

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4

ROK XXXIV

1981

Śp. STEFAN KARDYNAŁ WYSZYŃSKI **PRYMAS POLSKI**

„Stał się za naszych czasów, w ciągu trzydziestolecia swego pasterzowania, autentycznym świadkiem Chrystusa wśród ludzi, stał się nauczycielem i wychowawcą w duchu całej prawdy o człowieku – ucząc zaś i pasterzując, starał się na podobieństwo Chrystusa i Jego Matki służyć ludziom i narodowi, których dobry Bóg postawił na drodze Jego posłannictwa.

Jako nieustraszony rzecznik godności człowieka oraz jego nienaruszalnych praw w życiu osobistym, rodzinnym, społecznym i narodowym, stał się zmarły Prymas szczególnym przykładem żywej miłości Ojczyzny i musi być policzony jako jeden z największych mężów w jej dziejach. Tego to męża przez Boga nam w swoim czasie posłanego oddaliśmy Bogu, gdy nadszedł czas wypełnienia dni Jego ziemskiego bytowania.”

*z Listu Apostolskiego
Ojca Świętego Jana Pawła II*

Ks. Augustyn Eckmann

PSALM 8 W ŚWIELE BADAŃ FILOLOGICZNO-EGZEGETYCZNYCH

Psalmy wyrażają przeżycia religijne jednostki i społeczności izraelskiej i aktualne dążenia człowieka do spotkania z Bogiem; są pieśnią ludzi, którzy wiedzieli, kim jest Bóg. Stanowią syntezę o człowieku, mówią o jego słabościach, cierpieniu na ziemi i o nadziei w Bogu. Od Boga płynie ratunek dla człowieka, który za wszystkie dobrodziejstwa dziękuje swemu Stwórcy, uwielbiając Jego przedziwne Imię. Z tym ostatnim faktem spotykamy się w Ps 8, używanym często w liturgii Kościoła.

1. GATUNEK I STRUKTURA

Ps 8 rozpoczyna się od wezwania: *Jahwe, nasz Panie, jak potężne jest Twoje Imię na całej ziemi* (w. 2). Inwokacja ta, zawierająca wysławianie Imienia Boga, jest jednym z możliwych elementów stanowiących o hymniczym charakterze wprowadzenia. Osnowa Psalmu, czyli główna jego część, zaczynająca się od spójnika *ki*, tj. *bowiem* (w. 4), zawiera motywy hołdu Boga, które wynikają z Jego wielkości i wspaniałości. Elementy te odpowiadają hymniczemu schematowi Psalmu. To samo trzeba powiedzieć o zakończeniu, które powtarza myśl z wprowadzenia i rekapitułuje główną ideę Psalmu. Słusznie więc egzegeci niemal powszechnie uznają ten Psalm za hymn chwały¹.

Specyficzność Ps 8 jako utworu literackiego polega na tym, że jest wypowiedzią nie tylko o dominującej treści, lecz także funkcji estetycznej. W jego strukturze, podobnie jak w każdym dziele literackim, można wyodrębnić sferę treści i sferę formy.

Treść tego hymnu sławi Boży majestat i łaskę². Koncentruje uwagę na dwóch dziełach Boga: na niebie i na człowieku. Wymienia również inne dzieła Bożej ręki, jak księżyc i gwiazdy oraz zwierzęta domowe i polne, a także ptaki i ryby, ale grupuje je wokół nieba i wokół człowieka. Psalm ten, chociaż w szczególności mówi o niebie i o człowieku, opiewa panowanie Boga nad całym stworzeniem. Pod

¹ Odosobnione jest zdanie H. Grafa Reventlowa, który zalicza ten Ps do pieśni dziękczynnych, sławiących Jahwe za pomoc okazywaną ubogim. Zob. H. Graf Reventlow, *Der Psalm 8*, *Poetica* 1 (1967) 304—322.

² Por. C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1968, 69 n.

względem treści dzieli się na dwie części (w.w. 2—4 i 5—10), zaczynające się od partykuły *māh*, którą można uznać za podstawę do wyodrębnienia struktury. Każda zaś z tych części dzieli się na dwie dalsze.

Wiersze 2 i 3a mówią o wspaniałości Boga, która ukazuje się na niebie. Wiersze 3bc i 4 omawiają tę myśl szczegółowo. Podobnie w drugiej części, wiersze 5 i 6 ukazują w ogólnych sformułowaniach uprzywilejowane stanowisko człowieka, którą to myśl z kolei rozwijają dokładnie wiersze 7—9, wyjaśniając na czym polega wielkość człowieka.

Ważną rolę w utworze spełnia styl. Charakterystyczne jego elementy w Ps 8 stanowią kontrasty, np.:

- | | |
|--|--|
| w. 2: Bóg, potężny Stwórca | w. 3: słaby szczebiot dzieci
głoszących Jego Imię |
| w. 4: dzieło palców Bożych:
firmament, księżyc,
gwiazdy. | w. 5: nędzny, słaby człowiek |

i paralelizmy, np. w w. 4 mówi Psalmista o *dzielnach palców Twoich*, a w w. 7 o *dzielnach rąk Twoich*. Bóg króluje nad wrogami (w. 3bc) a człowiek nad zwierzętami (w w. 7—9).

Utwór jest zbudowany w ten sposób, że rozpoczyna się od stwierdzeń, by potem przejść do wątpliwości. Ma to wpływ na jego budowę składniową. Zaczyna się od zdań oznajmujących:

- w. 2: *Jahwe, nasz Panie, jak potężne jest Twoje Imię na całej ziemi, który wyniosłeś swój majestat ponad niebiosy*
- w. 3: *Z ust dzieci i niemowląt ugruntowałeś moc
Z powodu Twoich nieprzyjaciół
aby zniszczyć wroga i mściciela*
- w. 4: *Gdy widzą niebo Twoje dzieła Twych palców,
księżyc i gwiazdy, które utwierdziłeś ...,*

których miejsce w w. 5 zajmuje zdanie pytające: *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz albo syn człowieczy, że się o niego troszczysz, po którym w dalszych wierszach (6—10) następują znowu zdania oznajmujące:*

- w. 6: *Uczyniłeś go nieco mniejszym od Boga
Chwałą i czią go wwieńczyłeś*
- w. 7: *Udzielites mu władzy nad dziełami Twoich rąk
wszystko złożyłeś pod jego stopy.*
- w. 8: *Owce i wszelkie bydło
nadto i polne zwierzęta*
- w. 9: *Ptaki niebios i ryby mórz
poruszając się drogami wód.*

Autor Psalmu rozwija obraz majestatu Boga i wielkości człowieka, ubogacając go stopniowo o nowe elementy. Poeta wykorzystuje te elementy do sformułowania wyznania, rozpoczynającego i kończącego ten utwór: *Jahwe, nasz Panie, jak potężne jest Twoje Imię na całej ziemi* (w. 2a i 10), by zaakcentować, że nie człowieka chce wychwalać, lecz Boga i Jego wielkość.

2. ŚRODOWISKO I CZAS POWSTANIA

Hymny powstawały dla uświetnienia religijnych zebrań Izraela podczas dorocznych świąt³ (por. Ps 100, 4). Wykonywaniu hymnów towarzyszył czasem taniec kultowy (Ps 149, 3) i muzyka (Ps 134, 11).

Zdania egzegetów odnośnie środowiska powstania Psalmu 8 są podzielone. Jedni⁴ uważają, że stanowi niekultyczną pieśń opiewającą stwórcze dzieło Boga, drudzy⁵ natomiast są zdania, że powstał w kulcie. Wobec różnicy zdań egzegetów spróbujemy określić jego środowisko powstania na podstawie treści i formy.

Wezwanie (w w. 2a i 10): *Jahwe, nasz Panie, jak potężne jest Twoje Imię na całej ziemi*, jest echem modlitwy wspólnoty i wskazuje na jakiś uroczysty kult, w którym wysławia się Boże Imię. Następne wiersze ukazują Boga, który jest *naszym Panem*, i radość płynącą z Jego chwały.

Imię Boga jest czczone wszędzie tam, gdzie ludzie z czcią i bojaźnią patrząc na namiot gwiazd świadomie lub nieświadomie oddają cześć Bożemu Imieniu. W. 4 ukazuje niebo nocą. Jest rzeczą możliwą, że lud śpiewał tę pieśń na przemian z kantorem podczas uroczystości nocnej w świątyni jerozolimskiej, co mógłby tłumaczyć werset: *gdy widzę księżyc i gwiazdy, które utwierdziłeś...* Psalmista nie wspomina nic o słońcu, mówi tylko o księżycu i gwiazdach.

Również określenie Psalmu 8 terminem *mizmor*⁶ przez starożytną tradycję żydowską wskazuje na pochodzenie kultyczne.

A więc na podstawie treści i formy Psalmu, można przyjąć, że powstał on w kulcie.

Także odnośnie czasu powstania tego Psalmu uczeni mają różne zdania. Krańcowość opinii jest bardzo znaczna: gdy jedni twierdzą, że Ps 8 powstał już w czasach Dawida, inni utrzymują, że dopiero za Machabeuszów. C. Louis i J. Cales oraz A. Klawek⁷, umiejscawiają

³ Zob. S. Łach, *Gatunki psalmów, miejsce ich powstania i struktura*, ZN KUL 15 (1972) 3—14.

⁴ Zob. E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1968, 309.

⁵ Zob. G. Quell, *Das kultische Problem der Psalmen*. Versuch einer Deutung des religiösen Erlebens in der Psalmendichtung Israel, Berlin 1929, 154.

⁶ Zob. S. Łach, *Znaczenie tytułów w psalmach*, RTK 19 (1972) 70.

⁷ Zob. L. Sabourin, *The Psalms Their Origin and Meaning*, New York 1969, 183; J. Cales, *Le Livre de Psalms*, Paris 1936; A. Klawek, *Quam admirabile est nomen tuum*, RBL 1 (1948) 6—9.

go w czasach Dawidowych, a Morgenstern dopiero w V czy nawet w IV w., B. Duhm podkreśla, że autor Psalmu żyje później od autora księgi Hioba. Natomiast F. Baethgen uważa, że wcześniej. E. Podechard, H. Gunkel, R. Tournay, E. Sellin i G. Fohrer, A. Deissler, G. Castellino⁸, utrzymują, że Psalm ten powstał po niewoli babilońskiej. A. Deissler ponadto wskazuje na jego charakter mądrościowy i zbieżność z cechami utworów sapiencjalnych.

Co sądzić o tych opiniach? Która z nich wydaje się najprawdopodobniejsza?

C. Louis, J. Cales, powołują się na tradycję izraelską zachowaną w I^e Dawid. C. Louis, przeprowadzając bardzo drobiazgową analizę utrzymuje, że Ps 8 mógł napisać sam Dawid i twierdzi ponadto, iż zawiera on nawet wzmianki mesjańskie. F. Baethgen przyjmuje powstanie Psalmu przed niewolą babilońską, wskazując na przejęcie w. 5 do królewskiego Ps 144, 3 oraz na ideę ostatecznego zwycięstwa pogaństwa, która jego zdaniem jest zawarta w w. 3. Zdaje się jednak, że trudno przyjąć tak zapatrywania C. Louisa jak i F. Baethgena. Myśl ekspansji religijnej o ostatecznym przewyciężeniu pogaństwa nie jest zawarta w wierszu 3-cim, ponieważ wiersz ten mówi o wrogach, których Jahwe pokona i o mocy Bożej, uzewnętrzniającej się przez usta dzieci. Ze związku w. 5 z księgą Hioba (7, 17 nn) nie można też wnioskować o wcześniejszym pochodzeniu Psalmu od księgi Hioba czy też odwrotnie.

Dlatego należy przypuszczać, że mają rację uczeni, którzy Psalm ten umiejscawiają po niewoli babilońskiej. Jest on hymnem, a schemat hymnu ma historię. W okresie przed niewolą był prosty i ustalony (por. Iz 6, 3), najwyższy rozwój jest widoczny u Iz 42, 10—13. W okresie po niewoli, schemat ulega rozwinięciu przez wprowadzenie bogatszej treści, co widać też w Ps 8. Na podstawie tych przesłanek Ps 8 trzeba zaliczyć do późniejszego okresu. Ponadto koncepcja Boga — Stwórcy należy do poglądów teologicznych czasów Deutero-Izajasza: (np. 40, 28 nn; 45, 18; por. Rdz 1, 26 n i Ps 104). Żaden z tych utworów nie pochodzi sprzecznie z niewoli.

Liturgia po niewoli miała bardziej dydaktyczny charakter, a taki posiada omawiany Psalm.

Reasumując można powiedzieć, że Ps 8 powstał po niewoli babilońskiej i stanowi komentarz do Rdz 1, 26. Przypomina, że Bóg jest transcendentny; ukazuje Go jako Istotę Najwyższą, nie mającą sobie równej; mówi o Jego majestacie i chwale na niebie. Podobieństwo czło-

⁸ Zob. L. Sabourin, dz. cyt., s. 189 n; B. Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen 1822, 34 n; F. Baethgen, *Die Psalmen*, Göttingen 1904, 21 n; E. Podechard, *Le Psautier*, Lyon 1945, 45; H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1965, 27—30; R. Tournay, R. Schwach, *Le Psautier*, Paris 1955², 48; E. Sellin, G. Fohrer, dz. cyt., s. 308—318; A. Deissler, *Die Psalmen*, I, Leipzig 1965, 49—52; G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Torino 1962, 446—449.

wieka do Boga widzi we współdziałaniu w panowaniu nad niższymi stworzeniami.

3. REFLEKSJE EGZEGETYCZNE

Psalm rozpoczyna się wezwaniem Imienia Jahwe (w. 2a), po czym ukazuje panowanie Boga we wszechświecie (w w. 2b—4), wreszcie małość i wielkość człowieka (w w. 5—9). Kończy się powtórным wezwaniem Imienia Bożego.

a) Wezwanie Imienia Jahwe

Uroczysty, hymniczny Wstęp do Psalmu 8, jakim jest wezwanie Imienia Jahwe, wyraża główną myśl omawianego utworu. Imię Jahwe według Wj 3, 14 nie jest wynikiem refleksji religijnej, lecz objawienia. Imię Jahwe oznacza pełną dobroci obecność Boga, który jest gwarancją posłannictwa Mojżesza i jednocześnie wskazuje na ciąg obietnic, które Bóg dał patriarchom.

Jahwe jest nazwany przez gminę: *'ădonênû* — nasz Pan. Rzeczownik *'ădôn*⁹ oznacza pana, który posiada autorytet. Również Jahwe w Starym Testamencie jest nieraz określany jako Pan (Wj 23, 17; 34, 23; Iz 1, 24; 3, 1; 10, 16; 19, 4) całej ziemi (Mi 14, 13; Za 4, 14; Ps 97, 5). Tytuł ten jest przypisywany Jahwe szczególnie przez proroków, którzy byli Jego sługami (Am 3, 7; 1 Krl 18, 15). Wyrażenie *'ădonênû* występuje w ST trzy razy (Ps 135, 5; 147, 5; Ne 8, 1) oraz trzy razy: *Jahwe 'ădonênû — Jahwe, nasz Panie* (Ps 8, 2. 10 i Ne 10, 30).

Imię (*sēm*) Jahwe jest potężne (*'addir*) na całej ziemi. Imię Jahwe jest ponad całą ziemią. Okrzyk *jak (māh)* należy odróżnić od *māh* pytającego w w. 5: *czym jest człowiek?* W. 2 wyraża uczucia podziwu dla potężnego Imienia Bożego. Jego Imię ukazuje się we wspaniałej wielkości na całej ziemi. Rdzeń przymiotnika *'addir*¹⁰ wywodzi się z języka ugaryckiego i bywa używany w tym języku dla określenia potęgi wielkich stosów zboża i ogromnych cedrów, a w rodzaju żeńskim w odniesieniu do znakomitej pani, ale nie konkubiny; raz jest użyty w odniesieniu do Asztarty. Jahwe jest w Wj 15, 11 przedstawiony jako potężny, największy i wszechmocny Bóg. Imię Jahwe jest *potężne w swej mocy* (Wj 15, 6). W Syr 36, 7 *'addir* oznacza potężne i wszechobecne działanie Jahwe. Jahwe jest potężny, potężniejszy aniżeli góra (Ps 76, 5), potężniejszy niż potężne przyipywy wód (Ps 93, 4), może jednym tchnieniem skrepować zagrażającą życiu potęgę morza (Wj 15, 10). W Ps 93, 4 *'addir* jest w ścisłym związku ze stworzeniem i ocaleniem. To, co dotyczy Jahwe, odnosi się także do Jego Imienia. Psalmista stwierdza, że potężne Imię Boga jest znane na całej ziemi i w całym wszechświecie.

⁹ Zob. E. Jenni, *THAT*, 31—38.

¹⁰ Zob. G. W. Ahlström, *TWAT*, 78—81.

b) Panowanie Boga we wszechświecie (w w. 2b—4)

Bóg nie tylko jest Panem ziemi, ale wynosi także mój majestat ponad niebiosa. Termin *hōd*, który często wiąże się z tematem stworzenia, oznacza majestat królewski Jahwe. Psalmista ze zdumieniem patrzy na obejmującą cały świat rzeczywistość Boga. Tak przekonany jest o swojej wierze w Boga, że zupełnie nie zajmuje go myśl o tym, że inne narody mogą myśleć o innych stwórcach.

Po uwielbieniu Boga na ziemi i jego wielkości na niebie, w. 3 głosi moc Boga na ziemi: *Z ust dzieci i niemowląt ugruntowałeś moc z powodu Twoich nieprzyjaciół, aby zniszczyć wroga i mściciela.*

W. 3 jest pod względem treści w Starym Testamencie czymś wyjątkowym. Co mają wspólnego niemowlęta ssące z treścią pozostałych wierszy, a mianowicie z blaskiem Boga na niebie... z owcami, byłem, panowaniem ludzi nad nimi? Pomimo licznych prób egzegetów brak wyjaśnienia do dzisiaj. Treść wiersza jest rzeczywiście sporna. Należy zatem dokładniej zastanowić się nad tym:

1. jakie znaczenie ma wyrażenie *'oz* i *jāsad* w omawianym wierszu;
2. kim są wspomniani wrogowie;
3. co mają wspólnego dzieci z tymi wrogami.

V. Hamp¹¹ sądzi, że *'oz*, czyli *moc* w tym wierszu jest skróconym wyrażeniem dla uznania chwały Bożej (por. Ps 29, 1; Ps 97, 7). *'Oz*, jak podaje W. Gesenius i F. Duhl¹², oznacza: moc, siłę, potęgę, uwielbienie i hołd chwały, a czasownik *jāsad*¹³: założyć fundamenty, budować (por. Am 9, 6; Ps 104, 8) oraz: ustalić, uzasadnić, opierać (por. Ps 119, 24; 140, 8; 4a, 1, 12; Est 1, 8; Ezd 7, 9; 2 Krn 3, 3; Am 9, 6). *Jāsad* w znaczeniu „uzasadniać”; „opierać” przybliży myśl o miejscu. Wobec tego nasuwa się pytanie, czy *'oz* poza częstym znaczeniem: „moc”, „siła”, może mieć również znaczenie o charakterze miejscowym czy architektonicznym. Termin *'oz* pochodzący od rdzenia czasownikowego *'wz* w Qal znaczy: „okazać się mocny” a w Hifil: „mieć ucieczkę”, „ukrywać się”. Rzeczownik *ma'oz*, pochodny od *'oz*, oznacza: „miejsce ucieczki” lub „mocne skały”, przy czym Bóg jest nazwany „ucieczką” czy „mocą” (por. Wj 15, 2; Joz 12, 2; Ps 118, 14). *'oz* wprawdzie najczęściej oznacza „siłę”, „moc” ale występuje także nierzadko w znaczeniu: „ucieczka, miejsce ucieczki, twierdza (por. Jr 16, 19; 51, 53; Am 3, 11; Prz 22, 22; Ps 28, 7. 8; 59, 10; 140, 8). Tematem pierwszej części Ps 8 jest niebo, gdzie Jahwe założył warownię. Powstaje pytanie, kim są wrogowie, którzy przez usta dzieci mają być pozbawieni mocy działania. Odnośnie tego zagadnienia wysuwano róż-

¹¹ Zob. V. Hamp, *Psalm 8, 2b—3*, BZ 16 (1972) 115—120.

¹² Zob. W. Gesenius, F. Duhl, *Hebräisches und Aramaisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1921¹⁷, 570.

¹³ Zob. P. Humbert, *Note sur jāsad et ses derives*, VTS 16 (1967) 135—142.

ne teorie. Jedni mówią o mocach mitycznych, drudzy uważają ich za prześladowców, bezsilnych, ubogich i sprawiedliwych, inni¹⁴ wskazują na wrogów historycznych w Izraelu. Wobec trudności przyjęcia zestawienia w tym wierszu walki Boga Stwórcy z siłami chaosu czy modlitwy niewinnych do Boga w obronie przed prześladowaniem, czy też wzmianki o wrogach historycznych Izraela, trzeba szukać innego rozwiązania. Wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, by w Ps 8 wśród wrogów Boga widzieć ludzkich przestępców. Cały akcent wiersza spoczywa nie na wrogach, ale na środkach, które prowadzą do celu i w ten sposób dochodzimy do wyjaśnienia wzmianki o dzieciach. Dzieci, a właściwie usta dzieci, mają pozbawić wrogów mocy działania. Wielu egzegetów łączy pierwszą część w. 3 z w. 2. Dzieci wówczas nie będą twierdzić wobec wrogów, ale tymi, które głoszą Bożą Opatrzność i Mądrość. Istnieje też związek w. 3 z drugą częścią Ps 8, w której jest mowa o godności człowieka wybranego przez Boga do współtworzenia historii zbawienia.

Do tego rodzaju tłumaczenia skłania LXX, oddając 'oz przez (*ajnon*). Zatem ciała niebieskie, dzieci, ludzie, dorośli i zwierzęta oddają chwałę Bogu.

Zdaje się, że najlepiej będzie, jeśli połączy się dzieci z 'oz. Bóg nawet z ust dzieci i niemowląt gotuje sobie potęgę, żeby swoich wrogów zmusić do milczenia. Autor Psalmu w ustach dzieci dostrzega nie tylko nie zepsutą czystość wrażeń, ale również słyszy głos żywego Boga i Jego moc, która zwycięża wszystkich przeciwników. W tym, co małe i niepozorne objawia się wielkość Boga (por. 1 Kor 1, 27. 29; Mt 21, 16). Z wyjątkowej chwały dzieci Jahwe buduje ostoję, wznosi siłę, która jest skierowana przeciw wrogom. Droga do zniszczenia wrogów prowadzi przez usta dzieci. Na tej drodze pojawia się 'oz Jahwe, który prowadzi do ostatecznego pokonania wrogów. Treść w. 3 tworzy pomost do idei chwały całego świata. Od firmamentu, czyli mocnej podstawy, twierdzy, skąd Jahwe gromi swoich wrogów, poeta przechodzi do ciał niebieskich; a od chwały, która otacza Jahwe pod niebem do tego, na co możemy patrzeć na ziemi. W. 4 i następne dają dowód dla powszechnie głoszonej w refrenie chwały imienia Bożego. W w. 4 unosi się głos jednego śpiewaka, który patrzy na gwiazdziste niebo. To jest Boga niebo, o którym on śpiewa. W tych sferach nie ma innej mocy i przestrzeni ani innego prawa posiadania. Jahwe stworzył niebo, ono jest dziełem *Jego palców*. Chociaż Stary Testament na ogół przedstawia nieskończoność obrazowo (Ps 103, 11; Iz 55, 9), to jednak Ps 8 przekracza takie porównania, kiedy określa niezmierną przestrzeń nieba jako *dzieło Twoich (Boga) palców*. Bóg do stworzenia tego, czego człowiek osiągnąć nie może, nie potrzebuje żadnej mocy, ale tylko „palce”. Bóg „jednym swoim palcem”, czyli

¹⁴ Zob. B. Duhm, dz. cyt., s. 35; H. Graf Reventlow, dz. cyt., s. 312; J. J. Stamm, *Eine Bemerkung zum Anfang des achten Psalms*, *ThT* 13 (1957) 470—478.

bez wysiłku, łączy nieskończone niebo. Ta nauka o Bogu zdaje się przekraczać tradycyjne sformułowania, podkreśla niewystarczalność wszelkich wyobrażeń o Bogu. Cały wszechświat, księżyc i gwiazdy na sklepieniu nieba, ziemia, wszystkie stworzenia, a szczególnie człowiek daje świadectwo wielkości Boga — Stwórcy.

c) Małość i wielkość człowieka (w. 5—9)

Autor widzi gwiazdy, a ich kontemplacja wywołuje podziw w nim. Stwierdza, że jest on małą cząsteczką tej wspaniałej rzeczywistości otaczającego świata i zdumiony w w. 5 stawia pytanie: *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz albo syn człowieczy, że się o niego troszczysz?*

Na oznaczenie człowieka język hebrajski posługuje się kilkoma rzeczownikami: 'ādām, 'iš, 'enōš i geber. Pierwszy z nich odpowiada łacińskiemu *homo*. W języku hebrajskim oznacza tego, który został wyciągnięty z ziemi a więc jest istotą ziemską. 'iš określa człowieka jako istotę obdarzoną potęgą i wyraża zdolność chcenia i wybierania. 'enōš z kolei wskazuje na słabą i śmiertelną stronę człowieka. *geber* wreszcie kładzie nacisk na siłę. Często używa się go w odniesieniu do mężczyzny, dla odróżnienia go od kobiety i dziecka.

Jeżeli zatem 'ādām oznacza gatunek ludzki, 'enōš — słabość człowieka, *geber* jego potęgę i moc, to przez zestawienie tych wszystkich określeń na jednym miejscu uwypukla się, że człowiek jest wprawdzie istotą znikomą ale jednocześnie zdolną do panowania nad stworzeniami.

Autor Psalmu w w. 5, zestawiając wyrażenia: 'enōš i *ben* — 'ādām, tworzy nie tylko stylistyczną figurę, ale podkreśla także znikomość człowieka. *Czym jest człowiek?* Jest to pytanie o istotę człowieka, o którym Bóg pamięta i o którego się troszczy. W Ps 8 pytania o istotę człowieka zostają włączone w mowę o Bogu. Psalmista mówi o stosunku Boga do człowieka, o Jego opiece, która rozciąga się na całe życie ludzkie.

W w. 6 autor podkreśla wielką godność człowieka, którą objaśni szczegółowo w następnych wierszach.

Tłumaczenie greckie w. 6, do którego przyłączyła się także Wulgata (por. też Hbr 2, 7), łągodzi wypowiedź z TH, tłumacząc *mē'ēlohīm* jako *par angelous* — od aniołów. Kierując się tym tłumaczeniem, wielu egzegetów pojmuje równość z Bogiem tylko jako równość z istotami niebieskimi (por. Rdz 3, 22; 3, 5). To tłumaczenie, które mitologizuje tekst nie odpowiada rzeczywistości. Psalm 8 nie podaje, by Jahwe zastrzegł poddanym mocom boskim jakąś część świata. Gwiazdy, o których mowa w w. 4, Bóg ustawił w określonym miejscu, wobec tego pozbawione osobowości są jedynie ciałami niebieskimi. Poza tym istoty niebieskie w Starym Testamencie nigdy nie oznaczają 'ēlohīm (por. Ps 82, 1. 6). Stary Testament rozróżnia między Jahwe i Elohim

(1 Sm 16, 14—16). Taki sposób posługiwania się językiem jest znany w tradycji P (Rdz 1, 26 nn; 5, 1; 9, 6) i oznacza podobieństwo do Boga, określa również stosunek człowieka do Boga. Psalm wprowadza różnicę między imieniem ogólnym i imieniem własnym, ażeby zabezpieczyć odrębność Jahwe, ale do jakiego stopnia to czyni, nie można jednoznacznie rozstrzygnąć. W każdym razie człowiek nie dorównuje bóstwu, pozostaje zawsze mniejszy. Bliskość Boga nie orzeka tożsamości.

Tego człowieka, który jest nieco mniejszy od 'elohim uwieńczył Jahwe chwałą i czią. Są to cechy ziemskiego władcy (Ps 21, 6; 45, 4), ale i Boga (Ps 29, 1, 4; 96, 6; 104, 1). Zatem powinno się opiewać godność człowieka. Mały i słaby człowiek należy z woli Jahwe do świata Bożego. Niebo głosi wielkość Boga, ziemia Jego Imię, a człowiek wskazuje na wspaniały Boży majestat w stworzeniu, nad którym człowiek otrzymał władzę. Tę myśl rozwija autor Psalmu w w. 7. Człowiek nie jest bóstwem upadłym, nie jest, jak w micie babilońskim utworzony częściowo z Bożej substancji, ale Bóg postawił go jako stworzenie niezależne i autonomiczne, któremu powierzył panowanie nad całą resztą stworzenia. Ps 8 głosi królewską godność człowieka. Królowi należą się wszystkie określenia wymienione w w. 6—7. Bóg uczynił człowieka władcą wszystkich stworzeń. Również zwrot *wszystko złożyłeś pod jego stopy*, należy do obrazów określających panowanie (por. Ps 110, 1; 1 Krl 5, 17). Także starsowschodnie przedstawienia ukazują wrogów pod stopami króla¹⁵.

„Wszystko” złożył Bóg człowiekowi pod jego stopy, czyli przekazał jego władzy. Wysoka godność człowieka okazuje się w jego panowaniu nad całym światem zwierzęcym (w. 7 nn). Podobnie i starożytna „ideologia króla”¹⁶ przyznawała królowi władzę nad całą przyrodą (por. Jr 27, 6; 28, 14). Ps 8 zdaje się jednak zacieśniać dotychczasowe wyobrażenia, kiedy w w. 8 i 9 adekwatnie do potrójnego podziału świata na niebo, ziemię i morze — zalicza stworzenia, które poddane są człowiekowi, a mianowicie: zwierzęta domowe, zwierzęta polne i ptaki niebios i w ogóle wszystko to, co żyje w morzu. Zatem Stwórca świata, Jahwe, przekazuje człowiekowi, jako królowi przez siebie ustanowionemu, władzę nad światem. Znacznie jednak różni się zakres panowania człowieka od królewskiego regenta. Król ujarzmił wroga ludu (Ps 110, 1), człowiekowi zaś są poddane stworzenia. Choć zatem sam podlega Bogu, bo nie jest twórcą własnej wielkości, jest jednym z najbardziej zdumiewających spośród wszystkich dzieł Stwórcy. Dlatego na zakończenie autor powtarza początkowe słowa Psalmu:

*Jahwe, nasz Panie, jak potężne jest Twoje Imię
na całej ziemi*

¹⁵ Zob. H. H. Kraus, *Die Königsherrschaft im A.T.*, Tübingen 1951, 99 n.

¹⁶ Zob. W. H. Schmidt, *Gott und Mensch in Ps 8*, ThZ 25 (1969) 11.

Przedmiotem Ps 8 jest chwała Stwórcy i wzniosłość człowieka. Opiewa on przede wszystkim Imię Jahwe, które Bóg objawia na całym świecie. Promieniująca moc boskiego stworzenia przepaja świat i człowieka. Bóg myśli o człowieku, troszczy się o niego. Człowiek należy do świata Bożego. Od Boga otrzymał polecenie panowania nad stworzeniami i został uwieńczony czcią i majestatem. Człowiek uwielbia Imię Boga i nazywa Go swoim Panem.

Lublin

Ks. AUGUSTYN ECKMANN

Ks. Feliks Gryglewicz

ZAGADKOWY FRAGMENT CZWARTEJ EWANGELII (J 4,31—38).

Po rozmowie z Samarytanką Jezus wrócił do uczniów, którzy Go zachęcali, aby się posilił, ale On odparł, że ma taki pokarm, o którym oni nie wiedzą. Uczniowie nie zrozumieli tych słów, przypuszczali więc, że ktoś mu przyniósł coś do jedzenia; dopiero Jezus wyjaśnił, że tym, co mu daje siły, jest spełnianie woli Bożej i wykonanie tego, co On mu polecił. Przy tym zwrócił uwagę na sentencję o czterech miesiącach, które mają upłynąć, aż nadejdą żniwa; i wskazał, że już żniwiarz zbiera plon, a siewca i żniwiarz razem się cieszą. Są to dwie osoby i dlatego właśnie przysłowie się sprawdza, Jezus bowiem posłał ich, by zbierali plon z tego, nad czym nie pracowali wcześniej; inni wiele się natrudzili, a oni przejęli wyniki ich ciężkiej roboty.

Streszczony fragment nie tylko przerywa relację o Jezusie wśród Samarytan, ale przede wszystkim wprowadza szereg problemów, np. jego słownictwo przypomina synoptyków, a tematyka należy do ich przypowieści; nadto zaś luźno obok siebie postawione zdania nie rozwijają nauki, a wiąże je ze sobą tylko myśl o żniwach. Spod czyjego pióra zatem wyszedł ten fragment, skąd jego autor czerpał Jezusowi przypisane wypowiedzi, jaką wreszcie rolę spełnia on w czwartej Ewangelii? Odpowiedzi na te pytania będziemy szukali rozpatrując treść, a przede wszystkim słownictwo J 4, 31—38, aby się dowiedzieć, jakie słowa, zwroty i wypowiedzi pochodzą od Jana, jakie z tradycji, a co może mieć źródło w nauczaniu samego Jezusa.

Pytanie o autora J 4, 31—38 nie może opierać się na pierwszych wrazeniach odnoszonych przy czytaniu, bo już C. H. Dodd uwypuklił Janowy charakter wypowiedzi, a porównanie elementów obrazowych synoptyków i Jana pozwoliło mu stwierdzić, że Jan korzystał z tych samych tradycji o Jezusie, choć nie korzystał bezpośrednio z samych

sypnotycznych Ewangelii¹. Te cenne spostrzeżenia uważając za tło, chcielibyśmy bliżej przyjrzeć się najpierw pochodzeniu słownictwa, którym autor posłużył się w tym fragmencie, ono bowiem będzie dla nas podstawowym kryterium rozpoznania autora, a także źródeł, z których on czerpał materiały potrzebne po to, aby przekazać idee, które go nurtowały.

1. SŁOWNICTWO

Wiemy, że każdy człowiek mając do dyspozycji pełny zasób słów i zwrotów swego języka i mogąc korzystać z niego, faktycznie korzysta tylko z jakiegoś ich zakresu, co do tego zakresu należy, występuje u niego częściej niż u kogo innego; przy tym każdy człowiek ma pewne ulubione słowa i zwroty, one więc u niego występują jeszcze częściej. Tak też jest u autorów tych pism, które weszły do kanonu Nowego Testamentu; mając to na uwadze zbadamy słownictwo J 4, 31—38, aby się dowiedzieć, u którego z nich ono częściej występuje. W ten sposób z jakąś dozą prawdopodobieństwa będziemy mogli wskazać na przypuszczalnego autora tekstu lub przynajmniej na środowisko, z którego mogły pochodzić materiały w nim wykorzystane.

We wprowadzeniu do wypowiedzi Jezusa (w. 31) informacja w *tym czasie* (1+0 — 4+4)² nawiązująca do poprzedniego i następnego kontekstu o tym, jak Jezus nauczał Samarytan, może być związana ze środowiskiem, w którym powstała trzecia Ewangelia, gdyż u Łukasza spotykamy ją 5 razy. Pełne grzeczności słowo *prosić* (27+2 — 10+23) z jakąś dozą prawdopodobieństwa można przypisać Janowi; oprócz tego występuje tu semityzujący zwrot *uprosili mówiąc*, jakich Jan chętnie używał. Nazwy *uczniowie* (78+0 — 28+156) przypominającej wybór i powołanie do grona Jezusowych najbliższych, a przy tym chęć i obowiązek poznania i przeżywania sposobu Jego życia oraz tych nauk i wskazówek, które z Jego ust słyszeli, poza Janem używali tylko Mateusz (73 razy) i Łukasz (37 razy), z ich środowiskami zatem była ona związana. Kurtuazyjny tytuł *rabbi*³ zwracający uwa-

¹ C. H. Dodd, *Historical Traditions in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 391—405.

² W zestawach cyfr: pierwsza cyfra podaje ile razy dane słowo lub zwrot występuje w greckim tekście czwartej Ewangelii, a druga w trzech listach św. Jana; ostatnia cyfra dotyczy trzech Ewangelii synoptycznych razem, a przedostatnia (po środkowej kresce) we wszystkich pozostałych księgach Nowego Testamentu. Suma wszystkich cyfr podaje, ile razy dane słowo lub zwrot występuje w całym Nowym Testamencie. Zob. E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg 1951, 194 dop. 3; E. Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, Göttingen 1965².

³ E. Lohse, *Rabbi*, TWNT 6 (1959) 964—966; B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text Linguistic Analysis of John 2, 1—11 and 4, 1—42*, Lund 1974, 221.

gę na Jezusa jako na nauczyciela głoszącego nową objawioną naukę, poza Janem był związany tylko ze środowiskiem palestyńskim reprezentowanym przez Mateusza i Marka. Zachęta *jeść* (15+0 — 28+51) u Łukasza występuje 21 razy. Spomiędzy zatem wyliczonych sześciu słów względnie zwrotów składających się na początek wprowadzenia w rozmowę, tylko 2 należały do Janowego środowiska, 3 do środowiska Łukasza, 2 do Mateusza i 1 do środowiska Marka; mamy więc prawo przypuszczać, że inspiracja, która wpłynęła na sformułowanie i brzmienie tego początku, mieści się w kręgu reprezentowanym przez synoptyków.

W odpowiedzi Jezusa (w. 32) słowo *pokarm* (4+0 — 5+2), a także zwrot *Ja mam* (5+0 — 4+3) i *mam do jedzenia* (2+0 — 3+3)⁴ z niewielką tylko dozą prawdopodobieństwa mogłyby należeć do Jana, związki zaś ich z tradycją nie dadzą się zlokalizować. W tym wierszu jednak autor wprowadził nieporozumienie, jakie w Nowym Testamencie spotykamy 10 razy tylko u Jana⁵.

We wzmiance (w. 33) o wątpliwościach uczniów napotykamy na słowo *więc* tzw. *oun historicum* występujące u Jana 146 razy⁶. Wzmianka ta wspomina zwrot *pośród siebie* (15+7 — 59+19), który najczęściej (40 razy) występuje w Pawłowych listach oraz pytanie rozpoczynające się od *czyżby kto* (3+0 — 10+2), które również u Pawła najczęściej (9 razy) występuje. Zwrot będący tutaj tematem pytania, czyżby kto *przyniósł ... jeść* jeszcze raz tylko spotykamy, u Łk 15, 23.

Wypowiedź z w. 34 podaje słowo *pokarm* (1+0 — 12+4), które 10 razy spotykamy w Pawłowych listach; Janowy zwrot *jest aby* (9+4 — 4+3), który nadto jako tzw. *hina epezegeticum* występuje tylko u Jana (11+12) i należy do jego ulubionych zwrotów; słowo *wola* (11+2 — 38+11) i wzrost *spełniać wolę* (4+1 — 7+5) występujący w różnych środowiskach; używane w czwartej Ewangelii (23 razy) prawie jak imię Boga Ojca: *który mnie posłał*, a przede wszystkim fraza *woli tego, który mnie posłał*, 4 razy spotykana w Nowym Testamencie tylko u Jana. Ostatni fragment tej wypowiedzi mówi o wykonaniu dzieła zleconego Jezusowi przez Boga. Wprawdzie słowo *dzieło* (27+5 — 127+10) najczęściej eksploatował Paweł, *wykonać* (5+4 — 12+2) tak samo 9 razy występuje w liście do Hebrajczyków, jak u Jana, ale cały zwrot *wykonać dzieło* (3+0 — 1+0) już należy do Jana, zwłaszcza że występujące w nim słowo *dzieło* w (liczbie pojedynczej) określa mesjańskie zadanie Jezusa⁷, a jako takie u Jana 20 razy, poza

⁴ Na duchowe znaczenie *jedzenie* zwraca uwagę J. Behm, (*esthio*, TWNT 2, 1935, 689), a na związki *pokarmu* z „chlebem z nieba” — B. Olsson, (dz. cyt., s. 221).

⁵ H. Leroy, *Rätsel und Missverständnis*. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums, Bonn 1968, 147—155.

⁶ W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel*. Tradition and Redaction, Leiden 1972, 17.

⁷ G. Bertram, *Ergon*, TWNT 2 (1935) 633—640.

nim zaś w całym Nowym Testamencie tylko 2 razy występuje. Już na podstawie tych spostrzeżeń nie mamy wątpliwości, że cały w. 34 zarówno pod względem treści jak i formy jest typowo Janowy i musiał wyjść spod jego pióra.

Pierwsza wypowiedź Jezusa dotycząca żniw (w. 35) wspomina cztery miesiące występujące tutaj jedyny raz. Zwrot *jeszcze ... upłyną* (dosł. *jest*) (7+0 — 11+3) był używany w różnych środowiskach, natomiast inny: *jeszcze ... aż* występuje 2 razy tylko u Jana. *Żniwa* (2+0 — 1+10) wspominają prawie wyłącznie Ewangelie, a w nich najczęściej (6 razy) Mateusz, natomiast zwrot o *nadejściu żniw* spotykamy tylko tutaj i w Ap 14, 15. Przeciwstawienie pomiędzy tym, co miało nastąpić dopiero za 4 miesiące, a tym, co jest już, mieści się w Janowym sposobie redagowania tekstu.

Semickie *oto* (4+0 — 74+126) było ulubionym słowem w środowiskach Ewangelii synoptycznych (Mt 62, Łk 57 razy), ale cała fraza *oto mówię do was* tutaj występuje jedyny raz w całym Nowym Testamencie. Zestaw słów na tę frazę się składający nie tyle jednak jest niespotykany, co dziwny, zarówno bowiem u synoptyków, jak i u Jana ze zwrotem *mówię do was* lub *mówię do ciebie* łączono zawsze słowa: *ja* (np. u Mateusza w kazaniu na górze) lub *zaprawdę* (u Jana *zaprawdę, zaprawdę* 25 razy); cała taka Jezusowa fraza sygnalizowała obecność dalszych autentycznych słów Jezusa⁸. Nie wiemy dlaczego tutaj *ja*, czy *zaprawdę* zastąpiono słowem *oto*, ale tę zmianę zapewne Janowi trzeba przypisać.

Słowo *podnieść* (4+0 — 9+6) spotykamy przede wszystkim u Łukasza (w Ew i Dz 11 razy), *oczy* (18+3 — 31+48) głównie u Mateusza (24 razy), a cały semicki zwrot *podnieść oczy* (3+0 — 0+4) poza Janem tylko w środowisku Ewangelii synoptycznych. Dalsze zwroty *przypatrzeć się polom* i *na żniwa* jedyny raz tutaj wystąpiły, a *przypatrzeć się ... bo* tylko tutaj i w J 6, 5. Słowo *biały* (2+0 — 16+6) eksploatowano najczęściej (15 razy) w Apokalipsie i w jej środowisku.

Do drugiej wypowiedzi o żniwach (w. 36) należy słowo *już* (16+2 — 17+25), które przez podział na wiersze złączono z w. 35. Słowo to występowało w różnych środowiskach, podobnie jak zwrot *otrzymać zapłatę* (1+1 — 2+1), choć *zapłata* (1+1 — 13+14) najczęściej (10 razy) jest wspomniana u Mateusza, podobnie jak (24 razy) słowo *zbierać* (7+0 — 17+35). Słowo *plon* (10+0 — 20+36) występowało często i w różnych środowiskach (Mt 19 razy, Łk Ew 12 razy, Paweł 11 razy)⁹, ale pełny zwrot *zbierać plon* tylko tutaj i w Łk 12, 17. *Życie wieczne* (18+6 — 12+8) jest Janowym zwrotem. Nazwa *żniwiarz* występuje 3 razy tylko tutaj, a tak samo tylko tutaj *siewca* u Jana, choć

⁸ Zob. np. J. C. C. Greig, *Abba and Amen. Their Relevance to Christology*, StEv 5 (1968) 3—13; H. Berger, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in synoptischer Rede*, Berlin 1970.

⁹ W. Hauck, *Karpis*, TWNT 3 (1938) 617—619.

tę ostatnią nazwę w przypowieściach często powtarzali synoptycy (2+0 — 5+6), a w przenośnym znaczeniu Paweł. Przeciwstawienie siewcy i żniwiarza (3+0 — 6+6) występuje u tych samych autorów. Participium czasu teraźniejszego z rodzajnikiem w tych nazwach występujące zamiast rzeczowników, było formą, której Jan chętnie używał (12+2 — 11+1)¹⁰. Z pozostałych słów tej wypowiedzi *cieszyć się* (9+4 — 41+21) znalazło się u Pawła 29 razy, a u Łukasza 12 razy; słowo *razem* (3+0 — 1+0) może być uznane za Janowe¹¹.

Przejście (w. 37) pomiędzy drugą a trzecią wypowiedzią wykazuje obecność Janowych zwrotów: *w tym ... że* (4+12 — 3+2) i konstrukcji opisowej widocznej w zwrocie *jest siewcą ... żniwiarzem* (zob. w. 36). Obok tego postawione słowo *prawdziwe* (9+4 — 14+1)¹² występuje najczęściej (10 razy) w Apokalipsie, dlatego też cały zwrot *prawdziwe powiedzenie* mógł trafić tutaj z kręgu Apokalipsy, w której też 3 razy występuje. Słowo *inny* (34+0 — 59+62) spotykamy w wielu środowiskach (Paweł 31 razy, Mt 29 razy, Mk 22 razy).

Trzecia wypowiedź (w. 38) rozpoczyna się od *Ja* podkreślającego znaczenie Jezusa, postaci spełniającej boską misję, której dalsze realizowanie w świecie zostało zlecone uczniom¹³. Słowo *trudzić się* (i *pracować*; 3+0 — 16+3), oraz *robotą* (1+0 — 13+4) należą do słów ze środowiska Pawłowego¹⁴, u niego bowiem pierwsze z nich występuje 14 razy, a drugie 11 razy. Ostatnie słowo tej wypowiedzi *wejść* (15+0 — 61+116) mogło pochodzić z Łukaszczyńskiego środowiska, u niego bowiem spotykamy je 82 razy.

Jak widać z tego, pochodzenie słownictwa rozmowy Jezusa z uczniami przedstawia mozaikę, w której nie łatwo się zorientować. Spróbujmy więc wskazać na wiodące w niej linie rozpoczynając od pytania, czy są wskazówki pozwalające twierdzić, że tekst rozmowy wyszedł spod Janowego pióra, a potem skąd jego autor czerpał potrzebne mu informacje.

2. AUTOR I ŹRÓDŁA

Jeżeli nawet na razie nie będziemy brali pod uwagę jedyny raz w tej rozmowie występujących elementów, to nie możemy przeoczyć ulubionych Janowych słów i zwrotów¹⁵. Do takich należą przede wszystkim słowa: *prosić* i *pokarm*, *dzieło* jako określenie tego zdarze-

¹⁰ E. A. Abbott, *Johannine Grammar*, London 1906, 59—63.

¹¹ E. A. Abbott, dz. cyt., s. 233.

¹² E. Ruckstuhl, dz. cyt., s. 235—242.

¹³ E. Stauffer, *Ego*, TWNT 2 (1935) 345—348.

¹⁴ A. Harnack, *Kopos im frühchristlichen Sprachgebrauch*, ZNW 27 (1928) 1—10; W. Hauck, *Kopos*, TWNT 3 (1935) 827 n; B. Olsson, dz. cyt., s. 231—233.

¹⁵ R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, Cambridge 1970, 15—22. 203—214; W. Nicol, dz. cyt., s. 17—24.

nia, które Jezusowi zlecił Bóg Ojciec, *posłanie i życie wieczne*; oraz zwroty: *prosić mówiąc, Ja mam, mam do jedzenia, jest ... aby, wola tego, który mnie posłał, wykonać Jego dzieło, jeszcze ... aż, w tym ... że*. W rozmowie jednak nadto spotykamy Janowe formy stylistyczne, do których trzeba zaliczyć przede wszystkim: przechodzenie od dialogu do monologu¹⁶, nadawanie zwykłym, obiegowym słowom duchowej treści, nieporozumienie wprowadzone na początku i potem wyjaśnione, tzw. *oun historicum*, przeciwstawienie z w. 35, a może również z w. 36—37, zaimek *Ja* podkreślający mesjańską powagę osoby Jezusa, a wreszcie nazwy wyrażone czasownikami oraz bezpośrednio zwrócenie się do uczniów przez: *oto mówię do was*. Cytowane słowa i zwroty, a przede wszystkim ulubione Janowe formy stylistyczne oraz ich ilość dowodzą, że tekst, którym się zajmujemy, jest tekstem przez Jana zredagowanym.

Na końcu podane dwie formy są przykładem jak Jan swoim stylem wyrażał przekazane sobie treści: rzeczownikowe, jak należy przypuszczać, nazwy wyrażał chętnie odpowiednią formą czasownikową, a w wypowiedziach nie odnoszących się bezpośrednio do Boga, nie powtarzał uświęconego słowa *zaprawdę* zadawalając się, może pod wpływem środowiska synoptyków, słowem *oto*.

Przy redagowaniu zarówno całej Ewangelii jak i rozmowy Jezusa z uczniami, Jan musiał korzystać, poza Septuagintą i przysłowiami, z wcześniej znanych materiałów: z autentycznych wypowiedzi, które były mu znane lub przekazane w tradycjach środowisk, w których wokół osób poszczególnych apostołów koncentrowały się pierwotne gminy kościelne. Środowiska te w najbardziej ogólny sposób można podzielić na środowiska synoptyków i Pawłowe środowiska. Wiemy jednak, że zarówno synoptycy jak i Paweł powtarzali Jezusowe nauczanie. Czy zatem w naszym tekście są wypowiedzi pochodzące od samego Jezusa?

Ze środowiska synoptyków u Jana doszło do głosu wszystko, co ma na uwadze nauczanie i żniwa, a więc: tytuły *uczeń* i *rabbi*; zwrot zachęcający do podniesienia oczu, słowo *oto* i *już*, określenie siewcy, żniw, żniwiarzy i plonu, zbieranie plonu i otrzymywanie zapłaty; z tego środowiska może także pochodzić podkreślone słowo *inny*. Słowa te nie powtarzają żadnej Jezusowej wypowiedzi zanotowanej przez synoptyków. Odnosi się wrażenie, że wyraźniejsze związki łączyły Jana z Mateuszem i Łukaszem, aniżeli z Markiem.

Przypuszczalne wpływy Pawłowego środowiska nie mają jednolitego charakteru. Stamtąd mogły wziąć początek zwroty: pomiędzy sobą i czyżby kto, oraz określenia: pokarm, trud i robota oraz słowa: wykonać i cieszyć się, ale w tych ostatnich trzeba się liczyć jako z możliwymi, ze środowiskami autora Listu do Hebrajczyków i Łukasza.

¹⁶ B. Lindars, *The Gospel of John*, London 1972, 194 n.

Zarówno to, co przypisujemy wyłącznie Janowi, jak i co do niego dotarło z innych środowisk, reprezentowało Jezusową naukę. Pytamy więc: jak wiele w Janowym tekście jest autentycznych słów i wypowiedzi Jezusa?

Kryteria, na podstawie których pewne słowa, zwroty i wypowiedzi przede wszystkim w Ewangeliach synoptycznych można przypisać Jezusowi, zostały już określone, choć one w dalszym ciągu są przedmiotem badań; nie są one bowiem tak wyraźne, żeby bez żadnych wątpliwości można było określić, które słowa nie od kogo innego, ale tylko od samego Jezusa pochodzić musiały. Na ich podstawie zatem w słowach, które w naszej rozmowie są Jezusowi przypisane, będziemy próbowali wskazać te, które z jakąś dozą prawdopodobieństwa mogą od Niego pochodzić¹⁷.

W pierwszych słowach, które Jezus miał wypowiedzieć o pokarmie (w. 32), zwrot *Ja mam* występujący w Nowym Testamencie 12 razy; w 7 wypadkach jest przypisany Jezusowi, a zwrot *mam do jedzenia* na 8 razy w 4 wypadkach został włożony w usta Jezusa. Mogą one od Jezusa pochodzić tak samo, jak słowo *pokarm* w specjalnym znaczeniu, sama jednak ilość występowania nie może nas przekonać o tym, że sam Jezus użył ich w podanych okolicznościach. Wydaje się natomiast, że jakieś światło w tej sprawie rzuca nam określenie *pokarm* i fraza *mam pokarm do jedzenia*, które były bezpośrednią przyczyną nieporozumienia. *Pokarm* bowiem w ustach Jezusa jest obrazowym określeniem Bożego objawienia, którego głoszenie zostało zleczone Jezusowi. On będzie je ludziom głosił, bo jak w przemówieniu w Kafarnaum, nie tylko on sam, ale też każdemu może udzielić pokarmu (6, 27), który pojmował też jako chleb z nieba, Eucharystię (6, 35. 50. 51). Obrazowe to określenie obejmowało jeszcze wysiłek włożony w doprowadzenie do końca *dzieła* (w. 34) odkupienia. Jezus chętnie posługiwał się obrazowymi określeniami, wiemy o tym przede wszystkim na podstawie przypowieści z Ewangelii synoptycznych.

Cała mówiąca o pokarmie fraza równocześnie dwa aspekty oświetla — nastawienie Jezusa na zrealizowanie zadań mających religijny charakter i brak zrozumienia tej sprawy u własnych Jego uczniów¹⁸. Te cechy, zarówno Jezusa jak i apostołów, znane nie tylko z Janowego środowiska, one u synoptyków również niejednokrotnie dochodziły do głosu. Obecność ich w różnych, a przede wszystkim odrębnych środowiskach jest dla nas kryterium stwierdzającym, że zarów-

¹⁷ Margines niepewności, z którym się liczymy, sięga w dwie strony, bo nie tylko nie mamy dokładnych kryteriów do rozpoznania wszystkich Jezusowych słów, ale też nie mamy pewności, czy to, co w Ewangeliach ma ich formę, przynajmniej w niektórych wypadkach, nie zostało Jezusowi przypisane. Zob. np. J. D. G. Dunn, *Prophetic „I” Sayings and the Jesus Tradition. The Importance of Testing Prophetic Utterance within Early Christianity*, NTS 24 (1977—78) 175—198.

¹⁸ B. Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal 1977, 32 n.

no obrazowe określenie, jak i nieporozumienie mogą mieć podkład w wypowiedziach samego Jezusa.

Niezależnie od faktu, że spełnianie woli Bożej (w. 34) było ideą w judaistycznym okresie ogólnie znaną, wzmiankę o tym spotykamy w Ps 39 (40), 8. 9 i Hbr 10, 7. 9; mogła ona zatem znaleźć się również w wypowiedzi Jezusa, zwłaszcza, że słowa o *woli tego, który mnie posłał* we wszystkich występujących w Nowym Testamencie wypadkach należą do słów Jezusowi przypisanych. Tak samo nie od Jana, ale od Jezusa pochodzi zwrot *wypełnić dzieło*, którego poszczególne słowa spotykamy prawie wyłącznie w Jego wypowiedziach, a który w całości wprawdzie 4 razy występuje w Nowym Testamencie, ale z tego 3 razy właśnie w tych wypowiedziach. Wypełnianie woli Bożej (np. Mt 7, 21; Hbr 10, 7) jak i realizowanie zadania przez Boga nałożonego (np. 2 Tm 4, 7; Ap 10, 7) było znane w różnych środowiskach kościelnej tradycji, to zaś każde widzieć w tych dwóch Janowych sformułowaniach wypowiedzi samego Jezusa.

Przedę wszystkim jednak cała wypowiedź z w. 34 określa zadanie, które Jezus miał wypełnić po zstąpieniu na ziemię. Dzięki tej podstawowej treści, ale też przez wprowadzający zwrot *jest aby*, nabrała ona charakteru objawieńczego sformułowania zbliżonego do tych, w których Jezus stwierdzał, że *przyszedł* na świat, aby spełnić wyznaczone mu zadanie (np. 12, 46—47; Mt 5, 17). Jako takie z wysoką dozą prawdopodobieństwa cała wypowiedź może pochodzić od Jezusa¹⁹, choć Jan zredagował je własnym stylem.

Charakterystyczną cechą pierwszej wypowiedzi o żniwach (w. 35) są słowa i zwroty, które w Nowym Testamencie tylko tutaj występują. Wszystkie one składają się na przysłowie lub się z nim wiążą. Pierwsze dwa z nich, *cztery miesiące* i *jeszcze ... aż* należą do przysłowia, którego wprawdzie nie znamy z innego źródła, ale które współcześnie było znane i dlatego Jezus mógł je powtórzyć, zwłaszcza że stanowi pierwszą część przeciwstawienia²⁰. Trzy zwroty następne

¹⁹ E. Arens, *The elthon-Sayings in the Synoptic Tradition. A Historical Investigation*, OBO 10 (1976) 346; F. Gryglewicz, *Słowo ciąłem się stało. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie*, Lublin 1976, 13—16. Zob. też E. Henschen, *Der Vater, der mich gesandt hat*, NTS 9 (1962—63) 208—216.

²⁰ Słowa „cztery miesiące” nie można traktować jako chronologicznej wzmianki. Zob. U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi*, Roma 1933, 144—148.

Wzmianka o czterech miesiącach pomiędzy siewem, a żniwami, jest zgodna z rolniczym kalendarzem z Gezer (z X w. przed Chr.) oraz z powiedzeniami żydowskich uczonych, które zebrał P. Billerbeck, dz. cyt., t. 2, s. 439 n. Zob. też A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1960³, 130 n.

Jambiczny tetrametr znany z poezji greckiej, który w tym przysłowiu zauważono (np. W. Argyle, *A Note on Jo 4, 35, ExpT 82, 1970—71, 247 m*), uważa się za układ powstały przypadkowo. Zob. J. Bligh, *Jesus in Samaria*, *Heythrop Journal* 3 (1962) 329—346.

wyrażające przeciwstawienie: *przypatrzeć się polom, przypatrzeć się ... bo i na żniwa*, tak wyraźnie nawiązują do sytuacji, której istotnym elementem byli biało ubrani Samarytanie zbliżający się do Jezusa, że te zwroty wtedy mogły wyjść z Jego ust.

W przysłowiu występują nadto zwroty *jeszcze upłyną*, które w Nowym Testamencie można spotkać 21 razy, ale z tego w 6 wypadkach jako słowa Jezusa; i *nadchodzą żniwa*, którego brak w Septuagincie, ale występuje tutaj tylko i w Ap 14, 15. Jeżeli Jezus powtórzył przysłowie, to również te zwroty stały się Jego słowami. Część w. 35, w której Jezus przeciwstawił się opinii wyrażonej w przysłowiu, podaje jeszcze zestaw słów *podnieść oczy*. Zestaw ten występuje w Nowym Testamencie 7 razy, z tego w 3 wypadkach są to słowa Jezusa, w 3 innych relacja, że Jezus podniósł oczy do Boga i 1 raz relacja z Przemienienia Pańskiego (Mt 17, 8). Ze względu jednak na częstotliwość występowania i to w różnych okolicznościach z większym prawdopodobieństwem za słowa Jezusa możemy uznać *oto i mówię do was* mimo zmiany, o której była mowa.

W drugiej wypowiedzi o żniwach (w. 36) słowa o otrzymywaniu zapłaty występujące w Nowym Testamencie 5 razy, w 2 wypadkach przypisane zostały Jezusowi. Wśród 44 wzmianek o *życiu wiecznym* 20 należy do Jezusa, a na 14 razy występujące przeciwstawienie sobie siewu i żniw, 8 przypisano Jezusowi. Wydaje się, że te dwa ostatnie trzeba uznać za pochodzące od samego Jezusa; pierwsze z nich bowiem występuje we wszystkich (z wyjątkiem Apokalipsy) środowiskach chrześcijańskich, a drugie — wszystkie Ewangelie wyłącznie łączą je z Jezusem.

W ostatniej wypowiedzi (w. 38) spotykamy przede wszystkim „Ja” podkreślające chrystologiczne znaczenie Jezusa. Na podstawie takiego właśnie sposobu używania tego zaimka w Ewangeliach synoptycznych, musimy dopatrywać się jego pochodzenia nie od Jana, choć u niego ono często występuje, ale od samego Jezusa. Drugim charakterystycznym dla tej wypowiedzi zwrotem jest jedynie tutaj występujące przypomnienie *posłałem ... zbierać płon*. Nie znamy sceny, do której te słowa mogłyby nawiązywać. Wydaje się, że Jan mający na uwadze sytuację swoich gmin i misyjną działalność ich członków (3 J 5—8), w tym sformułowaniu nawiązał do poleceń, jakich Jezus w tej sprawie udzielił uczniom po swym zmartwychwstaniu (20, 21; por. np. Mt 28, 18—20).

W tych materiałach, które Jan wykorzystał w relacji o rozmowie z uczniami, nie spotykamy się ze słowami ani zwrotami, które nie mogłyby być przypisane Jezusowi; nie wszystkie zaś słowa, które od Jezusa pochodzą, mogą być uznane za autentyczne Jego słowa, bo brak nam odpowiednich kryteriów, żeby je za takie uznać było można. Na podstawie kryteriów dziś uznawanych możemy za pochodzące od Jezusa uważać szereg wypowiedzi o różnym znaczeniu: powtórzenie i odpowiednie przez Niego wykorzystanie przysłowia, z tematem

związane pojęcia, a przede wszystkim wyrażenia charakteryzujące Jego osobę z różnych punktów widzenia. Sposób Jego głoszenia nauk charakteryzują obrazowe określenia, nieporozumienia i przeciwstawienia; aktualny dla rozmowy misyjny temat obejmuje wszystko, co dotyczy żniw i prac na roli. Najważniejsze jednak, a równocześnie, jak się wydaje, najbardziej zbliżone do pewności, że to są autentyczne Jezusowe wypowiedzi, jest to, co dotyczy osoby Jezusa i Jego posłannictwa, a więc charakterystyka Jezusa z w. 32, słowa *oto mówię do was* z w. 35, zwrot *życie wieczne* z w. 36 i chrystologiczne *Ja* z w. 38; przede wszystkim jednak podstawowe stwierdzenie o posłannictwie Jezusa z w. 34.

3. OPRACOWANIE

Jak Jan opracował zebrane materiały i co chciał w nich wyrazić?

Relacja o rozmowie została bardzo dokładnie wkomponowana w działalność Jezusa wśród Samarytan, na skutek tego jednak nie zwraca się uwagi na problemy z jej strukturą. Na rozmowę składa się wprowadzenie (w. 31—33 ze słowami Jezusa w w. 32), a potem podstawowe stwierdzenie o Jego misji (w. 34) i trzy wypowiedzi dotyczące żniw (w. 35. 36. 37—38). Nie jest jednak jasne, jak się wiąże podstawowe stwierdzenie Jezusa z następnymi wypowiedziami i jak te trzy wypowiedzi wiążą się ze sobą. Pierwsza z nich bowiem ma na uwadze sytuację istniejącą na kilka miesięcy przed żniwami, druga interesuje się tym, co ma miejsce w czasie żniw lub nawet po ich zakończeniu, a trzecia koncentruje się na Jezusowych lub Janowych uczniach, oraz ich stosunku do siewu i żniw. C. H. Dodd wyciągnął stąd na pewno słuszny wniosek, że Jan zestawił tu luźne wypowiedzi Jezusa na temat żniw²¹. Jaki jednak nadał im sens?

Każda z Jezusowych wypowiedzi czym innym się charakteryzuje. Jedna z nich (w. 34), podstawowe określenie misji Jezusa na ziemi, brzmi jak objawienie. Z wypowiedzi dotyczących żniw, na pierwszą (w. 35) składają się prawie same słowa i zwroty jedynie tu występujące. Druga (w. 36) w nowym świetle przedstawia nie tylko Boga Ojca, ale przede wszystkim Jezusa, ich też wzajemne zjednoczenie i radość z sukcesów. Trzecia (w. 37—38) z punktu widzenia Jezusa ma proroczy charakter, a z Janowego stanowiska uzasadnia misję Jego uczniów i określa jej charakter. To są zatem luźne wypowiedzi, które Jan zebrał i umiejętnie zestawił obok siebie, jak sceny składające się na pełną całość.

Dla całości istotne znaczenie ma nieporozumienie, dzięki niemu bowiem dowiadujemy się, że wszystkie wypowiedzi Jezusa należy interpretować w znaczeniu przenośnym, duchowym, że zatem pokarm, siew, żniwa i żniwiarz, to są metafory wyrażające głoszenie słowa

²¹ C. H. Dodd, dz. cyt., s. 393.

Bożego i doprowadzenie ludzi do wiary, jak Jezus doprowadził do niej wielu Samarytan.

W tej sytuacji Jezus jest przykładem dla misjonarzy. On od Boga Ojca otrzymał posłannictwo. Nie tylko je spełnia z nakazu, bo taka jest wola Boża, ale posłusznie, z wewnętrznej potrzeby wykonania nałożonego na siebie zadania; oddaje mu się całkowicie, co sprawia, że wkłada w nie wszystkie chęci i cały zapał, którym dysponuje; On tak jest mu oddany, że możliwość spełnienia tego, co mieści się w posłannictwie, mobilizuje wszystkie Jego siły, zapomina więc o potrzebnym pokarmie; dzieło, które jest Jego udziałem, stara się nie tylko wykonać najlepiej, ale też doprowadzić do końca, tj. najpierw wyłącznie jemu poświęcić czas swojego pobytu na ziemi, aby wszyscy uwierzyli, ale nawet swoje życie ofiarować za niego na krzyżu. Wyraźna świadomość posłannictwa, całkowite zjednoczenie z Bogiem Ojcem, miłość do Niego i posłuszeństwo wobec Jego woli, gorliwość z jaką Jezus podchodził do zleconego mu dzieła, sprawia, że ono całkowicie i doskonale będzie wypełnione.

Postawa Jezusa była przykładem dla uczniów głoszących Jego naukę już podczas publicznej Jego działalności, a jest nim także w Janowych gminach. Jezus przeciwstawił się opinii wyrażonej w przysłowiu (w. 35), że okres, w którym uczniowie będą głosili Jego naukę, nastąpi dopiero później. Zbliżający się Samarytanie posłużyli mu za obraz wskazujący, że misje już muszą się zacząć. Żniwiarzem obecnie jest sam Jezus, bo On głosił słowo Boże i On też zbiera plon, którym jest doprowadzenie ludzi do życia wiecznego, pojmowanego jako zbawienie dokonujące się w momencie uwierzenia, jak u Jana lub w eschatycznym okresie w niebie, jak u synoptyków. Moment, w którym zbiór plonów dochodzi do skutku, jest momentem pełnym radości, zarówno dla siewcy, jak i dla żniwiarza. Normalnie siewcą i żniwiarzem jest ten sam gospodarz, Janowi jednak przechodzącemu do sytuacji, w jakiej znajdowały się jego gminy, było potrzebne rozróżnienie tych dwóch osób; odróżnił więc siewcę, którym ze względu na inicjatywę i budzenie religijnego życia w duszach tych, którzy mieli do Jezusa należeć (np. 6, 65; 10, 29; 17, 6), jest Bóg Ojciec, od Jezusa jako żniwiarza; zwrócił jednak uwagę, że rozróżnienie jest aktualne w sytuacji, w której był Jezus, a po Nim znajdują się Jego uczniowie.

Tak pomyślane przejście pomiędzy okresem Jezusa, a okresem Kościoła, nie wypadło najbardziej szczęśliwie. Mówiąc o Jezusie powtarzał całe Jego wypowiedzi, mając zaś na uwadze Kościół komponował wypowiedź z fragmentów, które mogły od Niego pochodzić. Nadto zaś w tej wypowiedzi nie mógł pominąć faktu, że Jezus udzielił uczniom posłannictwa. Pod wpływem tego nie tylko wprowadził nowe, charakterystyczne zarówno dla pracy na roli, jak i dla pracy misyjnej słowo *trudzić się*, ale też przesunął role tych osób, o których mówił. W nowej sytuacji Jezus nie jest już żniwiarzem, ale tym, który udziela posłannictwa; tymi, którzy zbierają plon, są teraz uczniowie.

wie; wprowadzeni zaś zostali jacyś zagadkowi *inni*, których trudy podkreślono bardzo silnie, ale którzy w zbieraniu plonów nie brali udziału, bo uczniowie, którzy wcześniej nie pracowali, wtedy stanęli na ich miejscu²².

Nieprzemijającymi jednak walorami tej wypowiedzi jest najpierw podkreślenie boskiej powagi Jezusa. Jak On, Syn Boży, został posłany na świat dla zrealizowania dzieła zbawienia, tak również uczniowie muszą otrzymać Jezusowe posłannictwo, bez tego ich działaniu brakowałoby podstaw. Nadto oni nie mogą zapomnieć, że sukcesy nie są owocem ich własnych tylko wysiłków, bo faktycznie na nie składają się: współpraca Boga Ojca i opieka Jezusa Chrystusa, a także wysiłki tych, którzy pracowali na Bożej roli, ale plonów nie doczekali się.

Zagadkowy fragment skomponowany jako rozmowa Jezusa z uczniami, nie jest jeszcze tak jasny i zrozumiały, jakbyśmy sobie tego życzyli, dzięki dotychczasowym badaniom jednak wiemy, że zredagował go Jan na potrzeby swoich wiernych, a zredagował w sposób dla siebie charakterystyczny²³: dał Jezusowi wypowiedź jako tekst podstawowy (w. 34), ku któremu prowadzą wcześniej podane okoliczności, a którego rozwinięciem w ramach rzeczywistości aktualnej dla Janowych gmin kościelnych jest to wszystko, co po nim następuje. W tym wykorzystał wiele autentycznych słów Jezusa, a także Jego naukę przechowywaną w różnych środowiskach kościelnych. Szczególnie wyraziście przedstawioną w nim postać Jezusa, Jan postawił jako wzór dla misjonarzy. Taki wzór wskazuje na wczesny okres działalności Jana w tych gminach, które były pod jego opieką, jako na okres, w którym rozmowa Jezusa z uczniami została zredagowana.

Lublin

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ

²² Można zgodzić się z opinią, że Jan miał tu na uwadze misję Filipa diakona opisaną w Dz 8, 4—24. Zob. O. Cullmann, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne*, w: *Mélanges d'histoire ancienne pour W. Seston*, Paris 1974, 55. Zob. też J. A. T. Robinson, *The „Others” of John 4, 38. A Test of Exegetical Method*, *StEv* 1 (1959) 510—518.

²³ B. Lindars, *Traditions behind the Fourth Gospel*, w: M. de Jonge (red.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Gembloux 1977, 107—124.

Ks. Antoni Tronina

SADUCEUSZE – HISTORIA I DOKTRYNA STRONNICTWA

Poza Nowym Testamentem, podstawowym źródłem naszych wiadomości o saduceuszach są pisma Józefa Flawiusza¹. Brak dokumentów saducejskich utrudnia ocenę religijną i polityczną poglądów tego ugrupowania, o którym wielokrotnie mówią Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie². Późniejsza literatura rabinistyczna bardzo często nawiązuje do nauki nie istniejącej już sekty. Ze względu jednak na swój charakter polemiczny³ i późny czas powstania, stanowi ona źródło mało wiarygodne.

J. Le Moyne w obszernej monografii — wydanej pośmiertnie⁴ — dokonał szczegółowej oceny tych wszystkich źródeł, by na ich podstawie odpowiedzieć na kwestie dotyczące historii i doktryny saduceusów. Niniejszy artykuł ma zapoznać czytelnika polskiego z wynikami ostatnich badań i dyskusji nad tym problemem.

1. HISTORIA

Termin grecki *saddoukaïos*, występujący w NT tylko w liczbie mnogiej jest odpowiednikiem hebrajskiego *saddûqî*. Odnosi się więc do imienia *Sadok*, które w Septuagincie ma nieraz formę *Saddouk*. Powstaje pytanie, czy saduceusze są historycznie związani z sadokitami znanymi ze ST?

Sadokici pochodzili od arcykapłana z czasów Dawida (2 Sm 8, 17). Po śmierci króla, drugi arcykapłan, Abiatar, został złożony z urzędu za powiązania z uzurpatorem Adoniaszem (1 Krl 2, 22—27). Razem z królewską dynastią Salomona ustanowiono więc odtąd dynastię kapłańską sadokitów. Podczas reformy kultu za Jozjasza (ok. r. 622) sadokici odnieśli zwycięstwo — ideologiczne i hierarchiczne — nad kapłanami spoza Jerozolimy, późniejszymi lewitami. W takim kontekście historycznym należy rozważać wyrocznię Jahwe w Ezechie-

¹ *De Bella Judaico*, II, 119. 162—166; *Antiquitates Judaicae*, XIII, 171—173. 293—298; XVIII, 11. 16—17; XX, 199; Vita 10.

² Mt 3, 7; 16, 1. 6. 11. 12; 22, 23. 34; Mk 12, 18; Łk 20, 27; Dz 4, 1; 5, 17; 23, 6—8.

³ Rabini, których sentencje przekazał Talmud, są wyłącznie faryzeuszami, podobnie zresztą jak Józef Flawiusz.

Na uwagę zasługują jedynie dwa dokumenty z czasów nowotestamentowych: tzw. „Zwój postów” (*Megillat taanit*) i Abot Rabiego Natana (rec. A, rozdz. 5). Odpowiednie teksty z Józefa i z Miszny przytacza E. Schürer (G. Vermes, F. Millar, M. Black), *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, Vol. II, Edinburgh 1979, 382—387.

⁴ *Les Sadducéens*, Paris 1972.

Bibliografię podaną przez Le Moyne'a uzupełnia cyt. wyż., przyp. 4, nowa wersja klasycznego dzieła Schürera, s. 381 n.

lowej wizji nowej świątyni: *Kapłani lewiccy, potomkowie Sadoka, którzy pełnili służbę przy moim przybytku, kiedy Izraelici odeszli ode mnie, ci mają zbliżać się do mnie, by mi służyć* (Ez 44, 15). Ezechiel stwierdza, że w pierwszej świątyni nie było ścisłego podziału pomiędzy kapłanami a lewitami. Jednak w przyszłej świątyni dopuszczeni będą do kultu jedynie członkowie rodu Sadoka, którzy nie skalali się idololatrią na „wyżynach”, poza świątynią jerozolimską. Wszyscy pozostali, tzn. lewici w sensie ścisłym, będą spełniać niższe posługi (Ez 44, 9—14).

Faktycznie, po powrocie z niewoli wspólnota Izraela zorganizowała się według ideału Ezechiela, pod wodzą dwu pomazańców: księcia Zorobabela z roku Dawida i arcykapłana Jozuego z rodu Sadoka (Ezd 3, 2). Ponadto hierarchizacja kapłaństwa przyczyniła się do wzrostu roli kapłana. Stopniowo cała władza, w granicach dopuszczalnych za panowania Persów, przechodzi w ręce sadokitów. Ich dominacja w Jeruzolimie będzie trwała aż do początków okresu machabejskiego. Ukazuje to wyraźnie Księga Syracha z ok. 190 r. przed Chr. W pochwalę ojców autor umieścił jednego z antenatów dynastii sadokitów — Pinchasa (45, 23—26) oraz ostatniego, współczesnego sobie, arcykapłana — Szymona Sprawiedliwego (50, 1—21). Ponadto hebrajski tekst Księgi zawiera dodatek z inwokacją do Boga, który *wybrał synów Sadoka do służby kapłańskiej* (51, 121).

Za rządów wspomnianego wyżej Szymona, potęgą sadokitów osiąga szczyt. Jego następca, Oniasz III został usunięty przez króla Antiocha IV a następnie zamordowany w r. 170. Tak rozpoczęły się walki o urząd arcykapłański. Dynastia sadokitów została przerwana. Decydującym ciosem było zbeszczeszczenie świątyni jerozolimskiej. Prawny spadkobierca tradycji sadokitów, arcykapłan Oniasz IV, schronił się do Egiptu i tam wybudował świątynię w Leontopolis. Według niego, prawdziwy Izrael był reprezentowany przez ciągłość kapłaństwa i kultu oficjalnego. Nowa świątynia była więc przyczyną zerwania z kultem jerozolimskim, który stał się nieprawym z chwilą przerwania sukcesji arcykapłańskiej.

Zgodnie z 1 Mch 2, 29—48, jeszcze przed powstaniem machabejskim, Izraelici wierni Prawu Mojżeszowemu udali się na pustynię. Decyzja ta była wyrazem solidarności z dynastią sadokitów, a zarazem wrogości wobec reformy hellenistycznej. Dokument Damasceński, pochodzący od jednej z grup odłączonych od wspólnoty jerozolimskiej, zawiera adaptację do nowej sytuacji cytowanego już tekstu Ez 44, 15: *Kapłani to Izraelici, którzy się nawrócili i opuścili ziemię judzką; (lewici to ci), którzy przyłączyli się do nich, a synami Sadoka są wybrani Izraela, powołani imiennie, którzy powstaną na końcu czasów* (CD IV, 2—4). A więc i wspólnota z Qumran przypisywała rolę kierowniczą sadokitom⁵.

⁵ Por. 1QM II, 1—3; XV, 4. Zob. też L. Moraldi, *I manoscritti di Qumran*, Torino 1971, 45—47.

Rozróżnienie pomiędzy sadokitami a saduceuszami dokonało się w końcu II w. przed Chr., za rządów Jana Hirkana⁶. Podobieństwo nazwy tłumaczy pochodzenie obydwu grup z tego samego środowiska kapłańskiego. Sadokici to kapłani, którzy pod wodzą Nauczyciela Sprawiedliwości zerwali ze świątynią jerozolimską. Natomiast saduceusze zdają się być tymi kapłanami i ich zwolennikami, którzy pozostali w Jerozolimie, zachowując jednak przepisy prawne (*halaka*) różne od faryzejskich⁷.

Według tradycji rabinackiej zachowanej w Abot R. Natana⁸, saduceusze wraz z boetuzjanami wywodzili się od dwu uczniów sławnego Antyгона z Soko, który żył w II w. przed Chr. Choć ta tradycja uważana jest za legendarną, to jednak także według Józefa Flawiusza saduceusze pojawiają się właśnie w tym czasie. Za rządów Jonatana mówi się o stronnictwie hellenistycznym, przeciwnym przywódcy machabejskiemu. Mieli oni za złe Jonatanowi, że przyjął urząd arcykapłański z rąk króla pogańskiego (1 Mch 10, 18 nn).

Podział na saduceuszów i faryzeuszów spotykamy jednak dopiero za rządów hasmonejskich. Jan Hirkan opierał się początkowo na faryzeuszach, był nawet ich uczniem. Rychło jednak przeszedł na stronę saduceuszów, którzy odtąd zyskują coraz większe znaczenie. Pod władzą Hirkana Izrael odzyskał niemal granice królestwa Dawidowego. Pociągnęło to za sobą konieczność asymilacji z systemami narodów pokrewnych. Do przeprowadzenia tych reform nadawali się jedynie saduceusze, bardziej otwarci na wpływy hellenistyczne. Tak tłumaczy się rosnąca przewaga tego stronnictwa.

Józef Flawiusz opowiada zdarzenie, które stało się dla Hirkana okazją do zerwania z faryzeuszami. Podczas uczył jeden z faryzeuszów oskarżył króla, że bezprawnie pełni funkcje arcykapłańskie. Hirkan uznał wszystkich faryzeuszów za buntowników i otwarcie opowiedział się ich przeciwnikiem, przystając do stronnictwa saducejskiego⁹.

Ten epizod zgadza się z uwagą Talmudu Babilońskiego: „Arcykapłan Jan spełniał urząd arcykapłański do lat osiemdziesięciu, ale ostatecznie stał się saduceuszem” (Ber 29a). Odtąd saduceusze stanowią partię rządową do końca dynastii hasmonejskiej. Ich wpływ na życie polityczne kraju dokonywał się zwłaszcza za pośrednictwem arcykapłana i członków Sanhedrynu. Jako stronnictwo polityczno-religijne jerozolimskiej arystokracji, brali oni udział w nacjonalistycznej polityce Hasmonejczyków, a zarazem w hellenizacji kraju. To wszyst-

⁶ Zob. A. Michel, J. Le Moyne, art. *Pharisiens*, DBS VII (1966) 1039.

⁷ R. Le Déaut, w: *Introduction critique au NT* (red. A. George i P. Grelot), vol. 1, Paris 1976, 140—142.

⁸ A. J. Saldarini, *The Fathers according to Rabbi Nathan*, 1975, 85 n. Tekst hebr. wydał S. Schechter, *Aboth de Rabbi Nathan*, Wien 1887.

⁹ *Antiq.* XIII, 288—296. Przekład polski, *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 1979, 634 n.

ko pogłębiało niezadowolenie faryzeuszów, stając się nawet przyczyną walk wewnętrznych.

Za rządów królowej Aleksandry Salome sytuacja zmienia się na korzyść faryzeuszów, którzy znowu stają się duchowymi przywódcami narodu. Saduceusze sprzyjają w tym okresie Arystobulowi II w walce z jego bratem, Hirkanem II. Bratobójcza walka zakończyła się interwencją rzymską i utratą niepodległości narodowej. Hirkan otrzymał godność etnarchy i arcykapłana.

Nowa sytuacja polityczna i społeczna zmieniła również pozycję saduceuszów. W Palestynie wytworzyła się nowa klasa „kapitalistów”, różna od dawnej warstwy możnych saduceuszów. Należeli teraz do niej wszyscy oportuniści, tak saduceusze jak i faryzeusze, a nawet eseneńczycy. Za rządów Heroda przewaga jednego czy drugiego stronnictwa religijnego była już niemożliwa. Wszyscy musieli być narzędziami jego polityki. Także urząd arcykapłański, wracając w ręce saduceuszów, zależał jednak od woli króla.

Upadek Hasmonejczyków zapoczątkował także ostatni okres historii saduceizmu. Nie mogąc osobiście przyjąć urzędu arcykapłana, Herod sprowadził z Babilonii niejakiego Ananela z rodu kapłańskiego i mianował go arcykapłanem na miejsce ostatniego Hasmonejczyka, Antygona.

Te wszystkie wydarzenia spowodowały pewne zbliżenie pomiędzy faryzeuszami a saduceuszami. Ci ostatni, nie mając wielkich nauczycieli Prawa, przyjęli ostatecznie normy *halaki* faryzejskiej i w ten sposób utracili swą tożsamość historyczną¹⁰.

Więzią łączącą oba stronnictwa był także fakt, iż wspólnie uczestniczyły one we władzy religijnej w Jerozolimie (Sanhedryn), podczas gdy „lud ziemi”, pogardzany przez jednych i drugich, stał właściwie poza prawem.

Po przyłączeniu Judei do rzymskiej prowincji Syrii, saduceusze odzyskali swą uprzywilejowaną pozycję. Nie można powiedzieć, że byli oni po prostu kolaborantami rzymskiej władzy z motywów ekonomicznych. Starali się jednak unikać gwałtownych konfliktów, hamując wzburzenie ludu wobec okupanta.

W okresie rzymskim saduceusze, mający w rękach urząd arcykapłana, praktycznie sprawowali władzę w dziedzinie religijnej, podczas gdy faryzeusze w oparciu o uczonych w Piśmie mieli większy wpływ na lud.

Herod Agryppa I wskrzesił na trzy lata królestwo swego wielkiego przodka. Mimo swych pogańskich zwyczajów, Agryppa starał się pozyskać przychylność ludu. Dlatego też przeniósł swą rezydencję do Jerozolimy i opiekował się wszystkim co dotyczyło kultu świątynnego i tradycji przodków. Łagodził napięcia pomiędzy stronnictwami. Po jego śmierci powróciły rządy rzymskie.

¹⁰ *Antiq.*, XVIII, 15—17.

Oceniając przebiegłość i oportunistyczny saduceizm, nie można jednak zapominać, że to właśnie oni, a nie faryzeusze, zachowali pozycję świątyni jerozolimskiej podczas okupacji rzymskiej. A według Józefa Flawiusza¹¹, dowódca świątyni Eleazar, syn arcykapłana, a więc saduceusz podjął w r. 66 po Chr. decyzję o zaprzestaniu ofiar za cesarza. W ten sposób znaczna część kapłaństwa saducejskiego dała sygnał do powstania przeciw Rzymianom.

Razem ze zburzeniem Jerozolimy w r. 70, znikają z historii także saduceusze, których rację bytu stanowił kult świątynny. Wkrótce potem zapomnieli o nich nawet faryzeusze i tylko rzadko w Talmudzie pojawia się ich nazwa, w sąsiedztwie „Samarytan” (*kutim*) i „herezyków”, tj. chrześcijan (*minim*).

2. DOKTRYNA

Saduceizm nie był sektą w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, nie miał jakiegś specjalnej nauki, odrębnej od judaizmu. Było to raczej stronnictwo polityczno-religijne. Saduceusze należeli do klas posiadających (kapłani, kupcy, arystokracja), otwartych na kulturę grecką. To odróżniało ich od faryzeuszów. W poglądach religijnych podstawowa różnica polegała na samym pojęciu Boga i Objawienia.

Józef Flawiusz¹², zestawiając faryzeuszów ze stoikami, a esenczyków z pitagorejczykami, a więc systemami „religijnymi”, porównał saduceuszów z epikureizmem czyli ateizmem praktycznym. Ich pojęcie Boga było antropomorfistyczne, a kult podobny do hołdu składanego ziemskiemu władcom. Jedyną regułą wiary i moralności stanowiły dla nich przepisy Tory. Według Ojców Kościoła¹³ saduceusze, podobnie jak Samarytanie, uznawali tylko Pięcioksiąg Mojżeszowy. Ale to twierdzenie wydaje się przesadne. Wiadomo przecież, że w liturgii czytano również Proroków, śpiewano Psalmy. Niemniej jednak Tora Mojżeszowa, spisana w Pięcioksięgu, stanowiła dla nich jedyne źródło Objawienia. Odrzucali więc wszystkie innowacje faryzejskie, zmieniające ich zdaniem ducha prawdziwego judaizmu.

Saducejska dogmatyka (*haggada*), według źródeł rabinackich, negowała istnienie opatrności i stwierdzała całkowity fatalizm wszystkich zdarzeń, ponieważ nie zależą one od Boga¹⁴. Są to zatem poglą-

¹¹ *De Bello Jud.*, II, 408—416.

¹² *De Bello Jud.*, II, 166; *Antiq.*, XVIII, 11—20.

¹³ Orygenes, *Contra Celsum* I, 49; Hipolit, *Adversus haer.*, IX, 29; Hieronim, *In Math.* 22, 31 n.

Dlatego Jezus w polemice z nimi odwołuje się do Wj 3, 6, a nie do późniejszych ksiąg biblijnych, zawierających wyraźną naukę o zmartwychwstaniu (Mt 22, 23—32).

¹⁴ Potwierdza to Józef Flawiusz, *De Bello Jud.*, II, 166: „Saduceusze (...) wykluczają zupełnie Przeznaczenie i zaprzeczają, jakoby Bóg był sprawcą tego, iż ktoś źle czyni lub powstrzymuje się od złego. Twier-

dy deistyczne: Bóg jest rzeczywiście obecny w świątyni, ale nie interesuje się jednak czynami ludzkimi. Człowiek ma całkowitą wolność, jest przeto w pełni odpowiedzialny za swe czyny.

Negowali także istnienie nagrody i kary pośmiertnej, ponieważ dusza zanika wraz z rozkładem ciała. W konsekwencji odrzucali też naukę o zmartwychwstaniu, nie znajdując jej w Pięcioksięgu. Wreszcie odrzucali rozpowszechnioną w kręgach apokaliptycznych naukę o złych i dobrych duchach oraz związany z nią dualistyczny obraz świata.

Gdy chodzi o ich interpretację Prawa, negowali *halakę* faryzejską jako tradycję ustną, nie zawartą w Torze spisanej. Ale i oni stworzyli własną *halakę*, dotyczącą kazuistyki nie przewidzianej w Pięcioksięgu. Ponieważ nie uznawali tradycji ustnej, interpretowali dosłownie przepisy Mojżeszowe. Prawo odwetu stosowali rygorystycznie, nie dopuszczając zadośćuczynienia pieniężnego, jak to czynili faryzeusze¹⁵. Istniały także pomiędzy obu stronnictwami rozbieżności co do daty Paschy i Pięćdziesiątnicy.

W ustawodawstwie kultowym podkreślali saduceusze świętość kapłanów i ich władzę nad świątynią. J. Le Moyne¹⁶ rozvodził się szeroko nad tymi kontrowersjami prawnymi i tendencjami religijnymi.

Można powiedzieć, że rywalizacja pomiędzy faryzeuszami a saduceuszami stanowiła w pewnym sensie odnowienie konfliktu, jaki istniał przed niewolą pomiędzy prorokami a kapłanami. Po odbudowie świątyni kapłani odzyskali pozycję przywódców religijnych. Ich autorytet jednak ustawicznie malał. Przyczyną takiego stanu rzeczy były różne; M. Mansoor¹⁷ podkreśla dwie. Pierwsza to nowa kategoria „teologów świeckich” i skrybów, znających Torę. Drugą stanowił wpływ religii greckiej, w której kapłani byli sługami kultu, ale nie przywódcami.

Dla faryzeuszów istota religii zasadza się na lekturze Pisma. Saduceusze są dogmatykami: dla nich ważniejszy jest kult świątynny. Faryzeusze są egzegetami: dla nich ważniejszy jest „uczony w Piśmie” (*grammateus*) niż kapłan. Saduceusze przez swą opozycję wobec zwyczajów modlitwy prywatnej i medytacji Biblii, utracili uprzywilejowaną pozycję. Syntezę obydwu postaw można dostrzec w eseńskiej wspólnocie z Qumran¹⁸.

Lublin

Ks. ANTONI TRONINA

dzą, iż od wyboru człowieka zależy zarówno dobro jak i zło, i człowiek może dowolnie opowiedzieć się za jednym lub drugim. Przeczą także trwałości duszy oraz kary i nagrody w Otchłani”.

¹⁵ Zob. Pwt 18. Podobnie ściśła była ich interpretacja przepisu Pwt 22, 17 czy 25, 9 (*splunie mu w twarz, a nie: przed nim*).

¹⁶ Cała cz. II jego monografii poświęcona jest tym rozbieżnościom.

¹⁷ *Enc. Judaica*, vol. 14 (1971) 620—622.

¹⁸ Zob. H. Mantel, *The Dichotomy of Judaism during the Second Empire*, HUCA 44 (1973) 55.

Ks. Jan Świstak

PRZYGOTOWANIE DO DUSZPASTERSTWA BIBLIJNEGO W SEMINARIACH DUCHOWNYCH

Pierwszą i najważniejszą formacją teologiczno-pastoralną daje seminarium duchowne, przygotowujące do pracy duszpasterskiej przyszłych kapłanów. Ze względu na temat niniejszego opracowania będziemy śledzić problem przygotowania alumnów do apostołatu biblijnego. W pierwszym rzędzie chodzi o to, by oprócz teoretycznych wykładów z Pisma św. (wstęp ogólny i szczegółowy, egzegzeza, teologia biblijna itd.) alumni seminariów zapoznali się teoretycznie i praktycznie ze sposobami duszpasterstwa biblijnego.

I

HISTORIA PROBLEMU W OSTATNIM TRZYDZIESTOLECIU POWOJENNYM W POLSCE

W ciągu lat powojennych w Polsce najpierw zwracano uwagę na to, by adepci do kapłaństwa nie tylko uczyli się o Piśmie św., ale przede wszystkim sami je czytali i medytowali, jeśli jego treść mają przekazywać innym. W tej sprawie wypowiedziano się już w 1947 roku na konferencji Księży Rektorów Seminariów Duchownych w Krakowie, zorganizowanej przez dziekana UJ ks. prof. A. Klawka¹. Między innymi postanowiono, by każdy alumn co dzień czytał przez kwadrans Pismo św., wypisywał ciekawsze cytaty, a niektórych uczył się na pamięć. W tym względzie na gruncie polskim wyprzedzono o kilka lat postulaty zawarte w Instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej z 13 V 1950 r. „O należyтым nauczaniu Pisma św. w seminariach diecezjalnych i kolegiach zakonnych”². Ponadto na tej konferencji wysunięto propozycje, by od czasu do czasu urządzić w seminarium akademię biblijną z deklamacjami Pisma św., wyświetlać klerykom przedroczka o tematyce biblijnej. Zwrócono również uwagę na zakładanie wśród alumnów kółek-stowarzyszeń św. Hieronima czy sekcji Koła Bibliistów. Te postulaty krakowskiego środowiska naukowego należy uznać za pionierskie.

Natomiast na ogólnopolskim Zjeździe Teologów w Krakowie w 1948 roku, oprócz zagadnień ściśle naukowych, poruszono wprawdzie praktyczny problem reformy nauczania Pisma św. w seminariach, ale pominięto przy tym cenną inicjatywę środowiska krakowskiego z poprzedniego roku, jak organizowanie akademii i recytacji biblijnych wśród kleryków. W dziesięć lat później, na Zjeździe Rektorów i Pro-

¹ Por. ks. W. Smereka, *Ruch biblijny w Polsce*, RBL 1 (1948) 100.

² Por. AAS 42 (1950) 495—505.

fesorów Zakładów Teologicznych w Polsce (Lublin 9—10 IX 1958), podczas posiedzeń sekcji biblijnej w sprawach praktycznego wprowadzenia alumnów do apostołatu biblijnego, zalecono jedynie — zgodnie zresztą z Instrukcją Papieskiej Komisji Biblijnej z 1950 roku — codzienne czytanie Pisma św. przez seminarzystów oraz opracowanie jednej lub dwu homilii w ciągu roku.

Bardziej interesująca była Sesja Naukowa Teologów Polskich, jaka odbyła się na KUL-u w dniach 13—15 IX 1966 roku, a to ze względu na to, że jej obrady wypadły już po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Wśród referatów wygłoszonych na zbraniu sekcji biblijnej tegoż zjazdu, warto odnotować wystąpienie ks. S. Grzybka na temat „Przygotowanie seminarzystów do duszpasterstwa biblijnego”. Szkoda tylko, że w sprawozdaniach z tej sesji wymienia się sam tytuł tegoż referatu, a brak jest jego treści, choćby krótkiego streszczenia. Również i na Kongresach Biblistów Polskich poruszono sprawę nauczania Pisma św. w seminariach³.

Poza krótkimi relacjami o urzędowaniu w seminariach duchownych tygodni, wystaw, konkursów biblijnych itp. nigdzie nie ma wzmianki o potrzebie wprowadzenia specjalnych wykładów zapoznających z metodami stosowania Biblii w duszpasterstwie współczesnym w Polsce. Przecież dobra praktyka wymaga dobrej teorii. Z licznych publikacji wiadomo, że spotkania biblijne, jak i imprezy typu informacyjno-pouczającego, mają już wypracowaną metodę przekazu. Wobec tego siłą rzeczy trzeba mówić alumnom o różnych formach apostołatu biblijnego, by nabyte wiadomości mogli wykorzystać praktycznie. Sama teoretyczna znajomość metod wykorzystania Biblii w duszpasterstwie nie wystarcza. Musi iść w parze praktyczne wdrażanie kleryków do organizowania na terenie seminarium i poza nim, różnych spotkań i imprez o charakterze biblijnym. Niewątpliwie sugestia ta jest zgodna z ogólną linią Soboru Watykańskiego II, wyrażoną zwłaszcza w Dekrecie o formacji kapłańskiej — *Optatum totius*. Jednak najnowsze Ratio Studiorum zarówno rzymskie, jak i polskie, formalnie nie przewidują wykładów z zakresu duszpasterstwa biblijnego⁴. Tym niemniej praktyczny wzgląd wyprzedził formalny nakaz — i jak się okaże — w naszych seminariach duchownych wprowadzono w większości wypadków zarówno wykłady teoretyczne, jak i ćwiczenia praktyczne odnośnie stosowania Pisma św. w duszpasterstwie.

³ Por. ks. J. Frankowski, *Kilka uwag na temat nauczania Pisma św. w seminariach*. Referat wygłoszony na X Kongresie Biblistów Polskich w dniach 6—8 VI 1972 r. w Krakowie. Zob. *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie*, Kraków 1974, s. 237 n.

⁴ DFK nr 21. Instrukcja Kongregacji Nauczania Katolickiego określająca podstawowe zasady formacji kapłańskiej *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z dnia 6 I 1970 r. AAS 62 (1970) 321—384. *Ratio institutionis sacerdotalis Polonia* zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski dnia 4 maja 1971 r.

II

STAN AKTUALNY PRZYGOTOWANIA ALUMNÓW DO
DUSZPASTERSTWA BIBLIJNEGO

Aby przekonać się o tym, jaki jest stan aktualny w zakresie przygotowania alumnów w seminariach duchownych do apostolatu biblijnego, trzeba było rozpisać ankietę⁵, której odpowiedzi będą podstawą do rozważań w niniejszym opracowaniu. Dlaczego ankietą? Ukazujące się w poszczególnych diecezjach periodyki zamieszczają dokumenty: Stolicy Apostolskiej, Konferencji Episkopatu, rozporządzenia ordynariusza i Kurii biskupich, pomoce duszpasterskie, czy też wiadomości z życia diecezji. Natomiast do rzadkości należy, by te czasopisma informowały o tym, co się dzieje w seminariach duchownych.

By tę lukę — niewątpliwie ważną — wypełnić, trzeba było rozpiścić wspomnianą już ankietę, tym bardziej że seminaria nie mają własnego organu informacyjnego i siłą rzeczy trzeba było zwrócić się do nich wprost, aby mieć względnie wyczerpujący obraz przygotowania alumnów do duszpasterstwa biblijnego.

Ankietę wysłano do Rektorów 24 seminariów duchownych diecezjalnych, z czego otrzymano 21 odpowiedzi w postaci prawidłowo wypełnionych ankiet, co stanowi 87,5⁰/₀. W zasadzie ankietą była anonimowa, jednak respondenci zazwyczaj dawali dowody tożsamości np. na kopertach umieszczano adres zwrotny, pieczęć seminarium, podpisy na ankietach itp., a tylko w jednym wypadku trzeba było ustalić nadawcę na podstawie stempla pocztowego. Dla porównania, rozesłano również ankietę do seminariów zakonnych. Niestety! Nadesłano tylko 4 ankiety prawidłowo wypełnione, a w trzech wypadkach ograniczono się tylko do listownej odpowiedzi, z których jedną można było uznać za wystarczającą⁶.

Ponieważ materiał ankietowy z seminariów zakonnych nie osiąga wymaganego minimum (60⁰/₀) potrzebnego do przeprowadzenia analizy, dlatego też będzie on stanowić tylko pewne tło pomocnicze w naszych rozważaniach. Ponadto trzeba jeszcze uwzględnić i ten fakt, że formacja kleryków na fakultetach zakonnych ma inny profil, niż w seminariach diecezjalnych, które z istoty swojej są nastawione na kształcenie przyszłych duszpasterzy. Wobec tego w opracowaniu tym będziemy się opierać zasadniczo na materiale ankietowym z seminariów diecezjalnych.

⁵ „Ankieta informacyjna, dotycząca przygotowania alumnów do duszpasterstwa biblijnego w Wyższych Seminariach Duchownych”, rozesłana dnia 16 IX 1976 r. do 24 seminariów diecezjalnych i do 10 seminariów zakonnych.

⁶ Nadesłano wypełnioną ankietę z następujących seminariów zakonnych: Franciszkańów, Salezjanów, Pallotyńów, Werbistów. Z listownych odpowiedzi na ankietę wzięto pod uwagę pismo z seminarium, Jezuitów.

1. Przygotowanie teoretyczne do duszpasterstwa biblijnego w seminariach duchownych

Pierwsze pytanie omawianej ankiety dotyczyło wykładów z zakresu duszpasterstwa biblijnego w seminariach duchownych. Więcej niż połowa respondentów dała zdecydowaną pozytywną odpowiedź na powyższe pytanie. Jednak negatywne odpowiedzi w pozostałych ankietach nie przesądzają faktu, że chociaż formalnie rzecz biorąc, brak jest takich wykładów, to jednak w niektórych seminariach „... zagadnienia dotyczące apostołatu biblijnego uwzględniane są w wykładach z teologii biblijnej, pastoralnej i katechetyki”.

Tak więc biorąc pod uwagę stan faktyczny, a nie kwalifikacje odpowiedzi, to w 13 seminariach duchownych są prowadzone wykłady z zakresu duszpasterstwa biblijnego, co stanowi 61,9⁰%. Trzeba jeszcze zaznaczyć, że w większości seminariów apostołat biblijny jest wprowadzony jako odrębny cykl wykładów, a w pozostałych wypadkach dołącza się je do teologii biblijnej, pastoralnej, czy wstępu ogólnego.

Istnieje jednak problem, kiedy należy wprowadzić wykłady z apostołatu biblijnego, na początku studiów czy na końcu. Wydaje się, że przesunięcie wykładów z zakresu duszpasterstwa biblijnego na piąty czy szósty rok jest prawidłowym podejściem, zgodnym zresztą z sugestiami Ratio Studiorum, by przedmioty pastoralne przesuwać na ostatnie lata studiów, kiedy to klerycy są już bezpośrednio zainteresowani pracą duszpasterską, jaka czeka ich w najbliższym czasie w parafii. Tak też rozumowało wielu biblistów, wprowadzając w naszych seminariach wykłady z apostołatu biblijnego na V, a zwłaszcza na VI roku. Istnieje też tendencja, aby wykłady z Pisma św. zacząć już od I roku. Wówczas można byłoby zapoznać alumnów przynajmniej z niektórymi formami apostołatu biblijnego. Tak też postąpiły — jak wynika z omawianej ankiety — niektóre seminaria w Polsce, wprowadzając wykłady z zakresu duszpasterstwa biblijnego już na II roku⁷. W tej sytuacji należałoby kontynuować wdrażanie do apostołatu biblijnego na ostatnich kursach w ramach już bezpośredniego przygotowania pastoralnego kleryków.

Interesująca też jest sprawa, od kiedy wprowadzono w naszych seminariach wykłady z zakresu duszpasterstwa biblijnego. Jak wyni-

⁷ Wykłady z zakresu duszpasterstwa biblijnego na VI roku w wymiarze 2 godz. tygodniowo w jednym semestrze lub 1 godz. tygodniowo przez dwa semestry wprowadziły następujące seminaria: w Kielcach, Katowicach, Łomży, Płocku, Olsztynie, Sandomierzu, Pelplinie i Warszawie. Przez dwa lata na V. i VI. roku (1 godz. tygodniowo) w Drohiczynie. Na roku V. tylko w seminarium gorzowskim.

Inne seminaria: w Białymstoku — na II. roku (2 godz. tyg. w drugim semestrze), w Poznaniu na roku II. w wymiarze 10 godzin rocznie i w Przemysłu również na roku II. bez podania wymiaru godzin. W ten sam sposób postąpiono w seminarium Palotynów, ograniczając liczbę powyższych wykładów do 10 godzin rocznie na roku II.

ka z przeprowadzonej ankiety, najwcześniej zaczęto powyższe wykłady w seminarium w Sandomierzu, bo już w 1958 roku. Jednak w większości wypadków wprowadzenie tego przedmiotu należy połączyć z dwoma wydarzeniami: pierwsze o charakterze bardziej ogólnym — Sobór Watykański II, a drugie to ukazanie się w 1973 r. *Wstępu ogólnego do Pisma świętego*⁸, w którym zawarta jest część III pod tytułem *Pismo św. jako Księga Ludu Bożego i jej znaczenie duszpasterskie*.

W ramach pierwszego punktu ankiety zostało postawione jeszcze jedno pytanie: kto jest wykładowcą interesującego nas przedmiotu. Spośród sugerowanych kilku możliwości (biblista, pastoralista, liturgista i inna ewentualność) prawie we wszystkich badanych seminarium wskazano na biblistę, a tylko w jednym wypadku wymieniono pastoralistę. Tak więc analiza odpowiedzi na pytanie zawarte w pierwszym punkcie ankiety dostarczyła nam interesującego materiału, świadczącego o duszpasterskim nastawieniu profesorów Pisma św. w seminarium.

Same wykłady na temat duszpasterstwa biblijnego stanowią dopiero pierwszy element we wdrażaniu kleryków do takiego apostolatu. Czynne zainteresowanie powyższym przedmiotem, zarówno ze strony wykładowców jak i alumnów, przejawia się między innymi w pisaniu prac z tegoż zakresu. Wśród nadesłanych odpowiedzi okazało się, że tylko w sześciu seminarium pisano takowe prace⁹. Dość szeroki wachlarz tematów prac świadczy o tym, że profesorowie Pisma św. starają się ukierunkować seminarium biblijne na problematykę duszpasterską, co niewątpliwie odda dużą korzyść przyszłym kapłanom, którzy będą dobrze obeznani z apostolatem nie tylko z wykładów, ale i z własnych przemyśleń w formie pisanych prac.

Oprócz profilu naukowego, jaki dają seminarium biblijne, ważne też jest zainteresowanie się Pismem św. w ramach koła biblijnego, które skupia kleryków zapalonych ideą szerzenia apostolatu biblijnego. Takie koło może powstać tylko na zasadzie dobrowolności i szczególnego zainteresowania upowszechnianiem Pisma św. zarówno ze strony wykładowców jak i alumnów.

Tego rodzaju spotkania grupowe mogą przynieść wiele korzyści adeptom do kapłaństwa, którym już w seminarium stwarza się możliwości do realizacji bądź to wyuczonych form apostolatu, czy urzeczywistnienia własnych pomysłów w tym kierunku. Niewątpliwie prowa-

⁸ *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, praca zbiorowa pod red. ks. J. Homerskiego, Poznań 1973. Autorem interesującej nas III części tegoż dzieła jest ks. J. Kudasiwicz.

⁹ Są to następujące seminarium: śląskie (4 prace magisterskie i 4 dyplomowe), częstochowskie (1 dyplomowa), kieleckie (3 seminaryjne), podlaskie (2 seminaryjne) włocławskie (1 seminaryjna), poznańskie (4 licencjackie). Seminarium zakonne: Pallotynów (1 seminaryjna), Werbistów (2 seminaryjne).

dzenie takiego koła wymaga — zwłaszcza od biblisty — pełnego zaangażowania oraz dysponowania wolnym czasem.

Idąc po tej linii rozumowania, w omawianej ankiecie zostało również postawione pytanie odnośnie istnienia koła biblijnego alumnów w seminariach duchownych. Z uzyskanych odpowiedzi okazuje się, że tylko w dwóch seminariach diecezjalnych (gdańskim i katowickim) i w jednym zakonnym (Werbiści) prowadzi się takie koła niezależnie od seminarium biblijnego. Natomiast w innych wypadkach albo w ogóle nie ma takiego koła, albo też jego funkcje pełni seminarium biblijne lub też inne koło zainteresowań, np. teologiczne czy liturgiczne.

Niektórzy respondenci w tym samym czwartym punkcie ankiety zamiast koła biblijnego wymieniają również grupy nieformalne, np. grupy oazowe, zbierające się co tydzień, by dzielić się ewangelią. Jednak nie stanowią one w sensie ścisłym koła biblijnego. Jego działalność, według respondentów ankiety, przejawia się przede wszystkim w organizowaniu imprez biblijnych, jak: niedziele, tygodnie, konkursy biblijne itp. oraz spotkań biblijnych. Ponadto członkowie koła biblijnego omawiają na spotkaniach wydarzenia z dziedziny apostołatu biblijnego na podstawie różnych czasopism, wygłaszają referaty na interesujące tematy, urządzają dyskusje itp. Takie rozumienie koła biblijnego nie pokrywa się jednak z niektórymi wypowiedziami zamieszczonymi w czwartym punkcie ankiety. Mogą istnieć różne grupy spotkań biblijnych, mimo że w danym seminarium nie ma formalnie powołanego koła biblijnego. Jednak jego funkcja jest nadrzędna w stosunku do partykularnych grup rozważających Pismo św. Z analizy ankiety wynika, że w seminariach, gdzie istnieje koło biblijne samodzielnie czy w ramach innych form, można zaobserwować ożywioną działalność w organizowaniu imprez, spotkań lub nabożeństw biblijnych, co szczególnie uwidoczni się przy omawianiu następnego punktu ankiety. Sam fakt wprowadzenia w 13 seminariach wykładów z zakresu duszpasterstwa biblijnego nie przesądził jednak o istnieniu w nich biblijnych kół zainteresowań Pismem św.

Przyczyną tak małej ilości kół biblijnych w seminariach jest, jak to zaznaczono w niektórych ankietach, brak czasu, zarówno ze strony alumnów (zbyt wielka ilość kół zainteresowań), jak i ze strony profesorów obarczonych zbyt licznymi zajęciami. Jednak koła biblijne, jak to już wspomniano, stanowią platformę, spotkania alumnów szczególnie zainteresowanych upowszechnianiem znajomości Pisma św. oraz odgrywają ważną rolę koordynacyjną w organizowaniu działalności apostołatu biblijnego.

2. Przygotowanie praktyczne alumnów do apostolatu biblijnego

Z dalszej analizy ankiety okaże się, że w wielu seminariach — mimo braku takiego koła — istnieje praktyczna realizacja różnych form duszpasterstwa biblijnego. Dowiadujemy się o tym przede wszystkim z piątego punktu omawianej ankiety. Postawiono w nim szereg pytań co do organizowania na terenie seminarium różnych imprez czy spotkań biblijnych oraz pytanie co do częstotliwości ich przeprowadzania w ciągu roku.

Najpierw zajmiemy się analizą odpowiedzi związanych z imprezami, jak: niedziele, tygodnie, akademie, konkursy i wystawy biblijne.

Jeśli chodzi o niedzielę biblijną, to została ona wprowadzona jako stała coroczna praktyka w następujących seminariach: chełmińskim, śląskim i wrocławskim. Natomiast w dwóch innych (częstochowskim i poznańskim), mimo braku precyzyjnych odpowiedzi, należy wnosić, że i one praktykują u siebie powyższą formę apostolatu. Gdy porównamy zarządzenia kurii diecezjalnych odnośnie do niedziel biblijnych oraz seminarium, w których praktykuje się te niedziele, to okaże się zadziwiająca zbieżność tych dwóch faktów. Świadczy to o wzajemnym przenikaniu tego co się dzieje w diecezji, z tym co się praktykuje w seminarium, przynajmniej na odcinku zaprowadzenia niedzieli biblijnej.

Natomiast co do tygodnia biblijnego, to jak wynika z przeprowadzonej ankiety, został on w sposób jednoznaczny zaprowadzony w pięciu seminariach. Najwcześniej zaczęto go organizować w seminarium duchownym w Gdańsku-Oliwie. Tydzień ten jest obchodzony w miesiącu grudniu, a na jego program składają się następujące imprezy: akademia, wystawa, konkurs biblijny oraz codzienne wieczorne nabożeństwo lub spotkanie biblijne, np. godzina biblijna. Ciekawą innowacją seminarium diecezji gdańskiej jest to, że tydzień biblijny, a zwłaszcza akademię biblijną, łączy się zazwyczaj z zaproszeniem licznej grupy młodzieży wyższych uczelni Trójmiasta. Spotkania te mają zarazem cel biblijny i powołaniowy.

W seminarium zaś sandomierskim tygodnie biblijne, jak wynika z ankiety, są organizowane co roku już od ośmiu lat. Dla porównania warto dodać, że w diecezji sandomierskiej tygodnie te wprowadzono w 1969 r. Natomiast w seminarium gorzowskim tydzień biblijny jest obchodzony co drugi rok w miesiącu grudniu, podobnie jak w seminarium diecezji gdańskiej. W dwóch innych seminariach tydzień ten został wprowadzony dopiero od niedawna. W Białymstoku po raz pierwszy obchodzono go 23—30 listopada 1975 r. pod hasłem „Pismo św. żywą księgą Ludu Bożego”. Z załącznika do ankiety tegoż seminarium dowiadujemy się o programie tygodnia biblijnego, na który złożyły się: na rozpoczęcie — uroczyste oratorium biblijne; w ciągu tygodnia codzienne wieczorem nabożeństwo biblijne, wystawa biblijna

w kościele seminaryjnym. Jak pisze ks. S. Strzetelski, celem tego tygodnia było „... zarówno dobro duchowe wiernych, jak też praktyczna formacja alumnów w dziedzinie duszpasterstwa biblijnego”. Natomiast w seminarium diecezji kieleckiej tydzień biblijny został zorganizowany jeden raz w ostatnich latach. Tak więc dwie pierwsze imprezy omawiane dotychczas są realizowane w dziesięciu seminariach, co stanowi 49⁰/₀ ogółu ankietowanych. Pozostałe imprezy, jak: akademie, konkursy i wystawy biblijne są organizowane bądź to z racji dni biblijnych lub niezależnie od nich. Jeśli chodzi o akademie biblijną, to jej urządzeniem — jak wynika z omawianej ankiety — zajmowano się w ośmiu seminariach¹⁰.

W ostatnich kilku latach, w seminariach duchownych cieszą się dużą popularnością konkursy biblijne, które przeradzają się w imprezy międzyseminaryjne. Jesienią 1975 roku we Wrocławiu miał miejsce pierwszy konkurs międzyseminaryjny w którym wzięli udział najlepsi znawcy pism świętego Łukasza (Trzecia Ewangelia i Dzieje Apostolskie) wyeliminowani drogą konkursów w trzech seminariach: gorzowskim, katowickim i wrocławskim. Natomiast 30 kwietnia 1977 odbył się w Warszawie drugi z kolei międzyseminaryjny konkurs na temat pism św. Jana (Czwarta Ewangelia i trzy listy św. Jana). Wzięli w nim udział przedstawiciele z dalszych jeszcze seminariów (warszawskiego i poznańskiego). Jako zasadę w tych konkursach przyjmuje się znajomość tylko i wyłącznie samych tekstów biblijnych, z przypisami i wstępami do nich, tak jak je podaje najnowsze wydanie Biblii Tysiąclecia¹¹. Gorącym zwolennikiem tej nader pożytecznej formy zapoznawania alumnów z treścią wybranych ksiąg Pisma św. jest, jak się okazuje z ankiety nadesłanej z seminarium gorzowskiego, ks. T. Herrmann. Również i w seminarium śląskim konkursy biblijne cieszą się dużą popularnością, o czym pisze w ankiecie ks. S. Pisarek.

Poza wymienionymi uprzednio pięcioma seminariami omawianą formę apostołatu kultywuje się również w seminarium diecezji gdańskiej, częstochowskiej i sandomierskiej. Dla przykładu można jeszcze dodać, że wśród ankietowanych seminariów zakonnych takie konkursy są przeprowadzane u Werbistów. Tak więc w sumie w ośmiu seminariach diecezjalnych klerycy zapoznają się z treścią Pisma św. w formie atrakcyjnych konkursów biblijnych, co stanowi 38⁰/₀ ogółu.

Inną bardzo popularną formą apostołatu, chętnie wykorzystywaną przez seminaria, są wystawy biblijne. Najczęściej są one organizowa-

¹⁰ Z racji Tygodnia Biblijnego akademie urządzone w seminariach: w Białymstoku, Gdańsku i Gorzowie. Natomiast w trzech innych stwierdzono: w śląskim — sporadycznie, w Poznaniu i Wrocławku — raz w roku, nie precyzując z jakiej okazji. W dwóch innych (kieleckim i przemyskim) akademie biblijną urządza się 2—3 razy w roku.

¹¹ Szerzej na ten temat zob. art. ks. T. Herrmanna, *Międzyseminaryjny konkurs biblijny*, RBL 31 (1978) 39—40.

ne z racji tygodni biblijnych¹². Z ciekawą inicjatywą wystąpiło seminarium śląskie, które urządziło dwie wystawy objazdowe dla potrzeb parafii. Natomiast z ankiety seminarium poznańskiego dowiadujemy się o trzech wystawach biblijnych, urządzanych zarazem w kilku parafiach Poznania. Poza tym w pięciu innych seminariach (częstochowskim, łódzkim, przemyskim, sandomierskim i wrocławskim) również urządzano takie wystawy, ale nie podano bliższych szczegółów na ten temat. Okazuje się więc, że również i wystawa biblijna należy do bardziej rozpowszechnionych form popularyzacji Pisma św., o czym świadczy fakt, że jest ona praktykowana w jedenastu seminariach, co stanowi 52,3% ankietowanych. Oprócz omawianych dotychczas imprez biblijnych, w seminarium wrocławskim wystawiono sztukę teatralną pt. *Syn marnotrawny*, osnutą na znanej przypowieści Łukaszej. Poza tym nadesłane ankiety mówią jeszcze o urządzeniu sympozjum biblijnego w seminarium śląskim, o wyświetlaniu filmu na tematy biblijne w Olsztynie, o zorganizowaniu publicznej dyskusji nt. publikacji Z. Kosidowskiego w seminarium w Siedlcach. Wszystkie dotychczas opisane imprezy organizowane w seminariach dawały klerikom pogładową lekcję o tym, jak należy w duszpasterstwie wzbudzać zainteresowanie Pismem św. wśród wiernych.

Natomiast spotkania biblijne, które teraz będziemy omawiać, dają okazję do zapoznania się z różnymi sposobami zespołowej lektury Biblii, której celem jest nie tyle wiedza o Piśmie św., ile sama treść ksiąg świętych.

Z nadesłanych ankiet wynika, że najbardziej rozpowszechnioną formą spotkań biblijnych, stosowaną dosłownie we wszystkich seminariach bez wyjątku, jest nabożeństwo Słowa Bożego. Jeśli chodzi o częstotliwość tego nabożeństwa to respondenci najczęściej określali że jest ono urządzane kilka razy w roku, co miesiąc, a nawet kilka razy na miesiąc, jak np. w seminarium gdańskim czy wrocławskim. Znamienny jest też fakt, że w niektórych wypadkach nabożeństwa biblijne zostały wprowadzone już w 1966 roku, np. w seminarium kieleckim i poznańskim, a w innych praktykuje się je dopiero od kilku lat. Również w ankietach seminariów zakonnych zaznaczono, że powyższe nabożeństwa są tam często praktykowane. Natomiast, jak to wynika z nadesłanych ankiet, urządzanie godzin biblijnych należy już do rzadkości. Jedynie w seminarium diecezji gdańskiej jest ona prze-

¹² Wystawy biblijne w powiązaniu z Tygodniami Biblijnymi urządzano w następujących seminariach: w Białymstoku w kościele seminaryjnym (23—30 XI 1975), w gorzowskim (raz na dwa lata), w kieleckim w kościele seminaryjnym nt. tekstów qumrańskich, gromadząc liczne ich reprodukcje, w gdańskim (wprawdzie w ankiecie nie ma mowy o urządzeniu wystawy biblijnej, to jednak dowiadujemy się o nich z *Miesięcznika Diecezjalnego Gdańskiego* 16 (1972) 27 n.). Warto nadmienić, że z seminariów zakonnych wystawy biblijne urządzali Werbiści, o czym szeroko informuje w nadesłanej ankiecie ks. B. Wodecki.

prowadzana w każdą niedzielę, a w trzech innych tylko sporadycznie. Niektórzy respondenci ankiety wspominają o istnieniu wśród kleryków aktywnych grup nieformalnych (ruch oazowy), które na swoich spotkaniach praktykują bądź ewangeliczną rewizję życia, bądź też dzielenie się ewangelią. Natomiast w innych seminariach podobne spotkania biblijne mają miejsce bądź to w ramach koła, bądź seminarium biblijnego, albo też niezależnie od nich¹³. Tak więc jeśli idzie o spotkania biblijne, to są one realizowane w następującej kolejności: godziny biblijne — w 4 seminariach; ewangeliczna rewizja życia — w 3 seminariach; kręgi biblijne (dzielenie się ewangelią) — w 3 seminariach; wspólne czytanie Pisma św. w grupach — w 2 seminariach. W sumie te formy apostolatu, poza nabożeństwem biblijnym, są praktykowane tylko w 10 seminariach¹⁴, co stanowi 47,60% ankietowanych. Stąd wynika, że postulat uaktywnienia kleryków, by Biblia nie była dla nich tylko treścią wykładów czy obowiązujących praktyk religijnych, jak Liturgia Słowa we Mszy św., medytacja itp., jest wciąż aktualny. Trzeba ich zachęcić do czynnego udziału w różnych spotkaniach biblijnych, które stwarzają dobrą okazję do zapoznania się i wspólnego przeżycia treści ksiąg świętych.

Nie bez znaczenia dla formacji duszpasterskiej kleryków jest też ich udział w różnych akcjach poza seminarium. Oprócz zalecanych przez Sobór Watykański II praktyk katechetycznych, homiletycznych, ważny też byłby udział alumnów — zwłaszcza szczególnie zainteresowanych Pismem św. — w różnych imprezach i spotkaniach biblijnych, organizowanych po parafiach danej diecezji. Po tej linii zostało sformułowane szóste pytanie omawianej ankiety¹⁵. Z ciekawym pomysłem wystąpiło seminarium śląskie, które od 10 lat specjalizuje się w urządzaniu Tygodni Biblijnych w miejscowościach wczasowych. Natomiast w Łodzi z inicjatywy kurii i seminarium organizuje się w niektórych kościołach tegoż miasta konferencje biblijne, po których klerycy przeprowadzają nabożeństwa biblijne. Również i seminarium poznańskie od 1970 roku urządza niedzielę biblijną w różnych parafiach diecezji.

¹³ Por. ankiety z seminarium częstochowskiego i wrocławskiego oraz Pallotynów z Oltarzewa.

W seminarium gdańskim ma miejsce „Wspólne czytanie Pisma św. w grupach w ramach koła biblijnego”. Natomiast w gorzowskim praktykuje się „...rewizję życia w oparciu o teksty ewangeliczne”, kieleckim biblijna rewizja życia urządzana jest ok. 5 razy w ciągu roku.

W seminarium śląskim już od 10. lat działają kręgi biblijne. W Tarnowie praktykuje się „Jedynie wspólne czytanie Pisma św. w grupach”. Powyższych danych dostarczyła rozpisana ankieta.

¹⁴ Spotkania biblijne, poza nabożeństwem biblijnym, są praktykowane w seminariach: białostockim, częstochowskim, gdańskim, gorzowskim, kieleckim, śląskim, łódzkim, tarnowskim, wrocławskim, warszawskim.

¹⁵ „Czy klerycy w ciągu — np. ostatniego roku akademickiego — brali udział w imprezach poza seminarium?” (p. 6).

Poza tym w nadesłanych ankietach można spotkać innego jeszcze rodzaju akcje, jak wyjazdy kleryków do parafii z programem „Ewangelia w piosence”, któremu towarzyszy komentarz biblijny, będący próbą współczesnego odczytywania ewangelii — seminarium wrocławskie; czy udział w spotkaniach ekumenicznych o tematyce biblijnej oraz organizowanie godziny biblijnej w rodzinnych parafiach — seminarium częstochowskie. Z powyższych danych wynika, że tylko w pięciu seminariach alumni biorą udział w akcjach na rzecz popularyzacji Biblii na terenie swojej diecezji, co stanowi zaledwie 23,8% ankietowanych. W dużej mierze powodzenie tego typu akcji zależy od udziału profesorów seminarium, którzy w tym kontekście stanowią główny trzon spotkania czy imprezy biblijnej. Tu leży w wielu wypadkach główna przyczyna braku inicjatyw w organizowaniu akcji poza seminarium. Jednak wysiłki w tym kierunku — choćby sporadyczne — zawsze są cenne tak dla wiernych, jak i dla kleryków, którzy mogą się przekonać, że w normalnych warunkach pracy parafialnej można przeprowadzić spotkania czy imprezy biblijne.

Z dotychczas omówionego materiału ankietowego wynika, że w seminariach istnieje dość różnorodne podejście do urzeczywistnienia apostołatu biblijnego i to zarówno na płaszczyźnie teoretycznej (wykłady, pisanie prac, koła biblijne), jak i praktycznej (organizowanie imprez i spotkań biblijnych). Pewne wyjaśnienie tego stanu rzeczy znajdziemy w siódmym punkcie niniejszej ankiety¹⁶. Jeśli idzie o trudności związane z organizowaniem apostołatu biblijnego wewnątrz seminarium, to respondenci najczęściej wysuwali jako powód brak czasu ze strony wykładowców czy alumnów. Wydaje się, że w wielu wypadkach jest to tylko „rzekomy brak czasu”, a de facto przyczyna leży gdzie indziej, a mianowicie w braku zrozumienia potrzeby organizowania apostołatu biblijnego w seminarium i poza nim. Na tę sprawę zwrócili uwagę niektórzy respondenci omawianej ankiety, wspominając o braku zrozumienia ze strony przełożonych i profesorów albo o niedostrzeganiu samego problemu tegoż apostołatu czy też niewłaściwej jego interpretacji.

Inni z kolei stwierdzili, że nie mają żadnych trudności w organizowaniu i przeprowadzaniu akcji upowszechniania Pisma św., że potrzeba im jedynie dużo zapału i pozytywnego nastawienia do tych spraw. Jednak w niektórych wypadkach są obiektywne trudności odnośnie do uprawiania apostołatu biblijnego. Wynikają one z faktu, że dane seminarium znajduje się poza obrębem macierzystej diecezji np. częstochowskie albo też ma małą ilość alumnów np. w Drohiczynie.

Godne uwagi są też wypowiedzi respondentów ankiety dotyczące trudności w organizowaniu interesującego nas apostołatu poza seminarium. Piszą oni o braku materiałów — pomocy duszpasterskich, po-

¹⁶ „Jakie trudności i przeszkody występują w organizowaniu apostołatu biblijnego w seminarium i poza nim?” (p. 7 ankiety).

trzebnych do przeprowadzenia akcji biblijnych. Zwracają też uwagę na brak odpowiedniego czasopisma i tanich egzemplarzy Pisma św. o masowym nakładzie oraz na brak „... dostatecznie wielkich doświadczeń w tej dziedzinie”. Respondent ankiety z seminarium śląskiego postuluje, aby w każdej diecezji i dekanacie był animator apostołatu biblijnego.

W sumie w sprawach dotyczących trudności w organizowaniu omawianego apostołatu wypowiedziało się 2/3 ankietowanych, co stanowi 66,6%, z tym że 10 respondentów wskazywało na trudności wynikające z samego seminarium, a pozostałych 4 zwróciło uwagę na przeszkody niezależne od niego.

3. Podsumowanie

Dokonując oceny dotychczasowych analiz na odcinku przygotowania alumnów do duszpasterstwa biblijnego, stwierdzamy pozytywne zaangażowanie w tej dziedzinie w 15 seminariach na 21 ankietowanych, co wyraża się cyfrą 71,4%¹⁷. W pozostałych seminariach nie zauważono większej aktywności w tym względzie.

W ten sposób przedstawiony stan za pomocą cyfr i procentów nie odzwierciedla jeszcze pełnej rzeczywistości. Tym niemniej omawiana ankieta z pewnością spełniła swoją funkcję, dając obraz w zakresie przygotowania kleryków do omawianego apostołatu, wypełniając w ten sposób lukę w tej dziedzinie wiedzy. Ponadto ankieta ta ma i ten pozytywny aspekt, że ci, którzy ją wypełniali, mieli okazję przekonać się, na ile ich własne seminarium spełnia swoją funkcję w przygotowaniu alumnów do upowszechniania Biblii w pracy duszpasterskiej, a przede wszystkim umiłowania Pisma św. przez nich samych.

Wydaje się, że młode pokolenia opuszczające obecnie uczelnie duchowne są bardziej przygotowane do wykorzystania Biblii w praktycznej działalności Kościoła, niż średnie i starsze pokolenia kapłanów.

Należałoby tylko życzyć, aby problem apostołatu biblijnego był częściej podejmowany na różnych kursach duszpasterskich zarówno na płaszczyźnie diecezjalnej, jak i ogólnopolskiej.

Zelechlinek

Ks. JAN ŚWISTAK

¹⁷ Są to seminaria: gorzowskie, kieleckie, śląskie, poznańskie, wrocławskie, częstochowskie, gdańskie, łódzkie, przemyskie, płockie, olsztyńskie, w Białymstoku, Drohiczyne, sandomierskie i warszawskie. Jeśli chodzi o seminarium zakonne to pozytywną ocenę odnośnie przygotowania kleryków do apostołatu biblijnego można wydać w stosunku do Pallotynów i Werbistów.

Ks. Bogusław Nadolski TChr.

NIKTÓRE PRÓBY HORYZONTALIZMU W LITURGII

Jednym z charakterystycznych rysów posoborowej odnowy liturgicznej były i są usiłowania uczynienia liturgii bliską życia. Mówiło się, że liturgia dotychczas sprawowana była oderwana od życia, że wytworzyła się swoistego rodzaju dychotomia między życiem a liturgią. Stąd różnorodne wysiłki otwarcia liturgii na problemy ludzkiej egzystencji. Wyraziło się to m. in. w tendencjach upolitycznienia, utematyzowania liturgii, jak i w nabożeństwach międzykonfesyjnego związku Schalom w Holandii, które to nabożeństwa chciały dać „bardzo intensywny przykład chrześcijańskiej działalności politycznej”¹. Ten sam element odnajdujemy w nabożeństwach prowadzonych przez tzw. *Integrierte Gemeinde* w Monachium (ruch ten posiada szereg filii w Niemczech, także w Holandii). Tendencje upolitycznienia liturgii pojawiły się w latach 50-tych. Kongres liturgii pastoralnej w 1950 r. w Versaille podjął temat: „Msza św. — zaangażowaniem miłości”. Problematykę tego spotkania można by zamknąć w stwierdzeniu wyrażającym ubolewanie, iż współcześnie liturgia zagubiła tak charakterystyczny rys, cechujący liturgię chrześcijaństwa pierwotnego, jakim był protest rewolucyjny „une protestation revolutionnaire”. Liturgia ta odrzuciła kult cesarza, idolatrię państwa, urzęcystwo i braterstwo między „pracodawcami i niewolnikami”. Czyniła to w czasie uczty eucharystycznej². Już wcześniej we Francji dały się słyszeć głosy domagające się od liturgii charakteru protestu przeciwko *l'ordre établi*, tym więcej jeśli jest on nieporządkiem ustabilizowanym, „skryzalizowanym grzechem”, zakrzepłym, zinstytucjonalizowanym³. P. Lebreť w liturgii chce widzieć uroczysty protest „la protestation solennée” przeciwko metafizycznemu materializmowi, mistyce, która obala wszystkie mistyfikacje pieniądza, dominacji rasizmu⁴. Głosy te nabierają na sile po wspomnianym kongresie w Versaille i przyjmują konkretny kształt w „nowej postaci liturgii”, w tzw. *Politische Nachtgebet* w szeregu miast Niemiec Zachodnich. Tematyka tych ostatnich nabożeństw była bardzo różnorodna. Niektóre tematy były wprost niebezpieczne, ponieważ nosiły charakter wybitnie polityczny, np. Santo CSSR-Do-

¹ B. Meyer, *Politik im Gottesdienst*, Innsbruck-Wien-München 1971, s. 102; P. Reckman, *Le mouvement Schalom*, W: *Les Catholiques hollandais par eux mêmes*, Paris 1969, s. 189—214; H. Oesterhuis, *La liturgie*, W: *Les Catholiques hollandais par eux mêmes*, Paris 1969 s. 83—107.

² V. Vergeriete, *Eucharistie et engagement*, LMD 6 (1950) nr 24, s. 5—19.

³ J. M. Paupert, *Pour une politique evangelique*, Tuluza 1946, s. 68.

⁴ P. Lebreť, *Guide du militant*, Arbresle 1946, t. 1, s. 149—150.

mingo-Vietnam. Polityczna modlitwa przed wyborami. Inne posiadały charakter społeczny np. nabożeństwo nt. odpowiedzialności, „wykonanie kary jeszcze (zanadto) humanitarne?“, „dyktatura kapitału“, „służba wojenna — służba pokojowa” itd. Organizatorzy nabożeństw jako ich cel precyzują: informacja-dyskusja, podjęcie konkretnych zadań⁵.

Zjawisko tzw. mszy tematycznych pojawiło się na Zachodzie Europy w latach 70-tych. Problem ten analizowany był w RBL 5 (1977) 269—274, nie będziemy więc ponownie do niego powracać.

Skąd takie zjawiska? Wspomniano już, że u podłoża tych tendencji leży zbytne rozdzielanie liturgii od życia. Niewątpliwie nie bez wpływu na powstanie tego typu celebracji posiada przenoszenie skuteczności oddziaływań zaczerpniętej z innych dziedzin ekonomicznych czy przyrodniczych⁶:

Czy można również dopatrzeć się w tych poczynaniach jakiejś reakcji na usiłowanie spychania oddziaływania Kościoła na obrzeża społeczeństwa? Czy można uważać je także za pierwsze usiłowania wprowadzenia w czyn wskazań *Konstitucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*?

Wydaje się, że na tym miejscu należy podjąć krótką ocenę tych tendencji, a przede wszystkim wskazać granice i możliwości upolitycznienia liturgii. W naszej rzeczywistości słowo polityka w zestawieniu z liturgią wydaje się szokujące i nie cieszy się dobrą reputacją. P. Cornehl proponuje, wydaje się, w mniej problematyczny termin „otwartość na świat — *Offentlichkeit*”⁷. Autor motywuje swoją propozycję stwierdzeniem, iż ta otwartość już przed reskryptem mediolańskim prowadziła do integracji Kościoła i społeczeństwa. Integracja ta w wiekach średnich osiągnęła swój szczyt. Aczkolwiek współcześnie mówi się o końcu ery konstantyńskiej, nie może to oznaczać separowania się Kościoła od problemów społeczeństwa.

Ocena prób otwierania liturgii na problemy współczesności nie jest łatwa. Od dokonywujących się zjawisk dzieli nas niewielki odstęp czasu. Zjawiska te również podlegają ciągłej ewolucji. Niekiedy ich oddziaływanie jest wyjątkowo efemeryczne, niekiedy ogranicza się tylko do pewnego kręgu zainteresowanych.

Niewątpliwie tendencje te są zjawiskiem charakterystycznym w Kościele posoborowym, w dobie odnowy liturgicznej. Wyrastają one z antropologicznego nurtu w teologii, a konkretnie w liturgii, który akcentuje bardzo mocno ludzkie działanie. Są one też wynikiem dowartościowania roli laikatu, tym bardziej gdy uświadomimy sobie, że ich organizatorami są wyłącznie, albo prawie wyłącznie,

⁵ D. Sölle, F. Steffensky, *Politisches Nachtgebet im Köln*, Berlin-Meiniz 1969.

⁶ B. Meyer, *Politik im Gottesdienst*, s. 12.

⁷ P. Cornehl, H. E. Bahr, *Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation*, Hamburg 1970, s. 118—196.

ludzie świeccy. Są one również wyrazem poszukiwania przez współczesnych chrześcijan modelu obecności w świecie, chęci realizacji życia w duchu ewangelii w konkretnym zawodzie. Wskazuje na to choćby przyjęte określenie w niektórych wypadkach „franciszkańska wspólnota ludzi świeckich”.

Podejmowanie aktualnych problemów współczesności i uwrażliwianie na nie, zamierzenia, by obudzić „ze snu” ludzi bogatych, konsumpcjonistów, uwrażliwianie na nędzę materialną i moralną tak wielkiej ilości ludzi naszego świata jest dążeniem do deprywatyzacji sumień. I wydaje się, że ten element jest szczególnie pozytywny. Koresponduje z wypowiedzią Konstytucji duszpasterskiej o Kościele, iż „głęboka i szybka przemiana rzeczywistości nagle domaga się, żeby nie było nikogo, kto nie zwracając uwagi na bieg wydarzeń lub odrętwiały w bezczynności sprzyjałby etyce czysto indywidualistycznej” (KDK 30). Każdy ma obowiązek przyczyniania się do dobra wspólnego, do rozwoju instytucji. Magisterium Kościoła przestrzega równocześnie przed retoryką, przed częstym zjawiskiem sloganowego głoszenia śmiałych opinii, którym nie towarzyszy jednak życie, a które potwierdza przekonanie o troszczeniu się o potrzeby społeczeństwa. Solidarność społeczną zalicza Kościół „do głównych obowiązków dzisiejszego człowieka” (KDK 30).

Trzeba więc spojrzeć na te zjawiska w kontekście wypowiedzi *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* nt. dialogu i współpracy ze światem.

Pomijając ważne, ale w gruncie rzeczy drugorzędne elementy dotyczące samego przebiegu nabożeństw, sposobu werbowania uczestników, nacechowanego niejednokrotnie natrętną propagandą, czy pewne niedookreślenia do końca poszczególnych elementów nabożeństw, jak również zbyt np. śmiałych interpretacji słowa Bożego nawiązujących do konkretnych wydarzeń politycznych, należy położyć nacisk na zasadnicze podejście. Trzeba przede wszystkim podkreślić, że liturgia nie jest tylko kultem, nie tylko ma wyrażać człowieka. Liturgia jest pierwszorzędnie darowaniem zbawienia i to nie tylko jednostce, ale całej społeczności⁸. Dlatego liturgia posiada zawsze znaczenie społeczne. Zasadniczym podmiotem działań liturgicznych jest jak wiadomo Kościół lokalny, konkretna wspólnota wierzących. I ten Kościół miejscowy posiada wiele możliwości i środków, wyrażenia samego siebie (modlitwa powszechna), jak i aktualizacji orędzia zbawienia, którego „hodie”, „nunc” ukazuje homilia, nie mówiąc już o możliwościach realizacyjnych w codziennym „sąsiedzkim życiu”. Życie codzienne należy w jakiś sposób istotowo do liturgii tak jak i Kościół samorealizuje się w życiu wiary, nadziei i miłości i jako w podstawowych swoich funkcjach. Studium historyczne Jung-

⁸ B. Meyer, dz. cyt., s. 14.

manna⁹ wykazało dobitnie, jak wielki wpływ na sprawy liturgii posiadały poszczególne epoki historyczne. Istniał niewątpliwie również wpływ i w drugą stronę. Niestety, nie posiadamy dotychczas opracowań tego aspektu. Byłoby ono szczególnie ciekawe, chociaż ogromnie trudne, jak trudną jest każda próba ujęcia zjawisk humanistycznych. Niewątpliwie wpływ ten istniał i nadal istnieje. Niemniej podkreślić trzeba, że zadaniem liturgii nie jest celebrowanie wydarzeń świata, zjawisk świata. Powtórzmy to, że liturgia jest przede wszystkim darem. Celebrowane nie wydarzenia życiowe, lecz jedyne i niepowtarzalne, ale reaktywizujące się w konkretnym „Sitz im Leben” wydarzenie zbawcze — misterium Chrystusa. Wydarzenie paschalne Chrystusa, podkreśla Ratzinger, ukazuje się jako dążenie z góry ku dołowi. Nie stoi on (krzyż) jako dzieło pojednania, które ludzie ofiarują zagniewanemu Bogu, lecz jako wyraz szaleństwa miłości Boga. Jest on zbliżeniem się do ludzkości. Oznacza to, że kult i cała egzystencja chrześcijańska przejawia się przede wszystkim w dziękczynnym przyjęciu boskiego daru zbawienia. Dlatego słuszną główną formą kultu chrześcijańskiego nazywa się dziękczynieniem — Eucharystią. „Kult chrześcijański polega po prostu na miłości, takiej, jaką mógł dać tylko ten, w którym Boska miłość stała się miłością ludzką”. „Kult ten oznacza, że rezygnujemy z własnych prób usprawiedliwienia się, podobnie jak próba usprawiedliwienia Adama była wykretem”¹⁰.

Przyjęcie daru zbawienia, wejście w Boga, „który sam jest aktem miłości, czystym „dla”, który dlatego wyniszczył samego siebie, spotkanie takiego Boga urealniam, przygotowuje do weryfikacji naszej miłości ku Bogu poprzez służbę Chrystusowi w bliźnich. Jest to uzdolnienie nie tylko typu moralnego, ale chyba, trzeba powiedzieć, bytowego przez sakramentalną łączność dokonującą się w liturgii. Sens chrześcijańskiej egzystencji realizuje się w miłości. Jest to „swoistego rodzaju repetycja” Chrystusowej egzystencji „pro”. Miłość jednak ludzka posiada swoje medium, swoisty sakrament — współczłowieka. I miłość współczłowieka nie stoi w konkurencji do miłowania Tego, który właśnie stał się człowiekiem. Miłość współczłowieka rozciąga się na całego człowieka, na wszystkie dziedziny jego życia, jest uniwersalna. Ma na celu całościową i całościową promocję człowieka, tak jak liturgia obejmuje swoim uzbogacającym wpływem również całego człowieka. Sakrament brata jest niewątpliwie konsekwencją w jakimś sensie teologicznej godności świata, jego przeznaczenia do pełnej integracji, jak również jedności dzieła stworzenia i odkupienia. Świat jest, jak o tym wspomniano, w grun-

⁹ *Missarum Sollemnia*, t. 1—3, Paris 1950.

¹⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1989, s. 233—239.

cie rzeczy kategorią chrystologiczną¹¹ tak radykalnie uwidaczniającą się we wcieleniu.

Szkoda, że przez wiele wieków rozprawy teologiczne odnoszące się do wcielenia koncentrowały się na rozważaniach filozoficznych dotyczących pojęcia osoby *suppositum* itp., usuwając na dalszy plan konsekwencje *efapaxu* w dziejach zbawienia. Współczesna myśl teologiczna pozwala pełniej rozumieć człowieka jako ikonę Boga, jako epifanię królewskiego urzędu słowa Bożego, jako sakramentu Jego mocy z zachowaniem pośredniego charakteru, nadrzędnego charakteru poznania Boga¹². Wielkość Brata, które to słowo jest jakimś prasłowem w chrześcijaństwie¹³ (*Urtwort*) nabiera tym większego i wyrazistszego znaczenia w świetle Mt 25, 31—46. W świetle sądu ostatecznego, na który zgromadzą się *wszyscy ludzie wszystkich czasów* (tłum. Bibl. Jerozolimską), można wnioskować, że sakramentem spotkania Boga w życiu jest drugi człowiek. Czyn wyświadczony drugiemu człowiekowi; czyn, który w naszej świadomości ma na celu tylko człowieka, w rzeczywistości zgodnie ze słowami Jezusa w ewangelii ma na celu samego Boga. *Mnieście uczynili*. Tezę o człowieku jako o sakramencie Boga dla człowieka potwierdza także epizod z miłośnym Samarytaninem (Łk 10, 25 nn), jak również opis umycia nóg w ewangelii św. Jana (13, 7—10). W tym ostatnim, na miejscu, w którym synoptycy referują ustanowienie Najśw. Sakramentu, umiłowany uczeń Jezusa podaje opis umycia nóg. Autorzy wyciągają stąd wniosek, że można tu widzieć wskazanie, że ostateczną rzeczywistością Eucharystii (*res sacramenti*) jest „liturgia miłości do ludzi”¹⁴. W tej *posłudze pokornej miłości* (tłum. Bibl. Jerozolimską) eucharystyczny obrzęd odznajduje najgłębszą tajemnicę, którą obrzęd ten oznacza i urzeczywistnia. Jeżeli czyn uczyniony drugiemu człowiekowi jest czynem świadczonym Chrystusowi, to nie dlatego jakoby ubogi był Chrystusem, ale dlatego, że ów maluczki czy najmniejszy jest zasłoną, pod którą spotykamy Chrystusa. Świadczy to także o tym, że poprzez oddanie się ludziom człowiek oddaje się Bogu: Oddawanie się ludziom, wychodzenie ku ludziom, realizowanie egzystencji „dla”, nie może się zacieśniać, jak to już zaznaczono, do małych drobnych czynów. Nie idzie tu o zbyt ciasno pojmowaną miłość w sensie indywidualistycznego personalizmu, nie idzie tylko o filantropijną działalność. Kubek zimnej wody musi być niepomierne poszerzony¹⁵. Staje się on tylko symbolem szerokiego zakresu dzia-

¹¹ V. Schurr, *Die Gemeindepredikt*, W: HPT t. 1, s. 252.

¹² J. M. R. Tillard, *Die Kirche und die irdischen Werte*, W: *Die Kirche in der Welt von heute*, Salzburg 1967 s. 117.

¹³ N. Brox, *Bruder Brüderlichkeit Gemeinde*, W: *Koinonia Kirche und Brüderlichkeit*. Pastoral Katechetische Hefte 45, Leipzig 1970, s. 33.

¹⁴ Ph. Roqueplo, *Doświadczenie świata doświadczeniem Boga*, Warszawa 1974, s. 213.

¹⁵ tamże, s. 213—215.

łań, zmian struktur ekonomicznych, ugruntowania sprawiedliwości, miłości, pokoju, czynienia świata bardziej ludzkim, troski o „bardziej odpowiednie rozdzielanie” dóbr stworzonych, o postęp „w ludzkiej i chrześcijańskiej wolności” (KK 36). Na tym miejscu należy uczynić pewne uwagi. Pierwsza z nich dotyczy tendencji uważających czynienie konkretnego miłosierdzia w naszych czasach za zbyteczne. Tendencja ta na pierwszy plan wysuwa budowanie takiego społeczeństwa, w którym nie byłoby ludzi biednych. Clive Staples Lewis słusznie podkreśla, że tendencje takie są w zasadzie dobre. Ale jeśli ktoś przypuszcza, że to zwalnia go od ofiary na rzecz ubogich, ten zrywa z całą moralnością chrześcijańską¹⁶. Nje należy bowiem tracić z oczu konkretnego „sakramentu brata”, nie należy zatracać wyraźnego oblicza. Konkretny maluczki potrzebuje nie tylko kubka wody, ale konkretnego osobistego umiłowania, którego uwyrażnieniem będzie dopiero kubek wody¹⁷.

Druga uwaga dotyczyć będzie poważniejszego problemu. Jeśli bowiem rozszerzamy „pojęcie brata” nie tylko na poświęceniu się ludziom, egzystencję „pro”, ale także na szerokie działania społeczne i polityczne, to rodzi się pytanie, czy wolno także rozciągnąć pojęcie brata na cały świat wartości, szczególnie wartości moralnych. Innymi słowy: czy wolno utożsamiać wartości etyczne, czy dobro moralne z ludzkim poświęceniem się i ludzką miłością? Czy można powiedzieć, że troska o wartości etyczne i dobro moralne stanowi faktyczną swoistego rodzaju liturgię¹⁸? Czy te wartości są sakramentami spotkania Boga?

Wiadomą jest bowiem rzeczą ambiwalencja działania człowieka. Istnieje niebezpieczeństwo, iż w „interwał, jaki oddziela „pierwiastek Boski” od samego Boga, może wkraść się bunt i wtedy świadomość stwarza sobie idola piękności samej w sobie. Jeśli wartością tą jest ukryty Bóg, może nią być również ukryty szatan”¹⁹. Trzeba liczyć się nie tylko z dokonywującą się „liturgią Boga”, ale z jakiegoś typu antyliturgią — „jakiś parodystyczny stół demonów” przeciwstawieniu do „stołu Pańskiego”²⁰.

Poprzez przepajanie wartościami moralnymi kultury i wszystkich dziedzin życia ludzkiego, przyczyniają się chrześcijanie do wzrostu królestwa Bożego w świecie, „lepiej przygotowuje się rolę świata pod zasiew słowa Bożego i szerzej otwierają się bramy Kościoła, którymi wejść ma na świat orędzie pokoju” (KDK 36). Wypada na tym miejscu powtórzyć stwierdzenie, że cały postęp materialny podporządko-

¹⁶ Cl. Staples Lewis, *O wierze i moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1968, s. 81.

¹⁷ Ph. Roqueplo, dz. cyt., s. 215.

¹⁸ Ph. Roqueplo, dz. cyt., s. 216—230.

¹⁹ M. Nedoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942, s. 119; Ph. Roqueplo, dz. cyt., s. 217.

²⁰ Cz. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1978, s. 133.

wany jest postępowi moralnemu. Wydaje się jednak, iż odpowiedzi należy szukać także z jednej strony w afirmacji stworzonych rzeczy przez Boga, jak również z drugiej, w ukierunkowaniu wszystkiego na Chrystusa. Odpowiedzi tej wreszcie trzeba szukać w zasadniczej decyzji (*krisis*) człowieka, w zasadniczym opowiedzeniu się, „uwierzeniu”, które powoduje podział na tych, którzy „są z Boga” (1 J 3, 8. 9) i tych, którzy nie są z Boga. Kto przyjętą prawdę wprowadza w czyn, zbliża się do światła, aby się okazało, że uczynki jego są dokonane wg Boga. Możemy więc przyjąć sakramentalny charakter wartości etycznych i dobra moralnego. Wybór o którym mowa dokonuje się w sumieniu człowieka, w korzystaniu z daru wolności. Wybór ten Roqueplo nazywa „fundamentalną opcją etyczną”²¹. Poprzez sumienie, będące „ośrodkiem i sanktuarium człowieka” (KDK 16), w którym rozbrzmiewa głos Boga, „dziwnym sposobem wiadomym staje się to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego”. Ono też staje się źródłem jedności ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu problemów moralnych tak z zakresu życia jednostkowego jak i społecznego (KDK 16).

Trzecia uwaga dotyczyć będzie stwierdzenia, że mimo sakramentalnego charakteru egzystencji człowieka i mimo że „horyzont etyczny człowieka stanowi uniwersalny sakrament, w którym — historycznie i misteryjnie — jak to odpowiada istocie cielesnej — rozgrywa się powszechny dramat spotkania człowieka z boskim przeznaczeniem”²², nie można stwierdzić, że wszystko można sprowadzić do miłości bliźniego. Właściwa bowiem miłość bliźniego realizuje się tylko przez Jezusa, poprzez otwarcie się Boga w Jezusie²³. Prawdą jest, że tak blisko jesteśmy Boga, jak jesteśmy bliscy naszego sąsiada²⁴, proces ten jednak musi przebiegać przez Jezusa, poprzez Jego misterium paschalne.

Czwarta z kolei uwaga chce podkreślić, że nie należy utożsamiać liturgii z diakonią, jak również z drugiej strony głęboko ich rozdzielać. Triada bowiem: liturgia, diakonia i martyria tworzą jedną całość i wzajemnie się uzupełniają. Działanie diakonalne z jednej strony jest ukonkretnianiem i potwierdzeniem się Boga w liturgii, z drugiej działanie to poprzez realizację egzystencji „dla” przygotowuje do tym pełniejszego, bezinteresownego daru ze siebie samego w eucharystycznej liturgii. Chyba w tym kierunku idzie w jakimś sensie jedna z form upolityczniania liturgii reprezentowana przez E. Cardenal — nikaraguańskiego księdza, poety, prezentowana w książce, której oryginalny tytuł brzmi *Vida en el Amor (Zakończane życie)*. Książka ta zawiera przedmowę Th. Mertona. Autor

²¹ Ph. Roqueplo, dz. cyt., s. 221, 224.

²² Ph. Roqueplo, dz. cyt., s. 229.

²³ B. Meyer, dz. cyt., s. 51.

²⁴ L. Evelyn, *Neuer Wein in neue Schälche*, Graz² 1967, s. 10; B. Meyer, dz. cyt., 62.

jest zdania, że walka przeciw niesprawiedliwości odbywa się przez zwycięstwo konkretnego egoizmu i niepokoju we własnym sercu. Bomba H jest w naszym sercu. Prawdziwa rewolucja winna się rozpocząć od metanoi człowieka²⁵. Stańowisko to jednak nie uwzględnia aspektu chrystologicznego, przynajmniej w sposób wyraźny.

Dochodzimy znowu do osoby człowieka, która we wszystkich „przeobrażeniach i działaniach” zachowywać musi naczelne miejsce.

Poznań

Ks. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr

²⁵ E. Cardenal, *Zerschneide den Stacheldraht Südamerikanische Psalmen*, Wupertal³ 1968, s. 63; B. Meyer, dz. cyt., s. 107—111.

Ks. Alfons Labudda SVD

LITURGIA POGRZEBU DZIECKA W DAWNEJ POLSCE

Obchodzony Rok Dziecka był okazją do licznych wypowiedzi na temat dziecka, jego roli w świecie ludzi dorosłych, jego miejsca w sztuce i w dziejach ludzkich. Niniejsze opracowanie chce ukazać miejsce dziecka w liturgii, tym razem liturgii pogrzebowej, w dawnej Polsce. Powstało ono głównie w oparciu o zachowane księgi liturgiczne z okresu do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631).

Niedawno J. Salij pisał: „Dotychczas brak monografii na temat obrzędów pogrzebowych ochrzczonych niemowląt w liturgii rzymskiej”¹. Nieco dalej tenże autor dodaje, że nawet wprowadzony przez Pawła VI w r. 1969 nowy obrzęd pogrzebowy „nie wywołał żadnych poważniejszych publikacji na temat pogrzebu w ogóle, a tym bardziej pogrzebu dzieci”². Niniejsze wywody chcą być skromną próbą uzupełnienia tej luki, przynajmniej w odniesieniu do dziejów liturgii pogrzebu dzieci w Polsce.

¹ J. Salij: *Modlitwa za świętych w liturgii rzymskiej*. W: *Studia Teologiczno-dogmatyczne*. T. 1. Warszawa 1974, s. 249.

² Tamże. — Do miana „poważniejszych publikacji” nie mogą pretendować artykuły: C. Braga, *L'Ordo exsequiarum per i bambini*. *Ephe-merides Liturgicae* 84 (1970) 160—168; A. Turck, *Notes sur le funerailles d'enfants non baptises*. *La Maison Dieu* 101 (1970) 113—118; A. M. Roquet, *Messe per le esequi dei bambini*. *Rivista Liturgica* 58 (1971) 408—414 — będąc jedynie praktycznym komentarzem do nowego obrzędu pogrzebowego dzieci.

Najwcześniejszy obrzęd pogrzebu dzieci zdaniem H. R. Philipeau znajdujemy u św. Efrema Syryjczyka († 373)³. W liturgii rzymskiej obrzęd pogrzebu dziecka pojawił się dopiero pod koniec średniowiecza⁴. Monumentalny zbiór M. Andrieu *Les Ordines Romani du haut Moyen-Age*⁵ nie zawiera żadnego przykladu na ten temat, a wśród dziewiętnastu rytów pogrzebowych opublikowanych przez E. Martène w *De antiquis Ecclesiae ritibus*, znajduje się zaledwie jeden obrzęd pogrzebu dziecka, zaczerpnięty z liturgii ambrożyjskiej⁶.

W liturgii rzymskiej *Officium sepulturae parvulorum christianorum* pojawia się po raz pierwszy w *Pontificale seu Sacerdotale Romanum* (Romae 1497) autorstwa dominikanina Alberto Castellano († ok. 1522). Po Castellano obrzęd pogrzebu opracował kardynał J. A. Santori (*Rituale Sacramentorum Romanum*. Romae 1854), który stał się podstawą dla *Ordo sepeliendi parvulos* z *Rituale Romanum* z 1614 roku⁷.

Liturgiczny obrzęd pogrzebowy przeznaczony był jedynie dla dziecka ochrzczonego. Dodatkowe trudności stwarzał pogrzeb dziecka nieochrzczonego. Obowiązywał przepis aż do naszych czasów: „Ad sepulturam ecclesiasticam non sunt admittendi qui sine baptismo decesserint” (CIC 1239 § 1). *Rituale Romanum* z 1614 r., wylicza wszystkich, którym należy odmówić kościelnego pogrzebu, wśród nich: „Infantibus mortuis absque Baptismo”. Uzasadnienie także było proste: „Cum non sint membra (Ecclesiae) incorporata, ac propterea in loco

³ H. R. Philippeau, *Textes et Rubriques des Agenda mortuorum*. Archiv für Liturgiewissenschaft 4 (1955) 71. — Efrema Syryjczyk ułożył 85 madrasz (Grabsesänge) o zmarłych, które weszły do liturgii pogrzebowej. Śmierć dzieci opiewają madrasz od 36—44. Por. H. Müllers, *Jenseitsglaube und Totenkult in altchristlichen Syrien, nach den Schriften unter dem Namen Afrems des Syrsers*. Marburg 1965, s. 158; Assemani, *Aphraemi Syri Opera*. T. 3. Editio Romana 1743, s. 225—359.

⁴ Brak obrzędu pogrzebu dziecka we wcześniejszym średniowieczu zdaje się wynikać z tego, że średniowiecze mało albo w ogóle nie interesowało się dzieckiem. J. Huizinga (*Jesień średniowiecza*. T. 1. Warszawa 1967, s. 273) pisze, że akcenty z życia dziecka w literaturze późnego średniowiecza występują niezmiernie rzadko. „Nie było dla nich miejsca w namaszczonej powadze wielkiego stylu. Właściwie ani literatura laicka, ani kościelna nie znają dziecka”. Podobnie wypowiada się J. le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*. Warszawa 1970, s. 287—288.

⁵ M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen-Age*. T. 1—5. Louvain 1931—1961.

⁶ E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*. Antverpiae 1763 (pierwsze wydanie w latach 1699—1702) T. 2, s. 407. Nie wiadomo jednak z jakiego czasu pochodzi obrzęd ambrożyjski. *Rituale Ambrosianum* ukazało się w druku w 1589 r. W *De antiquis monachorum ritibus* E. Martène'a (T. 4, Antverpiae 1764, s. 253—279) nie znajdujemy żadnego obrzędu pogrzebu dziecka.

⁷ Por. C. Braga, *L'„Ordo exequiarum” per i bambini*, s. 161—162; P. M. Gy, *Der Tod des Christen*. W: A. G. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Bd. 2. Leipzig 1967, s. 167.

sacro sepeliri non debeant”⁸. Problem miał charakter przede wszystkim doktrynalny⁹. Dziecko nie ochrzczone nie jest członkiem Kościoła i Kościół nie ma wobec niego żadnych zobowiązań. Powstały jednak komplikacje duszpasterskie i ludzkie. Prób rozwiązania tego zagadnienia w przeszłości było jednak niewiele. Jedną z nich było stanowisko kardynała Kajetana († 1534), który uważał, że brak chrztu dziecka można uzupełnić wiarą i modlitwą rodziców. Jednakże sugestie Kajetana nie spotkały się ze zrozumieniem. Ostatnio kwestia zbawienia dzieci schodzących z tego świata przed użyciem rozumu a bez sakramentu chrztu jest żywo dyskutowana. I choć Kościół nie wydał jeszcze w tej kwestii żadnego orzeczenia, to jednak opinia teologów jest dość zgodna, że Bóg ma środki zbawienia, o których my nie wiemy¹⁰.

Te same trudności odnośnie do pogrzebu dzieci nie ochrzczonych istniały w kościołach protestanckich. W praktyce pogrzeb w tym wypadku uzależniano od życzenia rodziców i zgody poszczególnych gmin¹¹. W uzasadnieniu teologicznym protestanci podają fakt, że dziecko zrodzone z ochrzczonych rodziców od samego początku znajduje się w zasięgu działania łaski Jezusa Chrystusa. Powołują się przy tym na św. Pawła 1 Kor 7, 14: *Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie świętość osiągnie niewierząca żona przez „brata”*. W przeciwnym wypadku dzieci wasze bytyby nieczyste, teraz zaś są święte. W ten sposób problem nie zostaje do końca rozwiązany, ale wiara ludu i praktyka duszpasterska wyprzedza rozstrzygnięcie teologiczne.

Wiara ludu i praktyka duszpasterska legły również u podstaw najnowszego *Ordo exsequiarum* z 1969 r., które pogrzeb dziecka nie ochrzczonego uzależnia od pozwolenia biskupiego¹². Pozwolenie to wprawdzie obwarowane jest licznymi warunkami, jest jednak możliwe do osiągnięcia.

⁸ *Rituale Freisingense* z 1743 roku podaje: „Quamvis parvulorum sine baptismo defunctorum curam Ecclesia Dei non habet, cum non sint membra incorporata, ac propterea in loco sacro sepeliri non debeant (...) sunt tamen separatis (prope sed extra coemeterium) bene clausis attamen non benedictis, sine precibus et omni solemnitate ecclesiastica, privatim, et in silentio sepeliendi”. Cyt. za: C. Braga, *L'„Ordo exsequiarum” per i bambini*, s. 165.

⁹ Por. Ch. V. Héris, *Le salut des enfants morts sans baptême*, LMD 40 (1947), nr 10, s. 89—105; Ch. Journet, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Bruges 1958; W. Granat, *Problem zbawienia dzieci nie ochrzczonych odchodzących z tego świata przed użyciem rozumu*, W: *Dogmatyka katolicka*, T. 7. Cz. 2, Lublin 1966, s. 119—133. — Ostatnio ukazała się nowa publikacja na temat losu dzieci nie ochrzczonych, której treści już nie uwzględniono w tej pracy. Por. F. Wawrzyniak, *Zbawienie wieczne nie ochrzczonych małych dzieci*, Poznań 1979.

¹⁰ Por. W. Granat, jw.

¹¹ Por. B. Bürki, *Im Herrn entschlafen*, s. 282—283.

¹² *Ordo exsequiarum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969 nr 82.

Zupełną nowością naszych czasów jest msza: „In exsequiis parvuli nondum baptizati”¹³. Jest ona jednak logiczną konsekwencją normy liturgicznej, która pozwala na odprawienie kościelnego pogrzebu dziecka, które ani z własnej winy, ani z winy rodziców nie zostało ochrzczone.

Jak na tym tle przedstawia się sprawa pogrzebu dziecka w naszej przeszłości?

Wydaje się, że pierwszą wzmianką o pogrzebie dziecka w polskich oficjalnych źródłach kościelnych jest statut biskupa Wojciech Jastrzębca z 1423 r. Jest w nim mowa o praktyce odprawiania mszy z okazji śmierci dzieci „nie na odpuszczenie winy, lecz dla okazania, że należą do jedności Ciała Mistycznego”¹⁴. Statut Jastrzębca odbiega od całej tradycji średniowiecznej. Nie znajduje też oddźwięku w dalszych ustawach synodalnych ani w księgach liturgicznych.

Najstarszą księgą liturgiczną z terenu polskiego, w której odnaleziono obrzęd pogrzebu dzieci, jest *Agenda* z klasztoru cysterskiego w Lubiążu¹⁵. Pochodzi ona z końca XV wieku. Obrzęd pogrzebu dziecka Agendy lubiąskiej pokrywa się zupełnie z takim obrzędem w *Rituale Romanum* 1614, co najlepiej ilustruje zestawienie tekstów obu tych ksiąg. Oba obrzędy opierają się na wspólnym źródle, jakim jest obrzęd pogrzebu dziecka opracowany przez Alberto Castellano, chociaż ten ostatni kończy obrzęd modlitwą „Deus qui corda fidelium” lub „Concede nos”¹⁶. Różnica między Agendą cysterską z Lubiąża a Rytuałem rzymskim z 1614 polega jedynie na tym, że ten ostatni na samym wstępie do pogrzebu dzieci zawiera dodatkową uwagę, by dla ochrzczonych niemowląt i dzieci zmarłych przed użyciem rozumu wyznaczyć „iuxta vetustam et laudabilem consuetudinem” specjalne miejsce na poświęconym cmentarzu.

W rubryce wstępnej obu agend jest mowa o przybraniu dziecka w koronę z kwiatów lub pachnących ziół na znak niewinności. Rubryka nawiązuje tu do starochrześcijańskiej tradycji, opartej na zwyczajach żydowskich (J 19, 39—40), według której zmarłych obsypywano wonnymi ziołami. Korony na głowach zmarłych dziewic, jako mające związek z kultem pogańskim były w pierwotnym Kościele zakazane, jednak już Grzegorz z Nysy († 399) nie widzi w tym zwyczaju niczego zdroźnego. Kapłan w czasie pogrzebu dziecka ubrany jest w komżę i białą stułę, podczas gdy w obrzędzie ambrozjańskim przewiduje się stułę fioletową. Dzwony w zasadzie milczą, jeśli jednak dzwonią, to na sposób uroczysty.

¹³ *Missale Romanum* 1970, s. 885—886.

¹⁴ *Starodawne prawa polskiego pomniki*. Wyd. U. Heyzmann. T. 4. Cracoviae 1873, s. 67.

¹⁵ BUWr IQ 210, k. 25—32. Por. *Katalog Göbera* XV, 154. Ustalenie daty powstania budzi pewne wątpliwości, między innymi właśnie ze względu na obrzęd pogrzebu dzieci.

¹⁶ Por. C. Braga, *L'„Ordo exsequiarum” per i bambini*, s. 161.

Następną księgą liturgiczną zajmującą się pogrzebem dziecka jest drukowana *Agenda plocka* z 1554 r. Wprawdzie nie posiada ona żadnych tekstów liturgicznych, ale zawiera bardzo interesujące „informatio-nes” na temat sepultura parvulorum¹⁷. Autora tych informatio-nes nurtowała mocno sprawa pogrzebu dzieci nie ochrzczonych. Wprawdzie domaga się chrztu dla dzieci, które mają zaznać kościelnego pogrzebu, ale traktuje rzecz jak na owe czasy bardzo wielkodusznie. Otóż, w razie konieczności, chrztu może udzielić położna lub jakakolwiek osoba, nawet jeśli tą osobą będzie poganin lub żyd, i nawet jeśli to robią w lęku, byleby ze złej woli nie chcieli czegoś opuścić lub dodać do formuły chrztu, co uczyniłoby ją nieważną. Dzieci w ten sposób ochrzczone mają prawo do kościelnego pogrzebu. Również dzieci ochrzczone w czasie porodu tylko na części ciała, wydobyte z łona zmarłej położnicy lub zmarłe razem z matką nie należy pozbawiać pogrzebu kościelnego, „quia divina misericordia non est arcanda”. Autor odchodzi tu od stanowiska prawniczego, powołując się na sytuację graniczną i na miłosierdzie Boże.

W kilkadziesiąt lat później zwyciężył znowu litera prawa. *Agenda H. Powodowskiego* z 1591 r. w uwagach na temat: „sepultura ecclesiastica quibus denegatur” pod nr 13 podaje: „Corporibus excuteratis vel divisis”. W tym samym duchu wypowiada się *Epistola pastoralis ad parochos Bernardi Macieiewski* z 1607 r. w artykule 16: „Prohibendi autem et arcendi sunt ab ecclesiastica sepultura: (...) parvuli abortivi; parvuli sine baptismo mortui”. Rozporządzenie to powtórzył synod przemyski z 1921 r. Wśród innych ustaw synod podaje: „Casus, to jest przypadki, w których kanony bronią zmarłym pogrzebu chrześcijańskiego”, gdzie między innymi czytamy: „gdyby dziecie umarło bez chrztu albo je z żywota macierzyńskiego wypru-”¹⁸. W świetle tych postanowień widać, że autor *Agendy plockiej* stosował znacznie łagodniejszą formę. W końcu *Agenda* ta przedstawia przypadek, kiedy dziecko umiera w drodze do kościoła, dokąd rodzice udawali się z nim po chrzest. I takiemu dziecku przysługuje pogrzeb kościelny, ponieważ decydującym momentem jest w tym przypadku dobra wola rodziców. Ale późniejsza praktyka i pod tym względem była surowsza. *Rituale Romanum* z 1614 r. a za nim *Rytuał Piotrkowski* z 1631 r. podają bez żadnego komentarza w rubryce: „Quibus non licet dare ecclesiasticam sepulturam” wśród innych przypadków: „Infantibus mortuis absque Baptismo”¹⁹. Dzie-

¹⁷ *Agenda Plocensis* 1554, p. 19.

¹⁸ J. Sawicki, *Concilia Poloniae*. T. 8. Wrocław 1955, s. 206.

¹⁹ Jeszcze niedawno lękliwi duszpasterze mieli wątpliwości, czy chrzest tylko z wody, udzielony przez nieurzędowego szafarza, uprawnia do pogrzebu kościelnego oraz czy można nie ochrzczone dziecko, zmarłe w czasie porodu, pochować razem z matką, zmarłą śmiercią macierzyńską w czasie tego samego porodu. Por. S. Wójcik, *Pogrzeb kościelny niemowląt*. *Homo Dei* 29 (1960), nr 1, s. 114—118.

ciom starszym Agenda płocka zapewnia ponadto swobodny wybór miejsca pogrzebu.

Agendy: *Warmińska* z 1578 r. i *Gnieźnieńska* z tego samego roku nie posiadają specjalnego obrzędu pogrzebu dzieci. Jedynie w rubryce do „*Conductus funeris communis*” znajdujemy taką uwagę o dzieciach: „*Si vero defunctus sit infans, aut adultus sed virgo, cantatur Responsorium* (w drodze do kościoła): „*Christi virgo dilectissima*” vel *Responsorium*: „*Si bona suscepimus*” cum versu „*Nudus egressus sum de utero matris meae, nudus revertar illuc*”. *Repetitur*: „*Dominus dedit*”²⁰.

Z drukowanych agend tekst liturgiczny obrzędu pogrzebu dzieci zawiera dopiero Agenda H. Powodowskiego z 1591 r. Stało się to zatem stosunkowo późno, zważywszy na fakt, że już od stu mniej więcej lat znany był na Śląsku obrzęd pogrzebu dzieci. Ale w innych krajach pod tym względem nie było lepiej. „*Conductus parvulorum baptizatorum*” zawarty w Agendzie Powodowskiego, w porównaniu do „*Ordo sepeliendi parvulorum*” z Agendy lubiąskiej jest znacznie krótszy. Zawiera tylko jedną modlitwę odmawianą nad grobem: „*Omnipotens et mitissime Deus*”. Rubryki nic nie mówią o przybraniu dziecka w koronę z kwiatów, o dzwonach bijących uroczyście, czy o stroju kapłana. Jest natomiast uwaga, że egzekwie te stanowić mają „*laudes potius divinas et solatia parentum, quam preces et suffragia*”. Rubryki niejasno określają, czy procesja rusza bezpośrednio z domu na cmentarz czy z kościoła. Ani dom ani kościół nie są tu wzmiankowane. Dopiero następny akt liturgiczny ma ściśle określone miejsce, „*circa sepulchrum*”. Agenda Powodowskiego zawiera nieznanne innym obrzędy pogrzebu dziecka *responsorium*: „*Non timebis anima*”, śpiewane w czasie procesji. Na zakończenie obrzędu zaleca antyfonę: „*Salve Regina*”.

Obrzęd pogrzebu dziecka przejął H. Powodowski prawdopodobnie z *Sacerdotale Romanum* wydanym w Wenecji w 1589 r.²¹ Agenda Powodowskiego miała kilka wydań i praktycznie do wydania *Rytuału Piotrkowskiego* w 1631 r., a zatem przez 40 lat służyła polskim duszpasterzom. *Rytuał Piotrkowski* przejął obrzęd pogrzebu dziecka z *Rituale Romanum* 1614 i odtąd rytym tym posługiwano się do ostatnich dni. Niewielkie zmiany w postaci dodatkowych wezwań modlitewnych (przy jednoczesnym opuszczeniu modlitw przepisanych w drodze z cmentarza do kościoła) oraz tłumaczenie tekstów liturgicznych na język polski wprowadził dopiero rytuał polski z 1963 roku²².

Obrzęd pogrzebu dzieci zasadniczo wzoruje się na obrzędzie pogrzebu dorosłych (procesja z domu do kościoła, ceremonie w koście-

²⁰ AgVarm 1578, II, 161; AgGnesn 1578, II, 149.

²¹ Por. St. Dziwisz, *Agenda Powodowskiego z roku 1591. Studium historyczno-liturgiczne*. Kraków 1967, s. 64—71.

²² Por. *Collectio rituum*. Katowice 1963, s. 404—438.

le i przy grobie). Teksty liturgiczne wyrażają nadzieję, że dzieci ochrzczone, zmarłe przed używaniem rozumu, osiągają zaraz po śmierci życie wieczne. Dlatego średniowieczna liturgia rzymska nie przewidywała własnej mszy za zmarłe dzieci. Również *Rituale Romanum* 1614 milczy na ten temat. Wprowadziły ją dopiero czasy nowsze, a w pełni doceniło jej wartość najnowsze *Missale Romanum* z 1970 roku²³.

W źródłach pozaliturgicznych prawie nie ma wzmianek o pogrzebach dzieci. O niektórych zwyczajach pogrzebowych odnoszących się do dzieci mówią kroniki z okazji pogrzebu dzieci królewskich. Z. Kuchowicz podaje jedynie, że niektóre cechy krakowskie miały dla dzieci i dziewcząt jedwabne całuny niebieskie na znak „iż Bóg powołał do swojej chwały istotę niewinną”²⁴.

Reasumując można powiedzieć, że *Ordo sepeliendi parvolorum* pojawia się w liturgii rzymskiej stosunkowo późno, bo dopiero u schyłku średniowiecza. Obrzęd pogrzebu dziecka jest wyrazem wiary, że dziecko ochrzczone, zmarłe przed użyciem rozumu natychmiast osiąga zbawienie. Dlatego niepotrzebna była msza za zmarłe dziecko. Modlitwy obrzędu pogrzebowego mają charakter pochwalny, a nie wstawienniczy. Praktykowano również pogrzeb dziecka nie ochrzczonego, ale źródła nie podają tekstów.

Pieniężno

Ks. ALFONS LABUDDA SVD

²³ *Missale Romanum* 1970, s. 883—886. — Por. A. M. Roquet, *Messe per la esequi dei Bambini*. *Rivista Liturgica* 58 (1971) 408—414; A. Labudda, *Msza za zmarłych*. *RBL* 27 (1974), nr 1—2, s. 435—437.

²⁴ Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII—XVIII wieku*. Łódź 1975, s. 206; por. też: A. Chmiel, *Rzeźnicy krakowscy*. Kraków 1930, s. 216—218.

**POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA
W KRAKOWIE**

wydawało

**SPECJALISTYCZNE
ASPEKTY PROBLEMU ANTYKONCEPCJI**

**Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Naukowej
Lekarzy i Teologów**

Kraków 1980, s. 185

zł 100.—

HELMUT ENGEL SJ, *Die Vorfahren Israels in Ägypten. Forschungs-geschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius (1849)*, Frankfurter Theologische Studien 27, Frankfurt am Main 1979, s. 256.

Omawiana przeze mnie książka jest pracą dokorską autora obronioną na Papieskim Instytucie Biblijnym na wiosnę 1978 roku. Jej charakter, cel i założenia przedstawia najlepiej sam autor we wprowadzeniu do swego dzieła. Pisze on tam, że według świadectwa Starego Testamentu z udaniem się „Synów Izraela” do Egiptu i z wyprowadzeniem ich stamtąd zaczyna się religijna i narodowa historia Izraela jako Ludu Jahwe. Późniejsze czasy ustawicznie odwołują się do tamtych początków. Czy można jednak z tego obrazu, który rozciąga przed nami Stary Testament, wydedukować coś na temat obiektywnego przebiegu tamtych wydarzeń? Kto i jak długo przebywał w Egipcie? Czy można jeszcze ustalić datę i trasę Wyjścia? W jakim stosunku znajduje się grupa, która wyszła z Egiptu, do późniejszego Izraela i Judy, historycznie bardziej już uchwytnych?

Książka Engela nie daje na te pytania bezpośredniej odpowiedzi. Jej celem jest przedstawić to, co w świecie naukowym powiedziano na ten temat od 1849 r., aż po nasze czasy.

Dlaczego punktem wyjścia jest akurat rok 1849? Bo w tym roku ukazała się w Berlinie przełomowa dla naszego zagadnienia praca R. Lepsiusa, *Die Chronologie der Ägypter*, w której po raz pierwszy do zrozumienia odnośnych tekstów Starego Testamentu wykorzystano źródła egipskie, od niedawna dopiero dostępne dzięki odcyfrowaniu pisma hieroglificznego przez Jean-Francois Champollion. Od tego momentu wśród egiptologów i biblistów zaczyna się coraz większy wzrost zainteresowania tematem pobytu Izraela w Egipcie. O rozmiarach tego zainteresowania świadczy około 1000 pozycji, odnoszących się do tego problemu, pieczołowicie zebranych i przedstawianych przez Engela!

Referowanie rozmaitych hipotez i teorii naukowych odbywa się według kryterium chronologicznego i, powiedziałbym, personalnego. Engel omawia stanowiska poszczególnych autorów grupując ich w cztery czasowo po sobie następujące okresy, z czego w sposób naturalny wyniknął podział pracy na cztery rozdziały.

Pierwszy rozdział traktuje o egiptologach (Lepsius, Chabas, Brugsch, Ebers) i o niektórych klasykach szkoły krytyczno-literackiej (Ewald, Colenso, Wellhausen, Kuen) piszących w latach 1849—1880.

Wydarzenia naukowe tej rangi co odkrycie tabliczek klinowych archiwum królewskiego w Tell el Amarna, znalezienie steli Merneptaha oraz inne liczne odkrycia archeologiczne dokonane w latach osiemdziesiątych XIX w. kazały Engelowi wyodrębnić ten okres od poprzedniego i omówić go osobno w drugim rozdziale. Egiptolodzy (Naville, Flinders Petrie, Spiegelberg, Winkler) i biblisty (Eerdmans, Meyer, Gressmann, Kittel), którym tu poświęcono uwagę opublikowali swe najbardziej zapładniające dzieła przed wybuchem pierwszej wojny światowej. Ona też stanowi górną granicę tego okresu.

Trzeci rozdział zajmują się dorobkiem naukowym międzywojennym. Znaleźli w nim miejsce z egiptologów: Gardiner, Peet, Montet, a z biblistów: Sayce, Paton, Luckenbill, Meek, Cook, Rowley.

Czwarty rozdział traktujący o czasach nam współczesnych ma nieco inną budowę. Pierwsza jego część mówi o sposobach wykorzystywania archeologii do rozwiązywania problemów egipskiej fazy prehistorii Izraela (Albright i w jego duchu piszący Wright i Bright). W drugiej części jest mowa o terytorialno-historycznych i socjo-ekonomicznych kwestiach dotyczących wczesnych etapów historii Izraela (Alt, Gottwald, Mendenhall). Trzecia część zawiera omówienie egiptologicznych i literackich problemów biblijnej historii o Józefie egipskim (Vergote, Redford, Coats). W czwartej części koncentruje Engel swą uwagę na ważnych dla naszego tematu studiach nad historią biblijnych tradycji (Noth) oraz na krytyce niektórych założeń tego kierunku (de Geus, Schmidt, Rendtorff). W ostatniej wreszcie części omawia najnowsze próby syntezy wczesnych etapów historii Izraela (de Vaux, Herrmann).

Sześć ekskursów omawiających niektóre problemy szczegółowe oraz obszerna, wspomniana już bibliografia zamykają tę niezwykle interesującą książkę.

A jest ona interesująca z kilku powodów.

Najważniejszym jest fakt, że Engel zdołał nam przedstawić rzeczywistość historii badań naukowych nad problemem zawartym w tytule swej książki. Dokonał on tego dzięki dwom „zabiegom”: 1° umiejętnie dobrał autorów (nieraz są to imiona zapomniane i rzadko cytowane, np. Hugo Winkler, s. 59—65), których szczegółowo omawia w tekście swej pracy; 2° w bibliografii, która zawiera wszystkie dostępne autorowi pozycje odnoszące się do naszego tematu, opatrzył on mniej ważne tytuły bardzo krótkim streszczeniem a często także oceną.

Drugim powodem, który stanowi o wartości książki Engela, jest to, jak uporał się on z gąszczem materiału, który leżał do jego dyspozycji, a który należało jakoś uporządkować i tak przedstawić, by czytelnik nie dostał zawrotu głowy. Z zadania tego wywiązał się autor po mistrzowski. Składa się na to nie tylko wspomniana już wyżej umiejętna selekcja nazwisk autorów do szczegółowego omówienia, sprawiająca, że stają przed nami nazwiska i poglądy, które albo zaważyły na opiniach i dyskusji naukowej jakiegoś czasokresu albo są dla niego typowe, ale także ich systematyzacja i kolejność, wyłamująca się czasem z ram chronologicznych. Dzięki temu, zarysowuje się powoli przed oczyma czytelnika coraz szczegółowszy obraz rozwoju poglądów naukowych w kwestii pobytu przodków Izraela w Egipcie. Zaczynają być widoczne fazy tego rozwoju, jego chwilowe zastoje i impasy, a później dalszy jego żywy bieg. Prawie zawsze widać przyczyny i uwarunkowania tych zjawisk oraz czynniki (nowe odkrycia archeologiczne, wprowadzenie nowych metod do badań naukowych nad Biblią, szerszy kontekst filozoficzny, w którym dojrzewają poglądy dominujące w danej epoce, itp.) wyprowadzające wiedzę na nowe tory. Niemałym plusem książki jest także szeroko rozbudowany element biograficzny poszczególnych uczonych.

Ostatni wreszcie punkt, który pragnę uwypuklić, jest ambiwalentny. Stanowi on jeszcze jedną wartość pracy Engela, a jednocześnie jej słabość i dyskusyjność. Autor dokonuje także oceny poglądów poszczególnych uczonych. Niejednokrotnie należy podziwiać jej wnikliwość i precyzję, często jest ona wyważona i słuszna. Niemniej jest tu pewne „ale” i to bardzo ważne. By oceniać, trzeba to robić według jakiegoś kryterium, trzeba omawiane poglądy przymierzać do jakiegoś metrum, które uważa się za najbardziej obiektywne. Według jakiego kryterium ocenia Engel? To pytanie wiąże się bezpośrednio z innym: po 130-tu latach rozwoju refleksji naukowej nad historycznością biblijnej relacji o pobytcie i Wyjściu „Synów Izraela” z Egiptu, co pewnego wiemy dziś na ten temat? Jak naprawdę rozegrały się fakty? Książka Engela, jak to już powiedzieliśmy na początku, nie została napisana po to, by dać odpowiedź na te pytania. Ta odpowiedź jed-

nak prześwieca z kartek tej książki. Jest ona jednocześnie kryterium, według którego autor ocenia poglądy wszystkich. Kryterium to nie jest nigdzie wyraźnie sformułowane, da się ono jednak łatwo wydedukować z wielu fragmentarycznych aluzji autora. Można by je opisać w ten sposób. Historia biblijna opowiadająca o początkach i wczesnych stadiach dziejów Izraela (ciąg: patriarchowie — Egipt — Wyjście — Synaj — pustynia — zdobycie Kanaanu — okres Sędziów — czasy królów) jest wynikiem połączenia się w jedno najrozmaitszych tradycji przędtem niezależnych od siebie, będących własnością wielu szczepów czy plemion. Nie trzeba nawet przyjmować dla grup będących nośnikami tych tradycji jakiejś wspólnej (aramejskiej) bazy etnograficznej czy jakiegoś poczucia wspólnej jedności narodowej. Połączenie tych rozmaitych korzeni biblijnego obrazu prehistorii Izraela dokonało się w późnych czasach królewskich, po upadku Samarii, i było wynikiem głębokiej refleksji teologicznej, która nacjonalizowała („izraelizowała”) odrębne poprzednio tradycje. Tak więc „Izrael” jest wielkością teologiczną, a nie polityczną. Taki Izrael, jakim go przedstawia historia biblijna w jego początkowych stadiach, nigdy nie istniał. Nawet jedności 12-tu pokoleń izraelskich z biblijnej relacji o królestwie Dawida jest jeszcze dla Engela „jednością idealną” (s. 169).

Engel jakby zgadzał się z omawianym przez siebie na samym końcu S. Herrmannem, który twierdzi, że jedna i ta sama grupa ludzi wyszła z Egiptu, doszła do Kanaanu, była pod jakąś „Górą Bożą” i doświadczyła tam czegoś ważnego i że z grupą tą związana była także postać Mojżesza (s. 174—176). Tradycje tej właśnie grupy staną się zasadniczym szkieletem późniejszej ogólnoisraelskiej ramy historycznej, którą nam przedstawia Stary Testament, ale rama ta wchłonie w siebie jeszcze dużo innych tradycji będących własnością innych grup i uzupełni nimi zbyt ogólny szkielec.

Taką jak widać radykalną teorię odnośnie wczesnych stadiów historii Izraela ma w głowie Engel i według niej ocenia i wartościuje opinie innych uczonych. Najprawdopodobniej autor doszedł do niej na podstawie długiego studiowania i wzajemnego wyważania najbardziej różnorodnych, często przeciwstawnych sobie pozycji, które pojawiły się w tej materii w ostatnich 130-tu latach. Rodzi się jednak pytanie, czy to kryterium jest prawdziwe. Czy nie jest ono w ostateczności tak samo aprioryczne jak kryteria innych uczonych, które Engel tak genialnie wyławia i określa jako aprioryczne? Czy i ono nie należy do sfery tzw. „Vorverständnis”, które jest zbiorem sądów i przesłanek „samo przez się zrozumiałych”, w części nawet podświadomych, w ramach których formułowane są wszystkie teorie i hipotezy naukowe? Czemu np. Roland de Vaux, który równie dobrze zna historię badań nad tym problemem, a przecież przyjmuje w głównych zarysach tę ramę historyczną dla wczesnej historii Izraela, którą zawiera sam Stary Testament, nie ma mieć racji, a ma ją mieć akurat Engel? Dlatego pogląd, który między wierszami znajduje się w omawianej książce, nie musi narzucać się czytelnikowi ani jako oczywisty ani nawet jako bardziej prawdopodobny od innych.

Pomijając ten jeden ważny dyskusyjny punkt, praca Engela zasługuje na intensywną rekomendację. Informuje ona o wszystkim, co świat nauki do dziś na ten temat powiedział, daje też żywy pogląd na trudność i złożoność problemów związanych z wczesną historią Izraela. Jego lektura jest niezbędną dla wszystkich, którzy zajmują się tymi problemami; zaoszczędzi im też wiele czasu. Nikt odtąd nie musi się przedzierać przez chaotyczny gąszcz literatury dotyczącej początków Izraela, w książce Engela znajdzie ten teren już uporządkowany i usystematyzowany.

GIOVANNI PETTINATO, *Ebla. Un impera inciso nell'argilla*, wyd. A. Mondadori (Saggi 126), Mediolan 1979, ss. 329.

W 1964 r. wyprawa archeologiczna Uniwersytetu Rzymskiego pod kierunkiem prof. P. Matthiae rozpoczęła wykopaliska w Tell Mardich (Syria, 65 km na południowy zachód od Aleppo). W trakcie wykopalisk odnaleziono archiwu pałacu królewskiego w trzech kolejnych odkryciach z lat 1974, 1975, 1976. Ten właśnie materiał epigraficzny w postaci 16 500 tabliczek w połączeniu z innymi znaleziskami przesądził o identyfikacji odkopanego miasta: jest ono starożytną Eblą, o której dotychczas wiedzieliśmy tylko ze wzmianek zawartych w dokumentach mezopotamskich, syryjskich, egipskich pochodzących z okresu ok. 2350—1300 przed Chr. G. Pettinato, sumerolog i akadyta, któremu jako epigramiście wyprawy przypadło w udziale pierwsze odczytanie eblaickich tabliczek, po wielu artykułach na ten temat, popularnych i ściśle naukowych, przedstawił teraz w książce, o charakterze popularno-naukowym, całokształt problematyki Ebli.

W pierwszym rozdziale autor mówi o historii odkrycia od początku (1964) do znalezienia pierwszego archiwum (1974); decydujący moment tego okresu wyznaczył odkryty tors bazaltowy króla imieniem Ibbit-Lim z inskrypcją klinową w języku akadyjskim, która wymieniając nazwę Ebli (oraz przymiotnik eblaicki) nasunęła po raz pierwszy możliwość takiej identyfikacji miasta. Rozdział drugi, poświęcony archiwom królewskim z III tysiąclecia, omawia najpierw ich odnalezienie, a następnie ich znaczenie. Autor podaje opis tabliczek, ich ilość (na ogólną liczbę 16 500 mamy ok. 2000 całych tabliczek, 4000 większych, a 10 000 mniejszych fragmentów), analizę paleograficzną oraz typologię, wyróżniającą cztery główne typy: teksty ekonomiczno-administracyjne; historyczne i prawne, słownikowe oraz literackie (mity, eposy, hymny religijne, zaklęcia, rytuały, przysłówia). Trzeci rozdział — o piśmie i języku Ebli — zawiera charakterystykę pisma klinowego Mezopotamii, mówi o odkryciu nowego języka semickiego, nazwanego eblaickim, w którym zapisane jest ok. 20 procent tekstu archiwów (80% w sumeryjskim). Autor klasyfikuje ten język jako zachodniosemicki, co więcej w obrębie tej grupy jako kananejski, a więc bliski hebrajskiemu, fenickiemu, ugaryckiemu. Zarys gramatyki eblaickiego kończy rozdział. Czwartym rozdziałem o dynastii Ebli ustala ilość i kolejność jej królów z epoki archiwów, czyli ok. 2500 przed Chr.: pięciu królów rządziło Eblą przez okres ok. 70 lat. Dalej jest mowa o strukturze władzy w państwie (królowa, następcy tronu, poprzedni królowie, rada starszych) oraz o przymierzach, traktatach, wojnach. Tematem rozdziału piątego jest społeczeństwo, w którym istniały dwie klasy: synowie Ebli (odpowiednik *cives romani*) i obcy (najemnicy, jeńcy wojenni, niewolnicy): zarys administracji państwa oraz uwagi o kalendarzu uzupełniają obraz społeczeństwa Ebli. W rozdziale szóstym autor zajmuje się ekonomią: rolnictwem, hodowlą, przemysłem, miarami i wagami, handlem, pieniądzem. Siódmy rozdział poświęcony jest kulturze, a więc szkołom, ich programom, dokumentom szkolnym, słownikom, encyklopediom, kongresom naukowym. Ostatni rozdział o religii ma jako motto początek Hymnu do Pana nieba i ziemi, przypominający opis stworzenia z Księgi Rodzaju; charakteryzuje dalej panteon Ebli zawierający ok. 500 bóstw, w większości kananejskich, mówi o kulcie, kapłanach, świątyniach, świętach, tekstach religijnych i kończy się pytaniem: czy politeizm Ebli był na drodze do henoteizmu? W zakończeniu wymienia autor problemy, jakie wywołuje odkrycie Ebli i perspektywy, jakie otwiera. Na koniec umieszczona jest bibliografia prac autora na temat Ebli oraz indeksy: nazw geograficznych, etnicznych, imion bogów, postaci historycznych, cytowanych tekstów Ebli, wykresów i tablic. Oprócz tego po każdym rozdziale podane są jako dokumentacja teksty eblaickie w transkrypcji i tłumaczeniu (w sumie kilkadziesiąt tekstów).

Teksty z Ebli wzbudziły duże zainteresowanie w dziedzinie orientalistyki. Wiele problemów stanowi przedmiot dyskusji. Najpierw sama chronologia: Pettinato na podstawie kryteriów paleograficzno-kulturowych datuje czasy pięciu królów ok. 2500, natomiast kierownik wyprawy P. Matthiae na podstawie kryteriów archeologicznych proponuje datację ok. 2400. Większa dyskusja toczy się na temat języka eblaickiego: za jego przynależnością do grupy semickiej północnozachodniej przemawia głównie słownictwo, natomiast z podanego zarysu fonetyki, morfologii i składni nie wynika jednoznacznie taki wniosek. Stąd I. Gelb uważa ten język za bliski staroakadyjskiemu (a więc wschodniosemickiemu) i amoryckiemu (zachodniosemickiemu językowi II tysiąclecia), a A. Archi charakteryzuje go jako bardzo stary język semicki, mający wspólne elementy morfologiczne z akadyjskim i południowoarabskim, a różniący się od nich słownictwem; M. Dahood uważając eblaicki za kananejski, w tej grupie z kolei widzi go bliższym hebrajskiemu niż fenickiemu i ugaryckiemu. W świecie bibliistyki największe chyba zainteresowanie wzbudziła sprawa ewentualnego kultu Jahwe w Ebli. Na podstawie imion paralelnych typu *mi-ka-il/mi-ka-ja* Pettinato wyprowadza wniosek, że owo *-ja* jest imieniem bóstwa Jau czyli Jahwe. Próbowano odczytać dany znak klinowy nie jako *-ja*, lecz *-ni*, ale w toku badań nad tekstami taka próba nie potwierdziła się. Z kolei to końcowe *-ja*, poza Pettinato, niemal powszechnie uznano za element zdrobnienia. Gdy jednak natrafiono w tekstach na imię bóstwa *ja-ra-mu*, to trudno jest zakwestionować fakt bóstwa Jau w tym imieniu, a w jego świetle, może i w innych imionach. Z tego jednak faktu nie można wyprowadzić wniosku, że Jau czczony przez Eblaitów w III tysiącleciu, był Jahwe izraelskim, takim jakim Go przedstawia Stary Testament. Pettinato wyraża przypuszczenie, że Eblaici byli na drodze do henoteizmu i czyni to głównie w oparciu o Hymn o Panu nieba i ziemi, sławiący nienazwanego Stwórcę. Autor przytacza w pracy wiele imion eblaickich identycznych ze starotestamentalnymi, np. król *Ebrium*, *ab-ra-mu* itp. Chociaż etymologicznie *Ebrium* może odpowiadać biblijnemu Eber oraz Ibri (Hebrajczyk), a *ab-ra-mu* Abra(ha)mowi, to autor nie wyprowadza z tego wniosku, że Eblaici byli Hebrajczykami i że Abrahama biblijnego trzeba datować na 2500 przed Chr.

Rozwiązanie problemów wywołanych tekstami Ebli może przynieść dopiero krytyczne wydanie tych tekstów. W styczniu 1978 komitet międzynarodowy przydzielił poszczególnym uczonym do publikacji pierwsze dziesięć tomów tekstów, które ukazywać się będą w serii: *Archivi Reali di Ebla. Testi* (ARET) obok serii prac monograficznych: *Archivi Reali di Ebla. Studi* (ARES) i czasopisma *Annali di Ebla* (wszystkie będą wydawane przez Uniwersytet Rzymski). Do tego czasu praca Pettinato prezentuje w sposób fachowy całą problematykę, a są to informacje z pierwszej ręki, oparte na studium tekstów oryginalnych, wyłożone bardzo jasno.

Z niedokładności zauważyłem jedną: wykres na str. 16 umieszcza faraona Totmesa III między r. 1400 a 1300, podczas gdy panował on w XV w. Nie ujmując jednak nic profesorowi Pettinato, który jest doskonale przygotowany do zadania, które przypadło mu w udziale, a pracuje bardzo intensywnie, to trzeba przyznać, że jego odczytanie niektórych tekstów i wnioski z nich wyprowadzone wydają się mieć charakter prowizoryczny (z niektórych wcześniejszych twierdzeń sam się już wycofał). Opracowanie archiwów Ebli na obecnym etapie orientalistyki przerasta możliwości jednego człowieka, gdy się zważy, że chodzi nie tylko o samo odczytanie tekstów, bardzo trudne w piśmie klinowym, ale też o ich interpretację w świetle ogromnej i niesłychanie skomplikowanej problematyki historii, kultury i religii Starożytnego Wschodu.

FRANCESCO TUDDA, *La Bibbia libro di autentica esperienza religiosa. Introduzione alla lettura spirituale delle Sacre Scritture*, Edizioni O. R. Milano 1977 s. 156.

Biblia stanowi nie tylko materiał podstawowy pracy egzegetów czy teologów biblijnych, lecz przede wszystkim jest treścią życia chrześcijańskiego. Stanowi ona materiał i program życia z Bogiem i ludźmi podany przez samego Boga w całości dziejów objawienia. A zatem wymiar egzystencjalny Biblii na dziś i przyszłość jest szczególnie istotny.

Dostrzeżenie tego aspektu Biblii znalazło wyraz w książce F. Tudda *La Bibbia libro di autentica esperienza religiosa*, który ukazał prawdziwość i zasadność myśli wyrażonej w tytule swej pracy.

Po wprowadzających fragmentach: Biblia słowem Bożym, rozmowa z czytelnikiem i jak posługiwać się Biblią (s. 7—14) autor przechodzi do zasadniczego toku rozważań, podzielonych na wprowadzenie (s. 15—17) i cztery rozdziały (s. 18—136). Całość zamyka apendiks zatytułowany: mały katechizm biblijny (s. 137—152).

Po przypomnieniu, iż Pismo św. należy zawsze traktować jako ścisłą jedność (Stary i Nowy Testament), autor zwraca uwagę, że jest ono księgą Bożą, stanowiącą historię miłości. Jest to niewątpliwie księga szczególnie trudna tak na płaszczyźnie literackiej, historycznej czy teologiczno-filozoficznej. Szczególnie trudne są treści dotyczące całości dzieła zbawienia (Wcielenie, zło, człowiek). Zrozumienie tych rzeczywistości z pominięciem Biblii, księgi radości, jest niemożliwe. Są to pro prostu prawdy wiary.

Druga część jest zatytułowana, doświadczenie religijne w Biblii, która jest dialogiem człowieka z Bogiem. Autor kreśli bardzo bogaty obraz obu partnerów dialogu jaki zaprezentowała Biblia. Szczególnie jasno ukazane zostały elementy antropologii biblijnej tak filozoficznej jak i teologicznej. Idzie tu o wiarę, kult, moralność, grzech czy wszelkie inne działania tak wewnętrzne jak i zewnętrzne. Najistotniejsza jest jednak rzeczywistość przymierza. Nowe Przymierze dane w Chrystusie stanowi pełnię realizacji dialogu Boga z człowiekiem i nadaje całej rzeczywistości świata i człowieka wymiar zbawczy.

Zbawienie stanowi rzeczywistość dokonującą się nadal w przechodzeniu historii, stwierdza autor w trzeciej części swych rozważań.

Zdaniem F. Tudda Biblia to historia plus literatura plus teologia. Mimo tak schematycznego stwierdzenia sama Biblia jest dziełem najdoskonalszym, co wynika z zaangażowania w jej powstanie samego Boga. Mając to na uwadze należy jednak pamiętać, że nie jest ona książką nauk przyrodniczych, historii czy historii dogmatów. Biblia jako księga natchniona musi być czytana tak jak została napisana, stwierdza autor, z całym bogactwem symboliki i różnych rodzajów sensów.

Prezentowana praca, F. Tudda, stanowi zbiór bogatych myśli opartych tak na elementach treściowych jak i formalnych Biblii. Jest to przystępne, niekiedy nawet w formie medytacyjnej, podanie podstawowych prawd istotnych we wszelkim spojrzeniu na Biblię, a szczególnie w korzystaniu z niej na odcinku duchowości. Swoisty wydzźwięk ascetyczny pracy usprawiedliwia pewne uproszczenie czy pominięcia.

Mając na uwadze charakter ascetyczno-pastoralny swej pracy autor zrezygnował z przypisów, poza nielicznymi wyjątkami. Cennym uzupełnieniem, ułatwiającym zrozumienie niektórych fragmentów rozważań, są wykresy czy schematy (por. np. s. 83—85, 89, 91). W zakończeniu prezentowanego dzieła przydałby się choćby bardzo skrótowy wykaz literatury. Całość książki została napisana niezwykle prostym i przejrzystym językiem, co znacznie ułatwia lekturę i czyni bardziej przystępne zamieszczone tam treści.

Po lekturze prezentowanej pracy rodzi się postulat, aby podobne opracowanie powstało na gruncie polskim. Taka skrókowa praca rozwiązałaby wiele problemów rodzących się przy lekturze ksiąg biblijnych oraz z pewnością przyczyniłaby się do pogłębienia biblijnego wymiaru naszego życia duchowego czy pełniejszego przeżywania liturgii słowa we Mszy św.

Gniezno

Ks. ANDRZEJ F. DZIUBA

A. M. BESNARD, *Il vient toujours*, Les Editions du Cerf, Paris 1979; s. 130.

Albert Besnard, francuski dominikanin, znany jest już z wielu pozycji, by wymienić choć niektóre tytuły: *Les chrétiens que nous devenons*, *Chemins et demeures*, *Laise-moi me retourner et Te voir*, *Pour Dieu, il n'est jamais trop tard*, *Quand les vieux parlent*, *Visage spirituel des temps nouveaux*, *Vie et combats de la foi*, *Il faut que j'aille demeurer chez toi*, *Vers Toi, j'ai crié*.

Jego pasją jest, można powiedzieć, głoszenie żywym, współczesnym językiem Ewangelii, głoszenie z równoczesną znajomością problemów nurtujących tego człowieka. Jedną z ostatnich jego książek nosi tytuł: *Il vient toujours*. Jest to zbiór 14-tu homilii, które wygłosił swoim rodakom za pośrednictwem radia. Homilie te stanowią wprowadzenie w problematykę roku liturgicznego, jak zresztą na to wskazują poszczególne tytuły: Adwent, Boże Narodzenie, Epifania, W. Post, Wielkanoc, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego; Uroczystość Trójcy Świętej, Ciała i Krwi Pańskiej, Wszystkich Świętych i rozważanie na Dzień Zaduszny — *Nasi zmarli*.

Nau uwagę zasługuje wybór tytułu: *Ten, który wciąż przychodzi*. O liturgii roku liturgicznego nie można mówić w sposób statyczny, wyliczając święta, uroczystości, okresy liturgiczne. Rok liturgiczny to nie kalendarz wspomnień, ale rzeczywistość, to wciąż aktualne, żywe Przejście Tego, który jest, to przejście Tego, który umarł i zmartwychwstał, który jest z nami do końca. To łaska Ducha Świętego, który prowadzi zbawcze dzieło, otwiera oczy wiary, zapala miłością, jednoczy przez Chrystusa z Ojcem. Taką wizję roku liturgicznego ukazuje właśnie w swoich homiliach o Besnard. „Święta liturgiczne, wyjaśnia swoim słuchaczom, to nie tylko jakaś zmiana programu obrzędów, by zapobiec naszemu zniechęceniu w powtarzaniu ciągle tych samych rzeczy, i nie chodzi o to, by obwieszczać raz uśmiech Dzieciątko Betlejemskiego, innym razem pokutę W. Postu czy wreszcie radość Wielkanocy. Uroczystości liturgiczne wg określenia starożytnych pisarzy chrześcijańskich stanowią prawdziwe „misteria”, co znaczy, że dokonuje się poprzez te obrzędy ta rzeczywistość, którą się celebrowuje. Gdy zatem Kościół powszechny, w jedności miłości i wiary obchodzi uroczystość zesłania Ducha Świętego na Apostołów, to równocześnie, on sam dziś otwiera się na Jego przyjęcie. Każdy kto wsłucha się w wołanie Kościoła i przyjmie postawę modlitwy i wiary, tak jak to uczynili Apostołowie, uczestniczy wedle swej miary w odnowieniu nadprzyrodzonego życia, którego sprawcą jest Duch Święty. Odmienne są dziś sytuacje, próby, inny zakres odpowiedzialności, lecz wciąż działa ten sam Duch. To On prowadzi jednych tą drogą, a drugich tamtą, lecz nie aby rozdzielać, lecz by tym lepiej ich jednoczyć. Pod jednym jednak warunkiem, że każdy w swoim wewnętrznym doświadczeniu, pozwoli się formować Duchowi Świętemu w tej niewypowiedzianej, Bożej rzeczywistości udzielającej nam z niewyczerpanych źródeł łaski Chrystusa ...” (por. s. 85, 90, 91).

Tak jak Bóg prowadził Izraela przez pustynię, jak przemawiał przez proroków, jak zmartwychwstały Pan przyłączył się do idących swą drogą uczniów, tak dziś, wciąż przechodząc poprzez drogi ludzkiej historii i życia

poszczególnego człowieka, zbliża się ten Sam w odwiecznej miłości swojej do człowieka współczesnego, z jego problemami, wątpliwościami, w znakach liturgii roku kościelnego. Człowiek współczesny, jak niegdyś wątpiący Żydzi na pustyni pyta: „Czy jest wśród nas Jahwe, czy Go nie ma?” (Wj 17, 7), czy Kościół jest rzeczywiście Bożą sprawą czy nie? Czy Ewangelia jest rzeczywiście aktualną i możliwą do zrealizowania dla współczesnego człowieka, czy nie; czy sakramenty rzeczywiście są potrzebne i skuteczne czy nie, czy Chrystus dziś jeszcze może zaspokoić wszelkie głody człowieka czy nie?” (por. s. 41—48).

Ale oto poprzez liturgię, przechodząc Pan, pyta też tego człowieka: „czy chcesz przyjąć Boży dar, czy nie?” (por. s. 48). Tak więc liturgia prowadzi do spotkania z Przechodzącym, Owocność tego spotkania zależy od naszej odpowiedzi, postawy, zaangażowania, wierności.

Książka zatem, trzeba to podkreślić, przybliża problematykę roku liturgicznego współczesnemu czytelnikowi, ukazuje jego aktualność i doniosłość dla życia chrześcijańskiego.

Kraków

Ks. STEFAN KOPEREK CR

THADDEE MATURA, *Le Radicalisme Évangélique, aux sources de la vie chrétienne*, Paris 1978, stron 210.

Książka ukazała się w „Lectio Divina” jako 97 tom tej serii. Autor opiera swoją pracę zasadniczo o Ewangelie synoptyczne. Inne pisma Nowego Testamentu są uwzględniane tylko ubocznie w miejscach paralelnych lub zbliżonych do tekstów ewangelicznych — synoptycznych. Dzieło jest obliczone na odbiór nie tylko egzegetów, ale wiele szerszego kręgu czytelników, dla których radykalne wymagania Chrystusa są zawsze aktualne i obowiązujące. Stąd autor postanowił, na ile to było możliwe, unikać technicznych, naukowych określeń i obfitości przypisów.

Zagadnienie radykalizmu prezentuje autor w trzech częściach. W pierwszej ukazuje najpierw różne znaczenia wyrazu „radykalny” w użyciu świeckim i religijnym. Ponieważ wyraz ten nie występuje w Ewangeliach synoptycznych jak i w ogóle w całej Biblii, dlatego jako kryterium poszukiwań i analiz wybiera autor te teksty z Ewangelii synoptycznych, które żądają radykalnych postaw lub czynów zrywających ze zwyczajnym sposobem działania. Takich tekstów jest bardzo dużo, gdyż — jak zauważa autor — cała Ewangelia jest radykalna, Jej radykalne wymagania stanowią główny zrąb Chrystusowego orędzia i dotyczą całej chrześcijańskiej egzystencji. Autor logicznie uporządkowuje odnośne teksty i sprowadza je do czterech wielkich tematów stanowiących część drugą omawianej przez nas książki. Są to następujące tematy:

1. Radykalne wymagania pod adresem uczniów (rozdział pierwszy).
2. Ogół synoptycznych danych o wyrzeczeniu (rozdział drugi).
3. Postawa wobec dóbr materialnych (rozdział trzeci).
4. Radykalizm prawa w kazaniu na górze (rozdział czwarty).

Treścią rozdziału piątego są luźne logia Chrystusa, nie mające powiązania z poprzednimi tematami, a wyrażające właśnie radykalizm ewangeliczny. Są to: „wielu pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi” (Mt 10, 31), „kto nie jest ze mną, jest przeciwko mnie” (Mt 12, 30), „nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz” (Mt 10, 36), „królestwo niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni je zdobywają” (Mt 11, 12), odcięcie ręki

i nogi, wylupienie oka (Mk 9, 43—47), „usiłujecie wejść przez ciasne drzwi” (Łk 13, 23—24), „wielu powołanych, mało wybranych” (Mt 22, 14), obliczanie wydatków i sił wojskowych (Łk 14, 28—32), „słudzy nieużyteczni” (Łk 17, 7—10).

Porównanie synoptyków z innymi pismami Nowego Testamentu w kwestii radykalizmu (rozdział szósty) doprowadza autora do stwierdzenia m. in., że w Listach Pawłowych znajdują się te same tematy dotyczące radykalizmu miłości, głoszonego w kazaniu na górze. Apostoł narodził za chęca chrześcijan do błogosławienia prześladowców (Rz 12, 14; 1 Kor 4, 12), do czynienia im dobra (Rz 12, 20), unikania gniewu (Kol 3, 8; Ef 4, 26. 31), nie oddawania złem za złe (Rz 12, 17; 1 Tes 5, 15) itd. a zwłaszcza uderzające są podobieństwa do błogosławieństw i do kazania na górze w Pawłowym hymnie o miłości (1 Kor 13, 5—7). W Pismach Janowych natomiast — zdaniem autora — ujęć radykalnych prawie nie ma. Tłumaczy się to tym, że św. Jan sprowadza opisy wydarzeń i słowa do dwóch fundamentalnych zasad, mianowicie wiary w Jezusa i miłości bliźniego. Jest w Pismach Janowych mimo to kilka podobieństw do radykalizmu synoptycznego (np. J 15, 13. 18. 20; 1 J 3, 15. 17; 4, 20) zwłaszcza w jednym wspólnym z synoptykami logionie (Mk 8, 35) przekazanym w nieco zmodyfikowanej formie, mianowicie w słowach: „Ten kto miłuje swoje życie traci je, a kto nienawdził swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne” (J 12, 25).

Ogólnie biorąc, pisma Nowego Testamentu uwzględniają w swej treści sytuację powstałą w gminach chrześcijańskich. Jedyne Dzieje Apostolskie, jako kontynuacja Trzeciej Ewangelii, obejmują realizację radykalnych poleceń Chrystusa.

W trzeciej części autor grupuje treść radykalizmu u synoptyków m. in. wokół czterech głównych idei. Są to mianowicie: radykalizm pójścia w ślad za Chrystusem, radykalizm miłości, radykalizm bezpretensjonalizmu (*radicalisme de la non-pretention*), radykalizm dawania. Zauważa się, że najliczniejsze są wypowiedzi dotyczące radykalizmu dawania, a pierwszym motywem oraz fundamentem radykalizmu ewangelicznego w ogóle jest bezwarunkowe stawianie Chrystusa nad wszelkie inne wartości. Pierwszeństwo Chrystusa i Jego orędzia domaga się stawiania Go ponad własne dobra materialne, ponad własną rodzinę, ponad swoje życie fizyczne i ostatecznie ponad swoją własną osobę. Przyjęcie Chrystusa przez wiarę oznacza obranie nowej egzystencji modyfikującej stosunek do życia, do dóbr materialnych, do drugiego człowieka. Pierwszeństwo dawane Chrystusowi, bezwarunkowa miłość bliźniego, wolność w stosunku do dóbr materialnych i dzielenie się nimi z ubogimi — jak wskazuje na to historia życia chrześcijańskiego — bywało często uważane za obowiązujące jedynie grupę wybranych, praktykujących radykalizm ewangeliczny, a nie odnoszące się do ogółu wiernych. Autor wyraża nadzieję, że jego studium przyczyni się do zrewidowania tego poglądu i wykaże, że takie pojmowanie radykalizmu ewangelicznego jest tylko częściowe i niedokładne. Wymagania bowiem ewangeliczne mają moc obowiązującą wszystkich uczniów Chrystusa. Jedyny wyjątek stanowi legion o bezżeństwie dla królestwa Bożego, który ma charakter rady i przeznaczony jest dla tych, którzy mogą to pojąć (Mt 19, 12).

Omawiana praca jest pionierską, co sam autor również stwierdza, już przez to, że nie dotyczy jakiegoś tekstu czy tematu ściśle biblijnego lecz aplikacji wyrazu „radykalizm” do Ewangelii, co nie było dotąd przedmiotem studium egzegetycznego w tym zakresie. Autor wypełnia lukę w tej dziedzinie i otwiera drogę do dalszych badań.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. Jacewicz Wiktor SDB, Woś Jan SDB, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymsko-katolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939—1945*, t. III, z. 5: *Zakony i Zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie*. W-wa 1981, ATK, s. 808, zł. 450.
2. Karbowski Henryk, ks., *Ciężary stanu duchownego w Polsce na rzecz Państwa od roku 1381 do połowy XVIII wieku*. Lublin 1980, Tow. Nauk. KUL-u, s. 178, zł. 150.
3. Paciorkowski Ryszard ks., *Uzdrowienia paranormalne we współczesnym chrześcijaństwie*, wyd. II. W-wa 1980, ATK, s. 232.
4. Pawlik Jerzy ks., Ks. Andrzej Zogłówek — *kaznodzieja polski na Opolszczyźnie — Pomniki kaznodziejstwa śląskiego z przełomu XVIII i XIX wieku*. W-wa 1981, ATK, s. 300+24 ilustr., zł. 150.
5. Rosłon Józef W. OFMConv., *Rozważania o Świętych Zakonu Franciszkańskiego — na podstawie mszału serafickiego*. W-wa 1981, ATK, s. 410, zł. 100.
6. Romaniuk Kazimierz ks., *Wiara w zmartwychwstanie — Pusty grób — Pojawienie się zmartwychwstałego Chrystusa*. Katowice, 1981, Attende Lectioni VI, s. 93, zł. 60.
7. Salij Jacek OP, *Królestwo Boże w was jest — Wybór artykułów*. Poznań 1980, „W drodze”, s. 341, zł. 100.
8. Siek Stanisław, *Osobowość a higiena psychiczna. Struktura dojrzałej, dobrze przystosowanej oraz niedojrzałej, źle przystosowanej osobowości. Wybrane metody badania potrzeb psychicznych, lęku oraz całych struktur osobowości*. W-wa 1980, ATK, s. 410.
9. *Siostry Salwatorianki w Polsce (1929—1979)*, praca zbiorowa pod red. ks. A. Kiełbasy SDS, Rzym 1980, s. 312.
10. Strawson P. F., *Indywidualna próba metafizyki opisowej*, przekł. B. Chwedeńczuka, W-wa 1980, PAX, s. 247, zł. 45.
11. *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, cz. III, praca zbiorowa pod red. ks. W. Schenka. Lublin 1980, Tow. Nauk. KUL-u, s. 342, zł. 180.

UWAGA PRENUMERATORZY

Informujemy, że od 1 stycznia 1982 roku prenumerata roczna wynosi 210.— zł, półroczna — 105.— zł

Cena pojedynczego zeszytu — 35.— zł