

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5

ROK XXXVII

1984

A R T Y K U Ł Y

Ks. Feliks Gryglewicz

INSPIRACJE BIBLIJNE W POLSKIEJ LITERATURZE (szkic zagadnienia)

Temat biblijnej inspiracji obejmujący całą polską kulturę jest zbyt szeroki; ograniczony do polskiej literatury zaledwie w kilku aspektach może być ukazany. Wśród nich pierwsze miejsce zajmują przekłady Pisma Świętego.

Decyzja M. Lutra, że Biblię należy przetłumaczyć na języki narodowe, żeby każdy mógł ją czytać, była brzemienna w bardzo daleko idące skutki. Język, którym Luter wyraził słowo Boże, wybitnie przyczynił się do skryształowania się literackiego niemieckiego języka, a od tego właściwie momentu zaczęła istnieć niemiecka narodowa literatura, można też mówić o biblijnej na nią inspiracji. Na podobną drogę wkroczyli ci, którzy poszli za tym wzorem, np. Duńczycy, którzy za swój uznali język Biblii z przekładu Ch. Pedersena, a także Czesi, którzy w dużej mierze oparli się na Biblii kralickiej.

W Polsce stosunek Biblii do języka był inny aniżeli tam. W XVI w., kiedy powstawały pierwsze polskie przekłady biblijne, Polacy już mieli swój język rozwinięty i wykształcony, należało tylko zadbać o jego piękno. Mieli też bardzo urozmaiconą pod względem wyzna-

niowym ludność, w Polsce bowiem azyl znajdowali wszyscy, którym gdzie indziej go odmawiano ze względu na szerzenie się nowinek religijnych. W Polsce więc poza katolikami utworzyły się grupy ewangelicko-protestanckie, zwolenników Kalwina oraz odłam ariańsko-socyniański nazwany anabaptystami lub „braćmi polskimi”. Każda z grup zgodnie z postulatami reformacji starała się o własny przekład Biblii lub przynajmniej najczęściej używanych jej ksiąg, katolicy zaś chcąc obronić swoje pozycje nie mogli okazać się gorsi od innowierców. Tak w drugiej połowie XVI w. wszystkie wyznania w Polsce równocześnie rozpoczęły prace nad przekładami Pisma św.

Ewangelicy różnych odcieni mimo silnej pomocy ze strony Albrechta pruskiego i Uniwersytetu w Królewcu zdobyli się na Psalterz M. Reja (Kr 1546), Nowy Testament w przekładach S. Murzynowskiego (Seklucjana, Krl 1551—53) i J. Sandeckiego (Maleckiego, Krl 1552), Psalterz J. Lubelczyka (Kr 1558), a potem na Nowy Testament z Biblii Gdańskiej (Gd 1606) i wreszcie na całą Biblię Gdańską (Gd 1632). Kalwiniści wspólnymi siłami przetłumaczyli i dzięki pomocy M. Radziwiłła Czarnego wydali Biblię (Brześć 1563); później M. Rybicki przełożył Psalterz (1605), który doczekał się 13 wydań. Spośród „Braci polskich” Sz. Budny przetłumaczył Nowy Testament i księgi deuterokanoniczne Starego Testamentu (1570), potem całą Biblię (Nieśwież 1572). Niezależnie od niego M. Czechowicz wydał Nowy Testament (Raków 1577).

Katolicy, poza tekstami, które istniały, ale które ogółowi nie były dostępne, wcześniej publikowali biblijne teksty. Wcześniej aniżeli protestanci postarali się o opublikowanie Psalterza po polsku: jeszcze przed Rejem został wydrukowany Psalterz tzw. krakowski (Kr 1532), oraz ks. W. Wróbla *Zołtarz Dawidów* (Kr 1539), który miał 8 wydań. Potem przyszła kolej na Nowy Testament Szarffenbergera może w tłumaczeniu M. Bielskiego, a może w starym przekładzie średniowiecznym, zaledwie poprawionym (Kr 1556); na Biblię Leopoldy (Kr 1561) w przekładzie Nicza, która miała 2 wydania, a wreszcie na Apokalipsę (Kr 1565), Psalterz J. Kochanowskiego (1579) i Biblię ks. J. Wujka (1599).

Wprawdzie J. Kochanowskiemu zarzuca się bezbarwność wyznaniową, że jego Psalmi mogą być tekstem modlitwy zarówno dla katolików, jak i dla protestantów, może właśnie jednak dzięki temu również, ale przede wszystkim dzięki przepięknemu językowi, a zwłaszcza poetyckiemu kunsztowi te Psalmi do połowy XVII w. miały 25 wydań i stały się podstawą oddziaływania Kochanowskiego na bardzo rozległym terenie. Jego Psalmi były popularne na terenach czeskich, morawskich i słowackich, rosyjskich, ruskich i rumuńskich, litewskich i niemieckich; używano ich jako tekstów przeznaczonych dla prywatnego użytku, ale też jako modlitw odczytywanych i śpiewanych w czasie nabożeństw w kościołach katolickich i protestanckich, a także w prawosławnych cerkwiach. Bardzo wcześnie rozgorzał też

spór o wyznaniową przynależność Kochanowskiego do Kościoła katolickiego czy do protestantów.

Ks. J. Wujek był lepiej od innych przygotowany do tłumaczenia Pisma świętego, znał języki biblijne, w Postyllach, mniejszej i większej, wprawiał się do tej pracy, a władał piękną polszczyzną. Kiedy więc tłumaczenie Pisma świętego zleciły mu władze zakonne, zabrał się do niego korzystając ze wszystkich dotychczasowych polskich tłumaczeń, ale wyrażając natchniony tekst tak, że mimo ingerencji komisji, jego piękna starczyło jeszcze dla polskiego Kościoła na przeszło 300 lat, a równoległe dla kościoła ewangelickiego, gdzie wielokrotnie z Biblii Gdańskiej rezygnowano na korzyść ks. J. Wujka.

W czasie powstawania biblijnych przekładów zaczęły się też żywe dyskusje, ale najpierw opracowywano tzw. postylle, popularne wyjaśnienia liturgicznych tekstów biblijnych mające charakter homilii. W Polsce było bardzo wiele postyll innowierczych, a wśród nich można zauważyć np. postylle J. Seklucjana (1556), E. Treпки (1557) M. Reja (1557), H. Maleckiego (1574), Grzegorza z Żarnowca (1580—82), P. Gilowskiego (1584) i J. Kalksteina (1594). Ze strony katolickiej jako autorowie Postyll wystąpili tylko dwaj jezuici: J. Wujek (1573—75) i M. Białobrzeski (1581). Postylle ks. J. Wujka mają wiele zalet i chętnie je brano do rąk, trzeba jednak stwierdzić, że ogólnie na tym odcinku górowali ewangelicy, zwłaszcza że Postylla Reja była popularna, miała bowiem 5 wydań.

W polemikach tak samo jak w przekładach katolicy opierali się na Wulgacie, innowiercy podawali przekłady oparte na tekstach oryginalnych, przy czym niejednokrotnie obok przekładu podawali krytykę tekstu z wymienianiem lekcji poszczególnych kodeksów. W argumentacji takiej celował S. Budny. Na tym tle widać, jak był potrzebny ktoś taki jak ks. J. Wujek.

Domena, w której ewangelicy niewątpliwie ustępowali katolikom, była szeroka popularyzacja Pisma św. Przeprowadzano ją w różny sposób, a jednym z nich było literackie opracowywanie i ewentualne przedstawienie biblijnych postaci. Religijnych pisarzy zafascynowały różne postacie np. Kochanowskiego — Zuzanna (Kr 1585); on też wskazał na *Wzór pań mężnych* (1585n), a wśród nich na biblijną Ewę; E. Otwinowskiego interesowały *Wszystkie niewiasty St i NT cnotliwe i bezbożne*; P. Skarga do *Żywotów świętych* wprowadził 33 biblijne postacie (Wl 1579). Obok dialogów i dramatów szkolnych jezuici w tragediach i komediach biblijnych przedstawiali jeszcze inne postacie, np. Atalię, Baltazara, Dawida, Holofernesa, Jeftego, Jehu, Jezabel, Józefa eg., Judytę, Machabeuszów, Nebukadnezara, Saula, Tobiasza, Zuzannę itp. Dominikanie zaś urządzali wielogodzinne lub nawet kilkudniowe misteria, np. *Dialog dominikański o Męce Chrystusa*, *Misterium pro festo nativitatis* lub Mikołaja z Wilkowiecka *Historia o chwalebny m zmartwychwstaniu*.

W jednym tylko katolicy spotykali się z innowiercami i nie rywalizowali ze sobą, w nurcie patriotycznym. Polskę i jej losy przyrównywano do Izraela, powtarzano proroctwa na ich temat, a potem historię jaka miała miejsce w Izraelu, a jakiej obawiano się dla Polski.

Pisarze i kaznodzieje niezależnie od przynależności wyznaniowej, np. S. Orzechowski (1564), M. Rej (1567) i P. Skarga (1597) sytuację Polski przedstawiali tak jakby mówili o Jeruzolimie i wybranym narodzie, jako starotestamentowi prorocy upominali i zapowiadali, że narodowi grozi upadek. Na tym ostatnim odcinku specjalnie przydatny stawał się dla nich Stary Testament.

Od wydania Biblii Gdańskiej (1632), zaczynało zanikać zainteresowanie się Pismem św., zaczynał się okres ok. 300 lat, w którym inspiracja biblijna w polskiej literaturze na niektórych odcinkach zanikała, na innych ledwie wegetowała lub była wypaczona. Za jego początek trzeba uznać fakt ustania rywalizacji i dyskusji, a upodobanie ułożone w parafrazach.

Parafrazy były najrozmaitsze, często z długimi dygresjami, choć zawsze skracały biblijny tekst; chętnie były ujmowane jako modlitwa. Wśród nich są parafrazy Psalmów, do których zasiadał prawie każdy, kto brał pióro do ręki, by rymować słowa. Najbardziej charakterystyczne parafrazy Psalmów z tego okresu spotykamy u W. Kochowskiego w *Psalmodii polskiej* (1675). W niej autor uwydatnił myśl o Polsce jako wybranym narodzie, nawiązywał do polskiego mesjanizmu, a nadto próbował naśladować rytmikę biblijnych tekstów.

Wśród parafraz specjalne miejsce zajmują Psalmi pokutne; obok nich uwidoczniło się zainteresowanie biblijnymi osobami, które pokutowały, np. Dawidem, Piotrem Ap., dobrym łotrem, a zwłaszcza Marią Magdaleną. Także inne niewieście postacie opisywano ekspozując ich domniemaną erotykę, np. Zuzannę, Judytę, Estereę.

Nadal utrzymały się dramaty biblijne i misteria, ale obok nich wprowadzono przedstawienia wielkich rozmiarów, których treścią były głównie biblijne wydarzenia, np. W. S. Chrościmskiego *Józef sprzedany do Egiptu* i E. Drużbackiej *Opisanie życia św. Dawida*. W tych przedstawieniach główne miejsce zajmowały jednak wydarzenia z Nowego Testamentu, zwłaszcza te, których centralną postacią był Jezus Chrystus (np. Miaskowskiego, Kochowskiego, Potockiego), i Najśw. Maryja Panna (np. W. Odymalskiego, W. Kochowskiego). Nadto komponowano pieśni religijne, a zwłaszcza historia święte, niejednokrotnie rymowane, np. K. F. Falibogowski, W. Odymalski, W. Tytkowski, J. K. Jabłonowski, M. Kurzeniecki, a zwłaszcza eks-król St. Leszczyński i jego dawniejszy dworzanin R. Gurowski.

Biblii samej w tym wszystkim jest już niewiele, pod wpływem bożiem Oświecenia religia, a więc Biblia również, straciły znaczenie. Dla bpa I. Krasickiego Biblia była tylko zbiorem wzorów najdoskonalszych gatunków poezji... i różnych typów poematu; w dramacie, to zbiorowisko bohaterów przeżywających tragiczne konflikty i nie-

zwykle przygody. Ogólnie Biblię uważano za zbiór tekstów i odsłaniających rzetelność pierwotnego człowieka nieskażonego cywilizacją oraz niezmienną moralnych, religijnych i etycznych pryncypiów ludzkiej natury (Brodziński).

W okresie konfederacji barskiej, Sejmu czteroletniego i Targowicy posuwano się do parodiowania tekstów biblijnych, do ich trawestowania po to, żeby wyrazić nie właściwą im religijną treść, nawet nie patriotyczną, ale jedynie ośmieszyć politycznych przeciwników opisując ich uroczystym biblijnym stylem i równocześnie zmieszać ich z błotem (np. F. Zabłocki, J. U. Niemcewicz).

Po rozbiorach, w okresie romantycznym, ponownie ożył patriotyczny nurt, który przypominał Mojżesza jako narodowego bohatera (Niemcewicz), Treny Jeremiasza (Brodziński, W. Woronicz), a szczególnie Psalm *Nad rzekami Babilonu*. Tenże patriotyczny, nawet mejsjański nurt po upadku powstania listopadowego szczególnie wyraźnie nasilił się w literaturze polskiej i wyraźniej związał się z tekstem Biblii.

Sytuacja, w jakiej znaleźli się Polacy po upadku Polski, pozwoliła na stworzenie paraleli z Izraelem, na oczekiwanie ratunku od Boga. Wyobrażano sobie, że przyjdzie prorok, wódz, orędownik lub wieszcz, a przede wszystkim bohater, którego identyfikowano najczęściej z jednym z proroków Starego Testamentu. Pod jego wodzą ma nastąpić wyzwolenie narodu, dlatego nawoływano naród do poprawy i w formie modlitwy, psalmu, parafrazy, trawestacji lub hymnu zwracano się do Boga o pomoc, by On darował winy, zaniechał kary, udzielił pomocy. Te idee są rozrzucone w pismach A. Góreckiego, S. Goszczyńskiego, T. Lenartowicza, S. Witwickiego, A. Libery, A. E. Odyńca, A. Pajgerta, J. B. Zaleskiego, J. Szujskiego. Najpiękniej jednak i najwyraźniej sformułował je A. Mickiewicz w *Słowach Najśw. Panny* (1842) i w *Księgach pielgrzymstwa* oraz J. Słowacki w *Anhellim*.

W tym samym okresie w *Poezjach biblijnych* (W 1830) S. Witwickiego odezwała się jeszcze idea Biblii jakoby reprezentującej poezję prymitywnego ludu. Obok tego jednak biblijne modlitwy i taka sama poezja Ujejskiego, Zaleskiego i arcybpa J. Hołowińskiego tryskają szczerym uczuciem do Boga, sentymentem, w którym odzywają się nie tylko ogólne motywy, ale także osobiste przeżycia i indywidualne emocje; u Słowackiego w modlitwach biblijnych osobiste poglądy zastępują oryginalne treści, a poetyckie parafrazy C. K. Norwida odznaczają się głębią religijnych przeżyć.

Od Biblii Gdańskiej opublikowanej w 1632 r. do początku XX w. nie było ani jednej próby nowego przekładu Pisma św., nie było też żadnej solidnej biblijnej rozprawy. Nic dziwnego, że jeżeli wpływ Biblii na literaturę jest widoczny, to chyba tylko na peryferiach tych dziedzin, w których okazywać się powinien. Wydaje się, że zmiany pod tym względem w XX w. spodziewać się można było.

Na początku jednak różnic pomiędzy tym, co wcześniejsze, nikt nie mógł zauważyć. Literatura piękna zachwycała się tym, co było negatywne. Idąc za opinią Renana Jezusa przedstawiano naturalistycznie jako człowieka borykającego się z trudnościami, słabościami i rozwijano przy tym psychologię postaci, jakie podobały się autorowi, a nie jakich można się dopatrzeć w tekście, np. L. Staffa Kain grzeszył coraz więcej, żeby go wreszcie Bóg odrzucił. Literaci z upodobaniem opracowywali negatywne postacie, chętnie też opracowywali postacie tragiczne, a nadto motywy katastroficzne; we wszystkim panował pesymizm.

Katolicka interpretacja biblijnych tematów była tylko nikłym płomykiem; do tego nurtu trzeba zaliczyć opis zwiastowania w *Akropolis* St. Wyspiańskiego, pisma M. Czeskiej-Mączyńskiej, K. H. Rostrowskiego, L. H. Morstina, niektóre utwory L. Staffa i J. Ruffera.

W najnowszym okresie do idei modernistycznych nawiązywali E. Zegadłowicz i W. Hulewicz, później Z. Kosidowski i W. Kołakowski; wszystkich ich cechuje słaba znajomość ostatnich osiągnięć naukowej bibliistyki. Do romantycznej idei proroka nawiązywał W. Bąk w swoich poezjach *Brzemień niebieskie* (W 1934) i *Monolog anielski* (W 1938) i nawoływał w nich do heroicznej wiary. Do idei popularnych w romantycznym okresie, choć ze swojego punktu widzenia, nawiązywali też poeci wywodzący się z żydowskich środowisk, np. A. Słonimski, R. Brandstaetter.

Autentyczna poezja religijna o biblijnych motywach ukazała się w czasie okupacji. Uwydatniała ona Chrystusa cierpiącego i Matkę Boską Bolesną oplakującą swoje stracone dzieci, a motyw zmartwychwstania dochodził w niej często do głosu. Wśród poetów, dzięki którym ona istnieje, napotykamy W. Bąka, M. Hemara, A. Jantę-Półczyńskiego, M. Jastruna, M. Puchałę, B. Przyłuckiego, A. Rymkiewicza, L. Staffa, J. Wittlina, J. Zawieyskiego. W prozie biblijnej okresu powojennego zasłużyli się J. Dobraczyński, Sz. Jeleński, Z. Kosak-Szczucka, J. Kędziora, J. Zawieyski. Nad wszystkim jednak górują niezliczone cykle wierszy, których tematem jest Jezus i Maryja.

Przyczynę, dla której w obecnym okresie mamy więcej katolickiej, biblijnie inspirowanej literatury pięknej, widzę w tym, że obecnie ożywiły się biblijne studia. Powstały nowe przekłady Pisma świętego, mamy różne jego wyjaśnienia i wiele prac naukowych względnie popularyzatorskich. Tych ostatnich jest jeszcze zbyt mało, dlatego skupiamy się na przekładach.

W ostatnim okresie (XX w.) powstały przekłady żydowskie; J. Cytkow przetłumaczył wiele części Starego Testamentu (1883—1914), F. Aszkenazy — Psalmy (w 1927), J. Mieses — Pięcioksiąg (Przemyśl 1931) i S. Spitzer — Psalmy (Kr 1937). Doczekaliśmy się przekładów laickich: W. Witwicki przełożył Ewangelie św. Mateusza i Marka (w 1958), S. Sandauer — Księgę Rodzaju (1974), a nadto są przekłady

R. Brandstaettera. Protestanci przygotowali dwa przekłady całej Biblii jeden pod kierunkiem J. Szerudy (w 1937), drugi współczesny (w 1975).

Ze strony katolickiej przekładu wielu części Starego Testamentu dokonał J. Kruszyński (ok. 1930), Amosa i Ozeasa — W. Michalski (1922), inni zaś np. M. Biernacki (1937), A. Klawek (1938) E. Mirek, A. Tymczak, Wójcik, a ostatnio Cz. Miłosz i Wł. Borowski tłumaczyli Psalterz. Nowy Testament lub jego części przekładali na nowo: F. Jaczewski (1890), F. A. Symon (1916), W. Szczepański (1917), E. Grzymała (1936), F. Gryglewicz (1947), E. Dąbrowski (1947), S. Kowalski (1957), Cz. Miłosz i K. Romaniuk. Całą Biblię obejmują trzy przekłady: 1. Biblia Tysiąclecia, praca zbiorowa prawie wszystkich polskich biblistów katolickich, mająca obecnie trzy wydania (Pz 1965), 2. Biblia poznańska, praca zbiorowa biblistów poznańskiego środowiska — dwa wydania (Pz 1975), 3. Przekład, który znajduje się w poszczególnych księgach w komentarzach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego do Pisma św. Starego i Nowego Testamentu. Ostatni z tych przekładów w serii obejmującej Stary Testament nie został jeszcze doprowadzony do końca.

Wydaje się, że typ wyjaśnień biblijnego tekstu umieszczony w Biblii poznańskiej najlepiej odpowiada tematowi, który aktualnie nas interesuje.

Gdybyśmy mając na uwadze eksplozję biblijnych tłumaczeń w Polsce chcieli porównać ze sobą XVI i XX w., zapewne wiele znaleźlibyśmy elementów wspólnych, ale też wiele różnic. Najważniejsze jednak wtedy było udowodnienie biblijnymi tekstami tych przekonań, które przyjęto i głoszono, gdy dziś uczone i poeta w tekście Biblii widzi piękno i głębię, które działają na człowieka, nawet gdy on ich nie zauważa (Z. Kubiak); dziś każdy czytelnik widzi twarz księgi w wielu motywach i różnych przestrzeniach objętych tą samą poezją Psalmów, sentencjami ksiąg mądrościowych, porządkiem egzystencjalnym i społeczno-historycznym; widzi ironiczną twarz tej księgi, ale widzi w tej twarzy miłość, jak w twarzy matki (A. Kamińska). Zadaniem więc naszego pokolenia biblistów jest dać dzisiejszemu polskiemu społeczeństwu taki przekład Pisma św., wierny i piękny, który by odtwarzał piękno i głębię Boga, który by wzmacniał wiarę człowieka. Obecnie do rangi takiego tłumaczenia pretenduje Cz. Miłosz, ale musi upłynąć co najmniej kilkadziesiąt lat, żebyśmy się przekonali, czy tak jest rzeczywiście. Nie świadczyłoby jednak najlepiej o nas, gdyby ten przekład, choćby najlepszy, był ostatnim tłumaczeniem na nowy okres trwający przeszło 300 lat.

PRZYMIERZE W MOABIE

Niniejszy krótki referat pragnie być próbą odpowiedzi na pytanie o teologiczny sens przymierza moabskiego.

W Pwt 28, 69 czytamy: „Te są słowa przymierza, które nakazał Pan zawrzeć Mojżeszowi z Izraelitami w kraju Moabu, oprócz przymierza, jakie zawarł z nimi na Horebie”¹. Z tego stwierdzenia wynika, że pod koniec życia Mojżesza, obok przymierza na Synaju, zostało zawarte jeszcze inne przymierze, w Moabie. Celowe podkreślenie jego odrębności (*mill^ebad* — „oprócz”) zdaje się świadczyć o tym, że w myśli Autora biblijnego jest ono czymś więcej niż tylko dopełnieniem czy odnowieniem przymierza na Synaju/Horebie². Jest to raczej nowe, samoistne przymierze!

To uwypuklenie i szerokie literackie rozprawienie, a może nawet samo wprowadzenie w narrację biblijną przymierza moabskiego, jest dziełem redaktorów „Historii deuteronomistycznej”³. Pierwotna Księga Powtórzonego Prawa (5—26, 28) widzi bowiem inaczej wypadki, które rozegrały się na równinie moabskiej. W niej podstawowym faktem jest przymierze na Synaju (Pwt 5). Pod górą Synaj najpierw cały lud otrzymuje objawienie Dekalogu będącego najbardziej fundamentalnym Prawem przymierza (por. Pwt 5, 4—22). Później jednak lud, przesazono blaskiem i grozą teofanii, prosi Mojżesza, by on sam pozostał w pobliżu Boga i odebrał od Niego objawienie dalszej Jego woli (5, 22—27). Bóg zgadza się na tę propozycję, każe zostać Mojżeszowi na górze i komunikuje tylko jemu samemu pozostałe swoje *hahuqqim wehammišpätim* (5, 28—31). Te „postanowienia i nakazy” nie zostały jednak od razu ludowi przekazane, Mojżesz czyni to dopiero 40 lat później, pod koniec okresu pustyni, gdy Izrael w przeddzień wejścia do Ziemi Obiecanej znalazł się na równinie Moabu. Czy owo uroczyste zgromadzenie ludu w Moabie jest już w samym Pwt równoznaczne z zawieraniem czy odnawianiem jakiegoś przymierza, jest przynajmniej wątpliwe. Pwt 26, 16—19, gdzie prawdopodobnie mamy przed sobą dwustronną wymianę słów przysięgi⁴, mogłoby wprowadzić coś takiego sugerować, jednak decydujący termin *b^erit* („przymierze”) nigdzie w pierwotnym Pwt nie jest stosowany do wydarzenia moabskiego. Jeżeli ktoś chce o nim koniecznie mówić jako o przymierzu, to można by to robić jedynie w tym sensie, że

¹ Z większością egzegetów uważam ten wiersz jako początek nowej zaczynającej się w Pwt 29, 1 mowy Mojżesza. Racje tego stanowiska można znaleźć w: N. Lohfink, *Der Bundesschluss im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28, 69 — 32, 47*, BZ N. F. 6 (1962), 32 nss.

² Zob. np. P. C. Craigie, *The Book of the Deuteronomy*, 1976, 353.

³ W dalszym ciągu referatu używać będę skrótu: „Historia dtr”.

⁴ Tak rozumie sens tego passusu N. Lohfink, *Dt 26, 17—19 und die Bundesformel*, ZKT 91 (1969), 517—553, zwłaszcza 527—540.

w Moabie miało miejsce uzupełnienie i odnowienie przymierza z Synaju, tym bardziej że szczegółowe prawa zawarte w Pwt 12—26 chcą być rozumiane jako rozwinięcie i interpretacja synajskiego Dekalogu. Przymierze w Moabie rozumiane jako samoistne przymierze zostało wprowadzone w dzisiejszą księgę Pwt dopiero przez tych redaktorów „Historii dtr”, którzy opracowali Pwt 28, 69 — 32, 47⁵, a rozdziałom 29—30 nadali przy tym kształt mowy wygłoszonej przez Mojżesza w czasie uroczystej liturgii zawierania tego nowego przymierza.

Czemu redaktorom „Historii dtr” nie wystarczyło przymierze na Synaju? Po co jeszcze przymierze w Moabie? Jaka jest jego właściwa funkcja?

Wydaje mi się, że na owe pytania można udzielić aż trzech odpowiedzi. Dwie pierwsze suponują powstałą w latach 50-tych teorię, według której Księga Powtórzonego Prawa zarówno w swej całości, jak i w poszczególnych swych częściach odzwierciedla strukturę traktatów wasalskich używanych w dyplomacji starożytnego Bliskiego Wschodu⁶. Teorię tę przyjmuję w tej wersji, jaką jej nadał D. McCarthy w drugim, dogłębnie przerobionym wydaniu swojej pracy doktorskiej: *Treaty and Covenant*⁷. Założwszy zatem prawdziwość tej teorii, można by na wyżej postawione pytania odpowiedzieć następująco:

1. Do ważności przymierza, które zostało przedstawione w kategoriach prawnych typowych dla wspomnianych wyżej traktatów wasalskich, należy także pisemny dokument, zawierający między innymi historię wzajemnych stosunków oraz zobowiązania, które obecnie biorą na siebie obydwaj kontrahenci. Otóż nie ulega wątpliwości, że dla

⁵ Traktując Pwt 29—32 jako jedną całość idę za N. Lohfink, *Der Bundesschluss im Lande Moab...*, BZ N. F. 6 (1962), 32—56, który udowodnił, że powyższe cztery rozdziały, choć składają się z rozmaitych, niezależnych od siebie fragmentów, stały się na stopniu redakcji dtr jednym treściowo zwartym blokiem tematycznym, do którego odnosi się tytuł sformułowany w Pwt 28, 69. Opinia Lohfinka, burząca jednolity niemal consensus biblistów traktujących rozdziały 31—32 jako późniejsze dodatki, nie jest już dzisiaj tak osamotniona jak na początku. Do podobnych wniosków na innej drodze doszli: S. C. Alday, *El cantico de Moises (Dt 32)*, 1970, 140—145, oraz C. J. Labuschagne, *The Song of Moses: its framework and structure*, w: *De fructu oris sui. Essays in Honour of Adrianus van Selms*, Pretorial Oriental Series IX, 1971, 85—98, zwłaszcza 90.

⁶ Zob. na ten temat klasyczne pozycje: G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, 1960 i 1964. Ta teoria święciła swój największy tryumf w latach 1960—1967.

⁷ *Analecta Biblica* 21A, 1978. Podczas gdy pierwsi zwolennicy tej teorii przyjmowali, że już w czasach mojżeszowych znano w Izraelu hetyckie traktaty wasalskie i w ich świetle przeżywano i wyrażano teologię przymierza na Synaju, widzi D. McCarthy przebieg rzeczy inaczej: przed Deuteronomium można mówić jedynie o próbach częściowego dopasowania międzynarodowych, dyplomatycznych traktatów wasalskich do izraelskiego pojęcia przymierza. W sposób pełny i konsekwentny wyrazić starotestamentową teologię przymierza w kategoriach świeckich traktatów wasalskich udało się dopiero autorom Księgi Powtórzonego Prawa.

redaktorów „Historii dtr” cała pierwotna Księga Powtórnego Prawa posiada charakter takiego właśnie dokumentu. Świadczą o tym już same nazwy, które „Historia dtr” tej Księdze daje, a mianowicie: *sepaer tōrat mošaeh* („Księga Prawa Mojżesza” — 3 razy), *sepaer hat-tōrah* („Księga Prawa” — 5 razy), *sepaer (hazzeah)* („Księga” albo „ta Księga” — 6 razy). W opowiadaniu o odnowieniu przymierza za króla Jozjasza pojawia się nawet dwukrotnie fachowe powiedzenie: *sepaer hahh^eriṭ* („Dokument Przymierza” — 2 Krl 23, 2. 23). Tu rodzi się pytanie: „Dokumentem” jakiego przymierza jest Pwt 5—28? Na Synaju do godności „Dokumentu Przymierza” został przecież wyniesiony tylko Dekalog!! Za życia Mojżesza winno zatem być zawarte jeszcze jakieś inne przymierze, na którym by proklamowano, a potem spisano jako jego „dokument” całe ogólne i szczegółowe prawodawstwo Księgi Powtórnego Prawa⁸. W tym celu redaktorzy „Historii dtr” dopisali do pierwotnego Pwt rozdziały 29—32, które nadały zgromadzeniu na równinach Moabu wyraźny charakter ceremonii zawierania przymierza. To właśnie przymierze jest fundamentem i źródłem niekwestionowanej powagi i znaczenia, którym cieszy się Pwt 5—28.

2. Do struktury i logiki starożytnych bliskowschodnich traktatów wasalskich należy także fakt, że musiały one być odnawiane w chwili, w której jeden z kontrahentów umierał, a na jego miejsce pojawiał się następca tronu⁹. W czasie, w którym odbywa się zgromadzenie w Moabie, Izrael stoi właśnie przed problemem następstwa po Mojżeszu. „Historia dtr” ten problem wielokrotnie sygnalizuje (zob. Pwt 1, 37 ns; 3, 23—28; 31, 1—8. 14. 23). Przymierze między Jahwe a Izraelem musiało być zatem potwierdzone i powtórzone w momencie, w którym Mojżesz jeszcze żył, a jego następca był już desygnowany. Oto drugi powód, dla którego na równinie Moabu musiało być zawarte jakieś przymierze.

Powyższe dwie odpowiedzi, jeśli im się bliżej przypatrzeć, nie są jednak w pełni zadowalające. Dzięki nim rozumiemy już wprawdzie, dlaczego redaktorzy „Historii dtr” przedstawili uroczyste zgromadzenie w Moabie jako liturgię zawierania przymierza, nie wiemy jednak, czemu tak mocno podkreślili w Pwt 28, 69 samoistną pozycję tego nowego przymierza i jego niezależność od przymierza na Synaju. Dla osiągnięcia dwóch wyżej wymienionych celów wystarczyłoby przecież przedstawić przymierze w Moabie jako kontynuację albo uzupełnienie lub odnowienie przymierza synajskiego. Owa tak zaakcentowana samodzielność przymierza moabskiego musi posiadać jeszcze inną przyczynę. Czy można ją znaleźć w tekście Pwt 29—32? Teraz dopiero dotarliśmy do sedna problemu!

Wydaje mi się, iż na to pytanie można odpowiedzieć twierdząco.

⁸ Wyraźna wzmianka o spisaniu Dokumentu Przymierza znajduje się w Pwt 31, 9. 24.

⁹ Zob. K. Baltzer, *Das Bundesformular*, 71—90.

3. Jako pierwszą rzecz musimy sobie uświadomić, że tzw. „Historia dtr” została napisana dla pokolenia żyjącego po roku 586. Dla niego przeznaczone jest jej teologiczne orędzie. Jak wiadomo było to pokolenie, na które spadł szok całkowitej narodowej katastrofy, która zniszczyła wszystkie instytucjonalne podstawy życia państwowego i religijnego narodu. Utrata ziemi danej niegdyś przez Boga przodkom Izraela była faktem tak niepojętym, że w świadomości tamtych ludzi pojawiło się dramatyczne pytanie, czy dawne przymierze na Synaju w ogóle jeszcze zachowuje swoją ważność (por. Jr 14, 21)¹⁰. Teologia przymierza wyłożona w pierwotnej Księdze Pwt ze swoim przejęciem i adaptacją struktury prawnej międzynarodowych traktatów wasalskich, ze swoją alternatywnością „błogosławieństw” i „przekleństw” uzależnionych od posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa względem woli Bożej — wprawdzie nie musiała, łatwo jednak mogła sugerować negatywną odpowiedź¹¹. Jest bardzo prawdopodobne, że wielu faktycznie poddało się tej sugestii. Wnet jednak pojawiła się reakcja na ten pesymizm, czyniący wiarę Izraela zupełnie bezprzedmiotową. Usiłowano mianowicie głębiej zrozumieć Historię Zbawienia oraz odkryć — by użyć sformułowania nieco antropomorficznego — najgłębsze „racje”, którymi kierował się Bóg, gdy ją zaczynał i do tej pory kontynuował. Ów wysiłek teologiczny ożywiony był pragnieniem znalezienia jakiegoś nowego fundamentu dla wiary, że wygnanie nie jest końcem tej historii. Jednym z owoców tej refleksji było zredagowanie nowej wersji Izraela, znanej pod nazwą „Historii Kapłańskiej”. Wiara Izraela, że historia zbawienia mimo katastrofy wygnania będzie miała swój dalszy ciąg, została tu oparta na fundamencie przymierza zawartego przez Boga z Abrahamem, przymierza przedstawionego w Rdz 17 jako jednostronne, przysięgą poparte zobowiązanie się Boga do działania na korzyść Izraela, niezależnie od jego posłuszeństwa czy nieposłuszeństwa względem woli Bożej¹². Inną odpowiedź na pytanie dręczące wtedy Izraela dali prorocy działający w czasach wygnania, którzy coraz uporczywiej zaczęli przepowiadać zawarcie jakiegoś „nowego przymierza” (por. Jr 31, 31—34; 32, 37—41; Ez 16, 60—63; 36, 24—28; 37, 26; Iz 55, 3). To właśnie w tym horyzoncie poruszają się ci redaktorzy „Historii dtr”, którzy zredagowali Pwt 29—32. Wydaje mi się, iż istnieją racje, dla których można twierdzić, że przymierze w Moabie zostało przez owych autorów pojęte jako swego rodzaju figura czy typ biblijny „Nowego Przymierza”.

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26—45*, WMANT 52, 1981, 62 ns.

¹¹ Zob. na ten temat trafne refleksje w: D. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1978², 296—298.

¹² Szerzej o tym pisze: R. Kilian, *Die Priesterschrift, Hoffnung auf Heimkehr*, w: *Wort und Botschaft, Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, herausgegeben von Josef Schreiner, 1967, 226—243, zwłaszcza 230 nss.

W dalszych wywodach chciałbym wyszczególnić wspomniane wyżej racje.

a) Jest najpierw rzeczą zastanawiającą, w jak małym stopniu „Historia dtr” jako całość zainteresowana jest przymierzem na Synaju. Dzieło to zaczyna się wprawdzie pod Horebem (Pwt 1, 6), jednak ani jednym słowem nie zostało wspomniane zawarte tam niedawno przymierze. A przecież redaktorzy „Historii dtr” wiedzą o jego istnieniu (por. Pwt 28, 69; 29, 24; 1 Krl 8, 9; 19, 14; 2 Krl 17, 15?), nie podkreślają jednak nigdzie jakiegoś jego wyjątkowego znaczenia dla Historii Zbawienia. Wprost przeciwnie, dwukrotnie napotykamy na stwierdzenie, że to przymierze zostało złamane (Pwt 29, 24; 1 Krl 19, 14). Dziwne jest także zdanie, które znajdujemy w Pwt 29, 2—4, że wydarzenia wyjścia z Egiptu, które są przecież bazą przymierza synajskiego, były przez Izraela przeżywane „sercem, które nie rozumie, oczyma, które nie widzą, uszami, które nie słyszą”. Czy nie kryje się tu między liniami sugestia, że przymierze na Synaju z tych faktów wyrastające, z góry skazane jest na niepowodzenie? Czy taka sama sugestia nie kryje się w tym, że na samym początku „Historii dtr”, zaraz po wymienieniu Horebu, opisany został szeroko grzech Izraela na pustyni, będący typem wszystkich następnych jego grzechów?¹³

Na tym tle przymierze w Moabie wyraźnie odcina się od przymierza synajskiego.

b) Poszerzyła się przede wszystkim jego historyczna baza. Doszło doświadczenie okresu pustynnego (oczywista figura wygnania) i zajęcie wschodniego brzegu Jordanu (Pwt 29, 4—7). O tych nowych wydarzeniach nie mówi się już, że były one przeżywane „sercem, które nie rozumie” i „oczyma, które nie widzą”, przeciwnie — cała ta dalsza historia ujęta została jako wiecznie żywa katecheza, która zawsze jest w stanie wprowadzić lud w głębsze poznanie nie zniszczonej jeszcze specjalnej relacji Boga do Izraela (Pwt 29, 5). Duchowa postawa narodu nie jest już więc ta sama co w czasie wyjścia z Egiptu, które było egzystencjalną przesłanką przymierza na Synaju.

c) Prawem, które lud otrzymał w czasie przymierza moabskiego, nie jest już tylko Dekalog (jak na Synaju), ale także jego szerokie rozprowadzenie i rozszerzenie, które zawiera się w Pwt 12—26, a o którym w Pwt 4, 8 mówi się, że żaden inny naród nie „ma praw i nakazów tak sprawiedliwych jak całe to prawo, które ja wam dziś daję”. W samym zaś dniu zawierania przymierza przeprowadził Mojżesz wspaniałą katechizację, aby swój nowy „Dokument Przymierza” włożyć Izraelowi „w usta i w serce” (Pwt 30, 14).

d) Czytając Pwt 29—32 ma się wrażenie, że przymierze moabskie jest prawdziwym motorem napędowym całej historii zbawienia. „Błogosławieństwa” i „przekleństwa” przestały w nim być czystymi mo-

¹³ Zob. N. Lohfink, *Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1, 6* — 3, 29, Bib 41 (1960), 105—134, zwłaszcza 117—120.

zliwościami, z których albo jedna albo druga się sprawdzi; uległy one historyzacji. W ten sposób stały się prorocstwem odsłaniającym z góry cały dalszy bieg historii zbawienia. Z tego względu odwrócona została ich tradycyjna kolejność: najpierw idą „przekleństwa” (Pwt 29, 21—27), bo ich urzeczywistnieniem stało się już wygnanie; później zaś „błogosławieństwa” (Pwt 30, 1—10), które jeszcze się nie spełniły, wskutek czego nabrały charakteru obietnicy przyszłego zbawienia. W świetle przymierza moabskiego, dokładniej — w świetle jego „przekleństw” i „błogosławieństw” może Izrael zrozumieć i należyte interpretować swoją tragiczną terażniejszość (tak jak to robi 29, 23—27), ale jednocześnie pełen nadziei oczekiwać nowej, szczęśliwszej przyszłości.

Oczywiście, także przymierze moabskie może być złamane, nie utraci ono jednak przez to swojej ważności ani skuteczności. Odpadnięcie Izraela do obcych bogów zostało przecież w jego logice przewidziane (Pwt 31, 16—21. 29), zła skłonność (*jeser*), która panoszy się w sercu ludu i ustawicznie pcha go do grzechu, została zdemaskowana i jakby do czasu tolerowana (Pwt 31, 21). Złamanie przymierza nigdy wobec tego nie może być definitywne. Przymierze moabskie będzie dla Izraela ustawicznym wołaniem o nawrócenie, więcej jeszcze — w „dniach ostatecznych” (*b'ah^{ar}it hajjāmim*) to nawrócenie rzeczywistości nastąpi mocą jego wewnętrznej dynamiki (por. Pwt 4, 30; 30, 1 ns. 6).

e) Żeby nawrócenie Izraela było trwałe, zamieszczono w liście „błogosławieństw” przymierza moabskiego obietnicę obrzezania serca, którego dokona sam Bóg (Pwt 30, 6). Tylko w ten sposób można będzie doświadczyć prawa Bożego jako Słowa „bliskiego”, włożonego w usta i zapisanego w sercu i w ten sposób spełniać wolę Bożą (por. Pwt 30, 14).

f) Ostatni rys wyżej opisany jest typowy dla „Nowego Przymierza” zapowiadanego przez proroków wygnania. „Nowe serce”, o którym mówi Ezechiel (36, 26) czy jeremiaszowa obietnica nowego poznania Boga (31, 34) oraz bojaźni Bożej, którą sam Bóg wleje w serce człowieka (32, 39), pokrywają się treściowo z zapowiadany w Pwt 30, 6 obrzezaniem serca. Również i to jest wspólne większości wyżej wymienionych tekstów, że umieszczają one owo wewnętrzne działanie Boga na czas, w którym rozproszony Izrael zebrany będzie ze wszystkich krańców ziemi i na powrót wprowadzony do Ziemi obiecanej¹⁴.

Wszystkie wyżej przytoczone względy, najbardziej jednak zasygnalizowane w dwóch ostatnich punktach podobieństwo niektórych wypowiedzi Pwt 30, 1—14 z datującymi się na okres wygnania pro-

¹⁴ Na temat treściowego kontekstu, w którym pojawiają się u proroków wzmianki o „Nowym Przymierzu”, zob. P. Buis, *La nouvelle Alliance*, VT 18 (1968), 1—15.

roctwami o „Nowym Przymierzu”, wskazują wyraźnie na to, że przymierze moabskie ma coś głęboko wspólnego z tymże „Nowym Przymierzem”. Odważam się związek owych obydwu przymierzy zdefiniować w sposób następujący: przymierze w Moabie to teologumen wprowadzony przez Autorów „Historii dtr”, który ma być figuracją „Nowego Przymierza”. Należy tu użyć pojęcia „figury biblijnej”, jeśli się chce respektować optykę czasów mojżeszowych, którą przyjęli twórcy „Historii dtr”. Albowiem bez tej optyki można by po prostu powiedzieć, że przymierze w Moabie jest antycypacją „Nowego Przymierza”, albo jeszcze prościej: jego konkretnym przedstawieniem.

Wszystkie wyżej wymienione punkty, w świetle których przymierze moabskie wydaje się górować nad przymierzem synajskim; następnie okoliczność, że pokolenie, do którego zwraca się Pwt 29—32, znajduje się na wygnaniu¹⁵; jak również wyraźne podkreślenie tego, że przymierze w Moabie zawierane jest także z tymi, „którzy tu dziś są nieobecni” (Pwt 29, 14), w czym wszyscy komentatorzy widzą aluzję do wygnańców w Babilonii —to wszystko wydaje się potwierdzać powyższe stwierdzenie.

Prawem typowym dla „Nowego Przymierza”, prawem, które Bóg włoży we wnętrze człowieka i które zapisze na jego sercu, tak iż wreszcie pod wpływem mocy Bożej będzie on je zachowywał, jest więc według redaktorów „Historii dtr” prawo zawarte w Pwt 5—28¹⁶.

Lokalizacja tego „Nowego Przymierza” w odległe czasy mojżeszowe jest bez wątpienia także odpowiedzią na pytanie, które musiało być stawiane w kręgach reformatorów działających w okresie wygnania, a mianowicie: jaki jest stosunek „Nowego Przymierza” do Mojżesza? Czy można w ogóle mówić o jakimkolwiek przymierzu, które nie miałyby żadnego związku z nim? Autorzy „Historii dtr”, przez wprowadzenie w swoją narrację przymierza moabskiego, chcieli prawdopodobnie powiedzieć, że także i „Nowe Przymierze” tkwi swymi korzeniami w tradycji mojżeszowej¹⁷.

Rzym—Warszawa

KS. ALFRED CHOLEWIŃSKI SJ

¹⁵ Najwyraźniej widać to w Pwt 29, 27 i 30, 3—5.

¹⁶ Porównaj jeszcze raz Jr 31, 33 i Ez 36, 27 z Pwt 30, 11—14.

¹⁷ Przedstawionego w niniejszym artykule zrozumienia przymierza moabskiego nie chciałbym przypisywać wszystkim redakcyjnym „Historii dtr”. Pewne wydaje mi się ono u tych redaktorów, którzy odpowiedzialni są za dodanie do pierwotnej Księgi Powtórzonej Prawa rozdziałów 29—32.

Ks. Bernard Wodecki SVD

TERMIN „POSYŁAM” W KSIĘDZE IZAJASZA

Pierwiastek š-l-h jest bardzo rozpowszechniony w grupie północno-zachodniej języków semickich. Także w Biblii hebrajskiej termin š-l-h występuje bardzo często, bo aż 874 razy (a nadto jeszcze 14 razy w tekstach aramejskich ST). W formie Qal występuje w ST 564 razy (najczęściej w relacjach historycznych), w Piel — 267, w Pual — 10, Hifil — 5 razy, a w formie Nifal tylko raz.

W Księdze Izajasza termin š-l-h (= posyłam) zachodzi 24 razy. Pomijam tutaj derywaty, np. w Iz 7, 25 mušlah (w połączeniu z šôr: wygon dla wołów); mišloah jādām w Iz 11, 14b („na Edom i Moab rozciągną swą władzę, dosł: swe ręce) i šelûhôt w Iz 16, 8 (winne lato-rośle — pędy ich). Ciągłe problematyczny pozostaje termin Šiloah w Iz 8, 6 i nie jest pewne, czy należy on również do omawianego rdzenia š-l-h.

W Księdze Iz w zakresie znaczeniowym tego terminu można rozróżnić:

I) sens świecki, potoczny (codzienny, powszedni); przeważa tu znaczenie, które można by określić jako dyplomatyczno-militarne (niemal wyłącznie w I części Księgi, rozdz. 1—39), oraz

II) sens religijno-teologiczny.

Wskażemy i omówimy teksty przynależne do obydwu tych grup.

I. SENS DYPLMATYCZNO-MILITARNY

1) W Iz 18, 2 chodzi o krainę Kusz, „która posłów przez morze wysła”. Faraon Szabaka (716—701) pochodzący z Etiopii (= Kusz, por. Iz 11, 11), wykorzystując odżywające w ujarzmionych przez Syrię krajach (po śmierci Salmanassara, 722 prz. Chr.) tendencje powstańcze, montował koalicję antyasyryjską, do której pragnął wciągnąć także króla judzkiego, Ezechiasza; wysłał więc do niego ok. roku 714 swych posłów w tej właśnie sprawie. Izajasz widząc bezsens takiej koalicji wzywa posłów faraona, by wrócili do swego kraju.

2) W 20, 1 Tartan — dowódca Sargona, „wysłany przez króla Asyrii, przybył do Aszdodu, obległ go i zdobył”¹.

3) 36, 2: Sanherib, władca Asyrii, „wysłał Rab-Szaqą ze [zdobytego już] Lakisz do Jerozolimy do króla Ezechiasza z wojskiem ciężkozbrojnych”. Wysłannik ten przemawiając „po hebrajsku w obecności ludu

¹ Aszdod (nazwa grecka: Azot) — nadmorska twierdza (filistyńska) pomiędzy Jafą a Gazą na szlaku wiodącym z Syrii do Egiptu. Jest rzeczą ciekawą, że we fragmencie dotyczącym poselstwa Judy w Egipcie (rozd. 30) nie występuje w ogóle termin š-l-h.

znajdującego się na murach”, we w. 12 ze swej strony podkreślał: „pan mój posłał mnie”.

4) W 37, 4 sam król Ezechiasz wspomina w swym liście skierowanym do Izajasza, podobnie jak i potem w swej modlitwie, w. 17 o Rab-Saąu, „którego posłał jego pan, król Asyrii” z żądaniem podania Jeruzolimy.

5) Z tymże tekstem bezpośrednio wiąże się czasownik *šalah* w w. 2 tego samego rozdziału 37: „I posłał [Ezechiasz] przełożonego pałacu, Eljakima, sekretarza Szebnę i starszych spośród kapłanów, przyobleczonych w wory pokutne, do proroka Izajasza”.

6) W 37, 9 Sancherib na wieść, że Tirhak, król Kusz wyruszył przeciw niemu, „wysłał [ponownie] posłów do Ezechasza”.

7) Do tej sfery dyplomatycznej należy również, jak sądzić należy, dyskutowany skądinąd tekst dotyczący Moabitów zbiegłych na pustynię², w 16, 1: Poślijcie baranki panującemu nad krajem³. Prorok litując się nad Moabitami radzi im zabiegać o pozyskanie życzliwości króla judzkiego⁴, aby przyjął ich zbiegów-tułaczy, por. 2 Krl 3, 4.

Z drugiej jednak strony można by zaliczyć ten tekst do grupy pośredniej, bliskiej już drugiemu zakresowi sensu religijnego, podobnie jak również Iz 10, 6.16, gdzie Bóg oświadcza, że posyła Asyrię przeciw swemu niewiernemu i niezbożnemu ludowi jako narzędzie swego gniewu, sądu i kary⁵. Gdy jednak Asyria w swej pysze, okrucieństwie i niezaspokojonej żądzy panowania przekroczy swe kompetencje i rolę bicia Bożego, „Pan, Jahwe Zastępów ześle niemoc na jej opasłych”.

— W tej sferze pośredniej wymienić jeszcze trzeba Iz 37, 21, gdzie mowa jest o tym, że Izajasz posłał Ezechiaszowi odpowiedź w imieniu Boga na modlitwę króla z zapewnieniem, że wojska Sancheriba nie wejdą do Jeruzolimy i będą musiały wrócić tą samą drogą, którą przybyły. Jest to już orędzie religijne posłane przez proroka w imię Boga na skutek gorącej modlitwy króla-pomazańca; orędzie to zapowiada interwencję zbawczą samego Boga (jakkolwiek ujęte jest w formie satyry na władcę Asyrii).

² Występująca w w. 1 nazwa *Sela* znaczy w j. hebr. „skała”, stąd już w LXX przetłumaczono dosł.: Petra, i ta nazwa jest powszechnie przyjęta.

³ Sw. Hieronim (mylnie) przetłumaczył ten tekst w sensie mesjańskim: „Emitte Agnum, Dominatorem terrae ad montem filiae Sion...” Nova Vulgata wyd. w r. 1979 (s. 1221) ma już poprawnie: „Emittite agnum dominatori terrae...”

⁴ W ok. 40 tekstach BH termin *š-l-h* (Q-1) oznacza posłanie daru lub towaru.

⁵ Czas, *šalah* występuje tutaj w paralelizmie z czas. *s-w-h* — skierować z jakimś nakazem, zlecać, nakazywać.

II. SENS RELIGIJNO-TEOLOGICZNY

A) W I. części Księgi Izajasza

1) Iz 6, 8. W wizji inauguracyjnej, w której dokonuje się powołanie Izajasza na proroka, Bóg stawia pytanie: „Kogóż pošlę?” Izajasz odpowiada z entuzjazmem wyrażając swą całkowitą gotowość spełnienia i zrealizowania woli Pana: „Oto jestem! Mnie pošlij!”⁶

W tym fundamentalnym tekście termin *š-l-h* zachodzi dwukrotnie: raz użyty przez samego Boga (potrzeba posłania kogoś), drugi raz w ustach proroka podkreślającego gotowość i absolutną dyspozycyjność wobec zamierzeń Boga, który go pošyla. Termin *š-l-h* wyraża tu więc misję proroka, sprecyzowaną potem konkretnie w wierszach następujących, 9—13⁷.

2) Drugi tekst o treści wyraźnie religijnej mamy w 9, 7: „Pan pošlał słowo (= wydał wyrok) przeciw Jakubowi” (= królestwu izraelskiemu). Chodzi tu o słowo sądu, a więc wyrok Boży skierowany przeciwko Samarii, który „ugodził w Izraela” (dosł.: spadł) w obliczu jego „pychy i wyniosłości serca”. Słowo Boga pełni tu rolę posłańca Pana.

3) Najważniejszym w płaszczyźnie teologicznej w części I Księgi Izajasza jest tekst 19, 20 dotyczący przyszłego nawrócenia Egiptu (i Asyrii). Mamy tu m.in. jasne stwierdzenie, że gdy Egipcjanie wśród kłesk wołać będą do Jahwe, pošle im wybawcę, który będzie ich bronił i ratował... i uleczy ich (w w. 22 występuje dwukrotnie czasownik *rāfā'*). Abstrahując tutaj od dwóch problemów dość skomplikowanych: autentyczności fragmentu 19, 18—25 oraz znaczenia znaku i świadectwa (*ōt* i *ēd*) w w. 20, podkreślić jednak należy szczególny walor i doniosłość teologiczną tego tekstu. Inicjatywa zbawcza Boga niosącego ratunek ujawnia się w przyszłym nawróceniu narodów dotąd najbardziej wrogich ludowi Bożemu, których reprezentantami są Egipt i Asyria⁸.

⁶ Por. tutaj wiarę i gotowość Abrahama (Rdz 12, 1—4), a z drugiej strony opory Mojżesza (Wj 4, 10—17; 6, 30) i Jeremiasza (Jr 1, 6n).

⁷ Pomijam tu problem treści i celu posłannictwa Izajasza jako nie wchodzący bezpośrednio w nasz temat. Zob. m.in. z nowszych: H. W. Hoffmann, *Die Intention der Verkündigung Jesajas*, Berlin — New York 1974; W. Zimmerli, *Verkündigung und Sprache der Botschaft Jesajas*, w: M. Doerne-Fs., 1970, 441—454. — Wydaje mi się, iż warto tu tylko dodać, że — jakkolwiek misja Izajasza dotyczy w pierwszym rzędzie, rzecz zrozumiała w kontekście historycznym, narodu izraelskiego — to jednak nie ogranicza się tylko do niego. Należy widzieć tę misję w perspektywie uniwersalizmu religijno-zbawczego Izajasza (2, 2—4; 11, 10—16; 18, 7n; 19, 18—25; 25, 6—9). Mając to na uwadze, można suponować, że termin *š-l-h* już tutaj implikuje sens głębszy: posłannictwo uniwersalne.

⁸ Zob. m.in. A. Feuillet, *Un sommet religieux de l'Ancien Testament* (L'oracle d'Is XIX, vv. 16—25 sur la conversion d'Egypte, „Recherches de Science Religieuse” 39 (1951) 65—87; W. Vogels, *L'Egypte mon*

B) W II. części Księgi Iz

Już na wstępie warto zaznaczyć, że nie znajdujemy w tej części świeckiego, potocznego znaczenia terminu š-l-h, chyba że chciałoby się traktować w tym znaczeniu tekst 43, 14 dotyczący króla medoperskiego, Cyrusa: „Dla waszego dobra ślę do Babilonu [zwyyczaję] i zerwę zawory więzienia.” — Wiadomo jednak skądinąd, że misja Cyrusa zawierała elementy religijne i stanowiła integralną część zbawczego planu Boga (por. np. Iz 41, 1—7. 25—29; 48, 12—16).⁹

1) Iz 42,19 nawiązuje do posłannictwa narodu wybranego, który — jakkolwiek na razie ślepy i głuchy (por. 43, 8) — nie przestaje być posłańcem, „którego Bóg posyła”, aby był Jego świadkiem wobec narodów¹⁰.

2) W tekście następnym, 48, 16 wyrażona jest misja religijna Deutero-Izajasza, według innych — Cyrusa. Odnośny tekst, skądinąd bardzo problematyczny w w. 16 d, brzmi: „A teraz Pan, Jahwe, posłał mnie, i Jego Duch”.¹¹

3) W Iz 50, 1 termin š-l-h użyty jest dwukrotnie w znaczeniu odprawienia (na skutek listu rozwodowego) matki-Izraela: „Gdzież jest ów list rozwodowy waszej matki, którym ją odprawiłem?... To za wasze zdrady odprawiona była matka wasza”.

4) Jeden z najważniejszych tekstów, 55, 11 dotyczy roli i pełnej skuteczności słowa Bożego — *dēbar Jahwe*. Słowo to — niemal uosobione — jak posłaniec otrzymuje od Boga posłannictwo, które spełnia ono niechybnie, *usque ad effectum* (por. Ps 107, 20; 147, 15; Mdr 18, 15). Bóg oświadcza m.in.: Słowo, „które z ust moich pochodzi, nie

peuple — *L'Universalisme d'Is* 19, 16—25, „Biblica” 57 (1976), 495—514; Ks. B. Wodecki SVD, *Uniwersalizm zbawczy u Proto-Izajasza*, Warszawa 1977 (mszp), 190—225. — Można tu, sędzę, pojmovać Egipt i Asyrię jako typ wszystkich innych narodów obcych, tym bardziej że oba te narody wrogie wobec Izraela na przestrzeni wieków, były przedmiotem szczególnej jego antypatii, a mimo to im właśnie zapowiada natchniony Izraelita przyszłość tak promienną.

⁹ E. Jenni, *Die Rolle des Kyros bei Deuterjesaja*, „Theologische Zeitschr.” 10 (1954), H. 4, 242—256; H. D. Preuss, *Deuterjesaja. Eine Einführung in seine Botschaft*, Neukirchen—Vluyn 1976, 76—83 (91).

¹⁰ Zob. np. Iz 42, 6; 43, 12; 44, 8. Bóg nie przestaje traktować narodu izr. jako swego wybranego posłańca, por. 43, 21; 44, 1.

¹¹ Tekst ten stanowi *crux exegetarum*. Wielu autorów sądzi, że słowa końcowe wiersza wypowiada Cyrus. (Spora liczba tłumaczy i komentatorów (m.in. taką wersję przyjąłem także w Biblii Poznańskiej) stosuje poprawkę sugerowaną przez BH i BHS w przekonaniu, że słowa te są kontynuacją mowy Boga, który tak mówi o Cyrusie: „A teraz Ja go na szlak jego posłałem”. Inne poprawki (np. E. Kissane: „And now I Yahwe sent delivrance”) i skreślenie tych słów jako głosy, nie wydają się słuszne. Jeśli tekst wiąże się istotnie z Deutero-Izajaszem i jeśli należy pozostawić go niezmiennym, mielibyśmy paralelę do Iz 61, 1. — Por. także 42, 1; 49, 1—6; 50, 4.

wraca do Mnie bez skutku, ale wypełnia mą wolę i wykonuje to, z czym je posłałem”.

C) W III. części Księgi Iz

1) 58, 6 czasownik š-l-h wiąże z hōššim (od hāfaš — uwalniać): uwolnić (dosł. odesłać wolnymi). Chodzi mianowicie o wyzwolenie uciemionych jako jeden z elementów prawdziwego postu.

2) W tymże rozdziale, 58, 9 šālah 'eča' oznacza wytykanie palcem, grożenie palcem. Zaniechanie tego gestu wyrażania się lub szyderstwa, tak przeciwnego miłości bliźniego, jest także jednym z elementów prawdziwego postu, o którym jest mowa w tym rozdziale Księgi.

3) Trzeci tekst III. części Księgi Iz podkreśla misję proroka¹². Występujący tu termin šālah ma swe najwłaściwsze, specyficzne i teologiczne bardzo doniosłe znaczenie: posłać wysłannika z misją na wskroś religijną, dla której spełnienia wysłannik Boga otrzymuje w sposób szczególny Jego ducha -rūch Jhwh. Co więcej: tekst ten ukazuje termin š-l-h w ścisłym powiązaniu z czasownikami māšah — namaszczać, i bissēr — głosić Dobrą Nowinę, których doniosłość i bogata treść teologiczna jest jasna i powszechnie uznana. Tekst natchniony precyzuje tu bliżej, na czym polega konkretnie posłannictwo proroka napełnionego Duchem Pana i namaszczonego przez Boga:

- (1) „posłał mię, bym głosił radosną nowinę ubogim”;
- (2) „bym łagodził ból tych, których serca złamane”;
- (3) „więzionym wyzwolenie ogłaszał, a jeńcom — wolność”;
- (4) „bym zapowiadał rok łaski Pana”;
- (5) „pocieszał wszystkich żałobą dotkniętych...”

4) I w końcu — jako godne uwieńczenie wszystkich poprzednich odcieni znaczeniowych terminu š-l-h — Tritio-Izajasz w ostatnim rozdziale Księgi, 66, 19 daje nam jego sens ściśle m i s y j n y. Fragment Iz 66, 18—22, który w Biblii Poznańskiej zatytułowałem „Nawrócenie świata”, ukazuje nam wszystkie narody wszelkich języków przybywające, by oglądać chwałę prawdziwego Boga — *kebôd Jhwh*. W w. 19 czytamy: „I posłę ocalałych spośród nich do obcych ludów”; i z kolei w tekście wymieniono imiennie szereg dalekich ludów, zapewne jako *pars pro toto*¹³. Ludom tym i wyspom dalekim, które dotąd nie

¹² Prawdopodobnie chodzi o proroka jako takiego w ogóle, choć niektórzy zawężają sens tego tekstu do samego Tritio-Izajasza; dawniejsi komentatorzy widzieli w nim kontynuację Pieśni o Słudze Jahwe. Skądinąd wiadomo, że Chrystus Pan zastosował ten tekst do Siebie samego, Lk 4, 18n.

¹³ Wymienione są oprócz Tarszisz: Puł, Lud, Moszek (Meszek), Rosz, Tubal, Jawan. Co do ich identyfikacji zob. Komentarze.

o Bogu prawdziwym nie słyssały, ci wysłannicy Boga posłani przez Niego nawet spośród samych obcych ludów, głosić będą Jego chwałę. W. 19 podkreśla: *ba-gojim*, chodzi więc niewątpliwie o obce ludy.

Mamy tu więc ideę teologiczną niezmierniej wagi, wręcz rewolucyjną na owe czasy, tym bardziej, że w dalszym ciągu tekstu Bóg zaznacza: Także spośród nich (= obcych narodów) wezmę sobie na kapłanów i lewitów, Iz 66, 21. Przecież kapłaństwo i służba lewicka zarezerwowana była w ST narodowi wybranemu, a nawet w nim samym — jedynie jednemu pokoleniu Lewiego. Tutaj natomiast mamy zapowiedź, że Bóg powoływać będzie do kapłaństwa spośród ludów obcych, nawet najdalszych (wyspy i Tarszisz są synonimami krain najodleglejszych, nawet zamorskich¹⁴) nawróconych dzięki tym, których Bóg do nich posyłać będzie, a więc — misjonarzy (wyrazy *misje*, *misjonarz*, pochodzą wszak od łacińskiego odpowiednika terminu *sālah* = *mitto*, *-ere*, *missi*, *missus* = posyłam).

Reasumując możemy stwierdzić:

1. Większość miejsc, gdzie występuje *š-l-h* w Kiedze Iz, wykazuje sens: posyłać kogoś (z określoną misją, jako wysłannika, posłańca). W dwóch tekstach: 9, 7 i 55, 11 rolę wysłannika pełni *d^ebar Jhwh* — słowo Pana (w tym drugim tekście zachodzi niemal jego personifikacja).
2. Jedynie w 50, 1 użyte jest *š-l-h* w sensie oddalenia (odprawienia obliwienicy-małzonki (Izraela); raz (58, 6) — w sensie uwolnienia (wyzwolenia) uciemiężonych; w 10, 6. 16 — w sensie: posłać jako narzędzie kary Bożej; w 16, 1 — posłać dar(y) w celu uzyskania opieki; a raz (58, 9) — w sensie gestu groźby lub szyderstwa.
3. Sens świecki, potoczny, zwłaszcza na płaszczyźnie militarno-dyplomatycznej (posyłać wysłannika z zadaniem dyplomatyczno-politycznym) zachodzi jedynie w I. części Księgi Iz, i to w relacjach historycznych.
4. Termin *š-l-h* w sensie właściwym i specyficznie teologicznym wyrażającym misję proroka pos(y)łanego przez Boga, występuje we wszystkich trzech częściach Księgi: 6, 8 (sam Izajasz); 48, 16 (prawdopo-

¹⁴ Zob. np. Ks. B. Wodecki, *Księga Izajasza*, w: BP II (Poznań 1975), s. 684.835. — Do całego tematu oprócz Komentarzy zob. jeszcze M. Delcor — E. Jenni, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band I, hrg. E. Jenni — Cl. Westermann, München — Zürich 1976, kol. 909—916; K. H. Rengstorf, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT), Band I, 397—448, szczególnie 399—405; L. Köhler — W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden³ 1974, 975n + Suppl. 190; E. v. Eicken — H. Lindner — D. Müller, w: *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament* (ThBNT) M hrg. L. Coenen—E. Beoyreuther—H. Bietenhard, Wuppertal³ 1972, 31—38, szczeg. 31; E. M. Kredel, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, hrg. J. B. Bauer, Bd. I, Graz—Wien—Köln³ 1967, 61—70, szczególnie s. 31; W. Beilner, tamże, Bd. II, 1258—1265; P. Humbert, *Étendre la main*, VT 12 (1962) 383—395.

dobnie Deutero-Izajasz), i 61, 1 (prorok w znaczeniu ogólnym lub Trito-Izajasz).

5. W Iz 19, 20 — tekście dotyczącym przyszłego nawrócenia Egiptu (i Asyrii) — stwierdzamy odcień soteriologiczny sensu teologicznego: Bóg pošle wybawcę — *môši'a*.

6. Pod sam koniec Księgi, w 66, 19 termin š-l-h ma sens wyraźnie misyjny, związany z działalnością misyjną. Bóg będzie posyłał spośród nawróconych narodów obcych swoich posłańców do innych ludów, które Go przedtem nie znały i głosić będą Jego chwałę wśród obcych narodów" (*gojim*). Nadto jeszcze powoływać będzie spośród nich na kapłanów i lewitów. Ta wręcz rewolucyjna, niezmiernie doniosła idea teologiczna stanowi godne ukoronowanie szeregu zastosowań terminu š-l-h w Księdze Iz, jak i wspaniałe uwieńczenie tejże Księgi jako takiej.

Pieniężno—Warszawa

KS. BERNARD WODECKI SVD

Ks. Stanisław Hałas SCJ

ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSYTA PRZYCYNĄ NARZĘDNĄ NASZEGO ODRODZENIA WG 1 P 1, 3. 23

Pierwszy list św. Piotra mówi nam, że Bóg Ojciec odrodził nas przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Autor listu używa greckiego wyrażenia: *dī'anastaseōs Iēsou Christou* (1 P 1, 3). Ten sam grecki zwrot znajdujemy jeszcze raz w naszym liście w 3, 21, lecz poza pierwszym listem św. Piotra nie ma go nigdzie indziej w pismach NT. Dlatego zwracam uwagę na ten właśnie zwrot i proponuję jego szczegółową analizę.

Na ogół komentatorowie listu tłumaczą ten grecki zwrot i użyty przyimek *dīa* w sensie narzędnym. Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc narzędziem, przyczyną narzędną naszego odrodzenia¹. Problem jest ważny i bardzo ciekawy, gdyż chodzi o to, jakie powiązanie ma fakt zmartwychwstania z naszym konkretnym życiem, z naszą egzy-

¹ Por. Parsons S., *We have been born anew*, Rome 1978, s. 230. 292. 331. Schlosser J., *Ancien Testament et Christologie dans la prima Petri*, w: *Études sur la première lettre de Pierre*, Paris 1980, s. 72. Selwyn E., *The first Epistle of st. Peter*, London 1947, s. 151. Goppelt L. (wyd. Hahn F.), *Der erste Petrusbrief*, Göttingen 1978, ss. 95, 237.

stencją. Zmartwychwstanie jest nie tylko wydarzeniem historycznym, które miało miejsce w określonym czasie i które przynosi nam zbawienie i życie wieczne w przyszłości, lecz wpływa ono i ma istotne powiązanie z naszą egzystencją obecną. Aby studiować głębiej to zagadnienie, nieocenioną pomocą jest dla nas właśnie pierwszy list św. Piotra.

Jest nią tym bardziej, że w żadnej innej księdze NT zmartwychwstanie Chrystusa nie jest w sposób bezpośredni przedstawione jako narzędzie, czy to przez zwrot *d'anastaseōs*, czy też w jakiś inny sposób, np. za pomocą przyimka *en* ze znaczeniem narzędnym, czy przy pomocy celownika lub też jakiejś podobnej konstrukcji z czasownikiem *egeirō*².

Natomiast inne listy NT używają przyimka *dia* w znaczeniu narzędnym z innymi rzeczownikami odnoszącymi się do Chrystusa, np.

dia tēs apolythrōseōs — przez odkupienie (Rz 3, 24),

dia pathēmātōn — przez cierpienia (Hbr 2, 10),

dia tou haimatos — przez krew (Ef 1, 7; Hbr 9, 12),

dia tou thanatou — przez śmierć (Rz 5, 10; Kol 1, 22),

dia tēs thysias — przez ofiarę (Hbr 9, 26).

Już same te cytaty mogą sugerować, że w wielu listach NT podkreśla się raczej skuteczność męki i śmierci Chrystusa. Pierwszy zaś list św. Piotra podkreśla przed wszystkim skuteczność zmartwychwstania.

Żaden też z tekstów nowotestamentalnych nie przedstawia tak ściślej relacji zmartwychwstania Chrystusa z naszym odrodzeniem, jak 1 P³.

Powstaje więc problem, w jakim to sensie zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną narzędną, czyli narzędziem? Różni autorowie proponują różne rozwiązania.

S. Parsons w swojej rozprawie doktorskiej pt. *We have been born anew* dosyć szeroko traktuje ten problem⁴. Daje on odpowiedź, że zmartwychwstanie jest narzędziem odrodzenia przez słowo, opierając się na 1 P 1, 23: „odrodzeni przez słowo (*dia logou*) Boże, żywe i trwale”. Również L. Goppelt w swoim komentarzu twierdzi, że zmartwychwstanie jest narzędziem odrodzenia przez słowo i chrzest równocześnie⁵.

² Prawdą jest, że D. Stanley w swoim studium *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Rome 1961, s. 172) komentując Rz 4, 25: *ēgerthē dia tēn dikaiōsin hēmōn* (= został wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia), stwierdza, że zmartwychwstanie jest przedstawione jako przyczyna narzędną. Lecz to zdanie, samo przez się, wyraża jedynie celowość (*dia* z biernikiem różne znaczeniowo od *dia* z dopełniaczem!).

³ Vanhoye A., *1 Pierre au carrefour des théologies du Nouveau Testament*, w: *Études sur la première lettre de Pierre*, Paris 1980, s. 120 n.

⁴ Parsons S., dz. cyt. 328 nn. Mówi on, że „słowo” zawiera siłę życiową — „life power” i przekazuje ją światu (s. 330).

⁵ Dz. cyt. 95. 132.

K. H. Schelkle⁶ zaś twierdzi, że wg 1 P zmartwychwstanie Chrystusa jest gwarancją przyszłego życia wiernych. Pewność nadziei (tekst listu mówi: „odrodził nas do żywej nadziei” — 1, 3) opiera się na zmartwychwstaniu Chrystusa. Taki właśnie według niego, jest sens zwrotu: *di'anastaseōs Iēsou Christou*.

I

Aby lepiej zrozumieć, w jakim sensie zmartwychwstanie jest narzędziem naszego odrodzenia, przeanalizujemy wyrażenie *di'anastaseō Iēsou Christou* (1 P 1, 3) wraz z innym, bardzo do niego podobnym: *anagegnēmenoi dia logou zōntos Theou kai menontos* (= odrodzeni przez słowo Boże żywe i trwałe — 1, 23).

Gdy zestawimy razem wiersze 1, 3 i 1, 23 wraz z najściślejszym kontekstem, przekonamy się, że posiadają one przynajmniej po siedem takich samych lub podobnych elementów, odpowiadających w jednej i drugiej części. Oto one⁷:

- 1, 3: Bóg... odradzający nas do nadziei żywej przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa z martwych,
- 1, 4: do dziedzictwa niezniszczalnego,
- 1, 21: ... przez Niego wierzących w Boga, który go wskrzesił z martwych... nadzieja...
- 1, 23: odrodzeni... nie ze zniszczalnego nasienia, ale z niezniszczalnego, przez słowo żywe Boga...

Zjawisko to jest dobrze znane z analizy budowy (struktury różnych ksiąg biblijnych i nazywa się inkluzją. Obydwa jej człony zamykają sobą niejako cały pierwszy rozdział listu, który mówi o tym, do czego zostali odrodzeni chrześcijanie, tzn. do nadziei i dziedzictwa, które stanie się ich udziałem w czasie ostatecznym, czyli w momencie zbawienia (por. 1, 5. 9 n). Muszą też swoje życie dostosować do tej nowej sytuacji po odrodzeniu: muszą być posłuszni (1, 14. 22), święci (1, 15) i miłować się nawzajem bez obłudy (1, 22).

Siedem elementów wspólnych w obydwu członach tej inkluzji pozwala nam na traktowanie ich razem i upewnia nas, że autorowi chodzi o tę samą rzeczywistość. Dlatego też będziemy poszczególne elementy dotyczące odrodzenia traktować parami, omawiając element z pierwszej części inkluzji wraz ze swoim odpowiednikiem z części drugiej.

⁶ *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg 1961, s. 28.

⁷ Tłumaczenie własne, które uwzględnia takie cechy tekstu greckiego jak odrębność poszczególnych wyrazów, ich kolejność i wzajemne zależności.

II

Autorem tego odrodzenia jest Bóg — *ho anagennēsas* (1, 3). Wiersz 1, 23 używa tego samego czasownika i Bóg jest również we zwrocie wymieniony: „odrodzeni przez słowo Boga”. Rzeczywiście, Bóg jest „ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1, 3) ale jest również i ojcem wiernych: „Jeżeli bowiem Ojcem nazywacie...” (1, 17).

Autor używa czasownika *ana-gennan*. Samo *gennan* określa rolę mężczyzny — ojca w przekazywaniu życia (por. Mt 1, 2—16). Czasownik *anagennan* jest słowem niezwykle rzadkim i nie zostało użyte w żadnym innym fragmencie Biblii. Nie jest często używanym nawet w literaturze pozabiblijnej⁸. Inni autorzy NT dla określenia podobnej rzeczywistości używają innych zwrotów: *gennasthai anōthen* (J 3, 3. 7), *ek Theou gennasthai* (J 1, 13), *paliggenesia* (Mt 19, 2j; Tt 3, 5 — tego właśnie rzeczownika używają najczęściej autorzy pozabiblijni, oraz *apokyein*, oznaczające czynność właściwą matce, tzn. wydanie na świat dziecka (Jk 1, 18).

Podobnie jak S. Parsons⁹ uważam, że autor wybrał specjalnie to bardzo rzadkie, a w literaturze biblijnej wcale nie spotykane (oczywiście poza 1 P) słowo na skutek jego podobieństwa do rzeczownika *anastasis*. Autor chce zasugerować pewne podobieństwo, łączność zmartwychwstania z odrodzeniem.

W obydwu częściach inkluzji autor precyzuje, że chodzi o zmartwychwstanie z martwych: *ek nekron* i w obydwóch jest mowa o życiu — które przecież jest przeciwieństwem śmierci: w 1, 3 mówi się, że jesteśmy odrodzeni do nadziei „żywej” i, w 1, 23, że zostaliśmy odrodzeni przez słowo „żywe”. Ten element życia jest tutaj pierwszej wagi, gdyż od-rodzenie nie jest niczym innym jak powrotem do życia lub raczej początkiem nowego życia.

Jeżeli przyjrzymy się dokładnie wierszowi 1, 3, to spostrzeżemy, że wyrażenie „przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa” jest umieszczone pomiędzy dwoma innymi, zaczynającymi się również od przyimków, w tym wypadku przyimków *ek* (= od czegoś) oraz *eis* (= do, w kierunku czego). To *eis* jest powtórzone w wierszu kilkakrotnie i posiada mocno zaznaczony charakter dynamiczny wyrażając ruch, przynajmniej metaforyczny, w kierunku czegoś.

Tekst listu mówi:

Ojciec... odradzający nas
do nadziei żywej
przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa
z martwych.

Wyrażenia: „z martwych” — „do (nadziei) żywej”. Położenie zwrotu „przez zmartwychwstanie J. Chr.” w środku między tymi dwoma

⁸ TWNT I 671 n.

⁹ Dz. cyt. 328.

sugeruje, że autor widzi zmartwychwstanie jako przejście ze śmierci w kierunku życia.

Chociaż w naszym wersecie „do nadziei żywej” odnosi się do wiernych, a „z martwych” do Chrystusa, to jednak te dwa limity stanowią jedną całość, jedność dobrze zaznaczoną przez autora. Złączenie w jedną logiczną całość elementów odnoszących się do Chrystusa wraz z tymi odnoszącymi się do chrześcijan jest tutaj czymś bardzo charakterystycznym. Widzimy to dobrze w całym naszym wersecie:

Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa
odradzający nas przez zmartwychwstanie J. Chr.

Autor świadomie przeplata elementy odnoszące się do Chrystusa i do nas. Mówi, że Bóg, będąc Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa, odradza nas przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. To przeplatanie, świadome jakby „mieszanie” „nas” i Chrystusa oraz podobieństwo słów „odradzać” — „zmartwychwstanie” gr. *anagennan, anastasis*) sugeruje, że autor widzi silne więzy istniejące między Chrystusem i nami, które nas z Nim łączą w zasadniczym dla nas wydarzeniu, jakim jest od-rodzenie.

Jak zmartwychwstanie jest przejściem „z martwych” do życia, tak również odrodzenie jest przejściem „z martwych” (dawniejsze żądze, zle postępowanie odziedziczone po przodkach — 1, 14. 18) i ukierunkowanie ku nadziei nazwanej „żywą”.

Zmartwychwstanie jest więc widziane przez autora 1 P jako narzędzie przejścia wiernych „z martwych” w kierunku życia. Inicjując nowe życie wprawia nas ono niejako w ruch ku pełni rozwoju tego życia (por. 2, 2, gdzie porównuje się wiernych do nowonarodzonych dzieci, które mają wzrastać). Autor nie mówi, że zostaliśmy odrodzeni do życia w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz jedynie do „żywej” nadziei. W ten sposób sugeruje, że chodzi o coś w przyszłości, na co ma się nadzieję, lecz ta nadzieja zawiera w sobie już coś z tego nowego życia, życia Chrystusa zmartwychwstałego. Właśnie Chrystus jest nazwany kamieniem „żywym” w 2, 4.

III

Teraz przechodzę do drugiej części inkluzji: „odrodzeni nie ze zniszczalnego nasienia, ale z niezniszczalnego, przez słowo Boże żywe i trwałe”. Prawdziwym problemem jest tutaj rozumienie rzeczownika *logos* (= słowo): jako jedynie słowo przepowiedane, czy też jako coś więcej¹⁰. Oto ważniejsze racje przemawiające za tym, aby w rzeczo-

¹⁰ Niektórzy autorowie (Parsons S., dz. cyt. 328 nn; Goppelt L., dz. cyt. 132) myślą, że chodzi tutaj o „słowo” w znaczeniu dosłownym. Inni natomiast (Selwyn E., dz. cyt. 152; Schlosser J., art. cyt. 71 n) mówią, że *logos* określa Chrystusa zmartwychwstałego.

wniku *logos* widzieć ściśle odniesienie do Chrystusa zmartwychwstałego:

- 1) Podobieństwo tego wyrażenia do w. 1, 3: „odradzający... przez zmartwychwstanie J. Chr.” — 1, 3 i „odrodzeni... przez słowo” — 1, 23.
- 2) Według pojęć analizy strukturalistycznej wyrażenie *logos zōn* jest słowem zazębiającym (mot-crochet) z następną częścią listu, a mianowicie ze zwrotem *logikon (gala)*, który odnosi się do Chrystusa i (*lithos*) *zōn* (2, 4), który opisuje Chrystusa zmartwychwstałego jako „żywego”¹¹.
- 3) Określenie „słowa” jako „żywe i trwałe” znajduje się poza 1 P jedynie w Dn 6, 27, gdzie odnosi się ono do Boga. W 1 P widać tendencję do aplikowana Chrystusowi przymiotów Boga¹².
- 4) Imiesłów *zōn* (= żyjący, żywy) jedynie bardzo rzadko jest używany w Biblii na określenie bytów nieżyjących (wyjątek stanowi woda „żywa”, czyli płynąca ze źródła czy w rzece — w odróżnieniu od wody przechowywanej w cysternach¹³. Gdy chodzi o wyrażenie „słowo żywe Boga”, to jest ono użyte poza 1 P jedynie jeden raz w Hbr 4, 12, gdzie *logos* ma tendencję do identyfikacji z Bogiem, jak wykazuje to drobiazgową analizą struktura listu¹⁴.
- 5) Mówienie o sianiu („z nasienia”) przywodzi na myśl znaną przypowieść o siewcy (Mt 13, 1—23 i parr.), gdzie *logos* oznacza słowo przepowiadane. Ale kontekst wersetu z 1 P przypomina raczej perykopę 1 Kor 15, 35 nn, gdzie mówi się o zmartwychwstaniu. Ciało niszczone człowieka zostaje złożone w ziemi, podobnie jak nasienie i musi umrzeć, aby dać ciało niezniszczalne. *Logos*, za pomocą którego zostaliśmy odrodzeni, nie jest nasieniem niszczytelnym, lecz niezniszczalnym i dlatego odradza nas do dziedzictwa niezniszczalnego (1, 4).

Opierając się na wyżej podanych argumentach dochodzę do wniosku, że „żywe słowo” jest wyrażeniem życia Chrystusa zmartwychwstałego, zawiera niejako Jego moc życiową i dlatego jest zdolne do przekazania tegoż życia.

Zamiast mówić, że zmartwychwstanie Chrystusa oddziałuje przez słowo (oczywiście, że jest ono głoszone wiernym przez słowo!), że jest ono skuteczne za pomocą słowa — proponuje odwrócenie porządku. To właśnie „słowo” może oddziaływać, ponieważ czerpie swą moc ze

¹¹ Chevallier M. A., *1 Pierre 1, 1 à 2, 10: structure littéraire et conséquences exégétiques*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse” 51 (1971) 129—42, na s. 131.

¹² Por. 1 P 2, 3, 8, 25; 3, 15 — Schlosser J., art. cyt. 72.

¹³ Np. Rdz 21, 19 i wiele innych.

¹⁴ Vanhoye A., *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 1976, s. 102.

zmarłychwstania i komunikuje życie Chrystusa zmarłychwstałego. U źródła skuteczności stoi właśnie fakt zmarłychwstania.

Określenie „słowa” jako „żywe” jest tutaj najistotniejsze, ponieważ ta jego cecha jest logicznie powiązana z odrodzeniem. Dlatego też autor umieszcza imiesłów „żyjący” zaraz po rzeczowniku *logos*. „Słowo” jest narzędziem odrodzenia, o ile jest „żyjące” ponieważ dlatego właśnie potrafi przekazywać życie.

Widzimy więc, że zmarłychwstanie, tzn. Chrystus jako zmarłychwstały, a więc „żyjący”, jest narzędziem odrodzenia w tym znaczeniu, że przekazuje życie, które sam w pełni posiada. Interesujące jest to, że autor nie aplikuje do wiernych imiesłowu *zōn*, nie mówi, że oni są „żywi”. Oni są jedynie „jako kamienie żywe” (2, 4), a to już co innego.

Imiesłów *zōn* (= żyjący, żywy) nie oznacza w cytowanym fragmencie życia w znaczeniu biologicznym, naturalnym, lecz oznacza życie Chrystusa zmarłychwstałego i udział w tym Jego życiu. Chrystus zmarłychwstały jest przyczyną narzędną odrodzenia jako inicjator nowego życia wiernych, w pewnym sensie podobnie do nasienia (*ek sporas*), które zapoczątkowuje nowe życie.

Słowo, przez które wierni zostają odrodzeni, jest również określone pośrednio jako „niezniszczalne” (przymiotnik ten bezpośrednio odnosi się do nasienia). Ta cecha charakterystyczna jest jeszcze wzmocniona przez antytezę: „nie ze zniszczalnego nasienia, ale niezniszczalnego...”. Cecha „niezniszczalności” zostaje również przekazana w akcie odrodzenia, zostaliśmy bowiem odrodzeni do dziedzictwa „niezniszczalnego” (1, 4).

IV

Jeżeli szukalibyśmy dalszych podstaw tej działalności odradzającej zmarłychwstanie, to możemy je znaleźć w dwukrotnym stwierdzeniu, że Chrystus cierpiał za nas, dla nas (2, 21; 3, 18). Chrystus jest solidarny z wiernymi w swoim cierpieniu, ponieważ cierpi dla nich, na ich korzyść. Taka celowość cierpienia Chrystusa jest w liście jasno sprecyzowana: „abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości” (2, 24). Odnajdujemy tu ten sam czasownik *zaō* i chodzi o życie według sprawiedliwości, po rezygnacji z grzechów (użyty tutaj czasownik grecki *apoginomai* = przestać być uczestnikiem, zawiera w sobie także odcień znaczeniowy obumarcia)¹⁵. W wierszu tym mówi się, że Chrystus cierpiał za nas, poniósł nasze grzechy na drzewo (krzyża), abyśmy zrezygnowali, czyli umarli dla grzechu i żyli w sprawiedliwości. Odrodzenie jest tutaj opisane w aspekcie moralnym.

¹⁵ Por. Zorell F., *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Paris 1961⁸, pod hasłem.

Widzimy również, że autor listu traktuje cierpienia Chrystusa wraz z Jego zmartwychwstaniem jako jedną całość: np. „zabity wprawdzie w ciele — ale ożywiony Duchem” 3, 18, „cierpienia i uwielbienia Chrystusa” — 1, 11; 4, 13 i 5, 1.

To pozwala nam dalej rozumować. Jeżeli cierpienia Chrystusa były przejawem jego solidarności z wiernymi, to solidarność ta realizuje się także w zmartwychwstaniu. Widać to dobrze na przykładzie dwóch zwrotów listu, które mówią jednocześnie o śmierci i o życiu używając tych samych słów. Jeden z nich odnosi się do Chrystusa, drugi zaś do wiernych:

- Chrystus: „zabity wprawdzie w ciele — ożywiony jednak przez Ducha (3, 18), oraz
- wierni: „aby byli osądzeni (skazani) wprawdzie w ciele — żyli jednak... przez Ducha” (4, 6).

Streszczając to, co mówi pierwszy list św. Piotra o roli zmartwychwstania Chrystusa w naszym odrodzeniu, trzeba powiedzieć:

- 1) Rola zmartwychwstania jako narzędzia polega na przekazaniu wiernym początku nowego życia, podobnego do życia Chrystusa zmartwychwstałego. Widać to:
 - a) w podobieństwie słów *ana-gennan* i *ana-stasis* (= odrodzić, zmartwychwstać) uwidocznionym właśnie w tym celu,
 - b) cechy Chrystusa zmartwychwstałego: „żywy” i „niezniszczalny” zostają w części przekazane wiernym: nadzieja „żywa”, dziedzictwo „niezniszczalne” (1, 3 n).
- 2) Zmartwychwstanie jest ukazane w aspekcie dynamicznym, jako przejście ze śmierci do życia (por. budowa w. 1, 3). W ten sposób prowokuje ono niejako podobne przejście wiernych ze śmierci pożałdliwości i grzechu do nowego życia, w kierunku jego pełni. Pełni życia wierni jeszcze nie posiadają ale są na nią ukierunkowani i niejako w dążeniu do niej.
- 3) Zmartwychwstanie Chrystusa może oddziaływać na wiernych ponieważ Chrystus cierpiał dla nich. Istnieje mocna więź solidarności między Chrystusem i wiernymi w cierpieniu, a także w zmartwychwstaniu.

W ten sposób zmartwychwstanie Chrystusa nie jest faktem odległym historycznie, ale jest powiązane egzystencjalnie z życiem chrześcijanina od samego początku.

Ks. Bogusław Nadolski TChr

WPLYW ŚWIĘTOWANIA NA KULTURĘ

Rozpocznijmy od uściślenia terminów. Dotyczy to przede wszystkim wyrażań: kultura i świętowanie. Pierwsze z nich jest wyjątkowo szerokie. Istnieje mnóstwo określeń kultury. Amerykańscy antropolodzy kultury¹ naliczyli tych określeń aż 164. Określeń kultury jest niemal tyle, ile dyscyplin naukowych, a i w ramach konkretnej dyscypliny jeszcze się różnicują. Omijając różnorodne definicje krótsze czy obszerniejsze odwołujemy się do soborowego rozumienia kultury. Znajdujemy je w *Gaudium et spes* 53. Oto najważniejsze elementy kultury według Konstytucji duszpasterskiej o Kościele:

1. Nie ma definitywnego rozdziału pomiędzy kulturą a naturą czy cywilizacją.
2. Człowiek dochodzi do pełni człowieczeństwa nie inaczej jak poprzez kulturę, tzn. przez kultywowanie dóbr i wartości naturalnych.
3. Kultura oznacza wszystko, „czym człowiek się doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała, stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę, czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji, wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wszelkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”.

Kultura więc kształtuje się pod wpływem doświadczenia. Doświadczenie to posiada charakter społeczny. Kultura wpajana jest na drodze interakcji i przekazu społecznego. Posiada dalej charakter ideacyjny, tj. uświadamiana jest w postaci norm i wzorów². W kulturze trzeba mówić o dialogu wartości. Jest ona terenem spotkania wartości, zespołów wartości. Kultura pełni rolę pamięci zbiorowej przekazywanej stylem bycia, istnienia. Obejmuje więc całe życie człowieka zarówno jawne jak i skryte. Kultura to styl życia zwykłego, prostego człowieka, nie tylko wybitnych jednostek. Ten element trzeba mocno podkreślić mając na uwadze dalszy ciąg naszych rozważań. Liturgia bowiem, której domeną pierwszą jest sacrum, w najpełniejszym tego słowa znaczeniu wkracza w najgłębsze tajniki ludzkiego jestestwa, a jej oddziaływanie wplata się w prozaiczną codzienność wyzwalaając coraz to nowe dynamizmy. Oddziaływanie liturgii nie jest spektakularne i charakteryzuje się równocześnie dużą powolnością.

Kultura wiąże się z wartościami. Teorie aksjologiczne jednak są

¹ A. L. Kroeber, C. Kluchohn, *Culture Review of Concept and Definition*, Cambridge 1952.

² A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1982, s. 22.

domeną filozofii. Dla kultury natomiast podstawowe znaczenie mają nie tylko wartości same w sobie, lecz wzory kultury³. Czym są te wzory kultury? Są to pewne prawidłowe normy, określone formy zachowań. Zespoły wzorów określają rolę człowieka i jego funkcjonowanie w społeczności. Wzory są po prostu ukonkretnieniem, zmaterializowaniem wartości. Wartości istnieją i funkcjonują w formie wzoru. Jedną wartością może tych wzorów wytwarzać kilka, niekiedy mogą one być konkurencyjne⁴. Wzory ulegają zmianom, różniąc się chociaż wartości pozostają te same.

Z dotychczasowych rozważań wynika, jak dalece związane są kultura i liturgia, jak liturgia jest częścią składową kultury. W liturgii bowiem znajdujemy centralne wartości dotyczące początku, sensu, celu życia ludzkiego i jego symbolicznych wyrażeń. Liturgia nie jest odwróceniem się od troski o człowieka. Przeciwnie, troska o człowieka jest wewnętrznym ośrodkiem liturgii⁵. Jeżeli sensem życia człowieka jest oglądanie Boga, to właśnie liturgia prowadzi do pełni tego życia. Właściwa przeto troska o człowieka kieruje do liturgii. Liturgia kryje w sobie wartości i działania najpełniej optymalizujące rozwój osoby i wspólnoty człowieka.

Nierozdzielny związek pomiędzy kulturą a liturgią uwyrażnia się jeszcze pełniej, kiedy uwzględnimy relację: objawienie i liturgia. Objawienie Boże zostało nam podane w konkretnej formie, przyodżniane płaszczem konkretnej kultury. Doświadczenie Boga dokonało się w ramach również określonej kultury. Równocześnie dostrzegamy, jak w ramach kultury stało się ono jedno z życiem, jak stało się egzystencjalnym, jak dalece stanowiło życie narodu. Przecież jednak samoobjawienie się Boga i ludzka odpowiedź wiary nie jest związane w sposób absolutny i ekskluzywny z kulturą. Posłanie Boże jest uniwersalne. Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi wszystkich czasów. W obecnym kairisie historii zbawienia działanie Kościoła, podkreśla KDK, nie umieszcza siebie jako coś „dodanego” do świata. Kościół jest wszczepiony (inseriritur) w świat (KDK 3). Relator tego dokumentu bronił wyrażenia „inseriritur”, aby lepiej ukazała się „coniunctio” ludu Bożego ze światem i aby w ten sposób uniknąć wszelkiego dystansu, a z drugiej strony fałszywego stopienia. Posłannictwo Kościoła istnieje w tym świecie (KDK 40), „Kościół doświadcza tego samego losu co świat, czuje się złączony z rodzajem ludzkim” (KDK 1). Mimo to pozostaje uniwersalny, ponadnarodowy, ponadkulturowy, ponadcywilizacyjny, ponadrasowy, ponadkontynentalny⁶. Podobne stanowisko

³ K. Żygulski, *Wartości i wzory kultury*, Warszawa 1975, s. 122.

⁴ Tamże, s. 47.

⁵ Jan Paweł II, *Allocutio Summi Pontificis ad Episcopos Bavariae, „Notitiae”* 19/1983 nr 200, s. 128.

⁶ Ch. Moeller, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Basel 1963, III, s. 289; A. A. Lima, *Gesamtlich über der Pastoralstruktur* „Gaudium et spes”. W: *Kirche in der Welt von heute*, Salzburg 1967, s. 44.

wyraża dokument o ewangelizacji⁷. Ewangelizacja, czytamy w nr 28, „jest tym samym co zanoszenie dobrej nowiny do wszystkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając jej swoją mocą od wewnątrz tworzyła z nich nową ludzkość”. Działanie ewangelizacyjne stara się przemienić sumienie poszczególnych ludzi i wszystkich razem, potem także ich działalność, a wreszcie ich życie i całe środowisko, w jakim się obracają. Chociaż należy przepajać kulturę ewangelią, nie można i nie należy utożsamiać ewangelii z kulturą, jest ona niezależna od wszystkich kultur. Korzystanie z pewnych elementów kultury jest konieczne, nie równa się jednak ono z oddawaniem się w służbę którejkolwiek z kultur.

Przejdźmy teraz do drugiego wyrażenia, jakim jest świętowanie. Święcić, tzn. obchodzić święto, czcić jako dzień uroczysty, nadawać pewien charakter sakralny wykonując pewne czynności rytualne⁸. Świętowanie ma zawsze swoją rację poza sobą. Świętujemy kogoś, coś. Samo święto oczywiście wykracza poza świętowanie. Święto nie pokrywa się ze świętowaniem. Obchodzenie święta wyraża się w wielu i różnorodnych formach. Powoduje pewne gry, zabawy, dramaty. Martimort⁹ używa tu określenia „feriation”. Formy obchodzenia świąt są zmienne i zróżnicowane. Święto w znaczeniu chrześcijańskim jest koinonią opierającą się na wydarzeniu przeszłości (element protologiczny), który urzeczywistnia się (element nynologiczny), a równocześnie rozpoczyna się i buduje przyszłość (element eschatologiczny)¹⁰. Istota święta chrześcijańskiego jest transcendentna. Niemniej misterium, które jest istotą święta, złączone jest nierozdzielnie z człowiekiem, z jego najwyższym dobrem. Dlatego świętowanie „jest to przeżywanie swojego człowieczeństwa w najwyższych kategoriach egzystencjalnych”¹¹. Jest zawsze jakimś nowym doświadczeniem samego siebie, a zarazem rzeczywistości, w której jest się zanurzonym i do której się należy. W różnych formach świętowania idzie o różne aspekty rzeczywistości i różne płaszczyzny człowieczeństwa poczynając od funkcjonalnych aż po duchowe.

Kolejna uwaga dotyczyć będzie rozumienia wpływu liturgii na kulturę. Zauważmy, iż idzie o wpływ liturgii, liturgicznych działań, a nie chrześcijaństwa w ogóle. W literaturze przedmiotu nie trudno stwierdzić, iż o wiele więcej jest prac poświęconych określeniu wpływu kultury czy cywilizacji na liturgię. Dość wspomnieć magistralną

⁷ Paweł VI, *Adhortatio apostolica „Evangelii Nuntiandi”*, AAS 68 (1976) 5—76, szczególnie nr 18 i 20.

⁸ *Słownik Języka Polskiego* (S. B. Linde), Warszawa 1951, t. V, s. 520.

⁹ A. G. Martimort, *L'Eglise en prier*. Paris 1956, s. 99.

¹⁰ H. Reintenberg, *Fundamentalliturgie*, Klosterneuburg 1978, t. I, s. 224—227.

¹¹ H. Cox, *Das Fest der Narren*, Stuttgart 1970, s. 35; J. Piper, *Zustimmung zur Welt*, München 1964, s. 52.

pracę A. J. Jungmanna: *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine I—III*, Paris 1951—54 czy A. Stenzela: *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie*, Innsbruck 1958. Dopowiedzenie „genetische Erklärung” wskazuje wyraźnie na metodę pracy. Wypada także wspomnieć pracę A. L. Mayera: *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1971. Natomiast brak prac dotyczących badania wpływu w odwrotnym kierunku. Płynie to z faktu złożoności problemu. Przede wszystkim liturgia nie jest działaniem zmierzającym do „celu” określonego, doraźnego, nie jest działaniem pragmatycznie ukierunkowanym. Owszem jest działaniem, z którego się wyprowadza, uwypukla i uwyrażnia cel. Ale kryteria ważności i skuteczności wpływu sytuują się na innym planie niż określenie sukcesu w działaniu zmierzającym do bardzo konkretnego celu. W zakresie liturgii mamy do czynienia ze środowiskiem wiary, która w ogóle czyni kult możliwym. Zbawienie, które dociera do człowieka ożywionego wiarą i miłością, nie da się wymierzyć bezpośrednio. Można to uczynić dopiero po „odbiciu” refrakcji w życiu indywidualnym czy społecznym. To działanie pozakościelne dokonuje się z pewnym oddaniem. Efekty odnajdywane w działaniu pozakulturowym w jakiejś mierze dokonują się pod wpływem przeżytego kultu. Na ile polegają jednak wpływom motywacji immanentnych (residuum interakcyjne), badanie tego typu wymagają stosowania różnorodnych technik. Warto podkreślić, iż takiej pracy podjął się L. Arbusow m. in. w książce *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Bonn 1951. Immanentne motywacje nakładają się na „przyniesione” z liturgii, uzupełniają się. Niemniej trzeba z całą stanowczością potwierdzić niezaprzeczalny fakt oddziaływania. O możliwości i sile takiego oddziaływania może świadczyć fakt potwierdzony Listem do Diogneta. Z tej anonimowej apologetyki greckiej z II w. dowiadujemy się, że chrześcijaństwo jest najcenniejszą w Bożych oczach częścią ludzkości. Dla nich to Bóg zachowuje świat w istnieniu. Po prostu „są duszą w świecie”¹². Postawa tych chrześcijan była wynikiem niezwykle ścisłego powiązania liturgii z życiem. Opis Eucharystii w redakcji Hipolita kończy się znamienym stwierdzeniem, iż każdy spieszy wykonać dobry czyn¹³. Cała też terminologia kulturowa, jak podkreśla Meyer, takie wyrażenia, jak *diakonia*, *koinonia*, *eulogia*, *charis*, *oblacio* są terminami ciągle używanymi w sensie społecznym, zachowując równocześnie sens wyraźnie religijny i kulturowy¹⁴.

¹² List do Diogneta (tł. M. Michalski). *Antologia Literatury Starożytności*. Warszawa 1969, t. I, s. 187—188.

¹³ *La Tradition Apostolique de s. Hippolyte* (wyd. B. Botte), Münster 1963, s. 58.

¹⁴ B. Meyer, *La liturgie exerce-t-elle une influence sur la société*, „Concilium” 10 (1974) nr 92, s. 39.

STANOWISKO CHRZEŚCIJAŃSTWA WOBEC ZASTANEJ KULTURY

Korzenie kultury, na którą wywierać będzie wpływ liturgia, sięgają daleko w przeszłość dziejową Polski. Zasiadła ludność tworzyła swoją rodzimą kulturę. Dotychczasowy rozwój kultury ziem polskich, w jakimś sensie warunkował jej dalszy rozkwit w drugiej połowie X w. A. Gieysztor podkreśla¹⁵, że rozwój ten szedł w kierunku odczuwania przez zwierzchników polskich potrzeby szerokiego systemu wierzeń, które by konsolidowały zespół rządzący. I nie było lepszej możliwości poza chrześcijaństwem. Działania np. Włodzimierza Kijowskiego pragnącego konsolidować ekipę rządzącą przez umieszczanie coraz to nowych bóstw w panteonie księstwa wykazały słabość takiej drogi¹⁶.

Nie należy mówić o wysokim stopniu prymitywizmu ówczesnej kultury. Właśnie jej poziom sprawił, że dotychczasowe wierzenia nie wystarczały i nie zaspokajały potrzeb ludności pozostawiając wiele pytań bez odpowiedzi względnie odpowiedzi nie satysfakcjonujących. Elementem sprzyjającym chrystianizacji był fakt, że wierzenia pogańskie posiadały jedno naczelnie bóstwo zbliżone do monoteizmu¹⁷. Podobnym elementem była pewna zbieżność świąt i uroczystości pogańskich z chrześcijańskimi. Do bardzo charakterystycznych pozytywnych cech Słowian zalicza Brückner nadzwyczajne poszanowanie starców, poszanowanie gościa. Ukraść dla gościa, aby go uraczyć, było zaszczytem. Nie uszanować go było występkiem karanym śmiercią czy opalą. Szanowane były także więzy pokrewieństwa w wypadku braku więzów naturalnego pokrewieństwa tworzone sztuczne. Działo się to w niedzielę po Wielkanocy zwaną niedzielą družebną (związki takie zawierano w Polsce jeszcze w XV w.)¹⁸.

Urzędowe przyjęcie chrześcijaństwa przez Mieszka i jego drużynę nie oznaczało oczywiście zniknięcia dotychczasowych wierzeń i zwyczajów, zwłaszcza w dziedzinie etyki. Trwaniu „pogańskich resztek” sprzyjała mała sieć kościołów i brak duchowieństwa, zwłaszcza rodzimego. Obok tej sytuacji „współistnienia” różnych wierzeń Kościół stosował metodę adaptacji zwyczajów pogańskich. Przykładem tego może być rytuał biskupa wrocławskiego Henryka z Wierzbna, który zawiera specjalną modlitwę przy dokonywaniu postrzyżyn. Postawę Kościoła wobec zastanych zwyczajów przecież głęboko rozwiniętych

¹⁵ A. Gieysztor, *Ideowe wartości kultury polskiej w X—XII w. a przyjęcie chrześcijaństwa*, „Kwartalnik Historyczny” 67 (1969), s. 924.

¹⁶ W. Hensel, *Podstawy rozwoju kultury wczesnopolskiej*, „Kwartalnik Historyczny” 67 (1969), s. 918.

¹⁷ J. Kostrzewski, *Wpływ chrześcijaństwa na obyczaje oraz kulturę materialną i duchową w Polsce średniowiecznej*. W: *Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, s. 100.

¹⁸ A. Brückner, *Wierzenia religijne i stosunki rodzinne*. W: *Początki Kultury Słowiańskiej. Encyklopedia Polska*, t. IV, cz. 2, Dział V, s. 185.

wyraził mistrz Kadłubek w słowach: „Caveamus autem movere talia, quia ipsi talibus utimur. Irreligiosum enim est non venerari, quae ratio instituit, quae devota maiorum veneratur religio”¹⁹. Przestrzegali więc mistrz Kadłubek przed naruszaniem zwyczaju, byłoby to czymś bezbożnym „naruszać bogobojny obyczaj przodków”.

Innym sposobem ustosunkowania się Kościoła do zastanej kultury było zdecydowane odrzucanie pewnych praktyk, zwłaszcza w dziedzinie moralności.

Nie obcą także była Kościołowi postawa pewnej tolerancji. Wiadomą jest rzeczą iż wpływ, zwłaszcza na dziedzinę postaw etycznych jest szczególnie trudny. T. Chodździło wskazuje np. na łączenie nabożeństw z zabawą, wesołością. Stąd zrodziło się porzekadło: „do tańca i do różańca”²⁰.

W oddziaływaniu Kościoła na kulturę spotykamy niekiedy akcenty o pewnych formach nacisku. Thietmar, nieprzyjazny człowiek w stosunku do Chrobrego i wróg niezależności Kościoła polskiego, napisał o Chrobrym, że był: „fons et origo sanctae catholicae et apostolicae fidei”²¹. O tym samym jednak królu powiedziano, że... „ferro compellens ad coenam dominicam barbaras ac ferocissimas nationes”²². Pewne światło na poruszony problem rzuca stwierdzenie E. Delaruelle’a²³, że takiemu postępowaniu dopomagała ówczesna koncepcja wiary, która nie sprzyjała przekazowi indywidualnemu. Chrztus np. pojmowany był jako akt prawny opatrzony w odpowiednie sankcje moralne i materialne. Był to okres żywotności prawa kanonicznego. Decyzja księcia w stosunku do pewnych posunięć posiadała decydujące znaczenie. On po prostu brał odpowiedzialność za grupę. W skali europejskiej pewne obudzenie indywidualności przypada na koniec XI w.²⁴

Przechodząc do egzemplifikacji wpływu liturgii na kulturę przypomnijmy jeszcze podstawową strukturę społeczeństwa średniowiecznego. Społeczeństwo to dzieliło się na trzy grupy: *oratores* — biskup, kapłan, mnich, *bellatores* — książę i jego orszak duchownych, drużników, możnych, dwór; *laborantes* — pracujący fizycznie. *Oratores* mieli się wstawiać za toczącymi boje doczesne rycerzy, a na jednych i drugich pracowali *laborantes*. Ten podział sprawiał wiele trudności

¹⁹ *Kronika Mistrza Kadłubka* (tłum. M. Abgarowicz, B. Kürbisówna), Warszawa 1974, s. 102.

²⁰ T. Chodździło, *Kościół i kultura ludowa*. W: *Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce*, Lublin 199, s. 123.

²¹ Thietmar VIII, 2 cyt. za D. A. Dethier, *Epistula inaedicta Mathildis*, Berlin 1942, s. 5.

²² Jw. MPH I, s. 320.

²³ E. Delaruelle, *La pietà popolare nel secolo XI*. W: *Relazioni Congresso Internazionale di scienza storica*, vol. III, Roma 1955, s. 309.

²⁴ Por. C. Morris, *The discovery of the individual 1050—1200*, London 1972.

kaznodziejstwu, zwłaszcza gdy zjawilo się mieszczaństwo, a więc jeszcze jeden stan.

Podstawową formą oddziaływania na kulturę było święto. Każde święto jest dzięki swej treści najbardziej intensywną formą oddziaływania. Posłanie, które święto niesie, jest bardzo uniwersalne i kieruje się do całego człowieka. Święto jest w swej istocie wyznaniem wiary wspólnoty w specyficzne wartości chrześcijańskie. Dzięki temu święto staje się specyficzną katechezą respektującą wszystkie tak dziś rozbudowane metody koncentracji, oddziaływania na całego człowieka, na wszystkie zmysły człowieka, socjalizację nauczania itp. Niemniej w omawianym okresie wpływ ten był w jakiś sposób utrudniony, zwłaszcza w odniesieniu do *laborantes*, przez barierę językową. Liturgia od początku zaistnienia na terenach Polski posługiwała się także innymi drogami. Nazwijmy je zbiorczo: środowisko liturgiczne, w którym szczególnie mocno podkreślano walor sacrum. Oddziaływanie *per visibilia* było szczególnie skutecznym środkiem wpływu na ówczesnego człowieka. Najbardziej udokumentowane jest życie liturgiczne w tym okresie w grodzie wawelskim. Opis tzw. drugiej katedry (XII w.) podaje, że na wielkim ołtarzu romańskiej katedry paliła się dzień i nocą osobna świeca „niezgaszalna”. Interesujących rzeczy dowiadujemy się z inwentarzy z XI w. Jakże wiele elementów służyło do dekoracji katedry „ad ornamentum ecclesiae”. Te inwentarze wawelskie podają np. że między rokiem 1101 a 1110 liczba tzw. palium wzrosła z 84 do 103 (palium to tkaniny ozdobne do dekoracji wnętrza katedry). Po śmierci Mieszka II Czesi wywieźli z Polski przeszło 100 wozów kosztowności, w tym duży krzyż ze złota. Trzeba także wspomnieć niezwykle bogato zdobione antependia. W tym względzie nie znano po prostu umiaru. Bogato prezentowało się cyborium ołtarzowe, na którym królowie wieszali swoje korony. Na ołtarzu umieszczano także światła, kwiaty, strusie jaja, rogi oprawne w złoto itp.²⁵

Maiestas Domini tak mocno akcentowana znalazła swoje odbicie w okazałości uroczystości państwowych i tzw. teologii politycznej, szczególnie w odniesieniu do króla (status króla — pomazaniec Boży — koronacja upodabniały się do biskupiej sakry) ucząc tym samym samą elitę nowych chrześcijańskich wartości. Pamiętać przy tym należy, że święta ściągały tłumy. W życiorysie Ottona z Bambergu czytamy np. o święcie w Pyrzycach, które zgromadziło 4 tys. ludzi, co na owe czasy było liczbą ogromną²⁶. Nie bez znaczenia była także szeroka dostępność Mszy św. w dni powszednie. W poznańskim zespole miejskim np. w XII/XIII w. było 600—700 mszy tygodniowo, w samej kolegiacie 250 mszy fundacyjnych, nie licząc indywidualnych czy sprawowanych w klasztorach. Nie należy zapominać o takich

²⁵ P. Szczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*, Poznań, s. 36 nn.

²⁶ A. Gieysztor, *Przemiany ideowe*, art. cyt., s. 923.

czynnikach oddziaływania, jak konfesjonał, kaznodziejstwo, pieśń religijna czy wreszcie modlitwa²⁷. Używam wyrażenia „wreszcie” ponieważ w wiekach średnich nie było modlitw indywidualnych dla wiernych. Później dopiero pojawiły się tłumaczenia czy parafrazy modlitw kapłańskich.

ODDZIAŁYWANIE LITURGII NA STAN BELLATORES

To tylko w poezji stan rycerski wyglądał imponująco i rycersko. Oddziaływanie Kościoła na stan rycerski nie odbywało się jednak bez oporów i trzeba było długiego czasu, aby ukazały się jego owoce. Wymownym jest dla charakterystyki tego stanu średniowieczne łączenie *militia* i *malicia*²⁸. Niektóre sceny ukazujące walkę rycerzy insynuują coś w rodzaju bóstwa zwycięskiego, bóstwa zła. Do wiodących inspiracji Kościoła w stosunku do rycerzy było *benedictio vexilli*, *ordo ad armandum ecclesiae defensorem*. *Benedictio vexilli* zawiera najbardziej istotne elementy w kierunku metanoi, na której Kościołowi zależało. Dodajmy do tego także *benedictio ensis*, a obraz będzie pełniejszy.

Rycerz winien używać broni dla:

- własnej obrony,
- przede wszystkim zaś dla obrony Kościoła — *defensor Ecclesiae*,
- dla obrony ludu.

Popatrzmy na tekst wyjęty z *Benedictio vexilli*. „...ob defensionem sanctae ecclesiae contra hostilem rabiem defertur... quatinus in nomine tuo fideles et defensores populi tui illud sequentes per virtutem sanctae crucis triumphum et victoriam se ex hostibus adquisisse lentur”²⁹.

Benedictio ensis dodaje, iż rycerz winien używać zbroi „dla zawstyżenia nieprzyjaciół krzyża Chrystusowego” i wreszcie „in quantum humana fragilitas permiserit cum eo neominem iniuste ledas” (Biblioteka Kórnicka, manuskrypt 33).

Wyjątkowej wagi jest też następny czynnik inspiracji chrześcijańskiej — Najpiękniejszej Kobiety Maryi ukazywanej obok Jezusa. Trzeba tu podkreślić wpływ kultu Maryjnego na kształtowanie „delicatesse des moeurs”. Waler tego nabożeństwa dostrzeżemy, jeśli uprzymiślimy sobie, że przez długie wieki kobieta nie miała swojej indywidualności religijnej. Przed Bogiem zastępował ją ojciec lub mąż.

²⁷ J. Wiesiołowski, *Życie religijne mieszkańców Poznania na przelomie XII/XIII w.* (maszynopis).

²⁸ G. Duby, R. Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, t. I, Le Moyen-Age et le XVI s. Paris 1958, s. 46. G. Duby, *Adolescence de la chrétienté occidentale*, Genève 1967, s. 86.

²⁹ W. Abraham, *Pontificale biskupów krakowskich z XII w.*, Kraków 1927, s. 16.

Kaznodziejstwo zwracało się do mężczyzn. Pod koniec XI w. nastąpiła zdecydowana zmiana⁸⁰.

Inną formą chrześcijańskiej inspiracji *bellatores* była instytucja *treuga Dei*⁸¹ — nakazywanie pokoju Bożego w dni święte i na obszarach kościelnych objętych immunitetem, a także zobowiązanie rycerzy pod przysięgą do obrony pewnych kategorii ludzi. Temat ten jednak wykracza poza ramy niniejszego opracowania.

ODDZIAŁYWANIE LITURGII W STOSUNKU DO LABORANTES

Szerokie masy ludności wiejskiej były szczególnie wystawione na niebezpieczeństwo ulegania wpływom dawnych wierzeń, obrzędowości. Były wystawione i narażone na przecenianie obrzędowości aż do granic magii i okultyzmu (dni egipskie, feralne itp.). W odniesieniu do tych najniższych warstw, w obliczu takiego niebezpieczeństwa liturgia przeciwstawia liczne błogosławieństwa, poświęcenia czy egzorcyzmy. W tym względzie jesteśmy świadomi bezsprzecznie wszechogarniającego, „zaborczego” charakteru liturgii. Można by odnieść powiedzenie Montesquieu, iż nic, co ludzkie, nie było liturgii obce. W słynnym Psalterzu abpa Egberta, przechowywanym od wieków w Cividale del Friuli (Museo Archeologico Nazionale, Codici sacri 6) w tzw. Folia Gertrudiana (fol. 5—14), odnajdujemy modlitwę o unieszkodliwienie trucizny (De nocivis rebus timendis (fol. 182). Przy wezwaniu św. Jana Ewangelisty prosi Gertruda „ne ulla malignitas diaboli, nullus homo malus sibi nocere possit”. Modlitwa skierowana jest do Boga, Ojca Jezusa Chrystusa, któremu wszystko podlega (omnis creatura), któremu wszystko służy, którego lęka się każda szkodliwa siła. Księżniczka wzywa na pomoc Boga, ponieważ Jego głos sprawia, że milknie wąż, pierzcha smok, „vipera silet, scorpius extinguitur... et omnis venenata verentur”. Gertruda prosi, aby Bóg wygasił siły trucizny „et omnes operationes eius mortiferas... et vires quas habet evacua”⁸².

Chciałbym na tym miejscu wspomnieć jeszcze idąc za badaniami O. Szanieckiego, o geście modlitewnym⁸³. Gest modlitewny posiada dosyć szeroką podstawę źródłową. Odpowiednie wzmianki odnajdujemy już za czasów Bolesława Chrobrego. Do gestu rozumianego w szerokim znaczeniu przywiązywano dużą wagę. Nad poprawnością gestu (mam na uwadze całość przebiegu liturgii i także wystrój Koś-

⁸⁰ G. Duby, R. Mandrou, *Histoire de la civilisation*, s. 133; G. Duby, *Adolescence*, dz. cyt., s. 81.

⁸¹ Zob. H. Hoffmann, *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart 1964.

⁸² Korzystam z fotokopii.

⁸³ P. Szaniecki, *Gest modlitewny w późnym średniowieczu*. W: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego Średniowiecza*, (red. B. Giermek), Wrocław 1978, s. 41—51.

ciola, tzw. ornamenta) czuwał mistrz ceremonii. Gesty były także objaśniane. Używane przez liturgię gesty, np. inklinacje, prostracje, przenikały do modlitwy prywatnej. We wspomnianym modlitewniku Gertrudy czytamy: „ad portas Ecclesiae tue confugio — ad pignora sanctorum prostrata”³⁴. Trzeba także wspomnieć wzniesienie rąk znane z rytów na posadzce wiślickiej. Księżniczka Gertruda modląc się czyniła pokłony, biła się w piersi, klęczała. Gesty królewny powtarza niebawem miejscowa ludność. K. Dobrowolski³⁵ przytacza spostrzeżenie Cezarego z Heisterbach, który pisze o Polakach, iż kiedy wchodzi do kościoła, „corpore toto in terram prostrati pavimento capite allidant”. W wypadku zamknięcia kościoła czynią to przed drzwiami świątyni.

Gest oczywiście jest wyrazem modlitwy. Ale przecież wykonywany nawet bez niej prowadzi do zrozumienia pewnych spraw inną drogą niedostępną. W ten właśnie sposób także dokonywał się dobroczynny wpływ liturgii na jej uczestników.

Można by na zakończenie postawić pytanie o zadania stojące przed liturgią współcześnie. Następca Jungmanna w Insbrucku, B. Meyer³⁶ zapytuje, czy liturgia w obecnej „szacie”, w obecnym wyrazie może wywierać formujący wpływ na współczesne społeczeństwo tak światopoglądowo zróżnicowane. Jako inspirująca odpowiedź niech posłuży stwierdzenie Jana Pawła II wypowiedziane do biskupów w Bawarii przybyłych „ad limina apostolorum” w styczniu 1983 r. Papież wówczas przypomniał nierozdzielny związek kultury i liturgii i stwierdził, że pozbawienie liturgii znaczeniowej głębi na korzyść „banalnej zrozumiałości” czy upowszednienie sakramentów prowadzi do „zniszczenia kultury”³⁷. Stwierdzenie to stawia przed nami odpowiednie zadania i wymagania. Żywa tkanka kultury narodu bliznowacieje i obumiera, jeśli przestanie być zasilana i ożywiana nową krwią. Zadanie to intensyfikuje się w obliczu permanentnego niedożywienia „ducha” w polityce kulturalnej.

Warszawa—Poznań

KS. BOBUSŁAW NADOLSKI TChr

³⁴ Korzystam z fotokopii.

³⁵ K. Dobrowolski, *Przyczynki do dziejów średniowiecznej kultury polskiej*, Kraków 1927, s. 40, cyt. za: P. Sczaniecki, *Gest modlitewny*, dz. cyt., s. 44.

³⁶ B. Meyer, *La liturgie exerce-t-elle une influence*, dz. cyt., s. 34.

³⁷ *Allocutio Summ. Pont. ad Episcopos Bavariae*, s. 130.

S P R A W O Z D A N I A

Ks. Jerzy Chmiel

PANORAMA WSPÓŁCZESNEJ EGZEGEZY STAREGO TESTAMENTU XI KONGRES IOSOT W SALAMANCE 1983

Międzynarodowa Organizacja dla Studiów nad Starym Testamentem (International Organization for the Study of the Old Testament = IOSOT) zorganizowała swój XI Kongres w dniach od 28 sierpnia do 2 września 1983 r. w Salamance. Jak już jest to zwyczajem, Kongres IOSOT poprzedziły trzy mniejsze spotkania, zwane również przy okazji kongresami, a mianowicie: International Organization for Septuagint and Cognate Studies (26—27 VIII), International Organization for Masoretic Studies (28 VIII) i — po raz pierwszy w skali międzynarodowej — Society of Biblical Literature (27 VIII).¹ Przewodniczący Kongresu IOSOT 83 L. Alonso Schökel SJ w doborze tematyki — jak sam wyznał — kierował się czterema kryteriami: socjologia w Biblii, krytyka literacka, historia egzegezy chrześcijańskiej i judaistycznej, kwestie latynoamerykańskie.

W Kongresie brało udział 10 egzegetów polskich, w porządku alfabetycznym księży: J. Chmiel, A. Cholewiński SJ, A. Dreja, T. Hanelt, S. Mędała CM, B. Poniży, W. Rosłon OFMConv, R. Rubinkiewicz SDB, A. Strus SDB, B. Wodecki SVD. Ze strony polskiej wygłoszono: jeden referat (Strus), cztery komunikaty (Chmiel, Cholewiński, Mędała, Wodecki — piąty zapowiadany komunikat ks. J. Łacha nie został wygłoszony z powodu nie przyjazdu prelegenta), jak również trzeba odnotować przewodniczenie jednej sesji (chairman: Rubinkiewicz). Można przeto z uzasadnieniem mówić o znaczącej obecności egzegezy polskiej na XI Kongresie IOSOT.

Zamiast potraktować niniejsze sprawozdanie jako formę kroniki towarzyskiej (gdzie byli? co jedli? z kim się witali?), spróbuję dać przegląd poruszonej problematyki, co nie jest rzeczą łatwą tak ze względu na ilość wypowiedzi, jak i z racji niebezpieczeństwa deformującej skrótowości. Niemniej jednak może to służyć z korzyścią dla tych, którzy chcieliby się zapoznać ze stanem współczesnej egzegezy starotestamentalnej, czego niewątpliwie kongres był wyrazicie-

¹ Na tym pierwszym międzynarodowym spotkaniu SBL wygłoszono szereg interesujących referatów, że tylko wspomnę: F. Lentzen-Deis (RFN): „*Interkulturalna*” egzegeza Ewangelii; J. Barr (W. Brytania) i in.: *Międzynarodowe wymiary badań biblijnych*.

lem. Dla pewnej przejrzystości podzielię sprawozdanie na referaty (lectures), komunikaty (short communications) i panele (panel discussions), które różniły się w istocie między sobą nie tyle wagą przedmiotu, ile czasem wygłoszenia.

REFERATY

Of Methods and Models — tak brzmiał referat inauguracyjny wygłoszony ze swadą w wybornej angielszczyźnie przez przewodniczącego Kongresu L. Alonso Schökela. Było to jak gdyby wprowadzenie w metodologię kongresową. Metody i modele w egzegezie są dzisiaj różne. Przede wszystkim wysuwają się na czoło dwa modele: historii redakcji i literacki. Można podać analogii: tym, czym był model rodzajów literackich dla analizy źródeł 50 lat temu w egzegezie, tym jest teraz model literacki dla metody historii redakcji. Wiele danych literackich jest zresztą wieloznacznych. Wnioski: 1. kryterium obiektywności jest intencja autora, 2. pluralizm: historia redakcji może być tylko jedna, lecz interpretacji wiele, 3. model literacki ma na uwadze maksymalizację możliwości tekstu, model historii redakcji zmierza do utrzymania status quo, 4. aktualizacja — naukowa dokładność i estetyczne odczucie.

G. Braulik (Austria): *O deuteronomistycznej koncepcji wolności i pokoju*. Dzieło deuteronomistyczne zawiera wiele cennych myśli odnośnie do koncepcji wolności i pokoju. Por. próbki argumentacji autora w RBL 33 (1980) 301—307.

T. Veijola (Finlandia): *Modlitwa lamentacji w literaturze i życiu pokolenia okresu niewoli babilońskiej. Analiza wybranych tekstów prozy*. Gatunek literacki lamentacji występuje zwłaszcza w psalmach okresu niewoli, natomiast w prozie występuje już sporadycznie. Analizie zostały poddane 3 zapomniane modlitwy lamentacji: modlitwa Dawida w 1 S 23, 10—11 a; lamentacja Gedeona w Sdz 6, 13 i lamentacja Jozuego w Joz 7, 6—9. Realnym podkładem modlitwy lamentacji były obchodzone w Judei dni postu i płaczu, jak to mamy poświadczzone np. w Zch 7, 3; 8, 19.

W. Brueggemann (USA): *Teologiczna funkcja Rdz 50, 15—21 ze szczególnym odniesieniem do mądrościowej hipotezy von Rada*. Von Rad wysunął bowiem hipotezę, że opowiadanie o braciach Józefa, proszących go o przebaczenie, w Rdz 50 jest „dydaktyczną historią mądrościową”. Prelegent jednak zakotwicza teologiczny i historyczny sens opowiadania w sytuacji wspólnoty okresu niewoli.

R. Polzin (USA): *Studia biblijne i rosyjska teoria literatury: mówiąca osoba i jej głos w 1 Sm 1*. Intencją prelegenta było przeprowadzić interpretację 1 Sm 1 w świetle filozofii języka i stylistyki

literackiej, jakie były znane w rosyjskiej grupie teoretyków literatury, występującej pod nazwą „koła Bachtina”. Rodzinna historia Samuela została zestrojona z socjopolitycznymi przekazami: miało to na celu przygotować do opisu powstania królestwa w Izraelu.

Niestety nie mogliśmy wysłuchać — z powodu choroby prelegenta — ciekawie się zapowiadającego referatu biskupa z Zairu L. Monsengwo-Pasinya nt. *Iz 19, 16—25 uniwersalizm LXX*. J. Lust (Belgia), następca J. Coppensa w Lowanium, mówił o *mesjanizmie w Septuagincie*. Zagadnienia mesjanizmu w LXX nie możemy traktować jednolicie. Różnice pomiędzy TM a LXX pochodzą od kopistów, od tłumaczy lub od ich „Vorlage” (np. Am 4, 13). Ocena tych różnic zależy w dużej mierze od decyzji krytyki tekstu i charakteru literacko-krytycznego (zob. np. Ez 21, 30—32). Studium krytyczne powinno analizować nie tylko te teksty, które wyglądają bardziej mesjańskie w LXX niż w TM, lecz także te teksty w LXX, gdzie idea mesjańska jest jakby słabsza, np. Iz 42, 1; 49, 1—6; Lb 24, 7—17. Niektóre interpretacje mesjańskie w LXX są wynikiem wpływów chrześcijańskich, np. Lm 4, 20; Ez 17, 22 n. Na przykładzie Ez 21, 30—32 prelegent wykazał, że charakter mesjański perykopy, tak w TM, jak i w LXX, zależy od wyboru krytyki tekstu. W pierwszym rzucie tekst hebrajski nie był mesjański, dopiero stał się nim w końcowym opracowaniu.

E. S. Gerstenberger (RFN): *Odczucie rzeczywistości w egzegezie starotestamentalnej*. Czym jest rzeczywistość? Każda definicja jest niewystarczająca. Wiele czynników wpływa na kształtowanie się pojęcia rzeczywistości również u egzegety. Inaczej to wygląda w egzegezie europejskiej, inaczej zaś w latynoamerykańskiej. A więc na egzegezę ST nakłada się też w pewnej mierze konflikt Północ-Południe. Egzegeta musi znaleźć klucz, który pozwoli mu przekroczyć ograniczenia perspektywy rzeczywistości. Problem przedrozumienia (Vorverständnis) w egzegezie biblijnej jest więc w dalszym ciągu aktualny.

H. Donner (FRN): *Iz 56, 1—8: przypadek abrogacji prawa wewnątrz kanonu, jego implikacje i skutki*. Tekst Iz 56, 1—8 pozwala w formie prorockiej tory na przyjęcie do społeczności Izraela cudzoziemców i eunuchów. Ten problem był bardzo aktualny w 2 poł. V w. przed Chr. W ten sposób tekst Trito-Iz znosi „prawo przyjęcia do społeczności” wyrażone w Pwt 23, 3—9: YHWH niejako poprawia sam Pismo święte. To jest jedyny przypadek abrogacji w ST. Pewne paralele abrogacji możemy spotkać w Koranie w postaci tzw. *nash*. Tekst Iz 5,6 1—8 jest typowym przypadkiem specjalnego traktowania kanonu; mamy tutaj do czynienia z tzw. scribal prophecy (poroctwo z pisma), kiedy to interpretuje się święty tekst już zredagowany wcześniej.

A. Strus SDB (Rzym — Kutno-Ląd): *Interpretacja imion własnych w wyroczniach przeciwko narodom*. Autor specjalizuje się w za-

gadnieniach interpretacji imion w tekstach narracyjnych i poetyckich ST (por. jego monografię *Nomen-Omen. La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque*, An. Bibl. n. 80, Rome 1978). Imiona własne w wyroczniach contra gentes, oprócz swojego waloru historycznego, mają znaczenie ze względu na referencje sonoryczne, morfologiczne i ewokacyjne. Owe referencje są podwójne: bądź aluzje typu etymologicznego, bądź też leitmotywy sonoryczne, służące jako „etykietki” dla określenia charakteru wyroczni przeciwko danemu narodowi. Charakterystycznym przykładem może być Iz 37, 17—38, gdzie imię Sennacheryba pełni rolę sprawcy sensu (générateur du sens) wewnątrztekstowego.

Y.-M. Duval (Francja): *Św. Hieronim a Prorocy*. Św. Hieronim jest pierwszym pisarzem i egzegezą chrześcijańskim, którego komentarz do wszystkich 16 proroków posiadamy prawie w całości. Stąd zrozumiale zainteresowanie egzegezą prorocką u Hieronima. Prelegent wobec ogromu problematyki zajął się tylko hieronimowymi komentarzami do Nahuma, Micheasza, Abdiasza i Joela, które powstały w latach 393—406.

U. Simon (Izrael): *Ibn Ezra pomiędzy średniowieczem a modernizmem (na przykładzie Iz 40—66)*. Abraham ben Meir ibn Ezra (zm. 1164) był wybitnym hiszpańsko-żydowskim egzegetą, filologiem i filozofem. Jego komentarze do Biblii były drukowane w Bibliach rabinackich i często same komentowane.

P. S. Alexander (Wielka Brytania): *Targumy i reguły rabinistyczne w ich wyjaśnianiu*. Mimo olbrzymiej literatury na temat targumów, nie wiele się mówi o ich *Sitz im Leben*. Aby określić sytuację życiową targumów, należy uwzględnić ich formę literacką i orzeczenia rabinów co do ich funkcji. Targumy, które należą do kategorii przekładów, są midraszami co do metody, ale nie co do formy literackiej. Można wyróżnić dwa typy targumów: typ A bardziej dosłowny w przekładzie i typ B będący daleko posuniętą parafrazą (jak np. w Pięciu Megillot). Użycie targumów miało miejsce w szkole, w prywatnej pobożności i w synagodze — to ostatnie było najważniejsze ze względu na możliwość interpretacji. Rabinistyczne reguły recytacji targumów zostały zebrane przez Majmonidesa w *Hilkhot Tefillah*. Targumy mają więc określoną sytuację literacką, nie są tylko wynikiem spisywania ustnego przekazu. Literacki charakter targumów został określony przez 5 czynników: 1) recytacja publiczna przed zgromadzeniem, 2) były adresowane nie do uczonych w Piśmie, lecz do zwykłych słuchaczy, 3) dawały pełny przekład Pisma, 4) jednocześnie interpretowały Pismo, 5) nie były pod ścisłą kontrolą rabinów.

J. S. Croatto (Argentyna): *Hermeneutyka biblijna wobec metod krytycznych. Wyzwanie i perspektywy*. W kontekście ogromnego rozwoju egzegezy Biblijnej zwłaszcza w ostatnich czasach, metody

historyczno-krytyczne nie są zdolne do całkowitego zgłębienia sensu tekstu biblijnego. Zwracają się raczej ku przeszłości tekstu (archeologia tekstu), czy to od strony literackiej (krytyka literacka), czy też od strony redakcyjnej (historia redakcji). Ostatnio doszła semiotyka narracyjna, gdzie znajdujemy się na płaszczyźnie raczej samego tekstu niż jego redakcji i gdzie chodzi raczej o „produkcję” sensu niż o jego odkrywanie. Semiotyka tak pojęta ma swoje granice choćby już w tym, że zajmuje się dużymi całościami, natomiast małe perykopy, które nas interesują, uchodzą uwagi jej pola badawczego. Poza tym hermeneutyka wchodzi w zakres semiotyki, tracąc w ten sposób swoją moc poznawczą. Dochodzi jeszcze dzisiaj hermeneutyka egzystencjalna, nie tyle w sensie tzw. nowej hermeneutyki prowadzonej niemieckiej (Fuchs, Ebeling), lecz w postaci — nazwijmy to — hermeneutyki semiotycznej, tzn. dostosowanej do warunków zdeterminowanych przez tekst. Jakie są warunki takiej hermeneutyki? Diachronia regresywna metod historyczno-krytycznych, synchronia semiotyki i diachronia progresywna hermeneutyki. Innymi słowy działanie jest trójpoziomowe: poziom krytyczno-tekstualny, semiotyczny i hermeneutyyczny. Jest to propozycja godna rozważenia! Prelegent jako przedstawiciel Ameryki Łacińskiej postawił pytanie, w jakiej mierze egzegeza latynoamerykańska, zdominowana przez teologię wyzwolenia, teologię małych wspólnot, refleksję wiary w kontekście procesów socjo-historycznych, może odnaleźć się pomiędzy lekturą hermeneutyczną Biblii a metodami historyczno-krytycznymi.

C. J. Labuschagne (Holandia): *Literacka i teologiczna funkcja mowy Bożej w Pięcioksięgu*. Prelegent rozwinął swój punkt widzenia przedstawiony uprzednio w artykule: *The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch*, „Vetus Testamentum” 32—33 (1982) 268—296. Obecnie zwrócił szczególną uwagę na monolog i dialog Boży jako literacki wyraz teologicznych przekonań. Bliższa analiza monologów przynosi nowe spojrzenie na ich technikę, chodzi zwłaszcza o wykorzystanie symboliki, np. użycie określonej ilości słów (liczby 17 i 26 wyrażające wartości cyfrowe imienia YHWH), co później znalazło tak dobitny wyraz w żydowskiej Kabale i Gematrii.

F. Dreyfus (Francja — Izrael): *Synkatabasis jako zasada hermeneutyczna w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej*. Zasada ta znalazła swoje miejsce w Konst. Sob. Watykańskiego II *Dei Verbum* n. 13, gdzie jest mowa o dziwnym „zniżaniu się” Mądrości Bożej do mowy i warunków ludzkich. Prelegent przedstawił rozwój historyczny pojęcia, zarówno wśród pisarzy chrześcijańskich od Justyna poczynając, jak i autorów żydowskich, wśród których poczesne miejsce zajmuje Majmonides (†1204). Doktryna synkatabazy, czyli zniżania się słowa Bożego, winna być traktowana, zgodnie z tradycją żydowską i chrześcijańską, jako zasada dopełniająca normę wiary społeczności wierzących w relacji do źródeł Objawienia.

St. C. Reif (Wielka Brytania): *Studium wyrażenia „podnieść oczy” (nś’ ‘yn)*. Zostały przedstawione różne sposoby przekładu i rozumienia tego zwrotu poprzez wieki, ze szczególnym uwzględnieniem starożytnych przekładów, literatury talmudyczno-midraszowej i średnio-wiecznych komentatorów żydowskich.

KOMUNIKATY

B. Wodecki (Pieniężno- Warszawa): *šalah w Księdze Izajasza* (zob. niniejszy numer RBL). J. Chmiel (Kraków): *Analiza semiotyczna rhm* (w druku w „*Analecta Cracoviensia*” r. 16, 1984). L. Laberge (Kanada): *Tekst Deuteronomium (TM, LXX, fragmenty z Qumran i Targumy palestyńskie)*. Nie można uważać TM za jedyne przedstawiciela tekstu biblijnego, trzeba go porównywać z innymi starymi świadkami.

A. Niccacci (Włochy): *Eschatologiczna wiara Izraela w świetle niektórych pojęć egipskich*. Wstrzemięźliwość tekstów biblijnych co do losu pośmiertnego może być interpretowana jako odrzucenie nauki egipskiej, według której umarli jest wskrzeszony na wzór Ozyrysa. Wiele tekstów ST dających pesymistyczny opis szeolu jest po prostu lamentacjami poetyckimi lub filozoficznymi. Również w Egipcie spotykamy podobnego rodzaju lamentacje mimo żywej wiary w życie pozagrobowe. Reforma religijna Akenatona (XVIII dynastia) wyeliminowała bogów egipskich łącznie z Ozyrysem i mitologią pogrzebową, ale wiara w życie pozagrobowe pozostała. Jest konieczność badań różnych prądów religijnych w Izraelu. Zob. art. prelegenta w: „*Euntes docete*” 34 (1981) 381—391.

C. Giraud (Włochy): *Starotestamentalne tōdā a dynamika embolistyczna*. Prelegent jest autorem monografii *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Tōdā veterotestamentaria — Beraka giudaica — Anafora cristiana* (*Analecta bibl.* 92), Roma 1981. Forma literacka wyznania (tōdā) poprzez swoje kultyczne *Sitz im Leben* rozwinęła się w późniejsze formy modlitewne w judaizmie i chrześcijaństwie, czego najbardziej charakterystycznym przykładem jest anafora eucharystyczna.

E. Cortese (Włochy): *Lb 9, 15—23 a obecność Boża w Namioocie*. Obłok z tradycji kapłańskiej Pentateuchu, stale obecny nad Namiootem, rozwija Chwałę Boga (por. Wj 40, 34—38). J. G. Williams (USA): *Żaden tekst nie jest samotną wyspą. Próba pogodzenia konfliktu między analizą literacką a rzeczywistością historyczną*. Historyczne potraktowanie tekstu jest koniecznym punktem wyjścia dla jego literackiej analizy. Prelegent przeprowadza odróżnienie „historyczności” od „historii”: historyczność jest elementem łączącym historię i fikcję.

S. Segert (USA): *Paronomazja w opowiadaniu o Samsonie*. W zagadce Samsona (Sdz 14, 14. 18) występuje paronomazja opierająca się na grze znaczeń starego wyrażenia hebr. 'ari (arab. 'ary): „miód” i „lew”. Owa gra słów występuje również w nazwach geograficznych: np. *ramat lehi*, *soreq*, jak również imionach własnych: Samsona, Dailily, bożka Dagona. B. O. Long (USA): *Artyzm literacki w historii grafii biblijnej: 1—2 Krl*. Na przykładzie 1—2 Krl stwierdzamy obecność dwóch technik literackich: jedna polega na uświłowaniu stworzenia symetrii struktury, a druga na dialogu jako głównej formie narracji. D. J. A. Clines (Wielka Brytania): *Pierwotne zakończenie Księgi Estery*. Oryginalnym zakończeniem Est jest koniec rozdz. 8, natomiast Est 9, 1—19 jest dodatkiem dla podkreślenia poprzednich myśli, podobnie jak Est 9, 20—32 i 10, 1—3, które są jeszcze późniejszego pochodzenia.

A. Rofé (Izrael): *Zaręczyny Rebeki (Rdz 24) — przykład z epoki perskiej?* Na późniejszą datę, po niewoli, Rdz 24 wskazują następujące dane: język: przykłady słownictwa i zwrotów z hebrajszczyzny rabinistycznej; prawo: brak wzmianki o cenie narzeczonej; teologia: koncepcja Boga i aniołów różni się od starej teologii izraelskiej; forma literacka i *Sitz im Leben*: forma opowiadania odbiega od starych wzorów, a celem opowiadania jest przeciwdziałać małżeństwu mieszanym i emigracji poza Palestynę. A więc okres powstania Rdz 24: V w. przed Ch.

H. M. I. Gevaryaahu (Izrael): *„I to są przysłowia ... przepisane” (Prz 25, 1). Model trzech pokoleń w historii i kompilacji ksiąg prorockich i mądrościowych*. Wiadomo, że pisma prorockie i mądrościowe przechodziły długi okres redakcji i kompilacji przez różne szkoły i uczniów proroków i mędrców. Pierwsze pokolenie zbieraczy-ucniów kompletowało oryginalne wypowiedzi proroków lub mędrców. Drugie pokolenie układało przekazane materiały w książkę, dodając nowy materiał znaleziony w „archiwach” rodzin uczniów i zaopatrując to wszystko kolofonem z podaniem imienia właściwego nauczyciela i czasu. Zaś trzecie pokolenie przeredagowywało zebrany tekst, dając na początek dane biograficzne z zakończenia. W ten sposób powstawał tekst przyjęty w całości, a inne uzupełnienia traktowane jako apokryficzne. Masoreci ustalili ostatecznie tekst jako nienaruszalny.

K. Jeppesen (Dania): *Kamień węgielny (Iz 28, 16) w reinterpretacji Deuteroizajasza*. Tekst Iz 28, 16 stanowi punkt wyjścia dla Iz 41, 22 nn. Deuteroizajasz opiera się na wcześniejszym prorocctwie i na wydarzeniach historycznych. G. Wilson (USA): *Mądrość w Księdze Daniela i początki apokaliptyki*. Semantyka terminów w Dn nie jest identyczna z tradycją mądrościową, lecz zawiera elementy prorockie. W. S. La Sor (USA): *Inne spojrzenie na hermeneutykę apokaliptyki*. W zaasdzie są praktykowane dwie metody interpretacji prorocctw w terminach apokaliptycznych: 1) próba identyfi-

kacji elementów prorocstwa z realiami bliskimi zapowiadanego końca (terminus ad quem); 2) próba takiej identyfikacji z realiami bliskimi autorowi prorocstwa (terminus a quo). Prelegent na przykładach Ez 38—39 i Dn 7—12 sądzi, że elementy prorocstwa, służące jako „portret” końca czasu, mają, z racji symboliki, charakter niejako bezczasowy i mogą być zastosowane do każdej generacji.

T. Harviainen (Finlandia): *Chuszej, Arkijczyk, poganin na królewskim dworze* (2 Sm 16—17). Arkijczycy byli Kananejczykami w służbie Dawida. M. Paran (Izrael): *Mycie rąk w Kodeksie Kapłańskim* i M. I. Gruber (Izrael): *Kobieta a kult według Kodeksu Kapłańskiego*. Dwa wystąpienia na temat tradycji kapłańskiej, która odsuwała kobiety od kultu, ale w słownictwie mamy „neutral, non-sexist language”.

D. L. Christensen (USA): *Księga Jonasza jako poemat epicki*. Prelegent zbija tezy J. Kugela (*The Idea of Biblical Poetry*, Yale 1981) o prozodii izraelskiej opartej podobnie jak łacińska na *mora*. Niemniej jednak nie można odrzucić teorii metrycznej poezji hebrajskiej a limine. Księga Jonasza może być skandowana metrycznie. M. Dick (USA): *Księga Abdiasza i czytanie poezji hebrajskiej*. Przy lekturze poezji ST trzeba wziąć pod uwagę równocześnie aspekt synchroniczny i diachroniczny. Dużo danych dostarczają nowe badania syntaktyczne: T. Collins, M. O'Connor i J. Kuryłowicz. Prelegent w opracowaniu komunikatu posłużył się komputerem z danymi syntaksy poezji hebrajskiej. W. Chang (Korea Półd): *John Milton i Jahwista*. Prelegent przeprowadził porównanie działalności poety angielskiego i anonimowego Jahwisty. Z punktu widzenia komparatystyki rzecz ciekawa, ale dla bibliistyki nic to nie daje. W każdym razie *Raj utracony* i Księga Rodzaju są spuścizną dla całej ludzkości.

M. L. Klein (Izrael): *Targumy palestyńskie do Pentateuchu z gminy kairskiej*. W perspektywie nowego wydania tych tekstów prelegent omówił naturę fragmentów targumów, zwracając uwagę na trzy różne rodzaje: targum, tosefta i poemat. S. Mędała (Kraków — Warszawa): *Rdz 4, 7 w Targumach i literaturze rabinistycznej* (w druku w „Analecta Cracoviensia” r. 16, 1984). H. Simian-Yofre (Argentyna): *Ez 17, 2—10 jako przypowieść*. Tekst ten jest powszechnie uważany za alegorię. Należy go jednak uważać — zdaniem prelegenta — za przypowieść podobną do tych w NT.

R. Buth (Kenia): *O antytetycznym paralelizmie gramatycznym w Psalmach*. Chodzi o paralelizm hebr. aspektów czasowych: qatal-yiqtol-yiqtol-qatal, który może być według następujących schematów: a-b-b-a, a-b-a-b, a-a-b-b. R. Althann (Zimbabwe): *O właściwym podziale spółgłosek w 1 Sm*. Zostały podane nowe propozycje odcięcia w 1 Sm 4, 13; 17, 12 i 30, 14.

J. R. Lundblom (USA): *Kłótniwy lud i kłótniwy kapłan w Oz 4, 4—9a*. Prelegent idzie z sugestią Andersena i Friedmana (*Hosea. Anchor Bible*), że prorok występuje ze skargą i przeciwko kapłanom, i przeciwko narodowi. I. Mihalik (USA): *Elohim i monoteizm*. Gramatycznie Elohim jest unikatem wśród języków semickich. Wynika to z monoteizmu izraelskiego. M. Treves (Włochy): *Mądrość Salomona*. Jest przekładem z hebrajskiego, z okresu lat 40 po Chr. i opisuje Jana Chrzciciela. W. T. Claasen (Płd. Afryka): *Możliwość komputera jako metody pomocniczej w studium gramatyki hebrajszczyzny biblijnej*. O ile użycie komputera w analizach literackich Biblii jest kontrowersyjne, to na polu badań gramatycznych może oddać cenne usługi. Co do fonologii i morfologii sprawa jest zasadniczo prosta, większe komplikacje natomiast przychodzą, jeśli chodzi o składnię.

H. Räisänen (Finlandia): *Tora Syjonu i teologia biblijna. O teorii H. Gesego i P. Stuhlmachera*. Prelegent ustosunkował się krytycznie do opinii Gesego i Stuhlmachera, którzy opracowali nową koncepcję całościowej teologii ST: Tora Syjonu będzie nowym eschatologicznym objawieniem Tory danym narodom (por. Jr 31, 31 n; Iz 36, 22 n; 37, 40—48; 20, 25 n; Jr 2, 2n; Ps 50). W świetle tych tekstów można lepiej rozumieć naukę Jezusa i interpretację Pawła. Teksty te jednak nie mówią o istotnej rewizji Tory. H. Klein (Rumunia): *Dowód na wyjątkowość Jahwe u Deuteroizajasza*. Chodzi o takie teksty, jak: Iz 41, 21—24; 43, 8—13; 44, 6—8; 45, 20—22. Składa się na to przekonanie, że Jahwe jest jedynym Bogiem, że Jego działanie sprawdza się, że Jego wyroki są słuszne.

A. Cholewiński (Rzym—Warszawa): *O należyte rozumienie przymierza w kraju Moabu* (zob. bieżący zesz. RBL). G. Pfeifer (RFN): *Formy myślenia proroka Amosa*. Na podstawie analizy Am 3, 9—11 spostrzega się konkretność słowa Bożego w słowie proroka. M. Ogushi (Japonia): *Rónice pomiędzy naganą a przekleństwem*. Prelegent rozwija swoją tezę z książki *Der Tadel im Alten Testament. Eine formgeschichtliche Untersuchung* (1978): funkcja nagany jest pedagogiczna lub duszpasterska, celem jest wychowanie ganionego. *Sitz im Leben* jest wychowanie w rodzinie lub szkole. Nagana nie jest groźbą i tym różni się od przekleństwa. J. Łach (Warszawa) miał mówić o podstawowych problemach autora *Ksiąg Kronik*.

G. Altpeter (Szwajcaria): *Analiza strukturalistyczna 2 Sm 12, 1—15a*. Funkcja proroka Natana polega na tym, że powoduje u Dawida odrodzenie właściwego spojrzenia, poznania i chcenia — właściwych wartości życiowych. K. D. Schunck (NRD): *9. i 10. przykazanie późniejszym członem Dekalogu*, 9. i 10. przykazanie (=Wj 20, 16 n; Pwt 5, 20 n) różnią się od poprzednich niezależnością od serii apodyktycznej. M. Görg (RFN): *Znak władzy dla Dawida*. Chodzi

o problematyczne wyrażenie w 1 Krl 11, 36: *nir*, tłumaczone jako forma oboczna *ner*: „światło”. Paralele można znaleźć w akkad. *niru* — „jarzmo” i egipsk. *nr. w* „znak władzy”.

G. F. Hasel (USA): *O znaczących publikacjach na temat teologii ST*. Ostatnio obserwujemy wzrost zainteresowania egzegetów teologią ST. W ostatniej dekadzie lat ukazało się 15 nowych monografii. Poruszano tam następujące zagadnienia: 1) metodologia teologii ST; 2) problem formuł w kontekście rekonstrukcji historycznych; 3) kanon ST — tekst oryginalny — aspekt teologiczny; 4) co jest centrum (Mitte, center) ST. Problem nierozwiązany dotąd, propozycji jest wiele, w których mowa o kilku ośrodkach centralnych teologii ST.

H. C. Spyerboer (Australia): *Aborygeni australijscy a Stary Testament*. Aborygeni mają wiele danych naturalnych, by rozumieć bliżej Stary Testament: kultura oralna, związek z ziemią macierzystą, odczucie wspólnoty. Może to w wielu wypadkach pomóc egzegetom w szukaniu *Sitz im Mensch* tekstów biblijnych. F. Foresti (Włochy): *1 Sm 15 i deuteronomistyczna redakcja Sm*. Przy pomocy analizy krytyki źródeł w 1 Sm 15 prelegent sugeruje, że można odnaleźć oryginalne krótkie opisanie walki Saula z Amalekitami oraz serię późniejszych dodatków. M. Spicer (Kanada): *Kraj wyobraźni w Rdz 22*. Tym krajem wyobrażonym ma być Moria — sceneria ofiary Abrahama. Prelegent proponuje nowe spojrzenie hermeneutyczne, oparte o poetycką zdolność imaginacyjną. R. W. E. Forrest (Kanada): *Dwa oblicza Hioba*. Jedno (Hi 1—2) to Hiob cierpliwy wobec różnych przeciwności, drugie (Hi 3—31) wręcz przeciwnie. Tłumaczy to prelegent nie tylko różnymi źródłami, lecz rozwinięciem elementów zawartych w prologu.

PANELE

W programie Kongresu były cztery dyskusje panelowe.

W panelu na temat *zastosowania socjologii w studiach starotestamentalnych* mówili: J. Rogerson (Wielka Brytania), N. K. Gottwald (USA) i G. E. Mendenhall (USA). Rogerson cytując m. in. prace J. Szackiego mówił o potrzebie badań socjologicznych w egzegezie ST. Trzeba jednak najpierw ustalić podstawy metodologiczne. Pierwszą rzeczą będzie przyjęcie modelu socjologicznego: jak społeczność musiała funkcjonować i rozwijać się. Tzw. hipoteza Mendenhall-Gottwald o początkach starożytnego Izraela jest błędna. Bowiem Gottwald opiera się o dziewiętnastowieczne poglądy socjologiczne, już obecnie przebrzmiałe, a od czasu ogłoszenia tezy Mendenhalla w „*Biblical Archaeologist*” (1962) zaistniały nowe wykopaliska archeologiczne i nowe badania historyczno-lingwistyczne. Obecnie wydaje się, że społeczna struktura Izraela była odpowiedzią na zniszczenie cywilizacji pod koniec okresu późnego brązu. Historycznym kontekstem

federacji izraelskiej jest więc okres wczesnego żelaza i dlatego też kształtowanie się dwunastu pokoleń nie może być umieszczone przed 1150 przed Chr.

Drugi panel rozpoczął Ch. Conroy (Irlandia), mówiąc o *literackich i historycznych studiach nad 1 Krl 1—2*. Współczesne studia na ten temat osiągają rozmaite wyniki. Przelamano panujące dawniej poglądy szkoły niemieckiej Rosta i von Rada i obecnie wyróżniają się dwa kierunki badań: historyczno-krytyczny (Würthwein, Veijola, Langlamet) i literacki (Gunn, Fokkelman, Long). Do pierwszego kierunku, lecz o wyraźnym zabarwieniu literackim, można by zaliczyć drugiego prelegenta panelu — T. Ishida (Japonia) specjalizującego się w tej epoce (zob. pod jego red. *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Tokyo 1982). Przedstawił *historyczne tło sukcesji Salomona w świetle napisów Kilamuwa i Kapara*. Byli to królowie aramejscy IX w. przed Chr., a więc wiek później od Salomona. Z tego porównania wynika, że sposób przekazywania sukcesji królewskiej przez Dawida Salomonowi nie był wyjątkowy we wczesnych monarchiach w Syrii i Palestynie na początku pierwszego tysiąclecia przed Chr.

Następny panel był poświęcony *odkryciom w Ebla i ich znaczeniu dla egzegezy ST*. Wprowadzenia dokonał G. Pettinato (Włochy), który przedstawił historię wykopalisk i odcyfrowywania języka². Odpowiadał H. P. Müller (RFN). Jest jeszcze wiele rzeczy do rozwiązania, gdy chodzi o stronę lingwistyczną wykopalisk eblaickich, natomiast ich użyteczność dla studiów biblijnych zależy od rozwijających się dopiero badań.

Ostatni panel był skoncentrowany na *Pieśni nad Pieśniami*. O. Keel (Szwajcaria) mówił o *metaforyce w Pnp*. Uczestniczyli ze swymi wystąpieniami: F. Landy (Wielka Brytania) i M. Pope (USA). Argumentacje prelegentów można streścić w 5 punktach. 1. Analiza nazw geograficznych (od Kedaru po Damaszek i Liban) dowodzi, że tłem Pnp jest nie kultyczna liryka miłosna Mezopotamii (H. Schmökel czy częściowo M. Pope) lub też świecka liryka miłosna Egiptu (G. Gerleman), lecz środowisko palestyńskie. 2. Wpływ na metaforykę utworu ma zarówno przyroda, jak i sztuka ówczesna. 3. Są również wpływy nie tylko literackie, ale i kulturowe. 4. Przy interpretacji metafor trzeba zwrócić uwagę, że mogą one również oznaczać co innego, niż to jest przyjęte u nas. 5. Nie można też zapominać, że w każdej liryce miłosnej istnieje tendencja apoteozowania postaci występujących.

² Zob. recenzję jego książki: *Ebla. Un impero inciso nell'argilla*, Milano 1979 w RBL 34 (1981) 250 (S. Kur).* Od Redakcji: w najbliższym czasie na łamach RBL ukaże się obszerniejszy artykuł na temat odkryć w Ebla i ich relacji do ST.

REFLEKSJE KOŃCOWE

Po tym sumarycznym przeglądzie wystąpień kongresowych narzucają się pewne refleksje, którymi chciałbym się podzielić. Nie jest to — rzecz jasna — ocena Kongresu³, lecz próba jakiegoś uporządkowania perspektyw badawczych w egzegezie starotestamentalnej, zarysowanych podczas trwania Kongresu. Dzięki temu, że Kongres IOSOT w Salamance nie miał żadnego określonego hasła, stał się przeglądem różnych szkół i rozmaitych metod, co zresztą dobrze określili na wstępie jego przewodniczący, L. Alonso Schökel, mówiąc o metodach i modelach.

1. Problem hermeneutyczny. Nie można się od niego uwolnić udając, że nie ma problemu. Tu nie chodzi o zespół reguł interpretacyjnych (tradycyjne rozumienie hermeneutyki), lecz o kwestię fundamentalną: odczytywanie rzeczywistości. Historyk i teoretyk sztuki, E. H. Gombrich napisał kiedyś: „art is born of art, not of nature”⁴; nie można jednak tego w całości stosować do Biblii. Nie jest ona bowiem tylko dziełem sztuki pisarskiej, chociaż też nim jest, lecz słowem Boga do nas skierowanym, słowem opartym o historyczne doświadczenie ludzkości. Jest więc przede wszystkim dziełem historii zbawienia. Czy odczytywanie rzeczywistości, historii ma być zależne od warunków życia aktualnych czytelników, od *Sitz im Leben* nie autora, lecz egzegety, czy też ma być oparte o wspólne doświadczenie ludzkości na danym etapie rozwoju historycznego (a więc XX w.)? Wiąże się z tym sprawa tzw. przedrozumienia, zależnego od przyjęcia takich a nie innych kryteriów poznawczych, takiej a nieinnej filozofii. Jeśli była egzegeza augustyńska, duns-szkotowa czy tomistyczna (arystotelesowska), czy może być też egzegeza fenomenologiczna, strukturalistyczna lub freudowska? Wołanie egzegetów o „common sense” jest dość powszechne i symptomatyczne. Czy wo-

³ Kongres zorganizowany był na „wysoki polysk”. Na czele komitetu honorowego stał król Juan Carlos II, po nim cały szereg ministrów i notabli, nie mówiąc już o przedstawicielach hierarchii katolickiej z prymasem Hiszpanii, kard. V. Enrique y Tarancón na czele. Obrady i spotkania odbywały się w audytoriach dwóch uniwersytetów w Salamance: państwowego i papieskiego. Plenarne zebranie IOSOT miało miejsce w auli Jana Pawła II, nazwanej tak na pamiątkę obecności Papieża na uniwersytecie. Jeśli były jakie braki organizacyjne, to z pewnością rekompensował je czar Salamanki, o którym pisał kiedyś poeta, Jan Lechoń, tęskniąc za Polską. Żeby jednak doświadczyć perspektywy eschatologicznej, uczestnicy Kongresu przeżyli śmierć i pogrzeb swojego kolegi. D. J. McCarthy SJ, prof. Biblicum (ur. 1929), zmarł nagle w czasie trwania Kongresu. Był autorem m.in. znanej monografii: *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Anal. Bibl. 21A), wyd. nowe poszerz., Rome 1978. Jeszcze na spotkaniu SBL wygłosił referat: *Bohater i anty-bohater w 1 Sm 12, 2—14, 6* — była to jego ostatnia ziemská egzegeza. „Vita brevis, ars longa”.

⁴ *Art and Illusion*, Oxford⁵ 1977, s. 20.

bec tego kryzys współczesnej teologii, a w tym i egzegezy, nie został wywołany przez kryzys filozofii? F. Dreyfus zwrócił uwagę, że Bultmannowskie rozróżnienie pomiędzy *Was* i *Dass* w jakiś sposób przypomina rozróżnienie, jakie czynił Majmonides pomiędzy tym, co Bóg kazał, a tym, co zamierzał. Chociaż perspektywy obu egzegetów były różne, to skutek pozostał podobny: w obu wypadkach podporządkowano objawienie filozofii, w jednym wypadku Arystotelesowi, w drugim — Heideggerowi.

Ogólnie obserwuje się dążność do rozszerzania kompetencji i zakresu hermeneutyki. Ze zbioru reguł staje się ona metodą porządkującą analizy tekstualne i literackie, ale jeszcze na płaszczyźnie przedteologicznej. Hermeneutyka bowiem nie może zastąpić teologii biblijnej.

2. Metody historyczno-krytyczne contra literackie. Metody historyczno-krytyczne (Formgeschichte, Redaktionsgeschichte, Traditionsgeschichte, Ueberlieferungsgeschichte) nie spełniły całkowicie pokładanych w nich nadziei — nie potrafiły rozwiązać palących problemów interpretacyjnych. Wobec tego zaznacza się zwrot ku metodom analizy literackiej (analiza stylistyczna w różnych wydaniach). Wielką szansę w biblistyce uzyskała semiotyka. Lecz okazało się rychło, że semiotyka podobnie nie jest w stanie rozwiązać kluczowych problemów rozumienia tekstu. Ze względu na różnorodność szkół, ujęć i mentalności istnieje wiele semiotyk, tak że trzeba mówić o modelach semiotycznych. Próba wprowadzenia semiotyki opartej o strukturalizm w wydaniu Lévi-Straussa nie powiodła się. Na Kongresie w Salamance było o tym wprost głucho. Wydaje się, że w egzegezie ST zwyciężył model semiotyczny oparty na wcześniejszych analizach diachronicznych, a więc semiotyka nie jest metodą jedyną, lecz jedną z wielu, i to po etapie badań historycznych. Propozycje, jakie wysunął na Kongresie J. S. Croatto, zasługują na bliższe rozpatrzenie.

3. Egzegeza ST a socjologia. Wielokrotnie podczas wystąpień kongresowych podchodzono do zagadnienia zastosowania metod socjologicznych w egzegezie starotestamentalnej. Prac tego typu powstaje już dzisiaj wiele.⁵ Wzorce zastosowania socjologii w badaniach biblijnych sięgają XIX wieku; M. Webera *Das antike Judentum* już nie odpowiada dzisiejszym poglądom socjologicznym. A dzisiejsze poglądy socjologów są bardzo różnicowane — ktoś scharakteryzował stan współczesnej socjologii: pogoń za modelami. Słusznie wyraził

⁵ Por. np. N. K. Gottwald, *The tribes of Yahweh. A sociology of the religion of liberated Israel, 1250—100 B.C.*, 1980; G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen ² 1983. Z polskich prób znany mi jest artykuł spółki autorskiej egzegety i socjologa: M. Filipiak, W. Piwowarski, *Wspólnota w Starym Testamencie*, „Znak” n. 281—2 (1977) 1320—32.

się podczas panelu kongresowego Rogerson: „The preferred model must be justified against other possible models”. A zatem oczekiwanie na odpowiedni model czy też mozaika modeli, częstokroć wykluczających się nawzajem? Tutaj znów wydaje się, że będzie to zależeć od przedrozumienia filozoficznego.

4. Zwrot ku teologii. Po okresie wielkich teologii ST (Eichrod, von Rad, Vriezen, Jacob) nastąpił czas posuchy i jakby stronięcia od tej tematyki. Obecnie stwierdzić można nawrót do tematyki teologicznej⁶. Szkopuł polega na tym, że trudno jest stworzyć jeden system i wyznaczyć jednolite kryteria. Trzeba więc będzie zgodzić się na pluralizm teologii Starego Testamentu.

5. Szanse egzegezy polskiej. Może to trochę wyglądać na poruszanie kwestii „słoń a sprawa polska”, ale skoro mamy poważny zastęp egzegetów ST („wyznania starotestamentalnego” jak powiada jeden z naszych przyjaciół prawników), nie sposób pominąć tego zagadnienia. Wydaje się, że nie powinniśmy mieć żadnego kompleksu mniejszej wartości. Główną przeszkodą we włączeniu się w nurt nauki światowej jest bariera językowa. Winniśmy publikować w językach kongresowych — i to nie tylko streszczenia, z których niekiedy mało co wiadomo, lecz pełne publikacje. Przykładem mogą być kraje skandynawskie, które stały się mocne w egzegezie ST, ale poprzez publikacje w obcych językach (głównie niemiecki, angielski). Podobnie i w dyscyplinach świeckich u nas ukazują się publikacje w językach obcych, które mają szansę być zauważone w świecie. Obecność licznej grupy biblistów polskich na XI Kongresie IOSOT w Salamance — także w formie aktywnej — napawa w każdym razie nas otuchą.⁷

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

⁶ Warto zwrócić uwagę na polski przekład dobrej pracy W. Harringtona, *Teologia biblijna*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1977.

⁷ Następny Kongres IOSOT wyznaczono na rok 1986 w Jerozolimie. Przewodniczącym na ten okres IOSOT został wybrany Beniamin Mazar (Izrael).

Ks. Tadeusz Matras

KONGRES TEOLOGÓW POLSKICH W LUBLINIE

(14–16. IX. 1983 r.)

W ostatnich latach dwa ośrodki teologiczne w Polsce: Kraków i Lublin, podjęły się organizowania i przygotowania kongresów polskich teologów. Po kongresie w Krakowie-Mogile w 1967 r., ostatni — z kolei szósty od zakończenia wojny, obradował w Lublinie, w dniach 14–16 września 1983 r. Tym razem Katolicki Uniwersytet Lubelski otworzył mu swoje gościnne progi. Zgodnie zaś z życzeniem Rady Naukowej Episkopatu Polski Kongres skoncentrował się wokół tematu *Chrześcijaństwo a kultura polska*. Tysiącletnia działalność Kościoła i chrześcijaństwa na polskich ziemiach zmuszała bowiem do przeanalizowania spuścizny, jaką przekazują nasi teologowie następnym pokoleniom.

Kongres zainaugurowano Mszą św. w kościele akademickim, koncelebrowaną przez uczestników pod przewodnictwem ks. bpa Bolesława Pyłaka — ordynariusza lubelskiego i Wielkiego Kanclerza KUL-u.

Rektor KUL-u ks. bp Piotr Hempterek powitał wszystkich zebranych uczestników w auli uniwersyteckiej. Kongres otworzył ks. kard. Franciszek Macharski — przewodniczący Komisji Episkopatu Polski d/s Nauki Katolickiej akcentując, iż spotkanie teologów powinno nie tylko spojrzeć wstecz oraz przedstawić obraz osiągnięć i zaniedbań, ale naukowcy-teologowie powinni zmobilizować wszystkie siły, aby wyznaczyć drogi i przygotować środki do bogacenia skarbcza przyszłości. W problematykę Kongresu wprowadził ks. prof. dr hab. Marian Jaworski, rektor PAT w Krakowie.

Organizatorzy Kongresu podzielili obrady na dwie części: przedpołudniową — ogólną i popołudniową — o problematyce specjalistycznej w sekcjach profesorskich.

Sesje poświęcone problematyce ogólnej koncentrowały uwagę uczestników wokół wkładu chrześcijaństwa w kulturę spuściznę naszej Ojczyzny. Referaty wygłosili — w pierwszym dniu: ks. prof. dr Bolesław Inlender (Warszawa), *Chrześcijaństwo a logos polski*; w drugim: ks. bp prof. dr hab. Marian Rechowicz (Lubaczów), *Chrześcijaństwo a etos polski*, prof. dr hab. Irena Sławińska (Lublin), *Inspiracje chrześcijańskie w literaturze polskiej*, ks. prof. dr hab. Józef Tischner (Kraków), *Sytuacja kulturowa Polski i zadania Kościoła*. Po referatach prowadzona była ożywiona i wnikliwa dyskusja, uzupełniająca problematykę referatów ale również wypowiadająca wiele krytycznych zdań wobec prezentowanych opinii przez referentów.

W godzinach popołudniowych odbywały się posiedzenia sekcji profesorskich, wśród nich sekcji bibliistów. Każda z nich miała własny program pracy ale dostosowany do problematyki sesji ogólnych.

Spotkanie bibliistów otworzył przewodniczący sekcji o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM wprowadzeniem w tematykę obrad oraz podaniem komunikatów, w których z radością informował o wyniesieniu w ostatnich latach do godności biskupiej trzech bibliistów polskich: ks. bpa Edwarda Samsela (Łonża), ks. bpa Wojciecha Ziembę (Olsztyn) i ks. bpa Kazimierza Romaniuka (Warszawa) oraz o wyborze ks. dra Edwarda Szymanka TChr na przełożonego generalnego Zgromadzenia Księży Chrystusowców. Zmarłych bibliistów: ks. prof. Stanisława Łacha (KUL — Lublin), ks. prof. Władysława Smerkę (PAT — Kraków), ks. prof. Michała Petera (PWT — Poznań) oraz ks. prof. Konrada Gołębiowskiego (Płock) polecił z uczestnikami sesji w gorącej modlitwie łaskawości Boga.

W pierwszym dniu obradom przewodniczył ks. prof. Lech Stachowiak (Lublin). Podczas nich referat wygłosił ks. prof. dr hab. Feliks Gryglewicz (Lublin), *Wpływ Biblii na kulturę polską do drugiej wojny światowej*; a komunikat o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB (Kraków), *Skład i zakres działania Papieskiej Komisji Biblijnej w ostatnich latach*. Pierwszy z nich podjął próbę ukazania, w jakim zakresie i z jaką dynamiką Księga Słowa Bożego pretendowała do miana źródła inspiracji kulturowych w naszym narodzie. Drugi, w formie komunikatu, zaznajomił uczestników ze składem Papieskiej Komisji Biblijnej oraz podejmowanymi przez nią w ostatniej kadencji pracami podczas czterech sesji plenarnych, oczywiście z zachowaniem tajemnicy urzędowej w zakresie obowiązującym. Dość dużo uwagi referujący poświęcił ostatniej sesji podejmującej problem chrystologii biblijnej, w czasie której przygotowano dokument, mający ukazać się w najbliższym czasie.

W drugim dniu przewodniczył ks. prof. Stanisław Grzybek (Kraków). Referat wygłosił ks. dr Tomasz Hergesel (Wrocław), *Chrystus — Młodej Polski*, zaś komunikat ks. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz SDB (Lublin), *Wpływ Biblii na kulturę Słowian Południowo-Zachodnich*. Pierwszy w utworach literackich Młodej Polski dopatrywał się Chrystusa Odkupiciela ukrzyżowanego i zmartwychwstałego o wzniosłych cechach człowieka a zatem nie pozbawionego wpływów renowacyjnych, ale odzeganego od mitologii i legendy oraz literatury apokryficznej. W takim chciano znaleźć się przynoszącą zmartwychwstanie Polski. W komunikacie ukazano biblijne akcenty kulturotwórcze u Słowian Południowo-Zachodnich inicjujące przekłady tekstu Pisma św. na języki słowiańskie oraz skryptystyczne komentarze zwłaszcza przeznaczone dla celów homiletycznych.

W dyskusji zastanawiano się nad interpretacją samego problemu inspiracji biblijnej na różne dziedziny kulturowe, nad rozwiązaniem problemu relacji biblistyki do literatury. Wskazywano na potrzebę przełamania istniejącej pewnego rodzaju obawy przed współpracą biblistów z literaturoznawcami. Zwracano uwagę na brak wypracowanej metody badań na płaszczyźnie literatury (kultura) a biblistyka (religia) jako wspólnej drogi biblistów i literaturoznawców, sugerując przy tym konieczność spotkania przedstawicieli tychże badań. Stwierdzano, że biblista powinien znać metody literaturoznawcze, ale nie może tylko przy pomocy nich interpretować tekstu biblijnego, który jest natchniony.

Przedstawiciele wydawnictw kościelnych poinformowali o opublikowanych ostatnio pozycjach z zakresu biblistyki. Bibliści zwrócili uwagę na rozpowszechniany tekst Pisma świętego (Biblii Tysiąclecia, wyd. III) bez ksiąg deuterokanonicznych, sugerując odwołanie się w tej sprawie do władz kościelnych.

Ponieważ zarząd sekcji wybrano dwa lata temu, nie dokonywano jego zmiany podczas obecnego Kongresu. Pozostali w jego składzie: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM (przewodniczący), o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB, ks. prof. dr hab. Jan Łach, ks. doc. dr hab. Jan Szlaga, ks. doc. dr hab. Jan Kanty Pytel, którego dokooptowano po śmierci ks. prof. Michała Petera.

Ustalono, że najbliższe sympozjum biblistów będzie organizowane w Gościkowie — Paradyżu albo w Gorzowie Wielkopolskim, a tematem jego będą „Metody egzegetyczne”.

W sesji podczas Kongresu Teologów Polskich w Lublinie brało udział 59 biblistów z różnych ośrodków teologicznych w Polsce. Tym razem uczestniczył w niej również przedstawiciel prawosławia.

REFLEKSJE I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Norbert Mendecki

JAK POWSTAWAŁ PIĘCIOKSIĄG?

Od czasów Welhausena powstało wiele prac, zajmujących się źródłami Pięcioksiągu. W tej ogromnej powodzi literatury łatwo się zagubić. Artykuł niniejszy chce przedstawić krótką syntezę dotychczasowych osiągnięć w tej dziedzinie.

W latach 950—850 p.n.Ch. żył i działał w Jerozolimie Jahwista. Jego dzieło rozpoczyna się w Rdz 2, 4 b, a kończy albo ze zdobyciem Ziemi Obiecanej (12 w. p.n.Ch.), albo sięga aż do czasów monarchii dawidowo-salomonowej (początek 10 w. p.n.Ch.) lub jej końca (r. 931 p.n.Ch.). Powyższa wątpliwość powstała z tej racji, że końcowe partie jahwistycznego źródła po prostu zaginęły. Sam Jahwista jest doskonałym narratorem. W żywy i plastyczny sposób przedstawia biblijne opowiadania. Historię biblijną narodu wybranego widzi jako historię zbawczą. Bóg dla niego jest Bogiem uniwersalnym, tzn. całego świata, czym różni się znacznie od źródła elohistycznego i deuteronomistycznego. W przedstawieniu Boga posługuje się antropomorfizmami (dla przykładu Rdz 3). Spośród wszystkich ludów wybrał Jahwe Abrahama, który ma być nośnikiem błogosławieństwa dla całego świata. Ta obietnica zostaje zrealizowana w zdobyciu Ziemi Obiecanej, względnie w powstaniu monarchii dawidowej.

Nie łatwo jest w pełni przedstawić dzieło Elohisty. Trudność leży w tym, że Pięcioksiąg zawiera tylko fragmenty jego spuścizny pisarskiej. Elohista tworzył w okresie późniejszym aniżeli Jahwista, gdzieś do roku 722. Jego ojczyzną jest Królestwo Północne. Z chwilą zburzenia Królestwa Północnego kończy się jego działalność pisarska. Elohista nie jest dobrym narratorem, jak jego „kolega” Jahwista z Królestwa Południowego. Sposób przedstawienia opowiadań jest mniej żywy i plastyczny i w dodatku zdradzający archaiczną formę. Za to jest Elohista doskonałym teologiem. Swoje dzieło przepełnił etyką. Rdz 15 (według niektórych Rdz 20) rozpoczyna jego dzieło. W porównaniu z Jahwistą, Elohista nie jest uniwersalny. W swoim ujęciu ogranicza się do narodu wybranego. Nie interesuje go historia świata. Nic więc dziwnego, że sięga do bezpośrednich początków swego narodu, do Mojżesza, którego przedstawia jako Proroka. Narodowy cel zostaje osiągnięty w zdobyciu Ziemi Obiecanej (Joz 24). Na tym kończy Elohista swoje dzieło. Należałoby jeszcze nadmienić ukocha-

nie Prawa przez Elohistę (por. Dekalog. Wj 20 i Księgę Przymierza: Wj 21—23), mające niepomierne znaczenie dla własnego narodu. Zburzenie Samarii w r. 722 spowodowało, że Elohista wędruje do Południowego Królestwa. Tutaj w krótkim czasie doszło do połączenia obydwu źródeł, z tym, że Jahwista odgrywa pierwszoplanową rolę w tym źródłowym zespoleniu. Połączenie J z E przyjęło nazwę „Jehowista” (JE).

Pokrewnym źródłem do E jest Deuteronomium (D). Podobnie jak E pochodzi z Północnego Królestwa i stanowi kontynuację treściową elohistycznego źródła. Tak jak E ogranicza się Deuteronomium do narodu izraelskiego, wybranego przez Jahwe. Ideą przewodnią jest jedność narodu, który ma ten sam kult i zachowuje to samo prawo. Jedność w kulcie uwidacznia się także w tym, że Lewici z Królestwa Północnego znajdują swoje miejsce w świątyni jerozolimskiej. Centralną pozycję w deuteronomicznym źródle zajmuje tzw. Księga Prawa: Pwt 12—26. Przypuszcza się, że owa Księga odpowiada w większej mierze, jeśli nie w całej, pismu, które znaleziono w czasie reformy króla Jozjasza w r. 622 w świątyni jerozolimskiej (por. 2 Krł 22, 3—20). Obramowanie Księgi Prawa stanowią mowy Pwt 5—11 i 27—30. Dopiero późniejsza redakcja dołącza Prolog (Pwt 1—4) i zakończenie (Pwt 31—34), należące jednak do innych źródeł. W swej istocie Deuteronomium jest podobne formule Przymierza z tekstów hetyckich: stosunek Boga do narodu jest stosunkiem króla do swoich podwładnych. Nie wiemy dokładnie, kiedy doszło do połączenia Deuteronomium z Jehowistą (JE). Można przyjąć, że dokonało się ono w czasie przed włączeniem źródła P w cały kompleks Pięcioksięgu.

Pismo Kapłańskie (P) powstało na wygnaniu w Ziemi Babilońskiej w 6 w. p.n.Ch., a utrwaliło się w 5 w. p.n.Ch. w Palestynie. Jak sama nazwa wskazuje, pochodzi ono z kręgów kapłańskich. Jest uniwersalne, tak jak J. P rozpoczyna Rdz 1, 1 a kończy się w Pwt 34, tzn. P stanowi obramowanie dla Pięcioksięgu: jego początek i koniec. P ukształtowało się w środowisku babilońskim. Nic więc dziwnego, że przyjęło tu wiele tradycji babilońskich, np. opowiadanie o stworzeniu świata, o potopie (por. opowiadanie o Gilgameszu). P lubuje się w genealogiach i w chronologii. Historię przedstawia schematycznie, której centrum stanowi Objawienie Boże na górze Synaj. Bardzo mocno związane jest ze świątynią jerozolimską. Dlatego też dużo miejsca poświęca przepisom dla służby Bożej (por. Prawo Świętości Kpl 17—26; przepisy o ofiarach Kpl 1—7, o oczyszczeniu Kpl 11—15; przepisy dla Lewitów Lb 1—10 itp.).

Ten długi proces tworzenia się Pięcioksięgu zostaje zakończony w czasach Ezdrasza (ok. 400 p.n.Ch.), najpóźniej w 4 w. p.n.Ch., przed „schizmą samarytańską”.

Ks. Jerzy Chmiel

PIĄTA PIECZĘĆ APOKALIPSY (6, 9–11)

Autor Księgi Apokalipsy przy pomocy symboli pragnie przekazać prawdy nieprzemijające. W wizji piątej pieczęci, w rozdziale szóstym, przedstawia nam odpowiedź na stawiane często pytania: dla czego zbrodnia nie jest zaraz ukarana, sprawiedliwi cierpią niesprawiedliwość, dokądże Bóg będzie pozwalał na panoszenie się zła? Są to pytania, które człowiek zawsze sobie stawiał. Do tego typu pytających a niecierpliwych ludzi należeli ewangeliczni Boanerges, „synowie gromu”, czyli bracia Zebedeuszowi, Jakub i Jan, apostołowie, tak nazwani przez Jezusa dla ich niecierpliwości w oczekiwaniu spełnienia się sprawiedliwości Bożej. Widząc bowiem wrogość Samarytan wobec Jezusa, rzekli doń: „Panie, czy chcesz, a powiemy, żeby ogień spadł z nieba i zniszczył ich?” (Łk 9, 54). Wiemy, że Jezus zabronił im tego.

Taką niecierpliwość wyczuwamy w tekście Apokalipsy: „Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary?”. Zastanówmy się nad tym tekstem, jego symboliką i znaczeniem dla nas.

„A gdy otworzył pieczęć piątą”.

Pieczczęć jest symbolem władzy. Pieczęcie w Apokalipsie są symbolami panowania Boga nad całym światem i nad historią. Księga planów Bożych jest opieczętowana. Pieczęcie te może otworzyć tylko Baranek, to znaczy tylko Bóg zna przyszłość i jest Panem rzeczy, które nadejdą. Tylko On może nam odsłonić rzeczy przyszłe, tylko w Nim to, co jest niezrozumiałe, stanie się zrozumiałym.

„Ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli”.

„Pod ołtarzem” oznacza złożenie ofiary krwi, gdyż ołtarz jest miejscem ofiary. W starożytności chrześcijańskiej na grobach męczenników, które służyły za ołtarze, odprawiano Eucharystię. Potem powstał zwyczaj, że na ołtarz dawano relikwie męczenników lub innych świętych. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego postanawia, że „starożytna tradycja umieszczania relikwii męczenników lub innych świętych pod ołtarzem stałym winna być zachowana, zgodnie z normami podanymi w księgach liturgicznych” (kan. 1237, § 2).

„Dla Słowa Bożego i dla świadectwa”. Męczennikiem jest ten, kto cierpi i oddaje życie dla wiary, za prawdy religijne. Równocześnie jest to dawanie świadectwa o Bogu i o Jego miłości ku ludziom. Dlatego pierwotnie męczenników nazywano świadkami. Świadkami krwi.

Wymowę męczeństwa w dzisiejszych czasach przypomniał Jan Paweł II podczas Mszy św. w Niepokalanowie w czerwcu 1983 r. z okazji drugiej swojej pielgrzymki do Ojczyzny: „Maksymilian Kolbe

przez swoją śmierć w obozie koncentracyjnym, w bunkrze głodowym, potwierdził w jakiś szczególnie wymowny sposób dramat ludzkości dwudziestego stulecia. Jednakże motywem głębszym i właściwym wydaje się to, że w tym kapłanie-męczenniku w jakiś szczególny sposób przejrzysta stała się centralna prawda Ewangelii — prawda o potędze miłości. (...) Ta właśnie prawda Ewangelii stała się szczególnie przejrzysta poprzez czyn oświęcimski Ojca Maksymiliana Kolbego. Można powiedzieć, że najdoskonalszy wzór, jaki pozostawił nam Odkupiciel świata, został w tym czynie podjęty z całkowitym heroizmem, a równocześnie z jakąś ogromną prostotą. Ojciec Maksymilian podejmuje decyzję, w której ujawnia się równocześnie dojrzałość jego miłości i moc Ducha Świętego — i do końca wypełnia tę ewangeliczną decyzję: oddaje życie za brata. (...) W tym jest moralne zwycięstwo nad śmiercią. Oddać życie za brata — to znaczy stać się poniekąd szafarzem własnej śmierci. (...) Rzeczywistością męczeńskiej śmierci zawsze jest męka — ale tajemnicą tej śmierci jest, że od męki większy jest Bóg. Wielka jest próba cierpienia, owo doświadczenie jak złota w tyglu — lecz od próby potężniejsza jest miłość: czyli — potężniejsza jest łaska.”

„Dokądże...” To pytanie-dramat męki i śmierci. To pytanie-zagadka sprawiedliwości dziejowej. To pytanie-niewiadoma planów Bożych. Ten głos, donośny rozlega się przez całą historię ludzkości po całej ziemi — od pierwszego zabójstwa Abła, poprzez hekatombę ofiar męczeńskich w dziejach świata, aż do naszych czasów. Znaki tych ofiar mamy na naszej ziemi: Oświęcim, Majdanek i tyle mogił zapomnianych...

Polski lekarz przebywał w Kambodży (Kampuczy) w latach 80-tych w ramach misji Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża, by nieść pomoc chorym po okresie okropnych prześladowań za czasów reżymu Pol Pot, który w okrutny sposób wyniszczył połowę narodu (3 miliony)! Spotykał masowe groby, miejsca kaźni, słuchał opowiadań, od których włos się jeży. „W ciągu tych kilku lat przesunęło się przez ten szpital — opowiada jeden ze świadków, który przeżył — dwustu pięćdziesięciu pracowników służby zdrowia. Tak jak i ja leżeli skuci. Gdy byliśmy potrzebni, zwalniano nas z łańcucha nie rozkuwając. Z tych dwustu pięćdziesięciu osób przeżyło pięćoro. Pięć osób! Ale i to jest niewiarygodne. To, że można było przeżyć”. I tak konkluduje autor lekarz — „Jestem teraz w kraju, który miał trzy symbole: Angkor Wat, lotos i ryż. Wszystkie przetrwały. Angkor jest jedynym zespołem świątyn, które Pol Pot oszczędził. W swej megalomanii maniaka zamierzał zrobić coś, co Angkor zaćmi. Osiągnął. Zaćmił wszystko, co do tej pory zdarzyło się w dziejach: okupację hitlerowską, Hiroszimą, wyczyny Amina Dady. Pol Pot zrobił coś, co jak potworne memento pozostanie w historii ludzkości, gdy już z Angkoru nie zostanie kamień na kamieniu.” (B. Szczygieł, *Mnisi w szafranowych szatach*, KAW, Kraków 1984).

„Dokądże?” — zapytywali ci biedni ludzie.

„Dokądże?” — pytają wszyscy, którzy cierpią i nie widzą kresu swej męczarni.

„I dano każdemu z nich białą szatę”.

Szata w Piśmie świętym ma bogatą symbolikę. Z jednej strony oznacza świat uporządkowany przez Stwórcę, z drugiej zaś jest zapowiedzią ponownego odzyskania chwały utraconej w raju. Biała szata ma szczególną w Biblii wymowę. Apokalipsa na innym miejscu przedstawia przyodzianych w białe szaty, „którzy przychodzą z wielkiego ucisku i oplukali swe szaty, i w krwi Baranka je wybielili” (7, 14). „Błogosławieni, którzy płuczą swe szaty, aby władza nad drzewem życia do nich należała i aby bramami wchodzili do Miasta” (22, 14). A zatem biała szata oznacza końcowe zwycięstwo sprawiedliwości nad występkiem, miłości nad złem, wypełnienie się planów Bożych, kiedy to Bóg zwinie niczym namiot niebo i ziemię, a nastanie nowe Niebo i nowa Ziemia i nowa Jerozolima — Miasto Święte, zstępujące z nieba od Boga (por. Ap 21, 2).

Próbował tę wizję Apokalipsy oddać genialny malarz XVI wieku El Greco (Domenico Theotocopulos). W Metropolitan Museum w Nowym Jorku wisi jego obraz „Otwarcie piątej pieczęci”. Na pierwszym planie postać św. Jana, w czerwonej szacie, wznoszącego błagalne ręce ku niebu. Dalej siedem postaci męczenników podobnie wznoszących ręce, oczekujących na białą szatę. Całość robi wstrząsające wrażenie — oczekiwanie na pomstę Boga, zamarcie frenetycznie wzniesione ramiona; zda się, że słyszymy głos, „by jeszcze krótki czas odpoczęli, aż pełną liczbę osiągną także ich współsłudzy oraz bracia, którzy, jak i oni, mają być zabici”. Jak pisze holenderski autor. El Greco malował te postaci przy świetle świecy w piwnicy swego domostwa w Toledo, które uwiecznił mistycznie na innym obrazie. „Jakieś frenetyczne Hosanna zostało tu przedstawione (...) Jak nagie zwierzęta stali męczennicy w pozycjach, które można było tłumaczyć w najróżniejszy sposób. Może w drętwość metafizycznej ściągali dla siebie szaty z chmur, może odpychali stare łachmany umarłych, które rzucone w górę spadały stamtąd ciężkie jak kamienie grobowców. Może dostawali korony i gałązki palmowe od małych, mglistych aniołków, skaczących z góry na dół w prawym narożniku. Może się nawzajem koronowali, może błagali o litość, albo błagali o zemstę.” (Simon Vestdijk, *Piąta pieczęć. Powieść o El Greco*, przekł. M. Chelkowski, Warszawa 1970).

Obraz o piątej pieczęci należy do szczytowej twórczości El Greco, może nie z punktu widzenia formalnego — można wszakże znaleźć cenniejsze dzieła — lecz na płaszczyźnie ideowej. Jest to wczucie się w najtrudniejszą sprawę dla człowieka, który pyta w cierpieniu: dokądże? dla czego?!

O tej najtrudniejszej sprawie ludzkiej pisze Jan Paweł II w liście apostołskim o cierpieniu *Salvifici doloris*: „Prawie każdy (człowiek)

wchodzi w cierpienie z typowo ludzkim sprzeciwem oraz z pytaniem «dlaczego». Pyta o sens cierpienia i szuka na to pytanie odpowiedzi na swoim ludzkim poziomie. Niejednokrotnie zapewne stawia to pytanie również Bogu — i stawia wobec Chrystusa. Nie może przy tym nie dostrzegać, że Ten, wobec kogo stawia swe pytanie, sam cierpi — a więc, że chce mu odpowiadać z Krzyża, z pośrodku swego własnego cierpienia. Trzeba jednakże nieraz czasu, nawet długiego czasu, ażeby ta odpowiedź zaczęła być wewnętrznie słyszalna. Chrystus bowiem na ludzkie pytanie o sens cierpienia nie odpowiada wprost i nie odpowiada w oderwaniu. Człowiek słyszy Jego zbawczą odpowiedź w miarę, jak sam staje się uczestnikiem cierpień Chrystusa.

Odpowiedź, która przychodzi przez takie uczestnictwo na drodze wewnętrznego spotkania z Mistrzem, jest z kolei czymś więcej niż tylko oderwaną odpowiedzią na pytanie o sens cierpienia. Jest to bowiem nade wszystko wezwanie. Powołanie. Chrystus nie wyjaśnia w oderwaniu racji cierpienia, ale przede wszystkim mówi: «Pójdź za Mną!» Pójdź! Weź udział swoim cierpieniem w tym zbawianiu świata, które dokonuje się przez moje cierpienie! Przez mój Krzyż. W miarę jak człowiek bierze swój krzyż, łącząc się duchowo z Krzyżem Chrystusa, odsłania się przed nim zbawczy sens cierpienia. Człowiek nie odnajduje tego sensu na swoim ludzkim poziomie, ale na poziomie cierpienia Chrystusa. Równocześnie jednak z tego Chrystusowego poziomu ów zbawczy sens cierpienia zstępuje na poziom człowieka i staje się poniekąd wyrazem jego własnej odpowiedzi. Wówczas też człowiek odnajduje w swoim cierpieniu pokój wewnętrzny, a nawet duchową radość” (n. 26).

Alé piąta pieczęć zostanie otwarta dopiero, „aż pełną liczbę osiągną...” Aż się wypełni wszystko.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Stanisław Waliszewski

CAŁUN TURYSKI OCZAMI LEKARZA (I)

OD REDAKCJI:

Całun Turyński w ostatnich latach wzbudził ogromne zainteresowanie wszystkich, zwłaszcza wierzących. Na całym świecie ukazał się szereg publikacji tak naukowych, jak i popularnych. Ostatnio polski czytelnik otrzymał przekład (lub raczej przekłady) wartościowej książki angielskiego historyka, Iana Wilsona o Całunie Turyńskim. Wzbudziło to tym bardziej zainteresowanie ogółu społeczeństwa.

Przygotowując polskie prace na ten temat rozpoczynamy druk opracowania dra Stanisława Waliszewskiego, który od ponad czterdziestu lat znany jest ze swej działalności jako nieustrudzony prelegent i popularyzator zagadnień związanych z Całunem w całej Polsce. Jako lekarz jest on szczególnie predestynowany do opisu Całunu z punktu widzenia medycznego. Dr Waliszewski jest członkiem korespondentem Międzynarodowego Centrum Syndonologicznego w Turynie i członkiem wspierającym Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, gdzie współpracuje w Studium Syndonologicznym istniejącym przy tymże Towarzystwie.

Publikujemy te materiały z myślą o wykorzystaniu przez duszpasterzy w Wielkim Poście lub podczas nabożeństw pierwszopiątkowych czy też godzin biblijnych.

I. CAŁUN OGLĄDANY Z BLISKA

CAŁUN z TURYNU jest starożytną tkaniną lnianą o splocie w kształcie kłosa. Płótno takie posiada silnie rozwiniętą strukturę porowatą, dzięki której wykazuje szczególniejszą zdolność odsorbeyjną. Zdolność ta w związku z układem splotów potęguje się. Obecne wymiary wynoszą: 4 m 36 cm wzdłuż i 1 m 10 cm wszerz. Ogólny splot tkaniny ma się jak trzy do jednego, tj. każda nitka wątku przechodzi na przemian pod trzema niemi osnowy i ponad jedną, tworząc linie na przemian ukośne, które w efekcie dają wzór w kształcie kłosa lub jodełki, „a spiga” jak określają Włosi. Podczas niedawnych badań i szczegółowej analizy, prof. Raes z Gandawy znalazł wśród nitek lnu minimalny ślad bawełny. Nie przeszkadza to jednak w niczym w identyfikacji całości z uwagi na to, iż bawełna jest starsza w użyciu na Bliskim Wschodzie niż len.

Na jednej tylko stronie powierzchni tego obszernego płótna są widoczne odbicia przedniej i tylnej strony ciała mężczyzny, w wieku około 30—35 lat i wysokości 1 m 81 lub 1 m 83 cm. Odbicia te są doskonałym negatywem fotograficznym, za wyjątkiem miejsc nasiąkłych krwią, które stanowią — rzecz oczywista — pozytyw.

Autor niniejszego opracowania trzykrotnie widział Całun i to z bliska, tak iż wszelkie szczegóły były dobrze zauważalne.

Całun jest solidnym płótnem z warsztatu rękodzielniczego z okolic Damaszku w Syrii, stąd też nazwa: płótno damasceńskie lub „dama-szek”. Koloryt jego jest w zasadzie biały, ale dzięki patynie wieków i niezwykłym wydarzeniom, którym ulegał, biel jego nie jest już autentyczna, lecz stonowana lekkim zażółceniem, jak wszystkie bardzo stare tkaniny płócienne.

Odbicia konturów. Ciało są barwy sepil, czyli ciemno-brązowe i przechodzą w podłoże bez linii demarkacyjnej, jak gdyby się rozplływały. Natomiast ślady krwi w miejscach ran głównych są barwy wyblakłej

malwy i oscylują pomiędzy lekkim karminem a różem. Po obu bokach Całunu przebiegają równoległe linie karbonizacyjne, czyli zwęglenia. To ślady pierwszego pożaru, o mniejszych szkodach. Nie jest wszakże wiadomym, kiedy i gdzie to wydarzenie miało miejsce. Być może dotyczy ono chwilowego pobytu Całunu w Besançon i pożaru katedry św. Szczepana w roku 1349.

Lecz na tych liniach widać 16 dużych i 6 mniejszych, żywo odcinających się od podłoża, białych wstawek, o innym wzorze, z płótna holenderskiego. To smutne następstwo po dużo groźniejszym w skutkach pożarze w Chambéry, w nocy z 3 na 4 grudnia 1532 roku. Poza tym na każdej połowie Całunu widać po 6 małych, okrągłych otworów, na dole i na górze po trzy, które mogą być jeszcze starszego pochodzenia, po tzw. „próbie ognia”, z VII wieku. I jeszcze jedno spostrzeżenie: tak w linii środkowej, jaki do bocznie, zauważa się lekko zaznaczone, rombówate zakola. To ślady parowania, lanego wodą i rozgrzanego do bardzo wysokiej temperatury Całunu, wyniesionego w ostatniej chwili owej dramatycznej nocy, z płonącej i już zawalającej się Królewskiej Kaplicy. (Sprawdzono doświadczalnie, iż płótno identyczne z całunowym może wytrzymać temperaturę wysoką do 200°C.)

Mimo to, zrzędzeniem Opatrzności, zasadnicze odbicia i rany nie zostały podczas tej katastrofy naruszone.

Na patrzącego z bliska św. Całun robi wstrząsające wrażenie. Przede wszystkim jest odczuwalna jakaś nadzwyczajna, specjalna atmosfera, można by rzec „świętości”. Kolana same się uginają, a serce poczyna bić niespokojnie pod wrażeniem czegoś, co się nie mieści w słowach: to obecność Boga w postaci Jego Krwi Najdroższej, która odkupiła świat. Podobnemu wrażeniu ulegają także ludzie innych wyznań, a nawet niewierzący. Liczba nawróceń podczas wystawień Całunu dla kultu publicznego, jest zawsze duża, zwłaszcza wśród ludzi nauki.

Jakkolwiek historia Płótna jest bardzo stara i choć pobożność wszystkich czasów widziała w nim ślady Boga-Człowieka, dopiero jednak pierwsza fotografia w nocy z 24 na 25 maja 1898 roku, wykonana przez adwokata turyńskiego, artystę amatora, Secondo Pio, ujawniła całemu światu obraz pozytywu, o urzekającej piękności i szeregu szczegółów, o wielkiej wartości naukowej. Do tej pory rozpatrują je naukowcy z całego świata... I rzecz niewiarygodna! Im wspanialsze odkrycia naukowe, nie należące bynajmniej do łatwych ani tuzinkowych, im zawilsza technika badań, im doskonalsza, najnowocześniejsza aparatura z zakresu nauk medycznych, fizyki czy biochemii, tym wyraźniej autentyczność samego Całunu oraz jego bezsporne powiązanie z Osobą Jezusa Chrystusa, wydają się być czymś nieodwracalnym.

Na obecnym etapie badań nie ma już żadnych wątpliwości co do autentyczności, wieku i charakteru odbić na tym czcigodnym Płótnie.

nie. Zaś opisy ewangeliczne są zadziwiająco zgodne w swych najdrobniejszych szczegółach z tym, co możemy zobaczyć na Całunie Turyńskim, z taką tylko różnicą na korzyść, iż Całun ukazuje naszym oczom to, czego Ewangelie ze zrozumiałych względów podać tak szczegółowo nie są w stanie.

Człowiek z Całunu, którego odbicia negatywne(z cechami pozytywu) są unikalne w skali światowej, umarł na krzyżu śmiercią męczeńską. Przedtem był srodze ubiczowany biczem rzymskim, a przed wyprowadzeniem na stracenie był cierniem koronowany w postaci czepeca kolczastego.

Powstanie tych odbić było możliwe na drodze naturalnej, przy zaistniałym zespole wyjątkowo zbiegających się ze sobą warunków i okoliczności, trudnych nawet dziś do odtworzenia, jakkolwiek są w tym kierunku czynione próby, dające wcale zachęcające wyniki!

II. KRWAWE POT W OGRÓJCU

„Pograżon w udreće jeszcze silniej się modlił — a Jego pot był jako gęste krople krwi, sączące się na ziemię”.

Jeden z wybitnych lekarzy tak pisze o tym zjawisku: „Krwawy pot jest fenomenem, który my, lekarze współcześni, możemy lepiej zrozumieć aniżeli koledzy dawnych czasów, zwłaszcza jeśli myślimy o wszelkich skutkach stresowych duchowej udreki. Zagadnienie stresu jest bowiem sprawą psychosomatyczną, gdyż w niej wszelkie urazy psychiczne mogą się przekształcić lub ujawnić objawami fizycznymi. Zaś dogłębna i wstrząsająca walka wewnętrzna, której doznał Jezus w Gethsemani, jest z wszelką pewnością tym samym zjawiskiem, wywołującym tzw. wstrząs histaminowy. Jak wiadomo, powoduje on zwiększenie przepuszczalności śródbłonka naczyń włosowatych, gęsto przecież oplatających odprowadzające przewody gruczołów potowych, co z kolei sprzyja tzw. „wybuchom potowym”. To wszystko daje prawo do naukowego uzasadnienia tego rzadkiego lecz możliwego zjawiska — krwawego potu”.

Występujące w interwałach nagle odpływy krwi obwodowej do wielkich naczyń jamy brzusznej, musiały znów wywoływać stan bliski omdlenia: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Jednak nie moja wola, ale Twoja niech się stanie”. „Wtedy ukazał Mu się anioł z nieba i umacniał Go” (Łk 22, 42—43). I oto Jezus znów powracał do równowagi duchowej. Lecz widząc morze niezgłębionego zła wszystkich czasów, a także czując rzeczywistą trwogę przed czekającą go kaźnią, z której zdawał sobie sprawę, pocił się krwawym potem, a stan stresowy się pogłębiał.

Forma „wybuchów potowych” jest znana w medycynie praktycznej, zwłaszcza u ludzi młodych, umierających „trudną śmiercią”, tj. o przedłużonym procesie konania. W pocie takich ludzi można znaleźć labo-

ratoryjnie dużą ilość czerwonych ciałek krwi, znacznie większą niż u umierających przeciętnie.

Te ogromne masy czerwonych ciałek krwi, od chwili „Konania w Ogrójcu” znajdujących się na obwodzie ciała, w tkance podskórnej i w skórze właściwej, w świetle naczyń włosowatych i gruczołów potowych, stały się wkrótce wielkim sensybilizatorem — uczulaczem wszelkich, nawet najdrobniejszych urazów fizycznych w niedalekiej przecież już kaźni Jezusa i w zasadniczy sposób wpłynęły także na możliwość powstania odbić negatywnych na Całunie.

III. OPLWANIE I POLICZKOWANIE

„Wówczas zaczęli pluć Mu w twarz, i bić Go pięściami, a inni policzkowali Go.” (Mt 26, 67, podobnie jak: Mk 14, 65; Łk 22, 63—64; J 18, 22—24; 19, 4).

Od chwili pojmania i powiedzenia Jezusa”... to jest wasza godzina ciemności” i „...czyż nie mam pić kielicha, który mi podał Ojciec”, Chrystus Pan był bardzo często bity po twarzy.

Najhaniebniejszym sposobem poniżenia człowieka u Żydów było bicie pięściami twarzy z jednoczesnym pluciem w nią. Bito stojąc naprzeciwko skazanego prawą pięścią zwiniętą w kulak. A bito zawsze z rozmachem: od strony lewej ku prawej, wskutek czego ogromna większość razów spadała na prawą stronę twarzy. Można to stwierdzić patrząc na Oblicze Całunowe Jezusa. Niewątpliwie najboleśniejszym był „policzek” zadany Jezusowi przez sługę arcykapłana (urzędnika raczej) w sytuacji opisanej u św. Jana (18, 19—23). Otóż „policzek” ten wyjątkowo nie był zadany zwykłym sposobem, wyżej opisanym. „...jeden ze sług obok stojących spoliczkował Jezusa, mówiąc: tak odpowiadasz arcykapłanowi?” W oryginale greckim jest napisane „edoken rápisma”, co oznacza także silny uraz narzędziem tępokrawędziastym lub kijem. A Jezus po otrzymaniu takiego „policzka” zawołał: „ti me derejs,” po grecku, a w łacinie: „quid me caedis?” — co w obu językach oznacza zadanie rany, przecięcie skóry. A co na to Całun? Po prawej stronie Oblicza Jezusowego widać długą, dosyć szeroką ranę, rozpoczynającą się na grzbiecie nosa i oddzielającą część chrzęstną nosa od obu kości nosowych, które nie są złamane: „Kości Jego nie będzie złamana” (J 19, 36; 12, 46). Rana powyższa przechodzi w prawy fałd nosowopoliczkowy, wywołując ogromne podbiegnięcie krwawe okolicznych tkanek miękkich.

Z punktu widzenia medycyny sądowej tylko taki policzek mógł wywołać opisany skutek. A inne obrażenia Najświętszego Oblicza? Na czole trzy ogromne otarcia naskórka aż do skóry właściwej łącznie. Być może należy je przypisać upadkom podczas drogi krzyżowej. Łuki nadbrwiowe podbiegnięte krwawo, wykazują dodatkowo powierzchniowe rany miażdżone. Ogromne krwiaki w okolicy obu oczodołów,

przede wszystkim po prawej stronie, tak że szpara powiekowa zupełnie zanikła. Okolica kości parzmowej wykazuje ogromny obrzęk i podbiegnięcie krwawe z otarciem naskórka. U podnóża prawego skrzydełka nosa niewielka trójkątna rana. Prawy kącik ust zraniony, wykazuje wyciek wydzieliny krwistej, prawdopodobnie śliny zmieszanej z krwią. Po tej samej stronie wąs częściowo wyrwany, podobnie jak prawa połowa brody. Broda w znaczeniu anatomicznym, tj. najbardziej wystająca część żuchwy, wykazuje silne stłuczenie. Więc większość tych okrutnych obrażeń, zadanych pięścią, dotyczy prawej połowy Oblicza Całunowego. Natomiast lewa strona, wykazuje znacznie mniej opisanych urazów. Nie jest jednak od nich wolna.

Wnioskując z opisu św. Jana (18, 28), pomiędzy skazaniem Jezusa na śmierć w nocy na pierwszym posiedzeniu Sanhedrynu, co mogło mieć miejsce około godziny 1-szej, a posiedzeniem drugim, czysto formalnym, z którego wczesnym rankiem zaprowadzono Jezusa do pretorium, mogło upłynąć około 4-ch godzin. W tym czasie Jezusa wtrącono do podziemi pałacu Kajfasza, być może była to stajnia pełna nieczystości, i właśnie tam, Chrystus Pan doznał największych upokorzeń moralnych jako Bóg, ze strony nienawidzącego go stworzenia. Tam spadło na Jego Najświętsze Oblicze najwięcej haniebnych rązów, a Jego Boski Majestat doznał najwyższego upokorzenia przez ohydne bluźnierstwa miotane ustami niektórych członków Sanhedrynu. Nie wszyscy bowiem jego członkowie podzielali niechęć czy wprost nienawiść ku Jezusowi. Wielu na to zebranie nocne nie przybyło, wielu nie zaproszono, a inni jeszcze wyszli, jak Józef z Arymatei, Nikodem, szkoła Gamaliela. Ale ci, co zostali, okrutnie obeszlę się z zamkniętym w tym więzieniu-stajni Jezusem. Dziś na tym miejscu można zwiedzić te ponure lochy, nad którymi wznosi się Kościół św. Piotra płaczącego albo „od piania koguta” — „Ecclesia Sancti Petri in Gallicantu”.

BICZOWANIE

„Wówczas Piłat wziął Jezusa i kazał Go ubiczować” (J 19, 1).

„Na moim grzbiecie orali oracze i długie wyłobili bruzdy” (Ps 128).

Proces Jezusa miał podłoże narodowościowo-religijne. Ponieważ każdy wyrok skazujący na śmierć musiał być zatwierdzony przez Namiestnika Judei, w tym wypadku przez Piłata Poncjusza, przeto Jezus został tam w piątek, wczesnym rankiem doprowadzony. Piłat z kilku powodów starał się Jezusa obronić. Jak podaje św. Łukasz (23, 7—12), odesłał nawet Jezusa do Heroda, tetrarchy Galilei, aby nie mieć z Nim kłopotu. Jednak na próżno. Aby ostatecznie skłonić podburzony tłum do uspokojenia, Piłat rozkazał Jezusa ubiczować. Litości jednak wśród rozwydrzonego tłumu nie znalazł, a gdy niedwuznacznie zagrożono mu donosem do Tyberiusza, gdyż: „poza Ce-

zarem nie mamy króla” (J 19, 15), umył ręce i „wydał Go im, aby Go ukrzyżowano” (J 19, 16).

A więc Piłat ubiczował Jezusa przed zatwierdzeniem wyroku skazującego. Wiemy także dlaczego? Lecz co to było u Rzymian bicowanie, co oznaczała ta kara?!

Biczowanie było u Rzymian nieodmiennie przywiązane do głównej kary, jaką była kara krzyża. Obywatele rzymskich nie biczowano w ogóle. Zakazywały tego: Lex Porcia z roku 195 przed nar. Chr. i Lex Sempronia z roku 123 także przed nar. Chr. Rzymianin w niezmiernie tylko rzadkich wypadkach otrzymywał karę różeg honorowych. Wówczas, rzecz jasna, stosowano inne „różgi” aniżeli przy „biczach rzymskich”. Pierwsze nie uszkadzały w ogóle ciała, pozostawiając jedynie plamy na honorze. Natomiast wobec narodów podbitych i niewolników, często bywała stosowana ta straszliwa kara, tzw. „flagrum” lub „taxillum romanum”, czyli „bicy rzymskich”. Końcówki tych ostatnich były zawsze zakończone ostrymi względnie tępymi przedmiotami metalowymi, jak ołów, żeliwa, czasem kości lub krzemienie.

Rzymianie, w przeciwieństwie do Żydów, nie ograniczali liczby razów bicia. I podczas gdy u Żydów obowiązywała zasada „quadraginta minus unam”, tj. 39 razów, u Rzymian liczba ta w zasadzie była dowolna. Jej zastosowanie miało dwa cele: w wypadku lżejszego przewinienia miała służyć do wyznania czegoś lub przyznania się do winy, zaś w przypadku drugim — była tylko przygotowaniem do kary głównej, czyli kary krzyża. Jednakże w obu zastosowaniach była to raczej kara ostateczna i tak czy owak prowadziła do śmierci skazanego. Mówią o tym literackie teksty poetów, pisarzy czy prawników: I tak Horacy powiada: „biczami na śmierć zabity” albo „straszliwe bicze”. Apulejusz wzmiankuje: „różgami i biczami zabici”, a Ulpianus pisze: „wielu podczas torturowania umierało”.

Zważywszy iż „flagrum taxillatum” lub „flagellum” należały do obowiązkowego rytuału ukrzyżowania należy wziąć pod uwagę. 1) typ instrumentu biczowania, 2) obrażenia i uszkodzenia ciała podczas biczowania, 3) rodzaj reakcji organizmu skazanego i 4) możliwość, iż skazany może paść, nim zostanie ukrzyżowany.

Jak wiemy „flagrum romanum” lub „flagellum taxillatum” były zaopatrzone na końcu swoich dwu lub trzech rzemieni schodzących się w obrębie jednej rękojeści, w zakończenia ostre lub tępe. W zależności od siły uderzenia, postawy skazanego (pionowa lub ugięta w pasie — jak u Pana Jezusa) i kształtu zakończeń bicia mogły powstać na skórze lub jeszcze głębiej następujące obrażenia.

- a) spłaszczenie, uraz powierzchniowy skóry,
- b) uszkodzenie skóry właściwej z jej zmiażdżeniem,
- c) przerwanie ciągłości skóry właściwej z wnikiem („taxillum”) w głąb tkanek miękkich aż do układu kostnego.

Pierwsze dwie możliwości wywoływały bądź wybroczyny, bądź podbiegnięcia krwawe, natomiast trzecia powodowała zawsze ogromne zniszczenia wewnątrztkankowe, miażdżąc wszystko po drodze, niezadko docierając do części kostnych.

Brzezi takich ran nie były zbyt ostro obrysowane, zaś wnętrze samej rany było pełne nie tylko resztek tkankowych, lecz również mostków, zawierających naczynia krwionośne, częściowo uszkodzone lub nie. To też rany takie albo silnie krwawiły, albo też były wypełnione tylko osoczem. U Pana Jezusa rany były zadane kulkami ołowianymi przymocowanymi do rzemieni bicia bądź poziomo (dwurzemienne) bądź pionowo (trójrzemienne). Ktoś policzył dokładnie ilość ran ósemkowatych z wyraźną przerwą na połączenie poprzeczne. Było ich około 120. Stąd liczba uderzeń musiała się wahać od 50 do 60, biorąc pod uwagę obłość ciała ludzkiego oraz to, że nie wszystkie zakończenia mogły naraz spowodować obrażenia głębokie miękkich tkanek. Bito całe Ciało Jezusa, oszczędzając tylko podbrzusze z obawy o ewenteracje oraz okolice serca z uwagi na możliwość tamponady. Najwięcej uderzeń spadło na plecy Chrystusa Pana. I mimowoli przychodzi na myśl słowa Izajasza. „Myśmy Go uważali jakoby za trędowatego, od Boga zbitego a poniżonego, przed którym sobie ludzie twarz zasłaniają” (Iz 53, 3—4). Warte podkreślenia, iż choć te ósemkowane rany przeplatają się ze sobą w różnych kierunkach, to zasadniczo ich układ pozwala na wyciągnięcie następujących dwu wniosków: 1) że Skazanego bito stacjonarnie, w pozycji pochylenia i 2) rany są rozrzucone wachlarzowato, co pozwala na wyciągnięcie wniosku, iż Chrystusa Pana biło dwóch żołnierzy, z których jeden był wyższy, a drugi nieco niższy. Żołdacy, których użyto do tej katowskiej czynności, należeli do Syrofenicjan, a więc rasy nienawidzącej Żydów. Słyszając, że to jest ich król, biczowali tym okrutniej.

Biczowanie powodowało również zmiany w charakterze przemieszkowo-surowiczym w jamach ciała, takich jak osierdziowa i opłucna. Stany takie należy traktować jako swoiste odczyny osierdzia, ale przede wszystkim opłucnej, bardziej narażonej na urazy miękkich tkanek, leżących bezpośrednio w jej pobliżu. W przypadku Chrystusa Pana mogły mieć miejsce tu i ówdzie uszkodzenia pęczków naczyniowych, przebiegających dosyć powierzchownie, w przestrzeniach międzyżebrowych. Efektem tego były niewielkie krwawienia do jamy opłucnej. Taki stan bywa określany jako „zapalenie opłucnej odczynowe krwotoczne pourazowe”.

I jeżeli śmierć krzyżowa Chrystusa Pana była stosunkowo szybka, główną przyczyną był tzw. „wstrząs traumatyczny”, czyli pourazowy lub „chirurgiczny”, wywołany przez „flagrum romanum”.

V. CIERNIEM UKORONOWANIE

„Rozebrali Go z szat i narzucili na Niego płaszcz szkarłatny. Uplótszy wieniec z ciernia włożyli Mu na głowę, a do prawej ręki dali Mu trzcinę. Potem przyklękali przed Nim i szydzieli z Niego, mówiąc: Witaj, królu żydowski. Przy tym pluli na Niego, brali trzcinę i bili Go po głowie” (Mt 27, 27—30; Mk 15, 17—19; J 19, 2Z3).

Chrystusowa korona cierniowa, jak to chce wielu egzegetów, była upleciona z gałązek krzewu, należącego do gatunku jujuby, o nazwie: „ziziphus spina Christi” lub „acanthus orientalis”. Według innych natomiast chodziło raczej o „ziziphus vulgaris” lub „poliurus spina Christi”, a to z uwagi na powszechność jego rozprzestrzeniania się w okolicach najbliższych Jerozolimie, a nawet rosnącego w samym mieście. Oba jednak rodzaje ciernia, i to jest chyba najbardziej zasadnicze, posiadały niezwykle ostre kolce, zdolne do przeniknięcia poprzez „czepiec ścięgnisty” aż do okostnej płaskich kości czaszki. Jednakże korona cierniowa Chrystusa Pana inaczej wyglądała, aniżeli chce to widzieć pobożna wyobraźnia całej plejady artystów od wczesnego średniowiecza począwszy. Musiano tę koronę uformować w kształcie niedużej rzymskiej czapki, zwanej „pileus”, podobnej do dzisiejszego beretu lub używanego podczas niebezpiecznych prac kasku ochronnego. Stąd nie korona w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz „czepiec kolczasty” otaczał obwód całej głowy Jezusa, łącznie z jej sklepieniem. Wynikiem tej straszliwej „inowacji” było zadanie w obrębie owłosionej skóry głowy Zbawiciela około 70-ciu głębokich, silnie krwawiących ran kłutych. Jak zaś wynika z tekstu ewangelicznego, Pana Jezusa bito „trzcina” po tak ukoronowanej głowie. Lecz ta „trzcina” nie przypominała z dużym prawdopodobieństwem tej, która zwykła rosnąć nad brzegami naszych stawów czy jezior. Raczej przypominała kij bambusowy lub coś w jego rodzaju, zdolny do zadania niezwykle bolesnych razów tak „ukoronowanej” głowie. A teraz chcemy zwrócić naszą uwagę na kilka interesujących i niezwykle mocno podkreślających autentyzm zapisu całunowego — krwawień. Chodzi mianowicie o krwawienia Najświętszego Oblicza, widocznych dobrze w okolicy czoła i obu skroni. Jeden z uczonych badając specjalnie to zagadnienie, zwrócił uwagę na anatomiczną zbieżność przebiegu naczyń krwionośnych tych okolic, z najdokładniej odpowiadającymi tej sytuacji śladami wpływów krwi, obecnych na Całunie w postaci krzepów. Przy czym wśród tych krwawień jak najdokładniej można rozróżnić te, które pochodzą ze zranionej tętnicy, oraz te, których źródłem było otwarcie naczynia żylnego.

Specjalnego wyjaśnienia wymaga trudny diagnostycznie, ślad krwawienia żylnego, znajdujący się mniej więcej w pośrodku czoła, w kształcie greckiej litery „epsilon” lub cyfry 3. Krwawienie to pochodzi z żyły czołowej przedniej, ściślej, z jej lewej gałęzi, po rozdwojeniu. Jak mogło dojść do powstania tego dziwnego śladu? Przez

wiele lat stanowiło to dylemat, nad którym łamało sobie głowę wielu naukowców z zakresu anatomii i hematologii. Ostatecznie sprawa została całkowicie wyjaśniona. Aby taki ślad mógł powstać na drodze naturalnej, bo o takiej tylko może być mowa, potrzeba było czterech, zsynchronizowanych ze sobą czynników mechaniczno-biologicznych.

Oto one: 1) asymetryczne zawieszenie Ciała Jezusa na krzyżu z przechyłem w stronę prawą pod kątem około 5—7°.

2) Ruchy ciała: unoszenie ku górze i zwisu ku dołowi. Chrystus Pan wykonywał te ruchy co kilka minut (około 5—8 minut), gdyż nie chciał umierać natychmiast po zawieszeniu na krzyżu, wskutek za paści ortostatycznej. Ważnym podkreślenia jest fakt, iż podczas tych ruchów ku górze i w dół, zmieniał się także układ głowy: podczas unoszenia Ciała ku górze, głowa przechylała się w prawo, odwrotnie było, gdy Jezus zwisał ku dołowi.

3) Marszczenie czoła w liczne i wyraźne fałdy, jako odruch na narastające bóle mięśni szkieletowych, coraz to bardziej podatnych na skurcze tętnicze. Wiemy bowiem, iż metabolizm komórkowy stawał się stopniowo niedostateczny, aż tuż przed śmiercią doszło do zupełnego zakwaszenia CO₂ włókien mięśni poprzecznie prążkowanych. Reszta bowiem produktów ubocznych przemiany materii, w tych warunkach, nie mogła być ani wydalana ani wymieniana.

4) Przekłucie lewej gałęzi żyły czołowej przedniej, trzema kolcami czepca kolczastego. Oczywiście kolce te tkwiły stale w świetle naczyń, które, w zależności od intensywności ruchów Ciała i przechyłów głowy, okresowo ponownie krwawiło. I oto tajemnica tego zagadkowego krwawienia wyjaśniona.

Pozostaje opisać charakterystyczny ślad, dobrze widzialny w gęstwie włosów, po lewej stronie głowy. Chodzi tu o typowy dla krwawienia tętniczego miarowy rozprysk krwi, zgodny z siłą wyrzutową serca oraz ciśnieniem wewnątrz tętniczym. Przy czym bliższe ślady samej tętnicy są najobfitsze, dalsze natomiast coraz to słabsze, co jest zrozumiałe w związku ze spadkiem ciśnienia i słabnącą mocą wyrzutową serca. To charakterystyczne krwawienie pochodzi dokładnie z tętnicy skroniowej powierzchownej lewej, jej gałęzi czołowej.

I ostatni ślad krwawienia, widoczny na Obliczu Całunowym. W gęstwie włosów po stronie prawej, nieco poniżej w porównaniu z poprzednim, zauważa się wyraźny i ciągły w zasadzie wypływ krwi, nieco w jednym miejscu rozdzielony, na wysokości prawego guza czołowego. To wynik typowego dla układu żylnego krwawienia z żyły skroniowej powierzchniowej prawej, jej gałęzi czołowej. Jak można przypuszczać, ślad powyższy powstał w pierwszej fazie męki krzyżowej, kiedy to w układzie żylnym istniały jeszcze odpowiednie warunki śródżylnego ciśnienia, zbliżone do fizjologicznych.

Pozostaje do omówienia krwawienie, spowodowane także czepcem kolczastym, w okolicy potylicy względnie górnej części karku. Trzeba

bowiem wyjaśnić, dlaczego na 12 wyraźnych śladów, tylko 4 wykazują ukierunkowanie prawostronne, podczas gdy 8 z nich, kieruje się w lewo. Są dwie tego przyczyny:

1) Większość z tych krwawień powstała, gdy Jezus był policzkowany na dziedzińcu twierdzy Antonia (J 19, 3), tuż po nałożeniu Mu na głowę czepca kolczastego. Tu przypominamy sobie „zwyczaj” bicia pięścią w prawą połowę twarzy. Jednoczesne zaś okładanie czubka głowy pokrytego cierniem tzw. „trzcina” musiało spowodować skręty i przechyły całej głowy właśnie w lewo i ku tyłowi.

2) Już na krzyżu, podczas unoszenia się ku górze, Ciało Jezusa przybierało pozycję, zwaną w anatomii „emprostotonus”, a więc oddaloną od pionowego drzewca krzyża. Nie było więc okazji do wywołania krwawień w prawo. Toteż jedynymi i krótkimi chwilami kontaktu uwieńczonej cierniem głowy Jezusa z drzewem krzyża, był moment zwisu. Wówczas, jak wiemy, głowa przechylona w lewo, mogła, otarłszy się o twardość pala, doznać zadrażnienia i poruszyć tkwiące w niektórych naczyniach potylicy kolce, wywołując krwawienia w lewo.

Jeszcze jedna, lecz ważna uwaga: otóż nie było w zwyczaju ani u Rzymian, ani u Żydów koronowanie cierniem skazanych na śmierć. Tzw. „zabawa w króla” nic z tym wspólnego nie miała! Nie wydał też takiego rozkazu Piłat, przypuszczalnie nawet nie wiedział, że tak się stanie. To był szatański wymysł syrofenickich żołdaków-oprawców, nienawidzących fanatycznie Żydów. Lecz fakt ten został zapisany w Ewangeliach i zanotowany na Całunie z Turynu. To mówi samo za siebie! Piszący te słowa nie zgadza się ze zdaniem, iż Chrystus Pan na krzyżu nie miał już korony-czepca cierniowego. Nic bowiem nie wskazuje, aby uznać tę tezę za słuszną. Natomiast jest najzupełniej zgodny z twierdzeniem, iż przed ukrzyżowaniem, a podczas Drogi Krzyżowej, Oblicze Jezusowe zostało otarte z potu, krwi, wszelakiego brudu i płwocin oprawców. „Weronika” istniała naprawdę, choć przypuszczalnie pod innym imieniem. Ale taka niewiasta była i taki uczynek miłosierdzia wobec Jezusa dźwigającego „patibulum” i wielokroć razy pod jej ciężarem upadającego — zgodnie z tradycją spełniła! Świadczy o tym wolne od całkowitego zalania krwią Oblicze Jezusowe na Całunie Turyńskim.

VI. DŹWIGANIE POPRZECZKI, DROGA KRZYŻOWA I UPADKI.

„A On sam dźwigając krzyż wyszedł na miejsce zwane miejscem Czaszki, które po hebrajsku nazywa się Golgota” (J 19, 17). Synoptycy (Mt 27, 32; Mk 15, 21; Łk 23, 26) wspominają tylko o niesieniu krzyża przez Szymona Cyrenejczyka, co wszakże nie wyklucza relacji naocznego świadka, św. Jana Ewangelisty.

Pan Jezus nie niósł całego krzyża, tylko jego belkę poprzeczną, zwaną „patibulum”. Oto jej wymiary: długość 2 metry, wysokość i szerokość jak: 30 cm na 20 cm. Według obliczeń różnych dendrologów, w tym także polskich, biorąc pod uwagę, iż jako materiał użyto czarnej sosny, ciężar jej mógł wynosić od 55 do 60 kg. Dla każdorazowej egzekucji tak poprzeczka — „patibulum”, jak i już przed tym wkopany na szczycie Golgoty pal, „stipes crucis”, bywały z reguły nowe. Wprawdzie nie wszyscy egzegeci są zgodni co do tego, czy Jezus niósł tylko poprzeczkę, lecz zważywszy na ówczesny zwyczaj u Rzymian, uprzednie biczowanie, sam ciężar i spiekotę dnia, trzeba logicznie przyjąć, iż tak było. Rzymski prawnik, Firmicus Maternus podaje: „przybity (na ziemi) do poprzeczki, okrutnie na szczyt pala krzyża został wciągnięty”.

Długość Drogi Krzyżowej, wynosząca od twierdzy Antonia na szczyt Golgoty około 70 metrów, jej ciągle wznoszenie się ku górze i ostrokamieniste podłoże nawierzchni wraz z ogromnym ubytkiem sił u Chrystusa Pana, przemawiają także raczej za niesieniem poprzeczki. Nie brak wszakże głosów, iż Pan Jezus, niosąc cały krzyż na miejsce stracenia, został poprowadzony dalszą drogą, wynoszącą około jednego kilometra.

Gdzież więc i jakie obrażenia powstały na Ciele Pana Jezusa na skutek: niesienia samej poprzeczki-patibulum, jako takiej i wskutek licznych upadków na Drodze Krzyżowej?

Chcąc odpowiedzieć na te pytania, przypomnijmy sobie, iż Chrystus Pan, po zatwierdzeniu wyroku skazującego, przez Piłata, został ubrany we własne szaty: w tunikę, tj. w rodzaj koszuli, składającej się z dwóch części związanych za pomocą tasiemek, oraz w szatę wierzchnią, znacznie grubszą, tkaną jako całość, co było odpowiednikiem rzymskiej togi. Fakt ten stwierdzają Ewangelisci (Mt 27, 31; Mk 15, 20). A fakt to ważny! Na jego podstawie wiemy, iż pomiędzy rozoranymi plecami Jezusa, na których dźwigał poprzeczkę, były dwie warstwy: bielizna i szata gruba, które w pewnym stopniu amortyzowały sam ciężar „patibulum”, jej szorstkość i ruchy, zwłaszcza podczas licznych upadków Zbawiciela na Drodze Krzyżowej.

Obrażenia te ujmijmy w następujące trzy działy:

- 1) obrażenia prawego ramienia,
- 2) obrażenia w rejonie pleców,
- 3) obrażenia kolan, głównie lewego stawu kolanowego.

Przerazająca w swej formie kara „flagrum romanum” zmieniła całe Ciało Zbawiciela w jedną ranę. Da najbardziej bolesnych wszakże należała okolica prawego ramienia. Tu zostały doszczętnie zniszczone: skóra, cienka tkanka podskórna, wszystkie mięśnie i powięzi. W ten okrutny sposób został w całej rozciągłości odsłonięty potężny splot nerwowy, zwany barkowym. Należą do niego: nerw pośrodkowy, najgrubszy, oraz nerwy: łokciowy, promieniowy, pachowy i łopatkowe. Już samo tylko odsłonięcie tego splotu musiało być katuszą trud-

ną do zrozumienia, nie wspominając o ocieraniu się poprzeczki swą przedniogórną krawędzią o to tak strasznie bolesne miejsce. Zaś rozpostarcie obu kończyn górnych wzdłuż poprzeczki, do której były podczas Drogi Krzyżowej przywiązane sznurami, stanowiło dodatkową torturę. Sznur opasujący oba ramiona i przedramiona, łączył idącego z tyłu Jezusa, z obu łotrami, których umieszczono przed Nim. A pamiętajmy, iż byli to ludzie młodzi, przedtem nie poddawani żadnym udrękom fizycznym. Karę „bicza rzymskiego”, zgodnie z prawem, otrzymywali właśnie teraz, podczas wspólnej z Jezusem drogi na Golgotę.

Poprzeczka-patibulum leżała na plecach Jezusa ukosem. Jej prawa połowa znajdowała się na wysokości górnego kąta łopatki prawej i nieco powyżej niego, zaś jej część związana z kostką lewej nogi, nieco poniżej kąta łopatki lewej. Te dwie okolice wykazują wyraźnie ślady uciskania, nawet „szorowania” poprzeczki. Dzięki jednak amortyzacji szatami, ślady bicza rzymskiego nie zostały całkowicie zatarte czy rozmazane. Jak wspomniano, poprzeczka nie zachowywała się spokojnie. Kiedy łotrowie bici „biczem rzymskim” uchylali się w marszu, uskakując w bok lub do przodu, sznur łączący ich z Jezusem napinał się gwałtownie, powodując najpierw przesunięcie patibulum w stronę prawą i ku przodowi, co było przyczyną przechyłu całego Ciała Jezusowego także w tę samą stronę. W chwilę później, gdy napięcie sznura gwałtownie ulegało zelżeniu, belka poprzeczna, na zasadzie „odskoku”, szorowała z powrotem ku stronie lewej, lecąc ukosem w dół. To z kolei powodowało zachwianie równowagi coraz to słabszego Jezusa i w dalszej konsekwencji Jego upadek na lewe kolano. Prawe, przyjmujące ciężar upadku jako wtóre, znacznie mniej ucierpiało. Zatem głównym amortyzatorem każdego upadku było w zasadzie kolano lewe. I tak działo się wiele razy. Czy są na to dowody? Owszem. Zwróćmy uwagę na Całun. Od razu możemy się zorientować, iż na zewnętrzno-bocznej powierzchni nogi lewej powstały jakieś nowe, ułożone stopniowo nad sobą, a przebiegające ukosem, ślady skrzepłej krwi. Ich ukierunkowanie jest jednakowe: od dołu i przodu ku górze i na zewnątrz. Jaki był mechanizm ich powstania i jakie wnioski możemy stąd wysnuwać?

Otóż podczas gwałtownych przechyłów, kiedy to najpierw poprzeczka zostawała przesunięta gwałtownie w prawo i ku przodowi, sznur łączący jej lewy koniec, a umocowany początkowo przy kostce lewej nogi, gwałtownie się napinał i szorował po starych skrzepkach zewnętrzno-bocznej powierzchni lewej nogi, powodując ich zdarcie, a co za tym idzie — nowe krwawienie. Jego oczywiście kierunek zależał od układu w tym momencie sznura. W taki sposób powstały dobrze widoczne ukośnie pręgi nowych skrzepów co najmniej w liczbie od 13 do 18. I tyle razy przypuszczalnie, Jezus walił się na lewe kolano, by okresowo, z pewnym zahamowaniem, uderzyć w proch uliczny swoim Najświętszym Obliczem.

Przy końcu Drogi Krzyżowej, stan lewego stawu kolanowego przedstawiał się tragicznie; zachodzi pytanie czy w ogóle mógł spełniać swą fizjologiczną funkcję. Spróbujmy językiem nauki odczytać z całunowego zapisu jego zniszczenie.

Przede wszystkim na zewnętrznej stronie tego stawu zauważamy wielkich rozmiarów ranę miazdżoną. Skóra, która okrywa tę właśnie okolicę, została w postaci potężnego sfałdowania w formie podkowy, odsunięta ku górze. Silne ścięgno rzepkowe wydaje się w swej części dobowocznej poważnie nadcięte, wskutek czego rzepka jest zwichnięta i odsunięta ku górze i do środka. Torebka stawowa od strony jest zniszczona. Dokładniejsza obserwacja dopuszcza myśl, iż powierzchnie stawowe zewnętrznego kłykcia kości udowej i odpowiadająca jej na kości piszczelowej zostały w zakresie gładzi stawowej w dużej mierze zniszczone. W każdym razie staw jako całość wydaje się być tak poważnie uszkodzony, iż na pytanie, czy pod koniec Drogi Krzyżowej mógł Chrystus Pan takim stawem wykonywać jakiegokolwiek czynności, umożliwiające Mu poruszanie się, odpowiedź niestety będzie negatywna! Mając tak zniszczony staw kolanowy lewy, Pan Jezus iść Sam nie był w stanie. Do końca, do szczytu Golgoty, pozostało już tylko niewiele drogi: może kilkanaście metrów. Więc oddaje cały ciężar „patibulum” Szymonowi z Cyreny, a Jego Samego oprawcy wloką za ręce i włosy w nieludzki wprost sposób, aby mogły spełnić się słowa Proroka: „Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, jak ktoś przed kim się twarz zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic” (Iz 52, 12).

Rzucony jak nieludzki zezwłok pod świeżo przygotowanym palem krzyża, zostaje jak najbrutalniej potraktowany przez gwałtowne zdarcie z Niego tuniki-koszuli, by następnie przybić ręce i nogi do krzyża. Przybić okrutnie i perwersyjnie, aby jak najwięcej ucierpiał i umęczony się w możliwie krótkim czasie, albowiem „był to dzień Przygotowania” (J 19, 31). Lecz taka też była Jego wola.

VII Z SZAT ZEWLECZENIE

„Potem rozdzielili między siebie Jego szaty, rzucając losy” (Łk 23, 24).

O podziale szat Pana Jezusa pomiędzy żołdaków, gdy został ukrzyżowany, wspominają także pozostali Ewangelisci: Mt 27, 35; Mk 15, 24; J 19, 23—24.

Już zawleczono Jezusa pod pal krzyża, na szczycie Golgoty. Zdjąwszy uprzednio grubą szatę wierzchnią, zrywają z Niego tunikę-rodzaj koszuli. I nie wolno nam się nie zatrzymywać, choć przez chwilę, nad problemem straszliwego bólu, ponownie zadánemu Zbawicielowi. Na skutek gwałtownego oderwania tuniki, ta cienka tkanina lniana,

przyschnięta do dziesiątek ran, pokrywających przede wszystkim całe plecy i ramiona, nierzadko wciągnięta do głębi zranionej tkanki, nagle zostaje wraz z jej zawartością, w postaci mniej lub więcej świeżego skrzepu, brutalnie wyrwana. Wiemy, z jak niezmierną delikatnością, nierzadko współzuciem, zdejmuje się niewielki opatrunek przyschnięty do rany w naszych ambulatoriach. Pacjentowi daje się czas, by ranę zwilżył i odmoczył, a zdejmując ostatecznie opatrunek stary, czyni się wszystko, by nie było bólu, tym bardziej krwawienia z powodu nieostrożnego naderwania strupa, czyli już zorganizowanego skrzepu. A jakże tu porównać do tak niewiele znaczącego epizodu to, co uczyniono Jezusowi i tak już nieomal do ostatecznych granic zmaltretowanemu! Nikt i nic nie jest w stanie opisać tej nowej męczarni, po której Jezus ponownie spłynął Krwią. Podczas tej brutalnej czynności zostały oderwane przede wszystkim te skrzepy, które były przyklejone do tylnej części tuniki, co jest zrozumiałe z uwagi na niesienie „patibulum”. Badania promieniami podczerwonymi tej właśnie części, która obecnie znajduje się w d'Argenteuil pod Paryżem, wykonane w roku 1939 przez inż. Cordonnier, dały rezultat o tyle pozytywny, iż plamy krwawe na niej dostrzeżone, odpowiadają podobnym w swej lokalizacji na Całunie.

Przednia część tuniki, znajdująca się w Trewirze, w mniejszym stopniu podlegała przyklejeniu się do ran, więc też Jezus mniej od tej strony ucierpiał.

Z zewleczeniem szat łączy się delikatny problem nagości Chrystusa Pana, zwłaszcza iż pod tym względem nie ma specjalnej tradycji w Kościele. Zachowując przeto właściwą temu zagadnieniu ostrożność, umiar i głęboką cześć dla Ciała Umęczonego Zbawiciela, przez moment zastanówmy się nad nim, gdy nagość Jezusa, zawiniętego w Całun Turyński, jest faktem, zresztą zgodnym z rytuałem pogrzebu żydowskiego.

Kierując się przesłankami logicznymi należy przyjąć za możliwą sytuację, iż Chrystus Pan, po zawleczeniu Go na Golgotę, i po zdjęciu i zerwaniu z Niego szat, leżąc na ziemi, był przez krótki okres czasu zupełnie nagi. Tak twierdzi O. Holzmeister, egzegeta niemiecki, opierając się na zdaniu św. Jana Chryzostoma i św. Efrema. Z drugiej strony niektóre apokryfy, a także fakt, iż Rzymianie z uwagi na niezwykle wysubtelnione poczucie skromności u Żydów nie chcieli go obrażać, przemawiają za nałożeniem na biodra opaski „perizonium” lub „subligaculum” natychmiast po podniesieniu Ciała Zbawiciela wraz z poprzeczką i zaklinowania jej na czubku pała, czyli drzewca pionowego. Zresztą pojęcie nagości u Rzymian wcale nie wykluczało obecności przepaski biodrowej. Tego zdania jest inny egzegeta, O. Lagrange, powołując się na obyczaj żydowski. U Izajasza (Iz 20, 3; 32, 11), nagim jest ten, który jak każdy niewolnik, jest zasłonięty przepaską biodrową, zaś w Nowym Testamencie „prawie nagim” nawet człowiek, który ma na sobie „lekkie” ubranie (por. Mk 14, 51; J 21, 7).

Wczesnochrześcijańska sztuka, np. słynne Ukrzyżowanie Pana w portalu kościoła św. Sabiny w Rzymie (wczesny wiek V) i Chrystus Ukrzyżowany na słynnej londyńskiej „tablicy elfiej stópki” (wiek V), wykazują tak u Pana Jezusa, jak u obu łotrów owe „perezonia” — przepaski biodrowe. Także kopia Całunu w Chabéry wykazuje sporych rozmiarów przepaskę biodrową — „collodium”.

Także podczas biczowania Chrystus Pan miał z całą pewnością przepaskę na biodrach, jak udowadnia to z całą wyrazistością Całun. Fakt nagości Ciała Pana na Całunie jest także jednym z ważnych dowodów, choć jest ich tak wiele, autentyczności’ odbić Umęczonego Ciała Zbawiciela. I takim też pozostanie.

Rogoźno Wlkp

STANISŁAW WALISZEWSKI

R E C E N Z J E

M. F.-J. BUSS, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im Pisidischen Antiochien*. Analyse von Apg 13, 16—41 im Hinblick auf die literarische und thematische Einheit der Paulusrede. (Forschung zur Bibel 38), Stuttgart 1980, Katolisches Bibelwerk, ss. 170.

Książka Matthäusa F. J. Bussa OSB, którą zamierzamy przedstawić, jest pracą doktorską napisaną pod kierunkiem arbpa Carlo M. Martini SJ. i obronioną na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie w roku 1976. Mowa Apostoła Pawła w Antiochii Pizydyjskiej jest jakby rozprawą z tak podstawowym tematem jego listów, jaki stanowi z pewnością problem „Izraela”. Autor ukazuje w swej pracy nowe chrześcijańsko-antiocheńskie wyznanie wiary Apostoła, które w swej treści zasadniczo nie różniło się od kerygmatu głoszonego przez pozostałych Apostołów; co więcej, niejako go pogłębiało i uzupełniało. Zatem jego praca stanowi analizę wszystkich najważniejszych elementów wyznania wiary Narodu Wybranego. W siedmiu rozdziałach omawia poszczególne części mowy Apostoła Pawła.

We „Wprowadzeniu” (11—18) Buss kreśli historyczno-krytyczny postępek badań nad Dz 13, 16—41. Przedstawia tu szczególną pozycję szkoły tybińskiej i ich przeciwników, następnie „Traditions- und formgeschichtliche” badania oraz plan i cel niniejszej pracy. Punktem wyjścia Autora jest py-

tanie: Czy i w jakiej mierze poszczególne wersety mowy antiocheńskiej zostały zintegrowane przez Redaktora jako literacka i tematyczna jedność?

W rozdziale pierwszym (19—31) Buss przedstawia dotychczasowe wyniki badań mowy Apostoła, jej metodyczne założenia, dyskusje na jej temat. Prezentuje m. in. stanowisko M. Dibeliusa, E. Schweizera, U. Wilckensa oraz W. Bowkera, jej zasadniczy schemat i ogniwa wiążące. Autor podkreśla „duchowość” mowy uzyskaną przez historyczny zwrot, spojrzenie wstecz Apostoła. Jest to tzw. „historiozbawcze Credo” (24).

Zdaniem Bussa „mowa Pawła zawiera pięć podstawowych pojęć-ogniw. Są nimi wersety: 23. 26. 32. 33 i 38. Skupiają się one wokół sześciu kompozycyjnych elementów mowy, tj. wokół *epangelia*, *sotér*, *Israél*, *ho théos*, *toúto* oraz *égeiren*.

Drugi rozdział pracy (32—49) jest omówieniem Dz 13, 16b—23, jako historiozbawczego wprowadzenia do tematu kerygmatu o zbawieniu dokonującym się w Jezusie Chrystusie. Autor, idąc wyraźnie za myślą M. Dibeliusa, uważa ten fragment mowy za „czysto formalne przejęcie historycznego zarysu (Kompendium) z tradycji synagogalnej” (32). W takim też duchu omawiany fragment poddaje analizie egzegetycznej, której wynikiem jest teza, iż Dz 13, 16b—23 są prawną sytuacją rekapitulacji historii Izraela, jako jego *epangelia* (48n.).

W trzecim rozdziale Buss kreśli postać Jana Chrzciela w ramach Dobrej Nowiny (40—65), na podstawie Dz 13, 24—26. Autor omawia jego historiozbawczy stosunek do Jezusa. Słowa Jana użyte przez Pawła nabierają tu całkiem nowego historycznego i literackiego kontekstu. Analiza ww. 24—26 wskazuje na bezsporny fakt, iż historia Chrzciela jest częścią, i to bezpośrednią, historii samego Jezusa (64). Droga do Chrystusa prowadzi bowiem przez posługę i osobę Jana.

M. Buss w czwartym rozdziale swej pracy (66—81) analizuje tekst Dz 13, 27—31, tj. kerygmat o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, który jest częścią składową wszystkich mów misyjnych tegoż Apostoła. Osoba Jezusa i Jego zbawcze dzieło jest niejako pra-wydarzeniem (Urereignis), na którym opiera się apostołskie głoszenie słowa. Dlatego też Autor w egzegezie tekstu podkreśla mocno jedność cierpienia i chwały zmartwychwstania oraz historyczny charakter religii objawienia.

Piąty rozdział (82—121) zawiera pewną próbę analizy użytych przez Pawła świadectw ST dotyczących zmartwychwstania Mesjasza. Fragment ten miał stanowić pierwotnie wczesnochrześcijański midrasz, zredagowany w jęz. hebrajskim dla polemiki z Żydami. Dopiero później Paweł włączył go do swego zasadniczego kerygmatu. Buss ukazuje soteriologiczne znaczenie użytych tekstów ST, przez co fakt zmartwychwstania Jezusa pojawia się jako trwały i uniwersalny zarazem dar zbawienia (Heilsgabe).

W rozdziałach: szóstym (122—141) oraz siódmym (142—151) Autor analizuje zakończenie mowy, tj. ww. 38—42, podkreślając przy tym końcowe przestrzeżenia skierowane przez Pawła pod adresem Żydów, pewien zwrot ku poganom oraz fakt, iż misję pogan (Heidenmission) umożliwiał i zakłada fakt zmartwychwstania, poprzez które Jezus stał się Zbawicielem o wymiarze uniwersalnym (140).

Po pobieżnej jedynie lekturze pracy M. Bussa, można z pewnością powiedzieć, iż stanowi ona dużą pomoc dla głębszego zrozumienia myśli św. Pawła, a w tym wypadku jego zasadniczej mowy misyjnej w Antiochii Pizydyjskiej. Stanowi ona pewien przyczynek do historii egzegezy tego tekstu. Zwięzłość i przejrzystość układu pracy, myśli oraz analizy egzegetycznej, swobodne korzystanie z licznych źródeł, pewna doza krytycyzmu wobec ich przesłanek, a co najważniejsze, swoista synteza Autora, czyni pracę M. Bussa dojrzałą i godną uwagi.

H. SCHLIER, *Grundzüge einer paulinische Theologie*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1981, ss. 226.

Heinrich Schlier (1900—1978), przeszedł na katolicyzm w 1953 r., członek Papieskiej Komisji Biblijnej w latach 1972—1974, należał do najwybitniejszych współczesnych egzegetów. K. Rahner wraz z G. Bornkamem, nie wahał się go określić jako „charyzmatyka myśli teologicznej” („ein Charismatiker des theologischen Denkens”, w: *Die Zeit Jesu*, Festschrift für H. Schlier, Freiburg—Basel—Wien 1970, 7) ze względu na jego ogromny wkład, w szczególności do zagadnień nowotestamentalnej teologii. Jego liczne monografie, przyczynki do historii starożytnego chrześcijaństwa, jego środowiska, struktury, wzrostu, zagrożeń, komentarze do Listów św. Pawła (*Der Brief an die Galater*. Ein Kommentar, Düsseldorf 1968; *Der Brief an die Epheser*, Meyer K VII. Göttingen 1962; *Der Römerbrief*, HThK VI, Freiburg i. Br. 1977) ukazują głębię myśli jako teologa-egzegety.

Książka, którą zamierzamy zaprezentować, należy do jednej z ostatnich w życiu H. Schliera. Pierwotnie ukazała się w 1978 r. w Herder-Verlag we Freiburgu i. Br., zaś niniejsze wydanie stanowi wydanie licencyjne. Autor podzielił ją na pięć zasadniczych rozdziałów: 1. Bóg, który jest Bogiem (25—54). 2. Świat w takim obrazie, w jakim on występuje w NT (55—121). 3. Objawienie się sprawiedliwości Bożej w Jezusie Chrystusie (122—177). 4. Duch i Ewangelia (178—215). 5. Wiara (216—223).

Rozdział pierwszy: „Bóg, który jest Bogiem”, to nic innego, jak ukazanie Jego bliskości, transcendencji, konkretyzacji, objawienia, wszechmocności i sprawiedliwości. Dla Pawła bowiem — zdaniem Autora — jak i dla całego NT Bóg jest Początkiem i ostatecznym Celem wszelkiej myśli, działania i życia; jest Alfa i Omega rzeczywistości chrześcijanina wierzącego w Chrystusa. Ta bliskość, a zarazem bezpośredniość Boga ukazuje się w modlitwie, dziękczynieniu, obecności „przed Bogiem” w swoich myślach, radości, mowie, świadectwie czy próbie.

Drugi rozdział to ukazanie pawłowego horyzontu myśli o świecie i o człowieku z nim złączonego, jakby w niego wkomponowanego. Autor zajmuje się jedynie głównymi jego aspektami, omawiając grzech, prawo, to samo w stosunku do *ho sarks* oraz zagadnienie śmierci i świata jako *ho kosmos* i *oikoumene*.

W trzecim rozdziale H. Schlier analizuje Bożą sprawiedliwość, jaka objawiła się w historii zbawienia poprzez i w osobie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Centrum jego rozważań stanowi zatem Chrystus, przez którego na świat przyszła pełnia czasu, a zarazem koniec i początek Nowego Przymierza Łaski. Znaki Jezusa, jakie czynił, stanowią o historyczności Jego osoby, są z Nim bezwzględnie zespolone. W tym działaniu ukazuje się rdzeń i istota Bożego działania, a mianowicie ukazanie się głębi historii Jezusa z Nazaretu jako historii Syna Bożego. Autor przedstawia tu zbawcze działanie Jego śmierci, jako czynu miłości względem człowieka oraz czynu posłuszeństwa wobec woli Ojca. „Krzyż jest historyczną śmiercią Jezusa Chrystusa” (139). Następnie Autor omawia wydarzenie zmartwychwstania jako załazek, pierwszą jakby przesłankę późniejszego wywyższenia. Już w krzyżu możemy odnaleźć — zdaniem H. Schliera — późniejszy obraz intronizacji Chrystusa. Owe pawłowe *apokalypsis* może oznaczać charyzmatyczne i mistyczne wynurzenia, które przede wszystkim stanowią eschatologiczne, przyszłe i ostateczne zarazem objawienie Jezusa Chrystusa.

W czwartej części swojej książki, H. Schlier omawia zagadnienie Ducha i Ewangelii. Omawiane powyżej przez autora wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Chrystusa sprowadzają się w NT do dwóch zasadniczych sposobów: 1) do doświadczenia oraz 2) do głoszonego kerygmatu,

czyli języka. Właśnie śmierć i zmartwychwstanie, z którym autor ściśle łączy także i wywyższenie, stanowi rdzeń apostołskiej Ewangelii, której głoszeniu towarzyszy Duch (*pneuma*) jako moc (*dynamis*).

Kilkustronicowy zaledwie piąty rozdział omawia wiarę, rodzącą się ze słuchania głoszonego słowa, którym jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Wiara jest pewnym sposobem odpowiedzi ze strony człowieka na historiozbawcze działanie objawione w Chrystusie Jezusie (217). Posłuszeństwo wierze jest posłuszeństwem Ewangelii jako posłuszeństwo Chrystusowi. „Jest ona zawsze osobowym stosunkiem do Chrystusa i przyjęciem Jego historii, a nie tylko zgadzaniem się co do twierdzeń” (222).

Pozycja H. Schliera jest jakby potwierdzeniem „charyzmatyczności” jego teologicznej syntezy. Bogactwu słowa odpowiada bogactwo ducha. Zatem pozycja ta zasługuje na szczególną uwagę biblistów i tych wszystkich, którzy zainteresowani są problematyką teologii św. Pawła. Rzuca ona nowe światło na zrozumienie kart Nowego Testamentu, a w szczególności podstawowych zagadnień myśli Pawłowej. Wlewa jakby „młode wino” do „nowych bukłaków” współczesnej myśli egzegetycznej Kościoła.

Kraków

DOMINIK TOMCZYK SCH. P.

T. SCHNITKER, W. SLABY (red.) *Concordantia verbalia Missalis Romani. Partes euchologicae*, Münster 1983, XVI, 3048.

Wynikiem posoborowej odnowy liturgii jest m. in. nowy Mszał Rzymski. Należy on do jednych z najważniejszych ksiąg liturgicznych, które z jednej strony stanowią wyjątkowe narzędzie kształtowania ducha pobożności chrześcijańskiej u najszerzych rzesz wiernych, a z drugiej są źródłem poznania *legem credendi* Kościoła. Praca Schnitkera i Slabego — pracowników uniwersytetu w Münster, jest kolosalna nie tylko ze względu na swoją objętość (ponad 3000 stron i to dużego formatu), ale przede wszystkim ze względu na ogrom włożonego trudu, mimo że redaktorzy posłużyli się centrum elektronicznym istniejącym przy uniwersytecie. Praca zawiera zestawienie wyrażań zachodzących w Mszałe Rzymskim (wydanie typiczne drugie z 1975 r.), bierze pod uwagę tylko teksty eucharystyczne pomijając natomiast skrypturystyczne. Praca wykonana jest z wyjątkową dokładnością (komputer!), która może sprawiać wrażenie formalizmu. Odnotowuje bowiem najmniejsze ze słów. Np. „et” — 3493 razy, „de” — 235 razy itp. Dodatkowym ułatwieniem ważnym dla korzystania z konkordancji jest podanie ogólnej liczby występowania danego wyrażenia. Liczba ta umieszczona jest obok hasła (słowa). W przedmowie do pracy redaktorzy słusznie podkreślają, że zadaniem jej nie jest dawanie odpowiedzi. Praca chce tylko służyć pomocą w znalezieniu odpowiedzi. I rzeczywiście jest to wyjątkowa pomoc dla wglębnienia się w teologiczne wymiary Mszału, dla monograficznych opracowań. Podkreślić trzeba także wyjątkowo krótki czas, w jakim dokonano tego opracowania. Tym bardziej, jeśli się weźmie pod uwagę, że poprzedni Mszał doczekał się podobnej konkordancji dopiero w 1963 r. (A. Pflieger, *Liturgicae orationis concordantis verbalia. Prima Pars. Missale Romanum*, Roma 1963). Autor nie zdążył niestety dopełnić zamiaru, którym była konkordancja wyrażań zachodzących w Rytuale Rzymskim, Pontyfikale i Brewiarzu.

UMBERTO GIUSEPPE SCIAMÉ, *La musica sacra nella liturgia oggi*, Ed. Associazione Italiana S. Cecilia — Roma, Ed. Fiamma Serafica — Palermo 1983 ss. 179.

Problematyka liturgii, a w niej muzyki czy raczej muzyki jako elementu liturgii, stanowi zagadnienie szczególnie żywe pod wpływem dokumentów Vaticanum II, a zwłaszcza konstytucji *Sacrosanctum Concilium*. Próba bardziej pogłębionego spojrzenia na liturgię, a w niej na muzykę pojętą bardzo szeroko, jest nadal kontynuowana. Elementy te włączone w życie wspólnoty Kościoła stanowią jego realizm uaktualniony tak w miejscu, jak i w czasie. Liturgia pozostaje znamię dzieła zbawczego Kościoła, jego uwyrażeniem i realizacją pojętą w duchu ostatniego soboru. Oprócz jednak teologicznych analiz i poszukiwań konieczne są także i bardziej praktyczne spostrzeżenia i uwagi.

W płaszczyźnie tych ostatnich, jak się wydaje, należy umieścić najnowsze opracowanie znanego, zwłaszcza w środowisku sycylijskim, kapucyna z Palermo, U. G. Sciamé. Autor dał się już poznać w licznych artykułach jako wybitny znawca problematyki oraz wnikliwy jej badacz. Mając na względzie znane kompetencje z tym większym oczekiwaniem sięga się po prezentowane opracowanie.

Książka po prezentacji pióra bp. Antonio Mistrorigo podzielona została na 15 rozdziałów. Dodatkowo zamieszczono jeszcze wykaz skrótów, podsumowanie oraz bibliografię. Dla choćby schematycznego obrazu zawartości treściowej warto przytoczyć tytuły poszczególnych rozdziałów.

Autor wskazuje najpierw na *sensus ecclesiae* w liturgii i w muzyce kościelnej, upatrując w nim jeden z zasadniczych elementów ich specyfiki, funkcji i rozumienia. Po wskazaniu na relacje między nimi podaje wykaz dokumentów Kościoła powszechnego i lokalnego włoskiego dotyczących obu rzeczywistości. Z tych pierwszych bliżej systematyzuje zawartość treściową *Sacrosanctum Concilium* oraz instrukcję *Musicam sacram*.

Po tych swoście pojętych danych ogólnych i wprowadzających w kolejnych rozdziałach analizuje bliżej szczegółowe kwestie. W rozdziale 6 wskazuje na różne formy muzyki (śpiew gregoriański, polifonie, schola cantorum i śpiewy ludowe). Oddzielnie podaje uwagi odnośnie do śpiewów podczas Liturgii Eucharystycznej, a z bardziej szczegółowych problem mszy dla różnych grup specjalnych (młodzież i dzieci). Liturgia godzin to tematyka kolejnego rozdziału. Dość obszernie analizuje temat: księgi liturgiczne tak w aspekcie ogólnokościelnym, jak i w środowisku włoskim. Interesujące są także uwagi rozdziału jedenastego traktującego o użyciu instrumentów muzycznych w liturgii.

Kolejne trzy rozdziały traktują o formacji, najpierw liturgicznej kleru, następnie o formacji muzycznej. Oddzielnie podane zostały uwagi o formacji liturgicznej i muzycznej wiernych. Ostatni wreszcie rozdział mówi o roku liturgicznym.

Wydaje się, iż nawet tak schematyczne podanie treści prezentowanej książki wskazuje na bogactwo podjętej tematyki. Może właśnie z racji bogactwa tematów zostały one zasadniczo tylko zasygnalizowane. Zresztą całość książki nosi raczej charakter prezentacji nauki Kościoła powszechnego i zwłaszcza włoskiego w kwestiach liturgicznych i muzycznych. Autor zatem cytuje bardzo wiele dokumentów czy wreszcie przytacza pewne ich fragmenty. Mniej natomiast widać ich analizę, próbę oceny czy wartościowania a nawet wysuwania pewnych wniosków perspektywicznych. Jest to pewna ostrożność autora, z jednej strony słuszna, a z drugiej posunięta, jak się wydaje, zbyt daleko.

Szkoda, że wspomniane wyżej powoływanie się na liczne dokumenty nie zostało zawsze odnotowane w przypisach odpowiednim wskazaniem na miejsce publikacji. Mając na uwadze elementy opisu bibliograficznego warto zauważyć jeszcze niekonsekwencje (por. np. s. 9, 18 i 32).

Opracowanie Sciamé stanowi cenną próbę nagromadzenia stanu aktualnego wskazań Kościoła w zakresie liturgii i muzyki sakralnej oraz ich bardziej partykularnego uwyrażenia w środowisku włoskim. Pewną pomocą w osobistym pogłębieniu problematyki może służyć zamieszczona na końcu bibliografia.

Gniezno

KS. A. F. DZIUBA

NOWOŚĆ

NOWOŚĆ

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA
w Krakowie

wydawało ostatnio następujące pozycje:

1. KS. STANISŁAW GRZYBEK, WIERZCIE W EWANGELIĘ!
Homilie na rok B
Kraków 1984, str. 236, zł. 240
2. LUIGI MELOTTI, MARYJA I JEJ MISJA MACIERZYŃSKA.
Zarys teologii maryjnej.
Przekł. ks. T. Siudy
Kraków 1983, str. 138, zł. 220
3. KS. STEFAN KOPEREK CR, TEOLOGIA ROKU LITURGICZNEGO.
Kraków 1984, str. 236, zł. 180 (wyczerpane)
4. KS. KAZIMIERZ HOŁA, ZARYS SAKRAMENTOLOGII KATOLICKIEJ.
cz. II: O poszczególnych sakramentach.
Kraków 1984, str. 80, zł. 100
5. MISTERIUM CHRISTI
cz. V: Liturgia uświęcenia czasu
pod red. ks. W. Świerzawskiego
Kraków 1984, str. 210, zł. 240