

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XXXVII

1984

EXCELLENTISSIMO AC REVERENDISSIMO

PROFESSORI

MARIANO JAWORSKI

MAGNIFICENTISSIMO RECTORI

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE CRACOVIENSIS

QUEM

IOANNES PAULUS PP. II

AD EPISCOPALEM DIGNITATEM EVEXIT

OMNIA BONA FELICIA FAUSTA FORTUNATAQUE

EX IMO PECTORE

OPTAMUS

Ks. Stanisław Hareźga

ROZWÓJ PASCHALNEGO PRAWODAWSTWA W ŚWIELE TRADYCJI BIBLIJNYCH STAREGO TESTAMENTU

Naród wybrany, obchodząc swoje święta, wspominał historyczne czyny zbawcze Boga. Szczególnie uroczyście czynił to w czasie święta Paschy. Było ono bowiem pamiątką największej łaski, jakiej ze strony Boga doświadczyli Izraelici. Kiedy narodowi groziła całkowita zagłada, Bóg zauważył ich sytuację, interweniował i wyzwolił z niewoli. Ten czyn Boga-Wybawiciela cały naród wspominał i przeżywał w czasie święta Paschy: „Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Jahwe. Po wszystkie pokolenia w tym dniu świętować będziecie na zawsze” (Wj 12, 14).

Pascha pozostała więc kluczem do zrozumienia egzystencji narodu. Choć obrzędy święta Paschy posiadają pewne elementy kultowe ofiar czy zwyczajów przedizraelskich¹, doznały one jednak w tym święcie istotnych zmian. Sens Paschy izraelskiej ma przecież swoje źródło w cudownym uwolnieniu Izraelitów z niewoli egipskiej. Z tego zbawczego wydarzenia wyrasta cała teologia starotestamentalnej Paschy.

Z bogatej problematyki święta Paschy zwrócimy uwagę na prawodawstwo z nią związane. Zrodziło się ono z głębokiej troski, aby przepisy i obrzędy, jakie związane były z początkiem Paschy i jakie następnie wyłoniły się z biegiem czasu, były troskliwie przechowane i pielęgnowane. Stanowiły one przecież religijną i narodową świętość, były ostoją jedności i źródłem nadziei szczególnie wtedy, gdy naród był w niewoli, jak wówczas gdy po raz pierwszy interweniował Bóg. Wokół Paschy powstał więc świąteczny ceremoniał, regulowany przepisami prawodawstwa paschalnego. Pod wpływem praktyki i rozrządzeń teoretycznych rozwijał się i doskonalił. Wszystkie przepisy i obrzędy świąteczne przechodziły długą historię, były praktykowane przez naród, żyły w kulcie, zanim autorowie Pięcioksięgu zapisali je i przekazali. Na podstawie analizy przekazów biblijnych poszczególnych tradycji zwrócimy uwagę na zasadnicze linie rozwojowe paschalnego prawodawstwa i na wkład każdej tradycji w jego formułowanie się.

¹ Zob. O. Keel, *Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Pascha und zur Etymologie von pesah*, ZAW 84 (1972) 414—434; H. Hirschberg, *Die Grundbedeutung des Passahfestes*, ZRGG 26 (1974) 355—356; G. Gerleman, *Was heisst pesah?*, ZAW 88 (1976) 409—413.

I. PRZEPISY PASCHALNE TRADYCJI JAHWISTYCZNEJ

Szukając prawnych podstaw paschalnego prawodawstwa i jego historycznych początków, należy w pierwszym rzędzie sięgnąć do najstarszych przekazów biblijnych odnoszących się do izraelskiej Paschy. Należą one do tradycji jahwistycznej, której możemy przyporządkować tekst Wj 11, 1—8; 12, 21—23. 27b. 29—39². W tym tekście przepisy paschalne znajdują się w niewielkim fragmencie Wj 12, 21—27.

W jahwistycznym materiale przekazowym Pascha bardzo ściśle związana jest z wyjściem narodu wybranego z Egiptu. Dokonało się ono po zbawczej interwencji Boga, który wyprowadził Izraelitów z niewoli; aby uczynić z nich naród wolny. Wyjście to odbywało się w niezwykłych okolicznościach opisanych w opowiadaniach o plagach (Wj 7, 3—11, 10)³. Jahwe umyślnie spowodował sprzeciw i opór ze strony faraona, by okazać swą moc przez „niezwykłe znaki”, jakimi były plagi egipskie, a szczególnie ostatnia z nich — śmierć wszystkich pierworodnych Egipcjan.

Aby uchronić Izraelitów od owej najcięższej plagi, Mojżesz wydaje polecenie do starszych Izraela: „Odłączcie i weźcie jagnię dla wszystkich rodzin i ofiarujcie Paschę” (Wj 12, 21b). Tak ogólnie sformułowany nakaz świadczy o tym, że Mojżesz nawiązywał do znanego zwyczaju, którego nie potrzeba było bliżej wyjaśniać. Izraelici musieli więc jeszcze przed wyjściem z Egiptu znać jakąś ofiarę składaną Jahwe w uroczysty sposób. Termin *pesah* użyty z rodzajnikiem mówi o ofierze dobrze znanej i praktykowanej oraz oznacza obrzęd ofiarny uregulowany specjalnymi przepisami. Wynika to ze słów Mojżesza: „krwawa ofiara (*zebah*) dla Jahwe” (Wj 12, 27). Podstawowym jednak znaczeniem jest sam baranek, zabity i spożyty. Wynika to ze słów: „pesah Jahwe” (Wj 12, 23); „zarznąć pesah” (Wj 12, 21; 2 Krn 30, 15; 35, 1. 6. 11; Ezd 6, 20); „zabić zwierzę w sensie złożenia żeń ofiary” (Pwt 16, 2. 5. 6); „upiec pesah” (2 Krn 35, 13) i „spożyć pesah” (Wj 12, 43; 2 Krn 30, 18).

W znaczeniu czasownikowym termin ten podkreśla Bożą interwencję w Egipcie i jej zbawcze skutki. Tłumacze Septuaginty przekładali czasownik *pasah* przez „zasłonić”, „ochronić” (Wj 12, 13. 27; grec. *skepadzein*); „ominąć, przejść obok” (Wj 12, 23; grec. *parerche-*

² Por. E. Olávarri, *La celebración de la Pascua y Áncimos en la legislación del Antiguo Testamento*, EstB 31 (1972) 17—18; G. W. Coats, *A structural transition in Exodus*, VT 22 (1972) 138—140. R. Schmitt uważa za uzupełnienie przez redakcję deuteronomiczną wiersze 24. 25. 26. 27a (*Exodus und Passah: ihr Zusammenhang im Alten Testament*, Freiburg Schweiz 1975, 20—21); W. Fuss, wiersz 22b zalicza do tradycji elohistycznej (*Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3—17* [BZAW 126], Berlin—New York 1972, 272).

³ Motyw plag jest jakby liturgiczno-dramatycznym przygotowaniem do paschalnych wydarzeń. Por. S. Herrmann, *Israels Aufenthalt in Ägypten* (SBS 40) Stuttgart 1970, 83.

sthai); albo „wyratować” (Iz 31, 5; grec. *peripoiein*). W Księgach Królewskich występuje on w znaczeniu „kuleć, być kulawym” (2 Sm 4, 4); „chwiać się na dwie strony, być niezdecydowanym” (1 Krl 18, 21); „skakać” (1 Krl 18, 26). W związku z takim znaczeniem omawianego czasownika można stwierdzić, że związane jest z nim pojęcie szybkiego ominięcia, jakby przeskoczenia domów izraelskich przez Jahwe, a wskutek tego i ocalenia pierworodnych.

Pascha w prawodawstwie jahwistycznym ukazuje się więc jako zwyczaj, z jednej strony mający swoją prehistorię, a z drugiej jako nowy i święty z racji zbawczego czynu Boga. Choć więc można mówić o ustanowieniu Paschy przez tego prawodawcę, jednak z tej racji, że rytuał jej znany był jeszcze sprzed wyjścia z Egiptu, w tekście prawniczym znajdujemy nikiel wzmianki na jego temat. Cały rytuał zawarty jest właściwie w nakazie Mojżesza: „ofiarujcie Paschę” (Wj 12, 21b). Ofiara ta bliżej określona jest przez słowo zwrot *zebah pesah* jako ofiara krwawa; mowa jest też o istotnym elemencie jej rytu, o pomazaniu drzwi domów krwią zabitego na cześć Jahwe baranka (Wj 12, 22a. 27a). Zgodnie z ówczesnymi wierzeniami i zwyczajami krew ta miała bronić Izraelitów przed złymi siłami, a w chwili wyjścia z Egiptu miała uchronić ich od zabicia pierworodnych chłopców izraelskich (Wj 12, 23).

W tym kontekście ryt krwi ofiary paschalnej i jej znak widniejący na progach i odrzwiach domów był dla Izraelitów gwarancją ich ocalenia. I chociaż ten szczegół rytuału o kropieniu krwią progu i odrzwi domów nie powtarzał się w następnych świętach, to jednak ofiara baranka paschalnego była dla następnych pokoleń wspomnieniem tego wielkiego czynu Boga.

Chociaż z ofiarą Paschy związana była uczta ofiarna, to jednak tekst tradycji jahwistycznej nie upoważnia do zabierania głosu, jak ta uczta wyglądała. Bliższe szczegóły przekażą inne tradycje. Z tekstu zda się tylko wynikać, że po rozkazujących i proroczych słowach Mojżesza z Wj 12, 22a. 23 następowały w źródle odpowiednie informacje wyjaśniające, redaktor jednak te partie narracyjne opuścił.

Zmusza to i nas do pewnej konkluzji. Rytuał paschalny w najstarszej tradycji ściśle związany jest z oswobodzeniem Izraela z niewoli egipskiej i przygotowaniem go do zawarcia przymierza na Synaju. Więc choć znany, nabiera nowego wymiaru, stając się wyznaniem wiary w zbawczą moc Boga. Nic też dziwnego, że prawodawca tak mocno woła: „Przestrzegajcie tego przykazania...” (Wj 12, 24. 25). Dwukrotne powtórzenie tego nakazu wskazuje na jego ważność, zarówno dla każdego Izraelity indywidualnie jak i dla całego narodu. Jahwista czyni odpowiedzialnymi za przechowanie paschalnego rytuału ojców rodzin, którzy jako katechiści mieli pełnić rolę oficjalnych stróżów tradycji religijnej (Wj 12, 26. 27).

W takim świetle Pascha stała się głosem wybawienia, które przynosi Jahwe, i przypomnieniem wszystkich Jego dobrodziejstw.

Udział w Świącie Paschy stał się corocznie powtarzającym się odnowieniem przynależności do Boga i ludu wybranego. To wyznanie łączyło się ze zobowiązaniem do posłuszeństwa wobec rozporządzeń w zakresie kultu i do większej jeszcze miłości Boga. Jego zaś zbawcza obecność i działalność jest największym argumentem i uzasadnieniem wezwania prawodawcy jahwistycznego: „Przestrzegajcie tego przykazania...”.

II. PASCHA W PRAWODAWSTWIE DEUTERONOMICZNYM

Kiedy na przestrzeni wieków zmieniały się warunki życia narodu starano się poszczególne przepisy prawa unowocześniać i nowelizować. Kodeks Przymierza sięgający swymi początkami Mojżesza szczególnie wyraźnie został przeredagowany za czasów króla Ezechiasza w związku z jego dziełem reformy. Kiedy zaś za Jozjasza odnaleziono księgę Prawa w restaurowanej świątyni, odnawiając Przymierze Izraela z Jahwe, poczyniono także pewne unowocześnienia i przystosowania. Wszystkie te zmiany dokonane przez prawodawców deuteronomicznych miały na celu przez uprawnienie wielu nowopowstałych zwyczajów, powiązać przeszłość z teraźniejszością. Dotyczy to i święta Paschy. Odzwierciedleniem rozwoju jej prawodawstwa jest deuteronomiczne prawo paschalne zawarte w tekście Pwt 16, 1—8.

Wszyscy egzegeci dzielą go wyraźnie na dwa fragmenty. Pierwszy dotyczy Paschy (ww. 1. 2.4b—7); a drugi odnosi się do święta Przaśników (ww. 3. 4a i 8). Chociaż tekst stanowi kompilację dwóch fragmentów, nie ma co do niego rozbieżności zdań wśród egzegetów⁴.

Zasadniczym posunięciem prawodawców deuteronomicznych było wprowadzenie prawa o jedności kultu (por. Pwt 12, 1—31). Zgodnie z wolą prawodawcy Pascha od tej chwili miała być obchodzona jedynie w miejscu wybranym przez Jahwe (Pwt 16, 5—6a). Miejscem tym mogła być jedynie świątynia w Jerozolimie. Przebywająca w niej bowiem arka przymierza była symbolem ustawicznej obecności Jahwe i jedności narodu. Udział zaś wszystkich Izraelitów we wspólnym kulcie łączył federację pokoleń w jedną całość. Prawodawca chciał przez związanie święta Paschy ze świątynią jerozolimską zapewnić czystość rytuału, ujednolicić różne lokalne sposoby obchodzenia tego święta, a przez to umocnić jedność całego kultu. Tak więc Pascha przez rozporządzenie o centralizacji kultu zmieniła swój charakter.

⁴ Por. A. Phillips, *Deuteronomy*, Cambridge 1973, 112; J. Halbe, *Passa-Massot im deuteronomischen Festkalendar*. Komposition, Entstehung und Program von Dtn 16, 1—8, ZAW 87 (1975) 147. E. Olávarri nazywa go deuteronomicznym kalendarzem, do którego dołącza jeszcze wiersz 16 tego rozdziału (*La celebración*, art. cyt., 294). Bliższe szczegóły krytyki literackiej podaje J. Halbe. Według niego zasadniczy rdzeń przekazu został poszerzony (ww. 2a. 7a) i przepracowany w świetle pojęć kapłańskich (ww. 3. 8). Por. J. Halbe, art. cyt., 147—148.

Ze święta o charakterze rodzinnym i prywatnym stała się uroczystością pielgrzymkową i świętem narodowym. Każdy dorosły Izraelita jako pielgrzym miał przeżyć ją i być jej uczestnikiem w świątyni jerozolimskiej. Toteż napływ tłumów do Jerozolimy na święta paschalne był olbrzymi. Dążyli bowiem do niej nie tylko Żydzi z Palestyny, ale z różnych stron świata. Prawo o pielgrzymowaniu na święto Paschy przyjęło się na dobre szczególnie po powrocie z niewoli i odbudowaniu świątyni. Pascha pozostała jako wielka uroczystość pielgrzymkowa dla całego narodu.

Przeniesienie obchodów Paschy do świątyni wymagało jednak dostosowania jej dotychczasowych obrzędów do ceremonii świątyni. W prawodawstwie wyczuwamy właśnie to dążenie, aby podporządkować Paschę, przez powiązanie jej ze świątynią, rytmowi tamtejszego kultu ofiarnego. Pascha tym samym została upodobniona do innych ofiar składanych w świątyni (Pwt 16, 2). Oczywiście odbyło się to kosztem uprzedniego, rodzinnego charakteru tego święta.

Wyraźnie w tekście jest mowa o „ofierze paschalnej”, składanej dla uczczenia Boga Jahwe. Widać to i w sformułowaniu prawodawcy: „złożyć ofiarę paschalną”, czyli „zabić zwierzę” w sensie „złożenia zeń ofiary”. Ten charakter ofiary był mniej widoczny w jahwistycznych rozporządzeniach paschalnych, gdzie jest mowa o „zarzynaniu Paschy” (Wj 12, 21), chociaż z pewnością zabijanie baranka paschalnego od najdawniejszych czasów miało zawsze charakter ofiarniczy.

Trzeba także zwrócić uwagę na znaczenie słowa „zwierzę”. Nie należy bowiem przez nie rozumieć tylko baranka dotychczas zabijanego na święto Paschy. Jako „pascha” winny być ofiarowane owce i cielce. Zmianę tę nie tylko spowodowało przeniesienie święta do świątyni, gdzie więcej osób zasiadało do uczyty paschalnej, ale i dostosowanie się prawodawców do zmienionej struktury gospodarczej. Izrael stał się bowiem już z ludu pasterskiego ludem rolniczym, prowadzącym osiadły tryb życia.

Wyszczególniona przez prawo żertwa ofiarna winna być składana wśród specjalnie przepisanych obrzędów. W tekście nie znajdziemy jednak żadnych bliższych szczegółów i dokładnego opisu rytuału składania ofiary paschalnej poza wzmianką: „upieczesz i spożyjesz ją” (Pwt 16, 7). Jest to jedyny i ciekawy szczegół odnośnie do rytuału ofiary paschalnej u prawodawcy deuteronomicznego. Pozwala on na gotowanie paschy, odmiennie od nakazu tradycji kapłańskiej, która nakazuje piec baranka (por. Wj 12, 8; Lb 9, 12). Prawodawca deuteromiczny, uważając jednak żertwę paschalną za prawdziwą ofiarę, rzeczywiście nakazał ją gotować, co było zgodne z praktyką składania ofiar w czasach przed niewolą (por. 1 Sm 2, 13).

Większa ilość ludzi uczestniczących w uczcie i to, że zwierzę ofiarne mogło być brane spośród dorosłego bydła, wymagało także dzielenia jej na sztuki, co zdaje się domyślnie potwierdzać prawodawca.

Pielgrzym przybywał do Jerozolimy i w dany wieczór udawał się do świątyni, aby zgodnie z prawem ofiarować paschę, dać ją ugotować w dużych kotłach i spożyć wśród najbliższych, by następnego dnia udać się w drogę powrotną do domu (Pwt 16, 7).

Kwestia daty święta Paschy pozostaje w prawodawstwie deuteronomicznym problemem otwartym, chociaż w praktyce Pascha kierowała się swoim terminem i nie była uzależniona od święta Przaśników, które zostały połączone z Paschą. Dla prawodawcy deuteronomicznego Pascha była uroczystym otwarciem „tygodnia chlebów niekwaszonych”. A chociaż charakter i pochodzenie Paschy i Przaśników było różne, to jednak z racji uczynienia Paschy przez deuteronomistów świętem pielgrzymkowym oba święta w końcu połączone⁵.

Racją i uzasadnieniem dla deuteronomisty, dlaczego należy święcić Paschę, jest oddanie czci Bogu Jahwe ze względu na pamięć o Jego czynach dokonanych w Egipcie nocą w chwili wyzwolenia narodu z niewoli (Pwt 16, 1b). Zewnętrznym wyrazem służby i miłości Jahwe winien być udział w liturgicznym kulcie Bożym sprawowanym na jednym miejscu, w świątyni jerozolimskiej. Z tej to racji Pascha, stając się uroczystością ku czci świątyni, zostaje włączona w rytm kultu świątynnego.

Prawodawca tak bardzo chciał, aby ten kult był jednak duchowy i odpowiadał wymaganiom religii serca (Pwt 6, 1—9). Lecz w decyzji uczynienia Paschy uroczystością świątyni zaczyna się proces, zwłaszcza dla ludzi o powierzchownej religijności, sprowadzenia jej tylko do ceremonii i obrzędów pozbawionych wszelkiej treści. Ale to jeszcze daleka przyszłość. Zamiary i intencje prawodawcy były jednak piękne i wielkie, jak o tym świadczą motywy teologiczne jego decyzji.

Przedstawione deuteronomiczne prawodawstwo paschalne wykazuje dalszy jego rozwój. Widoczny jest on szczególnie w decyzji uczynienia Paschy świętem pielgrzymkowym. Konsekwencją tego były zmiany w rycie Paschy, konieczność podania jej daty, a przede wszystkim połączenie jej ze świętem Przaśników.

III. ROZPORZĄDZENIA PASCHALNE W PISMACH KAPLAŃSKICH

Prawodawstwo paschalne tradycji kapłańskiej zrodziło się z wielkiej troski o przechowanie wszystkich starych obrzędów i zwyczajów narodowych z obawy przed ich zapomnieniem. Stąd też teksty tej tradycji nakreślają duży dziejowy okres izraelskiej Paschy i zawierają wiele nowych szczegółów, które miały na celu przechować pamięć Izraelitów o tym święcie i uczynić aktualnym dla nowych pokoleń cud wyjścia z Egiptu.

⁵ Por. O. Eckart, *Das Bundes-Mazzotfest von Gilgal*, Hamburg 1972, 336; P. Zerafa, *Passover and Unleavened Bread*, Ang 41 (1964) 245.

Klasycznym tekstem tradycji kapłańskiej o święcie Paschy jest tekst Wj 12, 1—14. 43—49⁶. Prawodawstwo paschalne zawiera także Prawo Świętości w programowym kalendarzu świąt (Kpł 23, 4—8) oraz tzw. kalendarz ofiar (Lb 28, 16—25). Ponadto o święcie Paschy mówi tekst Lb 9, 6—14 należący do najmłodszych warstw tradycji kapłańskiej, oraz specyficzny kalendarz proroka Ezechiela (45, 21—25)⁷. Wszystkie te przepisy powstały przed niewolą, w czasie jej trwania, a w szczególności po niewoli, czyli wtedy, kiedy dokonano ostatecznej redakcji Pięcioksięgu.

Wprowadzeniem do kapłańskich przepisów paschalnych jest przypomnienie tego, co wydarzyło się w Egipcie, kiedy Jahwe wyprowadził naród izraelski z niewoli i uczynił swoim ludem. Od tej pory z rozkazu Boga naród co roku miał obchodzić Paschę (Wj 12, 1—2).

Ważnym elementem, na który zwraca uwagę prawodawstwo kapłańskie, jest przygotowanie święta. W tym celu zostaje wyznaczony dziesiąty dzień pierwszego miesiąca (Wj 12, 3). Do czternastego dnia, w którym rozpoczynało się święto Paschy, pozostawało więc dość czasu, aby poczynić niezbędne przygotowania do całego święta. Różne są opinie egzegetów na temat tego rozporządzenia. Niektórzy są zdania, że przepis ten jest stary, a liczyć się należy tylko z jego ustąpieniem w czasie deuteronomium. Inni opowiadają się za podeuteronomiczną kontynuacją tego przepisu i sądzą, że za jego starożytnością przemawia zachowywanie go przez Samarytan, bardzo dokładnie przechowujących dawne tradycje⁸.

Trzeba stwierdzić, że rozwiązanie tej kwestii nie jest rzeczą łatwą. Skoro jednak przepis ten znalazł się w prawodawstwie kapłańskim, to są dwie możliwości: albo został wprowadzony po raz pierwszy, albo był już w użyciu i tylko tutaj został wyraźnie sformułowany. Być może, że termin „dziesiątego dnia tego miesiąca” jest nowością prawodawstwa kapłańskiego, to jednak święto to wymagało zawsze niezbędnych przygotowań. Świadczyłby o tym znany u Żydów okres zwany „wprowadzeniem do święta Paschy”. Chociaż już w czasach Chrystusa przepis „dziesiątego dnia” nie był przestrzegany,

⁶ Wtórne dodatki do źródła P stanowią wiersze 12, 2, 15—20. 42—51 i 13, 1—16; ramy epickie tworzą wiersze 11, 9—10, i 12, 40—41; konkluzje zawierają wiersze 12, 38 i 12, 50—51; szeroko rozbudowana zaś część zawierająca prawa paschalne to tekst 12, 1. 3—14. 43—49. Por. J. Hofbauer, *Die Pascha, Mässot und Erstgeburtsgesetze des Auszugsberichtes Ex 12 u. 13*, ZkTh 66 (1936) 189; R. Schmitt, dz. cyt., 20—21; G. W. Coats, art. cyt., 139—140.

⁷ Pascha proroka Ezechiela ma charakter rytuału zadośćuczynienia, oczyszczenia i przebłagania za grzechy, jak w wypadku dnia pokutnego. Por. N. Füglistler, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (StANT 8), München 1963, 30.

⁸ Por. J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner und ihre Bedeutung für das Verständnis der alttestamentlichen Passahüberlieferung* (BZAW 59), Giessen 1932, 76.

to jednak Żydzi zarówno duchowo, jak i materialnie, zawsze przygotowywali się do święta Paschy (por. Mt 26, 17; Mk 14, 12; Łk 22, 7).

Wśród tych przygotowań na pierwsze miejsce wysuwa się przepis dotyczący zertwy ofiary paschalnej, o którą mieli postarać się ojcowie rodzin (Wj 12, 3b. 5. 6a). Na ofiarę dla Jahwe musiał być przeznaczony baranek, który powinien odznaczać się specjalnymi cechami. Powinien być „bez skazy” czyli doskonały, bez żadnej wady i jakiegokolwiek choroby. Miał to być samiec z tej racji, iż według ówczesnych pojęć ta pięć uchodziła za przedniejszą. Rytuał ofiarniczy nakazywał, aby wiek baranków ofiarnych wynosił od siedmiu dni do jednego roku (por. Wj 29, 38; Kpł 23, 12). Chodziło przy tym o podkreślenie idei pierworództwa, według której pierworodny baranek należał wyłącznie do Boga Jahwe. Z tekstu jednak wynika, że od samego początku Paschy w doborze zertwy ofiarnej była możliwa dowolność. Można bowiem było baranka zastąpić kozłkiem, do którego odnosiły się też wszystkie wymagane od baranka przymioty. Zwykle jednak pobożni Żydzi ofiarowywali baranka, który odłączony od reszty stada, starannie karmiony i pielęgnowany czekał do czternastego dnia, aby być ofiarowany jako pascha.

Drugim nakazem prawa, który należało wypełnić przed świętem, było zatroszczenie się o odpowiednią liczbę uczestników wieczerzy paschalnej (Wj 12, 4). Prawo nie określa jednak dokładnie liczby osób, dla niego zasadniczym jest to, aby cały baranek został spożyty. Tym też się kierując, rodzina mniejsza powinna była zaprosić do siebie kogoś z najbliższej mieszkających sąsiadów. To silne akcentowanie i odwoływanie się do rodziny wskazuje na początki Paschy, w czasie której chodziło o ściślejsze powiązanie rodziny przed podejmowaniem wiosennej wędrówki na nowe letnie pastwiska. Z drugiej strony mielibyśmy tutaj także ślady sytuacji narodu na wygnaniu w Babilonii, gdzie gmina odgrywała również decydującą rolę. Ten rodzinny, domowy charakter Paschy daje się właśnie zauważyć w prawodawstwie kapłańskim.

Troskę o to, aby uroczystość rodzinna wypadła jak najlepiej prawodawca nakłada na ojcach rodzin, którzy mieli postarać się o odpowiednią dla siebie liczbę biesiadników. Była ona różna w zależności od ilości niewiast i dzieci. Z biegiem czasu ustaliła się i paschę można było spożywać w towarzystwie nie mniejszym od dziesięciu, a nie większym od dwudziestu osób.

Z nakazem doboru odpowiedniej liczby uczestników wieczerzy paschalnej łączy się kwestia uczestnictwa w święcie Paschy cudzoziemców (Lb 9, 14). Nazywano nim każdego, kto nie był Izraelitą z urodzenia, albo kto nim nie będąc nie wcielił się do Ludu Bożego przez obrzezanie. Musiał mu się więc poddać każdy, kto chciał obchodzić Paschę (Wj 12, 43b. 45. 48), gdyż żaden nieobrzezany nie mógł jej spożywać.

Z przygotowaniem do święta Paschy łączy się także obowiązek usuwania z domów wszystkiego kwasu. Jest to przepis, który łączy się ze świętem Przaśników (Wj 12, 15). Ponieważ one wypadają bezpośrednio po święcie Paschy, stąd już przed nią należało oczyścić dom ze wszystkiego co kiszono, a przygotować chleb niekwaszony (izraelska maca) na osiem dni Przaśników.

Usuwanie kwasu, bo uważany był przez Izraelitów za rodzaj zepsucia i rozkładu, a sam nakaz spożywania chleba niekwaszonego miał dodatkowo jeszcze historyczną przyczynę: pośpieszne wyjście Izraelitów z Egiptu i nakaz Boga (Wj 12, 15). Usuwanie kwasu z domów potęgował specjalny obrzęd wykonywany z 13 na 14 Nizan, zwany „bediką”. Ogólnie mówiąc polegał on na „znalezieniu” chleba kwaszonego wraz z kawałkiem starej macy z roku przeszłego i spaleniu rano 14-go w ognisku na podwórzu. Tej praktyki nie znajdziemy w biblijnych przepisach paschalnych, jest ona bowiem znacznie późniejsza, ale wysnuta właśnie z przepisu Księgi Wyjścia o usuwaniu kwasu z domów, które zawsze w takiej, czy innej formie należało do przygotowania Paschy.

Wszystkie omówione przygotowania Paschy zmierzały do wieczery paschalnej, której jedynie tradycja kapiańska daje należne miejsce w swoim prawodawstwie (Wj 12, 6—11). Samą ucztę ofiarną musiało poprzedzić zabicie żertwy, czego dokonywali ojcowie rodzin w imieniu całej społeczności. Po zabicu baranka następowała zwykła czynność przyrządzania mięsa do pieczenia: oddzielenie i palenie węłny, dobywanie części niejadalnych, a przeznaczonych do spalenia. Po przyrządzeniu baranka, któremu nie łamano kości, ani nie krajano mięsa, całego wkładano na długą żerdź i pieczono. Robiono to prawdopodobnie w głębokiej studni-piecu, pod cylindrem którego rozniecano bardzo silny ogień. Spuszczano do niego baranka, otwór zamykano ziemią, by piekł się samym ogniem jak nakazuje prawodawca (Wj 12, 9). Kiedy uznano mięso za dostatecznie upieczone, wyciągano je z ognia i przystępowano do uczty.

Sam opis wieczery przekazany nam przez prawodawcę kapiańskiego jest prosty i zwięzły, co wskazuje na znajomość jej rytu u Izraelitów i na dawne jej praktykowanie wśród narodu (Wj 12, 8, 11). Połączenie zaś jej z rytym krwawej ofiary, znanej już przed Mojżeszem, upoważnia do tego, by szukać jej genezy u sąsiadów Izraela wśród znanych tam licznych uczt sakralnych. Wieczera paschalna na pewno nawiązuje do starych, nomadycznych zwyczajów posiłków sakralnych złączonych z ofiarami, a praktykowanych u ościennych narodów.

Opisywany w tekście Wj 12, 6—11 obrzęd każe przypuszczać, że wykonywany on był raczej w okresie wędrowek niż w epoce osiadłego sposobu życia. Sposób przyrządzania posiłku, spożywanego z upieczonym na prędcie przaśnym chlebem i łatwo dostępnymi ziołami, odprawianie uczty nocą w rodzinnym gronie wędrowców odzia-

nych i gotowych do drogi, wszystko razem wskazuje na to, że zwyczaj ów mógł być praktykowany wśród narodu, który jeszcze nie osiedlił się na roli.

Tekst sugeruje, że uczta ta odbywała się przy wyruszaniu w podróż czy z racji związania obozu i podejmowania wiosennej wędrówki. Biesiadnicy mieli być już gotowi do drogi. Wszyscy winni byli mieć na nogach sandały, tuniki przepasane pasem, a w rękach laski podróżne (Wj 12, 11). Spożywanie zaś gorzkich ziół, zastępujących u koczowników sól, z niekwaszonym chlebem, oraz owa odzież podróżnicza jest zrozumiała tylko u wędrownych pasterzy, którzy na jedną noc zeszli się z powodu tego święta. Wspólny posiłek poza względami religijnymi miał na celu zabezpieczyć wspólnotę przed siłami rozkładowymi, jakie mogły jej grozić. Z tego jasno wynika, że Mojżesz, podobnie jak to miało miejsce z rytuału krwi, włączył stary, sakralny posiłek pasterzy do rytu święta Paschy.

Poza wymienionymi szczegółami z tekstu nie możemy nic powiedzieć, jak on dokładnie wyglądał. Fakt, iż podaje go jednak tradycja kapłańska, świadczy o tym, że był starannie zachowywany w pamięci narodu i co ważniejsze — praktykowany. Zasadniczo też, poza drobnymi dodatkami narosłymi w ciągu wieków, pozostawał on niezmienny. Wymieniane w tekście niekwaszone chleby, gorzkie zioła i baranek stanowiły zawsze posiłek uczty paschalnej.

Dużą zasługą tradycji kapłańskiej obok rozporządzeń dotyczących przygotowania Paschy i uczty paschalnej jest dokładne sprecyzowanie daty święta (Kpł 23, 4—5; Lb 28, 16; Ez 45, 21). Termin święta Paschy został wyznaczony na dzień czternasty pierwszego miesiąca, w którym zachodziło zrównanie dnia z nocą. To zaś oznaczało rozpoczęcie cyklu księżycowego i stanowiło okazję do odprawiania święta, które miało związek z odnową i przemianą narodu, jaka była związana z wyjściem z niewoli egipskiej⁹. Ci, którzy stali się nieczyści, mogli obchodzić Paschę czternastego dnia pod wieczór drugiego miesiąca (Lb 9, 6. 11—12). Termin ten obowiązywał także tych, którzy przebywali poza krajem rodzinnym (Lb 9, 10). Prawodawca nakazuje jednak, aby w tym dodatkowym terminie ściśle trzymać się wszystkich przepisów podanych przez ustalone obrzędy. To samo prawo obowiązywało także cudzoziemców (Lb 9, 14). Aby jednak z byle białych powodów nie korzystano z dyspenzy, prawodawca grozi wykluczeniem z narodu, jeżeli ktoś zaniedba świętowania Paschy w oznaczonym terminie (Lb 9, 13).

W rozporządzeniach kapłańskich Pascha wyraźnie rozgraniczona jest od święta Przaśników. Kapłaństwo powołuje się przy tym na starą tradycję, że Pascha ma trwać tylko jeden wieczór lub jedną

⁹ Por. E. Vogt, *Antiquum calendarium sacerdotale*, Bb 36 (1955) 403—404; E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Massotfestes*, ZThK 55 (1958) 10—20; J. W. McKay, *The Date of Passover and its Significance*, ZAW 84 (1972) 446.

noc. Następnego dnia, piętnastego pierwszego miesiąca, rozpoczyna się już nowe święto, które trwa siedem dni — święto Przaśników. (Lb 28, 17; Kpł 23, 6). Mimo że prawodawca kapłański dostrzegł i podkreślił odrębność tych świąt, rozporządzenie reformy deuteronomicznej o ich jedności przyjęło się tak mocno, że już w okresie po niewoli określenie „Pascha” i „Przaśniki” odnoszono do całotygodniowego obchodu świątecznego (por. 2 Krn 30, 1, 2. 5. 13. 21). Pascha mimo wszystko, zgodnie z życzeniami prawodawstwa kapłańskiego, zachowała swój domowy, rodzinny i wspólnotowy charakter, widoczny we wszystkich rozporządzeniach dotyczących przygotowania święta, przebiegu uczty paschalnej czy nawet szczegółów związanych z czasem jej świętowania.

Pascha tak przeżywana dawała narodowi wybranemu pociechę i siłę, szczególnie w czasie wygnania, kiedy stracił świątynię i ziemię świętą. Wspominając na nowo swego Boga i swoje losy podobne do okresu niewoli egipskiej, Izrael zdobywał zaufanie do Jahwe i Jego mocy. Każdy Izraelita i wszyscy jako naród, obchodząc Paschę, przeżywali obecność Boga, który zbawia i wprowadza do Ziemi Obiecanej, który wybawia od wszelkich nieszczęść i obiecuje przyszłe wyzwolenie w czasach mesjańskich¹⁰.

Kończąc omawianie starotestamentalnego prawodawstwa paschalnego należy stwierdzić, że Pascha jawi się w nim jako rzeczywistość niezwykle bogata. Każda tradycja wnosi nowe szczegóły, zwraca uwagę na inne obrzędy czy przepisy paschalne. Temu procesowi zawsze towarzyszyła troska o to, aby naród wybrany, świętując corocznie Paschę z jej bogactwem obrzędów i rytów, zespolił przeszłość z teraźniejszością i oczekiwał na ostateczne wyzwolenie.

Przemysł

KS. STANISŁAW HAREŹGA

¹⁰ Zob. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej, Lublin 1982, t. I, 44—50.

Ks. Jerzy Chmiel

ROZWÓJ POJĘCIA SANKTUARIUM

Pojęcie sanktuarium łączy się z *sacrum*. etymologicznie związane jest ze słowem *sanctus* i oznacza świątynę w ogóle, czyli miejsce przeznaczone do kultu, względnie część świątyni (*presbyterium*), miejsce szczególnie święte i czczone z powodu obecności relikwii lub obrazu. Według Ducange'a *sanctuarium* dopiero od średniowiecza

oznacza kościół (templum) cieszący się szczególnym kultem¹. Sanktuarium staje się celem licznych pielgrzymek, pokrywa się więc z pojęciem kościoła pielgrzymkowego².

Dawne prawo kanoniczne nie uwzględniało pojęcia sanktuarium. Natomiast nowy kodeks prawa kanonicznego zajmuje się sprawami sanktuarium w kanonach 1230—1234. Kan. 1230 tak określa sanktuarium: „Przez sanktuarium rozumie się kościół lub inne miejsce święte, do którego — za aprobatą ordynariusza miejscowego — pielgrzymują liczni wierni, z powodu szczególnej pobożności.” Kan. 1231 dzieli sanktuaria na narodowe i międzynarodowe, podając odpowiednie kryteria podziału. Zaś kan. 1234 postanawia w § 1: „W sanktuariach należy zapewnić wiernym obfitsze środki zbawienia przez gorliwe głoszenie słowa Bożego, przez odpowiednie ożywienie życia liturgicznego, zwłaszcza przez sprawowanie Eucharystii i pokuty oraz przez kultywowanie zatwierdzonych form pobożności ludowej.”³

Pojęcie sanktuarium jest głęboko zakorzenione w historii religii. Warto przeto przesłedzić — chociażby w wielkim skrócie — etapy rozwojowe pojęcia sanktuarium najpierw w aspekcie religioznawczym (I), a następnie biblijnym (II).

I

Znakomity współczesny badacz zjawisk religijnych, Mircea Eliade sformułował następujące spostrzeżenie: „Historia religii jest w znacznym stopniu historią dewaloryzacji i rewaloryzacji procesów objawiania się *sacrum*. Idolatria i ikinoklazm są pod tym względem naturalnymi postawami ducha wobec zjawiska hierofanii: obie te postawy są równie usprawiedliwione”⁴. Wydaje się, że możemy odnieść tę uwagę do procesu powstawania sanktuariów.

Człowiek od początku oddawał cześć istotom wyższym od siebie i składał im ofiary. Czasami na miejscu kultu zostawiał znak. Ten znak — kamień kultowy — wyobrażał *sacrum*, był rodzajem hierofanii. Ale wnet na to miejsce przychodziła inna interpretacja, co określimy mianem rewaloryzacji. I tak ów proces ustawicznego objawiania się *sacrum* obserwujemy na przestrzeni dziejów ludzkości. Stele kultyczne i wielkie głazy megalityczne (menhiry, dolmeny, kromlechy) oprócz funkcji sepulkralnych pełniły często rolę sanktuariów, gdzie składano ofiary i oddawano cześć Najwyższej Istocie.

¹ Por. A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols (1966).

² Por. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche*, Münster i.W. 1950.

³ *Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum 1984.

⁴ *Traktat o historii religii*, przekład pol., Warszawa 1966, s. 31.

Po dzień dzisiejszy stojące głazy sanktuariów słońca z II tysiąclecia przed Chrystusem w Stonehenge (Anglia) przejmują do głębi swoim wyrazem. Podobnie zmuszają do refleksji tajemnicze posągi na Wyspie Wielkanocnej (Isla de Pascua) na Pacyfiku, co do których trwa dyskusja badaczy.

Ze zjawiskiem sanktuariów spotykamy się we wszystkich niemal religiach — jest to zatem fenomen ogólnoreligijny⁵. Możemy przeprowadzić pewną klasyfikację sanktuariów ze względu na miejsce i okoliczności, w jakich się cześć oddaje. I tak mamy sanktuaria naturalne (rzeka Ganges w Indiach, święta góra Fudzi-jama w Japonii) i historyczne związane z życiem i działalnością założyciela religii (Bazylika Narodzenia Jezusa w Betlejem, Bazylika Grobu Jezusa w Jerozolimie, Toiszan i grób Konfucjusza w Chinach, Kapilawastu — miejscowość rodzinna Buddy, Mekka i Medyna oraz Kaaba — czarny kamień w Mekce — święte miasta Mahometa) lub wybitnych przedstawicieli religii (sanktuaria świętych chrześcijan, groby czczonych rabinów w Palestynie), czy też wreszcie związane z siedzibą centralnych władz religijnych (Rzym w chrześcijaństwie katolickim, Lhasa w buddyzmie tybetańskim).

Do sanktuariów historycznych zaliczamy też te, w których odbywają się okresowe uroczystości religijne związane z tajemnicami wiary (sanktuaria odpustowe w chrześcijaństwie). W Grecji antycznej znane były sanktuaria tzw. wyrocznie (gr. *manteion*, łac. *oraculum*), gdzie według wierzeń bogowie za pośrednictwem kapłanów przepowiadali przyszłość i udzielali rad zarówno w sprawach prywatnych, jak i państwowych. Najbardziej znaną była wyrocznia Apollina w Delfach ze słynną wieszczką Pytią. Były również znane sanktuaria-wyrocznie: Zeusa w Dodonie i Asklepiosa w Epidaurusie. Do tej ostatniej udawali się chorzy po poradę. Po wstępnych obrzędach spędzali noc w świątyni. Na podstawie ich snów kapłani wydawali orzeczenia w sprawie leczenia. W starożytnym Rzymie występowały Sybille, wieszczki-kapłanki, z których najsłynniejsza była w Cumae, w Kampanii.

Kiedy mówimy o czasach starożytnych — a ograniczamy się tylko do basenu śródziemnomorskiego, nie wchodząc w obręb innych kultur — trzeba jeszcze wspomnieć o tzw. heroonach, czyli grobach herosów. Na grobach herosów wznoszono ołtarze i składano ofiary. Każde państwo, miasto, a nawet małe osady miały swoich herosów, których szczególnie czczono i dla których urządzano uroczyste święta i obchody. Do herosów zaliczano postaci mityczne, jak Herakles, Tezeusz, Jazon, Perseusz, Dioskurowie (Kastor i Polluks), ale także tytułem herosa obdarzano szczególnie zasłużonego obywatela, np. Leonidas, Harmodios czy Arystogejtona.

⁵ Por. np. M. Sordi (red.), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano 1983; K.—H. Golzio, *Der Tempel im alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien. Eine religionshistorische Studie*, Leiden 1983.

W pierwotnym chrześcijaństwie rozwinął się kult męczenników⁶. Pojawia się typ sanktuarium zwany *memoria-martyrion*. Grób sławnego męczennika z jednej strony był memoria, czyli pamiątką, gdzie złożono doczesne szczątki człowieka, a z drugiej strony był martyriorem, czyli świadectwem zwycięstwa wiary. Na grobie św. Piotra w Rzymie już w II w. stała *aedicula* (budyneczek), otoczona czcياً przez pątników przybywających na wzgórze watykańskie. Podobnie przy Via Ostiensis, poza murami Rzymu, był czczony grób św. Pawła.

Nowy etap sanktuarium otwiera się z budowlą zwaną bazyliką. Pierwsze bazyliki powstają za Konstantyna Wielkiego: w Rzymie św. Piotra, w Betlejem Narodzenia Jezusa (jedyna istniejąca z tego okresu po dzień dzisiejszy!), w Jerozolimie Grobu Pańskiego. W Małej Azji bardzo był czczony grób św. Tekli, pierwszej kobiety męczenniczki — jak sądzono, która poniosła męczeństwo w Seleucji. W Efezie był słynny martyriom św. Jana Ewangelisty, stojący na wzór konfesji wawelskiej we wnętrzu świątyni z VI wieku. W Hipponie (Afryka Łacińska) czczono grób św. Szczepana, zaś w Galii, w Tours, pielgrzymowano do grobu św. Marcina. Nawet postaci ewangeliczne, jak Łazarz i Maria Magdalena, były czczone w Galii: św. Łazarz w Autun, a św. Magdalena w Vézelay.

We wczesnym średniowieczu powstają głośne sanktuaria pielgrzymkowe, z których naczelné miejsce zajmuje sanktuarium św. Jakuba w Komposteli (Hiszpania). W średniowieczu istniały trzy główne centra pielgrzymkowe: Ziemie Święte, Rzym i Kompostela. Dante w dziele *Vita Nuova* dzieli pielgrzymów na: *palmieri*, którzy udają się w dalekie kraje, ażeby przynieść sobie palmę (jakby dzisiejsi turyści), *romei* — pielgrzymujący do grobów św. Piotra i Pawła w Rzymie (*ad limina Apostolorum*) i *peregrini* — pątnicy wielkiej drogi do św. Jakuba w Komposteli. Znakiem kompostelańskich pielgrzymów staje się muszla — *concha veneranda* — związana z pewną legendą na temat cudu św. Jakuba, ale w rzeczywistości stary symbol pielgrzymów jeszcze z czasów starożytnych. Stąd też pielgrzymów do Santiago de Compostela nazywano kokijardami (od *la coquille* — muszla). Kokijardem — przypomnijmy na marginesie — był jeszcze król Stanisław Leszczyński; przynajmniej tak by to wynikało z obrazu pędzla J. B. Qudry'ego (obecnie w Muzeum Narodowym w Warszawie), na którym król jest przedstawiony w stroju pielgrzyma kompostelańskiego z diamentową gwiazdą orderową na lewym boku i z muszlami na pelerynie.⁷

W wieku XIII pojawiają się sanktuaria eucharystyczne, związane z cudami wokół tajemnicy Eucharystii (we Włoszech katedra w Orvieto czy sanktuarium w Lanciano).

⁶ Por. P. Testini, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, vol. I, Roma—Parigi—Tournai—New York (1958).

⁷ Por. B. Przybyszewski, *Romańskie kościoły pielgrzymkowe*, Kraków 1979.

Powstaje też wtedy pewna reakcja przeciwko nadmiernym pielgrzymkom, czego świadectwem może być zdanie autora *De imitatione Christi*: „Qui multum peregrinantur, raro sanctificantur”. Okres reformacji osłabia ruch pątniczy, ale go nie znosi — pielgrzymki trwają dalej. Powstają nowe sanktuaria. W okresie baroku są fundowane sanktuaria Męki Pańskiej (Kalwarie). Pojawiają się sanktuaria maryjne. Ruch pielgrzymkowy do Komposteli zmniejszył się, aby wzbrać w dwóch nowych sanktuariach maryjnych: Lourdes i Fatima. Tak więc w jakiś sposób mamy tutaj do czynienia z owym procesem dewaloryzacji i rewaloryzacji objawiania się *sacrum*, o czym wspomnieliśmy za Eliadem na wstępie.

II

Sanktuarium w j. hebrajskim oznacza słowo *qôdeš*, co Septuaginta oddała przez *to hagion*, a Wulgata przez *sanctuarium*. Łacińskie *sanctuarium* oznacza w Psalmach miejsce najświętsze — przybytek (np. Ps 73, 7), natomiast w innych miejscach starotestamentalnych służy do oznaczenia całej świątyni jerozolimskiej (np. 1 Mch 5, 1).

W Starym Testamencie sanktuarium jest każde miejsce, gdzie uważa się, że Bóg jest prawdziwie obecny i gdzie oddaje się Mu cześć oraz składa ofiary. Klasycznym przykładem tego jest tekst Rdz 28, 16 nn, w którym patriarcha Jakub orzeka: „Prawdziwie Pan jest na tym miejscu, a ja nie wiedziałem”. Postawił więc na tym miejscu Jakub kamień-stelę i złożył ofiarę z namaszczenia oliwą. Nazwał to miejsce Betel, co oznacza „dom Boży”. Notuje autor tekstu, że pierwotnie to miejsce nazywało się Luz, a zatem mamy tutaj do czynienia ze znanym nam procesem dewaloryzacji i rewaloryzacji sanktuarium. Kamień-stela, postawiony przez Jakuba, staje się domem Bożym (Rdz 28, 22). Kamień, scalony później z sanktuarium, „jest rzeczą sakralną na skutek pierwotnej hierofanii” (M. Eliade).

Tam więc powstaje sanktuarium, gdzie człowiek spotyka się z Bogiem: to znaczy — modli się, składa ofiary, doznaje doświadczeń religijnych. Warto tu przytoczyć pewną legendę z czasów zdobycia Jerozolimy przez mahometan w 638 r. Wódz mahometan Omar po zajęciu Jerozolimy został powitany przez biskupa Sofroniusza jako wyzwoliciel spod panowania bizantyjskiego. Znaleźli się razem na Kalwarii w momencie, gdy nadeszła pora modlitwy mahometańskiej. Wówczas Omar miał powiedzieć do biskupa: „Wskaż mi inne miejsce, bo tam, gdzie się pomodłę po raz pierwszy w Jerozolimie, moi ludzie zbudują meczet”. Wtedy biskup miał wskazać na teren dawnej świątyni jerozolimskiej, będący podówczas śmietnikiem. I tak powstał w Jerozolimie słynny meczet Omara, zbudowany w rzeczywistości w wiele lat po Omarze przez Abd-al-Malik ibn-Murwân (w 690 r.), który chciał umocnić panowanie swej dynastii w Damaszku przeciw rywalowi z Mekki,

Przed reformą Jozjasza (621 przed Chr.) w Izraelu było wiele sanktuariów i wszystkie one były uważane za prawomocne, na co wskazuje tekst Wj 20, 24 nn: „uczynisz mi ołtarze z ziemi, będziesz składał na nim twoje całopalenia, twoje ofiary biesiadne (...) na każdym miejscu, gdzie każę ci wspominać moje imię. Przyjdź do ciebie i będę ci błogosławił”. Jozue zbudował ołtarz na górze Ebal (Joz 8, 31—32), Gedeon w Ofra (Sdz 6, 11—24), a Samuel w Betlejem (1 Sm 16, 5 nn).

Pierwotne sanktuaria hebrajskie były sanktuariami naturalnymi: były to góry i wzgórza, zwane po hebrajsku *bāmāh*, tzn. wyżyny. Tak np. za świętą uważano górę Karmel (1 Krl 18) lub Tabor (Oz 5, 1). Izraelci według opinii ludów ościennych (zob. 1 Krl 20, 23, 28) byli czcicielami „Boga gór”. Wybierano wzgórza w połączeniu z grobami, jak np. Gezer, Megiddo, Samaria, czy Bet-Semeś. Później pojawiły się sanktuaria zbudowane na grobach patriarchów i innych wielkich postaci. Były to sanktuaria historyczne, czego przykładem może być Hebron z grota Makpelah (por. Rdz 23; 25, 9; 49, 31; 50, 13).

Obserwujemy w tym okresie brak jedności kultu. Wielość miejsc świętych staje się przyczyną powstawania bóstw-baalów lokalnych. Poza tym miało miejsce charakterystyczne zjawisko, kiedy to zwykle symbole religijne przeradzały się w bóstwo, fenomeny nadprzyrodzone w postaci aszerów czy posągów, których wykonywanie i czczenie było przez Prawo Mojżeszowe zabronione. Zjawisko to zauważyła szkoła Deuteronomisty i kategorycznie je potępiała. Np. w Pwt 7, 6 czytamy: „ołtarze ich zburzycie, ich stele połamiecie, aszery wytniecie, a posągi spalicie ogniem”. Podobnie w Pwt 12, 3. Analogiczną reakcję wykazują również Prorocy.

Reforma Jozjasza ustanowiła Jerozolimę centrum kultu izraelskiego, gdzie było jedyne sanktuarium-świątynia, w której można składać było ofiary⁸. Ukoronowaniem tej reformy było wspólne obchodzenie Paschy, kiedy to wszyscy zebrali się w Jerozolimie. Nie należy jednak sądzić, że reforma religijna zlikwidowała wszystkie formy lokalne kultu; przyzwyczajenia były zbyt zastarzałe, by można było je od razu wyrugować. Niemniej jednak zasada jedności kultu i sanktuarium została postawiona.

Poza Palestyną trzeba zauważyć obecność kilku sanktuariów hebrajskich⁹, z których przede wszystkim wybijają się na czoło świątynia w Elefantynie, w Górnym Egipcie. Została ona jednak zburzona w 410 r. przez egipskich kapłanów bożka Chnuma. Świątynia w Leontopolis, w Dolnym Egipcie, została zbudowana ok. r. 160 przed Chr. przez arcykapłana Oniasza IV, który uciekł z Jerozolimy do

⁸ Por. Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes*. I. Der Tempel Salomos, 1970. II. Von Ezechiel bis Middot, 1980; M. Bednarz, *Znaczenie sanktuariów w Piśmie Świętym*, w: „Tarn. Studia Teol.” 9 (1983) 25—36.

⁹ Por. J. Gutmann, *The Jewish Sanctuary*, Leiden 1983.

Egiptu i za zgodą Ptolomeusza IV Filometra i Kleopatry zbudował na ruinach pogańskiej świątyni bogini Bast świątynię hebrajską, podobną — jak pisze Józef Flawiusz — do jerozolimskiej, ale mniejszą i uboższą. Obecność jednak tych dwóch sanktuariów izraelskich poza-palestyńskich była tolerowana przez Żydów ze względu między innymi na pomoc materialną przez nie świadczoną dla Jerozolimy. Inne sanktuaria, jak samarytańska świątynia na górze Garizim, nie były po prostu przyjmowane przez Żydów do wiadomości.

Pod koniec okresu niewoli pojawia się wśród Izraelitów nowy nurt myślowy: mianowicie dążność do jakiegoś uduchowienia kultu i w związku z tym również spirytualizacji sanktuarium-świątyni z kamieni. Przyczyniło się do tego niewątpliwie zniszczenie samej świątyni w Jerozolimie, niewola i życie w niewoli bez posiadania świątyni. Już Prorocy przestrzegali przed nadmiernym przywiązywaniem się do materialnej świątyni. W Iz 66, 1 czytamy charakterystyczne słowa: „Tak mówi Pan: Niebiosa są moim tronem, a ziemia podnóżkiem nóg moich. Jakież to dom możecie mi wystawić i jakież miejsce dać mi na mieszkanie? Przecież moja ręka to wszystko uczyniła i do mnie należy to wszystko — wyrocznia Jahwe”. Jest to początek procesu spirytualizacji sanktuarium. W tym kontekście można zrozumieć reakcję esseńczyków (kumrańczyków), którzy zerwali z kultem sanktuarium jerozolimskiego, skalnym — według ich mniemania — świętokradzkim kapłaństwem. Jest to — posługując się wyrażeniem F. Amiota — epoka apokaliptycznych, opisujących świątynię niebieską, nie ręką ludzką uczynioną, w której to świątyni mieszka Bóg, a której tylko zewnętrznym wyrazem jest świątynia materialna.

W Nowym Testamencie Jezus okazuje cześć dla świątyni. Ewangelia Dzieciństwa Jezusa, zwłaszcza w wersji Łukaszczej (Łk 1—2), opisuje dziecięce lata Jezusa w kontekście świątyni: ofiarowanie w świątyni, dwunastoletni Jezus w świątyni. Ewangelia Janowa podaje, że Jezus udawał się do świątyni jerozolimskiej z racji dorocznych świąt pielgrzymkowych izraelskich. Z tego względu można by Czwartą Ewangelię nazwać ewangelią pielgrzymek Jezusa do sanktuarium jerozolimskiego. Skoro już o tym mowa, nie należy lekceważyć danych topograficznych Ewangelii Janowej, którą zwykło się od czasów Klemensa Aleksandryjskiego nazywać — i słusznie! — ewangelią duchową. Jak wykazał ostatnio amerykański badacz B. Schein¹⁰, Ewangelia Janowa jest doskonałym vademecum po miejscowościach palestyńskich.

Równocześnie jednak Jezus przeprowadza dalej ideę spirytualizacji świątyni-sanktuarium. W rozmowie z Samarytanką Jezus mówił: „nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze (tj. Garizim), ani w Jero-

¹⁰ *Following the Way: the Setting of John's Gospel*, Minneapolis—Augsburg 1981 (= *Sur les routes de Palestine avec l'évangile de Jean*, Paris 1983).

zolimie nie będziecie czcili Ojca (...) prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie" (J 4, 21. 23). Jezus zapowiada zburzenie świątyni jerozolimskiej, co stanie się — w wersji wypaczonej — koronnym argumentem oskarżenia Go przed sanhedrynem. Wszyscy Ewangelisci podają scenę wyrzucenia przez Jezusa przekupniów ze świątyni, scenę, która staje się znakiem oczyszczenia sanktuarium w procesie jego uduchowienia.

Można tutaj odwołać się do procesu dewaloryzacji i rewaloryzacji sanktuarium, który śledziliśmy na wybranych przykładach z historii religii. Zauważmy od razu charakterystyczny rys: proces rewaloryzacji świątyni w nauczaniu Jezusa opiera się o znak, jakim jest Jego Ciało. Ewangelia Janowa umieszcza słowa Jezusa o świątyni zburzonej i odbudowanej w ciągu trzech dni w kontekście sceny oczyszczenia świątyni (por. J 2, 19 nn), precyzując, że Jezus „mówił o świątyni swego ciała”. Dopiero fakty popaschalne rzuciły nowe światło na tę wypowiedź Jezusa. Już w opisie śmierci krzyżowej Jezusa rozdarcie się zasłony w świątyni jest znakiem dewaloryzacji sanktuarium jerozolimskiego. Zmartwychwstanie Jezusa w Jego uwielbionym ciele jest całkowitą rewaloryzacją sanktuarium, jest podstawowym etapem spirytualizacji świątyni. Teraz Ciało Jezusa, zmartwychwstałe i przemienione, staje się nowym sanktuarium, wszędzie i stale obecnym: „oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).¹¹

Tak też rozumieli to uczniowie Jezusa po Jego zmartwychwstaniu. Chociaż wiernie uczęszczali do świątyni, póki istniała, to jednak żyli już w nowym sanktuarium, którym była Rzeczywistość Zmartwychwstałego. Dlatego Szczepan, nawiązując do izajaszowej wizji, przepowiada upadek świątyni (por. Dz 7, 48 nn). Św. Paweł naucza wyraźnie: Kościół jest świątynią Boga, zbudowany na Chrystusie, który jest fundamentem i kamieniem węgielnym (por. 1 Kor 3, 10—17); 2 Kor 6, 16 nn; Ef 2, 20 nn). Ciało Jezusa zmartwychwstałego jest prawdziwą świątynią Boga, również chrześcijanie są świątynią i razem z Chrystusem winni się przyczyniać do wzrostu tego Ciała (por. Ef 4, 1—16).

To był pierwszy sposób spirytualizacji sanktuarium — poprzez zmartwychwstałe Ciało Jezusa. Teologia Nowego Testamentu zna jeszcze drugi sposób spirytualizacji, jakim jest symbol-obraz świątyni niebieskiej. Niewątpliwie mamy tutaj do czynienia z nurtem teologii apokaliptycznej opierającej się na symbolicznej świątyni. W Liście do Hebrajczyków zostało przedstawione sanktuarium nieba, do którego wszedł Jezus poprzez swoją śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie: „przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie” (Hbr 9, 12).

¹¹ Por. Y. M-J. Congar, *Le mystère du temple* (Lectio divina 22), Paris 1958.

Jeszcze wyraźniej mówi o tym ostatnia księga Nowego Przymierza — Apokalipsa św. Jana. W Nowym Jeruzalem — Mieście Świętym, zstępującym z nieba od Boga, nie ma już świątyni: „jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek” (Ap 21, 22). W ten sposób proces rewaloryzacji i spirytualizacji sanktuarium został zakończony. Sanktuarium utożsamia się z samym Bogiem, a wszystkie sanktuaria ziemskie są tylko tego odbiciem i zapowiedzią.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

O. Franciszek Małaczyński OSB

FUNKCJE ŚWIĄTYNI KATOLICKIEJ W ŚWIETLE TEOLOGII, LITURGII I TRADYCJI

Odnowione księgi liturgiczne przed każdym obrzędem podają teologiczne wprowadzenie. Również obrzęd poświęcenia kościoła jest poprzedzony takim wprowadzeniem. W nim zawarta jest nauka Kościoła o budynku kościelnym:

NAUKA PONTYFIKATU RZYMSKIEGO

„Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie stał się prawdziwą i doskonałą świątynią Nowego Przymierza i zgromadził lub nabył.

Ten lud święty zebrany w jednośc Ojca, Syna i Ducha Świętego jest Kościołem, czyli świątynią Boga, zbudowaną z żywych kamieni, gdzie Ojciec doznaje czci w Duchu i prawdzie.

Słusznie więc od dawna nazywa się „kościółem” także budynek, w którym zbiera się wspólnota chrześcijańska, aby słuchać słowa Bożego, razem się modlić, przystępować do sakramentów oraz sprawować Eucharystię.

Jako widzialna budowla, dom ten jest szczególnym znakiem Kościoła pielgrzymującego na ziemi i obrazem Kościoła przebywającego w niebie.

Kościół, jak tego wymaga jego natura, powinien być przystosowany do sprawowania świętych obrzędów, odznaczać się szlachetnym pięknem, ale bez przepychu, by przez to stał się prawdziwym symbolem i znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Ogólny plan budowli kościelnej powinien być tak pomyślany, by ukazywał w pewien sposób obraz zgromadzonej wspólnoty, umożliwiał zachowanie należytego porządku a także ułatwiał każdemu prawidłowe wykonywanie jego funkcji.

Oprócz tego należy zachować normy ustalone w Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego odnoszące się do prezbiterium, ołtarza, siedzenia dla celebransa, ambony i miejsca przechowywania Najświętszego Sakramentu.

Należy również wiernie przestrzegać zasad dotyczących rzeczy i miejsc przeznaczonych do udzielania innych sakramentów, w pierwszym rzędzie Chrztu i Pokuty" (*Obrzęd poświęcenia kościoła*, nr 1—3).

Katolicki budynek kościelny nie wyrósł z tradycji świątyni jerozolimskiej ani z tradycji świątyni pogańskiej, która była uważana za mieszkanie bóstwa. Kościół dziedziczy raczej tradycję synagogi, w której Izraelici gromadzili się w każdą sobotę na słuchanie słowa Bożego i wspólną modlitwę. W Rzymie pierwsze publiczne kościoły powstały przez adaptację świeckich bazylik przeznaczonych na zgromadzenia. Te obszerne budowle dość łatwo dostosowano do potrzeb kultu chrześcijańskiego.

Zasadniczą funkcją kościoła jest dać schronienie wiernym gromadzącym się na spotkanie z Bogiem. W kościele urzeczywistnia się obecność Chrystusa i to w czworaki sposób:

- 1-o w zgromadzeniu wiernych,
- 2-o w osobie odprawiającego kapłana,
- 3-o w słowie Bożym czytany w czasie liturgii,
- 4-o w Najświętszej Eucharystii (Paweł VI, Enc. *Mysterium fidei*).

A zatem kościół jest budowlą, w której:

- a) wierni gromadzą się, aby oddawać cześć Bogu,
- b) głosi się, objaśnia i rozważa słowo Boże,
- c) sprawuje się Ofiarę eucharystyczną,
- d) udziela się sakramentów,
- e) przechowuje się Najświętszy Sakrament do Komunii chorych i cichej adoracji,
- f) wierni zatrzymują się na osobistą modlitwę do Boga i świętych.

Wszystkie wymienione funkcje musi spełniać kościół parafialny. W kościołach i kaplicach o specjalnym przeznaczeniu niektóre z tych funkcji odpadają, inne mogą dominować. Np. w kościele klasztornym nie jest potrzebna chrzcielnica, ale potrzebne są liczne konfesjonały i miejsca cichej modlitwy.

Funkcji kościoła nie można sprowadzić do użyteczności pojętej w kategoriach doczesnych. Kościół ogarnia zgromadzenie wiernych i w jakiś sposób jest jego znakiem. Co więcej, podobnie jak wspólnota lokalna uobecnia Kościół powszechny, tak i kościół materialny w jakiś sposób przypomina Kościół powszechny pielgrzymujący na ziemi do nieba, a nawet Kościół zbawionych, niebieskie Jeruzalem.

Dlatego budynek kościelny pozostając funkcjonalnym musi stworzyć atmosferę pozwalającą odczuć to co niewidzialne. Należy się jednak wystrzegać fałszywego symbolizmu, tj. podporządkowania całego projektu idei subiektywnej. Np. kościół przypominający poczekalnię lotniska, bo z doczesności startujemy do wieczności, itp.

NAWA, MIEJSCE WIERNYCH

Przystępując do projektowania kościoła, trzeba jasno zdawać sobie sprawę, do jakich celów kościół ma służyć oraz jak wielka jest wspólnota wiernych, która będzie się w nim zbierała. Gromadki wiernych stojące przed kościołem pod parasolami mogą być obrazem wzruszającym, ale na pewno nie są ideałem. Zasadniczo zgromadzenie wiernych powinno znaleźć we wnętrzu świątyni dogodne miejsce, aby w skupieniu uczestniczyć w czynnościach liturgicznych. Ustalając wielkość kościoła parafialnego trzeba się liczyć z naturalnym rozwojem parafii i z ewentualną rozbudową osiedla lub dzielnicy. Czasem trzeba z góry przewidzieć możliwość dobudowania dalszych segmentów kościoła i zabezpieczyć miejsce na tę dobudowę.

Wierni gromadzą się w kościele, aby uczestniczyć w akcji liturgicznej w sposób świadomy i czynny. Dlatego kościół musi zapewnić oddzielenie od hałasów ulicy, odpowiednią temperaturę wnętrza, dobrą widoczność ołtarza i ambony oraz nagłośnienie. Nawa, w której gromadzą się wierni, i prezbiterium, w którym wznosi się ołtarz, są to dwa miejsca różne, ale musi między nimi istnieć doskonała komunikacja.

Przepisy liturgiczne wymagają, aby wierni w pewnych momentach stali, w innych siedzieli, a w niektórych klęczeli. Trzeba zatem zaprojektować grupy ławek, w których wierni mogliby przyjąć przepisana postawę. Ławki powinny harmonizować z całym wnętrzem kościoła, dlatego powinien je zaprojektować architekt projektujący kościół. Należy przewidzieć łatwe wchodzenie do ławek i odpowiednie przejścia między nimi. W Polsce ze względu na nasze tradycje i klimat trzeba przewidzieć możliwość urządzania procesji wewnątrz kościoła.

PREZBITERIUM

Kościół jest społecznością ukształtowaną hierarchicznie. Cały lud Boży jest uczestnikiem powszechnego kapłaństwa Chrystusa, ale niektórzy członkowie tego ludu Bożego są powołani do uczestnictwa w kapłaństwie sakramentalnym i przewodniczą w modlitwie, głoszą słowo Boże lub posługują przy ołtarzu. Dla nich przeznaczony jest prezbiterium. Wprowadzenie do Mszału rzymskiego stawia następujące wymagania: „Prezbiterium powinno być wyodrębnione z wnętrza

kościola przez pewne podwyższenie albo przez odmienną formę i wystrój. Jego rozmiary powinny być takie, aby można było swobodnie sprawować w nim obrzędy liturgiczne" (OWMR nr 258). W prezbiterium musi być miejsce dla ołtarza, często także dla tabernakulum, miejsce dla przewodniczącego akcji liturgicznej, dla duchowieństwa i ministrantów. Na ogół prezbiteria naszych kościołów są za małe i dlatego trudno w nich sprawować liturgię w sposób godny.

Centralny punkt prezbiterium i całego kościoła stanowi ołtarz. Ponieważ na ołtarzu uobecnia się ofiara Chrystusa i rozdziela się wiernym Jego Ciało i Krew, pisarze Kościoła widzieli w ołtarzu znak samego Chrystusa. Twierdzenie to powtarza Pontyfikał rzymski: „Przez namaszczenie krzyżem ołtarz staje się symbolem Chrystusa, który przed wszystkimi został «namaszczoney» i tak jest nazwany. Ojciec przecież namaścił Go Duchem Świętym i ustanowił Najwyższym Kapłanem, aby na ołtarzu swojego Ciała złożył w ofierze własne życie za zbawienie wszystkich" (*Obrzęd poświęcenia ołtarza*, nr 22a).

Mszał rzymski podaje następujące wskazania o usytuowaniu ołtarza: „Ołtarz główny nie powinien przylegać do ściany, aby łatwo można było obejść go dokoła i odprawiać przy nim w stronę ludu. Powinien być ustawiony w takim miejscu, by rzeczywiście stanowił ośrodek, ku któremu spontanicznie zwracać się będzie uwaga wiernych" (OWMR nr 262).

Konieczne wyposażenie ołtarza stanowią obrus, krzyż i świeczniki. Krzyż może być umieszczony na ołtarzu lub obok niego i ma być dobrze widoczny dla zgromadzenia wiernych. Świeczniki mogą stać na ołtarzu lub obok ołtarza, ale nie powinny przesłaniać akcji liturgicznej lub w niej przeszkadzać. Należy je odpowiednio wkomponować we wnętrze kościoła.

Drugim ważnym elementem prezbiterium jest miejsce przewodniczenia. Mszał rzymski podaje jasne wskazania: „Krzeseł kapłana winno uwydatniać jego funkcję przewodniczącego zgromadzenia i kierującego modlitwą, dlatego najodpowiedniejsze będzie miejsce u szczytu prezbiterium, zwrócone w stronę ludu, chyba że byłoby to niemożliwe ze względu na strukturę świątyni lub inne okoliczności, np. utrudniałoby łączność między kapłanem a wiernymi z powodu zbyt wielkiej odległości. Należy unikać wszelkiego podobieństwa do tronu. Siedzenia dla ministrantów należy umieścić w najdogodniejszym miejscu w prezbiterium, by mogli łatwo spełniać powierzone im czynności" (OWMR nr 271).

Kształt krzesła celebransa powinien nawiązywać do kształtu tzw. katedry w kościołach starochrześcijańskich, a nie do salonowych foteli. Siedzenia dla ministrantów, to ławy lub rzędy taboretów. Obecnie także w niewielkich kościołach parafialnych liczba ministrantów biorących udział w akcji liturgicznej jest dość spora. Prezbiterium musi być tak wielkie, aby mogli oni swobodnie się poruszać i z godnością spełniać swoje funkcje.

AMBONA, CZYLI MIEJSCE GŁOSZENIA SŁOWA BOŻEGO

Mszał rzymski podaje następujące wskazania co do ambony: „Godność słowa Bożego wymaga, by w kościele było ono głoszone z miejsca, na którym w czasie liturgii słowa spontanicznie skupia się uwaga wiernych. Z zasady powinna to być stała ambona a nie zwykły, przenośny pulpit. Ambona odpowiednio wkomponowana we wnętrze kościoła powinna być tak umieszczona, by czytający i mówiący byli dobrze widziani i słyszani przez wiernych. Z ambony czyta się lekcje, psalm responsoryjny oraz orędzie wielkanocne; można też stąd wygłaszać homilię i odmawiać modlitwę powszechną czyli modlitwę wiernych. Nie wypada, aby na ambonie spełniali swe funkcje: komentator, kantor i kierownik chóru” (OWMR nr 272).

Czytania biblijne i homilia stanowią organiczną część liturgii. Dlatego ambonę powinien projektować ten sam architekt, który projektuje ołtarz, przewidując podobieństwo materiału, stylu i dekoracji, aby ułatwić wiernym zrozumienie wzajemnego związku Eucharystii i słowa Bożego. Przepisy przewidują czytanie wszystkich perykop i głoszenie homilii z jednego miejsca i wyraźnie wskazują czynności, które nie powinny się odbywać na ambonie. Dlatego dobrze jest przewidzieć po przeciwnej stronie pulpit nieco niższy i skromniejszy niż ambona ale dobrze widoczny, przy którym mogliby spełniać swoje funkcje komentator, kantor i dyrygent śpiewu. I we wnętrzu ambony i przy pulpicie należy zaprojektować kilka półek pozwalających na przygotowanie wszystkich potrzebnych tekstów. Należy również przewidzieć dobre oświetlenie i dyskretnie umieszczone mikrofony.

STÓŁ EUCHARYSTYCZNY

Zasadniczo sam ołtarz jest stołem eucharystycznym, na którym składa się ofiary przyniesione przez wiernych i po przeistoczeniu łamie się chleb eucharystyczny. Wszyscy wierni nie mogą jednak podchodzić do ołtarza dla przyjęcia Komunii świętej. Dlatego na brzegu prezbiterium przewiduje się miejsce rozdzielania Komunii świętej wiernym, mające formę wąskiego stołu. Ich celem nie jest oddzielenie i zamknięcie prezbiterium lecz ułatwienie rozdawania Komunii św. Wiadomo, że ludziom starszym potrzebne jest oparcie przy uklęknięciu i przy wstawaniu. Dlatego tzw. balaski muszą mieć lekką, ale mocną konstrukcję, a przed nimi musi być przynajmniej jeden stopień ułatwiający uklęknięcie.

PRZECHOWYWANIE NAJSWIĘTSZEGO SAKRAMENTU

W dużych kościołach miejscem przechowywania Najśw. Sakramentu jest osobna kaplica odpowiednia do prywatnej adoracji i modlitwy wiernych (OWMR nr 276). W kościołach mniejszych należy

przewidzieć miejsce dla tabernakulum w prezbiterium. Tabernakulum ma być trwale i bezpieczne, na stałe przytwierdzone do podstawy. W pobliżu powinna się znajdować lampka wieczna wskazująca obecność Najśw. Sakramentu. Nie ma żadnego przepisu wymagającego, aby jej światło było czerwone. We współczesnej cywilizacji światło czerwone oznacza niebezpieczeństwo lub zakaz przejazdu. Skojarzenia u dzieci mogą być bardzo niewłaściwe.

MIEJSCE ZESPOŁU ŚPIEWACZEGO I ORGANÓW

Przepisy zawarte w mszale wracają do pierwotnej tradycji bazylik rzymskich i wskazują miejsce śpiewaków w pobliżu ołtarza, a nie nad drzwiami kościoła. „Biorąc pod uwagę układ przestrzenny kościoła, chór należy umieścić w takim miejscu, które by podkreślało jego znaczenie, mianowicie to, że stanowi on część zgromadzonej wspólnoty i spełnia specjalną funkcję. Dzięki właściwemu umieszczeniu chór będzie mógł łatwiej spełniać swoją funkcję liturgiczną, a każdemu z członków zespołu umożliwi się pełne, to jest sakramentalne uczestnictwo we Mszy św.

Organy i inne instrumenty muzyczne zatwierdzone do użytku w kościele należy tak umieścić, by służyły pomocą zespołowi śpiewaczemu lub śpiewającemu ludowi, a także by je wszyscy dobrze słyszeli wówczas, gdy grają same” (OWMR nr 274—275).

Przy dzisiejszej technice oddzielenie kontuaru organów od zespołu piszczałek nie przedstawia dużej trudności. Natomiast umieszczenie chóru śpiewaków stanowi zagadnienie do rozwiązania i to zagadnienie niełatwe, bo liturgię sprawuje się czasem z udziałem chóru, czasem bez niego i nie można oddzielać prezbiterium od wiernych przestrzeni, która często będzie pusta.

OLTARZE BOCZNE

Starożytność chrześcijańska przestrzegała zasady jedności ołtarza, który jest symbolem jedyne Pośrednika między Bogiem i ludźmi oraz jednej i wiecznej ofiary Chrystusa. Z czasem wzrosła liczba Mszy odprawianych bez udziału ludu i razem z tym rosła liczba ołtarzy. Wznoszono również ołtarze jako wyraz kultu świętych lub wyraz wdzięczności za doznaną łaskę, nie zastanawiając się, czy są w kościele potrzebne. Nowe księgi liturgiczne wyraźnie nawiązują do pierwotnej tradycji Kościoła. Pontyfikał rzymski podaje następujące wskazania:

„W nowych kościołach należy budować tylko jeden ołtarz, aby na wspólnym zgromadzeniu wiernych jedyny ołtarz oznaczał jednego Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa, oraz jedną Eucharystię Kościoła. W kaplicy natomiast, w miarę możliwości w jakiś sposób oddzie-

lonej od nawy kościoła, w której umieszcza się tabernakulum do przechowywania Najśw. Sakramentu, można postawić drugi ołtarz, gdzie również można odprawiać Mszę św. w dni powszednie dla małej liczby wiernych. Należy absolutnie zaniechać budowy wielu ołtarzy jedynie dla przyozdobienia kościoła" (*Obrzęd poświęcenia kościoła*, nr 7).

„Z natury swej ołtarz jest poświęcony samemu Bogu, gdyż ofiarę eucharystyczną składa się samemu Bogu. W takim znaczeniu należy rozumieć zwyczaj Kościoła — poświęcania ołtarzy Bogu dla uczczenia Świętych. Wyraził to trafnie św. Augustyn: «Ołtarze wnosimy nie męczennikowi, lecz samemu Bogu męczenników, chociaż na grobach męczenników». Należy to wyraźnie wytłumaczyć wiernym. W nowych kościołach nie należy umieszczać nad ołtarzami ani figur, ani obrazów Świętych. Nie powinno się również umieszczać na mense ołtarza relikwii Świętych, gdy są wystawiane dla uczczenia ich przez wiernych" (tamże, nr 10).

Ołtarze boczne są potrzebne, ale ich liczba powinna być niewielka, a w nowych kościołach należy je umieszczać w kaplicach oddzielonych w jakiś sposób od nawy kościoła (por. OWMR nr 267). Przepisy zakazują odprawiania mszy prywatnych równocześnie z mszami publicznymi, aby nie rozpraszać uwagi wiernych. Zawsze jednak trzeba się liczyć z potrzebami kapłanów chorych lub podróżujących, którzy muszą odprawić Mszę św. poza zgromadzeniem wiernych. Dlatego potrzebne są kaplice oddzielone od nawy i dające możliwość odprawienia takiej Mszy św.

Boczne kaplice są potrzebne również dla obrzędów związanych z rokiem kościelnym. W bocznych kaplicach znajdzie miejsce żłóbek w okresie Narodzenia Pańskiego, ołtarz adoracji Najśw. Sakramentu w Wielki Czwartek, Boży Grób w W. Piątek i W. Sobotę.

WIZERUNKI ŚWIĘTYCH

W kościołach powinny się również znaleźć miejsca kultu świętych. Nie muszą to jednak być mszalne ołtarze. Pod wizerunkiem świętego wystarczy półka na kwiaty i świece lub ładny, stojący na posadzce świecznik, obok klęcznik, ewentualnie gabłota na wota dziękczynne. Przy projektowaniu kościoła należy takie miejsca przewidzieć i zatroszczyć się o wizerunki mające prawdziwą wartość artystyczną. Kult świętych zwykle jest regionalny lub lokalny. Przy wznoszeniu nowych kościołów należy go uwzględnić.

CHRZCIELNICA

W kościele szafuje się różne sakramenty, niektóre z nich wymagają miejsc specjalnych. W kościołach parafialnych powinna być kaplica chrzcielna tak obszerna, aby przy chrztach udzielanych więk-

szej liczbie dzieci, mogła pomieścić dzieci, ich rodziców oraz rodziców chrzestnych. Tradycyjnie budowano kaplicę chrzcielną w formie okrągłej lub ośmiobocznej kaplicy przyległej do kościoła. Nie jest to jednak przepisane. Architekt może szukać odpowiedniej formy według własnego uznania. Warto jednak podkreślić symbolizm zanurzenia i wynurzenia. Ołtarz jest podwyższony ponad poziom nawy. Natomiast kaplica chrzcielna mogłaby być obniżona o jeden lub dwa stopnie, a sama chrzcielnica jeszcze bardziej zagłębiona. W ten sposób można by podkreślić symboliczny udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. W kaplicy chrzcielnej nie powinny się znajdować żadne sprzęty nie związane z sakramentem chrztu. Centralne miejsce powinna zajmować chrzcielnica, obok niej świecznik z paschałem. W ścianie wypada umieścić skrytkę na oleje święte i szafkę na inne przedmioty używane przy udzielaniu chrztu świętego.

KONFESJONAŁY

Do szafowania sakramentu pokuty potrzebne są konfesjonały umieszczone w ten sposób, aby były łatwo dostępne, a równocześnie zapewniły dyskrecję. Nie można zapominać o ludziach o przytępionym słuchu, którzy spowiadają się głośno. Dla nich należy przewidzieć miejsce zamknięte w pobliżu zakrystii.

ZAKRYSTIE

Dobrze urządzony kościół musi posiadać zespół zakrystii: a) zakrystia właściwa, w której przechowuje się paramenty i kapłani ubierają się do Mszy św. oraz przygotowują się do niej modlitwą, b) mały sekretariat do załatwiania spraw z parafianami, c) zakrystia ministrantów i ewentualnie członków scholi, d) magazyn zakrystyjny na dywany, kwiaty, dekoracje i inne sprzęty kościelne, e) pomieszczenie na przedmioty używane na procesjach: baldachim, sztandary, feretrony, figury z szatnią dla tzw. „bieli” procesyjnej. Konieczne są pomieszczenia sanitarne, bardzo pożyteczny byłby warsztat podręczny, w którym można by dokonać małych napraw, przygotować dekoracje itp. Zespół zakrystyjny może posiadać piętro i podziemie.

Drzwi z zakrystii powinny prowadzić do nawy kościelnej tak, aby udający się do zakrystii nie przechodzili przez prezbiterium. Należy przestrzegać zasady, że do prezbiterium wchodzi się tylko dla sprawowania czynności świętych albo ich bezpośredniego przygotowania. Charakter sakralny prezbiterium zostanie zatarty, jeżeli będą po nim ciągle krążyły różne osoby nie związane z liturgią. Można przewidzieć drugie drzwi prowadzące z zakrystii wprost do prezbiterium, ale nie jest to konieczne. Nie należy również umieszczać zakrystii po obu stronach prezbiterium, bo to spowoduje ciągle przechodzenie,

a nawet bieganie z jednej strony na drugą. Prezbiterium jest oddzielone od nawy, zwykle umieszczone nad nią, posiada specjalny wystrój, ale to wszystko można przekreślić przez złe usytuowanie zakrystii.

KRYPTA PRZEDPOGRZEBOWA

Życie chrześcijanina wiąże się z kościołem parafialnym od chrztu do pogrzebu. Obecnie zauważamy, że coraz trudniej jest przechować ciało zmarłego w domu. Kościoły cmentarne są przeładowane, pogrzeby odbywają się w wielkim pośpiechu, zupełnie wbrew wskazaniom Kościoła. Dlatego dobrze byłoby, aby kościoły parafialne posiadały krypte, w której można by przechować ciało zmarłego i odprawić mszę pogrzebową bez pośpiechu i bez przeszkody dla innych funkcji sprawowanych w kościele.

Pożegnanie zmarłego w kościele parafialnym przez właściwego duszpasterza i w otoczeniu parafian ma charakter rodzinny, zupełnie różny od seryjnych pogrzebów z kaplic cmentarnych.

DZWONNICA

Od czasów średniowiecznych kultowi katolickiemu towarzyszy dźwięk dzwonów. Także dzisiaj trudno sobie wyobrazić kościół katolicki nie posiadający żadnego dzwonu. Przeważnie parafianie mają ambicję posiadania zespołu dzwonów i do dzwonów własnego kościoła żywią szczególny sentyment. Trzeba pamiętać, że dzwonnica wymaga specjalnej konstrukcji, a drgania rozkołysanych dzwonów nie powinny się przenosić na budynek, bo mogą uszkodzić sklepienia i mury. Dlatego najbezpieczniejsze jest umieszczenie dzwonów, zwłaszcza wielkich, w dzwonnicy nie związanej z budynkiem. Trzeba również uwzględnić prawa akustyki. Znamy wypadki takiego umieszczenia dzwonów, że ich dźwięk dochodzi dobrze do sąsiednich parafii, a nie słyszą go bezpośrednio zainteresowani parafianie. Aby uniknąć takich błędów, trzeba wziąć pod uwagę całe otoczenie kościoła, a nawet rzeźbę terenu. Współpraca fachowca jest konieczna.



Jak widać z przytoczonych postulatów architekt projektujący kościół musi pogodzić szereg wymagań pozornie sprzecznych. Funkcjonalizm i symbolizm, dobrą widoczność i nastrój, modlitwę wspólną i cichą adorację, koncentrację na głównym ołtarzu i miejscach kultu świętych, itd. Przez wieki Kościół miał architektów, którzy umieli tym zadaniom podolać. Możemy ufać, że obecnie również znajdują się architekci rozwiązujący te trudne zadania w sposób mistrzowski.

Ks. Stanisław Bista

PRZEPISY PRAWA KANONICZNEGO W ZAKRESIE BUDOWNICTWA KOŚCIELNEGO

1. WSTĘP: PRZEMYŚLENIA SOBOROWE

Wolność sumienia i wyznania — którą na obszarze prawa kościelnego nazywa się wolnością religijną, zgodnie z nomenklaturą przyjętą przez Sobór Watykański II¹ — uważa się powszechnie za jedno z podstawowych i niezbywalnych praw człowieka². Jest to jedno z tych praw, które są ściśle i nierozzerwalnie związane z godnością człowieka jako osoby³.

Prawo do wolności religijnej przysługuje człowiekowi — każdej osobie ludzkiej — niezależnie od jego przynależności państwowej czy wyznaniowej. Dlatego jest ono wrodzone człowiekowi od samego początku jego indywidualnego zaistnienia, obojętnie jakiemu porządkowi prawnemu będzie w przyszłości podlegał — cywilnemu albo religijnemu lub też obydwom naraz⁴.

To zakotwiczenie prawa do wolności religijnej w prawie natury sprawia, że nie jest ono koncesją ze strony jakiegokolwiek społeczności — obojętnie czy religijnej czy świeckiej. Co więcej społeczności te mają obowiązek stać na straży tego prawa i gwarantować pełne korzystanie z niego⁵.

Istotnym przejawem prawa do wolności religijnej, przysługującym każdej pojedynczej osobie ludzkiej, jest prawo do tworzenia związków wyznaniowych czyli wspólnot religijnych i przynależności do nich, a także prawo do niestowarzyszenia w żadnej z nich. Dzięki temu prawo to posiada nie tylko wymiar indywidualny, ale również wspólnotowy⁶.

¹ Zob. Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (DWR), *passim*.

² Por. dla przykładu Deklarację Powszechną Praw Człowieka, uchwaloną przez ONZ w dniu 10. XII. 1948 r., art. 18; „Każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wespół z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów” — cyt. wg *Encyklopedia Spraw Międzynarodowych i ONZ*, opr. E. J. O s m a Ń c z y k, Warszawa 1974, 175.

³ DWR, nr 1—3.

⁴ Tamże, nr 2—3.

⁵ Tamże, nr 6—8. — Por. S. Bista, *Der Ehrechtskompetenzanspruch des Staates im Lichte der Grundrechte des Menschen. I. Einführung, I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Società*. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico Fribourg (Suisse) 6—11. X. 1980, Freiburg i.B. — Milano 1981, 1023.

⁶ DWR, nr 4.

W wymiarze wspólnotowym prawa do wolności religijnej mieści się i z niego zarazem wynika prawo wspólnot religijnych do posiadania własnej bazy materialnej, czyli prawo do posiadania majątku tak ruchomego jak i nieruchomego, niezbędnego dla pełnienia funkcji religijnych. Na tę bazę materialną składają się budynki o charakterze sakralnym w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj. bezpośrednio przeznaczone dla celów kultu religijnego — jak kościoły, kaplice, domy modlitwy itp., oraz budynki o charakterze sakralnym w szerszym tego słowa znaczeniu, tj. pośrednio związane ze sprawowaniem kultu religijnego — jak obiekty dla potrzeb administracji i duszpasterstwa, zwłaszcza katechizacji, dalej domy mieszkalne dla duchownych oraz innych pracowników wspólnot religijnych, a także szkoły wyznaniowe i instytucje kształcenia własnych kadr pracowniczych⁷.

Z tym właśnie niezwykłym prawem wspólnot religijnych do posiadania własnej substancji majątkowej wiąże się wprost i bezpośrednio prawo do budownictwa sakralnego, które jest dynamiczną formą realizacji tego prawa, a zarazem sprawdzianem faktycznej możliwości jego realizacji. Nie wystarcza bowiem samo tylko posiadanie jakiegoś prawa, ale niezbędne jest istnienie warunków umożliwiających rzeczywiste korzystanie z niego⁸. Prawo do własnego budownictwa kościelnego należy zatem do niezwykłych praw wspólnot religijnych. Dlatego nie można tego prawa traktować jako koncesji jakiegokolwiek władzy na rzecz tych wspólnot. Podkreśla to dobitnie Sobór Watykański II stwierdzając, że „przysługuje wspólnotom religijnym prawo do tego, by władza cywilna nie przeszkadzała im środkami prawnymi czy działalnością administracyjną (...) we wznoszeniu budowli religijnych (...)”⁹.

Przemyslenia soborowe na temat niezwykłego prawa wspólnot religijnych do budownictwa kościelnego utrzymane są z konieczności na stopniu dużego uogólnienia. Odnoszą się one nie tylko do prawa Kościoła rzymskokatolickiego w tej dziedzinie, ale również wszystkich innych wspólnot religijnych — zarówno chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich¹⁰. Szczegółowe przepisy w tej materii przynoszą przepisy prawa wydane przez poszczególne wspólnoty religijne. W Kościele rzymskokatolickim przepisy te są zawarte nie tylko w zbiorach prawa powszechnego, ale również w zbiorach prawa partykularnego, czyli w prawie stanowionym przez poszczególne Kościoły lokalne w oparciu o przepisy kościelnego prawa powszechnego.

⁷ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978, 16.

⁸ DWR, nr 4.

⁹ Tamże.

¹⁰ DWR, *passim*.

2. BUDOWNICTWO KOŚCIELNE W ŚWIETLE NOWEGO KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

Przepisy prawa powszechnego w zakresie budownictwa kościelnego są zawarte w nowej kodyfikacji prawa kościelnego, promulgowanej przez Papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 r. w Konstytucji Apostolskiej *Sacrae Disciplinae legis*¹¹. Zgodnie z postanowieniem tejże Konstytucji nowy Kodeks Prawa Kanonicznego wszedł w życie w dniu 27 listopada 1983 r. (w I Niedzielę Adwentu)¹².

Nowa kodyfikacja — podobnie jak Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. — podkreśla, że „Kościół katolicki posiada wrodzone prawo („*ius innatum*”) do nabywania, posiadania, administrowania i alienacji, czyli przewłaszczania dóbr doczesnych dla osiągnięcia sobie właściwych celów i to niezależnie od władzy świeckiej”¹³. Według nauki Soboru Watykańskiego II to wrodzone prawo należy do niezbywalnych praw Kościoła katolickiego jako wspólnoty religijnej — zarówno w świetle Objawienia, jak i prawa natury, z którymi powinny być zgodne przepisy prawa cywilnego¹⁴. W obrębie zaś tej wspólnoty podmiotem zdolnym do posiadania tego prawa, czyli podmiotem prawnym majątku kościelnego są nie tylko Kościół katolicki rozumiany jako Kościół powszechny i Stolica Apostolska, ale również Kościoły partykularne, tj. np. diecezje oraz jakiegokolwiek inne kościelne osoby prawne czy to publiczne — jak np. parafie — czy to prywatne, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, zawartymi w nowym Kodeksie¹⁵. Własność zaś majątku kościelnego należy — z zachowaniem zwierzchniej władzy Papieża — do tej osoby prawnej, która je prawnie nabyła¹⁶.

Nowa kodyfikacja wśród celów właściwych wspólnoty Kościoła katolickiego, których osiągnięciu ma służyć majątek kościelny, wymienia dwa, które są ściśle związane z budownictwem kościelnym, a mianowicie krzewienie Kultu Bożego oraz rozwijanie dzieł związanych z misją apostolską i dobroczynną Kościoła¹⁷. Z tekstu i kontekstu zaś przepisów nowego Kodeksu wynika, że traktuje on budownictwo kościelne jako niezbywalne prawo Kościoła katolickiego i wchodzących w jego skład osób prawnych, które wyrasta z wro-

¹¹ *Codex Iuris Canonici* auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana 1983, VII—XIV.

¹² Tamże, XIV.

¹³ Kan. 1254 § 1 w łączności z kan. 1495 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.

¹⁴ DWR, *passim*.

¹⁵ Kan. 1255 w łączności z kan. 373 (osobowość prawna diecezji) i kan. 515 § 3 (osobowość prawna parafii).

¹⁶ Kan. 1256.

¹⁷ Kan. 1254 § 2.

dzonemu mu prawa do posiadania dóbr doczesnych i jest z nim nierozdzielnie związane¹⁸.

Przepisy prawne dotyczące budownictwa kościelnego znajdują się w różnych partiach nowej kodyfikacji. Jest w nich mowa o prawie Kościoła katolickiego do erekcji — co w rzeczy samej zakłada budowę — seminarów duchownych tak wyższych jak i niższych¹⁹, dalej do zakładania własnych szkół wszelkich typów i stopni — tj. do akademickich włącznie²⁰ — oraz autonomicznych fundacji pobożnych czyli szpitali, zakładów opiekuńczo-wychowawczych itp.;²¹ i nie na koniec, kościołów i kaplic publicznych oraz prywatnych²², a także cmentarzy²³.

Najszerzej omówione jest w nowym Kodeksie prawo Kościoła katolickiego do budowy kościołów. W odniesieniu bowiem do budowy wszystkich innych budynków kościelnych — w tym również obiektów o charakterze ściśle sakralnym, jak kaplice czy cmentarze — przepisy kodeksowe mówią jedynie o konieczności wyrażenia zgody kompetentnej władzy kościelnej na wszystkie tego rodzaju inwestycje²⁴.

Spostrzeżenie to nie oznacza wcale, że nowa kodyfikacja przynosi wiele szczegółowych przepisów w zakresie budowy kościołów. Są one bowiem nieliczne, a ich sformułowanie sprawia wrażenie, że prawodawca kościelny chce w tej materii oddać inicjatywę prawodawstwu partykularnemu.

Przepisy te przedstawiają się następująco. Po pierwsze, Kodeks postanawia, że do rozpoczęcia budowy nowego kościoła konieczna jest za każdym razem zgoda Biskupa diecezjalnego czy zrównanych z nim w prawie ordynariuszy, i to zgoda wyrażona na piśmie²⁵. Po drugie, Biskup diecezjalny nie powinien jednak podejmować decyzji w tej sprawie bez przeprowadzenia uprzedniej konsultacji, tj. wysłuchania zdania diecezjalnej Rady Kapłańskiej oraz zarządców sąsiednich Kościołów, i nie powinien wyrazić zgody, zanim nie przekona się o tym, że budowa nowego kościoła będzie rzeczywiście służyła dobrze pojętemu pożytkowi wiernych i nie zabraknie funduszy koniecznych do realizacji tej budowy oraz do krzewienia Kultu Bożego²⁶. Po trzecie, w wypadku budowy kościoła przez instytut zakonny Biskup diecezjalny, który wydał już uprzednio zgodę na erekcję

¹⁸ Por. zwłaszcza przepisy dotyczące miejsc świętych (kan. 1205—1243) z przepisami odnoszącymi się do dóbr doczesnych Kościoła (kan. 1254—1310) w nawiązaniu do nauki Soboru Watykańskiego II zawartego w DWK.

¹⁹ Kan. 232 w łączności z kan. 234 i 237.

²⁰ Kan. 800 § 1 w łączności z kan. 807 i 816.

²¹ Kan. 1303 § 1, nr 1.

²² Kan. 1215, 1224 i 1226.

²³ Kan. 1240 i 1241.

²⁴ Zob. kanony cytowane w przypisach 19—23.

²⁵ Kan. 1215 § 1 w łączności z kan. 134 § 1.

²⁶ Kan. 1215 § 2.

nowego domu zakonnego na terenie swojej diecezji, musi jeszcze wydać zezwolenie na lokalizację samego kościoła²⁷. Po czwarte, przy budowie nowych kościołów należy zasięgnąć rady biegłych w sprawie, tj. sporządzić projekty architektoniczne i zapewnić fachowy nadzór budowlany w toku ich realizacji, a także zachować zasady i przepisy z dziedziny liturgii i sztuki sakralnej²⁸. Ten ostatni przepis dotyczy również remontu czy restauracji istniejących już kościołów²⁹.

Nowy Kodeks nie podaje żadnych przepisów dotyczących inwestora budowy nowych kościołów. Nie oznacza to jednak, że istnieje na tym odcinku tzw. „luka prawna”. Kodeks bowiem stwierdza jednoznacznie, że każda kościelna osoba prawna — w tym również m. in. diecezja, parafia i instytut zakonny — jest pełnoprawnym podmiotem praw i obowiązków. Dlatego jest ona zdolna do podejmowania tych wszystkich działań prawnych, które są niezbędne do jej autorealizacji, tj. do wypełnienia właściwych jej celów i zadań³⁰. Do takich działań prawnych należą niewątpliwie sprawy związane z budownictwem kościelnym.

Wspomnianych działań osoby prawne nie są jednak w stanie urzeczywistnić same — z wyjątkiem niektórych działań osób prawnych kolegialnych — i dlatego podejmują je przez swoich prawnych reprezentantów³¹. I tak np. Diecezję reprezentuje Biskup diecezjalny, parafię proboszcz, instytutu zakonny jego przełożony³².

Tym samym na odcinku budownictwa kościelnego inwestorem jest albo diecezja, albo parafia, albo instytut zakonny. Samą zaś budowę z ramienia inwestora prowadzi każdorazowy prawem określony jego reprezentant. Reprezentant inwestora nie musi jednak być równocześnie wykonawcą samego projektu inwestycyjnego. Wykonawcą bowiem — co często się zdarza — może być kapłan oddelegowany przez Biskupa diecezjalnego do budowy nowego kościoła, który jednak nie może z tytułu tej funkcji podejmować żadnych działań prawnych, ponieważ te przysługują jedynie i wyłącznie reprezentantowi inwestora, jakim jest proboszcz parafii macierzystej będącej inwestorem. Sytuacja zmienia się natomiast diametralnie, kiedy Biskup diecezjalny — np. po poświęceniu ukończonej w pierwszej fazie budowy krypty — eryguje nową parafię, a jej proboszczem mianuje kapłana dotąd tylko oddelegowanego do budowy kościoła.

Powyzsze zestawienie przepisów dowodzi, że nowe prawo — podobnie reszta jak dawne³³ — ujmuje normy prawne dotyczące budownictwa kościelnego na zasadzie dużego uogólnienia, a w dodatku

²⁷ Tamże § 3.

²⁸ Kan. 1216.

²⁹ Tamże.

³⁰ Kan. 113 nn.

³¹ Kan. 118—119.

³² Kan. 393; 532; 627.

³³ Por. kan. 1162—1164 Kodeksu z 1917 r.

niektórych jego dziedzin wcale nie reguluje, jak np. budownictwa za-
plecza administracyjnego, katechetycznego i mieszkalnego nowo wznos-
zonych kościołów parafialnych. Dlatego zachodzi potrzeba odwołania
się do przepisów prawa partykularnego na tym odcinku. Prawo
to jest zróżnicowane ze względu na różnorodną sytuację Kościoła ka-
tolicznego w różnych częściach świata. Stąd też cechuje je bogactwo
rozwiązań na terenie poszczególnych Kościołów lokalnych. Polska nie
jest w tym względzie żadnym wyjątkiem.

3. PRAWODAWSTWO KOŚCIOŁA LOKALNEGO W POLSCE W DZIEDZINIE BUDOWNICTWA KOŚCIELNEGO

Prawo partykularne Kościoła w Polsce opierało się w okresie
międzywojennym na dwóch zespołach ustaw, a mianowicie, na Kon-
kordacie zawartym przez Polskę i Stolicę Apostolską w 1925 r.³⁴, i na
Uchwałach Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego, odbytego w Czę-
stochowie w 1936 r.³⁵. Pierwszy z nich przestał obowiązywać w 1945
r.³⁶. Drugi obowiązuje nadal z wyjątkiem przepisów odwołujących
się do Konkordatu oraz przepisów zniesionych przez posoborowe pra-
wodawstwo kościelne w zakresie prawa patronatu³⁷, a także znowe-
lizowanych przez nową kodyfikację w związku ze zniesieniem insty-
tucji beneficjum kościelnego i beneficjata jako osobnego urzędu koś-
cielnego³⁸, lub cywilne akty prawne, wydane w Polsce po II Wojnie
Światowej³⁹.

Budownictwem kościelnym zajmuje się rozdział XIV Uchwał Sy-
nodu Plenarnego. Rozdział ten nosi tytuł „O majątkowych sprawach
kościelnych”⁴⁰.

Synod podkreśla w nim prawo Kościoła do własnego budownictwa.
Wynika to najpierw z przepisu, który stanowi, że „obowiązek wznos-
zenia, utrzymywania i naprawy kościołów oraz innych budynków pa-
rafialnych spoczywa, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, kon-
kordatowego i diecezjalnego, na patronach, parafianach i innych, któ-
rzy z publicznego czy prywatnego tytułu prawnego są obowiązani

³⁴ *Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską*, Lwów 1925.

³⁵ *Pierwszy Polski Synod Plenarny* odbyty w Częstochowie Roku Pań-
skiego 1936. Uchwały, Poznań b.d.w.

³⁶ Zob. Uchwała Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z dnia
12 września 1945 r. w sprawie Konkordatu, *Państwowe Prawo Wyznania-
w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*. Wybór tekstów źródłowych. Zedr.
Ks. Marian Fąka, Warszawa 1978, 26—27.

³⁷ *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, nr 18. — Por. również Ks. E. Sztar-
frowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. 1, Warsza-
wa 1976, 230—231 i 236.

³⁸ Kan. 145.

³⁹ Zob. m. in. Ustawa z dnia 24 października 1974 r. — *Prawo budo-
wlane, Państwowe prawo wyznaniowe...*, 296—325.

⁴⁰ *Pierwszy Polski Synod...*, 61—63.

do pokrywania tych wydatków w całości lub w części” i że „na ten cel jest poza tym przeznaczony przez Konkordat osobny kościelny fundusz budowlany”⁴¹.

Rozdział XIV określa następnie prawa i obowiązki Biskupa diecezjalnego w zakresie budowy i restauracji budynków kościelnych oraz ochrony zabytków. Synod bowiem stwierdza w nim po pierwsze, że „bez pozwolenia Biskupa nie wolno przedsięwziąć jakiegokolwiek budowy, przemiany lub odnowienia kościoła czy kaplicy, ani też większych zmian w plebanii i innych budynkach kościelnych, czy beneficjalnych” i że „przy przeprowadzaniu tych robót należy ściśle przestrzegać obowiązujących przepisów prawa kanonicznego, konkordatowego i państwowego”; a po drugie że „odnawiania, przerabianie i usuwanie przedmiotów, należących do wewnętrznego urządzenia kościoła lub kaplicy, a mających wartość historyczną lub artystyczną, jak ołtarze i obrazy zabytkowe, figury, pomniki, ambony itp., uzależnia się od pozwolenia Biskupa, który poweźmie swą decyzję zgodnie ze zdaniem Komisji, przewidzianej w art. XIV Konkordatu”⁴².

Uchwały Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego zostały po zakończeniu II Wojny Światowej uzupełnione przez nowe dyspozycje prawne względnie ich projekty, które zostały ogłoszone przez Konferencję Episkopatu Polski. Należą do nich: „Instrukcje Episkopatu Polski o ochronie zabytków i kierunkach rozwoju sztuki kościelnej”⁴³, „Przedłożenie Konferencji Episkopatu dla Księży proboszczów i rektorów kościołów w sprawie ochrony zabytków sztuki sakralnej”⁴⁴, „Projekt regulaminu Diecezjalnego Komisji Artystyczno-Konserwatorskiej, przygotowany przez Komisję Artystyczno-Konserwatorską Episkopatu”⁴⁵ oraz „Regulaminu Komisji Episkopatu do sprawy budowy kościołów”⁴⁶.

Wszystkie te dokumenty, które posiadają walor prawny, dowodzą, że prawodawstwo partykularne Kościoła lokalnego w Polsce podkreśla nieodzowne prawo wspólnoty kościelnej do własnego budownictwa. Dzięki temu istnieje uderzająca zbieżność między kościelnym prawodawstwem powszechnym i partykularnym. Jedno i drugie bowiem akcentuje i uzasadnia niezbywalne prawo Kościoła rzymskokatolickiego do budownictwa kościelnego. Odmienny zaś koloryt lokalny prawodawstwa partykularnego, który uwidacznia się w skali krajowej, dochodzi jeszcze wyraźniej do głosu w prawodawstwie diecezjalnym.

⁴¹ Uchwała 138, tamże 61.

⁴² Uchwała 142—143, tamże 62.

⁴³ *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961—1970*. Opr. Ks. T. Pieronek, t. 1, Warszawa 1971, 220—224.

⁴⁴ Tamże, 302—303.

⁴⁵ Tamże, 253—258.

⁴⁶ „Wiadomości Diecezjalne”. Organ urzędowy Kurii Diecezjalnej w Katowicach 44 (1976) 32.

4. ZAKOŃCZENIE: KONTEKST DIECEZJALNY

Ramy artykułu nie pozwalają na szczegółowe przedstawienie kontekstu diecezjalnego omawianego zagadnienia. Dlatego jako ilustracja przykładowa niech posłuży ogólna charakterystyka prawa partykularnego Kościoła Katowickiego⁴⁷ — przede wszystkim uchwał jego I Synodu⁴⁸.

Synod Katowicki — podobnie jak to czyni Sobór Watykański II — wprowadza prawo wspólnoty religijnej do budownictwa kościelnego z fundamentalnego prawa człowieka, jakim jest godność osoby ludzkiej. Równocześnie Synod odwołuje się do międzynarodowego prawa cywilnego, powołując się na Powszechną Deklarację Praw Człowieka. Dzięki temu wprowadza on do prawodawstwa partykularnego Kościoła Katowickiego nowy element dla uzasadnienia wrodzonego i niezbywalnego prawa wspólnoty kościelnej do budownictwa religijnego — podobnie jak to czyni Sobór Watykański II.

Ponadto Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej są z innego jeszcze powodu niezwykle cenne. Są one bowiem przykładem recepcji motywacji norm prawa powszechnego przez prawodawstwo partykularne. Wartość tej recepcji podkreśla dodatkowo fakt, iż została ona dokonana w okresie czasu, kiedy istniała sama tylko motywacja zawarta w przemyśleniach soborowych bez promulgacji opartych o nią konkretnych norm prawnych, które przyniósł dopiero nowy Kodeks Prawa Kanonicznego. Równocześnie Uchwały Synodalne są dowodem na zdecydowanie pastoralne nachylenie prawodawstwa partykularnego Kościoła Katowickiego. To nachylenie jest widoczne w duszpasterskiej motywacji wielu jego przepisów wydanych w minionym sześćdziesięcioleciu, tj. od czasu erekcji Administracji Apostolskiej Śląska Polskiego⁴⁹.

Poza kontekstem diecezjalnym omawianego zagadnienia niezmiernie ciekawym jego aspektem jest uzależnienie budownictwa kościelnego, tzn. konkretnych sposobów jego realizacji od przepisów prawa cywilnego. Nie tylko ramy artykułu, ale również temat zakresłony w jego tytule uniemożliwiają podjęcie tego zagadnienia. Dlatego niech w tym przypadku jako ilustracja posłuży nowa, poszerzona interpretacja przepisów polskiego prawa budowlanego, o której Kuria Diecezjalna w Katowicach zawiadomiła wszystkich proboszczów pismem z dnia 20. V. 1981 r. o następującej treści:

⁴⁷ *Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim*. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej, Katowice—Rzym 1976, 1—279.

⁴⁸ Zob. do całości zagadnienia F. Jankowski, *Prawo Wspólnoty kościelnej do budownictwa religijnego ze szczególnym uwzględnieniem prawa partykularnego Kościoła Katowickiego* (Studium historyczno-prawne). Praca magisterska napisana na Seminarium Prawa Kanonicznego pod kierunkiem ks. dra Stanisława Bisty, Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie, Katowice—Kraków 1979 r. (maszynopis).

⁴⁹ Tamże, 42 nn.

„W wyniku prac Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu ustalono, że budownictwo kościelne do 500 m² powierzchni użytkowej (domy katechetyczne, budynki gospodarcze i inne obiekty towarzyszące) nie będzie wchodziło w plan inwestycyjny Kurii Diecezjalnej, przedstawiany corocznie władzom wojewódzkim.

W myśl najnowszego ustalenia na budowę w/w obiektów zezwoleń będą udzielały terenowe organy administracji państwowej tzn. Urzędy Gminne i Urzędy Miejskie.

W praktyce stosuje się zasadę, że budynki do 600 m kw. całkowitej powierzchni (po obrysie zabudowy!) zatwierdzane są przez Urzędy lokalne, lecz i tak zezwolenia uzgadnia się z Wydziałami Urzędów Wojewódzkich.

Przy zatwierdzaniu wyżej wymienionych obiektów władze powołują się na następujące prawo:

- 1) Okólnik nr 3 Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 27 marca 1957 r.;
- 2) Ustawa o Radach Narodowych z dnia 25. 1. 1958 r. (tekst jednolity Dz. U. nr 26, poz. 139 z 1975 r.).
- 3) Prawo budowlane z dnia 24. 10. 1974 (Dz. U. nr 58, poz. 229 z 1974 r.).

Wszelkie inne budowy sakralne uzyskują zezwolenia wyłącznie poprzez wnioskowanie planu budownictwa sakralnego przez Kurie Diecezjalne do Władz Wojewódzkich⁵⁰.

Zagadnienie interferencji przepisów prawa kanonicznego i cywilnego w zakresie budownictwa kościelnego na pewno zasługuje na odrębne omówienie. Problem ten ma bowiem znaczenie nie tylko dla praktyki, ale również dla badań nad współzależnością obydwóch systemów prawnych.

Katowice

KS. STANISŁAW BISTA

⁵⁰ Nr VH — VI — 318/81.

Ks. Jan Popiel SJ

SAKRALNY WYRAZ DAWNYCH I WSPÓŁCZESNYCH FORM ARCHITEKTURY SAKRALNEJ

Problem uchwycony w temacie jest odwieczny, ciągle dyskutowany i pozostaje nierozwiązany. Można go wyrazić pytaniem: co to znaczy, że architektura posiada wyraz (charakter) sakralny? To, co nazywamy sakralnym charakterem, rodzi się z funkcji architektury kościelnej, wypływa z tego, do czego budowla jest przeznaczona. W bu-

dowli kościelnej ma się dziać coś, co my nazywamy czynnościami sakralnymi. W tym określeniu nie chodzi tylko o czynności zewnętrzne, czynności liturgiczne, czyli czynności zaliczane do kultu publicznego, lecz również o czynności wewnętrzne człowieka, o akty wewnętrzne, które dzieją się w człowieku, a które też zaliczamy do aktów kultu. Chodzi zatem o sakralność, która służy działaniom zewnętrznym jak i wewnętrznym w pewien określony sposób: chodzi mianowicie o nawiązanie łączności z transcendencją (z Bogiem), o kontakt indywidualny i zbiorowy. Taką czynność można podjąć w kościele indywidualnie lub w grupie, a grupa może być zbiorowiskiem luźnym, przypadkowym, nie powiązanim samym aktem kultu lub wewnętrznie złączona. Ten ostatni sposób Kościół wysuwa jako właściwy dla zorganizowanej społeczności ludzi wierzących.

W kościele dzieją się zbiorowe czynności o dwojakim charakterze — liturgiczne i pozaliturgiczne. Sakralność przez nas omawiana wiąże się przede wszystkim z czynnościami liturgicznymi, dla których to właśnie przestrzeń kościoła jest ukształtowana. Liturgia powinna się we wnętrzu o charakterze sakralnym w optymalny sposób aktualizować, rozwijać. Równocześnie jednak dzieje się i to drugie — a więc wewnętrzne przeżycie.

Uściślając w ten sposób funkcję przestrzeni wewnętrznej kościoła, możemy zacieśnić pytanie: z czego się rodzi forma i kształt tej budowli. Odpowiedź brzmi — przede wszystkim z funkcji liturgicznej.

Funkcja liturgiczna jest jednak zjawiskiem złożonym.

1) Liturgia — to swoistego rodzaju happening. To wydarzenie ma swój kształt: posiadając trzon stały (a w istotnych czynnościach niezmienny), zarazem nieustannie rozwija się. Nadto obok właściwej liturgii rozwijały się elementy paraliturgiczne.

2) W czynnościach liturgicznych ujawniał się typ religijności danego okresu, który nie może być ujmowany w oderwaniu od całego tła kulturowego tego okresu. Typ religijności zmienia się w ciągu wieków, wyrasta z charakteru zróżnicowanych pokoleń, dzieje się zatem w konkretnym środowisku. Raz może to być środowisko w pełni chrześcijańskie, innym razem o układach złożonych stosunków religijnych.

Można zatem ustalić, że niezmiennie elementy mają swe odniesienie do doktryny, zmienne natomiast korelują z człowiekiem, z grupą ludzką, ze społecznością Kościoła, przy czym występuje jeszcze interpersonalne oddziaływanie jednostek na grupę i grupy na jednostkę. W ten sposób powstają różne kręgi kulturowe, religijne itd. Obecnie uświadamiamy sobie mocno, że istnieje krąg kultury chrześcijańskiej europejskiej, od której np. krąg afrykański różni się znacznie.

3) Trzecim czynnikiem, który kształtuje formy „sakralne”, są zjawiska ewolucji stylistycznej, nie tylko w architekturze, lecz w całej dziedzinie sztuki, które niosą za sobą pytanie: jakie działają tu me-

chanizmy i prawa? Np. można postawić pytanie, co wpływa na zmianę stylów: społeczność czy jednostka? Przyjmujemy, że Kościół miał okresy, kiedy czerpał z pozakościelnego dorobku kultury (starożytność, okresy naśladownictwa antyku) i kiedy kształtował styl epoki, wpływał nawet na całość zjawisk społeczno-życiowych, również na całość zjawisk architektonicznych (romanizm, gotyk). W okresie baroku możemy mówić o działaniu równoległym.

Jak wyglądała zatem sprawa rozwoju cech specyficznych charakteru sakralnego w architekturze kościelnej?

W pierwszym okresie Kościół, to przede wszystkim zgromadzenie wiernych (ecclesia — dobrze przetłumaczono to słowo w okresie reformacji jako „zbór”), więc grupa ludzi zgromadzona we wspólnocie liturgicznej. To był pierwotny „kościół”, obojętnie, gdzie się zbierał. W miarę jednak określania się kształtu liturgii, określa się i kształt kościoła. Był to kształt kultury realnej, określony funkcją i prawem. Tak było w kręgu kultury zachodniej. Inaczej było na Wschodzie, gdzie bardziej działała spekulacja, rozwijało się wcześniej myślenie teologiczne. Taki też był tam pierwotny kościół — teologiczno-symboliczny. Symbole doskonałości, transcendentności Boga, jego majestatu znalazły odbicie w budowlach centralnych, zwieńczonych kopułami (IV/V i VI wiek). Idee te i kształty ich urzeczywistnienia przetrwały do naszych czasów.

Na Zachodzie typ bazylikowy pierwszych chrześcijańskich świątyń wydał bardziej urozmaicone, rozwijające się formy. W okresie romanizmu dochodzą i na Zachodzie do głosu treści teologiczne, a w nich pewne reminiscencje platonizmu. W tym czasie powstaje również na Zachodzie typ władzy, uznany jako odbicie porządku Bożego na ziemi. Stąd jawi się Bóg jako najwyższy Władca. Chrystus na romańskich tympanonach, wprowadzających nas do Kościoła, jest wyraźnie władcą. Masywność romańska, podyktowana ówczesną techniką budowlaną i społeczną funkcją, znajduje i teologiczną interpretację w symbolice władzy. W ujawnionej paraleli wychodzi właśnie wyraźnie tworzenie owego *sacrum* w kościele. Jak władca ma swój pałac, a w nim dwór, tak i Pan Bóg ma swój pałac (czasem nawet twierdzę), a przy nim również swój niebieski dwór. Stąd kaplice, poświęcone np. Matce Boskiej-królowej i Świętym dworzanom.

Gotyk to kościół mistyczny. Jest to okres wielkich syntez teologicznych, jest to okres częściowo po krucjatach, okres rozwoju mistyki. Stąd nowa symbolika, np. wielkie okna gotyckie znowu nawiązują do symboliki światła, które poznawano za prąródło materii. Do tego światła dąży materialny kształt bryły — charakterystyczny (nie tylko w sensie konstrukcji) pion filarów i sklepień, strzelistych wież. Obecnie widzi się czasem w tej architekturze dominację nad otoczeniem, w istocie był to w bryle ruch, pęd ku górze, ku światłu, ku niebiosom (a więc uwaga na interpretację dawnych stylów!).

Odrodzenie — to pewna cezura w historii. Kościół przeżywa okres kryzysu, jest niedoskonały, dochodzi do rozbicia, a następnie do reform, prób odrodzenia. Tak jak struktura wewnętrzna Kościoła utraciła swój jednolity kształt, tak również w architekturze możemy wykryć różne tendencje. We Włoszech rozwinął się w architekturze renesans z budowlami osiowymi i centralnymi; więcej w tym niezdecydowania niż jasnej idei.

Jednolitość odradza się dopiero w baroku. Jest to jedność uzewnętrzniająca wielkość Kościoła i Eucharystii (tabernakulum centralnym punktem w kościele). Konkurencją jest wielki obraz lub krzyż otoczony blaskiem złota. Jest to zarazem okres pełnej uczucia mistyki i nieraz alegorii, którym swe usługi poświęciło monumentalne malarstwo. Było go pełno w barokowym kościele. Okres baroku jest jednym z najbardziej ekspansywnych okresów, jest okresem potrydenckiego pogłębiania doktryny, struktury Kościoła i unowocześniania organizacji duszpasterstwa. Bez uwzględnienia tych powiązań wiele z cech baroku wydaje się nam dziś niezrozumiałymi i określa się je jako przesadne.

W okresie oświecenia w budownictwie wraca klasyk, pod wpływem czerpania z ideologii etyczno-politycznej antyku (rewolucja francuska).

W okresie romantyzmu kościół nie znalazł własnej, oryginalnej formy. Zaczęto więc czerpać wzory z tradycji — nastąpiła swoista rehabilitacja średniowiecza, a w końcowej fazie ujawniło się skostnienie form, wyrażane w bezdusznym często naśladownictwie, przy niewystarczającej znajomości średniowiecza.

W czasach obecnych postęp (przede wszystkim od strony technicznej) prowadził do tak szybkich zmian, iż musimy już wyróżniać pewne epoki:

- okres Młodej Polski (a prądów pokrewnych w innych krajach) i secesji,
- okres budownictwa żelbetowego,
- okres form ogólnościatowych (styl międzynarodowy).

Daleko silniejszy ruch występuje w budownictwie świeckim, skąd wywodzą się pewne dążenia i doświadczenia architektoniczne. Wykorzystanie tych doświadczeń jest jednak możliwe dopiero wtedy, gdy rzutuje się je na ogólne potrzeby życia w Kościele, a praktyczne ich zastosowanie zostaje pogłębione analizą przemian wewnątrzkościelnych. W XIX wieku następuje likwidacja dawnego Państwa Kościelnego. Po Piusie IX, Leon XIII tworzy nowe podwaliny pod współczesny Kościół, w którym wspólnota wiary uzewnętrzniona w liturgii znowu zaczyna odgrywać zasadniczą rolę. Następuje odrodzenie ruchu liturgicznego (Solesmes oraz inne ośrodki we Francji, Holandii, Belgii, Austrii). O. Regamey ukazał w swej książce *Art sacré au XX-tieme siècle* drogi odrodzenia współczesnej sztuki sakralnej. Kościół adaptuje dla swych potrzeb możliwości nowych technologii; two-

rzy w żelbetonie wielkie przestrzenie, w których można urzeczywistnić idee liturgiczne skupiania społeczności wiernych wokół ołtarza (kościóły Perreta, Metzgera, Mosera). Powstają przestrzenie sakralne na nowych konstruowanych zasadach i z innym potraktowaniem tworzywa (D. Böhm). Polska w pierwszym etapie nie partycypuje.

Po wojnie powstał typ nowego myślenia architektonicznego (został on już przed wojną określony i przygotowany przez działalność ośrodków nowej sztuki kościelnej m. in. w Beuron, Maria Laach, Klosterneuburg, Orval). Zasadnicza idea nowej koncepcji to: ołtarz jako centrum, kościół to duża przestrzeń z dobrą widocznością ołtarza. Po Soborze Watykańskim II — wierni skupiają się wokół ołtarza jako otaczająca go wspólnota. Ostatni prąd na Zachodzie przyniósł ideę kościołów małych z silnie rozbudowanym centrum parafialnym, które ma służyć ożywieniu wspólnoty wiernych, ma przyciągać i umożliwiać życie wspólnoty. W Polsce kościoły są wyrazem wiekowych potrzeb, a ograniczonych możliwości. Ujawniają się przy ich projektowaniu duch umiarkowanej zachowawczości. Stąd wiele powiązań z dawnym wyrazem sakralności w architekturze.

Można zatem zapytać, w czym tkwi sakralność naszych kościołów? Odpowiedzi będą różne. Dużą rolę odgrywa przy odpowiedzi moment przyzwyczajenia. Kościół mojego dzieciństwa i mojego środowiska; kościoły te są w naszym pojęciu formami sakralnymi i pierwowzorami myślenia w tym kierunku (moment człowieka!).

Każdy kościół z biegiem czasu obrasta wewnątrz w coś, jest syntezą własnego życia. Z kościołem dzieje się to, co dzieje się z mieszkaniem człowieka: rozwija się przez działanie jednego pokolenia, aby w następnym już nie zaspokoić w pełni ambicji i dążeń. Jeśli kościół zatem żyje — to życie go zmienia. W dobie współczesnej bardzo uświadomiono sobie ponownie, co to znaczy kompozycja. Architekt projektuje tak, żeby nie można zmienić, żeby nie można dowolnie coś wstawić. Czy ta wizja jednego człowieka zdolna jest zaspokoić społeczność? Obserwujemy, że w kościołach czystych form ludzie nie modlą się. Przerzucając odpowiedzialność za usakralnienie na odbiorcę, można zaszokować surowością i pustką estetyczną, pozostawiając swobodę indywidualnego odbioru i usakralniania przez postawę wewnętrzną. Jest to jednak obce naszym rodzimym odczuciom.

Również analiza historyczna zjawiska percepcji poszczególnych form sakralności nastęrcza wiele kłopotów. Dzisiaj mówi się, że kościół ma być spokojny, nie powinien posiadać elementów dekoncentrujących, przesadnie zdobniczych. W powszechnym jednak odczuciu wiernych barok i dzisiaj chwyta swoim wyrazem i ekspresją.

Wydaje się zatem, że powszechnej, ogólnej recepty na sakralność nie ma.

GŁOSY Z DYSKUSJI:

— Myśl ostatnia skłania jednak do wysunięcia potrzeby wnikliwej analizy omawianego problemu jako zjawiska wynikającego przynajmniej z układu: twórca — dzieło — przeżycia wierzącego człowieka. Biorąc np. kryterium kontaktu człowieka z Bogiem, można wskazać na przykłady, w których miejsce kontaktu jest wybierane w swoisty sposób, np. w Loretto czy Einsiedeln nie wspaniałe bazyliki, czyli dzieła sztuki przyciągają, lecz skromne kaplice domki w nich ukryte skupiają i są miejscem religijnych głębokich przeżyć pątników. Odwrotnym przykładem może być bazylika św. Piotra w Rzymie, w której nie tyle konfesja, co całość wnętrza oddziałują na wiernych.

— Czy polskie kościoły w swym sakralnym wyrazie są odrębne? Zagadnienie bardzo trudne do rozwiązania. Plastyka nawiązuje do sztuki ludowej. W architekturze trzeba by zatem nawiązywać do budownictwa drewnianego. Czy to jednak będzie twórcze?

— Jest jeszcze inna trudność. Co zrobić z wielkimi osiedlami miejskimi? Jak je stosować tu kryteria, aby nie nawiązywać do „złego”, lecz i nie odrywać się od istniejącego?

— Osiedla są nieakceptowane. Przynajmniej zatem kościół winien odpowiedzieć na potrzeby tych środowisk i stworzyć formy, które będą przyjęte. Ale jak? — przez izolację, przez kontrast, przez ludzką skalę?

— Aby można temu zaradzić, trzeba by celowo wybrać lokalizację. Sama czysta bowiem forma sakralna nie wystarcza, musi być w odpowiednim otoczeniu, w odpowiednim układzie do zapotrzebowań społecznych. A czy można wybrać lokalizację?

— Architekci winni dążyć do wyboru lokalizacji.

— W przypadkach, gdy to jest niemożliwe, trzeba pamiętać, że współczesny dobór środków usakralniania jest ogromny. Można w najbardziej niekorzystnych warunkach znaleźć właściwe rozwiązanie i w tym kierunku należy właśnie wykorzystywać potencjał indywidualnych dążeń i koncepcji twórczych. Muszą one być dojrzałe i odpowiedzialne w stosunku do celu, a nie tylko oryginalne.

— Dzieło posiada swój samodzielny wyraz. Należy zaufać twórcy, postawić na samo odczucie dzieła sztuki. Kościół zawsze gromadził dzieła sztuki, a nie musiały być sakralne.

Człowiek współczesny potrzebuje sztuki, ludzie oczekują chwilowego doznania, przelotnego kontaktu dla krótkich emocji i przeżyć. Architektura kościołów musi być sztuką i kościół powinien przyjmować sztukę, aby znów ludzi do niej skłonić i przyzwycząić.

— Stosunek przeżycia estetycznego i religijnego nie zawsze jest korzystny. Nie zawsze znaki przeżycia estetycznego są znakami przeżycia religijnego i odwrotnie. Czy kościół jest świątynią sztuki?

W muzeum czy galerii znajduje lepsze warunki, gdyż jest tam eksponowana, a kościół tego nie może wysuwać jako cel. Współczesne życie raczej podsuwa myśl, że w architekturze sakralnej jest coraz mniej miejsca na dzieła sztuki, gdyż za mało jest miejsca dla liturgii. Obecnie przyjmuje się raczej założenia usuwania przeszkód dla liturgii. Stąd też zjawisko operowania samą architekturą (np. adaptacje oczyszczone!).

- Te fakty zobowiązują zespoły twórców (architektów, architektów wnętrz i plastyków) do rzetelnej analizy wyboru środków w każdym z osobna przypadku.
- Pozostał jeszcze problem rozumienia i przyjmowania współczesnej sztuki, szczególnie plastycznej. Ludzie często nie chcą mieć współczesnych, a przynajmniej zbyt awangardowych form w kościele. Z tym się trzeba liczyć.
- Stąd potrzeba rzetelnej samokontroli i kontroli.

Opracował: ks. Marian Zieliński

Piotr Stępień

WSPÓŁCZESNA ARCHITEKTURA SAKRALNA W IRLANDII

Architektura sakralna ma w Irlandii bardzo starą tradycję: chrześcijaństwo dotarło tu w V w. po Chr., a zakładane już od VI w. klasztory stały się wkrótce głównymi ośrodkami kultury we wczesnośredniowiecznej Europie. Później Reformacja i utrata niepodległości sprawiły, że dopiero od r. 1842 można było wznosić nowe kościoły katolickie. Przez długi okres przy ich budowie wzorowano się na „stylach historycznych”. Poszukiwania nowych form wyrazu w architekturze sakralnej przeważały wraz ze zmianami w liturgii wprowadzonymi przez Sobór Watykański II.

Pobieżne choćby przedstawienie dorobku współczesnej architektury irlandzkiej w zakresie budownictwa sakralnego wymagałoby obszernej publikacji. Ograniczę się więc do kilku uwag, narzucających się już po wrywkowym zapoznaniu z tematem*.

Sieć parafialna opiera się na stosunkowo niewielkich obiektach, obsługujących przyległe zespoły mieszkaniowe. Brak trudności w zlokalizowaniu nowych obiektów sprawia, że nie stosuje się niepropor-

* Autor odbywał w Republice Irlandzkiej praktykę architektoniczną w ramach współpracy Królewskiego Instytutu Architektów Irlandii i Stowarzyszenia Architektów Polskich.

cjonalnej rozbudowy istniejących kościołów (łatwo prowadzącej do zdeformowania pierwotnego założenia architektonicznego), lecz w razie potrzeby — wznosi nowe. Większość obiektów powstaje przy ograniczonych środkach finansowych, co nie przeszkadza jednak w osiągnięciu dobrego efektu architektonicznego.

Dużą uwagę zwraca się na wnętrze, jego układ funkcjonalny (zwłaszcza w odniesieniu do liturgii posoborowej) i plastykę. Często forma zewnętrzna jest bardziej wyrazem wnętrza niż samoistną kompozycją. Podkreślić należy regułę (nie zawsze stosowaną w warunkach polskich), że główny projektant-architekt projektuje jednocześnie wnętrze, ewentualnie dobierając do współpracy plastyków realizujących poszczególne elementy (witraż, rzeźba, malarstwo, tkanina, metaloplastyka).

Oto kilka przykładów realizacji:

— Kościół parafialny p.w. św. Michała (St. Michael) w Dun Laoghaire (hr. Dublin), proj. arch. P. MacKenna, real. 1969—74. Po pożarze (r. 1969) starego kościoła, z którego ocalała jedynie wysoka neogotycka wieża (W), na jego miejscu wzniesiono obiekt całkowicie nowoczesny, choć dzięki użyciu kamienia w elewacji zewnętrznej zharmonizowany z wieżą. Charakterystyczne jest usytuowanie części prezbiterialnej na poprzecznej osi prostokąta, co przy założonej powierzchni zmniejsza odległość wierznych od ołtarza.

— Kościół parafialny w Newton (hr. Kildare), konsek. 1976, proj. arch. R. Hurley. I tutaj nowy budynek kościoła (stary musiano rozebrać z uwagi na zły stan techn.) wzniesiono obok XIX-w. dzwonnicy (W). Niewysokie, asymetryczne wnętrze oświetlone jest światłem ze świetlików dachowych, rozproszonym przez ruszt drewniany. Najjaśniej oświetlony jest ołtarz (A) oraz nisze tabernakulum (T) i chrzcielnicy (C).

— Kościół parafialny w Knocklyon (aglomeracja Dublina), Tyndal Hogan Hurley Architects. Mały budżet parafii przesądził o niskim gabarycie i podobnym rozwiązaniu wnętrza jak w poprzednim obiekcie. Ciekawe jest użycie tkaniny (art. Bernardette Maiden) zarówno w stacjach Drogi Krzyżowej oraz dekoracji ołtarza i ambony (zmienianych zależnie od okresu roku liturgicznego!).

— Kościół parafialny w Tallagh (aglomeracja Dublina), proj. arch. De Blacam i Meaghar. Kościół na planie krzyża wpisano w prostokąt muru, wytwarzając 4 ogródki widoczne z wnętrza dzięki przeszklonym ścianom. „Ślepy” mur zamykający całość wyraża ideę odcięcia przestrzeni sakralnej od świeckiego otoczenia, lecz jednocześnie pozbawia obiekt jakiegokolwiek wyrazu zewnętrznego.

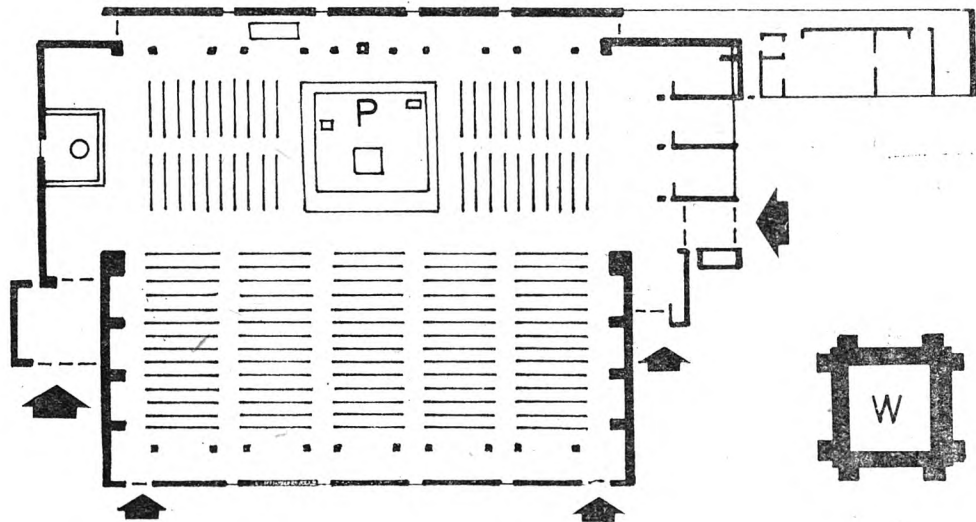
— Kościół parafialny p.w. św. Trójcy w Donaghmede (agl. Dublina), proj. arch. A. i D. Wejchertowie 1978 r. (autorzy są polskimi architektami pracującymi stale w Irlandii). Unikalne rozwiązanie połączy dachowych nad rzutem równoramiennego krzyża tworzy zwartą, wy-

razistą formę i umożliwia równomiernie oświetlenie całego wnętrza; zastosowane szkło zmienia barwę od zielonkawego do złotego zależnie od oświetlenia słonecznego.

— Kościół parafialny w Portmarnock (hr. Dublin), proj. arch. P. Mac Kenna i M. Brock, real. 1982—83. Tabernakulum (T) usytuowano w otworze ściany pomiędzy głównym wnętrzem kościoła i kaplicą (K), oddzieloną przeszkloną ścianą od ołtarza, w czasie niedzielnych mszy przeznaczoną dla matek z małymi dziećmi (hałas!), w dni powszednie (gdy kościół jest zamknięty) służącą indywidualnej modlitwie.

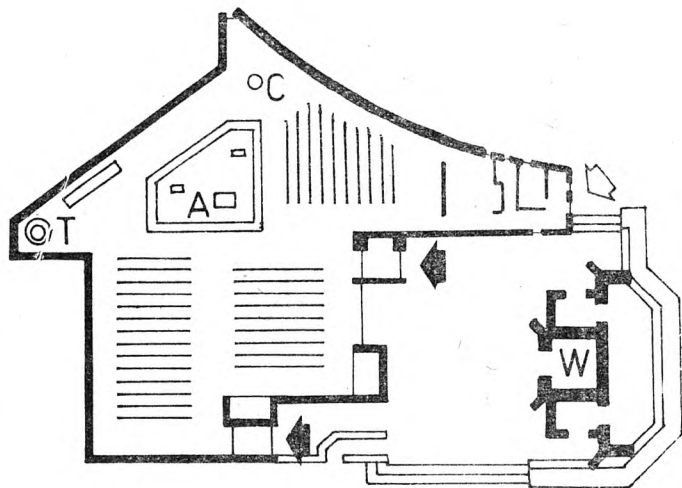
— Kościół p.w. św. Stefana w Killiney (agl. Dublina), proj. arch. M. Brock, real. 1981—82. Małą powierzchnię działki wykorzystano maksymalnie dzięki usytuowaniu dwu części nawowych pod kątem prostym, z ołtarzem na ich połączeniu. Dziedziniec między nimi dzięki przeszkleniu ścian umożliwia uczestnictwo we Mszy św. większej liczbie wiernych.

— Kościół parafialny p.w. Apostołów w Wyattville (agl. Dublina), proj. arch. R. Hurley, real. 1981—82. W budowlu o centralnym założeniu interesująco rozwiązano oświetlenie dzienne: świetlik na styku konstrukcji dachowej i ściany łagodnie rozświetla całość wnętrza, masywne ściany „rozcięto” dużym przeszkleniem kruchty wejściowej i jedynym oknem witrażowym — w niszy z tabernakulum.



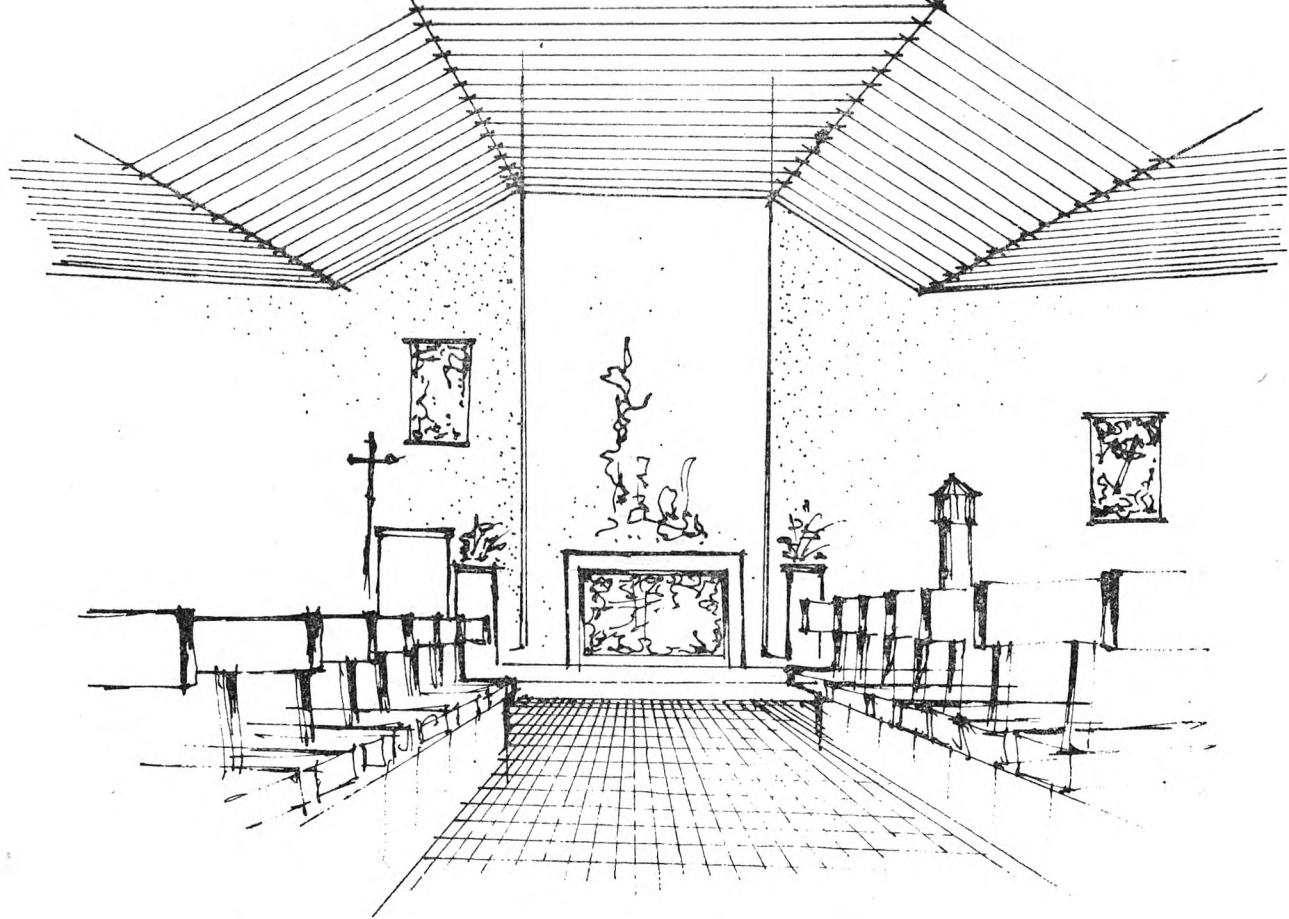
1. Plan kościoła parafialnego p.w. św. Michała w Dun Laoghaire.
Proj. P. MacKenna

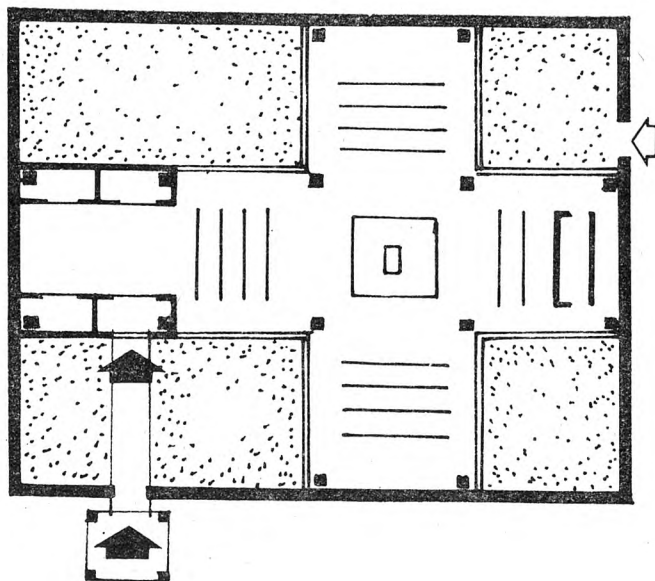
Rys. Piotr Stępień



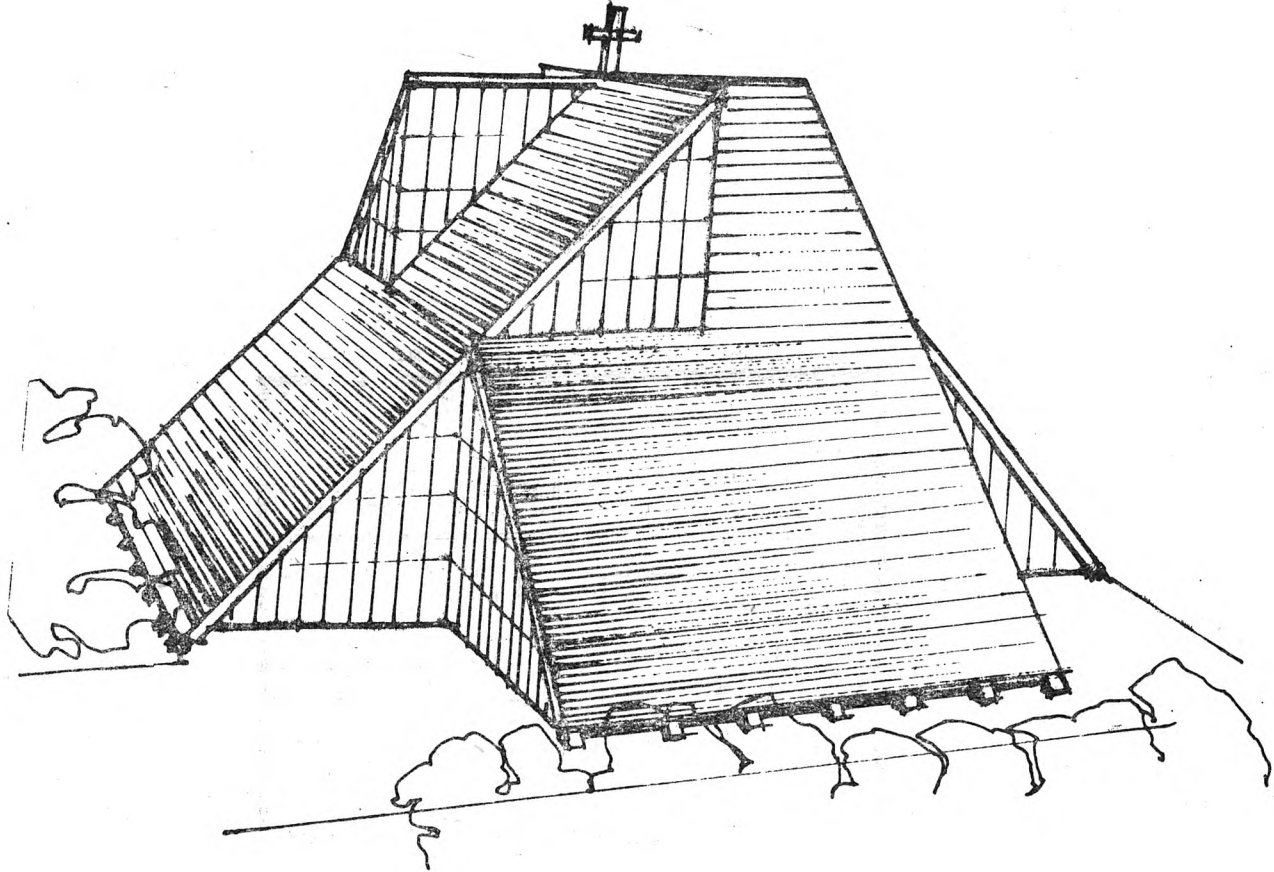
2. Plan kościoła w Newton. Proj. R. Hurley

Rys. Piotr Stępień



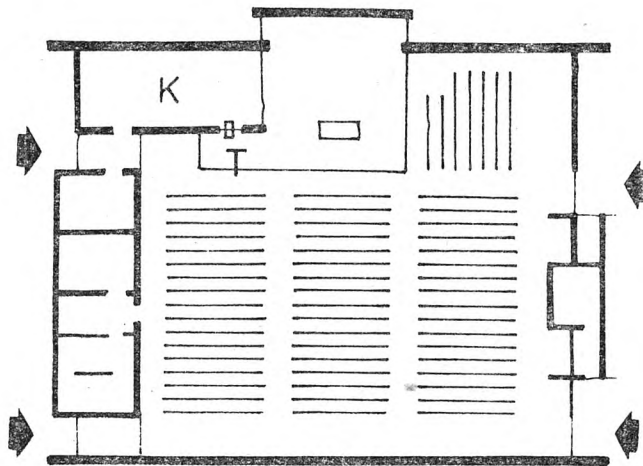


4. Plan kościoła parafialnego w Tallagh. Proj. De Blacam i Meaghar
Rys. Piotr Stępień



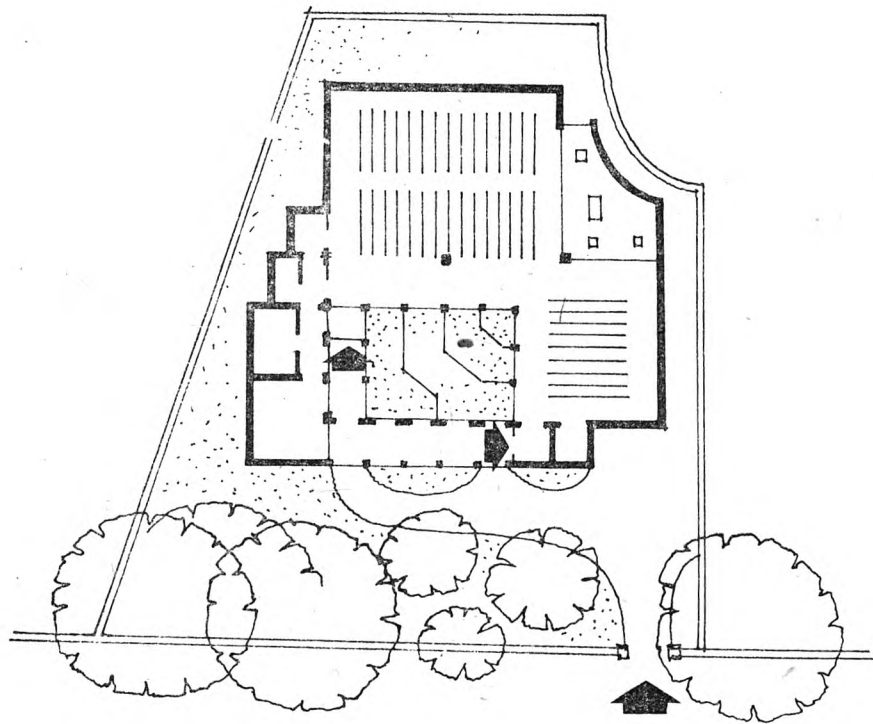
5. Kościół parafialny p.w. Trójcy Św. w Donaghmede. Proj. A. i D.
Wejchertowie

Rys. Piotr Stepień



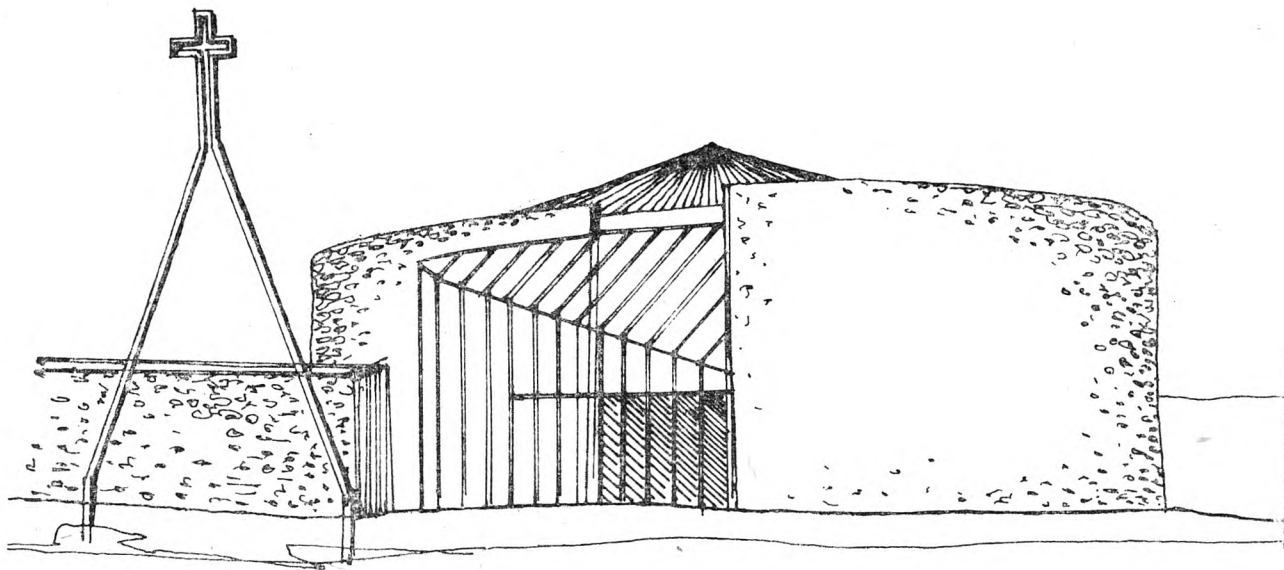
6. Plan kościoła parafialnego w Portmarnock. Proj. P. MacKenna i M. Brock

Rys. Piotr Stępień



7. Plan kościoła p.w. św. Stefana w Killiney. Proj. M. Brock

Rys. Piotr Stępień



8. Kościół parafialny p.w. Świętych Apostołów w Wyattville. Proj. R. Hurley

Rys. Piotr Stępień

Ks. Franciszek Żurawski

**KS. KAROL CSESZNAK – TWÓRCZY PRAKTYK
POSŁUGIWANIA DUSZPASTERKIEGO****(w 100-lecie urodzin i 40-tą rocznicę śmierci)**

Truizmem jest twierdzenie, że jednym z najtrudniejszych stadiów szeroko pojętego procesu poszukiwań naukowych, jest wprowadzanie do powszechnej praktyki rezultatów dociekań teoretycznych. Problem ten ma szczególne znaczenie dla pracy duszpasterskiej, trudno bowiem wyobrazić sobie formowanie chrześcijańskiej postawy współczesnego człowieka, bez oparcia się o osiągnięcia teologii liturgii. Znaczenia płaszczyzny styku pomiędzy teorią a praktyką w tym przedmiocie nie sposób przecenić. Wymaga on ciągle jeszcze, pogłębionych i wielopłaszczyznowych badań — doczeka się też zapewne wielu opracowań monograficznych. W ramach natomiast niniejszego krótkiego artykułu, chciałbym jedynie przypomnieć sylwetkę człowieka, dla którego sygnalizowana problematyka stała się poniekąd celem jakże owocnego życia.

Karol Czesznák, bo o nim mowa, urodził się 5 września 1882 r. we Lwowie. Tam też ukończył VIII gimnazjum, składając maturę w roku 1900. W tymże roku wstąpił do Seminarium Duchownego we Lwowie, skąd po dwóch latach studiów teologicznych został wysłany przez ks. arcybiskupa Józefa Bilczewskiego na dalsze studia do Innsbrucka. Po trzech latach studiów w Canisianum w Innsbrucku Karol Czesznák otrzymał tam święcenia kapłańskie 26 lipca 1905 r. Po święceniach pracował przez dwa lata jako wikary w Jagielnicy pod Czortkowem. W roku 1908 został przeniesiony do Lwowa i ustanowiony wikarym przy kościele św. Mikołaja. Będąc wikarym, równocześnie uczył religii, najpierw w szkołach powszechnych św. Zofii i Klementyny Tańskiej, później w VIII, III i V gimnazjum męskim. W roku 1911 został oficjalnie zwolniony z obowiązków wikarego, co pozwoliło mu poświęcić się bez reszty pracy pedagogicznej.

Działalność ks. Karola Czesznáka była niezmiernie różnorodna. Od roku 1925 niemal do końca życia pracował jako profesor religii w XI gimnazjum męskim we Lwowie. Był również przez kilka lat wykładowcą pedagogiki i katechetyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza. Szczególną zatem troskę przywiązywał do pracy z młodzieżą, zwłaszcza akademicką. Już w roku 1913 doprowadził do oficjalnego zorganizowania Sodalicji Mariańskiej wśród żeńskiej młodzieży akademickiej. Stała się ona — co później podkreślano¹ — bodaj najowocniejszym dziełem jego życia. Niezależnie od

¹ Por. M. Rechowicz, *Pionier ruchu liturgicznego*, RBL 4 (1948), s. 213 n.

sygnalizowanych sfer działalności zastąpił jako doskonały rekolekcyjnista, kaznodzieja i spowiednik.

Dziedzina, w której aktywność ks. Czesznáka objawiała się w sposób szczególnie nieszablonowy, była działalność wśród najbardziej potrzebujących warstw społeczności lwowskiej. Prowadzona indywidualnie, w oderwaniu od jakichkolwiek instytucji charytatywnych, opierała się na głębokim przeświadczeniu, że z kawałkiem chleba trzeba dać serce, by chleb ten mógł się stać siłą nie tylko ciała. Realizacja tej głębokiej prawdy miała więc być zarazem próbą niesienia pomocy zblákanym w poszukiwaniu Chrystusowej drogi wyjścia.

Trudy wielorakiej działalności wśród różnych kręgów społecznych nie mogły pozostawać bez wpływu na zdrowie i siły ks. Czesznáka. Miary dopełniły tragiczne warunki życia podczas ostatniej wojny. Długa i ciężka choroba zakończyła się śmiercią 5 maja 1944 r. Ciało ks. Czesznáka spoczęło na cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie.²

Jeśliby próbować poszukiwać określenia dla zasadniczego przedmiotu zainteresowań ks. Czesznáka, to można by, jak się wydaje, zamknąć go w uproszczonym z konieczności sformułowaniu — „liturgia a duszpasterstwo”. Poszukiwania na tym polu prowadzone były przez niego nie wyłącznie ani nie przede wszystkim poprzez opracowania teoretyczne, ale drogą żmudnej praktyki duszpasterskiej. W gruncie rzeczy do końca walczyły w jego życiu o lepsze zarówno entuzjazm do nauki, jak i gorliwość apostołską; w praktyce zwyciężyła ta druga³. Nigdy nie podjął bowiem samodzielnej pracy naukowej. Problem ten w początkowym okresie działalności duszpasterskiej musiał być zapewne przez ks. Czesznáka rozważany, tym bardziej, że utrzymywał on ścisłe kontakty ze swą dawną uczelnią w Innsbrucku. Stamtąd też często płynęły inspiracje do poświęcenia się pracy naukowej. Ks. Czesznák nie podjął ich jednak i można uznać, że gdzieś na przełomie 1917/1918 stanowczo porzucił myśl o pójsciu drogą pracy naukowej. Wydaje się, że w tym okresie miał miejsce głęboki przełom w jego życiu wewnętrznym⁴. Trudno rzecz prosta w ramach krótkiego artykułu dociekać, jakie motywy doprowadziły do podjęcia takiej decyzji. Nie ulega wątpliwości, że wybrał bezpośrednią pracę dla dusz, gdyż — jak to podkreśla się w licznych wspomnieniach — zawiła droga przez słowo pisane kierowane do człowieka wydawała mu się za długa i za kręta. W pracy bezpośredniej z ludźmi mógł natomiast trafiać do nich swoim żywym i gorącym słowem.

² Wprawdzie napisano pracę licencjacką dotyczącą ks. Czesznáka (F. Z urawski, *Działalność liturgiczno-duszpasterska ks. Karola Czesznáka*, mps. w Archiwum Instytutu Liturgicznego w Krakowie), brak jest jak dotąd głębszego i krytycznego opracowania jego całościowego dorobku.

³ Por. W. Świerzawski, *Sacerdos mysteriis vivens*, RBL, 2—3 (1970) s. 135.

⁴ Por. szersze uwagi na ten temat w pracy cyt. w przypisie 2.

Dylemat, okreśłany jako „liturgia a duszpasterstwo”, nie stracił nic na aktualności w dobie współczesnej. Wielu bowiem duszpasterzy próbujących głębszego podejścia do liturgii napotyka na znaczne trudności przy właściwym kształtowaniu proporcji pomiędzy ciągłym jej pogłębianiem a intensywnym i przystosowanym do wymagań współczesności jej stosowaniem. Wspomniany problem jest w wielu przypadkach rozwiązany ze szkodą dla którejś z wyodrębnionych płaszczyzn. Albo bowiem zostaje głęboka mystagogia, albo powierzchownie sprawowana liturgia. Jak połączyć w ramach właściwie rozumianej praxis obie płaszczyzny, dotyczące przecież nierozdzielnego in merito zagadnienia, oto problem czekający dziś na nowe doskonalsze rozwiązania. Bezsprzecznie wymaga on — nie bójmy się tego sformułowania — wielkich, wzorcowych wręcz poszukiwaczy i realizatorów. Są oni niezbędni, upłynął już bowiem stosunkowo długi okres od przyjęcia założeń fundamentalnych Soboru Watykańskiego II. Czas więc najwyższy na ich twórcze rozwinięcia — na opracowanie wzorców oczekiwanych przez duszpasterzy. Dotychczasowe zaś osiągnięcia na tym polu trudno uznać za zadowalające.

Aczkolwiek, stosownie do dokonanego wyboru, praca naukowa nie stanowiła zasadniczego przedmiotu zainteresowań ks. Czesznaka, to jednak pozostawił on na tym polu liczący się dorobek. Nie jest on co prawda znaczny ilościowo⁵, trzeba jednak odnotować, że wiele zawartych w nim przemyśleń zachowało swój wybitny walor do dnia dzisiejszego. Podkreślenia wymaga przy tym, że w swych poszukiwaniach liturgiczno-duszpasterskich ks. Czesznak zmierzał w tym kierunku, który dużo przecież później został oficjalnie usankcjonowany przez Sobór Watykański II. Jest to zresztą nader symptomatyczne zjawisko. Według bowiem obiegowych poglądów, których trafności niepodobna ocenić, uważa się, że wielu teologów, zwłaszcza zaś liturgistów, osiągnęło w swoich wcześniejszych poszukiwaniach rezultaty, w stosunku do których Sobór ograniczył się jedynie do ich zatwierdzenia.

Bacniejszą uwagę zwrócić warto przede wszystkim na najbardziej dojrzały owoc studiów, przemyśleń i działań duszpasterskich ks. Czesznaka, jakim jest „Wyzyskanie liturgii dla celów duszpasterstwa”⁶. Zwłaszcza bowiem w tym tekście znajduje się wiele sugestii niesłychanie zbieżnych z kierunkiem przyjętym później przez Sobór Watykański II. Ks. Czesznak ujmuje w nim liturgię jako źródło i cel wszelkiego duszpasterstwa, nie tylko jednak akcentuje tę fundamentalną prawdę, ale także wskazuje interesujące wizje jej praktycznej reali-

⁵ Pod właściwym nazwiskiem ks. Czesznaka ukazały się tylko trzy obszerniejsze referaty: *Nauka religii w szkołach średnich*, Lwów 1917, *Wyzyskanie liturgii dla celów duszpasterstwa*, Lwów 1929, *Św. Benedykt*, „Ruch Teologiczny” 1929 (cyt. za M. Rechowiczem, *Pionier ...*, s. 215).

⁶ Referat ten ukazał się w cyklu wykładów z Kursu Duszpasterskiego we Lwowie w roku 1929.

zacji. Podkreśla przy tym, że takie ujęcie liturgii i godnego w niej uczestnictwa stanowi właśnie „motyw zapładniający działalność zewnątrz i silną ostoję w pracy”⁷.

Działalność ks. Csesznáka przebiegała zatem ciągle na newralgicznym obszarze styku pomiędzy poszukiwaniami teoretycznymi a głęboko pojmovaną praktykę duszpasterską. Stąd też niezmierniej wagi są jego sugestie odnoszące się do drugiej z sygnalizowanych płaszczyzn. Stawia on bowiem wprost pytanie, jaki jest stosunek liturgii do duszpasterstwa, i nietrudno dostrzec, że pytanie to nie straciło nic ze swej aktualności. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że współczesna praktyka duszpasterska skłania, a nawet wręcz zmusza, do ciągłego stawiania tego pytania na nowo i ciągłych poszukiwań coraz to doskonalszych odpowiedzi.

Doniosłość spostrzeżeń ks. Csesznáka uwidacznia się zwłaszcza w tym, iż rozpatrując postawiony problem sięga on do fundamentów wszelkiej działalności Kościoła. Podkreśla bowiem, że liturgia w swym najgłębszym wymiarze powstała na Kalwarii, gdy Chrystus spełniał swą ofiarę na okup za wielu. Wyszła ona również z wieczernika, gdzie Chrystus tę samą ofiarę złożył w sposób bezkrwawy, gdzie również w sposób sakramentalny wydał swe Ciało i Krew na zbawienie świata⁸. Nie sposób również odmówić ogromnej trafności stwierdzeniu, że człowiek dzisiejszy odczuwa potrzebę Boga, chce się zbliżyć do Chrystusa, ale równocześnie zatrzymuje się przed Kościołem⁹. Czyż nie jest to jeden z wielkich problemów współczesności? Iluż dzisiejszych wiernych akcentuje swą wiarę w Boga, rozumianą nie tylko jako deklaracja, stroni od Kościoła? Czyż nie brak również dalej idących sformułowań, w myśl których Kościół wręcz przeszkadza?

Ks. Csesznák dostrzegał te problemy bardzo wyraźnie i wiedział, że droga do Kościoła Chrystusowego wiedzie poprzez wewnętrzne przeżycie we wspólnocie. Wiedział, że wewnętrznego przeżycia, gdzie człowiek spotyka się z Chrystusem jako dawcą „żywota wiecznego”, człowiek ten nie znajdzie poza liturgią. Nie może on też poczuć się członkiem *Corporis Christi*, a jego religijność, odłączona od wiecznych źródeł liturgii, to objaw laicyzmu, określanego jako szczególne niebezpieczeństwo, polegające zaś na zupełnym zapoznaniu nadprzyrodzonej roli Kościoła. Jeśli więc w człowieku zbudzi się potrzeba nadprzyrodzonej, to w oderwaniu od liturgii jest on gotów nawet zbłądzić na bezdroża teozofii, antropozofii czy innego rodzaju gnozy współczesnej. Jediną alternatywą jest wyraźne zwrócenie się do źródła prawdziwej mistyki — do Kościoła. Tymczasem zaś człowiek jakże często pędzi życie bez żadnego związku z Kościołem, nawet wtedy,

⁷ Por. K. Csesznák, *Liturgia a duszpasterstwo*, RBL, 4 (1948) 217—229. Opracowanie to jest przedrukiem cytowanego w przypisie 5 doskonałego referatu *Wyzyskanie liturgii dla celów duszpasterstwa*”.

⁸ Tamże, s. 224.

⁹ Tamże, s. 225.

gdy uczęszcza na Mszę św., której „słucha” i od czasu do czasu przy-
 stępuje do Komunii św. Wszystko to bowiem jest jego rzeczą „pry-
 watną”¹⁰.

Przytoczony wyżej tekst można nader różnie odbierać. Z jednej
 strony, biorąc pod uwagę czas kiedy powstawał, technicznie on niemal
 profetyzmem, z drugiej — sięgając do współczesnych realiów — nie-
 mał grozą. Przede wszystkim jednak, zwłaszcza dla praktyki na roz-
 patrywanej płaszczyźnie styku, wypowiedziane w nim prawdy muszą
 być traktowane jako z a d a n i e.

Przykład życia i działalności ks. Czesznaka dobitnie wskazuje, że
 przy rzetelnym, pogłębionym podejściu do zagadnień leżących na
 styku liturgii i praktyki duszpasterskiej możliwe jest uzyskiwanie
 zasługujących na uwagę rezultatów. Współczesne realia przekonują
 zaś o palącej potrzebie dalszego podejmowania takich prób, jeśli dusz-
 pasterskie posługiwanie traktować odpowiedzialnie, zgodnie z nauką
 Soboru Watykańskiego II i osiągnięciami prac posoborowych. W ra-
 mach krótkiego artykułu niepodobna rzecz prosta zagadnienia rozwi-
 nąć. Stąd też istnieje konieczność kontynuowania prac w rozpatry-
 wanej materii. Niech kolejnym nieśmiałym krokiem będzie w tym
 kierunku próba ukazania zgromadzenia liturgicznego jako wydarze-
 nia. W parze z nią wszakże, co nie jest zjawiskiem częstym, podej-
 mowane będą próby systematycznego tworzenia takiego zgromadze-
 nia w konkretnej praktyce duszpasterskiej. Wydaje się bowiem, że
 tego rodzaju działania, połączone z równoległym teoretycznym pogłę-
 bianiem tematu, zmiierzają we właściwym kierunku.

Opole

KS. FRANCISZEK ŻURAWSKI

¹⁰ Tamże, s. 225.

M A T E R I A Ł Y D U S Z P A S T E R S K I E

Ks. Stanisław Włodarczyk

MISTERIUM PASCHALNE PUNKTEM KULMINACYJNYM HISTORII ZBAWIENIA

(refleksje egzegetyczno-teologiczne)

1. OBRAZ CIERPIĄCEGO MESJASZA

Od chwili wyznania w Cezarei droga Jezusa zmierza ku męce i śmierci. Odtąd zaczął On otwarcie zapowiadać swoim uczniom, że musi cierpieć i umrzeć jako ofiara przeciwników. Wyrazem tego są liczne zapowiedzi męki u synoptyków. W trzeciej zapowiedzi męki u św. Łukasza 18, 31—33 uderza nas fakt powoływania się Jezusa na Proroków: „Oto idziemy do Jerozolimy i spełni się wszystko, co napisali prorocy o Synu Człowieczym. Zostanie wydany w ręce pogan, będzie wyszydzony, zelżony i opluty; ubiczują Go i zabijają, a trzeciego dnia zmartwychwstanie. To powoływanie się na proroków ma na celu nawiązanie do historii i doświadczeń narodu wybranego i jego bohaterów, które znajdują dopełnienie w Jezusie.

Patrząc na historię zbawienia narodu wybranego, który oczekiwał na Mesjasza, widzimy, że w różnych etapach tej historii różnie Go sobie wyobrażał. Idea Mesjasza cierpiącego zrodziła się w czasie ciężkich doświadczeń narodu wybranego. Powstawała ona powoli, aby trafić na sprzyjające warunki jej przyjęcia i rozwoju.

Niewola babilońska (586 r. przed Chr.), która była według proroków, zwłaszcza Ezechiela i Deutero-Izajasza, karą za podeptanie praw Przymierza, była również wielkim doświadczeniem narodu wybranego. Posłużyła ona Bożej Opatrzności, aby tej Reszcie Izraela, a przez nią całej ludzkości, przekazać niezwykłą obietnicę zbawienia przez poniżenie, cierpienie i śmierć Sługi Pańskiego — Mesjasza.

W związku z tym nasuwa się pytanie: na czym polegała zbawcza funkcja cierpienia Mesjasza (Sługi Pańskiego)?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie, trzeba pokrótce zatrzymać się nad czwartą pieśnią Sługi Pańskiego (Iz 52, 13—53, 12), Zachariaszem 12, 10 oraz Psalmem 22.

W czwartej pieśni o Słudze Pańskim, ów Sługa jest przedstawiony jako cierpiący i całkowicie wyniszczony za cudze grzechy. To wyniszczenie stanowi akt zbawczy Boga, a jego kresem jest chwalebne wywyższenie Sługi i poddanie pod jego władzę wszystkich przez niego

odkupionych. Sługa jest przeświadczony, że jego wyniszczenie prowadzi do zbawienia, przynosi pokój (53, 5), usprawiedliwienie (53, 11), wyzwolenie grzeszników i uwielbienie Boga (53, 11).

Właściwy cel i raczej straszliwych cierpień Sługi są przedstawione w Iz 53, 5, gdzie czytamy: „Lecz On był przeбитý za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie.” Z tekstu wynika, że ofiara Sługi ma charakter zastępczy. Sługa ów jest wybawicielem i orędownikiem. Przyjął cierpienie, aby Boga przebłagać za grzechy wszystkich ludzi. Ta ofiara cierpienia przyniesie wybawienie i uzdrowienie innych. Komentatorzy tego wiersza podkreślają, że po raz pierwszy w Starym Testamencie pojawia się wyraźnie sprecyzowana idea, iż jeden człowiek może przez swoje cierpienie dokonać ekspiacji za winy drugiego człowieka; więcej — za winy wszystkich ludzi, z tym, że to musi być człowiek Boży.

Sługa ów będzie musiał się podporządkować woli Bożej w doskonały sposób, co wyraża Iz 53, 7: „Dręczono Go, lecz sam dał się gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich.”

O usprawiedliwiającej wartości cierpienia Mesjasza Pańskiego mówi nam również Zachariasz 12, 10: „Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha Pobożności. Będą patrzeć na tego, którego przebili i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym”.

Abstrahując od dyskusji, które przynosi ten wiersz, komentatorzy godzą się, że w pierwszej części tego wiersza chodzi o obietnicę, że lud będzie wyczekiwał od Boga swojego zbawienia i będzie o nie prosił. To zbawienie przyniesie śmierć reprezentanta Jahwe.

Analogiczne cierpienie co Sługa Pański z pieśni Izajasza przeżywa bohater Psalmu 22, z tym, że u autora czwartej pieśni o Słudze Jahwe cierpienie, jak powiedzieliśmy wyżej, ma charakter wyraźnie zastępczy. Natomiast w Ps 22 związek przyczynowy między cierpieniem lamentującego, a uwolnieniem pogan nie występuje wyraźnie. Tę lukę dostrzega wielu autorów (A. Gelin). Autor Ps 22 rozważa przeszłe cierpienia i otrzymane po nich zbawienie. Zdaniem komentatorów Ps 22 zwraca baczniejszą uwagę na temat „unizenie i wywyższenie”, przedstawiające go jako charakterystyczny dla zbawczej działalności Bożej. Pomija prawie milczeniem prawdę o cierpieniu zastępczym. Faktycznie u szczytu historii zbawienia temat „unizenie i wywyższenie” okazał się w Jezusie jedną z podstawowych prawd.

To krótkie spojrzenie na teksty starotestamentalne może nasunąć pytanie — czy i jaki wpływ miały one na ewangeliczny opis męki Jezusa? Wielu egzegetów sądzi, że u podstaw chrześcijańskiej interpretacji męki i śmierci Jezusa znajduje się Izajaszowe proroctwo o cierpiącym Słudze Pańskim, które można nazwać protoewangelią

męki Chrystusa. Kościół pierwotny widział w Jezusie Sługę Pańskiego, o czym może świadczyć pierwotne nauczanie (Dz), czy fragmenty hymnów chrześcijańskich o samowyniszczeniu i posłuszeństwie Jezusa (Flp 2, 6—11; 1 P 2, 21—25).

Św. Łukasz w różnych swoich tekstach widzi w Izajaszowym Słudze Pańskim proroczą zapowiedź — typ samego Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Zbawiciela. Już w Kantyku Symeona nawiązuje do proctwa Izajasza 40, 5; 42, 6; 46, 13; 49, 6; 52, 10 nazywając dziecko Jezus „zbawieniem”. Kantyk jest również przykładem pierwszych w Nowym Testamencie sformułowań nauki o powszechnym odkupieniu: „światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela”.

Z czwartej pieśni Izajasza św. Łukasz bierze dosłownie: Iz 53, 12d (= Łk 22 37): „zaliczony został do złoczyńców” Prorok mówi tutaj, że lud uzna cierpiącego Sługę Pańskiego za równego tym, którzy buntują się przeciw Bogu, czyli łamią Jego prawo. Te słowa przypisuje św. Łukasz samemu Jezusowi, gdy po Ostatniej Wieczerzy zwiastuje On Apostołom początek swej męki.

Żaden inny fragment, tylko Iz 53 mógł inspirować św. Łukasza, który stwierdza, że Mesjasz musiał cierpieć, aby wejść do swej chwały (Łk 24, 26). Ponadto Jezus używając tytułu Syn Człowieczy w powiązaniu ze swoją męką i śmiercią łączył ten tytuł z wątkiem Iz 53.

To łączenie tytułu Syna Człowieczego z męką i śmiercią Jezusa bardzo wyraźnie występuje u św. Łukasza w trzech zapowiedziach męki i zmartwychwstania Chrystusa (Łk 9, 22—25; 44, 45; 18, 31—33).

Prorocтво Izajasza o Słudze Pańskim stosują do Jezusa również Dzieje Apostolskie. Św. Piotr w swojej drugiej mowie, po uzdrowieniu chromego, skierowanej do ludu zebranego w krąganku Salomonowym powiedział: „Bóg naszych ojców, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, wsławił Sługę swego, Jezusa, wy jednak wydaliście Go i zaparliście się Go przez Pilatem, gdy postanowił Go uwolnić” (Dz 3, 13).

Prorocтво o Słudze Pańskim stosowano do Jezusa dlatego, że

- 1) było zgodne z nauczaniem Jezusa znanym z ewangelii,
- 2) mogło oddać nieocenione usługi w nauczaniu apostołskim w środowisku judaistycznym.

Uderza nas również to, że nazwa *pais Theou* zastosowana do Jezusa nie jest znana w żadnej księdze Nowego Testamentu, tylko w Dziejach Apostolskich.

Silne podkreślenie męki Jezusa, sugeruje nam, że św. Piotr uważał Go za nowego Sługę Bożego, o którym mówił prorok Izajasz.

W Dz 8, 32—35 św. Łukasz cytuje urywek z księgi Iz 53, 7—8, z tym, że cytuje go za Septuagintą, z pominięciem zwrotów, które ukazują soteryjne wartości cierpienia Jezusa. Ale te zmiany wprowadzone w Septuagincie pozwoliły Filipowi nawiązać do Jezusa (w. 33a), do Jego krzyża, a w w. 33c do Jego zmartwychwstania. Św. Łukasz nie przekazał nam szczegółów interpretacji Filipa. Ale kontekst wska-

zuje, że Filip interpretował cały ten urywek z proroka Izajasza, jako tekst mesjański i odnosił do Jezusa, Jego śmierci i zmartwychwstania.

Takie porównania mogłyby nasunąć czytelnikowi pewną wątpliwość, a mianowicie, czy przypadkiem św. Łukasz nie układał opisu męki według starotestamentalnych zapowiedzi proroków, a zwłaszcza czwartej pieśni o Słudze Pańskim lub czy te starotestamentalne teksty nie determinowały życia i męki Chrystusa?

Jedno musimy na początku stwierdzić, iż zestawiając opis męki Jezusa z wyżej wspomnianymi tekstami starotestamentalnymi uderza nas podobieństwo idei. Tak teksty starotestamentalne, jak opis ewangeliczny w cierpieniu i śmierci Bożych wybrańców ukazują akt ekspiacyjny za grzechy wszystkich ludzi, jako źródło pojednania z Bogiem i odrodzenia do nowego życia. U św. Łukasza 19, 10 czytamy: „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło”.

Różnica między opisami starotestamentalnymi a ewangelicznym opisem męki Jezusa jest właściwie jedna, a mianowicie, iż zbawcza wola Boża, co dają jasno do zrozumienia ewangelie, jest równocześnie własną wolą Jezusa.

Św. Łukasz zauważył w życiu Jezusa spełniające się zapowiedzi mesjańskie Starego Testamentu, ale nie według nich układał opis męki Jezusowej, one nie determinowały życia i męki Jezusa, lecz w Jego słowach i czynach znajdowały swe urzeczywistnienie.

2. MĘKA I ŚMIERĆ JEZUSA DLA ZBAWIENIA WSZYSTKICH LUDZI (Łk 3, 6)

Idea, iż jeden człowiek może przez swoje cierpienie i śmierć dokonać ekspiacji za winy drugiego, więcej — za winy wszystkich ludzi, z tym, że musi to być człowiek Boży, pojawia się po raz pierwszy w Starym Testamencie u Iz 53, 5. Na ogół misja dokonania czegoś wielkiego przez cierpienie i śmierć była dla Żydów czymś niezrozumiałym. Znana była, biorąc z punktu czysto naturalnego, w filozofii greckiej i w świecie rzymskim.

W historii Grecji znaleźć można opowieści o ludziach, którzy umarli za swoje państwo czy za naród. Najbardziej wzruszającą śmiercią w literaturze greckiej jest śmierć Sokratesa opisana przez Platona. Ale jego śmierć nie była częścią Bożego planu zbawienia. Również Rzymianie mieli swe opowieści i legendy o bohaterach, którzy umarli broniąc Rzymu.

Na skutek niezrozumienia przez Żydów idei męki i śmierci dla czegoś wielkiego, w pierwotnym Kościele uznano za konieczność oprzeć tę ideę na wyraźnych źródłach biblijnych, które wykazywałyby, że misja Jezusa została zaplanowana przez Boga i była zgodna z jego wolą. Stąd nas nie dziwi, że św. Łukasz często odnosi się do tekstów Starego Testamentu. Również Jezus Chrystus wiele razy odwołuje

się do prorocत्व Starego Testamentu, twierdząc, że cierpi za innych i dla dobra innych (Łk 22, 14—20):

Męka i śmierć Jezusa w ujęciu św. Łukasza jest włączona w cały plan zbawienia. Stąd nie jest tak jasno akcentowany jej zbawczy charakter, gdyż cała działalność Jezusa ma charakter zbawczy. Wypełnia On ten plan podczas całej tylko jednej z jego epizodów, a przez to nie wybija się tak mocno jak u św. Pawła, który jedynie jej przypisuje znaczenie soteriologiczne.

Św. Łukasz patrzy na śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa w kategoriach teologicznych, stąd jak widzieliśmy, jego pierwszą troską jest ustawienie śmierci i zmartwychwstania w długim łańcuchu zapowiedzi.

Śmierć Jezusa stanowi akt centralny tajemnicy zbawienia, która ma swój klucz w zmartwychwstaniu i wywyższeniu Mesjasza. Śmierć jest konieczna z punktu widzenia Bożego planu zbawienia. Jezus umiera, ponieważ to jest wola Bożą: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode mnie ten kielich! Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie.” (Łk 22, 42) To wypełnienie się woli Bożej jest podkreślone przez ostatnie słowa Jezusa; który cytuje Ps 31 (30), 6; „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46). Dramat śmierci posiada dwa wymiary: zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi i ustanowienie nowego Ludu Bożego.

Niektórzy autorzy twierdzą, że św. Łukasz nie podjął wyraźnie tematu zadośćuczynnej śmierci Jezusa dlatego, że liczył się z odbiorcami ewangelii, którym ta koncepcja była obca. Natomiast nawiązał do idei wzoru znanej światu greckiemu i hellenistycznemu i nadał jej chrześcijański sens. Stąd mówi o ciągłym niesieniu krzyża (Łk 9, 23; 23, 26).

Tylko św. Łukasz podkreśla, co jest charakterystyczne dla niego, zbawcze działanie krzyża wobec pokornej postawy wierzącego. Tę zbawczą moc Krzyża podkreśla autor trzeciej ewangelii poprzez wspomnienie świadków, którzy, „gdy zobaczyli, co się działo, wracali bijąc się w piersi” (Łk 23, 48) A setnik „na widok tego, co się działo, oddał chwałę Bogu i mówił: Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy.” (Łk 23, 47).

Rodzaj się pytanie, zresztą bardzo trudne i do tej pory nierozwiązane przez teologów i egzegetów, czy i w jakim stopniu św. Łukasz — towarzysz św. Pawła, był zależny w kwestii ujmowania zbawienia, a w związku z tym męki i śmierci, od apostoła narodów?

Już od czasów pisarzy chrześcijańskich mówi się ogólnie, że św. Łukasz wziął od Pawła główne idee. Tertulian mówił, że św. Paweł był tym, który oświecał św. Łukasza, który od apostoła narodów wziął główne idee. Egzegeci i teologowie podkreślają bliskie podobieństwo między opisem ustanowienia Eucharystii u św. Łukasza i św. Pawła.

Na podstawie podobieństwa idei można powiedzieć, że św. Łukasz przejął od św. Pawła uniwersalizm nauki o zbawieniu. Ta uniwer-

salistyczna myśl o zbawieniu przewija się na wielu miejscach w dziele św. Łukasza. I tak cytując proroka Izajasza mówi: „I wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże” (Łk 3, 6), a dalej powie: „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 10). Na początku Dziejów Apostolskich, kreśląc misję zbawczą Kościoła, mówi, że osiągnie ona „krańców ziemi”. Mimo że św. Łukasz umieszcza mękę i śmierć Jezusa w kontekście całego planu zbawienia, to jednak w samej strukturze ewangelii ona się uwidocznia. Jezus rozpoczynając swą działalność w Galilei, kieruje się ciągle ku Jerozolimie, gdzie będzie miał miejsce szczyt planu zbawienia. To dążenie ku Jerozolimie zaczął już św. Łukasz lekko w pierwszej części ewangelii, potem uwydatnia coraz bardziej, aż w ostatniej części życia Jezusa łącznie z męką i uwielbieniem umieszcza w Jerozolimie. Dwie charakterystyczne wypowiedzi św. Łukasza wskazują na to dążenie Jezusa ku Jerozolimie i wypełnienie tego co zapowiedzieli prorocy:

1. „Jednak dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze, bo rzecz niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jerozolimą” (Łk 13, 33);
2. „Potem wziął Dwunastu i powiedział do nich: Oto idziemy do Jerozolimy i spełni się wszystko, co napisali prorocy o Synu Człowieczym” (Łk 18, 31).

Gdy weźmiemy śmierć Jezusa w kontekście żydowskiej Paschy, to widzimy, że św. Łukasz łączy Paschę Jezusa z Paschą żydowską: „Tak nadszedł dzień Przaśników, w którym należało ofiarować Paschę. Jezus posłał Piotra i Jana z poleceniem: Idźcie i przygotujcie nam Paschę, byśmy mogli ją spożyć” (Łk 22, 7—8); dalej dodaje: „Gorąco pragnęłam spożywać tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam. Już jej spożywać nie będę, aż się spełni w królestwie Bożym” (Łk 22, 15—16).

To nawiązanie do Paschy żydowskiej nie było bez znaczenia. Tamto święto było pamiątką wyjścia z niewoli egipskiej, było ono również zapowiedzią uwolnienia całej ludzkości z niewoli grzechu.

Już wczesna tradycja chrześcijańska dostrzegała wypełnienie się starotestamentalnej Paschy w śmierci Jezusa. Bardzo wyraźnie widzimy to u św. Pawła i u św. Jana.

Św. Paweł w 1 Kor 5, 7 pisze: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha”. Tutaj św. Paweł nie daje żadnych wyjaśnień, co świadczy, że jest to rzecz znana.

A św. Jan powie: „Stało się to bowiem, aby się wypełniło Pismo: Kość jego nie będzie złamana. I znowu na innym miejscu mówi Pismo: Będą patrzeć na Tego, którego przebili” (19, 36—37).

To porównanie Jezusa z barankiem paschalnym u św. Pawła i Jana było wyrazem przekonania, że dzień i godzina śmierci Jezusa zbiega się z żydowskim obrzędem zabijania baranka w świątyni w czasie święta Paschy. Obydwaj dostrzegli, że typologia paschalna wypełnia się w czasie śmierci Jezusa. Jezus jest więc „Barankiem, który gładzi grzechy świata” (J 1, 29).

Pomimo że św. Łukasz nie podkreślał wyraźnie soteriologicznego charakteru męki i śmierci Jezusa, to o jej zbawczym charakterze świadczy służebny charakter całego Jego życia (Łk 22, 27). Cała droga Jezusa prowadziła do Jerozolimy, aby tam osiągnąć swój centralny punkt.

3. ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSZTUSA DOPEŁNIENIEM DZIEŁA ZBAWIENIA

Naszym celem nie jest tylko przedstawienie faktu zmartwychwstania Chrystusa w dziele św. Łukasza, czy przytaczanie najnowszych na ten temat rozwiązań egzegetyczno-teologicznych, lecz przede wszystkim ukazanie wymiaru soteriologicznego zmartwychwstania, jego ścisłego związku ze śmiercią Jezusa Chrystusa (dziełem odkupienia), gdyż do niedawna w teologii w traktacie o Odkupieniu nie było właściwie miejsca na rozważanie o fakcie zmartwychwstania jako zbawczym misterium. Dołączano zazwyczaj krótką wzmiankę o zmartwychwstaniu jako osobistym triumfie Chrystusa oraz zasłużonej nagrodzie za uniżenie, cierpienie i śmierć. W ten sposób zmartwychwstanie Chrystusa jako misterium zbawcze zostało pozbawione swego głębokiego wymiaru soteriologicznego.

Dopiero w ostatnich dziesiątkach lat bibliści i teologowie zwrócili uwagę na ten bardzo ważny wymiar zmartwychwstania i jego ścisłego związku z dziełem odkupienia. Również reforma liturgii, a zwłaszcza paschalnej, oraz reforma Wielkiego Tygodnia (Dekret Kong. Obrzędów z 16. XI. 1955) zwróciły uwagę na organiczną jedność śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. A Sobór Watykański II przywrócił misterium paschalnemu jego centralne miejsce w historii zbawienia (Konst. o Liturgii, Konst. o Kościele). Również ostatni papież zwrócił uwagę na zbawczy wymiar zmartwychwstania Chrystusa. I tak papież Paweł VI w swoim przemówieniu wygłoszonym w Wigilię Wielkanocną (13. IV. 1966) powiedział: „Mówimy — umarł dla nas. Natomiast nie jesteśmy przyzwyczajeni uważać zmartwychwstania Pańskiego za fakt odnoszący się do nas. W naszej pobożności, jak też w naszej nauce, nie nadajemy zmartwychwstaniu Chrystusa tego znaczenia soteriologicznego, które mu przysłać należy. A papież Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* pisze: „W zmartwychwstaniu Chrystus objawił Boga miłości miłosiernej przez to właśnie, że jako drogę do zmartwychwstania przyjął krzyż” (n. 8).

Po tych uwagach wprowadzających w problem zagadnienia pytamy — jak św. Łukasz w swoim dziele patrzy na fakt zmartwychwstania Chrystusa?

Aby odpowiedzieć na to pytanie musimy pamiętać o tym, że fakty zbawcze umieszcza on w całym kontekście historii zbawienia, stąd odwołuje się do tekstów Starego Testamentu. Również w wypadku

zmarłychwstania idzie tą drogą. Już w zapowiedziach męki, a szczególnie trzeciej zapowiedzi (Łk 18, 31—32), oraz w scenie rozmowy Chrystusa zmarłychwstałego z uczniami idącymi do Emaus (Łk 24, 25—27), łączy św. Łukasz mękę, cierpienia i śmierć z faktem zmarłychwstania, powołując się przy tym na Pisma. W rozmowie z uczniami idącymi do Emaus ujawnia się to szczególnie: „O, nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy! Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swojej chwały? I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 25—27). A skoro tak, to musimy pokrótce zapytać, jak przedstawia się idea zmarłychwstania w Starym Testamencie, a szczególnie zapytać czy mamy jakieś reminiscencje, że Cierpiący Mesjasz (Sługa Jahwe) zmarłychwstanie?

Na początku musimy jedno stwierdzić, że Stary Testament w początkowej fazie rozwoju koncepcji teologicznej nie kreśli wyraźnej idei przyszłego zmarłychwstania. Umarli są daleko od Boga. Stąd też nie dziwi nas, że motyw „śmierci” za kogoś nie doznawał pozytywnego naświetlenia. Chcąc choć po krótko nakreślić ten problem, który pozwoli nam zrozumieć myśl św. Łukasza i wpływ tychże idei na jego koncepcje zmarłychwstania, trzeba nawiązać chociaż do niektórych idei starotestamentalnych i niektórych tekstów Starego Testamentu.

W spojrzeniu na ten problem trzeba uwzględnić dwa okresy myśli:

- 1) myśl semicką w znaczeniu ścisłym, tj. tą, jaką wskazują nam teksty biblijne do roku 250 przed Chrystusem,
- 2) myśl hellenistyczną, którą się wyczuwa w dziełach judaizmu palestyńskiego mówiącego językiem aramejskim lub hebrajskim.

Do II wieku przed Chrystusem Izrael nie posiadał jasnej doktryny odnośnie zmarłychwstania zmarłych. Wiarę, która przetrwała 2 tysiące lat historii świętej— od Abrahama aż do rewolty Machabejskiej, można by w wielkim skrócie tak streścić: człowiek nie jest, jak u Greków, duszą zjednoczoną z ciałem (materią). Ciało nie jest czymś zdegradowanym, lecz jest bytem stworzonym przez Boga na swój obraz i podobieństwo. I ten byt nie ginie wraz ze śmiercią, lecz schodzi do szeolu, miejsca podziemnego, gdzie znajduje wszystkich zmarłych bez rozróżnienia sprawiedliwych i bezbożnych.

W II wieku przed Chrystusem sytuacja zmienia się diametralnie. Na pewno było wiele przyczyn, w które tu wchodzić nie będziemy. W pierwszym rzędzie to hellenizacja i prześladowania za czasów Antiocha IV Epifanesa. To wszystko pociąga za sobą zmianę mentalności i poglądów.

Spojrzymy teraz pokrótce na teksty biblijne, które wiążą się z poszczególnymi okresami myśli żydowskiej.

Ogólnie możemy powiedzieć, że myśl o zmarłychwstaniu istnieje w literaturze prorockiej. Najdobitniej wyraził ją Ezechiel 37, mówiąc o przywróceniu do życia przez Jahwe przebywającego w niewoli na-

rodu, a więc znajdującego się niejako w stanie śmierci. Ta monumentalna wizja kości powracających do życia pod wpływem natchnionych słów proroka podkreśla nie tylko wszechmoc Bożą, ale zakłada możliwość odwrócenia procesu śmierci.

Jeszcze dalej, idzie apokalipsa Izajasza, która mówi nie tylko o przewycięzeniu i zniszczeniu śmierci (Iz 25, 8), ale o zmartwychwstaniu zmarłych: „Ożyją Twój umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych” (Iz 26, 19).

A w czwartej pieśni o Słudze Jahwe, gdzie dochodzi do głosu myśl o zastępczej śmierci, gdzie Sługa ów dobrowolnie uczynił siebie ofiarą całopalną za grzechy, czy on zmartwychwstanie?

Analizując tekst Iz 53, 10—13, można z pewnością utrzymywać, że autor czwartej pieśni o Słudze Pańskim ma na myśli zmartwychwstanie owego Sługi.

Przechodząc do tekstów z drugiego okresu myśli żydowskiej, tj. do II wieku przed Chrystusem, oprócz księgi Daniela, w której sprawa zmartwychwstania jest faktem oczywistym: „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie” (12, 2), I i II Machabejskiej, Mądrości, echa zmartwychwstania znajdujemy również w księgach apokryficznych, z tym, że nie zawsze jasno się wyrażają.

Konkludując naszą myśl, nasuwa się pytanie, czy można znaleźć w dziele św. Łukasza jasne związki między zmartwychwstaniem a śmiercią zbawczą Chrystusa, jak to ma miejsce u św. Pawła (Rz 4, 25),

Analiza tekstów z ewangelii i z Dziejów Apostolskich wskazuje, że św. Łukasz łączył prawdę o śmierci ofiarnej Chrystusa z Jego zmartwychwstaniem i odzyskaniem odpuszczenia grzechów przez tych, którzy uwierzyli i przyjęli chrzest.

Ks. Wojciech Pazera

ZMARTWYCHWSTANIE JAKO PRZEDMIOT WIARY I FAKT HISTORYCZNY

(materiały do konferencji)

Ewangelia, czyli Dobra Nowina o zbawieniu, jest pełnym nadziei orędziem skierowanym ku człowiekowi. Chrystus głosił zmartwychwstanie sprawiedliwych w dniu ostatecznym, przy czym akcentował, że zmartwychwstanie będzie zapoczątkowane właśnie przez Niego. Wskrzeszenie córki Jaira (Mk 5, 21—42), syna wdowy z Naim (Łk 7, 11—17), Łazarza (J, 11) stanowiły zapowiedź Jego zmartwychwstania, które jednak okaże się zupełnie inne.

Od początku nauka o zmartwychwstaniu była trudna i niezrozumiała. Niezrozumiała była zarówno dla ogółu Żydów jak i dla Apostołów. Gdy schodzili z Jezusem z Góry Przemienienia otrzymali polecenie „aby nikomu nie rozpowiadali o tym, co widzieli, zanim Syn Człowieczy nie powstanie z martwych. A oni zachowywali to polecenie, rozprawiając tylko między sobą, co znaczy powstać z martwych” (Mk 9, 10).

Pytania i wątpliwości Apostołów są zrozumiałe, ponieważ zmartwychwstanie stanowi zarówno zagadnienie historyczne jak i problem teologiczny. Fakt i tajemnica — to dwa zasadnicze aspekty wydarzeń paschalnych, które się wzajemnie uzupełniają i wzbogacają.

Aspekt zjawiskowy zmartwychwstania i jego wymiar jako wydarzenia historycznego, tak dalece nie wyczerpują rzeczywistości, że istota jego może być uchwycona jedynie oczami wiary. Należy równocześnie stwierdzić, że Chrystus jako przedmiot wiary jest nierozłączny z Jezusem historycznym. Historia ujmuje Chrystusa naszej wiary tylko w tej mierze, w jakiej jest obecny w czasie historycznym. Nawet pozytywne stwierdzenia historyczne nie zwalniają chrześcijanina od obowiązku wiary. Sami świadkowie zmartwychwstania, którzy znali Jezusa i widzieli Go zmartwychwstałego, obowiązani byli uwierzyć na podstawie tego faktu, że „Bóg uczynił go Panem i Mesjaszem” (Dz 2, 36). Ten fakt z kolei wymyka się sprawdzeniu historycznemu. Jest już transcendentnym i nadprzyrodzonym aspektem wydarzenia, którego jedynie strona ziemską i zjawiskową dostrzegalna jest ludzkim wzrokiem. Zatem badanie historyczne może sprawdzić te twierdzenia i dostarczyć motywów wiary. Z natury rzeczy nie może jednak udzielić nam wiary ani zapoznać nas z jej ekonomią.

1. PREHISTORIA PROBLEMU

Sama idea ponownego powrotu człowieka do życia w historii myśli ludzkiej jest znacznie starsza od przekazu biblijnego. Religie dawnego Wschodu pielęgnujące kult sił przyrody duże znaczenie przywiązywały do mitu o bóstwie umarłym i zmartwychwstałym. Mit ten jest udratyzowanym wyrazem ogólnoludzkiej obserwacji faktu powstania całej przyrody do życia na nowo po śnie zimowym.

Zasadnicza rozbieżność związana z ideą ożywiania po śmierci tylko bogów, nie ludzi, nie przekreśla jednak pewnych analogii, których można się dopatrzeć między zmartwychwstaniem Chrystusa a mitami o babilońskim Tammuzie, fenickim Adonisie, frygijskim Attisie — ukochanym bogini Kybele, przez którą został po śmierci wskrzeszony, czy egipskim Ozyrysie. Wyjątkowo popularny w starożytności był mit greckiej bogini Demeter. Identyfikowano ją z rzymską Cererą, córką Kronosa i Gai oraz z siostrą Zeusa. Czczono ją zwłaszcza na wsi, miała ona bowiem nauczać ludzi uprawy roli. Mit Demeter i jej córki Kory — Persefony odzwierciedla tajemnicę śmierci i wskrzeszenia roślinności. Przejawiał się on w tzw. misteriach eleuzyjskich (od Eleuzis — miasto w Afryce słynne ze świątyni Demetry) zapoczątkowanych przez Eumoloposa, w trakcie których dziękowano Demetrze za otrzymane plony. Jednakże mimo bezpośredniego nawiązania w owych misteriach do cykliczności życia przyrody — myślą przewodnią obrzędów żniwnych było przeświadczenie, że podobnie jak roślinność (ziarno) tak również człowiek jest nieśmiertelny i nie ginie bezpowrotnie po śmierci. Pradzieje kultury ukazują, że wątek ten istniał wiele wieków przed pojawieniem się chrześcijaństwa. Przekonanie takie nurtowało już „umysły młodszopaleolitycznych łowców epoki lodowej, rozwinęło się później u progu młodszej epoki kamienia, zasilane bogactwem nowej symboliki, obficie czerpanej z rodzącego się rolnictwa”.

Dramaty Ozyrysa w Egipcie, Tammuzia w Mezopotamii, Baala (nazwanego później Adonisem) w Kanaanie, rozegrane po raz pierwszy w czasach pierwotnych powtarzają się w nieskończoność poprzez cykle przyrody. Co więcej, aktualizowane w świątyniach były wyrazem przekonania, iż jako obrzędy kultyczne mogą zapewnić skuteczność cyklicznych odrodzeń do nowego życia w przyrodzie, która stanowiła najistotniejszy czynnik egzystencji ludów zajmujących się pasterstwem i rolnictwem.

2. TEOLOGIA I WIARA W ZMARTWYCHWSTANIE

Objawienie od początku zerwało z mitologią i towarzyszącymi jej obrzędami. Bóg jest jedynym Panem życia i śmierci: „To Jahwe daje śmierć i życie, w grób wtrąca i zeń wywodzi” (1 Sm 2, 6; Pp 32, 39) bo ma On władzę nawet nad szeolem (Am 9, 2; Ps 139, 8). Również

odrodzenie przyrody na wiosnę jest dziełem Jego Słowa i Ducha (por. Rdz 1, 11 n; 8, 22; Ps 104, 29). To samo odnosi się do ludzi — Bóg wyprowadza ich dusze z grobu (Ps 193, 4) i oddaje im życie (Ps 41, 3). Bóg nie zostawia w otchłani dusz swoich przyjaciół i nie dopuszcza do ich zniszczenia (Ps 16, 10 n).

Nie ulega wątpliwości, iż wyrażenia te stanowią rodzaj hiperboli mających podkreślać ideę doczesnego osłaniania kogoś przed śmiercią. Lecz cuda wskrzeszeń dokonywane przez proroków Eliasza i Elizeusza (1 Krl 17, 17—23; 2 Krl 4, 33 n) świadczą o tym, że Jahwe może przywracać życie nawet umarłym wyprowadzając ich z szeolu do którego już zesłi. Takie powroty do życia nie mają już nic wspólnego z mitycznymi zmartwychwstaniem umarłych bogów, z wyjątkiem kategorii przestrzennych odnoszących się do wyjścia z podziemnej otchłani na ziemię.

Biblijna koncepcja zmartwychwstania nie da się porównać pod żadnym względem z grecką ideą nieśmiertelności. Według pojęć greckich dusza ludzka z natury niezniszczalna, osiąga nieśmiertelność w momencie wyzwolenia się z więzów ciała. Tymczasem zgodnie z nauczaniem Biblii cała osoba ludzka na skutek sytuacji, w jakiej się znajduje człowiek, jest poddana władzy śmierci. Dusza według Biblii — stanie się więźniem szeolu a ciało ulegnie rozkładowi w grobie. Będzie to jednak stan tylko przejściowy. Człowiek ma znowu powstać do życia dzięki łasce Bożej tak, jak powstaje się z ziemi, na której się spoczywało, lub jak ktoś budzi się i powstaje z miejsca, na którym spał. Ta idea uformowana w Starym Testamencie stała się ośrodkiem wiary i przedmiotem nadziei chrześcijańskiej od tego momentu, kiedy Chrystus sam wrócił do życia jako „Pierworodny spośród umarłych” (por. Kol 1, 15—18).

Można prześledzić rozwój idei zmartwychwstania w obu Testamentach oraz wskazać pewne etapy, które pogłębiły ujęcie tego tematu.

Zmartwychwstanie jako zagadnienie teologiczne we wczesnym stadium rozwoju objawienia było wyrazem zbiorowych nadziei ludu wybranego. Chłostany karami Bożymi lud, podobny był do człowieka chorego, którego nęka śmierć (por. Iz 1, 5 n), lub do trupa, który staje się zdobyczą śmierci. Lecz jeśli lud się nawróci, to czy Jahwe nie przywróci go ponownie do życia? „Chodźcie, wróćmy do Jahwe!... Po dwu dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności” (Oz 6, 1 n). Po doświadczeniach wygnania Bóg wskrzesi swój lud tak, jak przywraca się do życia już wysuszone kości (Ez 37, 1—14). Poderwie on ze snu Jerozolimę i strąsanie z niej pył, w którym leżała jak martwa (Jz 51, 17). Ożywi na nowo umarłych, każe powstać trupom, obudzi tych, którzy spoczywali w prochu ziemi (Iz 26, 19). Jest to zatem zmartwychwstanie pojmowaną jeszcze bardzo metaforycznie ale już wyraża ono myśl o uwolnieniu z potęgi szeolu „Gdzież twa zaraza, o śmierci, gdzież

są szeolu, twe męki? (Oz 13, 14). Bóg dla dobra swojego ludu zatrzymuje nad śmiercią.

Nawet wierna część Izraela mogła popaść na jakiś czas we władze piekła, podobnie jak sługa Jahwe, który umarł i został pogrzebany razem z bezbożnikami (Iz 53, 8 n). Ale przyjdzie taki dzień, kiedy znów jak w przypadku sługi będą przedłużone dni Reszty Izraela, która ujrzy światłość i będzie dzielić trofea zwycięstwa (Iz 53, 10 n). W ten sposób zatrzymujemy się nad pierwszym, jeszcze bardzo tajemniczym, sformułowaniem obietnicy zmartwychwstania. Dzięki niemu sprawiedliwy, cierpiący Izrael zobaczy w końcu, jak powstaje jego obrońca — Jahwe i bierze jego sprawy w swoje ręce (por. Hi 19, 25 n).

W okresie kryzysu machabejskiego objawienie biblijne w nauce o zmartwychwstaniu posuwa się o krok naprzód. Prześladowania prowadzone przez Antiocha oraz doświadczenia męczenników stawiają w sposób drastyczny problem zapłaty osobistej. Nie ulega wątpliwości, że należy oczekiwać na Królestwo Boże i na ostateczny triumf ludu Bożego, czyli na to, co od dawna zapowiadali prorocy (Dn 7, 13 n; 2, 44). Lecz co się stanie z tymi, którzy polegli w obronie wiary? Prorok Daniel mówi o nich: „A wielu się obudzi z tych, którzy śpią w krainie prochu, ci do wiecznego życia a owi ku pohańbieniu, na wieczne zawstydzenie” (Dn 12, 2). Obraz zmartwychwstania występujący u Ezechiela i Izajasza (rozdział 26) należy pojmować realistycznie: Bóg wyprowadzi zmarłych z szeolu po to, by mieli udział w Królestwie. Lecz nowe życie, które teraz stanie się ich udziałem, nie będzie podobne do życia w świecie obecnym, będzie to życie przemienione (Dn 12, 3). Stąd wolno przypuszczać, iż tutaj tkwi źródło nadziei podtrzymującej męczenników pośród największych doświadczeń. Można ich pozbawić życia doczesnego, ale Bóg, który ich stworzył, wskrzesi ich na nowo (2 Mch 7, 9). Natomiast dla grzeszników nie będzie zmartwychwstania do życia (2 Mch 7, 14).

Od tego czasu nauka o zmartwychwstaniu staje się dobrem wspólnym całego judaizmu. I choć sekta saduceuszy przez wzgląd na dawne tradycje nie przyjmie tej nauki (por. Dz 23, 8), to jednak prawdę tę uznają faryzeusze oraz sekta, do której należał autor księgi Henocha (być może pierwotna forma essenizmu). Podczas gdy pojawiają się koncepcje interpretujące zmartwychwstanie bardzo materialistycznie, księga Henocha ukazuje to pojęcie w sposób duchowy. Kiedy dusze zmarłych wyjdą z otchłani, by powrócić do życia, wejdą do wszechświata przemienionego i zarezerwowanego dla „świata przyszłości”. Tę koncepcję zmartwychwstania przejmie również Jezus: „Po zmartwychwstaniu... ludzie będą jako aniołowie w niebie” (Mt 22, 30).

W kontekście tego ujęcia zmartwychwstanie Chrystusa posiada przede wszystkim charakter transcendentny. Nie było ono zwykłym powrotem do życia. Pozostaje bowiem w związku z wywyższeniem przez Prawicę Bożą, a więc łączy się ze znaczeniem, jakie po-

siada ten fakt w swym kontekście właściwym, to znaczy w kontekście historii zbawienia, która toczy się poprzez dzieje Izraela i jego wiarę.

Współczesny teolog protestancki Teodor Haarbeck pisze, iż: „Najgłębszy sens zmartwychwstania zawiera się w pojęciach „chwała i uwielbienie”. Przez grzech zostali ludzie pozbawieni chwały Bożej (Rz 3, 23), a przez zmartwychwstanie znowu ją odzyskują (dosłowne tłumaczenie: „Wszyscy zgrzeszyli i nie dostaje im chwały Bożej”).

Zdaniem Haarbecka pojęcia „chwała” i „uwielbienie” najpełniej określają dementalny charakter wydarzeń paschalnych. W tej perspektywie dzieło Chrystusa dokonane dla zbawienia ludzi znajdzie swój kres w uwielbieniu wszystkich zbawionych po powszechnym zmartwychwstaniu ciał. Czego Chrystus dokonał dla ludzi, to musi znaleźć swoje ukoronowanie w ich uwielbieniu, jak i Jego własna droga zakończyła się w chwale. „Których bowiem usprawiedliwił, tych też i uwielbił” (Rz 8, 30). Jesteśmy odtąd w Chrystusie umarłymi, którzy powstają z martwych. Chrystus zwyciężył moce, które nas więziły. Zdjął wyrok, który ciążył nad ludzkością. Pokój, którego Zmartwychwstały udziela uczniom, jest pokojem zstępującym z krzyża, pokojem odpuszczenia grzechów, pokojem pojednania z Bogiem, do którego wierzący Izrael dążył przez wieki (Iz 1, 18; Jer 31, 34; Ps 51, 9—14; Rz 5, 8—10). „On jest naszym pokojem” — rekapitułuje św. Paweł (Ef 2, 14). Po zmartwychwstaniu Jezus odsłonił uczniom swoją tajemnicę. Dawny ich Towarzysz, którego kochali i szanowali, który był jednym z nich i którego oni nawet przy okazji napominali (Mk 8, 32), teraz stał się Panem. Tym, przed którym pada się na twarz i któremu wyraża się adorację (J 20, 28; por. Mt 28, 17; Łk 24, 52). Odtąd dystans pomiędzy nimi a Nim jest tym samym dystansem, który dzieli człowieka od Boga.

Analiza teologicznych aspektów zmartwychwstania zawsze musi uwzględniać wyniki badań historyków przyjmujących naukę chrześcijańską, którzy przeważnie twierdzą, że historia jako nauka nie ma prawa zaprzeczyć zmartwychwstaniu. Nie zawsze jednak utrzymują, iż przy użyciu właściwych tej dyscyplinie metod naukowych oraz zgodnie z założeniami krytycznej szkoły historycznej możliwe jest udowodnienie zmartwychwstania Jezusa.

Profesor William Albright — chrześcijanin i historyk, uczynił w tej sprawie kilka bardzo ostrożnych refleksji: „To, co mamy w Ewangeliach, stanowi odbicie zeznań świadków naocznych, którzy byli wstrząśnięci głębią swych przeżyć, przy czym cechowało ich niezwykle napięcie umysłowe i fizyczne. Ludzie, którzy widzą, jak granica między zwykłym doświadczeniem a światem pozaziemskim rozplywa się w ich oczach, nie będą jasno rozróżniać rzeczy wiedzianych na płaszczyźnie natury od rzeczy widzianych w świecie ducha. Mówić o tych ostatnich jako o „halucynacjach” znaczy popełniać błąd, ponieważ nic podobnego do nich nie jest znane gdzie indziej ani historykom ani psychologom. Historyk nie ma tu prawa zaprze-

czać temu, czego nie może obalić. Ma on prawo odsłaniać oczywiste przykłady łatwości czy legend ludowych, lecz w obliczu prawdziwych tajemnic ma on obowiązek powstrzymania się od wydawania sądów. Nie wolno mu bowiem podejmować prób przekraczania progu wiodącego w świat, gdzie nie ma on prawa obywatelstwa”.

Stwierdzając, iż historia nie jest kompetentna w potwierdzaniu lub negacji zmartwychwstania Albright wysuwa następujące zagadnienie. Wielu katolików czuje zrozumiałą niechęć na myśl o usunięciu zmartwychwstania z historii. Ciało Jezusa opuściło grób w określonym punkcie przestrzeni i czasu. Chrystofanie były nie tylko przeżyciami duchowymi — jak zdają się sugerować refleksje Albrighta — lecz także dostępnymi zmysłom zjawiskami, w których rzeczywiste ciało Jezusa widziały cieleśne oczy Jego uczniów.

W świetle analiz Albrighta zmartwychwstanie jest wydarzeniem niehistorycznym w tym sensie, iż było ono nie tylko prostym powrotem do warunków bytowania ziemskiego, lecz przede wszystkim przejściem ciała Chrystusa do wiekuistej chwały. Jego prawdziwe przebywanie od Niedzieli Wielkanocnej jest dziedziną niewymierzalną przez przestrzeń i czas. Kategorie ziemskie i historyczne są tutaj nieadekwatne. Należy się odwołać do pojęć teologicznych. Nawet ukazywanie się Chrystusa nie były zdarzeniami podpadającymi pod normalną kontrolę wiedzy historycznej. Uważne odczytanie tych opisów ukazuje jasno, że ujrzeć — a przynajmniej rozpoznać — Jezusa zmartwychwstałego było specjalnym rodzajem poznania i szczególną łaską.

W dziesiątym rozdziale Dziejów Apostolskich przedstawiony jest św. Piotr, który oświadcza, iż Jezusowi Bóg pozwolił „ukazać się nie całemu ludowi, ale nam wybranym uprzednio przez Boga na świadków” (Dz 10, 41). Ci wybrani uprzednio świadkowie, byli to zgodnie z Ewangelią dawni uczniowie. I nawet owi wybrani świadkowie niełatwo rozpoznawali Jezusa w Jego postaci po zmartwychwstaniu. Maria Magdalena wzięła Go za ogrodnika. Uczniowie w drodze do Emaus rozpoznali Jezusa dopiero po tym, jak objaśnił im Pismo Święte i w trakcie uczty eucharystycznej. Nad Jeziorem Tyberiadzkim rozpoznanie Jezusa i oświadczenie „Pan jest” było przywilejem tylko umiłowanego ucznia. Inni uczniowie nie rozpoznawali Go tak jasno. Inaczej nie napisano by o nich, że nie śmieli Go zapytać: „Kto Ty jesteś?” (J 21, 12).

Te stwierdzenia zebrane razem odzwierciedlają tradycję wczesnego Kościoła, iż rozpoznanie Jezusa zmartwychwstałego wymagało czegoś więcej niż normalnego użytku oczu i uszu. Ukazywania się zmartwychwstałego Pana były wydarzeniami tajemniczymi, niedostępnymi dla zwykłej obserwacji.

Uczniowie nie oglądali Jezusa wyłącznie swym cieleśnym wzrokiem, lecz przy pomocy nadprzyrodzonego oświecenia. Siłę ich widzenia wzmacniało światło wiary.

Również styl, w jakim apostołowie głosili zmartwychwstanie, był całkowicie zgodny ze sposobem, w jaki się o nim dowiedzieli. Gdyby to, o czym byli przekonani, zostało im po prostu narzucone przez świadectwo zmysłów, byłiby prawdopodobnie ulegli pokusie nawracania innych przez przytaczanie świadectw tego samego rodzaju. Skoro jednak byli w pełni świadomi, iż ich własne przekonanie jest przede wszystkim łaską, czyli wynikiem oświecenia z góry — stają oni przed swymi rodakami — Żydami nie jako głosiciele rzadkiego zjawiska, lecz jako zwiastuni objawienia. W swym początkowym nauczaniu (pierwsze rozdziały Dziejów Apostolskich) apostołowie nie troszczą się o ustalenie szczegółów tego, jak sami zostali przekonani. Tym mniej jeszcze starają się dowieść tego faktu na podstawie świadectw historycznych.

Zamiast tego przemawiają jako autorytatywni świadkowie. Ogłaszają dogmat jako prawdę, którą należy przyjąć na ich słowo, ponieważ są naznaczonymi przez Boga zwiastunami Dobrej Nowiny. Oczywiście powołują się również na niezwykle znaki — jak uzdrowienia — których dokonują mocą zmartwychwstałego, ale nie usiłują jednak wysnuć swej nauki z tych znaków. Jako ludzie napełnieni Duchem Świętym, proroczo wykładają prawdziwy sens tych znaków. „Niech będzie wiadome wam wszystkim i całemu ludowi Izraela” — mówi Piotr — „że w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, którego wy ukrzyżowaliście, a którego Bóg wskrzesił z martwych, że przez Niego ten człowiek stanął przed wami zdrowy” (Dz 4, 10).

Znamienne w proklamacji św. Piotra wydaje się ściśle powiązanie ukrzyżowania Chrystusa ze zmartwychwstaniem.

Wniosek może być tylko taki, iż zmartwychwstanie w sensie teologicznym jest manifestacją zwycięstwa odniesionego przez Chrystusa na krzyżu. Jeżeli Jezus zmartwychwstał, to znaczy, że grzech i śmierć zostały ostatecznie zwyciężone. Tu tkwi istota wielkiego zwycięstwa paschalnego. Bóg nie tylko odsunął kamień grobu Jezusa, lecz odsunął także kamień grobu ludzkości.

Ziemię można porównać do wielkiego grobowca, gdzie następujące po sobie pokolenia obracają się w proch, z którego powstały (por. Rdz 3, 19). Trzeba przyjąć oświadczenie biblijne z całym jego realizmem, według którego owocem grzechu jest śmierć (Rz 5, 12). Tylko wtedy, gdy zrozumiemy wszechstronność panowania śmierci, zrozumiemy także niezwykłość Bożego czynu, który sprowadził Jezusa do siedziby zmarłych, a potem Go z niej wyrwał i nas razem z Nim (por. Ef 4, 8—10). Jezus, Księżę życia, zerwał więzy śmierci, ponieważ nie mógł być zatrzymany w jej mocy (Dz 3, 15; 2, 24). Odtąd On rodzi do żywota wiecznego wszystkich, którzy do Niego należą: „Znikła śmierć w zwycięstwie. Gdzież jest o śmierci twój oścień? Gdzież jest o śmierci, twoje zwycięstwo” (1 Kor 15, 54—55). Jest to okrzyk dziękczynienia, a zarazem najgłębsza podstawa chrześcijańskiej nadziei.

Dlatego reasumując uwagi o transcendentálním charakterze zmartwychwstania Jezusa można powiedzieć, iż było ono specjalnym aktem ingerencji Boga. Uwielbienie i chwała Pana była zapowiedzią, archem typem tego, co oczekuje każdego człowieka i całą ludzkość, gdy nadejdzie pełnia Królestwa Bożego. W Chrystusie jako w Panu zostanie wtedy odnowione oblicze ziemi.

3. ZMARTWYCHWSTANIE JAKO FAKT HISTORYCZNY

Wiara pod groźbą degradacji i przekształcenia się w fideizm nie może się obyć bez faktu. Choć problem historyczności zmartwychwstania jest poruszany bardziej przez teologów niż przez egzegetów, należy pamiętać, że egzegeza biblijna leży o wiele bardziej w linii zainteresowań teologów protestanckich, niż to ma miejsce w teologii katolickiej. Ks. Jerzy Chmiel wyróżnia dwa nurty zainteresowań badawczych nad historycznością zmartwychwstania: nurt demitologizujący i nurt rehabilitujący historyczność.

Nurt demitologizujący sięga korzeniami XVIII i XIX-wiecznych przedstawicieli tzw. teologii liberalnej. Niektórzy autorzy nurt ten osadzają w jeszcze wcześniejszych koncepcjach przeciwników zmartwychwstania. Odwołują się oni do poglądów saduceuszy i esseńczyków. Ci ostatni byli pod silnymi wpływami poglądów pitagorejskich, w myśl których dusza — dla której ciało było więzieniem — dąży do uwolnienia się od niego. Nigdy zatem nie może zmierzać ona do tego, aby ponownie powrócić do ciała, z którego uwolniła się w chwili śmierci.

Innymi przeciwnikami historyczności zmartwychwstania byli panteiści, albigensi, waldensi, libertyni, racjonalnie usposobieni socynianie i unitariuzsze, encyklopedyści, racjoniści i materialiści.

W ramach najróżnorodniejszego rodzaju teorii, które próbowały zinterpretować biblijny przekaz o zmartwychwstaniu Chrystusa, tradycyjnie wymienia się przynajmniej cztery teorie. Pierwszą jest tzw. teoria oszustwa, która powstała już w dniu zmartwychwstania Jezusa, wymyślona przez faryzeuszy i kapłanów żydowskich.

Zgodnie z Ewangelią Mateusza (Mt 28, 12—15) przekupili oni żołnierzy strzegących grobu, nakazując im, aby rozgłosili, że w czasie, kiedy posnęli, uczniowie Jezusa wykradli Jego ciało. Pod koniec XVIII w. za sprawą racjonalisty Reimarusza teoria ta ponownie została reaktywowana.

Koncepcję pozornej śmierci Jezusa starali się uzasadnić Paulus (1832), F. Schleiermacher i Hase (1876), którzy twierdzili, iż Jezus nie umarł, a tylko znajdował się w stanie głębokiego omdlenia. Wcześniej teorię tę sformułował filozof epikurejski Celsus, autor dzieła przeciwko chrześcijaństwu (*Alethes logos*), zwalczany przez Orygenesusa.

Kolejna teoria, zwana wizjonistyczną, zmierzała do wytłumaczenia tzw. chrystofanii (termin określający ukazywanie się Chrystusa różnym osobom po zmartwychwstaniu) na drodze urojeń i halucynacji, które były następstwem olbrzymiej wiary apostołów w obietnice składane przez Chrystusa.

Wreszcie twórcy tzw. teorii obiektywnych — do których należeli: Keim, A. Schweizer, B. Weiss, Dobschütz, Stapfer i inni — głosili, że po śmierci Jezusa żył i ukazywał się nie on sam, a tylko jego duch.

Istnieje rozbieżność ocen teologów co do pełnej jasności nauki o zmartwychwstaniu. Tak na przykład starsi autorowie twierdzą, iż „nauki o zmartwychwstaniu nie przedstawiono nigdy wyczerpująco i z podaniem rozumowych dowodów, stwierdzających jego wewnętrzną prawdziwość. Zresztą wszelkie rozumowe dowody na zmartwychwstanie będą tylko zasadami ogólnie przyjętymi i o tyle rzeczywistości dowodliwymi, o ile je oprzemy na innych prawdach objawionych. Poręką rzeczywistości zmartwychwstania pozostaje zawsze tylko obietnica Boża” (ks. F. Rosłaniec). Autor rekapitułuje swoje wywody stwierdzeniem, że „bez zmartwychwstania byłaby w rzeczywistości niemożliwa wiara w boskie pochodzenie Jezusa nawet dla samych apostołów”.

Z kolei autorzy w „Podręcznej encyklopedii biblijnej”, twierdzą, że „wszyscy krytycy z całą naukową pewnością zwracają uwagę na następujące fakty nie podlegające już dzisiaj dyskusji:

1) niezłomne przeświadczenie najstarszej gminy chrześcijan i współczesnych faryzeuszów o pustym grobie,

2) najgłębsze przeświadczenie uczniów i niewiast o prawdziwości chrystofanii,

3) niezłomne przeświadczenie najstarszej gminy chrześcijan o somatycznym zmartwychwstaniu Jezusa w trzecim dniu po jego śmierci. Istnieją natomiast rozbieżności na temat miejsca chrystofanii, a to głównie na skutek braku pewnych danych szczegółowych w źródłach” (t. II, s. 695).

Warto tu dodać, że „niezłomne przeświadczenie” nie jest znaczeniowo tożsame z naukowym dowodem ani nawet z „naukową pewnością”. Gdyby bowiem tak było, to wówczas wiary nie opierano by na prawdach objawionych, a na prawdach nauki. Ponadto istniejące rozbieżności wśród samych ewangelistów co do zmartwychwstania wcale nie ułatwiają i tak już trudnego zadania teologów.

Dążność do uwiarygodnienia zmartwychwstania jest w rzeczy samej obroną fundamentów chrystianizmu. Najtrafniej wyraził to św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym powiada: „A jeśli Chrystus nie powstał, daremna jest wiara wasza” (1 Kor 15, 17).

Na szczególną uwagę w interpretacji demitologizującej fakt zmartwychwstania zasługuje stanowisko Rudolfa Bultmanna. Posługując się

jako narzędziem analizy literackiej zasadami *Formgeschichte* sięgnął do rozróżnienia wprowadzonego jeszcze przez F. Ch. Baura między faktem zmartwychwstania a wiarą w zmartwychwstanie. Jak pisze ks. Jerzy Chmiel: „Rozróżnienie to przybrało formę „historisch”, czyli fakt uprawomocniony świadectwem wytrzymującym próbę krytyki historycznej i „geschichtlich”, to jest poznanie wewnętrzne i egzystencjalne, decyzja i zaangażowanie wobec pytania, ale bez motywacji ontologicznych czy historycznych. W tej sytuacji historycznymi mogą być tylko śmierć Jezusa i pusty grób, ale nie w sensie dowodu na zmartwychwstanie. Natomiast samo zmartwychwstanie Jezusa nie może być faktem historycznym, wydarzeniem. Wydarzenie paschalne — zdaniem Bultmanna — jako zmartwychwstanie Jezusa nie jest wydarzeniem historycznym. Wiara w zmartwychwstanie nie jest niczym innym, jak tylko wiarą w krzyż jako wydarzenie zbawcze”.

Ze stanowiskiem R. Bultmanna polemizował zwolennik przeciwnego nurtu rehabilitującego historyczność zmartwychwstania — K. Barth. Ks. Jerzy Chmiel relacjonując tę polemikę zaznacza, iż można by nazwać koncepcją Bartha całościową teologią zmartwychwstania, gdzie winna zachodzić jedność między objawieniem a zmartwychwstaniem. Przykładem tego jest 1 Kor 15, gdzie zmartwychwstanie zmarłych i zmartwychwstanie Jezusa jawiły się w oczach Apostoła jako elementy konstytutywne eschatologii, które nie mogą ulec demitologizacji.

Polemika Barth—Bultmann dała początek lawinie opracowań tak teologicznych, jak i gzegetycznych. Jedni, jak H. Grass, E. Fuchs, G. Ebeling, G. Koch, G. Kegel, A. Geense poszli — choć w sposób bardzo zróżnicowany — za sugestiami Bultmanna; inni natomiast zaczęli rozwijać koncepcję Bartha. Do tych zaliczamy teologów: H. von Campenhausena, W. Pannenberg, J. Moltmanna, W. Künnetha. Pomimo różnic w poglądach wyżej wzmiankowanych autorów, ich cechą wspólną jest odrodzenie pojęcia „historyczność” przy pomocy eschatologii, pojmowanej jako interwencję Boga w sytuacji zapoczątkowaną przez Jezusa Chrystusa (koncepcja eschatologii Janowej) oraz personalistycznej koncepcji wydarzeń.

Ze strony katolickiej problem historyczności zmartwychwstania poruszył z całą otwartością H. Schlier. Na pytanie, czy przy pomocy tradycyjnych metod możemy zbliżyć się do wydarzenia (ein Geschehen), jakim bez wątplenia jest opisany w Piśmie Św. fakt zmartwychwstania Chrystusa, autor daje odpowiedź wskazując na związek między przepowiadaniem apostołów a ich świadomością faktu zmartwychwstania. Jeśliby nie zaistniał fakt zmartwychwstania, słowo przepowiadania byłoby „puste”; pustymi znakami byłyby także chrzest i Eucharystia, cała działalność Kościoła. Mamy tutaj próbę osadzenia owej „wiary lingwistycznej” Fuchsa na solidnym fundamencie wydarzenia, które wchodzi w skład świadectwa apostołskiego jako fakt historyczny.

Wydaje się, że Schlier inspirował X. Léon-Dufoura, autora głośnej monografii *Résurrection de Jésus et message pascal*, której ambicją „jest rozpracować problem języka, w jakim dzisiaj można mówić i przekazywać orędzie paschalne, Dobrą Nowinę, tzn. wydarzenie zmartwychwstania i jego znaczenie”. Autor precyzuje dalej swoje stanowisko: „nie wydarzenie przeszłe chcę interpretować, lecz język, w którym to dawne wydarzenie jest nam przedstawiane”.

B. Rigaux w swojej monografii *Dieu l'a resuscité* stoi na stanowisku powrotu do faktu w jego pełnym wymiarze: „niewłaściwe jest nie połączenie zmartwychwstania z wydarzeniem, zarazem boskim, a więc teologicznym, i ludzkim, a więc historycznym”. Jak widać problem historyczności zmartwychwstania wywołuje u autorów wiele kontrowersji. J. J. Weber ustosunkowując się do stwierdzeń X. Léon-Dufoura zaznacza, iż niektóre jego wnioski odnośnie historyczności są „zbyt ostrożnie sformułowane i minimalistyczne”. Chodzi tu przede wszystkim o stwierdzenie, że istota tajemnicy zmartwychwstania (uwielbienie, wywyższenie Jezusa jako Pana i Mesjasza) leży poza zasięgiem dociekań historyka. Stwierdzenie to przybiera jeszcze jaskrawszą formę, gdy X. Léon-Dufour głosi, iż zrozumienie wszelkich przekazów o wydarzeniach paschalnych nie opiera się na analizie pewnego „faktu realnego, rzeczywistego”, który leży u podłoża tych wydarzeń i nadaje im sens. Biskup J. Weber podejmuje polemikę z takim ujęciem zagadnienia historyczności zmartwychwstania. Jego zdaniem ta fundamentalna prawda naszej wiary wymaga przynajmniej pewnych dowodów poszlakowych, które wskazywałyby na zaistnienie takiego faktu.

Wracamy zatem do punktu wyjścia naszych rozważań o historyczności zmartwychwstania.

Wiara pod groźbą degradacji i przekształcenia się w fideizm nie może się obyć bez faktu. Wiara nie jest bowiem czymś irracjonalnym, lecz bazuje na motywach wiarogodności. Nawet wtedy, gdy przyznanie tym motywom wartości obiektywnej wymaga „optyki wiary”, nie można w żadnym wypadku mówić, że historyk badający przekazy o zmartwychwstaniu, musi jedynie ograniczać się do stwierdzenia, że niewiasty przyszedłszy do grobu znalazły go pustym. Wydaje się — pisze J. Weber — że jedynym słusznym wnioskiem z faktu nieobecności ciała Jezusa w grobie oraz z opowiadań o spotkaniach ze Zmartwychwstałym jest stwierdzenie, że Jezus wrócił do życia z krainy umarłych. Łukasz określa Jezusa jako „żyjącego” (Łk 26). Przez takie ujęcie przesuwają akcent na konsekwencje aktu zmartwychwstania, a mianowicie, że Jezus wyszedłszy z grobu żyje i żyć będzie na wieki. Podkreślić również należy i ten aspekt przepowiadania o zmartwychwstaniu, który św. Paweł wyraził w Liście do Galatów (2, 20): Chrystus żyje we mnie, tak jak żyje w każdym chrześcijaninie, który jest z Nim zjednoczony przez chrzest.

Xavier Léon-Dufour uwypuklił ten aspekt przekazu o zmartwychwstaniu Jezusa, który można nazwać „tajemnicą działania Boga w Jezusie”. Cenne jest jego stwierdzenie, że istotę wszystkich przekazów o wydarzeniach paschalnych stanowi prawda, że ukrzyżowany, umarły Jezus żyje, że to Bóg go wskrzesił, wywyższył i uwielbił. Jednak niektóre sformułowania X. Léon-Dufoura grożą niebezpieczeństwem postawienia czytelnika nie w obliczu prawdy o fakcie zmartwychwstania, lecz jedynie w obliczu wiary pierwszych chrześcijan w tę tajemnicę. Dlatego — konkluduje bp Weber — lepiej jest pozostać przy tradycyjnej formule, która głosi, że Bóg ożywił ukrzyżowane ciało i razem ze św. Pawłem powtarzać: „Jeżeli twe usta wyznają, że Jezus jest Panem i jeżeli twoje serce wierzy, że Bóg wskrzesił Go z martwych — zostaniesz zbawionym,„ (Rz 10, 9).

Dla naszych rozważań o historyczności zmartwychwstania istotne znaczenie ma różnica między stwierdzeniami podkreślającymi tę historyczność a sformułowaniami wyrażającymi wiarę. Np. wyrażenie: „Jezus zmartwychwstał” nie może mieć podobnego waloru dla historyka, jak np. wyrażenie: „Jezus umarł na krzyżu”, lub: „na Jezusie spełniły się proroctwa”.

Pierwsze z nich mówi o rzeczywistości pozahistorycznej, której historyk nie może osiągnąć przy pomocy właściwych mu metod. Drugie natomiast mówi o pewnym fakcie, do którego można dotrzeć na gruncie badań historycznych. Trzecie natomiast domaga się przy swej weryfikacji uprzedniego przyjęcia pewnych koncepcji historiozoficznych i pewnej metody interpretacji faktów. Trudno zatem historykowi przyznać, że zmartwychwstanie jest faktem historycznym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie oznacza to wcale, że nie jest ono faktem realnym, obiektywnym i rzeczywistym. Trzeba także zauważyć, że historyk badający przekazy o zmartwychwstaniu nie stoi w obliczu „czystego faktu”, lecz w obliczu jego „świadka — interpretatora”, czyli w obliczu podmiotu, który nadaje wydarzeniom popaschalnym odpowiedni sens. Jeszcze trudniejsza na tym etapie zdaje się być praca egzegety, który usiłuje odkrywać pełną treść tekstów a jednocześnie musi być świadomy, że może się poruszać tylko w pewnych granicach. Sygnalizowana wyżej krytyka tego stanowiska dokonana przez J. Webera nie jest negacją poglądów X. Léon-Dufoura. Wskazuje wprawdzie pewne niebezpieczeństwa, które mogłyby zagrozić takimu pojmowaniu historyczności zmartwychwstania, ale równocześnie podkreśla, że jest ono rzeczywistością ponadhistoryczną, przekraczającą kategorie ludzkiego myślenia.

Nie ulega wątpliwości, iż aspekty historyczne zmartwychwstania Jezusa kryją się zarówno w fakcie pustego grobu, jak i w opowiadaniach o spotkaniach ze Zmartwychwstałym.

Zmartwychwstanie Chrystusa w kontekście treści przepowiadania paschalnego jest przede wszystkim przedmiotem naszej wiary. Jednakże wiarę w tę tajemnicę można oprzeć na argumentacji ze znaków,

która także posiada swój walor dowodowy. Wprawdzie odkrycie pustego grobu nie może uchodzić za dowód formalny, ponieważ samo w sobie jest dwuznaczne i otwiera drogę różnym hipotezom. Niemniej chociaż pusty grób nie stanowi dowodu rozstrzygającego, to jednak jest oznaką, dowodem rzeczowym i potwierdzeniem materialnym.

Również teksty ewangeliczne ofiarują historykowi przede wszystkim jedno: ludzi, którzy świadczyli, że spotkali się z człowiekiem, który po swojej śmierci powrócił znów do życia. Ich przeświadczenia nie można sprowadzić do rzędu przeżyć opartych na halucynacjach lub marzeniach sennych.

Równocześnie historyk nie może zbyt wiele powiedzieć na temat tego, co stało się ze złożonym do grobu ciałem ukrzyżowanego. Można stwierdzić, że nie było ono obecne w grobie. Sposób zaś jego zniknięcia pozostaje poza zasięgiem badań historyka z tego przede wszystkim względu, że przekazy ewangeliczne nie dostarczają na ten temat odpowiednich wyjaśnień.

Dlatego mądrość radzi unikać dociekań na temat tego, co stało się z ciałem Jezusa. Zmartwychwstanie jako wskrzeszający akt Boży leży poza płaszczyzną podlegającą sprawdzeniu.

Należy dodać, iż Ewangelie jako dokumenty historyczne nie pozwalają na stwierdzenie, że gdyby ciało Jezusa zostało odnalezione w grobie, nic by to nie zaważyło na wierze w zmartwychwstanie. Takie ujęcie z pewnością naruszałoby sens przekazów Nowego Testamentu o tym misterium wiary. Dlatego to, co możemy powiedzieć na temat przekazu o pustym grobie sprowadza się do dwu głównych stwierdzeń:

- 1) że w grobie nie znaleziono złożonego tam ciała Jezusa;
- 2) że grób był otwarty, a kamień przy wejściu odrzucony.

W celu uniknięcia zarzutu minimalizmu w interpretacji przekazu ewangelicznego o zmartwychwstaniu historyk może także uwzględnić wnioski dotyczące tego, co działo się z ciałem Jezusa.

Przed wszystkim Apostołowie są przekonani że dotykali, widzieli to samo ziemskie ciało Jezusa, które oglądali przedtem. Nie była to zjawa ani duch. Wydaje się, że epizod z pustym grobem został przytoczony właśnie w tym celu, by wskazać na identyczność ziemskiego i uwielbionego ciała Jezusa. Ciało to miało różne właściwości, przenikało przez zamknięte drzwi, wyszło z zamkniętego grobowca, przenosiło się z miejsca na miejsce w niezrozumiały sposób, znikало i ukazywało się tym, którym Jezus chciał „dać się widzieć”. Nie było to zwykle ciało, lecz uwielbione, które nie podlegało, a raczej uwolnione zostało od praw, jakim podlegają inne ciała ludzkie.

Było to ciało, które nie podlegało więcej cierpieniu, a przede wszystkim prawu śmierci. Ciało to było podległe Duchowi. Można było je dotykać i przyjmowało ono wspólny posiłek ze wszystkimi.

Przekaz ewangeliczny zawiera ponadto wyjaśnienie na temat przyczyny takiego stanu rzeczy. Głosi mianowicie, iż to Bóg uwielbił i wskrzesił Jezusa z martwych oraz umieścił Go po swej prawicy. Jest to specyficzna interpretacja właściwości uwielbionego ciała Chrystusa, ale nie wolno jej pomijać ani sumiennemu egzegecie, ani krytycznemu historykowi.

W aspekcie historycznym należy również zauważyć, że świadkowie zmartwychwstania doznali pod wpływem tego przeżycia całkowitej przemiany. Obcowanie twarzą w twarz z Chrystusem zmartwychwstałym uczyniło ich nowymi ludźmi. Uczyniło ich sługami Ewangelii przynaglając do głoszenia z wielką siłą dobrej nowiny całemu światu. Żydzi protestowali nazywając tę naukę bluźnierstwem; Grecy zwali ją szaleństwem. Lecz ani groźby, ani szyderstwa nie mogły zmusić apostołów do milczenia.

Skąd płynęło ich przekonanie i nawracająca moc orędzia? Jednym z wyjaśnień jest to, które dali sami apostołowie — a mianowicie, że nie uwierzyli lekkomyślnie, ponieważ sam Jezus zmartwychwstały dał im całkowitą pewność swojego triumfu i ich posłannictwa polegającego na głoszeniu nowiny. To wyjaśnienie, jeżeli je akceptujemy, zdaje się w pełni uzasadniać wiarę i naukę Kościoła pierwotnego. Każda inna hipoteza boryka się z poważnymi trudnościami.

Zdaje się, że w rozważaniach o charakterze historycznym w odniesieniu do zmartwychwstania nigdy nie wolno odrywać go od właściwego tu kontekstu teologicznego — umieszczając zmartwychwstanie jedynie w płaszczyźnie niezwykłych wydarzeń. Takie ujęcie wiedzy ku złudzeniu, że naukowa historia rzeczywiście dowiedzie tego podstawowego artykułu wiary chrześcijańskiej. Stwarza również zbędne przeszkody, ponieważ zdaje się zalecać obojętne badania, prowadzone przy pomocy narzędzi historii świeckiej, jako idealne przygotowanie do wiary.

Jeżeli chcemy doświadczyć przekonywującej mocy pierwszych świadectw o zmartwychwstaniu, najbezpieczniej jest zająć stanowisko na gruncie wskazanym przez sam Nowy Testament. Relacje ewangeliczne są świadectwami religijnymi, skierowanymi do wierzących lub szczerze poszukujących prawdy. Każdy, kto pragnie zjednoczenia z Bogiem, może znaleźć w Biblii mocne podstawy dla swojej wiary. Religijny sens samego zmartwychwstania łącznie z niezwykłymi cechami przekazu biblijnego, zwłaszcza świadectw apostoelskich, czynią całkowicie wiarygodnym fakt, iż Jezus ukazał swoim przyjaciółom nowe i chwalebne istnienie.

4. WNIOSKI PRAKTYCZNE

Reasumując niniejsze uwagi dotyczące zmartwychwstania trzeba mieć na uwadze następujące stwierdzenie: chociaż zamiarem Ewangelistów było głoszenie orędzia w formie opowiadania, nie troszcza

się oni, podobnie jak i apostołowie, o dokładne dane chronologiczne, faktograficzne czy psychologiczne. Chodzi im przede wszystkim o przedmiot wiary ukazany poprzez „gest” zbawienia.

Arthur Nizin w swojej książce *Historia Jezusa* podkreśla, iż „na tym polega ekonomia objawienia, iż oczywistość wydarzeń ewangelicznych jest tego rodzaju, że przewyższa lub co najmniej równa się oczywistości przeciwnej. Zatem nie rozum a wiara winna nas skłonić do uznania tej oczywistości”. Przytacza również znane powiedzenie Blaise Pascala: „Jest dosyć światła dla tych, którzy nie chcą widzieć i dosyć ciemności, dla tych co mają usposobienie odmienne”.

W świetle przekazów ewangelicznych drugorzędne znaczenie posiada poszukiwanie dowodów zmartwychwstania i uzasadnianie ich w oparciu o fakt pustego grobu. Należy przestać mówić o zmartwychwstaniu jako o „problemie” oczekującym wyjaśnienia. Czytelnik Ewangelii nie jest bowiem widzem obserwującym „spektakl”, lecz zostaje zaproszony do zaangażowania i odpowiedzi na zew tej tajemnicy. Poprzez historyczne fakty pustego grobu i chrystofanii należy przejść do aspektu metahistorycznego tajemnicy zmartwychwstania i głosić, że w wielkanocny poranek Jezus rozpoczął nowe życie uwielbione, że rozpoczął proces odnowy całego stworzenia: człowieka i kosmosu.

Twierdzić jednak, że zmartwychwstanie nie jest wydarzeniem historycznym równałoby się burzeniu fundamentów, na których opierała się wiara i nadzieja chrześcijańska od samych początków aż po nasze czasy. Podkreślając walory dowodowe pustego grobu oraz chrystofanii należy dziś szczególnie akcentować ponadhistoryczne znaczenie zmartwychwstania, jego charakter nadprzyrodzony i zbawczy przekraczający możliwości oraz kategorie myślenia współczesnego człowieka.

Ponadto zmartwychwstanie należy rozpatrywać w oparciu o pełne tło przekazu biblijnego. Działanie Boga na rzecz swoich wybranych, których uwalnia On od cierpienia i koronuje chwałą, układa się w harmonijny plan. Całkowita gloryfikacja Chrystusa wraz z duszą i ciałem wieńczy w sposób doskonały dzieje religijne Izraela. Również w kontekście Zesłania Ducha Świętego zmartwychwstanie stanowi kamień węgielny pod nową obejmującą cały świat ekonomią Bożą. Chrystus zmartwychwstały zsyłający swego Ducha zapoczątkowuje ostatnią epokę historii — czasy ostateczne. Dlatego o zmartwychwstaniu można mówić jako o wydarzeniu zwrotnym, centralnym, przez które Bóg obiecuje ludzkości nadzieję odkupienia ze wszystkich grzechów. Poprzez zmartwychwstałego Pana rodzaj ludzki — w pewnym sensie i cały świat stworzony — zostaje przywrócony do stanu pierwotnego zjednoczenia z Bogiem. W Chrystusie Bóg staje się sprawcą i wykonawcą zbawienia.

LITERATURA

A. Nizin, *Historia Jezusa*, Warszawa 1966; T. Haarbeck, *U podstaw wiary*, Warszawa 1975; W. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967; J. Chmiel, *Stan współczesnych badań biblijnych nad zmartwychwstaniem Jezusa*, w: RBL 27 (1974) 127—138; K. Sokółowski, *Z dyskusji nad zmartwychwstaniem Jezusa*, w: RBL 25 (1972) 223.

Iwona Śliwińska

BOGACTWO LITURGII OFIARY ODKUPIENIA

Z okazji obchodzonego Roku Odkupienia, kiedy ofiara krzyża, ciągle na nowo we Mszy świętej uobecniata, jest nam szczególnie bliska, domaga się ona zarazem głębszego wniknięcia w bogactwo jej liturgii. Temat to odpowiedni dla czcigodnych prezbiterów i — zdaję sobie z tego sprawę — nie bardzo przystoi profanom głos tutaj zabierać. Więć może nie głos, ale mały głosik szukający usprawiedliwienia w nauce ostatniego soboru czy też po prostu u św. Pawła. Wszak mowa tam o całym Ludzie Bożym, który uczestniczy jakoś w kapłaństwie samego Chrystusa. Tą urzekającą prawdą zafascynował się Marcin Luter tak bardzo, że zabrnął aż poza granice rzeczowej interpretacji, negując istotne wyróżnienie kapłaństwa hierarchicznego. Dla nas, katolików, wyróżnienie to jest oczywiste i — bardziej jeszcze — niezbędne, jednak liturgia, nawet w tej części, jaką spełniać mogą tylko ci, którzy zostali po temu specjalnie namaszczeni, jest własnością i radością całego Kościoła. Msza św. sprawowana przez samego tylko kapłana jest czymś uboga. W Polsce tak się właściwie nigdy nie dzieje, reprezentantem ludu jest przynajmniej ministrant. Ale pamiętam, jak niegdyś w Sztokholmie szukałam w niedzielę kościoła rzymsko katolickiego. Było już po południu, kiedy odnalazłam kaplicę przy jednym ze szpitali. Podchodząc do oszklonych ścian baraku zobaczyłam księdza zupełnie samotnie odprawiającego Mszę św. Przypomniał się nie tyle Wieczernik, co Ogrójec — „Nie mogliście jednej godziny czuwać ze mną...” (Mt 26, 40). Ks. Buczkowski odszedł od ołtarza, zapraszając otworzył drzwi... — „gdzie dwaj lub trzej są zgromadzeni w imię moje...” (Mt 18, 20).

Sobór ten wymiar wspólnotowy Mszy św. na nowo nam uświadomił. Zostało to w liturgii docenione i wspaniale rozwinięte, choćby

w modlitwie wiernych. To Lud Boży przynosi na ręce kapłana owoc pracy swoich rąk, kosztujący trudu i bólu. Jakimś marnotrawstwem byłoby nie położyć na stole ofiarnym tych rozlicznych naszych udręk, niedostatków, rozterek, niech się ich jak najwięcej przebóstwi aby mógł przebóstwić się ten świat. Ubogacono też czytania biblijne, wprowadzono piękny śpiew międzylekcyjny i wiele innych znaczących momentów liturgicznych — wszyscy to dobrze wiemy i wydaje się, że nie ma potrzeby nad tym się rozwodzić. Mam jednak pewne wątpliwości i stąd moje tutaj pisanie. Otóż dziwne niezauważenie, bez najmniejszego echa wśród wiernych, przeszła zmiana, bodaj najistotniejsza, w posoborowej liturgii Mszy św., jaką jest wprowadzenie czterech różnych kanonów w miejsce jednego, tzw. rzymskiego. Novum to rzeczywiście wielkie, zważywszy że ta właśnie część Mszy św. była niezmienna jeszcze przed soborem w Trydencie, kiedy Najświętszą Ofiarę w całości sprawowano w bardzo różnych rytach — z nich właśnie biorą się niektóre „nowości” obecnej liturgii. W Polsce kanonem rzymskim posługiwano się już w XI wieku, o czym świadczy sakramentarz tynecki, najstarsza nasza księga liturgiczna.

Kanon wraz z prefacją i „Sanctus”, tworzy modlitwę eucharystyczną, jest najistotniejszą częścią Mszy św. i o niej stanowi. Jak uczy instrukcja *Inestimabile donum* („Osservatore Romano” 4 (1980 r.)) „Odmawianie modlitwy eucharystycznej, będącej ze swej natury jakby szczytem całego obrzędu, jest zastrzeżone kapłanowi na mocy święceń ... Zgromadzenie nie pozostaje jednak bierne i bezczynne: łączy się ono z kapłanem przez wiarę i w milczeniu oraz okazuje swoją łączność poprzez różne sposoby uczestnictwa...” i dalej: „...na modlitwę eucharystyczną nie powinny się nawarstwiać inne modlitwy lub śpiewy ... żeby pomogła ona stworzyć prawdziwą wspólnotę, skupioną na sprawowaniu Pamiątki Pana.”

Ta wspólnota, jeśli rzeczywiście ma być prawdziwą, a więc pozbawioną wszelkiego zakłamania, musi budować się z tych, którzy wpierw sami odnaleźli się w prawdzie. Kanon jest nie tylko cudowną modlitwą, jest jakimś zatrzymaniem się we Mszy św., czasem danym, aby w milczeniu dokopać się do swego najskrytszego ja, być znów sobą i jako taki stanąć przed Panem. Stanąć razem z całym Kościołem żywych i umarłych, jeszcze walczących i już świętych, bliskich nam i dalekich. Nie może się to dziać tylko w sferze uczuć, ale i w woli i umyśle, wymaga pewnego trwania w czasie. Czas ten został skrócony do minimum w kanonie II. Podobnie jest w obrzędku grekokatolickim, ale tam prefację i „Sanctus” poprzedza dość długa ektenia błagalna, spełniająca rolę podobną do pierwszej części kanonu. Dla kogoś, kto wychował się na starym mszale rzymskim, tak bezpośrednie niemal przejście od „Sanctus” do Przeistoczenia bywa jeszcze pewnym zaskoczeniem. Niewiele dłuższy od II jest kanon III, wyróżniający się swą szczególnie serdeczną modlitwą za zmarłych.

Szeptany przez tyle wieków kanon I — „Ojcze nieskończenie dobry...”, zawiera w sobie harmonię właściwą najdoskonalszej sztuce sakralnej. Przywołuje sprawiedliwego Abla, Abrahama, Melchizedeka; uczy obcowania ze świętymi, których pozdrawia po imieniu, jak przyjaciół, i troskliwie zachowuje czas dla tych, którym nasza modlitwa może być pomocna. Słyszałam te słowa jeszcze kilka lat temu w Wielki Czwartek, za czasów starego proboszcza w moim rodzinnym mieście, a ostatnio z Watykanu, kiedy Jan Paweł II pasterkę odprawił.

Inny jest kanon IV — jakby odświętny, bogaty modlitwą chwalebna i przepięknym rozważaniem tajemnicy człowieczego losu, który przyjął Jednorodzony Syn, aby „...ubogim głosił dobrą nowinę o zbawieniu, jeńcom wyzwolenie, a smutnym radość”.

Czym wytłumaczyć, że w naszych kościołach modlimy się właściwie tylko kanonem III i — bardzo często — II, którego wybór, ze względu na znaczne skrócenie Mszy św. w jej najistotniejszej części, zdaje się wymagać jakiegoś usprawiedliwienia (Mszy św. dla małych dzieci, pod gołym niebem w złych warunkach atmosferycznych, czy też połączona z nabożeństwem, procesją...)? Rzadko tylko cała społeczność wiernych jest tak skupiona i rozmodlona, że „dojrzwianie” do spotkania z Panem w Eucharystii poprzez pierwszą część kanonu nie jest już potrzebne, a jednocześnie ogołocenie Najświętszej Ofiary ze słów nie koniecznych uwydatnia jeszcze samą jej istotę.

Chęć skrócenia całej Mszy św. tłumaczeniem nie jest, jako że zazwyczaj śpiewa się te części, które mogłyby być recytowane, a często liturgię słowa i pieśni wydłuża się ponad proporcjonalną miarę. Jednocześnie jakby „szkoda” było przeznaczyć te dwie czy trzy minuty więcej na samą modlitwę eucharystyczną, a przecież: można rozważać Słowo Boże samemu czy w kręgu, można ubogacać się mądrym i krzepiącym słowem kapłana przy różnych okazjach, można słuchać je nagrane na taśmie, czy odczytywać z tekstu napisanego, można śpiewać pieśni i piosenki religijne przed i po Mszy św., w czasie różnych nabożeństw, w domu rodzinnym czy na wędrownościach, ale uczestniczyć w Najświętszej Ofierze bez aktualnej łączności ze sprawującym ją kapłanem nie można. Tym samym te elementy Mszy św., które poza nią nie istnieją, powinny być zasadniczym i dobrze uświadomionym powodem spotkania się przy stole Przemienienia chleba i wina. Karmimy się Słowem i Chlebem — Słowo stało się obszerniejsze, bardziej zrozumiałe, a Chleb jakby spowszedniał. Spowszedniało nam To, co zawsze jest wydarzeniem nadzwyczajnym i jako takie powinno być przeżywane.

Reforma liturgii sprawiła, że nasz udział we Mszy św. stał się bardziej widoczny, ale czy naprawdę bardziej czynny i głębszy? Często, zwłaszcza w niedzielę w swoim kościele parafialnym, automatycznie już wstajemy i siadamy, bez namysłu odpowiadamy kapłanowi. Jest to poniekąd nieuniknione, bo przecież każda Msza św.

jest powtórzeniem, ale też każda jest odrębnym uobecnieniem nieskończonych wartości ofiary naszego odkupienia. Czuje się potrzebę odrutynizowania powtarzanych po wielokroć gestów i słów. Księża starają się „obudzić” wiernych własnymi słowami wstępu czy wezwania do odmówienia „Ojcze nasz”, proponują świeckim czytanie lekcji, bezpośredni udział w modlitwie wiernych, prowadzenie śpiewu. Zaproszenia te zostają przyjęte najbardziej ochoczo w dni szczególnie, kiedy chcemy modlić się gorącej, nie zawsze związane ściśle z uroczystościami kościelnymi. Wtedy modlitwa wiernych jest bardzo „nasza”, a nawet znajduje się we Mszy św. miejsce na odpowiednią poezję, często bardzo głęboką w treści i świetnie przekazaną. Ale o ile w ten sposób staramy się uświadomić sobie i przedstawić Panu Bogu nasze mniej lub bardziej lokalne sprawy, włączając je do trosk całego Kościoła, o tyle w modlitwie eucharystycznej ściślej się z tym Kościołem utożsamiamy, włączamy się w jego modlitwę uniwersalną. I tak modlitwa przez nas wznoszona zyskuje jakby większą rangę, staje się bogatsza, czerpiąc niejako bezpośrednio ze skarbcza całego Kościoła. Nie mogę oprzeć się wrażeniu, że jakoś nie w pełni zdajemy sobie z tego sprawę, czego wyrazem jest brak zainteresowania tą najistotniejszą częścią Mszy św. podczas przygotowywania jej „oprawy” — wielokrotnie to obserwowałam; nigdy się nie zastanawiano nad tym, jakiego kanonu ksiądz ma zamiar użyć, nigdy też nie poproszono, żeby był to np. kanon IV. Upiększamy liturgię własnymi słowami i pomysłami, nie wykorzystując wprawdzie tego piękna i bogactwa, które jest w niej samej; jakbyśmy zapomnieli, że to, czemu mają służyć nasze różnie udane wysiłki słowne, Kościół z najwyższą godnością, spokojnie i wytrwale głosi właśnie słowami modlitw liturgicznych — „...jeńcom wyzwolenie, a smutnym radość”.

Gdańsk

IWONA ŚLIWIŃSKA

Ks. Jerzy Chmiel

IN MEMORIAM PROF. KAROLA ESTREICHERA

Prof. Karol Estreicher, ur. w 1906 r. w Krakowie, wybitny historyk sztuki, humanista naszych czasów, człowiek kultury, który położył wielkie zasługi przy rewindykacji kościelnych zabytków sztuki po II wojnie światowej, zmarł w Krakowie 29 kwietnia 1984 r. W 30 dzień po zgonie została odprawiona Msza św. w Bazylice Mariackiej w Krakowie przed tryptykiem Wita Stwosza.

HOMILIA W CZASIE MSZY ŚW.

Czytania: 1 Kor 15, 20—23; J 6, 37—40

Odczytane fragmenty Pisma Świętego skłaniają nas do refleksji religijnej. W pierwszym czytaniu jest mowa o sytuacji człowieka: „przez człowieka przyszła śmierć”. Jest to sytuacja człowieka, który sam sobie zgotował zgubę: uczestniczymy dzisiaj wszyscy w jakiś sposób w tym tragicznym zagrożeniu ludzkości przez możliwość samozagłady. Jest to sytuacja człowieka — nie tylko Adama, ale naszych czasów — powiedzielibyśmy za pisarzem francuskim — „condition humaine”.

„Przez Człowieka też dokona się zmartwychwstanie”. Jednak sytuacja człowieka nie jest bez wyjścia. Drogą jest Chrystus, Bóg-Człowiek, który przyniósł nam — i ciągle przynosi — ocalenie, czyli zbawienie.

Jan Paweł II w orędziu wielkanocnym z 1984 roku powiedział: „Człowiek jest istotą nieznaną, dopóki nie oświeci go Chrystus”.

Mówimy o tym modląc się za zmarłego Profesora humanistę. Współczesny człowiek, który jest zagrożony, znajduje ocalenie w Chrystusie. Humanizm można uratować tylko na gruncie chrześcijaństwa Życie i działalność śp. Prof. Karola — jak zresztą całej rodziny Estreicherów — były związane jak najbardziej z humanizmem chrześcijańskim.

W odczytanym fragmencie Ewangelii Janowej znajdujemy słowa Chrystusa: „Wszystko, co Mi daje Ojciec, do Mnie przyjdzie”. Kiedy modlimy się za zmarłego człowieka kultury, jakim był śp. Profesor, nie można nie myśleć o tych słowach. Kultura — sięgając do jej źródłosłowa — to uprawianie, gromadzenie, przechowywanie wartości. Żadna wartość nie może zaginać.

Podczas przemówienia do Polaków w Rzymie 17 maja 1984 r., w 40. rocznicę bitwy pod Monte Cassino, Jan Paweł II powiedział zaiste te charyzmatyczne słowa: „Symbolem kultury chrześcijańskiej był i jest klasztor na Monte Cassino (...) Dziwnymi wyrokami Opatrzności Monte Cassino zostało uwolnione i zdobyte przez polskiego żołnierza. Była w tym zwycięstwie może jakaś prorocza wizja, jakaś prorocza misja, że tak jak krwawo walczył żołnierz polski o zdobycie klasztoru, tak też podobnym wysiłkiem będzie zmagał się naród, by zachować wierność chrześcijańskiej kulturze i chrześcijańskim ideałom i że wierność ta będzie wymagała wielkiej ofiarności i poświęcenia nie mniejszego niż zdobycie klasztornej wzgórza. Zachowanie tożsamości kultury narodu to zachowanie jej moralnych wartości. Tylko w oparciu o nie może rozwijać się prawdziwy humanizm, godność człowieka, prawdziwa wolność. Naród zachował mimo przeszło stu lat niewoli swoją tożsamość dzięki własnej kulturze, dlatego że byli w narodzie ludzie tacy, jak Maksymilian Kolbe, Urszula Ledó-

chowska, Rafał Kalinowski, Albert Chmielowski. Ludzie, którzy pomagali do wewnętrznej przemiany człowieka, wewnętrznej wolności, w oparciu o którą rozwijała się, gruntowała się i świadomość narodowa. Kultura to dzieła literackie, plastyczne, muzyczne, to dzieła historyków, ale kultura to przede wszystkim człowiek. Jaki jest człowiek, taki będzie naród. Jeśli będzie on moralnie zdrowy, jeśli będzie żył z Chrystusem, to będzie spełniał również swoje polskie czy polonijne zadania i powołania. Zachowa w następujących po sobie pokoleniach świadomość przynależności do polskiego narodu, do polskiej kultury, tak głęboko zakorzenionej w chrześcijaństwie”.

Opierając się na tej symbolice wydarzeń nakreślonej przez Pałę, możemy posłużyć się — z zachowaniem wszelkich proporcji — następującą analogią.

Znajdujemy się przed tryptykiem Wita Stwosza, który w czasie działań wojennych został zagarnięty przez wroga. Tryptyk ten to wymowny symbol naszej kultury chrześcijańskiej i narodowej. Wróg chciał zniszczyć tę kulturę, ażeby zniszczyć naród. Śp. Prof. Karol Estreicher odszukiwał z poświęceniem te zagrabione dobra kultury, ażeby je przywrócić narodowi. Służba zmarłego Profesora była służbą narodowi, ażeby zachować jego najgłębsze i najważniejsze wartości. Dziś te dobra kultury naszej świadczą niejako przed Bogiem za zmarłym Profesorem. A jednocześnie jest w tym zawarte jakby przesłanie zmarłego do ludzi kultury: nie dajcie zagać wartościom kultury polskiej, ażeby nie zagał naród!

„Jest wolą Tego, który Mnie posłał, abym ze wszystkiego, co Mi dał, niczego nie stracił, ale żebym to wskrzesił w dniu ostatecznym”.

Urasta do rangi symbolu, a jednocześnie jest niejako wypełnieniem pragnienia zmarłego Profesora, ażeby Msza święta za Jego duszę została odprawiona przed Mariackim Ołtarzem.

Modlimy się oto dzisiaj za Niego, polecając Go Miłosierdziu Bożemu, pomni na słowa Zbawiciela: „A Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym”.

KS. WŁADYSŁAW BOROWSKI CRL, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1983, ss. 464.

Bardzo odczuwamy braki komentarzy biblijnych wszelkiego typu w naszej rodzimej literaturze. Dlatego z radością należy powitać komentarz do Psalmów pióra biblisty krakowskiego, ks. Władysława Borowskiego CRL, który od lat pracował nad nowym przekładem Psalmów. Otrzymaaliśmy w ten sposób nowy przekład Psalmów (który to już z kolei!), a z nim krótki komentarz, który Autor określa jako biblijno-ascetyczny. W pracy translatorskiej Autor poszedł za sugestiami Luis Alonso Schökela, by możliwie wiernie naśladować oryginał. Dlatego Autor pojmuje swój przekład jako wierne naśladowanie oryginału (zob. s. 8). Zastosował Autor w swoim przekładzie nowe kryteria, a mianowicie: wers, hemistychny i strofa. Słusznie zwraca uwagę Autor, że „poezja hebrajska posiada własny system wersyfikacyjny” (tamże). Podstawą poezji hebrajskiej jest wers, który dzieli się na dwa lub trzy hemistychny (we wprowadzeniu występuje błędny zapis: chemistychny!). Hemistychny te wyodrębnił Autor graficznie inaczej niż w wierszu polskim: są one zapisane w osobnych liniach. „Gdybyśmy zapisali te wiersze (tzn. hemistychny — dop. JCh) w linii ciągłej — twierdzi Autor — inaczej odebraliśmy całość. Jeżeli podzielimy wiersz zgodnie z oryginałem, łatwiej zrozumiemy jego treść i sens” (tamże). Strofa jest to kilka wersów wyodrębnionych graficznie z całego poematu. Przekład Psalmów dokonany przez ks. Borowskiego jest stroficzny i stąd różni się od innych polskich przekładów. Poszczególne strofy zostały w przekładzie wyodrębnione graficznie. Propozycje translatorskie Autora, oparte na oryginalnym tekście hebrajskim, godne są uwagi i szerszego przedyskutowania. W tym miejscu ograniczam się tylko do zasygnalizowania tych pomysłów. Podobnie nie oceniam stylistycznej wartości nowego przekładu Psalmów. Wymagałoby to odrębnego studium.

Omawiany przekład-komentarz składa się niejako z trzech części. Pierwszą częścią jest obszerne wprowadzenie (ok. 50 stron), obejmujące: informacje ogólne o Psalmach i poezji hebrajskiej oraz zagadnienia szczegółowe takie, jak: *Psalmy a kult*, gatunki literackie Psalmów, teologia Psalmów w aspekcie duchowości i chrześcijańskie czytanie Psalmów. Drugą częścią jest przekład Psalmów wraz z komentarzem. Komentarz jest pozbawiony w zasadzie aparatu naukowego, choć przy trudniejszych kwestiach Autor uważa za celowe podeprzeć się autorytetami, np. w komentarzu do Ps 110 (109). Z racji swoich predylekcji filologicznych ks. Borowski odwołuje się do paralel ugaryckich, jak to widzimy na przykładzie przytoczonego wyżej Psalmu. Ostatnia myśl komentarza jest cytatem przeważnie z dzieła *O naśladowaniu Chrystusa*. Trzecią częścią dzieła jest wybrana bibliografia.

Psalmy w przekładzie z komentarzem ks. Władysława Borowskiego są ważnym wydarzeniem na polskim (nie tylko teologicznym!) rynku wydawniczym ze względu przede wszystkim na nowy przekład, dokonany według osobnych kryteriów, oraz ze względu na dostępny dla wszystkich komentarz do tak ważnej księgi Pisma Świętego. Oby jednak w następnym wydaniu Szanowna Pani Korekta nie zasypiała gruszek w popiele.

B. LANG, *Ein Buch wie kein anderes. Einführung in die kritische Lektüre der Bibel*, BBB 3, Kevelaer — Stuttgart 1980, ss. 244, 3 mapki, 2 fot.

Autor trzeciego tomu w serii: *Biblische Basis Bücher* (BBB) Bernhard Lang, od 1977 r. jest profesorem ST i wczesnożydowskich zagadnień na katolickim Uniwersytecie w Tübingen. Jego książka stanowi praktyczny podręcznik metodyczny; zawiera bowiem te elementy, o których zainteresowany Pismem św. człowiek winien wiedzieć.

Książka napisana została w trzech częściach: 1. Biblia jako książka (powstanie — języki — pisma) (13—72). 2. Historyczno-krytyczna egzegeza (wyniki — sposób pracy — historia) (73—175). 3. Pismo święte a krytyczna świadomość (Biblia jako księga współczesnego Kościoła) (177—231).

W pierwszej części autor przedstawia Biblię jako książkę, której żadna inna nie jest równa. B. Lang ukazuje proces powstawania i tworzenia się zasadniczego zrebu żydowskiej Biblii w trzech epokach: 1. czas ksiąg (7—3 w. przed Chr.). 2. czas religii ksiąg (od 3 w. przed Chr.) oraz 3. czas tworzenia się kanonu, tj. definitywny zbiór (ok. 100 r. po Chr.). W przeciwieństwie do tego ukazuje inny proces kształtowania się początkowo przez głoszenie słowa (apostolski kerygmat), a następnie przez listy (na 27 ksiąg NT — 21 to listy!). Następnie ukazuje postacie Biblii, tak w ujęciu żydowskim, jak i wczesnochrześcijańskim. Wspomina S. Langtona, J. Nathana i S. Paginego, którzy przyczynili się do podziału tekstu świętego na rozdziały i wersety.

Druga część książki to czysto historyczno-krytyczna egzegeza. Całość można streścić w odpowiedzi na pytania: Czy Pismo św. jest tylko księgą historii? Jaki posiada gatunek literacki: sagę, legendę, hagiografię czy nowelę? Opisuje zatem autor okres od Mojżesza począwszy, aż po teorię czterech źródeł (J, E, D, P) w ST oraz okres naocznych świadków po teorię dwóch źródeł w NT. Podaje także dwa przykłady praktycznej analizy etkstów w ramach *formgeschichtliche Methode* (Łk 10, 30; Am 5, 1—3). Prezentuje przy tym rys historyczny postępu egzegezy od Spinozy aż po J. Jeremiasa, wraz ze stanowiskiem Kościoła katolickiego co do przydatności tej metody dla potrzeb biblistów katolickich.

W trzeciej części B. Lang zajmuje się krytyczną świadomością podejścia do Pisma św. Mówi o krytycznym zrozumieniu Biblii jako obrazowej księgi Boga. Ukazuje etyczne przesłanki Pisma św., pochodzenie i jego inspirację. Na końcu natomiast podaje podstawową bibliografię oraz imienny i rzeczowy skorowidz.

Pozycja ta z pewnością jest odpowiednia dla każdego, kto chce zapoznać się ze współczesnym stanem badań biblijnych, egzegezy, jej historii, zadań. Przez to będzie mógł doświadczyć spotkania z Bogiem poprzez Jego natchnione Słowo, które czyta.

Kraków

DOMINIK TOMCZYK SCH. P.

O. KNOCH, *Begegnung wird Zeugnis. Werden und Wesen des Neuen Testaments*, BBB 6, Kevelaer — Stuttgart 1980, ss. 260.

Osoba Otto Knocha, prof. Uniwersytetu w Passau oraz wieloletniego dyrektora KBW w Stuttgarcie (1959—75) jest nam znana z wielu innych jego publikacji. Niniejsza pozycja będąca zarazem 6 tomem w serii BBB, jest wprowadzeniem w powstanie i istotę Nowego Testamentu. Autor przedstawia to zagadnienie w trzech zasadniczych częściach: 1. Wprowadzenie w NT (13—26). 2. Historyczne księgi NT (27—117). 3. Nowotestamentalne listy (119—237), oraz Objawienie św. Jana jako profetyczną księgą NT (241—248).

We „Wprowadzeniu” O. Knoch podaje pewną garść podstawowych informacji, które dotyczą procesu kształtowania się Ewangelii, ich pierwotnej postaci kerygmatycznej, oraz dzisiejszego ich ujęcia. Następnie przedstawia, tworzący się po Ewangeliach, zbiór listów paulińskich, ich znaczenie dla pierwotnego życia chrześcijańskiego ówczesnych gmin. Krótko charakteryzuje proces tworzenia się kanonu w Kościele greckim, łacińskim i syryjskim. Kończy omówieniem języka i tekstu NT.

Część druga zawiera dokładne omówienie ksiąg historycznych NT (Mt, Mk, Łk, J, Dz) na tyle, na ile pozwalają mu na to ramy niniejszej publikacji. Po ogólnym zarysie pojęcia i właściwego rodzaju Ewangelii, autor każdą z tych ksiąg przedstawia w jednakowym prawie ze schemacie: wprowadzenie — przynależność — właściwy rodzaj literacki — język, styl, formy — znaczenie teologiczne — redaktor, świadectwo tradycji, adresaci — czas i miejsce ostatecznej redakcji księgi.

Trzecia część książki, to zagadnienie nowotestamentalnej literatury listów apostoelskich, jako właściwej formy pismom NT. Autor, opierając się na współczesnym stanie dyskusji, omawia 14 listów jako Corpus Paulinum (1—2 Tes, Ga, 1—2 Kor, Rz, Flp, Kol, Flm, 1—2 Tm, Tt, Ef, Hbr) oraz oddzielnie listy katolickie: 1—2 P, Jk, Jud, 1—3 J. Ukazuje przyczyny napisania, adresatów, cel, pewność listu, czas i miejsce redakcji, teologiczne znaczenie poszczególnych listów. Rozdział ten kończy omówieniem Apokalipsy: jej nazwy, rodzaju, języka, celu i znaczenia teologicznego dla ówczesnych gmin jak i dla przyszłych pokoleń wierzących w Chrystusa.

Dodajmy, że książka zawiera do całości jak i do poszczególnych ksiąg NT podstawową literaturę. Bardzo dobrze opracowany został przez M. Bauera imienny i rzeczowy skorowidz (253—260).

Pozycja O. Knocha jest zatem dobrą pomocą dla studium Pisma św. Jako wprowadzenie w NT spełnia znakomicie wręcz swoje zadanie. Człowiek, który po raz pierwszy spotyka się z Biblią, wprowadza w głębie natchnionego słowa. Podaje podstawowe założenia egzegetyczne, niezbędne dla prawidłowego rozumienia NT. Język autora i styl jest łatwy, żywy, „podręczny”; myśl sprecyzowana jasno, połączona z wiarygodnością danych.

Kraków

DOMINIK TOMCZYK SCH. P.

F. PORSCHE, *Viele Stimmen — ein Glaube*. Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie, BBB 7, Kevelaer — Stuttgart 1982, 284.

Autor prezentowanej książki, która stanowi 7 tom w serii BBB, mało jest znany polskiemu czytelnikowi. Po ukończeniu studium teologii na Gregorianum oraz Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie prowadzi obecnie katedrę egzegezy w St. Georgen (Frankfurt) i Königstein. Jego praca stanowi przyczynek do głębszego zrozumienia sensu i istoty NT.

Na całość treści książki składają się krótkie, bo zaledwie kilkunastostronicowe — a zarazem bardzo rzeczowe — opracowania podstawowych przesłańek teologii NT, których w żadnej tego typu pracy nie wolno pominąć. I tak autor omawia jako pierwsze zagadnienie, świadectwo wiary o Chrystusie (17—37): miejsce powstania pism NT, najstarsze formuły wiary (1 Kor 15, 1 nn. jako pierwotne credo chrześcijan), połączone z elementami „intronizacji” wywyższonego Pana, wczesnochrześcijańskie hymny (Flp 2—6—11; Kol 1, 15—20; J 1, 1—16).

Następnie autor przechodzi już do konkretnych zagadnień teologii NT jako „wypełnienie się Pisma” ST. Omawiając osobę i dzieło Jezusa Chrystusa, starotestamentalnego Mesjasza i Sługę Jahwe, czyni to w dwójaki sposób: po pierwsze, odpowiada na pytanie dotyczące historyczności Jego osoby (41—51); po drugie, przedstawia głoszone przez Niego orędzie (53—87)

(bliskość Królestwa Bożego, etyczność nauki, praktyczność działalności, pojęcie śmierci Chrystusa i jej znaczenie).

Wchodząc w teologię poszczególnych ksiąg, rozpoczyna w klasyczny sposób, od przedstawienia teologii Ewangelii synoptycznych (Mk—Mt—Łk) (89—124), przy czym teologię Łk przedstawia w świetle jego podwójnego dzieła: Ewangelii i Dziejów Apostolskich, co przyczynia się do poznania historycznego nastawienia Ewangelisty oraz otwartości na bezgraniczne działanie Bożego Ducha.

Teologie pism Janowych (125—149) F. Porsch prezentuje w dwóch częściach: w pierwszej jego Ewangelię, stosunek do synoptyków, cel (objawienie Ojca przez Jezusa poprzez się znaków), posłannictwo Ducha-Parakleta; w drugiej ukazuje światło jego listów, ich dogmatyczność, a w niej stronę praktyczno-etyczną. Ze względu na profetyczno-eschatologiczną wartość Apokalipsy, autor omawia ją w oddzielnym szkicu (251—258).

W nieco szerszy sposób F. Porsch przedstawia rysy teologii św. Pawła, która stanowi centralny punkt dalszego rozwoju myśli w czasie popaulińskim. Omawia podstawowe zagadnienia: Pawłową chrystologię (przebaczanie w Chrystusie), Bożą sprawiedliwość i usprawiedliwienie, wiarę i chrzest, Kościół i tajemnicę Eucharystii, teraźniejszość i przyszłość zbawienia (151—216). Pomija przy tym elementy teologii Listu do Hebrajczyków, przedstawiając je oddzielnie (237—244). Kilka stron poświęcił autor także teologii Listu św. Jakuba (245—249).

Autor na końcu książki podaje podstawową bibliografię. Na uwagę zasługuje bardzo dobrze opracowany skorowidz tekstów Pisma św. użytych w książce.

Jest to przydatna pozycja, szczególnie dla tych, którzy chcą szybko i skrótowo zapoznać się z głównymi nurtami teologii NT. Autor podaje główne rysy teologicznego i chrystologicznego rozwoju w NT. Obysmy i my mogli doczekać się tego typu opracowań na naszym rynku wydawniczym.

Kraków

DOMINIK TOMCZYK SCH. P.

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB, *Przewodnik po Ziemi Świętej*, Rzym 1983, s. 415.

Już jedna z pierwszych stron zawierająca post scriptum Słowa wstępnego autora, młodego bibliisty salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, następuje bardzo sympatycznie. Szczęśliwie bowiem się zdarzyło, że niemal równocześnie do rąk czytelników polskich zaczynają docierać dwa przewodniki po Ziemi Świętej: ten tu omawiany oraz franciszkański, autorstwa o. Donato Baldiego, obszerniejszy, ze zdjęciami wyłącznie kolorowymi, uzupełniony przez Aleksandra Kowalskiego, wydany przez krakowską provincję OO. Franciszkanów (Reformatów), wydrukowany w Asyżu, z rokiem wydania 1982. W rzezonym post scriptum ks. Jankowskiego znajdują się ciepłe słowa życzliwości, radości oraz uznania dla p. Aleksandra „za jego pracowity wkład, by przybliżyć polskiemu społeczeństwu Ziemię, w której tkwią korzenie naszej wiary” (s. 14). Słowa te będą życzliwość własnie i wdzięczność nie tylko dla przedsięwzięcia franciszkańskiego, ale i dla przedstawiciela rodziny salezjańskiej. Widzieć bowiem dobro jako owoc cudzej pracy to dobry przymiot.

Przewodnik ks. Jankowskiego (ze słowem wprowadzającym ks. prałata Bogumiła Lewandowskiego z Rzymu) rozpoczyna się wiadomościami wstępnymi dotyczącymi nazwy Palestyny, jej położenia i granic, podziału geograficznego i historycznego, gór palestyńskich, grot, dolin, wąwozów, spraw klimatycznych, flory i fauny, dróg, a także mieszkańców Palestyny. Znajdujemy też streszczenie historii, poczynając od epoki kamiennej, poprzez chalkolit, brąz, okres żelaza, okres perski, hellenistyczny, rzymski I i II, bizantyński, arabski, wypraw krzyżowych, mamelucki i osmański

aż do okresu mandatu brytyjskiego zakończonym pojawieniem się państwa Izrael w dn. 14 maja 1948 r. We wstępnej części znajdujemy też wzmianki o Polakach w Ziemi Świętej — już z czasów krucjat datują się pierwsze wzmianki o rycerzach polskich, obecnie natomiast znajdują się dwa domy polskie prowadzone przez poznańskie elżbietanki, dodajmy: domy będące własnością prymasa Polski. Należałoby dopowiedzieć, że staniem tychże samych elżbietanek (z dzielną siostrą Rafałą na czele!) powstał trzeci dom — na Górze Oliwnej, sierociniec „Dom Pokoju” — oraz że istnieją trzy punkty duszpasterstwa polskiego: w Jaffie i Hajfie prowadzone przez dwóch polskich Żydów — ks. G. Pawłowskiego i o. Daniela Rufajzena OCD — a także w Jerozolimie przez ks. Obuchowskiego, zmartwychwstańca. Do części wstępnej należą także dane o archeologii Palestyny, o religiach tu reprezentowanych, a więc o judaizmie, islamie oraz o chrześcijaństwie palestyńskim od pierwszych gmin aż do czasów obecnych. Mamy też krótki rys dotyczący miejsc świętych, zainteresowania się nimi od czasów św. Justyna i bpa Melitona z Sardes, o istniejącym modus vivendi między wspólnotami grecką, łacińską, ormiańską i koptyjską. Część wstępną zamykają praktyczne i bardzo pożyteczne uwagi o możliwościach dojazdu z Polski do Ziemi Świętej, projekt dwuwariantowej (siedmiodniowej) pielgrzymki grupowej, również dwuwariantowej (dziesięciodniowej) oraz projekt pielgrzymki czternastodniowej. Znalazły się też wskazówki praktyczne dotyczące wydatków, odzieży, fotografowania, podano też użyteczne adresy i telefony w Jerozolimie, w Nazarecie, na Taborze, w Tyberiadzie, w Jaffie.

Właściwie treść *Przewodnika* składa się z dwu części. Pierwsza obejmuje Jerozolimę, druga natomiast resztę Ziemi Świętej. W części jerozolimskiej czytamy o duchowym znaczeniu tego miasta dla Żydów, dla Arabów oraz dla chrześcijan. Znajdujemy też główne daty z dziejów Jerozolimy, ogólny opis miasta i wreszcie systematyczne jego zwiedzanie poprzez sześć wytyczonych przez autora tras. Są one bardzo interesujące, ponieważ stanowią wielką pomoc dla jakiegokolwiek organizatora pielgrzymek po Mieście świętym. Tak więc mamy następujące trasy: bazylika Bożego Grobu, plac świątynny — to dwie trasy, trzecia obejmuje Betezde, Flagelację, Lithostrotos oraz Drogę Krzyżową, czwarta zaś Bramę Jafską, Cytadelę, Dzielnicę Ormiańską, Syjon Chrześcijański, Miasto Dawidowe, Cedron i Gehennę, piątą Górę Skopus, Górę Oliwną, Betfage i Betanię, szóstą natomiast trasa prowadzi do nowej Jerozolimy i do Ain Karem.

Część pozajerozolimską wytycza również sześć tras. Oto one: Jerozolima — Betlejem — Hebron — Beer Szeba; Jerozolima — Morze Martwe — Eilat — Synaj; Jerozolima — Nablus — Nazaret; Jerozolima — Jerycho — Tyberiada — Górna Galilea; Jerozolima — Tel Aviv — Hajfa — Akko; Jerozolima — Szefera — Negev. Objasnienia wypełniające treść tras są zwięzłe, rzeczowe, w sposób wystarczający pouczające o poszczególnych miejscach, o ich historii. Znajdujemy nawet informacje o autobusach, szuterach czy taksówkach.

Całość kończy się dodatkiem zawierającym teksty Mszy świętych odprawianych na ważniejszych miejscach w Ziemi św. oraz pieśń dziękczynną „Magnificat Pielgrzymów”. Należy się cieszyć, że literatura biblijna w języku polskim ubogaciła się w tego rodzaju *Przewodnik*. Jest to niewątpliwie — łącznie z *Przewodnikiem* D. Baldiego — wypełnienie wielkiej luki. Szkoda tylko, że dla całości piękna i pełnej doskonałości w *Przewodniku* ks. Jankowskiego nie dano wszystkich zdjęć kolorowych. Białoczarne nie są efektywne! Mimo to nie potrzeba tej pozycji nikomu zalecać, gdyż ona sama się chwali.

R. RIESNER, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 7. Tübingen 1981, stron XII+614.

Jak słusznie zaznacza we wstępie prezentowanego dzieła R. Riesner, odpowiedź na pytanie, kim był Jezus, jest bardzo zróżnicowana. Ujawnia się to nie tylko w pismach o charakterze dziennikarskim, ale także w licznych pracach naukowych. Wystarczy porównać choćby niektóre z nich, aby się o tym przekonać. Powstaje więc kolejne pytanie, już niepokojące wszystkich wierzących, dlaczego tak się dzieje, w czym tkwi przyczyna tak znacznych rozbieżności w poglądach.

Otóż okazuje się, że pytanie o Jezusa, jest pytaniem o wartość historyczną przekazów, w których jest o Nim mowa. Nie może tu być mowy o przekazach pozachrześcijańskich, które siłą rzeczy muszą być skąpe i powierzchowne. Nie można się też opierać na literaturze apokryficznej i przy niej tylko pozostawać, gdyż jej specyfika sprawia, iż siła dowodowa z nich wydoływana musi budzić wątpliwości. Podstawowym przeto źródłem w poznaniu prawdy są pisma kanoniczne i te należy, chcąc mówić o Jezusie, analizować przede wszystkim.

Prezentowana przez R. Riesnera praca pomyślana została w tym duchu: należy udowodnić wartość historyczną przekazów, w których jest mowa o Jezusie, a dopiero po dokonaniu tego zadania poddać analizie teksty charakteryzujące Jezusa jako nauczyciela. Tego rodzaju program badawczy jest siłą rzeczy bardzo obszerny. Riesner uznał jednak, że jest on konieczny do przeprowadzenia, gdyż w przeciwnym razie odpowiedź na postawiony problem badawczy nie byłaby godna wiary.

Pierwszy rozdział rozprawy, która nota bene jest poszerzoną pracą doktorską, poświęcony został omówieniu krytycznemu stosowanych przez uczonych metod badawczych. Autor nie sugerując się wielkimi nazwiskami, ale jedynie racjami obiektywnymi, trafnie odnotowuje słabe punkty teorii, które stosuje się jako założenia dla dalszych twierdzeń. Autor zauważył tutaj nie tylko niewystarczające argumenty na poparcie tych założeń, ale także świadome przemilczenia argumentów przeciwnych. I tak w rozwiązywaniu problemu synoptycznego położony został nacisk na poszukiwania różnych dokumentów, które hipotetycznie istniały i które stanowiły podstawę dla opracowania poszczególnych ewangelii. Liczba tych hipotetycznych pism pomnażana była w zależności od inwencji autorów teorii. Ten trend wprawił w ruch wyobraźnię tych autorów, którzy z kolei rozważali pojedyncze teksty ewangelijne. Stał się on niejako postulatem badawczym: trzeba było ustalać hipotetyczną drogę od punktu wyjścia, który jawił się bardzo zamazany i punktu dojścia, którym jest obecny tekst, jakim dysponujemy i który należy poddawać analizie egzegetycznej. Gdy jeszcze do tego dodano spostrzeżenie, że ostatniemu autorowi tekstu nie można odmawiać możliwości własnych dążeń, doszło do tego, że rozmyła się w świadomości egzegetów pierwsza „ewangelia”, pierwsza „katecheza ewangelijna”. Zostały z niej tylko bardzo niejasno rysujące się ramy, punkty najwyżej trzy, lub cztery, których nie sposób nie zauważyć w głoszonych naukach udokumentowanych w *Dziejach Apostolskich*. Kiedy jednak i *Dziejom* przypisano więcej tzw. obróbki teologicznej, niż ścisłości przekazu, powstało męczące pytanie: co przekazują właściwie ewangelie z tych rzeczywistości, które docierają bezpośrednio do Jezusa historycznego. I tak zrodziła się metoda egzegetyczna *Formgeschichte* a potem *Redaktionsgeschichte*, by wreszcie zadurzyć się w strukturach „powierzchniowych i głębinowych”.

Stosowanie metod *Form-* i *Redaktionsgeschichte* stało się powodem przeceniania, i to znacznego, procesu samego tworzenia struktur przekazu ewangelijnego. Przypisano więc okresowi popaschalnemu takie walory, że

prawie całkowicie znikła szansa uznania za historyczne to, co w tym przekazie odnosiło się do ziemskiego życia Jezusa, jego słów i czynów. Powstały w związku z tych schematy interpretacji tekstów ewangelijnych, które w znaczny sposób ograniczyły docieranie do rzeczywistości historycznej. Tymczasem nie można zapominać, jak konstataje autor rozprawy, o tym, że w czasach powstawania ewangelii bardzo wielką rolę pełniło przekazywanie jak najbardziej autentycznych wypowiedzi bohatera, któremu poświęcone było dzieło. Nic dziwnego, że dość często odwoływano się do „ipsissima verba” głównej postaci, a jeśli wiadomość o nim czerpano z drugiej ręki, wtedy również skwapliwie zwracano na to uwagę. Autor dzieła, R. Riesner, przytacza cały szereg dowodów świadczących o słuszności swego spostrzeżenia. Czyni to w odniesieniu do wszystkich trzech synoptyków. Dostrzega przy tym znamiennej cechę pisanych ewangelii: oddziela się w nich wszystkie tradycje nie związane z Jezusem a uwagę koncentruje się tylko na postaci głównego bohatera. Inaczej spisywano tradycje żydowskie. W Misznie znajdujemy wypowiedzi około siedemdziesięciu mędrców żydowskich, a w Talmudzie występuje ich ponad dwa tysiące. W ewangelii nauczycielem jest tylko sam Jezus. Ten wyjątkowy autorytet Jezusa nie mógł być bez wpływu na skwapliwość w zbieraniu jego autentycznych wypowiedzi, sięgających czasów ich powstawania. Możemy być przeto prawie pewni, że w ewangelijnych przekazach zawierają się tradycje pewne historycznie i że te tradycje nie były naruszane przez tych, którzy je potem układali w pewien ciąg myślowy w postaci opracowania Mateuszowego, Markowego, czy Łukasowego.

Ustaliwszy wiarygodność przekazu ewangelijnego, R. Riesner poddaje teraz wnikliwej analizie te wszystkie dane, które charakteryzują Jezusa jako nauczyciela. Na pierwszy plan wysuwają się wypowiedzi zawarte w ewangelii, które stanowią niejako własne samookreślenie się Jezusa. Chodzi o teksty, w których użyte zostały określenia *rabbi* i *doaskalos*.

Autor zajmuje się również, co jest zgodne z oczekiwaniami czytelnika, samym nauczaniem Jezusa, które posiadało bardzo zróżnicowane formy: przepowiadanie podczas odbywanych podróży, wypowiedzi podobne do zdań mędrców, uwagi, rozmowy szczególnie prowadzone w wąskim gronie. Dalej czytamy w opracowaniu na temat tych tekstów ewangelijnych, w których jest mowa o odbieraniu nauki głoszonej przez Jezusa-nauczyciela. W niniejszej recenzji pomijam szczegółowsze omawianie tej części rozprawy. Zaznaczyć pragnę tylko, że tak podejmowana problematyka i taka jej kolejność, jak to wyżej podałem zasadniczo wyczerpuje temat, jaki autor zamierzył omówić. Ograniczenia materiału badawczego do tekstów synoptycznych, nie daje mu jednak możliwości nakreślenia pełnej sylwetki nauczyciela, jakim był Jezus. Uważam, że właśnie pominięcie dokładnych omówień tekstów podanych przez czwartego ewangelistę jest znacznym mankamentem rozprawy. Oczywiście łatwo odkryć motywy takiego postępowania autora: zamierzył on podać obraz nauczyciela najbardziej zbliżony do tego, jaki był prezentowany przez Jezusa w czasie Jego publicznej działalności. Zadanie to wykonał w sposób znakomity, bo nie tylko zebrał wszystkie i przeanalizował charakterystyki, jakie znajdują się w tekstach synoptyków, ale także te możliwie dostępne dokumenty, które pozostały dla potomności w różnych wypowiedziach czy opisach żydowskich: w Talmudzie, jak i we wcześniejszych od niego dokumentach pisanych, jakimi są Miszna i dokumenty qumrańskie oraz te wszystkie opisy, jakie dotarły do nas w dokumentach chrześcijańskich pozabiblijnych i rozsianych we wzmiankach greckich i rzymskich pisarzy. Jeśli jednak tak znaczne jest pole manewru autora rozprawy, to wydaje się nader dziwne, że pozostawił na uboczu pismo-dokument epoki, którym jest niewątpliwie ewangelia Janowa. Należy bowiem przyjąć, że jeśli Jan przedstawiał Jezusa jako rabiego-nauczyciela, ale zgola innego od innych

nauczycieli, to po prostu starał się on wskazać na tę różnicę, gdyż podjął, iż Jezus nie mieści się w żadnych nakreślonych granicach w tym względzie. Klasyczny tekst jaki znajdujemy już w prologu w w. 18, jest jakby programem do zrealizowania w całej ewangelii. Nie wystarczy więc scharakteryzować Jezusa jako jednego w całym szeregu rabich-nauczycieli tego okresu, ale trzeba zobaczyć zasadniczą między Jezusem i nim i różnicę. Na czym ona konkretnie polega i w czym się ona praktycznie objawiała już za życia Jezusa — oto pytanie, jakie postawił sobie wśród innych pytań czwarty ewangelista. Swoje dociekania streścił w kapitalnych charakterystykach zawartych czy to w rozmowie Jezusa z Nikodemem (J 3, 1—21), czy z samarytanką (J 4, 1—42), albo w wypowiedzi charakteryzującej Jezusa jako światłość świata (J 8, 12—20) lub też w relacji odbytej dyskusji z żydami (J 8, 31—50), czy wreszcie w podsumowaniu umieszczonym na końcu dzieła (J 20, 31). Jest rzeczą zrozumiałą i nie obcą czytelnikowi Janowej ewangelii tendencja jej autora, że usiłuje on dać swoją wizję Jezusa, jak też wizję tych w Niego wierzących, którzy żyją pod koniec pierwszego wieku ery chrześcijańskiej. Jest to jednak wizja świadcząca o historycznych próbach porównania Jezusa z działającymi wówczas nauczycielami. Właśnie te próby podsumował Jan ewangelista i stwierdził, że Jezus nie mieści się absolutnie w kategoriach, jakie przysługiwały uczonym i uczącym żydowskim. Tak więc ewangelia Janowa jest historycznym dowodem na to, że Jezus uznawany był za nauczyciela, ale nauczyciela innego niż wszyscy dotychczasowi nauczyciele.

Chociaż więc uznać trzeba dzieło R. Riesnera za rozprawę wysokiej rangi, to przecież rezultaty podane przezeń na końcu wywodów (str. 499—502), chociaż przyjąć je można w całej rozciągłości, nie mogą dawać obrazu „mistrza z Nazaretu”, jeśli się nie uwzględni również historycznego świadectwa, którym tak wielką rolę przypisuje autor rozprawy, świadectwa bezpośredniego obserwatora zdarzeń, ale zarazem ich wnikliwego analityka. A takim był niewątpliwie Jan ewangelista.