

# Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 2

ROK XVII

1964

Excellentiae Reverendissimae

**Dr STEPHANO BAREŁA**

ad sedem episcopalem Częstochoviensem

a Sanctissimo Patre PAULO PP VI

promoto

qui moderantur foliis edendis

reverentiam sinceram Apostolorum successorum

praestantes

corde laeto exoptant et precantur

ut Spiritus Sancti adiumentum habeat

pro regendo populo Dei

ac tutela gaudeat B. M. V. Claramontanae

Veritati semper serviens et Caritati

per lustra multa

Ks. Stanisław Łach, Lublin

## PIEŚŃ MOJŻESZA w Pwt 32, 1—43

## 1

- 1 Niebiosa nastawcie uszu na moją mowę  
i ty ziemię nadśłuchuj słów moich ust.  
2 Oby nauka moja płynęła jak deszcz  
i oby słowo moje spadało jak rosa.  
Jako obfity deszcz na zieleniejącą się trawę  
i jako ulewy na rosnące rośliny.  
3 Albowiem mam wzywać imienia Jahwe  
i wy także wysławiajcie naszego Boga  
4 On jest skałą<sup>1</sup>, a jego dzieła są doskonałe  
gdyż wszystkie jego drogi są sprawiedliwością  
On jest Bogiem wiernym i bez niesprawiedliwości  
a także on jest prawy i bez niegodziwości.

## 2

- 5 Sprzeniewierzyli się mu synowie niewierni<sup>2</sup>  
rodzaj zły i przewrotny  
6 Tak to wywdzięczasz się Jahwe,  
ludu głupi i bez mądrości.  
Czyż nie jest on twoim ojcem, który cię stworzył,  
I który cię uczynił i utrzymuje przy życiu.

## 3

- 7 Przypomnij sobie dni dawne  
Rozważaj lata przeszłych pokoleń,  
pytaj ojca swego, a pouczy cię  
i starszych swych, a powiedzą ci.  
8 Gdy Najwyższy rozdzielał nagrody,  
gdy rozproszył synów Adama,  
to wyznaczył granice narodom  
według liczby synów Izraela<sup>3</sup>  
9 Częścią Jahwe jest lud jego Jakub  
Dziedzictwem Jahwe<sup>4</sup> jest Izrael<sup>5</sup>  
10 Znalazł go w ziemi pustynnej  
na pustkowiu wyjących zwierząt.  
Otoczył opieką, zajął się nim  
strzegł jak żrenicy swego oka.  
11 Jak orzeł czuwa nad swym gniazdem  
i lata nad swymi piskletami

<sup>1</sup> LXX i Vlg mają Bóg.<sup>2</sup> W TM brzmi 5a: Zbuntowali się przeciw niemu, aby nie być już jego synami, oto ich hańba, lub: synowie zepsucia.<sup>3</sup> 4 Q, LXX, Syp. Aq. VI Ol mają Boga.<sup>4</sup> Dosłownie: sznur jego dziedzictwa przez aluzję do losowania Iz 34, 17; Mich 2, 15; Ps 16, 5. 4.<sup>5</sup> TM wbrew odmiennej lekcji Sam. i LXX opuściła Izrael dla zachowania rytmu zwyczajnego 4+4.<sup>6</sup> TM ma: pobudza.

- rozpościera swe skrzydła i bierze je  
i nosi je na swoich piórach.  
12 Sam jeden Jahwe wiódł go<sup>7</sup>,  
a nie było wtedy żadnego boga obcego.  
13 Wywiódł go na najwyższe wzniesienie kraju,  
nakarmił<sup>8</sup> go płodami<sup>9</sup> pól,  
dał mu ssać miód (płynący) ze skały,  
14 śmietaną krów i mleko trzody  
z tłuszczem<sup>10</sup> jagniąt,  
baranów z Basan<sup>11</sup> i kozłów  
z mięsem dorodnej pszenicy  
a pijesz wino (będące) krwią winogron.

## 4

- 15 Jakub jadł i najadł się do syta<sup>12</sup>  
Jeszurun utył i poczał wierzgać,  
odrzucił Boga, który go stworzył,  
zlekceważył skałę, swe zbawienie!  
16 Rozbudził jego zazdrość przez (służenie) obcym bogom  
Pogniewał przez obrzydliwość,  
17 Składają bowiem ofiary demonom, które nie są Bogiem  
i bogom, których nie znają  
nowym i świeżo przybyłym  
których ojcowie wasi nie czcili.  
18 Pogardziłeś skałą, która cię zrodziła,  
i zapomniałeś o Bogu, który cię wydał na świat.

## 5

- 19 Jahwe ujrzał to i obszedł się pogardliwie  
ze swymi synami i swymi córkami.  
20 I powie: Zakryję przed nimi twarz moją  
i będę patrzył, jaki będzie ich koniec,  
ponieważ jest to rodzaj przeniewierczy,  
synowie, którym brakuje wierności.  
21 Uczynili mię zazdrosnym przez nicłość (uznaną) za Boga  
rozniewali mię przez swe czcze bałwany,  
także i ja uczynię ich zazdrosnym przez nicłość (uznaną) za lud  
rozniewam ich przez nicłość (uznaną) za lud.  
22 Ogień wytryśnie z nozdrzy moich  
i będzie palił aż do głębokości szeolu  
będzie niszczył ziemię i jej płody  
i obejmie fundamenta gór.  
23 Nagromadzę<sup>13</sup> na nich moje nieszczęścia  
wyczerpię przeciwko nim moje strzały.

<sup>7</sup> TM: dał mu odpocznienie.

<sup>8</sup> TM: jo'kel tj. je.

<sup>9</sup> Sam: tenúfat tj. ofiarę.

<sup>10</sup> mlekiem zsiadłym.

<sup>11</sup> LXX: synowie wołów.

<sup>12</sup> TM opuszcza 15a, gdyż byłoby o jedną połowę sztycha za dużo,  
jak w w. 14.

<sup>13</sup> Wyrażenie TM aspeh można też wokalizować za przekładami: ospan  
(od jāsaf) i będzie: pomnożę.

- 24 Będą wycieńczeni przez głód, wyczerpani<sup>14</sup> przez gorączkę i przez zarazę straszliwą.  
Skieruję na nich ząb dzikich zwierząt razem z jadem pełzających węzów.
- 25 Na zewnątrz miecz pozabija dzieci,  
a wewnątrz uczyni to przerażenie,  
(Zgina) młodzieniec jak i dziewczyna,  
dziecię razem z osiwiiałym starcem.

## 6

- 26 Powiedziałem: Obróciłbym ich w proch<sup>15</sup>,  
zagubiłbym i pamięć o nich pośród ludzi
- 27 gdybym nie lękał się chępliwości wrogów<sup>16</sup>,  
aby nie sądzili opacznie nieprzyjaciele jego i aby nie mówili: „Ręce nasze<sup>17</sup> mocniejsze i to nie jest Jahwe, który to uczynił”.
- 82 Gdyż oni są narodem postępującym lekkomyślnie,  
jakby nie posiadali zdrowego rozumu.
- 29 jeśliby byli rozsądnymi, toby to rozumieili i przemyśleli nad tym jaki będzie ich koniec<sup>18</sup>.
- 30 Jakże jeden człowiek mógł ścigać tysiące i jakżeby dwaj zdołali zmusić do ucieczki dwa tysiące,  
jak nie dlatego, że ich skała sprzedała i że sam Jahwe im ich wydał.
- 31 Nie jest bowiem ich skała, joko nasza skała ani wrogowie sędziami,
- 32 gdyż ich szczep winny pochodzi z winnicy Sodomy i jest częścią winnicy<sup>19</sup> Gomory,  
a ich winogrona są trującymi winogronami ich zaś grona są gronami gorzkimi,
- 33 a ich wino jest jadem węzów i straszyn jadem żmij.

## 7

- 34 „Czyż nie jest ukryty<sup>20</sup> we mnie i schowany pod pieczęcią w moich skarbach
- 35 Dzień zemsty<sup>21</sup> i obrachunku do mnie należy czas, gdy im się noga pośliznie i gdy bliski będzie dzień ich upadku a nagle rozsrzygnie się ich los”!
- 36 Jahwe bowiem okaże sprawiedliwość ludowi i ulituje się nad swymi sługami,  
gdy ujrzy, że im brakuje mocy i nie ma już niewolnika i wolnego,

<sup>14</sup> Sam ma j-l-h-m-w tj. poźre.

<sup>15</sup> Vlg wyrażenie TM afêhem czytała êfôh hêm tj. — ubi sunt LXX znów rozprosze, co suponuje lekcję hebr. afisem.

<sup>16</sup> LXX ma: „gniewu” wrogów tj. aby nie wyniszczyli całkowicie, — co daje dobry sens.

<sup>17</sup> LXX i Vlg mają: ręka nasza.

<sup>18</sup> TM, Vlg, Sam: przewidzieliby, zaś LXX aby przewidzieć to co się stanie.

<sup>19</sup> TM ma: šedmot pola, a LXX gałązke.

<sup>20</sup> Sam i LXX czytały kinus tj. zebrany.

<sup>21</sup> W miejsce lekcji Sam i LXX lejom, TM ma lilit tj. dla mnie (por. Rzym 14, 19; Hebr. 10, 13).

- 37 wówczas powie: Gdzieś są ich bogowie,  
skała, gdzieby mogli znaleźć ocalenie
- 38 Ci, którzy spożywają tłuszcz ich ofiar  
i piją wino z ich libacji  
Niechże powstaną i niech was wspomogą  
i niech roztoczą nad wami swą opiekę!
- 39 Patrzcie teraz, że ja, tak ja (jestem Bogiem)  
i nie ma innego Boga obok mnie.  
To ja, który zabijam i daję życie,  
gdy zranię, to ja i uzdrawiam,  
nikt bowiem nie jest wyjęty spod mej władzy!
- 40 Tak ja podnoszę rękę moją ku niebiosom<sup>22</sup>  
i mówię: Tak prawdziwe, jak to, iż żyję na wieki
- 41 iż zaostrzam mój błyszczący miecz  
i wezmę w rękę moją sporną sprawę  
wywrę zemstę na przeciwnikach moich  
i oddam w równy sposób, tym, którzy mię nienawidzą,
- 42 upiję moje strzały krwią,  
a miecz mój naje się ciała,  
krwi zabitych i jeńców,  
głów wodzów<sup>23</sup> nieprzyjacielskich”
- 43 Narody krzycicie radośnie na cześć jego ludu,  
bo Jahwe pomścił krew swoich sług  
i obrócił zemstę na jego przeciwników,  
oraz oczyścił ziemię<sup>24</sup> swego ludu<sup>25</sup>.

## I. ANALIZA LITERACKA PIEŚNI MOJŻESZA

Pieśń Mojżesza sprawia uczonym wiele trudności swoją strukturą literacką, która konsekwentnie znów utrudnia wielce i egzegezę tego utworu. Gdy jedni uczeni dopatrują się w nim dwóch zupełnie różnych utworów: pieśni dziękczynnej i złorzeczącej zarazem ze sobą zstopionych<sup>26</sup>, to inni<sup>27</sup>, broniący jednolitości tego utworu, usiłują dopatrzeć się w nim całego

<sup>22</sup> LXX dodaje: I przysięgam na moją prawicę.

<sup>23</sup> Dosłownie i włosów. Rozpuszczenie włosów należało do rytu wojny świętej (Por. Sdz 5, 2).

<sup>24</sup> TM ma: swoją ziemię, swój lud, a Syp swoją ziemię i swój lud.

<sup>25</sup> W LXX w 43 ma takie brzmienie:

Radujcie się niebioso razem z nim  
i niechaj się mu kłaniają wszyscy synowie Boży  
narody krzyczą na cześć jego ludu,  
wzmacniają go wszyscy aniołowie Boży,  
bo pomścił krew swoich synów  
i uczynił sprawiedliwość i odwrócił zemstę na jego nieprzyjaciół  
a nienawidzącym go dał zapłatę  
i oczyścił Pan ziemię ludu swego  
zaś 4 Q opuszcza: narody krzyczą... aż do: aniołowie Boży.

Ponadto do pieśni dodaje LXX w 44: A Mojżesz napisał tą pieśń wówczas i nauczył jej synów Izraela” (por. 31, 19).

<sup>26</sup> P. Winter, *Der Begriff Söhne Gotes im Mosesliede* 32, 1—43: ZAW 67/1955/40—48.

<sup>27</sup> E. Baumann, *Das Lied Moses (Dt. XXXII, 1—43 (auf seine gedankliche Geschlossenheit untersucht, VT 6/1956/414—424.*

szeregu różnych późniejszych dodatków. Ponadto uważano<sup>28</sup> pieśń Mojżesza za jakiś element obcy w Pwt i nie harmonizujący z jego całością literacką, czemu jednak znów zdaje się sprzeciwiać teologia tego utworu zgodna z teologią Pwt.

Ostatnio badania nad strukturą literacką przymierzy starożytnego Wschodu<sup>29</sup>, a także i przymierza Izraela<sup>30</sup> rzuciły wiele światła i na pieśń Mojżesza i to nie tylko na jej związek literacki z Pwt, ale także i na jej strukturę literacką.

Pieśń Mojżesza określana jest pod względem formy literackiej jako tzw. *ri b* tj. spór suwerena ze swym wasalem obwinionym o złamanie przymierza i jest jakby *ultimatum* wojennym<sup>31</sup>.

W Biblii znajduje się cały szereg utworów pokrewnych z pieśnią Mojżesza (Iz 1,2—20; Mich 6,1—8; Jr 2,2 32; Ps 50), które możnaby też określić mianem *ri b* tj. sporu Jahwe z Izraelem. Zwrócił na nią swą uwagę już H. Gressmann<sup>32</sup>, nie ominął ich H. Gunkel<sup>33</sup>, pisząc o stworzeniu przez proroków dwóch rodzajów literackich: groźby (*Drohwort*) i nagany (*Scheltwort*), której pewną odmianą jest *ri b* tj. spór L. Köhler<sup>34</sup> wyróżnił *ri b* dwa gatunki: jeden, gdy Jahwe oskarża Izraela i drugi, gdy Jahwe oskarża bogów pogańskich, wiążąc ten rodzaj literacki z tzw. stylem posła (*Boten stil*).

Z kolei szereg uczonych zajęło się genezą rodzaju literackiego *ri b* J. Begrich<sup>35</sup> wywodzi go z debat sądowych, zaś E. Würtwein<sup>36</sup> z kultu, gdzie Jahwe skarżył się przez usta proroka na Izraela w sanktuarium z okazji jakiegoś święta, wreszcie H. B. Huffman<sup>37</sup> sądzi, że *ri b* jest związany ze złamanym przymierzem. Ma on bowiem wiele paralel w różnych dokumentach dyplomatycznych II tyściałecia po Chr., a w szczególności w formularzach zawierających wypowiedzenie wojny przez królów swoim zbuntowanym wasalom. Dość by tu wspomnieć *ri b* tj. skargę Tikulti — Ninurty<sup>38</sup>, króla asyryjskiego, skierowaną do Kasztiliasza swego wasala, w której obwinia go o złamanie przymierza, jakie przysiągł zachować na niebo i na ziemię.

<sup>28</sup> Por. P. Buis — J. Leclerq, *Deutéronome*, Paris 1963, 192.

<sup>29</sup> V. Korošec, *Staatsverträge in keilschriftlicher Überlieferung Akten des 24 internationalen Orientlisten — Kongresses*, München 1959, 142—144.

<sup>30</sup> K. Baltzer, *Das Bundesformular*. Neukirchen 1960.

<sup>31</sup> F. Harvey, *Le Rib — Pattern. Requisitoire prophète que sur la rupture de l'alliance*, Bb 43/1962/172—196.

<sup>32</sup> *Die literarische Analyse Deuterojesaias*, ZAW 34 (1914) 254—297.

<sup>33</sup> Zob. przedmowę do dzieła: H. Schmidt, *Die grossen Propheten* (Die Schrift des AT im Auswahl, II Göttingen 1915, LXV).

<sup>34</sup> *Deuterojesaia stilkittisch untersucht*, BZAW 37, Giessen 1923, 110, 120.

<sup>35</sup> *Sudien zu Deuterojesaia*, BWANT 77, Stuttgart 1938, 14—42.

<sup>36</sup> *Der Ursprung der prophetischen Gottesrede* ZAW 49 (1952) 1—16.

<sup>37</sup> *The Convenient Lawsuit in the Prophets* JBL 78 (1959) 285—295.

<sup>38</sup> Por. W. G. Lambert, *Three Unpublished Fragments of the Tukulti — Ninurta Epic*. AFO 18 (1957) 38—51.

Wypowiada Tikutli — Ninurta wojnę Kasztiliasznowi, ma która dowieść jego słuszności.

Inny przykład starowschodniego rîb gdzieś pięć wieków starszy od poprzedniego pochodzi z Mari<sup>39</sup>.

Wszystkie te dokumenty dotyczące sporu suwerena z wasalem (hebr.: rîb) mają mniej więcej taką strukturę:

1) Najpierw idzie uroczysty prolog, w którym występuje zwyczajnie posłaniec króla — suwerena do wasala, któremu przekazuje skargi jego pana z powodu złamania przymierza, zaprzysiężonego wobec nieba i ziemi.

2) Skarga suwerena jest ujęta w szereg retorycznych pytań, które winny uprzytomnić wasalowi jego winę.

3) Celem lepszego uprzytomnienia winy wasalowi suweren przypomina mu ważniejsze dobrodziejstwa, jakie jemu wyświadczył.

4) Po wyliczeniu tych dobrodziejstw znów suweren przechodzi do skargi na swego wasala, wymawiając mu szczegółowo różne jego uchybienia.

5) Z kolei poseł suwerena zapowiadał wasalowi karę, która spadnie na wasala. Karą tą jest bliska wojna, zakończona niechybnie klęską wasala.

6) W zakończeniu jest zaznaczone, że suwerenowi nie wystarczyły żadne zewnętrzne akty wasala bez wewnętrznej uległości i bez zachowania istotnych nakazów przymierza.

Jeśli porównamy ten schemat pozabiblijny wypowiedzenia wojny przez suwerena wasalowi z biblijnym fîb tj. sporem Jahwe z Izraelem, to uderza nas tożsamość formy. Tu i tam jest użycie posłańca, wzywanie na świadka nieba i ziemi. Tu i tam winą wasala jest złamanie przymierza. Tu i tam jest tożsamość sędziego i oskarżyciela oraz zapowiedź klęski, ktorej nie zdołają zapobiec żadne inne czyny wasala.

Widzimy z tego, że rîb biblijny stanowi tylną stronę dyptychu, którego przednią stroną stanowiło przymierze Jahwe z Izraelem. W takim kontekście rîb znajdującym się w Pwt 32,1—34, jest jaknajbardziej organicznie związany z przymierzem synaickim i jego odnowieniem zapowiedzianym na nizinach Moabu.

Różni się ten rîb jedynie tym od innych analogicznych utworów, znajdujących się głównie u proroków, że jeśli skargi Jahwe u proroków dotyczyły jakiegoś konkretnego przestępstwa, sprecyzowanego przez określenie okoliczności, to inaczej sprawa ta przedstawia się z pieśnią Mojżesza w Pwt. 32,1—34. Tekst tego oskarżenia powtarzano ciągle w nauczaniu religijnym celem zachęcenia Izraelitów do wierności względem Jahwe i przykazań. To też nie mogło tu chodzić o jakieś skonkretyzowane przestępstwa, ale o przestępstwa ogólne przeciw zawartemu przymierzemu. Potwierdza to zresztą całkiem wyraźnie introdukcja do tej pieśni, jaka znajduje się w Pwt. 31,19—21: „Zapiszcie sobie teraz tę pieśń i nauczcie jej

<sup>39</sup> Por. G. Dossin, *Une lettre Iarîm — L'im roi d'Alepà Jašub Jahad roi de Dir*, Syria 33 (1956) 163—169.

synów Izraela. Włóście<sup>40</sup> ją sobie w swe usta, aby mu służyła jako świadectwa przeciw synom Izraela. Gdy bowiem zawiodę ich do ziemi, którą którą przyrzekłem pod przysięgą ich ojcom, mlekiem i miodem płynącą, gdzie będzie jadł, nasyci się, utyje i zwróci się do bogów obcych i będzie im służył i wzgardzi mną, zerwie moje przymierze.

Lecz gdy liczne nieszczęścia i przeciwności dotkną cię i upokorzą, wówczas ta pieśń będzie świadectwem przeciw niemu, dlatego potomstwo twe nie zapomni jej”.

Pieśń tedy Mojżesza w Pwt 32, 1—34, ma za przedmiot nie faktyczną, ale warunkową apostazję i jej warunkowe ukaranie. Miała ona na celu przestrzegać Izraelitów przed złamaniem przymierza, co jednak nie wyklucza możliwości ułożenia tej pieśni w jakichś specyficznych okolicznościach, które ją czyniły aktualną.

Wypadki do których pieśń czyni aluzję są tak opisane ogólnie, że nie można odgadnąć z tego czasu ich powstania. To też nic dziwnego, że uczeni w tej kwestii stoją na dwóch przeciwnych pozycjach. Według jednych<sup>41</sup> w poemacie mają być aluzje do czasów niewoli babilońskiej tj. do VI wieku, zaś według innych, jak O. Eißfeldt<sup>42</sup>, do czasów zwycięstwa Filistynów tj. do XI wieku. Kryteria literackie nie są też decydujące. Jeśli bowiem pieśń ma wiele wspólnych momentów z prorokami niewoli, pismami dydaktycznymi, oraz najmłodszymi częściami Pwt 4, 40; 29, 17—28, to ma on również i wiele wspólnych elementów także i z najstarszymi poematami, jak kanyk Debory, czy elegia Saula<sup>43</sup>.

Nie można też ustalić czasu powstania pieśni. Jeśli bowiem język wykazuje w wielu miejscach niezwykłą doskonałość, która wskazywałaby na późne powstanie kanyku, co jeszcze popiera istotnie różnych aramizmów, nie brak też i w poemacie wielu archaizmów (np. sur tj. skaʿa w w. 4. 18. 31; šādeh tj. pole w w. 13 b i rzadkość matres lectionum). Sądzimy, że zjawisko to da się jedynie wyjaśnić redakcją poematu w dwóch etapach, z których pierwszy musi sięgać czasów Mojżesza tj. czasów odnowienia przymierza synajskiego, a drugi czasów upadku Samarii, a nie

<sup>40</sup> TM ma l. pojedynczą, ale LXX ma liczbę mnogą co lepiej harmonizuje z kontekstem.

<sup>41</sup> Zob. R. Tournay, RB 67 (1960) 121—123; R. Meyer, *Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8 (43 C 4Q) für die Auslegung des Moseleides: Verbannung und Heimkehr*, Festschrift W. Rudolph. Tübingen 1961, 197—209.

<sup>42</sup> *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956, 271; Por. *Das Lied Moses Deuteronomium, 32,1—43 und das Lehrgedicht Asaphs, Psalm 78 samt einer Lieder, Berichte der Analyse der Umgebung des Moses Sächs.* Akademie zu Leipzig. Phil-hist. Klasse, 104/5. Berlin 1958 Tu też trzeba zaliczyć H. Wildenberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, ATANT 37, Zürich 1960, W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinartraditionen* Tübingen 1961, 82 n. 5. W. F. Albright, *Some remarks on the Song of Moses* VT 9 (1959) 339—346.

<sup>43</sup> W. F. Albright, art. cyt. 346.



dopiero w czasach niewoli babilońskiej. Odnowienie bowiem przymierza na Synaju zakłada i równoczesny lęk o jego zerwanie. Wprawdzie wszystkie paralele hetyckie nie przypuszczają możliwości zerwania przymierza, chyba w przekleństwach, które je kończą. Lecz jeśli pośrednik przymierza synajskiego Mojżesz zwracał się do ludu pod koniec swego życia, jak to przedstawia Pwt 31, 19. 21 to musiał przestrzec przed możliwością złamania przymierza, zwłaszcza, że miał w tym względzie smutne doświadczenia z kultu złotego cielca. Przeredagowanie tej pierwotnej pieśni Mojżesza nie musiało nastąpić dopiero w okresie niewoli babilońskiej. Pokrewieństwo bowiem z tekstem powstałym w czasie niewoli można też wyjaśnić zależnością tych ostatnich od pieśni Mojżesza. Aramaizmy zaś w Pieśni Mojżesza możnaby znów wytłumaczyć wpływem emigrantów z północnego królestwa izraelskiego na aktualną formę Mojżesza. Zresztą i mieszkańcom królestwa judzkiego nie było z pewnością obce posługiwanie się aramajskimi wyrazami, zwłaszcza, gdy się weźmie pod uwagę tzw. wojnę syro-efraimską z Achazem królem Judy (ok. 735 r. przed Chr.).

Styl pieśni Mojżesza jest tradycyjny. Ma jednak pieśń Mojżesza aż 14 hapax legomena<sup>44</sup>. Wiersze mają w większości po 3+3 akcenty, ale rytm wykazuje niejednokrotnie nieregularności, które dadzą się łatwo wyjaśnić swobodą, jaka jest cechą poezji hebrajskiej i którą odróżnia ją od sztywności poematów ugaryckich, czy babilońskich. Ta swoboda może nam w części wyjaśnić nagłe zmiany mówców, które łamią jedność drugiej części pieśni. Należy tu widzieć przeróbkę tekstu dawnego, chociaż nie można go zrekonstruować, jak to próbował uczynić P. Winter<sup>45</sup>.

Sposób powstawania kantyku czyni mało prawdopodobnym podział tego kantyku na regularne strofy. Z trzech strof wyróżnionych przez P. W. Skehana<sup>46</sup>, a obejmujących 23 wiersze jedynie pierwsza tworzy jedność (w 1—14b); w zgrupowanie wierszy po 7 począwszy od w. 22 wydaje się przypadkowe. To też wydaje się, że tekst pieśni Mojżesza winien być podzielony według schematu skargi klasycznej z tym, że należy do tego schematu dodać jeszcze dwie inne części, które jednak również harmonizują z tym schematem.

## II. KOMENTARZ PIEŚNI MOJŻESZA

### 1. Prolog (1—4)

Początek pieśni Mojżesza ze swym tradycyjnym apelem do nieba i ziemi (Iz 1,2; Mich 1,2; Ps 50,4) posiada specjalnie uroczysty charakter. Jak w przymierzach pogańskich królów hetyckich ze swymi wasalami<sup>47</sup>

<sup>44</sup> S. R. Driver, *Deuteronomy*, Edinburgh 1902, 348.

<sup>45</sup> Art. cyt. 40.

<sup>46</sup> P. W. Skehan, *The structure of the Song of Moses in Deuteronomy*, CBQ 13 (1953) 153—163.

<sup>47</sup> Por. H. B. Huffman, JBL 78 (1959) 285. Por. W. L. Moran, *Some Remarks on the Song of Moses*, Bb 43 (1962) 317—320.

znajdują się wezwania kontrahentów do bóstw nieba i ziemi, aby były stróżami powziętych zobowiązań, tak autor biblijny, wyznawca jedynego Boga Jahwe zwraca się do całego wszechświata tj. nieba i ziemi, aby jako stworzenie Boże zsyłało człowiekowi różne dobra w wypadku wierności, względnie różne zła i nieszczęścia w wypadku niewierności zawartemu przymierza.

By zaś to lepiej uzmysłwić swym słuchaczom te różne dobra jakich im użyczy wierność Przymierzu zestawia je z deszczem spadającym na palestyńską ziemię. Porównanie to miało dla Izraelitów mieszkających w Kanaanie specjalną wymowę, gdzie kłeska posuchy należała do częstych wypadków. Szczególnie ważny dla urodzaju w Kanaanie był ten deszcz, który kropla po kropli spada na ziemię, aby ją do głębi przeniknąć<sup>48</sup>. Ponadto porównuje też skutki wierności przymierzu Bożemu do skutków, jakie przynosi ulewny deszcz<sup>49</sup> (hebr. *sec'irim*), który na wiosnę zwilża rośliny w formie niezliczonych (hebr. *rebinim*) kropel a bez którego wszystko wysycha.

Obowiązkiem tedy Izraelitów jest wysławienie imienia Jahwe, jego majestatu, potęgi i wierności, a Jahwe nienaruszony w swoich obietnicach jako skała dotrzyma swych przyrzeczeń i ześle łaski względnie kary na Izraela. Znakomitego kontrastu użył Autor, aby przeciwstawić różnicę między postawą Jahwe i jego prawością, wiernością, a postawą Izraelitów, ich przewrotnością i niewzruszonością, określając Jahwe jako skałę, opokę. Wyrażenie to zachodzi kilka razy w omawianym kantyku i gdzieindziej w Biblii (Ps 18, 32; 95, 1; Rdz 49, 24; Iz 44, 8 itp.), a zawsze oznacza wierność bezpieczne schronienie i niezwyciężone przez wrogów. LXX, a za nią Vg zastąpiły wyrażenie skała wyrazem Bóg. To usunięcie metaforycznego wyrażenia skała ma swe źródło w przesadnej trosce tłumaczy, aby usunąć możliwość wszelkiej błędnej koncepcji Jahwe przez utożsamienie wielu pogańskich ludów swego bóstwa ze skałą, czy sakralnymi słupami. Sw. Paweł użyje tej metafory na oznaczenie Chrystusa, który na wzór skały postępuje za Izraelitami wędrującymi po pustyni i towarzyszy wiernym w ich ziemskiej wędrówce. Z tą niewzruszoną wiernością Jahwe swym obietnicom, łączy się doskonałość i sprawiedliwość jego czynów, która się ujawnia w rządach światem, a szczególnie Izraelem.

## 22. Oskarżenie Izraela (5—6)

Na tle wierności i świętości Bożej występuje niezwykle silnie niewierność i złość Izraela. O tej niewierności i złości Izraela opowiada — zgodnie z postulatami tego rodzaju literackiego — wysłannik Boży i to przeważnie w formie pytań skierowanych w imieniu Jahwe do całego narodu izraelskiego. Aczkolwiek nie może być wątpliwości, że

<sup>48</sup> Por. św. Hieronim, Ep 54, IV PL 22, 555.

<sup>49</sup> Por. Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VT Suppl 6, Laiden 1958, 22.

taki jest sens w 5—6, to jednak dokładne ich wyjaśnienie, zwłaszcza w. 5 napotyka na poważne trudności z powodu niechybnego skażenia tekstu. Dosłowne bowiem przełożenie w. 5 w TM daje takie brzmienie: *On działał przewrotnie względem niego, nie są jego synowie (lecz) ich hańby*. Na ogół uczeni rekonstruują ów tekst w liczbie mnogiej, zgodnie z Sam i LXX, nadając mu takie brzmienie<sup>50</sup>: *Oni postępowali niegodnie względem niego i nie są jego synami, bo plama jest w nich*. Ponieważ wyrażenie: *i nie są jego synami (tj. Jahwe), bo plama jest w nich* oznacza niechybnie Izraelitów, łamiących swe zobowiązania, dlatego można je krótko ująć: *synowie niewierności*. Taka rekonstrukcja tekstu w 5a harmonizuje z brzmieniem w. 5b, gdzie autor nazywa Izraelitów rodzajem złym i przewrotnym.

Po tym krótkim stwierdzeniu przewiny Izraelitów, autor nie może sobie wytłumaczyć tej ich głupoty, niewdzięczności względem Boga, toteż zwraca się do nich z retorycznym pytaniem aby mu zechcieli wytłumaczyć to swoje postępowanie względem swego Stwórcy Ojca, który ich uczynił pod Synajem wybranym swoim narodem.

### 3. Dobrodziejstwa Jahwe dla Izraela (7—14)

Aby obudzić w swym narodzie jeszcze głębsze poczucie winy (por Ez 16; Ps 78; 105) każe mu spojrzeć poeta na swą przeszłość, opromienioną cudowną opieką Jahwe nad Izraelem. A dowiedzieć się mogą o tej przeszłości czy to od swych ojców (por. 5, 7; 6, 7—20 itp.), czy to od starszych w Izraelu. Widać z tego, że autor tych wierszy żyje w czasach dość już odległych od zawarcia przymierza na Synaju, podróży po pustyni i wejścia do Kanaan.

Odpowiedź ojców i starszych w w. 8 mówi o planie miłości Jahwe ku poszczególnym narodom, wśród których naród izraelski zajmuje uprzywilejowane stanowisko. Na czym zaś to uprzywilejowane stanowisko Izraela polega jest trudno ustalić wskutek różnego brzmienia ostatniego słowa w w. 8: Izrael (TM, Sam) względnie Bóg (4Q, LXX, Syp, Łac, Aq). Obie lekcje są jednakowo prawdopodobne, toteż obie mają tę samą liczbę zwolenników wśród uczonych. Jeśli byśmy przyjęli lekcję, końca w. 8 „synów Bożych”, to wówczas mielibyśmy taki sens tego wiersza, że poszczególne narody są przydzielone w opiekę jakiegoś z synów Bożych tj. jakiegoś anioła (por. 4, 19), zaś Jahwe dla siebie zarezerwował opiekę nad Izraelem (por. 5, 9). Mielibyśmy tedy zawartą tą samą naukę, jaka się znajduje u Dn 10, 13. 20—21; 12, 1 i u Syr 17, 17, oraz w literaturze żydowskiej, a mianowicie, że poszczególnymi narodami opiekują się specjaliści aniołowie. Raczej jednak za autentyczną lekcję należy uznać: synów Izraela, gdyż wówczas lepiej uwydatnia się paralelizm w tym wierszu. Mielibyśmy tedy w w. 8 taki sens; Gdy Jahwe dzielił ziemię między narody, to już wówczas myślał o przyszłym narodzie izraelskim,

<sup>50</sup> E. Dhorme, *La Bible, L'Ancien Testament*, Paris 1956, 1, 608.

rezerwując dlań specjalne miejsce na ziemi. Ciekawą interpretację w. 8 podaje Targum Jonatana, który w oparciu o opis Rdz 10 o 70 narodach i Wj 1, 15 o wejściu 70 synów Izraela do Egiptu, sądzi, że Jahwe tyle stworzył narodów ilu było przodków narodu izraelskiego. W każdym wypadku sens w. 8 jest ten, że stworzenie i historia świata są skierowane do przyszłego Izraela. Tą samą myśl wypowie św. Paweł w liście do Efezjan odnośnie nowego Izraela tj. Kościoła (1, 4).

W wierszach następujących uzasadnia autor myśl poprzednią o wybraństwie Izraela, dodając, że Jakub, tj. naród izraelski jest umiłowaną częścią Jahwe i jego dziedzictwem (w 9). A miłość ta miała swoje największe nasilenie w czasach wędrówki Izraelitów po pustyni, kiedy to Izrael bez pomocy Jahwe zginąłby bez śladu. Była bowiem pustynia dzika i pusta, pełna dzikich zwierząt, wyjących przerażająco. Bez pomocy Bożej zagubiłby się Izrael na pustyni i zginąłby z głodu i pragnienia. Aby zbawić swój lud, Jahwe otoczył go swą troską, pouczał, czuwał nad nim, jak się czuwa nad źrenicą oka. W przeciwieństwie do Pwt 8, 2—3, 5, 15, gdzie pobyt Izraelitów na pustyni jest przedstawiony, jako czas próby, w kantyku, jak i u proroków (Oz 2, 17; Jr 2, 1—3; Ez 16, 6—14) symbolizuje raczej czas specjalnej miłości Jahwe ku Izraelowi.

Wielką zaś łaskę wybraństwa zawdzięcza Izrael samemu Jahwe bez pomocy innych bogów. Izrael, jak to często akcentuje Pwt (6, 4) nie zawdzięcza niczego, ani w przeszłości, ani obecnie, jak tylko Jahwe, który jest jedynie prawdziwym Bogiem. Jak wiemy z innych ksiąg biblijnych, to przypomnienie Izraelitom tej prawdy było zawsze aktualne, aż do powrotu z niewoli, gdyż żyjąc w Kanaan wśród pogan, oddającym kult różnym bóstwom płodności, byli zawsze skłonni do naśladowania ich w tym względzie.

W szczególności Jahwe wprowadził Izraelitów do Kanaanu i to na najwyższe szczyty kraju, co według pojęć semickich, a także i biblijnych (por. Am 4, 13; Mich 1, 3; Jb 7, 8; Pwt 33, 29; Hab 3, 19; Ps 18, 34) oznacza ostateczne zdobycie tego kraju<sup>51</sup>. Ze zdobyciem zaś kraju Kanaanu ubodzy Izraelici przybywający z pustyni stali się panami wielkich bogactw tego kraju, które wychwala i gdzie indziej Pwt (8, 7—9).

#### 4. Grzech Izraela (15—18).

Izrael obdarzony przez Jahwe tak wielkimi dobrodziejstwami, zapomniał o Dawcy tych dobrodziejstw, okazując mu niewdzięczność, zamiast

<sup>51</sup> Por. A. Bertholet, *Deuteronomium*, KHC 5, Freiburg i. B. 1899, 97; A. Clamer, *La Sainte Bible* 2, Paris 1940, 718; A. Dillmann, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* 2 KH 3, Leipzig 1886, 400; S. R. Driver, *Deuteronomy* ICC Eelinburgh 1902, 359; E. König, *Das Deuteronomium*, KAT 3, Leipzig 1917, 208; C. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua*, HK 3, Göttingen 1900, 117. Nieco inaczej S. Mowinkel *Drive and or ride in O. T.* VT 12 (1962) 298, a jeszcze inaczej W. L. Moran, art. cyt. 323.

wdzięczności, wzgardę — zamiast czci, przez służenie bogom kananej-skim. Często przestroga Pwt (6, 10—13; 8, 14; 28, 47) o niebezpieczeństwach, jakie czyhać będą na Izraelitów w ziemi Kanaan okazywała się okaza-wała się prawdziwa. Izrael, który miał nosić imię honorowe *Jeszurun* tj. sprawiedliwy, wspomniane i u Oz 13, 6, u Iz 44, 2 (a będące formą zdrobniałą od tematu *jāšar* być sprawiedliwy) przez swe postępowanie niesprawiedliwe wobec Jahwe wyrzekł się tego imienia. A wyrzekając się tego imienia postąpił nierozumnie jakby nie miał używania rozumu. Przedstawia znów tę głupotę Izraela poeta w sposób niezwykle obraźliwy (w 15). Podobny do zwierzęcia dobrze odżywionego Izrael obsypany przez Jahwę licznymi dobrami stał się tłustym, otyłym, grubym, a równo-cześnie zadowolonym z siebie. Toteż shardział i odwrócił się od Boga, który go stworzył, wystawiając przez to na zniesławienie Jahwe, gdyż inne narody mogły by odtąd uważać go za Boga słabego, który nie może swemu narodowi przyjść z pomocą i dlatego naród ten odwrócił się odeń. Izraelici zniesławili Jahwe nie tylko przez odwrócenie się odeń, ale jeszcze bardziej przez oddawanie czci innym bogom, budząc takim postępowaniem zazdrość u Jahwe, który jako jedyny Bóg nie może zezwolić na służbę obcym (hebr. *zārîm*) tj. bogom (Por. Iz 43, 12; Jr 2, 25; 3, 13).

Takie postępowanie jest obrzydliwością dla Jahwe (Por. Iz 41, 24; Ez 12, 16; 14, 6; 16, 2). Szczególniejszą zaś obrzydliwością dla Jahwe jest skądanie przez Izraelitów ofiar demonom, które nawet u pogan nie należały do bóstw w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Kończy zaś poeta biblijny swój opis grzechów Izraela stwierdzeniem jeszcze raz (w. 18) jego niezwyklej złości i niewdzięczności, gdyż jest zuchwałym odrzuceniem Boga i zapomnienie o tym, któremu Izrael zawdzięcza istnienie i wszystko to, co posiada.

#### 5. Ukaramie Izraela (19—25).

Mimo wielkiej dobroci Jahwe dla Izraela musi on ten naród ukarać za jego niewdzięczność i złośliwość i to zarówno mężczyzn, jak i kobiety. A ukarze Jahwe Izraelitów podobnie do ich przewiny. Ponieważ Izrael odwrócił się od Jahwe przez zwrócenie się do obcych bogów, dlatego i Jahwe przestanie się nimi interesować, co wyraża obrazowy zwrot i Jahwe odwróci się od Izraela i nie będzie dłań dłużej jego ojcem. Izrael wypadnie z relacji syna (par 14, 1; Wj 4, 22; Iz 11, 1 itd.), gdyż zawarty w w. 20, że Bóg zakryje swoją twarz przed tym narodem niewiernym.

Ta groźba według św. Pawła spełniła się w oczach Chrystusa, gdy to Bóg wezwał pogan, aby ich uczynić ludem swoim w miejsce nie-wiernego Izraela. Trudno tu dociekać o jakim narodzie myśli autor, gdyż określa go nazwą ogólną *gôj nâbâl* tj. narodem nędznym nierozum-

nym, niecywilizowanym, którą można stosować do różnych narodów w starożytności.

Wiersze 22—25 stanowią jedną z najstarszych serii kar, jakie zachodzą w księgach prorockich (Jeremiasz 9, 20; Ezechiel 7, 15, a jeszcze częściej w utworach apokaliptycznych. Są tu one przedstawione barwniej, niż przekleństwa tekstów przymierzy. Gniew Jahwe przedstawia autor (w. 22), jako ogień, który pożera wszelkie rzeczy na ziemi i w głębokościach szeolu niszczące nawet fundamenty najwyższych gór. Przez ten obraz ognia, niszczącego i to co jest na ziemi i to co jest w jej głębinach, pragnie autor pouczyć, że nikt nie zdoła się uchronić przed karami Jahwe. A będą to kary różnego rodzaju, jakie Jahwe nagromadzi dla ukarania winnych. Zaczyna zaś autor od wzmianki o klęsce głodu (w. 24), która należy do stałego repertuaru kar, zapowiadanych przez proroków. Z kolei wymienia autor zarazę, którą określa nazwą rešef oznaczającą również bóstwo kananejskie, podziemie, epidemii. W języku hebrajskim wyrażenie rešef oznacza również błyskawicę. Takie skojarzenie różnych idei jest dość częste w mitologiach semickich. Inną klęską jest meriri tj. jakaś choroba bolesna, bliżej nieokreślona.

A jeszcze inną klęską to ząb dzikich zwierząt i jad pełzających węży. Najgorszą wreszcie klęską to wojna, która mieczem się będzie śmierć na ulicach i placach miast, a straszną wieścią szerzyć będzie lęk i przeżalenie. I zginą od tej klęski i młodzi i starzy (w. 25).

#### 6. Skarga przeciw poganom (26—33)

Nadzieja dla grzesznego Izraela zjawia się w w. 26 mimo całej mocy grózb Bożych wypowiedzianych poprzednio. Izrael zasługuje na wyniszczenie go przez Boga, ale to byłoby hańbą dla Jahwe, gdyż nieprzyjaciele narodu wybranego myśleliby wtedy, że to siła ich i ich bogów zadały klęskę Izraelowi i ich Bogu, który ich wybrał za swój naród. Ten motyw skłaniający Izraela do miłosierdzia występuje często w modlitwach biblijnych (Wj 32, 10; Pwt 9, 28). Szeroko go rozprowadza druga część Księgi Izajasza (48, 9—11) i Ezechiel (20, 9, 14, 22). I faktycznie dla otaczającego Izraela świata sukcesy narodu wybranego, jak dziś sukcesy Kościoła budziłyby szacunek dla ich Boga, jak znów ich klęski budziłyby lekceważenie ich religii. Jeśliby się zaś przyjęło, że zachodzący w w. 27 hebrajski wyraz, ka'as nie oznacza w naszym tekście naśmiewania, ale raczej karanie, toby wiersz ten zawierał inny motyw okazania przez Boga przebaczenia Izraelom. Motywem tym byłoby nadużycie przez pogan wyznaczonej im misji ukarania Izraelitów. Motyw ten zachodzi często w grózbach proroków przeciw narodom pogańskim (Iz 10, 5—19; 47, 6—7 itp.). Takie nadużycie misji jest czynem pychy i zasługuje na karę. Ze względu na kontekst wydaje się, że raczej tego drugiego sensu należy dopatrzeć się w w. 27. Pozostawienie bowiem bez kary

nieprzyjaciół Izraela obudziłoby w nich przekonanie o ich mocy, a słabości nie tylko Izraela ale i ich Boga Jahwe. Jest to nierozsądna opinia tych nieprzyjaciół Izraela. Jeśliby mieli mądrość życiową, to powinni wiedzieć z doświadczenia, że Jahwe, aczkolwiek dopuszcza ukaranie Izraela, to jednak, gdy Izrael szczerze się doń nawróci, przebacza mu i karze tych, którzy go uciskali. Ilekroć to bowiem razy odnosili Izraelici zwycięstwo niezwykle nad nieprzyjaciółmi o wiele razy od nich liczniejszymi i potężniejszymi. Ze zwycięstw tych niezwykłych Izraela powinni poznać potęgę Jahwe-Skały narodu izraelskiego. Jeżeli zaś ponosili klęski Izraelici, to nie dlatego, żeby tego dokonała moc ich nieprzyjaciół. Nieprzyjaciele bowiem Izraela nie mogą być sędziami Izraela, mającymi władzę karania ich, gdyż sami są szczególnie zepsuci, bo wierzą w nicosć i jej cześć oddają. Jak Izrael (Iz 5, 7; Ps 80, 9) tak i te nieprzyjacielskie narody są porównane do szczepu winnego, mającego winogrona zatrute, gdyż pochodzi ten szczep z winnicy Sodomy i Gomory<sup>52</sup>, mających w Biblii reputację szczególnie zepsutych miast. Te zatrute winogrona porównuje autor do jadu potworów i trucizny żmij.

#### 7. Ukazanie pogan i zbawienie Izraela (34—43).

Niespodziewanie nadszedł koniec, o którym nie chcieli myśleć poganie, oddając się różnym występkom (Por. w. 23 por. Oz 13, 12) i prześladowując Izraela. Jahwe przez długi czas chował w skarbcu wyrok skazujący narody pogańskie na ukaranie, aby go stamtąd wyciągnąć w stosownym czasie i rozpocząć jego wykonanie (W. 34—35). Dzień bowiem zemsty i obrachunku, Jahwe wyznacza każdemu. Od jego woli zależy chwila potknięcia się nogi, czyli zmiany losu grzesznika. W liście do Rzymian (12, 19) i Hebrajczyków (10, 13) w 35a jest cytowany nieco w odmierzonej formie od tej jaką podaje LXX (: Dzień), czy TM (: Do niego), a mianowicie: *Do mnie należy zemsta i odpłata*. Wszystkie jednak te różne formy wyrażają tę samą ideę, a mianowicie, w wymierzaniu kary każdemu zależy od Jahwe.

A wymierzy Jahwe karę poganom nie tylko po to, aby pokazać swą wielkość, ale także z miłosierdzia dla Izraela, gdzie nie ma już dawnej dumy, której wyrazem jest ręka wyciągnięta (por. Iz 38, 2; 57, 10) i gdzie nie pozostał ani niewolnik, ani człowiek wolny tj. gdzie wszyscy poczuli swoją słabość.

W wierszach 37—39 pieśniarz zwraca się najprawdopodobniej do pogan, których ma osiągnąć karząca sprawiedliwość Boża, aby przez nią poznali wyższość Jahwe nad swych bogów, którzy im nie zdołają przyjść

<sup>52</sup> W TM jest *š e d m ô t* (tj. pola Gommy) względnie *pola Mota Gommy*. Wyrażenie *pola Mota* jest terminem technicznym kananejskim, na oznaczenie pól sztucznie zwilżanych, a co pozostaje z rytmem pochowania Mota w ziemi suchej (Por. M. R. Lehmann. *A new interpretation of the terms š e d m ô t* VT 3 (1953) 360—371.

z pomocą. Przed Jahwe te narody nie istnieją. Jahwe jest jedynie Bogiem, który kieruje historią narodów, przywodząc je nieraz do niebezpieczeństwa śmierci i znów przywodząc do kwitnącego życia. Podobne idee znajdują się niemal dosłownie wyrażone w drugiej części księgi Izajasza (por. w. 39 i Iz 43, 13).

W trzech następnych wierszach (40—42) w sposób tradycyjny, pełen okrucieństw jest przedstawione ukaranie narodów pogańskich (por. Wj 15, 3; Lb 3, 3; Hab 3, 11; Iz 42, 13; 59, 17). Według koncepcji ogólnosemickiej i kara Boża nie mogła być inaczej ujęta jak w formie strasznej masakry. Na wzór semicki, gdzie zemsta należała do obowiązków pokrzywdzonego zjawia się Jahwe przed narodami pogańskimi, a wyciągnąwszy swą rękę ku niebu zaprzysięga im zemstę. A po przywzianiu zbroi wystąpił Jahwe jako wojownik (Por. Iz 63, 3—6; Jr 25, 30—33; 50, 25—29) i zadał nieprzyjacielom swego narodu dotkliwą klęskę upajając swe strzały krwią i nakarmiając swój miecz ciałem zabitych i jeńców.

Pieśń Mojżesza kończy się w. 43, mającym trzy wersje. Jedna LXX dłuższa licząca 4 wersety, powtarzające częściowo treść w. 41 i druga TM krótsza licząca jedynie 2 wersety. Fragment z 4 grotp w Qumran przedstawia 3 wersję pośrednią, posiadającą trzy wersety. Trudno rozstrzygnąć<sup>53</sup>, która z tych trzech wersji jest oryginalną. Poeta natchniony wzywa inne narody, które nie brały udziału w ucisku Izraela, aby wzięły udział w wychwalaniu zwycięstwa Jahwe nad wrogami jego ludu (Por. 29, 21; Iz 42, 10—12; Ps 66, 8). Stan bowiem grzechu, który pokrywał kraj i wtrącił go w nieszczęścia (Por. 21, 8) został usunięty. A oczyszczenie tego dokonał sam Jahwe (Por. EEz 36, 25), przebacząc grzechy ludu swego i wyrzucając nieprzyjaciół z jego ziemi (Por. Iz 52, 1).

Konkludując widzimy, jak odkrycie w Piśmie św. osobnego rodzaju literackiego *rib* tj. sporu Jahwe z Izraelem i będącego naśladownictwem starożytnych schematów wypowiedzenia wojny przez suwerena swemu wasalowi doprowadziło egzegetów biblijnych nie tylko do wyjaśnienia struktury literackiej pieśni Mojżesza w Pwt 32, 1—34, ale równocześnie dopomogło walnie do należytego wyjaśnienia tego utworu. Niewątpliwie zaś pokrewieństwo rodzaju literackiego *rib* ze schematem starożytnych przymierzy biblijnych, jak i pozabiblijnych<sup>54</sup> każe przyjąć równocześnie starożytność i pieśni Mojżesza przynajmniej w jej pierwotnej formie.

Lublin

KS. STANISŁAW ŁACH

<sup>53</sup> P. W. Skehan, *A fragment of the song of Moses from Qumran*, BASOR 136 (1954) 12—15; F. J. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical studies* N. York 1953, 135.

<sup>54</sup> Zob. mój komentarz: *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, 57—64.



Ks. Kazimierz Borowicz, Paryż

## CANTICUM MOYSI ET CANTICUM AGNI

(Apoc. 15,3)

### (Wyjście z Egiptu i przyszłe zmartwychwstanie umarłych)

Wydaje się paradoksem twierdzenie, że w Torze Mojżesza (w księgach Mojżesza) ukrywa się prawda o przyszłym zmartwychwstaniu umarłych. W rzeczywistości przecież ta prawda w żadnym tekście Pentateuchu w bezpośrednich słowach wypowiedziana nie jest. A jednak starożytna tradycja żydowska twierdzi formalnie i kategorycznie, iż prawda o zmartwychwstaniu umarłych zawiera się (implicite) w Torze Mojżesza. Miszna jest nawet do tego stopnia kategoryczna, iż tych, którzy twierdzą, że prawda o zmartwychwstaniu umarłych nie jest zawarta w Torze Mojżesza, wyklucza od udziału w życiu przyszłego wieku: *Wszyscy Izraelici mają udział w przyszłym wieku stosownie do Iz. 60, 21. Nie mają zaś udziału w przyszłym wieku: Ten, który mówi, że zmartwychwstanie umarłych nie jest zawarte w Torze, i ten, który mówi, że Tora nie pochodzi z nieba...* (Sanhedrin, X, 1).<sup>1</sup> Co więcej, jak wiemy, Pan Jezus w rozmowie z Saduceuszami czerpie dowód na zmartwychwstanie umarłych z Tory Mojżesza, z sekcji Egzodu egipskiego (Wj 3,6) (Mk 12, 26; Mt 22, 32; Łk 20, 37). Ta sama idea, idea zmartwychwstania umarłych, jako zawarta (implikowana) w Torze Mojżesza, ukrywa się i w Apokalipsie św. Jana, a mianowicie w uroczystym śpiewie Męczenników, śpiewających, po przekroczeniu Morza Czerwonego, przy akompaniamencie Bożych harf kantyk Mojżesza, sługi Bożego, i kantyk Baranka (Obj 15, 2—4). To nie powinno nas bardzo dziwić. Apokalipsa św. Jana bowiem jest produktem umysłowości hebrajskiej i tradycji starotestamentowej, napisanym pod natchnieniem Ducha św.

I. Tradycja żydowska: Kantyk Mojżesza — (Wj 15, 1 nn.) — pieśnią zwycięstwa i triumfu zmartwychwstałych Sprawiedliwych. — Wśród różnych tekstów Pentateuchu tekstem klasycznym, w którym tradycja żydowska dopatruje się wskaźnika na przyszłe zmartwychwstanie umarłych, jest Wj 15,1: „Az yâšir Môšeh u-b'nê Yisrâêl...” (*Wówczas śpiewać będzie Mojżesz i synowie Izraela...*), w którym to zdaniu słowo „yâšir” znajduje się nie w perfectum, lecz w futurum („śpiewać będzie”). Na tej to formie futurum opiera się formalnie tradycja żydowska i z niej wysnuwa wniosek na przyszłe zmartwychwstanie umarłych. Lecz, jak zobaczymy, ta forma gramatyczna słowa „yâšir” nie jest właściwą i istotną podstawą tej konkluzji. Midrasz Mechilta (R. Ismaela) mówi: *Nie jest*

<sup>1</sup> *Mišnâh*, ed. Horeb, Jerusalem, London, New York, 1951. H. Danby, *The Mishnah*, London, 1950, s. 397.

powiedziane tutaj: „Wówczas śpiewał Mojżesz”, lecz: „Wówczas śpiewać będzie” Tak wysnuwamy wniosek na zmartwychwstanie umarłych z Tory<sup>2</sup> Mechilta de-R Simon b. Jochai wkłada te same słowa w usta Rabbiego (R. Jehuda ha-Nasi, redaktor Miszny)<sup>3</sup>. Na formie futurum „yâšîr” opiera się Midras z Tanchuma i wysnuwa wniosek na zmartwychwstanie umarłych, jako zawarte w Torze Mojżesza<sup>4</sup>. Talmud Babiloński (Sanh. 91 b) wkłada tę samą argumentację w usta R. Meira. Powiedziano (w baraitcie): Rzekł R. Meir: Jak wysnuwamy wniosek na zmartwychwstanie umarłych z Tory? Ze słów: I śpiewać będzie Mojżesz i synowie Izraela tę pieśń Panu (Ex. 15). Nie jest powiedziane „śpiewał”, lecz „śpiewać będzie”. Tak wnioskujemy na zmartwychwstanie umarłych z Tory”<sup>5</sup>. Według Raszi’ego, Doktorzy, błog. pam., twierdzą ogólnie, że w Wj 15, 1 ukrywa się wskaźnik na zmartwychwstanie umarłych, jako zawarte w Torze<sup>6</sup>. R. Bechai mówi Powiedzieli Doktorzy nasi, błogostawionej pamięci: Nie jest powiedziane „śpiewał”, lecz „śpiewać będzie”. Stąd (czerpiemy) wskaźnik na zmartwychwstanie umarłych, jako zawarte w Torze”<sup>7</sup>.

Kantyk Mojżesza w Wj 15, 1 nn. ma w tradycji żydowskiej określenie „pieśń nad morzem” (šîrat ha-yâm; šîrtâ d’yammâ) albo po prostu „pieśń” (šîrâh). Według Mechilty (ad Ex. 15, 1) Duch św. (Rûah ha-qôdeš) spoczął na Izraelitach, po przekroczeniu Morza Czerwonego, i (pod Jego natchnieniem) śpiewali oni ten kantyk<sup>8</sup>. Według księgi Zohar (II, 60 a), kiedy Izraelici po przekroczeniu Morza Czerwonego śpiewali ten kantyk, Duch św. (Rûah d’qudšâ) był w ustach wszystkich. Według Talmudu Babilońskiego (Sanh. 91b) każdy, kto odmawia kantyk Mojżesza w obecnym wieku, godzi się odmawiać go i w przyszłym wieku stosownie do Ps. 84, 5<sup>9</sup>. Sens mesjański kantyku Mojżesza podkreśla w szczególności księga Zohar. Czytamy tam również słowa, że każdy człowiek (kol bar naš), który odmawia kantyk Mojżesza każdego dnia ze skupieniem, godzi się odmawiać go w czasie przyszłym (l’zîmnâ d’âtê). I czytamy bezpośrednio dalej: *Albowiem jest w nim wiek przeszły i jest w nim wiek przyszły, są w nim węzły wiary i są*

<sup>2</sup> Mechilta de-Rabbi Ismael, ed. M. Friedmann, Wien, 1870, p. 34a: „Az šâr Mōšeh” ên k’tib kân ellâ „Az yâšîr Mōšeh” nimsênû l’mêdin t’hiyyat ha-mêtîm min ha-Tôrâh. J. Bonsirven, S. J., Textes rabbiniques, Roma, 1955, nr 83.

<sup>3</sup> Mechilta de-R. Simon b. Jochai, ed. D. Hoffmann, Frankfurt a. M., 1905, p. 56.

<sup>4</sup> Midraš Tanhûmâ, Jerusalem, 1953, p. 87a.

<sup>5</sup> Talmud Babli, Wilno, 1931. I. Epstein, *The Babylonian Talmud*, Sanhedrin, II (H. Freedman), London, 1935, p. 613.

<sup>6</sup> Raši, ad Ex. 15, 1: W’âm’rû R’zal (Rabbôtênû zîkrô nâm li-b’râkâh) miškân remez li-t’hiyyat ha-mêtîm min ha-Tôrâh.

<sup>7</sup> R. B’hai, Biûr al ha-Tôrâh, Wenecja, 1544, fol. 85a.

<sup>8</sup> J. Bonsirven, SJ., *op. cit.*, nr 83.

<sup>9</sup> Sanhedrin 91b (Wilno, 1931): Kol ha-ômêr šîrâh hâ-’ôlâm ha-zeh zôkeh w’ôm’râh lâ-’ôlâm ha-bâ.

w nim dni Króla Mesjasza (Zohar II, 54b)<sup>10</sup>. Kantyk Mojżesza śpiewać będą kiedyś umarli Sprawiedliwi w chwalebnym zmartwychwstaniu. W związku ze słowami „Mojżesz i synowie Izraela” w Wj 15, 1 czytamy (słowa R. Abby): „Stąd dowiadujemy się, że Sprawiedliwi minionych wieków, jakkolwiek oni wstąpili na niebieskie wyżyny i włączeni zostali w „wiązkę żywota” (cfr. 1 Sam. 25, 29), wszyscy ożyją na nowo w ciełe i oglądać będą znaki i moce, które Bóg działać będzie dla Izraela, oraz śpiewać będą tenże kantyk, jak jest napisane: *Wówczas śpiewać będzie Mojżesz i synowie Izraela*” (Zohar II, 54a)<sup>11</sup>. Należy powiedzieć, że w pojęciu przytoczonych tekstów kantyk Mojżesza ma sens prorocki-mesjański oraz że jest on pieśnią zwycięstwa i triumfu zmartwychwstałych Sprawiedliwych Izraela.

II. Apokalipsa św. Jana: Kantyk Mojżesza, będący równocześnie kantykiem Baranka, pieśnią zwycięstwa i triumfu zmartwychwstałych Męczenników Chrystusowych. — W Obj. 15, 3 kantyk Mojżesza wymieniony jest łącznie z kantykiem Baranka. Lecz kantyk Mojżesza i Kantyk Baranka nie są to dwa różne kantyki, lecz jest to jeden i ten sam kantyk, na co wskazuje jedna wspólna pieśń w Obj. 15, 3—4, zawierająca aluzje do różnych wersetów biblijnych, szczególnie wersetów z księgi Psalmów. Kantyk Mojżesza w Wj 15, 1nn. jest równocześnie kantykiem Baranka. W księdze Zohar (II, 54b) kantyk Mojżesza, który kiedyś mają śpiewać Mojżesz i Izraelici w chwalebnym zmartwychwstaniu, jest równocześnie kantykiem Szekiny, która go śpiewać będzie ku czci Boga<sup>12</sup>. W zestawieniu wyrażen „kantyk Mojżesza, sługi Bożego” i „kantyk Baranka”, które oznaczają (symbolicznie) jedną i tę samą rzecz, wyraża się starożytna, znajdująca się u Proroków St. Test., idea wewnętrznej i integralnej sączności Egzodu egipskiego (w jego sensie duchowym i religijnym) z Odkupieniem mesjańskim. Mojżesz, sługa Boży, to wódz Egzodu egipskiego, Baranek do wódz Egzodu mesjańskiego, będącego ostateczną realizacją Egzodu egipskiego, wielkiego dzieła i cudu Boga-Odkupiciela.

Uczestnicy Egzodu mesjańskiego w Obj 15, 2—4, śpiewający kantyk Mojżesza i kantyk Baranka, są to Męczennicy Chrystusowi. Przyznają to różni egzegeci<sup>13</sup>. Są to, jak czytamy w w. 2, zwycięzcy Bestii i jej obrazu, oraz liczby jej imienia, ci wszyscy, którzy za to, że nie oddali

<sup>10</sup> Zohar, Wilno, 1911. H. Sperling, M. Simon, Dr P. P. Levertoff, *The Zohar*, III, London and Bournemouth, 1949, p. 167.

<sup>11</sup> Zohar II, 54a: Z'minin kull'hū l'ah'yā b'gūfā u-l'mēhmē ātin u-g'būrān d'qā'ābēd Qudšā b'rīk hū l'Yisrā'el u-l'mēmār širtā dā. — *The Zohar*, III, p. 166.

<sup>12</sup> *The Zohar*, III, p. 167. — O. Aug. Jankowski ma słuszość, gdy mówi, że „pieśń Mojżesza” jest równocześnie „pieśnią Baranka”, który jest antytypem Mojżesza (Apokalipsa, Poznań, 1959, p. 232).

<sup>13</sup> Np. R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, II, Edinburgh, 1950, p. 33. — I. Jankowski, *op. cit.*, ad 1.

im hołdu, ponieśli śmierć męczeńską. Według Obj 13, 15 bowiem każdy, kto nie oddał hołdu obrazowi Bestii, został zabity. W Obj 20, 4 wspomniani są ci sami zwycięzcy Bestii i jej obrazu. I tutaj oni utożsamiają się z Męczennikami Chrystusa, którzy ścięci zostali dla świadectwa Jezusa i dla słowa Bożego. W tym zdaniu (Obj 20, 4) nie ma dwóch kategorii zmartwychwstałych. Jest tylko jedna i ta sama kategoria Męczenników Chrystusowych. Ci wszyscy, którzy nie chcieli adorować Bestii i jej obrazu, zostali zabici (Obj 13, 15)<sup>14</sup>. We wizji w Obj 15, 2—4 wszyscy oni przekroczyli już Morze Czerwone i, stojąc na brzegu morza, śpiewają pieśń zwycięstwa i triumfu. Cały obraz, jaki ukazuje się oku Proroka, wyniesiony jest całkowicie w dziedzinę nadprzyrodzonej i gloriifikacji.

Prawdą jest, że w Obj 15, 2—4 nie jest wyraźnie powiedziane, że Męczennicy, śpiewający pieśń Mojżesza i pieśń Baranka, są to Męczennicy zmartwychwstali. Lecz ich zmartwychwstanie, w świetle Obj 13, 15 i Obj 20, 4, jest niewątpliwie sugerowane. W Obj 20, 4 Prorok ukazuje ich nam jako zmartwychwstałych, uczestniczących równocześnie w zmartwychwstaniu pierwszym i drugim (zmartwychwstanie pierwsze implikowane jest w zmartwychwstaniu drugim). W Obj 15, 2—4 Męczennicy, stojący na brzegu Morza Czerwonego i śpiewający pieśń zwycięstwa i triumfu, nie są to już umarli, lecz żywi. Są to zwycięzcy grzechu i śmierci. Oni stoją na nogach jak zmartwychwstali w wizji Ezechiela (Ez. 37, 10). Kantyk Mojżesza i kantyk Baranka, czyli cała pieśń w Wj 15, 1—18, którą tutaj Prorok wywołuje, jest to pieśń zwycięstwa i triumfu w dosłownym znaczeniu. I Męczennicy są to również zwycięzcy w dosłownym znaczeniu. Są oni zwycięzcami Bestii, będącej inkarnacją mocy piekła, którymi są grzech i śmierć. Bestia była zdolna odebrać im życie. To prawda. Lecz to życie Męczennicy zyskują z powrotem w chwalebnym zmartwychwstaniu, które Prorok widzi jako już (w przyszłości) zrealizowane, i zyskują je z powrotem w ten sposób, że Bestia już nie jest zdolna odebrać go im na wieki. Ona sama zostaje później definitywnie zwyciężona i razem z śmiercią i piekłem wrzucona do jeziora ognia i siarki, gdzie jest „śmierć wtóra” (Ibj 19, 20; 20, 10. 14). Zwycięstwo Męczenników nad Bestią i potęgami piekła, którymi są grzech i śmierć, dzięki Barankowi, wodzowi drugiego Egzodu, w ich chwalebnym zmartwychwstaniu, jest kompletne i nieodmierne. Stąd w wizji proroczej w Obj 15, 2—4 z ich piersi płynie pieśń Mojżesza i pieśń Baranka, jako pieśń zwycięstwa i triumfu.

<sup>14</sup> W Ibj 20, 4 partykuła „i” („kai”) w zdaniu: „i tych, którzy nie oddali pokłonu Bestii odpowiada hebrajskiemu (wzgl. aramejskiemu) „Waw” eksplikatywnemu. Należałoby zatem tłumaczyć: *I ujrzałem dusze świętych dla świadectwa Jezusa..., mianowicie (dusze) tych wszystkich, którzy nie oddali pokłonu Bestii...*

III. Wyjście z Egiptu i przyszłe zmartwychwstanie umarłych. — Tradycja żydowska, jak widzieliśmy, wysnuwa z Tory Mojżesza wniosek na zmartwychwstanie umarłych, opierając się na formie futurum słowa „yâšir” na początku kantyku Mojżesza w Wj 15, 1. Lecz byłoby błędem zasadniczym przyjmować, że ta forma futurum jest właściwą podstawą tego wniosku. Ta forma jest tylko prostą podporą pamięci, pomocą mnemotechniczną (asmaktâ b'âlmâ) mająca nasuwać prawdę o zmartwychwstaniu umarłych, jako zawartą *implicite* w Torze Mojżesza, prawdę zupełnie niezależną od formy gramatycznej słowa „yâšir”, a stanowiącą głęboką i ukrytą myśl starożytnej tradycji prorockiej. Właściwą podstawą tej prawdy o zmartwychwstaniu umarłych, zawartej *implicite* w Torze Mojżesza, jest związek, nie czysto typiczny i abstrakcyjny, lecz realny i historyczny, oraz organiczny, Egzodu egipskiego (w jego sensie duchowym i religijnym) z Odkupieniem mesjańskim.

Związek Egzodu egipskiego z Odkupieniem mesjańskim nie jest tylko czysto typiczny i abstrakcyjny. W rzeczywistości jest on najbardziej realny i historyczny. Egzod egipski, obejmujący cały kompleks wydarzeń od powołania Mojżesza aż do osiedlenia się Izraela w Kanaanie, z przemieszczeniem Synaju, jako punktem centralnym, jest początkiem formacji społeczności Izraela, jako społeczności teokratycznej, z której, po ukrytej w niej linii genealogicznej Mesjasza, wyszło Odkupienie mesjańskie, fakt najbardziej realny i historyczny. W ten sposób Egzod egipski, w całej swej rozciągłości, jest od samego swego początku orientowany ku Odkupieniu mesjańskiemu i jest bezpośrednim historycznym wdrożeniem ku niebu. Jest on, w dziedzinie ducha, początkiem wielkiego ruchu religijnego, o znaczeniu kosmicznym, ruchu, którego celem i kresem jest Mesjasz i Odkupienie mesjańskie.

Charakterystycznym jest to, że tradycja zoharycka wiąże teofanię na Synaju, będącą punktem centralnym Egzodu egipskiego, z linią Sprawiedliwych, wywodzącą się od Seta i Enosa (Rdz 4, 26), czyli z linią genealogiczną Mesjasza, i na niej ją umiejscawia. Dzięki narodzeniu się Seta i dzięki temu, że Izraelici stanęli u stóp Synaju, mówi tradycja, został naprawiony pierwotny stan rzeczy, zburzony przez grzech Adama. To znaczy, że przez te dwa fakty, przez narodzenie się Seta, będącego punktem wyjścia linii genealogicznej Mesjasza, i przez Egzod egipski, został pewnie i nieomylnie zagwarantowany powrót pierwotnego stanu rzeczy, zburzonego przez grzech Adama<sup>15</sup>. Dzięki temu umiejscowieniu na linii genealogicznej Mesjasza, w tradycji zoharyckiej, Egzod egipski zyskuje wyraźną orientację mesjańską. Egzod egipski jest wdrożeniem ku Odkupieniu mesjańskiemu. Linia genealogiczna Mesjasza zaś jest drogą, po której Odkupienie mesjańskie miało przejść.

Można powiedzieć, że Egzod egipski jest nie tylko pewną i nie-

<sup>15</sup> Np. *Zohar* I, 55b—56a; II, 168a; III, 117a. *Zohar Hadaš*, Warszawa, 1885, p. 83a (Midraš Ruth).

zawodną gwarancją, ale już i zadatkami i zaczątkami Odkupienia mesjańskiego. Jak wiemy, w Starym Testamencie, w instytucjach Mozaicznych, obecna była i działała już *anticipando* Łaska przyszłego Odkupiciela, wypływająca z Jego Ofiary przeblagalnej i zadośćuczynnej, którą zyskiwano przez wiarę w przyszłego Odkupiciela<sup>16</sup>. Jak mówi A. Fernandez, w Prawie Mojżesza już był obecny Mesjasz. I Pan Bóg przez jego zasługi, przewidziane naprzód, udzielał łaski, potrzebnej do jego zachowania. W ten sposób Prawo było pedagogiem, prowadzącym do Chrystusa (Gal 3, 24)<sup>17</sup>. Św. Tomasz mówi, że, według ogólnego zdania teologów, obrzezanie w St. Test. gładziło grzech pierworodny oraz że przez obrzezanie zyskiwano Łaskę z wszystkimi jej skutkami (S. Th., III, qu. 62, art. 6; qu. 70, art. 4). Ta łaska Odkupiciela, działająca *anticipando* w Starym Testamencie, w instytucjach Mozaicznych, stanowi węzeł organiczny pomiędzy Egzodem egipskim, będącym początkiem formacji teokracji Starożytności, a Odkupieniem mesjańskim.

Według księgi *Zohar* (III, 260b), Mojżesz, który jest wędzmem Egzodu egipskiego, jest początkiem (*šérûtá*) nowego stanu rzeczy w świecie, którego kresem (*siyyûmâ*) jest Król Mesjasz. Według tradycji żydowskiej również, z Izraelitów, którzy stali u stóp Synaju (w czasie teofanii), został zdjęty brud Węża (*zûh'mâ d'Nâhâš*)<sup>18</sup>. Ten brud Węża, wsączony w Adama i w Ewę, nasuwa, z natury rzeczy, grzech pierworodny. Sens tej tradycji byłby ten, że Izraelici w czasie Egzodu egipskiego, u stóp Synaju, zastali oczyszczeni z grzechu pierworodnego.

Egzod egipski, będący wdrożeniem ku Odkupieniu mesjańskiemu, wskazuje, z natury rzeczy, na Odkupienie mesjańskie. Odkupienie mesjańskie zaś dokonuje się w podwójnej fazie: doczesnej, będącej wyzwoleniem z niewoli grzechu na wolność łaski Bożej, i eschatologicznej, będącej wyzwoleniem z niewoli śmierci i grobu na wolność żywota wiecznego. I można powiedzieć, że Egzod egipski wskazuje, poprzez fazę doczesną, w sam koniec dni, w chwalebne zmartwychwstanie umarłych, będące ostateczną realizacją Odkupienia mesjańskiego.

IV. Zmartwychwstanie umarłych zawarte *implicite* w Torze Mojżesza — Między Torą Mojżesza, jako produktem literackim, a Egzodem egipskim istnieje najściślejszy związek. Tora bowiem jest wynikiem i wykwitem, oraz pomnikiem literackim i historycznym Egzodu egipskiego. I dlatego, jak Egzod egipski, tak i Tora

<sup>16</sup> P. Grelot, *Le sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai, 1962, pp. 141—165; 236ss.; 242—247.

<sup>17</sup> A. Fernandez, *Alianza patriarcal, sináitica, mesianica* (Est. Eccles., 12 (1933), pp. 447—448).

<sup>18</sup> *Shabbath*, 146a. *Zohar*, I, 52b; I, 63b; I, 126b. *Zohar Hadaš*, jak wyżej pod nr 15. 'Im kol dâ zûh'mâ d'Nâhâš lâ pâs'qâ ad d'qaymû Yisraêl âl tûrâ d'Sinay... Zûh'mâ d'hahû Nâhâš qadmââh d'attêl b'Adâm w'Hawwâh... Tutaj wzmianka o Synaju i o zglądzeniu brudu Węża znajduje się w związku z linią geneologiczną Mesjasza.

Mojżesza, jako jego pomnik literacki i historyczny, również wskazuje w przyszłe zmartwychwstanie umarłych, jako końcową fazę Odkupienia mesjańskiego. W tym sensie można powiedzieć, że, jak mówi tradycja żydowska, prawda o zmartwychwstaniu umarłych zawarta jest (implicite) w Torze Mojżesza (w księgach Mojżesza). Konkretnym przykładem tego jest kantykJ Mojżesza w Wj 15, 1—18, śpiewany przez Izraelitów po przekroczeniu Morza Czerwonego. Będąc hymnem ku czci Egzodu egipskiego, jako wielkiego cudu Boga-Odkupiciela, jest on równocześnie wskaźnikiem na Egzod mesjański i wskazuje on, poprzez fazę doczesną, w przyszłe zmartwychwstanie umarłych, będące ostatecznym celem i kresem Egzodu mesjańskiego (Odkupienia mesjańskiego). Sens prorocki i mesjański kantykJ Mojżesza wynika wyraźnie i niewątpliwie z Obj 15, 2—4, z jego zestawienia z kantykiem Baranka (Chrystusa-Mesjasza), jakkolwiek kantykJ Mojżesza i kantykJ Baranka, w ich symbolizmie prorockim, jest to jedna i ta sama rzecz.

Dowód Chrystusa na zmartwychwstanie umarłych w Mk 12, 26, zaczerpnięty z Tory Mojżesza, sytuowany jest w rzeczywistości na tej samej linii: Egzod egipski — zmartwychwstanie umarłych. Ta sama idea, idea związku Egzodu egipskiego ze zmartwychwstaniem umarłych, przebiega w wielkiej mowie Chrystusa o Eucharystii (Jan 6, 32. 49. 51. 54. 58).

Wobec sensu prorockiego i mesjańskiego kantykJ Mojżesza, który wskazuje na Egzod mesjański w jego podwójnej fazie, doczesnej i eschatologicznej, śpiew tego kantykJ, w Obj 15, 2—4, pod nazwą kantykJ Baranka, przez Męczenników, którzy ponieśli śmierć dla Chrystusa, odnosi się, z natury rzeczy i koniecznie, do chwalebego zmartwychwstania, jako ostatecznej fazy Odkupienia mesjańskiego, w której zostaje pokonany ostatni wróg, śmierć (I Kor 15, 25—26; Obj 20, 14). W proroczej wizji w Obj 15, 2—4 zatym „kantykJ Mojżesza, sługi Bożego, i kantykJ Baranka, śpiewają zmartwychwstali Męczennicy Chrystusowi. Tekst nasuwa wprawdzie tylko samych Męczenników, zwycięzców Bestii i jej obrazu, oraz jej znaku i liczby imienia. Nic dziwnego. Apokalipsa św. Jana bowiem została napisana w epoce Męczenników. A następnie wśród wszystkich Sprawiedliwych Męczennicy są grupą wybitniejszą i uprzywilejowaną. Stąd to ich wyróżnienie. Lecz, rzecz zrozumiała, prócz Męczenników, „kantykJ Mojżesza, sługi Bożego, i kantykJ Baranka”, w ich symbolizmie prorockim, śpiewać będą w chwalebnym zmartwychwstaniu także wszyscy inni Sprawiedliwi, jako pieśń zwycięstwa i triumfu nad ostatnim wrogiem, którym jest śmierć.

KS. KAZIMIERZ BOROWICZ

## O ZASADĘ KOLEGIALNOŚCI EPISKOPATU W KOŚCIELE

Jednym z problemów, wysuniętych na II Soborze Watykańskim, jest zasada kolegialności episkopatu. Na czym ona polega? Jest rzeczą pewną, że biskupi w Kościele są następcami apostołów. Otóż według tej zasady, jak ongi apostołowie stanowili jeden zespół i mieli pewną władzę nad całym Kościołem, tak ich następcy przez konsekrację biskupią otrzymaniałyby pełną władzę zwierzchnią w Kościele, nie pojedynczo, lecz jako zespół, jako kolegium. Tę zwierzchnią władzę nad całym Kościołem mieliby biskupi z ustanowienia samego Chrystusa, a więc *ex iure divino*. Według zasady kolegialności istniałyby w Kościele dwie formy najwyższej władzy: Papież i kolegium biskupów.

Na Soborze zwolennicy tej zasady powoływali się na świadectwo Pisma św. i tradycji i domagali się, żeby w omawianiu schematu o biskupach i rządach diecezji wziąć za podstawę zasadę kolegialności. Inni szli dalej i chcieli ustanowienia przy Papieżu stałego kolegium biskupów, które by razem z Papieżem (i pod jego kierunkiem) sprawowało najwyższą władzę w Kościele. Lecz nie brak było wśród Ojców Soboru i takich, którzy wprost twierdzili, że na kolegialność biskupów, rozumianą o zwierzchniej władzy biskupów nad całym Kościołem, nie ma dowodów ani w Piśmie św. ani w tradycji, że kolegialność taka nie da się pogodzić z prymatem Papieża.

Znane jest głosowanie Ojców Soboru z dnia 30 października 1963 r. na pięć punktów podanych przez Moderatorów Soboru. Dwa z tych punktów, trzeci i czwarty dotyczą wprost naszego problemu.

P. 3. Kolegium biskupów jest następcą kolegium apostołów w nauczaniu, uświęcaniu i rządzeniu; posiada pełną i najwyższą władzę nad całym Kościołem, razem z Papieżem i nigdy bez niego. Papieżowi przysługuje nietykalne prawo supremacji nad wszystkimi pasterzami i wiernymi.

P. 4. Ta najwyższa zwierzchnia władza przysługuje na mocy prawa bożego kolegium biskupów jako takiemu (*ipsi collegio episcoporum*) złączonemu z Papieżem.

Do tych punktów dodano pewne wyjaśnienia. I tak a) Aktualne sprawowanie władzy kolegium biskupiego odbywa się według norm zatwierdzonych przez Papieża. b) Nie ma aktu prawdziwie zespołowego kolegium biskupiego, jeśli Papież nie zażąda, by go dokonać, lub przynajmniej nie zaakceptuje go dobrowolnie. c) Późniejsze badania teologiczne i jurydyczne mają określić konkretny sposób sprawowania w Kościele tej podwójnej formy najwyższej władzy. Tymczasem Duch Św. ma podtrzymywać harmonię między tymi dwoma formami.

Przy głosowaniu te dwa punkty zdobyły ogromną większość głosów. Otóż problem kolegialności nie był dotąd przez teologię dostatecznie opracowany ani co do natury, ani co do rozciągłości, ani co do granic.



Jest rzeczą pewną, że biskupi razem z Papieżem na Soborze powszechnym mają najwyższą władzę jurysdykcji nad całym Kościołem (kan. 228). Są nieomylni czy na Soborze, kiedy razem z Papieżem orzekają jakąś prawdę w rzeczach wiary i obyczajów; czy poza Soborem, kiedy razem z Papieżem określają jakąś prawdę objawioną.

Jest rzeczą niemniej pewną (jest dogmatem), że Papież jako następca św. Piotra ma pełną władzę jurysdykcji nad wszystkimi i poszczególnymi kościołami, nad wszystkimi i poszczególnymi biskupami i wiernymi, i że jest nieomylny, kiedy *ex cathedra* naucza lub określa na mocy swej władzy i obecności Chrystusa i nie potrzebuje zgody Kościoła tzn. biskupów.

I tu jest trudność w określeniu prawdziwej natury kolegalności episkopatu. Na Soborze biskupi mają władzę nad całym Kościołem, lecz to w niczym nie uszczupla najwyższej władzy Papieża, nie czyni z niego *primus inter pares*. Jak pogodzić te dwie dane?

Wśród teologów można rozróżnić trzy poglądy.

1. W Kościele istnieje podwójny podmiot najwyższej władzy (*subjectum inadequate distinctum*): Papież sam jako następca Piotra i biskup Rzymu; kolegium biskupów razem z Papieżem. Może więc najwyższą władzę wykonywać Papież sam, albo razem z kolegium biskupów. Zależy to od uznania i woli Papieża. Sobór powszechny jest takim klasycznym wypadkiem.

2. Najwyższa władza spoczywa w jednym tylko podmiocie, w Papieżu, z którego spływa na kolegium biskupów. Cała powaga i znaczenie Soboru pochodziłoby od Papieża: on go zwołuje i on zatwierdza jego uchwały.

3. Podmiotem najwyższej władzy w Kościele jest kolegium biskupów. Ono może wykonywać swą najwyższą władzę albo kolegalnie na Soborze, razem z Papieżem i pod jego kierunkiem, albo poza Soborem przez swój organ, którym jest Papież. Papież może podejmować postanowienia także niezależnie od episkopatu, jednak zawsze jako jego głowa. I według tej opinii Papież ma pełnię władzy nie od biskupów, lecz od samego Chrystusa, którego obecność czyni nieomylnymi jego uroczyste postanowienia w rzeczach wiary i obyczajów. Jurydycznie Papież wykonuje swoją władzę zupełnie niezależnie od biskupów. Biskupi nie mają nic, coby nie było już w Papieżu.

Zwróćmy teraz uwagę na owe dwa punkty przegłosowane na Soborze. W p. 3. twierdzi się, że kolegium biskupie złączone z Papieżem, a nigdy bez niego posiada pełną i najwyższą władzę nad całym Kościołem, z zachowaniem jednak prawa supremacji Papieża nad wszystkimi pasterzami i wiernymi. Jak pogodzić te dwie rzeczy?

P. 4. idzie jeszcze dalej. Twierdzi, że ta najwyższa władza zwierzchnia nad całym Kościołem przysługuje *ex iure divino* kolegium biskupów jako takiemu, złączonemu z Papieżem. Z tego zdaje się wynikać, że podmiotem najwyższej władzy w Kościele jest kolegium biskupów złączone z Papieżem. Tymczasem wyjaśnienie b) mówi, że kolegium biskupów nie może podjąć żadnego aktu ważnego, jeśli Papież nie zażąda, a przynajmniej

nie zaakceptuje tego dobrowolnie. Nadto w wyjaśnieniu c) mówi się o podwójnej formie najwyższej władzy.

Wobec tego należy zwrócić się do podstawy, tj. do tekstów Nowego Testamentu. Według zasady kolegialności biskupi, jako następcy apostołów, mieliby prawo do współrządów nad całym Kościołem o tyle, o ile mieli je apostołowie. Dlatego pierwszą rzeczą przy omawianiu tego zagadnienia jest wykazać na podstawie Nowego Testamentu i tradycji, że apostołowie tę zwierzchnią władzę nad całym Kościołem od Chrystusa rzeczywiście otrzymali i że przekazali ją swoim następcom.

Dla pewnego teologa polskiego i ta sprawa nie nastęrcza żadnej trudności (zob. ks. Stanisław Nagy, Kolegializm w Kościele, w Tyg. Powsz. Nr 47 z 24 listop. 1963). *Apostołowie jako instytucja społeczno-religijna o swoistym obliczu organizacyjnym, jako kolegialny podmiot władzy, mieli rzeczywiście religijne zwierzchnictwo nad całym Kościołem. Wykonywali je z polecenia Chrystusa w stosunku do wszystkich narodów i po wszystkie dni, aż do skończenia świata (Mt 28, 18—20). W swoim nakazie bowiem Chrystus nie dokonuje żadnych rozgraniczeń między osobami, ale władzę nad całym Kościołem powierza całemu gronu apostołskiemu.*

Zdaniem autora: *apostołowie mają żywą świadomość swej odpowiedzialności za cały Kościół. Można to zauważyć w ich codziennej trosce o Kościół, ale najdobitniej na tzw. soborze jerozolimskim. Wtedy to wobec konieczności podjęcia przelomowych z punktu widzenia całego Kościoła decyzji całe grono apostołskie, zespołowo, analizuje zaistniałą sytuację, a następnie również jako kolegialny autorytet wydaje wiążące cały Kościół rozstrzygnięcia.*

*Słowem, pisma Nowego Testamentu pozwalają stwierdzić, że w pierwotnej, założonej przez Chrystusa społeczności kościelnej istnieje jako rzeczywistość pierwszoplanowa życia chrześcijańskiego zespołowy podmiot władzy, który swoją pieczę nad całym Kościołem wykonuje w podwójnym trybie: zwyczajnym, kiedy poszczególni przedstawiciele grona apostołskiego interweniują w bieżące sprawy Kościoła — i nadzwyczajnym, kiedy ze względu na konieczność podjęcia decyzji w sytuacjach wyjątkowych kolegialny podmiot władzy interweniuje zbiorowo w pełnym składzie.*

Jak widzimy, same gołosłowne twierdzenia, których autor nawet nie próbuje rzeczowo uzasadnić. Wspomina wprawdzie o dwóch tekstach, (Mt 28, 18—20 i Dz 15, 1—23), jednak ich nie analizuje, a z nich pierwszy o nadaniu apostołom zespołowej zwierzchności nad całym Kościołem nic nie mówi, drugi zaś mówi bardzo mało i nie to, co autor mu przypisuje. Jak więc sprawa kolegializmu apostołów się przedstawia.

Zacznijmy od ich wyboru. Była to chwila w życiu doczesnym Zbawiciela niezmiernie doniosła. Według sprawozdania Łukasza Jezus całą noc przepędził na modlitwie (6, 12—13). *Z nastaniem zaś dnia przywołał do siebie swych uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazywał apostołami.* Marek dodaje, że wybór był najzupełniej dobrowolny (3, 13;

por. J 15, 16). *Przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do niego. I ustanowił dwunastu, aby mu towarzyszyli, by mógł ich wysyłać na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy.*

Apostołowie mieli stanowić grono najbliższych towarzyszy Jezusa. Byli jego uczniami, a mieli być świadkami jego życia, nauki i cudów, świadkami jego śmierci i zmartwychwstania. Mieli być współpracownikami Jezusa w dziele, którego on dokonać zamierzał. Dziełem tym był Kościół. Jezus wtajemnicza ich w sposób przepowiadania ewangelii, daje im odpowiednie wskazania (Mt 10, 6—23) i zaprawia ich w głoszeniu słowa, wysyłając ich po dwóch (Mr 6, 7).

Była w starożytności zasada: Wysłannik = alter ego. Więc *kto was przyjmuje, mnie przyjmuje* (Mt 10, 40), *kto was słucha, mnie słucha* (Łk 10, 16). Jako wysłannicy Jezusa apostołowie otrzymują od swego Pana bardzo szerokie władze. Mogą uzdrawiać chorych, oczyszczać trędowatych, wskrzeszać umarłych, wypędzać złe duchy. Są to jednak dary darmo im udzielone, nie dla osobistej ich korzyści, lecz ze względu na królestwo Boże. *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie* (Mt 10, 8).

Za życia doczesnego Jezusa pole działalności dwunastu było dość ograniczone. *Nie idźcie do pogan, i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego. Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela* (Mt 10, 5—6). Inaczej po zmartwychwstaniu Pana. Jezus, któremu *dana jest wszelka władza w niebie i na ziemi*, wysłał apostołów już nie do jednego kraju, ani do jednego narodu, lecz na cały rozległy świat do wszystkich narodów. Każde apostołom pozyskiwać ludzi dla królestwa Bożego, udzielać im chrztu i przyuczać ich do zachowania jego prawa. *Idźcie i pozyskujcie na uczniów wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Św., przyuczając je zachowywać wszystko, cokolwiek wam przykazałem* (Mt 28, 18—20). Marek zaznacza krótko, w jaki sposób i z jakim skutkiem apostołowie spełniali swe posłannictwo. *Oni poszli i głosili wszędzie ewangelię, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał ich naukę cudami, które im towarzyszyły* (16, 20).

Jezus zmartwychwstały przemawiał do grona jedenastu. Nie znaczy to bynajmniej, że polecił im gromadnie iść i nauczać. Każdy z nich otrzymał władzę głoszenia ewangelii, udzielania chrztu i pouczenia wiernych nawet w najdalszych krajach. Nie otrzymał jednak tym samym jurysdykcji powszechnej. O jakimś kolegiальnym podmiocie władzy i kolegiальnym zwierzchnictwie apostołów nad całym Kościołem niema tu wcale mowy. To do czego Jezus przygotowywał apostołów w ciasnych granicach Palestyny, mają odtąd pełnić na szerokiej arenie świata pośród wszystkich narodów. Rzecz jasna, apostołowie nie mogli sami wykonać w całości nakazu danego im przez Chrystusa. W ich osobach Jezus powierzył Kościołowi powszechne dzieło misyjne i przyrzekł mu swą obecność i pomoc skuteczną po wszystkie czasy, aż do skończenia świata.

Z tego, cośmy dotąd powiedzieli jeszcze nie wynika, że grono apostołów zwierzchniej władzy nad Kościołem nie miało. Na soborze jerozolim-

skim ujawniła się, zdaniem naszego autora najdobitniej świadomość apostołów ich zbiorowej odpowiedzialności za cały Kościół. Szkoda, że autor nie przestudiował dokładnie przebiegu owego „soboru”. Naprzód, o co tam chodziło?

Po powrocie Pawła i Barnaby z pierwszej podróży misyjnej zjawili się w Antiochii Syryjskiej *niektórzy z Judei* i zaczęli głosić konieczność obrzezania dla wiernych, nawróconych z pogan. Wszczął się zacięty spór, gdyż Paweł i Barnaba stanowczo im się sprzeciwili. Wówczas postanowiono, że Paweł z Barnabą i kilku innymi udadzą się w tej sprawie do Jerozolimy, do *apostołów i prezbiterów*. W Jerozolimie spotkała ich ta sama trudność. Niektórzy z nawróconych faryzeuszy wystąpili z żądaniem, że wiernych nawróconych z pogan trzeba obrzezywać i domagać się od nich zachowania prawa Mojżeszowego.

Wtedy zebrali się apostołowie i prezbiterzy, żeby rozpatrzyć ten problem. Lecz i wśród nich nie dochodzi do porozumienia. Po długim sprzecznaniu wstaje Piotr i, powołując się na cudowne nawrócenie i chrzest Korneliusza (Dz 10, 44—48), rozstrzyga rzecz na korzyść wiernych nawróconych z pogan. Piotra poparł Jakub „brat Pański”, który wówczas stał na czele kościoła jerozolimskiego. Prawdopodobnie nie był on apostołem, ale jego znaczenie w Kościele było bardzo duże. Otóż przez wzgląd na proroctwa, które przytacza (Am 9, 11—12), sądzi, że *nie należy czynić trudności wiernym, którzy z pogaństwa nawracają się do Boga*. Wobec takich wypowiedzi nie trudno już było o jednomyślność zgromadzenia. Sprawa została po myśli Pawła i Barnaby.

Tu nasuwa się pytanie, czy na soborze jerozolimskim zebrane było całe grono apostołskie, jak przyjmuje autor? Ze sprawozdania Łukasza wcale to nie wynika, a św. Paweł wspomina tylko o dwóch, o Piotrze i Janie (Gal 2, 9). Wymienia także Jakuba. Był to rok 49/50. Trudno przypuścić, żeby apostołowie — po wyraźnym nakazie Pana, wolni od zarządu kościołem jerozolimskim, oddani modlitwie i postudze ewangelii — siedzieli beczynnie w Jerozolimie, żeby działalność misyjną, o której wspomina św. Paweł (1 Kor 9, 5), rozpoczęli dopiero po soborze. Po drugie, w soborze brali udział także prezbiterzy, owszem brał udział cały kościół jerozolimski (Dz 15, 12—22). Czy można powiedzieć, że ci wszyscy wykonywali zwierchnictwo nad całym Kościołem? Chyba nie.

Dalsze pytanie. Czy biorący udział w soborze mieli świadomość, że podejmują decyzję przełomową z punktu widzenia całego Kościoła? Bynajmniej. Świadomość, jaką my dziś mamy o znaczeniu decyzji soboru jerozolimskiego i jaką autor przypisuje członkom soboru, wyłoniła się powoli dopiero po r. 70, kiedy kościół jerozolimski przestał istnieć, a chrześcijaństwo rozwijało się wspaniale w świecie hellenistycznym w Azji Mniejszej, w Egipcie i w Europie. W czasie soboru świadomość tę na pewno posiadał św. Paweł, dla którego *w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie nie ma znaczenia, ani nieobrzezanie, lecz wiara działająca przez miłość*

(Gal 5, 6) i zachowanie przykazań Bożych (1 Kor 7, 19). Na soborze jednak Paweł nie miał głosu czynnego. Natomiast nie miał tej świadomości Jakub. Był on wprawdzie za tym, żeby nie utrudniać poganom przyjmowania wiary, sam jednak wraz z kościołem jerozolimskim przez całe życie pozostał wierny świątyni i Mojżeszowi. Piotr, postępując za światłem Ducha Św., rozstrzygnął na soborze sprawę, którą już przedtem za jego posługą rozstrzygnął Duch Św.

Powolywanie się więc na sobór jerozolimski, jako na dowód, że apostołowie wykonywali zespołowo najwyższą władzę nad całym Kościołem, jest bezpodstawne. Władzę tę posiadał i wykonywał od początku ten, którego Chrystus uczynił Skałą Kościoła i klucznikiem królestwa Bożego (Mt 16, 18—19); któremu polecił utwierdzać w wierze braci apostołów (Łk 22, 32); któremu jako swemu zastępcy na ziemi powierzył pieczę nad swą owczarnią (J 21, 15—17). Łukasz w powyższym tekście wyraźnie stwierdza, czego Mateusz nie uwydatnia, że Piotr wykonywać ma swój prymat stosunku do Apostołów.

Tak więc pisma Nowego Testamentu nie dają podstawy do twierdzenia, że w pierwotnej społeczności kościelnej istnieje jako rzeczywistość pierwszoplanowa zespołowy podmiot władzy. Wprawdzie są w Dziejach pewne teksty, które na pierwszy rzut oka zdają się przemawiać za kolegializmem dwunastu. Lecz rozpatrzone przy uwzględnieniu czasu i okoliczności, w jakich zostały wypowiedziane, wcale kolegializmu nie dowodzą. I tak w Dz 6, 2—4 czytamy, że dwunastu zwołali uczniów i polecieli im wybrać odpowiednich ludzi, którym mogliby powierzyć troskę o ubogich i wdowy. *My zaś modlitwie i posłudze około słowa Bożego oddawać się będziemy.* Łukasz wyraża się tu ogólnikowo nie dlatego, że apostołowie wystąpili kolegialnie i zespołowo przemawiali do wiernych, lecz dlatego, że chodziło o sprawę dotyczącą wszystkich dwunastu. Nie mówi, od kogo konkretnie wyszła ta myśl i kto przemawiał do uczniów.

Kiedy apostołowie wysyłają do Samarii Piotra i Jana (Dz 8, 14), nie delegują ich jako dwóch niższych, lecz raczej jako swych najznacniejszych członków. A czynią to na pewno za ich zgodą i nie bez inicjatywy z ich strony. Kiedy Piotr odwiedza następnie Lidę, Joppę i inne gminy, czyni to jako przełożony, zapoczątkowując w ten sposób pochód chrześcijaństwa według zapowiedzi Chrystusa.

Usprowadzenie się Piotra po wypadku w Cezarei nie jest staraniem o przebaczenie przełożonych lub o ich potwierdzenie, lecz jest pouczeniem o boskim charakterze czynu, którego dokonał. Autor Dziejów w ten sposób chce spowodować powtórzenie opowiadania o chrzcie Korneliusza, by podkreślić doniosłość wydarzenia, podobnie jak to uczynił przy nawróceniu św. Pawła.

Po odejściu Pana apostołowie czują się jedną rodziną, jak byli nią za jego życia na ziemi. Zastępcą Jezusa, przez niego mianowany, występuje jako pierwszy z braci. Ma on nie tyle ogłaszać najwyższe postano-

wienia, ile kierować ruchem apostołskim. Inni bracia apostołowie towarzyszą mu i uzupełniają go, co nie umniejsza jego autorytetu.

Zwolennicy kolegalizmu w Kościele opierają się na błędnym założeniu, że biskupi jako następcy apostołów przejęli od nich pełną ich władzę. Apostołowie bowiem nie byli pierwszymi biskupami w Kościele, którzy swą władzę przelali na swych następców. Tak samo św. Paweł nie był biskupem Antiochii Pizydyjskiej, ani Listry, ani Derb, ani Efezu. Apostołowie byli czymś innym i czymś więcej, niż biskupi. Naprzód byli oni świadkami Chrystusa ziemskiego i zmartwychwstałego. *Będziecie moimi świadkami* (Dz 1, 8; zob. 2, 32; 10, 41). Biskupi mogą przekazywać świadectwo apostołskie, lecz nie są świadkami w ich znaczeniu. Następnie posłannictwo apostołów nie ograniczało się nigdy do kierowania jedną społecznością miejscową. Oni zakładali kościoły i powierzali zwierzchnikom miejscowym staranie o nie w czasie ich nieobecności, a głównie po ich śmierci. Widzimy to najlepiej na postępowaniu św. Pawła. *W każdym kościele ustanawiał on prezbiterów przez włożenie rąk wśród modlitw i postów* (Dz 14, 23). Ci kolegalnie zarządzali powierzoną im społecznością, przewodniczyli w nabożeństwach, a zwłaszcza sprawowali obrzęd eucharystii. Później występują prezbiterzy-episkopi, których działalność jest nie zespołowa, lecz osobista. Widzimy ich w Efezie (Dz 20, 17—28), a Tymoteusz i Tytus z polecenia Apostoła ustanawiali ich po miastach Krety i koło Efezu, zawsze przez włożenie rąk (Tyt 1, 5; 1 Tym 5, 22). Ich zadaniem było kierowanie daną społecznością, nauczanie, przewodniczenie w zebraniach liturgicznych, sprawowanie eucharystii.

Biskupi monarchiczni w dzisiejszym tego słowa znaczeniu stanowią końcową fazę w rozwoju hierarchii pierwotnej. Po raz pierwszy występują w listach św. Ignacego, na początku drugiego wieku (zob. *ad Trallenses* II, 1, 2; *ad Magnesios* XIII, 2 itd.). Ustanawiali ich przez włożenie rąk Apostołowie lub ich delegaci dla poszczególnych kościołów (miast), udzielając im władzy potrzebnej do kierowania danym kościołem. Biskup monarchiczny jest jedynym rządcą społeczności. Otoczony gronem prezbiterów i diakonów rządzi nimi, jak Chrystus rządzi apostołami. Wierni mają mu być ulegli jak samemu Chrystusowi. O kolegalnej zwierzchności biskupów nad całym Kościołem nie ma nigdzie mowy.

Zwolennicy kolegalności twierdzą, że biskupi otrzymują zwierzchnią władzę w Kościele od samego Chrystusa przez konsekrację biskupią. Dziwne pomieszanie dwóch rzeczy, zupełnie od siebie różnych, kapłaństwa i jurysdykcji. Kapłaństwo udzielił Pan Jezus wszystkim apostołom przy ostatniej Wieczerzy: *To czyńcie na moją pamiątkę* (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24—25). Jurysdykcji zaś udzielił samemu Piotrowi, którego wyraźnie przeciwstawił innym apostołom. *Miłujesz mnie więcej niż ci? — Paś baranki moje* (J 21, 15).

Każdy z apostołów jest fundamentem Kościoła (Obj 21, 14). Lecz wszystkie te fundamenty wspierają się na jednej skale, którą z ustanowienia Chrystusa nie jest kto inny tylko Piotr (por. Łk 6, 48).

Te krótkie uwagi możemy zakończyć słowami jednego z Ojców Soboru: *Nikt nie może podawać w wątpliwość najwyższej władzy Papieża, który z nikim nie musi dzielić swych uprawnień. Jeśli Papież zechce włączyć biskupów do rządów Kościoła, uczyni to ze swej własnej woli.*

Kraków

Ks. WALENTY PROKULSKI T.J.

Zob. P. Benoit, *Les origines de l'épiscopat dans le Nouveau Testament* (Exégèse et Théologie I! 232—246).

P. Benoit, *La primauté de saint Pierre selon le Nouveau Test.* (Tamże 250—284).

J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* 395—412.

D. Grasso, *Bilancio della seconda sessione del Concilio. La collegialità dell'episcopo* (w *La Civiltà Cattolica* 15 febbraio 1964 331—338).

Ks. Stanisław Szamota, Frydrychowice

## POBOŻNOŚĆ KOŚCIOŁA

Zacznijmy to bardzo ogólne rozważanie na temat stylu pobożności chrześcijańskiej, od tekstu Ewangelii św. Mateusza: *...Ale ty, gdy się modlić będziesz, unijdz do komory twojej, a zawarty drzwi módl się do Ojca Twego w skrytości... A modląc się nie mówcie wiele, jak to czynią poganie, którzy mniemają, że dla wielomówności swojej będą wysłuchani... Wy tedy tak się modlić będziecie — Ojcie nasz... (Mt 6, 6—9)* Zauważmy, że właśnie ta modlitwa Chrystusa o charakterze prywatnym, już bardzo wcześniej znajduje szerokie zastosowanie również w liturgii Kościoła, jako przedmiot „disciplinae arcanis“ dla katechumenów i jako przygotowanie wiernych do uczty eucharystycznej. Także nowy Rytuał dostosowany do potrzeb diecezji polskich, z okazji różnych obrzędów świętych, często wozywa wiernych do wspólnej recytacji „Modlitwy Pańskiej“ w postawie stojącej, podczas gdy w codziennym pacierzu odmawia się tą samą modlitwą klęcząco — „w komorze“. I właśnie to „Ojcie nasz“ wprowadza nas w istotę zagadnienia pobożności Kościoła, oraz jest wspaniałym symbolem harmonii między pobożnością tzw. liturgiczną a pobożnością prywatną, między kultem i ascezą, jest wyrazem równowagi między elementem obiektywnym (opus operatum) a subiektywnym (opus operantis) duchowości chrześcijańskiej.

Już pierwsze słowa „Modlitwy Pańskiej“ stanowią wątek do wstępnych refleksji o istocie pobożności chrześcijańskiej. Jest w nich mowa po prostu o Chrzcie św. jako Sakramencie dziecięctwa Bożego, który chrześcijanina przynajmniej i upoważnia do wykonywania aktów czci wobec Boga-Ojca, w ramach społeczności kościelnej, w łączności z Chrystusem-Głową, jako źródłem również osobistego uświęcenia *Wszak myśmy umarli dla grzechu.. ochrzczeni jesteśmy w Chrystusie Jezusie... stary w nas człowiek został*

współukrzyżowany, aby zniszczone było ciało grzechu, oraz abyśmy nadal nie służyli grzechowi... Bo jeśliśmy zostali wszczępieni w podobieństwo śmierci Jego, to i w zmartwychwstanie będziemy. Jeśliśmy z Chrystusem umarli, wierzymy, że również z Chrystusem żyć będziemy (Rzym 6, 2—11). Kto usprawiedliwiony został przez Chrztę i umarł z Chrystusem dla grzechu, ten winien żyć tylko dla Boga (causa materialis sanctificationis et cultus). Ojcowie Kościoła chrzcielnicę uważali za łono Matki, o której św. Cyprian pięknie powiedział, że nie może mieć Boga za Ojca ten, który nie ma Kościoła za matkę: jest to Matka, która rodzi i odradza człowieka „z Ducha św.“ Od Jego Zesłania, gdzie Kościół tam jest również i Duch Boży — a gdzie Duch Boży, tam jest Kościół i wszelka łaska. Ale Duch Boży jest prawdą. Kto nie chce przyjąć Ducha Prawdy, nie ma dyspozycji do nawiązania łączności z Kościołem, „Matką żyjących“, ten nie może być zbawiony. Dlatego z trzykrotnym wyrzeczeniem się złego ducha przy Chrzcie łączy się trzykrotne „Wierzę“. Już św. Tomasz mówi o pobożności chrześcijańskiej jako o łasce Ducha św., który budzi w sercu ochrzczonego uczucia synowskiego oddania względem Boga-Ojca i cytuje przy tym św. Pawła: — *otrzymaliśmy ducha przybrania za synów i w duchu tym wołamy Abba-Ojcze. A sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy Synami Bożymi* (Rzym 8, 15—16). Słowo „pietas“, oznaczające szacunek, jakim się darzą członkowie rodziny — św. Tomasz łączy z cnotą religijności i twierdzi że i w tym przypadku z pobożnością łączy się ściśle jakieś zadanie (officium), które dla uczczenia (cultus) Boga-Ojca ma obowiązek spełnić każdy ochrzczony<sup>1</sup>.

Na obecnym etapie historii świętej zbawienia, pobożność chrześcijańska rodzi się w duszy człowieka za pośrednictwem liturgii Kościoła z inicjatywy Boga (Opus Dei)<sup>2</sup> i to jest właśnie element obiektywny pobożności (łaska, sakramenta, sakramentalia). Element subiektywny pobożności, to współpraca człowieka z łaską Chrztu św., aby ją nie tylko zachować, ale również rozwijać, czy to *zdejmując z siebie starego człowieka* (droga oczyszczająca), czy to *przyoblekając się w Chrystusa* (droga oświecająca) aż do momentu, w którym chrześcijanin może powiedzieć za św. Pawłem — *żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus* (droga jednocząca). Spełnienie tego zadania (officium) pobożności, przez wszystkich w Kościele powołanych do świętości, dokonuje się według planu Bożego, na drodze ścisłego powiązania z liturgią (cultus), której duszą z kolei jest „devotio“. „Jest ona — czytamy w encyklice *Mediator Dei* (33) — głównym aktem cnoty religijności, który wprowadza właściwy ład między ludźmi i zwraca ich skutecznie ku Bogu, dzięki czemu dobrowolnie i z całego serca poświęcają się wszystkiemu, co dotyczy kultu Bżęgo“. Zdrowa pobożność w Kościele, rodzi się w oparciu o harmonijną współpracę dwóch składników duchowości chrześcijańskiej, jakimi są kult

<sup>1</sup> Św. Tomasz, S. Th. II Ilae, 121, 1.

<sup>2</sup> Św. Benedykt: nihil Operi Dei praeponatur (Regula Monachorum).



„stricto sensu“ i asceza. Zaakcentowanie większe jednego z tych czynników, z pomniejszeniem drugiego, prowadzi do sztucznego i nie odpowiadającego prawdzie podziału na pobożność obiektywną (liturgiczną) i pobożność subiektywną (prywatną) przeciwstawiając je sobie, jak gdyby się wykluczały. Wiemy że to nieściśle sformułowanie, zmierzające „totalnie“ do wyeliminowania z życia duchowego wszystkich przejawów indywidualnych osobowości, spotkało się z negatywną oceną Stolicy Apostolskiej<sup>3</sup>. Słusznie zauważył O. C. Vagaggini OSB, że przez liturgię Bóg realizuje swoje plany dotyczące istot rozumnych i świata a zmierzające poprzez „Mysterium Christi et Ecclesiae“ do drugiego przyjścia Chrystusa przy końcu świata (paruzja) i eschatologicznego zwycięstwa idei Królestwa Bożego w odnowionym kosmosie (*nowe niebo i nowa ziemia Apok.*).

W tym ujęciu liturgia Kościoła jest tylko etapem, organicznie związanym z historią świętą Izraela i przez nią tłumaczonym: jej celem jest budowa *niebieskiego miasta Jeruzalem* wspólnie z Chrystusem, który stoi w centrum dziejów świata. Liturgia jest dalszym ciągiem ingerencji Boga w dzieje ludzkie, Boga, który się objawił w historii Starego Testamentu i w Osobie Chrystusa, a który dąży usilnie do podzielenia się swoim szczęściem ze stworzeniami rozumnymi za pomocą wielkiego znaku łaski *totius Ecclesiae mirabile sacramentum* (Missale Rom). Słowo i Sakrament w liturgii są widzialnym znakiem, że *Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie, aby go uświęcić obmyciem wodą w słowie żywota. I zgotował sobie Kościół pełen chwały, święty i niepokalany* Efez 5, 25—27 — nowa Ewa nowego Adama = *coelesti Sponso iuncta est Ecclesia*).

Wszystkie elementy będące częścią składową liturgii, mają jedną wspólną cechę, mianowicie są znakami podpadającymi pod zmysły, na określenie pewnej duchowej, uświęcającej człowieka rzeczywistości, znakami ustanowionymi albo przez Chrystusa (Sakramenta) albo przez Kościół (Sakramentalia, obrzędy). Pierwsze są skutecznymi środkami łaski, działającymi „ex opere operato“. Drugie znaki biorą moc uświęcającą z modlitwy Kościoła — „ex opere operantis Ecclesiae“. Za pomocą tych znaków Bóg uświęca Kościół przez Chrystusa w Duchu świętym, ale z tej okazji również Kościół w tymże Duchu św. przez Chrystusa-Głowę wielbi Boga. Tak więc ascetyka i mistyka znajduje w znaku sakramentalnym liturgii nie tylko źródło uświęcenia człowieka, ale również środek najdoskonalszej chwały Bożej. W ten sposób liturgia łączy czyn Boga (*Theos ergon*) dla Kościoła — uświęcenie — i czyn Kościoła (*laos ergon*) dla Boga — kult — w jedną organiczną całość. Liturgia nie jest monologiem samego Kościoła, ale dialogiem, miejscem spotkania Boga i Kościoła w Chrystusie, pod osłoną uświęcającego znaku, w szerszym rozumieniu tego słowa przez Ojców Kościoła, którzy np.

<sup>3</sup> *Mediator Dei* 32... Podobne wnioski dotyczące dwojakiej pobożności są całkowicie błędne, zwodnicze i bardzo zgubne.

Modlitwę Pańską, Skład Apostolski, egzorcyzmy, post, święto Wielkiej Nocy, tajemnice wiary figury Starego Testamentu i te wszystkie rzeczy święte w Kościele, które według św. Augustyna *aliud videntur et aliud intelliguntur* — określali słowami *mysterion, sacramentum, eikon symbolon, typos, signum, figura*.

W ten sposób religijny świat symboli i znaków w liturgii, jest gwarantem obiektywizmu i charakteru inkarnacyjnego Odkupienia, przeciw niebezpieczeństwu subiektywizmu i czystego spiritualizmu — jak również stoi na straży zdrowego zmysłu społecznego, przeciw niebezpieczeństwu przesadnego indywidualizmu. Liturgia jest, jak widzimy, światem znaków Bożych, skutecznie prowadzących Kościół do świętości, która w formie kultu (*virtus religionis devotio*) całkowitego i publicznego, jak gdyby wraca z powrotem do Boga. Tak o tym pisze encyklika *Mediator Dei* (s. 40).

Dla lepszego zrozumienia ewolucji, dotyczącej zapatrywań na istotę liturgii i jej roli w życiu wewnętrznym, jaka się dokonała w ostatnich dziesiątkach lat i dla kontrastu z powyższymi wywodami, wystarczy przytoczyć choćby definicję liturgii z Kodeksu Kanonicznego: (c. 1256) *liturgia to kult publiczny Boga i Świętych, wykonany w imieniu Kościoła, przez osobę prawnie do tego wyznaczoną i przez zewnętrzne prawem przepisane obrzędy*. W tym ujęciu nie wykraczała liturgia poza ramy nudnej i skomplikowanej rubrycystyki oraz bezdusznego ceremoniału, jako części składowej czysto kapłańskiej liturgii, w której lud odgrywał rolę, niemych słuchaczy“ (Pius XI). Jeżeli 50 lat temu, liturgia była uważana tylko za sprawę rubrycystyki, estetyki, archeologii i obrzędów, jeżeli definicja liturgii nie była jeszcze sprecyzowana eklezjologicznie, trudno się dziwić, że nawet tęgie głowy nie mogły pojąć „odkrycia“ Festugiera OSB opublikowanego w *Revue de Philosophie* 1913 r. i uważały jego wystąpienie za zamach na życie wewnętrzne i wszystkie ćwiczenia duchowne. Po raz pierwszy bowiem, właśnie w tych czasach, M. Festugiere i L. Beauduin OSB ogłosili „gorszącą“ jeszcze wtedy tezę, że liturgia to właściwie prawdziwa i doskonała pobożność Kościoła (*liturgiam esse pietatem ecclesiasticam modo eminenti*).

Pogląd ten wywołał burzę opozycji ze strony różnych „szkół“ życia wewnętrznego i polemikę bardziej gwałtowną niż uczoną. Problem pozornej sprzeczności między duchowością liturgiczną a osobistą powstał na skutek „ruchu liturgicznego“ przybierającego na sile z początkiem XX w. Zagadnienie to w starożytnym Kościele nie istniało, jak również nie istnieje do dzisiejszego dnia w Kościele wschodnim z powodu harmonii między liturgią a pobożnością osobistą. Prądy kulturalne średniowiecza oraz indywidualizm gotyku zburzyły tę jedność na korzyść przerostów subiektywnych w życiu duchowym, które oddalało się coraz więcej od liturgii aż straciło świadomość jej istoty i zrozumienie dla konieczności i pożytku liturgii w życiu wewnętrznym. Echa sporów, nie zawsze chwalebnych, między „liturgistami“ a „neliturgistami“ o istotę duchowości chrześcijańskiej, trwały niemal aż do zakończenia drugiej wojny, a w okresie

międzywojennym dochodziły do świadomości niektórych, na łamach „Mysterium Christi“, dzięki różnorodnym apostołom odrodzenia liturgicznego w Polsce, z pośród których, nazwiska Ks. M. Kordela i Ks. J. Korzonkiewicza pojawiły się w rocznikach naukowych Maria Laach z tego okresu. (*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* — od 1950 r. Od pojęć przestarzałych o liturgii aż po „Konstytucję *De Sacra Liturgia* Soboru Watykańskiego II, dokonała się w Kościele wielka ewolucja, dzięki której ruch liturgiczny jako taki już się zakończył i jesteśmy postawieni wobec faktu oficjalnego odradzania się życia chrześcijańskiego przez liturgię i dokonywane w tym celu reformy obrzędów św. o charakterze pastoralnym. W nowej Konstytucji liturgicznej otrzymujemy gotowy owoc walk i błędów „ruchu liturgicznego” na Zachodzie.

Sobór Watykański II orzekł, że liturgia jest wprawdzie jedynym środkiem duszpasterstwa w Kościele, niemniej jednak jest punktem szczytowym, z którego wypływa i do którego zmierza wszelka działalność w Kościele. Konstytucja liturgiczna domaga się, aby młodzież duchowna w Seminariach<sup>4</sup> i wierni, byli wychowywani w duchu pobożności liturgicznej: a więc stwierdza tym samym wyraźnie pewne braki, które trzeba uzupełnić, aby zrozumieć głęboki sens praktyczny dokonywających się przemian w życiu obrzędowym Kościoła, a rutynę, szablon, skostnienie, zastąpić żywym, czynnym, pożytecznym i świadomym uczestnictwem ludu Bożego w Najświętszych Tajemnicach wiary. „Odkrycie” liturgii jako głównego i niezastąpionego niczym źródła prawdziwej pobożności chrześcijańskiej, doprowadziło do „odkrycia” w tejsze liturgii również źródeł zasadniczych skutecznego duszpasterstwa, czego dowodem I Międzynarodowy Kongres Liturgii Pastoralnej, jaki się odbył w Asyżu dnia 22. 9. 1956 r. Logicznym uzasadnieniem postulatów odrodzenia liturgicznego jest klasyczna definicja liturgii z *Mediator Dei*, którą trzeba mieć zawsze na pamięci przy rozstrzygnięciu różnych wątpliwości teoretycznych i praktycznych: — *liturgia jest to kult całkowity i publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków, składany Bogu Ojcu w Duchu św.*<sup>5</sup>. Liturgia to dzieło uwielbienia Ojca Boga i zarazem uświęcenia duszy ludzkiej, które się sprawuje w społeczności ochrzczonych, przez posługę Najwyższego Kapłana Chrystusa-Pośrednika i w łączności z Nim<sup>6</sup>.

W oparciu o powyższe sformułowania nietrudno zrozumieć, że pobożność Kościoła jest jednością wielości (*unitas multiplex a nie uniformitas*).

<sup>4</sup> *La Constitution „de la Sainte Liturgie” du Concile de Vatican II* (Poroisse et Liturgie Janvier N. 1, 1964) —...

<sup>5</sup> *Mediator Dei* 20... *Sacra igitur Liturgia cultum publicum constituit, quem Redemptor noster, Ecclesiae Caput, coelesti Patri habet: quemque christifidelium societas Conditori suo et per ipsum aeterno Patri tribuit: utque omnia breviter perstringamus, integrum constituit publicum cultum mystici Jesu Christi Corporis, Capitatis nempe membrorumque eius.*

Przy większym zaakceptowaniu elementu obiektywnego czy subiektywnego, mówimy popularnie o pobożności liturgicznej i prywatnej.

Nie można ich jednak przeciwstawić jakoby się wykluczały nawzajem a z drugiej strony, nie należy zacierać różnic istniejących między nimi. Liturgię bowiem Kościół stawia wyżej od aktów pobożności osobistej i różnego rodzaju ćwiczeń duchowych (pia exercitia), chociaż oba przejawy pobożności łączy ta sama obiektywna łaska i współpraca z nią ze strony człowieka. Stwierdzenie powyższe, nie powinno umniejszać w oczach naszych wielkiej wartości i pożytku „ćwiczeń duchownych“, nakazanych w poszczególnych wypadkach prawem kanonicznym i zaleconych przez Kościół. (can. 125, 126, 565, 571, 595, 1367 C. I. C.). W praktyce będzie chodziło o takie uporządkowanie form pobożności osobistej, aby one przyczyniały się do rozwoju pobożności liturgicznej, która z kolei ma być czynnikiem pewnej równowagi w strukturze integralnej pobożności Kościoła, zdrowej i wolnej od egocentrycznych wypaczeń: zbudowana jest bowiem na harmonii między kultem, łaską i ascezą, oraz na ideach nadprzyrodzonej socjologii Kościoła, który stanowi idealną społeczność, dzięki wspólnocie „obcowania świętych“ z Głową-Chrystusem i między sobą. Czytamy *Mediator Dei*: — *Niewątpliwie należy odrzucić i uważać za bezpłodną tę prywatną i wewnętrzną pobożność, która zaniedbuje Przenajświętszą Ofiarę Ołtarza i Sakramenta i która odsuwa się od zbawiennej łaski spływającej z Głowy na członki.*

Kościół w swojej pobożności nie ogranicza się tylko do żebraczy i utylitarnej postawy, lecz podkreśla również obowiązek chwały i dziękczynienia wobec Ojca Boga (*doxa, eucharistein*), do którego przystęp mamy przez Syna. Uwypuklenie roli Chrystusa jako Głowy, Kapłana i Ofiary, oraz mocniejsza więź z Jego czynem zbawczym na krzyżu i we Mszy św., to dalszy element konstruktywny w pobożności chrześcijańskiej. Wierni adorują chętnie Chrystusa eucharystycznego, cenią wystawienia i błogosławieństwa, ale na ogół nie zawsze uświadamiają sobie swoją łączność z Ofiarą Chrystusa, którą wspólnie z Nim mają zaszczyt składać Ojcu Bogu we Mszy św. i z którą mają łączyć akty swojego współofiarowania, tak aby całe życie i wszystkie „nabożeństwa“ były przygotowaniem do czynnego udziału w Najśw. Ofierze i dziękczynieniem za nią. Byłaby to praktyczna kontynuacja Mszy „odprawiana“ życiem przez każdego, który dostąpił zaszczytu „królewskiego kapłaństwa“ przez Sakrament Chrztu św. Jeżeli Msza św. niedzielna przestanie być dla ochrzczonego „pańszczyzną“ sub gravi, a stanie się radosnym, paschalnym przeżyciem i potrzebą serca, oraz motorem życia prawdziwie chrześcijańskiego na co dzień, będzie to najlepszy owoc pobożności liturgicznej. Na taki stan rzeczy muszą się złożyć czynniki wewnętrzne i zewnętrzne, będące wyrazem pogłębionej wspólnoty parafialnej, jednoczącej członków gminy chrześcijańskiej z Chrystusem i ze sobą (*communitas ecclesiastica*). Odbudowa tej wspólnoty, tak aby zebrani w kościele np. na Mszy św. stanowili nie tylko *concursus*, ale *communio*, to dalsze

zadanie pobożności liturgicznej. W tym celu architektura nowsza umieszcza ołtarz — stół na środku przestrzeni sakralnej, aby był czynnikiem jedności wszystkich zebranych dla oddania Bogu czci Społecznej, liturgicznej. W tym celu też celebrans wychodzi z ciemnego prezbiterium i staje przy ołtarzu bliżej, twarzą do ludu, po prostu aby przez ten gest wytworzyć łatwiej atmosferę wspólnoty rodzinnej i pobudzić wszystkich do czynnego uczestnictwa w Najśw. Tajemnicach. Szczególnie Msza św. parafialna w niedzielę, powinna przedstawiać obraz żywej, uporządkowanej i jednoczącej akcji.

Uporządkowanie obrzędów św. i nabożeństw w kościele, według zasady „non multa sed multum“ i zgodnie z Instrukcją Św. K. O. z 1958 r. to również ważne zadanie pobożności liturgicznej. (Komunia w czasie Mszy *ex hac altaris participatione* — wystawienie SS-mum po Mszy — odpowiedni dobór śpiewów mszalnych, np. pieśń „upadnij na kolana“ z punktu widzenia pobożności liturgicznej jest niewłaściwa, ponieważ śpiew na „Sanctus“, jako logiczne zakończenie prefacji, podczas której się stoi, ma być wykonany właśnie stojąco a nie klęcząco — czytanie lekcji i Ewangelii przez celebransa i jego homilia podczas Mszy — aspersion przed sumą jako niedzielne odnowienie obietnic Chrztu św. — pozycja ciała podczas Mszy św., kiedy się siedzi, klęcząc, stoi itp.

Do lepszego udziału w Ofierze Chrystusa przygotowuje nas Kościół przez czytanie Pisma św. i śpiew psalmów. W tym celu, aby Słowo Boże stało się naprawdę *pochodnią nogom naszym* mówi się o trzechletnim cyklu perykop mszalnych, o czytaniu ich bezpośrednio w języku ojczystym i o ważnej roli homilii, jako komentarza tekstów biblijnych. Również czytanie Pisma św. prywatne (*lectio divina*) ma odgrywać ważną rolę w życiu wewnętrznym, na które się składa nie tylko to, co my mówimy do Boga, ale również słuchanie tego, co Bóg przez księgi natchnione mówi do nas, Owszem, nawet wtedy gdy się modlimy, idąc za zachętą Kościoła, powinniśmy to robić za pomocą przepięknych psalmów: dlatego w myśl nowej Konstytucji liturgicznej brewiarz w języku ojczystym ma być „książeczką do nabożeństwa“ przeznaczoną również dla „laików“. Opis zwyczajów kościoła jerozolimskiego w *Peregrinatio Aetherae* z końcem IV. w. świadczy, że „brewiarz“ zanim stał się obowiązkiem kleru, był rzeczywiście „głosem całego Kościoła“ (*Vox totius Ecclesiae* św. Augustyn). Do tych tradycji nawiązuje się obecnie (niemiecki *Laienbrevier*). Liturgia nie tylko kształtuje pobożność łaski (Ks. Parscha *Gnadenfrömmigkeit*), lecz prowadzi również do źródeł objawionej prawdy. Wierni wychowani w duchu pobożności liturgicznej, nie będą dzielili Mszy św. na część ważną, obowiązującą „sub levi“ i część ważniejszą od ofiarowania, obowiązującą

<sup>6</sup> H. Schmidt S. J. *Introductio in Liturgiæ Occidentalem* Herder 1960 p. 64 — *Definitio synthetica*: Liturgia est Opus glorificationis Dei et sanctificationis hominis, quod communitas ecclesiastica, ut excellentiam divinam subiectionemque sui ad Deum Patrem protestetur, ministerio sacerdotali Christi, pioque afflatu Spiritus Sancti celebrat.

„sub gravi“, lecz z szacunku dla Słowa Bożego będą się starali w całej Mszy św. od początku „nabożnie uczestniczyć“. Jeżeli jednak, co się często zdarza, kazanie z przeczytaną tylko ewangelią, bywa z reguły przed Mszą św. (na ambonie) i to w dodatku wygłoszone nie przez celebransą, to w tym wykonaniu nie dochodzi do świadomości wiernych prawda, że czytanie Pisma św (lekcji też!) stanowi integralną część Najśw. Ofiary, z której, uświadomiony chrześcijanin, również chętnie korzysta: „nabożne“ i czynne uczestnictwo we Mszy św. realizuje się bowiem za pomocą czterech haseł — modlimy się, słuchamy, ofiarujemy, przyjmujemy<sup>7</sup>.

Również dziedzina sztuki świętej, urządzenie wnętrza sakralnego, jego ozdoba, paramentyka i sprzęt liturgiczny, śpiew, odbiegają mocno od stylu i gustu barokowego, gdyż kierując się duchem pobożności liturgicznej, dążą do ewangelicznej prostoty form, zrywają z przesadnym zdobnictwem, aby przez zbytne nagromadzenie mnóstwa elementów drugorzędnych, nie zgubić rzeczy istotnych, podkreślających autentyczną celowość i użyteczność kultu. Kiedy patrzymy na liturgię oczyma sztuki, ukaże się nam ona jako cudowny zespół kształtów, barw, dźwięków i gestów, przemawiający żywo do serc wrażliwych na piękno i estetyczną oprawę służby Bożej w Kościele. Powaga i dostojny charakter nabożeństwa liturgicznego, łączy się ściśle z celowym i jasnym ukształtowaniem sakralnych elementów artystycznych, w myśl zasady *ars sacra ancilla liturgiae*. Sztuka kościelna, za pomocą różnych środków wyrazu, podkreślając rzeczy istotne, z uwzględnieniem punktu widzenia pastoralnego, ma za zadanie głosić wiernym, językiem prawdziwego symbolu, to wszystko co jest treścią liturgii jako czynu Boga i wiernych w Kościele.

Sięganie w sztuce sakralnej czy strukturze obrzędów po wzory starożytnego Kościoła<sup>8</sup>, powinno być rozumiane nie w sensie ciasnego archeologizmu, lecz jako tendencja słuszną lepszemu zrozumieniu dla właściwej tradycji, która stała się wyrazem wzorowej liturgii „propter populum“.

Po zaleceniu tradycyjnych „ćwiczeń duchowych“ jak medytacja, rachunek sumienia, rekolekcje, adoracja, różaniec, czytanie duchowne itp. (MD 182) encyklika zajmuje się paraliturgią precyzując równocześnie istotę liturgicznej pobożności Kościoła (M. D. 180—183).

Dla apostoła „liturgii ludowej“ (Volksliturgisches Apostolat w Klosterneuburgu z czasopismem „Bibel und Liturgie“) O. Piusa Parscha († 1954), symbolem streszczającym istotę jego akcji nad odrodzeniem pobożności liturgicznej, był ołtarz miejscowego kościoła klasztornego, ozdobiony nastawą tryptykiem, dzieło z XII w. mistrza Mikołaja z Verdun. Tryptyk, spełniający początkowo rolę ambony, przedstawia w 51 obrazach—emaliach całą tajemnicę Odkupienia i jej historię w ujęciu typologicznym, według

<sup>7</sup> W ramach kultu „całkowitego“ formy zewnętrzne mają być objawem świadomej i szczerzej postawy wewnętrznej, aby się nie stały „czczymi obrzędami“ i musztrą.

<sup>8</sup> Dekret Kongregacji Św. Oficjum z dn. 26. 5. 1937 r.

hasel *ante legem, sub lege i sub gratia*, odpowiadających trzem szeregom obrazów. W środkowym rzędzie biblijnej nastawy ołtarzowej (*biblia pauperum*) umieścił artysta w samym środku, większych rozmiarów Chrystusa Ukrzyżowanego: Jego odpowiednikiem u góry jest scena ofiary Izaaka, a na dole obraz wysłańców Mojżesza, niosących z Ziemi Obiecanej winne grono. W otoku został umieszczony napis: *Passio Domini — Victima mactatur qua nostra ruina levatur*. Pobożność Kościoła, jest właśnie pobożnością tego środkowego szeregu obrazów Nowego Testamentu, pobożnością nie tyle *sub lege* ile raczej *sub gratia*, pobożnością, która jest konsekwencją inkorporacji w Chrystusa przez Chrzest św. Od tego bowiem momentu, Chrystus działający w Liturgii przez Słowo i Sakrament, chce być dla wiernych Droga, Prawdą i Żywotem.

*Frydrychowice*

Ks. STANISŁAW SZAMOTA

## PRZY PUSTYM GROBIE

Po intronizacji ewangelii na ołtarzu można zaśpiewać pieśń: *Ofiarujemy chwałę w wierze...* (Siedlecki, Śpiewnik s. 99).

Następuje recytacja tekstu biblijnego: Ew. św. Jana 20, 11—18.

## ROZWAŻANIE

Było to w początkach kwietnia r. 30, w pierwszy dzień tygodnia według ówczesnego kalendarza palestyńskiego, czyli w niedzielę po święcie wielkanocnym, kiedy jeszcze wszędzie panował ruch i nastrój świąteczny. Słońce jeszcze nie wzeszło a Jerozolima była w mroki spowita. Spostrzegamy kobietę w płaszcz otuloną a spieszącą ku wzgórzom poza miastem. Za chwilę znów wraca, biegnie szybko ku miastu, ale po kilkunastu minutach znów ją widzimy w ogrodzie podmiejskim. Za nią podąża w tym samym kierunku dwóch mężczyzn, jeden starszy wiekiem a drugi młodszy. Kroczą smutni i zamyśleni. Szukają drogi wiodącej do grobowca, znajdującego się pod wzgórzem, zwanym Golgota, w pięknym ogrodzie, w którym oko wabią szaro-zielone liście drzew oliwkowych. Rosa zwilża ich stopy i płaszcze, chłód poranku przenika ich ciała, lecz oni jedną tylko myślą są przejęci, by jaknajprędzej stanąć przy grobie swego Mistrza, który był skazany na śmierć krzyżową i został pochowany w nowym grobowcu Józefa z Arymatei, poważanego członka sanhedrynu żydowskiego a przyjaciela Jezusa. Za chwilę zjawia się w ogrodzie jeszcze kilka kobiet noszących dzbany z wonnymi olejkami.

Głęboka żalność tkwi w duszach wszystkich tych osób, beznadziejne zwątpienie ich ogrnęło. Wierzyli w Jezusa, wierzyli, że jest Mesjaszem i Synem Bożym, byli przekonani, że założy królestwo Boże na ziemi, ale od trzech dni, odkąd nie mieli Jezusa koło siebie, zaczęli tracić wiarę w Jego posłannictwo. Tracili przez moment wiarę, ale nie tracili miłości do uwielbianego przez wszystkich uczniów Mistrza i Pana. I właśnie miłość kazała im wstać o północy, by jaknajwcześniej odwiedzić Jego grób, zobaczyć Jego ciało ze śladami kaźni krzyżowej i je oblać w godny sposób mirrą i aloesem, jak to ówczesny pobożny zwyczaj nakazywał.

Lecz jak ogromne ich zdziwienie, kiedy zastają grób pusty, kiedy usłyszają słowa anielskie: *Wiem, że szukacie Jezusa Ukrzyżowanego — nie masz go tu, został z martwych wskrzeszony, jak zapowiedział*. Nagle blask radości zjawia się na ich twarzach, połączony jeszcze z pewnym



niedowierzaniem. Ale już najbliższe godziny mają ich przekonać, że Jezus rzeczywiście zmartwychwstał. I którzy byli nad ranem przy grobie, teraz wieść tę roznoszą po całej stolicy, by znów koło osoby Mistrza skupić wszystkich uczniów i wszystkie uczennice, a niepokój wzbudzić wśród sprawców zasądzenia Jezusa, wśród saduceuszów i faryzeuszów, wśród kapłanów i uczonych w Piśmie.

Rozważmy szczegóły poranka wielkanocnego, owej sceny opisanej tak barwnie i drobiazgowo przez św. Jana. Staśmy w wyobraźni naszej wraz z Apostołami i niewiastami przed grobowcem, którego kamienie przechowały się do dnia dzisiejszego. W nim odprawił mszę św. Ojciec św. Paweł VI, gdy w styczniu odbył pielgrzymkę do Ziemi świętej. Nie ma już ogrodu, nie ma drzew oliwnych, które tyle uroku dodawały temu miejscu. Wycięły je topory żołnierzy rzymskich, kiedy nienawiść do chrześcijaństwa kazała im zbezczęścić miejsca uświęcone pobytom Chrystusa i wybudować na Golgocie świątynię bogini Wenery. Lecz cesarz Konstantyn Wielki starał się naprawić zło wyrządzone przez jego poprzedników. Około roku 330 wybudowano wielką bazylikę na gruzach świątyni pogańskiej. Mury bazyliki objęły tak miejsce ukrzyżowania, jak i miejsce grobu Pańskiego, które jako miejsce Zmartwychwstania było szczególną częścią otoczone przez wiernych ze wszystkich krajów chrześcijańskich, dopóki Palestyna nie dostała się pod panowanie Arabów, którzy burzyli wszystkie pamiątki chrześcijańskie. W czasie wojen krzyżowych odbudowano kościół Grobu Pańskiego, a swój dzisiejszy wygląd otrzymał on przed 160 laty. Wówczas to pożar zniszczył kościół doszczętnie (w r. 1808) a chrześcijanie obrządku greckiego otrzymali od rządu tureckiego pozwolenie na zbudowanie nowej bazyliki, która jednak obecnie powinna być przebudowana, ponieważ zachodzi obawa, że mury runą z powodu braku silnych fundamentów. Od kilkunastu lat już Ojcowie Franciszkanie, opiekujący się Ziemią świętą, zabiegają około tego, by rozpocząć budowę nowej bazyliki Grobu Pańskiego, która by odpowiadała wymaganiom dzisiejszym i była godnym pomnikiem ku czci Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego.

Każdy z nas pragnie dowiedzieć się pewnych szczegółów o wyglądzie grobu Pana Jezusa. Była to mała jaskinia-grota, jakich bardzo dużo się spotyka w skalistych wzgórzach pod Jeruzolimą. W niej wykuto wyżłobienie na 2 metry długie a na 1 metr mniejwięcej głębokie, by uzyskać miejsce na złożenie ciała, które zawijano w liczne prześcieradła i oblewano obficie aromatycznymi płynami. Ta oto właściwa komora grobowa była nieco niższa i trzeba się było schylać, by móc do niej wejść, ale przed nią była druga wyższa izba skalna, pewnego rodzaju przedsionek, do którego się wchodziło bezpośrednio z ogrodu i przez który się przechodziło, gdy się chciało dojść do grobu. Grobowiec taki zamykano na zewnątrz ciężkim kamieniem, by obcym utrudnić dojście do grobu i zapewnić spokój umarłym.

Te dwie komory czy izby jeszcze dzisiaj można oglądać w bazylice jerozolimskiej. Pierwsza, zewnętrzna komora nosi nazwę „kaplicy Anioła“, bo w niej to ukazał się Anioł zwiastujący niewiastom zmartwychwstanie Pana Jezusa, a druga, niższa, zawiera miejsce na którym spoczywało ciało Pana Jezusa, i jest właściwą „kaplicą grobu“. Nie ma już dzisiaj tego wyglądu, jaki miała za czasów pierwszych chrześcijan, ale nie ulega wątpliwości, że ława kamienna, która tam się znajduje, a jest okryta ochronną płytą, jest tym miejscem, na którym złożono ciało Pana Jezusa po zdjęciu z krzyża i z której Zbawiciel się podniósł w chwili zmartwychwstania. Na niej odprawiają kapłani codziennie msze św. w kilku obrządkach. Msze św. łacińskie odprawiają ojcowie Franciszkanie, którzy od czasów św. Franciszka są stróżami grobu świętego. Wierni na klęczkach wchodzą do kaplicy grobu i całują ze czcią płytę grobową, która obecnie jest równocześnie ołtarzem. A każdego dnia po południu gromadzą się zakonnicy nasi przed kaplicą, by skromną procesją uczcić pamięć Zmartwychwstania Chrystusa.

Wracajmy teraz do opisu, jaki ewangeliści nam zostawili o odwiedzinach pustego grobu przez osoby Panu Jezusowi najbliższe. Każdy z czterech ewangelistów nieco inne podaje wiadomości, które się jednak odpowiednio uzupełniają. Na ich podstawie możemy sobie odtworzyć sceny i zdarzenia, jakie się odbyły w ogrodzie Józefa z Arymatei w niedzielę wielkanocną.

1) Pierwsza stanęła przy grobie Maria Magdalena. Jej spotkanie z zmartwychwstałym Jezusem opisał nam św. Jan a odnośny rozdział z jego ewangelii przeczytaliśmy sobie jako wstęp do dzisiejszego rozważania. Dowiedzieliśmy się, że Maria, stanąwszy przy grobie, stwierdziła, że jest pusty, o czym natychmiast zawiadomiła apostołów św. Piotra i Jana. Wróciwszy z nimi, została przed grobem i zalewała się łzami. Wejrzawszy na moment do przedsionka grobowego, ujrzała aniołów, którzy do niej rzekli: „*Czemu płaczesz, kobieto*“. A za chwilę za jej plecami inny głos się odezwał: „*Kobieto, czemu płaczesz? Kogo szukasz?*“ Odwróciła głowę, by się przekonać, kto do niej przemawia, a sądziła, że to ogrodnik, A nie był to ogrodnik, lecz Pan Jezus, który serdecznie do niej się odezwał: „*Mariam — Mario!*“ Z krzykiem: „*Rabbuni — Mistrzu!*“ rzuciła się do stóp Pana Jezusa. W szczególny sposób uczcił Pan Jezus Marię Magdalę, bo jej jednej w ów poranek ukazał się osobiście, gdy tymczasem innym podał przez Anioła wiadomość o zmartwychwstaniu. Silnie przywarła Maria do nóg Zbawiciela, gdyż nie mogła się oderwać od Boskiego Mistrza, który ją wyleczył z opętania. Jezus jednak rzekł do niej: „*Nie zatrzymuj mnie!*“ Nie zganił On tymi słowy zachowania się Marii, lecz zaznaczył, że z jednej strony on sam ma ważne sprawy przed sobą, że musi wydać ostatecznie polecenia o królestwie Bożym, zanim powróci do Ojca w niebiesiach, że wobec tego nie ma czasu na inne rozmowy, a z drugiej strony, że i dla niej ma ważne, pilne polecenie, by natychmiast zawiadomiła „*Jego braci*“, tj. Apostołów,

że chociaż do życia powrócił, jednak ich lada dzień opuści, gdyż *wraca do Swego i do ich Ojca, do Swego i do ich Pana*“.

2) Maria Magdalena nie była sama przy grobie. Obok niej znajdują się tam inne kobiety, o czym dokładnie pisze św. Marek przy końcu swej ewangelii (16, 1—8). Dowiadujemy się od niego, że obok Marii Magdaleny były przy grobie „druga Maria“ i Salome, a św. Łukasz (24, 10) wspomina jeszcze o Joannie.

A czy wiemy, kim były te cztery wymienione kobiety, do których przyłączyły się także inne kobiety z Galilei (por. Łuk. 24, 54)? Otóż Maria Magdalena pochodziła z miasta portowego znad jeziora Genezaret, którego ruiny jeszcze dziś oglądają pielgrzymi. Magdala było miastem bogatym, w którym koncentrował się handel eksportowy rybami. Była Maria z domu osobą zamożną, która Pana Jezusa materialnie wspierała, zwłaszcza z wdzięczności, że z niej wypędził siedem czartów (Łuk. 8, 2). Ta okoliczność, że była ciężką nawiedziona chorobą, nie jest dowodem, jakoby była wielką grzesznicą, jakoby jej choroba była następstwem i karą za grzechy. Mylnie bowiem często jeszcze się twierdzi, że ową jawnogrzesznicą, która Panu Jezusowi nogi namaściła i której On grzechy odpuścił, była Maria Magdalena. Tak zwana „altera Maria“, druga Maria, o której wspominają ewangelicści, to krewna Pana Jezusa, matka apostoła Jakuba Młodszego a żona Alfeusza, zwanego także Kleofasem. Jej synowie, wymieniony właśnie Jakub i Józef, nazywani są braćmi Pana Jezusa a w rzeczywistości byli Jego kuzynami. Salome była matką apostołów Jakuba Starszego i Jana a żoną Zebedeusza. Tak samo, jak Magdalena, wspomagała Jezusa i Jego uczniów. A mogła rozwinąć działalność dobroczynną, gdyż mąż jej trudnił się w Betsajdzie rybołówstwem i dorobił się pewnego majątku. Mniej wiemy o wspomnianej „Joannie“. Jak Łukasz podaje była żoną Chuzy, urzędnika przy dworze tetrarchy Heroda Antypy w Tyberias (Łuk. 8, 3). Uleczył ją Pan Jezus z choroby, za co Mu się odwdzięczała udzielając pomocy gronu Apostołów.

3) Przypuszcza się także ogólnie, że Pan Jezus zaraz po Swym zmartwychwstaniu ukazał się Matce Najświętszej, ale nie wiadomo, o której godzinie i w którym miejscu to nastąpiło, gdyż ewangelie milczą o takim fakcie. W bazylice Grobu Pańskiego jest osobna kaplica poświęcona pamięci „ukazania się P. Jezusa Swej Matce“. „Wypadało“ — tak głoszą teologowie-mistycy — by Pan Jezus najpierw się ukazał Matce Najświętszej, a szczególnie św. Bernardyn z Sieny myśl tę propagował (wiek XV); ale już przed nim tego dowodzili w XII wieku pisarze średnio-wieczni Rupertus z Deutz i Eadmer z Canterbury.

4) Z Apostołów przybyli do pustego grobu ci, którzy byli najmilsi Zbawicielowi: św. Piotr i Jan, jednakże na razie — przy grobie — nie doznali tego szczęścia, by ujrzeć Chrystusa i z Nim rozmawiać. Dopiero wieczorem tego samego dnia mieli się z Nim spotkać bezpośrednio

w wieczniku, gdzie zebrani byli Apostołowie i gdzie im Pan Jezus przekazał władzę rozgrzeszania (Jan 20, 19—23).

Z żywym przejściem i z wszelkimi drobnymi szczegółami opisuje nam św. Jan, jak razem z św. Piotrem przybyli w niedzielę wielkanocną do pustego grobu. Była to przecież jedna z największych chwil jego życia, kiedy się naocznie przekonał, że Jezusa nie ma w grobie, że z martwych powstał, czym dowiódł najdobitniej, że jest Synem Bożym. Nad pustym grobem zrozumiał Apostoł tajemnicę Bóstwa Chrystusa, którą tak głęboko rozwinął w swej ewangelii, a zwłaszcza w pierwszym rozdziale, w tzw. prologu, kiedy Pana Jeusa nazywa Słowem odwiecznym Boga Ojca, „*logosem*“.

Ale także dużo subtelności okazał wówczas św. Jan. Wyprzedził — jak czytaliśmy w ewangelii — św. Piotra, bo był młodszy i fizycznie silniejszy, wejrzał do grobowca, ale nie wszedł do wnętrza. Zaczekał na księcia Apostołów, by razem z nim wejść do wewnętrznej komory grobowej i zbadać, czy grób rzeczywiście jest pusty. A gdy się o tym przekonali, wrócili do miasta, by innym uczniom zanieść radosną wieść, że Chrystus „*rzeczywiście zmartwychwstał!*“ (Łuk. 24, 34).

Lecz dopiero po zesłaniu Ducha św. mieli zrozumieć treść i znaczenie Zmartwychwstania Chrystusowego, że dzięki zmartwychwstaniu Pana Jezusa i my kiedyś doczekamy się z martwych powstania — w dzień Sądu Ostatecznego, kiedy królowanie Chrystusa objawi się światu w całej pełni i w całej swej okazałości.

Scena przy grobie, opisana przez św. Jana, została także wciągnięta do liturgii. Przez cały tydzień wielkanocny odmawiamy przed ewangelią sekwencję: *Victimae paschali*, którą około r. 1000 ułożył poeta dworu cesarskiego Wippo, której ekspresję poetycką i muzyczną ogólnie się podziwia. Autor prowadzi rozmowę z Marią Magdaleną wracającą od grobu i rozwija teologiczne myśli wypowiedziane przez Marię:

Wielkiej Paschy ofiarę  
chwalcie, chrześcijanie, pieniami!  
Baranek owieczki ocalał,  
Chrystus, bez zmayı i winy,  
Pojednał z Ojcem grzeszników.  
Śmierć i Życie walczyły  
w boju przedziwnym.  
Wódz życia, choć poległ,  
żyje i króluje  
Powiedz nam, Mario,  
coś w drodze widziała?  
Widziałam grób Chrystusa żywego  
i chwałę Zmartwychwstałego.  
Powiedz nam, Mario  
coś w drodze widziała?

Widziałam Aniołów, świadków pewnych  
 i całun wraz z Jego szatami.  
 Powiedz nam, Mario,  
 coś w drodze widziała?  
 że Chrystus, zmartwychwstał, moja nadzieja  
 że w Galilei was oczekuje!  
 Wierzymy więcej Marii  
 szczeremu świadectwu  
 niż judejczyków słowom fałszywym.  
 I wiemy, że Chrystus zmartwychwstał prawdziwie!  
 Królu — zwycięzco — wołamy —  
 zlituj się nad nami!

Sekwencję tę ujął w XVI wieku ks. Stanisław Grochowski w rymy polskie. Według tego tekstu śpiewamy ją w naszych kościołach, a śpiewaliśmy ją także na początku dzisiejszej godziny biblijnej.

Na zakończenie można zaśpiewać psalm 116: *Boga naszego chwalcie wszystkie ziemie*, lub *Magnificat*.

Tantum ergo i Benedykcja Najśw. Sakramentem.

Kraków

A. K.

**Seweryn L. Grabianka, Londyn**

## SYN MARNOTRAWNY

Łk 15, 11—31

Tekst biblijny, przytoczony poniżej, ma układ rytmiczny i stroficzny, w niczym jednak nie odbiega on od wierności przekładu z oryginału greckiego, natomiast upodabnia się przez to do pierwotnej aramejskiej katechezy ustnej. Celem jej zaś było zawsze, by — dzięki rytmowi — słuchacze przyswajali ją sobie na pamięć i szerzyli ewangelię z ust do ust.

### TEKST EWANGELII

11. Miał pewien człowiek dwóch „Wydziel mi, ojcze, z majątku część,  
[synów która na mnie przypada“.
12. Młodszy z nich ojcu powiedział:  
Rozdzielił on tedy swe mienie  
między ich obu.
13. Niedługo potem, wszystko spie- a żyjąc wielce rozrzutnie cały ma-  
[nieżywszy, jątek roztrwonił.  
syn młodszy w kraje odjechał  
[dalekie,

14. Kiedy zaś wszystko utracił,  
w kraju tym nastał głód wielki.  
Bieda go więc przycisnęła.
15. A wtedy poszedł na służbę do Ten wysłał go na swe pola, ażeby  
jednego z ziemian tamecznych. pasał mu świnie.
16. I pragnął syn ów napelnić swe trzewia  
strąkami, co świnie żarły,  
ale mu nikt ich nie dawał.
17. Zastanowiwszy się tedy rzekł sobie:  
„Iluż najemnych sług ojca mo- podczas kiedy ja — głodem tu przy-  
[jego [mieram! (a)  
ma chleba pod dostatkiem,
18. O, ja chcę stąd odejść!  
Pójdę więc do ojca mego Zgrzeszyłem przeciw niebu i tobie!
19. i mu wyznam: „Ojcze! Nie jestem godzien zwać się synem  
[twoim!
- Miej więc mnie za najemnika swego“! (b)
20. I odszedł, by wrócić do ojca. (c)  
A kiedy był jeszcze daleko, przybiegł i rzucił się jemu na szyję,  
ujrzał go ojciec i tknięty współ- i mocno go ucałował.  
[czuciem
21. Syn tedy rzekł jemu: „Ojcze!  
Zgrzeszyłem przeciw niebu i tobie!  
Nie jestem godzien zwać się synem twoim“! (d)
22. Lecz ojciec rzekł sługom swoim:  
„Przynieście prędko szatę naj- Włóżcie mu pierścień na palce oraz  
[piękniejszą obuwie na nogi!  
i w nią go obleczcie!
23. Przywiedźcie też cielca tucznego.  
Ubijcie go i spożywajmy w radości!
24. Bo oto ten syn mój:  
był umarł — zaginał był —  
a ożył! a się odnalazł!
- I rozpoczęli uctować!
25. Tymczasem starszy syn jego  
w polu się wówczas znajdował.
26. A gdy wracając zbliżał się do Przywołał tedy jednego ze sług  
[domu i spytał: co by to było?  
usłyszał muzykę i tańce.
27. Ten odpowiedział: Ubił więc ojciec twój cielca tucz-  
„Brat twój powrócił, [nego,  
iż syna zdrowym odzyskał“.

28. Wówczas starszy brat wpadł aż ojciec wyszedł do niego i począł  
[w złość go o to prosić.  
I nie chciał wejść do mieszkania,
29. On jednak ojcu tak odparł:  
„Rozważ! Od tylu lat ja ci służę,  
zadnego z twych rozporządzeń mnie zaś ty nigdy nie dałeś koźle-  
nie przekroczywszy ni razu, [cia,  
aby m ucztował z mymi przyja-  
[cióhmi!
30. Gdy zaś powrócił ten oto twój syn,  
Który twe dobro z nierządnicami roztrwonil,  
Toś cielca tucznoego dlań ubil“!
31. A ojciec mu odpowiedział:
32. „Synu! Każdego czasu tyś ze Lecz należało nam przecie ucztę wy-  
[mną prawić i zaznać radości:  
i twoim jest wszystko, co moje!  
bo ten oto brat twój:  
był umarł — a ożył!  
Zaginął był — a się odnalazł“!

## KOMENTARZ

**W. 12.** — W myśl prawa żydowskiego 2/3 majątku przypadaly na starszego syna, a 1/3 na młodszego. Podziału nie dokonywano za życia ojca, chyba że chodziło o założenie własnego ogniska domowego lub przedsiębiorstwa. Żądanie młodszego syna było więc wielką niedelikatnością, ponieważ żaden z tych wypadków nie wchodził u niego w grę.

**W. 13.** — Na sposób roztrwonienia majątku zarzucona jest dyskretna zasłona. Uchyła ją dopiero starszy brat z zawiści.

**W. 15.** — Było to dla niego, jako dla Żyda, zajęcie hańbiące i rytualnie nieczyste.

**W. 16.** — Tam gdzie są lasy dębowe tuczą się świny żołądziami. Na Wschodzie karmią je strączkami z olbrzymich drzew świętojańskich.

**W. 17.** — To owoc łaski, której ten utracasz finansowy nie zmarnował! Opowieść o synu marnotrawnym może służyć jako ilustracja do sakramentu pokuty. Rozróżniamy w nim bowiem pięć cech zasadniczych: (a) rachunek sumienia, (b) żal za grzechy, (c) postanowienie poprawy, (d) spowiedź i (e) zadośćuczynienie. Z nich — pierwszych cztery są tu wyraźnie zaznaczone (odnośnymi literami przy tekście), piąta zaś cecha jako następstwo poprzednich, rozumie się sama przez się. Grecki wyraz „metanoia“, czyli „pokuta“, oznacza także: zmianę kierunku, nawrócenie, zwrot. Przy-  
powieść niniejsza wskazuje, że prawdziwa pokuta — to zwrot zasadniczy: zmiana kierunku życia, ufný powrót do Ojca.

**W. 19.** — Pokora wzbrania mu pretendować do dawnego stanowiska syna.

**W. 20.** — Kieruje nim nie chęć poprawy bytu, ale żal za marnowanie życia. Ojciec nie tylko nie przyjmuje go wymówkami, ale uprzedza wyznanie winy przebaczeniem uprzedzającym.

**W. 23.** — Na co dzień posilano się w Palestynie jagniętami i kozłętami. W święta jedzono barana, a w wyjątkowych uroczystościach tuczonego cielca.

**W. 28.** — Dla marnotrawcy żywi tylko pogardę, a w stosunku do ojca zazdrość.

**W. 29.** — Zapewne w umyśle starszego brata ów młodszy wciąż pozostaje niepoprawnym lekkoduchem, który powrócił beztrąsko do domu, by korzystając z dobroci ojca — wieść nadal życie hulaszce. Nie wchodzi w przebyte cierpienia brata i w jego przełom duchowy. Żąda formalnej sprawiedliwości według prawa. Nie uznaje miłosierdzia, które — w odróżnieniu od prawa — nie ma granic.

#### SENS PRZYPOWIEŚCI

Jest on dwojaki: bezpośredni i pośredni. Bezpośredni: stoi w związku z sytuacją historyczną, w której przypowieść ta została wypowiedziana. Wyraża ona naganę Chrystusa w stosunku do faryzeuszów za ich pogardę względem grzeszników, których Zbawiciel darzył miłosierdziem i za ich zazdrość o łaskę, na którą nie zasłużyli. Pośredni: maluje stosunek Boga do grzeszników w ogóle.

Postacie występujące w tej przypowieści są alegorycznymi. Ojciec — to Bóg, syn marnotrawny — to żałujący grzesznik, starszy brat nietolerancyjny pyszałek.

Jest rzeczą znamienną, że Jezus, posiadając bożą naturę Ojca, przed stawia nam go, jako — uosobienie Miłości. (Jan 4, 8). Z dwóch zaś synów jeden zna Ojca, drugi — nie (Jan 4, 12—20).



Ks. Jerzy Chmiel, Rzym

## WSPOMNIENIE O KS. JÓZEFIE RICCIOTTI

22 stycznia br. zmarł w poliklinice rzymskiej ks. Józef Ricciotti, z zakonu Kanoników Regularnych Laterańskich, znany bibliista włoski, jeden z pionierów współczesnych studiów biblijnych.

Urodzony 27 lutego 1890 r. w Rzymie, został wyświęcony na kapłana w 1913 r. W latach 1915—1918 był kapłanem strzelców alpejskich; ranny, leży w szpitaliku polowym i wtedy właśnie — jak wyznaje później — dojrzewa u niego myśl napisania życiorysu Chrystusa. Doktoryzował się w teologii i w literaturze. W 1927 r. wykładał hebrajski i języki semickie porównawcze na uniwersytecie w Genui, przez szereg lat był zatrudniony w charakterze profesora nadzwyczajnego historii wczesnego chrześcijaństwa na uniwersytecie rzymskim, a w latach 1948—1960 wykładał jako profesor zwyczajny na uniwersytecie w Bari. Ks. Ricciotti był też czynny na terenie swego zgromadzenia: w okresie 1935—1946 był prokuratorem swego zakonu, w r. 1938 otrzymał godność opata. Ostatnie lata jego życia wypełniło cierpienie fizyczne, które przyjmował pogodnie aż do ostatnich chwil, kiedy na słowa kapłana, obecnego przy agonii, by cierpienie swe ofiarował Chrystusowi, odpowiedział z mocą „Jak zawsze”. Ci, którzy znali go bliżej, jednoznacznie wspominają go jako dobrego człowieka, szlachetnego humanistę i kapłana przejętego do szpiku kości swym posłannictwem.

Dorobek popularyzatorski i naukowy ks. Ricciottiego obejmuje szereg tomów. Najbardziej znane jest *Życie Chrystusa* (1941), przetłumaczone na 18 języków, począwszy od polskiego, a skończywszy na nowożytnym greckim i chińskim (unikat chyba we współczesnej literaturze religijnej!). Następnie *Dzieje Izraela* (1932, 1934), o którym o. Vincent pisał swego czasu w recenzji w *Revue biblique*, że jest to dzieło „wiedzy, zdrowego osądu i miary”. Niewątpliwie dzieło pionierskie w tym kierunku zważywszy fakt, że *Historia święta Daniela - Ropsa* ukazuje się 10 lat później. Do prac pionierskich we Włoszech należą jego tłumaczenia z hebrajskiego: księgi Jeremiasza (1923), Joba (1924) i Pieśni nad pieśniami (1928), za którą otrzymał nagrodę Akademii Królewskiej della Crusca, oraz tłumaczenie z syryjskiego Hymnów do Matki Bożej wraz z monografiami św. Efrema i Afraata (1925, 1926). Do prac odkrywczych zalicza się wzorowe tłumaczenie z komentarzem Apokalipsy św. Pawła syryjskiej (1932), którego dokonał w oparciu o znalezione przez siebie w Bibliotece Watykańskiej manuskrypty apokryfu. Warto przy okazji tej pracy odnotować wkład ks. Ricciottiego do studiów nad Dantem. Apokryf bowiem przedstawiający Apostoła narodów nie tylko zachwyconego „aż do trzeciego nieba” (zob. 2 Kor 12, 2), lecz oprowadzanego przez anioła po wszystkich sferach niebieskich, znany był w innej formie pod ogólną nazwą *Visio Pauli* w całym średniowieczu i wywarł niewątpliwą wpływ

na autora *Boskiej Komedii*. Wreszcie trzeba wymienić jego ostatnią pracę biblijną, trylogię o św. Pawle, jak również dzieła z terenu historii: *Era męczenników*, *Julian Apostata*, *Józef Flawiusz*.

Aby scharakteryzować zasługi, jakie położył opat Ricciotti na polu bibliistyki, najlepiej będzie przytoczyć na początku jego własne słowa z 1923 r.: *Trzeba wyznać szczerze, że w tych 30 latach tylko nieliczni poszli za wezwaniem papieskim, (z enc. Providentissimus Deus, 1893, zachęcającym do studiów biblijnych, przyp. mój). Dlatego moją ambicją jest być vox clamantis, nie na pustyni, ale wzywającym wielu, aby przyjęli autorytatywne zaproszenie i aby pracowali na tym polu lepiej ode mnie. Ks. Ricciotti zdawał sobie sprawę, że studia biblijne mają za zadanie odpowiedzieć na pytania stawiane przez współczesnego człowieka. Wykładając na uniwersytetach świeckich, znał dobrze wymagania dzisiejszego inteligenta. Zasadą naukową opata Ricciottiego było bronić Biblii taką samą metodą historyczno-religijną, jaką się zwalcza Pismo św. Przeciwnikami chrześcijaństwa — pisał w r. 1924 — nie są już dzisiaj arianie, nestorianie i monofizyci. Nikt nie zajmuje się specjalnie zaprzeczaniem tego lub owego dogmatu. To, co się neguje dzisiaj, to charakter święty naszej Biblii i charakter nadprzyrodzony naszej religii. Katolik powinien poznać Pismo św. także jako przedmiot wiedzy historyczno-religijnej. Prawdziwa apologetyka, według ks. Ricciottiego, wychodzi z założenia, iż jeżeli poznamy naukowo tę historię (o której piszą księgi biblijne) i naukowo będziemy umieli ją oświetlić, wówczas otrzymamy z tego wspólną apologię naszej wiary, taką apologię, która właśnie dzisiaj jest potrzebna (z przedmowy do tłumaczenia księgi Joba). Taki to motyw pastoralny i ekumeniczny, powiedzielibyśmy dzisiaj, przyświecał całej działalności pisarskiej i pedagogicznej zmarłego bibliisty.*

O. Stanisław Lyonnet, dziekan Wydziału Biblijnego Pap. Instytutu Biblijnego w Rzymie, pisząc wspomnienie o ks. Ricciottim nazwał go *nadzwyczajnym popularyzatorem*, nie tyle ze względu na *nieprzeciętny talent pisarski i szeroką kulturę*, ile raczej przez to, że *potrafił on, uczonego egzegeta, zyskać kredyt w społeczeństwie na potrzebę naukowych badań biblijnych* (*Osservatore Romano*, 21. II. 1964). Kredyt ten zyskał ks. Józef Ricciotti i u polskiego czytelnika, głównie dzięki swemu niezapomnianemu dziełu o życiu Chrystusa.

Rzym

Ks. JERZY CHMIEL

P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris 1962, (Desciée 540.

Pierre Grelot, profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu, jest znany w literaturze biblijnej jako współautor *Introduction à la Bible autor le couple humain dans l'Écriture* w LECTIO DIVINA oraz wielu artykułów pisanych po roku 1956.

*Sens chrétien de l'Ancien Testament* wychodzi poza ramy dotychczasowych prac tak rozmiarem jak i problematyką. Wprawdzie autor jako biblista jest znawcą ST — to w tej pracy wkracza w teologię dogmatyczną, skoro jest uważana za *esquisse* traktatu dogmatycznego. Takie zadanie dla biblisty jest i śmiałe i trudne, trudno bowiem sprostać wymaganiom specjalistów od tych dwóch gałęzi wiedzy teol., choćby co do metody badań. Autor sam to spozstrzega. Jednak trudności zawsze stoją przed pionierską pracą, a za taką należy uważać dzieło P. Grelot. Ma on poważne ambicje: wykazać ścisłą łączność i jedność obu Testamentów, „ubiblijnić” dogmatykę, co w konsekwencji prowadzi do „ekumenicznego” spojrzenia na teologię. P. Grelot o tym ostatnim aspekcie nie wspomina, ale łatwo się go domyśleć. Omawianą pracę dzieli autor na trzy części:

W części wstępnej (1—88) opracował świadectwo NT i problem ST w teologii chrześcijańskiej.

Część druga, jako najobszerniejsza w pracy (89—403) mówi o ST w planie zbawienia i tajemnicy Chrystusa oraz o ST jako Prawie, historii planu zbawienia i obietnicy zbawienia eschatologicznego.

W trzeciej części autor zajmuje się interpretacją chrześcijańską ST przez omówienie sensów Pisma św.

Ten logiczny podział obejmuje szeroki zakres gałęzi wiedzy na długim odcinku czasowym i zawiera wiele problemów. Praca jednak uważana za rodzaj podręcznika może sobie pozwolić na syntetyczne ujmowanie omawianych zagadnień. Bez syntez autor nie mógłby opracować ST w historii i myśli ludzi, którzy się nim interesują. Jasne przeprowadzenie zasadniczej myśli jest oparte na drobiazgowym podziale poszczególnych części. Autor przechodzi umiejętnie omawiane zagadnienia, kiedy kończąc jedno — zapowiada następne, a to sprawia, że mimo wielości zagadnień tworzą one zwartą całość.

P. Grelot nie poprzestaje na syntetycznym sumowaniu zagadnień historycznych czy teologicznych, ale przechodzi do formułowania wymagań pod adresem ludzi zajmujących się Pismem św. Jedyny bowiem plan Bożego zbawienia objawia się w obu Testamentach aż do całkowitego wypełnienia. W tej perspektywie należy patrzeć na Pismo św. by za przykładem okresu patrystycznego lub średniowiecznej liturgii wydobywać z niego w naszych czasach światło dla wiary i normę dla życia. Rozwój nauk historycznych i filologicznych pozwala bardziej niż kiedykolwiek na to by scalona krytyka badała język Pisma św., który jest „wehikułem” Bożego słowa. Takie zadanie stoi przed chrześcijańską egzegezą, która

nie może się zamknąć w granicach krytyki, ani teologicznej konstrukcji opartej na krytyce. Ma odczytać tekst w jego oryginalnym kontekście historycznym. Bóg mówił kiedyś i mówi aktualnie do nas poprzez oba Testamenty i przed nami stoi problem, by to słowo poprawnie słyszeć i interpretować zgodnie z duchem chrześcijańskiej tradycji.

W chrześcijańskim rozumowaniu Pismo św. ma trzy przejścia: od litery do ducha, od Bożej pedagogiki do jej celu, od typów do ich urzeczywistnienia. W tej dialektyce przejść ma się znaleźć apologetyka, teologia i duszpasterstwo.

Nie bez właściwego celu autor na samym końcu zajmuje się chrześcijańską interpretacją ST. Jest zdania, że w Piśmie św. należy się doszukiwać sensu literalnego, którego sens pełniejszy, duchowy jest pogłębieniem fundamentalnie takim samym. Każda inna metoda jest przystosowaniem tekstów, które jest właściwe liturgii.

Pracę P. Grelot można zasadniczo scharakteryzować w ten sposób: co zrobiono i co należy zrobić w dziedzinie właściwej interpretacji zagadnień historycznych, egzegetycznych, religijnych. Autor daje szerokie tło, może nie zawsze konieczne. Mówi o zbawieniu w religii greckiej, tradycji buddyjskiej, o gnostykach, problemach wczesnego średniowiecza, Hugonie od św. Wiktora, Piotrze Lombardzie, św. Tomaszu — zbyt dużo jak na syntezę, a zbyt mało jak na dokładne opracowanie. Jego syntezy mimo wszystko brzmią głucho dla nieobeznanego z tymi zagadnieniami czytelnika. Natomiast w części programowej staje się bardziej zrozumiałą, zwłaszcza w konkluzji traktatu i dopiero się wtedy odczuwa, że chodzi o problem zapowiedziany w tytule.

P. Grelot wykazuje duże odczytanie, wystarczy wspomnieć, że cytuje ponad ośmiuset autorów, do wybitniejszych często wraca. Jego tekst jest obficie dokumentowany Pismem św. i literaturą biblijną, a nawet sięga do historyków i filozofów współczesnych. Przypomina podstawową zasadę, że droga do rozumowania słowa Bożego prowadzi poprzez oba Testamenty i poprzez szacunek dla tradycji. Ten powrót do źródeł tak Objawienia, jak i jego interpretacji, jest i znakiem i zapowiedzią rozwoju dzisiejszej teologii, której różne gałęzie zyskają wzajemną harmonię sięgając tej samej rzeczywistości.

Praca P. Grelot, bardziej biblijna niż dogmatyczna, może się spotkać z zastrzeżeniami. Ale autor przypomniał podstawową prawdę, że jest jedno objawienie, jedno Pismo, które w każdym czasie może wzbogacić życie religijne wiodące do wypełnienia czasów.

Tyniec

O. ANDRZEJ ZOŃ OSB

R. de VAUX, IP., *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964 (*Cahiers de la Revue Biblique*).

Jest to pierwszy zeszyt nowej kolekcji *Les Cahiers de la Revue Biblique*, tego samego formatu co *Revue Biblique*, obejmujący 110 stron.

Zeszyt ten zawiera, w pewnym rozszerzeniu, francuski tekst czterech wykładów, wygłoszonych w *University College w Cardiff* w r. 1961. Ich przedmiotem jest zbadanie pochodzenia, historii i znaczenia religijnego różnych ofiar St. Test. Są one rozwinięciem oraz rozszerzeniem i wycienianiem konkluzji, wyłożonych przez O. de Vaux w jego dziele *Les institutions de l'Ancien Testament*, opublikowanym w latach 1958—1960.

Zeszyt obejmuje cztery rozdziały, a mianowicie: I, Ofiara paschalna; II, Ofiary całopalne i ofiary biesiadne; III, Ofiary ludzkie w Izraelu;

IV, Ofiary ekspiacyjne. Na końcu znajduje się wykaz tekstów biblijnych, wykaz autorów i spis treści.

W perspektywie historycznej, adoptowanej w nowym dziełku, O. de Vaux uwypukla, jak to zaznacza w przedmowie, dwa aspekty. Pierwszy aspekt jest stwierdzenie, że większa część obrzędów ofiarnych Starego Testamentu jest dziedzictwem z okresu pół-nomadycznego Izraela, przed ukonstytuowaniem się narodu, jak Pascha i obrzędy krwawe, albo jest zapożyczeniem się Izraela u bezpośrednich sąsiadów w czasie instalacji w Kanaanie, jak ofiary całopalne i ofiary biesiadne. Drugi aspekt stanowi fakt, że charakter historyczny i moralny religii Izraela zmodyfikował te obce formy kultu i nadał im nową wartość. Tak Pascha stała się pamiątką wybawienia narodu; ofiary całopalne i ofiary biesiadne straciły swe znaczenie biesiad ku czci bóstwa, jakie posiadały u Kanaanejczyków; ofiary ekspiacyjne odpowiedziały nowemu imperatywowi świadomości religijnej, którym jest potrzeba przebaczenia ze strony Boga za przekroczenie Jego prawa. Przeciwnie zaś, pewne praktyki ofiarne (mianowicie ofiary ku czci Molocha), przeciwne prawdziwemu duchowi religii, którym Izraelici pozwolili się pociągnąć za przykładem swoich sąsiadów, zostały z całą siłą potępione przez autentycznych reprezentantów religii objawionej.

Obrzędy ofiarne St. Test., jak mówi O. de Vaux, zostały zniesione przez jedyną Ofiarę Chrystusa. Lecz mimo to spełniły one swoje zadanie, jako wyraz pobożności naszych przodków we wierze i jako środek ich uświęcenia. Dla chrześcijan zaś wypływa z nich nauka, że, uczestnicząc w Ofierze Chrystusa, powinni oni spełnić fundamentalny obowiązek adoracji, dziękczynienia i ekspiacji, któremu ofiary St. Test. ze swego przeznaczenia już miały zadośćuczynić.

Święto Przaśników i Pascha były to pierwotne dwa święta u Hebreów nomadów. Dopiero później zostały one złączone razem. Pascha było to święto nocne pasterzy koczowników. Stąd była ona święcona w nocy, mianowicie w nocy najwidniejszej, którą jest noc pełni księżyca wiosennej, przypadającej na 14 Nisan. Święto Przaśników, jako święto rolnicze, zależne od stanu żniw, miało pierwotnie datę zmienną w obrębie miesiąca Abib, miesiąca kłosów, później zwanego miesiącem Nisan. Te dwa święta, złączone później co do czasu razem, stały się pamiątką wybawienia Izraelitów z niewoli egipskiej. W ten sposób Pascha przybrała sens religijny i równocześnie mesjański. Będąc pamiątką dawnego wybawienia, stała się ona równocześnie zapowiedzią przyszłego Odkupienia mesjańskiego (str. 16—18; 25—27).

Kodeks rytualny w Lev. IV—V; VI—VII; X wymienia wśród ofiar ekspiacyjnych, oddzielnie albo łącznie, dwa rodzaje ofiar: ofiarę za grzech (hattát) i ofiarę wynagrodzenia (ášám). Trudną jest rzeczą określić znaczenie właściwe jednego i drugiego rodzaju, oraz rację ich rozróżnienia. Już Filon i Józef Flawiusz dawali, tak jeden jak i drugi, odmienne tłumaczenie ich sensu i racji ich rozróżnienia. Podobnie i Ojcowie Kościoła. Różnice zdań w tej kwestii istnieją i wśród dzisiejszych egzegetów. Już zatem w starożytności sens rozróżnienia obu rodzajów ofiar ekspiacyjnych był zatracony. O. de Vaux konkluduje, na podstawie konfuzji w przepisach, odnoszących się do obu rodzajów ofiar, w księdze Leviticus, że ostatni redaktorzy nie wiedzieli już dokładnie, co specyfikowało jeden i drugi rodzaj; albo chcieli oni rozróżnić terminy, które były pierwotnie synonimami, albo pomieszali terminy, których ścisłej wartości już nie znali (str. 88—91).

W Nowym Testamencie Chrystus Pan zrealizował w swej osobie w sposób najwybitniejszy sens obu ofiar ekspiacyjnych: jako Sługa Boży, o któ-

rym mówi prorok Izajasz (53, 10), stał się on dla nas ofiarą wynagrodzenia, a jako Baranek Boży, który głodzi grzechy świata, stał się on ofiarą za grzechy nasze (Jan 1, 29; II Kor. 5, 21) (str. 100).

P. BUIS et J. LECLERCQ, CSSP., *Le Deuteronomie*, Paris 1963 (Sources Bibliques).

Księgarnia wydawnicza J. Gabalda w Paryżu zainicjowała dwie nowe serie biblijne: kolekcję *Sources bibliques* i kolekcję *Cahiers de la Revue Biblique*.

Kolekcja *Sources Bibliques* obejmować będzie komentarze biblijne do poszczególnych ksiąg St. i N. Testamentu, nie we formie wielkich komentarzy z kolekcji *Etudes bibliques*, lecz we formie podręcznikowej, opracowane przez wybitnych fachowców. Każdy poszczególny tom zawierać będzie substancjalny wstęp, przekład zaopatrzonej w notatki krytyczne, oraz zwięzły komentarz, podający, w formie jasnej i zwięzłej, różnorakie informacje literackie, historyczne, geograficzne i doktrynalne.

Komitety wydawnicze kolekcji *Sources bibliques* tworzą: O. P. Auvray, O. P. Benoit, I. A. George, O. J. Guilet i ks. J. Trinquet.

Kolekcja *Cahiers de la Revue Biblique* obejmować będzie te same dziedziny, co *Revue Biblique*. Ukazywać się będą w niej, w nieregularnych odstępach czasu, monografie, rozciągłością swą przekraczające artykuły zamieszczane w *Revue Biblique*, a swą doniosłością nie dorównujące tomom kolekcji *Etudes bibliques*.

Omawiany obecnie przez nas komentarz do Deuteronomium (Powtórzonego Prawa) jest to pierwszy tom nowej kolekcji *Sources bibliques*, tom formatu ósemkowego, w sztywnej okładce papierowej, obejmujący 215 stron. Co do sposobu redakcji, komentarz ten opiera się na znanym komentarzu biblijnym *Handbuch zum Alten Testament*, pod redakcją O. Eissfeldta. Najpierw podany jest wstęp, a następnie, na lewej stronie, znajduje się przekład, tłustym drukiem, poniżej przekładu notatki krytyczne (wyrazy hebrajskie oddane czcionkami hebrajskimi, greckie czcionkami greckimi), a wreszcie, na tej samej jeszcze stronie, komentarz, który, w dalszym ciągu, zajmuje jeszcze całą prawą stronę. Na końcu książki znajduje się spis treści i dwie mapy.

Wstęp, obejmujący 30 stron, omawia różne kwestie, związane z księgą Deuteronomium: właściwości literackie, zagadnienie pochodzenia, źródeł i autora, oraz teologię. W samej księdze Deuteronomium autorzy rozróżniają cztery części: I, introdukcję teologiczną (rozd. 1—11); II, kodeks deuteronomiczny (rozd. 12—26); III, odnowienie Przymierza (rozd. 27—30); IV, pożegnanie i śmierć Mojżesza (rozd. 31—34). Bibliografia podana jest tylko w selekcji.

Teksty Przymierza (między Bogiem a Izraelem) w Deuteronomium, mówią autorzy, opierają się, jako na wzorze, na tekstach przymierzy dyplomatycznych narodów sąsiadujących z Izraelem, a szczególnie na traktatach wasalskich królów hetyckich. W tych tekstach przymierzy stwierdza się pewien stały schemat, obejmujący siedem artykułów, który to schemat można odkryć dość wyraźnie także w ogólnym planie Deuteronomium. Te siedem artykułów są następujące: 1. prolog, 2. retrospektywa historyczna, 3. określenie obustronnego stosunku kontrahentów, 4. klauzule (warunki), 5. imiona świadków, 6. błogosławieństwa i przekleństwa, 7. redakcja dokumentu (str. 7—9). Źródło Deuteronomium stanowią pierwotne przymierza Izraela i tradycje sanktuariów izraelskich, zwłaszcza sanktuarium w Sichem. Co do przymierzy, to brane są w rachubę cztery przymierza: przymierze Horebu—Synaju (Dekalog) (Deut. 5, 6—21); przymierze

w Sichem (Joz. 24); przymierze w Gilgal (inwestytura Saula) (I Sam. 24); przymierze w krainie Moabu (Deut. 1, 5; 4, 44—46; 28, 69). Ojczyzną Deuteronomium jest królestwo Północne. Autorzy dopatrują się pewnej zależności Deuteronomium od proroka Ozeasza. Jakkolwiek zależności bezpośredniej wykazać się nie da, to jednak przyjąć trzeba, że dzieło Ozeasza i Deuteronomium powstały w tym samym środowisku (str. 15). Autorem głównej części Deuteronomium był lewita z królestwa Północnego, którego, wobec braku bliższych danych, nazwać należy „Deuteronomistą”. Jemu przypisać należy pierwszą redakcję księgi, która dokonana została w drugiej połowie w. VIII. Deuteronomium nie jest produktem panowania króla Jozjasza i jego dzieła reformacyjnego. Za Jozjasza ono zostało odkryte po długim czasie zapomnienia. Odkryte za Jozjasza, wywarło ono głęboki wpływ na ruch literacki, jaki się rozwinął w królestwie Judy w końcu w. VII w łonie szkoły Deuteronomium, która dała księdze jej oblicze definitywne. Późniejsze dodatki, nie zmieniające już planu całości kształtu księgi, pochodzą po większej części z czasów niewoli babilońskiej. Ich autorami są ostatni przedstawiciele szkoły Deuteronomicznej, która była czynna aż do końca niewoli. Ostatnie jeszcze uzupełnienia Deuteronomium towarzyszyły jego włączeniu do Pentateuchu. Odtąd tekst księgi jest ustalony, jak o tym świadczą Septuaginta i kopie z Qumran, które nie zawierają żadnych ważniejszych wariantów (str. 16—18).

W religii deuteronomicznej zbiegają się z sobą dwa prądy: religia moralna, odpowiadająca wymaganiom przymierza Horebu, i religia militarna, odpowiadająca wymaganiom przymierza w krainie Moabu. Religia moralna obejmuje w sobie: nakaz bojaźni Boga, jako Pana absolutnego; nakaz miłości Boga, który to nakaz Deuteronomista, jako pierwszy, sformułował w sposób jasny i definitywny; nakaz służby Bogu, która wyraża się przedewszystkim w kulcie liturgicznym; nakaz zachowywania przykazań Bożych. Religia militarna znajduje swój wyraz w ideale Wojny Świętej. Deuteronomium uwidatnia nie tyle wymagania rytualne Wojny Świętej, ile raczej nastawienie wewnętrzne, którego ona wymaga od Izraelitów. Wojna Święta wymaga przede wszystkim wiary i przekonania niezłomnego, że Bóg sam prowadzi boje Izraela i że On sam ingeruje w bojach z całą swoją mocą nadprzyrodzoną. Dlatego też na Jego rozkaz Izraelici zobowiązani są przyjąć bóg nawet najbardziej nierówny. Wtedy oni posiadają niezawodną gwarancję zwycięstwa. Szukanie zaś pomocy ludzkiej jest dla nich niezawodną gwarancją klęski. Ta wiara, jakkolwiek ona dotyczy jednostek, jest przede wszystkim obowiązkiem całego narodu (str. 21—24).

Dekalog w Deuteronomium nie jest tekstem pierwotnym przymierza Horebu. Dekalog rytualny w Ex. 34, 14—26 nie może wchodzić w rachubę. Pozostają więc dwie wersje Dekalogu moralnego w Deut. 5, 6—21 i w Ex. 20, 1—17. Żadna z nich nie może być źródłem drugiej. Obie wersje wpływają z tego samego oryginału, sprowadzającego się do formuł krótkich, opartych na tym samym schemacie negatywnym. Stopniowo do krótkich formuł zostały dodane eksplikacje, przy czym eksplikacje deuteronomiczne są nowsze. Pewne wyjaśnienia deuteronomiczne później przeszły do Dekalogu w Ex. 20. Pierwotny tekst Dekalogu jest formularzem liturgicznym, podającym streszczenie wymagań Przymierza, których nauczano w czasie świąt odnowienia Przymierza. Dekalog można nazwać Mojżeszowym co do jego zasadniczej treści, lecz nie co do jego formy, nawet pierwotnej, ponieważ jest ona liturgiczna. Ta forma liturgiczna może być współczesną dopiero pierwszym świętom Przymierza. Jest więc ona późniejszą od przymierza w Sichem (str. 63—65).

XAVIER LÉON-DUFOUR, SJ., *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, wyd. Seuil ss. 526.

O. Léon-Dufour (ur. 1912), prof. Fakultetu Teol. w Lyon-Fourvière, we Francji, jeden z konsultatorów Komisji Biblijnej w Rzymie, napisał pracę, która stanowi owoc jego długoletnich poszukiwań. W argumentacjach nad Ewangeliąmi zrywa z dotychczasowym tradycyjnym ujęciem, raczej apologetycznym: autentyczność, integralność i historyczność, ze schematem — jak pisze — „kategorii racjonalnych, które nie rozwijają całkowicie złożoności zagadnienia” (na marginesie warto zanotować podobne sugestie, które wysunął prof. krytyki tekstualnej *Biblicum* w Rzymie, o. C. M. Martini, S. J., *Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate Evangeliorum synopticorum*, w *Verbum Domini* 41 (1963) 3—10). O. Léon-Dufour zrezygnował więc z metody analitycznej: krytyki tekstualnej, literackiej, historycznej i obrał metodę syntetyczną lub regresywną, cofając się od II. w. wstecz aż do czasów tradycji ustnej.

Autor podzielił książkę na 4 części, adekwatnie odpowiadające czterem etapom jego poszukiwań.

Część pierwsza: Ewangelia poczwórna. Ustanawiając regułę wiary ewangelicznej (wyrażenia autora) musimy wziąć pod uwagę, że cztery ewangelie stanowią jedną całość, „*evangelium quadriforme*” według określenia św. Ireneusza. W części tej autor przedstawia kanon, tradycję ustną i prace „teologów” pierwszych ewangelicznych, kerygmę paschalną, Pawła, autora listu do Hebrajczyków i Jana z pierwszego listu, jednym słowem, rozpatruje ewangelie w aspekcie krytyki zewnętrznej.

Część druga, w której analiza poszczególnych ewangelii pozwala sprecyzować rodzaj literacki ewangelii i przy pomocy krytyki tzw. wewnętrznej określić to stadium jako historyczne.

Część trzecia to dojście do tradycji ewangelicznej, wcześniejszej od napisanych czterech ewangelii. Studium porównawcze środowiska, w którym powstała ta tradycja, pozwala ustalić, w jakim sensie zasługuje ona na naszą wiarogodność i jakie jest jej źródło pierwotne.

Wreszcie ostatnia część: próba skonstruowania „portretu” Chrystusa przez historyka w oparciu o krytykę historyczną tradycji.

Autor okazuje się nam jako „*vir prudens*” w stosowaniu metody historii form. Potrafi doskonale odróżnić w swym poszukiwaniu historię i historyczność: w ewangeliach mamy historię i fakty historyczne o Jezusie. Od ewangelii przechodzi do ewangelistów, a następnie do społeczności chrześcijańskiej. Przed słowem napisanym była tradycja, a nosicielem tej tradycji był pierwotny Kościół. Ewangelie powstały w Kościele i z Kościoła, Nowy Testament jest księgą Kościoła. Ujęcie we właściwych proporcjach tych trzech współczynników przy spisaniu Bożego słowa, jakimi są: tradycja, Kościół i życie, jest mądrością doświadczonego egzegety. Książka o. Léon-Dufour jest pierwszą w serii komentarzy i studiów skryptystycznych, które jak najbardziej opierając się na podstawach nauki, pragną współczesnemu człowiekowi przybliżyć treść duchową tekstów biblijnych. Stąd też praca ta jest w pierwszym rzędzie przeznaczona nie dla specjalistów (jakkolwiek może być dla nich bardzo przydatna), lecz jest adresowana do czytelnika szukającego prawdy o Objawieniu Syna Bożego i dojściu tego Objawienia aż do naszych dni. Niezmiernie będzie pożyteczna studentom Pisma św. i teologii fundamentalnej, może również oddać cenne usługi kaznodziejom, rekolekcyjonistom.



WILLIAM SANFORD LaSOR, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948—1957*, Pasadena 1958, s. 92 (= Fuller Theological Seminary Bibliographical Series, Number 2).

W. S. LaSor, profesor Starego Testamentu w Fuller Theological Seminary (Pasadena, Calif., U. S. A.), jest znanym bibliistą amerykańskim, autorem wielu cennych prac, także z zakresu qumranistyki. Wśród tych prac wymienić należy przede wszystkim *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*, Chicago 1956 (2 wyd. — 1959) oraz omawianą obecnie bibliografię.

Zainteresowanie odkryciami nad Morzem Martwym jest wciąż duże. Nie jest znana aktualna liczba publikacji poświęconych tym odkryciom. Zdaniem recenzującego do końca 1963 roku ukazało się drukiem co najmniej 5000 pozycji. W języku polskim ogłoszono dotychczas 190 prac, poczynając od komunikatów, a kończąc na pierwszym tłumaczeniu rękopisów qumrańskich z editiones principis. Posługiwanie się olbrzymią literaturą przedmiotu nie należało do rzeczy łatwych. Dlatego z radością powitano opublikowaną w roku 1957 przez dra C. Burcharda z Getyngi pierwszą bibliografię qumrańską. Wyliczała ona 1908 prac z lat 1948—1956, w tym 352 recenzje. Ukazanie się dzieła Burcharda pozwoliło LaSorowi pominąć prace mniej ważne oraz recenzje.

Bibliografia LaSora podzielona jest na trzy części, obejmujące prace ogólne, teksty z Qumran i interpretacje literatury qumrańskiej. Bibliografia wymienia ok. 2150 pozycji z lat 1948—1957, sklasyfikowanych w 73 grupach tematycznych. Trzon pierwszej części stanowią komunikaty i artykuły o charakterze ogólnym, zestawione chronologicznie, a w obrębie lat — alfabetycznie. Układu alfabetycznego trzyma się też Autor w paragrafie poświęconym monografiom książkowym. Poza tym zebrano również w części pierwszej publikacje dotyczące datowania rękopisów qumrańskich (ich autentyczność, paleografia, datowanie węglem radioaktywnym C<sup>14</sup>) oraz związane z problemami archeologicznymi, a więc z wykopaliskami w Qumran, w Wadi Murabba'at, z dzbanami z pierwszej groty i ich przeznaczeniem, z badaniami płócien służących jako opakowanie zwojów. Wyliczono także tzw. „zeitliniana”, wśród których znajdują się nie tylko artykuły prof. Zeitlina, ale także prace będące odpowiedzią na jego bezpodstawne próby podważania autentyczności zwojów.

W drugiej części bibliografii Autor wylicza najpierw artykuły poświęcone pracom wydawniczym, podaje edycje tekstów z groty pierwszej w Qumran i ich konkordancje, a następnie zestawia prace dotyczące poszczególnych rękopisów z Qumran, z Wadi Murabba'at i z Chirbet Mird. Jeden rozdział poświęcony jest Dokumentowi Damasceńskiemu. Część druga kończy zestawienie artykułów, które dotyczą krytyki tekstu i studiów nad językiem oraz wykaz prac omawiających niektóre terminy spotykane w literaturze qumrańskiej.

W części trzeciej LaSor zestawia prace dotyczące kilku większych zagadnień. Pierwsze dotyczą identyfikacji, organizacji i historii społeczności z Qumran. Następny fragment bibliografii obejmuje studia nad religią (kult, chrzest, kalendarz, eschatologia) tejże społeczności, a trzeci zawiera prace o charakterze porównawczym, jak np. literatura z Qumran a Stary i Nowy Testament, narodziny chrześcijaństwa w świetle tej literatury, relacje między tekstami z Qumran a Ewangelią św. Mateusza, Listami św. Pawła i pismami Jana Ewangelisty etc. Nie brak też paragrafów wyodrębniających prace na temat znanych z pism qumrańskich Mesjaszy, oraz twórcy wspólnoty qumrańskiej — Mistrza Sprawiedliwości. Całość zamyka wyliczenie opublikowanych do końca 1957 r. bibliografii odkryć nad Morzem Martwym.

Indeksy autorów i tematów oraz duża przejrzystość układu książki bardzo ułatwiają posługiwanie się omawianą bibliografią. Wykaz autorów obejmuje prawie 600 nazwisk, wśród których z przyjemnością znajdujemy E. Dąbrowskiego, S. Grzybka, E. Kopecia, J. Szerudę, S. Szyszmana i B. Wodeckiego. Wymieniono 11 artykułów w języku polskim. Szkoda, że nie uwzględniono wśród nich prac J. T. Milika (pisze on przede wszystkim w języku francuskim, ale recenzującemu znane są też trzy artykuły tego autora opublikowane po polsku). Jeżeli chodzi o publikacje amerykańskie i zachodnioeuropejskie, to wymieniono prawie wszystkie z nich (skrótów uwzględniają aż 170 periodyków!). Można tylko podziwiać umiejętność tak troskliwego zebrania badzo przecież rozproszonej literatury i niezwykle trafność jej klasyfikacji. Dzięki LaSorowi mamy klucz otwierający wrota do nowej dziedziny nauki, która narodziła się w naszych czasach — do qumranistyki.

Kraków

Z. KAPERA

R. K. HARRISON, *The Dead Sea Scrolls*, London 1961, The English Universities Press, s. XIV + 160, 4 tabl.

Dokumenty znad Morza Martwego, które pretendują do tytułu najbardziej sensacyjnego znaleziska archeologicznego XX wieku, od 1947 roku przyciągają uwagę szerokiej publiczności. Przeminał, co prawda, okres sensacji wnieczonej wokół zwojów, ale nie zmalało zainteresowanie samymi tekstami. Dowodzi to między innymi częste wprowadzanie na rynki wydawnicze prac o charakterze popularnonaukowym. Pozycje tego rodzaju rozchodzą się przeważnie w dużych nakładach. Spośród podręczników wprowadzających w problematykę odkryć nad Morzem Martwym wyróżnia się praca prof. R. K. Harrisona, wydana z serii *The Teach Yourself Books*.

Celem jaki postawił sobie autor było przedstawienie zarysu odkryć dokonanych w rejonie Morza Martwego, rozpatrzenie związanych z nimi teorii oraz zweryfikowanie problemów, które wynikły w trakcie akademickich dyskusji (s. VII). Rozdział pierwszy (s. 1—25) obejmuje historię odkryć zwojów. Autor szczegółowo relacjonuje, znaną niemal wszystkim, historię rękopisów z pierwszej groty w Qumran, oraz wyniki badań grot oznaczonych kolejnymi cyframi od 2 do 5. Autor podaje również rezultaty badań grot w Wadi Murabba'at oraz wykopalisk w Chirbet Qumran przeprowadzonych przez L. Hardinga i R. de Vaux.

Rozdział drugi (s. 26—48) mówi o zwojach i ich zawartości. Scharakteryzowano tu zasadnicze rękopisy groty pierwszej i zwoje miedziane z groty trzeciej. Znaleźć też można informacje o tym, co znaleziono w grotach 4, 6, i 11. Pokrótkę przedstawiono także treść dokumentów z Wadi Murabba'at i z Chirbet Mird.

W rozdziale trzecim autor omawia zagadnienie datacji zwojów. Zdaniem Harrisona dowody ceramiczny, paleograficzny i numizmatyczny — potwierdzają starożytność i autentyczność rękopisów, które ukryte zostały w grotach qumrańskich ok. r. 68 po Chr.

Rozdział czwarty omawia problem: *Manuskrypty i Stary Testament* (s. 60—71). Autor podkreśla, że Stary Testament, a szczególnie Pięcioksiąg i Prorocy cieszyli się dużym poważaniem wspólnoty qumrańskiej. również psalmy były doskonale znane i szeroko stosowane. Pisma Starego

Testamentu, które interpretowano w oparciu o terminologię apokaliptyczną były szczególnie jako słowo boże. Zdaniem Autora, dotychczasowe studia nad zwojami potwierdzają niezwykłą troskliwość o bezbłędne przekazywanie tekstów hebrajskich. Błędy powstałe w czasie przepisywania tekstów były poprawiane przez skrybę lub „korektora”. Zasadniczą racją istnienia wspólnoty była konieczność przygotowania przyjsia Boga poprzez pilne studium Tory. W tym samym rozdziale scharakteryzowany jest Mistrz Sprawiedliwości (przede wszystkim na podstawie Komentarza Habakuka). Autor uważa, że słowo Kittim oznacza Rzymian. Harrison wyklucza, przy obecnym stanie badań, możliwość identyfikacji osoby Bezbożnego Kapłana. Przypuszcza jednak, że mógł to być Aleksander Janneusz lub Aristobulos II. Mistrzem Sprawiedliwości jest, jego zdaniem, osoba jeszcze bardziej tajemniczą. Nazywa go Harrison przenośnie „Moses redevivus” i uważa za twórcę praw społeczności qumrańskiej oraz tego, któremu Bóg odsłonił tajemnice proroctw. Mistrza Sprawiedliwości traktuje jako prekursora epoki mesjańskiej, ale nie widzi w nim postaci, która mogłaby ten okres zapoczątkować.

W rozdziale piątym (s. 72—101) Autor porównuje społeczność qumrańską ze współczesnymi jej sektami żydowskimi. Najpierw charakteryzuje sekty saduceuszów i faryzeuszy. Następnie podaje ważniejsze przekazy starożytnych (Pliniusza Starego, Filona i Józefa Flawiusza) o esseńczykach oraz przedstawia dokładniej egipskich terapeutów. Odżegnuje się jednak od ostatecznej identyfikacji qumrańskiej z esseńczykami. Uważa bowiem, że przy podobnych porównaniach różnice są ważniejsze niż podobieństwa.

Rozdział szósty nosi tytuł: Sekta qumrańska a chrześcijaństwo (s. 102—125). Oto niektóre wnioski Autora. Harrison dopuszcza ewentualną możliwość przynależności Jana Chrzciciela do wspólnoty qumrańskiej we wcześniejszym okresie jego życia, ale zdecydowanie wyklucza, aby to było możliwe w okresie neotestamentalnym, gdyż wówczas Jan Chrzciciel kontaktował się bezpośrednio z grzesznikami (s. 109). Harrison zgadza się, że Jan Ewangelista pisząc swą Ewangelię czerpał z koncepcji religijnych i terminologii używanej w jego czasach (o czym świadczy pewne pokrewieństwo z literaturą qumrańską), lecz wnioski Janowe dzięki jego modyfikacji oraz specyficznej percepcji teologicznej są na wskroś oryginalne (s. 111). Między gminą qumrańską i wczesnym chrześcijaństwem widzi Autor nie tylko podobieństwa, ale też zasadnicze różnice, a mianowicie qumrańczycy oddawali do dyspozycji wspólnoty tylko dobra ruchome, a członkowie gminy jerozolimskiej — także dochody uzyskane ze sprzedaży nieruchomości (por. Dz 4, 34 i 37 oraz 5, 1). Qumrańczycy przeznaczali wspólne fundusze na utrzymanie niezdolnych do pracy, a gmina jerozolimska wspierała również sieroty i wdowy. Po trzeciej wreszcie, inne były motywy dysponowania dobrem sekty. W wypadku gminy qumrańskiej motywy te były zupełnie zgodne z wyjątkową naturą sekty, podczas gdy pierwotni chrześcijanie rozprowadzali swe dobra wśród potrzebujących, aby na osobistym przykładzie uoocznic ubóstwo, bezinteresowność i wielkoduszność Chrystusa — Mesjasza (s. 114—115). Zasadnicza konkluzja Harrisona jest następująca: Mimo, że pisma sekty wykazują punkty styeczne z dokumentami pochodzącymi ze sfer apostołskich, to jednak kardynalne doktryny chrześcijaństwa: Dzieło Wcielenia, geneza grzechu, odkupienie dokonane na Kalwarii, działalność Ducha Świętego nie zostały dotąd nigdzie potwierdzone w tekstach zwojów znad Morza Martwego (por. s. 123). Ostateczne wnioski odnośnie literatury qumrańskiej będzie można, zdaniem autora, wysnuć dopiero po opublikowaniu wszystkich pism wspólnoty znad Morza Martwego (s. 125).

Na s. 126—150 znajduje czytelnik komplet przypisów, a następnie na s. 151—160, niewielką bibliografię (ok. 150 pozycji) oraz indeks (s. 195—160).

Całość urozmaicając 4 tablice. Wykaz skrótów znajduje się na początku pracy (s. XI—XII).

Autor niewątpliwie osiągnął cel, jaki sobie postawił przy pisaniu tej pracy (por. wyżej). Na stosunkowo niewielu stronicach zebrał duży materiał faktograficzny i rzetelnie zaznajomił z dotychczasowym przebiegiem dyskusji nad zwojami. Niewątpliwym mankamentem pracy jest przedstawienie stanu badań z początku roku 1958 (książka ukazała się w 1961!). Z roku 1958 Harrison cytuje jedynie dwie pozycje (prace M. Burrowsa i C. Rotha). Autor nie zapoznał się z tak ważnymi monografiami, jak F. M. Crossa, J. T. Milika, J. van der Ploega, K. Schuberta, K. Stendhala (poza pierwszą, żadna z tych monografii nie została zamieszczona w zestawie literatury przedmiotu!!!). Opieranie się na starszej literaturze może tłumaczyć brak zdecydowania Autora, który nie ośmiela się identyfikować qumrańczyków z esseńczykami. Tymczasem w momencie opublikowania jego dzieła dyskusja na ten temat była zamknięta i należała do przeszłości (por. wypowiedź J. T. Milika w „Znak” XII, 1960, s. 1552). Powoływanie się na I QpHab XI, 4 (s. 67), jako na fragment mówiący o śmierci Mistrza Sprawiedliwości jest nieporozumieniem (por. przekład tego fragmentu u W. Tylocha: *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963, s. 327). We fragmencie tym jest, co prawda, mowa o prześladowaniu Mistrza Sprawiedliwości, ale nie o jego „gwałtownym końcu” (domyślnie: życia). Zresztą na innym miejscu (s. 107) Harrison przyznaje, że nie mamy dotąd ścisłej informacji co do rodzaju śmierci Mistrza Sprawiedliwości. Fazy historii osiedla qumrańskiego są zbyt dokładnie datowane przez autora. W związku z datacją pozwolę sobie podać ostatnie wyniki R. de Vaux (*L'Archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, London 1961, s. 38—39 (w tym względzie: Grupa ludzi, która zainstalowała się w Chirbet Qumran, dokonała tego w drugiej połowie II wieku przed Chr. (okres Ia). Bardzo szybko wzniesiona przez nich budowla została powiększona i przybrała ostateczną formę (okres Ib). Trzęsienie ziemi zniszczyło to osiedle w r. 31 przed Chr. i było ono następnie opuszczone aż do lat bliskich początkowi ery chrześcijańskiej (dokładnie do lat 4—1 przed Chr., por. s. 28 u de Vaux — dop. mój Z. K.). Okres II, w którym zamieszkiwała tu ta sama społeczność kończy się w roku 68 po Chr. zniszczeniem osiedla przez Rzymian.

Bez względu na to, co powiedziano powyżej — praca prof. Harrisona, choć popularna, zasługuje na uwagę. Można powtórzyć za W. Neilem, który jest autorem wstępu do omawianego dzieła, że *jako zwięzły podręcznik do zwojów dla nefachowców książka ta nie mogła być lepsza* (s. XIV).

Kraków

Z. KAPERA

J. CARMIGNAC et P. GUILBERT, *Les textes de Qumran*, Paris, 1961.

J. CARMIGNAC, E. COTHENET et H. LIGNÉE, *Les textes de Qumran*, Paris, 1963.

Dwa tomy tekstów qumrańskich w kolekcji *Autor de la Bible* podają wierny przekład i objaśnienie wszystkich tekstów oryginalnych, jakie ukazały się przed 1 grudnia 1962 r. bądź to w wydaniach oficjalnych bądź też w studiach preliminarnych i nieoficjalnych. Nie zawierają one tekstu oryginalnego. W tej samej kolekcji istnieje również osobne wydanie

*Reguły Wojny* (J. Carmignac) i wydanie *Hymnów z Qumran* (M. Delcor), zawierające, jedno i drugie, prócz przekładu i komentarza, również tekst hebrajski.

Pierwszy tom, który został opublikowany w r. 1961, zawiera trzy dokumenty: *Regułę Społeczności* (Règle de la Communauté) (P. Guilbert), *Regułę Wojny* (J. Carmignac) i *Hymny* (J. Carmignac). Drugi tom, który się ukazał świeżo w r. 1963, zawiera: *Regułę Zgromadzenia* (Règle de la Congrégation) (I QSa) (J. Carmignac), *Zbiór Błogosławieństw* (I QSb) (J. Carmignac), *Interpretację Habakuka* wraz z innymi fragmentami Proroków i Psalmów (J. Carmignac), *Dokument Damasceński* (Ed. Cothenet), *Apokryf Genezy* (H. Lignéé), oraz Fragmenty różne z groty 1 i z groty 4 (J. Carmignac).

Dzieło to ma za cel wprawić czytelnika w kontakt osobisty z tekstami z Qumran i dostarczyć mu, jeśli tego on pragnie, podstaw do studiów dalszych i głębszych. Tłumaczenie pragnie być szczególnie wierne i dokładne i stara się oddać wiernie nie tylko właściwości prozaiczne, lecz także poetyczne danego dokumentu.

Każdy tekst poprzedzony jest zwięzłym wstępem, grupującym konieczne informacje, dotyczące się kwestii tekstualnych, literackich, historycznych i teologicznych, jak również bibliografię w wyborze, odsyłającą do prac syntetycznych, dostępnych wprost, o ile są opublikowane w jakimś języku międzynarodowym. Objaśnienia do tekstów, ograniczające się do rzeczy istotnych, pragną pomóc czytelnikowi wniknąć głębiej w sens tekstów. Dlatego precyzują one sens przekładu samego albo wysnuwają dalsze interpretacje możliwe, oraz podają źródła biblijne i główne miejsca paralelne.

Wśród tekstów kumrańskich, w drugim tomie, znajduje się znany Dokument Damasceński, znaleziony przez S. Schechtera w geniezie synagogi w Starym Kairze i opublikowany przez niego w r. 1910. Ten dokument wzbudził żywe zainteresowanie wśród uczonych z chwilą odkrycia manuskryptów nad Morzem Martwym. Przypuszczenie, że znajduje się on w związku z odkrytymi manuskryptami, znalazło potwierdzenie, gdy znaleziono różne fragmenty tegoż dokumentu w grotach nad Morzem Martwym. Okazało się, że Dokument Damasceński należy do tego samego środowiska, co teksty z Qumran. Dokument ten, według ogólnego zdania uczonych późniejszy od Reguły Społeczności, został napisany, z wielkim prawdopodobieństwem, w pierwszych latach po zajęciu Jerozolimy przez Pompejusza w r. 63 dla obrzędów odnowienia Przymierza (str. 143).

Paryż

Ks. KAZIMIERZ BOROWICZ

- R. SCHNACKENBURG, *La Théologie du Nouveau Testament, État de la question*. Brügge (Desclée de Brouwer) 1961, s. 123.
- R. SCHNACKENBURG, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung Erste, wesentlich erweiterte deutsche Ausgabe*, München (Kösel-Verlag) 1963, s. 159.

W ciągu dwu ubiegłych lat biblistkę katolicką wzbogaciły dwie prace znanego egzegety wüzburgskiego, prof. Rudolfa SCHNACKENBURGA. Jedna i druga dotyczy jednego i tego samego tematu, mianowicie stanu zagadnienia współczesnej teologii biblijnej Nowego Testamentu. Zaznaczyć przy tym należy, że rozprawa druga wcale nie jest dosłownym przekładem

z języka francuskiego na język niemiecki pracy pierwszej. Zresztą sam Autor zaznacza w wydaniu niemieckim, iż jest to „*Erste wesentlich erweiterte deutsche Ausgabe*“.

Na tym miejscu można by jednak zapytać dlaczego w stosunkowo krótkim czasie ukazały się aż dwie prace jednego i tego samego Autora n.t. stanu zagadnienia współczesnej teologii biblijnej N. T.? Dlaczego Schn. ograniczył się tylko do ukazania nam stanu zagadnienia, nie dając nam samodzielnego, nowego opracowania teologii biblijnej N.T.? Założenia prof. Schn. są jak najbardziej słuszne oraz usprawiedliwione dla następujących względów:

1—o: Teologia biblijna dopiero w ostatnich dziesiątkach lat wyrosła w dziedzinie biblistyki do rzędu wyodrębnionej i samodzielnej gałęzi wiedzy. Podstaw dla autonomii teologii biblijnej szukać należy w encyklice „*Divino Afflante Spiritu*“, w której Pius XII choć nie używa wyrażenia „*Teologia biblijna Starego czy Nowego Testamentu*“, tym niemniej żąda on od egzegetów katolickich, by „*wykazywali przede wszystkim jaka jest teologiczna treść pouczająca poszczególnych ksiąg i tekstów*” odnośnie spraw wiary i obyczajów (Ench. Bibl., Neapolii — Romae 3, 1956, nr 551).

2—o: Chociaż teologia biblijna stosunkowo niedawno zyskała autonomiczne prawa obywatelskie w dziedzinie nauk biblijnych, to jednak narodzin jej szukać należy już w okresie reformacji. Zrodziła się zaś na glebie protestantyzmu, w ogniu dyskusji między zwolennikami teologii „*scholastycznej*“ a adeptami teologii „*biblijno-dogmatycznej*“. Nie o taki jednak format teologii biblijnej chodzi Schnackenburgowi.

3—o: W ujęciu nam współczesnym teologia biblijna to doktrynalna synteza Biblii, stanowiąca pomost istotny między egzegezą a teologią opracowaną przez dogmatyków czy moralistów. Rzecz jasna, iż powyższe określenie teologii biblijnej nazwać możemy tylko ramowym, gdyż po dzień dzisiejszy pozostaje w ogniu konstruktywnej dyskusji zagadnienie konkretnego nakreślenia granic, w jakiej mierze teologia biblijna stanowi ów pomost między egzegezą a teologią dogmatyczną czy moralną.

4—o: Jeśli samo pojęcie teologii biblijnej jest dzisiaj jeszcze nie w pełni sprecyzowane, to samo powiedzieć należy o metodach teologii biblijnej, tematyce itp. zagadnieniach szczegółowych. Przy omawianiu np. układu tematycznego teologii biblijnej N.T. najistotniejszym pytaniem jest: „*...Czy historyczne nauczanie samego Jezusa należy do tej teologii, czy też — jako objawienie eschatologiczne — nie stanowi raczej podstawy i założenia wstępnego całej teologii Nowego Testamentu*“? W dotąd nam znanych opracowaniach teologii biblijnej Meinertza i Bonsirvena dostrzegamy, że wspomniani autorzy dają priorytet zagadnieniu pierwszemu, lecz w rzeczywistości uwzględniają również tzw. tematykę centralną, omawiając nauczanie Jezusa Chrystusa w postaci takich tematów, jak: panowanie Boże, Ojcostwo, miłość itp.

Przy takim stanie rzeczy Schn. nie mógł zdobyć się na samodzielne opracowanie teologii biblijnej N.T., która sprostaby wymogom dzisiejszym. Celowo pomijam szersze omówienie wspomnianych wyżej i zaledwie naszkicowanych szczegółów, gdyż Czytelnik polski, znajdzie być może dostateczne ich omówienie w szkicu dotyczącym stanu zagadnienia współczesnej teologii biblijnej w zarysie, jaki w ciągu najbliższych tygodni ukaże się w pracy zbiorowej p.t. Nowe aspekty w teologii, w znanym Wydawnictwie św. Wojciecha w Poznaniu.

Należy stwierdzić, że jedna i druga omawiana praca egzegety niemieckiego Schn. stanowi wnikliwą analizę współczesnej szaty teologii biblijnej N.T. jako nauki autonomicznej, Autor nie ogranicza się zaś do

suchego przedstawienia stanu zagadnienia, lecz daje nadto szereg osobistych sugestii czy rzucań (np. omawiając pojęcie, metody, układ tematyczny współczesnej teologii biblijnej N.T. itd.).

Na szczególną uwagę tak w jednej jak i w drugiej pracy zasługuje nader wnikliwe rozpracowanie tematyki szczegółowej z niemalże całkowicie wyczerpującym uwzględnieniem aparatu bibliograficznego aż do 1963 r. włącznie przy poszczególnych zagadnieniach. Schn. wychodzi bowiem z jaknajbardziej szluszego założenia, iż podstawą dobrego oraz współczesnego opracowania teologii biblijnej N.T. stanowi dostateczna ilość opracowań monograficznych tematyki szczegółowej. — Wydanie niemieckie poszerza Autor w rozdziale trzecim m. in. o taką tematykę: Ewangelie — księgami społeczności (str. 51) oraz podstawowe konsekwencje teologiczne (str. 54), które w wydaniu francuskim zostały tylko naszkicowane. Szersze omówienie znajduje również teologia Ewangelii synoptycznych wraz ze swoją tematyką szczegółową, będącą owocem przemyśleń osobistych Autora. Lekkie „retusze“ dostrzegamy także w części omawiającej teologię św. Pawła, św. Jana Ewangelisty oraz pozostałych hagiografów.

Obydwie rozprawy R. Schnackenburga powitać należy z wielkim uznaniem w literaturze współczesnej biblistyki katolickiej, gdyż stworzyły one podstawy oraz punkt wyjściowy dla wszelkich opracowań współczesnej teologii biblijnej Nowego Testamentu.

Bydgoszcz

Ks. LUDWIK STEFANIAK

Wilhelm Thüsing, Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohenpriestlichen Gebetes Jesu (Joh. 17). Leipzig 1961, Benno-Verlag (Die Botschaft Gottes, Neutestamentliche Reihe 11) Stron 147.

Zasadniczy zrab omawianej pracy, to interpretacja kolejno po sobie następujących wierszy Modlitwy Arcykapłańskiej. We wprowadzeniu nakreśla autor temat J. 17, porusza kwestię autorstwa modlitwy oraz redakcyjne założenia św. Jana, dotyczące kompozycji całej jego Ewangelii.

Część pierwsza pracy przedstawia prośbę Chrystusa P. o uwielbienie (J. 17, 1—5. Prawo do uwielbienia daje Mu wykonane „dzieło“. Jezus poprzez uczynione „znaki“ i mowy skierowane do „świata“ objawił się jako posłany przez Ojca. W pojęciu „dzieła“ oprócz objawienia miłości się również miłość i posłuszeństwo dla Ojca, które ukazały się w pełni w obliczu krzyżowej śmierci. Tak więc przez uwielbienie Chrystusa P. dokonuje się uwielbienie Ojca. Pod koniec omawianej części autor wskazuje na rolę Ducha Sw. w uwielbieniu Chrystusa P.

Rozwijając powyższą myśl w drugiej części komentującej prośby za uczniów (J. 17, 6—19) Autor podkreśla, że uwielbienie Jezusa dokonuje się również przez wiarę uczniów. Oni bowiem włączeni w jedność, która łączy Ojca i syna, będą ją objawiać światu, a pełniąc dzieła większe od tych, których dokonywał sam Jezus (J. 14, 12), będą uwielbiali Ojca w Synu. Stąd prośba Modlitwy Arcykapłańskiej, aby przeciwstawili się światu, włączyli się w „dzieło“ Jezusa i byli uświęceni.

Więc pomiędzy uwielbieniem Chrystusa P. a jednością Kościoła jest przedmiotem trzeciej części pracy. Autor wskazuje tak wzorowana na jedności Ojca i Syna oraz ściśle z Nimi powiązana jedność wiernych uwielbia Jezusa. Dzięki temu uwielbieniu dojrzeza coraz bardziej wspólnota między wiernymi, którzy widzą, że Ojciec uwielbia swego Syna darząc Go miłością (J. 17, 24).

Aczkolwiek J. 17 nie mówi wyraźnie o Eucharystii, to jednak W. Thüsing widzi związek między modlitwą o jedność, a sakramentem jedności (głównie we w. 22), czemu daje wyraz w dodatku poświęconym temu zagadnieniu.

W serii Die Botschaft Gottes popularyzują swój naukowy dorobek: H. Schürmann, H. Schlier, K. Schelkle, W. Trilling i inni egzegeci, zapoznając w ten sposób czytelnika z aktualnymi problemami ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Praca W. Thüsinga nie odbiega od stylu tej serii. Jest ona przepracowaniem w sposób popularno-naukowy fragmentów doktorskiej pracy tegoż autora: Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Münster 1959 (Neutestamentliche Abhandlungen t. XXI zes. 1 (2), ocenianej jako najlepsze ostatnie studium o Ewangelii św. Jana. Tam też znajdzie zainteresowany czytelnik solidny aparat naukowy. Praca Herrlichkeit und Einheit podaje wnioski badań w formie rozważań teologicznych nie przeciążonych warsztatem egzegetycznym. Autor ustawia tak problematykę, by na tle J. 17 możliwie najszerzej ukazać teologię czwartej Ewangelii. Czyni to podając dobrą syntezę omawianych perykop, ustawiając je w kontekście całej Ewangelii św. Jana. Tezy swoje uzasadnia w sposób wystarczający dla tego typu pracy. Czasem zbytnio upraszcza swoje dowodzenie, np. że Duch Św. będzie przyczyną uwielbienia Chrystusa P. Dowolnie posługuje się też symboliką krwi i wody (J. 19, 35, str. 64n). Przedstawiona praca jest jednak przejrzysta. Lekturę ułatwiają krótkie streszczenia myśli podane na końcu rozdziałów. Przepisy umieszczone na końcu pracy a podające uzupełnienie poruszanych zagadnień nie zawierają danych bibliograficznych, gdyż autor odsyła czytelnika do swojej pracy doktorskiej. Dla celów ascetycznych w niektórych partiach książki jako marginesem uzupełnienie podaje Autor ułożone przez siebie modlitwy w oparciu o treść Modlitwy Arcykapłańskiej.

Omawiana książka jest dobrym wprowadzeniem w teologiczną myśl św. Jana i może stanowić doskonały podręcznik lektury duchownej. W pracach naukowych sięgnąć jednak trzeba do doktorskiej pracy W. Thüsinga.

Gniezno

Ks. WOJCIECH ZALEWSKI