

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3-4

ROK XLVI

1993

A R T Y K U Ł Y

**Ks. Tadeusz Brzegowy**

## ESCHATOLOGIA PROROKA JOELA

Któż z nas nie zna powiedzeń: „Spotykamy się na Dolinie Jozafata”, albo: „Rozdzierajcie serca wasze a nie szaty wasze”? Powiedzenia te weszły do naszego języka i do naszej psychiki z przepowiadania Joela, jednego z mniej znanych mniejszych proroków. O jego osobie nie ma żadnych wzmianek nigdzie poza jego księgą. Na podstawie księgi rysuje się postać Joela jako proroka przepowiadającego na dziedzińcach świątyni jerozolimskiej i w ramach oficjalnego kultu. Czas wystąpienia Joela da się określić tylko na podstawie jego przepowiadania i tylko w przybliżeniu. Choć możliwy jest końcowy okres monarchii judzkiej, albo czas bezpośrednio po powrocie z wygnania, to jednak najwięcej racji przemawia za działalnością Proroka między reformatorskimi poczynaniami Ezdrasza i Nehemiasza a podbojami Aleksandra Wielkiego, dokładniej między 445 a 343 r.

Pomimo niewielkich rozmiarów (4 rozdziały) pismo Joela jawi się jako utwór pod wielu względami niezwykle i unikalny. Jego treść stanowi obraz nieszczęścia szarańczy, na który nakłada się obraz najazdu licznego i potężnego nieprzyjacielskiego wojska, a na te dwa obrazy nakłada się trzeci obraz przerażającego Dnia Pańskiego. Ogarniająca kraj nieszczęście jest dla Proroka okazją do bicia na alarm, do wezwań do pokuty i modlitwy. Ponieważ te plany nakładają się na siebie, a Prorok mówi niemal wyłącznie językiem symboli i obra-

zów, trudno jest rozróżnić, co należy brać dosłownie, a co jest tylko przenośnią dla wyrażenia rzeczywistości duchowej i eschatologicznej. Dlatego też kształt literacki księgi, właściwości języka i założenia kompozycji, muszą być uważnie przeanalizowane.

Zasadniczym tematem przepowiadania Joela jest „Dzień Jahwe”. Od Amosa począwszy, tematyka Dnia Jahwe nie schodziła z ust proroków Izraela, ale w żadnym piśmie ST nie została ona potraktowana tak wszechstronnie jak w księdze Joela. Niekwestionowaną zasługą Joela jest to, że ok. 400 roku prz. Chr. przypomniał i ukazał niezwykle wymownie tę wielką rzeczywistość prorocką jerozolimskiej gminie religijnej epoki perskiej, społeczności skromnie ustabilizowanej, spokojnej, po trosze uśpionej. A okazję do takiej aktualizacji stworzyła niebywała klęska naturalna szarańczy i suszy.

Joel stoi na progu między klasycznym prorocstwem i apokaliptyką. Jako prorok tkwi w historycznej rzeczywistości Izraela, tę rzeczywistość ocenia, interpretuje i wyciąga z niej moralne wnioski. Jako apokaliptyk przesuwając ostateczne zbawienie ludu Bożego poza historię. To ostateczne zbawienie nastąpi po uniwersalnym sądzie nad wszystkimi nieprzyjaciółmi ludu Bożego i samego Boga, oraz po jakimś radykalnym odnowieniu i przemienieniu całego kosmosu. Zarówno historia jak i eschatologia, zarówno dzieje Izraela jak i narodów pogańskich są areną działania Boga, który „czyni wielkie rzeczy” (Jl 2,21) i który „mieszka pośród Izraela” (Jl 2,27).

## I. KSZTAŁT LITERACKI KSIĘGI JOELA

Księga Joela wyróżnia się wśród pism prorockich swą niepowtarzalną formą. Najbardziej znamienym jej rysem jest podział na dwie części, które opracowują odrębny temat i w różnym stylu. Przejście między częściami pokrywa się z przejściem między rozdziałami 2 i 3.<sup>1</sup> Tak wyodrębnione sekcje (rozd. 1—2 i 3—4) przynoszą opis jakiegoś kryzysu i jego następnego rozwiązania. W pierwszej nieszczęściem jest atak szarańczy, a w drugiej części najazd narodów pogańskich. Ponieważ nalot szarańczy, choć wyjątkowo dotkliwy, ale przecież nie wykraczający poza ramy biegu natury, należy do aktualnej historii, zaś sąd nad narodami wydaje się być opisem rzeczy posthistorycznych, przeciwstawiono dwie części księgi Joela i zdefiniowano jako historię i eschatologię.<sup>2</sup> Ta tematyczna odrębność dwóch części pisma zdawała się iść w parze z różnicami stylistycznymi. Spo-

<sup>1</sup> H. W. Wolff, *Dodekapropheten 2: Joel and Amos* (BKAT 14/2), Neukirchen-Vluyn 1969, 6 n, uważa, że właściwy punkt kulminacyjny i przełom w księdze Joela występuje między wierszami 17 i 18 drugiego rozdziału.

<sup>2</sup> R. Pautrel, *Joel*, *DictBibSuppl* IV, 1098.

strzeżenia te doprowadziły krytyków do sformułowania tezy o odrębności autorów dwóch części pisma. Na początku XX wieku pogląd ten opracował B. Duhm,<sup>3</sup> przypisując rozdz. 1—2 jakiemuś zdolnemu poecie, a rozdz. 3—4 pewnemu kaznodziei synagogalnemu, piszącemu mierną prozą, który przez włączenie kilku not do części pierwszej (1,5; 2,1b—2a; 2,11b) nadał jej eschatologiczny koloryt i powiązał z częścią drugą. Od tego czasu wielu uczonych przyjmowało dwa lub więcej etapów w kompozycji księgi.<sup>4</sup> Ale dzisiejsza krytyka zdecydowanie się skłania ku jedności autora obydwu części księgi Joela. Wyrobienie sobie sądu w tej sprawie wymaga pewnych obserwacji co do języka, stylu i teologicznych założeń twórcy księgi Joela. Autor bowiem jest nie tylko teologiem, ale mówcą i poetą. Weźmy jako ilustrację poetyckiego stylu i smaku naszego autora opis klęski suszy w 1,10—12.

Oto transkrypcja hebrajskiego z podziałem na stychy i zaznaczeniem rytmiki czyli liczby akcentów:<sup>5</sup>

1. szuddad śade 'ab <sup>e</sup> la 'adama	4
2. ki szuddad dagan hobisz tirosz 'um <sup>e</sup> lal jic-har	6
3. hobiszu 'ikkarim helilu kor <sup>e</sup> mim	4
4. 'al-chitta w <sup>e</sup> 'al-ś <sup>e</sup> 'ora ki 'abad k <sup>e</sup> 'cir śade	5
5. haggefen hobisza w <sup>e</sup> 'hatt <sup>e</sup> 'ena 'um <sup>e</sup> lala	4
6. rimmon gam-tamar w <sup>e</sup> tappuach kol-'ace haśśade jabesz 6	6
7. ki-hobisz śaśon min-b <sup>e</sup> ne 'adam	4

Tłumaczenie polskie:

„Spustoszone jest pole, w żłobie jest ziemia,  
bo spustoszone jest zboże, wysechł moszcz, przepadła oliwa.  
Zawstydzicie się rolnicy, narzekajcie winogrodnicy,  
z powodu pszenicy i jęczmienia, bo przepadło żniwo polne.  
Uschła winorośl i zwiądl figowiec,  
granat i palma i jabłoń — wszelkie drzewo uschło.  
I znikła radość spośród synów Adama”.

Ten mały poemacik, wyraźnie odcina się od kontekstu przez swą rolniczo-wiejską tematykę i adresatów. W tworzących jedną całość siedmiu liniach metrycznych poeta wykazał wielką dbałość o obrazowość i kompletność przedstawienia. On starannie dobiera wyrazy i dźwięki, układa je w pewne ciągi, pozwala im powracać w tych samych lub podobnych wyrazach i zwrotach, przez co powstają liczne asonancje, aliteracje i nawet rymy. Uderza w poemacie częste używa-

<sup>3</sup> B. Duhm, *Anmerkungen zu den Zwölf Propheten X, Joel*, ZAW 31 (1911) 184—188.

<sup>4</sup> Ze współczesnych opinii taką wyznaje m.in. P. L. Redditt, *The Book of Joel and Peripheral Prophecy*, CBQ 48 (1986) 227—231.

<sup>5</sup> Podejmujemy tę analizę stylistyczną za E. D. Mallon, *A Stylistic Analysis of Joel 1: 10—12*, CBQ 45 (1983) 537—548.

nie syczących spółgłosek czy ich zestawienia ze szczelinowymi. Wyrażoną asonancję odkrywamy we frazie *'ace haššade jabesz*. Linia *szudad šadeh 'ab<sup>e</sup>la 'adama* zawiera liczne aliteracje. Na określenie adreśatów wybrał poeta dwa wyrazy z identyczną sekwencją spółgłosek *k-r-m*: *'ikkarim* — *kor<sup>e</sup>mim* (rolnicy, winogrodnicy). W całym poemacie autor operuje siedmioma (!) rdzeniami czasownikowymi o bardzo zbliżonej treści i barwie dźwiękowej: *'abad* (przepaść), *'abal* (skończyć się), *'amal* (zmarnieć, załamać się), *jalał* (lamentować), *jabesz* (usychać), *bosz* (wstydzić się), *šadad* (spustoszyć). W dodatku poeta tak dobiera formy pochodne od tych rdzeni, że stają się one w pewnych przypadkach dwuznaczne, np. *hobiszu* na początku trzeciej linii może być pochodną od *jabesz* (schnąć) i od *bosz* (wstydzić się). I jedno i drugie słowo ma sens w odniesieniu do zrujnowanych rolników, ale słuchacz poematu musi się zastanowić, które z tych znaczeń należy w tej sytuacji zastosować.

Zasadą organizującą cały utwór jest poczucie symetrii i koncentryczności. Reguła ta jest widoczna w poszczególnych frazach, jak np. *hobisz tiroš* (wysechł moszcz), gdzie zastosowano odwróconą asonancję czyli chiasm sonoryczny (o — i : i — o). Linie pierwsza i siódma stanowią obramowanie całości (inkluzyję) przez zastosowanie bardzo podobnych wyrazów *'adama* (ziemia) i *'adam* (człowiek). Cały też poemat jest zbudowany na zasadzie sonorycznego chiazmu: wokół linii czwartej centralnej z pięcioma akcentami układają się symetrycznie linie o tej samej długości metrycznej według schematu a b c d c<sup>1</sup> b<sup>1</sup> a<sup>1</sup>. Gdyby się tego założenia nie zauważyło, to można by mieć pokusę, aby „wyrównać” długość linii przez korekty tekstu, lub uznać utwór za nieregularny pod względem metrum. Tymczasem poeta tak swój tekst komponuje, że linii pierwszej odpowiada nie druga ale siódma, linii drugiej odpowiada szósta itd. Ten krótki poemat pokazuje nam, że twórca księgi Joela jest wprawnym poetą, zamiłowanym w budowaniu kompozycji symetrycznych. To spostrzeżenie musimy mieć na uwadze, przystępując do objaśnienia kompozycji księgi jako całości.

Dokładna analiza stylistyczna pokazuje, że symetria jest również zasadą kompozycyjną całego pisma Joela.<sup>6</sup> I tak trzy punkty z pierwszej części, a mianowicie zniszczenie wrogiego najeźdźcy (2,20), odbudowa Judy w chwale i urodzaju (21—26) oraz dydaktyczna konkluzja (w. 27) odnajdują się w części drugiej w 4,2—16b; 4,18—20 i 4,17. W obydwu częściach ma miejsce jakieś nadzwyczajne zgromadzenie na Syjonie — w pierwszej Hebrajczyków, a w drugiej narodów pogańskich. Temat centralny „Dnia Jahwe” występuje w obydwu częściach z użyciem tych samych obrazów jak i terminów. Ta symetryczność obrazów przy identyczności terminów i równoczesnej kontrasto-

<sup>6</sup> Por. J. Bourke, *Le jour de Yahvé dans Joël*, RB 66 (1959) 5—31, 191—212.

wości pojęć (Judejczycy — poganie; wydarzenie historyczne — eschatologiczne) dowodzą jedności autora całej kompozycji.

Zasada symetrii jest zachowana w opisach teofanii. Momentem centralnym dla całej księgi jest kultowa teofania zbawcza wobec zgromadzonego na Syjonie Izraela w 2,18. Historyczna klęska Izraela w pierwszej części jest pokazana jako objawienie karzącej mocy Jahwe (2,10—11). Tej teofanii historycznej odpowiada w części drugiej teofania eschatologiczna, która będzie mieć zbawiające i karzące zarazem oblicze (3,4—5 i 4,15—16).

Cała niemal literatura prorocka jest w sposób charakterystyczny podwójnie zogniskowana: z jednej strony ogłasza sąd nad obecnym Izraelem, a z drugiej zapowiada jego gruntowne odnowienie.<sup>7</sup> Ta właśnie całkowita „odmiana losu” (Jl 4,1) jest zasadą kompozycji tak poszczególnych części jak i całej księgi. Jedność kompozycyjna jest wzmocniona przez występowanie w całym piśmie tych samych formuł, zwrotów i terminów.

To powiedziawszy od jedności całego pisma, możemy się zatrzymać na wzajemnej relacji rozdziałów 1 i 2. Imponujący opis szarańczy w 1,4 i 2,25 sprawia łatwo wrażenie, że całe dwa rozdziały mają za przedmiot historyczną klęskę szarańczy. Wtedy opis najazdu wrogiego ludu w 2,1—11 byłby tylko metaforycznym opowiedzeniem tego samego, czyli ataku szarańczy. Skoro wszystko, co tutaj powiedziano, dotyczy szarańczy i skoro ten „opis” szarańczy jest poprzetykany zapowiedziami „Dni Jahwe”, to można zapytać, czy ta szarańcza nie jest jedynie symbolem Dnia Jahwe. Jest bowiem dość prawdopodobne, że szarańcza, która występowała w związku z wyjściem z Egiptu (Wj 10,4nn) znalazła się w scenerii eschatologicznego Dnia Jahwe. Do tej scenerii należał już oczywiście najazd narodów pogańskich przeciw Jeruzolimie. Atak szarańczy nadawał się znakomicie do zobrazowania takiego najazdu. Już św. Hieronim i inni autorzy opowiadali się za symbolicznym rozumieniem szarańczy.<sup>8</sup> W tym ujęciu nie byłoby już w księdze owej dychotomii historia — eschatologia, lecz wszystkie rozdziały mówiłyby, w sposób obrazowy i poetycki, o przyszłym wydarzeniu Dnia Pańskiego.

Jednakże prawdopodobniejszym się wydaje, że w rozdziałach tych chodzi o rzeczywiste wydarzenia szarańczy i suszy (rozd. 1) i jakiś nieprzyjacielski najazd, czasowo późniejszy (2,1—11). To tłumaczyłoby, dlaczego dwukrotnie rozlega się prorockie wezwanie do pokuty (1,13—14 i 2,12—14). Drugie nieszczęście zostało od razu pojęte jako zwiastun i początek Dnia Jahwe i dlatego w tym opisie ów związek został dobitniej zaznaczony.

<sup>7</sup> Por. R. Clements, *Patterns in Prophetic Cause*, w: *Canon and Authority*, red. G. W. Coats, B. O. Long, Philadelphia 1977, 48—55.

<sup>8</sup> Hieronim, *Teodor z Mopswestii*, ze współczesnych E. O. A. Merx.

Możemy zatem podsumować te uwagi spostrzeżeniem, że księga Joela jawi się jako dość osobliwy utwór literacki. Autor prawdopodobnie wykorzystał pewne teksty liturgiczne, tradycyjne motywy prorockie, swoje dawniejsze wyrocznie ogłoszone w kontekście jakiejś klęski naturalnej czy politycznej. Z tych różnorodnych materiałów stworzył stylistyczną i teologiczną jedność, która miała ukazać obraz eschatologicznego Dnia Jahwe. Toteż opinia egzegetów, że Joel jest „bardzo dobrym pisarzem, którego poezja skrzy się porównaniami, ostrymi detalami, kontrastami a czasem powtórzeniami”, zasługuje na szacunek.<sup>9</sup> Jakkolwiek dziwne czy nawet niezrozumiałe by się nam wydawały jego zamiłowania stylistyczne, jego techniki kompozycyjne, jego schematy teologiczne, to jednak nie możemy ich lekceważyć, jeżeli nie chcemy z góry się skazać na niezrozumienie jego przesłania.

## II OSTATECZNY SĄD NAD NIEPRZYJACIÓŁMI BOGA

Historyczne wybawienie Izraela z ucisku jest dla Joela okazją do ukazania ostatecznej „odmiany losu” i do ostatecznego wyrównania przez Boga rachunków ludzi złych i dobrych. Ludzie źli, ucieleśnieni przez pogańskie narody uciskające Izraela, zostają wezwani na Dolinę Jozzafat, gdzie Bóg dokona nad nimi publicznego sądu:

- 4,1 „Zaiste w owych dniach i w owym czasie,  
kiedy odmięnię los<sup>10</sup> Judy i Jeruzalem,  
2 zgromadzę też wszystkie narody  
i zaprowadzę je na Dolinę Jozzafat  
i tam sąd nad nimi odbędę  
w sprawie mego ludu i mego dziedzictwa, Izraela;  
za to, że go rozproszyli wśród narodów  
i podzielili między siebie moją ziemię;  
3 i że o mój lud los rzucali  
i chłopca wymieniali za nierządnicę,  
a dziewczę sprzedawali za wino, aby pić [...]  
9 Rogłoście to między narodami, poświęćcie się na wojnę!  
Zbudźcie bohaterów! Niech się zbliżą  
i niech powstaną wszyscy waleczni mężowie! [...]  
12 Niech się obudzą i przyjdą narody na Dolinę Jozzafat,  
bo tam zasiądę, aby sądzić wszystkie okoliczne narody!”

<sup>9</sup> J. Kodell, *Lamentations..., Joel...* (Old Testament Message 14), Wilmington — Delaware 1982, 133.

<sup>10</sup> Zwrot hebr. *szub* ('et) *szebut* znaczy „odmienić czyjś los na lepsze, przywrócić do poprzedniego stanu”; por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1969, 826.

Kreśląc tę wizję ostatecznego rozstrzygnięcia między Jahwe i Jego nieprzyjaciółmi, Joel operuje wciąż pojęciami i obrazami zadomowionymi w teologii proroków i zwłaszcza w teologii Jerozolimy.

Z teologii proroków bierze Joel przede wszystkim pojęcie Dnia Jahwe. Jest to dzień, w którym Jahwe wymierzy sprawiedliwość grzesznikom i zbawi swoich czcicieli. Joel nazywa ten dzień jego pełną nazwą „Dzień Jahwe” (4,14; por. 1,15; 2,1; 3,4), albo nazwą skróconą „ów dzień” (*jom hahu'* — 4,18), czy „owe dni” (4,1). Rzeczywistość Dnia Jahwe zostaje u Joela przeniesiona wyraźnie w eschatologię i połączona z wojenną rozprawą Jahwe z Jego nieprzyjaciółmi u wrót Jerozolimy w scenarii eschatologicznej teofanii na Syjonie.

Pierwszorzędnym i wyłącznym „aktorem”, a więc jedynym działającym „w ów dzień” jest Jahwe. W teologii jerozolimskiej znany był motyw wojennej wyprawy pogan przeciw Miastu Świętemu, przeciw Jahwe i Jego Pomazańcowi, wyprawy królów pogańskich na czele ich armii (por. Ps 2,1—3; 48,5—8; 76,2—7). U Joela nie wspomina się już królów, a poganom odbiera się wszelką inicjatywę. To Jahwe każe im się „obudzić”, „poświęcić na wojnę”, „przyjść”, „stanąć do walki”. Poganie mają „przeuć lemiesz na miecze, a sierpy na oszczepy” i wystąpić jak dzielni bohaterzy (4,11). Jest to obraz całkowicie przeciwny do pokojowej pielgrzymki narodów na Syjon, jaką zapowiadali Izajasz (2,4) i Micheasz (4,3). Ale poganie stoją od początku na pozycji przegranej. Zostają oni bowiem wezwani, aby odebrać zapłatę za to, co uczynili ludowi Bożemu (ww. 2—3). Wśród tych przewinień zostają wyliczone grabież ziemi, sprzedawanie w niewolę, akty zemsty (w. 7). Prorok nie ukazuje ani przebiegu wyprawy ani nie mówi wyraźnie o jej wyniku. Ten wynik jest jasny z tonu całej wizji. Tak więc widać, że Bóg jest bardzo zagniewany z powodu ich „wielkiej złości”, która się rozlewa jak wino z przepelnionej kadzi czy tłoczni (w. 13). Ten wynik jest podsunęty już na początku wyroczeni, gdzie Dzień Jahwe jest nazwany dniem „odmiany losu”; dotychczas krzywdzeni posiadają radość, a zatem krzywdziciele muszą doznać kary. Ta kara jest wreszcie widoczna w określeniu miejsca rozprawy. Najpierw Joel nazywa je „Doliną Jehoszafat” (4,2,12). Określenie to nie występuje w topograficznym nazewnictwie Palestyny. Tradycja chrześcijańska od IV w. po Chr. identyfikuje to miejsce z doliną biegnącą po wschodniej stronie Cedronu,<sup>11</sup> ale Joelowe określenie *'emek* zakłada szeroką dolinę, otoczoną wzgórzami, na której by można rozwinąć szyki bojowe, a Wadi Kidron jest raczej wąwozem wcale się nie nadającym do takiej akcji. Zatem określanie Joelowe jest nazwą symboliczną: „Dolina na której Jahwe sędzi”, przy czym

<sup>11</sup> Por. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Paris 1967, vol. 1, 401; J. Drozd, *Księga Joela*, w: *Księgi Proroków Mniejszych* (PSST 12/1), Poznań 1968, 153; Bible de Jérusalem, Paris 1973, 1340.

ów „sąd” już niesie w sobie wyrok i to skazujący. Karzący i niszczący wynik sądu dla pogan wyraża jeszcze dobitniej druga nazwa symboliczna *'emek hecharuc* (w. 14 bis). Septuaginta i Peszitta zinterpretowały tę nazwę jako „Dolina Wyroku”. Ale hebrajski rzeczownik *haruc* oznacza młocarnię, walec młocarski (por. Am 1,3; Iz 28,27; 41, 15). Mamy tu zatem do czynienia z metonimiczną nazwą symboliczną, która wskazuje na czynność młócenia, a więc zawierającą plastyczny obraz wyroku potępiającego, skazującego na całkowitą klęskę.

Ostateczna rozprawa z narodami dokonuje się w ramach eschatologicznej teofanii Jahwe na Syjonie. U Joela dokonało się połączenie tematów Dnia Jahwe i ostatecznej teofanii na Syjonie. Prorocy niewoli Deutero-Izajasz i Ezechiel kreślili już obraz powrotu Jahwe na Syjon i Jego objawienie się tam wśród wielkich cudów natury: „Wtedy objawi się Chwała Jahwe, razem ją wszelkie ciało zobaczy, bo usta Jahwe to powiedziały” (Iz 40,5), albo: „Oto Chwała Boga Izraela przyszła od Wschodu, a głos Jego jakby szum wielu wód i ziemia jaśniała od Jego Chwały” (Ez 43,2). Ale u tamtych proroków owa teofania nakładała się na historyczny powrót Izraela z niewoli. Teofania w ujęciu Joelowym będzie nawiązaniem do teofanii synajskiej (3,3), ale przybierze prawdziwie kosmiczne wymiary: „Słońce i księżyc się zaćmią, a gwiazdy światłość swą utracą. I Jahwe zarzyczy (hebr. *sza'ag*) z Syjonu i z Jeruzalem podniesie swój głos tak, że zadrzą niebo i ziemia” (Jl 4,15—16; por. 2,10n). Potęgą objawiającego się Jahwe jest porównana do przerażającego ryku lwa (por. Am 1,2). Jak „na początku” słowo Jahwe Stworzyciela powołało do istnienia i postawiło na firmamencie niebieskim słońce, księżyc i gwiazdy (Rdz 1), tak „przy końcu czasów” od głosu Boga zachwieje się ten cały porządek natury i ulegnie zniszczeniu. Będzie to więc prawdziwy „koniec świata” i koniec wszelkich potęg wrogich Bogu.

### III. WYLANIE DUCHA PAŃSKIEGO I OSTATECZNE KRÓLESTWO BOGA I JEGO LUDU

W momencie, kiedy potęga objawiającego się Boga wstrząsa posadami świata i osiąga swój zenit, Prorok pokazuje brzask nowej rzeczywistości. Świat posypie się w gruzy grzebiąc pod nimi wszystkich grzeszników, „ale (*waw adversativum*) dla ludu swego Jahwe będzie ucieczką i ostoją dla synów Izraela” (4,16b). Jak u innych proroków, tak i u Joela Dzień Pański ma dwa oblicza — karzące i zbawiające. Prorok Joel, kierując się zamiłowaniem do symetrii i chcąc uwypuklić zbawcze dzieło Boże, a może też chcąc pokazać złożoność i wieloetapowość tego dzieła zbawienia, zapowiada to zbawienie w dwóch rzutach, obrazujących sąd nad poganami (3,1—5 i 4,16b—21).



Zapoczątkowanie dzieła zbawienia stanowi wylanie Ducha Pańskiego”:

„I stanie się potem, że wyleję Ducha mojego na wszelkie ciało (hebr. *bašar*); i prorokować będą synowie wasi i córki wasze; starcy wasi będą śnili, młodzieńcy wasi będą mieć widzenia. Nawet na niewolników i na niewolnice w dniach owych wyleję Ducha mojego” (Jl 3,1—2).

Z określeń czasowych „potem” i „w owych dniach” wynika jasno, że jest tu mowa o tej samej rzeczywistości, o której mówi rozdz. 4, a więc o rzeczywistości Dnia Jahwe. I ta rzeczywistość dzieje się w ramach kosmicznej teofanii Dnia Jahwe, wśród „znaków na niebie i na ziemi” takich, jak krew, ogień, słupy dymne, zaćmienie słońca i księżyca (3,3—4). Wszystko to będzie się działo na Syjonie i w Jeruzolimie (3,5), a więc dokładnie tam i wtedy, gdzie dokona się sąd nad grzesznikami. W tym jednak momencie Bóg objawia się dla „zbawienia” (w. 5). Cała zaś emfaza tej części wyroczni jest położona na darze Ducha, a jeszcze dokładniej na jego powszechności.

W historii Izraela Bóg udzielał swego Ducha osobom powołanym do specjalnych zadań w ludzie Bożym. I tak sędziowie dzięki posiadaniu Ducha uwalniali Izraela od potężnych nieprzyjaciół (por. Sdz 3,10; 11,29; 14,6,19; 15,14). Poprzez ryt namaszczenia królowie Izraela otrzymywali Ducha, który przemieniał ich w innych ludzi, zdolnych do przewodzenia Narodowi Wybranemu (por. 1 Sm 10,5—6). W szczególności Bóg udzielał swego Ducha tym, których powoływał do misji prorockiej. Od czasów wygnania te dwie rzeczywistości — prorok i Duch Pański są najściślej ze sobą związane (por. Za 7,12; Ne 9,30; 2 Krn 15,1; 20,14). Typ wszystkich proroków, Mojżesz, był napełniony Duchem Jahwe i tego Ducha udzielił w rycie włożenia rąk siedemdziesięciu starszym. To w tym kontekście Mojżesz wypowiedział znamienne życzenie-proroctwo: „Oby tak cały lud Jahwe prorokował, oby mu Jahwe dał swego Ducha!” (Lb 11,29; por. w. 17). Według Joela to proroctwo zacznie się realizować na początku czasów ostatecznych.

W tych to czasach Duch Jahwe zostanie „wylany na wszelkie ciało”. Czasownik *szafak* (wylewać) został poza naszym tekstem użyty o darze Ducha tylko w Ez 39,29 i Za 12,10, co wskazuje, że proroctwo Joela należy rozumieć w świetle tamtych wypowiedzi. Częściej ST mówi, że Bóg „posyła” swego Ducha (Ps 104,30) lub „daje” Ducha komuś (2 Krl 19,7; Iz 37,7) albo, że Duch „spocznie” na Bożym wybrańcu (Iz 11,2). „Wylanie” niesie w sobie ideę obfitości Ducha oraz trwałości obdarowania, wnikięcia Ducha we władze człowieka na podobieństwo wody wsiąkającej w ziemię. Wylanie Ducha Jahwe obejmie „wszelkie ciało”. Wyrażenie *kol bašar* może określać „wszelką istotę żywą” (Rdz 6,13; 9,15n) czy „wszystkich ludzi” (Rdz 9,17). Jak wynika z dalszego ciągu wypowiedzi, Joelowe *kol bašar* oznacza

wszystkich członków ludu wybranego. Następująca amplifikacja wylicza pewne kategorie osób, jak synowie i córki, starcy i młodzieńcy, niewolnicy i niewolnice, co ma uwypuklić powszechny zakres obdarowania. Ale jest to uniwersalizm w ramach ludu Bożego. Godne uwagi jest wyliczenie przez Joela pewnych kategorii ludzi, jak dzieci, kobiety i niewolnicy. Choć wszyscy ci ludzie mieli jakieś gwarancje prawne w społeczności izraelskiej, jak prawo niewolników do odpoczynku sobotniego (Pwt 12,10) czy prawo tychże niewolników do partycypacji w radościach kultu (Pwt 12,12.18), to jednak pod wielu względami były to kategorie społeczne upośledzone (np. dyskryminacja córek w prawie dziedziczenia, Lb 27,1—11). Joel głosi z naciskiem, że w eschatologicznej społeczności Izraela znikną wszelkie różnice kondycji społecznej, płci i wieku, gdy chodzi o dostęp do darów Bożych.

Sam zaś dar Boży jest określony wyrażeniem *ruach* Jahwe. Według ST Duch Jahwe jest principium wszystkich rzeczy (Rdz 1,2) i źródłem życia wszystkich istot żyjących (por. Ps 104,28—29). Ponadto Duch Jahwe jest mocą, która uzdalnia człowieka do wykonania jakichś dzieł nadzwyczajnych, do których normalnie potrzeba mocy Bożej. W Joelowym proroctwie skutkiem i oznaką „wylania Ducha” będzie proroctwo, otrzymywanie specjalnych objawień poprzez sny i wizje. Są to najczęstsze sposoby, jakimi Bóg w ST się posługiwał do przekazywania proroctwom swego orędzia. Kiedy Joel mówi, że w nowym Izraelu powszechny będzie dar proroctwa, to nie chodzi mu ani o upoważnienie do nauczania w ramach Izraela ani o wyposażenie do misjonowania pogan. Joel chce powiedzieć, że przez dar Ducha wszyscy ludzie będą mogli się bezpośrednio komunikować z Bogiem. Człowiek, w szczególności człowiek obarczony winą, jest zachwiany w swej egzystencji i nietrwały, niezdolny do życia według pouczeń Bożych. Dlatego potrzebny jest *Ruach* Jahwe, który człowieka utwierdza i uzdalnia do życia godnego Boga (por. Ps 51, 12n; Ez 11,19; 36,26n). Stąd możemy za H. W. Wolffem powiedzieć, że „wylanie Ducha Bożego na wszelkie ciało oznacza ustanowienie nowego, mocnego życia przez nieodwołalne oddanie się Boga ludziom, którzy z siebie są niestali i ułomni, szczególnie w ciężkich czasach nadchodzącego sądu”.<sup>12</sup> Joel najwyraźniej nawiązuje tu do obietnic Jeremiasza (31,33nn) i Ezechiela (36,26n) o nowym wnętrzu człowieka obdarowanego Duchem Bożym. Ten Duch stanie się nową zasadą działania tych ludzi, podstawą nowej świadomości, fundamentem nowej egzystencji w bezpośredniej bliskości Boga.<sup>13</sup> W tej bezpośredniości bycia z Bogiem zrealizuje się nareszcie idea, która przyświecała już pierwszemu Przymierzcu: „Będziecie mi królestwem kapłanów

<sup>12</sup> H. W. Wolff, *Dodekapropheten* 3, 78.

<sup>13</sup> J. Guillet, *Themes of the Bible*, Notre Dame 1964, 261.

i ludem świętym” (Wj 19,6). Ta nowa więź z Bogiem najwidoczniej się okaże w potężnym i skutecznym „wzywaniu Imienia Pańskiego”, wzywaniu, które przyniesie zbawienie wszystkim uprzednio „wezwanym” przez Boga (Jl 3,5).

Wpółśród tego ludu, obdarowanego i przemienionego przez Ducha, zamieszka na Syjonie Bóg jako jedyny i niekwestionowany Król. Po starciu wszelkich nieprzyjaciół i zniszczeniu obecnego świata Bóg stworzy świat nowy: „I stanie się owego dnia, że góry moszczem ociekać będą, a pagórki mlekiem opływać i wszystkie strumienie judzkie napełnią się wodą. A z Domu Jahwe wypłynie źródło, które nawodni strumień Szittim” (Jl 4,18).

Z Doliny Wyroku Joel przenosi wzrok na Górę Świątyni, w której Jahwe chwalebnie już na zawsze zamieszka. Jego Obecność uświęci wzgórze sanktuarium i całą Jerozolimę: „Ja jestem Jahwe, wasz Bóg, co mieszkam na Syjonie, górze mej świętej; a tak Jerozolimę będzie świętą” (4,17; por. w. 21). Z Domu Pańskiego błogosławieństwo Boże rozleje się po całym kraju, zmieniając go w szczęśliwy ogród na wzór Edenu. Symbolem tego błogosławieństwa będzie cudowne źródło, które wytrysnie u progu Świątyni (por. Ez 47,1—12; Za 14,8) i nawodni kraj aż po tereny południowowschodniej Palestyny (potok Szittim, por. Joz. 2,1). Jak u Ezechiela (36,25) w wizji Joela dar Ducha idzie w parze z życiodajną wodą. Obraz cudownie nawodnionej i użyźnionej ziemi ma wyraźnie eschatologiczny koloryt. Wtedy też spełnią się wszystkie obietnice i sny o „ziemi opływającej mlekiem i miodem” (Wj 3,8.17 i passim). To zamieszkanie Jahwe jako Króla pośrodku odnowionego przez dar Ducha ludu Bożego stanowi finał księgi Joela i zarazem finał całej historii zbawienia.

#### IV. AKTUALNOŚĆ PROROKA JOELA

Zarzuca się nieraz Joelowi skrajny partykularyzm, zawężenie zbawienia do Narodu Wybranego i skazanie wszystkich pogan na niszczący sąd Boży. Powiedziano nawet, że księga Joela jest ważna dlatego, iż ukazuje jak bardzo potrzebny był Nowy Testament!<sup>14</sup> I trzeba się zgodzić, że nie ma u Joela tego uniwersalizmu zbawczego co u Deutero-Izajasza. Ale zauważmy, że orędzie Joela zostało ujęte w pewną literacką kompozycję retoryczną, i że pewne schematyzmy służą emfazie, plastyczności przedstawienia, jasności obrazu. Stąd wzięły się owe zestawienia kontrastowe: teraz i potem; napastnicy i uciskani; Judejczycy i poganie; sąd i zbawienie. Jest jasne, że wyliczeni przez Joela poganie są tylko ucieleśnieniem zła świata, świata wrogiego Bogu i Jego wybrańcom. Ci poganie zostają wezwani na sąd

<sup>14</sup> W. Neil, *Harper's Bible Commentary*, New York 1975, 287.

tylko w związku z krzywdami, jakie wyrządzili innym ludziom, a nie dlatego, że są poganami. Podobnie rzecz ma się z listą zbawionych. Joel mówi wyraźnie, że są to synowie i córki Izraela, ale są tam też niewolnicy, którzy przecież po większej części wywodzili się spośród pogan. I mówiąc o tym ostatecznym zbawieniu, Joel przyrzekł je „każdemu, kto wezwie Imienia Pańskiego” (3,5). Jest chyba rzeczą niezwykle znamioną, że to zdanie, wzięte z jednej z najbardziej partykularystycznych pism ST, posłużyło św. Pawłowi jako skryptystyczny argument dla doktryny o powszechności zbawienia (Rz 10,12). Podobnie św. Piotr w dzień Pięćdziesiątnicy objaśnił powszechność daru Ducha Świętego, kiedy to wobec przedstawicieli „wszystkich narodów pod niebem” zacytował słowa Joela i powiedział: „ale spełnia się przepowiednia proroka Joela” (Dz 2,16—21). Nowotestamentalna nauka o Duchu Świętym jako o zasadzie i przyczynie sprawczej więzi chrześcijanina z Bogiem czy z Jezusem Chrystusem (J 7,37—39; Rz 5,5; 8,23—26; 1 Kor 6,11; Tł 3,5—7) ma u Joela starotestamentalny fundament. Społeczność chrześcijańska, w której „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety” (Ga 3,28), jest spełnieniem proroctwa Joela o równości wobec Boga wszystkich członków ludu Bożego. Oczywiście i jedna wypowiedź i druga jest „eschatologiczna” i terazniejszy Kościół powinien dokładać starania, aby ten idealny obraz już realizować.

*Tarnów*

*KS. TADEUSZ BRZEGOWY*

**Ks. Jerzy Chmiel**

## **BIBLIA, TRADYCJA I HERMENEUTYKA**

Zadaniem niniejszego przedłożenia\* jest przedstawienie pojęcia tradycji jako elementu, resp. instrumentu interpretacyjnego Biblii. W tym celu przedłożenie moje podzieliłem na dwie części. W pierwszej części precyzuję pojęcie tradycji, jakiego używam, kontekstualizując je w całokształcie procesu objawienia. Część druga będzie poświęcona możliwościom interpretacyjnym ze strony tradycji w pro-

\* Skrócony tekst referatu pt. „Traditio-paradosis a teoria interpretacji Biblii”, wygłoszonego na sympozjum nt. „Tradycja w Kościele” w Krakowie w dniu 12 maja 1993.

cesie hermeneutycznym, jakiemu Pismo święte jest poddawane. Taki dwudzielny układ mojego wystąpienia jest już zresztą sugerowany przez sam tytuł.

## I. POJĘCIE TRADITIO-PARADOSIS

Tradycja jest pojęciem wieloznacznym, dlatego sięgam do biblijnego rodowodu tego pojęcia, które w Nowym Testamencie występuje pod słowem *paradosis*.

### 1.1. Pole semantyczne *paradosis*

Rzeczownik *paradosis* jest nominalnym derywatem od czasownika *paradidomi* — 'oddaję', 'przekazuję'. *Paradosis* występuje w antycznej literaturze greckiej; terminu tego używają też i Filon Aleksandryjski, i Józef Flawiusz na oznaczenie tradycji żydowskiej. W Nowym Testamencie termin *paradosis*, występujący zarówno w *singularis*, jak i w *pluralis*, oznacza:

(a) tradycję żydowską, zwaną tradycją starszych (por. np. Mt 15, 2.3.6; Mk 7,3.5.8.9.13, a także Ga 1,14);

(b) nauczanie Apostołów, np. św. Pawła (por. 1 Kor 11,2);

(c) nauczanie przy pomocy bądź żywego słowa, bądź pisma (2 Tes 2,15; 3,6).

Termin *paradosis* począł oznaczać całą tradycję chrześcijańską, przekazywaną — na wzór tradycji żydowskiej — słowem lub pismem. Grecki termin *paradosis* został zastąpiony w łacinie terminem *traditio*, ale jego pole semantyczne rozszerzyło się potem o wiele *traditiones particulares*. Stąd też liczba pojedyncza lub mnoga w odniesieniu do *traditio/traditiones* nie jest bez znaczenia.

Takie pojęcie *traditio-paradosis* zostało przyjęte i przypomniane w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej na temat interpretacji dogmatów, ogłoszonym w maju 1990 r.<sup>1</sup>

### 1.2. Tradycja w kontekście antropologii kulturowej.

Tradycja sięga kultury oralnej zważywszy fakt, że społeczność ludzką formowała najpierw mowa oralna, piśmienność zaś pojawiła się bardzo późno i tylko w obrębie określonych kręgów kulturowych. Istnienie *Homo sapiens* oblicza się na około 30.000 do 50.000 lat, naj-

<sup>1</sup> Przedstawiłem to w referacie pt. *Paradosis: interpretacja tradycji i hermeneutyka biblijna*, wygłoszonym na 28. Sympozjum Biblistów Polskich w Siedlcach (1991). Skrócona wersja tegoż w „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1992) 5—10.

starszy zaś zapis liczy około 6000 lat<sup>2</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, że tradycja była spoiwem pomiędzy etapami oralności i piśmienności. Wiodąca funkcja tradycji powstała także w obrębie kultur cyrograficznych, tzn. opierających się na piśmie. Jak wykazał Roland Barthes, wszystkie teksty posiadają wsparcie pozatekstowe. „Każda interpretacja tekstu musi wyjść poza tekst, by dotrzeć do czytelnika: tekst nie ma znaczenia, dopóki ktoś go nie czyta; aby miał sens, musi zostać zinterpretowany, to znaczy powiązany ze światem czytelnika — co nie znaczy: odczytany dziwacznie lub bez nawiązań do świata pisarza. Sytuację można by opisać w ten sposób: skoro każdy czas mieści się w całości wszelkiego czasu, ten tekst, umieszczony przez autora w określonym czasie, jest ipso facto związany z całym czasem, zawiera implikacje, które mogą się rozwinąć jedynie w przebiegu czasu, a są niedostępne dla świadomości autora i ludzi jemu współczesnych, choć nie muszą być nieobecne w ich świadomości”.

Z punktu widzenia antropologii kulturowej tradycja jako spoiwo oralności i piśmienności posiada ogromne znaczenie dla studiów biblijnych. Od dłuższego czasu rośnie przekonanie o istnieniu elementów oralno-formułowych w tekstach biblijnych. Istnieje już cały szereg prac przedstawiających tekst biblijny w kategoriach oralnej psychodynamiki. W egzegezie biblijnej pojawiło się to w związku z krytyką metod historyczno-krytycznych. Krytyka ta, która — mówiąc paradoksalnie — rozpoczęła się wcześniej, niż skryształizowały się principia metody historyczno-krytycznej, obecnie przyjmuje postać nowych poszukiwań retorycznych.

Zwróćmy uwagę, że owe nowe poszukiwania nie są czynione w imię obrony oralności w Biblii, lecz w celu wydobycia pełnego — egzystencjalnego, pastoralnego, teologicznego — sensu tekstów biblijnych. Taką była krytyka F. Dreyfusa w artykule *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise*, w „Revue Biblique” w 1975 roku. Taką jest również krytyka przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych J. Ratzingera i I. de la Potterie.<sup>3</sup> Tak więc problem tradycji jest jakoś zakorzeniony w problemie oralność-piśmiennosc. Jak słusznie pisze Walter J. Ong, „interakcja oralności-piśmiennosci wkracza

<sup>2</sup> Por. W. J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London — New York 1982. Polski przekład: *Oralność i piśmiennosc. Słowo poddane technologii*. Przeł. J. Japola, Wyd. KUL, Lublin 1992.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit*. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, w: R. E. Brown — W. H. Lazareth — G. Lindbeck — J. Ratzinger (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (Quaestiones disputatae 117), Herder, Freiburg — Basel — Wien 1989, ss. 15—44; I. de la Potterie, *L'esegesi biblica, scienza della fede*, w: I. de la Potterie et alii, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, ss. 127—165. Zob. także R. Zerfass (Hg.), *Erzählter Glaube — erzählende Kirche* (Quaestiones disputatae 116), Herder, Freiburg — Basel — Wien 1988.

w zainteresowania i aspiracje najgłębiej ludzkie. Wszystkie tradycje religijne ludzkości mają swe najdawniejsze źródła w przeszłości oralnej i okazuje się, że wszystkie one szczególnie opierają się o słowo mówione. Wielkie religie świata ulegały jednakże interioryzacji dzięki rozwojowi świętych tekstów: Wed, Biblii, Koranu. W myśli chrześcijańskiej polaryzacja oralno-piśmienna jest szczególnie ostra, prawdopodobnie bardziej ostra niż w jakiegokolwiek innej tradycji, nawet — hebrajskiej. W myśli chrześcijańskiej Druga Osoba Trójcy Świętej, która odkupiła ludzkość z grzechów, jest znana nie tylko jako Syn, lecz również jako Słowo Boże. Bóg Ojciec, nauczając, wypowiada, czy mówi Swoje Słowo — swego Syna. Nie zapisuje Go. Sama Osoba Syna stanowi Słowo Ojca. Myśl chrześcijańska stawia jednak w swoim centrum również pisane słowo Boże, Biblię, która jak żadne inne pismo, za swymi ludzkimi autorami ukrywa autora Boga. W jaki sposób te dwa sensy „słowa” Bożego wiążą się ze sobą i z historią człowieka? Dzisiaj jest to pytanie bardziej centralne niż kiedykolwiek”.

### 1.3. Interakcja Scriptura — Traditio.

Chrześcijaństwo — jak stwierdziliśmy — odziedziczyło po judaizmie pojęcie tradycji-paradosis w sensie przekazu doktryny i jej nauczania, które może być albo ustne, albo spisane. W judaizmie rozróżniało się dwie torot, jedną spisaną (*Torah še-biktab*), drugą ustną (*Torah še-be'al peh*), które były ze sobą nierozzerwalnie związane, a które Mojżesz otrzymał na Synaju. Doktryna o Pismie świętym i Tradycji przez wieki rozwijała się w teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza w katolickiej i prawosławnej. Nie wchodząc w analizę etapów historycznych tego rozwoju, zwróćmy uwagę na stanowisko II Soboru Watykańskiego, które znajduje swój wyraz w konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei verbum*, a w szczególności w rozdziale II: O przekazywaniu objawienia Bożego.

Dotychczasowa koncepcja dwóch źródeł objawienia: Pismo święte i Tradycja została zastąpiona inną koncepcją, bardziej zunifikowaną. Nie tracąc swojej formalnej tożsamości Pismo i Tradycja „stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi” (DV 10). Stwierdzenie to zostało przygotowane przez szereg wypowiedzi w tejże konstytucji, które próbują określić bliżej ów dialektyczny stosunek Pisma i Tradycji: dwa elementy, ale przecież łączące się w jedno. I tak:

(a) Tradycja wyprzedza czasowo Pismo, ale zarówno Tradycja jak i Pismo „są jakby zwierciadłem, w którym Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga” (DV 7).

(b) Dzięki Tradycji Kościół rozpoznaje cały kanon ksiąg świętych, a samo Pismo w jej obrębie jest głębiej rozumiane i nieustannie w czyn wprowadzane (por. DV 8).

(c) Tradycja i Pismo „ściśle się z sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. (...) Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu” (DV 9).

(d) I wreszcie Tradycja i Pismo razem z Urzędem Nauczycielskim Kościoła tworzą jakby „triadę interpretacyjną”: „tak ściśle ze sobą się łączą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie te czynniki razem, każdy na swój sposób, pod natchnieniem jednego Ducha Świętego, przyczyniają się skutecznie do zbawienia dusz” (DV 10).

## II. TRADYCJA A HERMENEUTYKA PISMA

Zobaczmy teraz, w jaki sposób Tradycja łączy się z Pismem, a zachowując swoją odrębność, pozwala na interpretację Pisma. Przewodnikiem niech nam będzie w dalszym ciągu soborowa konstytucja *Dei verbum*, a zwłaszcza rozdział III formułujący reguły hermeneutyki biblijnej.

### 2.1. Zasada pneumatologiczna.

Za naczelną zasadę hermeneutyczną należy uznać stwierdzenie: „Pismo święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane” (DV 12). To stwierdzenie określa się często mianem zasady pneumatologicznej i zawiera podwójne rozumienie ducha:

(a) duch, czyli intencja autora, jego plan i zamiysł wyrażony w kontekście;

(b) Duch Święty działający na hagiografów.

Oznacza to, że Pismo, które powstało jako zapis szerzej pojętej Tradycji, winno być traktowane jako wyraz tej Tradycji, która „czyni w Kościele postępy pod opieką Ducha Świętego”, gdy „wzrasta zrozumienie tak rzeczy jak słów przekazanych” (DV 8).

### 2.2. Reguła żywej Tradycji całego Kościoła.

Konstytucja *Dei verbum* określa ściślej ową zasadę pneumatologiczną, kiedy precyzuje pojęcie „żywej Tradycji całego Kościoła” jako reguły hermeneutycznej. Ta „żywa Tradycja całego Kościoła” (*viva totius Ecclesiae Traditio*) nie może być rozumiana inaczej jak cała Tradycja, która „słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzono Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w samym nauczaniu



zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali” (DV 9). Jest to życiodajna Tradycja, „której bogactwa przelewają się w działalność i życie wierzącego i modlącego się Kościoła” (DV 8).

### 2.3. Niebezpieczeństwo biblicyzmu, czyli Pismo a słowo Boże.

Soborowa promocja Pisma świętego mogła wywołać pewne nieporozumienie, które określam mianem „niebezpieczeństwa biblicyzmu”. Pismo święte nie identyfikuje się bez reszty z objawieniem. Pismo „jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie” (DV 9). Słowo biblijne zaświadcza objawienie, ale go nie zawiera w ten sposób, ażeby móc je wyczerpać do końca.

Dlatego Biblia — analogicznie do słowa ludzkiego, które wyraża głębię egzystencji — pozostaje niewyczerpane i otwarte na nowe interpretacje i odczytywania. Przypomina się owo Brandstaetterowskie powiedzenie, że „Biblia jest żywiołem bez dna i granic. Jest podobna do Boga. Nie pozwala, by ją poznawano i zgłębiano do samego dna”. Stąd każdy tekst Biblii wychodzi poza bezpośredni sens historyczny i domaga się interpretacji w dynamicznym procesie pomiędzy Bogiem a człowiekiem, który to proces staje się rzeczywistością zaistniałą w spotkaniu. Nie można zrozumieć Biblii nie wyszedłszy niejako poza jej tekst. A to domaga się Tradycji.

### 2.4. Podwójny proces rozumienia Biblii.

Konstytucja *Dei verbum* zwraca uwagę na to, że komentator Pisma świętego „powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić” (DV 12). Jeżeli słowa ludzkie zostaną już do końca przeanalizowane, gdzie się mieści owa „głębina Biblii”? Dlatego w procesie hermeneutycznym Biblii zaznacza się podwójny wysiłek rozumienia: ten, który jest obecny przy analizie jakiegokolwiek (każdego) tekstu, i ten, który zmierza do zrozumienia Pisma jako słowa Bożego. Owa dwudzielność hermeneutyczna, ów paralelny proces interpretacji może być zespolony tylko poprzez odniesienie do czynnika pozatekstualnego, jakim jest *traditio-paradosis*.

### 2.5. Egzegeza w Kościele, to znaczy w Tradycji.

Postulat F. Dreyfusa, aby egzegeza współczesna była bardziej związana ze środowiskiem wiary, jakim jest Kościół (*exégèse en Eglise*), został podjęty przez J. Ratzingera: interpretator Biblii powinien znaleźć się w kontekście historii, społeczności, teologii, Kościoła. Jest to jednocześnie postulat integralnej hermeneutyki biblijnej, aby właściwym miejscem rozumienia Biblii była *traditio-paradosis* nie jako stały punkt dla wysuwania propozycji dogmatycznych, lecz jako śro-

dowisko, w którym pierwotnie Biblia znajdowała swoje korzenie. Jest to zatem powrót do korzeni, który może być tylko z korzyścią odnotowany przez teorię interpretacji Pisma.

## 2.6. Traditio-paradosis a dialog ekumeniczny i międzyreligijny.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na jeden niezmiernie ważny aspekt traditio-paradosis w interpretacji Biblii, który wykracza daleko poza rozumienie Pisma.

W dialogu ekumenicznym pozostaje do uzgodnienia sprawa kanonu biblijnego, a w szczególności miejsca siedmiu ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu. Nie ulega kwestii, że bez uzgodnienia kanonu pism biblijnych teologiczny dialog ekumeniczny nie będzie mógł ruszyć z miejsca.<sup>4</sup>

Podobna sytuacja, choć na innej płaszczyźnie, zachodzi w dialogu chrześcijańsko-żydowskim. Dwie wersje Starego Testamentu, jakimi są Septuaginta z jednej strony i literatura targumiczna z drugiej, były szeroko używane przez najstarszą tradycję chrześcijańską, która dała nam Nowy Testament. Septuaginta i targumy są niewątpliwie miejscami rozumienia Pisma, które w zaraniu były wspólne dla chrześcijan i dla żydów. A pozycja niektórych ksiąg, jak np. księgi Syracha, może być uważana za pomost pomiędzy judaizmem palestyńskim a hellenistycznym.<sup>5</sup>

Soborowy powrót do Pisma jest też powrotem do traditio-paradosis, w której Pismo znalazło swój ostateczny kształt.<sup>6</sup>

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

<sup>4</sup> Por. R. E. Brown, *Der Beitrag der historischen Bibelkritik zum ökumenischen Austausch zwischen den Kirchen*, w: *Schriftauslegung im Widerstreit*, dz. cyt., ss. 81—97.

<sup>5</sup> Zob. Th. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973.

<sup>6</sup> Zob. G. Lindbeck, *Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft*, w: *Schriftauslegung im Widerstreit*, dz. cyt., ss. 45—80; W. Kasper, *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, w: H. Frankemölle — K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (Festschrift J. Gnilka), Freiburg 1989, ss. 508—526; H. Schürmann, *Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin*. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag, w: tamże, ss. 527—533; A. Th. Houry — L. Muth (Hg.), *Glauben durch lesen? Für eine christliche Lesekultur* (Quaestiones disputatae 128), Herder, Freiburg — Basel — Wien 1990; D. Kosch, *Schriftauslegung als „Seele der Theologie“*. *Exegese im Geist des Konzils*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“ 38 (1991) 205—233; Ch. Dohmen — Ch. Jacob — Th. Söding — Th. Sternberg (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (Quaestiones disputatae 140), Herder, Freiburg — Basel — Wien 1992.

Ks. Grzegorz Rafiński

## METODA RETORYCZNA WE WSPÓŁCZESNEJ BIBLISTYCE

W roku 1993 upływa 25. rocznica wydarzenia, które uważa się za początek nowej fali zainteresowania metodą retoryczną w bibliстыce. W 1968 roku James Muilenburg wygłosił wykład dla Society of Biblical Literature, który zatytułował: *After From Criticism What?*<sup>1</sup>, w którym zaproponował przejście od dominującej dotąd metody „krytyki form” do krytyki retorycznej. Z perspektywy 25. lat widać, czy istotnie — jak chciał Muilenburg — metoda retoryczna stała się alternatywną, zdolną zastąpić metodę historyczno-krytyczną. Odwołując się do tej rocznicy, pragniemy w niniejszym artykule syntetycznie scharakteryzować metodę retoryczną dziś stosowaną, odpowiadając na pytanie o jej znaczenie w dzisiejszej analizie Biblii.

Mówiąc o metodzie retorycznej dziś stosowanej, trzeba być świadomym nieostrości terminu „retoryka”. Termin „retoryka” może mieć dwa znaczenia: retoryka w sensie szerszym oznacza sztukę wyrażania się posiadaną przez każdą osobę, która uczestniczy aktywnie w życiu społecznym; retoryka w sensie węższym (retoryka szkolna) jest sztuką, która od V w. przed Chr. była materia edukacji<sup>2</sup>. Ponadto krytyka retoryczna może być „zarówno analizą jakiegoś tekstu lub całej księgi biblijnej wedle założeń i sposobów mówienia i pisania w okresie, w którym tekst był pisany, jak i zgodnie z nowoczesnymi teoriami literackimi i retorycznymi”<sup>3</sup>.

Termin „analiza retoryczna” jest odnoszony dziś do przynajmniej dwóch różnych sposobów interpretacji tekstu Pisma św., które przedstawimy i ocenimy krytycznie w niniejszym artykule. Pierwszy nurt charakteryzuje się odwołaniem do retoryki znanej od czasów starożytnych, której cechą charakterystyczną jest wypracowanie prawideł kompozycji większych jednostek tekstualnych. Do przedstawicieli tej orientacji należy w czasach nowożytnych H. Lausberg<sup>4</sup> oraz — spośród autorów najnowszych monografii — J.-N. Aletti<sup>5</sup>. Obok powyż-

<sup>1</sup> Tezy Muilenburga miały prekursorów, których wymienia B. L. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, Augsburg Fortress 1990, s. 12nn.

<sup>2</sup> Por. H. Lausberg, *Elementi di retorica*, Bologna 1969 (oryginał, p.t. *Elemente der literarischen Rhetorik*, został wydany w 1949 r.), s. 9.

<sup>3</sup> D. F. Watson, *Rhetorical Criticism*, w: *The International Standard Bible Encyclopedia*, gen. ed. G. W. Bromiley, vol. IV, Grand Rapids 1988, s. 181.

<sup>4</sup> Zob. przypis nr 2.

<sup>5</sup> *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l'épître aux Romains*, Paris 1991.

szego rozumienia retoryki istnieje dziś jeszcze inny nurt analizy retorycznej, który nie wychodzi od znajomości określonych makromodeli właściwych starożytnej retoryce, a raczej wywodzi się z kręgu analizy strukturalistycznej. Czołowy przedstawiciel tego nurtu analizy retorycznej, R. Meynet<sup>6</sup>, proponuje — jak sam stwierdza w tytule swej książki — nową metodę, w której wychodzi się od rozłożenia tekstu na najmniejsze jednostki semantyczne (monemy, składające się z leksemów i morfemów) i dąży się do dostrzeżenia związków między nimi.

Na początku niniejszego artykułu, przed omówieniem obu nurtów analizy retorycznej, zadamy pytanie o celowość powrotu do metody retorycznej w analizie Biblii.

## 1. W JAKIM SENSIE METODA RETORYCZNA JEST UŻYTECZNA DLA ANALIZY BIBLIJ?

Najogólniejszą odpowiedź na pytanie zadane w tytule niniejszego paragrafu obejmować musi ustosunkowanie się do przynajmniej dwóch problemów:

- a) Metoda retoryczna a „psychologia natchnienia”.
- b) Retoryka a podmiot interpretujący tekst.

A. Retoryka była sztuką znaną i stosowaną w starożytności. Czy jednak fakt ten jest istotny dla dzisiejszego egzegety? Podzielamy zdanie wyrażone przez L. Ritter Santini: „Byłoby dziwne, gdyby ciągle i długotrwały trud starożytnej refleksji nad językiem i nad literaturą, od około 450 a.C. do 600 p.C., nie doprowadził do wiedzy aktualnej także dziś; edukacja językowa i literacka starożytności była w ścisłym i żywym kontakcie z życiem publicznym i „retoryzacja” literatury była nieuniknioną konsekwencją tego kontaktu”<sup>7</sup>.

Dzisiejszy czytelnik skomplikowanych analiz proponowanych przez egzegetów będących reprezentantami krytyki retorycznej może jednak mieć wątpliwości, czy możliwe jest, aby hagiografowie używali tak skomplikowanych mechanizmów retorycznych i czy tym samym poddanie się prawidłom retoryki nie ograniczało ich wolności wyrażania się? Wątpliwości te nie są uzasadnione, gdyż w rzeczywistości użycie form retorycznych przez hagiografów musiało być zautomatyzowane. Można tu przywołać dwie analogie. Kto nauczył się

<sup>6</sup> *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989.

<sup>7</sup> L. Ritter Santini, *La scienza della persuasione*, (wstęp do wydania włoskiego książki: H. Lausberg, *Elementi di retorica*, Bologna 1969), s. XVI—XVII.

pływać, ten po serii lekcji nie myśli o każdym nauczonej elemencie ruchu, ale działa w sposób zmechanizowany, który pozwala skupić się na innych działaniach (np. na zwiększeniu szybkości podczas wyścigu, na rozmowie podczas gry). Kto panuje w sposób „zautomatyzowany” nad klawiaturą fortepianu, nie myśli o każdym wyuczonym elemencie składowym grania, ale potrafi wyrazić za pomocą wyuczonych elementów samego siebie, swe uczucia. W podobny sposób retoryka jest „sztuką” stającą się jakby drugą naturą hagiografa. W niczym nie ogranicza jego wolności ekspresji<sup>8</sup>.

B. Jeśli filolog stwierdza, że dany element tekstu należy do zakresu „retoryki”, nie oznacza to, że także w umyśle hagiografa element ów musiał być zamierzony jako zjawisko retoryczne. Filolog może zawyrokować jedynie to, że dany fenomen należy do systemu retoryki, że jest znany i używany w literaturze. Nie może stwierdzić, czy dany element został użyty przez hagiografa intencjonalnie (*implicite* lub *explicite*). Obserwacja filologiczna nie mówi nic o „biografii” hagiografa, a mianowicie o tym, czy hagiograf znał dany fenomen retoryczny na drodze studium retoryki, czy na innej drodze (naśladownictwo, rozpowszechnienie fenomenu w środowisku), czy też używał go nieświadomie.

Zrozumienie tekstu przez adresata następuje pod następującymi warunkami:

— adresat musi być w sytuacji podobnej do hagiografa: treść przekazywana musi go interesować;

— adresat musi znać formy lingwistyczne (gramatyczne, leksykalne), których używa hagiograf;

— adresat nie musi posiadać wiedzy retorycznej.

Istotne są zwłaszcza dwa ostatnie stwierdzenia. Ze strony adresatów danego tekstu konieczna jest jedynie znajomość form lingwistycznych. Nie jest konieczna znajomość mechanizmów retorycznych zastosowanych przez hagiografa. Tekst ma siłę perswazji dzięki określonej strukturze retorycznej, która jest niezależna od wiedzy o niej, posiadanej przez adresatów<sup>9</sup>.

Jaka jest wobec tego funkcja egzegety? Filolog jest jednym z grona adresatów tekstu. Znajomość struktur retorycznych nie wyobcuje go z grona adresatów, którzy odbierają tekst niejako bezpośrednio, intuicyjnie, „w prostocie”. W procesie krytyki literackiej „prostota” zostaje zastąpiona przez wiedzę. Używając porównania z kręgu teatru powiedzieć można, że filolog, który zanalizował krytycznie tekst, zasiada do odbioru dzieła literackiego wraz z innymi widzami, nieświadomymi mechanizmów ukrytych w tekście, ale czyni to już na poziomie „prostoty oświeconej”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. XXIII—XXIV.

<sup>9</sup> Por. H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 11.

<sup>10</sup> Por. L. Ritter Santini, *art. cyt.*, s. XXIV—XXIX.

## 2. „NOWA” METODA RETORYCZNA W UJĘCIU R. MEYNETA

Metoda retoryczna, tak jak ją pojmuje R. Meynet, mieści się w kręgu metodologii synchronicznej analizy tekstu. Ma ona licznych prekursorów, których dokonania opisuje autor w pierwszej części swej książki, będącej prezentacją metody retorycznej w jego ujęciu<sup>11</sup>. Przyjęcie metodologii synchronicznej oznacza, że wszystkie elementy tekstu są interpretowane na tym samym „poziomie”, bez pytania o genezę i proces kształtowania się tekstu. Przedmiotem zainteresowania Meyneta jest tekst w jego stadium finalnym.

Choć celem analizy w ujęciu Meyneta jest ukazanie struktury większych całości, aż po całą księgę, to jednak punktem wyjścia jest wydzielenie najmniejszych elementów strukturalnych, a następnie większych elementów, wedle następującego porządku:

- termin (jest to słowo lub grupa akcentowana)
- człon (zasadniczo od 2 do 5 terminów; rzadziej 1 termin)<sup>12</sup>
- segment (1, 2 lub 3 człony)<sup>13</sup>
- urywek (= *le morceau* o 1, 2 lub 3 segmentach)
- część i pod-część (1, 2 lub 3 urywki)
- perykopa (1 lub więcej części)
- sekwencja i pod-sekwencja (1 lub więcej perykop)
- sekcja i pod-sekcja (1 lub więcej sekwencji)
- księga (1 lub więcej sekcji).

Powyższe elementy strukturalne mogą tworzyć następujące figury kompozycyjne:

- a) symetrię całkowitą:
  - paralelizm ( $A-B-C / A'-B'-C'$ )
  - strukturę koncentryczną ( $A-B-C / C'-B'-A'$ )
- b) symetrię częściową, utworzoną przez:
  - terminy początkowe ( $A... / A'...$ )
  - terminy końcowe ( $...C / ...C'$ )
  - terminy centralne ( $...B... / ...B'...$ )
  - terminy krańcowe ( $A... / ...A'$ )
  - terminy środkowe ( $...C / C'...$ )<sup>14</sup>.

Symetria elementów strukturalnych może dotyczyć:

- poziomu leksykalnego (można wtedy mówić o identyczności lub podobieństwie, ew. o opozycji tzw. leksemów);
- poziomu morfologicznego (dotyczy on tzw. morfemów);

<sup>11</sup> *L'analyse rhétorique...*, s. 23—172.

<sup>12</sup> Np. w Wj 20,2 występuje człon o trzech terminach: „(C'est) moi JHWH ton-Dieu” (zob. *tamże*, s. 199).

<sup>13</sup> Segment może składać się z kilku terminów zestawionych na zasadzie paralelizmu lub chiazmu. Np. w Łk 19,38 występuje segment o czterech terminach uporządkowanych chiasmicznie (zob. *tamże*, s. 202).

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 197—299, *szcz.* s. 220.

— poziomu syntaktycznego (chodzi o identyczność, podobieństwo lub opozycję leksemów lub morfemów co do ich funkcji syntaktycznej);

— poziomu rytmu;

— poziomu dyskursu (łącznie elementów właściwych dyskursowi)<sup>15</sup>.

Analiza tekstu przebiega w czterech etapach:

Pierwszy etap: (*Czytanie tekstu*). Meynet poleca wielokrotne czytanie większych całości tekstu (oryginalnego). Wielokrotne czytanie pozwoli dostrzec powtórzenia, symetrię, jednym słowem — strukturę tekstu. W trakcie czytania należy stosować umowne znaki, np. na poziomie segmentu będą to znaki literowe (a, b, a'...) oraz znaki graficzne dostępne w maszynie do pisania (+/—/=/:/\*/≠). Pewne elementy tekstu należy wydobyć przez zastosowanie różnego rodzaju liternictwa, czcionek. Na tym etapie następuje określenie granic pewnych — mniejszych i większych — jednostek retorycznych, które wchodzi w wzajemne relacje w ramach większych całości. Dostrzeżenie organizacji wewnętrznej perykopy na wydobycie elementów strukturalnych i zjawisk natury retorycznej. Chodzi o odpowiedź na pytanie, które elementy są w związku symetrii? Jakiego typu symetria zachodzi? Na czym polega podobieństwo, a na czym różnica między elementami paralelnymi? Pamiętać należy o tym, że często dwa fragmenty tekstu, które są wobec siebie paralelne, posiadają odmienną strukturę wewnętrzną, np. w układzie a,b,a' fragment a może zawierać paralelizm, zaś fragment a' — strukturę koncentryczną. Ponadto bardzo często fragmenty a i a' mogą zawierać teksty nierównej długości, choć łączące się poprzez wystąpienie pewnych wspólnych momentów formalnych. Końcowym krokiem jest poszukiwanie związków między poszczególnymi perykopami w ramach większych całości, aż po księgę włącznie<sup>16</sup>.

Etap drugi: (*Opisanie tekstu*). Przygotowana w wyniku wielokrotnej lektury „tablica”, w której uwydatniona zostaje struktura tekstu, jest materiałem dla sporządzenia komentarza. Komentarz ma ograniczać się tylko do opisu charakterystycznych elementów formalnych tekstu. Opis nie będzie linearny, jeśli struktura tekstu nie jest linearna, a jest symetryczna (np. w układzie: a, b, a'). W tym przypadku należy wyjść od łącznego opisu części skrajnych tekstu (a i a') i zmierzać ku centrum tekstu (element b) lub odwrotnie.

Etap trzeci: (*Włączenie tekstu we właściwą serię tekstów*). Jeśli tekst odnosi się do innych tekstów, np. tekst NT do ST, należy do-

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 178—196.

<sup>16</sup> Jako przykład sposobu oznaczania elementów strukturalnych tekstu przez R. Meyneta (*L'analyse rhétorique...*, s. 247) może posłużyć J 1,9—11 (jest to tekst o ośmiu członach).

konać porównania serii tekstów, które się łączą. Bez tej operacji analizowany tekst nie jest zrozumiały.

Etap czwarty: *Interpretacja tekstu (egzegeza + synteza teologiczna)*. Interpretacja teologiczna nie jest „dodatkiem” do analizy retorycznej, ale jej celem. Chodzi o „relekturę” tekstu odpowiednio do „słownika” interpretatora, do kategorii jego kultury i jego logiki, na tyle na ile pozwala na to zrozumienie tekstu analizowanego retorycznie<sup>17</sup>. Pamiętać należy, że relacje między elementami tworzącymi kompozycję tekstu są dwojakie: identyczność i opozycja. Jeśli dwa elementy wydają się mówić tę samą rzecz, dostrzeżenie specyficznych akcentów zawartych w obu elementach synonimicznych może być bardziej znaczące, niż podkreślenie jedynie podobieństw. Odwrotnie, w przypadku dwóch elementów będących w relacji opozycji, dostrzeżenie podobieństw może być bardzo znaczące. Celem analizy egzegetycznej, tzn. komentarza analitycznego poszczególnych słów, z uwzględnieniem informacji o charakterze historycznym, geograficznym, leksykograficznym itp., jest ujście sensu tekstu wziętego w jego globalności, a więc dojście do pewnej syntezy teologicznej. Egzegeza jest konsekwencją wnikięcia w strukturę tekstu. Zakłada się bowiem, że tekst przemawia nie tylko poprzez sens określonych jego części składowych, ale także poprzez samą strukturę wzajemnych relacji między elementami składowymi. Taka postawa egzegetyczna ma coś wspólnego ze strukturalizmem, jedną z podstawowych zasad którego jest założenie, że rzeczy poznajemy w ich przeciwstawieniach, tzn. jakiś termin staje się zrozumiały, gdy jest przeciwstawiony innemu terminowi, w którym jest w relacji, wedle kryteriów podobieństwa i różnicy<sup>18</sup>.

Przykładem tego typu analizy retorycznej jest komentarz R. Meyneta do Ewangelii wg św. Łukasza<sup>19</sup>. W tomie pierwszym umieszczona autor tablice, w których wyodrębnione są poszczególne jednostki tekstu i wskazana jest ich struktura wewnętrzna, a następnie przedstawiony jest wzajemny związek jednostek w większych całościach, aż po całą Ewangelię. Tom drugi zawiera komentarz do tak przygotowanego tekstu ewangelijnego (odpowiadający etapowi drugiemu i trzeciemu wedle wskazanej powyżej procedury analizy retorycznej).

---

<sup>17</sup> Możliwe jest analizowanie tekstu w zespole, np. wykład z zakresu analizy retorycznej księgi Amosa, który odbywał się na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie w roku akademickim 1990/91, prowadzony był przez dwóch uczonych: R. Meynet przygotował i objaśnił schematy obrazujące strukturę retoryczną tekstu (byłyby to w naszym opisie procedury analizy retorycznej etap 1 i 2), zaś P. Bovati zajmował się częścią egzegetycznoteologiczną (etap 3 i 4).

<sup>18</sup> Por. R. Meynet, *L'analyse rhetorique...*, s. 301—307.

<sup>19</sup> *L'Evangile selon saint Luc. Analyse rhétorique*, vol. I—II, Paris 1988.



Spróbujmy np. zobaczyć, jak komentuje Meynet tekst Łk 10,21—24. Jaka jest struktura perykopy i jej funkcja w większej całości<sup>20</sup>? Tekst Łk 10,21—24 składa się z trzech części:

1. 10,21
2. 10,22
3. 10,23—24

Cząstki skrajne, oznaczone tu cyframi „1” i „3”, są paralelne. Obie zaczynają się od komentarza narracyjnego zakończonego słowem „rzekł”. Cząstka pierwsza zawiera błogosławieństwo do Ojca, zaś cząstka trzecia — błogosławieństwo wobec uczniów. Cząstka „1” zawiera w przeciwstawienie między „mądrymi i roztroprnymi” (21a) i „prostaczkami” (21e). Przed pierwszymi „te rzeczy” zostały zakryte, drugim zaś zostały objawione. W w. 21b i 21f występuje termin „Ojciec”. Cząstka „3” zawiera opozycję „oczu” (23b) „uczniów” (23a) wobec „proroków i królów” (24a). Pierwsi widzą (23c), drudzy nie widzą (24b; ani nie słyszą, 24c tego „co wy widzicie”).

*Tauta* (te rzeczy”) z w. 21c.e. odpowiada terminowi *ha* („te rzeczy”) z w. 23c+24b.c. „Mądrzy i roztroprni” (21c) odpowiadają „prorokom i królom” (24a), podobnie jak „prostaczkowie (21e) / „uczniom” (23a).

Cząstka „2” (centralna) nie jest zaadresowana ani do Ojca (jak fragment „1”), ani do uczniów (jak fragment „3”). Cząstka „3” rozpoczynała się od wskazania daru Ojca dla Syna, i kończyła się na podkreśleniu „objawienia” danego przez Syna ludziom; w środkowej cząstce wykazana jest w dwóch doskonale paralelnych zdaniach wzajemności poznania Ojca i Syna.

Łk 10,21—24 funkcjonuje w ramach szerszej całości, która obejmuje Łk 10,21—42. Jednostka Łk 10,21—42 ma strukturę koncentryczną:

10,21—24 + 10,25—37 + 10,38—42

Jednostka Łk 10,21—42 funkcjonuje w ramach tekstu Łk 9,51—10,42, który składa się z trzech segmentów ułożonych koncentrycznie (A—B—A’):

9,51—10,16 + 10,17—20 + 10,21—42

W komentarzu do tekstu Łk 10,21—24 Meynet<sup>21</sup> podkreśla trzy momenty:

— Dostrzega łączność perykopy z księgą Daniela. Tekst Łk wskazuje, że Bóg w czasach Jezusa jest wierny swemu odwiecznemu planowi. Dał mądrość Danielowi zamiast mędrcom chaldejskich. Teraz

<sup>20</sup> *Tamże*, vol. I, s. 101—111. Przytaczamy tu jedynie najogólniejsze dane. Odsyłamy do „tablic” opracowanych przez Meyneta, które ukazują wizualnie strukturę retoryczną tekstów.

<sup>21</sup> *Tamże*, vol. II, s. 124n.

grzesznicy z Galilei otrzymują objawienie w miejsce uczonych w Prawie.

— Jezus zaczyna nową epokę. Prorocy i królowie, podobnie jak dziś mędrcy, nie widzieli tego, co widzą uczniowie.

— Co jest treścią objawienia? Centrum jego stanowi relacja wzajemności między Ojcem i Synem w Duchu Św., poznanie wzajemne Jezusa oraz Pana nieba i ziemi. Na tym polega radykalna nowość nowej epoki historii zbawienia.

Niewątpliwą zasługą R. Meyneta jest podkreślenie wagi kompozycji tekstu dla jego zrozumienia. Metoda zaproponowana przez R. Meyneta nie jest jednak wolna od pewnych niebezpieczeństw. Trudno rozsądzić, czy wskazywane tą metodą struktury są obiektywną rzeczywistością będącą środkiem interpretacji tekstu, czy też są odejściem od tekstu w sferę sztucznie narzuconą tekstowi, jakby do danej tekstowi. Stosując metodę Meyneta trzeba być niezwykle ostrożnym w opisie elementów paralelnych tekstu, starając się nie zgubić specyfiki każdego elementu. Jest jeszcze inne niebezpieczeństwo, które nazwać można „estetyzmem” w podejściu do tekstu, który może być przejawem — jeśli tak można powiedzieć — „pychy oczu”. Egzegeta kontempluje „estetycznie” tekst i — znajdując w nim np. trzy elementy (a, b, c), szuka elementów symetrycznych. A przecież nie należy zapominać, że niejednokrotnie autorzy biblijni prowadzą myśl w sposób spiralny, czasem urywają tok myślenia... Egzegeta pracujący metodą Meyneta dąży tymczasem do „odtworzenia” pewnej logiki tekstu, do nadania „porządku” elementom składowym tekstu, aż po propozycje przesunięć pewnych partii tekstu w inne miejsca. Paradoksalnie można dojść do sytuacji, w której źródłem pracy egzegety przestaje być tekst. Źródłem staje się pewien twór estetyczny.

Przykładem absurdu, do jakiego dochodzić mogą komentatorzy absolutyzujący nadrzędność wskazywanych przez siebie struktur tekstu, niech będzie artykuł A. R. Motte<sup>22</sup> na temat Mt 11,28—30. A. R. Motte wyodrębnia podstawowe elementy składowe tekstu, opierając się na przesłankach formalnych: zauważa, że wiersze 28a i 29a zawierają czasowniki w trybie rozkazującym (autor określa te fragmenty literami A i A'); w wierszu 28b i 29c występują czasowniki w czasie przyszłym, zaś zdania rozpoczynają się od *kai* (są to fragmenty B i B'); wiersze 29b i 30 wprowadzone są przez *hoti/gar* i zawierają czasowniki w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego (elementy C i C'). Tekst ewangeliczny posiadany przez nas zawiera więc sekwencję nieregularną: A—B—A'—C—B'—C'. Autor artykułu dowodzi, że owa nieregularność jest wtórna, ponieważ pierwotna po-

<sup>22</sup> *La structure du logion de Matthieu XI, 28—30*, RB 88 (1981) s. 226—233.

stać tekstu musiała być regularna (czy istotnie?!), a więc miała postać:  $A-B-C-A'-B'-C'$ . W celu „odtworzenia” pierwotnej postaci tekstu Motte proponuje przesunięcie w. 29b przed w. 29a (element C przed A'). Otrzymuje w rezultacie tekst, który określa jako „pierwotny”:

(A) *Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście,*

(B) *a Ja was pokrzepię,*

(C) *bo jestem cichy i pokorny sercem.*

(A') *Weźcie moje jarzmo na siebie i uciecie się ode Mnie,*

(B') *a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych,*

(C') *ponieważ jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemie lekkie.*

Czy jednak założenie, że „to, co regularne jest bardziej pierwotne” jest słuszne? Nie można się żadną miarą zgodzić z tego rodzaju „estetyzmem” w podejściu egzegetycznym. Niedopuszczalne jest zbyt automatyczne przechodzenie w analizie tekstu z płaszczyzny literackiej na płaszczyznę historyczną.

### 3. METODA RETORYCZNA ODWOŁUJĄCA SIĘ DO KLASYCZNEJ RETORYKI

Inny nurt analizy retorycznej charakteryzuje się szukaniem korzeni w zdobycach klasycznej retoryki, sięgającej V w. przed Chr. Próbując sklasyfikować ten nurt retorycznego podejścia do Biblii, a zwłaszcza szukając racji dla dzisiejszych prób włączenia retoryki do badań biblijnych, trzeba dostrzec w metodzie retorycznej cenny pomost pomiędzy metodami synchronicznymi i diachronicznymi, pomiędzy literaturą i jej historią uwarunkowaną socjologicznie. Choć bowiem w analizie retorycznej tekst biblijny brany jest synchronicznie, w swym finalnym brzmieniu, to jednak przy analizie nie abstrahuje się od uwarunkowań historyczno-religijnych i bada się tzw. problem i sytuację retoryczną, od której zależy zrozumienie tekstu<sup>23</sup>.

Retoryka oznacza pierwotnie sztukę mówców greckich. Termin ten odnosi się wprawdzie do wszelkich mów publicznych i do reguł nimi rządzących. Retoryka oznacza następnie porządek kolejnych kroków metodycznych, procedur i technik używanych przez oratorów. Jak widać z powyższego, początkowo retoryka była sztuką „mówioną”, a dopiero wtórnie stała się literaturą, sztuką „pisaną”.

Sztuka retoryki obejmowała w starożytności trzy części: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, ewentualnie pięć części: *inventio*, *dispositio*, *elo-*

<sup>23</sup> Por. B. L. Mack, *dz. cyt.*, s. 15—17.

*cutio, memoria, pronuntiatio* (odpowiadają im następujące terminy greckie: *heuresis, taksis, leksis, muêmè, hupocrusis*).

*Inventio* obejmuje poszukiwanie argumentów i dowodów, które będą konstytuowały dyskurs. *Dispositio* oznacza nadanie celowego porządku elementom dyskursu ustalonym w fazie *inventio*. *Elocutio* obejmuje wybór elementów stylistycznych, paralelizmów, itd., dzięki którym argumentacja przybiera konkretną formę. Część zwana *elocutio* nabiera historycznie dużego znaczenia do tego stopnia, że retoryka staje się stopniowo metodą „ozdabiania” dyskursu i analizowania jego elementów formalnych. *Memoria* oznacza etap opanowania pamięciowego dyskursu. *Pronuntiatio* oznacza sztukę głoszenia dyskursu, na którą składa się wybór elementów ekspresji, gestów, towarzyszących głoszeniu.

W przypadku tekstów biblijnych egzegeta dzisiejszy analizuje zwykle tylko *inventio, dispositio* i *elocutio*. Możemy się jedynie domyślać, jaką postać miały w praktycznym głoszeniu tekstu pozostałe części sztuki retorycznej, *memoria* i *pronuntiatio*. Celem analizy retorycznej tekstu biblijnego jest zrozumienie jego siły perswazyjnej<sup>24</sup>. Praktycznie analiza retoryczna tekstu biblijnego przebiega w następujących etapach:

1. Ustalenie sytuacji retorycznej i problemu retorycznego będącego okazją do powstania danego tekstu. Chodzi tu o analizę osób, wydarzeń, przedmiotów, relacji między nimi (*Sitz im Leben*). Jeżeli to możliwe, to należy odkryć opinię (przed-sąd) adresatów o hagiografii, zwłaszcza w sytuacji, w której adresaci nie chcą przyjąć w czymś jego autorytetu (mamy wtedy do czynienia z problemem retorycznym, *insinuatio*)<sup>25</sup>.

2. Drugim etapem jest określenie granic większej partii tekstu nas interesującego, ewentualnie granic większej całości tekstualnej w której funkcjonuje interesująca nas mniejsza jednostka tekstu.

3. Trzecim etapem jest odtworzenie *inventio*. W praktyce chodzi w tym etapie o analizę zasadniczych elementów literackich, pozwalających wyróżnić najmniejsze części składowe analizowanego tekstu (perykopy). Jest to proces, w którym pragniemy dostrzec niejako „cegiełki”, składające się na całościową konstrukcję logiczną tekstu. Następnie należy określić rodzaj retoryczny poszczególnych perykop, wedle trzech kategorii: *pathos, ethos, logos*. Chodzi, odpowiednio, o stwierdzenie, czy siła perswazyjna tekstu oparta jest na wypukleniu osobowości, charakteru hagiografa (*pathos*), czy celem hagiografa jest wprowadzenie adresatów w określony stan (*ethos*), czy wresz-

<sup>24</sup> Por. M. Warner, *Rhetorical Criticism of the Bible*, w: *The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, wyd. M. Warner, London—New York 1990, s. 2.

<sup>25</sup> Por. G. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill—London 1984, s. 34—36.

cie dyskurs oparty jest na logicznym, racjonalnym dowodzeniu (*logos*)<sup>26</sup>.

4. Czwarty etap analizy retorycznej polega na określeniu *dispositio*, tzn. na odkryciu organizacji poszczególnych elementów dyskursu. Zwykle porządek dyskursu ma następującą postać: *exordium*, *narratio*, *probatio*, *peroratio*<sup>27</sup>, choć *dispositio* licznych tekstów biblijnych może mieć inną strukturę.

Typowy układ<sup>28</sup> *dispositio* przedstawia następujące zestawienie:

I. <i>Exordium</i>	1. Wstęp
II. <i>Narratio</i>	2. Teza
	3. Dowód
III. <i>Probatio</i>	4. Opozycja
	5. Analogia (porównanie)
	6. Przykład
	7. Cytat (autorytet)
IV. <i>Peroratio</i>	8. Konkluzja

Zastosowanie metody retorycznej w egzegezie niektórych tekstów biblijnych pozwala uzyskać niekiedy interesujące wyniki badawcze. Jako przykład znaczenia metody retorycznej dla zrozumienia tekstów

<sup>26</sup> Por. Arystoteles, *Retorica*, 1355b—1356a.

<sup>27</sup> *Exordium* (gr. *prooimion*): wstęp dyskursu, w którym zostaje nawiązany kontakt z adresatami i zaznaczony temat. *Narratio* (gr. *diegesis*): prezentacja faktów przygotowujących bezpośrednio *probatio*. *Probatio* (gr. *pistis*, *kataskene*): część dyskursu, w którym orator lub pisarz rozwija argumenty potwierdzające jego tezę lub jego punkt widzenia. Niektórzy retorzy rozróżniają od *probatio* formę *refutatio* (lub *confutatio*, gr. *lysis*), w której odrzuca się argumenty przeciwnika i odpowiada na wątpliwości. *Peroratio* (gr. *epilogos*): konkluzja, epilog, który często streszcza argumentację i ją zamyka.

<sup>28</sup> Jako przykład typowej argumentacji podać można tekst Hermogenesa z *Progymnasmata* (tekst przytacza: B. L. Mack, *dz. cyt.*, s. 44). Hermogenes ukazuje, w jaki sposób można argumentować na rzecz określonej tezy. Bierze przykładową tezę: Izokrates powiedział, że droga edukacji jest gorzka, ale jej owoce są słodkie. Argumentacja może zawierać następujące kroki:

(1) Pochwała: „Izokrates był mądry” i można rozwinąć ten wątek.

(2) Przytoczenie tezy: „On powiedział tak i tak”, przy czym nie powtarza się jej, ale rozwija.

(3) Następuje argument racjonalny: „Najważniejsze sprawy powstają dzięki trudowi, a gdy ten przynosi efekt, rodzi zadowolenie”.

(4) Opozycja: „Proste zamierzenia nie wymagają trudu, i ich efekt nie rodzi zadowolenia; poważne cele mają przeciwną charakterystykę”.

(5) Następnie analogia: „Podobnie do rolników zbierających owoce po pracy na polu, jest i z tymi, którzy pracują słowami”.

(6) Następnie przykład: „Demostenes, po zamknięciu się w pokoju i po długim trudzie zebrał owoce: wieńce i publiczne uznanie”.

(7) Można też przytoczyć cytaty (argument z autorytetu), np.: „Hezjod powiedział:...”

(8) Po wykazaniu słuszności tego, co twierdził Izokrates dodaje się zachętę do działania.

biblijnych weźmy analizę tekstu 1 Kor 1—4. Poznanie struktury retorycznej pozwala uchwycić sens całości tekstu 1 Kor 1—4 i tym samym określić znaczenie jego poszczególnych części. Ten ostatni aspekt ma szczególne znaczenie, jeśli pamiętamy, że w kręgu autorów zaczęto podważać spójność argumentacji istniejącej w tekście, aż po tezę, że 1 Kor 2,6—16 (lub części tego tekstu) jest pochodzenia nie-Pawłowego<sup>29</sup>. Analiza retoryczna 1 Kor 1—4 nie potwierdza tezy o niespójności argumentacji jakiegokolwiek jej części z całością tekstu. W wyniku analizy retorycznej<sup>30</sup> można dostrzec, że *dispositio* pierwszych czterech rozdziałów 1 Kor ma następującą postać:

- 1) 1,10—17 ..... *exordium*  
1,17 ..... *propositio*
- 2) 1,18—4,13 ..... *probatio* (w czterech krokach):
  - a) 1,18—2,5 (1,18: *subpropositio* 1)
  - b) 2,6—3,4 (2,6a: *subpropositio* 2)
  - c) 3,5—23 (3,5: *subpropositio* 3)  
(3,21—23: *peroratio*)
  - d) 4,1—13 (4,1: *subpropositio* 4)
- 3) 4,14—21 ..... *peroratio*  
(4,18—21 *transitus*)

1 Kor 1,17 stanowi *propositio* dla 1 Kor 1,18—4,13. W wierszu tym Paweł formułuje tezę: wskazuje swą misję głosiciela Ewangelii i charakteryzuje ją przez przeciwstawienie „mądrości słowa” i krzyża Chrystusa. W 1,18—4,13 (*probatio*) apostoł demonstruje argumenty na rzecz *propositio*. *Probatio* składa się z następujących części:

a) Cztery *subpropositiones* (1,18; 2,6a; 3,5; 4,1) precyzujące tezę zawartą w *propositio* i stanowiące cztery kroki argumentacji, potwierdzającej słuszność *propositio*;

b) Po każdej z *subpropositiones* następują argumenty. Paweł stosuje zasadniczo trzy środki dowodowe:

<sup>29</sup> Por. szcz.: U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religions-geschichtliche Untersuchung zur I Cor 1 und 2*, Tübingen 1959; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1969<sup>2</sup> oraz: M. Widmann, *1 Kor 2,6—16: Ein Einspruch gegen Paulus*, ZNW 70 (1979) s. 44—53.

Wśród autorów, którzy polemizowali z hipotezą gnostyckiego pochodzenia 1 Kor 2,6—16, zob. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain—Paris 1949; R. Scroggs, *Paul: SOFOS and PNEUMATIKOS*, NTS 14 (1967) s. 33—35; B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*, Missoula 1976<sup>2</sup>.

<sup>30</sup> Szczegółowa analiza retoryczna 1 Kor 1—4 znajduje się w artykule G. Rafińskiego, *Adresaci Ewangelii: analiza funkcji retorycznej 1 Kor 2, 6—3,4 w 1 Kor 1—4*, będącym w druku w *Studiach Gdańskich* z 1992 roku.

- cytaty ze ST (1,19—20a.31; 2,9.16; 3,19—20);
- wyjaśnienia wynikające z cytatów (1,20b—25; 2,6b—8);
- argumenty oparte na doświadczeniu (własnym i Koryntian), włącznie z doświadczeniem Ducha (1,26—31; 2,1—5; 2,10—15; 3,1—4; 3,5—17; 4,1—13).

Pierwsze dwa kroki *aprobatio*, od 1,18 do 3,4, są skoncentrowane na problemie mądrości i mają tło chrystologiczne. W 1,18—2,5 Paweł określa źródło mądrości i jej charakterystykę („modalność”), podczas gdy w 2,6—3,4 koncentruje się na charakterystyce adresatów mądrości. Kolejne dwa kroki argumentacji, od 3,5 do 4,13, są zrozumiałe na tle wcześniejszej argumentacji i z niej wynikają; są skoncentrowane na temacie głosicieli Ewangelii i posiadają tło eklezjologiczne: w 1 Kor 3,5—23 Paweł charakteryzuje apostołów i ich funkcję, zaś w 1 Kor 4,1—13 określa „itinerarium” apostoła. 1 Kor 4,14—21 stanowi *peroratio*. Tekst 1 Kor 4,18—21 ma charakter *transitus* (ku kolejnej jednostce). W *peroratio* powraca temat Ewangelii zaznaczony wcześniej w *propositio*: Paweł zachęca Koryntian do naśladowania go i prezentuje siebie jako „ojca”, który zrodził ich przez Ewangelię. Rozpisany w czterech krokach temat Ewangelii i jej głosicieli ma na celu wykazanie absurdalności podziałów we wspólnocie, spowodowanych działalnością we wspólnocie różnych głosicieli.

\* \* \*

W artykule niniejszym scharakteryzowaliśmy dwie odmiany metody określanej jako retoryczna. Czy istotnie, jak chciał wspomniany przez nas we wstępie artykułu J. Muilenburg, metoda retoryczna jest alternatywą dla metody historyczno-krytycznej, eliminującą tę ostatnią? Wydaje się, że — mimo całej doniosłości metody retorycznej dla badań biblijnych — odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Metoda retoryczna nie stała się (wbrew ocenie Muilenburga) jedyną metodą, która zdominowała nową „epokę” w egzegezie. Jest natomiast cenna jako jedna z metod. Ten ostatni wniosek pragnęlibyśmy w niniejszym artykule podkreślić. Wybór metody egzegetycznej jest zależny zawsze przynajmniej od trzech czynników: od osoby interpretatora, od celu badawczego i od specyfiki samego tekstu. W analizie nie wszystkich tekstów zastosowanie analizy retorycznej daje świeże efekty poznawcze. Ponadto, nie można ograniczać celów badawczych w odniesieniu do Biblii wyłącznie do celów możliwych do uzyskania dzięki zastosowaniu narzędzia badawczego, jakim jest retoryka. Konieczna jest wielość metod badawczych, dzięki którym dostrzega się niezmiernie bogactwo Słowa Bożego. Metoda retoryczna, zwłaszcza ta odwołująca się do zdobyczy starożytnej retoryki jest w tym względzie bardzo użyteczna.

Na koniec zatrzymajmy się nad problemem bardziej szczegółowym. Powracając do metody R. Meyneta zaprezentowanej w niniejszym artykule podkreślić trzeba, że autor ten, choć nazywa swą metodę analizą retoryczną, zajmuje się jedynie jednym z etapów sztuki retorskiej w rozumieniu klasycznym, a mianowicie *elocutio* (i to jedynie niektórymi jego elementami, zwł. chiazmami i antytezami). Z punktu widzenia więc formalnego nazwa, jaką nadaje swej metodzie, tzn. „nowa metoda retoryczna” jest nie w pełni uprawomocnionym przywłaszczeniem terminu „retoryka”, który w swym znaczeniu pierwszorzędnym ma zakres dużo szerszy.

Gdańsk

KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI

**Ks. Jan Janicki**

## **EUCHARYSTIA – CENTRUM I WYPEŁNIENIE MISTERIUM PASCHALNEGO**

Sobór Watykański II wielokrotnie podkreślał centralne znaczenie misterium paschalnego w życiu Kościoła i wskazał drogi prowadzące wiernych do głębszego zrozumienia i przeżywania misterium paschalnego jako centrum roku liturgicznego i całego życia chrześcijańskiego. Chrystus Pan dokonał dzieła odkupienia człowieka i uwielbienia Boga „przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebego Wniebowstąpienia” (KL 5). Apostołowie zostali posłani przez Boskiego Nauczyciela „nie tylko po to, aby głosząc Ewangelię wszystkiemu stworzeniu, zwiastowali, że Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wyrwał nas z mocy szatana i uwolnił od śmierci oraz przeniósł do królestwa Ojca, lecz także po to, aby ogłaszane dzieło zbawienia sprawowali przez Ofiarę i sakramenty, stanowiące ośrodek całego życia liturgicznego” (KL 6). Liturgia zatem, „przez którą — szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej — dokonuje się dzieło naszego Odkupienia” (KL 2), stanowi szczyt, „do którego zmierza działalność Kościoła” i jest źródłem, „z którego wypływa cała jego moc” (KL 10). Liturgia Kościoła jest przeto sposobem realizacji i uobecniania zbawczego misterium Chrystusa (por. KL 7), które dokonuje się przez wiarę i sakramenty wiary, tj. głównie przez chrzest (por. KL 6) i Najświętszą Tajemnicę Eucharystii (por. KL 47), wokół której skupiają się pozostałe sakra-



menty i sakramentalia (por. KL 61) oraz rok liturgiczny, w którym rozwija się misterium paschalne Chrystusa w Kościele (por. KL 102—107).

Eucharystia jest „najpełniej sakramentem paschalnym czyli upamiętnieniem Ofiary Krzyża i obecnością Chrystusa zmartwychwstałego, jest dopełnieniem chrześcijańskiego wtajemniczenia i przedsmakiem wieczystej Paschy”.<sup>1</sup> Dlatego „Tajemnica eucharystyczna jest prawdziwie ośrodkiem świętej liturgii, a nawet całego życia chrześcijańskiego”.<sup>2</sup> „W Najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasz Pascha” (EM 6). Kościół uczy, że „ile razy zbiera się społeczność dla sprawowania Eucharystii, zwiastuje śmierć i zmartwychwstanie Pana w nadziei Jego chwalebnego przyjścia. Najbardziej jednak ujawnia to zgromadzenie w dzień Pański, w tym mianowicie dniu tygodnia, w którym Pan zmartwychwstał i w którym, na podstawie tradycji apostoelskiej, jest sprawowana w Eucharystii w sposób specjalny tajemnica paschalna” (EM 25).

Jan Paweł II, w swym papieskim nauczaniu, przypomina, że Eucharystia jest sakramentem Paschy Jezusa Chrystusa i naszej Paschy, czyli przechodzenia przez życie ziemskie do wieczności. Misterium Eucharystii uobecnienia Zmartwychwstałego i całe Jego Dzieło miłości i miłosierdzia, które objawił „w wieczniku Wielkiego Czwartku, w przeddzień Golgoty. Tam to Chrystus dał początek swej wielkocnocnej tajemnicy, „otworzył” ją. Otworzył zaś kluczem Eucharystii i kapłaństwa”.<sup>3</sup>

Nowy Mszał Rzymski Pawła VI (z 1970 r.) w tekstach eucharystycznych okresu wielkanocnego ukazuje naukę Soboru Watykańskiego II o misterium paschalnym. W modlitwie Kościoła (w odnowionych tekstach eucharystycznych nowego Mszału) została wyrażona wiara Kościoła, zgodnie ze starożytną zasadą: „legem credendi lex statuat supplicandi”.

W proponowanym tu artykule przedstawimy, w syntetycznym zarysie, w duchu wspomnianej wyżej zasady i poprzez analizę tekstów eucharystycznych nowego Mszału, problematykę Eucharystii, będącej centrum i wypełnieniem misterium paschalnego.

<sup>1</sup> Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych*, n. 90 (tłum. z łac. w: RBL 41 (1988) 387n., lub w: KPD 64 (1988) 241).

<sup>2</sup> Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”*, n. 1, EM, tłum. z łac. w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła* (oprac. J. Miazek), Warszawa 1987, 154).

<sup>3</sup> Zob. Jan Paweł II, *List do wszystkich kapłanów na Wielki Czwartek 1983 r.*, n. 1; por. L. A. Szafranski, *Miłosierdzie Boże w tajemnicy paschalnej Chrystusa*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia*. Tekst i komentarz, Lublin 1983, 139n.

## EUCHARYSTIA — NOWĄ PASCHA

Eucharystia jest nieodłącznie związana z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa: ofiara eucharystyczna wzięła początek w Jego misterium paschalnym i stanowi początek celebracji paschalnej. Prawdę tę wyraża modlitwa nad darami Wigilii Paschalnej.<sup>4</sup> Rozpoczynając uroczystości paschalne Kościół prosi o przyjęcie modlitw i darów Ludu Bożego, które uświęcone mocą misterium paschalnego Chrystusa, staną się pomocą do osiągnięcia życia wiecznego. Treść tej modlitwy współbrzmi z nauczaniem Kościoła o misterium paschalnym, „w którym wcielony Syn Boży, stawszy się posłusznym aż do śmierci krzyżowej, w Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu tak został wywyższony, aby On sam udzielał życia Bożego światu, przez które ludzie obumarli dla grzechu i upodobnieni do Chrystusa „już nie dla siebie żyli, lecz dla Tego, który za nich zmarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5,15).<sup>5</sup>

Ofiara Mszy świętej i modlitwy zgromadzenia liturgicznego otrzymują swoją skuteczność na mocy misterium paschalnego Chrystusa. Liturgia sakramentów i sakramentaliów ma moc uświęcającą „przez łaskę, wypływającą z paschalnego misterium Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa” (KL 61). Ofiara Krzyżowa ukoronowana przez zmartwychwstanie, historycznie rzecz biorąc, dała początek Ofierze Eucharystycznej, wiążąc z nią całą swoją moc zbawczą; stąd też Eucharystia jest nazywana w euchologii Mszału: „misterium paschalnym” oraz „wielkanocnym — paschalnym Sakramentem”.<sup>6</sup>

Misterium paschalne, widziane od strony człowieka, to żywotne, dynamiczne uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, zarówno w życiu doczesnym jak i w wieczności. To uczestnictwo rozpoczęło się w sakramencie chrztu świętego, w którym zostaliśmy razem z Chrystusem pogrzebani i zmartwychwstali (por. Rz 6,4; Kol 2,12); jest kontynuowane w liturgii sakramentów i sakramentaliów, w sposób szczególnie w Eucharystii i zakończy się w chwale niebieskiej, dokonując się przez „śmierć, która jest dla chrześcijanina jego prawdziwą Paschą”.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Zob. Mszał Rzymski dla diecezji polskich (=MRP), Poznań 1986, 197 (zob. ten tekst w łac. wyd. /drugim/ Mszału z 1975 r. /=*MRN*/, s. 287). Polskie tłumaczenie interesującego nas fragmentu brzmi: „aby Ofiara, która wzięła początek w misterium paschalnym”. Por. B. Botte, *Paschalibus initiata mysteriis*, EL 61 (1947) 77—87; zob. także: V. Raffa, *Commento alle „orazioni sulle offerte”*, Milano 1965, 144—150.

<sup>5</sup> Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o należytych wykonywaniu Konstytucji o Liturgii* (26.IX.1964), 6 /cyt. za: PPK z. 2, Warszawa 1969, 171n i KPD 41 (1965) 10/.

<sup>6</sup> Modlitwa po Komunii (=MpK) Wigilii Paschalnej: MRP 180 (MRN 288).

<sup>7</sup> Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu...* dz. cyt., n. 99.

## EUCHARYSTIA — SAKRAMENTALNYM UOBECNIENIEM PASCHY PANA

Eucharystia jest Paschą, gdyż w niej sprawuje się w sakramentalny sposób, dokonane już w Chrystusie, misterium paschalne: wyzwolenie z niewoli grzechu i odrodzenia do nowego życia. Modlitwa Mszału wyraża tę prawdę w słowach: „pełni wielkanocnej radości składamy Tobie Ofiarę, przez którą Kościół odradza się do nowego życia i nieustannie się karmi”.<sup>8</sup>

Ofiara eucharystyczna sprawia, że Kościół „rodzi się” do nowego życia w łasce, gdyż zmartwychwstanie Chrystusa jest naszym zmartwychwstaniem i takim się staje przez Eucharystię.

Sprawowanie misterium paschalnego w Eucharystii jest nieustannym działaniem łaski odkupienia i staje się dla wierzących źródłem wiecznej radości. Prawda ta jest zawarta w modlitwie nad darami IV niedzieli wielkanocnej.<sup>9</sup> Słowo „mysteria” z przymiotnikiem „paschalia” może odnosić się do wszystkich celebracji paschalnych, które mają miejsce w tygodniach 50-dniowego okresu wielkanocnego. Zaimek wskazujący „haec” („te”) zdaje się jednak wskazywać na Tajemnicę Eucharystyczną, która się dokonuje i która jest „paschalna”, ponieważ przynosi Bożą skuteczność Paschy naszego Pana Jezusa Chrystusa. Uzasadnione jest zatem stwierdzenie, iż Msza święta jest sakramentalnym uobecnieniem Paschy Pana, którą zostaliśmy odkupieni. Eucharystia uobecnia dla nas owoce męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz zapewnia ich ciągłość w czasie i przestrzeni. Powyższa prawda wydała się bardzo ważną dla twórców nowego Mszału i dlatego ten tekst eucharystyczny występuje jeszcze siedmiokrotnie w formularzach mszalnych. Prawda wiary wyrażona w modlitwie Kościoła, iż Eucharystia jest sakramentalnym odnowieniem Paschy Chrystusa, powtarzana jest w każdym tygodniu okresu wielkanocnego.

Euchologia okresu wielkanocnego nawiązując bezpośrednio do sprawowanego misterium paschalnego dostrzega bogactwo działania Paschy Chrystusa w perspektywie eucharystycznej anamnezy misterium paschalnego i jego egzystencjalnej dynamiki.<sup>10</sup> Misterium paschalne Chrystusa uobecnia się w Ofierze Mszy świętej („dynamicznej Pamiątce Pana”): „przez którą... Syn (Boży) nas odkupi”.<sup>11</sup> Eucharystia uobecnia sakramentalnie dzieło odkupienia dokonane przez Chrystusa w Jego męce i zmartwychwstaniu. Kościół zawsze obchodził

<sup>8</sup> Modlitwa nad darami (=Mnd) Niedzieli Zmartwychwstania: MRP 184 (MRN 291).

<sup>9</sup> MRN 302 oraz: MRN 298. 317. 328.

<sup>10</sup> Zob. W. Świerżawski, *Dynamiczna „Pamiątka Pana”. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980, 85-94. 107-118. 213-231.

<sup>11</sup> Zob. Mnd środy w oktawie Wielkanocy: MRP 188 (=MRN 295).

święta paschalne przez sprawowanie Paschy eucharystycznej, w której przepowiada się i „ogłasza” (por. 1 Kor 11,26) śmierć Pana, aż do czasu Jego powtórnego przyjścia.<sup>12</sup>

## EUCHARYSTIA — PROKLAMACJĄ DZIEŁA ZBAWCZEGO CHRYSTUSA

Eucharystyczna Ofiara została ustanowiona przez samego Zbawiciela, który polecił ją składać na swoją „pamiętkę”; w tekście eucharystycznym brzmi to: „przyjmij Ofiarę przez Ciebie ustanowioną”.<sup>13</sup> Modlitwa Mszału bierze swój impuls z polecenia Pana ustanawiającego Eucharystię. Św. Paweł jest tego świadkiem: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: to jest Ciało moje za was wydane. Czyńcie to na moją pamiętkę. Podobnie skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to ile razy pięć będziecie, na moją pamiętkę” (1 Kor 11,23—25).

Ofiara eucharystyczna, ustanowiona przez Chrystusa na Ostatniej Wieczerzy, uobecnia się we Mszy świętej; wiara Kościoła jest w tym względzie bardzo mocna i wyraźna: „Chrystus ustanowił w czasie Ostatniej Wieczerzy ofiarę i ucztę paschalną, przez którą staje się ciągle obecna w Kościele ofiara krzyża, gdy kapłan, przedstawiający Chrystusa Pana, spełnia to, co sam Pan uczynił i polecił spełniać uczniom na swoją pamiętkę” (OWMR 48).<sup>14</sup>

„Eucharystia jest uobecnieniem Paschy Chrystusa, Jego przejścia przez śmierć do nowego życia. Dokonuje się to przez sakramentalne upamiętnienie, anamnezę o charakterze epifanijnym, która jest równocześnie uobecnieniem zbawczego dzieła oraz jego przyszłego spełnienia. „Pamiętka” śmierci i zmartwychwstania Chrystusa staje się w Eucharystii rzeczywistą obietnicą i antycypacją eschatologicznego kresu dziejów zbawienia. W ten sposób liturgia eucharystyczna jest prawdziwie nową Paschą Kościoła”.<sup>15</sup>

Liturgiczne sprawowanie w Eucharystii Paschy Pana stanowi uroczystą proklamację wielkiego zbawczego dzieła odkupienia przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa: <sup>16</sup> „i przez święte obrzędy, które odprawiamy jako Twoi słudzy, dopełnij w nas dzieła odkupienia i uświęcenia.”<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Por. W. Hryniewicz, *Eucharystia — sakrament paschalny*, AK 75 (1983) t. 101, 238.

<sup>13</sup> Mnd środy 7 tygodnia wielkanocnego: MRP 234 (=MRN 335).

<sup>14</sup> Por. także KL 47; EM 3 a.b.

<sup>15</sup> W. Hryniewicz, *Eucharystia...* art. cyt., 235.

<sup>16</sup> Zob. A. Jankowski, *Eucharystia jako „nasza Pascha”* (1 Kor 5,7) w *teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 28 (1975) 98; por. F. X. Durrwell, *Eucharystia sakrament paschalny*, Warszawa 1987, 41.

<sup>17</sup> Mnd środy 7 tygodnia wielkanocnego: MRP 234 (=MRN 335).

Chrystus Pan chciał, by Eucharystia była anamnezą („To czyńcie na moją pamiątkę”) uobecniającą zbawienie, skierowane na dopełnienie w zbawczej przyszłości.<sup>18</sup> Eucharystia, jako paschalna nowa pamiątka, jako chrześcijańska anamneza, uobecnia całe misterium Jezusa Chrystusa: od Wcielenia, które było „ogołoceniem”, poprzez uniżenie „aż do śmierci krzyżowej” i „przejścia”, mocą zmartwychwstania, do chwały Ojca.<sup>19</sup> Eucharystia jest sakramentalną celebracją misterium paschalnego dokonującą się przez upamiętnienie („anamnesis”) śmierci i zmartwychwstania Tego, który jest „Pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1,18) oraz przez wspólnotę stołu z Nim (uczta paschalna). Ta wiara Kościoła nakazywała obchodzić największą uroczystość roku liturgicznego: święto Paschy, nie inaczej jak przez sprawowanie Paschy eucharystycznej.<sup>20</sup> Kościół, ilekroć razy „sprawuje pamiątkę Ofiary Chrystusa”, tylekroć „spełnia się dzieło naszego odkupienia”.<sup>21</sup> Dlatego Kościół w modlitwie nad darami Mszy Wieczery Pańskiej Wielkiego Czwartku, w tekście eucharystycznym o wielkim znaczeniu doktrynalnym, daje szczególne świadectwo wyjątkowej funkcji, jaką spełnia w życiu chrześcijanina i całej wspólnoty Kościoła liturgia Eucharystii.

Euchologia nowego Mszału podkreśla tożsamość, jaka istnieje między Ofiarą Chrystusa i sprawowaniem „Pamiętki Pana”, Mszy świętej. W sakramentalnych znakach uobecnia się zbawcze misterium paschalne Chrystusa: „przez to misterium umierając, zniweczył naszą śmierć i zmartwychwstając, przywrócił nam życie” (KL 5).

Konstytucja dogmatyczna o Kościele zwięźle stwierdza: „Ilekroć na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyżowa, w której na Paschę naszą ofiarowany został Chrystus (1 Kor 5,7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia” (KK 3). Papież Pius XII w enc. *Mediator Dei* pouczał: „Dostojna Ofiara Krzyża jest zaś najcelniejszym narzędziem przy pomocy którego zasługi powstałe z krzyża Boskiego Zbawiciela dostają się wierzącym: „ilekroć obchodzona jest pamiątka owej Ofiary, tylekroć dokonuje się dzieło naszego odkupienia”.<sup>22</sup>

Eucharystia, biorąc swój początek w misterium paschalnym Chrystusa, niesie odkupienie obejmujące swym zasięgiem całą ludzkość: „hostias redemptionis humanae”.<sup>23</sup> Zbawienie, które otrzymujemy w

<sup>18</sup> Zob. W. Świerżawski, *Dynamiczna „Pamiętka... dz. cyt.*, 216.

<sup>19</sup> Zob. A. Jankowski, *Eucharystia jako „nasza... art. cyt.*, 98n.

<sup>20</sup> Zob. ONRLiK 1. 18. 22.

<sup>21</sup> Zob. Mnd Mszy Wieczery Pańskiej Wielkiego Czwartku: MRP 128 (=MRN 246); oracja jest powtórzona w nowym Mszału w 2 niedziele: MRP 243 (=MRN 341). Zaznaczmy, że tę modlitwę cytuje Pius XII w *Mediator Dei*, a Sobór Watykański II w KL 2 i KK 3.

<sup>22</sup> Pius XII, *Mediator Dei* (Encyklika o liturgii), Kielce 1948, 60.

<sup>23</sup> MRn 295 (=MRP 188, Mnd środy w oktawie Wielkanocy). W MRP 188 interesujące nas wyrażenie zostało przetłumaczone w następujący sposób (chyba jednak ograniczający „zasięg” odkupienia): „...Boże, przyjmij Ofiarę, przez którą twój Syn nas odkupił”.

Eucharystii, jest zbawieniem naszej duszy i ciała: „et salutem nobis mentis et corporis operare placatus”.<sup>24</sup>

Eucharystia jest uobecnieniem historycznego dzieła zbawienia dokonanego w misterium paschalnym Chrystusa i stanowi antycypację eschatologicznego kresu dziejów zbawienia; mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa zbawienie stało się „dla nas”; ostateczny czas zbawienia dopełni się powtórным przyjściem Pana i Jego królestwa.<sup>25</sup>

## EUCHARYSTIA — „ŚWIĘTĄ WYMIANĄ”

W euchologii wielkanocnej odnajdujemy temat bardzo charakterystyczny dla sprawowanej przez Kościół Eucharystii. Wyrażają go użyte w formularzach mszalnych określenia: „per huius sacrificii veneranda commercia”<sup>26</sup>; „Perfice, Domine, benignus in nobis, paschaliū munerum commercia”<sup>27</sup>; „ut redemptionis nostrae sacrosancta commercia”<sup>28</sup>; „ut his commerciis sacrosanctis”<sup>29</sup>.

Termin „commercium” był wyrażeniem technicznym w języku prawnym i handlowym na oznaczenie, w sensie najszerszym, wszelkiej wymiany dobra.<sup>30</sup> W języku liturgicznym wyrażenie: „sacrosancta (veneranda, gloriosa, votiva, sancta) commercia”, oznacza mistyczną wymianę istniejącą między Bogiem i ludźmi, która dokonała się wraz z historycznym faktem Wcielenia. Syn Boży stał się człowiekiem, a ludzie w „zamian” otrzymali „moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1,12). Ta „święta, cudowna wymiana”, rozumiana także jako „aktywny dialog, wzajemne otwarcie, intymna łączność” między Bogiem i człowiekiem, dokonuje się w Eucharystii.<sup>31</sup>

Teksty euchologiczne Mszału określając eucharystyczną Ofiarę (charakterystycznym zwłaszcza dla modlitwy nad darami) wyrażeniem „sacrosancta commercia”, wskazują na świętą, cudowną wymianę, która dokonuje się w tej Ofierze. W tym krótkim sformułowaniu zawiera się cała głębia Bożej ekonomii zbawczej: ofiarujemy Bogu dary, które On sam dał nam dla podtrzymania naszego życia doczesnego; Bóg przyjmuje te dary w czasie ofiary eucharystycznej i przemienia

<sup>24</sup> J.w., MRP 188: „i udziel nam zdrowia („salutem”) duszy i ciała”.

<sup>25</sup> Por. W. Hryniewicz, *Eucharystia...* art. cyt., 235; W. Świerza wski, *Dynamiczna „Pamiętka...* dz. cyt., 92n.

<sup>26</sup> Zob. Mnd 5 Niedzieli Wielk.: MRP 215 (=MRN 303).

<sup>27</sup> Zob. Mnd piątku w oktawie Wielk.: MRP 190 (=MRN 297).

<sup>28</sup> Zob. MpK czwartku w oktawie Wielk.: MRP 189 (=MRN 296).

<sup>29</sup> Zob. Mnd Wniebowstąpienia Pańskiego: MRP 226 (=MRN 307).

<sup>30</sup> Por. M. P. Ellebracht, *Remarks on the Vocabulary of the ancient Orations in the Missale Romanum*, Nijmegen—Utrecht 1966, 97.

<sup>31</sup> Por. A. Dumas, *Pour mieux comprendre les textes liturgiques du Missel Romain*, Not 6 (1970) 240n.

je, aby przyniosły nam pomoc w życiu doczesnym i wyjednały nam wieczną radość.<sup>32</sup> „Święta wymiana” dokonująca się w Eucharystii mocą paschalną misterium Chrystusa, sprawia, że Bóg czyni „nas uczestnikami swojej boskiej natury”.<sup>33</sup> Tekst tej modlitwy nawiązuje do nauczania św. Piotra: Bóg swoją wszechmocą sprawił, że „zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1,4). To jest tym wielkim darem, miłością, jaką „obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3,1).

Misterium wniebowstąpienia Chrystusa jest w historii zbawienia momentem wyniesienia do chwały zmartwychwstałego Pana „po prawicy Ojca”; dla ludzi wniebowstąpienie Syna Bożego „jest wywyższeniem ludzkiej natury”.<sup>34</sup> Ta prawda wiary „wprowadzona” do misterium Eucharystii ułatwia zrozumienie działania Boga, który „przez świętą wymianę darów” udziela „nam łaski, abyśmy całe życie kierowali ku niebu”.<sup>35</sup> Eucharystia, która jest nową Paschą, utwierdza naszą nadzieję i prowadzi nas do chwały, która stała się już udziałem Głowy Mistycznego Ciała, Jezusa Chrystusa.<sup>36</sup> „Przez wymianę darów dokonującą się w wielkanocnej Ofierze” Bóg uwalnia nas od przywiązania do świata i daje nam „pragnienie nieba”.<sup>37</sup>

W sprawowaniu Eucharystii, w której uobecnia się misterium paschalne, aktualizuje się „wymiana”, która dokonała się pomiędzy Bogiem i człowiekiem we Wcieleniu Syna Bożego. Teologię tej „świętej wymiany” wstępuklają teksty eucharystyczne nowego Mszału, podkreślając „ruch wstępujący” i „zstępujący”, którego Eucharystia jest obecnie centrum.<sup>38</sup>

Bóg, który przyjmuje ofiarę swoich wiernych, dając jednocześnie możliwość uczestnictwa w świętych darach, doprowadziła do „pełni” tych darów; sprawia, że ta sakramentalna ofiara prowadzi nas do życia wiecznego; otrzymujemy „zadatek przyszłej chwały” (KL 47).

<sup>32</sup> Zob. MpK czwartku w oktawie Wielk.: MRP 189 (=MRN 296). Por. J. Janicki, *Modlitwy nad darami okresu Wielkiego Postu w Mszałe Rzymskim Pawła VI*, CT 51 (1981) z. 2, 81.

<sup>33</sup> Zob. Mnd 5 Niedzieli Wielk.: MRP 215 (=MRN 303).

<sup>34</sup> Zob. Kolekta (=K) Wniebowstąpienia Pańskiego: MRP 226 (=MRN 307).

<sup>35</sup> Zob. Mnd Wniebowstąpienia Pańskiego: MRP 226 (=MRN 307).

<sup>36</sup> Zob. j.w., K: MRP 226 (=MRN 307).

<sup>37</sup> Zob. Mnd piątku w oktawie Wielk.: MRP 190 (=MRN 297).

<sup>38</sup> Zob. M. Magrassi, *Antico e nuovo nell'eucologia del Messale rinnovato*, w: *Il nuovo Messale* (pr. zb.), Padova 1972, 49; por. S. Marsili, *Teologia della celebrazione dell'Eucaristia*, w: *Anamnesis. 3/2. La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, Monferrato 1983, 157—163; por. W. Świerzański, *Eucharystia Chrystusa nieustanna Paschą Kościoła*, w: J. Krucina (pr. zb. pod red.), *Eucharystia*, Wrocław 1987, 87—91; por. J. Janicki, *Modlitwy nad darami*, w: B. Nadolski (pr. zb. pod red.), *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1989, 63n.

Przedstawiona analiza tekstów eucharystycznych okresu wielkanocnego nowego Mszału rzymskiego, skoncentrowana wokół misterium paschalnego Chrystusa, ukazała, iż Eucharystia stanowi centrum i wypełnienie tego misterium. Ofiara eucharystyczna wzięła bowiem początek w misterium paschalnym Chrystusa i stanowi początek celebracji paschalnej; jest uroczystym rozpoczęciem dorocznych uroczystości paschalnych. Eucharystia jest nierozłącznie związana z paschalnym misterium błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebego Wniebowstąpienia Chrystusa Pana. Msza święta — wskazują teksty eucharystyczne — jest sakramentalnym uobecnieniem Paschy Pana, przez którą zostaliśmy odkupieni. Eucharystia daje nam udział w owocach Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa oraz zapewnia ich ciągłość w czasie i przestrzeni. Sprawowanie misterium paschalnego w eucharystycznej Ofierze staje się nieustannym działaniem łaski odkupienia; dostępujemy wyzwolenia z niewoli grzechu i odrodzenia do nowego życia.

Eucharystyczna Ofiara, ustanowiona przez samego Zbawiciela, stanowi uroczystą proklamację wielkiego „dzieła odkupienia i uświęcenia”, dokonanego przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Ilekroć razy Kościół sprawuje pamiętkę Ofiary Chrystusa, tylekroć „spełnia się dzieło naszego odkupienia”. Odkupienie obejmuje swym zasięgiem całą ludzkość i odnosi się zarówno do duszy jak i ciała człowieka.

Analiza wielkanocnej eucharystii potwierdza obecność tematu bardzo charakterystycznego dla sprawowanej w tym czasie Eucharystii, a zawartego w wyrażeniu starożytnych Sakramentarzy: „veneranda, votiva, sacrosancta — commercia”. „Święta wymiana” — o której mówią modlitwy mszalne — dokonuje się w Eucharystii mocą paschalnego misterium Chrystusa i sprawia, że Bóg czyni „nas uczestnikami swojej boskiej natury”.



Ks. Jan Dyrda

## RELIGIJNE POŚREDNICTWO PATRIARCHÓW IZRAELA

Biblia informuje nas szereg razy o tym, że Bóg wybrał i powołał patriarchów Izraela oraz ich potomstwo, aby byli pośrednikami błogosławieństwa Bożego, względnie niekiedy także i przekleństwa Bożego, wzależności od postawy życzliwości czy nieprzyjaźni ludzi wobec patriarchów albo ich potomstwa (Rdz 12,1—3; 22,18; 26,2—4; 28, 13—15). Byłaby to zatem forma jakiegoś pośrednictwa religijnego w znaczeniu biernym. W tym sensie zarówno patriarchowie, jak i ich potomstwo odgrywałyby rolę podobną do talizmanu przynoszącego pomyślność tym, którzy pozostają z nimi w łączności. Pewne zdziwienie może tu budzić jedynie osobowy charakter tego talizmanu. Jednakże w świecie idei Starożytnego Bliskiego Wschodu nie było to czymś niezwykłym, skoro np. osoba panującego władcy była powszechnie traktowana jako talizman ładu, pokoju, bezpieczeństwa i pomyślności dla kraju. Zostało to nawet dość dobitnie przedstawione w kananejskim micie o Kerecie i Danelu, kiedy to po śmierci króla Kereta powstał w kraju nieopisany chaos, przy czym na domiar złego nastąpiła susza i zapanował głód. Nie mamy, jak dotąd, informacji, w jaki sposób i kiedy taki pogląd się uformował. Biblia natomiast wyraźnie podkreśla, że zasadniczą podstawą tego rodzaju biernego pośrednictwa patriarchów Izraela i ich potomstwa było Boże wybranie i powołanie Abrahama oraz odpowiedź Abrahama na tę Bożą życzliwość względem niego.

Istnieje jednak w księdze Rdz cały szereg tekstów informujących nas o przykładach czynnego pośrednictwa religijnego samych patriarchów jako naczelników rodu: Abrahama, Izaaka, Jakuba i Józefa. Warto przypatrzeć się bliżej temu pośrednictwu, gdyż najprawdopodobniej tam mogą znajdować się korzenie religijnego pośrednictwa w Izraelu a zwłaszcza pośrednictwa kapłanów izraelskich.

Biblia przedstawia patriarchów przede wszystkim jako ludzi głęboko religijnych, związanych z Bogiem więzami szczególnej przyjaźni i zażyłości. Mówi więc o ich modlitwach, o budowaniu przez nich ołtarzów i składaniu ofiar, wreszcie o ich wierności i zaufaniu względem Boga. Księga Rdz wiąże patriarchów z czterema sanktuariami: Abrahama głównie z Mambre, Izaaka z Beerszebą, Jakuba z Betel i Izraela z Sychem. Patriarchowie przedstawiani są nawet tak, jak gdyby to oni byli założycielami tych sanktuariów. W rzeczywistości

jednak były to sanktuaria o wiele starsze, a protoplaści Izraela jedynie zaakceptowali je, asymilując Boga ojcowego z Bogiem ludzi osiadłych. Dominującym wówczas bóstwem w Kanaanie był bożek El, gdyż kult Baala przyjął się tam dopiero po 1500 r.

Wg Rdz 12,7n; 13,18; 22,9; 26,25; 33,18—20; 35,7 patriarchowie wznosili ołtarze. Jednakże poza Rdz 22,1—19 nie ma wzmianek o tym, aby składali na nich ofiary. Występujące w tekście 22,1—19, sześć razy określenie *'ōlāh* oznaczające ofiarę całopalną, pochodzi zapewne od elohistycznego redaktora. Rytuał całopalnej ofiary został bowiem przejęty przez Izraelitów dopiero po ich osiedleniu się w Kanaanie. Religia patriarchów natomiast znała najprawdopodobniej tylko jedną formę ofiary krwawej zwaną *zebah* i była to ofiara typu paschalnego, zachowująca cechy pochodzenia pastersko-nomadycznego. W księdze Rdz jest tylko jedna wzmianka o ofierze *zebah* (46,1). Ofiarę *zebah* składano na wiosnę, aby zapewnić płodność i pomyślność trzody. Towarzyszył jej posiłek pieczętujący przymierze z bóstwem. W północnej i centralnej Arabii, przed islamem, nie budowano ołtarzów. Ofiary składano na skale lub na wielkich nieociosanych kamieniach. Ofiara *zebah* była więc u Arabów składana bez sanktuarium i bez ołtarza, a także bez kapłana. Składano ją w miejscu obozowania. Niekiedy też wzięte ze stada zwierzę było zabijane przed postawionym pionowo kamieniem, który był symbolem obecności bóstwa. Natomiast krew zabijanego zwierzęcia była symbolem życia. Z tego powodu była wylewana na kamień lub do wygrzebanego przed kamieniem dołu. Przypuszczać zatem należy, że patriarchowie nie mieli ołtarzów do składania ofiar, aczkolwiek sami z pewnością składali ofiary również ze zwierząt.

Przedstawiona w księdze Rdz wielka zażyłość patriarchów z Bogiem, jest literackim wyrazem ich głębokiej pobożności. Liczne zaś i bezpośrednie rozmowy Abrahama z Bogiem są po prostu literacką formą przedstawienia jego osobistej modlitwy. Przyniesiony wg 18,8 przez Abrahama posiłek dla Boga, oznacza zapewne złożenie jakiejś ofiary — być może *šelamim*. Jednakże, zwłaszcza relacja o ofierze na górze Moria (22,1—19) pokazuje nam Abrahama jako człowieka całkowicie oddanego Bogu, zdecydowanego pełnić wolę Bożą aż do bohaterstwa. Toteż patriarcha ten jest w szeregu miejscach Pisma św. nazwany sprawiedliwym i przyjacielem Boga (Rdz 15,6; Rz 4; Ga 3,6n; Jk 2,23).

W podobnym świetle i w dość analogicznej formie przedstawiona jest pobożność dwóch następnych patriarchów: Izaaka (25,21; 26,2—4; 27,27—29) i Jakuba (28,20—22; 31,53n; 32,31; 35,7.14; 43,14; 46,1—4; 48,15n.20), zatem nie jest tutaj konieczna szczegółowa ich prezentacja. Warto natomiast poświęcić nieco uwagi postaci Józefa Egipskiego, a to z tego powodu, że biblijna opowieść o nim ma dosyć odmienną od poprzednich formę literacką, stanowiąc jakby samodzielną opowieść napisaną najprawdopodobniej w Kanaanie, w czasach króla Sa-

lomona i zredagowaną w duchu idei mądrościowych. Otóż jeżeli chodzi o Józefa, to i on jest, w toku całej opowieści o nim, przedstawiony przede wszystkim jako człowiek głęboko religijny. Szczególnie zaś znamieną jest przypisana mu wypowiedź, w której oświadcza on, że jest człowiekiem, który czci Boga (Rdz 42,18). Także jego stanowcza postawa wobec żony Potifara, kiedy to ze względu na Boga nie zdecydował się na popełnienie grzechu (Rdz 39,9), jest niewątpliwym świadectwem jego szczerzej religijności.

Tak więc na tle całości przekazu księgi Rdz patriarchowie rysują się jako ludzie o nieprzeciętnej pobożności i wierności Bogu. Można zatem śmiało powiedzieć, że przedstawieni są oni tak, jak ludzie, których w czasach dawnych proroków określano mianem „mężów Bożych”. A chociaż określenie to nie zostało nigdzie w księdze Rdz zastosowane do patriarchów, to jednak taki wydaje się być całkowity wyraz literackiego obrazu tych patriarchów. Z tego powodu najprawdopodobniej sam redaktor opowieści o Józefie Egipskim kazał faraonowi określić tego patriarchę jako człowieka, który ma „ducha Bożego” (Rdz 41,38). Natomiast elohistyczny redaktor Rdz 20,7 zastosował do Abrahama określenie *nābī* czyli prorok, gdy mówił o skuteczności jego modlitewnego orędownictwa.

Idea religijnego pośrednictwa pobożnych „mężów Bożych” nie była obca w Kanaanie. Świadczy o tym np. relacja zawarta w Rdz 26,28, według której mieszkańcy Gerary, widząc błogosławieństwo Boże okazane Izaakowi, postanowili zawrzeć z nim przymierze. Znamienne są również w tej sprawie informacje o religijnym pośrednictwie Józefa Egipskiego. Teksty mówiące o ratunku Egipcjan przed klęską głodu (Rdz 41,16.57; 47,25) stają się tym bardziej wymowne, gdy zestawia się je z wypowiedziami samego Józefa (Rdz 45,5.8) w których podkreśla on, że to sam Bóg działał za jego pośrednictwem.

Wielka pobożność patriarchów i wynikające stąd pośrednictwo w szczególnym błogosławieństwie Bożym, nie jest jedynym ich osobistym przymiotem. Nie mniej charakterystyczny jest fakt przypisywania im wizji sennych, pełnych znaczenia dla przyszłości. (W odniesieniu do Abrahama: 15,12—21; do Izaaka: 26,24; do Jakuba: 28,12—15; 31,11; 46,2n; do Józefa: 37,5—11). Dotyczą one najpierw ich samych oraz ich rodów i potomstwa, a także wszystkich narodów świata. Te pełne znaczenia dla przyszłości sny patriarchów, wskazują na to, że są oni przedstawieni jako ludzie, których w środowisku kultury mezopotamsko-kananejskiej określano mianem „widzących”. I chociaż znów określenie to nie zostało nigdzie zastosowane do patriarchów, to jednak nasuwa się ono nieodparcie, zwłaszcza wówczas, gdy weźmie się pod uwagę przepowiednie, które pod koniec życia wygłaszali kolejno: Izaak (27,39n; 28,3n), Jakub (49,1—17) i Józef (50,24). Ten ostatni patriarcha przedstawiony jest ponadto jako człowiek wróżby. Umie bowiem tłumaczyć sny (40—41) oraz posługiwać się kielichem do wróżenia (44,5). Tak więc w biblijnych relacjach o patriarchach,

zawartych w księdze Rdz, zostali oni przedstawieni jako faktyczni pośrednicy religijni, podobni w jakiejś mierze do tych pośredników, których znał świat kultury religijnej mezopotamsko-kananejskiej. Byli więc „mężami Bożymi”, czyli ludźmi o niezwyklej pobożności, byli ludźmi wizji i wyroczni oraz w wypadku Józefa, jak sądzono, również wróżby.

Pełnili jednakże ponadto jakąś naczelną rolę w społeczności rodu. Rola tę określał Mojżesz mianem „ojców” rodu (Wj, *passim*, szczeg. 3,13). Jahwistyczny redaktor, w relacji o błogosławieństwie przekazanym przez Izaaka, określił rolę, jaką miał pełnić po śmierci swego ojca Jakub, mianem *geber*, czyli pana (Rdz 27,29). Wzmianki o władzy nad braćmi znajdujemy w elohistyczno-kapłańskiej relacji dotyczącej snów Józefa (37,8.10). Wreszcie w bardzo podobnej formie pojawia się ta sprawa w błogosławieństwie przekazanym Józefowi przez Jakuba (49,26). Redaktor tego tekstu, należący do kręgów tradycji kapłańskiej, określił rolę, jaką ma pełnić Józef wobec braci, mianem: *nezir*, czyli księcia.

Religijna rola władców jako pośredników pokoju, ładu prawnego i bezpieczeństwa była powszechnie uznawana w cywilizacjach Starożytnego Bliskiego Wschodu. Tym jednak, co najbardziej wyróżniło patriarchów od religijnych pośredników Mezopotamii i Kanaanu, był fakt łączenia w sobie wszystkich trzech funkcji religijnego pośrednictwa, jakimi były: orędownictwo, przekaz objawienia Bożego oraz naczelną władza w rodzie. Tymczasem w środowisku ludzi o kulturze osiadłej, na obszarze Starożytnego Bliskiego Wschodu, a zwłaszcza w Kanaanie, istniała stała tendencja do wykonywania przez pośredników religijnych tylko jednej z trzech zasadniczych funkcji religijnego pośrednictwa. Najęci więc do stałego pośrednictwa w przekazywaniu woli Bożej, ludzie wyroczni czy wróżby, stawali się stosunkowo dość szybko, już jako kapłani, jedynie orędownikami. Funkcję tę wykonywali oni głównie przez obrzędy religijne, zwłaszcza przy składaniu ofiar oraz przez modlitwę. Nawet królowie, którzy pełnili funkcję religijno-społecznego przywództwa, a także według powszechnych przekonań byli pośrednikami objawionej woli Bożej zwłaszcza w prawodawstwie i orzeczeniach sądowych, woleli do przekazywania, im samym, woli Bożej najmować ludzi wyroczni.

Religijne pośrednictwo patriarchów różniło się zdecydowanie od pośrednictwa kapłanów kananejskich przede wszystkim tym, że wynikało ono z powołania Bożego, podczas gdy to ostatnie pochodziło z nominacji ludzkiej. Stosunkowo najbliższe do religijnego pośrednictwa patriarchów było to pośrednictwo, które wiązano z osobą króla w Starożytnym Bliskim Wschodzie. Wynikało to z dość powszechnej wiary w boskie powołanie króla, w którym widziano ponadto powiernika świata bogów. Jednakże boskie powołanie króla i jego bliska relacja do świata bogów miały charakter indywidualny. Ponadto król w Starożytnym Bliskim Wschodzie był traktowany jako

właściciel kraju i wszystkich jego poddanych. W związku z tym trudno jest mówić o pośredniczej roli władcy wobec ludzi, którzy stanowili jego własność, gdyż byłoby to pośrednictwo we własnej sprawie. Toteż poza modlitwą Salomona i jego błogosławieństwem (1 Krl 8,14—61; 2 Krn 6) nie ma, jak dotąd, przykładów modlitw królów Starożytnego Bliskiego Wschodu, w intencjach swoich poddanych. Tak samo jak brak jest przykładów prośby poddanych o orędownictwo ich królów przed którymś z bożków.

Tymczasem powołanie patriarchów realizowało się nie tylko w wymiarze indywidualnym, lecz i społecznym. W związku z tym można mówić o religijnym pośrednictwie patriarchów w znaczeniu pełnym zarówno pod względem rodzaju wykonywanych funkcji, jak i pod względem ich zakresu.

Istnieje cały szereg różnic pomiędzy poszczególnymi rodzajami religijnych pośredników Kanaanu a tym pośrednictwem, które przejęli Izraelici, jako pradawne dziedzictwo wiary ich ojców, czyli patriarchów. Jednakże wszystkie te różnice zdają się wynikać z trzech podstawowych dla Izraela idei religijnych, jakimi są: boże powołanie, zbawienie i przymierze. Toteż izraelscy pośrednicy religijni, poczynając od patriarchów, byli przede wszystkim, ze względu na powołanie Boże, reprezentantami Boga wobec ludzi. W takim charakterze byli posyłani do ludzi jako świadkowie obecności i bliskości Boga oraz w poszczególnych wypadkach jako pośrednicy bożego zbawienia, przez przymierze z Bogiem.

*Zawada*

*KS. JAN DYRDA*

## **O. Tomasz Maria Dąbek OSB**

### **POST W PIERWOTNYM KOŚCIELE NA PODSTAWIE NOWEGO TESTAMENTU**

Pismo Święte Nowego Testamentu stosunkowo rzadko mówi o poście. Praktyka ta, w porównaniu ze zwyczajami pobożnych Żydów współczesnych Chrystusowi i Jego pierwszym uczniom, została sprowadzona do znacznie skromniejszej roli<sup>1</sup>. Nie można jednak mówić o jej całkowitym wyeliminowaniu.

Terminy greckie oznaczające post występują przede wszystkim w Ewangeliach, w związku z nauką Jezusa i przeciwstawianiem Jego

<sup>1</sup> Por. Billerbeck II, s. 241—246.

życia praktykom postnym faryzeuszów oraz środowiska skupionego wokół św. Jana Chrzciciela. Można mówić o dwóch, ewentualnie trzech podstawowych terminach, z których tylko dwa odnoszą się do świadomie podjętego postu. Trzeci pochodzi od tego samego źródłosłowa, lecz oznacza człowieka głodnego, co niekoniecznie musi wiązać się z religijnym postem. Rzeczownik *nēsteia* występuje w Nowym Testamencie 6 razy<sup>2</sup>, dwa razy w Ewangeliach: Mt 17,21 o wypędzaniu złych duchów modlitwą i postem<sup>3</sup>, Łk 2,37 o prorokini Annie, która „nie rozstawała się ze świątynią, służąc Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą”, po dwa razy w Dziejach Apostolskich (14,23 i 27,9) oraz w Drugim liście do Koryntian (6,5; 11,27). Teksty te omówimy, gdyż zwłaszcza trzy z nich są świadectwem o stosunku pierwszych chrześcijan (pokolenia apostołskiego) do tej praktyki pokutnej.

Czasownik *nēsteiō* występuje w Nowym Testamencie 20 razy, z tego 18 w Ewangeliach synoptycznych i dwukrotnie w Dziejach Apostolskich (13,2n). Dla nas najważniejsze będą te ostatnie teksty. Z Ewangelii pewną normę dla chrześcijan stanowi pouczenie o sposobie postu w kazaniu na górze — Mt 6,17n. Trzeci z terminów — *nēstis* — głodny, zgłodniały, występuje na początku opisu drugiego rozmnożenia chleba w Mt 15,32 i Mk 8,3, jako określenie ludzi, którzy trzy dni trwają przy Jezusie, a nie mają co jeść.

Prócz terminów bezpośrednio określających post można jeszcze znaleźć inne miejsca o chrześcijańskiej ascezie w ogóle a także pouczeniu św. Pawła o praktykach znanych wiernym z okresu przed przyjęcia chrztu — żydowskich i pogańskich, które należy porzucić po otrzymaniu chrztu, ale też nie należy lekceważyć ludzi słabej wiary, którzy w dobrej wierze podejmują te praktyki. Część tych praktyk może się odnosić do postów żydowskich lub do powstrzymywania się od niektórych rodzajów pokarmów. Sprzeciwia się to wolności chrześcijańskiej, ale tej wolności nie można pojmować jako całkowitego braku jakichkolwiek ograniczeń. Jest to panowanie nad cielesnością mocą Ducha Świętego danego wiernym dzięki zbawczej ofierze Chrystusa. Odrzucenie dawnych praktyk, z których wiele mogło się wiązać z zabobonami, nie jest równoznaczne z potępieniem postu w ogóle. Post w kazaniu na górze został określony w podobny sposób, jak modlitwa i jałmużna — niekwestionowane dobre czyny, które budzą Boże upodobanie i są wyrazem ludzkiego szacunku dla Boga i Jego spraw<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Dane na podstawie: *Computer — Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, ed. H. Bachmann, W. A. Slaby, Berlin—New York 1980.

<sup>3</sup> Tego wiersza brak w wielu rękopisach. Niektóre kodeksy Ewangelii św. Marka dodają też wzmiankę o poście w paralelnym wierszu Mk 9,29. Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, Poznań—Warszawa 1979, s. 259.

<sup>4</sup> Por. Mt 6,2—18, zwłaszcza wiersze 4. 6. 18.

Nasze rozważania rozpoczniemy od analizy miejsc, w których występuje rzeczownik *nēsteia*. W Dziejach Apostolskich czytamy: „Kiedy w każdym Kościele wśród modlitw i postów ustanowili im starszych, polecili ich Panu, w którego uwierzyli” (14,23). Post występuje obok modlitwy jako przygotowanie do ważnego dzieła — przekazania przewodnictwa we wspólnotach chrześcijańskich, może święceń kapłańskich lub sakry biskupiej<sup>5</sup> — terminologia hierarchiczna nie była jeszcze wówczas ściśle określona<sup>6</sup>. Św. Łukasz nie pisze o sposobie ustanowienia starszych — przekazania urzędu kościelnego. Z innych tekstów wiemy, że dokonywało się to przez nałożenie rąk<sup>7</sup>. Uprawnienia kierownicze, upoważnienie do zarządzania wspólnotami wierznych, powinny zostać udzielone osobom godnym. Dlatego trzeba było się odpowiednio przygotować zarówno do samego dokonania wyboru, jak też do przekazania władzy. O ważności wyboru może świadczyć zestawienie naszego tekstu z przekazami Ewangelii synoptycznych o wyborze Dwunastu. Spośród trzech synoptyków tylko św. Łukasz — Ewangelista miłosierdzia i modlitwy<sup>8</sup> — podaje, że „w tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić i całą noc spędził na modlitwie do Boga. Z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami” (6,12n). Nie ma co prawda wzmianki o poście, lecz całonocne modlitewne czuwanie jako praktyka ascetyczna nie ustępuje powstrzymaniu się od jedzenia. Najprawdopodobniej podczas modlitwy nocnej Jezus nie przyjmował żadnego pokarmu. Widzimy zatem związek modlitwy przed powzięciem ważnej decyzji z umartwieniem — całonocnym czuwaniem w Ewangelii według św. Łukasza i postem w Dziejach Apostolskich. Praktyka modlitwy i postu w podobnych okolicznościach należy do zwyczajów pierwotnego Kościoła — jego pasterzy — i odpowiada dzisiejszym rekolekcjom.

Wybór kierowników wspólnot chrześcijańskich w Dz 14,23 dokonany został przez pasterzy — zapewne w sposób analogiczny jak wybór Macieja (Dz 1,15—26). Trudno mówić o wyborze dokonywanym przez wszystkich członków wspólnoty — odpowiedniku współczesnych nam demokratycznych wyborów. Mogą wybierać wszyscy spośród siebie lub spośród pewnej liczby wyłonionych kandydatów, może też wyboru dokonać grupa starszych lub nawet sam najwyż-

<sup>5</sup> Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, II Teil, Freiburg—Basel—Wien 1982, s. 115. 166.

<sup>6</sup> Por. Flp 1,1; 1 Tm 3,1,8; 5,17; A. Jankowski, *Listy więzienne*, Poznań 1962, s. 515n; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris<sup>2</sup> 1926, s. 435. 613; J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1984, s. 172. 174—176. 178—179. 352—355.

<sup>7</sup> Por. 1 Tm 4,14; 5,22; 2 Tm 1,6.

<sup>8</sup> Por. *Wstęp do Nowego Testamentu*, pr. zb. pod red. F. Gryglewicz, Poznań—Warszawa 1969, s. 284—286. 293—295; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, Poznań—Warszawa 1974, s. 63. 70n.

szy Pasterz, jak Jezus w Łk 6,12 (por. Mk 3,13n). Swego rodzaju demokratycznym wyborem było ustanowienie Siedmiu opisane w Dziejach Apostolskich: „Spodobały się te słowa wszystkim zebranim i wybrali... Przedstawili ich Apostołom, którzy modląc się nałożyli na nich ręce” (Dz 6,5.6). Wybór został dokonany przez „wszystkich”, zatwierdzony przez Apostołów, którzy udzielili władzy potrzebnej do pełnienia urzędu przez nałożenie rąk, połączone z modlitwą<sup>9</sup>. Mogą być różne formy przedstawiania kandydatów, zasadnicze wprowadzenie ich na urząd zależy od Apostołów (i potem od ich następców), którzy przez święte obrzędy udzielają kandydatom potrzebnych uprawnień.

Modlitwa i post potrzebne są jako przygotowanie do przekazania świętej władzy zarówno tym, którzy ją przekazują, jak też tym, którzy ją mają otrzymać. Wszystko w Kościele powinno dokonywać się w łączności z Bogiem — z Duchem Świętym, kontynuującym dzieło Chrystusa po Jego odejściu do Ojca. Łączność ta realizuje się przez modlitwę a także przez to wszystko, co pomaga podporządkować Duchowi nasze ciało z jego namiętnościami<sup>10</sup>. Jednym z takich sposobów jest post — przeciwieństwo dogadzania ciału. Wśród „uczynków ciała”, jakie św. Paweł w Liście do Galatów przeciwstawia „owocom Ducha”, znajdują się także „pijaństwo” i „hulanki” (5,21), którym przeciwstawia się „opanowanie” (5,23). W Ewangelii św. Łukasza czytamy przestrożę Chrystusa: „Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociążałe wskutek obżarstwa, pijaństwa i trosk doczesnych, żeby ten dzień nie przyszedł na was znienacka, jak potrzask” (21,34n). Właściwa postawa chrześcijanina wobec rzeczy ostatecznych to czuwanie i modlitwa wymieniona w następnym wierszu (21,36) oraz opanowanie siebie, do którego dochodzi się między innymi przez post.

W Dziejach Apostolskich 14,23 „wśród modlitw i postów” ustanawiają starszych Kościołów św. Paweł i św. Barnaba. Wcześniej w podobny sposób oni sami zostali ustanowieni do apostołskiego dzieła. Dwukrotnie w formie czasownikowej mowa jest o poście Kościoła w Antiochii przed rozpoczęciem pierwszej podróży misyjnej: „Gdy odpawali publiczne nabożeństwo i pościli, rzekł Duch Święty: „Wyznaczcie im już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem”. „Wtedy po poście i modlitwie oraz po nałożeniu na nich rąk, wyprawili ich” (Dz 13,2n). Trudno jednoznacznie określić, czy „nałożenie rąk” jest konsekracją biskupią, czy przekazaniem uprawnień specjalnych do zakładania nowych Kościołów, czy też jakimś błogosławieństwem<sup>11</sup>. Na pewno jest ważnym obrzędem dokonanym

<sup>9</sup> Dz 6,6 — por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I Teil, Freiburg—Basel—Wien 1980, s. 428n; E. Jacquier, dz. cyt., s. 192.

<sup>10</sup> Ga 5,24n; por. 1 Kor 9,27.

<sup>11</sup> Por. E. Jacquier, dz. cyt., s. 381; G. Schneider, dz. cyt., II Teil, s. 115.



przez kierujących Kościołem w Antiochii. Dzieje Apostolskie nie mówią, że znajdował się wśród nich ktoś z wielkich Apostołów, towarzyszy Jezusa, wyliczają inne imiona „proroków i nauczycieli” (13,1). Ich działanie przebiega w ściślejszej łączności z działaniem Ducha Świętego. Publicznemu nabożeństwu — modlitwie — towarzyszy post. Post poprzedza wypowiedź Ducha Świętego, który wzywa starszych Kościoła, by wyprawili Barnabę i Szawła na misję apostołską, poprzedza też sam obrzęd rozpoczynający ich podróż. Widzimy post jako ważny element życia pierwotnego Kościoła w jednej z jego najstarszych, najbardziej czcigodnych wspólnot lokalnych. Z Dz 13,2 można wnioskować, że post często towarzyszył modlitwie, wiązał się z modlitwą charyzmatyczną<sup>12</sup>. Następny wiersz — podobnie jak wcześniej omówiony 14,23 — łączy post ze szczególnie ważną chwilą w życiu chrześcijańskiej wspólnoty, jaką jest przekazanie kierowniczych uprawnień jej pasterzom. Można zestawić Dz 13,2, o życiu Kościoła w Antiochii z „summariami” charakteryzującymi życie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie (Dz 2,42—47; 4,32—37). Nie ma tam co prawda mowy o poście, bardzo ważną rolę odgrywa jednak modlitwa i poczucie wspólnoty, wyrzeczenie, ubóstwo, pozbywanie się własnych majątków przez bogatszych, by zapewnić wszystkim zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych (2,44—46; 4,34—37). Skromny posiłek przyjmowali „z radością i prostotą serca” (2, 46). W tym samym wierszu czytamy o łamaniu chleba — posiłek eucharystyczny staje obok zwykłego posiłku jako zaspokojenie potrzeb ducha i ciała, by godnie, wielkodusznie pełnić Bożą wolę, żyć we wzajemnej miłości i odważnie głosić Dobrą Nowinę. Ofiarnością w Jerozolimie odznaczył się ten sam Barnaba z Cypru (4,36n), który był pierwszym towarzyszem Szawła-Pawła, Apostoła Narodów (13, 2n).

Ostatnia wzmianka o poście w Dziejach Apostolskich nie mówi nic o zwyczajach pierwotnego Kościoła: „Upłynęło już wiele czasu i żegluga stała się niebezpieczna, dlatego że minął już post” (27, 9). Żydowski post nakazany w dniu 10 miesiąca Tiszri<sup>13</sup> (Dzień Przebłagania — jedyny dzień w roku, kiedy arcykapłan wchodził do Miejsca Najświętszego) — służy tu jedynie do określenia pory roku, wskazania na czas niebezpieczny dla żeglugi morskiej<sup>14</sup>. Dla otoczenia św. Pawła święte dni żydowskie, do których od dzieciństwa byli przywiązani, miały do końca znaczenie, choćby jako szczególne dni w roku, stanowiące punkt odniesienia dla chronologii dokonujących się wydarzeń.

W Drugim liście do Koryntian rzeczownik oznaczający post występuje dwukrotnie. Św. Paweł w tym liście musi bronić się przed

<sup>12</sup> Por. 1 Kor 12,28n; Ef 4,11.

<sup>13</sup> Por. Kpł 16,29nn; 23,27—32.

<sup>14</sup> Por. Schneider, dz. cyt., II, s. 389; Billerbeck II, s. 771.

zarzutami przeciwników — obrona przybiera ton bardzo osobisty. Apostoł Narodów powołuje się na wszystkie trudy, jakie wycierpiał w czasie swego posługiwania. Gdy wylicza przeciwności, które musiał pokonać, mówi też i o poście. W rozdziale 6-tym pisze: „Okazujemy się sługami Boga przez wielką cierpliwość, wśród utrapień, przeciwności i ucisków, w chłostach, więzieniach, podczas rozruchów, w trudach, nocnych czuwaniach i w postach” (6,4—5). W pierwszej części wyliczenia, które można by nazywać „katalogiem przeciwności”, analogicznie do kilkakrotnie występujących w Nowym Testamencie „katalogów występków” i nieco rzadszych „katalogów cnót”<sup>15</sup>, wymieniane są przeciwności pochodzące z zewnątrz: chłosty, więzienia, niebezpieczeństwa podczas rozruchów. „Trudy” — *kópoi* — mają znaczenie bardziej ogólne — są to przede wszystkim trudy apostołskie<sup>16</sup>, natomiast nocne czuwania i posty to świadome podejmowane praktyki religijne, które mogą wynikać albo z apostołskiej pracy dla innych, jak nocne czuwania połączone z Eucharystią (por. Dz 20, 7—13 albo modlitwa i post przed ustanowieniem starszych Kościoła, o czym mówią omawiane teksty Dz 13,2n; 14,27), lub też stanowią osobiście podejmowane umartwienia, podobnie jak praktyki ascetów chrześcijańskich i innych. Charakterystyczne jest występowanie postów zaraz po czuwaniach, które na ogół wiążą się z modlitwą<sup>17</sup>. Zaraz potem wyliczone są pozytywne wartości — cnoty i dobre czyny. W pewnym sensie są one skutkiem postawy religijnego otwarcia się na działanie łaski, która wyraża się przez modlitewne czwanie i podejmowanie postu. W 2 Kor 6,6n czytamy dalej: „przez czystość i umiejętność, przez wielkoduszność i łagodność, przez (objawy) Ducha Świętego i miłość nieobłudną, przez głoszenie prawdy i moc Bożą, przez oręż sprawiedliwości zaczepny i obronny”. Zaraz po „poście” występuje „czystość”. Post ułatwia jej zachowanie, broni przed uleganiem popędowi ciała, które sprzeciwiają się chrześcijańskiemu powołaniu do świętości<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Por. Rz 13,13; 1 Kor 5,10n; 6,9n; 2 Kor 12,10; Ga 5,19—21; 2 Tm 3, 2—5; Ga 5,22n; 1 Tm 6,11; 2 P 1,5nn.

<sup>16</sup> W grece świeckiej termin ten oznacza ciosy, uderzenia, prześladowania, bicia, razy. W Nowym Testamencie oznacza trud apostołski — w tym kontekście wielu autorów łączy post i czwanie z wymaganiami apostołskiej pracy — por. V. P. Furnish, *II Corinthians*, Garden City—New York 1985, s. 344; C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, New York—Evanston—San Francisco—London 1973, s. 186; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 431; F. Hauck w ThWNT III, s. 827—829. Nie wyklucza to jednak świadomego podejmowania przez św. Pawła umartwień w jedzeniu.

<sup>17</sup> Grecki termin *agrypnēō* występuje tylko tu i w 2 Kor 11,27. Czasownik *agrypnēō* w Mk 13,44; Łk 21,36; Ef 6,18 i Hbr 13,17 oznacza czwanie w ogóle — czujność w oczekiwaniu na przyjście Pana. Modlitwa nocna znana jest w Starym Testamencie — por. n.p. Jdt 11,17. Praktykował ją sam Jezus Chrystus — por. n.p. Łk 6,12.

<sup>18</sup> Por. 1 Tes 4,1—12, o ścisłym związku czystości ze świętością.

W 2 Kor 11,27 „post” występuje wśród utrapień pochodzących przede wszystkim z zewnątrz. Św. Paweł wylicza to wszystko, co musiał znieść w swej apostołskiej posłudze: był „często na czuwaniu, w głodzie i pragnieniu, w licznych postach, w zimnie i nagości” (11,27). Przedtem mówi o podróżach, niebezpieczeństwach na morzu (w. 26), trzykrotnym rozbiciu okrętu (w. 25). Drugi list do Koryntian powstał wcześniej niż Dzieje Apostolskie<sup>19</sup>, gdzie opisana jest podróż morską z Cezarei Palestyńskiej do Rzymu, podczas której nastąpiło rozbicie okrętu u brzegów Malty (Dz 2,1—44; 28,1). W czasie burzy podróżnicy przez wiele dni byli głodni — można więc mówić o przymusowym poście. Apostoł sam zachęcał wszystkich do spożycia posiłku na krótko przed rozbiciem okrętu: „Dzisiaj już czternasty dzień trwacie w oczekiwaniu, o głodzie i bez żadnego posiłku. Dlatego proszę was, abyście się posilili; bo to przyczyni się do waszego ocalenia” (27,33n). Po wylądowaniu warunki również były trudne — św. Łukasz pisze, że „zaczął padać deszcz i zrobiło się zimno” (28,2). Mamy tu bardziej dokładny opis tych warunków, w jakich przebiegały podróże apostołskie św. Pawła — plastycznie przedstawione niebezpieczeństwa i niewygody, które trzeba było znieść, ogólnie tylko określone w Drugim liście do Koryntian.

Znoszenie przeciwności pochodzących z zewnątrz jest nie mniej ważne, a raczej ważniejsze, niż podejmowanie dobrowolnych umartwień. Te ostatnie mają przygotować chrześcijanina do przyjęcia tego wszystkiego, co może przynieść każdy dzień. Z drugiej strony postawa chrześcijanina to naśladowanie Chrystusa, który z miłości do Ojca i do nas podjął krzyż, ale który także umiał się radować powszednimi darami Bożymi, uczestniczyć w ludzkiej radości, biorąc udział w przyjęciu weselnym w Kanie i w ucztach, jakie urządzali dla Niego różni słuchacze Jego nauki<sup>20</sup>. Tę postawę wyraża św. Paweł, dziękując Filipianom za otrzymaną od nich pomoc materialną: „Nauczyłem się wystarczać sobie w warunkach, w jakich jestem. Umieć cierpieć biedę, umiem i obfitować. Do wszystkich w ogóle warunków jestem zaprawiony: i być sytym i głód cierpieć, obfitować i doznawać niedostatku. Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4,11—13). By dojść do takiej wolności, trzeba znieść wiele trudów — wielkodusznie podejmować wymagające wysiłku praktyki ascetyczne jak nocne modlitewne czuwania i posty.

Chrześcijański post według Nowego Testamentu winien wynikać z głębokiego zaangażowania się w sprawę Bożą, z pragnienia, by całkowicie oddać się Chrystusowi na wzór Jego nieskończonego, wielkodusznego oddania Ojcu i nam<sup>21</sup>. Nie może być bojaźliwym prze-

<sup>19</sup> Por. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 61; C. K. Barrett, dz. cyt., s. 5—36.

<sup>20</sup> J 2,1—12; por. Mk 2,15 par; Łk 7,36—50; 11,37; 14,1; J 12,1—12.

<sup>21</sup> Por. n.p. Flp 2,5—11; Rz 5,1—11; J 13,1; 15,12n.

strzeganiem dawnych przepisów czy zabobonnych zwyczajów. Świadczyłyby w takim wypadku o niedostatecznej wierze. Dlatego św. Paweł odrzuca dawne judaistyczne przepisy o czystości rytualnej (Kol 2,16—23) i pozwala na spożywanie ogólnie dostępnego w sprzedaży mięsa z pogańskich ofiar (1 Kor rozdz. 8). W pierwszym tekście czytamy: „Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu czy szabatu. Są to tylko cienie spraw przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa. Niechaj was nikt nie odsądza od nagrody, zamiłowany w uniżaniu siebie... Jeśli razem z Chrystusem umarliście dla „żywiółów świata”, dlaczego — jak gdyby żyjący (jeszcze) w świecie — dajecie sobie narzucić nakazy: „Nie bierz ani nie kosztuj, ani nie dotykaj...!” A przecież wszystko to są rzeczy (przeznaczone do zniszczenia przez spożycie — (przepisy), według nakazów i nauk ludzkich. Przepisy te mają pozór mądrości dzięki kultowi własnego pomysłu, uniżaniu siebie i nieoszczędzaniu ciała, nie dzięki okazywaniu jakiejś wyrozumiałości dla zaspokojenia ciała (grzesznego)” (Kol 2,16—17.20—23). Apostoł surowo traktuje umartwienia płynące „z własnego pomysłu”, zewnętrzną ascezę związaną z kultem „żywiółów tego świata”. Zaleca umiarkowane zaspokajanie potrzeb ciała i korzystanie z dziękczynieniem (por. Rz 14,6; 1 Tm 4,4) z rzeczy doczesnych, które po to właśnie otrzymaliśmy od Boga. Nie jest to jednak potępienie wszelkiego postu w ogóle.

W 8-mym rozdziale Pierwszego listu do Koryntian św. Paweł uczy o bezpodstawności obaw, że spożywanie pokarmów ofiarowanych bożkom może być grzechem: w rzeczywistości nie ma żadnych takich bogów, dlatego ofiary im składane nie mają żadnego znaczenia. Pouczenie kończy się zwróceniem uwagi na ludzką słabość i zachętę, by unikać zgorzenia słabych w wierze, którzy jeszcze zachowują dawne obawy: „Jeżeli więc pokarm gorszy brata mego, przenigdy nie będę jadł mięsa, by nie gorszyć brata” (w. 13). Zależnie od potrzeb św. Paweł podkreśla albo konieczność całkowitego zerwania z dawnymi zwyczajami, gdy ich zachowanie może okazać się niebezpieczne dla nowej wiary i wynikającego z niej sposobu postępowania, albo też — w sprawach mniej ważnych — zachęca do tolerowania postawy słabych. Oznaczający tu mięso rzeczownik *kréas* występuje jeszcze tylko raz w Nowym Testamencie, w równoległym tekście Pawłowym, gdzie Apostoł chwali wstrzemięźliwość ze względu na innych: „Dobłą jest rzeczą nie jeść mięsa i nie pić wina, i nie czynić niczego, co twego brata razi (gorszy albo osłabia)” (Rz 14,21). Cały rozdział 14-ty Listu do Rzymian odpowiada rozdziałowi ósmemu Pierwszego listu do Koryntian — zawiera naukę o wzajemnej wyrozumiałości w mniej ważnych sprawach, byleby tylko starać się wszystko czynić ze względu na Pana: „Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie; jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla

Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14,7n).

W pierwotnym Kościele nie było jeszcze przestrzegane obecnie postu eucharystycznego: jak w czasie Ostatniej Wieczerzy — Wieczerza Pańska łączyła się z braterskim posiłkiem. W 11-tym rozdziale Pierwszego listu do Koryntian św. Paweł zwraca uwagę, że należy godnie odprawiać święty obrzęd, nie zaś w taki sposób, że „każdy...już wcześniej zabiera się do własnego jedzenia, i tak się zdarza, że jeden jest głodny, podczas gdy drugi jest nietrzeźwy” (1 Kor 11.21). Umiarkowanie powinno być podstawową cnotą chrześcijańską, by wszystko w Kościele odprawiało się w sposób pełen powagi i godności<sup>22</sup>.

Podsumowując naukę stosunkowo nielicznych tekstów Nowego Testamentu o praktyce postu w pierwotnym Kościele, widzimy, że nie przywiązywano do niej wielkiego znaczenia, podkreślając prawo do korzystania w wolności z darów Bożych. Jednakże nie odrzucano postu w ogóle — w ważnych momentach przygotowywano się na działanie łaski Bożej przez modlitwę, czuwanie i post. Często post wynikał z natężenia apostołskiej pracy, gdy nie było czasu zatroszczyć się o zaspokojenie podstawowych potrzeb naturalnych. Chrześcijańskie życie cechuje równowaga, unikanie postaw skrajnych, czy to w zakresie korzystania z dóbr doczesnych, czy też rezygnacji z nich: gotowość zarówno do wyrzeczeń, jak i do korzystania z wielkich środków materialnych, jeśli wymaga tego sprawa Królestwa Bożego. Post jako jeden ze środków podporządkowujących wymagania natury wyższemu celom jest przejawem wielkodusznej postawy (1 Kor 9,27), lecz nie może wynikać z przywiązania do dawnych zwyczajów, z „własnego pomysłu” (Kol 2,23), ani z dążenia do wyniszczenia swego ciała, które ma być posłusznym narzędziem do pełnienia Bożych zamiarów.

Kraków—Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

<sup>22</sup> Por. 1 Kor 11,21.34; C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, London<sup>2</sup> 1973, s. 262n. 276n.

Ks. Jerzy Chmiel

## W 50. ROCZNICĘ WYDANIA ENCYKLIKI *DIVINO AFFLANTE SPIRITU*

### I. OKOLICZNOŚCI WYDANIA ENCYKLIKI

Bezpośrednią przyczyną ogłoszenia encykliki *Divino afflante Spiritu* przez Piusa XII, która ukazała się z datą 30. września 1943 r., w liturgiczny dzień św. Hieronima, było uczczenie pięćdziesiątej rocznicy publikacji przez Leona XIII encykliki *Providentissimus Deus*. Nie była to chęć jedynie zwykłego rocznicowania, lecz pragnienie zarówno podkreślenia ważności owej encykliki leoniańskiej, jak również przypomnienie, co zostało dokonane przez te pięćdziesiąt lat w dziedzinie studiów biblijnych i jakie pojawiły się nowe problemy i zadania. Ale były też inne przyczyny i okazje.

Pierwsza połowa lat czterdziestych to lata II wojny światowej. Normalna łączność, nie tylko naukowa, wielu krajów z Włochami została przerwana, Papieski Instytut Biblijny w Rzymie musiało wielu studentów opuścić. Kościelne środowiska we Włoszech zbulwersował pewien list wysłany przez włoskiego duchownego pod pseudonimem Dain Cohenel (właściwe nazwisko: Ruotolo), atakujący stosowanie naukowych metod w egzegezie biblijnej. Autor w owym obszernym elaboracie (czterdzieści osiem stron) postawił pod przęzierzem wielu katolickich egzegetów we Włoszech, w szczególności zaś rzymskie *Biblicum*. List miał być poufny dla biskupów, ale rozesłany po całych Włoszech w otwartych kopertach narobił wiele wrzawy.

Stanowisko zajęła — bo musiała — Komisja biblijna, która 20. sierpnia 1941 r. wydała list, podpisany przez kard. Tisseranta jako przewodniczącego i o. Vostégo OP jako sekretarza. List pisany w języku włoskim zawiera schemat myślowy i strukturę argumentacji, która zostanie powtórzona i rozwinięta w przyszłej encyklice. Dlatego też uważa się ów list Komisji biblijnej za pierwszy zarys encykliki *Divino afflante Spiritu*.

Papież Pius XII od początku swego pontyfikatu żywo interesował się studiami biblijnymi, o czym powiedział do alumnów seminariów w Rzymie zaraz po swoim wyborze, 24. czerwca 1939 r. („od początku naszego pontyfikatu otoczyliśmy tę świętą wiedzę szczególną pieczołowitością”) i o czym świadczy kilka dokumentów wydanych przez Komisję biblijną, z polecenia papieża, m. innymi o stopniu naukowym licencjata (nazywanego podówczas prolytatem) czy o tłumaczeniu Biblii z języków oryginalnych.

W przygotowaniu encykliki dużą rolę odegrali wspomniani już kard. E. Tisserant, światowej sławy orientalista francuski, o. J. M. Vosté, dominikanin, zaś z *Biblicum* jezuici: o. A. Vaccari i A. Bea, rektor *Biblicum* i późniejszy kardynał, szermierz ekumenizmu.

## II. STRUKTURA I PROGRAM ENCYKLIKI

Encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu* o właściwym rozwoju studiów biblijnych (de Sacrorum Bibliorum studiis opportune provehendis) zawiera wstęp, dwie części: historyczną i doktrynalną oraz zakończenie.

We wstępie Pius XII podaje główną przyczynę wydania encykliki, podkreślając doniosłą rolę encykliki swojego poprzednika, Leona XIII *Providentissimus Deus*, której pięćdziesiątą rocznicę wydania wypadło w ten sposób uczcić. Jednocześnie miałyby to być jakimś określeniem współczesnych zadań w kwestii biblijnej, jak również zachętą do tak potrzebnej i chlubnej pracy.

Część pierwsza, historyczna omawia starania Leona XIII i jego następców w zakresie nauk biblijnych.

Leon XIII przypomniał naukę o prawdzie i natchnieniu ksiąg biblijnych (de veritate — zwróćmy uwagę, że już wówczas dokumenty papieskie używały określenia „prawda Pisma św.”, a nie obiegowego określenia „nieomyślność Pisma”). Kanonicznie erygował Szkołę biblijną w Jerozolimie (1890), a w Rzymie ustanowił Komisję biblijną (1902).

Pius X wprowadził stopnie akademickie licencjatu i doktoratu z wiedzy biblijnej (1904); wydał orzeczenie odnośnie do programu studiów biblijnych w seminariach duchownych (1906); założył Papieski Instytut Biblijny, popularnie zwany *Biblicum*, w Rzymie, oddając go pod opiekę jezuitom (1909).

Benedykt XV, z okazji 1500. rocznicy śmierci św. Hieronima, wydał encyklikę *Spiritus Paraclitus* (1920), apelując do wszystkich, w szczególności do duchowieństwa, aby „głęboko szanowali, pobożnie czytali i stale rozważali Pismo św.”

Pius XI wprowadził nowe prawodawstwo co do biblijnych stopni akademickich (1924) i erygował w Rzymie opactwo św. Hieronima dla opracowania nowego wydania Wulgaty (1934). Zresztą już w r. 1907 św. Pius X zlecił benedyktynom prowadzenie badań i studiów dla poprawionej Wulgaty.

W podsumowaniu papież podkreśla, że owoce tej działalności są widoczne: „posługiwanie się Biblią uczyniło wśród katolików duże postępy”.

Część druga, doktrynalna poświęcona jest studium Pisma św. w ówczesnych czasach i analizach aktualnego stanu egzegezy.

Przed wszystkim rozwinęły się wykopaliska archeologiczne i badania tekstualne. Tak więc ten cel przygotowawczy, o którym pisała encyklika *Providentissimus Deus*, został w pewnej mierze osiągnięty. Następnym etapem było badanie teologicznej myśli Bożej zawartej w Biblii, jakby „ponowne odkrycie Biblii — jak to nazwał o. J. Daniélou (redécouverte de la Bible). Przewodnikiem w tym zadaniu ma być właśnie encyklika *Divino afflante Spiritu*.

Dokument papieski podaje szereg warunków, jakie musi spełniać egzegeza biblijna, ażeby sprostać wymaganiom stawianym zarówno przez naukę, jak i przez wiarę.

1. Pierwszym warunkiem jest praca nad tekstami pierwotnymi Pisma św. Do tego celu jest nieodzowna znajomość języków biblijnych i zastosowanie techniki opracowania tekstu, czyli krytyki tekstualnej (po raz pierwszy chyba tutaj pojawia się łacińskie określenie „critice textualis”). Łacińskie tłumaczenie Biblii, czyli Wulgata, które Sobór trydencki uznał za oficjalne w Kościele, ma charakter prawny, a nie krytycznonaukowy (stąd rozróżnienie pomiędzy autentycznością prawną i krytyczną).

2. Drugim warunkiem jest prawidłowa interpretacja Biblii oparta na:

a) sensie wyrazowym, pojmowanym w całej jego rozciągłości, w całym jego zasięgu filologicznym, archeologicznym i historycznym, a także i przede wszystkim teologicznym.

b) Obok sensu wyrazowego należy odnaleźć sens duchowy (papież określa go mianem „mystyczny”), czyli typiczny. Encyklika wylicza tylko dwa rodzaje sensu biblijnego: wyrazowy z wszystkimi jego odmianami i duchowy, czyli typiczny (typologia biblijna). We wskazaniach papieskich jest miejsce na odmiany sensu typicznego, jakimi są — według znanego średniowiecznego heksametru: sens dogmatyczny (alegoryczny), moralny (tropologiczny) i anagogiczny. (Notabene: ten podział pojawił się w ostatnim Katechizmie Soboru Watykańskiego II). Natomiast papież przestrzega przed pochopnym używaniem w duszpasterstwie tzw. sensu przystosowanego (spuścizna retoryki barokowej — i nie tylko).

c) Zachęca wreszcie do studiowania Ojców Kościoła oraz wielkich egzegetów.

3. Trzecim warunkiem to szczególne zadania wynikające z aktualnych postępów historii i jej metod.

a) Papież zwraca uwagę, że nowe czasy domagają się pogłębionego spojrzenia na zagadnienia biblijne, czego dowodem były zmieniające komentarze do Genesis czy nowe przekłady Psalmów.

b) Należy uwzględnić osobowości pisarzy natchnionych (psychika, wpływ epoki, środowiska itd).

c) Wielkie jest znaczenie rodzajów literackich, zwłaszcza w opisach zdarzeń historycznych. Mamy tu niewątpliwie wpływ poglądów o. La-



grange'a, który zawarł w książce *La méthode historique* (1904), np. zwrócenie uwagi na proces synkatabazy („nachylenia” Boga ku człowiekowi — wyrażenie św. Jana Chryzostoma), co znalazło się potem w Konstytucji soborowej *Dei Verbum*.

d) Zachęca papież do badania różnych gałęzi wiedzy starożytnej, a więc archeologii, historii, literatury starożytnej.

4. Warunek czwarty to rozwiązanie trudnych zagadnień w cierpliwości i pokorze. Godne uwagi są przytoczone słowa św. Augustyna: „Bóg celowo zostawił trudności w księgach świętych przez siebie natchnionych, aby nas zachęcił do pilniejszej nauki i do badań, a jednocześnie by przez zbawienną świadomość naszej ograniczonej ćwiczyć nas we właściwej pokorze.”

Papież zachęca egzegetów do wysiłku pozytywnego i konstruktywnego, w atmosferze swobody badań i miłości bliźniego. Jeden z komentatorów encykliki (J. Levie) pisze, że „jest to jeden z tych fragmentów encykliki, które wywierają największe wrażenie, i jest najbardziej nowatorski przez to szczególne uwydatnienie owych dwóch warunków koniecznych do studiów egzegetycznych: miłości bliźniego i wolności.”

Papież przypomina, że niewiele jest tekstów biblijnych, które zostały autorytatywnie wyjaśnione przez Kościół, istnieje więc szerokie pole dla interpretacji egzegetów, ale ten proces winien mieć „chrześcijański charakter”. „To prawdziwa wolność dzieci Bożych — pisze papież — która z jednej strony trzyma się mocno nauki Kościoła, a z drugiej każdy przyczynek wiedzy świeckiej przyjmuje jako dar Boży (...) Tylko gdy jest jedność serc, a zasady są mocno utrwalone, można z prac wielu spodziewać się wielkiego postępu tej wiedzy.”

5. Piąty warunek obejmuje to, co w hermeneutyce nazywamy proforystyką: posługiwanie się Pismem św. w nauczaniu wiernych.

a) Najpierw zostały podane sposoby korzystania z Pisma św. w pracy duszpasterskiej. „Cała ta strona jest porywającym wezwaniem, aby Pismo święte zajmowało w życiu katolików należne mu miejsce, aby było duszą myśli i działania dla wszystkich, a zwłaszcza dla kapłanów” (J. Levie). A zatem Biblia w kazaniach, homiliach, wykładach. Przy okazji przestroga: „niech się starannie i sumiennie wystrzegają tych akomodacji, które pochodzą z własnej fantazji, a od rzeczy odbiegają zbyt daleko, stanowiąc nie korzystanie, lecz nadużywanie słów Bożych.” Szczególne jest zadanie biskupów w popieraniu stowarzyszeń rozpowszechniania Biblii, w zachęcaniu do codziennego czytania, w popieraniu czasopism biblijnych, w zalecaniu nowych przekładów biblijnych i posługiwaniu się nimi, gdzie prawa liturgiczne na to pozwalają, w urządzaniu wykładów czy konferencji biblijnych. Widać z tego, że zakres działalności duszpasterskiej w dziedzinie „ubiblijnienia” był dość szeroki i zachęcający, że wiele ini-

cjatyw, które uważamy za osiągnięcia Vaticanum II, było już przed Soborem.

b) W nauczaniu Pisma św. w seminariach trzeba zwrócić przede wszystkim uwagę na to, by przyszli kapłani nabywali czynnej i stałej miłości do Pisma św. W objaśnieniach egzegetycznych przede wszystkim zwrócić uwagę na treść teologiczną, wyklądać sens wyrazowy. Pismo św. winno stać się „dla przyszłych kapłanów źródłem czystym i niewyczerpanym dla ich własnego życia duchowego, a dla kaznodziejstwa, któremu się poświęca, pokarmem i mocą.”

c) Ponieważ encyklika była pisana w ciemną noc okrutnej wojny, znajduje się pod koniec specjalny passus o znaczeniu Pisma św. w latach wojny. Warto przytoczyć fragment tekstu dzisiaj, kiedy obok nas toczy się okrutna wojna, nie ustępująca wcale ludobójstwu wojen światowych. „Do Niego, do naszego Zbawiciela najmiłosierniejszego mamy ze wszystkich sił doprowadzić wszystkich z powrotem. On jest boskim Pocieszycielem cierpiących; dla wszystkich panujących, jak i poddanych jest On Mistrzem prawdziwej sprawiedliwości, wielkodusznej miłości; i On jeden może być mocnym fundamentem oraz ochroną pokoju i uciszenia.” Papież przytacza zdanie św. Hieronima: „Jeżeli mędrca trzyma coś przy życiu i daje mu pogodę ducha wśród ucisków tego życia, to przede wszystkim znajomość i rozważanie Pisma św.”

W zakończeniu encykliki mamy zachętę dla egzegetów do modlitwy, pracy i radości — według słów św. Augustyna — „ku pamięci we wierze, jako pociecha w nadziei i zachęta w miłości.” „Niech się modlą, aby zrozumieć, niech pracują, by co dzień głębiej przenikać tajemnice Pisma św., niech uczą i przepowiadają, aby skarbami słowa Bożego i innych wzbogacać.”

Encyklika biblijna Piusa XII była zatem jakby programem hermeneutycznym, wytyczonym na spotkanie nowych czasów, w nawiązaniu do poprzedniego programu zarysowanego w *Providentissimus Deus*. Program ten należało realizować, skoro nastanie czas pokoju.

### III. RECEPCJA ENCYKLIKI W POLSCE

Należy pamiętać, że Polska nie tylko podnosiła się ze zniszczeń wojennych nieproporcjonalnie większych niż w innych krajach okupowanych, lecz po zaprzestaniu działań wojennych i nastaniu pokoju sytuacja polityczna u nas — w naszym bloku dyplomatycznie sprzedanym — nie pozwalała na pełną realizację programu encykliki *Divino afflante Spiritu*.

Biblijstka polska była odizolowana z powodu braku kontaktów zagranicznych, wyjazdy na studia były utrudnione, jeśli wręcz nie niemożliwe. Ci, którzy ocalili z pożogi wojennej, a zdobyli zasadniczą formację biblijną przed wojną, przystąpili jednak do dzieła. Wnet

ukształtowały się ośrodki studiów biblijnych skupione wokół istniejących podówczas wydziałów teologicznych. A więc w Warszawie działał ks. Eugeniusz Dąbrowski, który przetłumaczył na język polski tekst encykliki i wydawał go kilkakrotnie w różnych edycjach. Do Krakowa zjechali ze Lwowa ks. Aleksy Klawek i ks. Piotr Stach. W Poznaniu i Gnieźnie zaznaczył się ks. Felician Kłoniecki. Na KUL-u pracował ks. Stanisław Styś SI i rozpoczął działanie ks. Stanisław Łach.

Rozkręcała się akcja edytorska, w której prym wodził ks. Dąbrowski. Korzystając z pomyślnego dla siebie układu stosunków wydał w sumie przez te lata milion egzemplarzy swojego przekładu Nowego Testamentu. Pojawił się nowy przekład z greki Nowego Testamentu ks. Seweryna Kowalskiego. Wtedy zapewne zaczęła kiełkować myśl o nowym przekładzie całej Biblii z języków oryginalnych, która zaowocowała później Biblią Tysiąclecia i Poznańską. W Krakowie rozpoczął wydawanie dwumiesięcznika „Ruch Biblijny i Liturgiczny” ks. Klawek z ekipą współpracowników, wśród których wybili się szybko ks. Władysław Smereka i ks. Stanisław Grzybek.

W duszpasterstwie budziły się różnego rodzaju inicjatywy, które jednak były torpedowane z powodu ograniczeń przez władze komunistyczne zewnętrznej działalności Kościoła. Urządzano sporadycznie godziny, kwadransy czy inne spotkania biblijne w kościołach, organizowano małe wystawy. Było wiele entuzjazmu w odniesieniu do rozpowszechniania Biblii przy chronicznym braku egzemplarzy Pisma św. Korzystano z doświadczeń przedwojennych organizacji katolickich, jak „Odrodzenie” czy Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży. Później te inicjatywy przejął ruch oazowy i różne ruchy odnowy religijnej.

Nie był to jednak rozwój normalny. Brakowało zaplecza intelektualnego i możliwości swobodnego działania organizacyjnego. Kto jednak pamięta ten ponury okres, szczególnie mroczne lata stalinowskie, winien przyznać, że nie był to czas stracony.

Dzisiaj wiele postulatów encykliki biblijnej Piusa XII nałożyło się na program biblijny II Soboru Watykańskiego. Można powiedzieć, że gdyby nie było encykliki *Divino afflante Spiritu* z 1943 roku, nie zaistniałaby Konstytucja soborowa *Dei Verbum* z 1965 roku. W nowej sytuacji historycznej warto dziś wrócić do niektórych punktów programu biblijnego Piusa XII i w świetle Soboru zastanowić się nad możliwościami recepcji i realizacji w uwspółcześnionej już formie.

Najważniejszą rzeczą — moim zdaniem — jest w tej chwili egzegeza teologiczna, oparta na solidnych podstawach współczesnej wiedzy, zaszczepiająca umiłowanie Pisma św. w sercach tak tych, którzy nauczają, jak i tych, którym się przepowiada. W dobie sensacji, reklamy, wolnego rynku, która zaczyna się u nas w związku z tzw. europeizacją i wejściem w świat liberalnych zasad, zadaniem w dal-

szym ciągu do wykonania pozostaje zalecenie Piusa XII postawione egzegetom: „Sens teologiczny (Biblii) mają tak gruntownie wyłożyć, tak rzeczowo objaśnić i z takim zapalem wpoić, aby ich słuchacze przeżywali niejako to, co uczniowie z Emaus w spotkaniu z Chrystusem, gdy zawołali: 'Czyż serce nasze nie pałało w nas, gdy mówił w drodze i Pisma na wyjaśniał?' ”

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

#### BIBLIOGRAFIA

##### A. Polskie przekłady encykliki *Divino afflante Spiritu*

Ojca Świętego Piusa XII Encyklika o właściwym rozwoju studiów biblijnych. Przekład i komentarz ks. E. Dąbrowski, Warszawa 1946.

Przedruk w: *Nowy Testament na tle epoki*. Geografia — historia — kultura. T. II Kultura, Poznań 1958, 401—430 (wraz z załączoną bibliografią do encykliki).

Przekład: ks. Z. Wawszczak, RBL 11 (1959) 248—268.

Przekład: Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu*, w: *Breviarium fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Opr. S. Głowa SI i I. Bieda SI, Poznań<sup>2</sup> 1988, nr 61—68 (fragmenty)

Przekład: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Praca zb. pod red. J. Homerskiego, Poznań 1973 (I wyd.); pod red. J. Szlagi, Poznań—Warszawa 1986 (II wyd.).

##### B. Studia

Dąbrowski E., *Znaczenie encykliki Piusa XII o studiach biblijnych*, w: *Studia biblijne*, Poznań<sup>2</sup> 1952.

Levie J., *Ludzkie dzieje słowa Bożego*, tłum. z franc., Warszawa 1972, 186—249.

**Ks. Krzysztof Konecki**

## ZASADY INTERPRETACJI TEKSTÓW EUCHOLOGIJNYCH

Teksty euchologiczne odróżniają się od wszystkich tekstów biblijnych przede wszystkim ze względu na różność swojego pochodzenia. Teksty te zostały zredagowane właśnie po to przez Kościół, by wyrazić tajemnicę jego kultu z równoczesnym uwzględnieniem warunków społeczno-kulturowych zgromadzenia, które tymi tekstami się posługuje. Euchologia różnych tradycji liturgicznych najlepiej wyraża koncepcję liturgii i jej tajemnicę.\*

## 1. OGÓLNE ZASADY DOKTRYNALNE INTERPRETACJI

Kościół redagując teksty liturgiczne z przeznaczeniem do kultu pragnie: po pierwsze przekazać, po drugie ukazać, po trzecie spełnić i po czwarte zastosować władzę otrzymaną od Chrystusa dotyczącą zbawienia wszystkich ludzi.

**Przekazać** — Kościół posiada władzę sakramentalną od Chrystusa. Zbawienie dokonane w człowieczeństwie odwiecznego Słowa zawiera się i kontynuuje w dziele uświęcania, które Bóg wypełnia w nas poprzez sakramenty Kościoła. Kościół buduje się mocą Chrystusa będącą w sakramentach: „Sacramenta ordinantur, ...ad aedificationem Corporis Christi”. Ogólnie rzecz biorąc możemy za św. Pawłem powtórzyć, że celem każdej celebracji sakramentalnej lub liturgicznej jest „budowanie” wspólnoty kościelnej. Kościół rodzi się, rośnie i tworzy w łasce płynącej z sakramentów i poprzez aktualizację mocy, które z sakramentów wypływają i do których same prowadzą. Skuteczność sakramentów wynika z faktu, że w nich działa i jest obecny sam Jezus Chrystus. W nich On przedłuża swoją działalność pośrednika i zwiastuna zbawienia, i w nich Kościół doświadcza własnego zbawienia.

Każda więc czynność liturgiczna jest „przekazem”, przekazywaniem świętości Chrystusa Kościołowi, a przez niego wszystkim ludziom, którzy otwierają się na zbawcze działanie tajemnicy Chrystusa. Teksty liturgiczne, szczególnie te o charakterze eucharystycznym, zawierają i poświadczają ten stały i nienaruszalny „przekaz” zbawczej tajemnicy Chrystusa Kościołowi.

**Ukazać**. Kościół przekazuje wiernym dary Boże, które zostały mu powierzone ukazując równocześnie ich naturę. Dary te oczywiście nie działają na sposób magiczny, lecz domagają się ze strony człowieka wolnej akceptacji i zrozumienia. Celem szczególnym eucharystii jako rodzaju literackiego jest rzucić światło na naturę tych darów; tzn. o jakie dary chodzi, jak są one przekazywane wiernym, jaka jest władza Kościoła w ich przekazywaniu. I dlatego w tym miejscu można mówić o pouczającym charakterze tekstów eucharystycznych, który jest rozumiany jako szczególny aspekt charakteru pouczającego liturgii jako takiej. Ten element pouczający liturgii, jej cel dydaktyczny nie jest zamierzony i bezpośredni lecz podporządkowany jest bezpośredniemu celowi kultycznemu. Trzeba bowiem pamiętać, że liturgia jest czynnością witalną Kościoła. Ona to troszczy się bardziej o to, by scalić uczestników zgromadzenia, wprowadzić

---

\* W opracowaniu referatu korzystałem w dużej mierze z art. M. Augé, *Principi di interpretazione dei testi liturgici* zamieszczonym w: *Anamnesis*, t. 1. *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Torino 1974, ss. 159—179.

ich w atmosferę modlitwy i oddania Bogu, niż zajmować się wyjaśnianiem różnych pojęć i nauczaniem jako takim. Można więc stwierdzić, że teksty liturgiczne wyrażają w sposób syntetyczny, powszechny i witalny, a nie systematyczny ani kompletny bożych darów, które przekazują.

**Spełnić.** Kościół posługuje się formułami eucharystycznymi w wykonywaniu prawdziwej i właściwej sobie władzy sakramentalnej. Dlatego są one faktycznymi elementami konstytutywnymi i decydującymi w realizowaniu znaku zbawczego: „accedit verbum ad elementum et fit sacramentum”. Za pomocą tekstów eucharystycznych, do których należą modlitwy eucharystyczne, formuły sakramentów, sakramentaliów oraz modlitwy i błagania, Kościół wypełnia władzę otrzymaną od Chrystusa modlenia się do Ojca w imię Jezusa.

**Zastosować.** Moc uświęcająca Chrystusa i Kościoła nie dokonuje się w sposób czysto abstrakcyjny w określonej czynności świętej, lecz owocuje skutecznie w danym konkretnym człowieku w zależności od jego wiary, z jaką uczestniczy w określonej celebracji. Teksty liturgiczne wyrażają i są świadectwem takiej i konkretnej aplikacji darów i dlatego są one równocześnie odzwierciedleniem okoliczności społeczno-kulturowych zgromadzenia.

## 2. KONTEKST BIBLIJNY I WYRAZ LITERACKI

Teksty eucharystyczne jawią się nam pod pewnym względem z jednej strony jako teksty inspirowane przez Pismo święte, z drugiej zaś strony są przybrane w szatę literacką przez określonego autora, określony czas i miejsce, w którym zostały napisane. Te dwa fakty mają wpływ nie tylko na aspekt formalny, zewnętrzny tekstów, ale mają wpływ na wyrażenie i zrozumienie treści doktrynalnej. Trzeba bowiem wiedzieć, że kontekst i wyrażenia biblijne nie figurują tylko jako świadectwo tradycji, lecz jako naturalny owoc zrozumienia, jakie Kościół posiada co do tajemnicy Chrystusa, w jego autentycznym źródle czyli Piśmie świętym. Dotyczy to przede wszystkim eucharystii liturgii rzymskiej, która charakteryzuje się oszczędnością środków wyrazu nie czyni nic innego jak tylko koordynuje, podkreśla i interpretuje orędzie tekstów biblijnych, które zajmują zawsze pierwsze miejsce.

Kościół, który kontempluje tajemnicę Chrystusa rozważając Słowo Boże, ukazuje to w swoim kulcie poprzez wyrażenia biblijne, posługując się jednak formami literackimi, dostosowanymi do zdolności percepcyjnych wiernych określonego czasu i miejsca. Używając form literackich określonego czasu Kościół nie zmierza jednak wprost do perfekcjonizmu stylistycznego. To czego ustawicznie poszukuje to

poprawna, godna forma, zrozumiała i jasno wyrażająca święte tajemnice sprawowane w kulcie.

Z tego podwójnego zamiaru rodzi się prawdziwy i właściwy styl literacki liturgii. Zauważamy to przede wszystkim w euchologii łacińskiej starych sakramentarzy rzymskich. Począwszy od IV—V wieku i następnych istnieje powszechna tradycja literacka, pewna jednolitość słownictwa, tematów; język liturgiczny, różny od języka oficjalnych dokumentów Kościoła.

J. łaciński Kościoła charakteryzuje się dość dużym rygoryzmem wobec całej terminologii wywodzącej się z kultu pogańskiego. Zostaje wyłączone ze słownictwa chrześcijańskiego wszystko to, co ma jakikolwiek związek ze znaczeniem kultycznym pochodzenia pogańskiego. I tak np. na oznaczenie modlitwy pierwsi chrześcijanie posługują się specjalnym terminem *oratio* pochodzącym od czasownika *orare*, mało używanym w języku potocznym I-go wieku.

Miłość chrześcijańska zostaje odróżniona od pogańskiego *amor* przez *caritas* lub *dilectio*. Miejsce kultu pierwszych chrześcijan nie jest nazywane *templum* lecz *ecclesia*, *dominicum*, *basilica*. Słownictwo języka liturgicznego jest więc b. bogate, choć z drugiej strony zauważamy w nim pewne wyrażenia retoryczne i stereotypowe. To wszystko sprawia, że łacina liturgiczna jest fenomenem lingwistycznym samym w sobie i musi być analizowana w kontekście języka łacińskiego chrześcijan. Stąd interpretacja tekstów euchologicznych starych sakramentarzy rzymskich, które stanowią również podstawowe źródło dla euchologii obecnego Mszału Rzymskiego wymaga specjalnej uwagi. Teksty te bowiem odzwierciedlają łaćnę w zróżnicowanym walorze, chociaż zawsze ze swymi znanymi cechami, przynajmniej w czasie swojego powstania. Należy więc uważać, by nie stosować jedyne kryterium podczas analizy tych samych tekstów od momentu, w którym słowa podlegają ewolucji i nabierają różnych znaczeń w miarę upływu czasu.

### 3. SPOSÓB INTERPRETACJI

Przedstawivszy ogólne zasady teoretyczne interpretacji tekstów euchologicznych i ich osobliwości lingwistycznych, przechodzimy teraz do ukazania sposobu ich interpretacji.

#### a. Elementy przedmiotowe euchologii

Elementy przedmiotowe lub inaczej treściowe wspólne tekstom euchologicznym w pewnym sensie zależą zasadniczo od uroczystej modlitwy błogosławieństwa wypowiedzianego przez Chrystusa podczas ustanowienia Eucharystii, punktu centralnego, z którego wypływa cały kult chrześcijański.

Charakter paschalny Wieczery Pańskiej jest niepodważalny. Modlitwy żydowskiego obrzędu paschalnego zachowują zasadniczo klasyczną strukturę *beraká* i w jej świetle należy interpretować błogosławieństwo Chrystusa wypowiedziane nad chlebem i kielichem. Śledząc tematykę *beraká* zauważamy, że element eucharystyczny żydowskiej uczyty paschalnej przybiera trzy fazy:

- dziękczynienie wyrażone Bogu Stwórcy, który troszczy się o cały świat i każde stworzenie z dobrocią, miłością i miłosierdziem.
- dziękczynienie wyrażone Bogu, który troszczył się i nadal troszczy się o naród wybrany (w tym momencie przewodniczący zgromadzenia błogosławił chleb i wszystko co było do spożycia podczas uczyty paschalnej)
- i wreszcie wstawiennictwo i prośba za naród, za miasto święte, za świątynię.

Gdy Chrystus celebrował swoją Paschę w ramach obrzędu żydowskiego w zasadzie przestrzega jej formy, gdy zaś idzie o treść, to daje jej czysto chrześcijańskie dopełnienie, ku któremu były zorientowane figury starotestamentalne. Naturalnie, że nie miejsce i czas wchodzić w szczegółowe rozważanie tego błogosławieństwa. Możemy jednak zrekonstruować porządek logiczny i zasadniczą treść podstawowych elementów modlitwy błogosławieństwa wypowiedzianego przez Chrystusa. Są nimi:

- wspomnienia przedziwnych dzieł Bożych wraz z dziękczynieniem.
- uświęcenie darów pochodzących od Bożej Opatrzności.
- modlitwa błagalna za Kościół.

Te trzy elementy były zawsze obecne w tradycji modlitw eucharystycznych Kościoła i stanowią podstawową treść chrześcijańskiej eucharystologii. Widzimy to szczególnie wyraźnie w tekstach bardziej klasycznej tradycji rzymskiej, w której niekiedy występują one w zmiennej kolejności.

## b. Elementy strukturalne eucharystologii

O ile elementy przedmiotowe są treściowym wyrazem tekstów eucharystycznych, to elementy strukturalne są formą kompozycji, w której taka treść się wyraża. Dlatego każdemu elementowi treściowemu odpowiada strukturalna forma kompozycji. Można wyróżnić następujące elementy strukturalne eucharystologii:

- inwokacja
- uświęcenie
- prośba
- zakończenie
- motywacja.



Celem zasadniczym form strukturalnych jest nadanie tekstowi euhologijnemu większej skuteczności wyrazowej. Jeśli chodzi o sposób używania i układania form strukturalnych, to w poszczególnych rodzajach formuł euhologijnych może być różny i często bywa on zależny od funkcji tekstu modlitwy. Klasyczny jednak porządek przedstawia się następująco: inwokacja, prośba, zakończenie i motywacja. Uświęcenie bywa często opuszczane.

### c. Cechy stylistyczne i rytmiczne euhologii

Styl tekstów łacińskiej euhologii rzymskiej odbiega zdecydowanie od stylu łaciny klasycznej i jest językiem obiegowym epoki ze znaczącymi wpływami nowego stylu stworzonego przez chrześcijaństwo. Zwrócimy tutaj uwagę na zasadnicze ornamenty stylistyczne i ich cechy.

— *rozszerzenie* — Chodzi tu najczęściej o rozszerzenie, rozbudowanie inwokacji, która może wyrazić się w formie zdania względnie:

„Deus, qui in Filii tui humilitate iacentem mundum erexisti...”

albo w formie dopowiedzenia:

„Deus, omnium misericordiam ac totius bonitatis auctor...”,

albo w równoczesnym połączeniu obydwu form:

„Omnipotens sempiterna Deus, spes unica mundi (rozszerzenie), qui prophetarum tuorum praeconio praesentium temporum declarasti mysteria... (zdanie względne).

Należy podkreślić, że to rozszerzenie prawie zawsze zawiera elementy anamnezy, które akcentują jakiś moment lub aspekt zbawczej interwencji Boga z historią ludzkości.

— *antyteza* — Jest ornamentem stylistycznym typowym dla klasycznej euhologii rzymskiej, która polega na bezpośrednim przeciwstawieniu dwóch pojęć, celem lepszego ich uwydatnienia. Za ilustrację niech posłuży tutaj modlitwa bożonarodzeniowa pochodząca ze starej liturgii rzymskiej, której autorstwo przypisywane jest św. Leonowi: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti et mirabilis reformasti, da, quaesumus, nobis Iesu Christi filii tui divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est participes.”

— *paralelizm* — Polega na wypowiedzeniu pewnego pojęcia w dwóch różnych formach, ale równoznacznych i bardzo podobnych w swej istocie. Bardzo często spotyka się go w poetyckich tekstach Pisma świętego a także w euhologii liturgicznej.

Deus, a quo bona cuncta procedunt,  
largire supplicibus tuis,  
ut cogitemus te inspirante quae recta sunt,  
et te gubernante eadem faciamus.

— *obfitość słowna* — Jest to tendencja do kumulacji analogicznych wyrażen, która w efekcie daje obfitość stylistyczną na pozór sprzeczną z klasyczną oszczędnością wyrażen eucharystycznej. Przykładem znanym jest tutaj pierwsza modlitwa eucharystyczna — Kanon rzymski „Haec dona, haec munera, haec sancta...” Ta forma stylistyczna jest znakiem pewnego stylu kultycznego, który liturgia rzymska odziedziczyła po religijnej mentalności przedchrześcijańskiej, a która wychodzi naprzeciw pragnieniom, aby modlitwa była możliwie jak najdoskonalsza i najpełniejsza nie pozostawiając żadnych niedomówień.

Na zakończenie tego punktu krótka uwaga co do struktury rytmicznej określanej terminem łacińskim *cursus*. Polega on na szczególnym układzie słów, celem uwydatnienia rytmu i poszczególnych pauz. Uzyskuje się to poprzez specjalną kombinację sylab długich i krótkich, akcentowanych i nieakcentowanych. Takie rytmiczne następstwo całego okresu jak rytmika pauz nazywa się *cursus*, który może być ilościowy, jeżeli rytm bazuje na ilości sylab; akcentowy, jeśli bazuje na akcencie słownym oraz mieszany, jeśli uwzględni jedno i drugie.

Analiza struktury rytmicznej tekstów eucharystycznych wydaje się być bardzo przydatna i owocna przede wszystkim przy interpretacji tekstów starożytnych, ponieważ pomaga rozróżnić, które warianty manuskryptów są autentyczne, a które są glossą i późniejszym dodatkiem oraz prowadzi do lepszego zrozumienia dokładnej treści tekstu.

#### 4. FUNKCJA LITURGICZNA TEKSTÓW EUCHOLOGIJNYCH

Treść tekstu liturgicznego nie może być dobrze zinterpretowana, jeśli dokonuje się w oderwaniu od funkcji liturgicznej, jaką ten tekst pełni w kontekście całej celebracji.

Jak już wspomniano wcześniej, elementy treściowe eucharystycznej liturgicznej wynikają w pewnym sensie z uroczystej modlitwy błogosławieństwa wypowiedzianej przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Każdy więc tekst eucharystyczny ma swój istotowo wspólny rdzeń. Taka treść wyraża się w pełni w modlitwie eucharystycznej, ale jest także obecna w innych formułach modlitewnych — kolekcie, modlitwie nad darami, prefacji, modlitwie pokomunijnej, które wyrażają ją na swój własny sposób, zależny od funkcji jaką pełnią w celebracji. Z drugiej zaś strony Eucharystia, która jest sprawowana w określonym czasie Kościoła, nie pozostaje obojętna na okoliczności społeczno-kulturowe, w których konkretny, lokalny Kościół ją sprawuje. Okoliczności te znajdują swój rezonans w tekstach eucharystycznych, które w sposób ewidentny ukazują związek sprawo-

wanego misterium z określoną sytuacją człowieka. Niemniej jednak klasyczne teksty liturgiczne, będąc naznaczone najwyższą aktualnością, w przeważającej części odznaczają się pewną ponadczasowością, która czyni je ważnymi na wszystkie czasy.

Formuły eucharystyczne chociaż z jednej strony posiadają własną funkcję a przez to samą własną osobowość wyrażeniową, nie mogą z drugiej strony być interpretowane w oderwaniu od kontekstu formularza, którego są częścią. Formularz liturgiczny z kolei jest interpretowany w szerokim kontekście tajemnicy roku liturgicznego, którego on jest szczególnym wyrazem.

Podsumowując należy stwierdzić, że wszystkie zasady interpretacji, o których mówiono powyżej, powinny być użyte w kontekście specyficznej funkcji, jaką tekst liturgiczny pełni w całej celebracji liturgicznej.

Włocławek

KS. KRZYSZTOF KONECKI

**Ks. Bogusław Nadolski TChr**

## **OBRZĘD POGRZEBU WIERNEGO ŚWIECKIEGO W OKRESIE PASCHALNYM W LITURGII BIZANTYJSKIEJ**

### 1. OGÓLNE UWAGI

Trzeba przede wszystkim podkreślić wielką różnorodność formularzy pogrzebowych w obrządku wschodnim. W liturgiach rodziny antiocheńskiej stosuje się osobny obrzęd dla wiernych świeckich, osobny dla mnichów, prezbiterów, dzieci. W rodzinie aleksandryjskiej zaś oddzielny formularz dla zmarłych biskupów, prezbiterów, diakonów, mężczyzn, kobiet, chłopców, dziewcząt, mnichów i mniszek.

Nie we wszystkich liturgiach wnosi się zwłoki zmarłego do kościoła (chaldejczycy np. wprowadzają do kościoła tylko prezbitera; w liturgii greckiej umieszcza się otwartą trumnę w pośrodku kościoła, ale bliżej wyjścia, względnie w narteksie). W liturgii bizantyjskiej praktykuje się wnoszenie zwłok, ale nie sprawuje się Eucharystii, natomiast odbywa się Liturgia słowa Bożego i pożegnanie — Pocałunek — (*teleitaos aspasmos*). Osobliwością działań pogrzebowych w liturgii bizantyjskiej jest także wlewanie oliwy do grobu i wrzucanie popiołu ze spalonego kadzidła. Przez cały rok, nie tylko w okre-

sie paschalnym, stosuje się biały kolor szat. Do rewolucji październikowej trumna była odkryta przez cały przebieg ceremonii (obecnie zamyka się przed wyniesieniem z domu, przed zamknięciem trumny wkłada się w ręce zmarłego kartę z tekstem absencji w formie deprekatywnej. Zachowano tu także pewne elementy przedchrześcijańskie: treny pogrzebowe, sprawuje się ucztę za zmarłych, błogosławi się i rozdziela kolibę (mieszanina rodzynek, orzechów, ziaren pszenicy). W liturgii grecko-rosyjskiej przed trumną w kościele stawia się stół z krzyżem, świecami, Ewangelią i kolibą.

Trzeba także mieć na uwadze fakt, że Kościół wschodni posiada szereg dni w ciągu roku liturgicznego poświęconych modlitwom za zmarłych, nie tylko Wspomnienie Wszystkich zmarłych, jak to się praktykuje w Kościele rzymskim. Wtorek w oktawie Paschy odpowiada 1 listopadowi. Poza tym odbywają się specjalne modlitwy w sobotę przed rozpoczęciem W. Postu (w niedzielę bowiem czytana jest Ewangelia o sądzie ostatecznym (Mt 25,31—46), w soboty 2, 3 i 4 tygodnia W. Postu, przed Zesłaniem Ducha Świętego. Oprócz tego w rosyjskim Kościele sobota przed 26 października (rachuba juliańska) i 29 sierpnia (Dzień Ścięcia Jana Chrzciciela) odbywają się modły za pomordowanych w konkretnych wydarzeniach historycznych (Kulikowo-Polje, Połtawa).

## 2. RACJA STWORZENIA ODDZIELNEGO OBRZĘDU POGRZEBOWEGO NA OKRES PASCHALNY

Podstawową racją jest wola niestosowania śpiewów wyrażających smutek, w czasie naznaczonym radością zmartwychwstania, oraz pragnienie ściślejszego uwypuklenia włączenia Kościoła w drodze w nadzieję przyniesioną przez Zmartwychwstałego Kyriosa. Racje te podane są na początku Obrzędu jako wytłumaczenie zmiany. Wiara ludu przekazuje przekonanie, że umierający w tygodniu Paschy przechodzi do rajy bez sądu. Trzeba także mieć na uwadze traktowanie, szczególnie w Rosji, uroczystości Zmartwychwstania jako święta pojednania. Troparion: „Zmartwychwstały Chrystus, przez swoją śmierć odniósł zwycięstwo nad śmiercią i dał życie wszystkim spoczywającym w grobach” — powtarza się kilkanaście razy w oficjum. Ten obrzęd pogrzebowy nazywa się niekiedy najbardziej wyrazistą i najpiękniejszą liturgią Kościoła wschodniego, skróconym powtórzeniem Wigilii paschalnej (J. Gardner).

*Trebnik* podaje obrzęd grzebania: prezbitera, dzieci, biskupa, zakonnika, wiernych świeckich. Obrzęd o którym mowa zawdzięcza swoją definitywną formę św. Janowi Damasceńskiemu (+754). Korzeniami sięga jednak pierwszych wieków, jak to wykazały ostatnie badania (Josepf Blanc, Odo Casel, A. Raes, Kilian Kirchoff).

Nie wszystkie wspomniane obrzędy są jednakowej długości. Cały przewidziany Obrzęd pogrzebu nie mieści się w dwóch godzinach. Ryt grzebalny prezbitera jest najdłuższy ze wszystkich — (10 perykop z N. Test. — podczas gdy inne zawierają tylko dwie).

Obrzęd pogrzebu przewidziany na okres paschalny posiada także pewne drobne modyfikacje po niedzieli św. Tomasza, zwanej Antypaschą ze względu na treść perykopy ewangelicznej (niedowiarstwo Tomasza apostoła). Nazajutrz po tej niedzieli (w niektórych okolicach we wtorek) wyznawcy prawosławni udają się na cmentarze, by śpiewać tropariony paschalne i składać na grobach swoich bliskich jajko pomalowane na kolor czerwony. Dzień ten nazywa się Radośnica — dzień radości. Przez ten znak włączają zmarłych w radość żyjących i cieszących się owocami zmartwychwstania. Zwyczaj kładzenia jaj sięga starożytności i związany jest z legendą, według której Maria Magdalena po przybyciu do Rzymu ofiarowała cesarzowi Tyberiuszowi czerwone jajo jako symbol życia ukrytego w grobie i krwi wylanej na krzyżu.

### 3. STRUKTURA OBRZĘDU POGRZEBOWEGO (W OGÓLNOŚCI)

W obrzędzie pogrzebowym wyróżnić można następujące stacje, posługując się odpowiednikami *Ordo Defunctorum*.

1. Stacja w domu zmarłego tzw. *panikide*- oficjum czytań skrócone bez czytań lekcji. Przy wynoszeniu trumny śpiewa się *trishagion*.

2. Stacja w kościele — stanowi centralną część obrzędów. Oficjum -*ortros* (odpowiednik Jutrznii) i składa się z Ps 90 (niekiedy się opuszcza), Ps. 119, krótkiej litanii i modlitwy powtarzanej kilkakrotnie w ciągu oficjum. Modlitwa ta brzmi następująco — (wolne tłumaczenie) jest ona najstarszą z modliwych za zmarłych:

Boże, wszystkiego co żyje, który zniszczyłeś śmierć, zwyciężyłeś szatana i darowałeś życie światu. Ty także dajesz odpoczynek twojemu słudze zmarłemu, w jasnym miejscu, przyjemnym, zapewniającym orzeźwienie i odpoczynek. W miejscu tym nie ma choroby, trudu, wzdychania. Przebacz mu każdą winę, którą popełnił słowem, czynem, albo myślą, ponieważ Ty nasz Boże, jesteś dobry i kochasz ludzi. Nie ma człowieka bez grzechu, bo tylko Ty jesteś poza wszelkim grzechem, Twoja prawda jest prawdą wieczną, a Twoje słowo jest Prawdą, ponieważ Ty jesteś zmartwychwstaniem, życiem i odpocznieniem dla Twojego zmarłego sługi, Chryste nasz Boże. Tobie oddajemy chwałę razem z Twoim Ojcem Odwiecznym, z Twoim dobrym i ożywiającym Duchem, teraz i zawsze i na wieki wieków — Amen.

Po tej modlitwie następują *tropariony*, każdy z nich poprzedzony jest odpowiednią inwokacją: Daj odpoczynek twojemu słudze... Za twórcę troparionów uważa się św. Jana Damasceńskiego. Są one

i modlitwą za zmarłego i wołaniem zmarłego jak i proklamacją wiary w zbawienie wieczne. Jest rzeczą charakterystyczną, że modlitwa dotyczy prośby o odzyskanie przez zmarłego oryginalnego obrazu i podobieństwa zaciemnionego na skutek grzechu. Po ukończeniu troparionów następuje Ps. 51.

Najważniejszą częścią *Ortros* jest zespół modlitw zwany kanonem — stanowią je dziewięć śpiewów (hymnów w szerszym znaczeniu), tropariony, ostatni z nich poświęcony jest Bogarodzicy. Kanon w całości posiada charakter poetycki i zawiera liczne wspomnienia świętych. Wiąże się to z faktem sprawowania liturgii na grobach męczenników. Oni ukazani są jako najpełniejsi reprezentanci Kościoła zbawionych i jako kwalifikowani wspomóżyciele. Drugim tematem tropariów jest prośba o odpuszczenie grzechów, skierowane do Chrystusa.

Po kanonie wykonuje się 8 śpiewów w ośmiu tonacjach — autorem śpiewów jest Jan Damasceński — po czym następuje lektura ośmiu błogosławieństw przedzielonych śpiewem diakona: Błogosławiona jest droga, którą podejmujesz dziś duszo, ponieważ przygotowane jest dla ciebie miejsce odpocznienia. W dalszym ciągu czyta się fragment z Listu do Tesaloniczan (r. IV, 13—18), oraz wersety 24—30 z V rozdz. Ewangelii Janowej. Tę część kończą litanie i śpiewy pożegnania, podczas których uczestnicy pogrzebu skłaniają się głęboko przed zmarłym i całują krzyż albo ikonę oraz zazwyczaj czoło zmarłego (w obrzędzie grecko-rosyjskim wykonuje się dwa skłony, znak krzyża, całuje się ikonę lub krzyż umieszczony w rękach zmarłego, składa się pocałunek na ikonie Zbawiciela (umieszczonej na opasce) lub czole zmarłego, po czym wykonuje się trzeci głęboki skłon.

Trzecia stacja odbywa się przy grobie. Celebrans błogosławi grób. Po opuszczeniu trumny do grobu, wlewa się do grobu nieco oliwy ze świecznika, wysypuje popiół z kadzielnicy, podczas śpiewu *trishagionu*.

Obrzęd pogrzebowy od strony teologicznej treści jest po prostu odbiciem radości paschalnej, która jest szczególnym rysem Kościoła wschodniego. Poszczególne teksty wysławiają Paschę jako „dzień szczególny”, „dzień zmartwychwstania”, „jedyny w przeciągu tygodni”, „święty”, dzień, który jest „królem i panem innych dni”, który „przenosi wierzących ze śmierci do życia, z ziemi do nieba”. Dzień ogólnej radości całego stworzenia, cały świat świętuje zmartwychwstanie Chrystusa — które jest ich siłą. Zmartwychwstanie, to „uroczystość nad uroczystościami”.

Innym rysem tekstów to podkreślenie związku pomiędzy Kościołem zbawionych i pielgrzymujących w trudzie na ziemi.

Trzeba także wspomnieć wyakcentowanie w tekstach zstąpienia Chrystusa do otchłani. Rozumie się go jako zmartwychwstanie. Jest ono zwycięstwem nad piekłem, w nim przygotowuje się powrót

Chrystusa, a jeszcze bardziej powrót całego uniwersum i ludzkości, poprzez Chrystusa do Ojca. Takie rozumienie zstąpienia do otchłani stało się przedmiotem osobnego studium J. H. Schulza, *Die Hoellenfahrt als Anastasis, eine Untersuchung ueber Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen bizantynischer Osterfroemigkeit*. ZkT 81 (1959) 1—66.

Stale trzeba mieć na uwadze różnicowanie zwyczajów (np. kładzenie na piersi umarłego ikony, kapłanowi wkłada się w ręce krzyż i Ewangelię). Ikonę tę uczestnicy pogrzebu całują w obrzędzie pożegnania. Innym zwyczajem jest założenie na czole opaski z napisem: „Święty Boże, Święty Mocy, Święty nieśmiertelny zmiłuj się na nim”. Opaska ozdobiona jest wieńcem zwycięskim w nadziei na zmartwychwstanie. U Rosjan wkłada się tekst absolucji w rękę zmarłego (od XIII w.).

Obrzęd pogrzebowy jest silnie dydaktyczny. W bogatych tekstach hymnologicznych jak i obrzędach dopatrzeć się można wielu elementów wspólnych z liturgią rzymską. Mimo pozornych różnic, te same treści wyrażone są innymi słowami. Np.: Pamiętaj człowiecze... liturgia wschodnia oddaje przez: Pańska jest ziemia, ziemio przyjmij z rąk Bożych tego, który uczyniony jest z ciebie.

Istnieje równocześnie podstawowa różnica. O ile większość modlitw za zmarłego w liturgii rzymskiej odbywa się podczas procesji — w drodze, o tyle liturgia wschodnia sprawuje je w kościele (o ile nie ma współcześnie odpowiednich przepisów prawnych). Pozostaje do opracowania pochodzenie poszczególnych obrzędów jak i źródła tekstów euchologicznych.

Warszawa—Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr.

#### LITERATURA:

##### 1. Źródła:

J. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730, Odbitka Graz 1960, 423—478.

*Die Totenfeiern der bizantynischen Kirche*. Paderborn 1939

##### 2. Opracowania:

P. De Maester, *Liturgia bizantina*, Roma 129, 73—148.

J. von Gardner, *Das Begräbnis nach dem Ritus der oestlichen Kirche*, HID 4 (1950), 20—27: 61—64.

P. Kovalevski, *Les funerailles selon le rite de Pâques et les prières pour les morts pendant le temps de Pâques à l'Ascension*. W: *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie*, Roma 1975, 14—153.

Ks. Norbert Mendecki

## KRONIKA ARCHEOLOGICZNA: GROBY KRÓLEWSKIE W JEROZOLIMIE

### 1. GROBY KRÓLEWSKIE NA WZGÓRZU OFEL

Pierwotnie grzebano królów w obrębie Miasta Dawidowego, od króla Dawida począwszy aż do Achaza w 8 w. przed Chr. (por. 1 Krl 2,10; 2 Krn 32,33; Ne 3,16). Później nekropolią królewską stał się ogród Uzzy, położony obok świątyni (Ez 43,7—9). Archeolodzy lokalizują owe groby królewskie w najstarszej części miasta, niedaleko źródła Siloah. Tutaj znajdują się trzy tunele grobowcowe, datowane na okres królów judejskich. Jeden z tych tunelów ma 15 m długości i jest zakończony niszą na zwłoki. Rozpoznać można malowanie wapnem i pozostałości drewnianego, belkowego sufitu (sklepienia). W okresie rzymskim w okolicach tych znajdował się kamieniołom, co powoduje dodatkowe trudności w badaniach archeologicznych. 80 m na południe od tych grobowców położony jest grób Ezechiasza (2 Krn 32,33).

### 2. GRÓB DAWIDA

Na górze Syjon turyści zwiedzają rzekomy grób Dawida. Miejsce to było szczególnie czczone przed r. 1967, kiedy utrudniony był dostęp do „Muru Płaczu”. Tradycja związana z tym grobem jest młodsze pochodzenia, licząca zaledwie 1000 lat. W pierwszym tysiącleciu szukano grobu Dawida w Betlejem. W rzeczywistości Dawid spoczywa w królewskim grobowcu na wzgórzu Ofel.

### 3. GROBY HERODIAŃSKIE

Pomiędzy hotelem King David a śródmieściem Jerozolimy położone są groby herodiańskie. Aż do drugiej wojny światowej nekropolia zawierała także sarkofagi. Nekropolię tę odkryto już w r. 1892. Grób ten odwiedzają najczęściej pielgrzymi chrześcijańscy, ze względu na wtaczany kamień, zamykający wejście do grobowca (Mt 27,60; Mk 15,46), gdyż przypomina on scenę Zmartwychwstania Chrystusa.

Józef Flawiusz wymienia dwa razy „pomnik Heroda” w Jerozolimie (Bell V 108,507), który nie został bliżej opisany. Przyjmuje się na ogół, że w wyrażeniu „pomnik Heroda” chodzi raczej o jakąś nekropolię rodzinną, co pasowałoby do grobowca przy hotelu King David. E. Netzer datuje ów grobowiec na 1 w. przed n. Chr., ale ponieważ nie mamy żadnego argumentu przemawiającego za tym, że tutaj znajduje się nekropolia Heroda Wielkiego, szuka on innych miejsc.

Idąc 300 m drogą Nablus Road w kierunku północnym natrafia się na tzw. błędny grobowiec ogrodowy. Naprzeciw leży płaskowyż skalny noszący ślady obróbki. Tutaj odkrył niemiecki architekt C. Schick w 19 w. resztki jakiejś okrągłej budowli. Budowlą tą zainteresował się przed paroma laty archeolog E. Netzer stwierdzając, że jest to jedyne w całej Jerozolimie tzw. *opus reticulatum* (budowla siatkowa). W listopadzie r. 1977 przeprowadził tutaj E. Netzer badania archeologiczne. Kolista budowla składała się z dwu koncentrycznych murów o średnicy 28 lub 12 m.



E. Netzer uważa, że tutaj znajdował się grób Heroda, gdyż za tym przemawiają następujące argumenty: 1. położenie na drodze w kierunku północnym, 2. rzymskie *opus reticulatum* stosowano rzadko na Wschodzie, a w Izraelu znajduje się on jedynie w Jerychu, należącym do budowli herodiańskich, 3. owo jerozolimskie *opus reticulatum* datuje się na 1 w. przed Chr., 4. podobieństwo struktury z grobowcami cesarskimi, jak z Mauzoleum cesarza Augusta w Rzymie.

Król Herod został jednak pochowany nie w Jerozolimie, lecz w Herodium (Ant XVII 199/Bell I 673), na południowym-wschodzie od Betlejem. Niektórzy uważają, że został on pochowany w potężnej wieży wschodniej tejże twierdzy. Przeciwno temu przemawiają żydowskie prawa, zabraniające grzebania wewnątrz obszarów zamieszkałych przez ludzi. E. Netzer szuka więc grobu królewskiego na obszarze pod twierdzą, gdzie znajduje się jakaś bieżnia, przypominająca tor wyścigowy dla koni, zakończona dużą budowlą. „Tor wyścigowy” byłby więc miejscem parady wojskowej, opisanej przez Józefa Flawiusza (Ant XVII 196—199/Bell I 670—673), zaś budowla właściwym grobowcem królewskim.

#### 4. „GROBY KRÓLEWSKIE” (REHOV SCHECKEM — NABLUSROAD)

500 m w kierunku północnym od Starego Miasta położona jest nekropolia, wykuta w skale. Rodzina Pereyre kupiła owo miejsce w r. 1879, a w 1886 przekazała je Francji. Dwudziestosześcioletnie schody wiodą w dół do podwórza o wymiarach 28 m razy 25 m i 8 m głębokości. Następnie mamy przedsionek, ozdobiony filarami ściennymi. Osiemdziesięciocentymetrowe wejście do grobowca zamknięte jest kamieniem, przypominającym wielkanocne zdarzenie. Za wejściem leży przedsionek 6 m długości, z którego wiodą cztery wejścia do poszczególnych niszy grobowcowych. Owe nisze zawierają tzw. *loculi* (przesuwalne groby, hebr. *kokim*). Nekropolia jest ozdobiona, między innymi w liście winne i ornamentami w kształcie rośliny akantu.

W pierwszym grobowcu z prawej strony spoczywała królowa Helena z Adiabene (Mezopotamia), która przybyła do Jerozolimy w r. 45 po Chr. i przeszła na judaizm. W r. 1863 znaleziono tutaj sarkofag bogato ozdobiony z napisem *S d n* (=Saddan) *malketa* = królowa Saddanu. Obecnie znajduje się on w Luwrze. Nazwisko „królowa Saddanu” jest właściwym nazwiskiem, Grecy nazywali ją Heleną. Także tutaj znaleziono w r. 1863 resztki pośmiertne jej syna Izatesa i innych sympatyków judaizmu.

Tradycja żydowska łączy z nekropolią na północy miasta nazwisko niejakiego Kalba Savu'a, bogatego Żyda, który ok. r. 100 po Chr. wypędził własną córkę z domu, ponieważ wyszła za mąż za Rabbi Akiba, wtedy jeszcze biednego pasterza. Próby rekonstrukcji nekropoli wyglądają następująco: 3 wieże u góry, filary na dole, podobnie jak grobowce w dolinie Cedronu.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

#### LITERATURA

- J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958.  
 E. Netzer, *Herod's Family Tomb in Jerusalem*, BAR 9/3, 1983, 52—59.  
 Tenze, *Remains of an Opus Reticulatum Building in Jerusalem*, IEJ 33 (1983) 163—175.  
 Tenze, *Hérodiüm*, w: *Recherches Archéologiques en Israël*, Louvain 1984, 193—194.  
 Tenze, *Searching for Herod's Tomb*, BAR 9/3, 1983, 31—51.

- G. Barkay, *The Garden Tomb — Was Jesus Buried Here?* BAR 12/2, 1986, 40—57.  
 N. Heutger, *Königliche Gräber in Jerusalem*, BiKi 41 (1986) 85—86.  
 R. Riesner, *Die Gräber von Herodes dem Grossen*, BiKi 41 (1986) 177—178.  
 Y. Yadin, *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968—1974*, Jerusalem 1976.

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

---

JOSEF SCHARBERT, *Numeri. Die Neue Echter Bibel.*, Würzburg 1992, ss. 144.

Autor tego nowego komentarza do Księgi Liczb (Lb) jest obecnie już emerytowanym profesorem ST w München i dobrze znaną postacią w środowisku biblijnym prawie całego świata. Także z Polakami wiązały go liczne kontakty naukowe i osobiste. Prof. Scharbert napisał do nowej serii biblijnych komentarzy w Niemczech: *Die Neue Echter Bibel* opracowania do ksiąg Rdz i Wj. Ostatni komentarz, jaki ukazał się do Lb w krajach języka niemieckiego, był dziełem Martina Notha. Ukazał się on stosunkowo dawno, bo w r. 1966 w serii: *Das Alte Testament Deutsch*. Stanowi to jak na warunki i prężność tego środowiska bardzo odległą datę, ok. 26 lat.

Nowy komentarz do Lb otwiera wprowadzenie, które zawiera szerokie omówienie introdukcyjnych zagadnień do tej księgi. Są tutaj m.in. omówione takie zagadnienia jak: miejsce tej księgi w Pięcioksięgu, szczegółowy przegląd treści tej księgi, jak również kwestie literackie, powstanie tej księgi od pierwotnej fazy aż do obecnej formy. Autor trzyma się przy omawianiu zagadnień literackich tej księgi zasadniczo klasycznej hipotezy źródeł J E D P, którą tak w odnowionej formie przedstawia: Jahwista z X stulecia i Elohista z VIII stulecia p. Ch. stworzyli podstawy dla Redaktora, którego prof. Scharbert nazywa Jehowistą (=Jehowist), a który w VII stuleciu dokonał redakcyjnej kompilacji tradycji J i E. W niewoli powstały później Kapłańskie Pisma jako samodzielne dzieło (= P), które znów ok. IV stulecia zostało razem opracowane z osobnym źródłem D (=Deuteronomium) i dalszymi kapłańskimi materiałami. Wprawdzie występowanie samodzielnego źródła E i P spotyka się z coraz większą krytyką, co zauważa i zaznacza prof. Scharbert w komentarzu zwł. przy tekstach, których nie da się zaklasyfikować do klasycznego modelu 4 źródeł to wtedy Profesor z München łączy te teksty albo „z niezależnymi źródłowo wpływami”, albo też „z późniejszym opracowaniem.” Ten model J. Scharbert konsekwentnie i jasno rozwija w swoim komentarzu ukazując czytelnikowi skomplikowany i długotrwały proces powstawania księgi Lb.

W dalszych częściach wprowadzenia zajmuje się autor komentarza wpływem Lb na późniejsze księgi biblijne oraz omawia teologię tej księ-

gi. Do szczególnie interesujących teologicznie zalicza on tzw. opowiadania o buntach (=Murrageschichte), w których cały lud, poszczególne grupy albo poszczególne osoby występowały przeciw Bogu, przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi jako przywódcom wyznaczonym przez Boga, których wiarygodność powołania zaprzeczali, tęskniąc przy tym „do lepszych pokarmów i dań, jakie mieli w Egipcie.”

Szeroko i głęboko teologicznie omawia autor komentarza prociwstwo wieszczka pogańskiego Balaama, co nie można powiedzieć o tzw. aaronickim błogosławieństwie z Lb 6,22—27. Mało również poświęcono miejsca pozabiblijnemu tekstowi Bileama z Tell Dér 'Alā czy też problematyce legitymacji Aaronitów, jak również wynikłemu stąd konfliktowi pomiędzy kapłanami i lewitami w czasie tzw. II świątyni. Te skróty zostały poddyktowane nie tylko względami merytorycznymi ograniczonego miejsca w komentarzu na tego rodzaju monograficzne studia, ale zapewne praktycznymi nie powodowania znużenia u czytelnika.

W sumie komentarz stanowi wielkie i nowe spojrzenie na problematykę księgi Liczb i cenny wkład w dziedzinie badań biblijnych przy końcu XX stulecia.

Wiedeń

KS. JOZEF ŁACH

GEORG BRAULIK, *Deuteronomium II. 16,18—34,12. Die Neue Schter Bibel*. Würzburg 1992, ss. 131

W tej samej serii co poprzednie dzieło pojawił się dwutomowy komentarz do Powtórzonego Prawa czyli ostatniej księgi Pięcioksięgu. (Pwt) Pierwszy tom ukazał się przed sześcioma laty, tj. w r. 1986.

Autor tego komentarza należy obok Norberta Lohfinka do wysokiej rangi specjalistów i nowej generacji egzegetów. Już w I tomie postawił on tezę (zob. ss. 7.12), iż wszelkie przepisy, normy, jak i cała makro- i mikrostruktura tej księgi, a zwłaszcza jej końcowa redakcja zostały podporządkowane przykazaniom Dekalogu. (Wj 20,1—17; Pwt 5,1—21). Ujawnia się to zwł. w Pwt 12—26 (por. G. Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog*. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12—26, SBS 145, Stuttgart 1991). W mikrostrukturze tej księgi ujawnia się ta tendencja np. w stosowaniu tego samego słownictwa. I tak np. w Prawie Azylu (Pwt 19,1—13) używa się terminu technicznego *r-s -h* tak w znaczeniu mordu jak i nieumyślnego zabójstwa (por. Pwt 5,17; Wj 20,13).

Oprócz tezy dotyczącej kompozycji i założeń teologicznych w tej komentowanej księdze autor komentarza postawił drugą tezę dotyczącą znów zastosowania tej księgi. Sądzi on, że teksty w tej księdze służyły do święta intronizacji króla. Święto to miałyby być połączone ze świętem odnowienia Przymierza. Służyło przypomnieniu ludowi Bożemu prawa Przymierza i wynikających z niego zobowiązań. Było ono obchodzone „po upływie 7 lat, w czasie Święta Namiotów.” (por. Pwt 31,10—13)

Autor komentarza posługuje się tzw. metodą synchroniczną w wyjaśnianiu tekstu, która przy pomocy podobnego słownictwa, synonimów, a nawet wyrażen przeciwstawnych wyjaśnia komentowany tekst i słownictwo księgi. Posługuje się też metodą diachroniczną. Rozwlekłe jednak analizy synchroniczne zaciemniły obraz literacko-teologiczny księgi, który znów został w pełni rozjaśniony przez analizy diachroniczne.

Autor jest przeciwko zbytniemu dzieleniu i „szufladkowaniu” tekstu. Uważa, że tekst Pwt został opracowany z wcześniejszych jak i późniejszych materiałów źródłowych. Nie precyzuje ich jednak dokładnie jak to czyniły poprzednie tzw. klasyczne metody w Pięcioksięgu. Przyznaje jed-

nak, że wiele kwestii pozostaje niewyjaśnionych i otwartych np. sprawa podwójnego ujęcia w Pwt 31,9 i 31,24; czy tej ujęcia w Pwt 31,9.22.30; 32,44 itp.

W sumie dzieło to jest nowym spojrzeniem na tekst biblijny w Pwt i całościowo ujmującym zagadnienia tu występujące zarówno dotyczące kwestii językowych czy teologicznych.

Komentarz może stanowić ciekawą i pogłębiającą horyzonty myślowe lekturę i studium dla wszystkich, którzy są blisko związani z Biblią, jak i dla tych, co są „daleko” od niej, a pragną jej znajomość pogłębić. Zwłaszcza w Polsce te komentarze są godne polecenia, gdyż od wydania komentarzy do Lb i Pwt upłynęło już przeszło 20 lat (por. St. Łach, *Księga Licz. Księga Powtórzonego Prawa*. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz — Ekskursy. (PSSST — Pallottinum), Poznań—Warszawa 1970/71) i nic nie wskazuje na wznowienie czy powstanie nowej serii komentarzy naukowych tego typu co *Die Neue Echter Bibel*.

Wiedeń

KS. JÓZEF ŁACH

KS. STANISŁAW PISAREK, *Cierpliwa wytrwałość. „Hypomonē” „Hypoménein” w Nowym Testamencie*, Katowice 1992, Księgarnia św. Jacka.

Po 8 latach od przedstawienia rozprawy habilitacyjnej na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie ks. doc. Stanisław Pisarek wydał ją drukiem w nieco poszerzonych ramach. Jest to monografia 360-stronicowa o bardzo doniosłej cnocie chrześcijańskiej, mało dotąd opracowywanej.

W przedmowie (s. 7—9) Autor podkreśla życiową aktualność obranego tematu, wyliczając swoje poprzednie z jego zakresu artykuły. Rozdz. I, Wprowadzenie (s. 11—31): *Hypomnē w NT — stan badań* jest to obszerny status quaestionis, z którego wynika, że opracowań tego tematu było znikomo mało, a sam temat należy do kluczowych w doktrynie moralnej i ascetycznej NT, co zauważyli już Ojcowie Kościoła (Ireneusz, Tertulian, Cyprian, Augustyn) i scholastycy ze św. Tomaszem z Akwinu na czele. Najdłuższy w rozprawie rozdz. II: *Egzegeza tekstów* (s. 33—294) omawia kolejno w kolejności chronologicznej (na ile da się ona ustalić), wszystkie teksty NT zawierające greckie terminy *hypomonē* i *hypoménein*, począwszy od Ewangelii synoptycznych, a kończąc na Apokalipsie Janowej. Uzupełnieniem tego rozdziału jest § 5 o idei „Trwania” (*proskartéresis*) w Dziejach Apostolskich, będącej odpowiednikiem pojęcia *hypomnē*. Kończy rozprawę rozdz. III — *Synteza*, o 6 paragrafach.

Rozprawa niniejsza jest pionierska w pełnym tego słowa znaczeniu. Autor bowiem nie miał prawie zupełnie gotowych wzorów do opracowania tego tematu — poza zwięzłymi hasłami encyklopedycznymi (np. tylko 8 stronic w THWNT). Drugą cechą wyróżniającą tę monografię jest jej kompletność, gdyż zostały poddane analizie wszystkie bez wyjątku teksty na ten temat. Po drobiazgowej analizie następuje synteza teologiczna jako podsumowanie wniosków egzegezy. Dzięki uwzględnieniu danych leksykalnych greckiej literatury pozabiblijnej oraz zaplecza hebrajskiego — terminów, które Septuaginta oddaje za pomocą *hypomonē*, uwypuklił Autor biblijną specyfikę tej cnoty, niesprowadzalnej do wzorców hellenistycznych mimo identyczności terminów greckich.

Egzegeza tekstów ewangelijnych korzysta w tej pracy z najnowszych komentarzy z zastosowaniem tych wyników, jakie przyniosły metody morfokrytyczna i historii redakcji. Dzięki ukazania kontekstu życiowego (Sitz im Leben) jawi się *hypomonē* jako nieodłączna od życia chrześcijańskiego. Dotąd nie podkreślano takiej jej doniosłości w podręcznikach teo-

logii moralnej. Dzisiejszym więc próbom przestrukturowania teologii moralnej niniejsza rozprawa o nieco zapomnianej cnotie może oddać cenne usługi.

Przy całej nowoczesności metody i wykorzystaniu najnowszych publikacji Autor jest świadom danych tradycji egzegetycznej Kościoła począwszy od doby patrystycznej, czego czasem brak w dzisiejszych rozprawach naukowych. Czytelnik więc tej rozprawy ma przed oczyma obraz niemal wszystkiego, co dotąd powiedziano od początku komentowania tekstu Nowego Testamentu.

Wycieniowane na podstawie tekstów Pawłowych cechy cnoty wytrwałości dostarczają nie tylko biblistom, ale również kaznodziejom czy pisarzom ascetycznym dużo cennego do wyzyskania materiału. Cnota ta jawi się nam jako chrystocentryczna czy używając określenia niektórych autorów — chrystomistyczna, nieodłączna od cnoty teologicznej nadziei, choć od niej różna, jak również różna od cnoty cierpliwości.

Wśród zagadnień ostatniego rozdziału pracy, w *Syntezie*, budzi zainteresowanie kwestia: „Czy Jezus mówił o hypomonē?” oraz „Sitz im Leben” tej postawy moralnej.

Szata typograficzna tej publikacji jest na wysokim poziomie. Mimo jednak starannej korekty w wyrazach obcych i nazwiskach, zwłaszcza francuskich, pozostało jeszcze kilkanaście błędów nie poprawionych.

Biblijstka polska została wzbogacona o cenną monografię, która wypełnia lukę w literaturze biblijnej, nie tylko polskiej.

Kraków—Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

*Psalterz Dawidów* w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1594 roku. Transkrypcja, słowo wstępne i komentarze ks. doc. dr hab. Janusz Frankowski, Inst. Wyd. Pax, Warszawa 1993, ss. 309 + nlb.

Będzie 400 lat, kiedy w Krakowie, w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka ukazał się *Psalterz Dawidów ...* przez ks. dra Jakuba Wujka, teologa Societatis Jesu, z łaski i przywileju Jego Królewskiej Mości, dedykowany Prymasowi Stanisławowi Karnkowskiemu. Było to anno Domini 1594. Biblijstka warszawska, ks. Janusz Frankowski uwspółcześnił — to znaczy dokonał transkrypcji — tekst ks. Wujka oraz opracował wstęp i komentarze. Owo uwspółcześnienie polega na wprowadzeniu współczesnej pisowni i interpunkcji, przy zachowaniu wszystkich cech języka zabytku. Jest to wydanie typu B, jeżeli przez wydanie typu A rozumiemy wydanie facsimilowe, fototypiczne, jakim było wydanie *Nowego Testamentu* w przekładzie ks. Jakuba Wujka z roku 1593, opracowane przez bibliję lwowskiego i krakowskiego, ks. Władysława Smerekę (którego 10. rocznica śmierci wypada w bieżącym roku) z okazji Millenium Chrztu Polski w 1966 r. w Krakowie, staraniem Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Wydanie uwspółcześnionego Wujkowego *Psalterza Dawidów* przypomina nam wielkie dzieło „polskiego Hieronima” i jak wyglądało pierwotne, autentyczne tłumaczenie Wujkowej Biblii — dzieła, które miało się stać najważniejszą polską Biblią. Ale oprócz tego historycznego znaczenia edycji trzeba powiedzieć jeszcze o wartości teologiczno-kulturowej. Pisał o tym Metropolita krakowski Karol Wojtyła w r. 1966 w przedmowie do fototypicznej edycji Wujkowego *Nowego Testamentu* z roku 1593; „Biblia ks. Wujka nie posiada wyłącznie znaczenia zabytku z przeszłości, w którym możemy śledzić piękno języka polskiego w jego historycznej postaci. W dziele tym należy natomiast upatrywać coś więcej. Należy w nim widzieć trwałą wzór, wedle którego prawda i moc objawionego Słowa

Bożego stale odzwierciedla się w naszej ojczystej mowie.” Dlatego też dobrze się stało, że ukazała się ta edycja Psalmów w przekładzie ks. Wujka — nie tylko z racji przypadających rocznic (pamiętajmy o 400-leciu śmierci w 1997 i 400-leciu publikacji całego — już poprawionego przez cenzorów — polskiego przekładu Biblii w 1999 roku!), ale dla podkreślenia stale aktualnych wartości, dzięki którym nasz naród przetrwał trudne okresy i z nadzieją patrzy w przyszłość!

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

*Pieśń nad pieśniami*, czyli najpiękniejszy poemat o miłości zaczerpnięty z Pisma Świętego według tłumaczenia ks. Jakuba Wujka SJ. Wydało Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja” w 1993 roku Kraków, ss. 62 + nlb.

Rok 1993 przyniósł nam 400. rocznicę ukazania się *Nowego Testamentu* w przekładzie ks. Jakuba Wujka. W tym też roku krakowska oficyna wydawniczo-edytorska „Secesja” wypuściła (chciałoby się rzec — wypielegnowała) bibliofilskie wydanie Wujkowego przekładu *Pieśni nad pieśniami*, jaki został pomieszczony w *opus posthumum* Wujka, w edycji całego Pisma Świętego z roku 1599. Przekład ten został uwspółcześniony, nie tylko co do pisowni i interpunkcji, ale również co do niektórych wyrazów, które dzisiaj mogłyby powodować i śmiech, i nieporozumienie. Podstawą uwspółcześnienia stała się edycja *Pisma Świętego* w tłum. ks. Jakuba Wujka, *Stary Testament*, t. III, w opracowaniu ks. Potra Stacha, Poznań—Warszawa—Wilno—Lublin 1926—27. Można dyskutować co do słuszności takiego zabiegu, ale edytorom chodziło o tekst zdalny do czytania dzisiaj przez każdego, który zainteresował się tą księgą Biblii, a jednocześnie o tekst piękny i sakralny.

Wstęp i komentarz opracował bibliista krakowski z PAT ks. Jerzy Chmiel. Wstęp jest zwięzły, podający istotne „parametry” *Pieśni*, nie wchodzący w dyskusję, a pragnący przybliżyć biblijny poemat o miłości współczesnemu czytelnikowi, niekoniecznie wierzącemu. Podobnie komentarz ogranicza się do problemów istotnych, mogących zainteresować dzisiejszego odbiorcę, bardziej kulturowych niż filologiczno-egzegetycznych. Jednym słowem jest to próba współczesnego mini-komentarza do dzieła, które nie tylko nie straciło na wartości, ale przeżywa dzisiaj jakby swój renesans (nie zawsze właściwie pojmowany).

Wydanie zaopatrzone jest w liczne drzeworyty zaczerpnięte z *Canticum canticorum*, pierwszego anopistograficznie wydanego poematu w Niderlandach w poł. XV wieku, a będącego w posiadaniu Bibliothèque Nationale w Paryżu, która po raz pierwszy je udostępniła do edycji współczesnej. Całość jest wykonana z wielką starannością i elegancją, od której już odzwyczailiśmy się przez pół wieku, nad czym czuwał dyrektor wydawnictwa „Secesja” Henryk Babral. Skład został wykonany czcionką Times 12 p. przez Drukarnię Uniwersytetu Jagiellońskiego na papierze czerpanym z papieru w Dusznikach Zdroju, przy użyciu ręcznej prasy, w nakładzie 250 egz. Przerzywniki i ręcznie barwione inicjały ozdabiają tekst, a artystyczna oprawa w skórze z tłoczeniami zamyka volumen. Jest to pierwsze tego typu bibliofilskie wydanie tekstu biblijnego w Polsce po II wojnie światowej; nic dziwnego, że i cena jest odpowiednia i że książka zdobyła nagrodę wydawców i księgarzy w Krakowie w roku 1993. Książka nadaje się na podarunek, zwłaszcza dla nowożeńców, a choć cena jest wysoka, to jednak nie przekracza kosztów pięknego bukietu kwiatów, które szybko zwiędną, gdy słowo Pana trwa na wieki... Adres oficyny wydawniczo-drukarskiej „Secesja”: Kraków, ul. Św. Jana 12.

Kraków

MARIAN FULAR

*Komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do Ewangelii*. Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentium, Gniezno 1992, ss. 387.

Biblia Jerozolimska (*La Bible de Jérusalem*) zrobiła wielką karierę wśród współczesnych przekładów biblijnych. Choć jest to przekład francuskojęzyczny, ukazały się przekłady tego przekładu na wiele języków europejskich. Kto wie, czy do tego nie przyczyniły się przede wszystkim komentarze i odnośniki marginalne, z których Biblia Jerozolimska zasłynęła

Choć nie mamy takiego polskiego przekładu, to jednak z inicjatywy wspólnot neokatechumenalnych w Polsce ukazały się komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do niektórych ksiąg Pisma św. Przed paru laty ukazała się *Księga Psalmów* z komentarzem BJ przetłumaczonym przez śp. ks. Alfreda Cholewińskiego SI. Obecnie otrzymaliśmy drugą pozycję z tego cyklu, mianowicie *Komentarz i marginalia* do czterech Ewangelii przetłumaczone z BJ i opracowane przez biblistę gnieźnieńskiego, ks. Zbigniewa Kiernikowskiego, rektora Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie. Podstawą tłumaczenia stało się nowe wydanie *Bible de Jérusalem* z 1981 r. dostosowane do czwartego wydania Biblii Tysiąclecia (1986). Edycja typograficznie bardzo pomysłowo i estetycznie rozwiązana. W ten sposób otrzymaliśmy nowy podręczny komentarz do Ewangelii (bez tekstu) w języku polskim. Ciągłe mamy za mało komentarzy...

„Chociaż inicjatywa przybliżenia wiernym języka polskiego komentarza Biblii Jerozolimskiej powstała w kontekście wspólnot neokatechumenalnych, możemy sobie życzyć, by ten komentarz służył jak najszerszym kręgom odbiorców jako narzędzie przy studiowaniu Pisma świętego i pomagał wnikaniu w zmysł Boży”. Te słowa Prymasa Polski, kard. Józefa Glempa ze wstępu do recenzowanego komentarza powinny być zachętą nie tylko do kontynuacji takiego komentarza Biblii Jerozolimskiej, lecz także do inicjatywy przekładu całej *Bible de Jérusalem* na język polski. Inicjatywa na pewno trudna i kosztowna, ale nie wolno o czymś takim zapominać.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

### AGNUS ET SPONSA

(Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Augustyna Jankowskiego)

*Bibliografia prac publikowanych o. Augustyna Jankowskiego*, 10—18; Chład St., ks., *Anèr téléios według Ef 4,13; 19—28*; Chmiel J., ks., *The Semiotics of Forgiveness in the New Testament*, 29—32; Dąbek T. M., BSB, „Kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mk 8,34), 33—46; Dupont J., OSB, *Historicité des Evangiles et méthode historique de l'Exégèse dans la Constitution dogmatique „Dei Verbum”*, 47—64; Frankowski J., ks., *Oblubieniec i Oblubienica (O potrzebie pewnych uściśleń w interpretacji Pnp)*, 65—68; Gieniusz A., CR, *Chrzcielne korzenie chrześcijańskiej preegzysten-*

*cji według św. Pawła*, 87—101; Gnilka J., ks., *Die grafé und die Schriften des Neuen Testaments*, 102—108; Grelot P., ks., *La Pâque Chrétienne dans la predication apostolique*, 109—123; Hałas St., ks., *Chrystus jako Baranek w 1 P*, 124—133; Jelonek T., ks., *Biblijne podstawy nauki Jana Pawła II o miłosierdziu*, 134—147; Jezierska E. J., OSU, *Bóg Ojciec wobec Syna Pierworodnego i synów przybranych (Rz 4,25 i 2 Kor 4,11)*, 148—158; Kuras B., OSU, *Czy nie wiecie, że jesteście świątynią?*, 159—167; Langkammer H., OFM, *Stary Testament o kapłaństwie i o kapłanach*, 168—182; Lebedziuk R., CR, *Szczególny udział męczenników w misterium niebieskiej liturgii Baranka w Apokalipsie św. Jana*, 183—195; Łach J., ks., *Nauka Jezusa o małżeństwie w Kazaniu na Górze (Mt 5,27—32)*, 196—215; Mendecki N., ks., *Początki instytucji synagogałnej*, 216—221; Muszyński H., bp, *„Gdzie Duch Pański — tam wolność” (2 Kor 3,17)*, 222—234; Pisarek St., ks., *„Miłość znieś wszystko i wytrwa do końca. Stégein i hypoménein w 1 Kor 13,7a i d*, 235—251; Romaniuk K., bp, *„Biblia i chrystologia”*, 252—263; Schürmann H., ks., *Jesu- Basileia — Verkündigung und das christologische Kerygma als Fundament und Mitte der Schrift*, 264—270; Stachowiak L., ks., *Zbawcze działanie Boże a grzechy Izraela według Iz 59, 1—21; 271—280*; Swierczek E., OFM, *Edukacyjny wymiar cierpienia — na podstawie Księgi Joba i Listu do Hebrajczyków*, 281—302; Włodarczyk St., ks., *Kwestia struktury, źródeł i rodzaju literackiego Łk 1—2*, 303—314; Zdziarstek R., OP, *„Żyjący — w — Chrystusie jako jedno z określeń człowieka ochrzczonego w Pawłowej wizji chrześcijanina*, 315—321

### ANALECTA CRACOVIENSIA

1991, t. XXIII

Chład St., ks., *Głoszenie światła przez zmartwychwstałego Chrystusa (Dz 26,22—23)*, 167—181

1992, t. XXIV

Chład St., ks., *Funkcja kościelnych „ministrów” według Listu do Efezjan*, 121—128; Chmiel J., ks., *La narrativité dans l’Ancien Testament comme problème herméneutique*, 129—134; Kaczewski J., CSsR, *To katechon — ho katechon (2 Tes 2,6—7)*. *Krytyka nowych rozwiązań i własna propozycja*, 153—170

### CZĘSTOCHOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1991—1992, t. XIX—XX

Chład St., ks., *Chrystus i Kościół według Ef 4,7—16; 7—21*; Cyran Wł., ks., *Główne tematy mowy Piotra w Dz 10,34—43; 23—36*; Matras T., ks., *Spis publikacji ks. prof. zw. dra hab. Stanisława Grzybka (1949—1991)*, 448—463; Ordon H., SDS, *Matka Jezusa w Ga 4,45; 37—46*; tenże, *Wspomnienie o śp. ks. prof. Feliksie Gryglewiczu*, 425—429; Pazera W., ks., *Problem sprawiedliwości społecznej w nauczaniu proroka Amosa*, 47—57

### STUDIA SANDOMIERSKIE

1985—1989, t. V

Kończak A. Z., ks., *Rola rahamim Jahwe (Miłosierdzia Bożego) w dziele pojednania ludzi z Bogiem według Psalterza*, 317—326; Zimałek M., bp, *Ks. prof. Franciszek Rostaniec — teolog — biblista z Wyśmierzyc (1889—1942)*, 327—342



## ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

1989, t. XXII

Kozyra J., ks., *Nowotestamentalna nauka o Eucharystii*, 225—240; Pisarek St., ks., *Idea „trwania” (proskartérisis) w Dziejach Apostolskich*, 211—224

## TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1992, t. XI

Bednarz M., ks., *Teoria M. E. Boismarda. Próba wyjaśnienia kwestii synoptycznej*, 74—98; Brzegowy T., ks., *Oblubieńcza miłość Boga do człowieka w nauczaniu proroka Ozeasza*, 53—69; Żurek A., ks., *Od Septuaginty do Wulgaty*, 99—107

## VADEMECUM BIBLIJNE

(Praca zbiorowa pod redakcją ks. Stanisława Grzybka  
Kraków 1991, t. IV)

Chład St., ks., *Jezus Chrystus wczoraj i dziś ten sam zawsze i na wieki*, 181—194; Ehrlich E., OSU, *Problem kobiety na Piśmie św.*, 315—327; Ejsmont M., ks., *Blaski i cienie etyki Starego Testamentu*, 297—313; tenże, *Królestwo Boże*, 195—209; Grzybek St., ks., *Człowiek w Starym Testamencie*, 111—136; tenże, *Obraz Boga w Starym Testamencie*, 94—109; tenże, *Zmartwychwstanie w świetle ksiąg Starego Testamentu*, 154—165; Jankowski A., OSB, *Kościół Ciałem Chrystusa*, 211—224; Jelonek T., ks., *Eschatologia*, 83—93; Łach J., ks., *Miłość i Miłosierdzie w Biblii w świetle Psalterza*, 167—180; Mędała St., CM, *Etos Nowego Testamentu*, 251—257; Paściak J., OP, *Mesjanizm*, 137—153; Pisarek St., ks., *Duch Boży*, 59—70; tenże, *Życie i śmierć*, 71—82; Smereka Wł., ks., *Przymierze*, 43—53; Synowiec J. S., OFMConv, *Światopoglądowe trudności napotymane w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Rodzaju*, 279—295; Szreder F., CR, *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa*, 225—249; Wypych St., CM, *Cuda w Piśmie św.*, 329—344; tenże, *Grzech i nawrócenie*, 27—42; tenże, *Słowo Boże*, 7—25

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

WYDAWNICTWO POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO  
W KRAKOWIE

posiada jeszcze na składzie następujące publikacje o tematyce biblijnej:

1. *Agnus et Sponsa*. Studia polskich i zagranicznych autorów z zakresu biblistyki. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB. Kraków 1993, s. 322
2. Brzegowy Tadeusz ks., *Miasto Boże w psalmach*. Kraków 1989, s. 289
3. *Studium Scripturae anima theologiae*. Prace z zakresu biblistyki ofiarowane ks. prof. Stanisławowi Grzybkowi. Kraków 1990, s. 393
4. *Vademecum biblijne*. Praca zbiorowa pod redakcją ks. St. Grzybka, Kraków 1991, s. 344
5. Witczyk Stanisław ks., *Teofania w psalmach*. Kraków 1985, s. 198
6. Zdziarstek Roman OP, *Chrystianologia św. Pawła*. Kraków 1989, s. 270

WSZYSTKIE POZYCJE MOŻNA NABYĆ W REDAKCJI WYDAWNICTWA  
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata kwartalnika  
RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

wynosi:

roczna 50 000 zł.  
półroczna 25 000 zł.

Uprzejmie prosimy o dokonywanie prenumeraty na konto  
Redakcji

(Kraków PKO nr 35510-24660-36)

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Ks. TADEUSZ BRZEGOWY, Eschatologia proroka Joela . . .	117
Ks. JERZY CHMIEL, Biblia, Tradycja i hermeneutyka . . .	128
Ks. GRZEGORZ RAFIŃSKI, Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce . . . . .	135
Ks. JAN JANICKI, Eucharystia — centrum i wypełnienie misterium paschalnego . . . . .	148

### KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. JAN DYRDA, Religijne pośrednictwo patriarchów Izraela	157
O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB, Post w pierwotnym Kościele na podstawie Nowego Testamentu . . . . .	161
Ks. JERZY CHMIEL, W 50. rocznicę wydania encykliki <i>Divino afflante Spiritu</i> . . . . .	170
Ks. KRZYSZTOF KONECKI, Zasady interpretacji tekstów eucharystycznych . . . . .	176
Ks. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr, Obrzęd pogrzebu wiernego świeckiego w okresie paschalnym w liturgii bizantyjskiej	183
Ks. NORBERT MENDECKI, Kronika archeologiczna: groby królewskie w Jerozolimie . . . . .	188

### RECENZJE I PRZEGLĄDY 190

Przegląd bibliograficzny (ks. T. Matras) . . . . .	195
--	-----

## INDEX

### ARTICULI

T. BRZEGOWY, De eschatologia prophetae Joel . . . . .	117
J. CHMIEL, De Sacra Scriptura, Traditione et hermeneutica	128
G. RAFIŃSKI, De metodo rhetorica in hodierna exegesi . .	135
J. JANICKI, Eucharistia ut centrum et complementum mysterii paschalis . . . . .	148

### COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

J. DYRDA, De patriarchis in Israel sicut mediatoribus religiosis	157
T. M. DĄBEK OSB, De ieiunio in Ecclesia primitiva secundum Novum Testamentum . . . . .	161
J. CHMIEL, <i>Divino afflante Spiritu</i> in quinquagesimo anni- versario . . . . .	170
K. KONECKI, Quomodo textus euchologici interpretantur? . .	176
B. NADOLSKI TChr, De ordine exsequiali laici tempore pas- chali in liturgia byzantina . . . . .	183
N. MENDECKI, Chronica archaeologica: de tumbis regiis in Ierusalem . . . . .	188

### RECENSIONES ET REPERTORIA 190

Repertorium bibliographicum (T. Matras) . . . . .	195
---	-----