

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4

ROK XXXVII

1984



LIST APOSTOLSKI
OJCA ŚWIĘTEGO

JANA PAWŁA II

REDEMPTIONIS ANNO

DO BISKUPÓW, KAPŁANÓW ORAZ WIERNYCH
CAŁEGO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO
NA TEMAT JEROZOLIMY,
ŚWIĘTEGO DZIEDZICTWA
WSZYSTKICH WIERZĄCYCH W BOGA,
MIEJSCA, W KTÓRYM ZBIEGAJĄ SIĘ
DROGI UPRAGNIONEGO POKOJU
DLA LUDÓW BLISKIEGO WSCHODU

Czcigodni Bracia, drodzy Synowie i Córki,

W chwili, gdy Jubileuszowy Rok Odkupienia dobiega końca, myśl moja biegnie do owej ziemi wybranej, leżącej w punkcie, w którym spotykają się Europa, Azja i Afryka, gdzie dokonało się «raz na zawsze»¹ Odkupienie rodzaju ludzkiego.

Ziemię tę nazywamy świętą, była ona bowiem ziemską ojczyzną Chrystusa, który przemierzył ją «głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu».²

W tym roku pragnąłem w sposób szczególny przeżyć głębokie wzruszenie i ogromną radość, których doświadczył mój poprzednik Papież Paweł VI, kiedy w 1964 roku podróżował do Ziemi Świętej i do Jerozolimy.

Choć nie mogłem się tam znaleźć w sensie fizycznym, to czuję się jednak duchowym pielgrzymem do tej ziemi, na której zostało dokonane nasze pojednanie z Bogiem, aby prosić Króla Pokoju o bezcenny dar Odkupienia i o pokój, którego pragną serca wszystkich ludzi, rodzin, ludów, a szczególnie narodów zamieszkujących ten właśnie region.

Myszę przede wszystkim o mieście Jerozolimie, gdzie Jezus, oddając swe życie, «obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur ... w sobie zadawszy śmierć wrogości».³

Jerozolima, zanim jeszcze stała się miastem Jezusa Odkupiciela, była historycznym miejscem biblijnego objawienia Boga, punktem, w którym, bardziej niż gdziekolwiek indziej, doszło do nawiązania dialogu pomiędzy Bogiem a ludźmi; była niejako miejscem spotkania ziemi z niebem.

Chrześcijaństwo patrzy na nią z pobożnym i zazdrosnym przywiązaniem, gdyż właśnie tam wiele razy rozbrzmiewały słowa Chrystusa; tam miały miejsce wielkie wydarzenia Odkupienia: męka, śmierć i zmartwychwstanie Pana. W Jerozolimie powstała pierwsza wspólnota chrześcijańska i przez wieki, również pośród trudności, utrzymała się tam ciągła obecność Kościoła.

Dla Żydów miasto to jest przedmiotem żywej miłości i nieustającego wezwania, bogate w liczne ślady i pamiątki przeszłości, sięgające czasów Dawida, który wybrał je na stolicę, oraz Salomona, który wznosił w nim Świątynię. Począwszy od tamtych czasów Żydzi spoglądają nań — rzecz można — każdego dnia i wskazują jako na symbol swojego narodu.

Również muzułmanie nazywają Jerozolimę »świętą«, z głębokim przywiązaniem, które sięga początków Islamu i które tłumaczy się uprzywilejowanymi miejscami pielgrzymek oraz ponad tysiącletnią, niemal nieprzerwaną ich tam obecnością.

¹ Por. Rz 6, 10; Hbr 7, 27; 9, 12; 10, 10.

² Mt 4, 23.

³ Ef 2, 14. 16.

Prócz tych tak wyjątkowych i świetnych świadectw, Jerozolima gości żywe wspólnoty wierzących; ich obecność jest rękojmnią i źródłem nadziei dla ludzi, którzy we wszystkich zakątkach świata spoglądają na Święte Miasto jako na własne dziedzictwo duchowe oraz znak pokoju i harmonii.

Dzieje się tak dlatego, iż Jerozolima, będąc ojczyzną serc wszystkich duchowych potomków Abrahama, którym jest niezwykle bliska, i będąc — dla oczu wiary — punktem, w którym nieskończona transcendencja Boga styka się z rzeczywistością stworzonego bytu, nabiera rangi symbolu, oznaczającego spotkanie, więź i pokój dla całej rodziny ludzkiej.

Tak więc Święte Miasto zawiera w sobie głębokie wezwanie do pokoju, zwrócone ku całej ludzkości, a w szczególny sposób ku tym, którzy wielbią jedynego i wielkiego Boga — miłosiernego Ojca ludów. Trzeba, niestety, stwierdzić, że Jerozolima pozostaje nadal powodem trwającej od tak dawna rywalizacji, przemocy i domagania się wyłączności.

W obliczu takiej sytuacji i takich spostrzeżeń, cisną się na usta słowa proroka: «Przez wzgląd na Syjon nie umilknę, przez wzgląd na Jerozolimę nie spoczne, dopóki jej sprawiedliwość nie błysnie jak zorza i zbawienie jej nie zapłonie jak pochodnia».⁴

Myszę z utęsknieniem o dniu, w którym wszyscy będziemy na prawdę «uczniami Boga»,⁵ aby słuchać Jego orędzia pojednania i pokoju. Myszę o dniu, w którym Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie będą mogli pozdrowić się w Jerozolimie słowami pokoju, z jakimi Jezus zwrócił się do swoich uczniów po zmartwychwstaniu: «Pokój wam!».⁶

Papieże, zwłaszcza w obecnym stuleciu, zawsze z pełną niepokoju troską śledzili bolesne wydarzenia, w których centrum przez wiele dziesiątków lat była Jerozolima, i zwracali baczna uwagę na wypowiedzi organizacji międzynarodowych, które interesowały się Świętym Miastem.

Przy licznych okazjach Stolica Apostolska naklaniała do refleksji i nawoływała do znalezienia właściwego rozwiązania tej złożonej i delikatnej sprawy. Czyniła to w głębokiej trosce o pokój wśród ludów, jak również z przyczyn duchowych, historycznych, kulturalnych, z przyczyn natury wybitnie religijnej.

Cała ludzkość, a przede wszystkim ludy i narody, które mają w Jerozolimie swoich braci w wierze chrześcijańskiej, żydów i muzułmanów, mają powód do tego, aby czuć się bezpośrednio zainteresowanymi tą sprawą i czynić wszystko, co tylko możliwe, dla zachowania świętego, jedynego i niepowtarzalnego charakteru tego miasta.

⁴ Iz 62, 1.

⁵ J 6, 45.

⁶ J 20, 19.

Nie tylko zabytki i święte miejsca, ale cała historyczna Jerozolima oraz egzystencja wspólnot religijnych, ich stan, ich przyszłość — muszą być przedmiotem powszechnego zainteresowania i troski.

Trzeba rzeczywiście znaleźć, przy dobrej woli i dalekowzroczności, konkretny i sprawiedliwy sposób, aby różne interesy i dążenia zostały pogodzone w harmonijnej i trwałej formie i by zostały objęte właściwą oraz skuteczną ochroną specjalnego statutu zagwarantowanego na szczeblu międzynarodowym, tak aby żadna ze stron nie mogła od niego się uchylać.

Czuję także, że wobec wspólnot chrześcijańskich, wobec tych, którzy wyznają wiarę w Jedyne Boga i angażują się w obronę podstawowych wartości ludzkich, ciąży na mnie powinność nieustanniego powtarzania, że sprawa Jerozolimy ma podstawowe znaczenie dla sprawiedliwego pokoju na Bliskim Wschodzie. Jestem przekonany, że tożsamość religijna Miasta, w szczególności wspólna tradycja wiary monoteistycznej, mogą usunąć przeszkody na drodze ku harmonii wśród tych wszystkich, którzy w rozmaity sposób uważają Święte Miasto za własne.

Jestem przekonany, iż brak poszukiwań właściwego rozwiązania sprawy Jerozolimy, podobnie jak i odkładanie z rezygnacją tego problemu na później, jedynie na dalsze niepowodzenie narażają tak bardzo pożądane pokojowe i sprawiedliwe rozwiązanie kryzysu na całym Bliskim Wschodzie.

W kontekście tym będzie rzeczą naturalną przypomnienie, że na owym obszarze dwa ludy — izraelski i palestyński — od kilkudziesięciu lat pozostają we wzajemnym antagonizmie, którego załagodzenie wydaje się niemożliwe.

Kościół, który patrzy na Chrystusa Odkupiciela i dostrzega Jego obraz w obliczu każdego człowieka, woła o pokój i pojednanie dla ludów ziemi, która była Jego ziemią.

Dla ludu żydowskiego, który żyje w państwie Izrael i który przechowuje w tej ziemi tak cenne świadectwa swej historii i wiary, prośmy o pożądane bezpieczeństwo i należny spokój, który jest niezaprzeczalnym prawem każdego narodu oraz warunkiem do życia i postępu każdego społeczeństwa.

Lud palestyński, którego korzenie tkwią w tej ziemi, a który od dziesiątków lat żyje w rozproszeniu, ma naturalne, podyktowane sprawiedliwością prawo, aby odnaleźć ojczyznę i móc żyć w pokoju i zgodzie z innymi ludami tego regionu.

Żaden z ludów Bliskiego Wschodu, posiadających własną spuściznę wartości duchowych, nie będzie mógł przewyciężyć tragicznej sytuacji, w jakiej się znajduje — myślę tu o tak ciężko doświadczanym Libanie — jeśli nie odkryje prawdziwego sensu własnej historii, która poprzez wiarę w Jedyne Boga wzywa go do pokojowego współistnienia w zrozumieniu i wzajemnej współpracy.

Pragnę przeto zwrócić uwagę polityków, odpowiedzialnych za losy ludów, osób stojących na czele organizacji międzynarodowych, na losy Jerozolimy i żyjących w niej wspólnot. Nikt bowiem nie może zaprzeczyć, że rozmaite przejawy wiary i kultury, obecne w Świętym Mieście, mogą i muszą być współczynnikami zgody i pokoju.

Dzisiaj, w Wielki Piątek, kiedy uroczymy wspominamy mękę i śmierć Zbawiciela, chciałbym wezwać Was wszystkich, czcigodni Bracia w biskupstwie, Was wszystkich, kapłani, osoby konsekrowane, wierni całego świata, abyście do specjalnych intencji Waszych modlitw dołączyli prośbę o sprawiedliwe zozwiązanie problemu Jerozolimy i Ziemi Świętej, o powrót pokoju na Bliskim Wschodzie.

Podczas Świętego Roku, który zbliża się ku końcowi i który z wielką radością duchową obchodziliśmy zarówno w Rzymie, jak we wszystkich diecezjach Kościoła powszechnego, Jerozolima była idealnym, naturalnym miejscem, ku któremu zwracaliśmy nasze myśli pełne miłości i wdzięczności za wielki dar Odkupienia, dokonanego w Świętym Mieście przez Syna Człowieczego dla dobra całej ludzkości.

A ponieważ owocem Odkupienia jest pojednanie człowieka z Bogiem i człowieka z człowiekiem, musimy prosić o to, aby również w Jerozolimie — Ziemi Świętej Jezusa — ci, którzy wierzą w Boga, po tak bolesnych rozdzwiękach i zatargach mogli odnaleźć pojednanie i pokój.

Niechaj pokój, ogłoszony przez Jezusa Chrystusa, w imię Ojca, który jest w Niebie, uczyni Jerozolimę żywym symbolem wielkiego ideału jedności, braterstwa i współdziałania ludów, wedle świątłych słów Księgi Izajasza: «mnogie ludy pójdą i rzekną: 'Chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską do świątyni Boga Jakubowego! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami!».⁷

Z serca udzielam Wam Apostolskiego Błogosławieństwa.

Rzym, dnia 20 kwietnia 1984 r.

Jan Paweł II, papież

⁷ Iz 2, 3.

Ks. Roman Krawczyk

SYRACH A RDZ 1-3

Księgi sapiencjalne ST nawiązują do literatury biblijnej wcześniejszej, powtarzają i rozwijają tematy, obrazy, wyrażenia i terminy wcześniejszych tradycji ST, naśladując je nie tylko w słowach, lecz także w ideach¹. Można powiedzieć, że w pewien sposób je imitują. To specyficzne zjawisko literackie nie było przypadkowe i miało głębokie uzasadnienie psychologiczne. Naród w czasie niewoli znalazł się w wielkim nieszczęściu: spontanicznie szukano przyczyn niepowodzeń i pytano, kiedy nieszczęście się skończy. Odpowiedź na to pytanie mogła dać tylko Biblia. Zwrócono się więc do dawnych ksiąg i szukano odpowiedzi. Pod wpływem rozczytywania się w tych księgach i medytacji nad nimi powstawały nowe księgi biblijne², które były ściśle zrośnięte z poprzednimi, a nawet były pewnego rodzaju komentarzami do nich.

Wpływ wcześniejszych tradycji ST możemy bez trudności dostrzec w Księdze Mądrości Syracha. Należy przy tym zaznaczyć, że powtarzanie terminów, obrazów czy idei ksiąg dawniejszych nie jest jakimś mechanicznym kumulowaniem, lecz żywym, refleksyjnym i w świetle natchnienia świadomym wykorzystaniem przez Syracha

¹ Do takiego wniosku odnośnie do literatury powygnaniowej doszła R. Bloch, *Midrash*, w: DBS V s. 1270. Por. także: A. G. Wright, *The Litterary Genre Midrash*, CBQ 28 (1956) 105—138, 417—457.

² I tak np. Księga Pnp korzysta z proroków. Por. A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1963. Por. także: J. Kudasiewicz, *Styl antologiczny a alegoryczna interpretacja Pieśni nad Pieśniami*, SW 12 (1975) 407—418. Kohelet przede wszystkim z Księgi Rodzaju. Por. Ch. C. Froman, *Kohelet's Use of Genesis*, JSS 5 (1960) 256—263. Także, M. Filipiak, *Kohelet a Księga Rodzaju*, RBL 2—3 (1973) 78—85. Autor Księgi Mądrości korzysta z wielu ksiąg biblijnych, np. Mdr 13, 11—13 wykazuje wpływ tekstu Iz 44, 13—20. Por. K. Roman iuk, *Księga Mądrości*, Poznań 1969 s. 205 n.

³ Nie brak też opinii, że na sformułowanie Rdz 2—3 wywarły wpływ refleksje mędrców nad sytuacją egzystencjalną człowieka. Por. A. Barucq, *Ecclésiaste*, Paris 1967 s. 202. Podaję za M. Filipiak, art. cyt., s. 79 nota 2.

⁴ P. Boccaccio, G. Berardi, *Ecclésiasticus. Textus hebraeus secundum fragmenta reperta*, Roma 1976.

bogactwa ksiąg wcześniejszych. Dzięki temu Syrach, korzystając szeroko ręką z terminologii, formuł, obrazów i idei ksiąg dawniejszych, nadaje im jednak aspekt nowy w wielu punktach oryginalny.

W niniejszym artykule pragniemy zaprezentować wpływ dawnych tradycji z Rdz 1—3, których ślady można zauważyć w Księdze Mądrości Syracha.

Na teologiczne poglądy Syracha wywarł swoisty wpływ opis stworzenia z Rdz 1. Że Syrach miał przed oczyma ten opis — świadczą najpierw niewątpliwie zbieżności terminologiczne. W 16, 26 Syr używa wyrażenia: „gdy stwarzał Bóg dzieła swoje na początku”⁴. Wyrażenie to występuje w opisie historii stworzenia w Rdz 1, 1: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”. Używane często wyrażenia: *śsh* i *m^csh* (Syr 16, 26; 39, 16, 33; 42, 15, 16; 43, 25, 28 itd.), które odnosi się w tekście do działania Bożego, świadczą o tym, że Syr ma na myśli jeden z głównych terminów historii stworzenia (*‘āsāh*)⁵. W 10, 9 Syr używa wyrażenia „proch” (*‘fr*)⁶ na określenie przemijalności człowieka. Ono występuje wprawdzie częściej w ST (Kpł 17, 13; Lb 5, 17; 1 Sm 2, 8; Iz 2, 10, 19; 25, 12; Am 2, 7; Ps 7, 6; 18, 43; Hi 4, 19; 5, 6; Prz 8, 26 itd.), jednak w opisie historii stworzenia (Rdz 2, 7; 3, 19; por. Rdz 13, 16; 18, 27; 26, 15) wydaje się być wyrażeniem ważnym.

Obok zbieżności terminologicznych, które mogą być przypadkowe, spotykamy jeszcze w Syr 24, 25, 27 nazwy geograficzne rzek: Pizon i Gichon, które również wymienione są w Rdz 2, 11, 13.

Najważniejsze są jednak podobieństwa rzeczowe. W tekście Syr 24, 8 „Stwórca wszystkiego”⁷ można widzieć aluzję do Rdz 1, gdzie Bóg kolejno nazywa stwarzane przez siebie byty. Wyrażnym nawiązaniem do opisu stworzenia w Rdz 1 jest Syr 39, 16, 23. Gdy Syr w w. 16 a mówi: „wszystkie dzieła Pana są bardzo dobre” — odsyła nas do oceny stworzenia dokonywanej przez samego Boga w Rdz 1, 10, 12, 18, 21, 25, a szczególnie w 1, 31: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”. Jeśli Syr 24, 3 uważa, że mądrość: „wyszła z ust Najwyższego (...) i jak mgła okryła ziemię, to jest to

⁴ Por. J. Vollmer, *Machen, tun*, THAT II s. 359—370.

⁵ Słowo to w ST jest symbolem słabości i niemocy człowieka (zob. Ps 22, 16), a także jego przemijalności; łatwiej go zniszczyć (zetrzeć w proch) niż drobnego owada (Hi 4, 18—20); jest też w jakiś sposób „elementem podziemnego świata” (Ps 22, 30). Zob. M. Bič, *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung*, Neukirchen 1959 s. 39—40.

⁷ Wyrażenie to znajduje się również w Syr 51, 12 d w hebrajskim kodeksie B. Jest problemem spornym między autorami, czy psalm Syr 51, 12 a-o jest autentyczny, czy też nie. Głównym argumentem przeciwko autentyczności tego psalmu jest całkowite pominięcie go w tłumaczeniach greckich i syryjskich. Por. M. Czajkowski, *Na tropach tradycji eschatologicznej i mesjańskiej u Ben-Syracha*, RBL 16 (1963) 97. Opinie na temat autentyczności psalmu podaje A. A. Di Lella, *The Hebrew Text of Sirach. A Text-Critical and Historical Study*, London 1966, nota 80 na s. 101—102.

pewna refleksja nad tekstem autora kapłańskiego, iż: „ziemia była zupełnym pustkowiem, ciemność zalegała głębiej wód, a technienie (*ruach*) Boże unosiło się nad wodami” z Rdz 1, 2.⁸

Księga Rdz 1, 14—19 mówiąc o stworzeniu ciał niebieskich, informuje o roli, jaką mają one spełniać z nakazu Stwórcy: będą mianowicie służyć do określenia czasu, kultu czy różnych prac oraz do wyznaczania następstwa dni i nocy. Ten opis przyciągnął uwagę Syr i stał się dla niego podstawą do wyrażenia podziwu dla Boga, który uczynił i określił rolę słońca (43, 2—5), księżyca (43, 6—8) i gwiazd (43, 9—10). Syr te dzieła Boże wymienia w takiej samej kolejności, jak czyni to Rdz 1, 16: „Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejące: większe, aby rządziło dniem, i mniejsze, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy”.

Akt stworzenia świata został przedstawiony w Rdz 1 w postaci nakazu wydanego słowem: „Bóg rzekł” (Rdz 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26)⁹. To samo stwierdza Syr, kiedy mówi, że: „na słowa Pana powstały dzieła Jego” (Syr 42, 15; 39, 17; por. Ps 33, 6—9; Jdt 16, 14; Lm 3, 37; Mdr 9, 1).

Autor Księgi Rodzaju stwierdza, iż człowiek został stworzony na „obraz” Boży (Rdz 1, 26)¹⁰, aby panował: „nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzają-

⁸ T. H. Weber, *Siracide*, w: *Grande Commentario Biblico* (praca zbiorowa), Brescia 1973 s. 702; C. Kearns, *Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach*, w: *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, New York 1969 s. 555.

⁹ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju* (PST I-1), Poznań 1962 s. 186 n.; C. Westermann, *Genesis* (BKAT I-1), Neukirchen 1976 s. 130 n.; W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1—3*, Warszawa 1980 s. 32—33.

¹⁰ Gruntownej analizie pojęć „obraz” (hebr. *selem*) i „podobieństwo” (hebr. *demut*) dokonał P. Humbert (*Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940 s. 153—175) stwierdzając, że oba słowa mają bardzo konkretne znaczenie: *selem* oznacza zupełną tożsamość obrazu lub posagu z oryginałem, natomiast *demut* jedynie pokrebieństwo. Stary Testament używa słowa *selem* na oznaczenie konkretnego obrazu, odbicia posagu, podczas gdy *demut* ma bardziej „abstrakcyjny” charakter i oznacza stosunek zachodzący pomiędzy „obrazem” a „odbiciem”. Przeciwnego zdania odnośnie *selem* jest Th. Boman (*Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1977⁶ s. 92—95), który twierdzi, że formalnie jest to coś konkretnego i fizycznego, natomiast z punktu widzenia rzeczowego jest to coś duchowego. Podobnie jak poszczególne członki Boga w ST wyrażają przymioty Boże, tak *selem* wyraża istotę boskich przymiotów, czyli całą Jego istotę. Również F. Stier (*Adam*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1961 t. I s. 13—25) kwestionuje konkretne znaczenie słowa *selem*, powołując się na jego wieloznaczność i stosowanie w literaturze sumero-babilońskiej. Ograniczenie znaczenia *selem* do fizycznego kształtu nie ma uzasadnienia, gdyż w tekstach występuje szereg innych związków pojęciowych między obrazem a prototypem, jak: równy stopień lub równa istota, przejaw, reprezentacja, analogia.

cymi po ziemi” (Rdz 1, 28)¹¹. Do idei człowieka jako „obrazu Bożego powraca również Syrach (17, 1—4). Fragment ten (17, 1—4) wchodzi w skład zagadnienia omawiającego miejsce człowieka w stworzonym przez Boga świecie (Syr 16, 24—17, 14)¹². Już samo porównanie perykopy Syr 17, 1—4 z innymi analogicznymi opowiadaniem: Rdz 1, 26—30; 2, 7 (por. Ps 8, 5—7; Hi 14, 5; 16, 2; Mdr 9, 1—6) wykazuje pod względem struktury literackiej zgodność i pozwala stwierdzić, że perykopa ta jest takim samym poematem, jak wymienione wyżej utwory literackie. Zaś pod względem treści zdradza zależność Syracha od hymnu Rdz 1, 26—30 na cześć Boga Stwórcy. W perykopie tej (17, 1—4) autor stwierdza, że uprzywilejowana pozycja człowieka jako „obrazu” Boga polega na udzieleniu mu uprawnień, aby z ramienia Bożego mógł zarządzać powierzoną sobie ziemią. Świadczą o tym wzmianki o „władzy” człowieka nad wszystkim, co znajduje się na ziemi (17, 2 b), o wyposażeniu go w „moc” (17, 3 a) oraz o „panowaniu” nad zwierzętami i ptactwem (17, 4 b)¹³. Bóg w ten sposób dzieli się swą władzą z człowiekiem¹⁴.

Szczególną zbieżność treściową widać między Rdz 2, 7 a: „I ukształtował Jahwe-Bóg człowieka, proch z ziemi” i Syr 17, 1: „Pan stworzył człowieka z ziemi” (por. Syr 33, 10 b)¹⁵. Przedmiotem refleksji stały się dla Syr słowa wyroku Bożego z Rdz 3. W 17, 1 b Syr stwierdzając, że człowiek otrzymał nakaz powrotu do ziemi, z której został stworzony, niemal dosłownie przytacza tekst Rdz 3, 19 b: „dopóki nie wrócisz do ziemi, gdyż z niej zostałeś wzięty”. Zbieżność treściową potwierdza analogiczny termin: w obu wypadkach użyte jest słowo: *šûb*¹⁶. Wydaje się być słuszne przypuszczenie, że Syr

¹¹ M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisów stworzenia człowieka*, ZN KUL 16 (1973) z 2, s. 27—35; H. Wildberger, *Das Abbild Gottes, Gn 1, 26—30*, ThZ 21 (1965) 245—259. 481—501; F. G. Duncker, *L'immagine di Dio nell'uomo (Gn 1, 26—27)*, Bb 40 (1959) 384—392; K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, ZN KUL 3 (1970) 10—17.

¹² Por. Duesberg, *La dignité de l'homme. Siracide 16, 24—17, 14*, BVC 82 (1968) 15—21; Por. także: L. Alonso-Schökel, *The Vision of Man in Sirach 16, 24—17, 14*, w: *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York 1978 s. 235—245; G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, Berlin 1980 (BZAW 151), s. 72—83.

¹³ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu, Lublin 1979 s. 86; M. Włosiński, *Implikacje teologiczne Syr 17, 1—14*, RBL 3 (1981) 165—173.

¹⁴ S. Stańczyk, *Z antropologii Księgi Syracha*, w: *Teologia nauka o Bogu*, Kraków 1977 s. 243.

¹⁵ Por. G. L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Roma 1975 (Analecta Biblica 65), s. 34—35; J. L. Crenshaw, *The Problem of Theodicy in Sirach: On Human Bondage*, JBL 94 (1975) 47—64.

¹⁶ Odpowiednikiem greckim hebr. *šûb* są czasowniki: *epistrepho*, *apostrepho* i *anastrepho*. Zob. specjalną monografię na temat rdzenia *šûb*:

7, 15 mówiący o uprawie roli zleconej przez Boga człowiekowi, miał przed oczyma tekst Rdz 1, 28 o podporządkowaniu sobie ziemi, a szczególnie tekst Rdz 2, 15 mówiący o uprawie ziemi, z której pochodzi człowiek (Rdz 3, 23).

Kiedy Syrach mówi, że „Bóg na początku stworzył człowieka” (15, 14), odsyła nas w ten sposób do Rdz 1¹⁷. LXX zamiast słowa „Bóg” używa tutaj zaimka „On” (grec.: *autos*), natomiast w Vg, NVg i tekst syryjski zachowują słowo „Bóg”. Wyrażenie „na początku”¹⁸ nie ma w tym tekście znaczenia absolutnego, jedynie znaczenie relatywne. Początek, o którym mówi Syrach, nie jest początkiem abstrakcyjnym, metafizycznym, ale jest to konkretny moment zaistnienia człowieka. Stąd też wyrażenia „początek” nie można rozumieć w znaczeniu ontycznym czy kosmicznym, a jedynie w sensie religijno-moralnym. Natomiast termin *bārā'* — „stworzył”, którego używa Syrach, określa czynność specyficznie boską, choć niekoniecznie w sensie „*creatio ex nihilo*”. Posługując się tym fundamentalnym terminem teologii stworzenia, Syrach wyraża w ten sposób myśl, iż człowiek powstał na skutek boskiej interwencji¹⁹.

Życie człowieka, według Syr 40, 1 c, jest przejściem z łona matki do łona „matki wszystkiego, co żyje”, a to implikuje bez wątpienia myśl, że człowiek będzie znów kiedyś tym, czym był, zanim Stwórca dał mu technienie życia — będzie ziemią (por. Syr 33, 10)²⁰. Tę samą myśl, chociaż wyrażoną za pomocą odmiennych środków wyrazu, przynosi opowiadanie jahwistyczne Rdz 3, 19, które informuje, że człowiek powróci do ziemi, z której został wzięty (por. Rdz 2, 7). Natomiast wzmianka o „ciężkim jarzmie” w Syr 40, 1 b, które Bóg nałożył na ludzi, stanowi refleksję Syr nad wyrokiem, jaki został wypowiedziany do człowieka w Rdz 3, 17 c — 18 a: „w znoju będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła”²¹.

W. Holladay, *The root sūbh in Old Testament, with particular reference to its usage in conuenantal contexts*, Leiden 1958.

¹⁷ Por. F. Vattioni, *Genesi 1, 1 ed Eccli 15, 14*, w: „Augustinianum” 4 (1964) 105—108; J. B. Bauer, *Sir 15, 14 et Gen 1, 1*, VD 41 (1963) 243—244. Por. także: E. Vogt, *Novum folium Hebr. Sir, Bb 40* (1959) 1060—62; J. Schirmann, *A New Leaf from the Hebrew Ecclesiasticus*, „Tarbiz” 27 (1958) 440.

¹⁸ BT³ ma przekład następujący: „On na początku stworzył człowieka”, natomiast BP tłumaczy ten wiersz: „To On, Bóg, na początku stworzył człowieka”.

¹⁹ Por. P. Humbert, *Emploi et portee du verbe bārā (créer) dans l'Ancien Testament*, TZ 3 (1947) 401—422.

²⁰ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 75.

²¹ Por. A. Minissale, *Siracide (Ecclesiastico)*, Roma 1980 s. 189; V. Hamp, *Sirach, Würzburg 1951* s. 107; A. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Bonn 1925 s. 133.

Na szczególną uwagę zasługują słowa, które Syr wypowiada pod adresem kobiety, iż od niej: „wywodzi się grzech i przez nią wszyscy musimy umrzeć” (25, 24)²². Śmierć więc jest następstwem grzechu popełnionego za sprawą pierwszej kobiety i jako smutna konsekwencja złamania prawa Bożego jest udziałem każdego człowieka. Do tego stwierdzenia Syr²³ doszedł pośrednio na podstawie zapowiedzi zawartej w Rdz 2, 17, iż przekroczenie rajskiego zakazu przynosi człowiekowi śmierć, bezpośrednio zaś na podstawie opowiadania zawartego w Rdz 3, 1—6, jak również z faktu równości kobiety w stosunku do mężczyzny w naturze ludzkiej. Podstawowym tekstem jest opis stworzenia, przypisywany tradycji kapłańskiej (Rdz 1, 27—28), z którego wynika, że kobieta jest w takim samym stopniu człowiekiem, co mężczyzna i jak on została stworzona na obraz Boży. Wskazuje na to również obrazowo przedstawiony fakt, że Bóg do ukształtowania pierwszej niewiasty posługuje się bardzo istotnym elementem ciała Adama (Rdz 2, 21—22) oraz to, że Adam w niewieście uznaje istotę równą sobie: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23)²⁴.

Do opowiadania Rdz 3 o upadku i pochodzeniu zła nawiązuje Syrach, reinterpretując teksty Księgi Rodzaju w świetle własnych założeń teologicznych. Znane powiedzenie Syr 10, 15: „initium omnis peccati est superbia” wskazuje na pychę jako na korzeń wszelkiego zła. Tekst NVg jest jednak krytycznie niepewny. Według tekstu hebr. Syracha z Masady wiersz brzmi: „Początkiem pychy jest grzech” (por. Syr 10, 13). Prawdziwość tekstu hebr. potwierdza zarówno LXX jak i paralelny werset: „Źródłem pychy jest odstępstwo

²² Chociaż wzmianka ta w pewien sposób dotyczy grzechu pierworodnego, to jednak wyraźnej nauki o nim, jeszcze nie zawiera. Zagadnienia tego Syrach nie porusza, a wspomnianą wzmiankę zamieszcza w kontekście przestroż przed złą kobietą, ilustrując swoje uwagi m.in. winą pierwszej kobiety ukaranej koniecznością umierania, co spotyka wszystkich ludzi. Nie mówi natomiast, że wina ta w postaci grzechu pierworodnego przechodzi na każdego człowieka. Zob: S. Potocki, *Księgi mądrościowe, w: Wstęp do Starego Testamentu* (red. S. Łach), Poznań 1973 s. 734.

²³ Judaizm pogłębia jeszcze dyskryminację kobiety, obarczając ją nie tylko odpowiedzialnością za zaistnienie grzechu i śmierci (Syr 25, 24) ale przypisując jej również całe katalogi wad (por. Syr 19, 2—3; 25, 16—24; Prz 6, 24; 7, 5; 9, 13; 11, 22; 19, 13; 21, 9). M. Filipiak (Biblia o człowieku, s. 261) twierdzi, że te obrazy nie zawsze schlebujące kobiecie są dziełem mężczyzn. Jest to wyraz okupu potrzeby, jaką odczuwa mężczyzna w stosunku do niewiasty. Jest to odwet za to, że tylu więzami mężczyźni uzależnieni są od płci słabej.

²⁴ Por. S. Amsler, *La sagesse de la femme*, w: *La Sagesse de l'Ancien Testament* (ed. M. Gilbert), Gembloux 1979 s. 112—116; M. McKeating, *Jesus Ben Sira's Attitude to Women*, Ext 85 (1973—74) 85—87; J. Paściak, *Kobieta w Starym Testamencie*, WDR 8 (1980) nr 5. s. 47—55; E. Ehrlich, *Biblia o kobiecie*, RBL 6 (1975) 245—252; J. Seibert, *Die Frau im Alten Orient*, Leipzig 1973.

od Pana" (Syr 10, 12). Nie chodzi więc o klasyfikację grzechu pierwszych ludzi jako specyficznego grzechu pychy, lecz o wskazanie źródła wszelkiego zła w grzechu, który jest odstępstwem od Pana²⁵.

Nie można udowodnić tezy, że Syr (41, 4) mówiąc o śmierci, jako powszechnym prawie, któremu podlega wszystko co żyje, zaczerpnął tę myśl z Rdz 3. Podobnie trudno udowodnić myśl, że gdy Syr mówi, iż wszystkie istoty żywe, które znajdują się na ziemi, z powrotem do niej powrócą (16, 30), ma na uwadze słowa wyroku z Rdz 3, 19: „póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty”. Tak samo, gdy Syr mówi, że Bóg pouczył ludzi „o tym, co jest dobre, a co złe” (17, 7), przypomina się wprawdzie natychmiast opowiadanie o drzewie wiadomości dobra i zła z Rdz 2, 17, dokładniejsza jednak analiza Syr 17, 7 skłania do wniosku, że nie ma tu aluzji do Rdz 2, 17. Wypowiedź ta bowiem (Syr 17, 7) mówi o tym, że człowiek jest istotą, która decyduje, wybiera, rozkazuje; istota rozumna i wolna, zdolna do kierowania sobą i do podjęcia odpowiedzialności za swe czyny (por. Syr 15, 14; Rdz 3, 5. 22). Można natomiast dopatrywać się aluzji do Rdz 3, 12—13, gdy Syrach zwraca się do człowieka z przestrogą: „nie mów: Pan sprawił, że zgrzeszyłem” (15, 11 a), „nie mów: On mnie w błąd wprowadził” (15, 12 a).

Reasumując należy stwierdzić, że Syrach broni ortodoksyjnych zasad jahwizmu przed nowymi prądami myśli hellenistycznej²⁶. W swoich wypowiedziach nie odwołuje się do argumentów spekulatywnych, ale posługuje się dowodami historycznymi ze specjalnym uwzględnieniem „początków” historii stworzenia (Rdz 1—3). Odpowiedź na problemy, którą Syrach stara się naświetlić w sposób nowy, opiera całkowicie na bazie ST. W tym celu posługuje się midraszem, jako najbardziej komunikatywną formą przekazu. Poszukiwanie Bożych odpowiedzi w Biblii miało na celu nie tylko dobro indywidualne, ale służyło dobru innych i celom społecznym. Chodziło w nim o wyłożenie prawdy doktrynalnej i moralnej zawartej w Piśmie św. Przy interpretacji tekstów biblijnych posługiwano się często miejscami paralelnymi, aby wyjaśnić tekst. Taka postawa wobec Biblii, którą również reprezentuje Syrach, była wynikiem przekonania, że Biblia tworzy jedność, że wszystkie jej części pochodzą od Boga. Przyjmowano, że tworzy ona szeroki kontekst, do którego można się zawsze odwołać. Stąd też główna zasada interpretacji, jaką stosowano, brzmiała: Biblię wyjaśnia się Biblią. Badanie takie nie miało na oku celów naukowych, ale zwracało się do szerokich rzesz.

²⁵ Por. H. Muszyński, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, CT 49 (1979) f. II s. 23—47.

²⁶ Por. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1973² s. 241—275; H. Duesberg, *Les Scribes Inspirés*, Paris 1930 t. II s. 209 i 316.

To praktyczne nastawienie prowadziło do reinterpretacji Pisma św., do jego zastosowania do nowych sytuacji i łącznie z ciągłym odwoływaniem się do Biblii tworzy istotę midraszu, którym posługiwał się Syfach. Takie stanowisko, jakie reprezentuje Syrach, jest typowe dla Biblii.

Siedlce

KS. ROMAN KRAWCZYK

Ks. Edward Szymanek TChr.

WIARA JAKO POSTAWA CZŁOWIEKA W TEOLOGII ŚW. PAWŁA

Chodzi tu o prześledzenie w nauce Pawła tych elementów, które składają się na akt wiary, a które są zależne od woli człowieka. Już teologia ST podkreślała konieczność wiary jako odpowiedzi człowieka na inicjatywę Bożą. Bardziej nawet podkreślała wiarę jako dzieło człowieka niż jako łaskę Bożą. Stary Testament również dawał przykłady wiary jednostek: Abrahama, proroków, mędrców, ubogich, męczenników. Wspólną cechą ich wiary było wypełnienie rozkazów dawanych przez Boga, zaufanie Bogu w każdej sytuacji życiowej, choćby nawet najtrudniejszej. Wiara więc obejmowała posłuszeństwo, wierność i ufność.¹

Dla usystematyzowania myśli Pawłowej rozważymy teksty w następującej kolejności: Rz 4, 18—21; 1 Tes 4, 14; Rz 10, 17.

Rz 4, 18—21.

Paweł podaje Abrahama jako wzór wiary dla chrześcijan i tak określa jego wiarę: „wbrew nadziei uwierzył na zasadzie nadziei” (w. 18), „nie zachwiał się w wierze, choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe... i że obumarłe jest łono Sary” (w. 19), „nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej” (w. 20), „wzmocnił się w wierze” (w. 20), „był przekonany, że On mocen jest wypełnić to, co obiecał” (w. 21).

Pierwsze wrażenie: „wbrew nadziei uwierzył na zasadzie nadziei” podkreśla wielkość przekonania Abrahama o prawdziwości obietnicy Bożej, choć przekonanie to nie miało żadnych podstaw z punktu

¹ E. Pfeiffer, *Glaube im Alten Testamen. Eine grammaticalisch-lexicalische Nachprüfung gegenwärtiger Theorien*, ZAW 71 (1959) 151—164; J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, Gregorianum 42 (1961) 463—475.

widzenia argumentacji ludzkiej. Abraham jak gdyby zapomniał o tym, a jedynie pamiętał o zapewnieniu Boga, że będzie ojcem wielu narodów (Rdz 17, 5). Wiara więc Abrahama jest nadzieją czyli nastawieniem się na przyszłość i zarazem uwolnieniem się od tej przyszłości, gdyż całą troskę o siebie i swoją przyszłość zostawia Bogu.

Następne stwierdzenie: „nie zachwiał się w wierze” jest mocniejszym wyrażeniem wielkości nadziei i ufności Abrahama, ponieważ autor przypomina okoliczność, która przekreślała wszelką nadzieję ludzką — fakt starości Abrahama i Sary — dlatego Paweł nazywa ich ciała obumarłymi. W w. 17 mówił o Bogu, „który ożywia umarłych”. Zdanie to odnosi się do przedmiotu wiary Abrahama, ponieważ Abraham właśnie takiemu Bogu uwierzył, ale jednocześnie jest aluzją do wiary chrześcijan, którzy winni temu Bogu uwierzyć, który „wskrzesił z martwych” Jezusa Chrystusa (ww. 24. 25).

„Nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej, ale się wzmocnił w wierze” (w. 20) — wiersz ten wykazuje, że wiara Abrahama czyli jego ufność i nadzieja nie podlegała osłabieniu, którego wyrazem byłoby wahanie się lub niedowiarstwo, lecz pogłębiała się. Ponieważ w ww. 18—20 widać pewne stopniowanie (wiara Abrahama nie jest chwiejna, nie doznaje wahań, nie jest niedowiarstwem), można domyślać się, że wiara ta staje się coraz silniejsza — na co wskazywałby czasownik „wzmocnił się w wierze” (w. 20) oraz: „był przekonany” (w. 21) — o zrealizowaniu się obietnicy Bożej.

Tak więc pojęta wiara Abrahama jako wciąż wzrastająca nadzieja i ufność, opierająca się jedynie na zapewnieniu Boga, nie zważająca na ludzkie motywacje, ma być przykładem dla chrześcijan.

Znamienne jest, że Paweł, kreśląc wzór wiary na podstawie osoby Abrahama, nie wspomina o jego doświadczeniu związanym z ofiarowaniem Izaaka (Rdz 22). Na to wskazuje Syr 44, 20, mówiąc o Abrahamie, że „w doświadczeniu okazał się wierny”. O doświadczeniu tym nie wspomina również Hbr 11, 8—12. Widocznie zagadnienie wierności Bogu i zaufanie Mu w najcięższych doświadczeniach mniej było podkreślane w tych pismach. Zresztą w Rz autorowi chodziło o wiarę, która usprawiedliwia — w przeciwieństwie do Prawa — a nie wprost o wierność Bogu w każdej sytuacji życiowej. O tym wspomni Paweł w 2 Tm, a także chlubił się już z powodu wierności w prześladowaniach gminy w Tesalonice.

W 2 Tes 1, 4 autor dziękuje Bogu „z powodu cierpliwości i wiary we wszystkich prześladowaniach i uciskach”, jaką wykazują Tesaloniczanie. Jeden rodzajnik stojący przed słowami „cierpliwość” i „wiara” świadczy o wspólnocie obydwóch wyrazów, a więc i treści. Wiara w tym wypadku oznacza więc cierpliwość i wytrwałość w znoszeniu cierpień, wierność przy tym Bogu, gdyż w przeciwnym wypadku Paweł nie miałby prawa dziękować Bogu za wiarę Tesaloniczan.

2 Tm 4, 7 podaje wyznanie Pawła w obliczu śmierci: „w dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem”. Obrazowe, sportowe przenośnię wykazują walkę, podczas której można być pokonanym, względnie coś utracić. Paweł z triumfem obwieszcza, że w walce zwyciężył i nie zatracił wiary czyli okazał się wiernym. Ta wiara jest dobrem otrzymanym od Boga, wierność zaś wierze oznacza przechowanie tego daru pośród różnych niebezpieczeństw. C. Spicq² upatruje w tym obrazie inną treść, a więc i w wierności daje inny odcień znaczeniowy. Stwierdza bowiem, że wszystkie trzy czasowniki występujące w tym wierszu są w perfectum, podkreślają zatem cechę wykończenia i udoskonalenia dzieła, więc i wierność oznacza wypełnienie nałożonego zadania (apostolskiego raczej niż osobowego) we wszystkich nakreślonych przez rozkazodawcę szczegółach. Tak też sądzi J. M. T. Barton,³ F. Gryglewicz,⁴ i S. Cipriani.⁵

Należy przyznać, że interpretacja C. Spicqa jest pełniejsza w treść niż poprzednia, gdyż podkreśla aktywność człowieka, podczas gdy pierwsza ogranicza wierność jedynie tylko do zachowania skarbu podczas trudnych okoliczności. Obydwie jednak interpretacje nie wykluczają się, lecz uzupełniają.

Wiare jako ufność, podkreślaną jako moment do naśladowania w wierze Abrahama, Paweł wymienia jeszcze w listach do Tymoteusza. Autor wskazuje na „słowo” jako godne zaufania, w jednym natomiast wypadku mówi o sobie jako o tym, który zawierzył Bogu.

Pieć razy w listach pasterskich występuje formuła: „słowo to zasługuje na wiarę”.⁶ Czy zdanie to pojmować będziemy jako formułę zapowiadającą cytat, czy też jako sposób zwrócenia uwagi czytelnika na fundamentalną prawdę, treść jego nie ulegnie zmianie. Podkreśla ono mianowicie, że przedmiot wiary, który Paweł cytuje, jest godny zaufania. Wyraz „słowo” oznacza ten przedmiot, a „zasługuje na wiarę” podkreśla wiarygodność, która ma zachęcić do zaufania tej prawdzie. Autor nie podaje motywów ufności, jedynie w 1 Tm 4, 10 mówiąc o trudzie i walce, w nawiązaniu do tej formuły, dodaje wyjaśnienie: „ponieważ złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym, który jest zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących”. Wyjaśnienie to można uważać za wystarczający motyw dla wszystkich wypadków, jak również za motyw wszelkiej ufności wobec Boga. Jest nim fakt, że Bóg jest „zbawcą” ludzi. W określeniu tym można zamknąć całą ekonomię zbawienia i wówczas tak można zinterpretować motyw zaufania Bogu: ponieważ Jego stosunek do człowieka jest wystarczającym argumentem na zaufanie Mu.

² *Saint Paul. Les Épitres Pastorales*, Paris 1947, 388.

³ „*Bonum certamen certavi... fidem servavi*” (2 Tm. 4, 7), Bb 40 (1959) 878—884.

⁴ *Metaphores sportives chez St. Paul*, RTK 7 (1960) 104—105.

⁵ *La dottrina del „depositum” nelle lettere pastorali*, SPCIC, 2, 135 przyp. 1.

⁶ 1 Tm 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tm 2, 11; Tt 3, 8.

O sobie Paweł mówi w 2 Tm 1, 12: „Wiem, komu uwierzyłem” (1, 12). Czasownik „uwierzyłem” ma formę perfectum, oznacza więc niezmiennosc i całkowitość zaufania. Zaufanie to opiera się na przeświadczeniu, że Bóg nie zawiedzie. Dlatego też i w cierpieniu Paweł może niezmiennie ufać Bogu. Wyraz „wiem” wskazuje na własne doświadczenie autora, które pozwala mu pokładać ufność w Bogu w każdej próbie. O doświadczeniu tym wspomina w kontekście poprzedzającym w. 12. Mówi bowiem o tym, że Bóg dał mu „ducha... mocy i miłości, i trzeźwego myślenia” (w. 7), o łasce, „która dana nam została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami” (w. 9). Określenia te wskazują na działanie Boże odznaczające się miłosierdziem, którego Paweł doświadczył i dlatego może powiedzieć: „Wiem, komu uwierzyłem”, a cierpienia znosi z tego powodu, że jest „głosi-cielem (Ewangelii), apostołem i nauczycielem” (w. 11). Do zadań bowiem apostoła należy cierpienie.⁷

Myśli te są paralelne do teologii męczeństwa zawartej w Starym Testamencie, gdzie również męczennicy cierpieli i umierali z powodu wiary i wykazywali wierność Bogu aż do śmierci.⁸ Paweł jednak ma bogatsze doświadczenie dzięki temu, że pojawił się Chrystus, który ukazał łaskę daną przez Boga „przed wiecznymi czasami” (w. 9), ma więc też bogatszą motywację niż męczennicy Starego Testamentu.

1 Tes 4, 14

Wiara jako nadzieja, którą posiadał Abraham, u Pawła występuje w związku z przekonaniem o życiu z Chrystusem zmartwychwstałym. Wynika to zresztą z natury nadziei, która jest nastawieniem się na przyszłość. Źródłem pewności zrealizowania się nadziei o zmartwychwstaniu ludzi jest zmartwychwstanie Chrystusa. Paweł bowiem pisząc: „Jeśli wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał” (1 Tes 4, 14), wspomina fakt, w który adresaci wierzą. Forma warunkowa w tym wypadku jest przesłanką i dlatego można to zdanie przełożyć: Ponieważ wierzymy... Dalszy ciąg myśli zawarty jest w dalszej części w. 14: tak samo — należy dodać: wierzymy — Bóg „tych, którzy zasnęli przez Jezusa, wyprowadzi wraz z Nim”. Sen jest powszechnie używaną figurą śmierci.⁹ „Przez Jezusa” należy rozumieć: w Jezusie, czyli w łączności z Nim.¹⁰ Ci więc, którzy umie-

⁷ J. Cambier, *Le critère paulinien de l'apostolat en 2 Cor 12, 6s.*, Bb 43 (1962) 481—518; S. Lyonnet, *La loi fondamentale de l'apostolat formulée et vécue par Saint Paul (2 Cor 12, 9)*, w: I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La Vie selon l'Esprit. Condition du chrétien*, Paris 1965, 263—282.

⁸ 1 Mch 1, 41—64; 2, 29—38...

⁹ B. Rigaux, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956, 529—332.

¹⁰ K. Staab, *Die Thessalonicherbriefe*, Regensburg 1959, 34—35.

rają w łączności z Chrystusem, ci zmartwychwstaną i żyć będą razem z Nim. Fakt ten jest przedmiotem wiary. Dotyczy ponadto przyszłości, co potwierdza czas przyszły orzeczenia: „wyprowadzi”. Wiara więc ta jest nadzieją, której przedmiotem jest przyszły fakt zmartwychwstania, a motywem jest wszechmoc Boża, która już dokonała zmartwychwstania Jezusa (2 Kor 4, 14).

W Rz 6, 8 podobnie występuje zdanie warunkowe, które ma charakter przesłanki, na podstawie której opiera się wiara będąca w tym wypadku nadzieją: „Jeśli umarliśmy razem z Chrystusem”, co stało się podczas chrztu (ww. 3, 4), co jest przesłanką dla wniosku, który brzmi: to „wierzymy — czyli spodziewamy się — że z Nim również żyć będziemy” (w. 8). Chociaż chrzest już zapoczątkowuje życie z Jezusem (w. 11), to jednak czas przyszły: „żyć będziemy” wskazuje nie na obecne życie ale na przyszłe, a więc po zmartwychwstaniu.¹¹ Co najwyżej można by pomyśleć o życiu teraźniejszym jako o życiu, które będzie zawsze kontynuowane aż do momentu zmartwychwstania i po zmartwychwstaniu. Dlatego zdanie M.-J. Lagrange'a¹² ograniczające przedmiot nadziei w w. 8 tylko do obecnego życia, na co ma wskazywać w. 11, zdaje się być zawężające myśl Pawła, gdyż — jak widzieliśmy w 1 Tes 4, 14 — Paweł uważał za przedmiot wiary jako nadziei życie przyszłe.

Rz 10, 17

Paweł ukazuje genezę wiary w człowieka: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17).

Uważa się ogólnie, że „słowo Chrystusa” oznacza walor głoszonej nauki przez apostołów: ich nauka jest nauką Chrystusa.¹³ Niektórzy¹⁴ sądzą, że oznacza ono rozkaz dany przez Chrystusa jak u Łk 5, 5. Interpretacja ta jest zbyt uboga w treść, dlatego należy przyjąć pierwszą, z tym że można ją rozszerzyć o przedmiot głoszonej nauki przez apostołów. Przedmiotem tym jest „słowo Chrystusa”, czyli nauka dotycząca Jego Osoby. Wprawdzie na określenie nauki Paweł używa wyrazu *logos*,¹⁵ a tu jest użyte *rhēma*, to jednak znaczeniowo obydwie wyrazy są sobie bliskie i LXX używała ich zamiennie.¹⁶ Ponadto w w. 8 mówi o słowie wiary, które apostołowie głoszą, a więc można tu mówić o przedmiocie wiary,¹⁷ a o przedmiocie nauczania

¹¹ A. Viard, *Épître aux Romains*, Paris 1950, 80.

¹² *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1950, 23—23.

¹³ J. Huby, S. Lyonnet, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1957, 374 przyp. 1; L. Lemonnyer, L. Cerfaux, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1963, 110.

¹⁴ Np. H. Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen 1933, 101.

¹⁵ 1 Kor 14, 36; 2 Kor 2, 17; 4, 2; Flp 1, 14; Kol 1, 25.

¹⁶ O. Procksch, *Legō*, TWNT, 4, 91.

¹⁷ Tak A. Viard, dz. cyt., 120; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg, Basel, Wien 1977, 312. Przeciwnie: M. Meinertz, *Theologie des*

w w. 17, nie wykluczając twierdzenia, że przedmiot ten jest także nauką Chrystusa.¹⁸

Usłyszenie nauki apostołów oznacza przyjęcie jej. To bowiem znaczenie wynika z kontekstu poprzedzającego w. 17, gdzie autor mówi o nieposłuchaniu, czyli o nieprzyjęciu Ewangelii (w. 16). Przyjęcie Ewangelii zawiera myśl przede wszystkim o poznaniu jej treści, czyli rozumieniu umysłem tego, o czym się głosi,¹⁹ ponadto jest tu zawarty również moment posłuszeństwa wymogom tej nauki.²⁰

Na moment poznawczy wskazuje również 2 Kor 4, 13—14, gdzie autor mówi o swej ufności Bogu mimo prześladowań. Ufność nazywa „duchem wiary” i dodaje: „wierzymy... wiedząc, że ten, który wskrzesił Jezusa, z Jezusem przywróci życie także nam i stawi przed sobą...” Czasownik „wierzymy” ma odcień ufności, podobnie jak duch wiary, ponieważ następują po nim słowa: „dlatego mówimy”, które są zastosowaniem cytowanego Ps 116, 10, mówiącego o zaufaniu wobec Jahwe.²¹ Natomiast imiesłów „wiedząc” wskazuje na znajomość motywu tego zaufania. Motywem jest zmartwychwstanie Jezusa oraz oparta na nim nadzieja zmartwychwstania ludzi. Znajomość motywu podkreślona czasownikiem „wiedząc” wskazuje na rozumowe podstawy wiary i dowodzi, że wiara jako dzieło człowieka jest też poznaniem.

Poznanie przedmiotu wiary zawiera w sobie moment posłuszeństwa. Wskazuje na to omówiony tekst Rz 10, 17, jak również pochwała Rzymian za ich posłuszeństwo, które „znane jest wszystkim” (Rz 16, 19). Na początku zaś listu Paweł dziękował Bogu za Rzymian, „ponieważ o wierze waszej — pisał — mówi się po całym świecie” (1, 8). Obydwie pochwały mają ostatecznie ten sam przedmiot: wiarę, która się objawia przez posłuszeństwo (16, 19). Na czym polega, można wywnioskować z ww. 17, 18, w którym w. 19 się przeciwstawia. W poprzednich ww. autor napiętnował tych, którzy „wzniesają spory i zgorszenia przeciw nauce” (w. 17) głoszonej, tzn. występują z własnymi doktrynami, „nie Chrystusowi służą, ale własnemu brzuchowi” (w. 18), usiłują więc zwolenników swej nauki poddać pod własne panowanie i zachcianki. Obraz ten podobny jest do innego, który Paweł podaje w 2 Kor 11, 20, gdzie również napiętnuje nadużycia rzekomych apostołów, ponieważ oni podbijają w niewolę swych zwolenników, objadają ich, wyzyskują, traktują z góry, po-

Neuen Testamentes, Bonn 1950, 2, 120. O „prawie wiary”: M. -J. La-grange, *Saint Paul. Épitre aux Romains*, Paris 1950, 256.

¹⁸ Prawdopodobnie też tak przyjmuje F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, Paris 1949, 2, 307—310 przyp. 8.

¹⁹ T. Garcia ab Orbiso, *De fide in epistola ad Romanos*, „Divinitas” 2 (1958) 580.

²⁰ Por. Rz 1,8; 16, 19... R. Bultmann, *Pisteuō*, TWNT, 6, 218—219, L. Lemmonyer, L. Cerfaux, dz. cyt., 110.

²¹ E. -B. Allo, *Saint Paul. Seconde Épitre aux Corinthiens*, Paris 1956, 116—117.

liczkują. Wobec tego posłuszeństwo Rzymian polega na postawie przeciwnej: nie tworzą odmiennej nauki od tej, którą otrzymali od apostołów, nie zachęcają innych do odstępstwa, nie wykorzystują innych dla swych egoistycznych celów, i pozytywnie: strzegą powierzonych sobie nauki, zachęcają innych do pielęgnowania jej, myślą o dobru innych. Na tym również polega wiara mająca charakter posłuszeństwa.

W Rz 6, 18 Paweł nazywa wyznawców wiary „niewolnikami sprawiedliwości”. Przestali być „niewolnikami grzechu” (w. 17) dzięki temu, że „z serca” dali posłuch nauce głoszonej przez apostołów. Ten rodzaj nauki nie może być tylko przedmiotem spekulatywnych dociekań, lecz ma charakter praktycznego postępowania, ponieważ wyrażenia: „niewolnik”, „być w niewoli” — dotyczą praktycznej postawy człowieka. Rzymianie nie stali się posłuszni „z serca” tej nauce, tzn. zaangażowali swą osobowość w to posłuszeństwo, stali się w ten sposób niewolnikami sprawiedliwości, tzn. przyjęli taką postawę, jakiej wymaga doktryna głoszona przez apostołów, a więc postępowanie, a także cały porządek nadprzyrodzony, który się łączy z głoszoną Ewangelią. Świadczy o tym 1 Kor 15, 1—2, gdzie Paweł zapewnia Koryntian o zbawieniu, pod warunkiem jednak, że zachowają Ewangelię, tak jak im rozkazał. To więc, co apostoł w Rz 6, 18 nazywa niewolą sprawiedliwości, tu nazywa zachowaniem Ewangelii.

Na tej podstawie Paweł mówi o posłuszeństwie wierze²² czyli o wierze, która jest posłuszeństwem wobec głoszonej Ewangelii.²³ Może też przeciwstawić „niegdyś” i „teraz” (Rz 11, 30), pierwszy okres nazywając czasem, gdy Rzymianie byli nieposłuszni Bogu, w przeciwieństwie do obecnego; gdy dostępują miłosierdzia dzięki posłuszeństwu czyli przyjęciu wiary.

Przymioty owego „teraz” Paweł rozwija w Ga 2, 20: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Żyję teraz w ciele, żyję w wierze Syna Bożego”.²⁴ Choć więc autor doświadcza własnych aktów życia naturalnego, zmysłowego, psychicznego, to jednocześnie uświadamia sobie pojawienie się życia nadprzyrodzonego, które określa jako życie Chrystusa w nim. Życie wiarą oznacza więc współzycie z Chrystusem.

W Rz 8, 9—11 Paweł dokładniej określa to życie, mówiąc, że oprócz Chrystusa, który mieszka w wiernych (w. 10), mieszka też Duch Św., który jest nazwany Duchem Chrystusa (w. 9) oraz Duchem „Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych” (w. 11), czyli Ojca. Przez to określenie Ducha podkreślone jest współzycie człowieka

²² Rz 1,5; 15, 18; 16, 26; Ga 3,2; por. Dz 6,7.

²³ M. -J. Lagrange, *Saint Paul. Épitre aux Romains*, dz. cyt., 10; S. Lyonnet, *La vocation chrétienne à la perfection selon saint Paul*, w: I. de la Potterie, S. Lyonnet, dz. cyt., 230 przyp. 3.

²⁴ Por. E. Szymanek, *List do Galatów*, Poznań, Warszawa 1978, 56—67.

z całą Trójcą Świętą. O tym, że nie jest to jeszcze pełnia życia z Bogiem, świadczy 1 Kor 13, 2 n, gdzie „teraz” przeciwstawione jest „kiedyś”, tzn. życiu przyszedłemu, po zmartwychwstaniu, w którym będzie doskonałe poznanie Boga i w którym wiara i nadzieja przekształci się w całkowitą miłość.

W ten sposób treść wiary staje się bogatsza, gdyż pokazuje łączność wierzącego z Chrystusem już nie tylko na podstawie posłuszeństwa, wierności czy zaufania, ale na podstawie miłości i ofiary. Wskazują na to słowa określające Syna Bożego jako Tego, „który mnie umiłował i ofiarował się za mnie” (Ga 2, 20). Określenie to akcentuje miłość Chrystusa i Jego ofiarę za człowieka, czyli śmierć. Zresztą Paweł łączy zbawienie ludzi z miłością. Tak też czyni św. Jan. Zbawienie polega na miłości Ojca, który „własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32; por. J 3, 16), a Chrystus za nas umarł, „gdyśmy jeszcze byli grzesznikami”, „nieprzyjaciółmi” (Rz 5, 6—10; por. Ef 2, 4).

Ponieważ więc Paweł łączy życie wiary z Jezusem miłującym i ofiarującym się za ludzi, dlatego łączność ze strony człowieka ukazuje się jako uznanie miłości i ofiary Jezusa, tzn. jest odpowiedzią człowieka na miłość i ofiarę Syna Bożego. Wiara ta ma charakter miłości i ofiary. O osobistym zaangażowaniu jednostki w życie wiary, a więc w wiarę jako dzieło człowieka, świadczy podkreślenie zaimka „ja”, jak również wskazywanie na miłość i śmierć Jezusa „dla mnie”, czyli jak gdyby tylko dla jednostki²⁵. Stąd w Ga czytamy, że „w Chrystusie Jezusie”, tzn. w chrześcijaństwie, jedynie „liczy się wiara, ujawniająca swą moc dzięki miłości” (5, 6). Zdanie to wyraża myśl zawartą w Ga 2, 20 i mówi o wierze, która jest postawą kierującą się miłością.

Dlatego też wolność chrześcijan po uwolnieniu od Prawa Paweł pojmuje jako ożywienie miłością i wzajemne sobie służenie (Ga 5, 13). Rzymianom zaś wyjaśnia, że „kto miłuje bliźniego, wypełnił Prawo” (Rz 13, 8), gdyż wszystkie przykazania streszczają się w jednym przykazaniu miłości (w. 10). Miłość więc jest „więzią doskonałości” (Kol 3, 14), tzn. podobna jest do zbiornika cnót, które wchodzi w skład doskonałości. Najwyższą natomiast pochwałą miłości, jak i szczegółowy opis, na czym ma ona polegać, zostawił Paweł w 1 Kor 13.

Wszystkie te wypowiedzi pod adresem miłości należy złączyć z wiarą. Jeśli bowiem wiara ma charakter miłości, jako odpowiedź na zbawienie będące dziełem miłości Boga i jeśli stanowi o zjednoczeniu z Chrystusem, to ma być ona taką miłością, jaką Paweł ma na uwadze: cierpliwą, łaskawą, wszystko znoszącą, wszystkiemu wierzącą, we wszystkim nadzieję pokładającą i wszystko przetrzymującą, unikającą zazdrości, poklasku, pychy, bezwstydu, szukania swego, gniewu, pamięci o złym (1 Kor 13, 5—7).

²⁵ M. -J. Lagrange, *Saint Paul. Épitre aux Galates*, Paris 1950, 52.

Potwierdzeniem tak pojętej wiary są pochwały, w których Paweł chwali chrześcijan za ich wiarę i miłość, a więc za postawę płynącą z wiary i objawiającą się we wzajemnej miłości. Chwali więc Tesaloniczan, ponieważ ich „wiara bardzo wzrasta, a miłość wzajemna u każdego obfituje” (2 Tes 1, 3), a także Kolosan (1, 4), Efezjan (1, 15) i Filemona (Flm 4)²⁶.

Współpraca zatem człowieka z wiarą jako darem Bożym polega na podstawie wyrażającej się w miłości, która z kolei zawiera w sobie przyjęcie nauki Chrystusowej głoszonej przez apostołów, zaufanie Bogu, wierność, nadzieję i posłuszeństwo. Postawa taka jest wiarą, która jest dziełem człowieka i stanowi odpowiedź na wiarę — dar Boży²⁷.

Poznań

KS. EDWARD SZYMANEK TChr

²⁶ S. Lyonnet, *Usprawiedliwienie i zbawienie — darami łaski. Problem wiary i uczynków*, w: *Studia Biblijne i Archeologiczne*, Poznań 1963, 172; id., *La vocation chrétienne*, art. cyt., 229—233.

²⁷ Na temat wiary u nas pisali: J. Stępień, *Wiara w ujęciu biblijnym*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1970, t. 4, 65—80; A. Jankowski, *Wiara w Piśmie Świętym*, Znak 25 (1973) nr 226—227, 529—540; E. Szymanek, *Wiara w dziełach św. Łukasza*, HD 42 (1973) 203—208, 302—308; id., *Wiara i niewiara w Ewangelii św. Jana*, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1976, 115—131. Nadto przekład: G. Voss, *Wiara w rozumieniu Nowego Testamentu*, w: *Biblia dzisiaj*, wyd. Znak 1969, 363—386.

O. Tomasz Maria Dąbek OSB

ANIOŁOWIE OPIEKUNAMI KOŚCIOŁA W APOKALIPSIE SW. JANA

WPROWADZENIE

W dzisiejszych czasach Apokalipsa należy do Ksiąg biblijnych budzących szczególne zainteresowanie czytelników. Jej treść to szereg wizji odnoszących się do czasów ostatecznych w sensie ścisłym, a także do czasów ostatecznych w sensie szerszym, które rozpoczęły się z chwilą przyjścia na świat oczekiwanego Mesjasza — Jezusa Chrystusa, a trwać będą do Jego powtórnego przyjścia w chwale. Apokalipsa jest skierowana do Kościoła, zawiera pouczenia o tym jak należy przyjmować kolejne wydarzenia, przez które Pan prowadzi nas do ostatecznego celu. Obecność aniołów w tej księdze należy do charakterystycznych cech reprezentowanego przez nią gatunku li-

terackiego, popularnego zwłaszcza w okresie międzytestamentalnym. Postaramy się prześledzić relacje zachodzące w Janowej Apokalipsie między Aniołami a Kościołem — wspólnotą ludzi, którzy uwierzyli w Chrystusa i są powołani do kontynuowania Jego zbawczego dzieła.

1. PROBLEM ANIOŁÓW SIEDMIU KOŚCIOŁÓW

Zanim zaczniemy rozważać miejsca, w których jest mowa o rzeczywistych aniołach i ich odniesieniu do wspólnoty czy wspólnot wiernych, trzeba ustosunkować się do kwestii aniołów siedmiu Kościołów, o których jest mowa w pierwszych trzech rozdziałach Apokalipsy. Z rozkazu uwielbionego Chrystusa natchniony Wizjoner pisze do nich listy, w których ocenia ich działalność w powierzonych im gminach.

Termin anioł — gr. *ángelos* (hebr. *mal'āk*) nie określa natury aniołów, ale ich funkcję; znaczy tyle, co wysłannik. Na podstawie Objawienia biblijnego wiemy, że aniołowie to „duchy przeznaczone do usług, posłane na pomoc tym, którzy mają osiąść zbawienie” (Hbr 1, 14). Apokalipsa dużo o nich mówi, zasadniczo jednak nie dorzuca nowych danych doktrynalnych, lecz barwnie ilustruje to, co z wcześniejszych tekstów wiemy o aniołach, i jakby przybliża ich czytelnikowi¹.

Natomiast określenie „anioł Kościoła” jest niewolniczym tłumaczeniem rabinistycznego *šeli'ah šibbūr* — wysłany, uppełnomocniony, mający zadanie powierzone przez gminę. Termin powyższy oznaczał głównie zmieniającego się co tydzień lektora w synagodze. W Apokalipsie oznacza człowieka uppełnomocnionego przez Boga, który przewodniczy modlitwie i faktycznie zarządza życiem społeczności wiernych², czyli biskupa — wychowawcę i kierownika gminy³ i zarazem uosobienie gminy chrześcijańskiej, do której św. Jan kieruje swoje pisma.

Znaczne trudności spowodowałyby przyjęcie interpretacji nawiązującej do Dn 10, 13; 12, 1 i apokryfów (Henoch etiopski 85 n; Testament Neftalego hebr. 8 n), gdzie duchy opiekuńcze stoją na czele większych społeczności, są jakby ich aniołami stróżami.⁴ Trudno by-

¹ A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959, 117.

² Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1954, III, 790—792.

³ Por. A. Jankowski, dz. cyt. 119.

⁴ Tę koncepcję przejęli za Orygenesem (Hom. in Num 11, 4; 20, 3n; Hom in Lam 23; De Princip. 1, 8 — za A. Jankowskim, dz. cyt. 296) wszyscy ojcowie greccy, oraz z łacińskich Optat z Milewe, niekiedy św. Ambroży i św. Hieronim, w nowszych czasach zaś P. Th. Calmes, A. Hilgenfeld, O. Holtzmann; J. Lightfoot, W. Milligan,

łoby wytłumaczyć, dlaczego Chrystus zwraca się do aniołów za pośrednictwem człowieka — autora Apokalipsy, co w takim wypadku znaczą groźby i napomnienia, skierowane wyraźnie do ludzi odpowiedzialnych za życie religijne w gminach chrześcijańskich i mających do dyspozycji zwyczajne środki dyscypliny kościelnej, którymi winni się posługiwać dla dobra powierzonych im wspólnot. W normalnym porządku aniołowie nie oddziałują bezpośrednio na ludzi, nie poddają się próbie fałszywych proroków (Ap 2, 2), nie odczuwają lęku ani cierpienia (2, 10), nie mogą wytrwać w wierności do śmierci (2, 10), ponieważ są nieśmiertelni: ich funkcją, jako opiekunów wspólnot, jest otaczanie społeczności kościelnych opieką duchową i reprezentowanie ich przed Panem. Tylko powierzchowne podobieństwo funkcji aniołów siedmiu Kościołów z Apokalipsy do funkcji książąt narodów z Dn 10, 13; 12, 1 może usprawiedliwić zestawienie obok siebie tych tekstów apokaliptycznych Starego i Nowego Testamentu. Tymczasem niezbędne jest wniknięcie w treść wizji i gruntowna analiza tekstu, zwracającego uwagę na konkretne sytuacje w życiu chrześcijańskich gmin.

2. POŚREDNICTWO ANIOŁÓW

W PRZEKAZYWANIU KOŚCIOŁOWI PRAWD OBJAWIONYCH

Preskrypt Apokalipsy brzmi:

„Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał Mu Bóg, aby ukazać swym sługom, co musi stać się niebawem, a On wysłuchawszy swojego anioła oznajmił przez niego za pomocą znaków słuźce swojemu Janowi”. (1, 1). Boże słowa skierowane są do społeczności wiernych, sług (*doũłoi*) Boga i Jezusa, za pośrednictwem Jana — proroka Nowego Przymierza (por. 22, 9), któremu z kolei przekazuje je anioł, wysłany przez Jezusa Chrystusa (por. 22, 6. 16). Anioł także wy-

G. Kittel (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, Stuttgart 1933, 85 n), J. Peschek (*Geheime Offenbarung und Tempeldienst*, Paderborn 1929, 24 n) H. Schlier (H. Gross, H. Schlier, *Die Engel in der Heiligen Schrift*, Leipzig 1961, 51); J. Michl (artykuł w *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. Bauer, Graz 1959, 138 n), W. Harrington (*Understanding the Apocalypse*, Washington-Cleveland 1969, 80 n) i J. Massyngberde Ford (*Revelation*, Garden City-New York 1975, 385 n). Podobnie sądzi P. S. Minear (*I saw a new Earth*, Washington-Cleveland 1968, 41 n). Uważa on aniołów za pośrednie ogniwo między Chrystusem i wspólnotą ludzi na ziemi i jakby niebieską reprezentację ziemskich Kościołów. Aniołowie sprawują osobistą kontrolę i rządy nad Kościołami oraz są odpowiedzialni za ich wewnętrzne życie. Skierowanie listów do nich może miało pobudzić uwagę słuchaczy w czasie odczytywanie listów w trakcie liturgii. Całe tłumaczenie wydaje się jednak sztuczne i niezadowolające. Podobnie nie może zadowolić sprowadzenie aniołów do roli jedynie symbolów gmin, jak proponuje P. Häring w: *Die Botschaft des Offenbarung des heiligen Johannes*, München 1953, 43 n.

jaśnia Janowi symboliczne wizje⁵, którymi Niego posługuje się w komunikowaniu ziemi tego, co jest potrzebne żyjącym na niej sługom Bożym do postępowania godnego ich miana i powołania.

Wpływ na postępowanie ludzi powinna wywierać świadomość przyszłych losów, symbolizowanych przez księgę czy książeczkę⁶, którą w rozdziale 10 Ap przekazuje Janowi potężny anioł. Wizja nawiązuje do Ez 2, 8—3, 9 (por. Za 5, 1—4): mówi o proroczym posłannictwie Jana⁷, analogicznym do zadań proroków Starego Testamentu (por. Jr 1, 10; 25, 30; Dn 3, 4; 7, 10).

Aniołowie są również przewodnikami Jana w wizjach, których akcja przebiega w niebie: zapowiadają i obwieszczają zdarzenia oraz wyjaśniają ich znaczenie. Kolejne teksty, w których coraz mocniej zaznacza się udział aniołów w przekazywaniu wieści o przyszłych losach świata to:

Ap 11, 15 — uroczysta aklamacja w niebie, wieszcząca rozpoczęcie królowania Pana i Jego Pomazańca, wypowiedziana przez „donosne głosy” czterech Zwierząt (aniołów rządzących światem materii)⁸ lub wszystkich mieszkańców nieba — w tym chórów aniołów⁹ na znak trąby jednego z aniołów (11, 15).

14, 6—8 anioł ma do obwieszczenia Dobrą Nowinę i nawołuje wszystkich ludzi, by oddali chwałę Bogu w obliczu nadchodzącego

⁵ Wyraża to w Ap 1, 1 czasownik *esémanen* (oznajmił za pomocą znaków): Objawienie będzie miało formę symbolicznych znaków, tzn. wizji. Już na początku zapowiedziana jest funkcja aniołów określona łacińskim tytułem *angelus interpres*. Por. A. Jankowski, dz. cyt. 136; W. Harrington, dz. cyt., 72.

⁶ Piśmiennictwo judaistyczne wyróżniało cztery rodzaje Ksiąg albo tablic w niebie: 1. Księga życia (lub Księga żyjących) — wykaz tych, którzy są przeznaczeni do życia — por. w Starym Testamencie: Ps 69 (68), 27; 87 (86), 4—6; Księga Boga: Wj 32, 32 n; Ps 56 (55), 9; 139 (138), 16; albo też po prostu Księga: Dn 12, 1; w Nowym Testamencie: Łk 10, 10; Flp 4, 3; Hbr 12, 23; Ap 3, 5; 13, 8; 17, 8. 2. Księga czynów ludzkich — rodzaj kroniki obejmującej całą historię ludzkości oraz dobre i złe czyny poszczególnych ludzi. Por. Ezd 4, 15; Est 2, 23; 6, 1; 10, 2; Iz 65, 6; Dn 3, 12; Mt 3, 16; Ap 20, 12. 3. Księga przeznaczenia ludzi, w której odwiecznie zapisane są cierpienia i radości ich życia (nawiązanie do rodowodu potomków Abrahama — Rdz 5, 1—32; Ps 56 (55), 9; 139 (138), 16). 4. Księga Bożych planów odnośnie do losów świata — Ludu Bożego i pozostałych narodów, Księga prawdy — Dn 7, 10; 10, 21; Ap 5, 1—9; 6, 1—17; 10, 1—10. Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, dz. cyt. II, 169—176. Interesujące nas: księga z Ap rozdz. 5 i książeczka z rozdz. 10 należą do czwartej spośród wymienionych kategorii ksiąg. Inaczej sądzą L. Cerfaux i J. Cambier (*L'Apocalypse de Saint Jean, lue aux chrétiens*, Paris 1955, 55—57) — uważają oni, że księgą, o której mówi Ap 5, 1—9 (14), jest Stary Testament, wypełniony w doskonały sposób i możliwy do zrozumienia tylko dzięki Chrystusowi.

⁷ Por. E. Schick, *Die Apokalypse*, Düsseldorf 1971, 109.

⁸ Por. A. Jankowski, dz. cyt. 169.

⁹ Por. A. Jankowski, dz. cyt. 202 n; W. Harrington, dz. cyt.

sądu. Inny anioł ogłasza upadek Babilonu (14, 8) — stolicy pogaństwa, symbolu siły wrogiej Bożym sprawom.

17, 1 — 19, 10, prorocki opis kary, jaka dosięgnie „Wielki Babilon”; *angelus interpres* wyjaśnia prorokowi poszczególne elementy wizji. Ta nowa rola, typowa dla apokaliptyki (por. Dn 7, 16; 8, 16 n; 9, 21) to przejaw troski Bożej o człowieka powołanego do przekazywania objawionej nauki Kościołowi: anioł jest tu pośrednikiem Bożej miłości i przewodnikiem Wizjonera.

18, 1—2 anioł mający wielką władzę i chwałę (przedstawiciel Boga) obwieszcza upadek Babilonu (jak w 14, 8).

21, 9 anioł ukazuje Janowi Oblubienicę, Małżonkę Baranka i mierzy mury świętego Miasta (21, 15—17).

Wydaje się, że nie można sprowadzić roli aniołów-przewodników do rzędu jedynie elementu gatunku literackiego apokaliptyki, choć ich występowanie jest cechą charakterystyczną tej formy (por. Dn 7, 16; 8, 16 n; 9, 21; Za 2, 6; 5, 1—4; a także Ez od 40, 3 do końca księgi). Ich obecność w Apokalipsie jest też dla nas nośnikiem prawdy teologicznej; przypomnieniem, że aniołowie służą Bogu do przekazywania treści potrzebnych ludziom do zbawienia i opiekują się nimi. Fakt, że ich występowanie jest cechą gatunku literackiego, nie uprawnia jeszcze do odrzucenia ich istnienia czy pełnienia przez nich funkcji pośredników nawet w danym wypadku, choć nie pozwala też twierdzić z całą pewnością o tym, że aniołowie faktycznie brali udział w przekazywaniu objawionej prawdy. Przekonanie o tym, iż rzeczywiście są oni Bożymi posłańcami i tłumaczami, opieramy na odwołaniu się do całości Objawienia biblijnego (por. Sdz 6 i 13; 1 Krl 19 — księgi reprezentujące inny gatunek literacki niż apokaliptyka) i sądzimy, że również apokaliptyka dodatkowo potwierdza tę wcześniej już objawioną prawdę. „Trzeba włożyć wiele wysiłku, aby treść ... wyrażoną w trudnych obrazach i symbolach, odczytać dzisiaj poprawnie. Trzeba teologicznie dopracować znaczenie tych obrazów i symboli”¹⁰, by jak najlepiej zrozumieć to, co Bóg do nas mówi z kart Pisma Świętego.

3. TROSKA ANIOŁÓW O DOBRO SPOŁECZNOŚCI WIERNYCH

Omówiona wyżej funkcja pośredniczenia w przekazie objawienia jest już w pewnym sensie formą opieki, jaką aniołowie roztaczają nad prorokiem, którego posłannictwo jest skierowane do całego Kościoła. W innych tekstach Apokalipsy rola aniołów w dziejach Kościo-

¹⁰ R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie — der Stand und Forschung*, Leipzig 1969, 139. Przekład wg art.: L. Mycielski, *Apokaliptyczna szata literacka opisów paruzji Chrystusa z Listów do Te-saloniczan*, „Analecta Cracoviensia” 4 (1972), 147—179, 148.

ła zaznacza się jeszcze wyraźniej, jako posłanych przez obrońców i opiekunów wspólnoty Chrystusowej.

W 12 rozdziale Apokalipsy opisana jest walka aniołów (12, 6) ze Smokiem (Szatanem) w obronie Niewiasty obleczonej w słońce, która ma księżyc pod stopami i wieniec z gwiazd dwunastu na głowie (12, 1). W symbolu Niewiasty ogniskują się rysy indywidualne Matki Mesjasza (Iz 7, 11. 14; Mi 5, 2), spotykane w tradycji prorockiej rysy Małżonki Jahwe — uosobienia społeczności teokratycznej (Oz 2, 19 n; Jr 3, 6—10. 12; Ez 16, 8—14), a także Syjonu (Iz 26, 17; 49, 25) lub Jerozolimy — matki Izraelitów (Iz 66, 7) oraz zbiorowe i zarazem indywidualne rysy Niewiasty z Protoewangelii (Rdz 3, 15 n). W Nowym Testamencie Niewiasta jest kilkakrotnie symbolem Kościoła (J 3, 29 n; 2 Kor 11, 2; Ef 5, 23—32), a Niebieska Jerozolima jest „naszą Matką” (Ga 4, 26)¹¹.

Aniołowie pod wodzą Michała (12, 7) walczą w Bożej sprawie, zwyciężają i ocalają społeczność wiernych oznaczoną przez Niewiastę, zapewniając całkowite zabezpieczenie Jej samej (12, 14) i (wcześniej Jej Potomkowi (12, 5).

Anioł jest wykonawcą Bożego wyroku na Smoka (20, 1—3), by zapewnić Kościołowi długie trwanie (20, 2 — tysiąc lat) w pokoju, — aż do paruzji¹², przed którą na krótko szatan zostanie zwolniony, by w ostatecznej walce ponieść nieodwołalną klęskę.

Aniołowie wspomagają także Kościół jako straż na bramach mesjańskiego Jeruzalem (Ap 21, 12). Wiersz należy do części opisu odnoszącej się do czasów mesjańskich, bezpośrednio po wierszach mówiących o niebieskim Jeruzalem — nowym stworzeniu (21, 1—8). Opis (21, 9—22, 15) wzorowany jest głównie na Księdze Ezechiela, uwzględnia w jednej syntezie zarówno perspektywę doczesną, jak i wieczną Kościoła.¹³ Obecność aniołów na bramach Świętego Miasta podkreśla, że zstępuje ono z nieba, a przypuszczalna rola stróżów nasuwa myśl o możliwych jeszcze niebezpieczeństwach¹⁴. Choć wiele elementów przypomina ostateczne uwielbienie Kościoła, obecna forma Apokalipsy, umiejscowienie części przynajmniej dwóch tekstów naprzemian i ich szczegółowa analiza¹⁵ wskazują na to, że omawiany tekst odnosi się do czasów przed paruzją — do owego „tysiąca lat” (20, 3. 7), kiedy to wpływy szatana są ograniczone, ale jeszcze nie przezyciężone ostatecznie.

¹¹ Por. A. Jankowski, dz. cyt. 205; R. Gutzwiller, *Herr der Herscher*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1951, 145—151; L. Stefaniak, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana*, Poznań 1957, 117 n. 128 n; J. Massyngberde Ford, dz. cyt. 195.

¹² Por. A. Jankowski, dz. cyt. 266.

¹³ Por. Tamże 277.

¹⁴ Por. Tamże 278.

¹⁵ Por. Tamże 277.

Aniołowie troszczą się również o indywidualnych wiernych, czego symbolem jest pieczętowanie wybranych (7, 2 n. 8 por. 9, 4; 14, 1; 22, 4) znakiem przynależności do Boga, stanowiącym jednocześnie znamię ochronne, które też uprawnia do otrzymywania niebiańskiej pomocy¹⁶.

Omówione powyżej przejawy Bożej troski o wybranych, których strzeże On przez swoich aniołów (por. Ps 91/90, 11; Prz 3, 23), ukazują związek Bożych duchów z Jego wiernymi na ziemi i pomoc, jaką ci pierwsi udzielają nam wśród utrapień prowadzących do wiecznego zjednoczenia z nimi i z Bogiem w chwale.

4. WSPÓLNY KULT ODDAWANY BOGU PRZEZ LUDZI I ANIOŁÓW

Oddawanie czci Bogu Stwórcy i Zbawcy jest celem i zadaniem wszystkich stworzeń. W Apokalipsie jest mowa o kilku sposobach oddawania chwały Bogu przez ludzi i aniołów — od takich, w których role obu rodzajów stworzeń rozumnych są rozdzielone, do momentu, gdy razem tworzą one jeden wspólny chór błogosławionych. Aniołowie występują jako starsi bracia ludzi — przekazują ich modlitwy Bogu i w niebie sprawują kult analogiczny do tego, jaki jest odprawiany na ziemi, a który został ukazany Mojżeszowi, by wykonał wszystko według wzoru, jaki zobaczył na górze (Wj 25, 40) — Synaj, ale także z pewnym odniesieniem do nieba; ziemską liturgia miała być odbiciem kultu niebiańskiego.

W Ap 8, 3 anioł przedstawił Bogu modlitwy wszystkich świętych jako wiele kadzideł; dzięki jego pośrednictwu niebieski żar oczyszcza i umacnia modlitwy ludzi, a anioł, pełniący niejako funkcję służebną w tym momencie kultu występuje w roli starszego brata świętych i razem z nim uwielbia Boga. Ten sam symbol modlitwy występuje w 5,8, kiedy to czasie z kadzidłem przedstawiają Bogu cztery Zwierzęta i dwudziestu czterech Starców (aniołowie rządzący czterema żywiołami oraz święci Starego Testamentu, lub aniołowie tworzący jakby radę Bożą (por. Ps 89/88/8) albo też święci reprezentujący Kościół wszystkich wieków)¹⁷.

Wspólna modlitwa aniołów i ludzi w niebie jest opisana głównie w rozdziałach 7 i 19 Apokalipsy. Nieprzeliczony tłum ze wszystkich narodów, odziany w białe szaty (7, 9) naprzemian z aniołami wygłasza pochwalne i dziękczynne doksologie (9, 10 i 12). Tłum ten to odkupieni przez Baranka (7, 14), przychodzący z wielkiego ucisku (tamże), co wskazuje na doczesną fazę Kościoła. W 19, 1—3 wielki

¹⁶ Por. Tamże 179.

¹⁷ Por. Tamże, 166 n. 171; W. Harrington, dz. cyt. 108 n; P. Häring, dz. cyt. 112 nn; J. Peschek, dz. cyt. 57 n; R. J. Mc Kelvey, *The New Temple, The Church in the New Testament*, Oxford 1969, 160. 165.

łtům (najprawdopodobniej złożony zarówno z ludzi, jak i aniołów) w niebie wypowiada radosny hymn uwielbienia dla sprawiedliwości Boga, który osądził Wielką Nierządnicę. Wraz z czterema Zwierzętami i dwudziestu czterema Starcami uczestniczy on w dziele wysławiania Pana i Jego wyroków (19, 6—8).

Podobna scena opisana jest w Ap 14, 1—5: dziewiczy orszak Baranka (obraz niebiańskiej świętości Kościoła na ziemi) śpiewa przed tronem, Zwierzętami i Starcami pieśń, której nie może się nauczyć nikt prócz stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych z ziemi (w. 3), mających na czołach imię Baranka i Jego Ojca (w. 1). Dziewicza czystość czyni ich szczególnie bliskimi aniołom: umożliwia ścisłą liturgiczną jedność stworzenia ludzkiego i anielskiego¹⁸: „aniołowie i odkupieni krwią Baranka, to jakby jedno zgromadzenie modlitewne rozdzielone na dwa chóry, alternatim sprawujące officium divinum”¹⁹.

Łączność ludzi i aniołów w jednym dziele uwielbienia Boga i pełnienia Jego woli, najlepiej wyraża termin „współsługa” (*súndoulos*), dwukrotnie użyty przez anioła do Jana (19, 10; 22, 9), kiedy ęto anioł przypomina, że pokłon czci należy się tylko Bogu, zaś on sam razem z prorokiem jest Jego sługą. Określenie powyższe bardzo dobitnie wyraża jedność obu rodzajów stworzeń²⁰. Powołanie do oddawania czci Bogu to powołanie kapłańskie: aniołowie są jego uczestnikami (8, 3 nn; Tb 12, 15)²¹ oraz uznają powszechne kapłaństwo wiernych: uzdolnienie ich przez chrzest do oddawania chwały Bogu. — Dlatego anioł nie waha się nazwać siebie współsługą nie tylko Jana — biskupa i proroka; jego braci proroków (charyzmatyków i członków hierarchii kościelnej)²², ale i wszystkich „którzy strzegą słów tej księgi” (22, 9), czyli zwykłych wiernych, pragnących poznawać i zachować skierowane do nich za pośrednictwem Księgi Słowo Boże. Każde rozumne stworzenie jest powołane do osiągnięcia pełni Chrystusowej (Ef 3, 19), czyli pełni miłości Boga i Jego stworzeń. Poprzez dążenie do tej pełni realizuje się równość wszystkich (por. Łk 20, 36) wobec nieskończonego majestatu Boga, powołującego swe stworzenia do udziału we własnym Jego życiu.

¹⁸ Por. D. Mollat, *La liturgia del l'Apocalisse*, w: *L'Apocalisse*, (Studia biblicy pastoralni 2), Brescia 1967, 135—146. 142.

¹⁹ T. Jelonek, *Obraz Syjonu w Apokalipsie i Liście do Hebrajczyków*, „Studia Warmińskie” 12 (1975), 489—494, 491.

²⁰ Por. J. Massyngberde Ford, dz. cyt. 311.

²¹ Por. R. J. McKelvey, dz. cyt. 165; R. Gutzwiller, dz. cyt. 165.

²² A. Läßple zacieśnia znaczenie słowa „bracia” (Jana) do charyzmatyków, odwołując się do Ap 18, 20; 1 Kor 12, 10. 28; 13, 12 — *Die Apokalypse nach Johannes, ein Lebenbuch der Christenheit*, München 1966, 173. Wydaje się jednak, że zarówno Ap 19, 9, jak ostatnie określenie z 22, 9 dają w pełni podstawy do rozciągnięcia znaczenia użytego wyrazu na cały Kościół, Por. P. Häring, dz. cyt. 357 n. 413.

Apokalipsa św. Jana ukazuje nam aniołów jako tych, którzy z Bożego polecenia opiekują się Kościołem i poszczególnymi wierzącymi. Liturgia Kościoła często wzywa ich pomocy. Warto w homiliach i katechezach przypominać właściwe zadania aniołów wobec społeczności wiernych oraz uświadamiać ścisły związek, jaki istnieje między nami a naszymi „starszymi braćmi” w niebie.

Kraków-Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Ks. Kazimierz Skwierawski

PRZYPOWIEŚĆ O SYNU MARNOTRAWNYM W INTERPRETACJI TERTULIANA *

Wzmoczone zainteresowanie problematyką sakramentu pokuty — mające swe źródło zarówno w samej, odnowionej formie obrzędu, jak też w oficjalnych wypowiedziach Magisterium Kościoła — zachęca do prób ustawienia całego zagadnienia w nieco szerszym kontekście. Po tej linii idzie niniejsza refleksja, stawiająca sobie za cel ukazanie oryginalności Tertulianowego podejścia do przypowieści o synu marnotrawnym, będącej klasycznym obrazem biblijnym dotyczącym pojednania, oraz zasadniczego wpływu jego koncepcji na sposób odczytania tego ewangelicznego tekstu przez Ojców Łacińskich.

Przypowieść tę podejmuje autor już po swym zbliżeniu do montanizmu w traktacie *O czystości*, w którym namiętnie zwalcza praktykę odpuszczania ciężkich grzechów popełnionych po chrzcie. Zrozumiałym jest więc fakt, iż nie mamy tu do czynienia z izolowanym wykładem przypowieści, lecz jawi się nam ona jako jeden z wielu składników służących autorowi do prezentacji i — przede wszystkim — motywacji zajmowanego przezeń stanowiska w sprawie dyscypliny pokutnej. Sprawia to, iż jego wykład ma charakter wybitnie polemiczny.

* Niniejszy tekst jest przeredagowanym fragmentem pracy magisterskiej pt. „Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji Ojców Łacińskich do św. Augustyna”, pisanej w PAT w Krakowie.

1. PRZYCZYNY ODRZUCENIA PRZEZ TERTULIANA ROZPO- WSZECHNIONEJ WŚRÓD KATOLIKÓW INTERPRETACJI PRZYPOWIEŚCI

a) niewierność Żydów

Tertulian rozpoczyna, od przedstawienia poglądu swych antagonyistów. Pisze: „Dwóch synów uważają za dwa narody, starszy — żydowski, młodszy — chrześcijański. Nie mogą bowiem założyć, że grzesznik chrześcijański w młodszy synu ma uzyskać przebaczenie, jeśli w starszym nie odzwierciedla żydowskiego grzesznika”¹. Autor wyraźnie pragnie zasugerować czytelnikowi, że taka próba odczytania tych dwóch postaci podyktowana jest nieuchronną koniecznością, wynikającą z przyjętych założeń. Nie sposób bowiem — według niego — przyjąć, iż młodszy syn to naród chrześcijan, jeśli nie przyjmie się równocześnie, że starszy to naród żydowski. Uwzględniając ten swój punkt widzenia, Afrykańczyk zastanawia się, jak obalić bezsensowne dlań twierdzenie, upatrujące w młodszy synu chrześcijanina. Rozumuje następująco: „Jeśli zatem wykaże, iż żydowski grzesznik nie odpowiada porównaniu do starszego syna, to i chrześcijanin nie może być porównany z młodszy synem. Mógł bowiem naród żydowski otrzymać imię syna i to syna starszego, ponieważ wcześniej był adoptowany, mógł on zazdrościć chrześcijaninowi pozyskania Boga jako ojca, co zresztą przeciwna strona szczególnie podkreśla, jednak Żyd nie może powiedzieć do ojca: „Oto tyle lat ci służę i nigdy nie pominąłem twojego polecenia” (Łk 15, 29). Kiedyż bowiem tak było, że Żyd nie naruszał Prawa, słuchał uchem i nie słyszał, nie nienawidził Tego, którego wyszydził pod bramą i nie miał w pogardzie świętej mowy? Toteż nie może powiedzieć ojciec do Żyda w ten sposób: „Ty zawsze ze mną jesteś i wszystko, co moje, jest twoje” (Łk 15, 31). Żydzi bowiem nazywani są występnyymi synami, bo chociaż urodzeni i wysoko wyniesieni, jednak nie uznali Boga i opuścili Pana i spowodowali gniew Świętego Izraela. Twierdzimy, że wszystko zostało przyznane narodowi żydowskiemu, któremu jednak wszystkie przyjemniejsze dary z gardła zostały wyrwane, nawet sama ziemia przyobiecana przez ojca. Tak więc naród żydowski, nie w mniejszym stopniu niż młodszy roztrwoniwszy dobra Boże, żebrze, służąc do teraz panom tego świata. Niech więc chrześcijanie innego brata swego szukają, Żyda bowiem przypieczęść nie obejmuje”². W taki oto sposób, uwzględniając argumenty drugiej strony, autor — odwołując się do braku wierności u Izraela i czyniąc bezzasadnymi w ustach Żydów słowa: „Oto tyle lat ci służę i nigdy nie pominąłem twojego polecenia” (Łk 15, 29) — obala możli-

¹ Tertullianus, *De pudicitia*, Corpus Christianorum II, series latina, Turnhout — Paris 1953, s. 1295.

² Tamże.

wość uznania w starszym synu narodu żydowskiego, a tym samym, zgodnie z przyjętym przez siebie założeniem, dowodzi niemożności przyjęcia, iż młodszy syn to chrześcijanie.

b) duszpasterska troska

Istnieje jednak jeszcze drugi, żarliwie wysuwany przez Tertuliana, argument. Nie jest bowiem dopuszczalna — stwierdza on — identyfikacja porównań, choćby najbardziej wyważona, jeśli jest szkodliwa dla zdrowia duszy. Widzimy zaś, że cała trwałość zdrowia duszy oparta na sile dyscypliny jest niweczona takim objaśnieniem. (...) Bowiem jeśli ten, który od Boga otrzymał majątek, to znaczy chrzest, jak też Ducha Świętego, a w następstwie nadzieję wiecznego życia, jest chrześcijaninem, a oddaliwszy się od ojca, roztrwonił to, żyjąc jak poganin, jeśli on — pozbawiony dóbr duchowych — oddał się na służbę księciu tego świata (komuż więc innemu, jeśli nie diabłu?) i przez tego przeznaczony do żywienia wieprzy, to znaczy służbie duchom nieczystym, ocknął się i do ojca powraca, wtedy już nie tylko rozpustnicy i nierządnicy, lecz także bałwochwalcy, bluźniercy i cały tłum odszczepieńców będą mogli — według tej przypowieści — dać ojcu zadośćuczynienie i w ten sposób prawdziwie zgubiona została cała istota sakramentu. Któż bowiem będzie się obawiał trwonić te rzeczy, które potem będzie mógł odzyskać? Któż będzie się troszczył, żeby rzecz zachować na zawsze, skoro nie może jej na zawsze utracić? Bezpieczeństwo przewinienia stanowi bowiem jego pokusę. Odzyska i odstępcą swoją szatę uprzednią — okrycie Ducha Świętego i pierścień ponownie odzyska — znak chrztu i znowu dla niego złożony zostanie na ofiarę Chrystus i zasiądzie dla niego do stołu, od którego ci, którzy niestosownie byli ubrani, przez katów zostali usunięci i odrzućeni w ciemności, tym bardziej zaś ci, którzy nie byli odziani. Jeśli więc porównanie historii o synu marnotrawnym z chrześcijanami nie przyniosło korzyści, tym większa jest więc jego waga”³.

Motywym, który skłania autora do stanowczego sprzeciwu wobec takiej interpretacji przypowieści, jest „troska o trwałość zdrowia duszy”. Tertulian zdaje sobie bowiem doskonale sprawę, iż świadomość możliwości odzyskania utraconych rzeczy wpływa na brak obawy przy ich trwoniieniu. Majętność zaś, którą chrześcijanin ma do roztrwonienia, to według niego chrzest, łaska Ducha Świętego i nadzieja życia wiecznego. Sposobem utraty tak pojętej majątności jest dla Tertuliana życie pogańskie, prowadzące do wyjąłowienia życia duchowego i oddania się diabłu, w konsekwencji zaś do służby duchom nieczystym; jej zaś odzyskanie wiąże autor z przybraniem na nowo okrycia Ducha Świętego i swobodnym przystępem do Eucharystii, na co w żaden sposób nie może wyrazić zgody.

³ Tamże, s. 1297 n.

2. ZAZDROŚĆ STARSZEGO SYNA PRZESZKODĄ W UZNANIU GO CHRZEŚCIJANINEM

Tertulian rozważa teraz inną możliwość interpretacji przypowieści. Pisze: „O wiele stosowniejsze byłoby bowiem przyrównanie chrześcijanina do starszego syna, zaś Żyda do młodszego, z powodu przyjęcia wiary, jeśli kolejność następowania obydwu narodów — naznaczona przez porób Rebeki — dopuszcza taką zamianę. Ale i wtedy na przeszkodzie stoi zakończenie przypowieści. Przystoi bowiem, żeby chrześcijanin cieszył się z odrodzenia narodu żydowskiego, a nie smucił, zresztą i cała nasza nadzieja połączona jest z oczekiwaniem Izraela”⁴. Przyczyna odrzucenia przez autora i tej propozycji jest natury moralnej. Tertulian nie wyobraża sobie bowiem, by chrześcijanin mógł być człowiekiem nie radującym się postępem duchowym swego brata, zwłaszcza gdy postęp ten prowadzi do jedności i pozwala wieść dalsze życie we wspólnocie. Poza tym zaś Kartagińczyk uważa, że i „porównanie do marnotrawnego syna nie we wszystkim pasuje do Żydów”⁵. Niestety nie podaje on motywacji zajętego przez siebie stanowiska. Rozwiązanie zagadnienia widzi w dostosowaniu znaczenia przypowieści „do zamiaru Pana”.

3. STARSZY SYN OBRAZEM ŻYDÓW, MŁODSZY POGAN

Tertulian skupia swą uwagę na osobie młodszego syna. Dowodząc jego pogańskiego pochodzenia, wychodzi od refleksji nad ukierunkowaniem misji Chrystusa. Stwierdza: „Przybył bowiem Pan, aby ocalić to, co zostało zgubione, jako lekarz bardziej potrzebny chorym niż zdrowym. To było w przypowieściach oddane i głosił to w sentencjach”⁶. Uzmysłowanie tego faktu prowadzi go do postawienia zasadniczego pytania: „Któż z ludzi jest teraz zgubiony, któż narzeka na swoje zdrowie”⁷. Autor odpowiada — „ten, który nie zna Boga”⁸, starając się wykazać, że warunki te spełnia doskonale poganin. Pisze: „Zważ, czy poganin miał w Bogu Ojcu stan posiadania, mądrości i naturalnej wiedzy, przez który apostoł zauważa w mądrości Bożej, że Bóg nie poznał świata przez mądrość, jakkolwiek ten wziął początek od Boga. Ten byt poganin całkowicie sprzeniewierzył, w ten sposób, że w swych obyczajach daleko odsunął się od Boga, rzucony między błędy i złudy i żądze świata, w którym dręczony głodem prawdy oddał się księciu tego świata. Ten postawił go nad wieprzami, aby on ów rodzaj spokrewniony demonom paś,

⁴ Tamże, s. 1295 n.

⁵ Tamże, s. 1298.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

gdzie nie był w stanie zapewnić sobie pożywienia, podczas gdy widział innych, obfitujących w trudzie Boskim w chleb niebiański. Przypomina więc sobie o Bogu Ojcu, składa Mu zadośćuczynienie, ponownie otrzymuje dawną szatę, to jest ów stan, który utracił Adam przekroczywszy Boży zakaz. Otrzymuje wtedy także po raz pierwszy pierścień, którym — zapytany — opieczętowane związek wiary i od tego momentu pożywia, się on z tłustości Pańskiego Ciała, to znaczy oczywiście Eucharystią. Ten będzie synem marnotrawnym, który nigdy uprzednio nie był rzetelny, który dlatego od razu stał się marnotrawnym, ponieważ nie od razu stał się chrześcijaninem. On był, nad którym użalali się faryzeusze, gdy w postaciach celników i grzeszników powracał w objęcia ojca”⁹. Podstawowe znaczenie dla takiej interpretacji przypowieści ma sposób odczytania przez Tertuliana atrybutów, jakie otrzymuje od ojca powracający syn, przy czym istotny jest fakt, iż szata jest dawną i zostaje darowana ponownie, pierścień zaś zostaje dany po raz pierwszy; że zaś szatę łączy autor z odzyskaniem przez młodszego syna stanu utraconego przez Adama, pierścień natomiast jest dlań znakiem chrztu umożliwiającym korzystanie z Eucharystii, przeto nic dziwnego, że postać powracającego marnotrawcy łączy on zdecydowanie z poganami.

Ustaliwszy pochodzenie młodszego syna nie ma już Tertulian trudności z określeniem jego starszego brata. Argumentuje następująco: „I dlatego pasuje także do tego zawiść starszego brata, ponieważ Żydzi nie byli niewinni i posłuszni Panu, lecz zazdrościli narodowi ocalenia, jasne, aby tylko oni sami mieli u ojca łaskę. I tak Żyd wzdycha do pierwszego wezwania Chrystusa, nie zaś do drugiej odnowy. Ta bowiem świeci także dla pogan, ta, która dokonuje się w kościołach, zresztą Żydom nie znana”¹⁰. Faktem pozwalającym na dostrzeżenie w starszym synu narodu żydowskiego jest dla autora prezentowana przezeń zazdrośna zawiść, która wynika z chęci wyłączonego udziału w łasce Ojca. Stąd też — podkreśla Tertulian — bierze się żydowskie niezrozumienie dla obejmującego wszystkich, a dokonującego się w Kościele, wezwania Bożego.

4. PODSUMOWANIE

Zbierając wywody Tertuliana odnośnie rozpatrywanego przez nas tekstu, trzeba zaznaczyć, że autor nie przeprowadza jego wnikliwej analizy. Chodzi mu bowiem tylko o ustawienie właściwej perspektywy, w świetle której można odczytywać całą przypowieść. Perspektywą tą jest dla niego trafna identyfikacja postaci obu synów.

Mając na uwadze z jednej strony żydowską niewierność, z drugiej zaś zatroskanie o świętość życia, dla którego zagrożenie mogła-

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 1298 n.

by stanowić łatwość przebaczenia, odrzuca Tertulian tradycyjną interpretację przypowieści, według której starszy syn jest Żydem, młodszy zaś chrześcijaninem. Rozważywszy następnie możliwość przyrównania chrześcijanina do starszego syna, Żyda zaś do młodszego, czyni ją bezzasadną ze względu na zazdrość, jaka musiałaby wtedy zostać przypisana chrześcijanom.

W tej sytuacji jedyne logiczne rozwiązanie problemu widzi autor w uznaniu starszego syna Żydem, młodszego zaś poganinem. Trafności i słuszności swej interpretacji dowodzi przez ukazanie, iż pogaństwo — wracając do ojca — odzyskują utracony przez Adama pierwotny stan naturalnej mądrości i wiedzy, pieczętując swą przemianę przyjęciem chrztu i zyskując dostęp do Eucharystii, tego zaś w żaden sposób nie są w stanie ścierpieć zazdrośni Żydzi, którzy — nie będąc niewinni i posłuszni Bogu — pragną przecież tylko dla siebie zatrzymać Jego łaskę i nie chcą nawet słyszeć, że jest ona dostępna dla wszystkich w Kościele.

Chociaż autor nie podjął szczegółowej egzegezy przypowieści, to jednak swoim ujęciem stworzył fundament do jej odczytania dalszym pokoleniom. Jego koncepcja wpłynęła na całą tradycję interpretacji tej przypowieści przez Ojców Łacińskich. Po wytkniętej przez Tertuliana drodze doszli później Hieronim i Augustyn, a w pewnym stopniu także Ambroży.

Maków Podhalański

KS. KAZIMIERZ SKWIERAWSKI

Ks. Tomasz Chmura

KULT LITURGICZNY ŚW. FLORIANA W KRAKOWIE OD POŁOWY XIV W.

1. UWAGI WPROWADZAJĄCE

Wypowiedź niniejsza¹ nie obejmuje całego kultu św. Floriana w Krakowie, wszystkich wyrazów i przejawów jego czci. Jest ich bowiem bardzo wiele, jak np. budownictwo sakralne i sztuka, czy pieśni kościelne. Uwaga nasza skupia się jedynie na liturgicznym kulcie, a więc na oficjalnej, urzędowej czci, jaką cieszył się on w Kościele krakowskim. Kult ten płynie dwoma zasadniczymi nur-

¹ Jest to nieznacznie zmieniony tekst referatu, jaki został wygłoszony w kościele św. Floriana w Krakowie dnia 18. marca 1984 r. w ramach obchodów 800-lecia sprowadzenia relikwii świętego Męczennika do Polski.

tami: mszalnym i brewiarzowym. Jego zatem świadectw trzeba szukać w mszałach i brewiarzach.

Baza źródłowa też ma tutaj zawężony zakres, gdyż ogranicza się do źródeł znajdujących się w bibliotece Kapituły krakowskiej na Wawelu. Na świadectwa kultu św. Floriana natrafiamy już w 31 rękopiśmiennych księgach liturgicznych. Mówią one o czci świętego Męczennika, jaką oddawano mu w Krakowie w okresie od połowy XIV do początków XVI w., z tego bowiem czasu kodeksy te pochodzą.² Śledząc kult liturgiczny św. Floriana, sięgniemy również po najstarsze z drukowanych ksiąg kościelnych: po inkunabuły i starodruki.

W ramach uwag wprowadzających należy jeszcze wspomnieć o zasadniczych etapach czci św. Floriana. Podlega ona ogólnym prawom rządzącym losami kultu świętych. Zazwyczaj dziejów tych nie obrazuje linia wstępująca, zmierzająca stale choć stopniowo ku górze, ale raczej linia falująca. Są okresy, w których cześć świętego jest bardzo żywa, a są też takie, w których zamiera, by po jakimś czasie znów się odrodzić. Tego rodzaju falowanie dostrzegamy i w historii kultu św. Floriana. Wolno sądzić (materiał źródłowy jest tu bowiem bardzo skromny), że po sprowadzeniu w 1184 r. do Krakowa relikwii świętego Męczennika kult jego był bardzo żywy. Wraz z kanonizacją w 1253 r. św. Stanisława, biskupa i męczennika, kończy się okres świetności kultu floriańskiego. Po czasach upadku odradza się on w XV w., do czego w dużej mierze przyczyniły się statuty biskupa Zbigniewa Oleśnickiego z 1436 r. W ten sposób rozpoczął się „złoty wiek” kultu św. Floriana, który będzie trwał aż do reformy liturgicznej Soboru Trydenckiego³. Niniejsza wypowiedź sięgając po najdawniejsze z zachowanych w bibliotece kapitulnej ksiąg liturgicznych, a więc jeszcze do czasów upadku kultu św. Floriana, ukazuje szczyt jego rozwoju do reformy trydenckiej. Krótki rzut oka na kult potrydencki i dzisiejszy, powatykański, zakończy nasze wertowanie mszałów i brewiarzy.

2. RANGA ŚWIĘTA FLORIAŃSKIEGO

Obchody liturgiczne różnicują się między sobą, mogą być bardziej lub mniej okazałe. Uwidacznia się to np. w melodii śpiewanych tekstów mszalnych czy brewiarzowych, w odmawianiu bądź pomijaniu „Gloria” i „Credo”. Na te właśnie różnice wskazuje ranga obchodu

² Co do czasu powstania rękopiśmiennych ksiąg mszalnych i brewiarzowych por. I. Polkowski, *Katalog rękopisów kapitulnych Katedry krakowskiej*, cz. I: Kodeksy rękopiśmienne, Kraków 1884.

³ W sprawie zasadniczych etapów czci św. Floriana zob. K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923, s. 45, 65, 92.

liturgicznego. Określali ją w swych diecezjach biskupi wydając odpowiednie zarządzenia. I tak biskup Nanker na początku swych rządów w Krakowie ogłosił w 1320 r. statuty, w których wiele miejsca poświęcił sprawie świąt. Wyodrębnił on dwie grupy świąt: bardziej uroczyste „festa duplicia” i mniej uroczyste „festa semiduplicia”. W pierwszej grupie znalazło się święto Stanisławowe, a w grupie drugiej święto Wojciechowe i Florianowe. W interesujące nas święto floriańskie należało zaniechać pracy i było ono obowiązujące w całej diecezji, a nie tylko w Krakowie.

Kolejnym uporządkowaniem świąt zajął się biskup Piotr Wysz. W swoich statutach z lat 1394 i 1396 podzielił on święta również na dwie grupy, ale według innej zasady. Zgodnie z tym podziałem jedne święta obchodzono kościelnie i cywilnie („festa fori”), inne natomiast tylko kościelnie („festa chori”). Dzień św. Floriana miał odtąd w diecezji charakter święta wewnątrzkościelnego, a jedynie w Krakowie był świętem obchodzonym kościelnie i cywilnie. Widocznie w diecezji kult św. Floriana znacznie podupadł, skoro biskup zdecydował się na tę zmianę.

Taki stan rzeczy przetrwał w zasadzie aż do statutów biskupa Zbigniewa Oleśnickiego z 1436 r. W statutach biskup polecił czcić w całej diecezji św. Floriana, „sławnego męczennika i patrona”, na równi z innymi patronami Królestwa Polskiego: św. Wojciechem, Stanisławem i Wacławem⁴.

Postanowienia biskupów dotyczące świąt znajdowały swój wyraz również w kalendarzach, jakie z reguły umieszczano na początku mszałów i brewiarzy. Przyjął się zwyczaj, iż święta wyższej rangi wpisywano w kalendarzu kolorem czerwonym, a obchody niższej rangi kolorem czarnym. Oprócz koloru do klasyfikowania świąt używano również określeń słownych, o których co dopiero była mowa. Jeśli chodzi o św. Floriana, to jego święto w kalendarzu mszału rękopiśmiennego z pierwszej połowy XV w. (sygn. M 1) zaznaczono samym kolorem czerwonym. Koloru czerwonego i określenia „duplex” używają: mszał rękopiśmienny z XV w. (M 2) i także dwa brewiarze z końca XIV i początków XV w. (B 27 i 29), a także mszał inkunabułowy wydany po 1493 r. (Inc. 223) oraz brewiarz drukowany z 1507—1508 r. (B 117). Zatem we wszystkich tych księgach święto św. Floriana zostało zaliczone do świąt najwyższej rangi, obchodzonych kościelnie i cywilnie. Trzy mszały rękopiśmienne (M 4, 5 i 8) zapisały w swoich kalendarzach święto floriańskie kolorem czarnym zaznaczając, iż obowiązuje w tym dniu oficjum brewiarzowe o dziewięciu lekcjach („IX lectionum”). Tu przeto potraktowano dzień św. Floriana jako obchód jedynie wewnątrzkościelny.

⁴ O podziale świąt w statutach biskupów Nankera, P. Wysza i Zb. Oleśnickiego zob. K. Dobrowolski, dz. cyt., s. 72-73, 92.

3. MSZA O ŚW. FLORIANIE

Wielkość kultu danego świętego uwidacznia się nie tylko w randze obchodu jego dnia, ale także w doborze tekstów mszalnych i brewiarzowych. Święci bardziej czczeni mieli własne formularze liturgiczne, natomiast dla świętych o mniejszym kulcie brano je z tekstów wspólnych. Nasuwa się więc pytanie naprzód o formularz mszalny św. Floriana.

Wszystkie mszały rękopiśmienne i mszał inkunabułowy (Inc. 223 k. 200v) na święto św. Floriana podają trzy modlitwy własne: orację „Deus, qui nos”, sekretę „Hanc in conspectu” i pokomunię „Sancta nos”. Pozostałe części pochodzą z mszy wspólnych o męczenniku w okresie wielkanocnym. Rękopiśmienny graduał z XV w. (G 45 k. 11r) ma na alleluja własny, oparty na rytmie werset o św. Florianie „Athleta praeclare”.

Dopiero w mszałach drukowanych z 1515 (M 248 k. 201v — 202r) i 1532 r. (M 246 k. 223rv) odnajdujemy dalsze własne części formularza mszy o św. Florianie. Oprócz wspomnianych wyżej trzech modlitw i wersetu na alleluja podają one do wyboru drugi werset „Adesto votis”. Dalszym ubogaceniem formularza mszalnego jest w nich własna proza (zwana później sekwencją) „Salve martyr glorioso”. Składa się ona z 20 zwrotek, które opisują męczeństwo św. Floriana i jego chwałę w niebie. Wzywają też Kraków do radości z posiadania relikwii świętego Męczennika, prosząc go zarazem o wstawiennictwo u Boga i opiekę.

4. MODLITWA BREWIARZOWA O ŚW. FLORIANIE

W modlitwie tej, jak wspomniano wyżej, można wyróżnić teksty wspólne i teksty własne. Gdy dany święty nie cieszył się zbyt wielkim kultem, w jego święto posługiwano się formularzem z komunahu. Natomiast dla świętych bardziej czczonych układano oficja własne, którym zwłaszcza w Średniowieczu nadawano postać wiersza opartego na rytmie lub rytmie. Jakim oficjum czczono św. Floriana?

We wszystkich brewiarzach rękopiśmiennych, z których najstarsze pochodzą z XIV w., występuje własna modlitwa o św. Florianie „Deus, qui nos”. Cztery brewiarze rękopiśmienne (B 27, 29, 30 i 31) podają również własne lekcje mówiące o jego wierności Chrystusowi aż do męczeńskiej śmierci. Oprócz modlitwy i czytań odnajdujemy w brewiarzu rękopiśmiennym (B 31 k. 317v) jeszcze jeden element własny, a jest nim antyfona „O florem” odmawiana w nieszpórach z kantykiem „Magnificat”.

Wszystkie możliwe części własne modlitwy brewiarzowej o św. Florianie napotykamy dopiero w brewiarzu drukowanym z 1507—1508 r. (B 117 k. 299rv — 301r). Tu osiąga już ona w pełni swój własny kształt. Przyjrzyjmy się jej dokładnie.

W przeddzień święta miały miejsce pierwsze nieszpory. Na modlitwę nieszporną składało się pięć własnych antyfon: „Invicti militis, Sanctus Florianus egregius, Sanctus Florianus martyr, Aquila venit, Floriane Dei miles” wraz z towarzyszącymi im psalmami „Laudate”⁵. Po nich następowało kapitulum z komunau „Beatus vir, qui inventus est” i własne responsorium „Beate martyr Floriane” (dziewiąte responsorium.z godziny czytań). Z kolei odmawiano własny, ośmiowrotkowy hymn „Gratuletur Ecclesia”. Werset „Gloria et honore” brano z części wspólnych, natomiast własne były zarówno antyfona „O florem Eden” do kantyku „Magnificat”, jak i oracja „Deus, qui nos” kończąca nieszpory.

Godzinę czytań (matutinum) rozpoczynało własne wezwanie (invitatorium) „Florem, quo floret Florianus” z psalmem 94 „Venite”. Matutinum miało też własny, czterowrotkowy hymn „Mente colant christiani”, który zgodnie z ówczesnymi rubrykami pomijano wprawdzie w samo święto, ale obowiązywał on w czasie oktawy. Godzina czytań była podzielona na trzy nokturny, a każdy z nich składał się z trzech własnych antyfon i psalmów z komunau męczennika. W pierwszym i drugim nokturnie odmawiano po trzy własne lekcje z responsoriami. Natomiast w trzecim nokturnie brano homilię „Ego sum vitis vera” z komunau męczennika, z tym że i tutaj responsoria były własne. Godzinę czytań zamykał hymn „Te Deum” i werset „Corona aurea”.

Kolejna godzina brewiarzowa to jutrznia (laudes). Jej pięciu psalmom towarzyszyło tyleż własnych antyfon. Po kapitulum z komunau następował własny, czterowrotkowy hymn „Saepe martyr verberatus”, który podzielał los hymnu z godziny czytań. Z kantykiem „Benedictus” odmawiano własną antyfonę „Dum aeternae diei” i modlitwą „Deus, qui nos” kończono jutrznię. Antyfony z jutrzni, z wyjątkiem czwartej, brano także do godzin w ciągu dnia (prima, tertia, sexta, nona).

W drugich nieszporach również korzystano z antyfon jutrzni dodając do nich psalmy z komunau męczennika. Za responsorium nieszporne służyło szóste responsorium godziny czytań „Ad pontem igitur”, a hymn był taki sam, jak w pierwszych nieszporach („Gratuletur Ecclesia”). Natomiast kantykowi „Magnificat” towarzyszyła własna antyfona „Ad vesperam vitae”.

Lepszemu uzmysłowieniu całego bogactwa własnego oficjum o św. Florianie posłuży z pewnością ujęcie go w liczby. Obejmuje ono 22 antyfony, 10 responsoriów, 3 hymny, 6 lekcji, wezwanie (invitatorium) i dwie oracje. Łącznie mamy zatem 44 elementy własne.

⁵ Były to psalmy zaczynające się od różnych form gramatycznych czasownika *laudare*: *Laudare pueri* (Ps 112), *Laudate Dominum omnes gentes* (Ps 116), *Lauda anima mea* (Ps 145), *Laudate Dominum quoniam bonus* (Ps 146), *Lauda Jerusalem* (Ps 147).

5. SUFRAGIUM O ŚW. FLORIANIE

Warto jeszcze wspomnieć o tej formie czci św. Floriana w brewiarzu, jaką stanowią tzw. sufragia. Składały się one z antyfony, wersetu i oracji, a dołączano je do nieszpórów i jutrzni. Liczba tych sufragiów była różna. Tak np. w dwóch brzewiarzach rękopiśmiennych B 30 k. 90rv — 91rv, B 31 k. 82rv — 83rv) mamy zestawy liczące po 15 sufragiów, rękopiśmienne kolektarium (B 57 k. 141v — 144r) ma ich 16, a brewiarz drukowany z 1507—1508 r. (B 117 k. 139r — 140r) podaje ich nawet 17. Zasadniczym okresem odmawiania sufragiów był czas od oktawy Objawienia Pańskiego do Środy Popielcowej i od oktawy Bożego Ciała do Adwentu. W tym to okresie każdego dnia, wyjąwszy święta podwójne, św. Florian na równi ze świętymi patronami Wacławem, Stanisławem i Wojciechem miał swoje sufragium w modlitwie brewiarzowej. Zwracano się wówczas do św. Floriana w nieszpórach przez antyfonę „Stola iucunditatis” (B 117) lub „Beatus vir, qui suffert” (B 30 i 31), a w jutrzni przez antyfonę „Qui vult venire” (B 117) bądź „Hic vir despiciens” (B 30 i 31). Po nich następował werset „Corona aurea” z oracją „Adesto, Domine” (B 30 i 117) albo „Deus, qui nos” (B 31).

6. OKTAWA ŚWIĘTA FLORIANOWEGO

O wielkości czci liturgicznej oddawanej świętemu świadczy również oktawa jego święta. Jest ona jakby przedłużeniem święta, rozciągnięciem go na osiem dni. Podczas dni oktawy („infra octavam”), o ile przepisy na to pozwalały, odprawiano Mszę św. i odmawiano brewiarz o świętym. Szczególnie uroczysty był ostatni dzień oktawy („in octava”), bowiem liturgicznie miał on taki sam kształt jak święto.

Dzień oktawy święta floriańskiego i jego rangę liturgiczną odnotowały w swoich kalendarzach pod datą 11 maja już najstarsze z zachowanych ksiąg kościelnych, a mianowicie mszał rękopiśmienny (M 2: „officium solemne”) i także dwa brewiarze (B 27: „IX lectionum”, B 30: „III lectionum”). Oktawę odnajdujemy w kalendarzu najstarszych ksiąg drukowanych: w mszale inkunabułowym (Inc. 223: „IX lectionum”), w mszałach z lat 1515 i 1532 oraz w brewiarzu z 1507—1508 r. Z rękopiśmiennych ksiąg liturgicznych o oktawie mówią nadto cztery brewiarze (B 27 k. 278r; B 29 k. 299v, B 30 k. 314r, B 31 k. 318r) i dwa antyfonarze (B 53 k. 202v, B 52 k. 49v).

W czasie oktawy posługiwano się zasadniczo świętecznym formularzem mszalnym z „Gloria” i „Credo” (por. M 248 k. 202r i M 246 k. 223v — 224r). Jeśli chodzi o modlitwę brewiarzową, to w ciągu oktawy była ona nawet bogatsza niż w samo święto, miała bowiem hymny w godzinie czytań i jutrzni. Trzy brewiarze rękopiśmienne

(B 29 k. 411v X 412r, B 30 k. 314rv, B 31 k. 317v — 318r) i brewiarz drukowany z 1507—1508 r. (B 117 k. 299v — 300r) podają odrębne czytania na oktawę.

7. WOTYWA I WSPOMNIENIE O ŚW. FLORIANIE

Kult liturgiczny św. Floriana nie kończył się na jego święcie i oktawie. Także w ciągu roku odprawiano o nim Mszę św. i odmawiano brewiarz, inaczej mówiąc — czczono go wotywą i wspomnieniem.

Wotywę o św. Florianie odnajdujemy w mszałach drukowanych z lat 1515 i 1532 (M 248 k. 202r, M 246 k. 224r). Z świętecznego formularza mszalnego brano wówczas jedynie modlitwy, pozostałe zaś teksty z mszy wspólnych o męczenniku. Warto odnotować, iż mszał z 1515 r. podaje dla mszy wotywniej orację „Adesto, Domine” różną od oracji święta („Deus, qui nos”). W Mszy św. wotywniej odmawiano również „Gloria”, które opuszczano w okresie przedpościa i Wielkiego Postu. Stale natomiast pomijano prozę i „Credo”.

Jak zaznaczono wyżej, świętemu Florianowi poświęcano w ciągu roku także modlitwę brewiarzową. Na pierwsze świadectwo w tym względzie natrafiamy w brewiarzu z 1507—1508 r. (B 117 k. 1 n1b i 247 v). Czasem stosowanym dla tej modlitwy był okres od oktawy Objawienia Pańskiego do Środy Popielcowej i od oktawy Bożego Ciała do Adwentu. Jeśli nie wypadało święto podwójne, wówczas w tym okresie cztery kolejne dni tygodnia poświęcano polskiemu patronom, a mianowicie poniedziałek św. Wojciechowi, wtorek św. Wacławowi, środę św. Florianowi i czwartek św. Stanisławowi. Wspomniany brewiarz poleca dla św. Floriana wziąć formularz brewiarzowy wspólny, z wyjątkiem własnej oracji i czytań.

8. ŚW. FLORIAN W LITANII DO WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH

Cześć świętego wyraża się też obecnością jego imienia w Litanii do Wszystkich Świętych. Litania ta jest urzędową modlitwą Kościoła, do której ucieka się on przy różnych okazjach. Jeszcze dziś towarzyszy ona np. święceniu wody chrzcielnej w Wielką Sobotę czy udzielaniu święceń kapłańskich. Stanowiła także istotny składnik wielu procesji, jak np. do niedawna jeszcze praktykowanych procesji w święto św. Marka i w Dni krzyżowe przed Wniebowstąpieniem Pańskim.

Imię św. Floriana w Litanii do Wszystkich Świętych odnajdujemy w mszale rękopiśmiennym (M 8 k. 116v), w 11 rękopiśmiennych księgach brewiarzowych, w rękopiśmiennym kancjonałe, pasjonale i kolektarium. Mają je również w swojej litanii drukowane mszały z lat

1515 i 1535 oraz brewiarz z 1507—1508 r. Św. Florian pojawia się w litanii z zasady po innych patronach polskich. Wyjątek stanowi tutaj rękopiśmienny antyfonarz (B 50), gdzie św. Florian występuje przed św. Wojciechem. Tradycja wezwań do św. Wacława, Stanisława, Floriana i Wojciecha przetrwała nawet w księgach liturgicznych wydawanych w Polsce po reformie trydenckiej.

9. PROCESJA KU CZCI ŚW. FLORIANA

Dziś Kraków ma dwie główne procesje wyruszające z Katedry wawelskiej na ulice miasta: procesję na Skalkę ku czci św. Stanisława i procesję na rynek krakowski w Boże Ciało. Niegdyś Kraków był nadto świadkiem przedkoronacyjnych procesji królewskich na Skalkę. W uroczystość św. Marka krakowianie szli w procesji z Katedry wawelskiej do jego kościoła, a w Dni krzyżowe kolejno do kościoła Świętej Trójcy, do klasztoru franciszkanów i do kościoła mariackiego. Była jeszcze jedna procesja, której wypada się bliżej przyjrzeć: procesja ku czci św. Floriana. Natrafiamy na nią w księgach liturgicznych z początku XVI w., a mianowicie w rękopiśmiennym kolektarium (B 57 k. 148v — 149rv) i w mszałach drukowanych z lat 1515 (k. 202r) i 1532 (k. 224v). Pierwsza z tych ksiąg podaje modlitwy, jakie podczas procesji odmawiano w kościele św. Floriana, natomiast mszały określają jej przebieg.

W uroczystość św. Floriana wyruszała z Katedry wawelskiej procesja do jego kościoła. Po skończonej Mszy św. śpiewano w Katedrze „Exsurge, Domine” z wersemem psalmu 43 „Deus, auribus nostris”. Gdy pochód już się uformował, wykonywano antyfonę „Protege, Domine”, po czym procesja ruszała przy wtórze dwóch responsoriów do Trójcy Świętej „Te Sanctum Dominum” i „Summe Trinitati”. Wspomnienie księgi zachowują milczenie co do dalszych modlitw podczas drogi. Wchodząc do kościoła św. Floriana intonowano responsorium o męczenniku okresu wielkanocnego „Filiae Jerusalem”. Następnie kapłani klęcząc przed wielkim ołtarzem śpiewali antyfony z modlitwami, których kolektarium (B 57) podaje 15. Św. Florian również miał swoją antyfonę i modlitwę po wezwaniach do Ducha Świętego, Krzyża i Matki Bożej. Św. Stanisław stale wyprzedzający św. Floriana w tym wypadku ustępował mu pierwszeństwa, bowiem do niego zwracano się dopiero po św. Florianie. Wśród prośb były nadto modlitwy za Kościół, o deszcz lub pogodę, za króla, o pokój i inne. Po skończonych modłach biskup, jeśli był obecny, udzielał wiernym błogosławieństwa.

W drodze powrotnej śpiewano responsorium o Matce Bożej „Quae est ista” i wstępowano do Jej kościoła. Przy wejściu wykonywano antyfonę maryjną „Regina caeli” i antyfonę o pokój „Da pacem” dodając do nich modlitwy. Wychodząc z kościoła mariackiego rozpoczy-

nano śpiew Litanii do Wszystkich Świętych. Procesja kończyła się w Katedrze wawelskiej odśpiewaniem responsorium i modlitwy o św. Wacławie.

Powołane tu księgi nie mówią, czy w czasie procesji niesiono kosztowny relikwiarz głowy św. Floriana. Relikwiarz ten do dziś przechowywany w skarbcu katedralnym pochodzi z fundacji królowej Zofii Jagiellonki (1422—1461) i do początków XVI w. służył jako relikwiarz głowy św. Stanisława. Zwyczaj niesienia relikwiarza św. Floriana istniał na pewno w połowie XIX w., o czym świadczy pochodzący z tego czasu opis procesji floriańskiej⁶.

10. POTRYDENCKI KULT LITURGICZNY ŚW. FLORIANA

Wraz z Soborem Trydenckim (1545—1563) rozpoczyna się nowy okres w historii liturgii. Jednym z celów soborowej odnowy liturgii było jej ujednoczenie. Dotąd bowiem istniała w tej dziedzinie duża dowolność. Poszczególne diecezje miały swoje księgi liturgiczne, układały własne formularze mszalne i brewiarzowe. Sobór Trydencki zamyka okres rodzimej twórczości liturgicznej. Na jego polecenie wydano dla całego Kościoła obrządku łacińskiego naprzód brewiarz rzymski w 1568 r., a w dwa lata później mszał rzymski. W Polsce na synodzie piotrkowskim w 1577 r. przyjęto dekrety soborowe⁷. W ślad za tym poszło zreformowanie polskich ksiąg liturgicznych i dostosowanie ich do ksiąg rzymskich. Co pozostało w tych zreformowanych mszałach i brewiarzach z dawnych formularzy o św. Florianie?

Zagłębmy naprzód do dwóch najstarszych (z zachowanych w bibliotece) mszałów z tego okresu. Są to mszały rzymskie, do których dołączono (tzw. adligat) „Missae propriae Patronorum et Festorum Regni Poloniae ad normam Missarum Romani accomodate”. To proprium mszalne ukazało się w Krakowie w 1607 r. (M 263) i w Antwerpji w 1613 r. (M 231). Kartę tytułową proprium z 1613 r. zdobi drzeworyt przedstawiający pięciu świętych szczególnie czczonych w Polsce: Stanisława, Wojciecha, Wacława, Kazimierza i Floriana. Po niej zaczyna się kalendarz, w którym zaznaczono święta obchodzone w Polsce. Dostrzegamy w nim dwie zasadnicze kategorie świąt: „festa duplicia” i „festa semiduplicia”. Obchód św. Floriana zaliczono do świąt wyższych rangą, z dodaniem jednak wspomnienia o św. Monice („duplex cum commemoratione”)⁸.

⁶ Por. K. Dobrowolski, dz. cyt., s. 116.

⁷ Por. M. Zahajkiewicz, *Zarys historii liturgii*, w: *Liturgika ogólna* opr. zb., Lublin 1973, s. 302—303.

⁸ Kalendarz rzymski pomija św. Floriana, a dzień 4 maja poświęca św. Monice, matce św. Augustyna. Dla porównania warto dodać, iż święto Stanisławowe obchodzone w Polsce 8 maja jako „festum duplex” zazna-

Przyjrzyjmy się z kolei formularzowi mszy o św. Florianie. Z jego tekstów własnych zachowano jedynie trzy modlitwy znane nam już z mszałów czternastowiecznych: „Deus, qui nos, Hanc oblationis hostiam, Sancta nos quaesumus”. Z formularza usunięto więc dwa własne wersety na alleluja „Adesto votis Ecclesiae” i „O athleta praeclare”, a także własną, dwudziestozwrotkową prozę. Dalszym zubożeniem Florianowego święta jest odebranie mu oktawy.

Sięgnijmy teraz po najstarsze w bibliotece z potrydenckich ksiąg brewiarzowych. Naprzód po antyfonarz wydany w Krakowie w 1654 r. (B 84 s. 346). Wskutek reformy znacznie zubożało również proprium brewiarzowe o św. Florianie, które niegdyś miało w sumie 44 teksty własne. Reforma pozostawiła mu 3 własne antyfony: do „Magnificat” w pierwszych nieszpórach „O florem Eden” i w drugich nieszpórach „Floriane, Dei miles” oraz „Dum aeternae dei” do „Benedictus”. Zachowały się także dwa hymny własne „Gratuletur Ecclesia” (hymn nieszporny) i „Saepe martyr verberatus” (hymn jutrzni), dwa responsoria w godzinie czytań „Quam venerandus” i „Ad pontem”. Drugą z najstarszych (w bibliotece) potrydenckich ksiąg brewiarzowych są *Officia Sanctorum Patronorum Regnorum Poloniae et Sveciae* wydane w Warszawie w 1735 r. (B 107). Nie odnajdujemy tutaj nawet antyfony „Floriane, Dei miles” ani responsum „Quam venerandus”. Występują natomiast dwie oracje „Adesto, Domine” i „Deus, qui nos” oraz trzy własne lekcje w drugim nokturnie (por. s. 208—212). W obu księgach mamy zatem łącznie 12 tekstów własnych.

11. ŚW. FLORIAN W MSZALE I BREWIARZU PO VATICANUM II

Księgami liturgicznymi zreformowanymi przez Sobór Trydencki posługiwaliśmy się bez większych zmian aż do następnej wielkiej reformy, którą zapoczątkował Sobór Watykański II (1962—1965). Zgodnie z zaleceniami tego soboru na nowo opracowano dla Kościoła obrządku łacińskiego kalendarz, mszał, brewiarz i rytuały.

W 1974 r. Kongregacja Kultu Bożego zatwierdziła nowy kalendarz dla diecezji polskich. Jakie miejsce przyznano w nim św. Florianowi? Nie znalazł się on już w gronie czcigodnych patronów Polski⁹, a w całej Polsce przysługuje mu jedynie wspomnienie obowiązkowe w dniu 4 maja. Tylko diecezja katowicka ma go za swego drugorzędnego patrona, podczas gdy w diecezji krakowskiej przyznano mu

czono w kalendarzu rzymskim 7 maja jako „festum semiduplex”. Podobną klasyfikację jak św. Florian otrzymał w kalendarzu polskim św. Kazimierz („duplex cum commemoratione”).

⁹ Tytuł patrona Królestwa Polskiego zachował św. Florian jeszcze w księgach potrydenckich, np. w *Officia Sanctorum* z 1735 r. (sygn. B 107 s. 208).

drugorzędny patronat nad samym miastem. W studyjnym wydaniu mszału polskiego z 1979 r. nie ma on nawet własnej oracji. Jeśli chodzi o polski brewiarz, to w 1982 r. ukazała się dopiero jego pierwsza część (okres Adwentu i Bożego Narodzenia).

12. ZAKOŃCZENIE

Wypadałoby tę wypowiedź zamknąć jakimś radośniejszym akcentem. Nie sposób jednak oprzeć się smętnej refleksji, iż świętych nie-rzadko spotyka los wychowawców. Wychowawca spełniwszy swoje zadanie odchodzi i niejednokrotnie zapomina się całkowicie o jego zasługach. Święci są wielkimi wychowawcami narodu. Spełniwszy swoją dziejową misję odchodzą. Przychodzą inni wychowawcy na miarę nowych czasów i nowych potrzeb narodu, jak ostatnio św. Maksymilian Kolbe, męczennik oświęcimski, czy błogosławieni brat Albert Chmielowski i o. Rafał Kalinowski, prawdziwi miłośnicy Ojczyzny. Świętą powinnością narodu jest nie tylko otwarcie się na dzisiejszych jego wielkich wychowawców, ale także wdzięczna pamięć o tych dawniejszych, zwłaszcza z dziecięcych lat wiary narodu.

Kraków

KS. TOMASZ CHMURA

Ks. Jan Kuś

KOLEGIATA ŚW. FLORIANA W KRAKOWIE W KULTURZE RELIGIJNEJ POLSKI I KRAKOWA (1184–1984).

Papież Paweł VI w r. 1964, jeszcze jako arcybiskup Mediolanu, darował kolegiacie Św. Floriana w Krakowie trzy dzwony (ulane przez Zakady Odlewnicze w Seregno¹. Dzwony te — 1. dedykowany N.M.P. Królowej Polski, 2. św. św. Antoniemu i Karolowi (patronom Mediolanu), 3. św. Florianowi — obwieściły jubileusz 800-lecia kolegiaty, która w ciągu ośmiu wieków stanowiła ośrodek kultu św. Floriana na Kleparzu w Krakowie, odgrywając przy tym rolę szczególnie ważną zarówno w dziejach Krakowa, jak i naszej Ojczyzny.

Uroczystości uwieńczyła w dniu 6 maja br. uroczysta pontyfikalna Msza św. celebrowana przez J. Em. Ks. Kard. Franciszka Macharskiego.

¹ J. Kuś, *Dar Pawła VI dla Krakowa*, „Gość Niedzielny” 28 (1964) s. 1.

Godzi się przypomnieć podstawy tak uroczyste obchodzonego jubileuszu.

Na prośbę księcia krakowskiego Kazimierza II, zwanego Sprawiedliwym, i biskupa Krakowa Gedki papież Lucjusz III, za pośrednictwem legata papieskiego bpa Modeny, przysłał dla Krakowa relikwie św. Floriana.

Dnia 25 X 1184 relikwie złożono w katedrze wawelskiej nad grobem św. Stanisława (który został kanonizowany w Asyżu dopiero w 1253 r.), a część z nich przeznaczono dla kościoła, który miał być wybudowany na Kleparzu.

Nowa świątynia ufundowana przez księcia Kazimierza Sprawiedliwego stanęła na łąkach prądnickich. Kościół konsekrowany przez błogosławionego Wincentego Kadłubka w 1212 r., podniesiono wkrótce do godności kolegiaty, by zgromadzenie księży (20 osób) tutaj służyło wiernym, głosiło i szerzyło kult świętego męczennika.

Po lokacji Kleparza (który wówczas nosił nazwę Florencja) w r. 1366 na prawie niemieckim kolegiata została kościołem parafialnym. Na terenie tej parafii istniały jeszcze inne kościoły przynależne do kolegiaty św. Floriana, jak kościół św. Filipa i Jakuba, zburzony w r. 1801; szpitalny kościół Św. Walentego przy ul. Długiej, zburzony w 1817², szpitalny kościół Św. Św. Szymona i Judy, na miejscu którego dzisiaj stoi klasztor SS. Szarytek zbudowany w r. 1871 przez bpa Ludwika Łętowskiego.

Na placu Słowiańskim natomiast od r. 1390 istniał kościół Św. Krzyża i klasztor Benedyktynów słowiańskich fundowany przez błog. Królową Jadwigę (zburzony w 1808 r.).

Patronat nad kolegiatą sprawowali królowie. Dnia 15 VI 1401 król Władysław Jagiełło cedował na rzecz Uniwersytetu swoje prawo obsadzania dwóch prałatur (dziekanii i kantorii) i czterech kanonii w kolegiacie świętego Floriana na Kleparzu, tj. według *Liber Beneficiorum* Długosza: czapeliskiej, siegietnickiej, jasielskiej i niegłowickiej zachowuje dla siebie nadawanie prepozytury i kustodii³. Nadania te potwierdził Jan XXIII. W nadaniach było zawarte zastrzeżenie, że profesorowie Uniwersytetu, którzy byli członkami kolegium, mieli przesuwac się według starszeństwa w urządzenie na kanonikaty Św. Floriana.

Dokumentem z 25 II 1425 król dodał Uniwersytetowi kustodię Św. Floriana — objęli ją teologowie w 1429 r., po śmierci Niemieczy z Krzelowa. Ponieważ była to prebenda dobrze wyposażona trzema wsiami, kardynał Oleśnicki, jako kanclerz, utworzył z jej dochodów w r. 1427 dwie fundacje⁴. Obok kustodii powstał zatem nowy kanonikat, co dawało w sumie 60 grzywnien dochodu. Ponadto nie okre-

Ks. J. Kuś, *Kościół i szpital Św. Walentego na Kleparzu w Krakowie*, maszynopis, przygotow. do druku.

³ *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego 1364—1764*, Kraków, 1963, s. 49.

⁴ *Cod. dipl. Univ. Crac.*, t. I, nr 82.

śloną bliżej kwotę kardynał przeznaczył dla mistrzów teologii i na reperację kościoła. Dawałoby to razem ponad 336 grzywien dochodu. Należy dodać, że owe kanonie świętofloriańskie zostały ordynacją z r. 1442 Wojciecha Jastrzębca obciążone utrzymaniem 5 wikarych, czyli licząc po 4 grzywiny na pensję wikarego odpadałoby z dochodów dla mistrzów 20 grzywien. A zatem dochód z kustodii i wikariaty przy niej, wynoszący 336 grzywien, po odjęciu 20 grzywien wynosił 316 grzywien.

Pierwsze beneficja nadawano mistrzom nauk wyzwolonych, bowiem te są stopniem do studiów wyższych. Artyści jednak byli zobowiązani kształcić się następnie na wyższych fakultetach, zwłaszcza na teologii. A ponieważ starszeństwo w urzędzie nadawało prawo promocji do Św. Floriana, przeto ostatecznie rzecz cała wychodziła na korzyść teologii i do teologii się zaprawiających. Każdy promowany do Św. Floriana był obowiązany czytać i dysputować na fakultecie nauk wyzwolonych. Ostateczny rozdział między artystami a teologami nastąpił dopiero w roku 1603, kiedy to postanowiono, aby promowani do Św. Floriana pracowali wyłącznie na fakultecie teologicznym i nie mieli już nadal żadnych obowiązków wobec nauk wyzwolonych.

Od r. 1578 Uniwersytet posiadał całą kolegiatę Św. Floriana, gdyż król Stefan Batory w tym roku odstąpił mu również nadawanie prepozytury. Odnotujmy, że Akademia Krakowska związana była ściśle z takimi kościołami, jak Św. Anny, Św. Mikołaja w Krakowie oraz z kościołami w Raciborowicach, w Luborzycy, w Wieliczce, a przede wszystkim z kolegiatą Św. Floriana na Kleparzu. Z tymi kościołami byli związani wybitni mężowie i sławni przedstawiciele Uniwersytetu.

Józef Muczkowski podaje, że Jagiełło zabezpieczył utrzymanie profesorów, przydzielając im kanonikaty i prałatury przy kościele Św. Floriana⁵. Król Zygmunt August przydzielił profesorom studium filozoficznego na ich utrzymanie parafie: proszowicką i korczyńską. Stefan Batory, jak już wspomniano, przydzielił teologom probostwo przy Św. Florianie, a z kolei August II profesorom uczącym języków francuskiego i niemieckiego przydzielił probostwo w Wieliczce.

W okresie późniejszym Uniwersytet otrzymał jeszcze w kapitule katedralnej dwie kanonie, a Studium Generale otrzymało trzy beneficja połączone z obsługą kościołów: parafialnego w Luborzycy oraz dwóch kościołów rektoralnych w Krakowie: Św. Marii Magdaleny i Św. Wojciecha. Przez całe wieki więc kościoły te i parafie związane były z Uniwersytetem. Prebendy tych kościołów dostarczały profesorom Akademii Krakowskiej dostatecznych środków na utrzymanie,

⁵ J. Muczkowski, *Statuta nec non Liber Promotionum Philosophorum ordinis in universitate studiorum Jagiellonica ab anno 1402 ad a. 1849.*

umożliwiając im prowadzenie prac naukowych i wykładów na Uniwersytecie.

Dobrze zasłużył się w tym względzie kościół Św. Floriana w Krakowie, dlatego pragnę jego ściśle związki z Uniwersytetem w ciągu wieków szerzej przedstawić.

Profesorowie, będący członkami kapituły Św. Floriana, mieli obowiązek brać udział w nabożeństwach odprawianych w kolegiacie, w procesjach oraz w spotkaniach kapitulnych kolegiaty. Kilku z nich jest fundatorami ołtarzy, przed którymi odprawiali Msze św. Również przed tymi ołtarzami polecali się grzebać w ziemi uświęconej bliskością relikwii św. Floriana. Na ścianach i filarach świątyni znajdują się dość liczne ich pośmiertne epitafia.

Do kantorii kolegiaty należała parafia Św. Andrzeja w Olkuszu. Odnotować wypada, że św. Jan Kanty objawszy kantorę zrezygnował z prałatury i zarazem z dochodów z probostwa w Olkuszu.

Król Władysław Jagiełło po zwycięskiej bitwie grunwaldzkiej przy grobie św. Stanisława w katedrze wawelskiej kazał zatknąć sztandary krzyżackie⁶, lecz do kolegiaty Św. Floriana przekazał relikwiarz komtura Henryka Bade.

Zarząd kolegiaty Św. Floriana zaopiekował się też Skalką, miejscem na którym zginął św. Stanisław męczennik, i utworzył tamże ze swej posiadłości parafię — nad tą parafią sprawował patronat. Jednak gdy w r. 1472 historyk Jan Długosz, kanonik krakowski, sprawadził na Skalkę oo. paulinów, prepozyt kolegiaty Św. Floriana, Jakub z Koniecpola zrezygnował z patronatu, oddając Skalkę nowym opiekunom.

Kiedykolwiek do stolicy przybywali królowie czy hetmani wracający z wojny, senat Uniwersytetu, z rektorem na czele, witał ich przed kościołem Św. Floriana — u początku drogi królewskiej. Natomiast jeśli król lub biskup umarł poza Krakowem, zwłoki jego były przywożone do kolegiaty, w której odprawiano egzekwie, i stąd kondukt pogrzebowy wyruszał do katedry wawelskiej.

Dnia 23 grudnia 1683 kolegiata wraz z całym Uniwersytetem witała bohaterskiego króla Jana III Sobieskiego, który po sławnym zwycięstwie nad Turkami pod Wiedniem wracał do Krakowa. W kościele Św. Floriana król zostawił zdobyczną chorągiew turecką, po czym odbył wjazd triumfalny drogą królewską na Wawel.

Po zgonie Jana III w Warszawie zwłoki jego przewieziono do kolegiaty Św. Floriana i dopiero po czterech miesiącach w r. 1734 pochowano w grobach monarszych na Wawelu. Zwłoki natomiast Marii Kazimiery, żony Jana III oraz króla Augusta II Sasa przez cztery miesiące pozostawały w kolegiacie Św. Floriana. Trumny były usta-

⁶ Ks. J. Kuś, *Wokół kultu św. Jadwigi Śląskiej i królowej Jadwigi w Krakowie*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 6 (1978) 246—257.

wione w dwóch kaplicach. Księża krakowscy, świeccy i zakonni, codziennie na zmianę odprawiali Msze św. za dusze zmarłych. W nabożeństwach tych brało też udział bractwo Ubóstwa Chrystusowego, istniejące przy kościele Św. Floriana od r. 1601. Po czterech miesiącach przybył do Krakowa król August III Sas na uroczystości koronacyjne — w Polsce bowiem był obserwowany zwyczaj, że nowo wybrany król najpierw urządzał pogrzeb swemu poprzednikowi, a potem sam się koronował.

W czasie wielokrotnych pożarów Krakowa kościół Św. Floriana jako szczęśliwie unikał zniszczenia, za co rokrocznie w Poniedziałek Przewodni, czyli w drugi poniedziałek po Wielkanocy, zapala się ku czci św. Floriana wotum dziękczynne: siedmiołokciową świecę. Św. Florian był powszechnie uważany za patrona chroniącego przed pożarami niszczącymi domy i dobytek ludzki. Bardzo jednak kolegiacie dał się we znaki pożar w r. 1755, który wybuchnął u ss. wizytek i rozszerzył się na Kleparz. Kościół Św. Floriana został wówczas spalony, ale w niedługim czasie odbudowano go z wielkim pietyzmem.

Jak wspomniano, z kolegiatą Św. Floriana był związany św. Jan Kanty. Sprawę jego kanonizacji doprowadził do końca jej prokurator, prepozyt kolegiaty, ks. profesor Antoni Krzonowski. Obrzęd kanonizacji odbył się w Rzymie 16 VII 1767 r.; w Krakowie jednak powtórzono go tegoż samego dnia, ale dopiero w r. 1775. To ośmioletnie opóźnienie spowodowane było wydarzeniami Konfederacji Barskiej (1768). W czasie obrzędów krakowskich chorągiew kanonizacyjną ks. Krzonowski złożył w kościele Św. Floriana, w kaplicy św. Jana Kantego. Główne uroczystości kanonizacyjne odbyły się jednak w kościele Św. Anny, gdzie jest grób świętego.

Hugo Kołłątaj jako delegat Komisji Edukacji Narodowej przeprowadzając reformę Uniwersytetu odebrał kościołowi Św. Floriana jego dotychczasowe prawa kolegiackie. Uczynił to bez zgody Stolicy Apostolskiej i z pominięciem ówczesnego biskupa krakowskiego Kajetana Sołtyka.

Po upadku niepodległości Polski, za prepozytury ks. Sebastiana Sierakowskiego, w kościele Św. Floriana odbyła się jeszcze jedna wielka uroczystość narodowa. Mianowicie Senat Wolnego Miasta Krakowa (utworzonego po Kongresie Wiedeńskim w r. 1815) postanowił sprowadzić do Krakowa zwłoki Tadeusza Kościuszki — który zmarł na emigracji w Solurze w Szwajcarii w r. 1817 — i pochować je w krypcie św. Leonarda na Wawelu. Ciało Naczelnika przywieziono do naszego miasta i — podobnie jak przedtem królewskie — złożono w kolegiacie Św. Floriana dnia 11 IV 1818 r., gdzie miało oczekiwać na uroczystości żałobne.

Dnia 22 czerwca ks. Wincenty Łańcucki, infułat mariacki, odprowadził trumnę z zwłokami Naczelnika na Wawel o godzinie 7-mej wieczorem, przy udziale tłumów ludności Krakowa i okolicy z chorągwiami i zapalonymi świecami. Następnego dnia na Wawelu uro-

czystą Mszę św. odprawił biskup krakowski Jan Paweł Woronicz, po czym trumnę złożono na wieczny spoczynek w krypcie św. Leonarda.

Z kręgu kolegiaty wyszło pięciu prymasów Królestwa polskiego, ośmiu kanclerzy Rzeczypospolitej oraz długi szereg uczonych, profesorów, teologów znanych w całym kraju, pisarzy religijnych, kaznodziejów i rektorów Uniwersytetu.

Do sławnych mężów Kościoła związanych z kolegiatą Św. Floriana należą: biskup Bodzanta, późniejszy arcybiskup gnieźnieński — był prepozytem Św. Floriana w 1377 r.; arcybiskup Mikołaj Trąba, który brał udział w soborze w Konstancji w 1412 r. — był prepozytem 1394—1403; kardynał Zbigniew Oleśnicki — był prepozytem od 1419 do 1421 r.

Spośród kanoników kolegiaty Św. Floriana 14 zostało biskupami. Jako piętnastego można zaliczyć bpa Józefa Grzegorza Wojtarowicza, ordynariusza tarnowskiego, który został usunięty przez władze austriackie z biskupstwa tarnowskiego; wprawdzie nie wyszedł on z kolegiaty, ale do niej przystał.

Z murów też kolegiaty wyszli: pierwszy prymas Polski Mikołaj Trąba, pierwszy kardynał polski Zbigniew Oleśnicki; w ścianach tej świątyni głosił Słowo Boże — jako wikary — wielki Syn naszej Ojczyzny (1949—1951) Karol Wojtyła, późniejszy papież Polak Jan Paweł II.

Jak już wspomniano, prebendy kolegiackie u Św. Floriana zabezpieczały profesorom Uniwersytetu Jagiellońskiego dostateczne środki utrzymania, dzięki czemu mogli oni spokojnie oddawać się nauce i prowadzić wykłady. Toteż z kościołem Św. Floriana jest związanych wiele nazwisk ludzi zasłużonych znacznie dla nauki polskiej w ubiegłych wiekach. Szczególnie zasłużeńi to:

Stanisław ze Skalbmierza, pierwszy rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jan Dąbrówka — profesor Uczelni Jagiellońskiej; księgozbiór pozostały po nim stanowi załączek Biblioteki Jagiellońskiej od 1491 r.

Benedykt Hesse, 1427—1455, rektor i kanonik Św. Floriana, brał udział w dyspucie z husytami. Jest autorem dzieła o ewangelii św. Mateusza i komentarza do niej, następnie rozpraw: *De communionem Eucharistiae laicae plebis*, *De futura resurrectione*, *De dispensatione votorum*, *De potestate Concilii super papam*.

Pelka alias Fulko, kanonik Św. Floriana; pozostawił *Summa vitiorum*.

Wawrzyniec z Raciborza, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego 1428 r., napisał: *De superioritate Concilii supra papam*.

Mikołaj z Kozłowa, rektor Uniwersytetu w 1410 r., kanonik Św. Floriana, brał udział w dyspucie z husytami; pozostawił: *Liber Sermonum* oraz olbrzymią na owe czasy bibliotekę wartości 1000 grzywien.

Jan Leopolda starszy, kanonik Św. Floriana, znakomity teolog i kaznodzieja; w r. 1532 napisał dzieło: *De matrimonio... inter christianos et haereticos*.

Jan Leopolda młodszy, kanonik Św. Floriana, przetłumaczył Pismo św. na język polski w 1572 r.

Stanisław Sokołowski, prepozyt Św. Floriana 1578 r., kaznodzieja nadworny Zygmunta III, napisał szereg dzieł, m. in. *Censura orientalis Eccl. de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus* oraz sporo dzieł dogmatyczno-polemicznych.

Mikołaj Szadek u Św. Floriana przechodzi wszystkie stopnie w kolegiacie; wydał w okresie sporów z protestantami mały katolicki katechizm 1560 r.,

Św. Jan Kanty, chluba Uniwersytetu Krakowskiego,

Jan Euscencius, prepozyt kolegiaty w 1593 r., profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego,

Marcin Wadowita i wielu innych⁷.

W czasie jubileuszu kolegiaty Św. Floriana wracamy pamięcią do tych wydarzeń, które podkreślił Ojciec św. Jan Paweł II: „Kościoł w Polsce, zanim wydał własnego Świętego i Męczennika, biskupa krakowskiego Stanisława i uzyskał w nim swojego Patrona, opierał się niejako i rósł na dojrzałych owocach świętości Kościoła powszechnego, na świętych, których wydały inne narody. Oni byli wówczas dla naszego Kościoła drogowskazami i przewodnikami na drodze do świętości, która wnet zaczęła przynosić plon na rodzimym gruncie.

Święty Florian stał się dla nas wymownym znakiem tej powszechności i stał się znakiem szczególnej więzi Kościoła i Narodu polskiego z Namiestnikiem Chrystusa i ze stolicą chrześcijaństwa...

Święty zaś, wzywany jako opiekun Królestwa Polskiego stał się Patronem Miasta i Ojczyzny⁸.

Dzieje kolegiaty Św. Floriana i jej powiązania od początku istnienia z pierwotną stolicą Polski i z Uniwersytetem Jagiellońskim są częścią składową tych wielkich chwil, które stanowią „bezценne bogactwo naszego Kościoła i Narodu, jego historii i kultury”⁹.

Kraków

KS. JAN KUŚ

⁷ Tenże, *Uniwersytet Jagielloński a niektóre kościoły archidiecezji krakowskiej*, „Prawo Kanoniczne” 3—4 (1964) 216—218.

⁸ Ojciec św. Jan Paweł II do Franciszka Kard. Macharskiego z okazji 800-lecia parafii Św. Floriana w Krakowie, „Tygodnik Powszechny” 20 (1984) s. 1.

⁹ Tamże.

Jacek Berwaldt

W 250. ROCZNICĘ ŚMIERCI KS. GRZEGORZA GERWAZEGO GORCZYCKIEGO

Z osobą i dziełem ks. Grzegorza Gerwazego Gorczyckiego łączymy zazwyczaj następujące określenia: najznakomitszy reprezentant późnej fazy polskiego baroku, najwybitniejszy wśród mistrzów wawelskich, ostatni z wielkich muzyków katedralnych — spadkobierca 700-letniej tradycji muzyki sakralnej na Wawelu. Myślimy w tym miejscu — odwołując się do chronologii — o chorale benedyktyńskim (katedra wawelska od samego początku służyła jako wzór wszystkim pozostałym kościołom polskim: *iuxta modum et ordinem ecclesiae Cracoviensis*), o najdawniejszych przejawach kultu św. Stanisława, o pierwszych stałych zespołach katedralnych — kolegium księży mansonarzy (1379), kolegium psalterzystów (1393), kolegium nosalistów (1473 — nazwa od słów motetu M. Warteckiego *Nos autem gloriari oportet*), i dalej — o wielce zasłużonej kapeli rorantystów (1540), kapeli wokarno-instrumentalnej (1619), kapeli angelistów (1629), o kapelmistrzach-twórcach z F. Liliusem i B. Pękilem na czele. W roku 1655 historyk, kanonik Szymon Starowolski pisał z zachwytem: „... bogactwem wyposażenia i sprzętu, liczbą duchowieństwa, wspaniałym porządkiem i świetnością nabożeństw przewyższała katedra krakowska wszystkie bazyliki chrześcijaństwa” (*Vitae antistitum Cracoviensium*). Na końcu tego ciągu jawi nam się wielka wielkością czynu i zasług postać Grzegorza Gerwazego Gorczyckiego.

Urodzony ok. 1667 w Bytomiu, studia odbył na uniwersytetach wiedeńskim i praskim (krakowska Wszechnica przeżywała wówczas okres stagnacji), skąd powrócił doktoryzowany w filozofii. Najprawdopodobniej tam również zyskał wykształcenie muzyczne. Przebywał także w Rzymie. W listopadzie 1691 wstąpił do krakowskiego seminarium duchownego i wkrótce (zaledwie po 5 miesiącach) — na wiosnę 1692 — otrzymał święcenia kapłańskie. Jako „*vir sedatus, literatus, artis musicae peritissimus*” zwrócił na siebie uwagę przełożonych, którzy rekomendowali go na stanowisko rektora Akademii XX. Misjonarzy w Chełmnie na Pomorzu. Tam, w latach 1692—94, pełnił Gorczycki jednocześnie funkcję kierownika kapeli oraz profesora retoryki i poetyki. Po powrocie do Krakowa — z którym miał związać się już na stałe — po okresie czterotygodniowej próby, został 1 X 1694 włączony do grona wikariuszy katedry wawelskiej.

Gorczycki wnet dał się poznać jako człowiek o nieprzeciętnej prawości, umiejętnie radzący sobie ze sprawami trudnymi, wymagającymi taktu i doświadczenia, ruchliwy, wytrwały i pracowity, odpowiedzialny w wypełnianiu licznych funkcji i obowiązków, aktywny w pracy społecznej. Był penitencjarzem (od 1696), kanonikiem kolegiaty w Skalmierzu (od 1705?), opiekunem chorych i więźniów

zamkniętych w basztach wawelskich, seniorem prebendarzy kapeli angelistów (od 1715), administratorem kościoła Bożego Miłosierdzia (od 1727?), egzaminatorem w seminarium (od 1728 — prawdopodobnie w zakresie teorii i praktyki chorału), a nade wszystko kompozytorem i kierownikiem wawelskiej kapeli wokalnie-instrumentalnej. Na ten urząd powołała go Kapituła Krakowska 10 I 1698, nadając mu tytuł *Magister capellae musicae Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis*.

Gorczycki dzierżył batutę kapelmistrza przez 36 lat, w okresie wyjątkowo trudnym — gdy Wawel przechodził z rąk do rąk, gdy był zamieniony na szpital, gdy płonął, gdy zawalił się strop katedry, gdy miasto nawiedziła zaraza, a brak funduszy uniemożliwiał praktycznie kontynuację działalności artystycznej. Zmniejszenie się dochodów z przypisanych kapeli posiadłości sprawiło, iż na posiedzeniu Kapituły 31 X 1697 postanowiono czasowo ograniczyć skład zespołu (30-osobowego) do 14 osób. Gorczycki z miejsca przystąpił do czynnego działania. Przy pomocy biskupa Kazimierza Łubińskiego uporządkował sprawy materialne kapeli, rewindykował jej prawa, poprawił stan instrumentarium, okazał się dobrym, zapobiegliwym gospodarzem.

Po raz ostatni wystąpił Gorczycki na czele kilkudziesięcioosobowego zespołu, składającego się z kapeli wawelskiej i członków kapeli elekta, 17 I, 1734 w czasie koronacji kurfirata saskiego Fryderyka Augusta na króla polskiego (warto nadmienić, iż z myślą o tej uroczystości wręczył 27 VII 1733 swemu późniejszemu protektorowi dwie pierwsze części *Mszy h-moll* J. S. Bach). Przeziębniejszy się na uroczystościach koronacyjnych, zmarł 30 IV 1734.

W katedrze wawelskiej piękną postać Gorczyckiego upamiętnia tablica nagrobkowa w lewej nawie, pomiędzy kaplicami królowej Zofii i Czartoryskich. Sławi go ona nie tylko jako kompozytora, ale również jako świątobliwego kapłana: *Pamięci... Grzegorza Gorczyckiego, kanonika skalbimierskiego, penitencjarza i kapelmistrza, zwanego powszechnie perłą kapłaństwa, sławnego wiedzą i pobożnością*. Dokumentując zwrot „zwanego powszechnie” stwierdza się, iż w Krakowie istniał kult Gorczyckiego. Z osobą Gorczyckiego tradycja przez lata łączyła chórally opracowanie hymnu *Gaude Mater Polonia* (od niedawna wymienia się raczej Teofila Klonowskiego); w XIX wieku przypisywano mu nawet utwory zachowane anonimowo, nawet pozycje operowe i instrumentalną muzykę taneczną! Już w dwa lata po śmierci ukazała się pochwalna monografia kompozytora, pióra J. M. Nogawskiego, w której heksametrem opisuje on historię życia i wybitnych zasług wawelskiego kapelmistrza.

Najstarsza wiadomość o Gorczyckim jako kompozytorze pochodzi z roku 1694 i dotyczy motetu maryjnego *Tota pulchra es Maria*. W chwili wyboru na stanowisko kapelmistrza musiał on jednak posiadać już znacznie poważniejszy dorobek. Na Wawelu zachowały

się głównie utwory a cappella (pisał je szczerze dla potrzeb kolegium rorantystów — wymieńmy najpopularniejsze: *Sepulto Domino*, *Omni die dic Maria*), natomiast wokalnie-instrumentalne dzieła Gorczyckiego znajdują swych odkrywców w Warszawie, Sandomierzu, Rakowie Opatowskim, Częstochowie, Wieluniu, a nawet na Słowacji w Podolińcu. Fakty te świadczą z jednej strony o popularności twórcy, z drugiej — o jego skromności: pozwalają wnosić, iż nie narzucał kierowanemu przez siebie zespołowi własnych kompozycji.

Utwory a cappella Gorczyckiego oznaczają nawrót do wzorów polifonii palestrinowskiej, stanowią rekapitulację poszczególnych stadiów rozwoju polifonii od XVI do XVIII wieku. Elementami nawiązania są: sięgnięcie do chorału z zastosowaniem renesansowej techniki *cantus firmus* (często w tej roli występują melodie polskich pieśni religijnych!) oraz wykorzystanie polifonii w różnych jej odmianach. Wielki talent i pełne wykształcenie kreują Gorczyckiego na mistrza stylu klasycznej polifonii a cappella, stawiają go w jednym rzędzie z wybitnymi przedstawicielami szkoły neapolitańskiej, których twórczość religijna — mimo oddalenia czasowego — wciąż pozostawała w polu oddziaływania wielkiej indywidualności do Palestriny.

Drugi, wokalnie-instrumentalny zakres twórczości Gorczyckiego do lat pięćdziesiątych XX wieku reprezentował tylko jeden utwór, motet *Illuxit sol*. Z czasem na liście tej (Z. M. Szweykowski nazywa Gorczyckiego wręcz „kompozytorem drugiej połowy XX wieku”) znalazły się dalsze kompozycje, jak się okazało — najdojrzalsze owoce talentu ich twórcy: *Laetatus sum* (1954), *In virtute tua* (1961), *Completorium* (1961), *Litaniae Providentiae Divina* (1963) oraz *Conductus funebris* (ostatnie znaleźszo, potężne rozmiarami). Dzieła te odsłaniają coraz to nowe możliwości kompozytorskie Gorczyckiego. Odnajdujemy w nich — wymownie charakterystyczne dla stylu koncertującego — kontrasty: z pełnymi rozmachu partiami chóralnymi kontrastują zmienne barwy brzmienia instrumentalnego, obok miejsc skupionych, pogrążonych w zamyśleniu — pojawiają się fragmenty o melodyce emocjonalnie nasyconej. Gorczycki posługuje się techniką koncertującą (podobnie jak prawidłami stylu a cappella) w sposób wytrawny. Jest bezprzeczenie najwybitniejszym przedstawicielem formy koncertu religijnego, który zastąpił u nas operę, oratorium, kantatę. Należy przy tym zaznaczyć, iż swoboda w operowaniu stylem koncertującym, wykorzystanie środków charakterystycznych dla tego kierunku — nie koliduje z duchem kościelnym, o którego czystości Gorczycki w tworzonych przez siebie dziełach zabiegał z nieustającą gorliwością. Był bowiem „sławny wiedzą i pobożnością”. I podobnie jak wielki Johann Sebastian Bach (nieraz zdarza nam się nazywać Gorczyckiego „polskim Bachem”) traktował muzykę jako modlitwę przełożoną na język dźwięków.

Ks. Jerzy Chmiel

WYKONANIE UTWORÓW WSZYSTKICH G. G. GORCZYCKIEGO

Akademicki chór „Organum” przy Klubie Inteligencji Katolickiej w Krakowie, we współpracy z Capella Cracoviensis, powziął ambitną myśl wykonania utworów wszystkich G. G. Gorczyckiego z okazji 250. rocznicy jego śmierci, która minęła 30 kwietnia 1984 r. Stało się to możliwe dzięki zapałowi tak samych zespołów muzycznych, jak i ich kierowników: Bogusława Grzybka, dyrygenta chóru „Organum” i Stanisława Gałońskiego, dyrektora i kierownika artystycznego Capella Cracoviensis. Wypadało, żeby wykonać te utwory w Katedrze Wawelskiej, gdzie Gorczycki pełnił funkcje — używając terminologii współczesnej — dyrektora artystycznego i dyrygenta Kapeli Muzycznej Kościoła Katedralnego w Krakowie (Magister Capellae Musicae Ecclesiae Cathedralis Cracoviensis). I tak też się stało, że pięciokrotnie w prezbiterium czcigodnej bazyliki wawelskiej rozbrzmiewała muzyka byłego jej dyrygenta i kompozytora.

Z uczciwości recenzenckiej piszący te słowa wyznaje, że nie był obecny na wszystkich pięciu koncertach jubileuszowych: swoje informacje oparł więc w pewnej części na komentarzu Małgorzaty Kumalowej w wydanym z tej okazji folderze-programie.

Na pierwszym koncercie 15 X 1983 r. wykonano: *Ave mundi spes Mariae*, hymn niezbyt pewnego autorstwa Gorczyckiego; *Omni die dic Mariae*, również tylko przypisywany kompozytorowi; trzyczęściowy utwór *Alleluja — Ave Maria*, który został po raz pierwszy wydany w 1918 r. przez Henryka Opieńskiego w dodatku nutowym do *La Musique Polonaise*. Zachowała się kopia sporządzona z rękopisu przez muzykologa Adolfa Chybińskiego przed II wojną światową; *Gaude Maria Virgo* — motet wydany po raz pierwszy przez Piotra Poźniaka w antologii *Muzyka staropolska* (1966). Clou programu było *Completerium*, którego rękopis pochodzi ze zbiorów kościoła parafialnego w Rakowie Opatowskim. Odnaleziony w 1961 roku, został przygotowany do wydania przez Jana Węcowskiego. Basso continuo opracował Stanisław Gałoński. Mówi się też o innym *Completerium* Gorczyckiego, ale nie ma na to żadnych na razie dowodów.

17 XII 1983 r. zostały wykonane: antyfona z Oficjum o Niepokalanym Poczęciu NMP: *Tota pulchra es Maria*; następnie *Missa Rorate* według wersji ks. Wendelina Świerczka CM, zasłużonego muzykologa kościelnego. Utwór zachował się na podstawie dwóch odpisów z rękopisu, który został zniszczony podczas II wojny światowej. Można było tam rozpoznać motywy starych polskich pieśni adwentowych: *Po upadku*, *Urząd zbawienia* itd. Program zakończyła trzyczęściowa *Litania de Providentia Divina*, odnaleziona dopiero w 1972 r. w archiwum na Słowacji przez Danutę Idaszak. Pamiętajmy, że ks. Gorczycki był administratorem kościoła Bożego Miłosierdzia przy ul. Felicjanek (a ściśle mówiąc przy małej uliczce Bożego Miłosierdzia — kto wie, że taka ulica istnieje w Krakowie!), który po dzień dzisiejszy jest obsługiwany przez wikariuszy katedralnych. Stąd też zapewne i proveniencja tego utworu złożonego z 38 wezwań do Opatrzności Bożej.

Koncert 3 III 1984 r. obejmował: *Missa paschalis* oparta na motywach *Chrystus zmartwychwstan jest*. Utwór ten uratował Adolf Chybiński, wydając w r. 1930 na podstawie rękopisu rewizję edycji z 1839 r. (J. Cichocki, *Śpiewy kościelne na kilka głosów dawnych kompozytorów polskich*, Warszawa—Lipsk, z. II). Sam zaś oryginał został — jak wiele innych — zniszczony w czasie ostatniej wojny. Następnie cztery utwory: Psalm 122 *Laetatus sum* wedle rękopisu odnalezionego przez ks. W. Świerczka w 1954 r. w bibliotece Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Motet *Illuxit sol iustitiae* (do tekstu 2 Kor) według edycji A. Chybińskiego (1934) poprawionej przez Z. Szweykowskiego. Introit *In virtute tua Domine*, odnaleziony w 1964 r. w zbiorach kościoła parafialnego w Rakowie Opatowskim i wydany przez J. Węcowskiego. Inny introit *Justus ut palma florebit*, wydany przez M. Kaczorowską w r. 1966 na podstawie rękopiśmiennych kopii sporządzonych przez niezmordowanego A. Chybińskiego (ileż on uratował bezcennych rzeczy!)

Podczas czwartego koncertu 14 IV 1984 r. wykonane zostały utwory pasyjne. Introit na niedzielę Męki Pańskiej (Dominica Passionis, czyli Czarna) *Judica me Deus*, wydany po raz pierwszy w r. 1964 w antologii Z. Szweykowskiego *Muzyka w dawnym Krakowie*. Partię basso continuo opracował Jan Jargoń. Responsorium wielkopiątkowe *Sepulto Domino*, w stylu palestrinowskich Improperiów, wykonywane w Wielki Piątek w katedrze wawelskiej podczas adoracji Krzyża. Introit *Os iusti meditentur*, wydany w r. 1966 przez M. Kaczorowską na podstawie odpisów A. Chybińskiego. Rękopis, jak można się domyślać, spłonął w czasie ostatniej wojny. W drugiej części koncertu zostały wykonane cztery hymny: *Crudelis Herodes*, *Deus tuorum militum*, *Jesu corona Virginum*, *Tristes erant Apostoli*, według edycji M. Kaczorowskiej-Guńkiewicz, sporządzonej na podstawie odpisów Chybińskiego. Rękopisy spłonęły podczas wojny.

Ostatni koncert, który odbył się 9 VI 1984 r., przyniósł nam wykonanie chyba ostatniego utworu Gorczyckiego, jakim jest *Conductus funebris*, czyli egzekwie pogrzebowe. Rękopis został odnaleziony przez Jana Węcowskiego i ks. Karola Mrowca CM, prace nad jego odtworzeniem ukończone dopiero w r. 1975 r. Być może — tak przypuszczają muzykolodzy — utwór ten został wykonany podczas uroczystego pogrzebu, kiedy to chowano równocześnie w r. 1733 Jana III Sobieskiego, Marię Kazimierę i Augusta II Mocnego. Zostały ponadto wykonane: motet *Ave Maria*, hymn *Ave maris stella* i hymn *Jesu Redemptor omnium*. Zrezygnowano z wykonania w katedrze świeckiego jedynego utworu instrumentalnego księdza-kompozytora, jakim jest *Polonez balowy*, opracowany przez S. Gałęńskiego. Nadaje się to bardziej do wykonania w salach zamkowych, żeby przypomnieć, że — jak pisze Michał Jelski w 1892 r. — „pod rytm takiego poloneza rycerstwo polskie i wybawca Wiednia prowadzili kiedyś do tańca nasze matrony i młode ówczesne Polki”.

Jak widać z tego krótkiego przeglądu, program koncertów został bardzo starannie przygotowany, wybrano utwory odpowiednie do okresu liturgicznego. Było to więc autentyczne przeżycie kulturalne i religijne.

Na tablicy pamiątkowej w katedrze wawelskiej Gorczycki został nazwany „*Gemma sacerdotum*” — perłą kapłaństwa. Rzeczywiście — był to świątobliwy kapłan, który swój talent włożył w liturgiczną modlitwę śpiewem i muzyką. Napis na tablicy brzmi dalej: „*Viator virtutes aemulare et defuncto requiem aeternam precare*” — przechodniu, podziwiaj cnoty i mów za zmarłego Wieczny odpoczynek. Owe koncerty to była nasza modlitwa za Gorczyckiego. Bóg zapłać tym wszystkim, którzy się do tego walnie przyczynili!

REFLEKSJE I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Jerzy Chmiel

NABOŻEŃSTWA SŁOWA BOŻEGO Z JANEM PAWŁEM II (CZ. 2)

REFLEKSJA WSTĘPNA

Minął już rok od pamiętnej drugiej pielgrzymki Papieża do Ojczyzny w czerwcu 1983 r., a w dalszym ciągu Jego słowa wtedy wypowiedziane są bogatym zbiorem myśli do wykorzystania w przepowiadaniu. 201. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski w czerwcu 1984 r. postanowiła, aby wypowiedzi Ojca świętego z pielgrzymki stały się podstawą trzyletniego programu kaznodziejskiego. Warto więc włączyć słowa Jana Pawła II do celebracji słowa Bożego przy różnych okazjach.

Trzeba zwrócić uwagę na język przemówień. Mamy do czytania z językiem komunikatywnym, ale nie dziennikarskim — z językiem zasadniczym, gdzie pojęcia są głęboko osadzone w danych biblijnych, teologicznych i kulturowych. Jak zwrócił ostatnio uwagę prof. Michał Głowiński, historyk i teoretyk literatury, język kaznodziejski księdza, a potem kardynała Karola Wojtyły jest osadzony w romantyzmie. „Romantyzm jest i w Jego mówieniu, i w pisaniu: w metaforyce, w poetyckości, nie rozumianej jako zdobnictwo, na przykład w upodobaniu do powtórzeń — nie mają one celu dydaktycznego, służą jedynie do nadania pewnego rytmu frazie. Jest to wielkie nowatorstwo: sankcję religijną otrzymał styl świecki romantyzmu. Osadzony w historii, a zarazem język człowieka całkowicie współczesnego.”

Z tym dziedzictwem kulturowym Papież Jan Paweł II zwracał się do nas w swoich przemówieniach.

I jeszcze jedno należy podkreślić. Oprócz języka jest jeszcze modlitwa. Ten język Jana Pawła II bez modlitwy jest nie do pomyślenia. Dlatego trzeba nam wykorzystać te słowa i myśli papieskie do modlitwy biblijnej.

Cz. 1. *nabożeństw słowa Bożego z Janem Pawłem II* została pomieszczona w z. 5 RBL, 1983, ss. 411—433.

WSZYSCY STOIMY POD KRZYŻEM

CZYTANIA

Iz 53, 1—12

Czytamy tzw. czwartą pieśń SŁUGI JAHWE, w której jest mowa o cierpieniu, śmierci i chwale Sługi Pańskiego. Widzimy w nim zapowiedź i prefigurację cierpiącego, zabitego i zmartwychwstałego Jezusa Mesjasza.

Ps 118/117, 5—9

Recytacja Psalmu jest wyrazem ufności w pomoc Boga, który nas wyzwala od zła, grzechu i przemocy. W czasie modlitwy w Ogroju Jezus prosił swego Ojca i „ze względu na swoją uległość został wysłuchany” (Hbr 5, 7). Bóg Go pocieszył przez anioła (Łk 22, 43). Jezus wie, że ludzie niewiele dokonują, On zaś odniesie triumf, gdy Ojciec dnia trzeciego wskrzesi Go z martwych.

Flp 2, 8—11

Hymn o kenozie, czyli o wyniszczeniu się Jezusa, jest również hymnem o wywyższeniu Chrystusa przez Jego zmartwychwstanie.

Mk 15, 33—34. 37. 39. 46; 16, 1—7

W recytacji Ewangelii Markowej towarzyszymy niejako opisywanym wydarzeniom: ostatnim chwilom ziemskiego życia i cierpienia Mesjasza, Jego pogrzebowi i doświadczeniu poranka wielkanocnego.

ROZWAŻANIE

Po przybyciu do Ojczyzny w 1983 r. Jan Paweł II pierwsze swe kroki skierował do katedry warszawskiej, do grobu wielkiego Prymasa Tysiąclecia, Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Stając przy ołtarzu archikatedry Świętego Jana, aby pierwszą Mszę świętą na polskiej ziemi odprawić za śp. Kardynała Stefana, Papież w homilii komentował liturgię słowa.

Nawiązując do śpiewu przed Ewangelią (Flp 2, 8—9), Ojciec święty powiedział:

„Słowa te, w jędrnym Pawłowym skrócie, oddają to, co stanowi o tajemnicy Odkupienia, dokonanego przez Chrystusa. Stanowi o niej «uniżenie» Syna Bożego, przez śmierć krzyżową, i «wywyższenie» przez zmartwychwstanie. Stanowi: posłuszeństwo aż do śmierci wobec Ojca — i wzajemny Dar Ojca udzielany w imieniu Chrystusa człowiekowi i całemu stworzeniu. Odkupienie jest nowym stworzeniem. Stworzenie było pierwszym i podstawowym obdarowaniem

świata i człowieka przez Boga. Odkupienie przewycięża nieposłuszeństwo człowieka wobec Stwórcy, czyli grzech — ten grzech bierze Chrystus na krzyż, aby swym posłuszeństwem aż do śmierci otworzyć nowe i wieczne przymierze Boga z człowiekiem: nową skalę obdarowania w Duchu Świętym, nowe Życie.

Kościół wyłonił się z tajemnicy Odkupienia — i tajemnicą tą żyje na co dzień. W tej tajemnicy znajduje swoją najgłębszą rację bytu. Tę tajemnicę głosi i przepowiada w Ewangelii. Tę tajemnicę sprawuje w Sakramentach, a nade wszystko w Eucharystii. (...)

Chrystus stał się dla nas posłuszny aż do śmierci — po to, abyśmy mieli Życie i to mieli w obfitości (por. J 10, 10). Pragnę, aby moja pasterska posługa na ziemi ojczystej przyczyniła się do tej «obfitości życia», którą wszyscy ludzie mają od Ojca w Jezusie Chrystusie Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Aby przyczyniła się do tej obfitości życia, jaką wszyscy ludzie mają w Chrystusie za sprawą Ducha Świętego. W Jego bowiem niewidzialnej działalności — działalności uświęcającej — przedłuża się aż do skończenia świata zbawcze odejście Chrystusa przez śmierć i zmartwychwstanie”.

Oto jak wyjaśniał Papież czytanie pieśni Sługi Pańskiego z Księgi Proroka Izajasza:

„Liturgia dzisiejszej Mszy świętej wywołuje w pierwszym czytaniu obraz Sługi, w którym wszyscy rozpoznajemy profetyczną figurę Chrystusa. Zmarły Kardynał wpatrywał się w Chrystusa jako Sługę naszego Odkupienia. (...) Był mocny swoją wiarą w Boga, który jest Panem stworzenia i Panem dziejów poprzez Jezusa Chrystusa — ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. (...) Był mocny swoją wiarą w Chrystusa — ów kamień węgielny zbawienia człowieka, ludzkości, narodu. Czynił wszystko, aby ten kamień węgielny nie został odrzucony przez ludzi naszej epoki, ale by się na nowo umocnił w fundamentach duchowego budowania współczesnych i przyszłych pokoleń. Jak Paweł Apostoł, tak i Zmarły Prymas głosił Chrystusa ukrzyżowanego, który jest mocą Bożą i mądrością Bożą (por. 1 Kor 1, 23. 24) wśród świata, szukającego w każdej epoce innych mądrości i innych mocy. (...) Dziękujemy dziś Trójcy Przenajświętszej za to ewangeliczne, paschalne dziedzictwo Kardynała Stefana Wyszyńskiego, który pod krzyżem Chrystusa stawał zawsze razem z Maryją”.

Komentując perykopę Markową Jan Paweł II mówił:

„Ewangelia dzisiejsza daje świadectwo tego Odejścia (Chrystusa). Słyszemy Jezusa, który woła głosem wielkim: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mk 15, 34), aby wyrazić nieskończoną głębię swego odkupieńczego cierpienia. Jesteśmy świadkami tego, jak «oddaje ducha» (por. tamże, w. 37) na krzyżu. Słyszemy wreszcie po upływie szabatu to, co usłyszały niewiasty przybyłe do grobu: «Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego: powstał, nie ma Go tu. Oto miejsce, gdzie Go złożyli» (tamże, 16, 6).

Poprzez słowa Ewangelii obucjemy z samym centrum wydarzeń, przez które dokonało się odkupienie świata. Wydarzenia te przeszły do historii, dzieli nas od nich 1950 lat. Ale Odkupienie świata trwa niewyczerpane — i wciąż otwarte dla człowieka, dla każdego człowieka. W szczególny sposób dla tego, który cierpi (a może najbardziej cierpi, gdy nie może zgruntować sensu swego cierpienia — i bardziej jeszcze: sensu samego swego istnienia).

Pozwólmy ogarnąć się tajemnicy Odkupienia! Może tak, jak ten setnik pod krzyżem, który w chwili śmierci Chrystusa wyznał: «Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym» (tamże, 15, 39). Pozwólmy ogarnąć się tajemnicy Odkupienia. Wszyscy stoimy pod krzyżem. Cała ludzkość wciąż stoi pod krzyżem. Nasz naród od tysiąca lat stoi pod krzyżem. Pozwólmy się ogarnąć tajemnicy Odkupienia: tajemnicy Syna Bożego! W niej to odsłania się także do końca jakże nieraz trudna do rozwikłania — tajemnica człowieka. I okazuje się, poprzez wszystkie cierpienia i upokorzenia jego — człowieka — najwyższe powołanie.

Wraz z wszystkimi moimi Rodakami — zwłaszcza z tymi, którzy najboleśniej czują cierpką smak zawodu, upokorzenia, cierpienia, pozbawienia wolności, krzywdy, podeptanej godności człowieka, stają pod krzyżem Chrystusa, aby na ziemi polskiej odprawiać nadzwyczajny jubileusz Roku Odkupienia.

Staję — i wiem, że jak niegdyś na Kalwarii, u stóp tego krzyża stoi Matka Chrystusa”.

MODLITWA

Boże, Ty chciałeś,
aby wszyscy ludzie zostali zbawieni
przez śmierć Twojego Syna na krzyżu,
spraw, prosimy,
abyśmy poznawszy na ziemi
tajemnicę Odkupienia,
mogli otrzymać jej owoce w niebie.

Panie Jezu Chryste,
któryś przez krzyż
dokonał dzieła odkupienia ludzkości,
spraw,
by znak krzyża
towarzysząc nam w życiu,
był dla nas znakiem zbawienia w wieczności.
Który żyjesz i królujesz
na wieki wieków. Amen.

(z Mszy św. o tajemnicy Krzyża 16 VI 1983)

KOŚCIÓŁ UBOGICH

CZYTANIA

Am 8, 4—8

Amos, prorok Izraela VIII wieku przed Chr., występuje przeciwko wszystkim, którzy uciskają człowieka. Mamy tutaj do czynienia z obroną praw i godności człowieka na kartach Pisma Świętego.

So 3, 12—24. 20

Prorok Sofoniasz (wiek VII przed Chr) zapowiada **DZIEŃ PAŃSKI**, czyli sąd i karę dla grzesznych, ale również obietnice mesjańskie dla **RESZTY IZRAELA**, czyli tych, co pozostają wierni Bogu.

2 Kor 8, 1—4. 9

Św. Paweł wskazuje na prawdziwe źródło ubóstwa — to nie ma być wynik zaniedbania, rezygnacji, bezczynności, lecz dawanie samego siebie, na wzór Chrystusa.

Łk 4, 16—22

Jeżus był świadom swego mesjańskiego posłannictwa. Wyraził to w czasie liturgii słowa w synagodze w Nazaret, gdzie słowa proroka Izajasza odniósł do siebie. Mesjańskim posłannictwem jest nieść ubogim Dobrą Nowinę.

ROZWAŻANIE

Sobór Watykański II wielokrotnie mówi o potrzebie przeciwdziałania biedzie i nędzy, ale podkreśla też, że duch ubóstwa jest chwałą i świadectwem Kościoła Chrystusowego. Chrześcijanie winni się przejąć duchem błogosławieństwa, zwłaszcza duchem ubóstwa.

„Długie doświadczenie dziejowe, zwłaszcza doświadczenia ostatnich stuleci, a jeszcze bardziej może — ostatnich dziesięcioleci, przemawiają za tym, że Kościół w Polsce pozostaje w głębokiej więzi z Narodem. Jest to więź ewangeliczna i duszpasterska. Pozostaje ona na tej samej linii, na której cały Kościół współczesny pragnie być — w duchu Ewangelii i Vaticanum II — «Kościółem ubogich», nie zamykając się przez to bynajmniej w stosunku do nikogo, w stosunku do żadnej grupy społecznej ani do żadnego człowieka. «Człowiek bowiem jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła», jak się wyraziłem w encyklice *Redemptor hominis* (n. 14) — powiedział Papież.

«Kościół ubogich» oznacza różne na globie ziemskim zaangażowanie na rzecz człowieka, jego duchowych i materialnych potrzeb, jego podstawowych i niezbywalnych praw. Te zaangażowania odpowiada-

ją różnym sytuacjom. W różnych bowiem sytuacjach — o różne potrzeby i różne prawa człowieka chodzi przede wszystkim. W konkretnym wypadku zaangażowanie Kościoła musi odpowiadać naszej polskiej sytuacji.

Zaangażowanie to należy do programu ewangelizacji, jak na ten temat wypowiedział się Paweł VI w wyniku Synodu Biskupów z 1974 roku poprzez adhortację *Evangelii nuntiandi*. Oto jego słowa: «... Ewangelizacja nie byłaby pełna, gdyby się nie brało pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie ciągle zachodzi między Ewangelią a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka. Dlatego ewangelizacja domaga się jasnego, dostosowanego do różnych warunków życia i stale realizowanego przepowiadania na temat praw i obowiązków każdej osoby ludzkiej, na temat życia rodzinnego, bez którego nie ma rozwoju jednostki, życia zbiorowego w społeczeństwie, życia międzynarodowego, na temat pokoju, sprawiedliwości i postępu; ... Pomiedzy ewangelizacją i promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem, zachodzą głębokie więzy: natury antropologicznej, jako że człowiek, któremu przepowiadana jest Ewangelia, nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; także więzy natury teologicznej: planu stworzenia nie można bowiem oddzielić od planu odkupienia, które dosięga spraw bardzo konkretnych, jak zwalczanie krzywdy i zaprowadzanie sprawiedliwości oraz więzy natury najbardziej ewangelicznej, czyli porządek miłości, bo jak można głosić nowe przykazanie bez popierania w sprawiedliwości i pokoju prawdziwego i braterskiego postępu człowieka?» (nn. 29. 31).

Pilnie śledziłem na przestrzeni ostatnich lat i miesięcy wypowiedzi Konferencji Episkopatu, w szczególności komunikaty z posiedzeń plenarnych. Do niektórych fragmentów tych wypowiedzi nawiązywałem w moim słowie do Polaków w czasie śródowych audiencji generalnych oraz przy innych sposobnościach. Wydawało mi się również, że komunikaty z Konferencji Episkopatu zaspokajały tak bardzo rozbudzoną w społeczeństwie potrzebę słyszenia prawdy. Prawda jest pierwszym i podstawowym warunkiem odnowy społecznej. Bez niej nie może być mowy o dialogu społecznym, który Episkopat tak słusznie postuluje, a którego społeczeństwo z pewnością oczekuje. Społeczeństwo polskie bowiem ma ściśle prawo do wszystkiego, co zabezpiecza właściwą mu podmiotowość, czyli sumę uprawnień wynikających z samej natury ludzkiej osoby oraz narodowej wspólnoty”.

MODLITWA

Boże,
Twój Syn obiecał,
że będzie pośród wszystkich zgromadzonych
w Jego imię,

spraw, abyśmy odczuwali,
 że jest obecny z nami
 i obdarza nas
 łaską, miłosierdziem i pokojem,
 zachowując nas w prawdzie i miłości.
 Przez Chrystusa Pana naszego.

Amen:

(z liturgii słowa na zakończenie
 Prowincjalnego Synodu Metropolii Krakowskiej)

Bóże,
 Ty rozпалиłeś świętego Maksymiliana
 miłością ku Niepokalanej Dziewicy
 i napełniłeś żarliwością o zbawienie dusz
 i miłością bliźniego,
 spraw, prosimy, za jego wstawiennictwem,
 abyśmy dla Twojej chwały gorliwie pracując
 w służbie bliźniego,
 stawali się podobnymi do Twojego Syna
 przez wszystkie dni naszego życia.
 Przez Chrystusa, Pana naszego.

Amen.

(z liturgii słowa podczas konsekracji
 kościoła w Mistrzejowicach)

„JEGO PANOWANIU NIE BĘDZIE KONCA”

CZYTANIA

2 Sm 7, 8—16

Prorok Natan zapowiada królowi Dawidowi, że z jego rodu będzie pochodził Mesjasz, którego królestwo będzie trwać na wieki.

Ps 2, 7; 89, 27 nn

Psalm 2 jest psalmem królewskim z epoki Salomona, zapowiadającym królestwo mesjańskie. Obietnicę Bożą dotyczącą odwiecznego królowania potomka Dawida powtarza Psalm 89.

Łk 1, 30—33

W scenie zwiastowania Maryi odnajdujemy echo starotestamentalnych obietnic, odnoszących się do panowania na wieki potomka Dawida.

J 18, 33—37; 19, 19—22. 25—27

Dialog Jezusa z Piłatem, zanotowany u św. Jana, jest dialogiem o królestwie Mesjasza. Królestwo Jezusa nie jest z tego świata. Nie mógł tego zrozumieć Piłat. Tytuł królewski Jezusa z Nazaretu widniał nad krzyżem jako sentencja wyroku.

ROZWAŻANIE

„Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida.
Będzie panował nad domem Jakuba na wieki,
a Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1, 32 a).

Papież koronując obrazy Matki Bożej z Lubaczowa, Brdowa, Stoczka Warmińskiego i Zielenic, nawiązał do tych słów z Łukaszczej Ewangelii i mówił:

„Akt liturgicznej koronacji wymienionych czterech obrazów pragnę w szczególny sposób włączyć do tego ojczystego Jubileuszu. Koronacja jest związana z godnością królewską. Dlatego też odwołują się do słów zwiastowania, które mówią o królewskiej godności Chrystusa. Z królestwem Syna związane jest królowanie Jego Matki. Koronując aktem liturgicznym obrazy lub rzeźby, naprzód wkładamy koronę na głowę Syna, Chrystusa, a potem Maryi.

W słowach zwiastowania godność królewska Chrystusa wyrażona jest w sposób mesjański. To właśnie z królewskiego rodu Dawida miał się narodzić Ten, którego Bóg pośle jako Pomazańca, czyli Mesjasza, dla zbawienia swojego ludu. Ten, który przychodzi namaszczone Duchem Świętym i mocą.

Kiedy Jezus z Nazaretu objawiał swą moc mesjańską, czyniąc cuda i znaki wielkie między ludem, lud chciał Go uczynić królem. Jednakże Chrystus odsuwał się zawsze od zwolenników Jego ziemskiego królowania. A kiedy w czasie sądu — pod wpływem oskarżeń wrogów Jezusa — zapyta Go Piłat: «Czy Ty jesteś królem?» (J 18, 33), Chrystus odpowie: «Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom» (tamże, w. 36). Piłat słyszy w tej odpowiedzi stwierdzenie, że Jezus z Nazaretu nie jest królem «z tego świata», a jednak mówi o swoim królestwie. I dlatego pyta powtórnie: «Toś Ty jest królem?» Odpowiada Chrystus: «Ty powiadasz, że Ja jestem królem. Jam się na to narodził i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, który jest z prawdy, słucha głosu mego» (por. tamże, w. 37).

Tak więc w znaczeniu doczesnym Chrystus nie przyjął na swą głowę żadnej korony. Przyjął tylko koronę z cierni, którą wtłoczono na Jego głowę, aby ośmieszyć «króla żydowskiego». I z tą cierniową koroną na swej głowie Jezus z Nazaretu oddał duszę swoją w ręce Ojca na Kłalwarii: Ukrzyżowany Król. Bo przecież jeszcze nad Jego

głową wypisano tytuł Jego winy: «Jezus Nazarejczyk, król żydowski» (J 19, 19).

W taki sposób wypełniła się zapowiedź zwiastowania. Stolicą Dawida stał się dla Mesjasza krzyż na Kalwarii. Ale właśnie w tym uniżeniu ukrzyżowanego Króla nabierają pełnego znaczenia słowa: «Jego panowaniu nie będzie końca». W zmartwychwstaniu Ukrzyżowany potwierdził, że jest Panem życia i śmierci. Panem, któremu w tajemnicy Odkupienia został oddany każdy człowiek. Panem, który ogarnia wszelki czas ludzkiego bytowania na ziemi, wprowadzając je do wieczności: «Jego panowaniu nie będzie końca».

Kiedy w liturgicznym akcie koronacji obrazów wkładamy koronę na głowę Jezusa — Jezusa jako Syna Maryi, na Jej rękach, mamy przed oczyma tę ewangeliczną prawdę o królowaniu Chrystusa. A w zjednoczeniu z prawdą o królowaniu Chrystusa wyłania się przed oczyma naszej wiary również prawda o królowaniu Maryi.

Matka Mesjasza od chwili zwiastowania miała najszczególniejszy udział w tym królestwie, które stało się posłannictwem Jej Syna. Kiedy stała pod krzyżem, sercem przyjmowała na swoje skronie Jego cierniową koronę. Jak nikt inny, Ona, Matka, uczestniczyła w ofierze swojego syna — w ofierze naszego Odkupienia. Uczestniczyła po macierzyńsku. I Chrystus ten macierzyński udział w Jego Ofierze odkupieńczej potwierdził, oddając Maryi swego ucznia Jana za syna: »oto syn twój« — a w jego osobie oddając każdego człowieka, bo każdy jest objęty miłościwą mocą Odkupienia. Tak więc owo królowanie Maryi, któremu dajemy wyraz wkładając aktem liturgicznym koronę na Jej skronie, ma swój decydujący początek w zjednoczeniu Matki z krzyżem i śmiercią Syna.

Zjednoczona z Nim w wyniszczeniu, zostaje również zjednoczona w uwielbieniu, które objawia się naprzód przez zmartwychwstanie. Wiemy, że Bogarodzica uczestniczy w zmartwychwstaniu Chrystusa przez swoje wniebowzięcie. Wniebowzięta uczestniczy też w owym panowaniu, o jakim usłyszała w chwili zwiastowania: «Jego panowaniu nie będzie końca». Uczestniczy na prawach matki — i uczestniczy po macierzyńsku. Kiedy wkładamy koronę na skronie Matki Chrystusa w koronowanym obrazie, pragniemy wyrazić wiarę w to przedziwne uczestnictwo Maryi w królowaniu Jej Syna.

Jego królestwo — i Jej królowanie — nie jest z tego świata. A jednak zakorzeniło się w dziejach człowieka, w dziejach całego rodzaju ludzkiego — naprzód przez to, że Syn Boży, współistotny Ojcu, stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego w łonie Maryi. Ostatecznie zaś owo królestwo zakorzeniło się w dziejach ludzkości przez krzyż, przy którym trwała Bogarodzica jako *Socia Redemptoris*. I w tym zakorzenieniu owo królestwo trwa. Trwa na ziemi. Trwa w różnych miejscach ziemi. Różne ludzkie wspólnoty doświadczają macierzyńskiego królowania Maryi, które przybliżyła w nich królestwo Chrystusa”.

MODLITWA

Błogosławiony jesteś, Boże,
Panie nieba i ziemi,
który w swym miłosierdziu i sprawiedliwości
rozpraszasz wyniosłych
i wywyższasz wzgardzonych;
który przedziwnym swoim zrządzeniem
dałeś nam w Słowie Wcielonym
i Jego Matce Dziewicy
najwspanialszy przykład:
Syn Twój bowiem,
który uniżył się dobrowolnie
aż do śmierci krzyżowej,
jaśnieje wieczną chwałą
i zasiada po Twojej prawicy,
Król królów i Pan panujących;
Dziewica zaś, która zechciała
nazwać siebie Twoją służebnicą,
została wybrana na Rodzicielkę Odkupiciela
i Matkę żyjących,
a teraz, wyniesiona nad chóry Aniołów,
w chwale króluje z Synem,
wstawiając się za wszystkimi ludźmi,
orędowniczka łaski i królowa miłosierdzia.
Wejrzyj zatem, Panie, łaskawie, na Twoje sługi,
którzy wyznają Twojego Syna
jako Króla wszechświata,
a Najświętszą Dziewicę błagają jako królową.
Wypełniając prawo miłości
niechaj z gorliwością służą sobie nawzajem;
niech wyrzekają się siebie samych
i poświęcając się pozyskują dusze braci;
niech z pokorą postępując na ziemi
dojdą do niebieskich wspaniałości,
gdzie koroną życia
wieńczysz wierne sługi Twoje.
Przez Chrystusa Pana naszego.

Amen.

(z modlitwy koronacyjnej)

KSZTAŁT MIŁOŚCI

CZYTANIA

Jdt 13, 18—20; 14, 7; 15, 9—10

Tradycja chrześcijańska widzi w Judycie typ Maryi. Hymny, które sławią bohaterski czyn Judyty w okresie po niewoli babilońskiej, w ustach chrześcijan sławią wkład Maryi w dzieło odkupienia ludzkości.

1 J 4, 7—6

Zasada objawiona, którą św. Jan zawarł w 1. liście, że Bóg jest miłością, domaga się od nas zawierzenia i miłowania naszych bliźnich. Bez tego nie sposób poznać miłości Boga, która polega na tym, że Syna Swego Jednorodzonego dał nam Bóg, abyśmy mieli życie.

1 Kor 13, 1—3

Św. Paweł sławi miłość jako podstawę pełnego życia chrześcijańskiego i fundament naszej egzystencji.

Mt 26, 36—41; J 19, 26 n

Modlitwa Jezusa w Ogroju Oliwnym jest dla nas z n a k i e m, abyśmy czuwali z Jezusem. Pascal pisał: „Jezus będzie umierał aż do końca świata. Nie trzeba spać w tym czasie”. „Nie trzeba. I dla czuwającego — to, co dane i odległe, jest zawsze obecne. Jezus zawsze umiera z kimś” (Dag Hammarskjöld).

ROZWAŻANIE

„Maryjo, Królowo Polski,
jestem przy Tobie,
pamiętam,
czuвам!

Zwiąże słowa. Wymowne. Zakorzeniły się w naszej pamięci i w naszym sercu. Rok milenijny minął — a my nadal czujemy potrzebę, aby je powtarzać.

Wypowiadając te słowa nie tylko dajemy świadectwo duchowej obecności Bogarodzicy pośród pokoleń zamieszkujących polską ziemię. Te słowa świadczą o tym, że wierzymy w miłość, która nas stale ogarnia. Ta miłość zrodziła się u stóp krzyża, kiedy Chrystus zawierzył Maryi swojego ucznia Jana: «oto syn Twój» (J 19, 26). Wierzmy, że w tym jednym człowieku zawierzył Jej każdego czło-

wieka. Równocześnie zaś w Jej Sercu obudził taką miłość, która jest macierzyńskim odzwierciedleniem Jego własnej miłości odkupieńczej.

Wierzmy, że jesteśmy miłowani tą miłością, że jesteśmy nią ogarniani: miłością Boga, która się objawiła w Odkupieniu — i miłością Chrystusa, który tego Odkupienia dopełnił przez krzyż — i wreszcie miłością Matki, która stała pod krzyżem i z Serca Syna przyjęła do swego Serca każdego człowieka.

Jeśli wypowiadamy słowa Apelu Jasnogórskiego, to dlatego, że wierzymy w tę miłość. Wierzymy, że jest ona od stuleci obecna wśród pokoleń zamieszkujących ziemię polską. Że jest szczególnie obecna w znaku Jasnogórskiej Ikony.

Do tej miłości się odwołujemy. Świadomość tego, że jest taka miłość, że ma ona na ziemi polskiej swój szczególny Znak, że możemy do Niej się odwołać — daje całej naszej chrześcijańskiej i ludzkiej egzystencji jakiś podstawowy wymiar: jakąś pewność większą od wszystkich doświadczeń czy zawodów, jakie może zgotować nam życie.

Jeśli wypowiadamy słowa Apelu Jasnogórskiego, to nie tylko dlatego, aby do tej miłości (odkupieńczej oraz macierzyńskiej) odwołać się — ale także, aby na tę miłość odpowiedzieć.

Słowa: «jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam» są bowiem zarazem wyznaniem miłości, którą pragniemy odpowiedzieć na miłość, jaką jesteśmy odwiecznie miłowani.

Słowa te są zarazem wewnętrznym programem miłości. Określają one miłość nie wedle skali samego uczucia — ale wedle wewnętrznej postawy, jaką ona stanowi. Miłować — to znaczy: być przy Osobie, którą się miłuje (jestem przy Tobie), to znaczy zarazem: być przy miłości, jaką jestem miłowany. Miłować — to znaczy dalej: pamiętać. Chodzić niejako z obrazem Umiłowanej Osoby w oczach i w sercu. To znaczy zarazem: rozważać tę miłość, jaką jestem miłowany, i coraz bardziej zgłębiać jej Boską i Ludzką wielkość. Miłować — to wreszcie znaczy: czuwać. Pozwólcie, że ten ostatni rys miłości szczególnie rozwiniemy.

Jest rzeczą niesłychanie doniosłą, aby w młodości — w tym wieku, w którym budzą się nowe uczucia miłości, uczucia decydujące nieraz o całym życiu — chodzić z takim dojrzałym wewnętrznym programem miłości, właśnie takim, o jakim mówi Apel Jasnogórski.

Odpowiadając na miłość, którą jesteśmy odwiecznie umiłowani przez Ojca w Chrystusie, odpowiadając na nią zarazem jako na miłość macierzyńską Bogarodzicy — sami uczymy się miłości.

Pani Jasnogórska jest nauczycielką pięknej miłości dla wszystkich. Jest to zaś szczególnie ważne dla Was, młodych. W Was bowiem rozstrzyga się ów kształt miłości, jaką będzie miało całe Wasze życie. A przez Was: życie ludzkie na ziemi polskiej. Życie małżeńskie, rodzinne, społeczne, patriotyczne — ale także: życie kapłańskie, zakonne, misyjne. Każde życie określa się i wartościuje poprzez wewnątrz-

ny kształt miłości. Powiedz mi, jaka jest Twoja miłość — a powiem Ci, kim jesteś.

Czuwam. Jakże dobrze, iż w Apelu Jasnogórskim znalazło się to słowo. Posiada ono swój głęboki rodowód ewangeliczny: Chrystus wiele razy mówił «czuwajcie!» (Mt 26, 41). Chyba też z Ewangelii przeszło ono do tradycji ruchu harcerskiego.

W Apelu Jasnogórskim słowo «czuwam!» jest istotnym członem tej odpowiedzi, jaką pragniemy dawać na miłość, którą jesteśmy ogarnięci w znaku Jasnogórskiej Ikony.

Odpowiedzią na tę miłość musi być właśnie to, że czuwam!

Co to znaczy: czuwam?

To znaczy, że staram się być człowiekiem sumienia. Że tego sumienia nie zagłuszam i nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie zamazuję. Wypracowuję w sobie dobro, a ze zła staram się poprawiać, przewyciężając je w sobie. (...) Chrystus powiedział podczas modlitwy w Ogroju Apostołom: «czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie» (tamże).

Czuwam — to znaczy dalej: dostrzegam drugiego. Nie zamykam się w sobie, w ciasnym podwórku własnych interesów czy też nawet własnych sądów. Czuwam — to znaczy: miłość bliźniego — to znaczy: podstawowa międzyludzka solidarność. (...)

Czuwam — to znaczy także: czuję się odpowiedzialny za to wielkie, wspólne dziedzictwo, któremu na imię Polska. To imię nas wszystkich określa. To imię nas wszystkich zobowiązuje. To imię nas wszystkich kosztuje. (...) To, co kosztuje, właśnie stanowi wartość. Nie można zaś być prawdziwie wolnym bez rzetelnego i głębokiego stosunku do wartości. Nie pragniemy takiej Polski, która by nas nie kosztowała. Natomiast czuwajmy przy wszystkim, co stanowi autentyczne dziedzictwo pokoleń, starając się wzbogacić to dziedzictwo. Naród zaś jest przede wszystkim bogaty ludźmi. Bogaty człowiekiem. Bogaty młodzieżą! Bogaty każdym, który czuwa w imię prawdy, ona bowiem nadaje kształt miłości”.

MODLITWA

JASNOGÓRSKI AKATYST JANA PAWŁA II

(Akatyst (gr. *akathistos*) jest to hymn recytowany lub śpiewany stojąco przez kapłana i wiernych na przemian w liturgii wschodniej. Podczas swojej drugiej pielgrzymki ojczyściej Jan Paweł II wypowiedział wiele modlitw ku czci Matki Bożej Jasnogórskiej, które możemy nazwać Jasnogórskim akatystem Papieża).

Patrzmy w Twoje oczy, o Matko!

O Maryjo, któraś wiedziała w Kanie Galilejskiej,
że wina nie mają,

o Maryjo! Przecież Ty wiesz o wszystkim,
czego nam brak!
O wszystkim, co nas boli.
Ty znasz nasze cierpienia,
nasze przewinienia i nasze dążenia.
Ty wiesz, co nurtuje serce narodu
oddanego Tobie na Tysiąclecie...
Powiedz Synowi!
Powiedz Synowi o naszym trudnym dziś.
Powiedz o naszym trudnym «dziś» temu Chrystusowi,
którego przyszliśmy zaprosić
w całą naszą przyszłość.
Ta przyszłość zaczyna się «dziś»
i zależy od tego,
jakie będzie nasze «dziś».
W Kanie Galilejskiej, gdy zabrakło wina,
rzekłś do sług, wskazując na Chrystusa:
«Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie».
Wypowiedz te słowa i do nas!
Wypowiadaj je wciąż!
Wypowiadaj je niestrudzenie!
O Matko Chrystusa,
który jest Panem przyszłego wieku...
Ty spraw,
abyśmy w tym naszym trudnym «dziś»
Twojego Syna słuchali.
Żebyście Go słuchali dzień po dniu.
I uczynek po uczynku.
Żebyśmy Go słuchali także wówczas,
gdy wypowiada rzeczy trudne i wymagające.
Do kogóż pójdziemy?
Ona ma słowa życia wiecznego!
Ewangelia jest radością trudu
i jest równocześnie trudem radości,
trudem zbawienia.
O Matko! O Matko!
Pomóż nam przejść z Ewangelią w sercu
poprzez nasze trudne «dziś»
w tę przyszłość, w którą zaprosiliśmy Chrystusa.
Pomóż nam przejść
poprzez nasze trudne «dziś»
w tę przyszłość, w którą zaprosiliśmy Chrystusa,
Księcia Pokoju!

W ten nasz modlitewny krąg
pragniemy zaprosić wszystkich, którzy cierpią.
Jesteśmy zgromadzeni w imię Chrystusa, który mówi:
„byłem głodny,
a daliście Mi jeść...
byłem chory,
a odwiedziliście Mnie,
byłem w więzieniu,
a przyszliście do Mnie”.
Matko Jasnogórska!
Proszę Cię, o Matko mojego Narodu...
za tymi, którzy cierpią —
i za tymi, którzy sprawiają cierpienia...
Bo przecież Twój Syn
nie chce nikogo odrzucić!
Coraz częściej na ustach Kościoła,
postawionego pośród wielkiej rodziny ludzkiej,
pojawia się słowo: pojednanie.
Chrystus pojednał nas z Bogiem
„w jednym ciele przez krzyż,
w sobie zadawszy śmierć wrogości”.
Krzyż Chrystusa wzywa nas do pojednania z Bogiem,
otwiera do niego przystęp wszystkim ludziom.
Równocześnie droga do pojednania z Bogiem
prowadzi poprzez pojednanie z ludźmi.
„Odpuść nam nasze winy,
jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”.
Słowa te stanowią potężną zaporę
przeciw narastaniu nienawiści i odwetu.
Te słowa z Modlitwy Pańskiej
zabezpieczają międzyludzką jedność
u samych jej korzeni.
Matko naszych serc!
Spraw, aby słowa te
kształtowały moc przebaczenia wszędzie tam,
gdzie bez przebaczenia
nie potrafimy wyrwać się z pęt nienawiści.
Nienawiść bowiem jest siłą niszczącą,
a my nie możemy ani niszczyć,
ani dać się jej zniszczyć.
Trzeba nam zatrzymać się na progu słów
Modlitwy Pańskiej,
trzeba nam stawać zawsze na granicy
możliwości pojednania.
Przebaczenie jest mocą miłości.
Przebaczenie nie jest słabością.

O Pani Jasnogórska!
 Dziękujemy Ci za każde zwycięstwo miłości.
 Przebacz —
 nie oznacza rezygnować z prawdy i sprawiedliwości.
 Oznacza:
 zmierzać do prawdy i sprawiedliwości
 drogą Ewangelii.
 O Matko,
 uproś nam gotowość pojednania.
 Naucz nas zmierzać wytrwale
 do prawdy i sprawiedliwości,
 tak jak nas uczy Twój Syn.
 Amen.

(z Apelu Jasnogórskiego 19 VI 1983)

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Stanisław Włodarczyk

MIŁOSIĘRDZIE JEZUSA W HISTORII ZBAWIENIA KONFERENCJE BIBLIJNE

1. BÓG REALIZUJE PLAN ZBAWIENIA POPRZEZ CZYNY MIŁOSIĘRDZIA

Bóg dał się poznać w historii zbawienia w słowach i działaniach, poprzez które ogłasza i realizuje swoją propozycję przymierza. Tę myśl wyraziła pięknie Konstytucja *Dei Verbum*, gdzie w numerze 2 czytamy: „Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy wyrażone słowami; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą”.

Te czyny i słowa Boże dokonane w historii zbawienia wskazują na jej dynamizm. Wśród tych czynów zbawczych Boga czyny miłosierdzia wysuwają się na pierwszy plan w dziejach narodu wybranego, które są dziejami łaski i grzechu. Lud Boży Starego Przymierza doświadczał szczególnie miłosierdzia Bożego. Owo doświadczenie leży w zbawczych planach Boga, który działa w historii, jest integralną częścią historiozbawczego procesu zapisanego na kartach Biblii. Zwrócił na to uwagę Papież Jan Paweł II w Encyklice *Dives*

in misericordia, gdzie czytamy: „Tak więc Bóg objawił swoje miłosierdzie w czynach i słowach już od zarania istnienia tego ludu, który siebie wybrał, a lud ten na przestrzeni swojej historii nieustannie zawierał się swemu Bogu miłosierdzia zarówno w nieszczęściach, jak i w akcie uświadomienia sobie własnego grzechu (DM 4). Jak z powyższego wynika, miłosierdzie ma długą i bogatą historię w Piśmie św. Aby pełniej ujawniło się owo miłosierdzie, które objawił Chrystus, musimy po krótkce sięgnąć do jego historii.

Autorzy Starego Testamentu na określenie Bożego miłosierdzia używają wielu terminów, z których na czoło wysuwają się następujące: *rahamim*, *hesed*, *hanan*. Z powyżej wymienionych terminów najczęściej używanym przez autorów Starego Testamentu, a zwłaszcza przez proroków, jest rzeczownik *rahamim* wraz z czasownikiem *riham* i przymiotnikiem *rahum*. Termin (rzeczownik) *rahamim* wyraża w sposób najbardziej pełny, a zarazem najbardziej swoisty miłosierdzie Boże. Biorąc etymologicznie, słowo *rahamim* pochodzi od *reham*, które odnacza wnętrze, łono matki, pełną czułości miłość. Termin ten użyty dla wyrażenia stosunków pomiędzy ludźmi, a u proroków dla wyrażenia stosunku Boga do ludzi, oznacza przede wszystkim serdeczną miłość rodzinną, zwłaszcza macierzyńską, miłość pełną współczującej litości, pobudzającą do czynu zbawienia.

Aby naświetlić inny aspekt miłosierdzia Bożego, a zwłaszcza jego aspekt wzajemności oparty na relacji między podmiotami, jakimi są rodzice i dzieci, mężczyzna i kobieta, władca i poddani, aby wyrazić relację przyjaźni miłości i miłosierdzia opartych na wierności, Pismo św. używa słowa *hesed*. Tłumaczenie terminu *hesed* przez „miłosierdzie” przyjęło się potocznie pod wpływem Septuaginty, która oddaje go przez *eleos*, a Wulgata przez *misericordia*. Jednak jego znaczenie jest bardziej złożone, ma treść o wiele bogatszą, na co wskazują znamienne zestawienia:

1. — miłość i wierność, Rdz 24, 27; Oz 4, 1.

Te dwa wyrazy oddają w sposób wzmocniony sens danego słowa. I w takim ujęciu idea wierności, stałości stanowiłaby integralny element *hesed*.

2. — przymierze i miłosierdzie, por. Pwt 7, 9. 12.

Tutaj *hesed* łączy się ściśle z przymierzem, a przez to połączenie przybiera aspekt zobowiązania i wzajemności.

3. — miłość i miłosierdzie, w takim zestawieniu *hesed* nabiera zabarwienia spontaniczności, ohotnego i wielkodusznego oddania.

Powyższe zestawienia wskazały nam na wieloaspektowość sensu terminu *hesed*. Biorąc z punktu historycznego, bardziej pierwotne było użycie *hesed* na oznaczenie pewnych postaw międzyludzkich, jak dobroć, życzliwość, wierność, szacunek, solidarność. Natomiast użycie terminu *hesed* na oznaczenie relacji Bóg-człowiek i człowiek-Bóg

jest późniejsze. Przejście do takiego użycia *hesed* było zdaniem egzegetów łatwe i naturalne, gdyż Stary Testament zachodzące relacje między Bogiem a ludem określał często przy pomocy obrazów zaczerpniętych z życia rodzinnego: ojciec-syn (zob. Oz 11, 1—4; Jr 3, 4; Iz 63, 7—64, 11); oblubieniec-oblubienica (zob. Jr 2, 2; Iz 62, 5); mąż-żona (zob. Oz 2, 4. 18; Iz 54, 5). A ponieważ te relacje między członkami rodziny były często określane pojęciem *hesed*, dlatego też tego samego pojęcia zaczęto używać na określenie relacji między Bogiem a ludem. I tutaj odegrał szczególne znaczenie teologiczne prorok Ozeasz, u którego termin *hesed* używany jest tylko na określenie relacji Bóg-człowiek i człowiek-Bóg (Oz 2, 21; 4, 1; 6, 4; 6, 6; 10, 12; 12, 7). Z innych terminów, jakby uzupełniających poprzednie, a używanych na określenie pojęcia miłosierdzia, jest czasownik *hanan*, który oznacza pochylić się nad kimś, wyświadczać komuś łaskę, być życzliwym dla kogoś. Jest to zatem gest upodobania, przez który jakaś osoba ważna podtrzymuje słabszego, a najlepiej można by określić współcześnie przez „łaskę”.

Patrzac na miłosierdzie Boże z punktu widzenia historii zbawienia, spotykamy w Starym Testamencie teksty, które mówią o miłosierdziu Boga względem całego narodu wybranego, z którym Bóg zawarł przymierze, oraz teksty mówiące o miłosierdziu Bożym względem poszczególnych grzesznych i słabych ludziach. Klasycznym tekstem mówiącym o miłosierdziu Boga względem narodu jest tekst z Księgi Wyjścia 34, 6—7: „Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał: Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia”.

Powyższy tekst ukazuje nam wielkość grzechu, jego skutki ciągnące aż do trzeciego i czwartego pokolenia, a z drugiej strony niezmiernie miłosierdzie Boga, które przewyższa wszelki grzech w tysiączne pokolenia.

Może najwyraźniej i najpełniej objawił Bóg swoje miłosierdzie w Przymierzu zawartym z narodem wybranym, gdyż było ono swoistym aktem zjednoczenia się Boga ze swoim ludem i ukazaniem w pełni zaangażowania się Boga w historię zbawienia człowieka. Słowa Przymierza uwydatniają darmowość wybrania Bożego, tzn., że Bóg wybrał Izraela bez jakiegokolwiek zasługi z jego strony a uczynił to dlatego, że go kochał i że chciał dotrzymać Przymierza, które było dane ojcom Izraela.

Nie sposób tu wliczyć wszystkich wątków biblijnych, gdzie przejawia się osnowa biblijnego tematu miłosierdzia względem narodu wybranego. Wystarczy chociaż wspomnieć to, że temu miłosierdziu zawdzięcza naród wybrany swoje istnienie, przejście przez Morze Czerwone, przetrwanie na pustyni, zajęcie Kanaanu, opiekę w Ziemi

Obiecanej. Również wybór Izraela i powołanie go do przygotowania umysłów i serc na przyście Zbawiciela, było czynem miłosierdzia Boga.

Mamy również bardzo liczne teksty mówiące o miłosierdziu Boga względem poszczególnych grzesznych i słabych ludzi (por. 2 Sm 24, 10; Ps 50). W świetle tekstów Ozeasza (Oz 1, 6; 2, 21), Izajasza Iz 9, 16; 30, 18—20), Jeremiasza (Jr 31, 3), Micheasza 6, 8 miłosierdzie rysuje się jako potężna dynamiczna moc miłości, warunkująca wybawienie i trwanie Przymierza.

Ten fakt wiązania przez proroków pojęcia miłosierdzia z pojęciem miłości akceptuje Ojciec Święty w encyklice *Dives in misericordia*, gdzie czytamy: „Znamienne jest, iż mowy prorockie owo miłosierdzie, do którego odwołują się ze względu na grzechy ludu, wiążą niejednokrotnie z wyrazistym obrazem miłości ze strony Boga. (...) W mowach proroków miłosierdzie oznacza szczególną potęgę miłości, która jest większa niż grzech i niewierność ludu wybranego” (DM 5).

Czytając teksty Starego Testamentu można by niekiedy odnieść wrażenie, jakoby miłosierdzie było zarezerwowane dla narodu wybranego. Tak jednak nie jest. Przykładem uniwersalizmu miłosierdzia Bożego jest Księga Jonasza 4, 11 czy Księga Syracha 18, 13: „Miłosierdzie człowieka — nad jego bliźnim, a miłosierdzie Pana — nad całą ludzkością”. Miłosierdzie Boże tak ujęte przekraczało ramy nacjonalizmu żydowskiego, otwierając się ku całemu światu pogańskiemu. Takim potężnym dynamizmem rozsadzającym niejako ramy dziejów Izraela było miłosierdzie przedstawione przez proroka Ozeasza i Deutero-Izajasza. Zwracało się ono ku przyszłości, w której nastąpi spełnienie zarysowanych zapowiedzi, w epokę Nowego Przymierza.

2. MIŁOSIERDZIE TEMATEM NAUCZANIA I CZYŃÓW JEZUSA

Jezus czyni miłosierdzie jednym z głównych tematów swojego nauczania oraz motywem wielu swoich czynów. Stąd rodzi się konieczność wniknięcia w pojęcie i treść teologiczną terminu „miłosierdzie” używanego w Ewangeliach, a szczególnie u św. Łukasza. Na oznaczenie idei miłosierdzia istnieją w Ewangeliach trzy grupy bliskoznacznych, a niekiedy nawet synonimicznych terminów. Pierwszą grupę semantyczną najliczniej reprezentowaną stanowi czasownik *eleein* i pochodzące od niego *eleos* oraz *eleemon*. Czasownik *eleein*, który występuje wiele razy u synoptyków, oznacza: współczuć, litować się, z litości pomagać, zmiłować się nad kimś. Natomiast rzeczownik *eleos* jest tłumaczony najczęściej przez miłosierdzie; jest odpowiednikiem hebrajskiego *hesed*. Podobnie jak w Starym Testamencie *hesed* jest używane na oznaczenie pewnych postaw w relacjach międzyludzkich, jak również relacji Bóg-człowiek, tak *eleos*

w relacjach międzyludzkich oznacza dobroć, miłosierne współczucie, przebaczenie, życzliwość (Mt 9, 13; 12, 7; 23, 23; Mk 2, 13. 17). W relacji Bóg-człowiek *eleos* jako czyn Boży w stosunku do człowieka ma również zabarwienie starotestamentalne, oznacza więc wierność Przymierzu i obietnicom danym ludowi. Przymiotnik zaś *eleemon* oddawany jest przez miłosierny. Terminy powyższe oznaczają w Ewangelii w pierwszym rzędzie relacje Boga do ludzi.

Drugą grupę semantyczną stanowi rzeczownik *oiktirmos* i pochodne od niego. Występuje dość często w listach św. Pawła. W Nowym Testamencie tłumaczony jest przez miłosierdzie, serdeczne współczucie. Czasownik *oiktirein* tłumaczy się przez: okazywać miłosierdzie, litować się. Natomiast przymiotnik *oiktirmon*, który gdy chodzi o Ewangelie, występuje tylko jeden raz u św. Łukasza 6, 36, oznacza „miłosierny”. Słowa z rodziny *oiktirmos* używane były w Nowym Testamencie na oznaczenie miłosierdzia ludzkiego, częściej jednak oznaczały miłosierdzie Boże.

Trzecią grupę semantyczną, używaną na oznaczenie miłosierdzia stanowią czasownik *splanchni dzesthai*, który tłumaczy się przez: wzruszyć się, zlitować się, i rzeczownik *splanchna*, który oznacza wnętrności, a występując z dopełniaczem *eleous* lub *oiktirmon*, oznacza „wnętrności miłosierdzia”, czyli serdeczną litość, serdeczne miłosierdzie. Św. Łukasz w przypowieści o synu marnotrawnym (15, 11—32) na określenie przyczyny, która skłoniła ojca do przebaczenia synowi, używa słowa *esplanchnisthe* — poruszenie wnętrności. Powyższa, krótka analiza semantyczna upoważnia nas do wyróżnienia poszczególnych elementów treściowych miłosierdzia. I tak pierwszym elementem treściowym miłosierdzia jest głębokie współczucie płynące z ludzkiego lub Bożego wnętrza jako reakcja na ludzką nędzę i cierpienia. Drugim elementem jest umiejętność takiego wczucia się w sytuację drugiego człowieka, że możemy patrzeć na rzeczy jego oczami, myśleć jego umysłem i czuć jego sercem. Trzecim elementem wchodzącym w biblijną definicję miłosierdzia jest czyn płynący ze współczucia.

To ogólne spojrzenie na rozwój i pojęcie miłosierdzia w Starym i Nowym Testamencie, wskazuje na oryginalność miłosierdzia w Nowym Testamencie, gdyż w Nowym Przymierzu miłosierdzie Boże objawiło się światu w nauce i czynach Jezusa Chrystusa, który jak czytamy w Liście do Tytusa 3, 5 „z miłosierdzia swego zbawił nas”. Tym samym miłosierdzie Boże w Jezusie Chrystusie przyjmuje charakter historiozbawczy. Chrystus nadaje starotestamentalnej tradycji miłosierdzia Bożego ostateczne znaczenie. Nie tylko o nim mówi i tłumaczy je poprzez porównania i przypowieści, ale nade wszystko je wciela i uosabia.

Na początku swojej publicznej działalności, jak mówi św. Łukasz (5, 16—21), Jezus powołuje się na słowa Izajasza 61, 1—3: „Duch Pański spocznie na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym

ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana”. Ojciec św. Jan Paweł II mówi, że te zdania z Izajasza 61, 1—3 stały się pierwszą mesjańską deklaracją Chrystusa, w ślad za którą idą słowa i czyny znane z Ewangelii (DM 3). I właśnie poprzez te słowa i czyny Chrystus uobecnia miłosierdzie Ojca wśród ludzi, których pozbawiono wolności, którzy żyją w ucisku serca, którzy doznają społecznej niesprawiedliwości, którzy są chorzy. To oni są błogosławieni, co tak pięknie wyraził Chrystus w błogosławieństwach na górze (Mt 5, 3—12; Łk 6, 20—23), które stanowią echo mesjańskiego oredzia Jezusa Chrystusa. W pierwszej swojej wersji (raczej mesjańskiej niż etycznej) błogosławieństwa zapowiadały wypełnienie się obietnic starotestamentalnych. Stąd zdaniem niektórych komentatorów źródłem błogosławieństw mógł być właśnie komentarz Jezusa do tekstu Izajasza 61, 1—3.

W pierwotnej formie błogosławieństwa mogły mieć charakter wezwań Jezusa skierowanych do ubogich, uciśnionych i prześladowanych, żeby usiłowali wykorzystać swoje troski i cierpienia dla pozyskania Królestwa Niebieskiego. Wszystkie rozpoczynają się od słowa „błogosławieni”. W języku greckim termin *makârioi* ma odpowiednik w hebrajskim *ašre*. Terminy te oznaczają ludzi szczęśliwych, którzy się sami takimi czują i inni ich za takich uważają.

Z punktu historycznego wiemy, że znał błogosławieństwa, jako pewien rodzaj literacki, świat pogański, zwłaszcza egipski, także grecko-pogański. Natomiast dla słuchaczy Jezusa jedynym dostępnym i znanym źródłem były błogosławieństwa zawarte w Starym Testamencie, gdzie spotykamy się z dwoma ich nurtami:

1. mądrościowo-dydaktycznym i
2. kultowo-religijnym.

W księgach dydaktycznych wskazywały one drogę do szczęścia, ale rozumianego w kategoriach doczesnych. Z biegiem czasu takie ujęcie dewaluje się. Stąd na baczniejszą uwagę zasługują błogosławieństwa starotestamentalne, które rzutują szczęście w przyszłość.

Biorąc ogólnie, błogosławieństwa są wyrazem miłosierdzia Boga względem człowieka. W Mateuszowej wersji błogosławieństw piąte błogosławieństwo nawiązuje wprost do miłosierdzia: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). Użyty w powyższym błogosławieństwie przymiotnik „miłosierni” występuje jeszcze w Liście do Hebrajczyków 2, 17. Nie oznacza on przymiotu wrodzonego, ale określa pewną aktywność wyrażającą się w pełnieniu uczynków miłosierdzia, świadczeniu pomocy braterskiej, przebaczeniu uraz. Jezusowi chodzi o pełną życzliwości gotowość do znoszenia z bliźnim ciężarów, o wewnętrzny udział w niedostatku lub nieszczęściu, w miarę potrzeby i możliwości może się ono wyrazić także w pomocy zewnętrznej. Przez takie podejście Jezus pragnął dowartościować miłosierdzie, które było pomijane przez faryzeuszów

(Mt 23, 23), a zwyczajowe przepisy pozbawiały je ponadto wszelkich wartości etycznych.

Niektórzy sądzą, że pierwowzoru błogosławieństwa w wersji Mateuszowej: „błogosławieni miłosierni” można się dopatrywać w Ps 37, 21 gdzie sprawiedliwy nazwany jest miłosiernym: „a sprawiedliwy lituje się i obdarza”.

3. ZBAWCZY CHARAKTER MIŁOSIERDZIA BOŻEGO W PRZYPOWIEŚCI O SYNU MARNOTRAWNYM (Łk 15, 11—32)

Jezus Chrystus chcąc przybliżyć słuchaczom prawdę o miłosierdziu Bożym, o jego zbawczym wymiarze, ucieka się do jednej z najbardziej znanych i obrazowych form nauczania — przypowieści.

Wzorów i analogii trzeba szukać w Starym Testamencie i komentarzach biblijnych rabinów. Pospolicie nazywano tę metodę nauczania — metodą *maszalu*. Posługiwali się nią często prorocy hebrajscy. *Maszal* w greckim tekście Nowego Testamentu został oddany terminem *parabolé*. Nie jest to ściśle tłumaczenie, bo w hebrajskim pojęciu *maszal* spleta się wiele gatunków literackich, jak: przypowieść, porównanie, alegoria, bajka, zagadka, kryptonim, wypowiedź apokaliptyczna, symbol i wiele jeszcze innych.

Natomiast grecki termin *parabolé* oddaje doskonale znaczenie przypowieści, gdyż dosłownie oznacza on „zestawienie obok siebie”. Istotą przypowieści jest właśnie porównanie dwóch składników: pierwszy z nich jest obrazem wziętym z życia codziennego, z rzeczywistości znanej rozmówcy lub czytelnikowi, drugi składnik przypowieści nie jest już dostępny zmysłom, gdyż leży w sferze pojęciowej. Jezus posługując się tą metodą, wychodzi z rzeczywistości danej w doświadczeniu codziennego życia, aby dojść do prawd duchowych.

Słusznie zauważa C. Tresmontant: „... gdyby rabbi Jezua postępował inaczej w swoim nauczaniu, to przede wszystkim nie mógłby przekazać treści swojej nauki mężczyznom i kobietom będącym wieśniakami, rzemieślnikami, pasterzami, żołnierzami, ale nie uczonymi”.

Z ewangelistów, św. Łukasz poświęcił wiele uwagi przypowieściom Chrystusa. Wśród tych przypowieści wysuwają się na pierwszy plan przypowieści o miłosierdziu:

1. o synu marnotrawnym (Łk 15, 11—32),
2. o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30—37),
3. o zagubionej drachmie (Łk 15, 8—10),
4. o dobrym pasterzu (Łk 15, 3—7; Mt 18, 12—14).

Z wyżej wymienionych przypowieści w przypowieści o synu marnotrawnym obraz miłosierdzia Bożego, odziedziczony ze Starego Testamentu, doznaje szczególnego pogłębienia.

Jak zauważa Papież Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, analizując tę przypowieść, nie pada w niej ani razu słowo miłosierdzie, ale jego istota zostaje wypowiedziana w sposób przejrzysty. Chrystus posługuje się tutaj analogią, aby oddać myśl samej tajemnicy miłosierdzia (DM 5).

Przedstawione w niej (przypowieści) miłosierdzie ma „wewnętrzny kształt takiej miłości, którą w języku Nowego Testamentu nazwano *agape*. I taka miłość, mówi Ojciec św., jest „zdolna do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko zaś nad nędzą moralną, nad grzechem”. Stąd ojciec marnotrawnego syna jest wierny swojemu ojcostwu, wierzy tej miłości, którą go obdarzył jako syna. Ta ojcowska miłość jest głęboka i przebacząca. Jej pogłębieniem jest przebaczenie marnotrawnemu synowi wszystkich jego przewinień (DM 6). Przypomina to nam scenę z Księgi Jeremiasza 31, 20, gdzie Bóg w swoim „wnętrzu” zwraca się do Efraima i „litując się okazuje mu miłosierdzie”. Przyjmuje go znowu jako „drogiego syna” i „rozkoszne dziecko” do serdecznego i czułego współżycia rodzinnego. A to zakłada nie tylko cofnięcie kary wygnania, ale i przywrócenie wszystkich darów, jakich więź takiego współżycia wymaga.

Syn marnotrawny w przypowieści Łukaszej dokonuje zrywu charakterystycznego dla „nawrócenia” (*metánoia*): „Zabiorę się i pójdę do Ojca”. Ta *metánoia* syna marnotrawnego w ujęciu komentatorów jest odpowiednikiem znanego już ze Starego Testamentu, a zwłaszcza z pism prorockich, pojęcia „powrotu do Boga”. Syn dotarł do miłosiernej miłości Ojca, gdyż sam przemienił się wewnętrznie w ducha podobnej miłości Ojca.

Chrystus nauczając o miłosierdziu, równocześnie stawiał słuchaczom wymagania, aby również w swoim życiu się nim kierowali: „... bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36). To wezwanie do czynienia miłosierdzia jest często motywowane w Nowym Testamencie, podobnie jak i w Starym Przymierzu, miłosierdziem samego Boga. Ponieważ Bóg jest miłosierny i dobry, dlatego podobnej postawy żąda się od ludzi. Jak *hesed* Jahwe w Starym Testamencie domagało się jako odpowiedzi *hesed* ludu wybranego, tak samo w Nowym Testamencie *eleos* Jezusa domaga się jako odpowiedzi miłosierdzia nowego ludu Bożego. Praktycznie ma to się wyrazić w dobroci i czynnej miłości bliźniego.

Jezus Chrystus stawiając wymagania słuchaczom, sam całym swoim życiem, począwszy od Wcielenia, a skończywszy na tajemnicy paschalnej, dawał przykład: „... w misterium paschalnym, tj. w krzyżu i zmartwychwstaniu wyraziła się cała pełnia prawdy o miłosierdziu w życiu Chrystusa” (DM 7).

BIBLIOGRAFIA

- Chmiel J., *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, w: *Komentarz do encykliki „Dives in misericordia”*, Kraków, 1981 (= KEDM). Congar Y. M., *Chrystus w ekonomii zbawienia*, „Znak” n. 161 (1967). Grzybek S., *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, w: KEDM. Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza*, Poznań — Warszawa 1979. Jankowski A., *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań 1981. Tenże, *Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji encykliki „Dives in misericordia”*, w: KEDM. Kudasiwicz J., *Miłosierdzie chcę, a nie ofiary* (Oz 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7), w: *Powołanie człowieka (Powołanie do apostołstwa)*, t. 4, Poznań 1975. Tenże, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, w: KEDM. Stachowiak L., *Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w epoce Chrystusa*, RTK 23 (1976). Stopnicki L., *Miłosierdzie Boże w świetle Pisma św. i nasza na nie odpowiedź*, w: *Powołanie człowieka*, t. 2, Poznań 1972. Tresmontant C., *Jezus naucza* (tłum. z fran.), Warszawa 1973. Tułodziecki S., *Miłosierdzie Boże u proroków*, w: *Powołanie człowieka*, t. 2, Poznań 1972.

 R E C E N Z J E

KS. MARIAN FILIPIAK, *Człowiek współczesny a Stary Testament* (Jak rozumieć Pismo Święte 1), KUL, Lublin 1982, ss. 192.

Autor w przedmowie określa swoją pracę jako pomoc „dla tych wszystkich, którzy chcą ROZUMIEĆ księgi Biblii Starego Testamentu. »Rozumieć« — to znaczy wiedzieć, jak powstała, jakie są jej główne działy i czym się charakteryzują oraz jak odnajdować w niej słowo Boże ukryte w słowie ludzkim.” To oświadczenie Autora rzutuje na kompozycję całej książki. Została ona bowiem podzielona niejako na pięć części. Najpierw jest mowa o powstaniu Starego Testamentu, a więc terminologia, prehistoria i historia literacka ST, formowanie się kanonu, deuterokanoniczność i kryterium kanoniczności. Chciałoby się jednak też czegoś dowiedzieć o historii zapisu, o kodeksach — i tego jest brak. Część druga — niejako opisowa — zajmuje się charakterystyką poszczególnych działów ksiąg ST: księgi historyczne, prorockie i mądrościowe. Następna część poświęcona została hermeneutyce biblijnej, gdzie Autor wyróżnił: pojęcie, historię, kierunki i zasady. Być może specyfikacja zasad hermeneutycznych mogłaby wzbudzić najwięcej dyskusji merytorycznych, ale tym się tutaj nie zajmujemy — pozostaje to kwestią otwartą do dyskusji w gronie specjalistów. Nie sądzę jednak, by ten wykład zasad hermeneutycznych dla przeciętnego czytelnika książki był zbyt jasny i spójny. Czwarta część książki to zagadnienie bardzo ważne: Słowo Boże w słowie ludzkim. My-

śle, że uwaga czytelników książki tutaj się będzie przede wszystkim koncentrować. Część piąta to krótkie wskazania, jak czytać Pismo Święte. Całość kończy bibliografia polska w wyborze.

Otrzymaliśmy w ten sposób dobrze napisany, popularny wstęp do Starego Testamentu, czego u nas jest ogromny brak. Recenzowana książka otwiera nową edycję serii monografii biblijnych Redakcji Wydawnictw KUL pt. *Jak rozumieć Pismo Święte?*, którą to serię tak charakteryzują redaktorzy (ks. M. Filipiak i ks. J. Kudasiewicz) w słowie wprowadzającym: „Celem serii jest opracowanie monograficzne najbardziej aktualnych tematów biblijnych. Seria jest przeznaczona dla wszystkich, którzy interesują się problematyką biblijną, przede wszystkim dla niespecjalistów. Stąd opracowania mieć będą charakter popularnonaukowy i zwracać będą uwagę na aktualność, wartość kulturową i znaczenie egzystencjalne danego tematu biblijnego. Do minimum zredukowane zostaną wiadomości czysto teoretyczne i erudycyjne, hipotezy i dyskusje; ich miejsce zajmie pozytywny wykład dokonany za pomocą umiejętnej popularyzacji.” Program ambitny i bardzo pożyteczny! Tak bardzo brak jest w naszej rodzimej literaturze dobrej popularyzacji, owej „haute divulgation”. Ciągłe jeszcze chorujemy na manię „fasady naukowej”, której szczególnie znamieniem jest obfitość przypisów, czysto akademickich, i przytaczanie bibliografii obcej, nieraz bardzo miernej, byle nie polskiej. Dlatego zapowiedź nowej serii biblijnej, których tak nie mamy przecież u nas dużo, należy powitać z zadowoleniem i życzeniem sukcesu.

Dwie uwagi chciałby jednak do tego dorzucić recenzent, by zbyt łatwo się nie uwolnić od zleconego sobie zadania. Po pierwsze, wydaje się, że można byłoby wiele „wiadomości czysto teoretycznych i erudycyjnych” bez szkody dla całości i zrozumienia rzeczy opuścić. Oczywiście — każdy autor jak dobra matka, żal mu porzucić zrodzonego potomstwa. Ale redaktorzy serii, którzy muszą podejmować się niewdzięcznej roli limitowania autora, chyba dla dobra czytelnika. Rzecz druga — czysto techniczna — to sprawa czytelności druku. Na tę sprawę zwracamy mało uwagi — a jest to przecież postulat społeczny, aby wymogi higieny wzroku były bardziej respektowane: wyraźna czcionka, szerokość szpalty i druku (por. doskonałą pracę B. Zachrissona, *Studia nad czytelnością druku*, Warszawa 1970). Jak przyjemnie czyta się czcionkę Wprowadzenia do serii (ad captandum benevolentiam lectoris!), a potem jak trzeba się przedzierać przez trudno czytelną czcionkę korpusu. Przy czym nie chodzi tu tylko o samą wielkość, lecz o kształt i czytelność. Ponadto można pewne partie różnicować: ważniejsze czytelniejszą czcionką, suplementarne — mniejszą. Ale co tu będzie recenzent pouczał fachowców z RW KUL — to tylko gwoli przypomnienia tego, co w 1938 r. napisała Hanna Dobrowolska z okresu działania Wolnej Wszechnicy Polskiej: „Chętnie czyta ten, kto czyta z łatwością. Wiedzą dobrze nauczyciele, jak trudno zachęcić do książki uczniów, którzy czytają z wysiłkiem. Co więcej, czytanie takie rzadko kiedy przynosi pożądaną korzyść. Toteż szkoła, instytucje oświatowe, biblioteka i wydawca książek powinii wspólnie dołożyć wysiłków, aby czytanie uczynić łatwym i przyjemnym. Prowadzą do tego dwie drogi: pierwsza to dostarczenie czytelnikowi książki, której treść, sposób ujęcia tematu, styl i konstrukcja będą odpowiadały jego zainteresowaniom. Druga — to sprowadzenie do minimum wysiłku, jakiego wymaga od czytelnika technika czytania” (*Technika czytania a czytelnictwo*, Warszawa 1938). O ile ta pierwsza droga, o której powyżej mowa, została w recenzowanej pracy zaktualizowana, to owa druga droga doprasza się o prawo obywatelstwa. Należy pamiętać, że opracowania popularnonaukowe czytamy nie tylko przy racjonalnie oświetlonym stole czy biurku, lecz okazynie: w pociągu, w autobusie, w kolejce, w poczekalni, w wycieczce.

Zeby nie trzeba było na takich pożytecznych książkach przybijać pieczętki: „Masz tylko jedną parę oczu. Chroń je!”. A przecież nie możemy tracić oczu na czytaniu tylko komentarzy do Pisma Świętego, trzeba jeszcze oszczędzać wzrok na czytanie samego tekstu Biblii — a z tym też nie jest najlepiej!

To, co powyżej powiedziane, to wynik refleksji recenzenta nad zjawiskiem ogólniejszym u nas, a także forma życzenia pod adresem anonsonowanych tomików nowej serii, które w tym miejscu warto przytoczyć gwoli informacji wydawniczych: J. Kudasiewicz, *Człowiek współczesny a Nowy Testament*; L. Stachowiak, *Prehistoria biblijna*; A. Tronina, *Teologia psalmów*; M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*; R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*; J. Kudasiewicz, *Misteria ziemskiego życia Jezusa*; J. Szlaga, *Wprowadzenie do Ewangelii*.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

CLAUDE TRESMONTANT, *Le Prophétisme hébreu*, Paris (Gabalda) 1982, ss. 315.

Profetyzm hebrajski jest jednym z tych faktów, które warto studiować — stwierdza na początku swego dzieła C. Tresmontant (s. 7). Pojawia się on gdzieś w XIX w. przed Chrystusem w małym szczepie aramejskim Abrahama. Choć profetyzm jest zjawiskiem nadprzyrodzonym, bo przecież należy do historii stworzenia, ma w niej swoje miejsce, stanowi ostatni etap stworzenia. Całe stworzenie zdążyło ku pewnym formom coraz bardziej doskonałym, bardziej zorganizowanym. To stworzenie przyjmuje działanie Boże koniecznie. Ale człowiek ze swym poznaniem refleksyjnym może działanie Boże przyjąć lub też nie. Profetyzm hebrajski to stopniowe udzielanie się Boga stworzonej ludzkości, aby ona poznała sens swojego istnienia, rację tego istnienia, by mogła w sposób świadomy, wolny i aktywny przyzwolić na Boże zamiary względem niej i z nimi współpracować. Profetyzm to ostatni etap stworzenia dlatego, że jest to zakomunikowanie człowiekowi, stworzeniu nie ukończonemu, informacji koniecznych do tego, by ten człowiek siebie ukończył. Profetyzm ukazuje Bożą ideę człowieka. Według myśli Bożej człowiek ma być odbiciem Boga, kimś zdolnym do współżycia z Bogiem. Do tego nie wystarczy człowiekowi sama filozofia, do tego koniecznie jest objawienie prorockie. Objawienie polega z sobą zmianę mentalności ludzkiej, sposobu widzenia, bycia, działania. A to może się dokonać tylko stopniowo, w miarę jak człowiek przyswaja sobie to, co mu zostało przekazane. To przekazanie dla całej ludzkości za pośrednictwem narodu wybranego informacji stwórczej, istotnej dla rozwoju ludzkości, dla jej spełnienia się, stanowi istotę i sens profetyzmu hebrajskiego. To są cenne myśli, jakie Tresmontant zawarł w I rozdz.: Profetyzm w historii stworzenia.

Rozdział II traktuje o powołaniu prorockim. Prorok jest nie tylko wybrany do określonej misji, lecz więcej, jest stworzony dla tej misji (s. 20). Prorok to człowiek Ducha. I tu pojawia się piękne określenie człowieka: „Kim jest człowiek? To istota, która może zostać prorokiem, jeżeli Bóg w sposób wolny udzieli jej swojego Ducha” (s. 23).

Bardzo aktualne są wywody Autora zawarte w III rozdz.: profetyzm i władza polityczna. Dumna niezależność proroka od władzy politycznej jest stałym faktem w całej historii ludu wybranego od chwili, kiedy ten lud otrzymał władzę polityczną. Przeciw wszystkim inteligentnym i ro-

zumnym tego świata, którzy chcą budować na sile zbrojnej i przemierzach, prorocy uczą niezmiennie, że trzeba się oprzeć wyłącznie na Jahwe Panu. Prorocy dworscy nieraz schlebiali panującym. Prorok Pański zawsze głosi prawdę, nawet gdy ona jest niemiła i ryzykowna. Prorocy dworscy zawsze są w większości. Prorok Boży jest zawsze sam przeciw wszystkim. Prawda nie zależy od wielkiej liczby mówiących (s. 41).

W dalszych rozdziałach T. omawia bardzo wybiórczo proroków Amosa i Ozeasza, Izajasza, Micheasza, Sofoniasza, Jeremiasza, Ezechiela i nieznanego proroka okresu niewoli (Autor nigdy nie używa przyjętej w egzegezie nazwy Deutero-Izajasz). Nie jest to wykład kompletny ani gdy chodzi o kanon proroków, ani też gdy chodzi o ich opracowanie. Autor też nigdzie nie mówi, według jakiego klucza dobiera postacie i wybiera ich wypowiedzi. Wydaje się nam, że Autor chce ukazać, jak profetyzm hebrajski burzy system myślenia i nawyków starej ludzkości. Lud nieustannie odwraca się od Jedyneho, Niewidzialnego ku temu co jest dziełem rąk ludzkich, do ludzkich kultów i religii, do baali i molochów, jakiegokolwiek byłyby ich imiona, do słońca, księżyca, państwa.

Dużo uwagi poświęca T. Księdze Jonasza, ściślej interpretacji Jezusowego logionu o „znaku Jonasza”. Wbrew wielu egzegetom współczesnym, którzy nie uważają Jon za pismo prorockie, T. przyznaje tu rację rabinom żydowskim i uważa księgę za prorocтво o przyszłości ludzkości. Według niego księga Jonasza, opowieść teologiczna i filozoficzna (conte), zapowiada że kiedyś posłannictwo prorockie zostanie skierowane do narodów pogańskich. NT mówi trzykrotnie o „znaku Jonasza” i przynosi dwa jego różne wyjaśnienia: Mt 12, 40 n; 16, 4 i Łk 11, 29. Ale oba te komentarze, zdaniem T., są fałszywe (s. 121). Redaktorzy Mt i Łk nie rozumieli słów Jezusa o znaku Jonasza! I dalej orzeka T., że ewangelie Mt i Łk zostały napisane przed latami 40-tymi naszej ery. Bo gdyby pisałi później, to by rozumieli Jezusowe propos o Jonaszu, gdyż byłiby świadkami zrealizowania się „znaku Jonasza”, tzn. wyjścia Kościoła do pogan, czego teoretykiem był Paweł z Tarsu (s. 222). Oczywiście nie możemy się zgodzić z tymi twierdzeniami.

Tresmontant pisze o profetyzmie hebrajskim w sposób oryginalny, pogłębiony i popularny zarazem. Najczęściej oddaje głos samym prorokom, natchnionym pismom, które przytacza obszernymi partiami. Sam przekłada wszystkie teksty, zawsze z przytoczeniem ważnego terminu hebrajskiego czy greckiego, nieraz rozjaśnia tłumaczenie już w tekście krótką uwagą, częściej zwięzłym komentarzem po tekście. Tłumacz zdaje sobie sprawę z jakim językiem ma do czynienia: że jest to język archaiczny, prymitywny, niemal bez gramatyki, a przy tym barwny i konkretny. Jest to język beduinów, nomadów, wieśniaków, rzemieślników, ludzi ziemi i lasów (s. 18). Dzięki właśnie tym przymiotom, dzięki obrazowości, bogatemu wykorzystaniu maszalu, język ten jest zrozumiały dla wszystkich ludzi i wszystkich czasów. Podczas gdy język niejednego dzisiejszego teologa czy filozofa rozumie tylko wąska grupa jego uczniów! Autor nie boi się powtórzeń, gdy chodzi o podanie elementarnych objaśnień, wskazówek co do pochodzenia tekstów. T. nie używa też w ogóle skrótów, nawet księgi biblijne określa zawsze ich pełnymi nazwami. Dlatego książka T. może być czytana bez trudności przez laika, nie obznajomionego z teologicznym żargonem.

Tresmontant nie podaje bibliografii załącznikowej ani nie czyni przypisów (poza kilku wyjątkami w ostatnich rozdziałach). W kwestiach chronologicznych powołuje się na E. Dhorme'a i A. Lods'a, zaś w archeologicznych na A. Parrota. Kiedy indziej mówi ogólnie „uczeni”. Dlatego też indeks autorów byłby czymś zbędnym. Ale za to byłby bardzo pożądanym indeks osób wymienionych w książce, gdyż jest tu wielu filozofów sta-

rożytnych i współczesnych, ojców Kościoła, teologów średniowiecznych i nowożytnych, pojawiają się tu teoretycy nowożytnego rasizmu i przywódcy znani nam z najnowszej historii. Jeszcze bardziej pożyteczny byłby indeks terminów hebrajskich i greckich, gdyż wiele z nich jest objaśnione w tekście w sposób oryginalny. Książka została wydrukowana na pięknym papierze i wyraźną czcionką. Niestety pozostawiono w tekście dość sporą liczbę błędów bez ich poprawienia, np. Achad zam. Achab (s. 39), przestawienie dat „od 853 do 854” na s. 52, Parot zam. Parrot (s. 60), éait zam. était (61), partie zam. patrie (157), pitité zam. pitié (206), ba elaha zam. bar elaha (213) etc.

Reasumując uwagi na temat książki Tresmontanta możemy powiedzieć, że pogłębia ona rzeczywiście spojrzenie na ten jedyny w dziejach ludzkości fenomen, jakim jest profetyzm hebrajski. I dlatego książka może być czytana z pożytkiem przez teologa katolickiego czy teologa żydowskiego, przez filozofa, laika, niewierzącego.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

Życie Jezusa Chrystusa według Czterech Ewangelistów: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. Teksty ewangeliczne zestawili, opatrzył wstępem i objaśnieniami O. Augustyn Chadam OFM. Zdjęcia, projekt i opracowanie Adam Bujak, Wydawnictwo „Calvarianum”, Kalwaria Zebrzydowska 1983, ss. 192, il. 84.

Harmonia ewangeliczna to zestawienie czterech Ewangelii kanonicznych w jeden opis ciągły. Rodzaj harmonii ewangelicznej jest znany już od czasów Tacjana Syryjczyka, autora słynnego *Diatessaronu* (ok. 170 r.). Praca Tacjana, który był jednak heretykiem, była potem często naśladowana, zwłaszcza w średniowieczu łacińskim. Posiadamy z tego okresu najsłynniejsze harmonie: Piotra Comestora (w. XII), Jana Gersona (w. XIV). Sama nazwa „harmonia” została użyta dopiero przez A. Osjandra, protestanta, który napisał *Harmoniae evangelicae* (1537). Ilość harmonii wzrosła w okresie potrydenckim. Ze współczesnych harmonii na uwagę zasługuje *Evangeliurum concordia* Hiszpana J. M. Bovera (Barcelona 1943) lub A. Tricot (Tournai 1946). W polskiej literaturze posiadamy harmonie autorstwa ks. ks. Kruszyńskiego, Szczepańskiego i Dąbrowskiego. Najbardziej znane są dwie ostatnie: W. Szczepańskiego, *Bóg-Człowiek w opisie Ewangelistów* (lata wydań 1913, 1924, 1936) i E. Dąbrowskiego, *Życie Jezusa Chrystusa w opisie Ewangelistów* (od 1950 kilka wydań). Ciekawa jest, lecz nie wydana drukiem, pozostająca w rękopisie w Londynie, Harmonosynopsa S. Grabianki, którą warto byłoby wydać ze względu choćby tylko na świadectwo polskich poszukiwań egzegetycznych. Editions du Dialogue w Paryżu wydaje od r. 1980 w trzech tomikach antologię tekstów biblijnych, z włoskiego oryginału Istituto S. Gaetano z Vicenzy. Tomik wydany w 1980 r. *Ewangelia Jezusa* jest rodzajem współczesnej harmonii, choć autor woli termin „antologia”.

Do tradycji harmonii ewangelicznych sięgnął o. Augustyn Chadam OFM, egzegeta franciszkański z Kalwarii Zebrzydowskiej, który w przedmowie podaje rodzaj apologii *pro opere suo*: „Dzięki temu (harmonizacji tekstów Ewangelii, przyp JCh) czytelnik, obok autentycznej katechezy apostołskiej, może śledzić, wprawdzie we fragmentach tylko, dzieje Boga-Człowieka, któremu na imię Jezus. Na tę historię składają się wyłącznie teksty ewangeliczne, nie zniekształcone dodatkowymi słowami” (s. 6). Recenzent zgadza się z tym zupełnie. Skoro pojawia się tyle spojrzeń na

Postać Jezusa, że aż się Ją obdziera z Bóstwa, to dlaczego nie ponowić spojrzenia tradycyjnych harmonii ewangelicznych?!

Tekst Ewangelii został wzięty z III wyd. Biblii Tysiąclecia (BT 1980). Przepisy zawierają tylko podstawowe wyjaśnienia, zwłaszcza natury topograficznej. Do harmonii zostało dołączone dopowiedzenie, czyli z cudzoziemska aneks: Historia i problem Miejsc Świętych, Wyznania chrześcijańskie w Palestynie, Sytuacja ludnościowa i religijna w (dzisiejszej) Palestynie.

Ozdobą i niejako integralną częścią harmonii kalwaryjskiej są barwne zdjęcia Adama Bujaka, mistrza fotografii. Są to ujęcia niejako w potrójnej płaszczyźnie ideowej: miejsca z Ziemi Świętej przeplatają się z ceremoniami pasyjnymi w Kalwarii Zebrzydowskiej, a także z epizodami posługiwania apostołskiemu Jana Pawła II w Watykanie: Jest to jakby potrójna wizja: Jerozolima — miasto święte, Kalwaria — polska Jerozolima, Rzym — Jerozolima Jana Pawła II. Zdjęcia są naprawdę piękne i sugestywne (por. np. il. 65, 72, 82—84). Może niektóre podpisy nie są ścisłe. Tak np. il. 28: nie bogaci kupcy, lecz poganizacje wielbłądów do fotografii pamiątkowej; il. 32: powrót nie z synagogi, lecz spod Muru Płaczu; il. 38: wejście pod Mur Płaczu z synagogi; il. 42: dolina Cedronu; il. 54: nie więzienie Chrystusa, lecz grobowiec Heleny, królowej Adiabeny w Grobach Królów w Jerozolimie (?). Oprócz podpisów realiów są próby stylizacji, np. il. 9: ucieczka do Egiptu — co nie wydaje się być wskazanym.

O. Chadam pisze w przedmowie: „Obok osobistego sentymentu autora dla ojczyzny Chrystusa i Miejsc świętych, ma to być również próba rozbudzenia zainteresowania nimi społeczeństwa polskiego, pewnej zachęty i przygotowania do pobożnego nawiedzenia tych miejsc. Liczne ilustracje mają je przybliżyć czytelnikowi” (s. 6). Należy pogratulować Wydawnictwu „Calvarianum”, które coraz prężniej się prezentuje na polskim rynku wydawniczym, i redaktorom książki: o. Wiesławowi Murawcowi i o. Mikołajowi Rudykowi — tej publikacji, wykonanej w Drukarni Narodowej w Krakowie. A na pytanie, czy warto dzisiaj publikować harmonie ewangeliczne, skoro podkreśla się wartość synoptycznego czytania ewangelii, odpowiemy: warto, bo trzeba spoglądać na Postać Jezusa z różnych punktów widzenia. Jeżeli w muzyce Olivier Messiaen skomponował na fortepian „Dwadzieścia spojrzeń na Dzieciątka Jezus”, to dlaczego my uparcie nie chcielibyśmy spojrzeć na Jezusa od strony harmonicznego opisu Ewangelistów?

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

DONATO BALDI OFM, *W Ojczyźnie Chrystusa*. Przewodnik po Ziemi Świętej. Przełożył i uzupełnił Aleksander Kowalski (Biblioteka Franciszkańska, nowa seria, nr 2), Kraków — Asyż 1982, ss. 371 + nlb., 34 ryc. w tekście + 47 il. kol.

Mapa Ziemi Świętej i Plan Jerozolimy (dodatek Bibl. Fran. nowa seria, nr 2).

Stare przewodniki po Ziemi Świętej (przewodnik „Głosu Ziemi Świętej”, Borkowskiego, Króla, Steimetzky'go) już się zdezaktualizowały, a zresztą od dawna są już niedostępne. Dlatego dobrze się stało, że p. Aleksander Kowalski, licencjat nauk biblijnych, przełożył i uzupełnił D. Baldiego *Guida di Terra Santa*, Gerusalemme 1973. Przekład odznacza się dobrym językiem i stylem, uzupełnienia dotyczą polskich pamiątek w Ziemi Świętej.

Szkoda, że nie zostały uwzględnione wszystkie pamiątki polskie z okresu II wojny światowej, np. brak wzmianki o tablicach polskich w Nazarecie: w konwencie franciszkańskim Terra Santa, gdzie wspomina się pobyt 1200 polskich harcererek, a także w salezjańskim kościele Jezusa Młodzieńca (Gesù Adolescente), gdzie znajdują się dwie tablice na pamiątkę junackiej szkoły podstawowej 1942/43 i gimnazjum w 1947 r. Ale widocznie te rzeczy, jak i wszystkie pamiątki polskie w Palestynie z II wojny światowej, czekają na osobną publikację (albumową ze zdjęciami np. Adama Bujaka, jeśli wolno marzyć!).

O. Anzelm Szteinke OFM, komisarz Ziemi Świętej w Polsce, kreśli w przedmowie do polskiej edycji prehistorię przekładu. Wszystkim tym, którzy przyczynili się do powstania tego przekładu przewodnika po Ziemi Zbawiciela, należy się ogromna wdzięczność, gdyż duża jest ich zasługa dla polskiej kultury. Edycja polska, wydrukowana we franciszkańskiej drukarni „Porziuncola” w Asyżu, jest na poziomie wydawnictw światowych. Szkoda, że nie można było widzieć tej pozycji na XXIX Międzynarodowych Targach Książki w Warszawie.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

KLEMENS RICHTER (wyd.), *Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945—1982*, Herder, Freiburg 1982, ss. 160.

Wypada przypomnieć, nawet za cenę powtórzenia, iż relacje Kościoła katolickiego do judaizmu nie wypełniają chwalebnych kart jego historii. Określa je częściej zawstydzający rejestr agresji, uprzedzeń, programów, prześladowań i gett niż przejawianie sporadycznie oznaki zrozumienia oraz sympatii. Dopiero po żydowskiej katastrofie holokaustu w chrześcijaństwie zaczyna się mówić nieśmiało o trudnej przeszłości, wyznaniu winy, o potrzebie wzajemnego poznania i szczerzej współpracy oraz o nadziejach na zrealizowanie planów Boga w historii ludzkości.

W zaprezentowanych tu dziewiętnastu dokumentach oficjalnych Kościoła katolickiego łatwo prześledzić drogę powojennego dialogu, który mimo pewnych meandrów myśli i postaw zmierza ku pełniejszemu odkrywaniu duchowego dziedzictwa, wspólnego chrześcijanom i Żydom (s. 63—157). Aż jedenadziec z tych tekstów powstało na gruncie niemieckim, co jest zrozumiałe na tle prześladowań i chęci wyniszczenia Żydów w tym zwłaszcza kraju. Uzupełniają je: artykuł 4. soborowej deklaracji *Nostra aetate*, wskazówki i sugestie do tejże deklaracji, wskazania duszpasterskie Komitetu biskupów francuskich do spraw stosunków z judaizmem oraz cztery znaczące przemówienia papieża Jana Pawła II, w których podkreśla on potrzebę, a nawet konieczność braterskiego dialogu katolicko-żydowskiego.

Wzmiankowane wyżej dokumenty opatrzone trzema wprowadzającymi komentarzami: K. Richter przeprowadza informujący przegląd rozwoju stosunków katolicko-żydowskich w latach 1945—1982, ze szczególnym uwzględnieniem środowiska niemieckiego; motywy dla potrzebnej ekumeny chrześcijańsko-judaistycznej przedkłada starotestamentalista katolicki z Münster, E. Zenger; zaś E. Ehrlich omawia krytycznie dotychczasowy stan dialogu katolicko-żydowskiego z pozycji judyzmu (s. 9—62). Książkę zamyka zestawienie ważniejszej powojennej literatury niemieckiej, dotyczącej ogólnie judyzmu oraz jego stosunków religijnych z chrześcijaństwem (s. 158—160).

Bogaty materiał dokumentacyjny oraz obustronna refleksja krytyczna sprawia, że jest to książka wartościowa i bardzo potrzebna, chociażby po

to, by obie strony, chrześcijaństwo i judyzm, uświadomiły sobie. Jak wiele jeszcze muszą się od siebie nauczyć w kwestii historycznego rozwoju obu religii. Jest rzeczą pilną — jak wielokrotnie podkreślają to dokumenty — by chrześcijanie umieli zdobyć się na spotkanie nieuprzedzone, to znaczy takie, w którym człowiek chce i umie widzieć prawdziwie i autentyczne „ja” drugiego, a nie wyłącznie jego karykaturalnie sfabrykowane stereotypy. Również odmiennosc może i powinna być objęta dialogiem doktrynalnym, a zwłaszcza miłością, w myśl podstawowych zasad poszerzonego pojęcia ekumenizmu. Chrześcijanie potrzebują korygującej i dopełniającej przestrzeni sakralnej judyzmu, która pomoże im określić siebie samych i zapewni obogacenie własnej religijności.

Dodajmy jako uzupełnienie, iż na gruncie polskim ukazał się wartościowy numer podwójny „Znak” (35 : 1983 nr 339—340) poświęcony w całości dialogowi żydowsko-chrześcijańskiemu, powołaniu i mentalności Braci semitów oraz stosunkom polsko-żydowskim. Tak więc w 40 lat po tragicznym holokauście chrześcijanie ponownie przypomniaли sobie, iż naród żydowski nie jest li tylko relikwią czcigodnej i dawno minionej przeszłości, lecz rzeczywistością odgrywającą w planie Boga szerególną misję.

Lublin

KS. LEONARD GÓRKA SVD

I. G. PLÖGER, H. I. WEBER (i inni), *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, Herder, Freiburg 1981, ss. 325.

Powyższy tytuł książki jest zestawem 20 artykułów, które wieloaspektowo analizują temat instytucji stałego diakonatu. Problem ten w Polsce nie jest jeszcze aktualny, ale w Kościele powszechnym należy już do rozpoznanych „znaków czasu”. Kwalifikowany zespół liturgistów i specjalistów z innych dyscyplin teologicznych środowiska języka niemieckiego, prezentuje nam szeroki wachlarz problemów, które wnosi z sobą posoborowa restauracja instytucji stałego diakonatu.

Książka omawia instytucję stałego diakonatu na kilku płaszczyznach. Szuka najpierw historycznych podstaw instytucji diakonatu, aby na tym tle osadzić soborowe dyskusje i usiłowania przywrócenia stałego diakonatu w kontekście nowych czasów i nowych zadań, jakie cały Kościół stawia dziś diakonowi, oraz nadziei związanych z posługą diakona.

W praktyce Kościoła Rzymskiego, przez ostatnie tysiąc lat, diakonat był jedynie etapem przejściowym do kapłaństwa. Hierarchicznie diakon był (i nadal jest) podporządkowany prezbiterowi. Praktyka antycznego i wczesnośredniowiecznego Kościoła była jednak w tej materii odmienna (zob. art. B. Domagałskiego). Diakon był ustanowiony przez biskupa, jemu, a nie kapłanowi, bezpośrednio podlegał. Dlatego też, zwłaszcza w Rzymie, bywał najbliższym współpracownikiem biskupa w zarządzaniu diecezją. Ślad takiej praktyki odnotowujemy nawet w późnym średniowieczu w postaci urzędu archidiacona, pomimo że właściwe funkcje diakona w tym czasie były jedynie etapem przejściowym do kapłaństwa. Poza administracyjnymi zadaniami, diakon spełniał różnorakie posługi związane z *caritas*. Diakoni w Kościele antycznym byli nieliczni, w Rzymie przez kilka wieków ich liczba nie przekraczała 7. Dopiero pod koniec pierwszego tysiąclecia, gdy kapłani pełnią odpowiedzialność za poszczególne parafie, gdy powstaje zorganizowana sieć parafialna, stopniowo diakoni zaczynają przejmować w coraz większym zakresie liturgiczne funkcje, dotąd spełniane prawie wyłącznie przez kapłanów. Nie znaczy to jednak, jakoby w Kościele antycznym diakon zajmował się wyłącznie administracją i *caritas*.

Liczne przekazy patrystyczne potwierdzają liturgiczne zaangażowanie diakonów w służbie wspólnoty. Ignacy Antiocheński (+110) i Justyn (+165) wspominają o posłudze diakona przy ołtarzu. Pomagali oni przy łamaniu i podziale chleba eucharystycznego. Sw. Jan Chryzostom (+407) zauważa, że diakonowi powierzona była troska o właściwą modlitwę i porządek zgromadzenia liturgicznego. Sw. Ambroży (+387) opisuje współdziałanie diakona przy udzielaniu sakramentu chrztu.

Z IX wiekiem zanika instytucja stałego diakonatu. Owszem, diakonat nadal istnieje, lecz jako hierarchiczny stopień poprzedzający kapłaństwo. Dość wcześnie wystąpiło też w Kościele zobowiązanie diakona do celibatu, a to przede wszystkim ze względu na współudział diakona w różnych formach celebracji eucharystycznej. Potwierdzają to różne wczesne Synody, np. w Elwirze (303), w Rzymie (386), w Kartaginie (390), w Toledo (589), domagające się celibatu od diakona (zob. art. E. Dassmanna). Synody te nie szukają poza-eucharystycznej motywacji celibatu diakona, np. potrzeba zupełnego zaangażowania dla posłannictwa Chrystusowego, wolność od trosk rodzinnych, aby tym bardziej móc się zaangażować w służbie pastoralnej, itp.

Wołanie o odnowę instytucji diakonatu rozlegało się szczególnie głośno po II wojnie światowej (zob. art. N. Trippen, H. Büsse, I. kard. Frings). Brak kapłanów w niektórych regionach świata wprowadził problem przywrócenia stałego diakonatu (także dla żonatych mężczyzn odpowiednio przygotowanych) pod dyskusję i obrady Soboru Watykańskiego II. Długotrwałe, niekiedy mocno polemiczne dyskusje Ojców Soborowych zrodziły słynny art. 29 Konstytucji o Kościele przywracający urząd stałego diakona w Kościele. Doprecyzowanie urzędu i funkcji diakona nastąpiło w Motu Proprio Pawła VI *Sacrum diaconatus ordinem* (18. 06. 1967).

Potrzeba restauracji tego urzędu była w Kościele już sprawą dojrzałą. Świadczy o tym prawdziwa eksplozja literatury w całym Kościele powszechnym, — zob. Congar takich autorytetów jak K. Rahner, H. Vorgrimler, E. Eclhin, Y. Congar, itd. Stąd też duża partia prezentowanej przez nas książki omawia wielorakie, aktualne problemy związane z instytucją i zadaniami stałego diakona, np. służba diakona w zgromadzeniu liturgicznym (H. Brakmann), teologiczne miejsce diakona w całym obrzędzie święceń kapłańskich (O. Nussbaum), diakon jako głosiciel słowa Bożego, jako muzyczny przewodnik wspólnoty, zadania diakona w posłudze *caritas* itd.

Spotykamy oczywiście także pogłębioną analizę nowego rytu święceń diakonatu (E. Lengeling). Z niektórych szczegółów obrzędowych warto przypomnieć, że stułę i dalmatykę nie przekazuje — jak dotąd, zgodnie z X-wiecznym, rzymsko-germańskim pontyfikatem biskup, lecz w oparciu o antyczną tradycję rzymską (potwierdzoną przez *Ordines Romani* 34, 35 i 36 wg. Andrieu) inni diakoni lub kapłani. Ewangeliarz natomiast przekazuje sam biskup. Diakon nie zadawała się, jak dotąd, jedynie dotknięciem księgi, lecz obejmuje ją jakby w posiadanie biorąc Ewangeliarz w obie ręce. Będzie przecież sługą Słowa.

Omawiana pozycja, jakkolwiek dotyka w pierwszym rzędzie środowisko języka niemieckiego, nosi w sobie problemy całego Kościoła. Racje pastoralne sprawiają, że instytucja stałego diakonatu nie jest jeszcze w Polsce aktualna, lecz sam problem zainteresuje z pewnością wielu w naszym kraju. Rozszerzanie się bowiem uprawnień stałego diakona po Soborze Watykańskim II jest imponujące. Imponująca jest także ilość wyświęconych stałych diakonów. W roku 1977 było ich 4456 wg Kościelnego Rocznika Statystycznego, dziś ilość ta jest już prawie podwojona.

Powyższą pozycję polecamy nie tylko liturgom, lecz tym wszystkim zwiastca, którzy dźwigają pastoralną odpowiedzialność za życie Koś-

ciola. Książka ta nře daje wprawdzie pełnych odpowiedzi na wszystkie problemy stałego diakonatu (np. otwarty jeszcze problem zakresu kierowania parafią przez diakona przy braku kapłana, ewentualne rozszerzenie uprawnień diakona przy administrowaniu np. sakramentu chorych, itd.), jest jednak dobrym wprowadzeniem w złoŹoną, wieloraką problematykę instytucji stałego diakonatu.

Gniezno—Warszawa

KS. JERZY STEFAŃSKI

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

1. Bar Joachim Roman OFMConv, *PrzełoŹona domu zakonnego*. Wskazania prawne i ascetyczne. W-wa 1983, ATK, s. 208
2. BazieliŹ Antoni CSsR, *Duchowość św. Alfonsa Liguori*. Studium historyczno-teologiczne. W-wa 1983, OO. Redemptoryści, s. 96
3. Bosco Teresio SDB, *Kiedy bracia wołają*. Sylwetki współczesnych salezjanów. W-wa 1984, ATK, s. 98
4. Håring Bernhard, *Powrót do Źycia*. RozwaŹania o modlitwie. Przekł. Z. Pietraszun. W-wa 1984, ATK, s. 98
5. Hume George Basil, *W poszukiwaniu Boga*. Przekł. T. Micewicz. W-wa 1983, PAX, s. 184
6. Klinger Jerzy, *O istocie prawosławia*. Wybór pism. Wprowadzenie W. Hryniewicz OMI. W-wa 1983, PAX, s. 544
7. Kudroń Czesław CSsR, *Do domu Ojca*. Liturgiczne rozwaŹania załobne. W-wa 1983, OO. Redemptoryści, s. 159
8. Merdas Alina RSCJ, *Łuk Przymierza*. Biblia w poezji Norwida. Lublin 1983, Wyd. KUL-u, s. 131
9. Mieszkowski Tadeusz, *Pozateologiczne Źródła w teologii Thomasa J. J. Altizera*. W-wa 1984, ATK, s. 174
10. *Muzyka religijna w Polsce*. Materiały i studia, t. V. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Pikulika. W-wa 1983, ATK, s. 271
11. Quoist Michel, *Spotkanie ze Słowem Pana*. W-wa 1984, Wyd. SS. Loretanek, s. 141
12. *Studia Gdańskie*, t. V. Gdańsk-Oliwa 1983, s. 271
13. *Studia katechetyczne*.
t. V: *Z zagadnień katechezy biblijnej w katechetyce*. Praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego TJ. W-wa 1984, ATK, s. 359
14. *Studia z psychologii*, t. I. W-wa 1983, ATK, s. 327
15. Wiśniewska Kamila Janina OSB, *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera)*. W-wa 1984, ATK, s. 252
16. *Zbawiciel z nami*. Historia zbawienia, cz. II. W-wa 1983, Wyd. SS. Loretanek, s. 168
17. Ziebura Franciszek CM, *Maryja nasz wzór*. Trzy serie czytań o Matce BoŹej. Warszawa 1984, Wyd. SS. Loretanek, s. 364