią, ale wprowadzenia jej w nasze chrześcijańskie życie. Ks. Profesor słusznie przestrzega (s. 47), żeby tego zainteresowania nie odczytywać jako „zapatrzenia się na protestantyzm”, ale po prostu uznać jako autentyczny powrót do Kościoła pierwszych wieków, który całe swoje nauczanie opierał na Biblii i dzięki Biblii tworzył autentyczną Tradycję i teologię. Słowem, teologowie zdaniem ks. Profesora winni się otworzyć na wyniki badań współczesnej egzegezy po to, by je później przekazywać wiernym, by „Słowo Boże, wyrażające się w źródle Objawienia, było słyszane dzisiaj” (s. 41).

Cytując wszystkie ostatnie encykliki papieskie i różne inne dokumenty (np. *Instrukcję o historycznej prawdzie Ewangelii*), zdania wielkich teologów rodzimych i zagranicznych, w poczuciu jakiejś wielkiej odpowiedzialności ks. Kudasiewicz dochodzi do wniosku, że formacja biblijna teologów i duszpasterzy, powinna być nowoczesna, teologiczna, ascetyczna i duszpastersko-praktyczna, przygotowująca do przyszłej pracy biblijnej.

Co ma obejmować i czego dotyczyć ta „przyszła praca biblijna”? Na to pytanie odpowiadają bardzo szczegółowo autorzy następnych artykułów tej pierwszej części. W grę tu wchodzi trzy elementy składowe tej pracy: homilia, katecheza i liturgiczne nauczanie. Elementy nauczania kościelnego mają za obowiązek, uwzględniając zawsze rodzaje literackie Biblii, pamiętać, że „Jezus Chrystus, który za nas umarł i zmartwychwstał, jest w każdym czasie i dla wszystkich ludzi zbawieniem” (s. 67). A więc wszelkie nauczanie Biblii, czego by ono nie dotyczyło ma mieć zawsze charakter soteriologiczny i egzystencjalny czyli mówiąc wyraźniej „mamy głosić orędzie Biblii tak, by ono dawało odpowiedź na aktualne pytania człowieka” (s. 73). Bardzo ciekawe i oryginalne próby tego nauczania podaje w swoim artykule ks. R. Kamiński, nawiązując do sposobu i formy ewangelizacji parafii, szczególnie w małych wspólnotach religijnych.

Omawiając treść części I interesującej nas pozycji nie wolno przejść do porządku dziennego nad kapitalną pracą ks. Kudasiewicza o roli „Biblii w rekolekcjach nie tylko kapłańskich” (ss. 170—190). Autor wykazał tu

nie tylko głębię swojego biblijnego przygotowania, ale jako znakomity i wytrawny rekoлекcjonista, przeżywający sam bardzo głęboko sens i znaczenie rekoлекcji wykazał wieloma celnymi argumentami, że nie ma i nie będzie dobrych rekoлекcji kapłańskich bez zakotwiczenia ich w Biblii. Bardzo słuszne i na czasie jest jego powiedzenie, że „ubiblijnienie rekoлекcji kapłańskich jest prawdziwym wołaniem godziny” (s. 169). Tu także wraca myśl, która stanowi nić przewodnią całej omawianej pozycji, że „rekoлекcje mają być radosnym głoszeniem prawdy o zbawieniu” (s. 182). „Po przez słowa Biblii spotykamy się z Panem” (s. tamże).

Bogata w treść jest druga część omawianej książki. Jest ona autentyczną egzemplifikacją tego co napisano w części I. Omówienie Ewangelii dzieciństwa Jezusa ukazuje nam realizację zbawczego planu Boga i co najważniejsze udowadnia, że za pomocą stosowania najnowszych osiągnięć biblistyki można bardzo łatwo dojść do odkrycia zawartego w tych opisach kerygmatu. Ten zaś kerygmat prowadzi już prostą drogą do podjęcia decyzji wiary w Chrystusa i w całe Jego zbawcze dzieło.

Także z uznaniem należy podkreślić wypowiedzi ks. J. Twardego, na temat cudów. Autor przekonywująco wyakcentował rolę cudów w życiu Jezusa i odcinając się od dotychczasowej apologetycznej ich interpretacji podkreślił, że cuda Jezusa trzeba rozumieć w ich zbawczym ujęciu (s. 299). Mają one typowo kerygmatyczne znaczenie. Zupełnie słuszne jest twierdzenie ks. J. Twardego, że „cuda Jezusa są znakiem osobowego spotkania i dialogu Boga z człowiekiem” (s. 306). Jest sprawą oczywistą, że cuda należy interpretować w kontekście całej Biblii.

Perykopy wielkanocne ks. E. Wiszowatego, omawiane na przykładzie Mt 28,1—8, dotyczące interpretacji pustego grobu, niby na pozór łatwe, jednak nastroczają przy ich interpretacji, wiele trudności. Należy tu przyznać, że Autor tego artykułu wyszedł z ich interpretacji zwiycięską ręką. Zupełnie słuszna jest jego interpretacja, która wychodząc od opisu historycznego zdarzenia, zwracając uwagę na gatunek literacki tej perykopy, zawsze ma na uwadze jego kerygmatyczne znaczenie. „Mateuszowy przekaz o pustym grobie, pisze ks. E. Wiszowaty, nie jest bynajmniej ściśle historyczny” (s. 390), „Chodzi tu raczej o syntezę faktu i teologii, na co wskazuje już gatunek literacki tej perykopy” (tamże).

Całość książki zamyka jeszcze jeden artykuł ks. prof. J. Kudasiewicza o *Tekstach eschatologicznych na ambonie i w katechezie*. Zupełnie słusznie ks. Profesor przestrzega przed pochopną interpretacją tych tekstów stosowanych w nowym rytuale pogrzebowym, wskazując na rolę i znaczenie miłości w przygotowaniu nas na spotkanie z Panem oraz na konieczność wiary w powtórne przyjście Pana. Te myśli zdaniem ks. Profesora powinny być stale podkreślane w homiliach pogrzebowych, w których stale powinna dominować idea dotycząca nadziei chrześcijańskiej (s. 409).

Nie wyrażę lepiej mojej osobistej wdzięczności ks. Profesorowi za tę pozycję i nie znajduję lepszych słów nad te, które we Wstępie wypowiedział, oceniając tę pozycję ks. bp Alfons Nossol: „Autorom książki gratuluja z całego serca i dziękuję za cenny dar, jaki ofiarowali polskiemu Kościołowi ... Do jej lektury zachęcam wszystkich miłośników Biblii, a szczególnie tych, którzy pracują w chrześcijańskim nauczaniu”.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

J. Maxwell MILLER, John H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press, London 1986, s. 523.

Redaktorowie zbioru studiów o problemach historii *ST Israelite and Judean History* (Old Testament Library, Philadelphia, London 1977) pod-

jeśli tym razem zadanie napisania własnej syntezy, nadając nowej książce dosyć podobny tytuł, akcentujący odrębność Izraela i Judy. Dzieło dwóch profesorów Emory University w Atlancie pomyślane zostało jako obszerny podręcznik akademicki, który mógłby w świecie anglosaskim zastąpić przestarzałą pod wieloma względami *A History of Israel* Johna Brighta. Książka obejmuje czasy do rządów perskich włącznie, przy czym okres wcześniejszy (do inwazji asyryjskiej) opracował głównie J. M. Miller, a resztę J. H. Hayes.

W wyniku ich współpracy powstał syntetyczny i nowoczesny podręcznik uwzględniający dokładne przedstawienie dziejów i krytyczną dyskusję źródeł oraz problemów rekonstrukcji wydarzeń. Wartość dydaktyczną podnosi włączenie do książki streszczeń narracji ST, 18 przekładów ciekawszych tekstów pozabiblijnych, 39 fotografii zabytków archeologicznych, 29 map i 16 tablic. Przepisów nie ma, na końcu zebrano w porządku rozdziałów ok. 350 najważniejszych pozycji bibliograficznych. Całość zamykają indeksy nazw i imion oraz miejsc biblijnych.

Rozdział 1, wstępny, dotyczy ła historycznego i geograficznego. Rozdział 2 zajmuje się pytaniem o początki Izraela. Zgodnie z częstymi obecnie tendencjami wartości Pięcioksięgu i Księgi Jozuego jako źródeł historycznych oceniona jest nadzwyczaj krytycznie. Z rekonstrukcji tych czasów zrezygnowano w ogóle, wskazując tylko na możliwe punkty zaczepienia w historii starożytnego Wschodu, streszczając stanowiska fundamentalistyczne i krytyczne oraz sugerując złożoność genezy Izraela. Rozdział 3. dotyczy czasów „sędziów” i akcentuje różnorodność ówczesnych plemion prazraelskich i prajudzkich, rysując więcej sytuację społeczną niż wydarzenia.

Przechodząc do dziejów monarchii książka przenosi się też na grunt dla historyka pewniejszy. Może nawet zbyt ten przeskok zaakcentowano, przechodząc od radykalnego sceptycyzmu do ogólnej akceptacji — nawet czyniąc krytyczne zastrzeżenia. Zbyt łatwo chyba przyjęto opis drogi Dawida do władzy wg 1—2 Sm mimo tendencji apologetycznych i fabularyzujących w ich gatunku literackim (np. miejsce Dawida na dworze Saula i małżeństwo z Mikal, którą chyba jednak przywłaszczył sobie Dawid dopiero doszedłszy do władzy).

Rozdziały 4—6 dotyczą dziejów Saula, Dawida i Salomona, przy czym najwięcej uwagi poświęcono kolejności wydarzeń oraz organizacji państwa. Juda nie podlegała Saulowi a rozłam na Judę i Izrael za Roboama był powrotem do stanu poprzedniego, rozpadem „unii personalnej”.

Rozdział 7 dotyczy początkowego etapu istnienia dwóch królestw, a rozdział 8 ery Omrydów (epizody z wojen z Damaszkiem należało by połączyć dopiero z dynastią Jehu; Juda zależna od Izraela; Joram izraelski i judzki to zapewne ta sama osoba). W tymże rozdziale przedyskutowano 1—2 Krl i równoległe źródła oraz problemy chronologii. Autorowie słusznie wolą liczby z tekstu Septuaginty, a nie z masoreckiego (gdzie je próbowano poprawiać, zamazując starsze brzmienie). W wypadku grubszych niezgodności między chronologią Izraela i Judy zamiast daty kładą znak zapytania. Ich tablicę chronologiczną (s. 220n) można śmiało zalecić do introdukcji i encyklopedii.

Rozdziały 9—14 omawiają następujące problemy: dynastia Jehu, osłabienie państwa; dominacja Asyrii i upadek państwa północnego; Juda jako wasal Asyrii (bunt i najazd za Ezechiasza); ostatnie lata Judy; dominacja Babilonii (Godoliasz mianowany królem; diaspora); czasy perskie (etapy powrotu, Ezdrasz po Nehemiaszu).

Stabszym punktem książki jest pobieżne potraktowanie sprawy początków Izraela. Także podzielać krytyczną ostrożność autorów można by napisać o problemie więcej. Jest też zabiegiem celowym szukanie historycznego podłoża teologicznie przekształconych relacji oraz takich tradycji,



które z późniejszych koncepcji teologicznych jednak nie wynikają (np. elementy obrazu Boga u patriarchów). Poza tym nie rozwijano dziejów religii izraelskiej, choć są ciekawe strony o wpływie kananejskim, sanktuariach i stanie kapłańskim. I wykładowca i student dziejów ST będzie tu musiał sięgnąć do innych prac, choć w tym, co dotyczy dziejów politycznych i społecznych, przebiegu wydarzeń, może przyjąć książkę Millera i Hayesa jako podręcznik startowy i odpowiadający współczesnemu stanowi wiedzy. Jeśli są w nim punkty dyskusyjne, to i dlatego, że zagadnienia wczesnej historii Izraela są metodycznie nadzwyczaj trudne i na wiele pytań nie ma tu gotowych odpowiedzi.

Warszawa

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

**INSTYTUT TEOLOGICZNY W SŁUŻBIE DIECEZJI CZĘSTOCHOWSKIEJ.**  
Praca zbiorowa pod red. ks. prof. St. Grzybka. Częstochowa 1991, str. 377

Jubileusz 25-lecia istnienia i działalności Instytutu Teologicznego w Częstochowie podyktował pracę zbiorową wydaną pod redakcją ks. prof. St. Grzybka, jego rektora. Instytut Teologiczny w Częstochowie, powołany do istnienia przez bpa Stefana Barełę — ordynariusza diecezji częstochowskiej, dla kształcenia przede wszystkim świeckich, po dwudziestu pięciu latach może się pochwalić znaczącymi osiągnięciami tak na polu dydaktycznym, jak również naukowym. Podkreślił to Ojciec święty w liście przekazanym Instytutowi. „Jest to niewątpliwie wielkie osiągnięcie Uczelni, która przygotowała zastęp ludzi pragnących ofiarnie służyć społeczeństwu i Kościołowi poprzez dawanie świadectwa Prawdzie”.

Opublikowana pozycja składa się z trzech części: 1. Zarysu dziejów Instytutu Teologicznego. 2. Wkładu profesorów w dzieje Instytutu Teologicznego oraz 3. Wykazu absolwentów Instytutu Teologicznego.

Ks. St. Grzybek kreśląc zarys dziejów Instytutu Teologicznego w Częstochowie podał: genezę uczelni i jej początki jako skromnego Sekretariatu Dokumentacji Soborowej, który w 1972 r. otrzymał nową strukturę i przekształcił się w Studium Dokumentacji Soborowej a następnie w obecną uczelnię. Podał również cele i zadania Instytutu, jego strukturę oraz wykaz wykładowców i studentów.

Drużną część pozycji zawiera publikacje profesorów i wykładowców Instytutu. Można je podzielić na dwie grupy: filozoficzne i teologiczne. Z dziedziny filozofii opublikowano rozprawy: bpa J. Zycińskiego, ks. Jerzego Kowalskiego i ks. Wł. Skoczego. Rozprawy z dziedziny teologii omawiają problemy z zakresu: biblistyki, eklezjologii, teologii dogmatycznej, moralnej i duszpasterskiej, mariologii, katechetyki, liturgiki i historii Kościoła.

Trzecia część podaje wykaz absolwentów Instytutu, którzy uzyskali stopień magistra teologii. Przy nazwisku każdego absolwenta zamieszczono krótką informację biograficzną oraz streszczenie jego rozprawy magisterskiej.

Wydana pozycja posiada wartość historyczną i naukową. Jest dobrym przyczynkiem nie tylko do dziejów samego Instytutu ale również historii diecezji częstochowskiej. Powinna więc znaleźć się w bibliotekach parafialnych diecezji i to nie tylko częstochowskiej.

Nabyć ją można w sekretariacie Instytutu Teologicznego — 42-200 Częstochowa, ul. św. Barbary 45.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

KS. ST. HAŁAS SCJ, *Zmartwychwstanie Chrystusa w życiu chrześcijanina*. Kraków 1992, s. 54

W serii *Biblia dla wszystkich*, podjętej przez krakowski Zespół Bibliotów, ukazała się pozycja ks. St. Hałasa SCJ, *Zmartwychwstanie Chrystusa w życiu chrześcijanina. Refleksja biblijna nad Pierwszym listem św. Piotra*. Objętość niewielka, ale pozycja napisana przystępnym językiem, mająca charakter popularno-naukowy, stanowi cenny przyczynek do komentarzy do listów pierwszego papieża, księcia apostołów. Autor nie próbuje w opublikowanym komentarzu przekazać zebranych dowodów na prawdziwość zmartwychwstania Chrystusa, ale podejmuje próbę refleksji biblijnej „na temat roli Zmartwychwstania Chrystusa w naszym życiu na podstawie tego jednego pisma Nowego Testamentu i chce odpowiedzieć na pytanie, jak jego Autor widzi ten wpływ” (Wstęp, s. 4).

Publikacja złożona jest ze wstępu i trzech części omawiających następujące problemy: 1. Nowe narodzenie przez zmartwychwstanie, 2. Zmartwychwstanie jako wywyższenie Sprawiedliwego i aprobatą ofiary Chrystusowej, 3. Cierpienie i chwała jako charakterystyka życia chrześcijańskiego. Całość publikacji zamyka podsumowanie i wykaz wykorzystanej bibliografii. Analiza tekstu biblijnego została podsumowana wnioskiem, że zmartwychwstanie jest „narzędziem rozpoczęcia komunii z Bogiem” (s. 53). Komunia powyższa „ożywia wierzących i uobecnia chwałę Bożą w ich życiu” (s. 53).

Bardzo przystępne przedstawienie problemu sprawia, że opublikowaną pozycję bierze się do ręki z przyjemnością. Dlatego powinna się znaleźć w rękę studentów, duszpasterzy, a także laikatu. Powinna znaleźć również miejsce w bibliotekach seminaryjnych i parafialnych.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

A. DE MELLO, SI, *Przebudzenie*, Wyd. „Rebis”, Poznań 1992.

Anthony De Mello SI (1931—1987) jest zaczytywanym autorem duchowych bestsellerów. Ten „jezuicki guru” — jak się go często nazywa — był naprawdę utalentowanym i niekonwencjonalnym rekolekcyjnym. Próbował przeschwycić mądrość Dalekiego Wschodu do nauki chrześcijańskiej. Ale nie wszystkie próby wypadły pomyślnie: do takiej próby należy tekst *Przebudzenie* (tytuł oryginalny: *Awareness*). Wielka poczytność autora nie może nam zamknąć oczu na braku jego wywodów i błędność niektórych sądów. Nie chodzi tutaj wszelako o czeplanie się słów — tym bardziej, że tekst omawianej książki został opracowany już po śmierci autora przez jego przyjaciół. Chodzi przede wszystkim o odczucie, że wprowadzanie pewnych zasad z mistyki Wschodu nie harmonizuje z Ewangelią. „Niczego się nie wyrzekać, do niczego się nie przyzwyczajając” — to już dla tych, co przeszli „ciemną noc oczyszczenia”, ale dla przeciętnych czytelników trzeba Pawłowego „przyobleczenia w Chrystusa” i „dążenia ku...” Myślę, że dużo tu jest wschodniej bierności i apatii, która nie sprzyja chrześcijańskiej duchowej *dynamis*. A niektóre stwierdzenia są wprost niesprawiedliwe.

„Porzuć taką zadufaną wiarę” — zachęca autor (s. 23). Chodzi tu o możliwość kwestionowania wszystkiego według maksy Buddy: „Mnichom i uczonym nie wolno akceptować moich poglądów — z szacunku. Muszą ją analizować tak, jak złotnik sprawdza jakość kruszca: trąc, skrobiąc, pocierając i topiąc.” Jest tu nieporozumienie: co innego jest badać prawdę,

a co innego zaufać. Zadawanie pytań jest przywilejem człowieka, lecz to nie przeszkadza, żeby zawierzyć Temu, który jest prawdą, tak jak dziecko zawierza matce, nie kwestionując wszystkich jej poleceń.

„Męczennicy mahometańscy, hinduscy, buddyjscy, chrześcijańscy są ofiarami prania mózgu!” (s. 28). Tu już chyba poniosło guru De Mello. Są wypadki skrajnego fanatyzmu, ale tego nie podciągamy pod pojęcie męczeństwa, które ma wyraźną — przynajmniej w katolicyzmie — konotację z wyznawaniem i świadectwem wiary.

Czy żal za grzechy jest przeszkodą na drodze religijnego przebudzenia (zob. s. 48)? Przecież we właściwie pojętym żalu za grzechy nie chodzi o chorobliwie rozpamiętywanie przeszłości, lecz o nową świadomość tego, co się stało, ażeby móc zacząć nowe życie.

„Wspólne obrzędy liturgiczne nie tworzą wspólnoty. W głębi serca wiecie o tym, tak jak i ja, że obrzędy te służą jedynie zamazywaniu różnic” (s. 187). Właściwie przeżywana liturgia jest wspólnototwórcza. To jest zresztą jednym z jej celów: pobudzać wiernych, aby żyli w doskonałej jedności (por. KL 10). Owszem, może być inaczej, ale to już nie jest liturgia, lecz jakaś parodia.

Autor zachłystuje się osiągnięciami pedagogicznymi A. S. Neilla: w szkole możecie robić, co się wam żywnie podoba, byle nie niszczyć wolności innych (zob. s. 188n). Niewątpliwie metoda szkolna Neilla ma swoje dobre strony i liczne osiągnięcia. Ale ma również swoje braki i poważne zagrożenia. W ten sposób mogą wyrastać zastępy młodych, których celem jest użycie i narkotyki, a perspektywą AIDS. De Mello zachwyca się powiedzeniem Neilla: „Każde dziecko ma w sobie Boga. Nasze wysiłki, by je urobić, powodują, że Bóg przemienia się w diabła”. Piękne zdanie, ale o tyle prawdziwe, o ile pomagamy dziecku odkrywać w sobie Boga. A to odkrywanie w sobie Boga nie jest — jak wiemy i z doświadczenia, i z nauki o grzechu pierworodnym — wolne od pomyłek, błędów i działania złego. „Ale nas zbaw ode złego” — uczył nas przecież modlić się Jezus!

Czy ganię książkę De Mello *Przebudzenie*? Nie ganię, lecz zachęcam do krytycznego czytania. Z tej książki można się wiele nauczyć, daje nam ona dużo do myślenia. Nie zapominajmy jednak, że co było dobre przy bezpośrednim odbiorze charyzmatycznego rekolekcjonisty, może nie być tak dobre w późniejszym zapisie. Wiedzieli już o tym autorzy Ewangelii, odtworzając w zapisie słowa Pana. Żeby przebudzenie nie okazało się przypadkiem zwykłym usypianiem.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

### ATENEUM KAPLAŃSKIE

1992, t. 119, z. 1

Balter L., ks., *Jezus budowniczy Kościoła*, 42—54; Czajkowski M., ks., *Miłość Boga objawiona w Chrystusie*, 18—27; Dola T., ks., *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa pełnią wydarzeń zbawczych*, 28—41

1992, t. 119, z. 2—3

Brzegowy T., ks., *Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi. Religijne przestanie księgi Jonasza*, 203—213

1993, t. 120, z. 1

Rabiej St., ks., *Soteriologiczne znaczenie Chrystusowego „Egi eimi”*, 15—27

1993, t. 20, z. 2

Brzegowy T., ks., *Danielowe wezwanie do wierności*, 279—291

## COLLOQUIUM SALUTIS — WROCŁAWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1990, t. XX

Langkammer H., OFM, *Rola kobiety w pierwotnym Kościele*, 111—120

## COMMUNIO

1992, z. 2

Caro J. M. S., *Starotestamentowa koncepcja cierpienia wśród ludu Izraela*, 44—60; Cobiella L., *Rozważania na temat błogostawieństw*, 122—127

1993, z. 1

Alves M. I., *Przymierze, Dekalog i Ewangelia*, 62—71; Cazzago A., *Dziesięć prostych słów*, 3—9; Dohmen Ch., *„W imię naszej wolności”. Geneza i cel etyki biblijnej w „głównym przykazaniu” Dekalogu*, 33—52; Lopez-Hernandes C., *Ewangelia, prawo i łaska*, 106—121; Passicos J., *Biblia a prawo. Od Dekalogu do prawa kanonicznego*, 72—85; Sales M., SJ, *Dziesięć słów Boga*, 10—32; Warzecha J., SAC, *Dziesięć słów (Dekalog) — Niezmienne czy rozwijające się prawo Boże?*, 53—61

## PŁOCKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1988—1989, t. XVI—XVII

Mroczkowski I., ks., *Praca człowieka w Starym Testamencie*, 35—52; Seweryniak H., ks., *Nauka Soboru Watykańskiego II o objawieniu*, 53—58

1991—1992, t. XIX—XX

Dziuba A., ks., *Jezusowa moralność nagrody i kary*, 17—48; Mroczkowski I., ks., *Biblijne podstawy praw człowieka*, 49—68; Seweryniak H., ks., *Fundamentalne cechy objawienia biblijnego*, 7—16

## ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE KUL

1990, z. 1

Homerski J., ks., *Prawo o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym w najmłodszych pismach natchnionych Starego Testamentu*, 5—17; Kudasiewicz J., ks., *Testament Jezusa (J 19,25—27). Nowe trendy interpretacyjne*, 47—61; Ołów A. J., ks., *Terminologia radości w Psalterzu*, 35—47; Ordon H., SDS, *Kuśnienie Jezusa w świątyni w relacji Łk 4,9—12 (por. Mt 4,5—7) a śmierć Jakuba brata Pańskiego*, 63—75; tenże, *Odznaczenie ks. prof. Feliksa Gryglewicza*, 77—79; Szwarc U., *Fukcja perykop 2,1—5; 2,20—22; 6,8—10; 10,11—16 w księdze Sędziów. (Z zagadnień problematyki redakcyjnej księgi)*, 19—33

## STUDIA THEOLOGICA VARSOVIENSIA

1992, z. 1

Warzecha J., SAC, *Wyśtannicy Kościoła w tekstach Nowego Testamentu*, 9—26

## ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

1988, t. XXI

Kozyra J., ks., *Pielgrzymki w Biblii*, 5—18

### W DRODZE

1992, z. 8

Maliński M., ks., *Jezus przestępcą politycznym?*, 62—67

1993, z. 1

Guardini R., *Pochodzenie i przodkowie Jezusa*, 16—29

### WIĘŻ

1992, z. 5

Wojciechowski M., *Biblia o dzieciach nie narodzonych*, 96—97

1992, z. 8

Czajkowski M., ks., *Ku chrześcijaństwu bardziej biblijnemu*, 38—44

1992, z. 9

Czajkowski M., ks., *Jak mówić o Biblii?*, 130—131

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

## KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

WYDAWNICTWO INSTYTUTU TEOLOGICZNEGO XX. MISJONARZY  
31-058 Kraków, ul. Stradomska 4

1. Bielecki Efreem OCD, *Temperamentologia i ascetyka*. Kraków 1992, s. 92
2. Bołoz Wojciech CSsR, *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*, Kraków 1992, s. 208
3. Gasidło Władysław ks., *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*. Kraków 1992, s. 192
4. Henel Alojzy CM, *Zaproszeni do Liturgii*. Kraków 1992, s. 128
5. Henel Alojzy CM, *Zaproszeni do Pokuty*. Kraków 1992, s. 128
6. Henel Alojzy CM, *Ziarnka gorczycy*. Kraków 1991, s. 267
7. Kasztelan Jan CM, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty*. Kraków 1992, s. 170
8. Karuk Edmund CM, *Nad Słowem Pana* (Krótkie komentarze do czytań niedzielnych). Kraków 1992, s. 238
9. Sinka Tarsycusz CM, *Katechizm dla bierzmowanych*. Kraków 1991, s. 80
10. Skowronek Alfons ks., *Powtórka z Soboru*. Kraków 1992, s. 64
11. *Spiewnik — Wybór pieśni kościelnych* (Teksty bez nut). Opracowanie ks. T. Sinka CM. Kraków 1991, s. 465

## BRYTYJSKIE I ZAGRANICZNE TOWARZYSTWO BIBLIJNE

00-363 Warszawa, ul. Nowy Świat 40

1. *Biblia Warszawska*. W-wa 1991
2. *Nowy Testament*. Przekład z języka greckiego. W-wa 1991
3. *Nowy Testament* — z kolorowymi ilustracjami. W-wa 1991
4. *Mała Biblia dla dzieci*. Ilustrowane kolorowo historie biblijne dla najmłodszych. W-wa 1991

## WYDAWNICTWO KUL-u

20-950 Lublin, Aleje Raławickie 14

1. *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Kluczowe teksty i tematy teologiczne. Praca zbiorowa pod red. ks. F. Gryglewicza. Lublin 1992, s. 398
2. Langkammer Hugolin OFM, *Stary Testament odczytany na nowo* (Wprowadzenie. Treść teologiczna. Etos). Lublin 1992, s. 275

## WYDAWNICTWO OO. KAPUCYNÓW

00-245 Warszawa, ul. Kapucyńska 4

1. *Pisma św. Franciszka i św. Klary*. W-wa 1992, s. 239

## WYDAWNICTWO „SOLI DEO” im. St. kard. Wyszyńskiego

1. Wyszyński Stefan kard., *Dzieła zebrane*. T. I: 1949—1953. Słowo wstępne J. kard. Glemp. W-wa 1991, s. 294

## WYDAWNICTWO EWANGELICZNE W POZNANIU

1. Gooding D. *Według Łukasza*. Nowe spojrzenie na Trzecią Ewangelię. Poznań 1992

**POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE  
SEKCJA WYDAWNICZA W KRAKOWIE**

wydało:

1. KS. STANIEK EDWARD, KAZANIA PASYJNE  
Kraków 1992, s. 194
2. STATUT PAPIESKIEJ AKADEMII TEOLOGICZNEJ  
W KRAKOWIE. Opracowanie i komentarz ks. Jan Dyduch  
Kraków 1992, s. 133
3. Praca zbiorowa, MISTERIUM CHRISTI. Pod redakcją ks.  
Wacława Świerżawskiego  
t. III: MSZA ŚWIĘTA  
Kraków 1992, s. 352
4. KS. WÓJTOWICZ KAZIMIERZ CR, ZBLIŻENIA WIEL-  
KANOCNE  
Kraków 1992, s. 153
5. O. MAZUR JAN OSPPE, KATOLICKA NAUKA SPO-  
ŁECZNA. Skrypt dla studentów teologii  
Kraków 1992, s. 270
6. ANZENBACHER ARNO, WPROWADZENIE DO FILOZO-  
FII. Przekł. J. Żychowicz  
Kraków 1992, wyd. II, s. 394
7. JUNGSMANN JOSEPH ANDREAS, SPRAWOWANIE LI-  
TURGII. Podstawy i historia form liturgii. Przekład i wpro-  
wadzenie ks. M. Wolicki  
Kraków 1992, s. 158

POWYŻSZE POZYCJE DO NABYCIA W WYDAWNICTWIE

31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

MARIUS REISER, Poznaj sam siebie! Samopoznanie w starożytności i chrześcijaństwie . . . . .	1
Ks. STANISŁAW MEĐALA CM, Problem struktury literackiej czwartej Ewangelii . . . . .	11

### KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Bp JULIUSZ PAETZ, Pismo Święte — nasz chleb powszedni	18
Ks. JÁNOS SCHMATOVICH, Medytacja nad historycznością przekazów o zmartwychwstaniu Jezusa . . . . .	21
Ks. JERZY CHMIEL, Biblijny model formacji do kapłaństwa w adhortacji apostołskiej Jana Pawła II „Pastores dabo vobis” . . . . .	27

### SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. STANISŁAW HAŁAS SCJ i Ks. HENRYK SKOCZYŁAS CSMA, 30. sympozjum biblistów polskich w Łomży (1992)	32
Ks. STANISŁAW BAJKO SI, Sesja poświęcona Ks. J. Wujkowi w Wągrowcu (1991) . . . . .	35
Ks. KAZIMIERZ BUKOWSKI, „Święto Biblii” w Gdańsku (1992)	36
Ks. NORBERT MENDECKI, Kronika archeologiczna: Elefantyna — w setną rocznicę odkrycia . . . . .	37
Powstanie Towarzystwa Biblijnego w Polsce . . . . .	39

### WSPOMNIENIA

Ks. ANTONI DREJA, Śp. Ks. Konrad Markłowski (1912—1990)	40
Ks. HUBERT ORDON, Śp. Ks. Feliks Gryglewicz (1909—1991)	42

### RECENZJE I PRZEGLĄDY

Przeгляд bibliograficzny (ks. T. Matras) . . . . .	51
Książki nadesłane do Redakcji . . . . .	53