

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XXXVII

1984

*Jego Ekscelencji*

*Księdzu Biskupowi Doktorowi*

**STANISŁAWOWI NOWAKOWI**

*współpracownikowi naszego pisma,*

*którego Papież Jan Paweł II*

*wyniósł do godności biskupiej*

*ustanawiając Go*

*biskupem ordynariuszem częstochowskim*

*serdeczne gratulacje i najlepsze życzenia*

*składa*

*Redakcja*

Roger Le Déaut CSSp

## SEPTUAGINTA — BIBLIA ZAPOZNANA \*

Przeszło sześćdziesiąt lat temu H. St. Thackeray rozpoczął swoje Schweich Lectures (1920) w ten sposób:

„Septuaginta zasługuje na naszą uwagę z wielu względów. Rozpowszechniając po raz pierwszy w świecie znajomość Pism hebrajskich, stała się Praeparatio evangelica, która miała wytyczyć drogę chrześcijaństwu. Była ona Biblią pierwotnego Kościoła i matką licznych późniejszych przekładów”<sup>1</sup>.

Tak można w paru słowach streścić istotne zasługi Biblii greckiej. Można by jeszcze dodać, że Septuaginta i jej dzieje stanowią swego rodzaju test do badań historii stosunków pomiędzy Żydami i chrześcijanami oraz że budzi ona olbrzymie zainteresowanie również w kontekście dialogu ekumenicznego pomiędzy różnymi wyznaniem chrześcijańskimi.

Niniejszy artykuł ma być swego rodzaju obroną Septuaginty i to nie tyle ze względu na idee, jakie tutaj wysunę, ile na powrót zainteresowania tym najstarszym przekładem Biblii. Współczesne odkrycia takie jak np. znalezienie rękopisów znad Morza Martwego dały mocny impuls tym zainteresowaniom. Porównując jednak stan badań nad Biblią hebrajską i Septuagintą widać wyraźnie, że studia nad tą ostatnią są zaledwie w zalążku.

Naszkicuję tutaj najbardziej aktualne aspekty badań z kilkoma elementarnymi (dla specjalisty) uwagami pozwalającymi ukierunkować naszą refleksję. Może jednak na początek przypomnijmy, czym jest Septuaginta.

### 1. CO TO JEST SEPTUAGINTA?

Termin Septuaginta (LXX) znaczy w języku łacińskim siedemdziesiąt. Mamy tu do czynienia z aluzją do legendy zawartej w Liście Arysteasa do Filokratesa, według której arcykapłan Eleazar na prośbę króla Ptolomeusza II Filadelfa (285—246 przed Chr.) posłał

\* Prof. Roger Le Déaut CSSp, wykładowca Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie wygłosił niniejszy referat podczas swego pobytu w Polsce w kwietniu 1984 r.

<sup>1</sup> *The Septuagint and Jewish Worship*, London 1923<sup>2</sup> s. 9.

z Jerozolimy do Aleksandrii siedemdziesięciu dwóch starszych, by przetłumaczyli na język grecki Torę Mojżesza (Pięcioksiąg) dla tamtejszej biblioteki. Przekład został ukończony w „siedemdziesięciu dwóch dniach, tak jakby podobna rzecz pochodziła z jakiegoś uprzednio przemyślanego planu” (§ 307). Wkrótce liczba 72 została zaokrąglona do 70, a sam termin Septuaginta zaczął oznaczać również przekłady innych ksiąg Biblii hebrajskiej dokonane w następnych dwóch wiekach. Kiedy tłumacz Księgi Syracha pisał swój Prolog (około 120 r. przed Chr.), większa część Starego Testamentu krążyła już w języku greckim.

Historycy, spośród legendarnych szczegółów opowiadania Arysteasa, zatrzymują co najmniej to, że około połowy III w. przed Chr. pojawiła się w Aleksandrii wersja grecka Tory. Potwierdzają to fragmenty papirusu z około 150 r. przed Chr. Ścisłe mówiąc Septuaginta oznacza tę pierwszą próbę przekładu Pięcioksięgu. Jednakże nazwa szybko została rozciągnięta (w II w. po Chr.) na tłumaczenie innych ksiąg biblijnych, a nawet ksiąg nie zaakceptowanych przez kanon hebrajski (jak księga Tobiasza czy Syracha), zawierając także dzieła, które nie są przekładem z oryginału semickiego (np. Księga Mądrości).

Dlaczego jednak chciano przetłumaczyć Torę na język grecki? Niektórzy uczeni sądzą, że uczyniono to przede wszystkim dla potrzeb liturgii synagogałnej. Żydzi mieszkający w Aleksandrii nie rozumieli języka hebrajskiego i dlatego trzeba było przetłumaczyć Torę na język grecki. Przeważała więc motywacja kultyczna, do której niektórzy dorzucają cele apologetyczne. Inni natomiast sądzą<sup>2</sup>, że istnieje nieco prawdy w opowiadaniu Arysteasa i że nie należy „wyrzucać dziecka razem z kąpielą”. Tło historyczne dobrze odpowiada rzeczywistości politycznej. Poza tym istotny element tradycji o pochodzeniu Septuaginty niezależny jest od dzieła Arysteasa. Np. Arystobul (około 150 r. przed Chr.) w ten właśnie sposób poznał tradycję o przekładzie zrealizowanym z inicjatywy Ptolomeusza Filadelfa.

Kolonja żydowska w Aleksandrii była bardzo ważnym ośrodkiem judaizmu i od epoki perskiej (por. Ezd 7) cieszyła się przywilejami, które pozwalały jej żyć „według praw przodków”, tzn. według Tory. Otóż od pierwszej połowy II w. dokumenty poświadczają, że Żydzi Aleksandryjscy stanowili de facto półautonomiczną politeumę (grupę obywateli). Król egipski udzielił im zatem zezwolenia, by kierowali się w życiu swoimi własnymi prawami. Było to de facto dzieło Ptolomeusza II. Prawo to jednakże było zredagowane po hebrajsku, a więc w języku, który w Egipcie nie był językiem urzędowym.

<sup>2</sup> Por. D. Barthélemy, *Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?* W: *On Language, Culture and Religion*. Festschr. E. Nida, La Hague—Paris 1974 s. 23—41.

wym. Stąd niezwykle autorytatywne posunięcie i interwencja arcykapłana z Jeruzolimy, który wyznacza komisję tłumaczy (liczba 72 jest oczywistym upiększeniem, 6 specjalistów z każdego pokolenia). A zatem Septuaginta zawdzięcza swe pochodzenie przede wszystkim motywowi politycznym, gdyż Prawo Mojżeszowe interesowało Lagidów głównie jako konstytucja (niewątpliwie tak należy przetłumaczyć *nomos*) politeumy żydowskiej. Tora stała się podstawowym prawem wszystkich społeczności żydowskich regulując ich życie zarówno ad intra jak i ad extra tzn. stosunki z nieżydami i władzami należycie uznanymi przez państwo i zaakceptowanymi przez naród żydowski (taki jest tenor Listu Arysteasza § 308).

To starannie przygotowane urzędowe tłumaczenie Prawa zostało najprawdopodobniej zaadoptowane do celów liturgicznych, zastępując tym samym przekłady fragmentaryczne, które mogły przedtem istnieć. Liturgiczne *Sitz im Leben* tłumaczy, dlączonego księgi przetłumaczone po Torze, której przekład posłużył zresztą za słownik późniejszym tłumaczom, mają charakter o wiele mniej dosłowny. Przekład grecki Tory stał się więc Pismem świętym Żydów mieszkających w diaspory, w Egipcie zaś Prawem, na którym zbudowane zostało całe ustawodawstwo, nawet tam, gdzie jego tekst różnił się od oryginału hebrajskiego. To mogło trwać około sto lat, podczas których prestiż aleksandryjskiego przekładu stale wzrastał. Dowodem na to jest korzystanie z niego przez hellenistycznych autorów żydowskich.

Jednakże pisarze palestyńscy czuwali, a ich krytyka ukazująca odchylenia pomiędzy Biblią hebrajską a jej grecką córką spowodowała, że zaczęto poprawiać i uzgadniać jej tekst z tekstem hebrajskim. Chcąc położyć kres tym próbom, które zresztą zagrażały tekstowi urzędowemu, skomponowane około 125 r. przed Chr. List Arysteasza, który raz na zawsze miał potwierdzić jej cudowną autentyczność. Mowa w nim jest o tym, jak to zostały podjęte wszystkie środki, by uzyskać doskonałej jakości oryginał hebrajski (§§ 30. 31. 176), kompetentnych tłumaczy i idealne warunki pracy (§§ 301—307). Przypomniano ceremonię ogłoszenia przekładu, która odbyła się w obecności całej rozentuzjazzmowanej społeczności (§§ 308—309), gwarancje dane przez starszych (§ 310) i przekleństwa przeciwko każdemu, kto ośmieliłby się naruszyć ten tekst (§ 311 por. Pwt 4, 2 i Ap 22, 18—19).

D. Barthélemy dowiódł, że List Arysteasza osiągnął zamierzony cel<sup>8</sup> (rabini zrewanżują się za to 250 lat później!). Odtąd nie widać już śladów prób recenzji tekstu greckiego w Biblii Filona ani w późniejszej tradycji tekstu nie ma recenzji dokonanych w II w. przed Chr. Jednakże autor Listu Arysteasza nie miałby żadnych szans powodzenia, gdyby podstawowe przeświadczenie, którego broni, nie utrwaliło się wcześniej w świadomości ogółu Żydów. Sławne dorocz-

<sup>8</sup> jw.

ne święto na wyspie Faros (gdzie zrodziła się Septuaginta) posłużyło za podstawę pamfletu Arysteasa, a nie odwrotnie. List został napisany po to, by bronić sakralnego charakteru tekstu, który za taki był już uważany. Ten sakralny charakter nie pochodził z legendy, chociaż ona sama przyczyniła się później do jego zaakcentowania. Autor Listu Arysteasa podkreślając poprzez cechy przypominające objawienie dane Mojżeszowi boskie pochodzenie greckiego przekładu chciał uwypuklić to, że przekład ten cieszy się takim samym objawieniem jak oryginał (por. § 308 i Wj 24, 3. 7). Pielgrzymki i wyobrażenia przewodników sprawiły, że legenda obfituje w takie cudowne szczegóły jak te, że każdy tłumacz zamknięty w oddzielnym domku przetłumaczył całą Torę i że Bóg sprawił, iż każdy z nich przetłumaczył ściśle tak samo każdą księgę<sup>4</sup>. To musiało doprowadzić choćby Filona Aleksandryjskiego do wyraźnej wzmianki o natchnieniu Tory greckiej:

„... prorokowali tak, jakby Bóg wziął w posiadanie ich ducha, każdy nie różnymi słowami, ale wszyscy takimi samymi słowami i takimi samymi zwrotami, jak pod dyktando niewidzialnego suflera” (*De Vita Mosis* II, 27).

Legendarne opowiadanie o pochodzeniu Septuaginty wywarło później wpływ negatywny. Zaczęto dyskredytować wersję grecką i odejmując jej charakter natchniony, pozbawiono ją należnego jej szacunku oraz stworzono wokół niej atmosferę antypatii, co później stanowić będzie przeszkodę w obiektywnej jej ocenie.

Cokolwiek można by powiedzieć, było to wydarzenie wielkiej wagi i jedyne w swoim rodzaju doświadczenie w czasach starożytnych. Po raz pierwszy treść ksiąg sakralnych określonej religii stała się dostępną dla niewtajemniczonych. Babilończycy wcale nie tłumaczyli swoich hymnów i rytów. Tak samo w Egipcie, mimo że liturgię zhellenizowanych bogów takich jak Isis obchodzono po grecku, to jednak autentyczne sakralne księgi egipskie noszone przez kapłanów w procesji nieznanne były Hellenom. Dokonanie tego zachowało dla Objawienia biblijnego swą vitalność i moc ekspansji. Przeniknie ono niebawem duszę prozelitów tak samo jak duszę synów Abrahama. E. J. Bickerman zauważa przy tej okazji „Żydzi stali się 'narodem Księgi', gdy ta Księga została przetłumaczona na język grecki”<sup>5</sup>.

Przypomnijmy teraz niektóre etapy mozolnie wypracowanej historii tekstu zrodzonego pod tak szczęśliwym protektorem.

<sup>4</sup> Por. *Cohortatio ad Graecos* 13. PG 6, 265; Megillah 9 a.

<sup>5</sup> U L. Finkelstein, *The Jews*. T. I New York 1949 s. 103.

## 2. PÓŹNIEJSZE DZIEJE SEPTUAGINTY

List Arysteasa (§ 311), pisma Filona i Józefa Flawiusza (nie mówiąc już o N.T.) świadczą, że Septuaginta spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem i cieszyła się wielkim szacunkiem wśród Żydów mówiących po grecku, którzy uznali ją za swoją Biblię, podobnie jak Żydzi palestyńscy za swoją uważali Biblię hebrajską. Była to Biblia grecka, a nie tylko Biblia przetłumaczona na język grecki. Za jej rzecznika można uważać Filona, który wyjaśnia, że pielgrzymi, Żydzi oraz inni, udawali się raz do roku na wyspę Faros, „aby uczcić miejsce, gdzie to tłumaczenie po raz pierwszy zajaśniało i aby podziękować Bogu za ten dawny, ale stale odradzający się dar” (*De Vita Mosis* II, 41).

Jednakże na postawę Żydów wobec Septuaginty wpłynęły bardzo okoliczności historyczne. Radykalna zmiana nastąpiła w okresie dwóch wojen przeciwko Rzymowi (70 i 135 r.) oraz w czasie ekspansji chrześcijaństwa, które wyłoniło się z judaizmu. Chrześcijanie pochodzenia żydowskiego i mówiący po grecku, jak również prozelici przynieśli do rodzącego się Kościoła swoją Biblię, której odtąd używali w polemice z żydami w obronie Jezusa z Nazaretu. Taki obrót sprawy pojawił się bardzo wcześnie<sup>6</sup> i był stopniowy.

Na początku II w. pojawia się celowa próba zastąpienia Septuaginty wersją skrajnie literalną Akwili (około 125 r.), którego praca była wysoko oceniona przez takich nauczycieli, jak Rabbi Eliezer i Rabbi Jozua<sup>7</sup>. Termin *christos*, (który jest przekładem hebrajskiego *Mesiah*) został zastąpiony przez *eleimmenos* (namaszczone) a w Iz 7, 14 słowo *parthenos* z Septuaginty zastąpiono wyrazem *neanis*, który wprawdzie bliższy jest hebrajskiemu (*almāh* (młoda, niezamężna kobieta), lecz eliminuje pojęcie dziewictwa, na którym opierała się apologetyka chrześcijańska.

A zatem można powiedzieć, że urzędowo pozostawiono Septuagintę chrześcijanom. Dla judaizmu skończyło się w ten sposób śmiałe przedsięwzięcie otwarcia się na świat rozpoczęte 350 lat wcześniej, które pozwoliło na rozkwit bogatej literatury w języku greckim od tego momentu już całkowicie nieproduktywnej. Ujawnia to również jakość stosunków ustanowionych odtąd pomiędzy synagogą a Kościołem. Skąpa ilość wiadomości zawarta w tekstach żydowsko-hellenistycznych (poza Flawiuszem Józefem i Filonem Al.) zachowała się u Klemensa Al. i Euzebiusza z Cezarei w jego *Praeparatio evangelica* (księga IX).

Negatywna, a nawet wroga postawa rabinów do Septuaginty staje się nieodwołalna, To, co Filon uważał za pojawienie się wielkiego światła, rabini uznali za nastanie ciemności na świecie (glossa

<sup>6</sup> Por. Justyn, *Dialog z Tryfonem* 68. 71.

<sup>7</sup> J Megillah I, 11, 71 c.

z Megillat Taa'nit), a traktat Soferim (I, 7) stwierdza, że dzień, w którym dokonano przekładu greckiego „był tak fatalny dla Izraela, jak dzień utworzenia złotego cielca, skoro Tora nie mogła być przetłumaczona w sposób dokładny”.

Pomyślny, co mogłoby wynikać z tego wszystkiego. Nie należy bowiem sobie wyobrażać, że Kościół odziedziczył Septuagintę jako res nullius, pozostawioną na polu bitwy. Początkowo nie było w zamiarze oddzielenie się od Izraela. Pierwsi chrześcijanie otrzymali jako „Stary Testament” Biblię przetłumaczoną lub lepiej, zinterpretowaną po grecku, uznaną przez diasporę żydowską za jej Biblię natchnioną, z której korzystali tak samo jak Palestyńczycy z oryginału hebrajskiego. H. M. Orlinsky tak to komentuje: „Gdyby chrześcijaństwo rozwinęło się pozostając w pełni w łonie judaizmu, Septuaginta, podobnie jak Targum i oryginał hebrajski w innych społecznościach, mogłaby być Biblią społeczności żydowskich diaspor, których językiem macierzystym był grecki”<sup>8</sup>.

Septuaginta na tym straci, gdyż z tych zatargów wyjdzie oszkałowana, a późniejsza jej historia odzwierciedli następstwa tego długiego okresu, w którym była jabłkiem niezgody pomiędzy Kościołem a Synagogą.

Na Zachodzie Biblia grecka stopniowo usuwana była w cień. Mogę jedynie zasygnalizować niektóre przyczyny i ich konsekwencje, ukazując pobieżnie jej historię aż do naszych czasów.

Wypuklimy najpierw wpływ dzieła św. Hieronima, „nowobogackiego kultury hebrajskiej, powleczonego rabinicznym werniksem” (D. Barthélémy), który narzucając powrót do jednej veritas hebraica zdołał zastąpić to, co było Starym Testamentem Kościoła, Biblią rabinów. Uderza niezwykle stwierdzenie, że aż do Odrodzenia, Septuaginta była mało znana i mało posługiwano się nią na Zachodzie, a później stała się bardzo częstym przedmiotem kontrowersji (np. w XVII w. pomiędzy Izaakiem Vosiusem a Humphreym Hody'm).<sup>9</sup>

Poligloty klasyczne walenie przyczyniły się do rozpowszechnienia jej znajomości. Jednakże rozkład typograficzny sam w sobie uprawomocnił ideę, że chodziło tu o przekład taki sam jak inne, obok targumu aramejskiego, syryjskiego Peszitto i łacińskiej Wulgaty.

Krótko mówiąc, wspomnimy tylko dwa wymowne fakty, które dowodzą, że pomimo wszystko pozostaje jeszcze wiele do zrobienia. Do dziś używa się słownika do Septuaginty J. E. Schleussnera (1820—1829) i nie ma żadnego projektu dokonania innego.<sup>10</sup> Z dru-

<sup>8</sup> *The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators*, HUCA 46 (1975) 89—114 (cytat ze s. 103).

<sup>9</sup> Z. Frankel, *Vorstudien in der Septuaginta*, Leipzig 1841 s. 260—66.

<sup>10</sup> Według Barbary Aland w: *Bericht der Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung*, Münster 1977 s. 42.

giej strony jedynie trzy tomy (Rodzaju, Liczb, Powtórzonego Prawa) tekstu Septuaginty ukazały się w wydaniu krytycznym w Göttingen.

Powrotowi do *veritas hebraica* niestety towarzyszyła deprecjacja Septuaginty. Krytycy uważając ją za przekład w ścisłym i współczesnym sensie tego słowa mieli dobrą passę powtarzając, że tłumacze aleksandryjscy „źle przeczytali”, „nie zrozumieli”, „sparafrazowali” itd. Jednym słowem podkreślali, że chodziło po prostu o tłumaczenie źle i niewierne, dokonane „ohydną” greką (Willamowitz). Wśród licznych studiów na temat Septuaginty wyczuwa się wyraźnie, że autorom trudno jest przyjąć w stosunku do tego przekładu postawę jeśli już nie sympatii, to przynajmniej bezstronności.

Na szczęście, dzięki paralelnym badaniom w dziedzinie targumów i midraszu, zaczyna się coraz bardziej odkrywać, że Biblia grecka jest czymś więcej niż tylko przekładem i, być może, jest to zapoznany skarbiec. To przypomina mi niedawną historię starego francuskiego żołnierza z Tahiti, któremu tamtejsza przyjaciółka w chwili pożegnania podarowała na pamiątkę jakiś obraz. Po powrocie do Francji powiesił go sobie w kuchni, gdzie wisiał aż do dnia, w którym jakiś amator nie odkrył, że chodzi o autentycznego Guaguina! Iluż to specjalistów od Biblii domyśla się, że mają w zasięgu ręki takie bogactwo w swoich dwóch tomach Rahlfsa? Wydaje mi się więc rzeczą użyteczną przedstawić kilka refleksji na temat doniosłości Septuaginty.

### 3. ZNACZENIE SEPTUAGINTY

Klasyczne argumenty (znaczenie dla słownictwa i treści NT, dla misji pierwotnego chrześcijaństwa, dla teologii patrystycznej itd.) można wyczytać w jakiegokolwiek introdukcji. I tak E. Nestle w artykule „Septuaginta”<sup>11a</sup> przypomina, że F. Hitzig z Heidelbergu rozpoczął w ten sposób swoje wykłady egzegezy ST: „Panowie, czy macie Septuagintę? Jeśli nie, sprzedajcie wszystko, co posiadacie i kupcie Septuagintę”. Ograniczę się do przypomnienia kilku faktów.

Najpierw parę słów na temat samej daty przekładu greckiego. Jest to zaiste jedyny przekład, który powstał przed ustaleniem się kanonu biblijnego i który sięga epoki, kiedy Biblia była u kresu swego ustalania się, ale była też jeszcze w trakcie stawania się. Z drugiej strony, jak wiadomo, w wypadku Tory liczy się przekład literalny, słowo w słowo. Septuaginta reprezentuje więc najstarsze świadectwo tekstu hebrajskiego, które pozwala na kontrolę tekstu tradycyjnego. Przekład ten, dokonany przez kompetentnych specjalistów palestyńskich, dobrze znających interpretację tradycyjną, może służyć również do restytucji utraconego sensu tekstów

<sup>11a</sup> *Dictionary of the Bible* T. IV s. 437.

hebrajskich, niejasnych, zepsutych lub rozmyślnie zmienionych z motywów religijnych czy prawnych.

Po odkryciach w Qumran wiemy, że istniała wielość tradycji tekstowej i że Septuaginta opiera się na tekście hebrajskim typu niemasoreckiego, niekiedy spokrewnionego z tradycją poświadczoną w Qumran (por. 4 QSam<sup>a,b,c</sup> i 4 QJer<sup>b</sup>). Okazuje się, że wersja grecka Księgi Jeremiasza i Księgi Hioba, za którą w sposób szczególnie oskarżano tłumaczy o dodatki, wycięcia, przemieszczenia, jest przedstawicielką tekstu typu niemasoreckiego.

Z drugiej strony D. Barthélemy ustali<sup>11</sup>, że greckie fragmenty Proroków Mniejszych odkryte w Nahal Heber reprezentują systematyczną rewizję Septuaginty sięgającą pierwszej połowy I w. po Chr. To wskazuje, że dla Żydów palestyńskich wartość Objawienia greckiego polegała na substancjalnej zgodzie z oryginałem hebrajskim i że próby rewizji są wcześniejsze od polemiki żydowsko-chrześcijańskiej.

Zaczęto doceniać Septuagintę szczególnie wtedy, gdy zaczęto ją rozważać jako wartość samą w sobie (nie tylko jako odbicie mniej lub więcej wierne oryginału hebrajskiego), jako coś, co ma własną osobowość i odkąd określono lepiej jej naturę. S. Jellicoe pisze<sup>12</sup>: „Milczące domniemanie, że Septuaginta jest jedynie pomocą w badaniu tekstu hebrajskiego Starego Testamentu i gramatyki oraz słownictwa NT jest tak powszechne, że dotąd nie przynano jej tego, do czego ma bezsprzecznie prawo jako corpus literacki, który posiada wartość sam w sobie”.

Tego rodzaju wypowiedzi pojawiają się coraz więcej pod piórem specjalistów od Septuaginty.

Do tej pory zbyt ekskluzywnie używano Biblii greckiej do krytyki tekstu. Oczywiście odgrywa ona tam rolę zasadniczą i zgodność Septuaginty ze Zwojem Świątyni z Qumran przeciw tekstowi masoreckiemu daje ku temu nowe dowody. Jednak nie może to być jej jedyna rola. Zresztą niezajomość prawdziwej natury starożytnych wersji, których „warianty” często wcale nie suponują odmiennego Vorlage, stała się okazją do wielu pomyłek krytyków. Można zauważyć, że *Biblia Hebraica Stuttgartensia* odznacza się większą rezerwą w korzystaniu z wersji Septuaginty niż *Biblia Hebraica* R. Kittela. Widzieć w Septuagincie przekład podobny do innych, uważać ją za świadka starożytnego stanu źródła tekstu, to zapomnieć o jej pochodzeniu i nie przywiązywać zbytnio uwagi do jej własnego punktu widzenia i indywidualności. Septuagintę należy rozważać jako coś, co stanowi pewną całość i co jest tworem oryginalnym. S. Jellicoe mówi dalej:

<sup>11</sup> *Les devanciers d'Aquila* (Supplements to Vetus Testamentum T. 10), Leiden 1963.

<sup>12</sup> *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968 s. 342.

„Jej wpływ już jako tylko literatury był olbrzymi, sam zaś fakt uważania greckiej wersji Starego Testamentu za autonomiczne, a nie podporządkowane pole studium pociąga z kolei ważne implikacje metodologiczne”<sup>13</sup>.

Przed wszystkim należy docenić treść Septuaginty jako taką i to nie tylko w jej odniesieniu mniej lub więcej wiernym do tekstu hebrajskiego. To właśnie miałem na myśli mówiąc o osobowości Septuaginty.

Przekładu tego dokonano w pewnej tradycji i nie może on być prostym odbiciem tekstu hebrajskiego. Kiedy tłumacze przystępowali do dzieła połowa pracy już była dokonana. Znali oni bowiem tekst biblijny od wewnątrz wraz z jego interpretacją w żywej społeczności, której stanowili integralną część. I właśnie tę egzegezę wyrazili po grecku. Różnice pomiędzy przekładem a oryginałem wyjaśnić można nie tyle przez jakiś błąd (wyjaśnienie bardzo często podawane) lub przez jakąś osobistą inicjatywę, ale przez samo życie Słowem Bożym w wierze ludu wybranego. W takiej to właśnie nowej formie zostało przekazane autentyczne orędzie Objawienia. V. Tcherikover mówiąc o Septuagincie zauważył:

„Jest rzeczą oczywistą, że dla Arysteasa i dla takich jak on Żydów nie był to tylko przekład, ale w pewnym momencie drugie stworzenie Biblii. I można odgadnąć rację tego... Nie była to tylko Biblia po grecku. Była to Biblia grecka w swej myśli i wyrazie”<sup>14</sup>.

Znajdą się więc w niej oryginalne akcenty ukazujące szczególnie zainteresowania, nacisk mniej lub więcej silny na pewne aspekty danych biblijnych (stąd bardziej widoczna pewna orientacja „mądrościowa”, egzaltacja Torą itd.). To, że Septuaginta miała swą osobowość rzuca się więc w oczy. Wystarczy zresztą pomyśleć o nowych tekstach lub zupełnie przekształconych, jak Księga Estery po grecku<sup>15</sup> przetłumaczona w Jerozolimie, w niej zawartych. Sądzę więc, że istnieje „teologia Septuaginty”, czego dowodzi *Theologisches Wörterbuch* Kittel-Friedricha oraz niezliczone studia, nawet jeśli należy jeszcze sprecyzować jej stosunek do tego, co nazywamy „teologią biblijną”.

Podczas gdy tekst hebrajski był jeszcze dość płynny (różni redaktorzy pracowali na materiale jeszcze niekanonicznym), Septuaginta została dokonana w określonym środowisku, głównie środowisku Żydów aleksandryjskich na jedynym i kompletnym tekście he-

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> *Corpus Papyrorum Judaicarum*, T. I, Cambridge Mass. 1957 s. 42—45.

<sup>15</sup> Por. W. H. Brownlee, *Le livre d'Esther et la royauté divine*, RB 73 (1966) 161—185. Septuaginta tak w znikomym stopniu stanowi fotokopię tekstu hebrajskiego, że ostatnio postarano się o przekład Pięcioksięgu greckiego na język hebrajski. Zob. Z. Karl, *Targum haššibim lattorah* (The Septuagint Version of the Pentateuch translated into biblical Hebrew), Jerusalem 1979.

brajskim, uważanym już za „Pismo święte”. Tekst hebrajski rodził się księga po księdze, poprzez sukcesywną akumulację dokumentów i tradycji. Septuaginta została stworzona, jeśli tak można powiedzieć, za jednym zamachem. Właśnie dlatego H. M. Orlinsky domagał się od krytyków, by „pochodzić do Septuaginty z największym szacunkiem, z o wiele większym aniżeli do przyjętego, tzw. masoreckiego tekstu hebrajskiego”<sup>16</sup>.

Septuaginta ma w konsekwencji zasadniczą jednolitość (nie jednorodność), którą zawdzięcza swemu pochodzeniu i przekazowi w bardzo charakterystycznym środowisku. Gdy chodzi o jednolitość relatywną treści można w niej odnaleźć zasadniczo identyczne koncepcje Boga i człowieka wyznawane przez judaizm diaspory, koncepcje świata wzorowanego przez Objawienie w wielowarstwowym spotkaniu światów greckiego i żydowskiego. Septuaginta raz ukończona zostanie przyjęta jako Biblia w swej definitywnej formie wraz ze swymi błędami, dodatkami, różnymi dokumentami, tak jak to będzie w wypadku Biblii hebrajskiej. Stąd można się zapytać, czy wolno tak postępować, jak to czyni *Biblia Jerozolimska* dla Lb 24 (proroctwa Balaama), gdzie raz idzie za tekstem hebrajskim, raz za greckim. Czyż nie jest to tworzeniem nowej Biblii za pomocą części oderwanych to z jednej, to z drugiej Biblii?

Ta własna osobowość Septuaginty nabrała jaśniejszego blasku odkąd zrozumiano, że Septuaginta nie była przekładem z hebrajskiego we współczesnym znaczeniu tego słowa, ale tłumaczeniem księgi sakralnej takiej, jak ją wówczas rozumiano: wierne przekazanie treści orędzia, rozumianego i przeżywanego w hellenistycznych społecznościach żydowskich, tzn. chodzi w tym wypadku o tekst wraz z jego interpretacją.

Jeśli przekład Tory, z racji jej wysokiej rangi w hierarchii ksiąg biblijnych i okoliczności jej tworzenia jest dość dosłowny, to gdy chodzi o inne księgi, sytuacja jest odmienna. Tradycyjna interpretacja przekazywana w synagodze i w szkole wchodzi w sam wątek przekładu, ten zaś z kolei posiada tendencję wchłaniania wszystkich wyjaśnień sprawiając, że tekst staje się, jak to mówi G. Vermes w odniesieniu do targumu Onkelosa „rozumiały i teologicznie do przyjęcia”<sup>17</sup>.

Przekaz tekstu następuje więc już w zaadoptowanej i zaktualizowanej formie po to, by stał się on bezpośrednio dostępny i wymowny. Można tu dostrzec istotę działalności midraszowej (obecnej już w Biblii), widzącej w Piśmie św. żyjące Słowo Boże, a nie muzykę (Z. Frankel). Powieździeliśmy dzisiaj, że Biblia jest partyturą muzyczną, którą należy ożywiać poprzez ciągłe nowe „odczytywa-

<sup>16</sup> art. cyt. s. 108.

<sup>17</sup> *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975 s. 137 [= „Journal of Semitic Studies” 8 (1963) 169].

nie". Septuaginta porównywalna jest (z dużą jednak dozą powściągliwości), do aramejskiego targumu, z którym dzieli wszystkie troski i korzysta z metod i technik egzegezy, jak to bogato zilustrowali Z. Frankel i L. Prijs<sup>18</sup>.

Jeżeli więc cały przekład suponuje interpretację i pewną transpozycję, łatwo zrozumieć, jak ta działalność midraszowa nada Biblii greckiej szczególną oryginalność. Jej znaczenie polega już nie tylko na dokładnym oddaniu treści tekstu hebrajskiego, do czego według niektórych ograniczona byłaby jego wartość jako Pisma św., lub na ustaleniu pewnej liczby poszerzeń doktrynalnych napomkniętych lub zasugerowanych w oryginale, ale również w elementach nowych, wydobywanych z samego tekstu przez midrasz. Są to często, powiedzmy to mimochodem, te nowe wartości i odskoki od tekstu hebrajskiego, które należy zbadać, by zrozumieć późniejsze wykorzystanie tych tekstów (np. w NT).

Dziś ten midraszowy charakter Septuaginty został powszechnie uznany przez specjalistów, którzy mówią o „egzeziezie teologicznej”, „oddaniu tekstu na sposób midraszu”, o „egzegetycznym charakterze (dodatkach) przekładu”, „wersji interpretującej” itd.

S. Lieberman słusznie scharakteryzował Septuagintę jako „najstarszy z naszych zachowanych midraszów”<sup>19</sup>, a M. H. Goshen-Gottstein mówi o jej „egzegetycznej tkance, którą można określić jako pół drogi pomiędzy cechą *pešať* (dosłowny) Peszitto, a aspektami *deraš* (midrasze) Targumu”<sup>20</sup>. Z. Frankel<sup>21</sup> i L. Prijs<sup>22</sup> przestudowali znaczną ilość elementów haggadycznych i halachicznych (materiał natury narracyjnej lub prawnej), które weszły do Septuaginty i które posiadają swe dokładne paralele w późniejszej literaturze żydowskiej.

Rezultat jest taki, że Septuagintę można uważać za kres pewnej ewolucji i wzrostu tekstu biblijnego dokonywanego przez ciągłą praktykę egzegezy bazującej na samym autorytecie tego tekstu, by wyjść poza ten tekst ze względu na stałą jego adaptację do nowych potrzeb i zaawansowanych koncepcji religijnych.

Proces, który wyjaśnia formację ST, był więc żywotny również w konstytuowaniu się Biblii greckiej. D. Barthélemy udowodnił twierdzenie, że „Stary Testament dojrzał w Aleksandrii”<sup>23</sup> uzyskując tam swą ostateczną, zamierzoną przez Boga formę, z którą bezpo-

<sup>18</sup> *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig 1851; L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948.

<sup>19</sup> *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962 s. 50.

<sup>20</sup> *Theory and Practice of Textual Criticism. The Text-critical Use of the Septuagint*, „Textus” 3 (1963) 130.

<sup>21</sup> dz. cyt.

<sup>22</sup> dz. cyt.

<sup>23</sup> *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, „Theologische Zeitschrift” 21 (1965) 358—370.

średnio wiąże się orędzie NT. Właśnie na podstawie świadectwa wyrażonego językiem greckim, bogatszym od oryginału hebrajskiego chrześcijanie odczytali w Biblii zarys tajemnicy Chrystusa. Ale tu powstaje problem, którego nie mogę w tym miejscu omówić. Wystarczy, że przedstawię parę przykładów na to, co ta aktualizacja wniosła do tekstu poczynając od konkretnych danych na płaszczyźnie historycznej, a na koncepcjach teologicznych kończąc.

#### 4. KILKA PRZYKŁADÓW ADAPTACJI TEKSTU BIBLIJNEGO

Niektóre zmiany zawierają, jak to wykazał E. Bickerman<sup>24</sup> w odniesieniu do niektórych interpretacji prawnych, wykorzystania terminologii administracyjnej (*diadochos*, *nomos*) lub kultycznej (*pastophorion*), adaptację dostosowaną do kontekstu egipskiego. Choćby taki szczegół: tekst Wj 10, 13 umiejscawia nas doskonale w Egipcie — „wiatr wschodni” przynoszący szarańczę staje się w tekście greckim „wiatrem z południa” (*notos*), ponieważ w Egipcie szarańcza przychodzi z Nubii! Ukierunkowanie dziedzica sanktuarium w Wj 27, 9—13 odzwierciedla punkt widzenia czytelnika egipskiego (północ-południe zamiast wschód-zachód w tekście hebrajskim)<sup>25</sup>.

Tradycja rabinacka sama przyjmuje, że tłumacze niekiedy zmodyfikowali tekst, by nie dotknąć tego, co mogłoby urazić pogan i przechowuje listę tekstów „zmienionych... dla króla Ptolomeusza” (Megillah 9 a; Mechilta Exodus 12, 40). Np. lepiej było za panowania Lagidów nie zaliczać zająca (*lagos*) do zwierząt nieczystych (Kpł 11, 6)! Pomijając już samą modyfikację tekstu zwróćmy uwagę na znamienne wersję Wj 22, 27: „Nie będziesz bluźnił bogom — *theous ou kakologēseis*”, co odpowiada *elohim* tekstu hebrajskiego (Wulgata ma: *diis non detrahes*). Można to było interpretować jako postawę tolerancji i V. Tcherikover zauważa, że Żydzi, którzy czytali tylko teksty greckie „szczerze wierzyli w tolerancyjną postawę Mojżesza wobec bóstw pogańskich”<sup>26</sup>. Cesarz Julian Apostata (*Contra Galilaeos* 238C) posługuje się tym tekstem w obronie należnego szacunku bogom i politeizmowi, a Filon, podobnie jak Flawiusz Józef interpretowali go dosłownie.

Klasycznym przykładem historycznej aktualizacji jest Iz 9, 11, gdzie Septuaginta (około 150 r. przed Chr.) zastępuje nieprzyjaciół Izraela („Aram na wschodzie i Filistyni na zachodzie”) przez „Syrjczycy... i Grecy”. M. Hengel widział tutaj aluzję do „sukcesów Partów przeciwko Seleucydom i do unicestwienia Macedonii przez Rzymian” w II w. przed Chr.<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Studies in Jewish and Christian History*. Part One, Leiden 1976 s. 201—224.

<sup>25</sup> Por. P. M. Bogaert, „L'Antiquité classique” 50 (1981) s. 79—85.

<sup>26</sup> dz. cyt., s. 42.

<sup>27</sup> *Judaism and Hellenism*, London 1974 t. I s. 32.

D. W. Gooding wykazał jak księgi historyczne (np. 1 i 2 Krl zostały poprawione w całości celem zaadaptowania ich do idei, jakie sobie wyrobiono o niektórych bohaterach, takich jak Salomon, Achab czy Jeroboam<sup>28</sup>. Warto w tym względzie podkreślić, iż obraz osobistości biblijnych (Abraham, Mojżesz, Hiob itd.), interpretacja pewnych epizodów (np. ofiara Izaaka, przymierze na Synaju), znaczenie teologiczne świąt żydowskich itd. mogą również być odmienne od tego, co nam podaje Biblia. Chcąc poprawnie przeprowadzić egzegezę NT, trzeba oczywiście na poziomie, który osiągnęła współczesna hermeneutyka, uchwycić tę interpretację Biblii. Wystarczy jeden przykład. Jr 31 (LXX 38), 8 głosi: „Oto sprowadzę ich... z krańców ziemi. Są wśród nich niewidomi i dotknięci kalectwem (bm (wr wpsb)... powracają wielką gromadą”. Tłumacz grecki przedstawia nam tekst zupełnie odmienny: „Sprowadzam ich... na święto Paschy” (*en heortēi fasek*). Jest to z całą pewnością interpretacja zamierzona. Wyrażenie „niewidomi i dotknięci kalectwem” można było z łatwością czytać jako bmv (d psh, „na święto Paschy”. W ten sposób dorzuca się do tematów Paschy nowe, niewątpliwie tradycyjne w środowisku tłumacza, sformułowanie: ogłoszenie wielkiego powrotu z wygnania w bezpośredniej relacji do święta Paschy. Cokolwiek powiedziano by na temat pochodzenia tej interpretacji, trzeba przyznać, że w ten właśnie sposób czytano Jeremiasza po grecku w I w. i Tertulian będzie później umiał wyciągnąć z tego korzyści dla swej teologii chrztu (*De Baptismo* 19).

## 5. IDEE TEOLOGICZNE SEPTUAGINTY

Wkład Septuaginty w ustalenie się rozwoju koncepcji religijnych Izraela jest najbardziej oczywisty przede wszystkim na płaszczyźnie teologicznej. Jest ona też nieodzowna w wyjaśnieniu kwestii, w jaki sposób teologia chrześcijańska mogła rozwinąć się z judaizmu. Wystarczy tu wspomnieć nieco o koncepcji Boga, nadziejach mesjańskich i idei związanych z eschatologią, życia przyszłego i zmartwychwstania.

Już tekst hebrajski ST ujawnia coraz bardziej dążność do podkreślenia bożej transcendencji i niektóre interpretacje Septuaginty jedynie mocniej uwypuklą ten proces.

Gdy chodzi o antropomorfizmy (przypisywanie Bogu czynności lub reakcji ludzkich) zdanie uczonych jest podzielone. H. M. Orlinsky<sup>29</sup> zauważa, że „Żydowi z trudem przyszłoby do głowy wyobrazić sobie

<sup>28</sup> Np. w VT 15 (1965) 153—166; 17 (1967) 173—189; „Textus” 7 (1969) 1—29; ZAW 35 (1964) 269—280. Wspomnijmy również prezentację „zretuszowaną” Dawida w Księdze Kronik (prawdopodobnie w III w. przed Chr., kiedy to miała się narodzić Septuaginta).

<sup>29</sup> *Septuagint as Holy Writ*, s. 107.

Boga w sposób antropomorficzny” i że Septuaginta nie unika antropomorfizmów. Jeśli od czasu do czasu to czyni „to z pewnością nie z racji teologicznych”. Można jedynie stwierdzić, że jest wprost niemożliwe odgadnąć dokładne normy, którymi kierował się tłumacz i że każdy z nich mniej więcej szedł za własnym sposobem patrzenia. Jednakże sam przekład, raz dokonany, zawiera czasami komentarz duchowy. I tak Wj 24, 10: „Ujrzeli Boga Izraela” po grecku zostało oddane przez „Ujrzeli miejsce (*topon*), gdzie stał Bóg” (por. w. 11). W Wj 15, 3 (por. Iz 42, 13) Bóg nazwany jest „wojownikiem”. Jak można było tak wyrazić się o Bogu? Również i tutaj tekst grecki daje znaczenie zupełnie przeciwne i mówi o Bogu jako o „łamaczu wojen” (*sintribôn polemous*). Ten czasownik *tribô* często jest wiązany z kontekstem eschatologicznym zniszczenia przeciwników, a wyrażenie „łamacz wojen”, o posmaku mesjanistycznym, stanie się tradycyjne (por. Jud 9, 7; 16, 2).

Szeroką, ale i pełną pułapek domeną, zasadniczą jednak w potyczce chrześcijańskiej lektury ST z przeciwnikami, jest kwestia mesjanizmu. Prosty fakt, że w Biblii greckiej Daniel został promowany do kategorii „proroków” i że termin *masiaḥ* (namaszczoney) jest stale tłumaczony przez *christos*, niewątpliwie nie jest bez znaczenia.

Studium tego punktu widzenia powinno obejmować całą Septuagintę, gdyż idea mesjańska może pojawić się również dobrze w jednym terminie (por. zaimek wskazujący rodzaju męskiego *autos* dołączony do *sperma* (rodzaju nijakiego) w Rdz 3, 15 albo też *parthenos* z Iz 7, 14), jak i w reinterpretacji całych rozdziałów (np. Iz 14, którego wersja grecka nacechowana jest akcentem silnie mesjańskim).

Fakt, że temat mesjański pojawia się nawyrażniej w tekście greckim proroctwa Balaama (Lb 24) Z. Frankel<sup>80</sup> wyjaśnił szczególnie sytuację Żydów aleksandryjskich. I tak w w. 17 „Wschodzi gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się człowiek (*anthropos* zamiast niejasnego hebrajskiego *šebet*). Tekst hebrajski w w. 7 jest również bardziej enigmatyczny. Mówi dosłownie o „wodzie, która wylewa się z jego dwóch wiader” (*doljāw*). Wszystko jednak staje się jasne (i zgodne z globalną interpretacją tego rozdziału) w tekście greckim: „Człowiek (*anthropos*) wyjdzie z jego pokolenia i będzie panował nad licznymi narodami. Jego królowanie będzie (bardziej) wyniesione aniżeli Goga (TM Agag) i jego królowanie rozprzestrzeni się”. Proszę zauważyć, że osoba Goga pojawia się na nowo w w. 23, co wnosi do tekstu notę eschatologiczną (por. Ez 38—39) i przypomina związek, który później stanie się tradycyjny, Goga i Mesjasza (Targ Lb 11, 26; Ap 20). Grecka interpretacja jest zatem bardzo spójna i suponuje tradycyjną relekturę.

Niektórzy tłumacze, np. tłumacz księgi Izajasza, interesują się bardzo tematyką mesjańską i można by zebrać niejedną szczegół

<sup>80</sup> *Einfluss...* s. 182.

(por. Ps 2) w tym względzie. Apologetyka chrześcijańska będzie w sposób naturalny czerpać z tego właśnie na nowo przepracowanego materiału biblijnego.

Gdy chodzi o eschatologię, to przede wszystkim należy zauważyć, że niektórzy tłumacze interesują się eschatologią osobową i życiem po śmierci. Użycie słowa *zoē* (życie) wskazuje, że pojęcie to obejmuje często dobra zbawienia i życia przyszłego<sup>31</sup>. Tłumacz księgi Hioba pracował na tekście hebrajskim bliskim naszemu tekstowi masoreckiemu. Ale jak twierdzi D. H. Gard „w księdze Hioba w tym, co dotyczy pojęcia przyszłego życia, tekst hebrajski i grecki różnią się w sposób znamienity. W tekście hebrajskim (por. 14, 14) podnosi się jedynie kwestię możliwości przyszłego życia. W tekście greckim życie przyszłe podane jest jako fakt”<sup>32</sup>. To odpowiada temu, co teologia biblijna później uzyskała (Dn 12, 2; Iz 26, 19), a co zostało wyrażone również przez innych świadków judaizmu hellenistycznego (2 Mch 7)<sup>33</sup>.

Przekład grecki zastępując w Iz 65, 22 „Takie są dni drzewa, takie dni mojego ludu” przez „Takie są dni drzewa życia...” odnotowuje postęp doktrynalny dokonany w II w. przed Chr., zastępując obietnicę nadzwyczajnej długowieczności, mianowicie długowieczność drzew, obietnicą nieśmiertelności. Porównanie tekstu hebrajskiego i greckiego Księgi Syracha pozwala dojrzeć również i tutaj ten sam postęp w uzewnętrznieniu odtąd już pewnych wierzeń eschatologicznych (życie i nagroda po śmierci, zmartwychwstanie. Por. 7, 17; 48, 11).

## ZAKOŃCZENIE

Po tym bardzo ogólnym zarysie łatwo pojąć dlaczego Septuaginta odnajduje miejsce, którego nie powinna nigdy utracić w refleksji teologów i egzegetów. W charakterze zakończenia pozwolę sobie przedstawić pod rozważę kilka aspektów tej rewaloryzacji.

1. Krytyka tekstu ST bardziej niż kiedykolwiek staje się dłużnikiem studiów nad Septuagintą. Korzysta się z niej jednak bardzo ogólnie, gdyż uznano naturę „interpretatywną” greckiego przekładu. Od czasu odkryć w Qumran wiemy również, że Biblia masorecka nie była Biblią palestyńską I w. i że ta ostatnia zda się być często bliższą formie tekstu zachowanego w Septuagincie<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> por. G. Bertram, TWNT II, 855.

<sup>32</sup> *The Concept of Future Life according to the Greek Translator of the Book of Job*, JBL 73 (1954) 143.

<sup>33</sup> G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge Mass. 1972.

<sup>34</sup> Por. Frank Moore Cross Jr, *The Ancient Library of Qumran*. Revised edition, New York 1961 s. 168—194.

2. Biblia aleksandryjska ilustruje w sposób znamieny starożytne podejście do tekstu sakralnego, postawę pisarzy wobec Biblii hebrajskiej, która sama jest, jak to pokazuje *Teologia Starego Testamentu* G. von Rada, kompilacją tekstów czytanych i odczytywanych, adoptowanych i przepisywanych w formie, która nigdy nie jest prostym odkalkowaniem poprzedniego stanu tekstu.

3. Septuaginta zanim stała się Biblią chrześcijańską, była Biblią żydowską. Stąd coraz bardziej uważa się ją za ważnego świadka starożytnej tradycji żydowskiej oraz interpretacji Pisma św. w kluczowym momencie rozwoju dwóch tradycji religijnych. Co więcej, daje nam ona wiadomości na temat religii żydowskiej diaspory. Studia nad Septuagintą powinny być prowadzone paralelnie do studiów nad tzw. literaturą międzytestamentową, w której wyrażona została zaawansowana forma religii biblijnej, zwanej judaizmem. Starając się odkryć intencje mniej lub więcej świadome tłumaczy greckich (nie te, które zostały im przypisane przez korzystających z nich żydów i chrześcijan) przekonamy się, że są one w sposób szczególny świadkami wiary tamtych czasów oraz hellenistycznego judaizmu.

4. Septuaginta daje w nieco innym aspekcie wprowadzenie do późniejszej literatury żydowskiej. Stoi ona na początku prostej linii prowadzącej do literatury rabinicznej. Wspomniałem wyżej o jej pokrewieństwach z midraszem. Wiele tekstów nie da się zrozumieć w pełni, o ile nie weźmie się pod uwagę późniejszej interpretacji midraszowej samych tekstów. Jest to aspekt nie do wyjaśnienia, o ile w omawianiu tego przykładu nie wyjdzie się poza kategorię „tłumaczenia”.

5. Stosunek Pismo — Tradycja może być tutaj badany na żywo. Mówiąc krótko: wiara ST została przekazana nie tylko przez tekst, ale również przez tradycję, której część, jak sądzę, dostała się z kolei do przekładu greckiego. Mamy więc do czynienia z przykładem wpływu tradycji na Pismo.

6. Sama historia i rola jaką odegrała zmuszają przyznać Biblii greckiej uprzywilejowane miejsce w rozwoju Objawienia. Właśnie dzięki niej Żydzi z diaspory (nawet Filon) poznali bezpośrednio Słowo Boże, gdy tymczasem ich palestyńscy współwyznawcy mieli do dyspozycji tekst hebrajski i Targum. Sam NT korzystał z niej wcale nie niepokojąc się odchyleniami od oryginału hebrajskiego, na których zasada niekiedy ważne argumenty, jak np. zmartwychwstanie Jezusa w Dz 2, 27 czy misja wśród pogan w Dz 15, 16—17. Tłumaczenie to zostało zwyczajnie i po prostu upodobnione do oryginału. Było to coś więcej niż „uprowomocniony przekład”.

Biorąc pod uwagę znaczenie i rolę Septuaginty, niektórzy egzegeci katoliccy (zwłaszcza francuscy)<sup>35</sup> postawili na nowo problem jej natchnienia, problem, który Z. Frankel<sup>36</sup> uznał za rozwiązany raz na zawsze negatywnie. Domagają się oni, by teolodzy pogłębili pojęcie natchnienia i go rozwinęli, aby dać odpowiedź na różnorakie palące kwestie stawiane przez Biblię grecką.

Wydaje się, że środki powzięte przez objawiającego się Boga były giętsze i bardziej zróżnicowane aniżeli te, które klasyczna teologia skatalogowała. Jakkolwiek jest, miejsce jedyne Septuaginty w historii ludu Bożego tak żydowskiego jak i chrześcijańskiego implikuje specjalną interwencję Opatrzności, którą chciałoby się mieć dokładniej określoną. Powinny by się tutaj zbiec aktualne zainteresowania Septuagintą jak również związane z tym problemy takie jak autorytet, kanon i natchnienie.<sup>37</sup>

Rzym

ROGER LE DÉAUT, CSSp

Z języka francuskiego przetłumaczył  
Ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB

<sup>35</sup> P. Benoit, *Exégèse et Théologie*. T. I Paris 1961 s. 3—12; P. Grelot, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante*, „Sciences Ecclésiastiques” 16 (1964) 387—418; *La Bible, Parole de Dieu*, Paris 1965 s. 166—178.

<sup>36</sup> W r. 1841. W: *Vorstudien*, dz. cyt., s. 267.

<sup>37</sup> Zob. np. J. A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; *Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon*. W: *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God*, New York 1976 s. 531—560; P. R. Ackroyd, *Original Text and Canonical Text*, „Union Seminary Quart. Review” 32 (1977) 166—173.

Ks. Henryk Witczyk

## TŁO HISTORYCZNO-RELIGIJNE OPISÓW TEOFANII W PSALMACH

Specyficzną cechą współczesnych badań nad psalmami jest coraz wyraźniejsze przechodzenie od problematyki filologiczno-literackiej do tworzenia syntezy teologicznej. Przykładem tego zjawiska jest „Teologia Psalmów” H. J. Krausa,<sup>1</sup> która stanowi owoc jego długoletnich badań filologiczno-egzegetycznych.<sup>2</sup> Znamiennym faktem jest również coraz większe zainteresowanie problemem wymowy teologicznej tych psalmów, w których występują pojęcia lub motywy

<sup>1</sup> Por. *Theologie der Psalmen*, Neukirchen 1979.

<sup>2</sup> Por. *Psalmen*, t. I—II, Neukirchen 1978<sup>5</sup>.

mające paralele w tekstach mitologicznych. Rezultatem badań podjętych w tym kierunku przez C. Petersena<sup>3</sup> jest rozprawa zatytułowana: „Mity w Starym Testamencie”, która traktuje o roli i znaczeniu elementów mitycznych w psalmach.

Jednym z najbardziej dyskutowanych tematów teologii psalmów jest już od dawna zagadnienie teofanii. W swej introdukcji do psalmów H. Gunkel jako pierwszy zwrócił uwagę na istnienie w hymnach motywu objawienia się Jahwe w burzy, której towarzyszy trzęsienie ziemi. Notuje również obecność tego motywu w Sdz 5, 4—5; Ps 18, 8—15; 29; 97, 2—5; 68, 34; 135, 7; Hb 37, 2—5; 68, 10, 13; Na 1, 3—6.<sup>4</sup> Nie postawił on jednak pytania o gatunek literacki tych tekstów. Równocześnie trzeba stwierdzić, że żaden z psalmów — rozpatrywany jako całość — nie stanowi utworu reprezentującego ten gatunek tekstów. Liczni komentatorzy zauważyli, że znajdujące się w różnych psalmach grupy wierszy, które mówią o teofanii, dają się łatwo wyodrębnić ze swego kontekstu. E. Baumann<sup>5</sup> badając struktury pierwszej księgi psalmów stwierdził istnienie w Ps 18, 8—16 odrębnej od reszty psalmu całości, którą określa jako opis teofanii. Podobny fakt stwierdza w swoim komentarzu do psalmów G. Castellino.<sup>6</sup> Na tej podstawie J. Jeremias<sup>7</sup> wysuwa przypuszczenie, że opisy teofanii pierwotnie mogły być utworami niezależnymi albo fragmentami starożytnych poematów przedstawiających teofanię, które dopiero po jakimś czasie zostały włączone do nowych lub już istniejących psalmów. Poczynając od tych spostrzeżeń podejmuje problem opisów teofanii w ST, określa ich charakterystykę oraz szkicuje historię ich rozwoju.

## 1. OPISY TEOFANII JAKO TEKSTY SAMOISTNE

Do lepszego zrozumienia wymowy teologicznej opisów teofanii prowadzi gruntowna analiza ich tła historyczno-religijnego. Rozpoczyna się ona od wyodrębnienia spośród wszystkich psalmów tych tekstów, które mówią o teofanii. Są to następujące teksty: Ps 18, 8—16; 29, 3—9 b; 46, 7 b; 50, 1—6; 68, 2—3. 8—9; 76, 9; 77, 17—20; 97, 3—6; 104, 7. 32; 114, 3—8; 144, 5—6. W większości występują one w psalmach, które mają charakter hymnów i są dość luźno związane z treścią danego utworu. Dają się łatwo wyodrębnić z aktualnego kontekstu. Wielkość tych tekstów jest zróżnicowana. Najdłuż-

<sup>3</sup> Por. *Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen*, Berlin 1982.

<sup>4</sup> Por. H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966<sup>2</sup>, s. 73.

<sup>5</sup> Por. *Strukturuntersuchungen im Psalter I*, ZAW 61 (1945) (48), s. 133.

<sup>6</sup> Por. *Libro dei Salmi*, Torino 1955, s. 364 n.

<sup>7</sup> Por. *Theophanie*, Neukirchen 1965.

szy zawiera dziewięć wierszy (Ps 18, 8—16), najkrótsze obejmują jeden, a nawet pół wiersza (Ps 46, 7 b). Motywem głównym tych tekstów jest wydarzenie objawienia się Boga. Fakt ten jest przedstawiony w różnorodnych obrazach, z których najczęstszym jest obraz burzy. Występują także wzmianki o trzęsieniu ziemi. Ponieważ mówią o ukazaniu się Boga, określa się je mianem opisów teofanii. Używane w nich terminy lub zwroty są charakterystyczne tylko dla nich. Nie występują w kontekstach. W ramach poszczególnych psalmów należących do określonego gatunku literackiego stanowią samodzielne bloki. Większość komentatorów dokonując podziału strukturalnego psalmu, w którym występuje opis objawienia się Boga, zwraca na ten fakt uwagę dokładnie określając wiersze stanowiące „opis teofanii”. Wśród uczonych nie ma większych różnic w ustaleniu podziału psalmów i wyodrębnieniu takich opisów. Podstawowym kryterium podziału jest treść. Nie bez znaczenia pozostaje również często specyficzna forma tych części psalmów, które określa się jako opis teofanii.

## 2. STRUKTURA TEKSTÓW TEOFANIJNYCH

Stwierdzenie odrębności i samodzielności licznych struktur tekstów mówiących o teofanii stawia problem ich struktury. Jaka była pierwotna i zasadnicza treść opisów teofanii oraz w jakiej formie była ona wyrażana? Analiza najstarszych opisów teofanii pozwala określić ich najwcześniejszą treść i formę. Według opinii uczonych jednymi z najbardziej starożytnych tekstów teofanijskich w ST są Ps 46, 7 b i 68, 8—9<sup>8</sup>. Autor Ps 46 misterium teofanii przedstawia w bardzo zwięzłej formie:

„Głos Jego zagrzmiał — rozplynęła się ziemia”.

W Ps 68, 8—9 opis teofanii jest nieco bardziej rozbudowany:

„Boże, gdy szedłeś przed ludem Twoim,  
gdy kroczyłeś przez pustynię;  
Ziemia zadrżała  
i niebo kropiło.  
Od oblicza Boga,  
Pana Synaju,  
od oblicza Boga,  
Boga Izraela”.

Łatwo zauważyć, że w swej pierwotnej strukturze teksty teofanijskie składają się z dwóch elementów. Jeden stanowi opis „przybycia” (objawienia się bądź działania) Jahwe: „głos Jego zagrzmiał”,

<sup>8</sup> Por. H. Schmid, *Jahwe und die Kultrationen von Jerusalem*, ZAW 68 (1955), s. 168 n; A. Tronina, *Ślady tradycji synajskiej*, RTK 29 z. 1 (1982), s. 45—51.

„siedłeś przed ludem Twoim” (por. Sdz 5, 4—5). Drugi natomiast przedstawia „poruszenie natury”, które towarzyszy objawieniu się Jahwe: „rozpłynęła się ziemia”, „ziemia drżała i niebo kropało”. Ogólnie można powiedzieć, że drugi człon opisu teofanii zawiera relację o burzy lub trzęsieniu ziemi. Istotnym jednak trzonem tekstu teofanijnego jest opis „przybycia” Jahwe. Dwu charakterystycznym motywom treści odpowiada w opisie teofanii określona forma, którą tworzą dwa zdania zestawione parataksycznie. Pierwotna struktura tekstów teofanijnych podlegała złożonemu procesowi rozwoju i modyfikacji<sup>9</sup>. Większość opisów teofanii, choć przeżyła bardzo wyraźny rozwój w porównaniu do tekstów pierwotnych, to jednak zachowała dwuczłonową formę. Najbardziej rozwinięte opisy mają rozbudowany pierwszy i drugi człon przez dodanie nowych obrazów przedstawiających „przybycie” Jahwe i poruszenie natury (por. Ps 18, 8—16; 29, 3—9 b; 77, 17—20). We wszystkich zachowany jest pierwotny, ścisły związek między złożoną z dwóch motywów treścią i dwuczłonową formą. Fakt ten pozwala na wyciągnięcie wniosku, że teksty teofanijne powinny być rozpatrywane jako samodzielny gatunek literacki. Biorąc pod uwagę ich treść i formę przyjmuje się, że stanowią one gatunek literacki zwany „opisem teofanii”.

### 3. ŚRODOWISKO POWSTANIA

Dla dobrego zrozumienia wymowy teologicznej opisów teofanii wielkie znaczenie ma określenie środowiska ich powstania. Można je odkryć, jeśli uwzględnimy kontekst najstarszego tekstu teofanijnego, jakim jest Sdz 5, 4 n. Tekst ten stanowi początek pieśni sławiącej zwycięstwo Jahwe odniesione w walce z wrogami Izraela (Sdz 5, 11). Pieśni zwycięstwa, z którymi ściśle związane są opisy teofanii, były śpiewane w Izraelu tylko w tym czasie, kiedy Izraelici prowadzili i rozumieli swoje wojny jako wojny Jahwe<sup>10</sup>.

Również inne argumenty przemawiają za tym, że opisy teofanii wywodzą się z pieśni sławiących zwycięstwo. Analizując najstarszą formę opisów teofanii, gdzie Jahwe przybywa z określonego miejsca — z Synaju (Sdz 5, 4 n; Hab 3, 3; Pwt 33, 2), z nieba (Mi 1, 3 n; Iz 63, 19 b; Ps 18, 10), z Syjonu (Am 1, 2; Ps 50, 2), z północy (Ez 1, 4) — możemy wnioskować, że przybywa On dla dokonania jakiegoś dzieła, np. śpieszy z pomocą. Izrael nigdzie nie doświadczał tak mocno bezpośredniego i mającego wielkie znaczenie działania Bożego jak tam, gdzie Jahwe odnosił zwycięstwo nad wrogami swojego ludu<sup>11</sup>. Nie przypadkiem więc w opisach teofanii, w których blis-

<sup>9</sup> Cztery drogi tego rozwoju przedstawia szczegółowo J. Jeremias, *Theophanie*, dz. cyt., s. 16—72.

<sup>10</sup> R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*, Göttingen 1963, s. 28 n.

<sup>11</sup> Por. C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1963<sup>8</sup>, s. 113.

kość Boga jest przedstawiona za pomocą groźnych zjawisk przyrody, są one ukazywane jako oręż Jahwe. Błyskawice są Jego strzałami<sup>12</sup>, grzmot jest Jego potężnym głosem wydającym rozkazy<sup>13</sup>, chmury i obłoki są Jego rydwanami bojowymi<sup>14</sup>, idący przed Nim ogień jest Jego najstraszniejszą bronią<sup>15</sup>, a od „blasku Jego obecności rozżarzają się węgle ogniste”<sup>16</sup>. Również druga część opisów teofanii, której treść stanowi poruszenie natury, wskazuje na to, że Jahwe przybywa, aby działać. Właściwym powodem przybycia Jahwe z taką mocą, że nawet ziemia, wody i góry drżą, mogła być tylko walka, do której zamierzał się włączyć. Nie przypadkiem też opis teofanii w Ps 68, 2—3. 8—9 znajduje się w utworze, który jest pełen motywów pieśni zwycięstwa (ww. 12—5. 19. 21. 23 n. 36). Ważnym argumentem wspierającym tezę o zakorzenieniu opisów teofanii w obchodach zwycięstwa, które miały miejsce po wygranej bitwie, jest fakt istnienia takich ceremonii ze śpiewem pieśni triumfalnych również w historii narodów ościennych. Rodzaj literacki pieśni triumfalnej, sławiącej zwycięstwo oręża, osiągnął w XII w. przed Chrystusem szczyt swej popularności w dawnych czasach<sup>17</sup>.

Twórcami pieśni zwycięstwa byli najprawdopodobniej ludzie ogarnięci stanem ekstazy religijnej. Wpadali w ten stan pod wpływem konkretnych, historycznych wydarzeń, w których razem z całym Izraelem doświadczali wszechmocy i obecności Jahwe. Dlatego fakty te ujęte w opisie teofanii stanowiły istotną treść pieśni zwycięstwa śpiewanej przez proroka w stanie ekstazy<sup>18</sup>.

Autorzy opisów teofanii korzystają ze znanych w środowisku motywów i obrazów mitycznych, które jednak bardzo łatwo dają się zastosować do przedstawienia konkretnej sytuacji z historii Izraela (Ps 68, 8; 77, 17—20). Znamiennym jest fakt, że treści mityczne są używane tylko w drugim członie opisu teofanii i służą dla plastycznego przedstawienia „poruszenia natury”. Zupełnie wyjątkowym na mitologicznym tle całego starożytnego Wschodu jest pierwszy motyw teofanijny, a mianowicie „przybycie” Jahwe. Jest on oryginalną cechą religii Izraela. Wywodzi się natomiast ze starożytnej izraelskiej tradycji o teofanii na Synaju oraz z konkretnych, historycznych doświadczeń ludu wybranego.

<sup>12</sup> Por. Ps 18, 15; 77, 18 n; 144, 5.

<sup>13</sup> Por. Ps 18, 14; 46, 7; 104, 7.

<sup>14</sup> Por. Ps 18, 11.

<sup>15</sup> Por. Ps 18, 9; 50, 3; 97, 3.

<sup>16</sup> Por. Ps 18, 13.

<sup>17</sup> Por. W. F. Albright, *Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964, s. 289.

<sup>18</sup> Por. J. Jeremias, dz. cyt., s. 149 n.

## 4. OPISY TEOFANII A KULT

Dotychczasowe badania nad problemem środowiska, w którym powstał gatunek literacki opisów teofanii, stanowią tylko pewnego rodzaju próbę jego rozwiązania. Tezą popieraną przez wielu autorów jest pogląd, że opisy teofanii wywodzą się z izraelskiego kultu. Świąteczny kult stanowi według nich jedyne, właściwe środowisko powstania licznych opisów teofanii. Według jednego z kierunków badań, którego twórcą jest S. Mowinckel, większość psalmów związana jest z ceremonią intronizacji Jahwe podczas święta Nowego Roku<sup>19</sup>. W świetle badań przedstawicieli drugiego kierunku, u którego początków stoi A. Weiser<sup>20</sup>, wiele psalmów łączy się ze Świętym Przymierzem i główną jego ceremonią, jaką — ich zdaniem — była odnowa przymierza. Punkt centralny natomiast ceremonii odnowy przymierza stanowiła dramatyzacja teofanii synajskiej, tzn. przedstawienie za pomocą ściśle określonych znaków audiowizualnych jedyne objawienia się Boga na Synaju jako dziejącego się również dzisiaj w ramach świątecznego kultu, w obliczu ludu zebranego w świątyni na uroczyste święto. Opisy teofanii byłyby „odzwierciedleniem wydarzeń mających miejsce w kulcie”, a określanych mianem teofanii kultowej.

Szeroko rozwijana teza o kulcie jako środowisku powstania literackiego gatunku opisu teofanii nie znajduje dostatecznego uzasadnienia w tekstach biblijnych. Podobnie teoria mówiąca o dramatyzacji teofanii w kulcie nie jest dostatecznie uzasadniona. Hipoteza mówiąca o ścisłym związku opisów teofanii z kultem jest nieprawdopodobna nawet na podstawie tak prostego faktu, że przebieg kultu ma charakter statyczny, stały, regularny, a przybycie Jahwe, które stanowi istotę teofanii ma charakter niespodziewany, nieregularny, nagły i burzliwy. Błyskawice, rozlegający się grzmot, obniżające się chmury, drżąca ziemia, ulewny deszcz, towarzyszące przybyciu Jahwe, nie wskazują na kult jako na środowisko powstania opisów teofanii<sup>21</sup>. Tezy S. Mowinckela i kontynuatorów jego teorii o zakorzenieniu wielu psalmów — w tym również tych, które zawierają opisy teofanii — w kulcie święta Nowego Roku z ceremonią intronizacji Jahwe, coraz bardziej są poddawane surowej krytyce. Przyjęciu istnienia w Izraelu ceremonii intronizacji Jahwe sprzeciwiają się ważne osiągnięcia najnowszych badań, a zwłaszcza określenie specyfiki królowania Jahwe, wykazanie jego oryginalnego

<sup>19</sup> Por. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962.

<sup>20</sup> Por. *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalm zum Kult: Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, w: *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen 1950, s. 513—531; *Die Psalmen*, Göttingen 1966<sup>7</sup>, s. 11—68.

<sup>21</sup> Por. E. P a x, *Epiphaneia*, München 1955, s. 108. Wskazuje na fakt, że najważniejszą cechą teofanii w ST jest jej nieoczekiwany, niespodziewany charakter.

charakteru, który nie pozwala na to, by na jednej płaszczyźnie z nim stawiać model królowania jakiegokolwiek innego starożytnego bóstwa. Tym bardziej na podstawie analizy ceremonii obchodów królowania Marduka czy Baala nie można tworzyć obrazu uroczystości dla uczczenia królowania Jahwe w Izraelu. Z włączenia do niektórych psalmów pojęć czy obrazów charakterystycznych dla mitologii babilońskiej lub ugaryckiej nie można wnosić o istnieniu we wczesnej epoce Izraela święta Nowego Roku z ceremonią intronizacji Jahwe. Zapożyczane z tradycji religijnych środowiska pojęcia czy obrazy literackie otrzymywały w Izraelu nowy sens. Wątpliwe jest również istnienie Święta Przymierza, którego centralną ceremonią byłaby dramatyzacja teofanii. Większość autorów nie przyjmuje istnienia tego święta, które — wg tezy A. Weisera — miałoby stanowić podstawę całej teorii o teofanii kultowej. Płynie stąd wniosek, że kult świąteczny sprawowany w Jerozolimie nie stanowi tego środowiska, w którym mogły powstać opisy teofanii<sup>22</sup>. Trudno też przyjąć tezę o dramatyzacji teofanii w kulcie.

Kielce

KS. HENRYK WITCZYK

<sup>22</sup> Por. C. Westermann, dz. cyt., s. 73—76.

Ks. Janusz Nagórny

## OBRZĘDY POKUTY I ODNOWIENIA PRZYMIERZA W STARYM TESTAMENCIE

Potrzeba pokuty, ekspiacji za popełnione niewierności jawiła się w świadomości narodu wybranego w kontekście odnowy Przymierza. Świadomość tej potrzeby nie przychodziła zresztą Izraelowi zbyt łatwo. Najczęściej z pomocą przychodziły nieszczęścia, które dotykały niewierny lud. W obliczu tych klęsk naród izraelski miał okazję zdać sobie sprawę, że stało się to z jego winy, czy to z racji grzechów zbiorowych, czy też jednostkowych, lecz także angażujących wspólnotę (por. Joz 7; 1 Sm 5—6).

Zrodziła się więc w Izraelu potrzeba pokuty, powrotu do Boga i odnowienia złamanego przez niewierność Przymierza. Jest to zresztą wymaganie miłosiernego Boga, który nie może przebaczyć grzechów, jeśli człowiek nie zwróci się do Niego. W historii narodu wybranego wypracowano wiele różnych obrzędów pokuty i odnowień Przymierza. Warto przyjrzeć się tym obrzędom, mniej zresztą zwracając

uwagę na liturgiczną stronę tych rytów, a bardziej wskazując na ich wartość etyczną. Stanowią bowiem szansę moralnego odnowienia człowieka, stawiając mu określone wymagania etyczne, których wypełnienie stawia na nowo każdego (jak i cały naród wybrany) w perspektywie zbawczych planów Bożych, których historyczną podstawę stanowiło Przymierze.

## 1. POCZĄTKI LITURGII POKUTY

Izrael od początków szukał środków na przebłaganie Boga. Korzystał z różnych praktyk ascetycznych lub liturgii pokutnych. Na pierwszym miejscu trzeba zapewne wymienić post (Sdz 20, 26; 1 Krl 21, 8 nn) jako szczególny znak pokuty i przebłaganania Boga. Dla podkreślenia, że żałuje się swych uczynków rozdzierano szatę i wdziewano na siebie wory pokutne. Takie jest zresztą wezwanie samego Boga — jak mówi prorok Izajasz — „Pan zaś, Bóg Zastępów, wezwał was w ów dzień do płaczu i żałoby, do ostrzyżenia się i do przyodziania woru” (22, 12)<sup>1</sup>.

Na znak szczególnego żalu człowiek powinien leżeć w popiele, czy też prochu ziemi. Nie zawsze jest to jednak ze strony człowieka znak prawdziwej pokuty i postu, dlatego z tymi gestami zewnętrznymi powinno wiązać się właściwe usposobienie wewnętrzne (por. Iz 58, 5 nn). Do znaków pokuty należą także zawodzenia i żalosne płacze podczas zebrań liturgicznych (por. Sdz 2, 4). Prorok Joel z nakazu Boga wzywając do pokuty zachęca kapłanów do płaczu i narzekania (por. 1, 13), a płacz ten ma być połączony z prośbą o przebaczenie dla całego ludu (por. 2, 17). Istnieją w Starym Testamencie, a przede wszystkim w psalmach liczne ślady specjalnych lamentacji i próśb, stąd należy chyba sądzić, że Izrael traktował je jako wyznaczony przez Boga sposób przebłaganania Go. Przykładem mogą być psalmy oplakujące los Izraela: nad gruzami świątyni (Ps 74), nad gruzami Jerozolimy (Ps 79). Szczególną wymowę mają także w tym kontekście Lamentacje Jeremiasza, a przede wszystkim ostatni ich rozdział, w którym płacz proroka jest zarazem prośbą o nawrócenie dla całego narodu (por. 5, 21)<sup>2</sup>.

## 2. OBRZĘD WSPÓLNOTOWEGO WYZNAWANIA GRZECHÓW

Wyznanie grzechów jest jednym z podstawowych warunków uzyskiwania Bożego przebaczenia i odbudowania w ten sposób zniszczonej więzi Przymierza. Stąd w Izraelu powstał specjalny ryt wyzna-

<sup>1</sup> Taki gest pokuty i przebłaganania za grzechy opisują: Jon 3, 5—8; 1 Krl 20, 31—32; 2 Krl 6, 30; 19, 1—2.

<sup>2</sup> Por. J. Gibleť, P. Grelot, *Pokuta — Nawrócenie*. W: *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1973, 706.

wania grzechów, podkreślający wspólnotowy wymiar popełnionych grzechów, odpowiedzialności za nie, jak i samej pokuty<sup>3</sup>. Jeśli Izraelita decyduje się na wyznawanie grzechów, to powinien uczynić to ze względu na Boga, gdyż uznaje Go tym samym za sprawiedliwego sędziego (por. Ps 51, 6 b). Człowiek oddaje się pod osąd Boga wiedząc, że On nie tylko sprawiedliwie oceni grzechy, ale też doprowadzi do ich zgładzenia<sup>4</sup>.

Obrzęd zbiorowego wyznawania grzechów zrodził się w Izraelu dość późno, prawdopodobnie dopiero po powrocie z niewoli. Odnowa narodowa, do jakiej wówczas dążono domagała się wspólnotowego wyznawania grzechów całego narodu, aby mógł on uświadomić sobie, jakimi drogami z przeszłości nie powinien kroczyć. Wszystkie podstawowe teksty, w których spotykamy ślady tego rodzaju obrzędu (Ezd 9, 6—15; Ne 9, 5—37; Dn 9, 4—19; 3, 26—45) pochodzą z czasów po powrocie z niewoli<sup>5</sup>. Ps 106 pochodzący także z tego okresu powołuje się najpierw na miłosierdzie Boże wobec niewiernego ludu Przymierza, a następnie rozpoczyna liturgię pokutną (wv. 6—47) od pokornego wyznania grzechów własnych i przodków w kontekście cudownego działania Boga w historii. To wszystko ma stanowić podstawę dla prośby o przebaczenie grzechów<sup>6</sup>.

Czy można mówić o jakichś wspólnych elementach poszczególnych obrzędów wyznania grzechów? Nie jest to łatwe do ustalenia. Na podstawie wyznań Ezdrasza (9, 6—15), Daniela (9, 4—19), czy też Azariasza (Dn 3, 26—45), które zostały wypowiedziane przez jednostki, jednakże zredagowane w liczbie mnogiej, można by sądzić, że w ramach obrzędu przewodniczący liturgii odmawiał wyznanie grzechów w imieniu całego zgromadzenia<sup>7</sup>. Lud zaś prawdopodobnie włączał się w to wyznawanie grzechów przez stałą formułę, której ślad być może przekazała nam tradycja deuteronomiczna: „Zgrzeszyliśmy przeciw Bogu” (por. np. Pwt 1, 41; także Sdz 10, 10. 15)<sup>8</sup>. Być może obok wyznania grzechów w obrzędzie tym była jeszcze jakaś forma parenezy, która głębiej miała nastawić pokutujący lud na pełny powrót do Boga. Prawdopodobnie ślad takich pouczeń moralnych znajdujemy w Ezd 9, 6—15, gdzie najpierw Ezdrasz zwraca się

<sup>3</sup> Por. R. Koch, *Bekentnis*. W: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1967<sup>8</sup>, 122—123; Tenze, *La rémission et la confession des péchés selon l'Ancien Testament*, „Studia Moralia” 10 (1972), 219—247 (tu specjalnie: 231—247); E. Lipiński, *La Liturgie Pénitentielle dans la Bible*, Paris 1969, 32—35; C. Westermann, *Bekentnis im Alten Testament und im Judentum*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1957<sup>3</sup>, I, 989—991.

<sup>4</sup> Por. G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Torino 1955, 137.

<sup>5</sup> Por. Lipiński, dz. cyt., 36—37.

<sup>6</sup> Por. Koch, *La rémission*, art. cyt., 237—247.

<sup>7</sup> Por. Lipiński, dz. cyt., 37—38; por. także H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza i Nehemiasza*. Poznań 1971, 191.

<sup>8</sup> Por. Lipiński, dz. cyt., 39—40.

do Boga wyznając grzech (ww. 6—7), następnie poucza lud (ww. 8—9), by znowu powrócić do refleksji pokutnej<sup>9</sup>.

Natomiast obrzęd, jaki znajduje się u Ne 9, 1—37, ukazuje jeszcze jeden element obrzędów pokutnych: czytanie Prawa (w. 3). Nie wiadomo, na ile był to element powszechnie występujący w tego rodzaju liturgii, ale bez wątpienia wiąże on bardzo ściśle obrzędy pokutne z Przymierzem, które przecieź było często w Starym Testamencie utożsamiane wprost z Prawem. Taka praktyka miała prawdopodobnie miejsce, choć może nie zawsze czytano Prawo, albowiem w nadzwyczajnym dniu pokuty, jeszcze za czasów Jeremiasza, odczytano po raz pierwszy jego księgę (Jr 36, 6; Br 1, 3)<sup>10</sup>.

Czytanie Prawa, jak i pouczenia złączone z obrzędem wyznawania grzechów ukazują głęboko pozytywny charakter tego rodzaju rytów. Chodziło bowiem w nich nie tyle o roztrząsanie, rozpamiętywanie grzechów, ile raczej o powrót do Boga, który powinien dokończyć się dwójako: od strony Boga przez przebaczenie grzechów, a więc przygarnięcie od nowa pokutującego ludu, i od strony człowieka, który wyznając grzechy poznaje jednocześnie swoje zobowiązania wobec Boga w Przymierzu i wkracza ponownie na Jego ścieżki.

### 3. OBRZĘDY EKSPIACYJNE

Człowiek świadom swoich grzechów, które oznaczają bunt przeciw Bogu, powinien na nowo zjednoczyć się ze swym Bogiem, a może uczynić to przez obrzęd zadośćuczynienia. Ponieważ jednocześnie każdy grzech wywołuje gniew Boży, celem aktu ekspiacyjnego powinna być także chęć przebłagania Boga, aby uśmierzył On swoje zagniewanie<sup>11</sup>.

Istotny dla zrozumienia postawy ekspiacyjnej jest hebrajski termin *kipper*, który może oznaczać postawę przymilania się, formę przeproszenia, zakrywania grzechów, wybielania się z winy, zadośćuczynienia. Wyrażenie to może być odniesione do stosunków międzyludzkich i oznacza wówczas przeproszenie, przebłaganie jednego człowieka przez drugiego (por. Rdz 32, 21; 2 Sm 21, 3)<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Por. Langkammer, dz. cyt., 190—191.

<sup>10</sup> Por. tamże, 260.

<sup>11</sup> Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1956, II, 314—338; S. Lyonnet, *Ekspiacja*. W: *Słownik Teologii Biblijnej*, dz. cyt., 261—262; Tenże, *De Peccato et Redemptione*, Romae 1960, 67—117; S. Łach, *Księga Kapańska*, Poznań 1970, 291—299; L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e i riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Anico Testamento*, Roma 1956, 182—221.

<sup>12</sup> Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum*, Roma 1960, 370; por. także Lyonnet dz. cyt., 74—79; Moraldi, dz. cyt., 192—200. S. Łach relacjonuje szerzej dyskusję biblistów na temat właściwego sensu terminu *kipper* i stwierdza ostatecznie, że interpretacja tego słowa jest wciąż sprawą otwartą. Por. dz. cyt., 291—293.

W odniesieniu do Boga termin ten oznacza zmazanie grzechów przez przeproszenie. Tego rodzaju zadośćuczynienie miało miejsce w specjalnych obrzędach, które w szczególny sposób — jak to już wspomniano — rozwinęły się dopiero w czasach niewoli i bezpośrednio po jej zakończeniu. W ramach kultycznych termin *kipper* przyjął zasadniczo sens jednoznaczny: zadośćuczynienie za grzechy. Obrzęd ekspiacji dokonywał się przede wszystkim przez ofiary zadośćuczynne. Prawo o ofiarach ekspiacyjnych znajduje się w Kpł 4—6 stanowiąc część większego zbioru prawa ofiarnego (Kpł 1—7). Jednym z najważniejszych tekstów jest rytuał wielkiego dnia pojednania (Kpł 16). We wszystkich tych rytach ekspiacyjnych celebracji obrzędu ma dokonywać zazwyczaj kapłan, reprezentujący samego Boga (por. Kpł 4, 26. 35; 5, 6. 10. 13. 16. 18; Lb 6, 11; Dn 9, 24)<sup>13</sup>.

Obrzędy przebiegalne gładząc grzechy i nieczystości rytualne sprawują tym samym, że grzesznicy stają się na nowo mili Bogu. Miały one na celu zniszczenie w grzesznikach wszystkiego tego, co się przeciwstawiało świętości Boga, miały oczyścić lud, a jednocześnie przywrócić więzy przyjaźni, które istniały między człowiekiem i Bogiem z racji Przymierza<sup>14</sup>. Jak stwierdza S. Łach: „należy przyjąć, że skutkiem obrzędów przebiegalnych w Izraelu było przekonanie, że grzechy człowieka pokutującego i przepraszającego Boga za nie, zostają całkowicie zniszczone, a nie tylko zakryte”<sup>15</sup>.

Niezwykle ważną jest rzeczą podkreślenie w tym miejscu, że przebaczenie, jakiego udziela Bóg, nie jest związane na sposób magiczny z obrzędami ekspiacyjnymi. Stary Testament wyraża głębokie przekonanie, że jest ono związane z miłosierdziem Bożym i wewnętrznym nastawieniem samego uczestnika rytu ekspiacyjnego. Przebaczenie jest łaskawym darem Boga i gdyby On nie zechciał zapomnieć o ludzkich występkach, sam człowiek nie mógłby nic zrobić (por. Ps 130, 3). Jednakże Bóg w swojej litości, wiedząc jak słabym jest człowiek, udziela mu swojego przebaczenia (por. Ps 103, 13—14).

To, że przebaczenie z jednej strony zależy od Boga, a z drugiej od prawdziwie przebiegalnej postawy człowieka, widać z odrzucenia modlitwy Amosa za grzeszny naród (por. Am 7, 7—19; 8, 13). Także na modlitwę Jeremiasza Bóg odpowiada negatywnie widząc zatwardiałość ludu w grzechach (por. Jr 15, 1—2)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Mówi o tym także statystyka występowania terminu *kipper* w Starym Testamencie: 91 razy w całości, z tego w prawodawstwie z tradycji kapłańskiej 69 razy, a w samej Księdze Kapłańskiej 48 razy. Oczywiście nie przesądza to sprawy początków tego rodzaju obrzędu. Por. Łach, dz. cyt., 291; 313—326; E. Zawiszeński, *Dzień pojednania według przekazów biblijnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12 (1965), z. 1, 11—21; Zorell, dz. cyt., 370.

<sup>14</sup> Por. R. Koch, *Il peccato nel Vecchio Testamento*, Roma 1973<sup>2</sup>, 175.

<sup>15</sup> Dz. cyt., 299.

<sup>16</sup> Por. L. Moraldi, *Expiation*. W: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1960, IV, 2033; Tenże, *De notione expiationis*, „Verbum Domini” 37 (1959),

Ekspiacja jest zawsze pozbawiona jakiejkolwiek wartości, jeśli nie jest związana z duchowym nastawieniem tego, kto składa ofiarę prześlągalną. Rozumiał to autor *Miserere* wołając: „Ty się bowiem nie radujesz ofiarą i nie chcesz całopaleń, choćbym je dawał. Moją ofiarą, Boże, duch skruszony, nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym” (Ps 51, 18—19). Ekspiacja ma być przede wszystkim aktem duchowym. Czyny zewnętrzne (ofiary, akty pokutne) mogą być znakiem dyspozycji wewnętrznej, ale nie mogą jej zastąpić. Taka koncepcja ekspiacji wyklucza możliwość wymuszenia na Bogu Jego łaskawości „Tak więc ostatecznie modlitwa wstawiennicza — pisze S. Lyonnet — sprowadza się do wyznawania wiary w wierność Boga. W ten sposób rozumiana ekspiacja wcale nie zmierza do tego — chyba, że jedynie w oczach ludzi — by zmienić nastawienie Boga, lecz ma na względzie przysposobienie człowieka na przyjęcie daru Bożego”<sup>17</sup>.

#### 4. LITURGIA ODNOWIENIA PRZYMIERZA

Obrzędy omawiane powyżej nie dotyczyły wprost odnowienia Przymierza, choć bez wątplenia miały na celu przywrócenie utraconej przez grzech jedności między Bogiem i Jego ludem, a jedność ta stanowiła istotę Przymierza. Obok nich Stary Testament wspomina jeszcze o innych obrzędach związanych z odnawianiem Przymierza. Niestety Stary Testament nie zawiera pełnego opisu liturgii odnowienia Przymierza<sup>18</sup>.

P. Buis próbował dokonać rekonstrukcji takiej liturgii i uważa, że taki obrzęd składał się prawdopodobnie z trzech istotnych elementów. Początek tego rytu stanowiłoby czytanie dokumentu Przymierza i komentowanie go w nawiązaniu do aktualnej sytuacji narodu wybranego. Świadcstwo takiego zachowania się podczas obrzędu odnowienia Przymierza znajduje się w opisie tegoż odnowienia za króla Jozjasza (2 Krl 23, 1—2). Podobnie w czasach Ezdrasza i Nehemiasza w ramach odnowienia Przymierza złączonego z obchodami święta kuczek i z dniem pokuty było czytanie Prawo (por. Ne 8, 1—8). Jak wynika z Ne 8, 8 lektura dokumentu Przymierza była związana także z jego komentowaniem. Prawdopodobnie było to z jednej strony poszerzenie historycznego planu Przymierza przez uzupełnianie go nowymi wydarzeniami zbawczymi, które nastąpiły już po zawarciu Przymierza, a z drugiej — było to nowe przedstawienie wymagań Przymierza, które w komentarzu były adaptowane, precyzowane i uzupełniane w zależności od potrzeb epoki.

336—352; 38 (1960), 65—75 i 241—261; Tenże, *Espiazione nell'Antico e Nuovo Testamento*, „Rivista biblica” 9 (1961), 189—304.

<sup>17</sup> Ekspiacja, art. cyt., 262.

<sup>18</sup> Por. P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris 1976, 159—160.

Drugim kolejnym elementem w schemacie liturgicznym odnowienia Przymierza miałyby być odpowiedź zgromadzonego ludu, który przez aklamację powinien wyrazić swoje zaangażowanie w dzieło Przymierza. Taki charakter ma dialog Jozuego z ludem podczas odnowienia Przymierza w Sychem (Joz 24; szczególnie ww. 16—24). Ślady takiej odpowiedzi prawdopodobnie można rozpoznać w Ps 115, gdzie w dialogu kapłan — lud, ten ostatni powtarzał słowa: „On ich pomocą i tarczą” (por. ww. 9. 10. 11), przez które uznawał Boga za godnego zaufania.

W końcu do stałego schematu odnowienia Przymierza należeć miałyby jakiś ryt ofiarny. Prawdopodobnie chodzi tu o tzw. „ofiary Przymierza” (*šelamim*)<sup>19</sup> lub wspomniane powyżej ofiary pojednania i przebłagania<sup>20</sup>. Niekiedy sądzi się, że w tym ostatnim punkcie obrzędu Przymierza było szczególne miejsce dla młodych, którzy pierwszy raz uczestniczyli w odnowieniu Przymierza, by przez gest składania ofiar włączyli się w dzieło Przymierza<sup>21</sup>.

Kiedy mówi się o odnowieniach Przymierza trzeba uświadomić sobie, że były dwa rodzaje tych obrzędów, a raczej przyświecały im dwa różne cele. Nie ulega bowiem wątpliwości, że istniała konieczność zwyczajnego podtrzymywania pamięci o Przymierzu w kolejnych pokoleniach. Nawet wówczas, kiedy Izrael nie odstępował od Przymierza z Bogiem miał obowiązek moralny odnowy przymierza, aby było ono ciągle żywą rzeczywistością w życiu narodu. Z nakazu Prawa istniało przecież w Izraelu święto Przymierza, obchodzone co 7 lat (por. Pwt 31, 10), ale Przymierze odnawiano znacznie częściej, być może, że nawet co roku<sup>22</sup>. W niezakończonyj wciąż dyskusji, co do dorocznego święta, w którym dokonywano tego obrzędu, jedni opowiadają się za świętem amfiktionii<sup>23</sup>, inni uważają natomiast, że było to złączone ze świętem nowego roku, albo świętem namiotów<sup>24</sup>.

Drugim celem odnowień Przymierza było wezwanie ludu do nawrócenia i przebłagania Boga za własne grzechy. Ten rodzaj odnowienia jest szczególnie ważny w kontekście problemu pokuty i przebłagania Boga za grzechy niewierności. Jego znaczenie etyczne polega na tym, że w ramach jednego i niezmiennego Przymierza, lud jako partner Boga miał zawsze szansę powrotu, jeśli tylko chciał odnowić w sobie postawę i ducha Przymierza, czyli wrócić do postawy całkowitej wierności Bogu.

<sup>19</sup> Por. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, 37.

<sup>20</sup> Por. E. a. c. h., dz. cyt., 312—326.

<sup>21</sup> Por. np. W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraktionen*, Tübingen 1961, 47.

<sup>22</sup> Por. Buis, dz. cyt., 160.

<sup>23</sup> Por. np. M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1948, 38.

<sup>24</sup> Por. np. H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, München 1962<sup>2</sup>, 23—25.

W Starym Testamencie zawartych jest wiele świadectw odnawiania Przymierza po odstępstwie Izraela. Istnieją także wezwania do nawrócenia i odnowienia Przymierza. Ukazują one moralną powinność takiej postawy życiowej dla narodu izraelskiego (por. Ps 81, 9—13). Wspomnienie minionych dobrodziejstw ze strony Boga zestawione z nieposłuszeństwem Izraela podkreślało kontrast między dobrocią Boga a grzechem ludu wybranego i miało być najgłębszym motywem dążenia do odnowy. Już bowiem samo w sobie to porównanie ukazywało niewłaściwość postępowania ludu i było wezwaniem do nawrócenia.

Nawet w sytuacji, gdy obrzęd odnowienia Przymierza nie wiązał się z wielkim odstępstwem Izraela, prawdopodobnie zawierał on w sobie pewien akt przebłagalny, bo nigdy nie było takiej sytuacji, żeby Izrael nie miał sobie nic do zarzucenia względem swej postawy wobec Boga i swych zobowiązań płynących z Przymierza. Każde odnowienie Przymierza powinno było wyrabiać w Izraelu przekonanie, że tylko w łączności z Bogiem i na fundamencie Przymierza naród wybrany prawdziwie może budować swoją przyszłość.

Doświadczenie grzechu i zła nierozdzielnie z nim związanego, które wyrażało się w klęskach narodowych, a nawet w zupełnym upadku bytu państwowego, stało się wielkim wezwaniem do nawrócenia. Wszelkie odnowienia Przymierza, ekspiacje, obrzędy pokutne nabierają swego pełnego sensu w łączności z postawą nawrócenia, obejmującą cały lud, wszystkie jego stany. Jest to już jednak całkiem nowe zagadnienie.

Lublin

KS. JANUSZ NAGÓRNY

Ks. Wojciech Życiński SDB

## PRZEKLĘTE DRZEWO FIGOWE – SYMBOL CZY LEGENDA? (Mk 11, 12—14)

Zagadnienie interpretacji perykopy o uschłym drzewie figowym (Mk 11, 12—14) od dawna koncentrowało uwagę egzegetów i prowadziło do wielokierunkowych prób tłumaczenia intrygującego tekstu. Autorzy kierujący się odmiennymi założeniami interpretacji biblijnej i uznający odmienne reguły metodologii usiłowali znaleźć odpowiedź na niełatwe pytania: Dlaczego Jezus poszukiwał owoców w okresie, gdy „nie był to czas na figi?” Dlaczego przeklął drzewo, które ze zrozumiałych powodów nie mogło mieć owoców? Dlaczego był głod-

ny, skoro wracał od przyjaciół w Betanii? Dlaczego tylko On był głodny, a uczniowie nie?

Próby tradycyjnych interpretacji tej problematyki znalazły w ostatnim okresie wartościowe kontynuacje w tłumaczeniach uwzględniających *Traditions-* i *Redaktionsgeschichte*. Uwzględniając obiektywną doniosłość zagadnienia, jak i różnorodność proponowanych tłumaczeń, celowym jest powrót do analiz kontrowersyjnej perykopy. Swego rodzaju zachętą do zajęcia się tym tematem stanowić może stwierdzenie W. Telforda, który przytacza znane powiedzenie żydowskich rabinów, że im więcej ktoś studiuje Torę, to tym bardziej odczuwa jej piękno. Podobnie ma się według niego rzecz z omawianym fragmentem Ewangelii św. Marka o uschniętym drzewie figowym. Im bardziej się go analizuje, dokładniej studiuje, tym więcej odczuwa się jego smak i czyni się więcej ciekawych spostrzeżeń.<sup>1</sup>

Kierując się zachętą Telforda w analizie poszczególnych interpretacji perykopy, można wykazać, na ile są one uzasadnione, zbadać ich wewnętrzną spójność oraz ocenić spójność zewnętrzną z podstawowymi zasadami Ewangelii. Przed podjęciem analizy perykopy Mk 11, 12—14 celowe jest jednak uwzględnienie roli i symboliki drzewa figowego w Starym i następnie w Nowym Testamencie.

## ZNACZENIE DRZEWA FIGOWEGO W STARYM TESTAMENCIE

Bardzo szerokie zastosowanie w literaturze biblijnej Starego Testamentu miała symbolika. Już u początków zbawczej historii Bóg inicjuje personalny kontakt z człowiekiem, zawierając z nim przymierze.<sup>2</sup> Jego symbolem ma być zjawisko fizyczne polegające na rozszczepieniu światła, powszechnie zwane łukiem, tęczą, a będące oznaką Bożego miłosierdzia.<sup>3</sup> Wraz z dokonującym się procesem zbawczym, w historię którego włączone były dzieje narodu mającego ten proces realizować, symbolika ta bardzo silnie się rozwija. Naród bowiem nie zawsze potrafi być wierny powziętym zobowiązaniom. Stąd prorocy nawołujący do pokuty i nawrócenia bardzo często posługują się symbolem. Wskazują na drzewa, ich liście, gałęzie, korzenie, mówią o ich rozwoju, owocowaniu i usychaniu, jako obrazie życia religijnego narodu izraelskiego.<sup>4</sup> Wskazują na naród, który nie spełnia pokładanych w nim przez Boga nadziei jako na drzewo, które nie zawsze również spełnia je wobec ogrodnika.

<sup>1</sup> Por. W. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, Sheffield 1980, s. X.

<sup>2</sup> Rdz 9, 9. 17; Wj 24, 8.

<sup>3</sup> Por. S. Łach, *Księga Rodzaju*, PSST, t. 1, Poznań 1962, s. 269.

<sup>4</sup> Por. G. Münderlein, *Die Verfluchung des Feigenbaumes*, w: NThT 27 (1938) s. 89—104.

Ponieważ drzewo figowe było jednym z najbardziej popularnych w Palestynie, dlatego też i w symbolice było najczęściej stosowane. W zależności od kontekstu w księgach Pisma św. ST wyróżnić można następujące znaczenia drzewa figowego:

1. Symbol narodu izraelskiego
2. Oznaka Bożego błogosławieństwa
- 3 Symbol kary Bożej
4. Symbol prawdziwej religijności
5. Figa występująca w kontekście moralności czynów ludzkich

Ad 1). Prorok Ozeasz rozwijał analogię o pierwszych owocach figowego drzewa i Bożej miłości do wybranego ludu (Oz 9, 10). Wskazując na pierwsze owoce figowego drzewa, które w ogrodniku wzbudzają radość i zadowolenie,<sup>5</sup> ma na myśli Ozeasz naród izraelski, który niestety spodziewanego owocu nie przynosi.<sup>6</sup>

Znamiennym jest jakościowe zróżnicowanie owoców figowych widoczne np. u Jr 24, 1—10. Figi dobre symbolizują tu żydowskich więźniów w Babilonie nawróconych do Pana. Przeciwwstawiony jest im kosz z figami złymi, które wyrażają złego Sedecjasza i lud pozostały w Judei, postępujący zawsze przeciwko nakazom Boga. Według mieszkańców Jerozolimy nie objętych deportacją sytuacja wyglądać miała odwrotnie. Przesiedleńców uważali oni za odrzuconych i ukaranych przez Jahwe, siebie zaś za wybranych posiadaczy zbawczych obietnic.<sup>7</sup> Tymczasem deportowani poznali przyczynę swego obecnego stanu, uznali swą winę, a zstępując z drogi nieprawości zwrócili się znów do Jahwe. Otrzymawszy przebaczenie stanowiąc będą Resztę Izraela, z której Bóg odbuduje naród według swego upodobania<sup>8</sup>. Pozostałych w Jerozolimie Bóg odrzuci, jak wyrzuca się zle figi (Jr 29, 17).

Ad 2). Po dekrete Cyrusa w 538 r. organizatorzy życia religijnego i społecznego stanęli przed bardzo trudnym zadaniem odnowy moralnej społeczności. W celu pobudzenia narodu do wiary i religijności akcentują oni miłosierdzie Boga wyrażone w zakończeniu niewoli. Prorocy zapewniają o wierności Boga i Jego błogosławieństwie we wszelkich przejawach życia narodu, jeśli ten potrafi się odzwajemnić wiernością. Znalazło to odbicie w literaturze biblijnej, gdzie autorzy mówiąc o Bożym błogosławieństwie, zapowiadając dobrobyt, pokój, wskazują na drzewo figowe, które rośnie, kwitnie, wydaje owoce.

<sup>5</sup> Por. J. D r o z d, *Księga Ozeasza*, PSST, t. XII—1, Poznań 1968, s. 93.

<sup>6</sup> Jest to odzwierciedlenie sytuacji materialnego dobrobytu za Jero-boama II.

<sup>7</sup> Por. L. S t a c h o w i a k, *Księga Jeremiasza*, PSST, t. X—1, Poznań 1967, s. 283.

<sup>8</sup> Tamże, por. też Jr 24, 5—7.

Prorok Zachariasz np. nalega na swych rodaków, by praktyk religijnych nie ograniczali tylko do zewnętrznych obrzędów, ale by z czystym sercem praktykowali wiarę, przebaczenie, miłosierdzie, a Bóg dni ich żałoby przemieni w radość i dostatek<sup>9</sup> (Zch 3, 19)<sup>10</sup>.

Ad 3). Nadmierna obfitość i dobrobyt doprowadzały do tego, że Żydzi szybko zapominali o Bogu i obowiązkach wynikających z faktu przymierza. Zapominali, że są narodem wybranym i chcieli upodobniać się do mieszkańców krajów sąsiednich przez oddawanie czci bożkom. Tym razem Jahwe ingerując upokarza ich przez dopuszczenie na kraj wszelkiego rodzaju kar w postaci plag, nieszczęść, zbrojnego najazdu sąsiadów. Prorocy zapowiadając karę Bożą wskazują na drzewo figowe które zostaje niszczone, nie przynosi owoców, usycha: „Karałem was zwarzeniem i śniecią zbóż, liczne ogrody wasze, drzewa figowe i oliwki zjadła szarańcza, aleście do mnie nie powrócili” (Am 4, 9). Podobne zapowiedzi spotykamy u Oz 2, 14; Jl 1, 7—12; Ab 18; Na 3, 12.

Ad 4). Pobożność narodu izraelskiego została wypaczona do tego stopnia, że stała się ona zbiorem pustych formuł dyktowanych przez nawyki i kalkulacje. Prorok Micheasz, który naocznie przeżywał w 721 r. upadek Królestwa Północnego, napiętnuje występki ludu stwierdzając, że tak jak w winnicy nie ma winogron ani świeżych fig, tak w Izraelu nie znajduje się człowieka prawdziwie religijnego, sprawiedliwego<sup>11</sup> (Mi 7, 1—2).

Prorok Jeremiasz, działający w okresie upadku Jerozolimy, wskazuje na drzewo figowe, na którym nie ma owoców, którego liście są nawet przywidłe, by w obrazowy sposób wykazać, że religijność tego narodu jest tylko zewnętrzną, a właściwie są to tylko jej pozory: „Zbioru chcę dokonać u nich — wyrocznia Jahwe — szcep winny nie ma winogron i fig nie ma na drzewie, liście są nawet powiędłe” (Jr 8, 13)<sup>12</sup>.

Ad 5). Oprócz tekstów, w których drzewo figowe lub jego owoce oznaczają Izraelitów w ich religijnym stosunku do Boga, są również w Biblii i takie, gdzie występują one w kontekście związanym z czynami ludzkimi. Dotyczą one sfery moralnej postępowania człowieka. Zarówno tam, gdzie przekracza on Boży nakaz czy prawo<sup>13</sup> jak i w przypadku postępowania zgodnego z wolą Stwórcy<sup>14</sup>.

Zastosowanie w literaturze biblijnej ST porównań, przenośni i symboli ułatwiało zrozumienie przez naród planów Boga wobec niego. W takim ujęciu informacyjnie doniosłe są nie tylko czyny

<sup>9</sup> Por. L. Stachowiak, *Zachariasz*, w: PEB, t. II, s. 679.

<sup>10</sup> Por. Mi 4, 4; 1 Mch 14, 12; Pwt 8, 8; Lb 13, 24.

<sup>11</sup> Por. P. Szeffler, *Księga Micheasza*, PSST, t. XII—1, Poznań 1968, s. 410.

<sup>12</sup> Por. Lb 20, 5.

<sup>13</sup> Por. Rdz 3, 7; Ne 13, 15.

<sup>14</sup> Por. Tb 1, 7.

biblijnych postaci<sup>15</sup>, ale również symbolika drzew i owoców. W różnych tekstach ST drzewo figowe oznacza bądź poszczególnego człowieka, bądź cały naród. Nigdy natomiast nie jest ono figurą symboliczną jakiejś rzeczy, czy budowli, np. świątyni<sup>16</sup>.

## ZNACZENIE DRZEWA FIGOWEGO W NOWYM TESTAMENCIE

*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet.* To egzegetyczne adagium znajduje swe urzeczywistnienie również w problemie symboliki w Piśmie św. Jak w ST obok wielu znaczeń termin *sykē*, bądź *sykon* odnosił się do narodu izraelskiego i jego religijnej postawy wobec Boga, tak i w Nowym Testamencie Izrael stanowi analogat figowca. Pozbawione owoców drzewo symbolizuje naród zły, niewierny, odstępujący od drogi Bożych przykazań<sup>17</sup>. W ST przyrównanie Izraela do drzewa było przewodnim motywem nauczania proroków<sup>18</sup>, w NT funkcję nauczycielską pełni Chrystus, a symbolika figi stanowi element ułatwiający zrozumienie Jego nauki.

### 1. Ewangelie synoptyczne

Mt 7, 16;; Łk 6, 44

Obie te wypowiedzi są pouczeniami kierowanymi przez Jezusa do uczniów i słuchaczy. Chce On wskazać na właściwą postawę, jaką powinien zająć człowiek wobec drugiego człowieka oraz wobec Boga i istniejącej rzeczywistości. Kontekst wskazuje, że postawa ta polega na nieodpłacaniu złem za zło, na zachowaniu powściągliwości w sądzie, na praktykowaniu miłości oraz ufnej i wytrwałej modlitwy. Choć pojęcie figi występuje w obu przypadkach jako element przypowieści, to jednak można dopatrzeć się w nim sensu symbolicznego. Zarówno oset u Mt, jak i cierań u Łk nie mogą zrodzić figi — owocu szlachetnego, służącego człowiekowi. Transponując to na postępowanie ludzkie, jesteśmy znów w sferze moralnego wymiaru czynów człowieka. Nie można wydać szlachetnego owocu postępując wbrew przykazaniom i miłości.

Mt 21, 18—19; Łk 13, 6—9

Ewangelie bardzo rzadko mówią o naturalnym głodzie Jezusa<sup>19</sup>. Dlatego i w tym przypadku pragnął On innego owocu, aniżeli figowego drzewa. Szukał On mianowicie owoców wiary wśród ludu

<sup>15</sup> Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, PSNT, t. III—2, Poznań 1977, s. 262.

<sup>16</sup> Por. G. Munderlein, dz. cyt., s. 101.

<sup>17</sup> Tamże, s. 93.

<sup>18</sup> Por. Iz 1, 30; 5, 1—7; Oz 9, 16; Jr 8, 13; 12, 10; Ez 15, 1—8; Hi 18, 16.

<sup>19</sup> Zob. Mt 4, 2; 25, 35.

Izraela<sup>20</sup>. Szukanie to jednak było daremne. Tak jak nie znalazł żadnego owocu na drzewie figowym, tak również bezcelowym jest szukanie go w narodzie wybranym. Tak jak bezpłodnym jest drzewo, tak samo bezproduktywnym jest i naród, który nie wydaje żadnego owocu religijności, mimo że było to przecież jego przeznaczenie. Na skutek braku wiary Izrael stał się bezpłodnym drzewem.

Mt 24, 32; Mk 13, 28; Łk 21, 29

Wszystkie te teksty traktują o powtórny przyjsciu Chrystusa. Wobec szerzacego sie przekonania, ze ma ono nastapic niebawem, Ewangelista poucza czlonkow Kościoła, iz o dniu tym nie wie nikt, nawet Syn. Zna go jedynie sam Bóg Ojciec<sup>21</sup>. Stąd konieczność stalego oczekiwania na paruzję, niezależnie od tego, jak długi będzie ten okres.

Tak więc oprócz znaczenia symbolicznego drzewo figowe znalazło u synoptyków również zastosowanie jako element przypowieści rozwijających porównanie między nadchodzącym latem a powtórny przyjsciem Chrystusa. Chrystus przyjdzie na pewno, tak jak pewnym jest to, ze wiosną drzewo figowe obudzi się do nowego życia, wypuści liście i pączki.

### 2. Czwarta Ewangelia 1, 48

Jeden raz termin *sykē* znalazł zastosowanie w Ewangelii św. Jana. Ma to miejsce przy powołaniu Natanaela. Podczas dialogu z nim Chrystus ukazuje nie pierwszy już raz swoją wszechwiedzę. Tym razem polega ona na dogłębnym wglądzie w istotę człowieka i natychmiastowym określeniu jego wartości. W ST przymiot ten przypisywany był tylko Bogu<sup>22</sup>.

Chrystus określa Natanaela jako „prawdziwego Izraelitę, w którym nie ma podstępu”. Dla nas bardzo ważnym jest spostrzeżenie, że Jezus widział go pod drzewem figowym. Prawdziwy Izraelita, bez podstępu, to religijno-moralny ideał<sup>23</sup>. Takim widzi go Chrystus i powołuje spod figowego drzewa. Wyznanie Natanaela w pełni potwierdza wypowiedź Jezusa odnośnie prawości i szlachetności powołanego.

### 3. Apokalipsa św. Jana 6, 13

Wśród zapowiedzianych przez synoptyków znaków, jakie mają poprzedzać nadejście Sądu Ostatecznego, wymienione są zakłócenia w normalnym funkcjonowaniu ciał niebieskich. Podobny opis spoty-

<sup>20</sup> Por. C. Hunzinger, *syke*, w: TWNT, t. VII, Stuttgart 1966, s. 756, 3.

<sup>21</sup> Por. Mt 24, 36—41; Mk 13, 32.

<sup>22</sup> Por. Hi 31, 4; 2 Mch 9, 5.

<sup>23</sup> Por. So 3, 13.

kamy w Apokalipsie św. Jana, gdzie otwarciu szóstej pieczęci towarzyszy trzęsienie ziemi i zmiany natury kosmicznej (Ap 6, 13).

W obu tekstach, a więc u synoptyków i w Apokalipsie, występuje drzewo figowe w kontekście dokonywanego przez Boga Sądu. Podobieństwo istnieje również między znakami, jakie według Ewangelii synoptycznych poprzedzać będą nadejście Dnia Ostatecznego, a kosmicznym obrazem kar będących w Apokalipsie zwiastunem Dnia Gniewu.

#### 4. List św. Jakuba 3, 12

Nawiązanie do wypowiedzi synoptyków o postępowaniu człowieka zgodnie z powołaniem występuje też w liście św. Jakuba 3, 12. Jak u synoptyków wartość człowieka ocenić można na podstawie jego czynów, tak w liście św. Jakuba rolę tę spełnia mowa. Język i mowa odzwierciedlają wewnątrz i wartość człowieka. Z tych samych ust nie może wychodzić błogosławieństwo i słowa modlitwy, a zarazem przekleństwo czy obmowa. Przykład z drzewem figowym, które nie może wydać innego owocu, jak tylko sobie właściwy, miał dopomóc adresatom w zrozumieniu tej nauki listu.

W ramowanym podsumowaniu wszystkich tekstów nowotestamentalnych należy zauważyć, że NT przejął ze ST szeroką symbolikę i sposób pojmowania drzewa figowego. Tam, gdzie ma ono znaczenie symboliczne upatrywać należy narodu izraelskiego. Jest to naród zły, niewierny, w którym daremny jest szukanie jakiegokolwiek owocu wiary. Dlatego, że nie zrealizował on swego przeznaczenia, zostaje przez Boga odrzucony, podobnie jak nie pozwala się rósć dalej nie przynoszącemu owoców drzewu.

### INTERPRETACJE SPEKULATYWNO-RACJONALISTYCZNE Mk 11, 12—14

Wiersze 12—14 z jedenastego rozdziału Ewangelii św. Marka stanowią jeden z najtrudniejszych jej tekstów. Zauważyć bowiem można w nich wiele trudności natury historycznej, etycznej, logicznej, które nie pozwalają na jednoznaczną interpretację tej perykopy. Niejasności tego typu zadecydowały, iż wielu autorów odnosi się do omawianej perykopy z dużą rezerwą, a niektórzy egzegeci osądzają ją zdecydowanie negatywnie<sup>24</sup>.

Najwięcej trudności sprawia pogodzenie czynu Jezusa z Jego nauką. Stąd jego etyczność, zgodność z zasadami Ewangelii bądź opozycja wobec nich zależna będzie od przyjętej interpretacji, a tych jest wiele. Zauważyć trzeba przy tym, że *de iure* nie jest możliwe

<sup>24</sup> Por. E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin 1969, s. 380. Ch. Dodd, *Le parabole di regno*, Brescia 1970, s. 62. E. Schwartz, *Der verfluchte Feigenbaum*, w: ZNW 4 (1904), s. 80.

udowodnienie prawdziwości jednej z konkurencyjnych interpretacji. Gdyby się nawet wykazało, iż określone interpretacje  $I_1, I_2 \dots I_k$  są niemożliwe do przyjęcia z racji merytorycznych, nie stanowiłoby to dowodu słuszności jakiejś istniejącej, gdyż nie da się wykluczyć prawdopodobieństwa, iż żadne z tłumaczeń  $I_1, I_2 \dots I_{k+1}$  nie stanowi adekwatnego tłumaczenia analizowanego tekstu i tłumaczenie takie zostanie dopiero wypracowane w przyszłości.

W sytuacji takiej, gdy niemożliwe jest definitywne i jednoznaczne rozstrzygnięcie sporu między konkurencyjnymi tłumaczeniami tej perykopy, jako podstawowe kryteria oceny proponowanych tłumaczeń należy przyjąć:

- a) uzasadnienie dodatkowych założeń wprowadzonych w danej interpretacji
- b) spójność podstawowych idei interpretowanej perykopy z podstawowymi zasadami Ewangelii.

W świetle powyższych założeń metodologicznych należy krytycznie ocenić np.:

- 1) Interpretację etiologiczną. Nie istnieją bowiem żadne pozytywne racje, które potwierdzałyby tezę, iż we wczesnym chrześcijaństwie tak dużą wagę przywiązywano do uschłego figowca z okolic Jerozolimy, iż musiano odwoływać się do interwencji Chrystusa, by wytłumaczyć to uschnięcie.
- 2) Nie widać też celowości wprowadzania racjonalistycznych interpretacji odwołujących się do wniosków parapsychologii o oddziaływaniu psychicznym na rośliny<sup>25</sup>. Chrystus przecież mógł swą Boską mocą doprowadzić do uschnięcia figowca, niezależnie od tego, czy parapsychologia dopuszcza możliwość podobnych form psychicznego oddziaływania.
- 3) Dopatrywanie się w tym opowiadaniu przekształconej przypowieści z Łk 13, 6—9 nie wydaje się też przekonywujące, ponieważ istnieje między tymi przypowieściami zasadnicza różnica. U Marka drzewo zostaje ukarane, u Łukasza zaś otrzymuje nagrodę.
- 4) Próba przekształcenia przez ks. K. Romaniuka sensu wyrażenia „nie był to czas na figi” na stwierdzenie okresu owocowania nie znajduje potwierdzenia w krytyce tekstu, gdyż brak jest pozytywnych argumentów upoważniających do wprowadzenia do tekstu znaku zapytania.
- 5) Trudno zgodzić się też, by Jezus chcąc okazać swoją boską moc, skazywał na bezpłodność drzewo. Gdyby chciał zaspokoić swój głód, mógłby dokonać cudu, ale w sposób pozytywny — jak dotychczas — który nie budziłby żadnych kontrowersji.

<sup>25</sup> Por. M. Ebon, *A History of Parapsychology*, w: *Psychic Exploration a Challenge for Science*, New York 1974, s. 53—79.

- 6) W interpretacjach nawiązujących do studium myśli żydowskiej i tradycji midraszowych można znaleźć echa tłumaczeń mesjańsko-eschatologicznych<sup>26</sup>. Próby takiego rozwiązania problemu nie wydają się być przekonujące ze względu na zbyt dużą swobodę doboru argumentów spekulatywno-racjonalistycznych.
- 7) Przeciw interpretacji dopatrującej się w omawianym wydarzeniu manifestacji wiary czy modlitwy przemawia fakt, że przy przekleńcu drzewa figowego nie ma zaznaczonego żadnego z tych motywów. Następują one dopiero po omawianej perykopie i opisie oczyszczenia świątyni.

### PRÓBA ROZWIĄZANIA PROBLEMU

Wyżej stwierdziliśmy, że drzewo figowe w ST stanowiło bardzo często symbol narodu izraelskiego odzwierciedlając właśnie obraz jego życia, głównie religijnego. W takim kontekście jako najbardziej uzasadniona i spójna z całością nauki Chrystusa jawi się interpretacja, symboliczna, jakkolwiek i ona napotyka na zdecydowane sprzeciwy. Już w Ewangeliach spotykamy się bardzo często z faktem, że Jezus swoim prostym czynnościami czy słowom nadawał wartość symboliczną<sup>27</sup>. Wydaje się, że przyjęcie takiej interpretacji rozwiązuje trudności zarówno natury egzegetycznej jak i wynikające z treści opowiadania. Wyjaśnienie takiej interpretacji znajdujemy w:

1. podłożu starotestamentalnym
2. powiązaniu perykopy z kontekstem, w jakim została umieszczona.

Ad 1). Wydaje się, że pewien rodzaj pomostu pomiędzy tradycyjnymi interpretacjami a tłumaczeniem symbolicznym, na które również nie wszyscy się zgadzają, może stanowić tendencja do tłumaczenia przypowieści o fidze w świetle ST, w świetle przekonań i oczekiwań żydowskich. A. de Q. Robin twierdził, że Jezus wypowiadając słowa „moja dusza pragnie pierwszych fig” cytował Mi 7, 1. J. W. Doeve natomiast skłonny jest uznać, że miał Jezus na myśli Jr 7, 11. G. Münderlein z kolei uważa, iż przekleńcie drzewa należy rozumieć nie w oparciu o jakiś konkretny tekst, ale na tle szeregu takich miejsc. Mówią one o drzewach, ich korzeniach, gałęziach, o ich rozwoju, usychaniu jako o odzwierciedleniu życia ludzi.

Ad 2). Symboliczna czynność oczyszczenia świątyni oznacza otwarcie jej dla pogan, przez co ukazuje się powszechna wola zbawcza Boga. Najwyżsi kapłani i uczeni zrozumieli, że Izrael traci już swe przywileje zbawienia, a powinien otworzyć się dla wszystkich ludzi.

<sup>26</sup> Por. J. Bowman, *The Gospel of Mark, The New Christian Jewish Passover Haggadah*, w: SPB 8 (1965), s. 221.

<sup>27</sup> Por. Mk 1, 21—27. 35—39; 2, 14; 3, 2.

Stąd ich reakcja przeciw Jezusowi. Reakcja, jak zauważa H. Giesen, tym większa, że uschłe korzenie drzewa symbolizują właśnie urzędowy judaizm, który Jezus odrzucił w najwyższych kapłanach i uczonych w Prawie<sup>28</sup>. Izrael jest nie tylko bezowocny, ale również martwy. Gdyby był tylko bezowocny to z korzeni mógłby jeszcze czerpać nowe siły<sup>29</sup>. Ponadto uschnięcie korzeni, to w ST utrata sensu bytu, lub odrzucenie przez Boga. Markowe *peinao* jest zastosowane również w sensie przenośnym. Głodnym był Jezus, nie uczniowie, bo tylko Jezus mógł żądać owoców wiary z figowego drzewa, którym był Izrael.

Cała więc perykopa o drzewie figowym winna być interpretowana symbolicznie. Ponieważ lud żydowski nie wydał oczekiwanych przez Boga owoców, jedynym, co go może za to spotkać, jest odrzucenie przez Boga. Stąd Jezus wypowiada w przekleństwie odrzucenie tego ludu, który reprezentował dotychczasową drogę zbawienia. To, co spotkało drzewo figowe, będzie również udziałem Izraela, ponieważ w *kairos* nie przyniósł żadnego owocu<sup>30</sup>. Izrael — stary lud Boży zostaje odrzucony. Na jego miejsce wchodzi nowy lud, zostaje utworzona nowa świątynia, w której jest miejsce dla każdego, także dla pogan.

Wydaje się również, że nauka zawarta w tym fragmencie Ewangelii odnosi się nie tylko do pierwotnej gminy chrześcijan, ale jest też aktualna i dziś. Drzewo figowe bowiem symbolizować może zarówno odrzucony naród izraelski, jak i tę społeczność, która w jego miejsce została utworzona, czyli nowy Lud Boży. Przykład z figowym drzewem powinien być dla niego przestroga, by nie utracić wybraństwa. By być ludem przynoszącym owoce nie tylko wtedy, gdy jest czas owocowania, ale by wydawać je zawsze. Pan zaś będzie mógł je zebrać wtedy, kiedy ich zapragnie. Tylko On zna właściwy czas zbioru owocu. W Markowym epizodzie z drzewem figowym nie był to okres na zbieranie owoców. Mimo to Chrystus ich szukał. Wyrażenie z wiersza 13: „nie był to czas na figi” stanowić może więc zachętę do nieustannej gotowości na spotkanie z Bogiem, bo Jemu tylko znana jest ta chwila.

Próba tak poszerzonej interpretacji symbolicznej nie jest w sprzeczności z dotychczasowymi, a może się przyczynić do głębszego zrozumienia niełatwego tekstu Mk 11, 12—14.

Interpretacja perykopy o uschłym drzewie figowym stanowi problem nie tylko dla egzegetów, ale też dla przeciętnych odbiorców Ewangelii. Ci ostatni niejednokrotnie wyrażali swe zastrzeżenia co do etycznego charakteru rzucenia klątwy na drzewo, które w danym okresie nie mogło przynieść owoców. Między innymi B. Russell

<sup>28</sup> Por. H. Giesen, *Der verdorrte Feigenbaum — Eine symbolische Aussage? Zu Mk 11, 12—14*. 20 f, w: BZ 20 (1976), s. 95—111.

<sup>29</sup> Por. Mk 4, 5.

<sup>30</sup> Por. G. Münderlein, dz. cyt., s. 97.

w swym szkicu autobiograficznym *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem* próbuje uzasadniać swój ateizm przez odwołanie się do sceny z figowcem. Ujmowany przez Russella w kategoriach czysto naturalistycznych czyn Jezusa przeklinającego drzewo traktowany jest przez autora jako przykład wewnętrznych niespójności Ewangelii.

Niespójność ta znika, jeśli zamiast racjonalistycznego tłumaczenia przyjętego przez autora *Principia Mathematica* uwzględni się interpretację symboliczną. W tłumaczeniu tym figowiec nie oznacza jedynie anonimowego, uschniętego drzewa z okolic Jerozolimy, lecz staje się symbolem ludu wybranego. Chrystus mógł przyjść w dowolnym momencie do tego ludu i oczekiwać spodziewanych owoców. Tymczasem zamiast nich odnalazł On jedynie liście zrytualizowanych praktyk i sformalizowanej pobożności. Liście te mogą nadawać drzewu estetyczno-efektowny wygląd, ale nie są w stanie zaspokoić ludzkiego głodu. Religijność judaistyczna z okresu przyjścia Chrystusa Pana posiadała rozwiniętą sferę widowiskową, ale równocześnie zatraciła najbardziej istotne elementy określające stosunek człowieka do Boga. W tym kontekście zrozumiałe jest jej negatywne osądzenie przez Jezusa.

Przy przyjęciu podobnej interpretacji niecelowe wydaje się podtrzymywanie skrajnie racjonalistycznych tłumaczeń perykopy. Tłumaczenia takie, jak np. interpretacje odwołujące się do danych parapsychologii wydają się mieć wątpliwą wartość zarówno z punktu widzenia teologii, jak i nauk przyrodniczych<sup>81</sup>.

Tłumaczenie symboliczne wykazuje natomiast, iż — wbrew wcześniejszym obiekcjom<sup>82</sup> — właściwie zinterpretowana perykopa o figowcu nie prowadzi do zastrzeżeń czy to natury etycznej, czy chrystologicznej.

Kraków

KS. WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

<sup>81</sup> Por. M. Vogel, *Man — Plant Communication*, w: PEChS, New York 1974, s. 289—313.

<sup>82</sup> Por. np. E. Schwartz, dz. cyt., s. 81.

Ks. Andrzej F. Dziuba

### „KTO UWIERZY I PRZYJMIE CHRZEST” (Mk 16, 16) (WIARA A SAKRAMENTY)

Dzieło odkupienia zapowiedziane na kartach Pisma św. zostało w pełni dokonane przez Chrystusa w paschalnym misterium Jego błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebego Wniebowstąpienia. Zadanie Apostołów sprowadzało się do zwiastowania dzieła

zbawienia oraz jego sprawowania przez ofiarę i sakramenty (por. KL 6). Wspólnota ludu Bożego nowego Przymierza jest przedłużeniem dzieła rozpoczętego przez Chrystusa. Zadanie Kościoła sprowadza się do wzywania do nawrócenia i wiary przez głoszenie wiary i pokuty. Kościół ma nadto przygotowywać do sakramentów i uczyć wszystkiego, co nakazał Chrystus (por. KL 9). Wiara i sakramenty stanowią istotne zadanie zbawcze Kościoła. One wreszcie są dwoma rzeczywistościami warunkującymi istnienie nadprzyrodzone Kościoła i uswięcenie wiernych.

## I

Najbardziej autentyczna praktyka życia Kościoła znajduje się na kartach Ewangelii i Dziejów Apostolskich oraz w listach św. Pawła. Chrzest jako sakrament inicjacji udzielany był po uprzednim ewangelizacyjnym przygotowaniu. Jako ukierunkowanie przepowiadania o Królestwie Bożym, dawał on uczestnictwo w tajemnicy zbawienia (por. Mt 3, 1—12; 28, 18—20; Mk 16, 15—16; Łk 3, 3; Dz 2, 41; 8, 12. 35—37; 10, 27 i inne). Z drugiej strony przyjmujący chrzest tym samym potwierdzał swą wiarę i wyrażał ją wobec innych (por. Dz 2, 14—40; 3, 33; 8, 31—38; Rz 6, 3—5; Kol 2, 7—13). Ewangelista św. Łukasz przekazał nam Piotrowe przepowiadanie zbawienia, ukazując kształtowanie się i wznost Kościoła jako wspólnoty ludzi wierzących poprzez inicjację chrztu św. (por. Dz 2, 37—47). Wspólnota ta jest wzorem dla Kościoła wszystkich wieków. Z Ewangelii św. Jana w sposób chyba najbardziej jasny wierzący ma odpowiedź, że jego wiara jest dobrowolną odpowiedzią (J 6, 68—70) słuchającego na przepowiadane Słowo Boże. Natomiast w świadectwie Dziejów Apostolskich wiara wierzących jest przyjmowana i kontrolowana oraz zatwierdzana przez Apostołów (por. Dz 9, 27—28; 15, 1—35). Samo jednak uwierzenie nie wystarcza: konieczne jest przyjęcie chrztu połączone z rozpoczęciem nowego życia, podtrzymywanego przez modlitwę i Eucharystię. Według św. Pawła chrzest i wiara są istotnymi środkami usprawiedliwienia, wzajemnie się uzupełniającymi (por. Ga 3, 26—27; Rz 5, 3—8; Kol 7, 12; Ef 1, 13; 4, 5; 1 Kor 1, 12. 15. 29; 2 Kor 1, 22—24, Hbr 6, 1—5. 10. 22).

Bóg udziela zbawienia przez Syna swego w sakramentach, które człowiek przyjmuje w akcie wiary. Chrzest jest jednak także znakiem wiary i jej umocnieniem. Apostołowie św. Jan, Piotr i Jakub (por. 1 p 3, 18—22; Jk 5, 14—15; J 3, 3—8; 6 57—59; 3, 15—18), podobnie jak św. Paweł, widząc w wierze nieodzowne przygotowanie do przyjęcia sakramentów, czerpiących swą moc ze zbawczego misterium Chrystusa.

Wiara i sakramenty jawią się, w całości misterium życia chrześcijańskiego, jako jedyne środki uczestniczenia w zbawieniu. Na tym tle słusznie określa się sakramenty jako „tajemnice wiary” w Chry-

stusa, a szczególnie w tajemnicę paschalną. Powiązanie wiary i sakramentów, tak charakterystyczne dla nauki Nowego Testamentu, jest ukazaniem ich wzajemnej wewnętrznej relacyjności w procesach zbawczych poszczególnego człowieka. Osobowa odpowiedź wiary wzbogaca się i uświęca przez sakramenty. Jej skuteczność powiększa się i przedłuża jakby przez skuteczność sakramentu<sup>1</sup>. Z drugiej strony uczestnictwo w sakramentach domaga się żywej wiary w Chrystusa i jego misję, a przez tę wiarę zbawcze rzeczywistości stają się skuteczne.

## II

Wynik sporu o ważność udzielanego przez braci odłączonych od pełnej jedności z Kościołem chrztu to uświadomienie sobie obiektywnego charakteru sakramentów i znaczenia tradycyjnej ich formy (teologicznej), oraz wykrycie roli Kościoła jako społeczności, której wiara i władza posiada podstawowe znaczenie<sup>2</sup>. Mimo podkreślania znaczenia i roli wiary oraz skutków sakramentów na płaszczyźnie ich zależności od wolnej woli człowieka, i to nawet w ścisłej proporcji, powoli dochodzi do głosu także wymiar społeczny, a zwłaszcza eklezjalny poszczególnych sakramentów (por. KK 11).

Sakramenty są znakami wiary przede wszystkim całego Ludu Bożego. To wiara całego Kościoła wzrastająca przez wiarę ludzi poszczególnych wieków, wyraża tajemnicę zbawienia (por. 1 Kor 2, 2. 6—8; Kol 1, 25—29). Istnieje wzajemne oddziaływanie między sakramentami a wiarą, i to także na płaszczyźnie eklezjalno-wspólnotowej. Wiara jest pierwszym aktem człowieka, pod wpływem łaski nawiązującym łączność z Bogiem przez Chrystusa będącego sakramentem Kościoła i wzorem wiary ufnej i posłusznej wzbudzanej miłosnym oddaniem Ojcu (por. Mt 26, 39. 42; Mk 14, 36. 39; Łk 22, 42; J 4, 34; 8, 29). Wiara jest jednak także, jak to podkreślał Sobór Watykański I, intelektualnym przyglgnięciem do nauki Chrystusa i Kościoła, polegającym na nadprzyrodzonym widzeniu tajemnic Bożych. Ostatecznie wiara powoduje pełne miłości połączenie duszy ze Zbawicielem. Przez wiarę posiadamy na ziemi Chrystusa (por. Ef 3, 17). Nic też dziwnego, że w pewnych warunkach sama wiara wystarcza do zbawienia. Z tego jednak nie wynika pomniejszanie rangi sakramentów.

Kontakt człowieka z Chrystusem ma charakter bardzo osobowy. Przez wiarę poznaje się Chrystusa; w chrzcie następuje duchowa wy-

<sup>1</sup> Por. L. Villette, *Foi et sacrament*, t. 1: *Du Nouveau Testament a Saint Augustin*, Paris—Tournai 1959, s. 101.

<sup>2</sup> Św. Cyprian, nie widząc różnicy istniejącej między działaniem udzielającego sakramentu a działaniem Chrystusa, skuteczność sakramentu utożsamiał z wiarą i moralną świętością kapłana. Dopiero w IV wieku wprowadzenie i ukazanie relacji terminów wiara, Kościół i chrzest ukazało właściwą drogę rozwiązywania tego problemu.

miana: Chrystus przyjmuje wiarę i z kolei sam się oddaje wierzącemu w Eucharystii (por. 1 Kor 11, 24—26; Łk 22, 19—20; Mt 26, 26—28). Stąd jasny wniosek, że bez wiary i sakramentów nikomu nie można obiecać zbawienia (por. Mk 16, 16; Dz 16, 30—33; J 3, 5). Trudno zatem wyobrazić sobie życie wewnętrzne chrześcijanina, życie wiary, które byłoby niezależne od uczestnictwa w liturgicznym i sakramentalnym życiu Kościoła (por. DK 18; DFK 16; DZ 6). Bo właśnie przez Kościół i jego misję głoszenia Ewangelii wierny zaczął wierzyć; przez chrzest Kościoła został odrodzony i otrzymał konsekrację swojej wiary (por. KK 17; KL 10). Jako należący do Kościoła, uczestniczy w Ciele Chrystusa, pokarmie życia i sakramencie wiernych. W sposób więc nierozzerwalny i przez sakramenty Kościoła i przez swoją wiarę, wierzący osiąga zbawienie (por. Rz 6, 8; Mt 16, 19—20; J 6, 53—58)<sup>3</sup>.

Warto tu jeszcze dodać, że św. Augustyn na tej nauce dokonał teologicznego uzasadnienia chrztu dzieci, które nie są zdolne do aktu wiary. To właśnie nie rodzice, ani nie rodzice chrzestni, lecz Matka-Kościół przedstawia nowonarodzone dzieci Bogu, i jego wiara jest tutaj czynnikiem decydującym. Dziecko „wierzy przez innych”, a ponieważ sam obrzęd chrztu jest skutecznym znakiem wiary, dlatego przyjęcie chrztu jest również aktem tej wiary. Dopiero z czasem dziecko stanie się wierzącym w psychologicznym znaczeniu (por. KK 11; KL 6, DK 5; DE 22).

Personalizm sakramentów szczególnie jasno ukazuje się zwłaszcza w ich wymiarze eklezjalno-wspólnotowym. Odniesienie sakramentów do innych jednostek czy wspólnot oraz całego świata jest właściwym ukierunkowaniem bogactwa łask sakramentalnych oraz ich „wykorzystania” w pełnym wymiarze. Historiozbawczy nurt sakramentów w życiu chrześcijanina posiada zawsze, mniej lub bardziej świadome, odniesienie „do”, a więc wspólnototwórczy charakter (por. KL 59). Kościół jako pielgrzymująca wspólnota ludzi wierzących (por. KK 50), ugruntowana rzeczywistością wiary i sakramentów jest wychylona ku przyszłości pojętej jako pełne zjednoczenie z Chrystusem, który jest fundamentem wiary i dawcą łask sakramentalnych (por. Dz 2, 42—47; KK 48; KDK 40).

### III

Harmonijny dualizm wiary i sakramentów jako środków zbawienia jest ciągle przeżywany w tajemnicach i praktyce żywego Kościoła. Można nawet w pewnym sensie powiedzieć, że Chrystus, Kościół i sakramenty stanowią jedną żywą rzeczywistość zbawczą ukierunkowaną na człowieka. Określenie sakramentów jako „znaków” (por. KL 60) powinno zawsze posiadać swoiste uzupełnienie informacyjne, iż umożliwiają one człowiekowi, w mocach Ducha Św., włączenie

<sup>3</sup> Por. L. Villette, dz. cyt., t. 1, s. 279.

i współdziałanie z Chrystusem i Kościołem w kulcie Bożym i uświęceniu moralnym siebie oraz wspólnoty (por. KK 50). Życie moralne człowieka wiary, a więc i człowieka sakramentów powinno być zawsze ukierunkowane ku Chrystusowi. Dzięki sakramentom uczestniczymy w Chrystusie, a przez Niego w Bogu Ojcu, gotując się do spotkania z Nim twarzą w twarz. Dopełnienie życia wiary nastąpi w pełnym zjednoczeniu w wizji uszczęśliwiającej, stanowiącej jakby konsekwencję życia wiary i sakramentalizmu tego życia (por. 1 J 3, 2; 1 Kor 13, 12). Już jednak dzięki wierze i w niej istnieje na ziemi partycypacja w rzeczywistości chwały wiecznej zbawionych.

Doktor Anielski zastanawiając się bliżej nad tym zagadnieniem dochodzi do wniosku, że dwojaki jest właśnie uczestnictwo w Chrystusie: niedoskonałe — przez wiarę i sakramenty oraz doskonałe — przez obecność i oglądanie Boga twarzą w twarz. Pierwsze posiadamy już w rzeczywistości życia ziemskiego, drugie będzie naszym udziałem, a teraz posiadamy je dopiero w pewności nadziei zbawczej. Pierwszym etapem udziału w światłości Boga, w Jego poznaniu, jest ufna wiara. Jest ona godną człowieka odpowiedzią na działanie Boga i jego powołanie, w którym objawia ona także siebie i swe tajemnice. Wiara o zabarwieniu intelektualnym ma zawsze podbudowę w postaci zaufania do Boga, jako najwyższej Prawdy, która ani sama siebie nie może omylić, ani też innych wprowadzić w błąd (*credere Deo*; por. 2 Tm 1, 12; Hbr 11, 11). Warto także przy analizie wiary pamiętać o misteryjnym rozróżnieniu wprowadzonym przez Piotra Lombarda: *credere Deo, Deum, in Deum*. Oczywiście, wiara zawsze pozostanie relacją człowieka ku Bogu, i to relacją nacechowaną ufną miłością realizowaną w posłuszeństwie wiary (por. np. Hbr 11, 1—40).

Włączenie się wierzącego w misterium Kościoła, który poprzez sakramenty uświęca wiernych, daje odniesienie do pełnej rzeczywistości, która zrealizowana zostanie w pełni życia wiecznego, życia z Chrystusem (por. KK 48; KDK 18). Wiara zbawczego powołania zrealizowana przez oddanie się Bogu jako dawcy tegoż powołania zatacza bardzo szerokie kręgi relacji do innych wierzących realizujących także osobiste powołanie. Nie można jednak zapomnieć i o relacji do innych ludzi nie będących w więzi tej samej wiary, nie mniej obdarzonych także określonym powołaniem indywidualnym. Wchodzi tu jednak jeszcze w grę także realizacja powołania wspólnotowego, powołania o wymiarze eklezyjalnym. Nie można też pominąć powołania ogólnoludzkiego czy w stosunku do innych społeczności narodowych, państwowych, czy innych. Tu wreszcie ukazuje się pewien rodzaj jedności Chrystusa, Kościoła i sakramentów realizowany w wierze. Istnieje ogromna potrzeba dostrzegania tego faktu w całości osobowego wymiaru sakramentów, zasadzających się na osobie Chrystusa jako Prasakramentu Kościoła i poszczególnego wierzącego (por. 1 Kor 12, 12—31).

## IV

Widząc w wierze i sakramentach dwie paralelne drogi zbawienia można dojść do stwierdzenia, że wszystkie łaski można otrzymać na drodze poza sakramentalnej, a stąd pytanie co do potrzeby czy częstotliwości przyjmowania sakramentów. Jednak mając na uwadze naukę biblijną oraz Magisterium Kościoła, w wierze i sakramentach trzeba widzieć dwa wewnętrzne i nierozzerwalne momenty jednego procesu zbawczego (por. Mk 16, 16; KL 10, 48, 59; KK 21). Łaska udzielana w sakramentach nie opiera się tylko na stronie obiektywnej — *ex operato*, ale i na stronie subiektywnej wiary — *ex operantis*. Trzeba jednak dodać, że łaska pozasakramentalna posiada zawsze pewien charakter quasi-sakramentalny. A zatem między *opus operatum* a *opus operantis* nie zachodzi żadna sprzeczność, bo *opus operatum* domaga się *opus operantis*, bez którego nie osiągnie on swej skuteczności, a *opus operantis* domaga się punktu szczytowego swej egzystencjalnej intensywności w zetknięciu z *opus operatum* sakramentu. Miarę skuteczności *opus operatum* sakramentu określa bowiem zawsze stopień rozbudzenia i intensywności momentu *opus operantis* (por. Rz 6, 1—14; KL 61)<sup>4</sup>.

Moc zbawcza sakramentu pochodzi z wiary w paschalne misterium Śmierci, Zmartwychwstania Chrystusa oraz zesłania przez Niego daru Ducha. Wiara jest koniecznym warunkiem, aby sakrament mógł sprawić skutki zbawcze. Dlatego też i tu ma podstawy wyżej przytoczone określenie sakramentów jako *sacramenta fidei* (por. 1 P 1, 3—7. 21; 1 Tes 4, 14).

Z teologii dogmatycznej wiemy, że sakramenty działają, jak to wspomniano wyżej, *ex opere operato*, ale trzeba dodać, że działanie to rozwija się tylko na fundamencie wiary, w ramach wiary i przez wiarę. Krótko można powiedzieć, bez wiary nie ma sakramentalnej łaski (por. KL 59). Stąd wynika, że podstawą sakramentalnego dzia-

<sup>4</sup> Podłożem, na którym powstała reformacja, była m.in. rzeczywistość stanu Kościoła w XV wieku. Stanowił go przede wszystkim kryzys pastoralny, polegający głównie na rozkładzie harmonii wiary i sakramentów. Reakcja reformacji mieści się w hasle „sola fides”. Najważniejszą rzeczą jest wiara — zaufanie Zbawicielowi. Całe życie religijne ma polegać nie na znakach zewnętrznych ale na wewnętrznych przeżyciach, bezpośrednio łączących człowieka z Bogiem. Właściwym i jedynym sakramentem staje się tylko słowo Boże oraz jego czyste i wierne przepowiadanie. Sakrament według M. Lutra jest „verbum visibile”, środkiem pomocniczym dla słowa Bożego. Jego skuteczność polega i zależy od funkcji budzenia wiary, jedynie zbawczej. Sakrament sam ze siebie nie ma żadnego skutku, a tym samym i znaczenie sakramentów jest jedynie służebne wobec wiary. Kalwin natomiast widzi sakramenty, tylko jako środki działania Ducha Św. w duszy ludzkiej. Zwingli poszedł najdalej: Sakramenty to tylko znaki przynależności do Kościoła. Takie pojmowanie sakramentów — różne od tradycji — spowodowało w protestantyzmie wiele trudności i wytworzyło odrębny styl życia i pobożności wielu wyznawców Chrystusa.

lania są łącznie *passio* i *fides passionis*, a sakramenty są równocześnie *monumenta passionis* i *sacramenta fidei*. „Sunt autem sacramenta quaedam signa potestantia fide, qua iustificatur homo” — pisze św. Tomasz z Akwinu<sup>5</sup>. Określenie *signa fidei* nie można rozumieć w tym sensie, że są one tylko zewnętrzną pomocą, pobudką do wzbudzenia aktu wiary, wiadomo bowiem, że sakramenty udzielają łaski *ex opere operato*. Sobór Trydencki czyni tu nawet istotne zastrzeżenie, podkreślając zależność od Boga. Z zastrzeżenia tego wynika jasno, że skuteczność sakramentu zależy nie tylko od Boga, ale i od człowieka. Wyrazem zaś zaangażowania się człowieka, które jest konieczne, jest przede wszystkim wiara rozumiana w sensie biblijnym (por. np. Hbr 11, 1—40).

Ostatecznie zatem sakramenty są obiektywnie skuteczne, albo *in actu primo*, same przez się, z powodu udzielonej im przez Boga mocy. Subiektywną skuteczność, albo *in actu secundo*, dokonuje się z powodu dyspozycji przyjmującego (por. KL 59; KK 42).

## V

Sakramenty nie posiadają rzeczowo-magicznego działania oraz nie powodują żadnych skutków, o ile przyjmujący je człowiek nie wierzy w Chrystusa i Jego zbawcze dzieło. Z Pisma św. i nauki Kościoła można wnioskować, że to minimum podmiotowej wiary polega na uznaniu i oddaniu się Chrystusowi jako Bogu-Zbawicielowi i na szczerzej gotowości wobec wszystkich Jego wymagań (por. Mt 9,2; 28, 19; Dz 2, 38; 1 Kor 7, 3; BF VII, 64).

Wiara zbawczego powołania, tak istotna w działaniu sakramentów jest pierwszym etapem spotkania się człowieka z Bogiem; jest w tym spotkaniu swoista odpowiedź pełna szczerości i wynikających stąd dobrowolnie przyjętych moralnych konsekwencji. Ważna jest przede wszystkim odpowiedź osoby ludzkiej na objawiającego się Boga we Wcielonym Synu Bożym, przez pośrednictwo Kościoła. Ta odpowiedź jest dobrowolnym i konsekwentnym zaangażowaniem się osoby wobec Boga dawcy powołania (por. Rz 1, 5; 16, 26; 2 Kor 10, 5—6).

Zadanie Kościoła — pośrednika zbawienia sprowadza się do zwiastowania, że Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem uwolnił nas z mocy szatana i spod śmierci oraz przeniósł do Królestwa Ojca (por. Kol. 1, 12—14; 1 Tes 2, 11—16). Kościół ma także dzieło zbawienia, które głosi, sprawować poprzez ofiarę i sakramenty. Jasna zatem staje się myśl, że sakramenty „wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają” (KL 59). Ta sama Konstytucja o liturgii stwierdza nieco dalej: „Liturgia sakramentów (...) sprawia, że dla należycie usposobionych wiernych każdą prawie okoliczność życia uświęca przez łaskę wy-

<sup>5</sup> STh III, 61, 4.

plywającą z paschalnego misterium Męki, Śmierci i Zmartwychwstania” (KL 61).

Trzeba jednak wspomnieć, że Konstytucja o liturgii przyznaje pośrednio, podobnie jak Konstytucja dogmatyczna o Kościele, że ludzie nie mający możliwości korzystania z sakramentów i ofiary Kościoła, mogą przez wiarę dojść do zjednoczenia z Bogiem i w ten sposób włączyć się w zbawcze dzieło dokonane przez paschalne misterium Chrystusa (por. KK 14)<sup>6</sup>. Podobne myśli zawiera także tekst IV Modlitwy Eucharystycznej. Wiara jako główny środek zbawienia, umożliwiający spotkanie z Bogiem pozostaje zawsze jako droga dojścia do zbawienia. Sytuacja całkowitej izolacji religijnej istniejąca przez długie lata, a nawet w chwili śmierci nie pozbawia nikogo, posiadającego dobrą wolę, radość nadziei spotkania z Chrystusem w chwale wiecznej obcowania twarzą w twarz. Realizacja powołania stanowi zadatek nadziei chwały życia z Bogiem.

\* \* \*

Personalizm życia sakramentalnego chrześcijanina w zasadniczym sensie opiera się na właściwym zrozumieniu i uznaniu roli zbawczej wiary w życiu religijnym. Harmonijne ukierunkowanie wewnętrznej relacji tych dwu rzeczywistości nadprzyrodzonych warunkujących istnienie Kościoła i uświęcenie wiernych ma istotne znaczenie w całości kształcie postaw chrześcijańskiej akceptacji zbawczego misterium Chrystusa realizowanego dziś przez i w Kościele. W tej harmonii bardzo jasno ukazuje się także godność i wolność osoby ludzkiej w odpowiedzi udzielanej Bogu na Jego dar powołania. Ukazanie w pełni harmonii chrześcijańskiego powołania jest m.in. widoczne we właściwym podkreśleniu relacji wiary i sakramentów. Człowiek pozostanie zawsze wolny w swej istocie, zawsze będzie mógł podkreślić swą godność także w stosunku do Boga, który jest źródłem i fundamentem owej wolności i godności.

Gniezno—Warszawa

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

<sup>6</sup> Por. A. L. Szafrąński, *Wiara a sakramenty*, AK 68 (1965) s. 21.

Ks. Jerzy Chmiel

## JANA KOCHANOWSKIEGO LEKTURY BIBLIJNE

Mijająca 400. rocznica śmierci Jana Kochanowskiego jest okazją, by zastanowić się jeszcze raz nad wpływem Biblii na twórczość poety. Wiele już na ten temat napisano, ale wydaje się, że ostatnio piszący jakby byli skrepowani pewnymi modelami myślenia, które — słusznie lub nie — panują w oficjalnej (czytaj: naukowej) biografice i historii twórczości poety z Czarnolasu. Nie negując tutaj żadnych dotychczasowych ustaleń próbujemy nieuprzedzonym okiem ogarnąć całość twórczości Kochanowskiego w kontekście możliwych wpływów lektury Biblii. Strzegąc się nieuzasadnionego „wpływoizmu” jednocześnie nie możemy nie doceniać roli normalnego czytania Pisma świętego, co z różnych racji było chyba zwyczajem Kochanowskiego.

Jan Kochanowski, poeta humanista, w swojej twórczości zbliżał się do ideału ludzi renesansu, jakim była znajomość trzech języków — „cognitio trium linguarum”: łaciny, greki i hebrajszczyzny. Łacinę i grekę znał wybornie, hebrajskiego nie znał raczej wcale lub prawie wcale, ale świetnie wczuwał się w duszę poezji hebrajskiej, o czym świadczy występująca w parafrazach psalmicznych strofa dystychowa. Do modelu łaciny i greki należał obowiązkowo Horacy, Antologia grecka, Simonides, potem jeszcze Pindar. Trzeba tu dodać Wulgatę, tekst grecki Nowego Testamentu, a także Biblię grecką Starego Testamentu, czyli Septuagintę.

Kiedy Jan Kochanowski zapisał się na Akademię Krakowską w 1544 r., uiszczając trzy grosze wpisowego<sup>1</sup>, uczelnia Jagiellońska przeżywała swój rozkwit. W latach 1540—1550 Akademia Krakowska miała swoje drugie apogeum (pierwsze było w latach 1490—1520) rozwoju poglądu humanizmu renensansowego, w czym ważną rolę pełniło studium filologiczne trzech języków: łaciny, greki i hebrajskiego<sup>2</sup>. Wśród pisarzy łacińskich obecnych podówczas w Krakowie należy wyliczyć takich, jak Eobanus Hessus czy Jan van der Campen (Campensis) — twórcy parafraz Psalmów. Ten ostatni wydał w Krakowie w r. 1534 gramatykę hebrajską oraz *Proverbia Salomonis*. Hebraistą był Mateusz z Kościana. Z egzegezy biblijnej znane było wówczas dzieło Wojciecha z Nowego Pola, zwanego Novicampianus († 1559): *Scopus biblicus Veteris et Novi Testamenti*, które miało aż 9 wydań.

<sup>1</sup> „Johannes Kochanowski Petri de Syczynow dioc. Cracoviensis 3gr[ossos] s[olvit]”. Por. A. Chmiel (ed.), *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. II, Kraków 1892, s. 315.

<sup>2</sup> Zob. H. Barycz, *W blaskach epoki Odrodzenia*, Warszawa 1968, s. 10.

Nade wszystko w Akademii Krakowskiej panował duch Erazma z Rotterdamu: Kochanowski był pod jego przemożnym wpływem. Już w 1525 r. starała się Wszechnica Jagiellońska, aby Erazm objął katedrę w Krakowie. Drukarnia Akademii odbijała jego książki. A Erazm z Rotterdamu oprócz krytyki panujących stosunków i głoszenia programu reformy zalecał czytanie Pisma świętego po grecku i był wydawcą tekstów greckich Nowego Testamentu. Kochanowski — „erazmiańczyk” brał być może do ręki wydany przez Erazma w 1516 r. w Bazylei u Frobeniusza tekst Nowego Testamentu po grecku z łacińskim tłumaczeniem. Wydanie to — aczkolwiek z punktu widzenia krytyki tekstu wadliwe — szybko rozeszło się po Europie; już Aldus Manucjusz wydał je z poprawkami w Wenecji w 1518 r.<sup>3</sup> Erazm swoje wydanie NT dedykował papieżowi Leonowi X, co nie przeszkodziło, że z drugiego wydania z r. 1519 korzystał sam Marcin Luter. Wybitny egzegeta łowański i badacz spuścizny Erazma, J. Coppens był zdania, że mimo swych braków „dzieło Erazma wyznacza ważną datę w historii egzegezy nowotestamentalnej”<sup>4</sup>. Piąte wydanie Nowego Testamentu Erazma przejął następnie wydawca paryski Robert Stephanus (Estienne), który w latach 1546—51 odbił swoje cztery własne wydania. Nie sposób zatem, by Kochanowski nie znał tych edycji nowotestamentalnych.

Przebywając dwukrotnie w Królewcu Jan Kochanowski spotkał się z ruchem reformatorskim dbającym szczególnie o rozpowszechnianie Pisma świętego. Pod mecenatem księcia Albrechta, ostatniego mistrza krzyżackiego, a po sekularyzacji wasala Polski, zostały wydane polskie przekłady luterzańskie Biblii: Nowy Testament Stanisława Murzynowskiego w wydaniu Jana Seklucjana w 1553 r. i wydany rok wcześniej Nowy Testament Jana Sandeckiego Maleckiego. Oba tłumaczenia były oparte o grecki tekst edycji Erazma.

Za czasów młodości Jana z Czarnolasu ukazują się kilka polskich przekładów biblijnych. Do bardziej znanych należał Psalterz mistrza Akademii Krakowskiej, Walentego Wróbla z Poznania (1539), który cieszył się dużą popularnością, choć miał służyć „pannom zakonnym”,

<sup>3</sup> „Erazm w 1508 r. z entuzjazmem pisał: «Jeśli jakiś bóg — opiekun nauk będzie sprzyjał najznakomitszym życzeniom Alda, jeśli dozwolą przychylnie duchy, obiecuje uczonym, że już za kilka lat to nastąpi, wszyscy otrzymują w pełnej i poprawnej edycji wszystkich dobrych autorów, jacy tylko pisali w czterech językach: łacińskim, greckim, hebrajskim i chaldejskim [?]. Odnosi się to do wszystkich dziedzin wiedzy. Wydania Alda będą wolne od jakichkolwiek usterek drukarskich. Kiedy zaś to nastąpi, wszyscy przekonają się, ile dobrych rękopisów było dotąd w ukryciu»”. M. Rokosz, *Wenecka oficyna Alda Manucjusza i Polska w orbicie jej wpływów*, Ossolineum 1982, s. 91 n.

<sup>4</sup> *Erasmе exégète*, w: „Ephem. Theol. Lovan.” 54 (1978) 133. Por. tegoż: wyd. *Scrinium Erasmianum. Mélanges historiques ...*, t. I—II, Leiden 1969. O studiach Coppensa i jego zainteresowaniach Erazmem pisze J. Etienne, *Les études érasmienne de J. Coppens*, w: „Ephem. Theol. Lovan.” 57 (1981) 270—73.

i doczekał się 8 wydań w drukarniach krakowskich. Niemożliwe, by Kochanowski nie zainteresował się przekładem Psalmów dokonany przez Mikołaja Reja, który otrzymał zań nagrodę królewską w 1546 r. (pierwsza nagroda literacka w Polsce, i to królewska!). Nie licząc pierwszego katolickiego przekładu Nowego Testamentu, jaki ukazał się w Krakowie w 1556 r. u Scharffenbergera (od którego też zyskał miano), na czoło wysuwał się podówczas inny polski przekład całej Biblii, który ukazał się w 1651 r. jako wynik pracy profesora Akademii Krakowskiej, ks. Jana Nicza Leopolity († 1574).

Kochanowski nie mógł pozostawać obojętny wobec tych nowych prób przyswojenia językowi polskiemu ksiąg biblijnych. Jeżeli nawet Kochanowski był samodzielny w swojej płaszczyźnie (ciekawe byłyby poszukiwania ewentualnych wpływów przekładów biblijnych na polszczyznę poety), to w jakiś sposób śledził on wysiłki językowe polskich tłumaczy.

J. Pelc w swojej monografii o Kochanowskim, dając propozycję nowej periodyzacji twórczości poety, wydobywa znaczenie cezury „około roku 1565”<sup>5</sup>. Nie wnikając w literackie racje dla takiej cezury warto przypomnieć, że w r. 1564 na sejmie w Parczewie zostały przyjęte przez państwo uchwały Soboru Trydenckiego, który z przerwami trwał 18 lat (1545—1563). Rzecz znamienita, że uchwały Tridentinum zostały przyjęte najpierw przez prawo państwowe, zanim w r. 1577 Kościół katolicki w Polsce na synodzie prowincjalnym w Piotrkowie Trybunalskim nie wprowadził ich do swojego prawodawstwa. Recepja uchwał Tridentinum w Polsce nie mogła przejść niezauważona przez wrażliwego na reformy poetę humanistę i chrześcijanina. Jakżeż go bolało, że nie mógł nazywać Ojcem świętym tego, który się nim mienił („Świętym cię zwać nie mogę, ojcem się nie wstydzę” — z fraszki *Na świętego ojca*). Kiedy jednak Sobór Trydencki wniósł ożywczego ducha w życie Kościoła i jego sług, Kochanowski jakby się odmienił. W utworze *Zgoda*, pisany pod sejm piotrkowski w 1563 r., poeta wiąże nadzieje z reformą trydencką:

„Oto teraz w Trydencie biskupi zasiedli,  
Aby lud roztargniony ku zgodzie przywiedli;  
Tam się stawcie wy wszyscy, którzy powiadacie,  
Że u siebie naukę gruntowniejszą macie” (w. 91—94).

Wnikliwy badacz życia i twórczości Kochanowskiego pisze, że „słowa te były dość wyraźnym opowiedzeniem się po stronie katolików, przeciw zdecydowanym zwolennikom reformacji”<sup>6</sup>.

Dekrety Soboru Trydenckiego porządkowały życie Kościoła postanawiając między innymi o obowiązku wyjaśniania Pisma świętego

<sup>5</sup> Jan Kochanowski. *Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 1980, s. 110.

<sup>6</sup> Tamże, s. 61.

przez tych, którzy posiadają urząd i beneficjum (O wprowadzeniu nauczania Pisma św. i sztuk wyzwolonych, sesja V, 1546). Podobnie Dekret o wydawaniu i korzystaniu z ksiąg świętych postanawia, ażeby w interpretacji Pisma trzymać się nauk Kościoła, gdyż rzeczą Kościoła jest sądzić o prawdziwym sensie i tłumaczeniu Pisma św.<sup>7</sup>

Dwa wczesne utwory Kochanowskiego zapisane w kodeksie Osmolskiego wyrażają religijną postawę poety. Chodzi tu o wiersz zaczynający się od słów: „Oko śmiertelne Boga nie widziało” oraz o hymn „Czego chcesz od nas, Panie”. Badacze literatury słusznie zwracają uwagę na wpływ Cycerona *De natura deorum* czy *Meta-morfoz* Owidiusza (W. Weintraub), a także pism Marsilio Ficina, Leona Ebreo, Giovanniego Pico della Mirandola czy kardynała Pietro Bembo (J. Pelc). Niemniej jednak trzeba powiedzieć o wpływie tekstów biblijnych, zwłaszcza Psalmów, Księgi Mądrości, Listu do Rzymian św. Pawła, mówiących o harmonii kosmosu i poznawalności Boga.

W *Trenach* można dopatrywać się echa lektur proroka Jeremiasza (Lamentacje, czyli Treny), Księgi Hioba, a także Koheleta (np. Tren I, w. 17). Nade wszystko jednak pozostaje *Psalterz Dawidowy* wydany pod koniec 1579 r. w krakowskiej Drukarni Łazarzowej<sup>8</sup>.

Jakkolwiek prawdą jest, że Kochanowski przekładając Psalmi miał przed oczyma łacińskie parafrazy Campensisa, Buchanana, Hessusa, Pagnina czy Flaminiususa, a także polskie przekłady Biblii Leopoldy, brzeskiej, Budnego, Lubelczyka czy Wróbla, to przecież najważniejszy był sam tekst Psalmów, który Kochanowski czytał po łacinie także jako modlitwę lub słuchał recytacji brewiarzowej w chórze katedralnym. Z badań nad *Psalterzem* Kochanowskiego wynika, iż opierał się on zasadniczo na tekście hebrajskim; nie wiadomo jednak, na jakim przekładzie, gdyż dotąd takiego tekstu nie odnaleziono. Byłby to jakiś przekład z którejś z ówczesnych Biblii wielojęzycznych (Biblia polyglotta)?<sup>9</sup> Nie znał przecież na tyle (lub

<sup>7</sup> Por. *Enchiridion biblicum*, Napoli—Romae 41961, nn. 61—72.

<sup>8</sup> Z obszernej literatury na ten temat warto wspomnieć: S. Dobrzycki, *Psalterz Kochanowskiego: jego powstanie, źródła, wzory*, Kraków 1911; E. Ostrowska, *Walka o piękne słowo psalterzowe*, w: „Język Polski” 33 (1953) 285—317; J. Ziomek, wstęp do: J. Kochanowski, *Psalterz Dawidów* (BN I 174), Wrocław 1960; S. Urbańczyk, *Uwagi o artyście Psalterza w przekładzie Jana Kochanowskiego*, w: „Język Polski” 60 (1980) 321—31; J. Chmiel, *Psalterz Jana Kochanowskiego: pierwszy snop żniwa*, w: *Scrutamina Scripturas*. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu Ks. Prof. St. Łacha, Kraków 1980, s. 46—50; M. Peter, *Psalterz w wersji Jana z Czarnolasu*, w: RBL 34 (1981) 157—62. W czterechsetną rocznicę śmierci poety Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego w Krakowie wydało zbiór artykułów z „Języka Polskiego” o Kochanowskim: *O języku poetyckim Jana Kochanowskiego*, w wyborze i oprac. M. Kucali, Kraków 1984, gdzie znajdują się przedruki wzmiankowanych wyżej artykułów Ostrowskiej i Urbańczyka.

<sup>9</sup> Zestaw możliwych przekładów wielojęzycznych Psalmów podaje J. Pelc, dz. cyt., s. 410, przyp. 49.

wcałe) hebrajszczyzny, by korzystać wprost z tekstu oryginalnego. Byłoby rzeczą ciekawą zająć się bliżej tą sprawą; ostatecznie zainteresowania badaczy idą w tym kierunku<sup>10</sup>. Jak zauważył ks. M. Peter, Kochanowski dzieli swój Psalterz na pięć części zgodnie z oryginałem hebrajskim, a nie według Wulgaty, choć motto z niej były brane<sup>11</sup>.

Nazywają Jana z Czarnolasu „piewcą Miłości Bożej” (J. Pelc). I słusznie. Jest to owoc głębokiej refleksji, ale także osobistych pytań i bólów, poety nad tekstem natchnionym Biblii. I choć Kochanowski nie trzymał się zawsze litery Pisma — sam bowiem chciał tworzyć nowy kształt polskiego słowa — to przecież ogarnął ducha biblijnych słów, ogarnął ten wymiar tragiczny i radosny — słowem: ludzki, zapisany na kartach Pisma świętego:

„Jeden jest Pan smutku i nagrody”

(Tren XIX, w. 156).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

<sup>10</sup> Por. J. Ziomek, *Jana Kochanowskiego „Pan zastępów”*. Przyczynek z pogranicza gramatyki i retoryki, w: T. Weiss (red.), *Prace ofiarowane H. Markiewiczowi*, Kraków—Wrocław 1984, s. 63—74.

<sup>11</sup> Art. cyt., s. 259.

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

### Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1983

#### STAN TOWARZYSTWA

Walne Zebranie odbyło się dnia 21. I. 1983 r.

Zarząd. Na Walnym Zebraniu wybrano Zarząd w składzie:

prezes — ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel

wiceprezes — o. dr Jan Wichrowicz OP

sekretarz — ks. lic. Antoni Okrzesik

skarbnik — ks. mgr Stanisław Zychowicz

## Komisja Kontrolująca:

przewodniczący — ks. Czesław Obtulowicz  
 członkowie — ks. dr Stefan Ryłko CRL  
 ks. dr Jan Dyduch

## Sąd Koleżeński:

przewodniczący — ks. prof. dr hab. Eugeniusz Florkowski  
 członkowie — ks. prof. dr hab. Władysław Smereka  
 ks. doc. dr hab. Adam Kubiś

Członkowie. Liczba członków Towarzystwa według stanu na dzień 31. XII. 1983 wynosiła 278: w tym — 1 członek honorowy, 242 zwykłych i 35 wspierających.

Zmarli członkowie w okresie sprawozdawczym: ks. inf. Teofil Kurowski, ks. inf. Kazimierz Figlewicz, ks. prof. dr hab. Władysław Smereka, ks. prof. dr hab. Ignacy Różycki. R. i. p.

## ZEBRANIA NAUKOWE

## I. Sekcja filozoficzna

Kierownik: ks. dr hab. Henryk Piszkański CSsR.

Sekcja miała 2 posiedzenia:

- 1) 18. X. 1983: ks. dr Henryk Piszkański, *Współczesne poglądy na podejmowanie decyzji ryzykownych.*
- 2) 15. XI. 1983: o. dr. Jan Andrzej Kłoczowski OP, *U źródeł sekularyzacji. Dwa obrazy śmierci Boga: Hegel i Nietzsche.*

## II. Sekcja biblijno-liturgiczna

Kierownik: ks. dr Tomasz Jelonek.

Sekcja odbyła 4 posiedzenia:

- 1) 2. III. 1983: ks. doc. hab. Jerzy Chmiel, *Pogrzeb Jezusa w świetle zwyczajów żydowskich.*
- 2) 28. II. 1983: dr med. Stanisław Waliszewski, *Natura krwawych plam na Całunie Turyńskim.*
- 3) 15. IV. 1983: sesja nadzwyczajna poświęcona śp. Ks. prof. Wacława Schenka, podczas której ogłoszono 4 referaty:
  - a) ks. mgr Zbigniew Donarski, *Wpływ środowiska rodzinnego na osobowość kapłańską.*
  - b) dr hab. P. Obrączka, *Ks. Profesor W. Schenk w dniu swoim powszednim.*
  - c) ks. lic. H. Kowol, *Kapłan i duszpasterz.*
  - d) ks. dr Stefan Koperek CR, *Wkład Ks. Prof. Schenka w Pa-pieski Wydział Teologiczny w Krakowie.*
- 4) 11. V. 1983: ks. dr Tomasz Jelonek, *Uwagi o biblijnym pojęciu świętości.*

### III. Sekcja apologetyczno-religioznawcza

Kierownik: ks. doc. dr hab. Adam Kubiś.

Zorganizowano 4 posiedzenia:

- 1) 20. V 1983: ks. doc. dr hab. Adam Kubiś, *Problem tożsamości Kościoła Jezusa Chrystusa w ujęciu Vaticanum II i jego implikacje na zjednoczenie chrześcijan.*
- 2) 24. V. 1983: ks. dr Łukasz Kamykowski, *Apologetyka P. Teilharda de Chardin dla ludzi świata nauki.*
- 3) 21 X. 1983: ks. dr Jerzy Mrówczyński CR, *Historiozofia ks. Piotra Semeneńki.*
- 4) 16. XII. 1983: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Florkowski, *Interpretacja orzeczeń dogmatycznych według Pieta Schoonenberga.*

### IV Sekcja dogmatyczno-moralna

Kierownik: o. dr Jan Wichrowicz OP.

Odbyła 6 posiedzeń:

- 1) 7. II. 1983: o. dr Placyd Paweł Ogórek OCD, *Kształtowanie życia wspólnotowego osób konsekrowanych według św. Teresy.*
- 2) 7. III. 1983: ks. dr hab. Jan Sieg SI, *Refleksja nad syntezą etyczną Ks. Tadeusza Ślipki SI.*
- 3) 25. IV. 1983: o. dr Albert Urbański OC, *Udział św. Józefa w tajemnicy Wcielenia.*
- 4) 10. X. 1983: o. dr Jan Wichrowicz OP, *Problematyka historii katolickiej teologii moralnej w Polsce.*
- 5) 7. XI. 1983: o. dr Bogdan Brzuszek OFM, *Problem struktury znaków sakramentalnych.*
- 6) 5. XII. 1983: o. dr Cecylian Niezgoda OFMConv, *Maryjny czy franciszkański profil Niepokalanowa?*

### V. Sekcja historyczna

Kierownik: ks. dr hab. Jan Kuś.

Sekcja miała 4 posiedzenia:

- 1) 16. III. 1983: o. dr Janusz Zbudniewek ZP, *Jan III Sobieski i jego związek z Jasną Górą.*
- 2) 12. IV. 1983: ks. prof. dr hab. Bolesław Przybyszewski, *Znaczenie odsieczy wiedeńskiej dla świata chrześcijańskiego.*
- 3) 26. IV. 1983: Stanisław Dąbrowa-Kostka, *Generalplan Ost (40. rocznica powstania w Getcie Warszawskim).*
- 4) 10. V. 1983: ks. dr Kazimierz Drzymała SI, *Ks. Piotr Skarga a czasy współczesne.*

## VI. Sekcja kanonistyczna

Kierownik: ks. doc. dr hab. Tadeusz Pieronek.

Odbyło się jedno posiedzenie z następującymi referatami:

- 12 IV 1983: ks. prof. dr hab. Marian Żurowski SI, *Zgoda małżeńska w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. (ze szczególnym uwzględnieniem „Wady zgody małżeńskiej”)*;  
 ks. doc. dr hab. Tadeusz Pieronek, *Ogólny zarys prawa małżeńskiego w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego.*

## VII. Sekcja misjologiczna

Kierownik: ks. doc. dr hab. Antoni Baciński CM.

Odbyły się 3 zebrania:

- 1) 18 V 1983: ks. Stefan Kosek CM, *Z mojej pracy w Zairze.*
- 2) 25 X 1983: Bogusław Mordal CM, *Ks. Hugo Król CM jako misjolog.*
- 3) 23 XI 1983: ks. Ludwik Wypasek CSMA, *Z mojej pięcioletniej pracy misyjnej w Nowej Gwinei.*

## VIII. Sekcja w Kalwarii Zebrzydowskiej

Kierownik: o. dr Wiesław Murawiec OFMBern.

Odbyły się 2 posiedzenia i jedno sympozjum 2-dniowe:

- 1) 14 I 1983: Szczepan Dolański OFMBern, *Współdział w sakramentach w ujęciu prawodawstwa posoborowego, wiernych Kościoła katolickiego i Kościołów prawosławnych.*
- 2) 8 XI 1983: Sławomir Zaporowski OFMBern, *Niektóre aspekty współczesnej narkomanii.*
- 3) 19—20 IV 1983: sympozjum pt. *Teologiczne i duszpasterskie aspekty sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej z następującymi referatami i komunikatami:*
  - a) ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Sanktuarium jako fenomen religijny i biblijny,*
  - b) ks. dr Stanisław Nowak, *Inspiracje maryjne w duchowości pielgrzymów do Kalwarii Zebrzydowskiej,*
  - c) o. dr Oktawian R. Jusiak OFMBern, *Ruch pielgrzymkowy do sanktuarium na przykładzie Kalwarii Zebrzydowskiej,*
  - d) o. lic. Augustyn S. Chadam OFMBern, *Specyfika uroczystości sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej,*
  - e) o. Stanisław Szydełko OFMBern, *Duszpasterskie przygotowanie sanktuarium kalwaryjskiego do stulecia koronacji cudownego obrazu Matki Bożej (komunikat),*
  - f) o. mgr Mikołaj Rudyk OFMBern, *Działalność wydawnicza sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1973—1983 (komunikat).*

## IX. Sekcja w Tarnowie

Kierownik: ks. dr Michał Bednarz.

Odbyło się jedno posiedzenie:

29 XI 1983: ks. dr Tadeusz Brzegowy, *W dwadzieścia lat po komentarzu Ks. Prof. Stanisława Łacha do Protoewangelii.*

## X. Sekcja w Tuchowie

Kierownik: o. mgr Stanisław Bafia.

- 1) 13 III 1983: prof. dr Aleksander Krawczuk, *Teraźniejszość w oczach historyka starożytności.*
- 2) o. dr Stanisław Stańczyk, *Sprawozdanie z sesji naukowej Akademii Teologii Moralnej w Rzymie (listopad 1982).*
- 3) 7 X 1983: tenże, *Udział redemptorystów polskich w dziele ewangelizacji narodów.*
- 4) 8 X 1983: o. mgr Edward Nocuń, *Działalność redemptorystów w Imperium Rosyjskim w latach 1905—1910.*
- 5) 8 X 1983: o. dr Ludwik Piechnik SI, *Misje parafialne jezuitów w XIX i XX wieku.*
- 6) 8 X 1983: o. dr Marian Brudzisz, *Redemptoryści polscy w służbie Kościoła w ostatnim stuleciu (1883—1983).*
- 7) 7 X 1983: o. dr Franz Schermann (Wiedeń), *Uwagi o uwarunkowaniach społeczno-religijnych w prowadzeniu misji parafialnych w Austrii (1945—1983).*
- 8) 23 XI: ks. dr Stanisław Nowak, *Rola i zadania spowiednika według odnowionych obrzędów sakramentu pokuty.*

## XI. Sekcja w Katowicach

Kierownik: ks. dr Stefan Cichy.

Urządzono 5 zebrań:

- 1) 23 III 1983: ks. dr Stefan Cichy, *Liturgia Godzin znakiem modlącego się Kościoła. Zarys teologii Liturgii Godzin.*
- 2) 22 IV 1983: ks. prof. dr hab. Remigiusz Sobański, *Prawnoteologiczne uwagi o nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego.*
- 3) 18 V 1983: ks. dr Jerzy Cuda, *Chrześcijaństwo: synteza trzech doświadczeń (pytanie o sens życia, odpowiedź objawiona, życie społeczne).*
- 4) 17 X 1983: o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB, *Z pneumatologii biblijnej dla duszpasterstwa.*
- 5) 8 XI 1983: ks. dr Stanisław Bista, *Z kręgu problematyki nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego: prawny aspekt świadectwa chrześcijańskiego.*

## ODCZYTY PUBLICZNE

W ramach cyklu: „Jan Paweł II naucza”:

- 1) 13 I 1983: ks. dr Tomasz Jelonek, *Katecheza papieża wokół siedmiu sakramentów*.
- 2) 10 II 1983: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Przykazanie kultury. Troska Jana Pawła II o sprawy kultury*.
- 3) 10 III 1983: ks. lic. Tadeusz Matras, *Dialog międzyludzki drogą do pokoju (na kanwie Orędzia Noworocznego Jana Pawła II z 1983 r.)*.

W ramach cyklu „Jubileuszowy Rok Odkupienia”:

- 4) 10 IV 1983: ks. dr Łukasz Kamykowski, *Świadectwa pozachrześcijańskie o Jezusie*.
- 5) 17 IV 1983: ks. dr Tomasz Jelonek, *Spór o Jezusa w ostatnich dwu wiekach*.
- 6) 24 IV 1983: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Od Ewangelii do Jezusa historycznego*.
- 7) 1 V 1983: ks. dr Stanisław Nowak, *Chrystus mistyków*.
- 8) 8 V 1983: ks. dr Edward Staniek, *Jezus Chrystus w nauczaniu św. Cypriana, biskupa Kartaginy z III wieku*.
- 9) 15 V 1983: ks. dr Kazimierz Bukowski, *Obraz Chrystusa w literaturze polskiej*.
- 10) 11 XII 1983: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Co to znaczy Odkupienie? (recytacje Marii Przybylskiej)*.

## WYDAWNICTWA

1. Ks. Henryk Muszyński, *Słowo natchnione* (5 tys. nakładu).
2. Ks. Jan Kracik, *Vix venerabiles* (4 tys.).
3. Wacław Kolak, *Klasztor Augustianów* (5 tys.).
4. *Biblia na co dzień*, praca zbiorowa (10 tys.).
5. Ks. Jerzy Chmiel, *Z Chrystusem* (5 tys.).
6. Ks. Michał Heller — ks. Józef Życiński, *Drogi myślących* (5 tys.).
7. Ks. Jan Kuś, *Szkice z dziejów kościelnych Śląska Cieszyńskiego* (5 tys.).
8. Luis Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo św. w świetle nauki o języku* (5 tys.).
9. O. Augustyn Jankowski OSB, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu* (wyd. 2 anastatyczne) (3 tys.).
10. „*Analecta Cracoviensia*”, rocznik, t. XIV.
11. „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*”, dwumiesięcznik, z. 1—5.

# REFLEKSJE I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Bp Stanisław Nowak

## KIEROWNICTWO DUCHOWE SAKRAMENTALNE

„Stworzyłeś nas, Panie, dla Siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”. To zdanie z *Wyznań* św. Augustyna pobiło wszelkie rekordy złotych myśli, bo ukazuje ukierunkowanie człowieka na Boga, które człowiek odczuwa. To ukierunkowanie człowieka na Boga wyraża się w porządku psychologicznym, przeżyciowym, co św. Augustyn zaznacza mówiąc o niepokoju serca ludzkiego, które szukałoby szczęścia poza Bogiem. W myśli augustyńskiej słowa te jednak przerastają psychologiczny wymiar. Należy je brać w porządku ontycznym. W człowieku jest ukierunkowanie ontyczne ku Bogu. Zwrot ku Bogu jest wpisany w człowieka. Człowiek jest nosicielem owego „ad Deum”. Zwrócenie ku Bogu nie można jednak brać za bardzo statycznie, widząc w nim stan trwania w Bogu, stan przynależności do Niego z racji stworzenia a nawet Odkupienia. Życie nadprzyrodzone w człowieku czyni człowieka „Bożym”, dzieckiem Bożym, własnością Bożą — a to stanowi o nowej jakości bytowania ludzkiego. Ale nie tylko. Współcześni teologowie, jak np. Karol Rahner, Hans Urs von Balthasar, próbują jeszcze inaczej opisywać istotę życia nadprzyrodzonego w człowieku. Widzą w nim refleks, odbicie samooddania się Boga człowiekowi. To samooddanie się Boga człowiekowi, zewnętrzny wylew wewnętrznego samooddania się Osób Boskich w łonie Trójcy Świętej, wyzwala w człowieku zdolność samooddania się Bogu. Ono stanowi ostatecznie o ukierunkowaniu ontycznym człowieka na Boga. Inaczej mówiąc, życie nadprzyrodzone jest dynamiczne. Jest ruchem, życiem w najściślejszym tego słowa znaczeniu. „Jest” ludzkie w odniesieniu do życia łaski trzeba brać nie tylko w sensie określenia stanu istnienia, ale także w sensie dynamicznym, jako „staję się”. Znał to już Demokryt, skoro zapytany o nowiny odpowiedział: „staję się tym, kim jestem”.

Idea ukierunkowania w człowieku zakłada istnienie kierownictwa. Kierującym człowieka ku Bogu może być tylko Bóg. Duch Święty jest tym, który orientuje człowieka ku Bogu. Równocześnie jednak, odkąd Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami, urzeczywistnia się ekonomia Wcielenia. Bóg uświęca ludzi za pośrednictwem ludzi. Z woli Bożej istnieją pośrednicy, kapłani, przewodnicy duchowi, inicjatorzy mistyczni. Od samego początku swej historii Kościół zawsze uczył, że w kierowaniu ludzi do Boga dużą rolę odgrywają powołani do tego ludzie, zwłaszcza kapłani.

NA CZYM POLEGA ROLA POŚREDNIKA W ZBLIŻANIU  
CZŁOWIEKA DO BOGA?

Można mówić o trzech rodzajach pośrednictwa w relacji: człowiek — Bóg. Może to być poradnictwo psychologiczne, kierownictwo duchowe sakramentalne i kierownictwo duchowe pozasakramentalne. We wszystkich tych rodzajach jest pewna forma pomocy człowieka człowiekowi w jego najbardziej osobistych sprawach, ale też każda z tych form pomocy ma sobie właściwą specyfikę. Specyfika ta ma podstawę w tajemnicy człowieka. Człowiek jest istotą złożoną. Jest mikrokosmosem: bytuje na sposób istnień materialnych, posiada życie wegetatywne i zmysłowe. Równocześnie posiada w sobie „niepodobieństwo” do świata rzeczy, roślin i zwierząt. Człowiek przerasta wszelkie ograniczenia właściwe dla istot nierozumnych posiadając rozum, wolę, pamięć, uczucia wyższe. Życie psychiczne i duchowe stanowi o jego wielkości. Tym więcej stanowi o tym życie boskie, udzielone mu z łaski Chrystusa Odkupiciela. Dzięki niej człowiek jest podobny do Boga nie tylko w Jego działaniach na zewnątrz, ale uczestniczy w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. Życie nadprzyrodzone inaczej istnieje w Bogu niż w człowieku: w Bogu jest ono substancjalne, w człowieku jest przypadłością, jakością. Jako jakość bytuje na życiu psychicznym i cielesnym, przenika duszę i ciało i zachowując transcendencję wyraża się poprzez wszystkie przejawy życia ludzkiego. Życie ludzkie jest więc polaryzacją różnych dynamizmów wzajemnie się integrujących.

Na tle wzajemnego przenikania się tych różnorodnych dynamizmów życia ludzkiego można łatwiej dojrzeć różnorodność pośrednictwa ludzi zaangażowanych w pomoc człowiekowi w jego rozwoju osobowym. Zadaniem psychologa będzie dopomóc człowiekowi w pełnym zharmonizowaniu życia fizycznego i psychicznego. Znając prawa rządzące psychiką będzie on aplikował je z większym lub mniejszym skutkiem do konkretnej osoby, a doprowadzając do właściwej integracji ciała i psychiki może pośrednio przyczynić się do udoskonalenia wyrazu kontaktu tego, co nadprzyrodzone w człowieku, z tym, co naturalne. Nie możemy nigdy zapominać, że Ten, który daje człowiekowi życie boskie jako owoc Odkupienia, jest tym samym, który stworzył go otwierając na nadprzyrodzoność. Samo życie nadprzyrodzone jednak pozostaje transcendentne i jego przejawy przekraczają możliwości poznawcze psychologa. Psycholog może leczyć bezpośrednio psychikę, nie zaś duszę ogarniętą boskością. Może wpływać wprost na integrację fizyczno-psychiczną, nie zaś na integrację bosko-ludzką. Zadaniem kierownika duchowego, posłanego przez Boga do śledzenia dróg Ducha Świętego w człowieku, jest pomagać człowiekowi w przyjmowaniu działania boskiego. W duchowości chrześcijańskiej to przenikanie ludzkiego przez boskie nazywano „diwinizacją” człowieka. Kierownik ma więc w pewien sposób kierować człowie-

kiem w jego otwieraniu się na boskie, a przez to przyczyniać się do diwinizacji człowieka. Mówiąc o diwinizacji nie przeciwstawiamy jej „humanizacji” człowieka. Im bardziej człowiek jest Boży, tym bardziej jest człowiekiem, a stopień humanizacji jest znakiem postępu diwinizacji.

Narzędziem Ducha Świętego w diwinizacji człowieka jest zawsze człowiek posłany do tego przez Kościół. Często jest nim kapłan, ale może nim być człowiek nie obdarzony łaską kapłaństwa. Znane są w historii postacie wielkich kierowników duchowych, którzy nie byli kapłanami, np. św. Katarzyna Sieneńska, św. Teresa z Avila, św. Mikołaj z Fluë czy bł. Albert Chmielewski. Istnieje kierownictwo duchowe sakramentalne i pozasakramentalne. To ostatnie może być sprawowane przez kapłanów, jak to ma miejsce w przypadku ojców duchownych w seminariach duchownych, ma jeszcze sobie właściwą specyfikę. Kapłan cieszy się specyficzną postacią narzędziowości wobec Chrystusa. Uczestnicząc w Chrystusowym kapłaństwie, a także jako szafarz Eucharystii, wnosi on w kierownictwo duchowe specyficzne moce i łaski, których nikt, kto nie jest kapłanem, wnieść nie może. I tak ojciec duchowny seminarium pełniący z woli Kościoła ojcowską funkcję wobec wszystkich powierzonych sobie alumnów, pełni w wyjątkowo intensywnym stopniu funkcję pośrednika w życiu duchowym, a jego działanie wiąże się ze specjalną postacią łaski.

#### W CZYM SIĘ MIEŚCI SPECYFIKA KIEROWNICTWA DUCHOWEGO SAKRAMENTALNEGO?

W rozważaniu tego typu kierownictwa nie można się ograniczyć do racji czysto praktycznych. Jest faktem, że sakrament pokuty stwarza specjalny klimat do kierownictwa, którego zaistnienia trudno się spodziewać gdzie indziej. Trzeba też wziąć pod uwagę nieufność dzisiejszego człowieka, który ma obawy o dyskrecję kierownika, w konfesjonale natomiast potrafi się bardziej otworzyć i łatwiej mu się „wynętryzić”.

Nade wszystko jednak racje istnienia kierownictwa duchowego sakramentalnego są natury teologicznej. Wypływają one z natury sakramentu pojednania. Należy najprzód zwrócić uwagę na szczególnego rodzaju więź duchową, jaka powstaje między kierownikiem a kierowanym w ramach sakramentu pokuty. Sakrament ten jest jedynym spośród sakramentów, którego znak sprawiający skutecznie łaskę jest sprawowany przez dwóch: spowiednika i penitenta. Spowiednik wyznający z żalem i postanowieniem poprawy swe grzechy daje materię sakramentu, spowiadający przyjmując wyznanie wypowiada słowa formy sakramentalnej. Ta jedność znaku stanowi o swoistego rodzaju więzi duchowej, która daje podstawę do najdoskonalszych form kierownictwa.

Więź szczególna, która istnieje w sakramencie pokuty, jeszcze wyraźniej nam się ukazuje, gdy rozważamy ten sakrament od strony misterium. Sakrament pokuty jest „drugim chrztem”. Dokonuje się w nim to, co po raz pierwszy i zasadniczo konstytuuje się w człowieku w momencie chrztu. Podobnie tej jak w chrzcie, a nawet jeszcze w większym stopniu, objawia się tu miłosierdzie Boże. W sakramencie pokuty Bóg przebacza człowiekowi, który nadużył miłosierdzia Bożego popełniając grzech. Spowiednik i penitent celebrując wspólnie ten sakrament (por. *Novae Ordo Paenitentiae*) wspólnie wysławiają Boga za Jego miłosierdzie. Mówiąc językiem obrazu Biblii, wspólnie wchodzą w obłok tajemnicy Bożego miłosierdzia. Wejście jednak w obłok miłosierdzia jest równocześnie wejściem w tajemnicę sprawiedliwości Bożej. Bóg miłosierny — jak subtelnie wykazuje w encyklice *Dives in misericordia* Jan Paweł II — jest wierny sobie aż do końca i Jego miłosierdzie najściślej łączy się ze sprawiedliwością. W ramach sakramentu pokuty penitent i spowiednik wspólnie przyjmują odpowiedzialność za grzech. Spowiednik reprezentuje Ojca, który na podobieństwo ojca syna marnotrawnego przyjmuje penitenta miłosiernie, a równocześnie staje po stronie pokutującego penitenta w charakterze brata i wraz z nim zbliża się do tronu Bożej sprawiedliwości. Jako brat wspiera spowiadającego się w aktach nawrócenia; pomaga mu w obudzaniu żalu, wzmacnia jego wolę poprawy, a niekiedy przejmuje na siebie część jego pokuty. Czyni to oświecając penitenta, głosząc mu orędzie prorockie o złości grzechu i wspaniałości przebaczenia, dopuszczając go poniekąd do swego doświadczenia miłosierdzia i sprawiedliwości Bożej. Stara augustiańska teoria uczy, że spowiednik dzieli się ze swoim penitentem własnym sumieniem, a jego miłość odbudowuje utraconą miłość penitenta.

Kierownictwo duchowe, jako integralna część sakramentu pokuty, jest wejściem w rzeczywistość sakramentalną i to stanowi o jego specyficy w relacji do kierownictwa duchowego pozasakramentalnego. Zbawcze działanie Boże występuje również i w kierownictwie pozasakramentalnym, w kierownictwie sakramentalnym jednak odznacza się szczególną intensywnością i znajduje tam sobie właściwą jakość.

## NOWA JAKOŚĆ KIEROWNICTWA DUCHOWEGO W RAMACH SAKRAMENTU POKUTY

Nowa jakość kierownictwa duchowego sakramentalnego wiąże się najogólniej mówiąc z wyjątkową mocą oczyszczającą człowieka z grzechu przez Ducha Świętego. Sakrament pokuty jest dziełem Ducha Świętego. Apostołowie otrzymali Ducha Świętego do odpuszczania grzechów. Zarówno spowiednik jak i penitent otrzymują w tym sakramencie szczególną Jego moc. Oczywiście, w innym sensie otrzymuje Go odpuszczający grzechy kapłan, a w innym nawra-

cający się grzesznik. Duch Święty w sakramencie pokuty nie tylko wyniszcza w człowieku *sarks* — „ciało” w negatywnym tego słowa znaczeniu i rzeźbi obraz Jezusa Chrystusa w sercu człowieka, ale w czasie trwania tego sakramentu Jego moc oczyszczająca i stwarzająca jest wyjątkowa. Spowiednik występuje wtedy w szczególniejszej bliskości w stosunku do Ducha Świętego i w szczególniejszy sposób jest zaangażowany w rzeczywistość oczyszczania człowieka z grzechu i nowego stworzenia.

Kierownik duchowy w konfesjonale ma wyjątkowy dostęp do tajemnicy ludzkiego nawrócenia. Posługując się augustiańską ideą, że w człowieku istnieje ontyczne ukierunkowanie na Boga, można powiedzieć, iż zadaniem spowiednika jest oczyszczenie owego ukierunkowania. Nawrócenie jest zawsze zwróceniem się ku Bogu, ale równocześnie jest ono odwróceniem się od grzechu we wszelkiej postaci. Obejmuje ono wymiar „do Boga”, ale także wymiar „od grzechu”. Wszelkie kierownictwo duchowe pośredniczy w ukierunkowaniu człowieka na Boga i jest związane z nawróceniem, ale kierownictwo sakramentalne zajmuje się pełnym jego wymiarem, zajmuje się całą drogą nawrócenia. Mówiąc językiem obrazu zaczerpniętego ze sportu, bierze pod uwagę nie tylko sam bieg, ale także start. Owszem, nade wszystko start.

Kierownictwo duchowe sakramentalne pozostaje zawsze w jakiejś relacji do grzechu. Sakrament pokuty wiąże się zawsze z grzechem (nie koniecznie ciężkim), bo dla odpuszczenia grzechów został ustanowiony. Konsekwentnie i kierownictwo sakramentalne, będące częścią funkcji spowiedniczej, wiąże się zawsze z rzeczywistością grzechu. Istotnie, tylko kierownik duchowy-spowiednik „dotyka” niejako samego dna duszy ludzkiej i ma swoistego rodzaju „doświadczenie” grzechu penitenta. Uczestnicząc w funkcji Chrystusa Odkupiciela, który sam nie mając grzechu stał się dla nas grzechem, spowiednik bierze niejako na siebie grzech penitenta czyniąc z niego dynamizm w powrocie do Boga. Kierownik sakramentalny staje się wraz z penitentem „szafarzem grzechu” czyniąc ten grzech początkiem drogi powrotu do Ojca. Oczywiście, widzenie owego grzechu penitenta nie jest doskonałe. Na przeszkodzie staje wiele przeszkód, do których należy: brak poznania siebie ze strony penitenta, niezdolność pewna w ocenie swego sumienia, różne jego wady. Zawsze jednak spowiednik może ze sposobu wyznania, ze stałego „repertuaru” win, z głębokości sięgania do spraw sumienia penitenta dojść do takiego rozeznania sumienia, jakiego nikt inny osiągnąć nie może.

Kierownik duchowy w konfesjonale staje się szafarzem nawrócenia od grzechu w szerokim tego słowa znaczeniu. Jeśli za świętymi mówimy o istnieniu „ciała grzechu” na wzór Mistycznego Ciała, którym jest Kościół, o „mistycznym cielsku szatana” (Zofia Tajber), to chcemy zwrócić uwagę na złożoność zła i jego „wszędobylstwo”, na jego wielkie wymiary i mocne zakorzenienie we wszystkich prze-

jawach życia ludzkiego. Spowiednik bierze pod uwagę nie tylko grzechy-akty świadomego i dobrowolnego przekroczenia przykazań Bożych lub kościelnych, ale także to wszystko, co się wiąże z grzechem, a więc wady, pokusy, środowisko grzechu, słabości i niedoskonałości — jednym słowem: grzeszność. W praktyce można oddzielić szafarstwo sakramentu pokuty od kierownictwa duchowego sakramentalnego i ograniczyć się tylko do wysłuchania grzechów ciężkich i ich rozgrzeszenia, wtedy jednak pozbawia się człowieka dążącego do doskonałości ogromnej mocy, jaka płynie z sakramentu dla życia nawróceniem. Fatalne wprost skutki rodzi oddzielanie życia wewnętrznego od częstej i dobrej spowiedzi, jakie można zauważyć w niektórych współczesnych kierunkach i tendencjach teologii życia wewnętrznego. Wszystko co jest związane z pracą nad sobą, ma swe zakorzenie w sakramencie pokuty i nawrócenia. Kierownictwo duchowe sakramentalne bierze pod uwagę grzech w pełnych wymiarach, grzeszność jako taką, celem ukierunkowania człowieka na pełnię zjednoczenia z Bogiem.

#### KIEROWNICTWO SAKRAMENTALNE W NAWRÓCENIU OD STANU GRZECHU CIĘŻKIEGO DO STANU ŁASKI UŚWIECAJĄCEJ

Istotnym wyrazem nawrócenia jest odejście od stanu grzechu ciężkiego do stanu łaski. Grzech, fatalne spotkanie człowieka z Bogiem, w którym człowiek wypowiada swoje „nie” wobec Jego odwiecznej miłości, jest straszny w swej wewnętrznej rzeczywistości i w swych dostrzegalnych i odczuwalnych skutkach. Przynależność do stanu duchownego lub stan zbliżania się do niego potęguje jeszcze złość grzechu sprawiając, że zdrada miłości Bożej, niepoznanie Boga, wewnętrzne kłamstwo i ciemność odejścia od Boga jeszcze bardziej się wyrażają. Stąd też spowiednik w seminarium czy w zakonie będzie na pierwszym miejscu, odwoził swego penitenta od grzechu ciężkiego, popełnianego z całkowitą świadomością i z zupełną wolnością. Wyrabianie postawy: „raczej umrzeć niż zgrzeszyć” staje się w tych warunkach zwyczajną pragmatyką. W starożytności chrześcijańskiej wymagano do przyjęcia kapłaństwa zachowania niewinności chrzcielnej, w naszych czasach, kiedy często skutek warunków społeczno-kulturowych ludzie tracą niewinność serca w młodym stosunkowo wieku, winno się wymagać niewinności odzyskanej przy tzw. drugim nawróceniu, z chwilą wstąpienia do seminarium czy zakonu.

W praktyce kierownictwo sakramentalne sprowadzać się będzie do wyprowadzania z wszelkich przejawów nałogów i grzesznych przyzwyczajzeń. Będzie ono wyrabianiem u penitenta otycznego wprost „nie” wobec grzechu ciężkiego. Będzie pielęgnowaniem

postawy odwrócenia się od grzechów przez wdrażanie do obudzenia aktów całkowitego oddania się Bogu. W chrześcijańskiej duchowości zawsze dużą rolę odgrywała praktyka składania i odnawiania „zasadniczych” przyrzeczeń Bogu.

W kierownictwie sakramentalnym dużą rolę odgrywa motywacja spowiednika podawana penitentowi. Liczy się motywacja naturalna, będąca ukazywaniem szkodliwości grzechu wobec samego grzeszącego, który to grzech istotnie sprzeciwia się procesowi stawiania się człowieka w Chrystusie, rodząc go na swoje „niepodobieństwo” (św. Augustyn). Ma sens wykazywanie szkodliwości czynów grzesznych dla drugiego człowieka, dla społeczności, rodziny, wspólnoty, Kościoła całego i ludzkości. Często jednak motywacja będzie tylko odwołaniem się do czystej wiary: „Napisane jest”, „tak chce Bóg”, „taki jest Chrystus, który jedynie ma słowa życia wiecznego i jest nosicielem ludzkiego sensu i losu”.

W metodzie wyprowadzania człowieka z grzechu nie może być jednak tylko nastawienie na walkę ze złem. Sztuką kierowania będzie ciągle ukazywanie, że walka jest nie tylko obroną przed zagrażającym złem, ale zawiera w sobie pozytywny wymiar miłości. „Nie” człowieka wobec grzechu jest jego „kocham” wobec Boga. „Czy umiesz się modlić wszystkimi zębami? — pyta w jednym ze swoich wierszy ks. Jan Twardowski. Im więcej świadomości związku walki ze złem z miłością Miłości, tym skuteczniejsza jest walka. Z potrzebą tego typu motywacji trzeba się dzisiaj bardziej liczyć niż dawniej. Coraz mniej jest ludzi, którzy mogliby za Janem Pawłem II powtórzyć: „Więcej w moim życiu było łaski niż walki”. Gdzie niewierność łasce wskutek wielu okoliczności dość wcześniej ma miejsce, tym bardziej trzeba liczyć na miłość objawiającą się w bezwzględnej walce ze złem.

W wyprowadzaniu od grzechu liczy się bardzo czyn pokutny. Czyn pokutny będzie „słowem” o wiele mocniej brzmiącym i skuteczniejszym niż głos spowiednika. Kierownik sakramentalny jest inicjatorem życia pokutnego penitenta. Zwykle łączy się sakrament pokuty z przyjmowaniem Eucharystii. Przed kierownikiem sakramentalnym staje rzeczywiście ważne zadanie przygotowania penitenta do przyjmowania Komunii św. Komunia świętokradzka, obojętność wobec Eucharystii, przyjmowanie Jej bez świadomości zobowiązania do przemiany w Chrystusa, jakie stąd płyną, istotnie utrudniają proces nawrócenia. Z drugiej jednak strony, sakrament pokuty ma swój wielki sens z racji na swe odniesienie do obowiązku pokuty w ogóle. Każdy człowiek z racji swej „kondycji” „wygnania z raju”, grzeszności, „złości” wrodzonej „(wy którzy źli jesteście... — powie Chrystus — Łk 11, 13) jest zobowiązany czynić pokutę. Sakrament pokuty jest czasem przyjęcia wobec Boga odpowiedzialności za grzech. Ta odpowiedzialność powinna się potem wyrażać w zadośćuczynieniu Bogu i bliżnim i w przywracaniu naruszo-

nego porządku przez moc umartwienia. Kierownik sakralny ma wprowadzić penitenta na drogę powrotu do Boga przez czyn pokutny. Stąd też pokuty leczące stają się wyjątkowo mocnym środkiem kierownictwa. Nie można więc ograniczyć się tylko do symbolicznej modlitwy „za pokutę”, ale trzeba pokutę tak określić i ukierunkować, aby była środkiem rzeczywiście formującym i ułatwiającym pracę nad sobą. W tym miejscu kierownik duchowy sakramentalny jest najbardziej niezastąpiony. Najlepiej przecież widzi istotne problemy penitenta, który może przy pomocy łaski Bożej zaradzić.

#### KIEROWNICTWO SAKRALNE W ODPROWADZANIU OD GRZECHU POWSZECHNEGO

Problemem szczególnie trudnym w kierownictwie duchowym sakramentalnym jest ukierunkowanie penitenta na odejście od stanu grzechu powszedniego do życia pełnią gorliwości chrześcijańskiej. Chodzi o pomoc w tzw. nawróceniu ascetycznym lub też „drugim nawróceniu”. Bł. Eugeniusz Mazénod, założyciel Oblatów Niepokalanej, mawiał o swoim nawróceniu, że nie było to nawrócenie nieprzyjaciela Chrystusowego, ale obojętnego przyjaciela. Nawrócenie od obojętności duchowej do gorliwości, pojmowane nie tylko jako zryw ku gorliwzemu życiu religijnemu, ale jako trwała dążność do świętości, wymaga od człowieka daleko posuniętej konsekwencji i wierności. „Dokładna wierność obowiązkom, urzeczywistniająca się w sposób niezmienny i jednolity, przechodzi możliwość natury ludzkiej zostawionej samej sobie” — pisze Pius XI w encyklice o św. Franciszku Salezjum. Jest ta wierność dziełem łaski, ale też heroicznej współpracy z Bogiem. Wiąże się z „przerazającym obowiązkiem codziennym” (Pius XI). I tu rodzi się trudność.

Nawrócenie się na heroizm codzienności wymaga przede wszystkim odejścia od grzechu powszechnego. Nie chodzi o grzech powszedni sporadyczny, słabość, w którą człowiek popada wskutek swojej grzeszności i ułomności, ale o grzechy popełniane z premedytacją, bez żadnej walki z sobą, niejako zaprogramowane. Tego rodzaju grzechy rodzą stan oziębłości szczególnie utrudniającej zjednoczenie z Bogiem. „Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący, nie jesteś. Obyś był zimny albo gorący! A tak, skoro jesteś letni i ani zimny, ani gorący, chcę cię wyrzucić z mych ust” (Ap 4, 15). Nie trudno w seminariach i zakonach, po oczyszczeniu się z grzechów ciężkich, zadowolić się stanem przeciętności moralnej. Wyrazem tego będzie przywiązanie do grzechów powszednich, z którymi się zupełnie nie walczy, tolerowanie nałogów mniej szkodliwych pozornie, minimalizm, łamanie przepisów życia wspólnego, rutynalne podchodzenie do sakralnych czynności, wygodny styl życia.

Stan oziębłości penitenta staje się rzeczywistym „krzyżem” kie-

rownictwa sakralnego. Trudność polega nie tyle na rozpoznaniu stanu oziębłości religijnej, bo tę stosunkowo szybko stały spowiednik wychwytuje. Trudnością największą jest przekonanie penitenta do stosowania stałych środków uzdrawiających człowieka w tym względzie i wdrożenie go w ciągłą ich praktykę. Rozmyślanie codzienne, czytanie duchowne, kontrola siebie przez rachunki sumienia, nawiedzenia Najśw. Sakramentu, a zwłaszcza pełne korzystanie z Eucharystii i sakramentu pokuty zawierają w sobie i moc, i bodźce do ciągłej walki z sobą i naprawy siebie. Pozostaje jednak ciągłym problemem dla spowiednika: jakich motywów użyć, żeby do skutecznego korzystania z tych środków nakłonić, na które z nich położyć w stosunku do danej osoby największy nacisk, jak zachęcać do wytrwałości w ich praktykowaniu mimo szarżyzny, jakie w sobie zwykle zawierają. Pozostaje też przed kierownikiem sakramentalnym zadanie nieustępliwego kontrolowania postępu, stawianie konsekwentne wymagań, żądanie ukazywania sobie historii walki. Nie zawsze można się tu zadowolić przedstawieniem sobie sumy drobnych uchybień. Poprzez nie trzeba dostrzec zasadnicze nastawienie penitenta, jego starania, walkę. Chorobą prowadzącą do oziębłości jest to, że pozornie penitent nie przedstawia poważnej materii grzechu, w gruncie rzeczy jednak w jego sercu „nic się nie dzieje”. Serce to jest „umiecione” i „przyozdobione”, a poza tym nic, i dlatego stanie się łupem szatanów. W konsekwencji czego stanie się gorzszym, niż był przed nawróceniem (por. Mt 12, 43—45).

Zadaniem kierownika duchowego będzie również wdrażanie w praktykowanie środków doskonałości chrześcijańskiej. Wiedział o tym doskonale Jean-Paul Sartre, zwany „królem ateistów”, mówiąc, że do niewiary nie przywiodyły go trudności teoretyczne, ale zaniechania pacierza codziennego (*Słowa*). Św. Franciszek Salezy, nazwany w swoim czasie najlepszym spowiednikiem i kierownikiem duchowym, mówił obrazowo, że tak jak szewc uczy się swego rzemiosła robiąc buty, tak i modlitwy uczymy się kłękając do niej. Praktyka wyprzedza tu często teorię i dlatego spowiednik więcej uczyni dla nawrócenia penitenta wprowadzając go w konkretną praktykę duchową i kontrolując jej wykonanie niż przez teoretyczne wywody o potrzebie pracy nad sobą.

#### ROLA KIEROWNIKA DUCHOWEGO W UZDRAWIANIU PENITENTA Z WAD

Kierownik duchowy w sprawowaniu sakramentu pokuty ma wyjątkową moc w wyprowadzaniu człowieka z grzechu i skierowaniu go ku Bogu dzięki temu, że tak jak nikt inny ma wgląd nie tylko w formalny element grzechu pierwotnego, którym jest bunt ducha ludzkiego przeciw Bogu, ale też w materialny element tego grzechu,

którym jest bunt ciała przeciw duchowi jako kara za powstanie ducha przeciw Bogu. Spowiednik przyjmując wyznanie penitenta może dość łatwo zorientować się w źródłach grzechu, w „podszyciu” grzechu, glebie, na której on wyrasta. Pismo święte mówi o trzech źródłach wszelkich grzechów, którymi są pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pycha tego życia (por. 1 J 2, 16). Tradycja Ojców Kościoła widziała osiem grzechów głównych. Od św. Grzegorza Wielkiego przyjęła się tradycja mówienia o siedmiu grzechach głównych, na czele których stoi, jako swoistego rodzaju synteza wszystkich innych, pycha tego życia. Wady te zawsze uważano za matki innych grzechów i widziano w nich szczególnie destruktywną rolę w życiu wewnętrznym. W imię też walki z tymi wadami uciekano na pustynię, aby tam spotkać się sam na sam z szatanem w swej duszy i zadać mu przez surowość ascetyczną cios. Szkodliwość wad głównych opiewa literatura światowa, cytując choćby tytułem przykładu słowa Szekspira: „Rozpusta, rozpusta! Ciągłe tylko wojny i rozpusta: one tylko zawsze w modzie”.

Zadaniem kierownika duchowego w konfesjonale będzie ułatwienie penitentowi poznanie samego siebie. Penitent bowiem stoi zawsze przed trudnością poznania siebie i dlatego stale musi się zapytywać o samego siebie (św. Augustyn). Pewną odpowiedź na to pytanie najbardziej życiowe może mu dać jego spowiednik. Z jakości grzechów najczęściej się pojawiających, ze sposobu ich wyznawania, z motywacji żalu, z przedstawienia okoliczności wyznawczych upadków a także badając modlitwę, pracę, lekturę, odniesienie do drugich, stałość sądu, sposób myślenia, przeżywania, zachowania w różnych okolicznościach — może kierownik duchowy w konfesjonale uzyskać pewien obraz sumienia penitenta i dopomóc mu w ten sposób do lepszego poznania siebie. Spowiednik ma też lepszą niż ktokolwiek inny możliwość odkrycia wady głównej swego penitenta. Mistrzowie życia duchowego z wyjątkową mocą podkreślają konieczność poznania wady głównej, którą każdy człowiek posiada. Jest faktem, że praca nad sobą nie skupiająca oszczepu oręza na walce z wadą główną często pozbawiona jest rezultatów.

Poznanie siebie nie ogranicza się tylko do poznania swych wad. Aby wyprowadzić człowieka z grzechu, należy go właściwie ukierunkować na dobro. Stąd też istotnym w kierownictwie jest rozpoznanie cnoty głównej, dobra, do którego człowiek otrzymuje szczególniejsze uzdolnienie przez naturę i łaskę, imię, którym Bóg człowieka woła do siebie. Im lepsze nastąpi rozeznanie dobrej skłonności penitenta, tym skuteczniejsze będzie nawrócenie po zaaplikowaniu odpowiednich do tego środków.

Kierownik duchowy w konfesjonale ma też szczególnie wgląd w powstawanie i rozwój największego nieszczęścia ludzi nawróconych do życia w łasce. Jest nim „acedia”, lenistwo duchowe, smutek ducha. Jakże wymownym wydaje się powiedzenie św. Augustyna:

„Jeśli powiedziałaś sobie dosyć, zginąłeś”, czy też Piusa XII: „O jakże się boję zmęczenia ludzi dobrych”. Ojcowie pustyni najbardziej się obawiali diabła „południowego”, diabła „połowy drogi”, czyli zniechęcenia do pracy nad sobą. Przed kierownikiem duchowym staje wielkie zadanie: rozeznanie demona połowy drogi i wzmacnianie woli ciągłej pracy nad sobą. Św. Jan od Krzyża w sposób bardzo wnikliwy i mistrzowski wykazuje w swych dziełach, jak łatwo dokonać w sobie transferu i w miejsce dawnych wad głównych wprowadzić nową ich postać. Zmysłowość ludzka umie zebrać o kawałek ducha, gdy jej się odmawia kawałek ciała. W miejsce wad bardziej „cielesnych”, nie trudno dopuścić do zakorzenienia się wad o bardziej subtelnym obliczu, również utrudniających pełnię nawrócenia. Spowiednik będzie musiał kierować nawróceniem człowieka aż do jego pełni. Stąd też będzie kładł nacisk na świętą ambicję osoby kierowanej, na jej upór w dobrem, pasję czynienia dobrze, świętego gniewu wymierzonego przeciw złu w sobie. Wydaje się, że przy „polskim charakterze” naszych penitentów ten aspekt kierownictwa jest szczególnie ważny. „Tobie ciąży wielki los” — mówi Rachel do swego męża, Judasza, w dramacie K. H. Rostworowskiego *Judasz z Kariotu*. Wielkie powołanie może człowiekowi bardzo ciężać i dlatego próby odwrotu, zatrzymania się w połowie drogi nie są rzadkością.

## KIEROWNIK DUCHOWY A ODEJŚCIE OD GRZECHE ŚWIATA

Człowiek jest częścią świata i dlatego jego grzech i nawrócenie dokonuje się w świecie. Grzech poszczególnej jednostki ludzkiej stanowi misterium grzechu świata. Nawrócenie też wiąże się z odejściem od świata w pejoratywnym tego słowa znaczeniu, świata, o którym tyle piszą apostołowie św. Jan i św. Paweł, a przed którym przestrzega Chrystus tuż przed swoją Męką (por. J 17). Chrześcijańska mądrość ascetyczna wiele zawdzięcza, myśli ojców pustyni, która powstała w kontekście radykalnego zerwania ze środowiskiem prowadzącym człowieka do grzechu, i dlatego jest metodą odprowadzania człowieka od tego wszystkiego, co jest źródłem upadku człowieka. Przed kierownikiem duchowym staje też ważne zadanie pośredniczenia w nawróceniu człowieka od grzechu świata do „komunii” świętych Kościoła, od „eklezi ciemnej” do „eklezi jasnej”.

Zdajemy sobie sprawę, że nawet nasz penitent, choć trwa w środowisku dążenia do doskonałości, jakim jest np. seminarium duchowne czy dom zakonny, może pozostawać i to nieraz w bardzo mocno pod wpływem świata w pejoratywnym tego słowa znaczeniu. Środowisko seminaryjne lub zakonne można traktować jako narzucone mu przez Kościół, a nie jego własne. Skutkiem tego szuka

sobie właściwego środowiska. Nie przyjmuje więc nauki Kościoła i wpływu wychowawczego przełożonych, ale łączy się z podobnie myślącymi kolegami tworząc opinie, kwalifikujące się jako „mądrość tego świata”. Przyjmuje też człowiek „świat” ulegając stylowi życia, „światowej praksis”, sprzecznej z duchem wiary i wzorem ewangelicznym. Nie wiedząc nierzadko o tym ulega niezdrowym wpływom środków społecznego przekazu. Nigdy rodzice nie wpuściliby do swego domu tych ludzi, których wpuszczają drogą telewizyjnego ekranu czy innych środków mass media — powiedział słusznie współczesny pedagog. Fenomen oddziaływania złego ludzi na siebie, nazywany niekiedy „grzechami cudzymi”, jest rzeczywistością, z którą trzeba się bardzo liczyć i podjąć z nią bezwzględna walkę.

Zadaniem kierownika duchowego w konfesjonale będzie szukać rozpoznania grzechu świata obecnego w penitencie. Znajomość tę może osiągnąć drogą zdolności syntezy zła, która w nim powstaje przy słuchaniu wyznania. Obraz swój może uzupełnić stawiając pomocnicze pytania.

Za tym winna iść praca nad uwolnieniem penitenta od niebezpieczeństwa złego wpływu świata, wyprowadzenie go z „miejsca kuszenia”. Będzie to często tylko wyprowadzenie z miejsca kuszenia do miejsca próby. Nie ma właściwie miejsc, w których zło nie miałoby mocy oddziaływania na człowieka. Sam Bóg dla naszego dobra próbuje nas. Są to niejako „czarne łaski” — powie Sługa Boży o. Paweł Smolikowski. Zwycięstwo nad pokusą rodzi zasługę i umacnia w dobrem. Kierownik sakramentalny przez swe oddziaływanie będzie usiłował odciąć penitenta od wpływu środowiska złego, a jeśli to niemożliwe, a często tak właśnie jest, umacniał będzie jego postawy duchowe, aby mógł skutecznie oprzeć się złemu i wyjść zwycięsko z ognia próby. Kierownik duchowy mając wyjątkowy wgląd w rzeczywistość grzechu świata swego penitenta może wybrać najskuteczniejsze środki poprawy, zalecić najbardziej trafną terapię ascetyczną, ukierunkować na najlepszy rodzaj modlitwy leczącej „rany ludzkie”. Pozostając w działaniu łaski sakramentalnej ma też najpełniejszą w tym pomoc Ducha Świętego.

## KIEROWNICTWO SAKRAMENTALNE W PROWADZENIU DO ŚWIĘTOŚCI

Wiązanie kierownictwa duchowego sakramentalnego nade wszystko z wyprowadzaniem człowieka z grzechu i z nawróceniem wydaje się być ujęciem negatywnym. Tymczasem na wszystkich etapach życia duchowego podstawowym procesem jest oczyszczanie się z grzechu w pełnym jego kontekście. Nie przyjęcie człowieka jako istoty grzesznej prowadzi zawsze do niezrozumienia ni człowieka, ni tajemnicy odkupienia. Stąd też „kto święty, niech się jeszcze uświęca,

a sprawiedliwy niech się usprawiedliwia” (Ap 22, 11). Można więc mówić o nawróceniu świętych. Nawrócenie to byłoby odwracaniem się od najmniejszych nawet przejawów grzeszności ku pełni świętości, ku najwyższym etapom zjednoczenia mistycznego. Dokonuje się ono za cenę dramatycznej walki z wszelkimi pozostałościami grzechu, wpisany w człowieka na skutek grzechu pierworodnego. Tę dramatyczną walkę opisują doskonale święci mistycy wchodząc wnikliwie we wszystkie szczegóły oczyszczeń czynnych i biernych, jak to uczynił św. Jan od Krzyża w swych wspaniałych dziełach.

W dramatycznej walce człowieka na etapie najbardziej subtelnych oczyszczeń z najmniejszymi przejawami niedoskonałości moralnej i pozostałości grzechowych, gdzie najmniejszy nawet prosek zła razi wobec nieskończonej czystości miłości Bożej, potrzebna jest również pomoc kierownika duchowego w sakramencie pojednania, rozezna on najlepiej właściwe środki do wyzwolenia się z pozostałości grzechowych i najlepiej ukierunkuje na ducha chrześcijańskiej pokuty. Zwłaszcza to, że sakrament pokuty jest zawsze pierwszorzędnym miejscem podjęcia apelu Boga o pokutę, zawsze tam będą się koncentrowały wysiłki ludzkie w powrocie do Boga i tam przede wszystkim Bóg będzie chciał odzyskiwać z powrotem człowieka. Zawsze też będzie potrzebna człowiekowi pomoc spowiednika.

Kierownictwo duchowe sakramentalne wiąże się z różnymi trudnościami. Z pewnością nie jest ono podobne do zwyczajnego rzemiosła, ale jest artystem (por. List Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 1979 r., nr 6). Jest ono jednakże najściślejszą współpracą z Duchem Świętym i dlatego spowiednik zawsze może liczyć na szczególną pomoc Właściwego Kierownika. Jan Paweł II powiedział o ataku na jego życie 13 maja 1981 r.: „Czyjaś ręka strzelała, ale Inna Ręka prowadziła kulę”. Podobnie może powiedzieć o swej pracy kierownik duchowy, przekonany, że jego działanie jest zawsze wspierane Inną Ręką. Trzeba również uświadomić sobie o szczególnej pomocy Tej, o której Jan Paweł II wyraził się w Lourdes, „że jest młodsza niż grzech”. Niepokalana szczególnie pomaga odejściu człowieka od grzechu ku świętości. Tak wierzył św. Maksymilian Maria Kolbe.

Częstochowa

BP STANISŁAW NOWAK

Ks. Bp Stanisław NOWAK na łamach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” opublikował następujące artykuły:

1. *Modlitwa różańcowa w adhortacji Pawła VI „ Marialis cultus”*, z. 4—5, 1974, 271—275.
2. *Duchowość eucharystyczna kapłanów i kandydatów do kapłaństwa*, z. 3, 1975, 113—124.

3. *Duchowość odkupienia środkiem odnowy Kościoła według encykliki „Redemptor hominis”, z. 6, 1979, 347—357.*
4. *Duchowość kapłańska w świetle pism kard. Karola Wojtyły, z. specjalny, 1979, 26—31.*
5. *Liturgia w duchowej formacji alumnów, z. 2, 1982, 103—114.*

Red.

Stanisław Waliszewski

## CAŁUN TURYŃSKI OZAMI LEKARZA (II)

### VIII. UKRZYŻOWANIE

„Gdy przybyli na miejsce zwane „Czaszką”, ukrzyżowali tam Jego i złoczyńców, jednego po prawej, drugiego po lewej Jego stronie” (Łk 23, 33).

Podobnie świadczą: Mt 27, 31; Mk 15, 24; J 19, 18. W rozdziale tym wyodrębnimy następujące zagadnienia:

- 1) Czym dla skazanego była kara krzyża?
- 2) Krzyż Jezusowy,
- 3) Technika ukrzyżowania,
- 4) Zawieszenie i zdjęcie z krzyża.

Ad 1) Kara krzyża nie była „wynałazkiem” ani Rzymian, ani tym bardziej Żydów. Została zapożyczona od Persów, mianowicie podczas podbojów Aleksandra Wielkiego. Stosowali ją potem Seleucydzi w Syrii i Ptolomeusze w Egipcie. Rzymianie natomiast przyjęli ją od Kartagińczyków, ci zaś ostatni poznali ją u Fenicjan. W państwie rzymskim karę tę stosowano przede wszystkim na niewolnikach i narodach podbitych. W Palestynie była wykonywana często i licznie. Taki bowiem rodzaj śmierci należał do najokrutniejszych, a o to właśnie chodziło rzymskiemu okupantowi. Cicero, prawnik i pisarz rzymski powiada o tej karze: „najsroźsza i najokrutniejsza kara”. Męczarnie na krzyżu, w zależności od stopnia jej nasilenia, można być znacznie wydłużać lub wydatnie skrócić.

I tak np. w dużym stopniu zależała ona od liczby uprzednio otrzymanych razów „bicza rzymskiego”, zastosowania siedzonka — „sedile” i sposobu przybicia do poprzeczki. W przypadku Jezusa jej obostrzenie polegało: na okrutnie „podwojonym” ubiczowaniu, na braku „sedile” i na perfidnie wyrafinowanym sposobie przybicia rąk do „patibulum”.

Podczas konania na krzyżu cierpiał cały organizm skazanego: fizycznie i duchowo. Fizycznie z przyczyny bólu ran, uprzednio zadanych, jak też przede wszystkim wskutek narastającego tetanicznego bólu mięśni szkieletowych. Duchowo, ponieważ skazany odczuwał nękający go lęk przed śmiercią, zwłaszcza jeśli ona miała charakter powolny z pragnienia i wyczerpania. Męczarnia krzyża nierzadko przeciągała się do kilku dni.

Karę krzyża zniósł pomiędzy rokiem 315 a 330, cesarz Konstantyn Wielki, na prośbę swej matki, św. Heleny, wielce zasłużonej dla odnalezienia relikwii męki Pańskiej. Toteż ani artyści średniowiecza, ani renesansu, nie umieli tej straszliwej kary wiernie odtworzyć. I tak np. podnóżka — „suppedaneum”, w czasach Jezusowych raczej nie było, z pewnością w przypadku Chrystusa Pana. Z biegiem czasu i inne szczegóły co raz bardziej się zacierały.

Ad 2) Krzyż Chrystusowy przedstawiał się w kształcie litery T. Był to więc tzw. „krzyż tępy” — „*cruce commissa*”. Postać krzyża w kształcie dzisiejszym pojawiła się dosyć późno, bo w wieku V, jako tzw. „krzyż głowiasty lub wystający” — „*cruce capitata s. immissa*”. Być może tytuł winy, „*titulus*”, umieszczony wyjątkowo ponad głową Zbawiciela (Mt 27, 37), mógł dać logiczny początek czwartemu ramieniu. Zwyczajowo bowiem umieszczano „*titulus*” przy stopach skazanego, które, inaczej niż u Jezusa, były przybijane wspólnym gwoździem do boku pała krzyża, poprzez obie kości piętowe. Udowodnił to w roku 1971, prof. Niku Haas, podczas wykopalisk w Giv'at ha Mivtar, na kościecu Żyda chrześcijanina, Jehohonana ben Ezechia, ukrzyżowanego w roku 70, podczas zburzenia Jerozolimy przez Tytusa.

Krzyż Jezusowy nie należał do typu „wysokich”, lecz był stosunkowo niski.

W całości pał jego powinien być mierzyć nieco ponad 3 metry, lecz z tego należy odliczyć co najmniej 70 cm, na wkopaną część w ziemię. Powyższe dane opierają się na następujących przesłankach:

- a) Na wzroście Pana Jezusa i pozycji „uniesienia” podczas zgonu. Chrystus Pan był mężczyzną wysokim i liczył 181 do 183 cm wzrostu.
- b) Na wzroście przeciętnego żołnierza rzymskiego, który stojąc pod krzyżem przebił bok Jego, tj. około 175 cm.
- c) Na włóczni rzymskiej typu „*longhe*”, mierzącej 160 cm.
- d) Na technice zadania ciosu w bok prawy Jezusa, V międzybrze.
- e) Na topografii prawego uszka wzgl. przedsionka serca.

Na podstawie obliczeń goniometrycznych, przy wzięciu wyżej podanych uwarunkowań pod uwagę, krzyż Zbawiciela był „niski” — „*cruce humilis*”. Krzyży „wysokich” — „*cruce sublimis*”, używano tylko dla tych skazanych, którzy z jakichś względów narazili się Rzymowi pod względem politycznym. Piłat, wbrew oskarżeniom, nie

miał najmniejszego złudzenia, iż są one fałszywe. To też nie użyto w tym przypadku krzyża wysokiego, lecz niskiego. Umieszczenie „titulus” na jego czubku, może też służyć jako dowód za krzyżem tego właśnie typu.

Może nie bez znaczenia będzie w tym miejscu przypomnieć, iż „posca”, płyn złożony z mieszaniny wody i octu winnego (Łk 23, 36; J 19, 28, 29), był podany Jezusowi w namoczonej gąbce przy pomocy „hyzopu”. Jedni z egzegetów uważając, iż była to łodyga rośliny, drudzy, przyjmując, iż chodziło raczej o dziryt, „pilum romanum”, nie zaprzeczają, iż długość obu tych możliwych przedmiotów nie mogła być dłuższa niż 1 metr.

Ad 3) Do katowskich czynności ukrzyżowania przystąpiono natychmiast, gdy przywleczono nie mogącego już iść Jezusa pod pal krzyża. Poprzeczkę tymczasem doniósł Szymon Cyrenejczyk. Wówczas do leżącej na ziemi „patibulum” „dopasowano” ramiona Jezusa, rozciągnięte nieomal pod kątem prostym. Lecz Jezus nie był przybity za nadgarstki symetrycznie: Jego prawy nadgarstek, w miejscu gdzie anatomicznie znajduje się tzw. szczelina Destota, przybito tuż przy dolnej krawędzi poprzeczki, natomiast przeciwnie uczyniono z nadgarstkiem lewym, przybijając go w pobliżu jej krawędzi górnej. W efekcie dało to w pozycji uniesienia, zamierzony przez oprawców, przechył Ciała Jezusowego pod kątem około 5—7° w prawo. Podczas zwisu, Jezus pozornie zachowywał symetrię, lecz i w tej pozycji można było zaobserwować przechył głowy nieco w lewo.

Odnośnie do gwoździ, którymi Zbawiciel był przybity do krzyża, nie brak głosów, iż było ich cztery. Lecz najstarsze źródła, jak również Całun, wykazują tylko liczbę trzech. Nonnus z Pannopolis, apokryficzna broszura *Caverna Thesaurorum*, stare źródła żydowskie, wszystkie z V-go wieku, podają zgodnie liczbę trzech. Gwoździe te, jak chce tradycja, wraz z krzyżem, odnalazła w dniu 3 maja, 326 roku, św. Helena, cesarzowa i matka Konstantyna Wielkiego.

Zastosowane do nadgarstków posiadały następujące wymiary: długość 12,5 cm w całości, do główicy 10,7. Szerokość ich przy nasadzie wynosiła 0,85 cm, natomiast przy końcu 0,35 cm. Główica, w kształcie czapeczki, w swej średnicy mierzyła 3,65 cm a jej rozmiar wwyż wynosił 1,8 cm. Trzpień czworokątny, kuty, był połączony z główicą „na gorąco”. (Wszystkie dane autor zawdzięcza pomiarom „gwoździa facsimile”).

Ad 4) Poprzeczkę — „patibulum” wraz z przybitym za nadgarstki Jezusem, wciągnięto przy pomocy sznurów i może małej drabiny, na czubek drzewca pionowego („stipes crucis”), który był już uprzednio odpowiednio zaciosany. Poprzeczka natomiast miała w swej części środkowej wydłutowany właściwej wielkości, prostokątny otwór. Całość zabito klinami drewnianymi lub żelaznymi. Jezus w zwisie nie pozostał długo. Kaci bowiem dobrze znali praktycznie zjawisko zapaści ortostatycznej i nie mogli czekać z przybicciem stóp. Ponie-

waż lewa kończyna dolna była w zasadzie wyłączona z swych funkcji fizjologicznych, kaci nie widzieli sensu przybijając tej stopy oddzielnie. Przeto umieszczono ją na grzbiecie stopy prawej i przybito razem jedynym, ale za to potężnym gwoździem o długości co najmniej 20 i przekroju 2 cm. Rana przechodziła w II przestrzeni śródstopia, tuż przed stawem Lisfranca. Przybicie stóp nastąpiło w pozycji „zwisu czynnego”, przy ugięciu kolan pod kątem  $65^\circ$ . Gdy Jezus zmuszony do nabrania tlenu nosił się ku górze, czynił to jedynie w oparciu o stopę prawą. Kąt podkolanowy rozwierał się wówczas do  $150^\circ$ , a różnica poziomów obu pozycji Ciała, wynosiła przeciętnie od 25 do 30 cm. Zgodnie z obserwacją śladu krwawienia z lewego nadgarstka, Jezus w pozycji „uniesienia” starał się utrzymać jak najdłużej i możliwie często. Tylko taka bowiem pozycja umożliwia przeżycie tych dramatycznych trzech godzin konania. Lecz nie należy zapominać o szczególnie może mniej znanym, lecz jakże bolesnym! By Jezus mógł mieć obie stopy przybite w opisanym sposób, trzeba było przed tym zwichnąć prawą w stawie skokowym dolnym, zwanym Choparta, do stanu hyperekstensji, o kącie rozwartym —  $170^\circ$ . Przy tym bowiem układzie statycznym, opisany powyżej ruch ku górze, nie był możliwy. Pomyślny! Co za nieludzki ból — dźwigać się na stopie zwichniętej siłą — co kilka minut, by zaczerpnąć nieco tlenu. Dodatkowo wymagało to przybrania siłą faktu wymuszonej, niezwykle niedogodnej pozycji, zwanej „emprosthotonus”. Polegała ona na wyprężeniu się i wyrzuceniu całego Ciała ku górze i nieco ku przodowi, jak na to pozwalały niedotlenione mięśnie szkieletowe kończyn. Stąd też brak kontaktu „uwieńczony” cierniem głowy z drzewcem krzyża.

„Titulus”, tabliczka z wypisaną „winą” Jezusa, była przybita nad Jego głową, jakkolwiek nie było to zgodne ze zwyczajem. Sanhedryci chcieli Go przez to bardziej wyszydzić! Wszyscy Ewangelieści zgodnie potwierdzają (Mt 27, 37; Mk 15, 26; Łk 23, 38; J 19, 19) treść napisu: na tabliczce akacyjowej (jej mały kawałek można jeszcze dziś oglądać w Rzymie, w kościele Santa Croce di Gerusalemme) brzmiała następująco: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski” — „Jesús Nazarenus Rex Judaeorum” po łacinie, „Jesos Nazarenos Basileus ton Ioudaion” po grecku i „Jeszu Hanocri Melech Hajechudim” po aramejsku.

Zdjęcie z krzyża nie przedstawiało specjalnych trudności. Najpierw wyjęto potężny gwóźdź, zwalniając obie stopy. Potem odklonowano poprzeczkę i opuszczono delikatnie na Całun Ciała Pańskiego i położono na plecach. Natychmiast uwolniono nadgarstki. I w tej pozycji, nie zakrywając narazie przedniej powierzchni Ciała, złożono Jezusa na kolanach Matki Bożej. Była to pierwsza adoracja Ciała Bożego! Po dziesięciu może minutach, zakryto Całunem przód Ciała i zanesiono do grobowca Józefa z Arymatei, by obsypać Je wonościami.

## IX. RANA DŁONI

„Przebili moje ręce i moje nogi” (Ps 21, 17)

Jedną z głównych rewelacji Całunu jest niewątpliwie sprawa przebicia dłoni. W dociekaniu nad jej rozwiązaniem wielkie zasługi położył chirurg francuski, dr Pierre Barbet z Paryża. Pamiętamy dobrze, w jaki to sposób olbrzymia większość nawet sławnych artystów malarzy czy rzeźbiarzy przedstawiała sposób przybicia dłoni Chrystusowych do krzyża. Gwoździe są mianowicie umieszczone w samym środku dłoni, dokładnie w trzeciej przestrzeni śródreżca. Lecz miejsce to, odpowiadające może bardziej estetyce, praktycznie posiada zbyt słabe bariery anatomiczne, by utrzymać ciężar ciała, wającego około 80—85 kg. O powyższym przekonał się eksperymentalnie dr P. Barbet, dokonując doświadczeń na zwłokach. Jako jedyne zapory w tej okolicy dłoni znajdują się bardzo nikle mięśnie międzykostne, słabe poprzeczne włókna rozciągna dłoniowego, delikatne poprzeczne więzadła główek kości śródreżca III i IV oraz skóra. Jak już wspomniano, wszystko to nie było w stanie utrzymać określonego ciężaru ciała dłużej niż 12—15 minut. A przecież chodziło o nieruchome zwłoki ludzkie. Jezus zaś na krzyżu żył przez trzy godziny i stale się poruszał.

Otóż jak podaje P. Barbet, miejscem, w którym gwoździe przeszły ręce Chrystusa Pana, były oba nadgarstki, ściślej szczelina międzykostna Destota, nazwana imieniem francuskiego anatoma, który pierwszy ją opisał. Jest ona ograniczona przez następujące, niewielkie kostki tego rejonu: półksiężycowatą i trójkątną z pierwszego rzędu i kość główkowatą i haczykowatą — z drugiego.

W opisanym miejscu kostki te nie mają wspólnych ze sobą powierzchni stawowych. Sama szczelina ma kierunek nieco ukośny, i przebiega od strony dłoniowej ku grzbietowi i dogłowowo. Kaci rzymscy, sądzi Barbet, byli dobrze obznajomieni z anatomią swego zawodu, choć znajomość ta — rzecz prosta — nie miała nic wspólnego z wiedzą naukową. Fakt wbicia gwoździ w tym właśnie miejscu, gdzie aparat kostny, jak i więzadłowy wzajemnie się uzupełniają, stanowiąc zapórę naprawdę potężną, dla utrzymania ciężaru ciała, będącego w ruchu, drgającego w spazmach bólu i prężącego się ustawicznie przez „emprostotonus” do pozycji uniesienia, jest logiczny i doskonale koreluje z badaniami i spostrzeżeniem doktora P. Barbeta.

Fakt przebicia dłoni w okolicy nadgarstka posiada jeszcze i inny, bardzo bolesny aspekt. Otóż wnikanie gwoźdźcia tą drogą musiało jeśli już nie przewiercić, to przynajmniej silnie zranić, napięty do granic możliwości, przebiegający wzdłuż kanału nadgarstkowego dłoni, nerw pośrodkowy, należący do splotu barkowego. Nerw ten, o znacznej grubości, jest również w części czuciowym. Zranienie zatem jego musiało wywołać straszliwy ból całej kończyny górnej,

a także na mocy promieniowania, w samym splocie barkowym i na szyi, skąd bierze swój początek. Ponieważ nerw pośrodkowy unerwia także ruchowo mięśnie: przeciwstawiać kciuka i głowę powierzoną krótkiego zginacza palca pierwszego, Barbet tłumaczy tym, dlaczego oba kciuki na odbiciach całunowych są po prostu wciągnięte w głąb każdej dłoni i tam jakby schowane. To już nie rytualne zginanie prawego kciuka, to następstwo strasznej tortury.

Jednakże to stanowisko dra P. Barbeta zostało zaatakowane przez neurochirurgów, jak i chirurgów samych. Twierdzą oni, iż nie jest możliwe wywołanie przykurczu kciuka przez zadrażnienie refleksyjne włókien ruchowych, podczas gdy zranieniu ulegają w takich przypadkach (eksperymentalnie) właśnie włókna czuciowe nerwu pośrodkowego, położone bliżej brzegu łokciowego nadgarstka. Przeciwnie, sądzą oni, iż jakkolwiek zjawisko przykurczu kciuków jest faktem, to etiogenezy należy się doszukiwać w zaburzeniach metabolizmu tkankowego, a w konsekwencji przykurczu tetanicznego. Tak czy inaczej sprawa jest jeszcze otwarta.

Wypada teraz z kolei opisać niezwykle charakterystyczną i ważną dla swej konfiguracji ranę lewego nadgarstka oraz ślady podwójnego niejako krwawienia. Patrząc na ten obraz zauważamy najpierw po stronie lewej pionowy, wyraźnie dłuższy niż pozostałe, lecz nieco cieńszy ślad krwawienia. To ślad pozycji zwisu Chrystusa Pana. Lecz ponieważ zbyt długo nie mógł się w tej pozycji utrzymać z uwagi na zagrożenie zapaścią ortostatyczną, Chrystus Pan dźwigał się na tej tylko jednej, zwichniętej prawej stopie ku górze, by tam pozostać w wiadomym przechyle w prawo o 5—7° oraz w układzie zwanym „emprostotonus”. Lecz wolał tę ze wszech miar okrutną pozycję utrzymać jak najdłużej, aniżeli dusić się. To też prawy ślad krwawienia lewego nadgarstka jest o wiele grubszy i posiada, prócz zasadniczego ukierunkowania, wielorakie jego odmiany. Te ostatnie zależały wyłącznie od coraz to słabnących sił Zbawiciela. Kąt 35° utworzony pomiędzy zasadniczymi kierunkami obu krwawień pozwala na wyliczenie zakresu różnicy obu poziomów: zwisu i uniesienia. Na grzbietowych powierzchniach obu dłoni Całun uwidacznia zmiany o nieregularnym obramowaniu, które można by nazwać częściowym oskalpowaniem skóry tych okolic. Unoszenie się Chrystusa Pana ku górze musiało automatycznie pociągać za sobą rotację obu dłoni, mocno przygożdżonych do szorstkiej przedniej powierzchni poprzeczki. A taki właśnie ruch powodował zniszczenie naskórka i skóry właściwej na nieregularnym, ograniczonym odcinku grzbietu obu dłoni. I na końcu tego rozdziału poruszymy jeszcze problem stygmatyków i ich ran. Wszakże niewielu z nich uznał Kościół! Lecz nie o to tutaj chodzi. Dlaczego wszystkie stygmaty znajdowały się nie tam, gdzie je miał rzeczywiście Jezus Chrystus? Ale właśnie w środku dłoni. Tak jak to widzieli i widzą artyści. Gdzie jest więc prawda? Odpowiedź jest stosunkowo prosta: 1) W mistyce nie

chodzi o anatomię, a rany trzeba traktować jedynie jako symbol męki Pańskiej, 2) Stygmatycy tam mieli swoje rany, gdzie je widzieć chcieli i je widzieć mogli. Nie mając bowiem żadnych innych kryteriów w tym względzie, umieszczali swoje rany tam, gdzie od szeregu wieków ogół ludzi je lokalizował. Z tych więc względów stygmaty nie dają żadnych podstaw do osądu na temat kształtu i umiejscowienia ran Chrystusowych.

Jedynymi z genialnych mistrzów pędla, którzy prawidłowo umieli wybrać miejsca gwoździowania na rękach, byli dwa wielcy Flaman-dowie: Rubens i Van Dyck. Obaj jednak znali doskonale anatomię człowieka i obaj studiowali Całun.

## X. RANY STÓP

Jak już wspomniano, obie stopy były przebite jednym, wspólnym i mocnym rzymskim gwoździem, o długości co najmniej 20 cm i 2 cm średnicy. Wykonując tę czynność, najpierw zraniono stopę lewą, a następnie dopiero znajdującą się pod nią i przylegającą do trzonu krzyża stopę prawą. Jest też oczywistym, iż obie stopy przed tym były ze sobą skrzyżowane, przy czym stopa prawa musiała zostać siłą zwichnięta w stawie skokowym dolnym, zwanym Choparta. Wynik ten odczytujemy z śladów krwawienia podeszwy tej stopy, lecz wpływa on również z mechanicznej relacji wzajemnego układu stóp, a przede wszystkim z funkcji stopy prawej. W konsekwencji tego układu, cała kończyna dolna prawa, wydaje się w porównaniu z lewą, która jest bardziej wysuniętą do przodu, usytuowaną głębiej i nieco dłuższą. Aby mogło dojść do tego, najpierw obie kończyny dolne musiały zostać w „stadium zwisu bezwzględnego” ugięte w stawach kolanowych pod kątem  $65^{\circ}$ . Gdy w chwilę potem Jezus mógł unieść się po raz pierwszy ku górze, kąt rozwarcia obu kolan, mierzony od strony dołu podkolanowego powinien był wynieść około  $150^{\circ}$ , a uzyskana różnica poziomów — około 25—30 cm. Stopa lewa, jak wynika z odbić całunowych, tuż przed złożeniem Ciała na Całunie, wobec natychmiastowego stężenia pośmiertnego, była siłą odciągnięta z grzbietu stopy prawej, na bok. Bowiem rytuał pogrzebu żydowskiego zabraniał chowania umarłego ze skrzyżowanymi stopami. Że tak się stało, wskazują na to wyraźne odciski czterech palców na dolnozewnętrzny brzegu obu stóp, lecz o wiele wyraźniej na podeszwie stopy lewej. Mierzony od przodu kąt wyprostowania tej stopy wynosił  $150^{\circ}$ , zaś prawej, która była zwichnięta, przekraczał  $170^{\circ}$  (hyperekstensja). Odpowiednio do tego cała kończyna dolna lewa została podciągnięta ku górze i nieco zrotowana ku linii środkowej ciała. Lewy staw kolanowy na odbiciach całunowych, widziany od tyłu, jest wyraźnie oddalony od tkaniny Całunu, a jego odbicie jest usytuowane powyżej stawu prawego. Świadczy o tym przerwana

na sporej przestrzeni linia konturów kończyny. Niżej jeszcze, w obrębie goleni, miejsce odpowiadające mięśniowi trójgłowemu łydki jest po stronie lewej także nieco wyżej niż prawe. Wreszcie lewa pięta leży wyżej w stosunku do prawej, bardziej dogłowowo. A więc nie sfałdowaniu płótna, lecz rzeczywistemu podciągnięciu całej lewej kończyny dolnej ku górze i ku środkowi celem ich skrzyżowania za-ważdzamy takie a nie inne odbicia na Całunie.

Nie od rzeczy może będzie właśnie teraz przytoczyć, odnośnie do omawianego zagadnienia, zgoła odmienną opinię niemieckiego historyka, dra R. Schmittleina. Ów, podobnie jak prawnik i teolog, J. Blinzler, nie będąc fachowcem, zbyt arbitralnie i jednostronnie rozprawia się z zagadnieniami, wchodzącymi w zakres biologii i fizjologii człowieka. Zasadniczym punktem ich zaczepienia była wątpliwość, w jaki sposób Chrystus Pan, opierając się na jednej tylko stopie, w dodatku zwichniętej, oraz na jednym tylko gwoździu, mógł przez trzy godziny walczyć ze śmiercią. Spróbujemy na to odpowiedzieć.

1) Jezus był silnym i niezwykle wytrzymałym mężczyzną. Był w chwili Swej męki zupełnie zdrow fizycznie. Jest to niezwykle ważny moment, którego nie wolno pominąć w toku niniejszego rozumowania. Znaczy to, iż Jezus w chwili Swego ukrzyżowania zachował jeszcze tyle sił życiowych, że był zdolny do podjęcia tej ostatniej walki, przynajmniej na przeciąg pewnego czasu.

2) Warunki anatomiczne II-iej przestrzeni śródstopia, przez którą przechodził wspólny gwóźdź, pozwalają w zupełności na przeprowadzenie naukowego dowodu na tego rodzaju czynność. Przestrzeń ta bowiem, tuż przed stawem Lisfranca, jest najbardziej przestronnym miejscem w całej stopie.

Warto też podkreślić, iż tuż ponad tym stawem, znajduje się silny masyw kości stępu, połączonych ze sobą splotem niezwykle silnych więzadeł. Stąd też, pomijając moment straszliwego bólu dźwignania się ku górze na zwichniętej stopie, istniała dostatecznie mocna baza dla dania oporu ciężarowi Ciała Zbawiciela.

A uniesienie o 25—30 cm wystarczało, by rozluźnić mięśnie obręczy barkowej i klatki piersiowej oraz wyzwolić na nowo proces oddychania. W miarę upływu czasu czynność ta stawała się coraz trudniejsza, coraz to niższe osiągając poziomy (dowodem tego różne ukierunkowania „grubszego” ślad ukrwawienia z lewego nadgarstka). Lecz w ogóle takie unoszenie się było możliwe i mogło opóźnić, zgodnie z wolą Chrystusa Pana, Jego śmierć o trzy godziny.

3) Św. Jan Ewangelista opowiada (19, 32. 33), iż wkrótce po godzinie 15, gdy Zbawiciel już nie żył, połamano im golenie. Przyspieszyło to zdecydowanie ich zgon. Było to bowiem popołudnie dnia przygotowania przed szabatem, który był wielki. Prawo żydowskie (Pwt 21, 23) surowo zabraniało pozostawianie podczas tego święta

wszelkich zwłok na krzyżu. Toteż starszyźnie żydowskiej zależało na szybkim zgonie wszystkich trzech skazanych, wskutek czego także i łotrom nie dano siedzonka — „sedile”. Z natury młodzi i silni, nie byli przedtem męczeni. A choć podczas drogi na Golgotę otrzymali chłostę „flagrum romanum”, nie była ona egzekwowana tak fanatycznie, jak w przypadku Chrystusa Pana. Mogli więc dłużej bronić się przed śmiercią. Dopiero połamanie gołeni uniemożliwiło im możność podpierania się nogami i oddało szybko na łup śmierci.

Sztuka i tradycja lubią wspominać o przywiązaniu łotrów za ramiona do krzyża, przy czym nogi miałyby być zupełnie wolno lub tylko lekko skrepowane. Nie zgadza się z tym dr R. W. Hynek pisząc: „Kaci-fachowcy nigdy nie używali powrozów i w ogóle nie przywiązywali swych ofiar do krzyża za ręce czy klatkę piersiową. Wszystkie podobne środki pomocnicze są tylko powodem nieporozumienia i płodem fantazji nowoczesnego człowieka”.

Odnośnie do krwawień w obrębie obu stóp, które teraz pragniemy omówić, wypada zaznaczyć, iż najciekawsze i najlepiej zachowane dla obserwacji, widać na podeszwie stopy prawej.

a) Ślad pierwszy: ku opuszkom palców prawej stopy, od III do V-go. Ślad ten, będący wynikiem ruchów Ciała Jezusowego, składa się z krwi mieszanej. Potężny bowiem i czworogranny gwóźdź, przenikając tę stopę, uszkodził dosyć pokaźną wiązkę naczyniową tętniczo-żylną, która przebiega tuż pod sklepieniem stopy.

b) Ślad drugi: od rany, dobrze widocznej w pośrodku podeszwy, biegnie ślad krwawy w kierunku przeciwnym, ku pięcie. Otóż ten ślad, należący do układu żylnego, powstał już po śmierci Pana Jezusa, kiedy Jego Ciało, tuż po zdjęciu z krzyża, spoczywało na kolanach Matki Bożej, w pozycji zwanej „Pietà”, czyli „Opłakiwania”. Chrystus Pan już wtedy leżał na Całunie, lecz nie był nim jeszcze zakryty od przodu. To nastąpiło dopiero w kilka minut później. Ponieważ pozycja Ciała była prawie pozioma, krew żylna, nadal wypływająca z tak dużego otworu pogwoździowego, zgodnie z prawem ciężenia, płynęła w kierunku ku pięcie. A jak wiadomo w układzie żylnym krew długo jeszcze po śmierci, pozostaje płynna.

c) Ślad trzeci: Z boku pięty prawej widać jakby „zdwojenie” śladu opisanego powyżej. Z jednej bowiem strony w okolicy samej pięty nagromadziło się sporo krwi żylniej, ze wspomnianego otworu pogwoździowego. A ponieważ płynęła raczej blisko zewnętrznej krawędzi podeszwy prawej, dopłynąwszy w okolice pięty, przelała się nieco poza nią na zewnątrz. Ten „przelew” jest bardzo dobrze widoczny na Całunie i świadczy niezbicie, iż podczas adoracji podtrzymywane przez Matkę Najświętszą Ciało Pańskie spoczywało już swą powierzchnią tylną na Płótnie z Turynu. A „zdwojenie śladu”? Powstało wskutek podwinięcia tkaniny całunowej bądź przy przenoszeniu Zwłok do grobowca Józefa z Arymatei, bądź podczas czynności

zwanych „zamierzonym zbliżaniem” tkaniny płótna całunowego (accostamento) wszędzie tam, gdzie znajdowały się większe rany. W rzeczy samej było to po prostu opatrywanie ran. Czynności te, jak można sądzić, wykonywała Matka Boża, być może z pomocą pobożnych niewiast. Miały one z wszelką pewnością miejsce, były celowe, i tylko dzięki nim możemy tak dokładnie oglądać wszystkie rany na Całunie.

Na zakończenie jeszcze wzmianka o „róży krwawej”, dużym owalnym śladzie skrzepu krwi, na grzbietowej powierzchni stopy prawej. Otóż ten charakterystyczny ślad powstał wskutek ścisłego nałożenia na grzbiet stopy prawej, podeszwy stopy lewej. Ponieważ z otworu gwoździowego stopy lewej, podczas unoszenia się Chrystusa Pana ku górze, krew się także wydobywała, mając trudniejszy odpływ, gromadziła się w jednym miejscu, tworząc opisany ślad. Natomiast na grzbiecie stopy lewej wyraźnych śladów brak. Łatwo to jednak możemy sobie wyjaśnić zniszczeniem go podczas wyjmowania pożątego przecież gwoździa obu stóp i manipulacji z tym związanymi.

## XI. RANA BOKU

„Lecz gdy podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali Mu goleni, tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda” (J 19, 33—34).

Może żadna rana z Chrystusowych nie zawiera tyle wspaniałej symboliki, co rana boku i Najświętszego Serca zarazem. Z rany tej bowiem wypłynęły: krew i woda, symbole odkupienia i miłosierdzia Bożego!

Ranę tę zadał żołnierz rzymski wkrótce po śmierci Chrystusa Pana. Żołnierz ów, jeden spośród tych, którzy zostali wyznaczeni dla przeprowadzenia egzekucji skazanych, pod dowództwem setnika. Żołnierz ten nie siedział na koniu, jak chcą tego niektórzy artyści, lecz stał na ziemi. Na koniu mógł być jedynie dowódca. Sama rana, zadana około 30 minut po godzinie 15, powstała w wyniku silnego pchnięcia włócznią typu „longhe”, według zasad rzymskiej szermierki, tj.: od dołu, nieco do tyłu i strony lewej, ku górze, do przodu i ku stronie prawej. Kierunek ciosu był więc lekko ukośny. Orygenes (początek III wieku) w komentarzu do Ewangelii św. Mateusza podaje, iż cios taki leżał w zwyczaju Rzymian i nosił specjalną nazwę: „sub alas”, co znaczyło: „cios pod skrzydło” — dosłownie, a w praktyce cios poniżej dołu pachowego. Przedstawiając obrazowo moment uderzenia, stojący twarzą do widzącego Zbawiciela żołnierz, miał Jego klatkę piersiową tuż przed sobą, na poziomie swych nieznacznie uniesionych ramion. Licząc na przeciętny wzrost żołnierza tj. około 170—175 cm, rana powinna być zadana na wysokości 150—160 cm od płaszczyzny ziemi.

Dowód ten, w pewnym oczywiście przybliżeniu, możemy przeprowadzić, biorąc pod uwagę następujące czynniki:

1. Wzrost Chrystusa Pana.
2. Kąt fizjologicznego obniżenia całego Ciała na krzyżu, dzięki naciągnięciu i znużeniu mięśni obręczy barkowej i klatki piersiowej.
3. Odległość od czubka głowy do V-ej przestrzeni międzyżebrowej, ściśle do miejsca przebiecia włócznią.
4. Kąt ugięcia w stawach kolanowych w stanie „uniesienia”.
5. Wysokość krzyża.

Dlaczego jednak żołnierz otworzył bok i jednocześnie serce Zbawiciela?

Przede wszystkim po to, by dopełnić przepisu prawa rzymskiego. Quintillus, prawnik rzymski (I wiek po nar. Chr.), podaje następujący, zwięzły komentarz: „Przebitych kat nie zabrania grzebać”.

Lecz w tym przypadku dowódcy oddziału egzekucyjnego, który był odpowiedzialny za wykonanie wyroku i to z terminem przyspieszonym, chodziło specjalnie, aby mieć uzasadniony dowód śmierci dla Piłata. Jakoż setnik się nie omylił, albowiem: „Piłat zdziwił się, że już skonał (Jezus). Kazał przywołać setnika i pytał go, czy już dawno umarł. Upewniony przez setnika, podarował ciało Józefowi” (Mk 15, 44—45).

Powstała rana boku znajdowała się dokładnie w V-tym międzyżebżu, dokładnie pomięty 5-tym a 6-tym żebrem oraz liniami: pachową przednią i sutkową, a wymiary jej były następujące: 4,4 cm wszerz i 1,7 wżwyż. Kanał zaś rany, stopniowo się zwężając, biegł w lewo, lekko ku górze i środkowi. Po przebicu wszystkich warstw leżących z zewnątrz płuca, poprzez skórę, tkankę podskórną, powięź, mięśnie międzyżebrowe, opłucną ścienną i trzewną, grot włóczni zagłębił się w mięsz samego płuca na głębokość około 7 cm. Następnie przebił obie blaszki opłucnej od strony śródpiersia, by poprzez podwójne blaszki osierdzia: ścienną i trzewną, dotrzeć do tej części serca, która anatomicznie nosi nazwę „uszka serca”, określaną ściślej „prawym uszkiem serca” lub „uszkiem przedsionka prawego” — „auricula cordis dextra”. Ponieważ rana została zadana po śmiertnie i ponieważ warunki konsystencji dolnego płata płuca prawego uległy zmianom anatomopatologicznym, można sądzić, iż kanał włóczni jakiś czas jeszcze po jej wycofaniu się, pozostał drożny. Z otwartej rany „natychmiast wypłynęła krew i woda” (J 19, 34).

Nim zastanowimy się nad kolejnością wypływów obu tych cieczy, a także, w jakim współczesnym sensie należy rozumieć Janową „wodę”, trzeba koniecznie — idąc w naszych rozważaniach za porządkiem logicznym — ustalić, czy „jeden z żołnierzy przebił Mu (tylko) bok” czy też, jak chce tradycja Kościoła, znajomość prawa rzymskiego, znajomość szermierki rzymskiej i nauka współczesna w oparciu o Całun także Najświętsze Serce?

W przytoczonym poniżej dowodzie jest zawarta obrona naukowo-medyczno-historyczna tezy otwarcia także prawego uszka serca. A oto jej główne ogniwa:

1) Żołnierz rzymski uderzył w bok Jezusowy z odpowiednim rozmachem, ruchem wprawdzie zautomatyzowanym, właściwym dużej wprawie, lecz z dużym potencjałem siły, jaka była zwykle potrzebna do zadania takiego ciosu w innych okolicznościach np. podczas walki wręcz. A wiemy, iż legionieści nie kłuli w takich okolicznościach tylko samej skóry. Byłoby to sprzeczne zarówno z regulaminem, jak i ze sposobem ówczesnego bojowania.

2) Cios włócznią musiał jednocześnie przekonać Piłata, że Jezus już nie żyje. Oczywiście użycie włóczni w tym celu samo przez się wykluczało z góry płytkość rany: w zamierzeniu bowiem było ponad wszelką wątpliwość uszkodzenie centralnego narządu, jakim jest serce, a nawet, by zupełnie świadomie śmierć zadać, o ile jeszcze ta nie nastąpiła.

3) Żołnierz rzymski w żadnym wypadku nie mógł wiedzieć o obecności w jamie opłucnej jakiegokolwiek płynu krwistego, jaki się tam rzeczywiście znajdował. Ponieważ żołnierz nie mógł się spodziewać „znaku krwi” przy płytkim użyciu włóczni, szukał zleconego mu zadania na takiej głębokości, na jakiej było to zwykle praktykowane: na przebicciu serca. Piszący te słowa, podobnie jak torakochirurg amerykański dr A. F. Sava, jest gorącym zwolennikiem obecności sporej ilości płynu przesiękowo-wysiękowego krwistego w jamie opłucnej, jako reakcji na wielokrotne urazy klatki piersiowej „flagrum romanum”. Dodać wypada, iż dr Sava na poparcie swej teorii przytacza zdania wielu wybitnych innych torakochirurgów tej miary, jak: A. Oshner, R. Overholt, J. K. Donaldson. Identyczną etiologię, jako powód „urazowego surowiczego zapalenia osierdzia”, przyjął włoski anatomopatolog, prof. G. B. Judica Cordiglia z Mediolanu. A więc chodzi o nową hipotezę „osierdziowodzia”, której gorącym rzecznikiem był cytowany już dr Pierre Barbet z Paryża. Do grupy tych dwóch ostatnich uczonych dołącza się także prof. F. La Cava z Neapolu. Zaś prof. F. Wiethold i H. Mödder z Kolonii dopuszczają tylko możliwość surowiczego przesięku nie tyle w osierdziu, co raczej w opłucnej.

A więc w tej chwili mamy przed sobą dwie hipotezy: jedna dotyczy powstania odczynowego płynu w jamie opłucnej bądź z domieszką krwi, bądź bez niej, i druga, dotycząca przesięku surowiczego w worku osierdziowym. Wszystko to oczywiście i przede wszystkim w związku z płynem — „wodą” św. Jana, naocznego świadka tego dziwnego zjawiska. Tak dziwnego dla niego, iż widział się zmuszony kilka razy je podkreślić: „Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy uwierzyli” (J 19, 35). Zadziwiająca skrupulatność, ale i dokładne sprawozdanie czegoś, co przekraczało normalne ówczesne pojęcia.

Zresztą jeszcze do bardzo niedawna ludzie wiedzy, nam współcześni, jak teologowie, jak i medycy, nie wiedzieli dokładnie, skąd wziąć autentyczne rozwiązanie tego dylematu. Nim postaramy się go możliwie wszechstronnie rozwiązać, dla całokształtu obrazu ludzkich dociekań w tym względzie pozwalamy sobie obecnie przytoczyć jeszcze jedną a najstarszą hipotezę, na wyjaśnienie „wody” św. Jana, a mianowicie lekarzy Williama Strouda i Cecila Talmadge’a z Edynburga. Obaj ci badacze na podstawie wielu przypadków, zebranych z terenu Anglii i Szkocji, przyjęli jako wysoce prawdopodobną przyczynę śmierci na krzyżu Jezusa: „samoistne pęknięcie mięśnia sercowego” — „ruptura cordis spontanea”, z następującą tamponadą serca i natychmiastową śmiercią przy zachowaniu przytomności i możliwości wydania „wielkiego krzyku”. Podczas zaś wczesnej sekcji zwłok osobników zmarłych taką śmiercią, po otwarciu worka osierdziowego, znajdowali zawsze duże ilości osocza krwi, które gromadziło się ponad całością jej masy. Z tych założeń wychodząc, łatwo wysnuć wnioski, nie tylko odnośnie do bezpośredniej przyczyny śmierci Chrystusa Pana, ale także dla wyjaśnienia użytego przez św. Jana słowa „woda”. Mimo jednak, iż nawet dzisiaj teoria ta ma jeszcze swoich (nie liczących) zwolenników, jak Mons. Giulio Ricci i prof. Ugo Wedenissow, większość współczesnych uczonych ją odrzuca, przyznając jej jedynie znaczenie historyczne.

A oto wypowiedź prof. Fr. La Cava, która jest zarazem opinią wielu podobnych: „Taka śmierć jest wydarzeniem niezmiernie rzadkim i trudnym do zweryfikowania oraz wymaga długiego czasu, w którym by mogło znaleźć swe uzasadnienie ciężkie zwyrodnienie mięśnia sercowego”. Zaś prof. G. B. Judica Cordiglia dodaje: „Dobra wyobraźnia pseudomistyczna, serce które się rozrywa z nadmiaru miłości, ale nie do przyjęcia jako teza naukowa”. Przeciwestawiając się także hipotezie Stroud—Talmadge, autor niniejszego opracowania, ze swej strony chciałby podkreślić dwa dość zasadnicze aspekty: 1) brak jakichkolwiek schorzeń organicznych i wspaniałą kondycję psychofizyczną Chrystusa Pana. Zapisy w Ewangeliach świadczą o nadzwyczajnej wytrzymałości fizycznej na niedostatek, posty, na dalekie, pełne niewygód, piesze wędrówki, na spartański wprost tryb życia. Wszystko to podkreśla niezwykle walory fizyczne Zbawiciela. 2) Istnieją realne możliwości doskonalszego i bardziej autentycznego naukowo, wyjaśnienia zjawiska „wody” św. Jana Ewangelisty, przy pomocy prostej i nieskomplikowanej hipotezy przedstawionej przez wspomnianego już torakochirurga, dra A. F. Sava z Brooklynu (N.Y.). Chodzi tu o zjawisko sedymentacji, czyli opadania krwinek czerwonych, zawartych w płynie przesiątkowo-krwistym, jaki częściowo wypełniał jamę opłucną Chrystusa, jako jej odczyn i skutek obrutnej kaźni bicia rzymskiego. Aby wyjaśnić tę tezę do końca, trzeba ją teraz uzupełnić objaśnieniem, iż w 5 prawie godzin po kaźni „flagrum romanum”, żołnierz przebił Jezusowy bok i serce. W międzyczas-

sie w jamie opłucnej doszło do wspomnianego zjawiska sedymentacji, czyli ogólnie rzecz biorąc, płyn przesiątkowo-krwisty rozdzielił się wyraźnie na dwie warstwy: na opadłe, niżej leżące czerwone ciała krwi, i powyżej nich umiejscowiony, lekko opalizujący, słomkowej barwy płyn, tj. osocze krwi. Osocze, zawierające wiele włóknika, jest bazą, w której pływają wszystkie elementy morfotyczne krwi, przede wszystkim obchodzące nas najbardziej, czerwone ciała krwi. Prawie 5 godzin, jakie upłynęły od bicowania do przebiccia boku i serca, wystarczyło najzupełniej, aby na wysokości V-go międzyżebra doszło do powstania sedymentu-osadu czerwonych ciałek krwi. Ta słuszna teza A. F. Savy, została przez piszącego o tyle zmodyfikowana, że choć wizualnie wystarczyłaby do wyjaśnienia tekstu św. Jana, tym nie mniej nie rozwiązuje wyraźnie problemu przebiccia Najświętszego Serca Pana Jezusa. Autorowi więc tego opracowania, przypadłoby w udziale powiązanie tezy doktora Savy z przytoczonymi powyżej przepisami prawnymi i regulaminowymi, obowiązującymi przy sprawdzaniu śmierci u Rzymian. Ów żołnierz „exactor mortis”, który w tym wypadku bardziej ją „sprawdzał” niż „wykonywał”, musiał przy tej czynności otworzyć także serce Jezusa.

Powiedziano także już powyżej, iż zmiany zastoinowo-rozedmowe, jakie w czasie konania na krzyżu musiały powstać w dolnym zwłaszcza płacie prawego płuca, sprawiły, iż po wycofaniu włóczni (grotu), kanał przez nią wydrążony pozostał jeszcze długo drożny. Łączył on otwarty przedsionek serca z prawą jamą opłucnej i dalej z raną boku. Omawiając kolejność wypływu „krwi i wody”, jest oczywistym, iż najpierw wyszła na zewnątrz krew, która była najbliższej, czy krew opadła. W następstwie wypłynęła znajdująca się pod niejakim ciśnieniem wewnątrzprzedsionkowym krew z serca Jezusowego, przynajmniej w swej większej części. Dopiero po niej ukazał się w ranie boku płyn podobny do wody, tj. osocze. Oba płyny krwawe, zawierające wielką ilość czerwonych ciałek krwi, utworzyły na skórze klatki piersiowej strony prawej ogromny skrzep, o niezwykle silnym wysyceniu hemoglobina. Naokoło niego dobrze widoczny ślad osocza, żywo odcinający się lekkim zażółceniem od tła Całunu. Jednakże część wyżej wzmiankowanych płynów pozostała wewnątrz klatki piersiowej, a mianowicie w tzw. „zatoczce przeponowo-żebrowej”, znajdującej się poniżej wylotu rany boku. Dla porządku trzeba dodać, iż trzecia teza, należąca do prof. G. Judica Cordiglia i dra P. Barbeta, odnośnie do „osierdziowodzia — „hydropericardium”, jako wyjaśnienie „wody” św. Jana, nie sprawdziła się doświadczalnie i dziś nie ma zwolenników.

W związku z raną boku pozostaje jeszcze do omówienia ciekawy ślad w postaci dość wyraźnej, poskręcanej w swym przebiegu, strużki płynu krwistego. Jest to tzw. „paseczek krwawy” — „cingula di sanguis”. Rozpoczyna się on od rany boku, lecz niebawem „chowa” się do tyłu, by popłynąć poprzecznie na drugą stronę, wzdłuż dolnej

linii granicznej obu płuc. W swym odcinku środkowym staje się wyraźnie poskręcany, lecz jakby nieco cieńszy, by bliżej boku lewego znów pogrubieć.

Jak wyjaśnić ten ciekawy ślad?

Trzeba teraz sobie przypomnieć uwagę, iż pewna ilość płynu surowiczego-krwistego pozostała w klatce piersiowej, w naturalnej kieszonce, jaką jest zatoczka przeponowo-żebrowa, poniżej wlotu rany boku. Po zmianie pozycji z pionowej na poziomą, kiedy Ciało Chrystusa Pana spoczywało na kolanach Matki Bożej, przez nadal otwartą ranę boku, wspomniany płyn wylał się na zewnątrz klatki piersiowej.

Napotkawszy na pewien opór, jaki stawiało bądź kolano, bądź ręka Matki Bożej, podtrzymującej martwe Ciało Syna, krwista ciecz ukierunkowana tą sytuacją, prawem ciężenia i osmozy, przeszła wzdłuż tej przeszkody — na drugą stronę. A więc opisany „paseczek krwawy” w naszym pojęciu jest udokumentowaniem obecności Matki Bożej pod krzyżem w tej przebolesnej dla Niej chwili, jaką nam przekazała tradycja w postaci „Pietà”, czyli „Opłakiwania”.

Są także inne hipotezy obrazujące genezę tego śladu, lecz nie wiążą się one logicznie z opisaną sytuacją i nie dają tak przekonującego dowodu na jego powstanie.

Piekny wyobrażeniem naszej tezy może być genialna „Pietà” Michała Anioła, znajdująca się w Bazylice św. Piotra w Rzymie.

## XII. PRZYCZYNA ŚMIERCI NA KRZYŻU

Prof. Massimo Bernardi z Rzymu uszeregował w swych dociekaniach wprawdzie hipotetycznych, ale opartych o podstawy etiopatogenezy klinicznej, następujące dwa zespoły przyczyn śmierci na krzyżu.

A. Przyczyny śmierci krzyżowej przy krótkotrwałej agonii.

1) Zapaść krążeniowa (collapsus circulatorius).

Sieć naczyniowa i ta już zbyt obszerna w stosunku do zmniejszonej ilości krwi krążeniowej, została jeszcze znacznie rozszerzona przez następstwo stanu ortostatycznego, pociągającego za sobą niedotlenienia tkanek, zaburzenie ich metabolizmu i zakwaszenie. Wreszcie nie można też pominąć oddziaływania toksyn, tworzących się w zmiżdżonych tkankach. W sumie redukcja ilości krwi powracającej do serca oraz następowe umniejszenie objętości wyrzutowej stanowiły momenty niezwykle groźne dla życia.

2) Powyższe przyczyny mogą też stać u podstaw niedotlenienia ośrodków układu centralnego (mózgowia).

3) Wstrząs sercopolodny.

Jedną z przyczyn tego stanu, ogólnie rzecz biorąc, może być zawał serca. W przypadku Pana Jezusa taka możliwość powinna być jednak niezwykle dokładnie rozważona i przeanalizowana. Ogromna też większość uczonych zdecydowanie takie wyjaśnienie odrzuca. Omawiając inne, zasadnicze przyczyny tego stanu u krzyżowanych, trzeba wymienić:

a) Niedomogę komór serca z ostrą redukcją krwi wyrzutowej na obwód ciała, co wiąże się ze zespołem Morgagni—Adams—Stokes'a (M.A.S.). Stan taki jest połączony z „hyperpotasemią”, czyli ze zwiększeniem koncentracji potasu w surowicy krwi. Jest to konsekwencja uwolnienia tego elektrolitu z komórek poszczególnych tkanek (crush syndrome) i niemożności wydalania go drogą naturalną. Zwiększenie wydzielania potu może być zaliczone do przyczyn nasilających stan hyperpotasemii. W pewnym momencie, kiedy poziom potasu zostanie osiągnięty w wartościach 10—12 mEq/l, serce staje gwałtownie w rozkurczu — diastole. Opinię powyższą autor przytacza za dr Achillesem Judicą Cordiglia, specjalistą w medycynie przestrzennej.

b) Jako drugą, zasadniczą przyczynę wstrząsu serc pochodnego należy wymienić niedomogę skurczową prawej komory serca z powodu przeciążenia krążenia małego. Dzieje się tak przez wzmocnienie pracy ssącotłoczącej serca, biorąc rzecz ogólnie, lub z przyczyny licznych embolii — zatorów tak płucnych, jak i innych narządów wewnętrznych, jako skutku zespołu rozsianego wewnątrznaczyniowego wykrzepiania krwi (Coagulatio intravasale disseminata — C.I.D.).

#### B. Przyczyny śmierci krzyżowej przy dłuższej agonii

- 4) Rozsiane wewnątrznaczyniowe wykrzepianie krwi (C.I.D.).
- 5) Ewentualny obrzęk mózgowia jako następstwo urazów czaszki.
- 6) Wstrząs septyczny z punktu widzenia patogenyzy zostaje wywołany obwodową zapaścią naczyniową na skutek działania toksyn bakteryjnych na same naczynia i na ośrodek naczyniowo-opuszkowy, na dnie komory czwartej.
- 7) Wstrząs wewnątrzdzielniczy, endokrynologiczny jest u takich osobników spowodowany niedomogą nadnerczowo-korową. Może być sygnałem zbliżającej się niezwykle szybko fazy ostatecznego wyczerpania.

U Pana Jezusa nie było długiej agonii. Została przyspieszona nie tylko wskutek perwersyjnie okrutnego sposobu przybicia do krzyża (krzywo), ale także, i to przede wszystkim, z powodu straszliwego ubiczowania „flagrum s. taxillum romanum”. To właśnie ta ostatnia, wyrafinowana okrutna kaźń bicia rzymskiego zgotowała Mu szybszą śmierć na krzyżu przez przygotowanie do wstrząsu traumaticznego, czyli pourazowego. Jakkolwiek sam wstrząs mógł

wystąpić w różnym czasie od ubiczowania, z punktu widzenia patogenezy musiał być zawsze typem „absolutnego wynaczynienia”. U skazanych występowały przecieź krwotoki, utrata osocza, wody i elektrolitów, także z nadmiernym wydzielaniem potu. Jeżeli więc z tego powodu powstaje zachwianie fizjologicznej równowagi pomiędzy objętością krwi obiegowej w trakcie stałego jej zmniejszania się a pojemnością naczyń, takie uwarunkowanie ostrej niedomogi sercowo-krążeniowej określamy jako wstrząs lub stan szoku.

Wobec tych danych, prof. Massimo Bernardi proponuje najogólniej następujący schemat przyczyn śmierci krzyżowej, uszeregowanych według współczesnych lecarskich pojęć:

1. *Przyczyna początkowa lub zasadnicza.*

Krwawienie pourazowe, reflektoryczne obniżenie sprawności mechanizmów regulujących ciśnienie krwi.

2. *Przyczyna pośrednia lub towarzysząca.*

Spadek ciśnienia tętniczego, zmniejszenie centralnego ciśnienia żylnego.

3. *Przyczyna ostateczna lub bezpośrednia.*

Zmniejszenie objętości wyrzutowej serca, zapasę sercowo-krążeniową (i zespoły Morgagni—Adams—Stokes'a z migotaniem komór lub zespół rozsianego wewnątrznaczyniowego zgrupowania się krwi, czyli „coagulatio intravenosa disseminata” — C.I.D.).

Tej ostatniej fazie na krzyżu w przypadku Chrystusa Pana musiałaby towarzyszyć, patrząc z punktu widzenia nauki medycznej czysto po ludzku, całkowita nieprzytomność. Ale tak nie było! Bo też Pan Jezus nie umarł nieprzytomnie i też tak umierać nie mógł! Świadczą o tym teksty ewangeliczne, stan „uniesienia” — „sollevamento” na krzyżu, utrwalony wyraźnie na płótnie Całunu. Ewangelie mówią o pełnej świadomości w chwili śmierci.

Jezus nie chciał umierać nieprzytomnie! Czyż można w ogóle przypuścić, aby po takim życiu wspaniałym i po tej całopalnej ofierze mógł Jezus chcieć nieprzytomnie odejść od Ojca? Nie! Nie zgadzałyby się to z całokształtem Jego osobowości, osobowości Syna Człowieczego, celem Jego życia i ofiary! Tak więc i logicznie rzecz biorąc, Jezus w chwili śmierci był przytomny. Kiedy bowiem Jezus wyrzekł „consummatum est” i wiedział, iż za kilka, kilkanaście sekund ogarną Go mroki nieprzytomności z uwagi na konsekwencje naturalnego porządku rzeczy, tj. zespołu M.A.S. lub C.I.D., wiedząc również, iż Jego ludzka natura nic więcej dać z siebie nie jest w stanie, wówczas mocą Swej Boskiej natury i władzy, którą „od Ojca otrzymał”, świadomie, w stadium „sollevamento”, czyli „uniesienia” Ciała na krzyżu, odłączył Swego Boskiego Ducha od Ciała Syna Człowieczego i odszedł do Ojca.