

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 5

ROK XVII

1964

Ks. Józef Homerski, Tarnów

DYSKUSJE NAD ISTOTĄ NATCHNIENIA BIBLIJNEGO

I. OBECNE UJĘCIE ISTOTY NATCHNIENIA BIBLIJNEGO

Natchnienie biblijne¹ określa się jako wpływ fizyczny, nadprzyrodzony i charyzmatyczny, przez który Bóg, pierwszy autor Pisma św. podnosi i dostosowuje władze hagiografa autora narzędnego, oświecając umysł, poruszając wolę, kierując innymi jego władzami, ażeby on dobrze pojął i wiernie spisał to wszystko i tylko to co Bóg chciał i w taki sposób w jaki chciał, by w Jego imieniu zostało spisane i podane Kościołowi².

Definicja ta podkreśla trzy elementy w natchnieniu: Boga, człowieka i ich wspólne dzieło, księgę. Działa Bóg (*Inspiratio active sumpta*). Podmiotem w którym skupia się działanie Boże, jest człowiek, hagiograf-jednostka (*Inspiratio passive sumpta*). Owocem rzeczywistym i literackim tej tajemniczej, harmonijnej współpracy

¹ Myśl opracowania niniejszego artykułu powstała w związku z następującymi publikacjami: M. Peter, *Istota natchnienia biblijnego w dyskusji ostatniego dziesięciolecia*, RuBil 14 (1961) 273—284 i L. Stachowiak, *Dzieje ostatnich sporów biblijnych*, Znak 13 (1961) 935—965. Obecny artykuł stawia sobie za cel udostępnienie polskiemu czytelnikowi treści następujących nowszych publikacji: P. Benoit OP, *Les analogies de l'inspiration* (Sacra Pagina Miscellanea biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica, Edit. J. Coppens, A. Descamps, E. Massux), Paris—Gembloux 1959, 86—99; J. Synave, OP. — P. Benoit OP, *Prophecy and Inspiration*. Translated by Avery Dulles SJ, New York 1961 (Jest to przejrane i powiększone przez P. Benoit tłumaczenie oryginału francuskiego: *La Prophetie*. 2a/2ae. Questions 171—176, Paris 1947, po linii jego myśli wypowiedzianych na międzynarodowym katolickim Kongresie Biblijnym w Brukseli w 1958 r.). J. L. McKenzie SJ, *The social character of inspiration*, CBQ 24 (1962) 115—124.

² Por. H. Höpfl OSB, L. Leloir OSB, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam*, Neapoli—Romae⁶ 1958, 58 nn.

Boga i człowieka jest księga natchniona (*Inspiratio terminative sumpta*), której obaj są autorami w pełnym tego słowa znaczeniu.

Nawet bardziej powierzchowne refleksje odnośnie do teorii natchnienia prowadzą do pytania, jak daleko sięga tu wpływ Boży? Czy gdy chodzi o treść zawartą w Piśmie św. natchnione są poszczególne twierdzenia, czy też tylko pewne ich kategorie? Czy odnośnie do formy zewnętrznie inspirowane są poszczególne słowa, czy też tylko zdania? W pierwszym przypadku sprawa została rozstrzygnięta autorytatywnie, iż wpływ natchnienia biblijnego rozciąga się na wszystkie twierdzenia hagiografa jako takiego i w takim sensie w jakim on je twierdzi³. Gdy zaś chodzi o formę zewnętrzną, rzecz była przedmiotem poważnej dyskusji już na początku obecnego stulecia. Już wówczas wszyscy zainteresowani kwestią natchnienia biblijnego podzieli się na dwa obozy. Ogólnie biorąc teologowie egzegeci o formacji szkół jezuickich (z wyj. L. Billot) opowiedzieli się za teorią Kard. J.B. Franzelina egzegeci zaś i teologowie o formacji szkół dominikańskich przyjęli teorię o. J.M. Lagrange.

Kard. J.B. Franzelin, zastanawiając się nad istotą natchnienia biblijnego, wyszedł od pojęcia autora i w konsekwencji swych rozważań doszedł do konkluzji, że element formalny ksiąg św. tj. treść (*res et sententiae*) należy przypisać Bogu. Natomiast element materialny (*phrases et vocabula*) jest dziełem człowieka. Oczywiście, Bóg czuwał nad tym, by hagiograf nie popełnił błędu. W przypadkach zaś specjalnych, gdy chodziło o wyrażenie wyższych tajemnic, Bóg sugerował lub objawił poszczególne słowa np. *logos sophia* itp. Teorię tę przyjęli i w wielu przypadkach rozpracowali w szczegółach tacy autorowie jak F. Schmid, J. Knabebauer, Ch. Pesch, S. Schiffini, F. Vigoroux-M. Baccuez, R. Cornely-M. Hagen, J. Nogara, S. Tromp, C. Lattey i inni⁴.

Ojciec J.M. Lagrange (i ci którzy później jego myśl rozwijali, jak np. P. Zanecchia, P. Synave etc⁵) w swych dociekaniach za punkt wyjścia wziął teksty Pisma św., mówiące o natchnieniu, aby ustalić pojęcie „inspirare”, a następnie przeszedł do kwestii autorstwa. Idąc po linii św. Tomasza z Akwinu i jego komentatorów w powstaniu dzieła natchnionego zwrócił uwagę na funkcję przyczyny nadrzędnej i w konsekwencji zobaczył, że cała praca hagiografa związana z redakcją księgi dokonuje się pod natchnieniem Bożym tak, że zupełnie nic, a więc nawet szata ze-

³ Naukę Kościoła w tej kwestii zawierają: implicite dekrety soborów trydenckiego (EB² 60), i watykańskiego I (EB² 77), oraz wypowiedzi papieży w encyklikach Leona XIII (EB² 121, 124), Piusa X (EB² 202), Benedekta XV (EB² 420, 454, 455) i Piusa XII (EB² 560).

⁴ Publikacje wymienionych autorów wymienia dokładnie Höpfl-Leloir, dz. cyt. 69.

⁵ por. G. Courtade, *Inspiration et inerrance*, DBS IV/1947/509.

wewnętrzna, słowa przez niego dobierane, nie mogły nie podlegać wpływowi Boga, pierwszego autora Pisma św. Teorię natchnienia wyrazowego przyjęli w swych publikacjach autorzy M.J. Scheeben, J.B. Heinrich, E. Levesque, Th. Calmes, L. Billot, A. Tanqueray-J.B. Bord, H. Merkelbach, A. Bea, H. Lausseau, J. Renié, J. Prado i inni. Dziś dyskusja przechyliła się wyraźnie w stronę tej teorii⁶.

II. TRUDNOŚCI WYNIKŁE Z POSTĘPU NAUK BIBLIJNYCH

Po artykule o J.M. Lagrange: *inspiration des Livres Sains*, w którym dał wyraz tej właśnie teorii o natchnieniu wyrazowym⁷ nastąpił pewien „zastój” w poszukiwaniu nowych rozwiązań i nowych problemów, dotyczących natchnienia biblijnego. Z tej pozornej „martwoty” wytrąciła uczonych katolickich słynna encyklika *Divino Afflante Spiritu* Piusa XII, ukazując im nowe horyzonty badań. W ostatnich 20 latach tak daleko posunięto badania w tej kwestii naprzód, że przerażenie ogarnia dziś tych, którzy, jak dosadnie mówi o. K. Rahner, w definicjach Denzingera znaleźli wygodne łoże umysłowego lenistwa⁸. Olbrzymi postęp nauk biblijnych w wielu przypadkach przegrupował i przewartościował dotychczasowe pojęcia, bo w wielu z nich odkrył książkowy formalizm.

a. Trudności odnośnie do pojęcia autora.

Natchnienie biblijne w obecnym rozumieniu uważa Boga i człowieka za autorów Pisma św. w równym, rzeczywistym i literackim stopniu. Nie tłumaczy jednak zasadniczej trudności, jak dokonuje się i na czym polega równoczesna współpraca Boga i człowieka nad jedną i tą samą księgą, skoro obydwaj (Bóg i człowiek) są jej rzeczywistymi i literackimi autorami? Powszechnie przyjętą jest zasada, że jedna i ta sama księga nie może mieć dwóch autorów pod tym samym względem, bo jeden i ten sam skutek nie może pochodzić od dwóch różnych przyczyn. Bóg może być rzeczywistym w literackim znaczeniu autorem księgi, ale pod warunkiem, że będzie autorem jej formy literackiej, należącej ściśle do całości dzieła. Człowiek znów będzie faktycznie autorem tej samej księgi, ale pod warunkiem, że Bóg, autor pierwszy, będzie potrzebował jego rzeczywistego, literackiego autorstwa, jako swego narzędzia, a nie tylko funkcji sekretarza. W rzeczywistości przy podporządkowaniu się człowieka, rzeczywistego autora księgi jako narzędzia Boga, pierwszemu i rzeczywistemu autorowi, skutek ich współ-

⁶ Por. Kard. A. Bea w Trakcie o natchnieniu biblijnym (*Institutiones biblicae*, Roma⁶ 1951, 69 nn.

⁷ Por. RB 5 (1896) 199—220.

⁸ Por. K. Rahner, SJ., *Über die Schriftinspiration*, ZkT 78 (1956) 137 nn.

pracy, czyli księga natchniona jest tak dalece własnością człowieka, że przy normalnej współpracy stworzenia z Bogiem powstałe dzieło w ten sposób absolutnie stworzeniu przypisane być nie może. Ponieważ w świetle obecnej nauki o natchnieniu nie znajdujemy rozwiązania tych trudności, dlatego należy szukać nowego ujęcia definicji natchnienia, które pozwoliłoby ten problem rozstrzygnąć, albo go uniknąć⁹. Z przyjętej dzisiaj ogólnie definicji natchnienia biblijnego wynika, że hagiograf jest pojedynczą osobą, znaną lub anonimową, odpowiedzialną za swe dzieło tak, jak współczesny autor, którego można identyfikować z jego dziełem. Tymczasem nowe badania krytyczne tekstów biblijnych w większości przypadków stwierdzają, iż nie tylko niemożliwe jest odkrycie nazwiska lub zidentyfikowanie odpowiedzialnego za swe dzieło autora, ale że nawet nie potrafimy przypisać księgi natchnionej jednej anonimowej osobie¹⁰. Obecna teoria inspiracji nie jest pozbawiona realizmu, gdy się przyjmie, że autorem Pięcioksięgu jest Mojżesz tak, jak św. Paweł swoich listów. Ale gdy się uzna za wystarczająco udokumentowany fakt, że Pięcioksiąg formował się przez długie wieki i jest kompilacją fragmentów różnych źródeł¹¹, lub gdy akceptuje się inną teorię mówiącą np. o „szkole” Mateusza¹², dotychczasowe pojęcie autora naszej teorii o natchnieniu okazuje się niewystarczające.

b. Trudności odnośnie do pojęcia księgi.

Trudności w poszukiwaniu autora Ksiąg św. komplikuje niepewność poszukiwania „księgi”¹³. Dotychczas przyjmowana teoria inspiracji ma na uwadze księgę noszącą określoną nazwę w kanonie (Rodzaju, Wyjścia itd.) i rozumie ją tak, jak rozumiemy jakąkol-

⁹ Por. K. Rahner, SJ. art. cyt. *Theol. Jahrb.* 12—14. Trudności odnośnie do pojęcia autora i inspiracji, uznania kanoniczności Ksiąg św. i historii Kanonu, które napotyka tradycyjna nauka o natchnieniu biblijnym — rozwija Autor na str. 12—21.

¹⁰ Por. M. Adinolfi, *Intorno all'estensione dell' ispirazione passiva*, RivBib 10 (1962) 342—353. Autor kończy swe rozważania następującą konkluzją s. 353: „...ma ci fanno concludere che talora un libro biblico è stato scritto da più persone ciascuna delle quali fu soprannaturalmente illuminata, mosa e assistita da Dio”.

¹¹ Por. W. Moran, SJ. *De foederis Mosaici traditione*, VD 40 (1962) 14; R. de Vaux, *Genèse* (La Sainte Bible ... de Jerusalem), Paris 1953, 13 nn; H. Cazelles, *La Torah ou Pentateuque* (Introduction à la Bible, ed. A. Robert et A. Feuillet, Paris² 1959, 380—382. Jak z cytatów wynika, to stwierdzenie nie stoi w sprzeczności z *substantialiter Mosaica authentia* Pięcioksięgu, o której mówi Komisja Biblijna z 27. VI. 1906 r.

¹² Por. X. Leon Fufour, *Les Evangiles Synoptiques* (Introduction à la Bible, ed. A. Robert et A. Feuillet), T. II, Paris 1959, 198 nst; Wśród katolików mówi się raczej o „Kościel” Mateusza.

¹³ Por. J. A. McKencie art. cyt. CBQ 24 (1962) 116—118.

wiek określoną książkę współczesną. Tymczasem dzisiejszy egzegeta staje przed bardzo poważną trudnością, gdyż problem tekstu Ksiąg św. w wielu przypadkach przedstawia się mu tak mniej więcej, jak przedstawiałby się tekst jakiejś encyklopedii, powiedzmy Kościelnej, z której czas usunął nazwy haseł, podziały i podpodziały, oraz zagubiono nazwiska poszczególnych autorów, co więcej wielu współczesnych krytyków stara się wykazać, że poszukiwania autora w znaczeniu współczesnej teorii o natchnieniu jest szukaniem czegoś co nie istniało¹⁴. Księgi św. w obecnym stanie są przeważnie kompilacjami, chociaż nawet ten termin nie jest adekwatny, bo nie oddaje tego procesu narastania i ewolucji, którego faktycznym owocem jest tekst dzisiejszy. Mówi się o wtórnym czytaniu i reinterpretacji istniejących wcześniej materiałów przez późniejszych pisarzy, którzy z kolei posługiwali się nimi, dając nowe ujęcie i dokumentując nimi nowe idee i myśli¹⁵. Jakąż np. byłaby historia monarchii Izraela, gdybyśmy mieli tylko księgi Kronik, a nie posiadali ksiąg Królewskich?

Weźmy pod uwagę inny również skomplikowany czynnik, ustną tradycję. Jeśli przyjmiemy, nawet z pewnymi zastrzeżeniami, współczesne teorie powstawania ksiąg św., wtedy z trudnością wypadnie nam przyjąć, że jakaś substancjalna część St. Testamentu była napisana w przedredakcyjnej formie przed powstaniem monarchii. Z konieczności więc uciec się musimy do przypuszczenia, że tradycje patriarchów, wyjścia, podboju Kanaanu, okresu przedmonarchicznego itd. przekazane zostały drogą ustną. Jest niemal rzeczą konieczną przyjąć, iż owe ustne tradycje miały nie jedną, lecz kilka wersji, grupujących je wokół osób i miejsc. Tego rodzaju teorię o roli tradycji w formowaniu się Biblii odnoszą się nie tylko do treści zawartych w księgach St. Testamentu, ale dotyczą również Ewangelii z tym, że odnośnie do St. Testamentu różnica czasu między krążącą w podaniach ustnych treścią, a formą ujętą na piśmie jest niepomiaralnie wielka. A zatem rezultatem ilu i jakich tradycji jest tekst natchniony? O jednym też nie wolno zapominać, na co zwrócili uwagę W. F. Albright¹⁶, że pisanie w starożytności było przypomnieniem i memoryzowaniem tego, co zostało ustnie powiedziane. Mówca tworzył. Pisarz odtwarzał to, co powiedziano. Kim zatem był autor natchniony i co właściwie stworzył?

¹⁴ Por. R. A. F. McKencie, S. J., *Some problems in the field of inspiration*, CBQ 20 (1958) 2—6.

¹⁵ Por. R. Tounay, O. P., *Relectures bibliques concernant la vie future et l'angelologie*, RB 69 (1962) 481. Właściwie cały artykuł (str. 481—505) może służyć jako przykład tego rodzaju badań krytycznych i ich prawdziwej użyteczności.

¹⁶ Por. *From stone age to Christianity*, Baltimore² 1957, 64.

c. Trudności odnośnie do formy samej definicji.

Podobnie jak literatura biblijna, tak również literatura starożytna Bliskiego Wschodu jest w większości anonimowa. Nie wydaje się, by ten specjalny, a obcy naszej koncepcji literatury fakt był wyrazem skromności, czy obojętności starożytnych autorów. Wskazuje on raczej na odmienną koncepcję książki i autora. Autor był anonimowy, gdyż pełnił funkcję społeczną. Przez niego notowała swe myśli ta grupa, której on był wyrazicielem¹⁷. On zaś pieśniami i wspomnieniami wspaniałych bohaterskich czynów, wierzeń i kultu swych ziomeków wychowywał solidaryzm swej grupy, tak podczas pokoju, jak i podczas wojny. Kronikarz królów asyryjskich, czy egipskich był tak anonimowy, jak artyści tychże krajów, którzy pędzlem i dżutem uwieczniali czyny swoich władców. Jak mogli nie być anonimowymi, skoro król działał, uczył, król zwyciężał, bo król był widzialnym wcieleniem swej społeczności, król był narodem. Dla nas dziś jest to figura retoryczna, większa lub mniejsza przenośnia. Wiele ze stosunków z historii prawa i religii zadzierzgniętych wówczas między jednostką a grupą nie umiemy dziś dokładnie uchwycić i stać nas tylko na przykład w formie metafory. Kim zatem był autor natchniony i czym w rzeczywistości było jego dzieło? Wydaje się, że ten jest autorem komu można przypisać twórcze, istotne elementy kompozycji. W odniesieniu do Pisma św. zdaje się bardziej należyć przypisać charyzmat inspiracji temu, który w dzisiejszy oryginał wniósł ową istotną, twórczą treść, aniżeli wydawcom, glossatorom, czy redaktorom tej treści. Jahwista bowiem czy autorzy Ewangelii byli dziedzicami wiary i tradycji, a nie ich twórcami. Im bardziej będziemy mnożyć hagiografów, im więcej rozdrobnimy księgę na fragmenty, tym bardziej, wyraźniej i widoczniej wystąpi książkowy, teoretyczny charakter naszych klasycznych, we współczesnym rozumieniu pojętych terminów: hagiograf, Księga św., natchnienie. Hagiografowie pozostaną nadal nieznani, a księgi ich nie zidentyfikowane. Narzuca się więc pytanie, jeśli tożsamość autorów natchnionych jest trudną lub niemożliwą do zidentyfikowania, a ich właściwy wkład w Księgę natchnioną tak nieuchwytny, czy nie należałoby zastanowić się nad nową definicją hagiografa, względnie czy nie byłoby wskazane szukać innego principium jedności w literaturze biblijnej, które uczyliby charyzmat natchnienia bardziej zrozumiąły?

III. PRÓBY NOWEGO UJĘCIA NAUKI O NATCHNIENIU BIBLIJNYM

W tego rodzaju trudnościach wyłaniających się w ostatnich dwudziestu latach z wielkim zainteresowaniem przyjęto nowe, najbar-

¹⁷ Por. J.L. Mc Kenzie, SJ., *art. cyt.* CBQ 24 (1962) 119 nn.

dziej od 50 lat konstruktywne myśli, z którymi podzielili się o. Karol Rahner, S.J., oraz o. Piotr Benoit, OP. Obydwaj kierują uwagę uczonych na społeczny charakter inspiracji.

a. Pismo św. jako element konstytutywny pierwotnego Kościoła.

O. K. Rahner sądzi, że natchnienie w N. Testamencie będzie bardziej zrozumiałe, jeśli się przyjmie, że charyzmat ten był w posiadaniu nie jednostki, ale samego Kościoła pierwotnego (*Urkirche*). Pismo św. jest elementem składowym pierwotnego Kościoła, który od wieków istniał w planach Bożych i w całej swej istocie był objęty zbawczym planem ludzkości (*praedefinitio formalis absoluta*)¹⁸. Natchnienie jest stosunkiem, jaki zachodzi między przyczyną sprawczą Kościoła a Pismem św., które jest jego elementem konstytutywnym¹⁹. Bóg w pierwszym rzędzie nie chciał być pisarzem, ale miał na uwadze historyczną, nadprzyrodzoną społeczność zbawienia. A zatem autorstwo Boże nie jest identyczne z ludzkim, bo ma inny punkt widzenia. Bóg przez to jest autorem Pisma św., gdyż On wybranych ludzi uczynił hagiografami. Autor ludzki w pierwszym rzędzie (*intentione prima et per se*) chciał pisać księgę. W tej koncepcji hagiografowie spisali pewne fakty i prawdy, jako wyraz swej ścisłej łączności z Kościołem, mniej lub więcej świadomi Bożej inspiracji²⁰. Na kartach N. Testamentu znalazła swój wyraz Tradycja pierwotnego Kościoła. Ponieważ zaś Księgi św. są wyrazem istoty Kościoła pierwotnego, dlatego Kościół przepełniony Duchem Św. poznał w sposób dla siebie zupełnie naturalny, właściwy i spontaniczny te pisma, które odpowiadały jego istocie i tę istotę wiernie oddały²¹.

Teoria o. K. Rahnera spotkała się z dobrym przyjęciem u wszystkich uczonych katolickich. Poświęcili jej oni sporo uwagi tak ze względu na jej świeżość, jak również głęboko katolicki charakter. Oto kilka uwag, które skierował pod jej adresem prawie dwa lata temu Yves M. J. Congar²². Do cech godnych podkreślenia w tej teorii zalicza jej nowość, mimo, że znajduje podobne

¹⁸ Por. art. cyt. Theol. Jahrb. 29 nn.

¹⁹ Por. art. cyt. j.w 29: *Die Schriftinspiration ist nur (...) einfach die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerate auf jenes Konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist.*

²⁰ Myśli te rozwija w art. cyt. j.w. 32 nn.

²¹ W dalszym ciągu artykułu Autor omawia strony pozytywne nowego ujęcia natchnienia w odniesieniu do kanoniczności Ksiąg św., stosunku Objawienia do natchnienia, do rodzajów literackich itd. Te kwestie bezpośrednio nas w tej chwili nie interesują.

²² Por. *Inspiration des Ecritures canoniques et apostolicité de l'Eglise*, RScPhT 45 (1961) 32—42. Próbe oceny tezy o. K. Rahnera podał też M. Peter w art. cyt. RuBiL 14 (1961) 282 nn.

myśli już u teologów XVI w. Chcąc gruntownie przemyśleć fakt inspiracji o. K. Rahner wyszedł od pojęcia „autora” Pisma św., co Y.M.J. Congar, idąc za A. Bea i G.M. Perrella²³, uważa za dobry klucz do wnikięcia w istotę zagadnienia. O.K. Rahner wykracza jednak poza ramy formalnej definicji natchnienia i w swych wnikliwych rozważaniach chce odkryć rolę tego charyzmatu w planie Bożym formowania społeczności ludu Bożego, tj. Kościoła. Oryginalność pozycji o. K. Rahnera polega na tym, że ontologicznie, a równocześnie bardzo po katolicku wiąże razem Kościół i Pismo św., poddając to drugie ścisłej subordynacji pierwszemu. Podporządkowanie to jest tego rodzaju, że Magisterium Kościoła i Pismo św. są nie tylko od siebie zależne, ale wzajemnie się istotnie potrzebują, nie tworząc przy tym dwóch odrębnych instytucji nieomylnych w Kościele. Do uwag krytycznych wysuwanych przez Y.M.J. Congara należy zaliczyć to, że o. K. Rahner w swej tezie nie dość wyraźnie uwydatnił rolę Apostołów w Kościele pierwotnym. W takim ujęciu jak to zdaje się sugerować omawiana teoria natchnienia, Apostołowie mają raczej autorytet w Kościele, a nie widzi się ich autorytetu *nad Kościołem*. Tymczasem oni są formalnym i właściwym podmiotem natchnienia biblijnego, albowiem w pierwotnym Kościele oni a raczej ich godność Apostołów była istotną przyczyną natchnionego i normatywnego charakteru ich pism, decyzji i czynów. Oni i prorocy St. Testamentu byli narzędziami przyczyny sprawczej i zwierzchniej Ludu Bożego. Jest jeszcze inna trudność. Zdaniem o. K. Rahnera St. Testament zaczął istnieć tak, jak N. Testament z chwilą ustanowienia Kościoła. Tymczasem Chrystus i Apostołowie przyjmowali St. Testament i cytowali, jako słowo natchnione. Księgi St. Test. były czynnikiem formującym lud Boży zanim stał się on w swej definitywnej formie społecznością Kościoła. Wydaje się, że tu należy szukać przyczyny zarzutu, jaki stawia o. J.L. McKenzie²⁴ teorii o. K. Rahnera, widząc trudność w bezpośrednim zastosowaniu tej pięknej i dobrze przemyślanej teorii do St. Testamentu, księgi Izraela, Ludu Jahwe.

b. Pismo św. jako owoc opatrnościowej edukacji ludu Bożego.

U podstaw rozważań o. P. Benoit jest wspaniała idea Ludu Bożego. Bóg uformował sobie społeczność, najpierw Izraela, a następnie Kościół, która to społeczność ma być Jego Królestwem. Aby

²³ Por. A. Bea, *Deus auctor Sacrae Scripturae. Herkunft und Bedeutung der Formel*, Angel 20 (1943) 16—31; Perrella, *La nozione dell' ispirazione scritturale secondo primitivi documenti cristiani*, Angel 20 (1943) 32—552.

²⁴ Por. *art cyt.* CBQ 24 (1962) 119.

budować to królestwo, Duch Św. tchnie wszędzie w dusze, w serca, w ciała, Natchnienie Boże prowadzi całą społeczność, ale różnicuje się ono i hierarchizuje, posługując się jednostkami uprzywilejowanymi, kierującymi resztą Ludu Bożego. Jednym z owoców tej edukacji Bożej są księgi natchnione, w których znajduje się istota dyrektyw Bożych.

Rozważając fakt natchnienia Ksiąg św. o. P. Benoit akcentuje przede wszystkim to, że zasadnicze pojęcia z nim związane są pojęciami analogicznymi²⁵. Pojęcie autora odnosimy do Boga *per viam analogiae et eminentiae*. Bóg na kartach Pisma św. nie w jednakowy sposób angażuje swój autorytet. Objawienie i natchnienie to dwa aspekty pojęcia analogicznego. Gdy objawienie jest tak pełnym oświeceniem umysłu człowieka, iż potrafi on tylko przekazać poznane prawdy jako takie, to natchnienie jest również Bożym oświeceniem umysłu, ale daleko dyskretniejszym, bo w nim człowiek pod działaniem Bożym myśli, pracuje, wysila się i pisze, posługując się całym aparatem ludzkich środków. Jest też różnica w wyrażeniu tego co poznaje człowiek pod wpływem działania Bożego. Prorok ubogacony wspaniałością wizji Bożej pozostaje dalej człowiekiem i zależnie od swoich walorów umysłowych i intelektualnych po ludzku wyraża poznaną prawdę Bożą. Z drugiej zaś strony zaawansowany w technice badań, czy sposobach wyrażania i redagowania swych myśli hagiograf, w momencie natchnienia całą swą aktywność i bogate doświadczenie pisarskie oddaje na usługi łaski charyzmatu. Wszystkie władze pisarza uczestniczą w tym samym charyzmacie natchnienia w sposób analogiczny, poruszone według ich właściwości i proporcjonalnie do potrzeb dają swój wkład w całość. To też wszystkie te elementy wzajemnie się przenikające: objawienie, natchnienie, autor ze wszystkimi swymi władzami, doskonałościami i doświadczeniem, dają w rezultacie to bogactwo realizacji konkretnej, jakimi jest tekst natchniony.

Precyzując pojęcie natchnienia o. P. Benoit²⁶ proponuje następujące dystynkcje:

A. Z uwagi na podmiot charyzmatu a przede wszystkim jego władze duchowe rozróżnia:

natchnienie poznawcze (*inspiration cognitive*) — do myślenia
 natchnienie oratorskie (*inspiration oratoire*) — do mówienia
 natchnienie hagiograficzne (*inspiration scripturaire*) — do pisania.

W pierwszym przypadku będzie to światło Boże powodujące poznawanie prawdy. Sąd wydany pod wpływem tego światła Bożego pozostaje na płaszczyźnie poznania (spekulatywnej). W pozostałych

²⁵ Por. *Sacra Pagina* art. cyt. 86—88.

²⁶ Por. *Sacra Pagina* art. cyt. 88—91.

dwóch przypadkach światło Boże odnosi się do działania konkretnego (mowy lub książki), a jego sąd jest praktyczny. Hagiografem w tworzeniu jego dzieła (książki) przede wszystkim i w pierwszym rzędzie kieruje natchnienie do pisania. Jeśli on na kartach swego dzieła nie wydaje formalnego sądu, natchnienie jest światłem tylko dla jego intelektu praktycznego. Jeśli natomiast wydaje formalny sąd, a często ma to miejsce u autorów natchnionych, wówczas światłu Bożemu do pisania towarzyszy natchnienie poznawcze (do myślenia) i to tym bardziej, im więcej zaangażowany jest hagiograf w podawanie i uczenie prawdy. W ten sposób i tylko te myśli zamknięte w księdze nabierają nie tylko autorytetu Bożego, ale stają się Boże w swej genezie, pochodzą od Boga.

B. Z uwagi na misję i funkcje społeczne w służbie Ludu Bożego natchnienie biblijne może być:

dramatyczne (historyczne) — do czynów
 prorockie albo apostołskie — do ustnego głoszenia
 nagiograficzne — do pisania.

Przyzwyczajaliśmy się mówić o natchnieniu wyłącznie w odniesieniu do Pisma św. Tymczasem natchnienie hagiograficzne (do pisania) jest tylko jedną z form charyzmatu, który obejmuje również natchnienie do działania i do mówienia (ustnego przepowiadania). Natchnienie hagiograficzne nie jest jedynym charyzmatem, którym Bóg formuje swój Lud i być może nie najważniejszym. Zanim Bóg pobudził do pisania, Duch Św. pobudzał do mówienia, a przedtem jeszcze do działania. Gdy Bóg powołał Abrahama, by wyszedł z Ur, żeby ofiarował swego syna, gdy powołał Mojżesza, żeby oswobodził lud Jahwe, wyprowadził z Egiptu, przygotował do przymierza pod Synajem, gdy powoływał Gedeona, Samsona, Dawida, żeby organizowali Jego lud, a następnie innych, by Lud Boży karcili i wychowywali, a później Jego Kościół, czy tego rodzaju impulsem Bożym można odmówić charakteru inspiracji? Gdy tytuł prorokom St. Testamentu, a później Piotrowi i innym Dwunastu N. Testamentu Duch Św. otwierał usta, by uczyli lud Boży, czy nie był to owoc inspiracji, choć mowy ich dla nas przepadły? Z uwagi na władzę duchowe człowieka jest rzeczą mało ważną, czy wypowie się on przez dźwięki, czy przez znaki pisarskie, ale dla historii ludzkości nie jest wszystko jedno. Mowa, która budowała wspólczesnych dla nas jest stracona, to zaś co przekazano nam piórem np. dla Kościoła jest źródłem wiary. To rozróżnienie natchnienia w działaniu ma daleko idące konsekwencje, bo te różne formy inspiracji kierowały formacją Ludu Bożego i bezpośrednio lub pośrednio wpływały na powstawanie Ksiąg św. Kto cieszył się charyzmatem natchnienia odnośnie do tej lub owej księgi Pisma św., czy ostatni redaktor tekstu, czy też ci, którzy przed nim go formowali?

Jeśli weźmie się pod uwagę, że tekst Pisma św. jest owocem długiej historii, którą dogłębnie kierował Duch Św., wówczas nie ma powodu rezerwować natchnienia tylko dla jednej, którejś z rzędu osoby, a odmawiać tym, którzy przed nią pracowali po linii objawienia Bożego. Ktokolwiek w sposób pozytywny przyczynił się do powstania tekstu natchnionego w dzisiejszej formie, cieszył się charyzmatem inspiracji. Mógł to być kopista, którego wkład ograniczył się do maleńkiego jakiegoś szczegółu, mogli to być ci, którzy wpłynęli na powstanie tekstu w jego ustnej tradycji, a mogły być natchnione i te jednostki, które jakimś swoim pouczającym i budującym czynem dali początek życiu tej idei, którą zamyka w sobie dzisiejsza Księga św. Ale każdy w innym stopniu, inaczej i stosownie do swego wkładu był natchniony. Innym charakterem inspiracji cieszył się ten, który ją ustnie przekazywał, lub który ją czynem powołał do życia, a innym ten, który ją spisywał. Wydaje się, że tak ujęte natchnienie bliższe jest owemu bogactwu i różnorodności planów Bożych, które św. Paweł w liście do Efezjan 3,10 nazywa *multiformis sapientia Dei*, lub jak się wyraża autor natchniony w liście do Hebrajczyków 1,1 *per multae partes et multis modis ...Deus locutus est*. W ten sposób rozumiane natchnienie biblijne z jednej strony przestaje być charyzmatem odizolowanym i jedynym, a staje w szeregu innych w sobie właściwej godności, która niekoniecznie musi być najwyższą; z drugiej zaś strony rzuca światło na pojęcie natchnienia „zbiorowego”, korygując je równocześnie, bo budziło ono słuszne zastrzeżenia.

Nowe ujęcie natchnienia biblijnego pomaga w wielu przypadkach do sprecyzowania jaśniejszej wypowiedzi w kwestiach dyskusowanych. Np. w sporze o sens wyrazowy i sens pełniejszy analogia potrafi utrzymać konieczny i organiczny związek między sensem oryginalnym pierwszego autora, a sensem pełniejszym, którego on nie rozumiał, a który jego słowa otrzymały w następstwie rozwoju objawienia.

Pewną trudność stanowi pytanie, czy sens typiczny jest natchniony? Nie, odpowiadają niektórzy, ponieważ typ istniał przed Pismem św. i nie zależnie od niego. Na tego rodzaju przeczenie jest poprawna odpowiedź, iż typem nie jest osoba lub wydarzenie jako takie, ale ta osoba lub to wydarzenie (rzecz), które podaje Pismo św., tak jak je podaje i pod tym względem pod którym je przedstawia. Ale w nowym ujęciu natchnienia biblijnego jest też inna odpowiedź. Prawdą jest, że u podstaw typu normalnie znajduje się rzeczywistość, która istniała w sobie zanim stała się przedmiotem podania biblijnego i z tego względu nie jest ona przedmiotem natchnienia hagiograficznego w ścisłym znaczeniu, ale czy można jej odmówić wszelkiego natchnienia i przypisać jej pochodzenie czysto naturalne? Sądzić raczej należy, że fakt rzeczywisty,

fundament typu biblijnego cieszył się charyzmatem natchnienia, ale w innej, analogicznej formie natchnieniem dramatycznym w etymologicznym tego słowa znaczenia, lub jak proponuje Msgr. J. Coppens, natchnieniem historycznym.

Odróżnienie inspiracji prorockiej albo apostołskiej od inspiracji hagiograficznej, względnie dramatycznej nie jest koncepcją czysto teoretyczną. Oto przykład jaki podaje o. P. Benoit²⁷. Wyznanie św. Piotra w Cezarei Filipowej notują Mt 16,16; Mk 8, 29 i Łk 9, 20. Relacje Mka i Łka świadczą, iż Piotr złożył wyznanie mesjaństwa Chrystusowego (*ὁ χριστός τοῦ Θεοῦ*). Natomiast z relacji Mt wynika, że św. Piotr wyznał bóstwo Chrystusowe (*ὁ χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*). Jakie właściwie wyznanie złożył św. Piotr w Cezarei Filipowej? Nie wchodząc bliżej w egzegezę analizy literackiej tak ważnego tekstu, bez trudu, zauważyć można, że trudność leży w tym, iż nie można przyjąć podwójnego sensu wyrazowego tego samego wyznania. Jak więc wytłumaczyć różnicę? O. P. Benoit widzi rozwiązanie proste w rozróżnieniu charyzmatów natchnienia. Św. Piotr wypowiedział swe wyznanie pod natchnieniem apostołskim, a po więcej niż 30 latach pod natchnieniem hagiograficznym wydarzenie to opisał św. Mateusz. Oba te wyznania dzieli czas i dzielą różne charyzmaty, odpowiadające różnym misjom w Kościele. To Duch Św. sprawił, że różnią się one między sobą. Oto Piotr za życia Jezusa złożył odważne wyznanie wiary w Jego mesjaństwo. Od chwili tego wyznania upłynął długi czas i wiara w bóstwo Jezusa była już bardziej wyraźna. Z natchnienia Bożego hagiografowie Mk i Łk uwiecznili je na piśmie tak, jak ono zostało wypowiedziane, bo to wystarczyło ich zamierzonemu celowi. Ten sam Duch Św. natchnął swego hagiografa Mt, by w usta Piotra włożył wyznanie bóstwa, bo ono mieściło się w wyznaniu mesjańskim księcia Apostołów, ale zawierało bardzo niejasną jego intuicję. Dwie odmiany charyzmatu jednorodnego, analogicznego sprawiają, że hagiografowie mogli zmieniać, interpretować i dostosowywać słowa proroków, apostołów, owszem samego Jezusa, ale ich nie przekreślili, bo byli natchnieni. Nie po to byli natchnieni, by tylko notować fakty i słowa, jako takie, lecz aby je przetranskrybować bez błędu ku lepszemu pouczeniu, stosownie do wymogów ich pedagogii, jeśli tego zachodziła potrzeba²⁸.

²⁷ Por. B. Benoit, OPQ, *Sacra Pagina* art. cyt. 94 nn.

²⁸ Ostatnio kwestię tę poruszył również o. P. G. Duncker, OP. *Biblical criticism*, CBQ 25 (1963) 25—27. Jego zdaniem tekst Mt 16 16b—19 nie jest na swoim miejscu i pochodzi z innego czasu. Autor uważa, iż czas po Zmartwychwstaniu P. Jezusa, a zwłaszcza chwile odpowiadające wydarzeniom opisanym J 21, 15—17 pozwalają łatwiej wytłumaczyć wyznanie bóstwa Chrystusowego przez św. Piotra i bardziej odpowiadają treści makaryzmu i obietnicy, które P. Jezus kieruje z tej okazji do św. Piotra.

To ten sam Duch Św. powołał do życia ziemskiego Ewangelię, Jezusa i ten sam następnie ewangelię napisał przez swych hagiografów. On mógł odmiennie wyrazić się ustami, a inaczej oddać to piórem, nie po to by zaprzeczać swemu posłannictwu, ale by je wzbogacać. Inspiracja hagiograficzna różni się od natchnienia apostołskiego, uzupełniając je w sposób analogiczny. Żaden z wyżej wymienionych charyzmatów nie może być właściwie zrozumiany, jeśli przyjmie się, że został udzielony jednostce oderwanej od swej funkcji w służbie całej społeczności ludu Bożego. Charyzmaty dane były Kościołowi, aby w nim działały. Źle rozumiemy natchnienie i czynimy to pojęcie bardziej trudnym, jeśli izolujemy je od innych charyzmatów Ducha Św. Kiedy św. Paweł wyliczał w liście do Koryntian 12,28 charyzmaty: apostołów, proroków, nauczycieli, cudotwórców, mających moc uzdrawiania, posługiwania, rządzenia, mówienia obcymi językami, tłumaczenia mów, czyżby przez niewybaczalne przeoczenie opuścił natchnionych pisarzy? Nie, oni w tej liście już zostali wymienieni.

Wyróżnienie inspiracji apostołskiej pozwala nam głębiej wniknąć w istotę tradycji. Nie wszystko zostało spisane to co mówili Chrystus i Apostołowie. Nie wynika z tego jednak, że treści niespisane były mniejszej wartości. Mowy i pouczenia Chrystusa i Apostołów zaginęły dla nas, ale nie zaginęły dla Kościoła. On je zebrał w Tradycji. Pismo św. nie jest jedynym wyrazem nauczania apostołskiego. Ono jest otoczone apostołską ustną tradycją. Jakież jest fundament teologiczny Tradycji, jeśli nie natchnienie apostołskie? Tradycja to nie są nie wiadomo jakie tajemne wskazówki i pouczenia sekretne Apostołów, przekazywane ustami do uszu następców. Tradycja jest ów rezerwuar wiary żywej i ożywiającej, w której pierwotny Kościół był zanurzony przez słowo Apostołów, z którego czerpał intuicję wiary i ten sens życia chrześcijańskiego, który prowadzi go przez wieki w interpretacji Pisma św.

I ostatnia myśl o. P. Benoit²⁹. Mając świadomość tego nieustannego działania Ducha św., który kierował historią zbawienia od zarania dziejów ludzkości, aż do momentu, gdy ostatnia Księga św. została powierzona Kościołowi, nie zadawałajęcy się pobudzeniem biografów do pisania, ale wzbudzający proroków i apostołów, by służyli dziełu Królestwa Bożego na ziemi, czy można przypuścić, że na płaszczyźnie socjalnej Kościoła charyzmat natchnienia minął? Tak, charyzmat apostołski i proroczy minął, charyzmat hagiograficzny, czyli natchnienie biblijne ustało, Objawienie skończone, Kanon Ksiąg św. zamknięty. Ale Bóg nie przestał rządzić swoim ludem. Duch św. jest w Kościele, aby go oświecać, kierować nim w tej wciąż wzrastającej świadomości objawienia, którego depozyt otrzy-

²⁹ Por. *Sacra Pagina* art. cyt. 96—98.

mał. Czy nauka Ojców, Doktorów Kościoła, Teologów, dyskusje Soborów i dogmatyczne decyzje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie są pod wpływem Ducha św., który przewodzi ich aktywności i gwarantuje rezultaty? Czy fakt, że nie ma charyzmatu natchnienia biblijnego, powiększającego Objawienie, nie powoduje w nas wyolbrzymianie negatywnego charakteru asystencji, jakiej udziela Duch św. Kościołowi? Czy chodzi tu tylko o zabezpieczenie przed błędami, czy też o coś więcej, o rzeczywisty impuls pozytywny w badaniu depozytu wiary i pomocy do nieustannie lepszego, coraz lepszego wyznawania i wyrażania swej wiary? Czy posługując się owym analogicznym pojęciem natchnienia nie należałoby mówić o jakimś natchnieniu Kościoła, *inspiratio ecclesiastica*, które pozwala Kościołowi lepiej wyjaśniać depozyt wiary i formułować dogmaty, które nie są zwykłym wyjaśnieniem danych Pisma św., do odkrywania w swej Tradycji i głębszego uświadamiania sobie, że Kościół musi żyć i wzrastać? W epoce Ojców aż do wieków średnich wciąż mówiono o natchnieniu Ojców, Pisarzy Kościoła i Soborów. Praktyka obecna języka teologicznego zacieśniła termin inspiracji wyłącznie do autorów natchnionych Pisma św. Czy nie byłoby wskazane wrócić do praktyki wieków minionych?

Teoria o. P. Benoit spotkała się z życzliwą oceną tak biblistów, jak również dogmatyków. Sam Autor uważa ją za sugestie, mogące służyć jako podstawa do dalszych dyskusji nad kwestią natchnienia i z nią związanych współczesnych trudności i problemów. Wydaje się, iż przyjęcie z jakim spotkała się ta teoria przypisać należy rzeczowemu i spokojnemu ujęciu bardzo trudnej kwestii w sposób zupełnie nowy, a równocześnie głęboko tkwiący w nauce Kościoła. Nie pomijając żadnej trudności, potrafił Autor w swej teorii uwzględnić i tak powiązać oba Przymierza (Testamenty) ze sobą, iż w jego ujęciu są one rzeczywiście jednym słowem Bożym. Żywym słowem Bożym, przepowiadany dziś w Kościele w objętości i jasności, której nie znał Izrael, ani pierwotny Kościół, bo ten sam Duch św., który powoływał proroków zamieszkał w Kościele. Dziś Kościół św. nie pisze słowa natchnionego, bo On sam jest Słowem Bożym, żywym Słowem Bożym. Na początku było Słowo... Czy nie jest prawdą, że dziś jest i na końcu będzie także Słowo, żywe Słowo, którym jest Jezus Chrystus, którym jest Jego Kościół św.?

Ks. Michał Peter, Poznań

EPOKA PROROKA AGGEUSZA

W październiku 539 r. przed Chr. król perski Cyrus wkroczył do zdobytego Babilonu, kładąc kres istnieniu państwa nowobabilońskiego. Wierny duchowi tolerancji religijnej, właściwej Persom, ogłosił Cyrus powszechną wolność religijną w swojej ogromnej monarchii¹. Dla Żydów wydał osobny dekret, zachowany na końcu drugiej Księgi Kronik (36, 22—23) oraz na początku Księgi Ezdrasza (1, 1—11): zezwala w nim na powrót Izraelitów do ojczyzny i na odbudowę zniszczonej świątyni. Pragnąc uchodzić za wspańiałomyślnego oswoździela, wydał też Cyrus na ręce żydowskiego księcia Szeszbassara (Vg: Sasbasar) pięć tysięcy czterysta naczyń złotych i srebrnych, które swego czasu zabrał Nabuchodonozor z Jerozolimy (Ezd 1, 7. 11). oraz polecił subwencjonować odbudowę świątyni ze skarbu państwa (Ezd 6,4).

Według Ezd 2, 2 pierwszą karawanę repatriantów poprowadził Zorobabel, wnuk króla Jechoniasza (1 Krn 3, 7—19) a syn Salatiela (hebr. Ag. 1, 1: Szealtiel). Mimo wszystkie domysły egzegetów identyfikowanie Zorobabela z Szeszbassarem nie jest pewne². Raczej Zorobabela uważamy za następcę Szeszbassara na stanowisku namiestnika (pechah) Judei³. Podlegały mu wszystkie sprawy cywilne. Obok niego drugim dostojnikiem w kraju był najwyższy kapłan jako przywódca narodowy i religijny miejscowej ludności. Był nim podówczas Jozue, syn Josedeka (uprowadzonego do niewoli wg 1 Kron 5, 41), który powrócił z repatriantami podobnie, jak Zorobabel (Ezd 2,2). Obaj ci naczelnicy podlegali wyższemu urzędnikowi perskiemu, satrapię. Nie wiemy dokładnie, jakie tereny obejmowała prowincja (satrapia), do której należała Judea w pierwszych latach po powrocie Izraelitów z Mezopotamii. Nie ulega jednak wątpliwości, że małeńka Judea nie stanowiła osobnej prowincji. Później natomiast, od czasów Dariusza I Histaspesa (521—485), wchodziła w skład piątej (spośród dwudziestu) satrapii zwanej Abar—Nahara (= Za Rzeką, dom. Eufratem) obejmującej Syrię, Fenicję, Palestynę i Cypr⁴.

Powrót Żydów do Palestyny dokonywał się stopniowo, w ciągu szeregu lat. Wzmianka Księgi Ezdrasza (2, 64), że pierwsza kara-

¹ Bogów, którzy tam mieszkali, przywróciłem na swoje miejsce i dałem im tam stałe mieszkanie. Także wszystkich ich ludzi zebrałem i odbudowałem ich osiedla. (Z kroniki Cyrusa). AOT 370, ANET² 316.

² Por. np. A. Allgeier, *Biblische Zeitgeschichte in den Grundlinien dargestellt*, Freiburg im Br. 1937, 249.

³ Zob. P. Heinisch, *Geschichte des Alten Testamentes*, Bonn 1950, 283.

⁴ Por. Herodot, *Dzieje* 3, 89.

wana repatriantów wynosiła 42360 osób + 7337 służby, uchodzi powszechnie za przesadzoną; uważa się za niemożliwy równoczesny pochód tak wielkiej gromady ludzkiej. Może więc ta cyfra z Ezdr 2, 64 oznacza łączną sumę osób, które wróciły do Palestyny w okresie władzy Zorobabela?

Brak nam wiadomości, w jaki sposób repatrianci przewyciężyli pierwsze trudności, jak podzielili między siebie budynki i rolę, jak ułożyli się z ludnością pozostałą na terenie Judei. Ale zapał patriotyczny i religijny dodawał ducha. Ważne też było poparcie władz perskich, wynikające z dekretu Cyrusa (Ezd 6, 4). Najprzód zbudowano ołtarz całopalenia i uroczyście wznowiono święta, codzienną ofiarę całopalną z baranka, *olat* — *tamid*. Miało to miejsce w pierwszym dniu siódmego miesiąca, w roku 537 (Ezd 3, 2—3). Potem pomyślano o odbudowie całej świątyni. Wnet zawarto umowy handlowe z Tyrem i Sydonem na dostarczenie drzewa cedrowego (Ezd 3, 7). Kamień węgielny pod budowę założono na wiosnę 536 roku. Lecz wkrótce przerwano pracę. Wpłynęło na to w poważnym stopniu wrogie stanowisko Samarytan, których Zorobabel i Jozue nie przyjęli do współpracy w odbudowie (4, 1—5), uważając za niepełnych Izraelitów⁵. Samarytanie zyskali popleczników w urzędnikach perskich, głównie w satrapie prowincji Abar-Nahara (5, 3 n). Prócz tego jednak zniechęcenie i przygnębienie, które wskutek ciężkich warunków życiowych udzieliło się Judejczykom, przyczyniło się w niemalym stopniu do zaniechania budowy.

Kilka lat potem twórca potęgi perskiej, genialny Cyrus zginął w walce z ludami irańskimi na północy (w roku 529). Jego następcą zdolny, lecz gwałtowny Kambyses (529—522) nie tylko utrzymał dziedzictwo ojca, lecz nawet zajął Egipt. Stało się to w roku 525 po bitwie pod Pelezjum, którą przegrał faraon Psamech III. W ten sposób Persja stała się największym państwem — kolosem starożytności: sięgała od pierwszej katarakty Nilu po Morze Kaspijskie i od Azji Mniejszej niemal po Indus.

Kambyses panował krótko. Gdy w Persji wybuchły zamieszki jako wynik waśni w rodzinie królewskiej, na pierwszy plan wysunął się mag imieniem Gaumata. Podawał się on za brata króla. Kambyses wyruszył zbrojnie przeciw samozwańcowi, ale zmarł w czasie marszu w nieznanych okolicznościach; wolno domyślać się spisku w otoczeniu monarchy, inspirowanego przez Gaumatę, który w oparciu o arystokrację medyjską i kapłanów myślał o przywróceniu niezależności państwa Medów. Długi pobyt Kambyzesa

⁵ Wiadomo, że ludność terytorium Samarii od czasów upadku Państwa Izraelskiego (722 r.) stanowiła konglomerat etniczny żydowsko-medyjsko-asyryjski (4 Krl 17, 24—41).

w Egipcie, jego nieudana wyprawa do Libii i Etiopii ułatwiła samozwańcowi działanie⁶.

Po śmierci Kambyses a ogromna monarchia perska znalazła się w obliczu wielkiego kryzysu. Rozruchy i buntury rozlały się szeroką falą po Elamie, Medii, Mezopotamii, Partii, Egipcie. Nawet i w samej Persji pojawili się liczni samozwańcy, wykorzystujący ogólne zamieszanie. Mimo wszystko jednak państwo się nie rozpadło. Przywódcy znaczniejszych rodów wnet odkryli podstęp Gaumaty i zamordowali go wraz z jego zwolennikami w rezydencji Sikajahuwati w Medii. Było to jesienią 522 roku. Na tron wysunięto potem jednego ze wspomnianych przywódców, członka bocznej linii rodu Achemenidów, Dariusza I Histaspesa (521—485). Nowy władca z podziwu godną energią i cierpliwością zabrał się do tłumienia buntów w państwie. Zarówno o nich, jak i o innych dziełach Dariusza opowiada sławny jego napis, wyryty na skalnej ścianie w Bisutun (Behistun)⁷. Choćby przyjąć, że napis wyryty na rozkaz zwycięskiego króla zawiera pewną dozę gloryfikującej go przesady, to jednak w zasadzie jest wiarygodny. Wspomina on o 19 bitwach i pojmaniu 9 królów. Aż siedem lat trwało wojenne pogotowie Dariusza, umacniającego spoistość monarchii perskiej, a nawet rozszerzającego jej granice w kierunku Indii. Ponieważ ani Biblia, ani inskrypcje staroperskie nie wspominają o buntach w Palestynie, więc należy je uważać za niebyłe. Wszelkie domysły, snute na temat jakiejś dywersyjnej działalności Zorobabela są więc pozbawione realnych podstaw i stanowią jedynie mało prawdopodobną hipotezę⁸.

⁶ Por. Herodot, *Dzieje* 3, 25.

Zob. A. Klasens, *Cambyses in Egypte, Jaarbericht van het Voor-aziatisch-egyptisch Gezelschap Ex Oriente Lux* 10 (1945—48) 339—349.

⁷ Jest to tekst trójjęzyczny: staroperski, elamicki i babiloński (klinowy). Odkrycie i odczytanie tego napisu, który umożliwił dopiero poznanie alfabetu klinowego, zawdzięczamy H. Rawlinsonowi (1810—1895); ten opublikował go w roku 1846. Zob. J. Friedrich, *Zapomniane pisma i języki*, Warszawa 1958, 64 n. Zdjęcie skały w Bisutun zamieszcza *Westminster Historical Atlas to the Bible*, Philadelphia 1945, 9.

⁸ Zwolennikami tej hipotezy są m.in. von Gal, E. Sellin i R. Kittel. Sądził on, że Zorobabel chciał przywrócić królestwo Dawidowe i że przygotował bunt, który się nie powiódł. Dlatego to — rozumują ci uczeni — o dalszych losach Zorobabela milczy zarówno prorok Zachariasz, jak i Ezdrasz w swej księdze. Temu dowodzeniu ex silentio zdecydowanie przeciwstawia się A. Bentzen. Przypomina, że gdy Dariusz wiodł swoje wojsko do Egiptu, wówczas ukarał śmiercią buntowników. A przecież właśnie podówczas (około 518 r.) odbudowywano w Palestynie świątynię. Gdyby jej budowniczy, Zorobabel, był zamieszany w rebelię, niewiarygodnie byłby zginął, a świątyni król Persów nie pozwoliłby odbudować. Tymczasem tak się stało. Z. nie wzniecił więc rewolty politycznej i zapewne zmarł naturalną śmiercią po roku 516, jako namiestnik Palestyny. *Quelques remarques sur le mouvement messianique parmi les Juifs aux environs de l'an 520 a. Chr.*, R H Ph R 10 (1930) 495—496.

Dariusz okazał się nie tylko utalentowanym wodzem, lecz również świetnym organizatorem stosunków wewnętrznych w państwie. On to zbudował kanał łączący Nil z Morzem Czerwonym⁹, przeprowadził arterię komunikacyjną Suza—Ekbatana—Sardes (2400 km), puścił w obieg bity pieniądź, tzw. darejki, podzielił kraj na 20 prowincji zwanych satrapiami. Osobny, bogaty rozdział w rządach Dariusza stanowi działalność jego jako budowniczego rozlicznych pałaców i świątyń. To jemu przede wszystkim zawdzięcza Persopolis te budowle, których ruiny — odkryte już w czasach nowożytnych — rozślawiły pamięć starożytnych Persów.

Jedynie na północy, w okolicach Turkiestanu nie udało się Dariuszowi uporać ostatecznie z niespokojnymi Scytami. Nieudana wyprawa przeciw nim stała się jednym z powodów słynnych wojen z Grecją (Atos 492, Maraton 490, Salamina 480...). Wojny te osłabiły prestiż potęgi perskiej, ale zarazem przyczyniły się do zainteresowania się Europy Bliskim Wschodem; był to więc pierwszy krok do przyszłej hellenizacji Wschodu.

Działalność proroka Aggeusza przypada na drugi rok rządów Dariusza I, to znaczy na rok 520 przed Chr. Jest to zgoła wyjątkowy wypadek w Biblii, że cztery wystąpienia tego proroka są dokładnie datowane: na wrzesień (1, 1), październik (2, 1) i dwa na grudzień (2, 10, 20) 520 roku. W tym samym czasie występuje też prorok Zachariasz, który wspiera Aggeusza w jego działalności (Ezd 5, 1—2; 6, 14). Powołanie Zachariasza do misji miało miejsce w listopadzie 520 roku (Zach 1, 1), a jego sławne wizje apokaliptyczne pochodzą ze stycznia roku 519-go (1, 7; 4, 9).

Aggeusz skoncentrował całą swoją energię i żarliwość duchową około dzieła odbudowy świątyni jerozolimskiej. W duchu czysto starotestamentowym uznał on kłęski i niepowodzenia gospodarze narodu (1, 6; 2, 16) za karę Bożą za poniechanie budowy świątyni (1, 11; 2, 17). Udało mu się pozyskać dla swej idei przywódców narodu, Zorobabela i Jozuego, a nawet porwać za sobą szerokie warstwy ludu (1, 14). Był to ruch „ze swej istoty religijny i pokojowy”¹⁰. Kierował nim szczerzy entuzjazm, silna wiara w opiekę Jahwy nad narodem, jakby cudem ocalałym po niewoli. Za dewizę poczynań Aggeusza można by słusznie uznać słowa Chrystusowe: *Zukajcie najprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane* (Mt 6, 33).

Powyżej wspomniano już, że do zaniechania odbudowy świątyni

⁹ Mówi o tym staroperski napis klinowy, zachowany w pobliżu kanału sueskiego. Por. W. J. Awdiejew, *Historia starożytnego Wschodu*, Warszawa 1957, 489.

¹⁰ Por. a. Bentzen, *art. cyt.* 498. Autor podkreśla, że także prorok Zachariasz był nastawiony wybitnie pokojowo. Protestował on np. przeciw odbudowie murów miasta Jerozolimy (2, 4 n), bo wierzył, że Jahwe sam będzie się opiekował swoim ludem.

w r. 536 przyczyniły się nie tylko przeszkody zewnętrzne, lecz także upadek ducha u Judejczyków. Na pierwszy rzut oka wydaje się to dziwne. Przecież centralna władza perska była życzliwa dla Żydów. W ogóle w ogromnym państwie perskim panowały stosunki, które były zasadniczo pomyślne dla podbitych narodów. Konsolidacja monarchii Achmenidów nie dokonywała się bowiem przez zacieranie odrębności i tradycji ludów, w jej skład wchodzących. Pozbawiono je tylko samodzielności politycznej, natomiast w innych dziedzinach, tzn. w życiu ekonomicznym, kulturalnym i religijnym pozostawiono pełną swobodę. Izraelici nie mieli więc powodów do skarg i mogli spokojnie organizować na nowo swoje życie narodowo-religijne. Skąd więc u nich przygnębienie i marazm duchowy?

Otóż złożyły się na niego nie jakieś ważne, ogólnopaństwowe sprawy, lecz warunki miejscowe, ów klimat duchowy, jaki się wytworzył w małym światku palestyńskim. Najprzód zawiodły nadzieje z lat 40-tych; Babilonia co prawda upadła, lecz mimo to nie uzyskano pełnej wolności. Nie nadeszły też upragnione, przez Ezechiela — proroka niewoli — tak plastycznie zapowiadane czasy mesjańskie. Do tego dołączyły się przykre, wiele zadrażnień powodujące spory między repatriantami a ludnością, która nie była deportowana; a i sąsiedzi (Samarytanie, Edomici) nie ułatwiali Judejczykom życia. Również niepomyślne zbiory z pól, ogrodów i winnic (2, 16 n), wcale częste w górzystej Palestynie, znacznie mniej urodzajnej niż nizinna Babilonia, powodowały rozgoryczenie i niechęć do podejmowania wysiłków. Były też niewątpliwie spory o Prawo i kult, krótkie spięcia pomiędzy rygorystycznymi, a mniej rygorystycznie nastrojonymi czczicielami Jahwy.

Kiedy po śmierci Kambuzesa monarchia perska zatrzęsa się w posiadach, dotknięta licznymi buntami i rebeliami, ożyły nadzieje Żydów na jakąś istotną zmianę sytuacji. Spodziewano się zapewne, że pomoc przyjdzie ze strony innych mocarstw, tj. z daleka. Tymczasem Dariusz wkrótce zaczął się stawać panem sytuacji. Coraz mniej było wieści o wojnach, coraz spokojniej układało się życie w różnych krajach ogromnej monarchii. I właśnie wtedy wystąpił prorok Aggeusz. Zmiany na lepsze kazał oczekiwać rodakom nie od ludzi, lecz Boga. Przypomniął i ożywił Izraela: przypomniawszy Panem swiata, swiatynię, nadzieje mesjańskie. Uświadomił rodakom, że droga do lepszego jutra wiedzie jedynie poprzez większą wierność względem Jahwy. Wyrazem tego ma być właśnie odbudowa świątyni.

I pracę rzeczywiście rozpoczęto! (1, 14). Chociaż ubogie warunki życia nie pozwoliły na rozwijanie jej z rozmachem i przepychem Salomona (zob. 2, 3—4), to jednak prorok gorliwie podtrzymywał ducha budowniczych, wiążąc z nową świątynią najlepsze nadzieje (2, 9. 23).

Na tym wyczerpuje się historyczna treść księgi Aggeusza. Dla całości obrazu wypada jednak dodać jeszcze garść wiadomości o tym, jak doszło do ukończenia dzieła budowy. Otóż w jakiś czas po rozpoczęciu pracy — ani Aggeusz ani Zachariasz nie nie wspominają jednak o tym wydarzeniu — rozpoczęły się intrygi sąsiadów, podobne do tych z roku 536. Ale nie zatrzymały one postępu robót. Rozsądny satrapa „zza rzeki”, Tattenai¹¹, któremu podlegał namiestnik Zorobabel, wysłał jedynie list do króla Dariusza z zapytaniem, czy odbudowa świątyni żydowskiej jest zgodna z wolą tego monarchy (Ezd 5, 7—17). Po jakimś czasie nadeszła odpowiedź niezwykle pocieszająca dla Żydów. Dariusz nie tylko utrzymał w mocy dawny reskrypt Cyrusa, zezwalający na postawienie świątyni (6, 3—7), ale dobitnie nakazał satrapie wypłacać budowniczym dotację ze skarbu państwa, *aby praca nie doznała przeszkody* (6,8). Tattenaj w istocie podporządkował się temu poleceniu swojego władcy (6, 13). *Starszyzna żydowska z powodzeniem prowadziła więc budowę, [zagrzewana] proroctwami proroka Aggeusza i Zachariasza, syna Idy. Doprowadzili też budowę do końca według rozkazu Boga Izraela i rozkazu Cyrusa i Dariusza (i Artakserksesa, króla Persów)*¹². *Dom został ukończony do trzeciego dnia miesiąca Adar*¹³, w szóstym roku rządów króla Dariusza (Ezd 6, 14—15). Był to rok 516 przed Chr. Odtąd na nowo podjęli Żydzi uroczystą liturgię w swojej świątyni, składając hołd ofiarniczy Jahwie, jednemu Bogu.

Poznań

Ks. MICHAŁ PETER

Ks. Jan Łach, Tarnów

WALKA DAWIDA Z GOLIATEM (1 Sm 17, 1—18, 5)

Wielkim zainteresowaniem w ostatnich latach cieszy się w bibliście tzw. literatura deuteronomistyczna, obejmująca księgi: Jozuego, Sędziów, 1 i 2 Samuela, oraz księgi Królewskie¹. Niektóre jednak zagadnienia ciągle były i są przedmiotem zainteresowania,

¹¹ Wulgata: *Tatanai*; Flawiusz, *Antiq.* 11, 1,* 3: *Sisines*.

¹² Słowa w nawiasie są późniejszą glosą; Artakserkses I panował dopiero w latach 464—424.

¹³ Nasz luty — marzec.

¹ Por. J. Scharbert, *Mittler im deuteronomistischen Geschichtswerk*, w: *Heilsmittler im Alten Testament und in Alten Orient*, Freiburg 1964, 116—127; S. Amsler, *David, Roi et Messie*, Neuchâtel 1963; J. A. Soggin, *Charisma und Institution im Königtum Sauls*, art. ZAW 75 (1963) 54—65; J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite, L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, Roma 1954.

zwłaszcza katechezy. Taką perykopą w księgach Samuela jest opis walki Dawida z Goliatem (1 Sm 17, 1—18, 5). Zadaniem naszym jest przedstawić treść wspomnianej perykopy z uwzględnieniem danych, które naświetlają w sposób wystarczający to, co podaje autor natchniony.

1. PROBLEMY LITERACKIE PERYKOPY

Tekst, w którym czytamy historię walki Dawida z Goliatem zachował się bardzo dobrze. W wyjaśnianiu przysparza on jednak poważne trudności. Pierwsza wynika z kontekstu. Jeżeli bowiem porównamy opowiadanie w r. 17. z opisem znajdującym się w poprzednim rozdz. 16., zauważamy wyraźną niezgodność w podawaniu faktów. Podczas gdy wg 16, 14—23 Dawid został zatrudniony na dworze Saula w charakterze grajka i śpiewaka, to opowiadanie w r. 17 podaje, że Dawid zajmował się ciągle pasieniem owiec swego ojca Iśaja, a podczas wojny z Filistynami został wysłany przez niego do znajdujących się na froncie braci swoich z żywnością (w. 17, 18). A kiedy przeprowadził zwycięską walkę z Filistynem, Saul pytał o jego pochodzenie (ww. 55. 58). Nie znał go także Abner (w. 55b), mimo, że słudzy najwierniejsi poradzili Saulowi, aby zatrudnił Dawida w tym celu, żeby uspakajał króla śpiewem i grą (1 Sm 16, 16) na lirze. Tymczasem w naszym tekście (r. 17) po raz drugi dowiadujemy się, że Dawid został przyjęty na dwór Saula (18, 2) i to całkiem w innym charakterze niż poprzednio. O funkcji śpiewaka i muzyka nie ma tutaj mowy. W. 15 perykopy, gdzie czytamy o powrocie Dawida do domu ojca w Betlejem jest wyraźną głosą, przez którą redaktor usiłował uzgodnić to, co czytamy w rr. 16 i 17².

Jeżeli zwrócimy jeszcze uwagę na tę część perykopy, której brak w LXX (17, 12—32, 55—18, 5) i w której czytamy wiadomości o rodzinie Dawida, o tym, jakie imię nosił jego ojciec, trzech najbliższych jego bracia, mimo, że dopiero co dowiedzieliśmy się o tym poprzednio (16, 3—12. 18—23), kwestia literacka tej części opowiadania wydaje się jeszcze bardziej trudna do zrozumienia.

Inną trudność przynosi tekst 2 Sm 1, 19, który podaje, że jakiś 'Elhanan (a nie Dawid?) zabił Goliata. 'Elhana miał należeć do grona gwardii przybocznej Dawida. Kto więc stanął do walki z Goliatem? Czy Dawid, czy niejaki 'Elhanan A może tu chodzi o tego samego człowieka?

Gdzie należy szukać rozwiązania powyższych trudności? Przede wszystkim zwraca się uwagę, że tak, jak to miało miejsce w rr. 8—12, również przy redakcji rr. 16 i 17 autor korzystał z różnych dokumentów, które zawierały wiadomości z życia Dawida. I tak jeden z tych dokumentów podawał szczegóły walki Dawida z olbrzymim

² R. de Vaux, *Les livres de Samuel, La sainte Bible de Jérusalem*, Paris 1961, 91.

Filistynem. Autor (lub autorowie) tego dokumentu, powstałego zresztą w oparciu o tradycję, nie pominął takich spraw, jak pochodzenie Dawida, rodzaj zajęcia ojca itd. Zwrócił też uwagę, jak wielkie wrażenie wywołało to, że młody człowiek dokonał tak wielkiego czynu; wielkie zainteresowanie króla, rozmowa z naczelnym wodzem — wszystko to zdaje się łączyć w sposób bardzo prosty z będącym odrębnym opowiadaniem, a przedtem nie spisaną opowieścią. Kwestia następstwa czasowego wydarzeń podanych w rr. 16 i 17 była sprawą uboczną dla dziejopisa. Podobnie pisali kilka wieków później synoptycy-Ewangelisci (np. Mt 8, 5—10; — Łk 7, 2—10; Mt 21, 18, 21; — Mk 11, 12 nn. 20—23; Mt 20, 20—34; Mk 10, 46—52; — Łk 18, 35—43). Możliwe również jest i to, że wydarzenia opisane w r. 17, miały miejsce wcześniej, aniżeli te fakty, które zostały spisane w r. 16. Saul poznał więc Dawida z okazji prowadzonej wojny z Filistynami, a potem skorzystał z jego zdolności muzycznych i poetyckich.

Brak w LXX ww. 12—32. 55—18, 5 wytłumaczyć można tym, że był to odrębny dokument, który nie znalazł się we wszystkich odpisach hebrajskich³.

Niektórzy uczeni chcąc uzgodnić opis znajdujący się w 1 Sm 17, 1—18, 5 ze zmianą w 2 Sm 21, 19 twierdzą, że perykopa o walce Dawida z Goliatem powstała z potrzeby wytłumaczenia faktu zbratania się Dawida z rodziną królewską. Czy mogło dojść do przyjaźni z Jonatanem, do małżeństwa z Mikal, gdyby Dawid nie dokonał jakichś nadzwyczajnych czynów? Zwycięstwo nad Goliatem jest wystarczającą racją tych sukcesów. Inni natomiast wysuwają przypuszczenie, że 'Elhanan jest imieniem rodowym Dawida, zaś imię Dawid (dawid = dowódca (?) zostało mu przypisane później, gdy był wodzem partyzantów na pustynnym terenie południowej Palestyny⁴.

2. OPIS WALKI

a) Plac boju (17, 1—3).

Historia walki Dawida z Goliatem przenosi nas w okolice południowo-zachodnich terenów Judy, w sąsiedztwo granicy filistyńskiej. Czytaliśmy już o zmaganiach Filistynów z Izraelem w rr. 4—7, a zwłaszcza w rr. 13—14. I choć wydawało się, że nieprzyjacieli zostało wystarczająco zgnębionych w walce poprzedniej, zwłaszcza dzięki Jonatanowi (14, 1—30), mimo to doszedł do równowagi i zaatakował

³ P. A. H. de Boyer, *1 Samuel 17. Notes on the Text and the Ancient Versions*, Oudt. Stud. 1 (1942) 79—104; H. J. Stoebe, *Die Goliath-perikope 1 Sm XVII, 1—XVIII, 5 und die Texte der Septuaginta*, art. VT 6 (1956) 197—413.

⁴ L. M. Pákozdy, *Elhanan — der frühere Name Davids?*, art. ZAW 68 (1956) 257—259; A. Jirku, *David der Häuptling*, art. Forschungen und Fortschritte 27 (1953) 28.

te tereny, które leżały w niedalekiej odległości od Gat, jednego z miast filistyńskiego pentopolu. Obozy wojsk izraelskich rozłożyły się w odległości ok. 30 km na południowy zachód od Jerozolimy. Biblia podaje nazwę Sokoh, jako punkt zborczy Filistynów przed przystąpieniem do działań wojennych, oraz miejsce rozbicia przez nich obozu: między Sokoh i 'Azeqah, niedaleko od 'Efes-Dammim. Sokoh identyfikuje się z obecnym Kirbet Suweikeh, 'Azeqah z obecnym Tell Zakarijah. Ostatnia miejscowość 'Efes-Dammim jest niezidentyfikowana: jest to któraś z wiosek leżąca między Sokoh i 'Azeqah. Obóz izraelski znajdował się — jak świadczy tekst — w dolinie 'Elah. Jest to obecna Wadi es-Sant, biegnąca na północ od Sokoh.

Filistyni zgromadzili swe wojska między Sokoh i 'Azeqah dla tego, bo mogli stąd najłatwiej uderzyć na górzisty kraj Judy. Jeśli im się udało, to opanowali równiny Wadi es-Sant a potem Wadi el-Gindi, wtedy stanęłyby przed nimi otworem Hebron i Betlejem. Nic przeto dziwnego, że Saul z wielkim pośpiechem zebrał siły i rozbił obóz w Wadi es-Sant, czyli w biblijnym 'Elah. 'Elah znaczy „wielki dąb” lub „wielki terebint”. Es-Sant znaczy „mimoza” lub „akacja”. A więc 'Elah — to dolina dębu lub akacji⁵.

b) Charakterystyka reprezentanta wojsk filistyńskich (17, 4—11).

Wojownik filistyński Goliat przewyższał innych wzrostem. Był wysoki na 6 łokci i 1 piędź. Nie wiadomo wprawdzie, jaką stosowano tutaj miarę łokcia. W Kanaanie posługiwano się w czasach przed niewolą raczej miarami egipskimi. Świadczy o tym prorok Ezechiel, wg którego łokieć ma 28 palców. Posługuje się on miarą egipską łokcia królewskiego (Ez 40, 5; 43, 13 n). Tak więc ów rycerz filistyński miał — biorąc pod uwagę długość łokcia zwykłego wg miary egipskiej — 2,97 m. Możliwe, że podając jego miarę wzięto jednak pod uwagę wysoki szyszak filistyński. Mimo to wzrost Goliata był imponujący: 2,60—2,70 m.

Głowę Filistyna zdobiła brązowa przyłbica, zaś ciało chronione było przez pancerz luskowy, również z brązu, do czego dodać jeszcze nagolenice także z brązu. Cały więc strój razem z szyszakiem ważył ok. 90 kg.

Ponadto Filistyn wyposażony był w broń, która wśród Izraelitów budziła grozę: miał on mianowicie włócznię, której grot ważył 600 syklów (tj. ok. 8 kg), a był on wykonany z żelaza, którego Izraelici nie mieli⁶.

⁵ L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953, 716, cemeq.

⁶ Por. Y. Yadin, *Goliath's Javelin and the „Menor Oregin”*, art. PEQ 86 (1955), 58—69.

Tak uzbrojonego rycerza chroniła jeszcze tarcza, niesiona przez giermka. Tarcza ta z powodzeniem mogła okryć ciało żołnierza. Wspomnieć trzeba wreszcie o mieczu, który Goliat trzymał w ręce. Hebrajski wyraz „kidôn” określa krótki, zagięty sztylet. Miał on ok. 69 cm długości i 6 cm szerokości⁷.

Tak uzbrojony Filistyn staje przed swoim wojskiem i wzywa do wybrania spośród Izraelitów kogoś, kto mógłby z nim walczyć. Z postawy Filistyna wynika, że i on został wybrany, aby reprezentować swoje wojsko.

c) Nieprzewidziany przedstawiciel wojsk Izraela (17, 12—40).

Obraz drugi ukazuje nam człowieka, który stanie po stronie Izraela i w jego imieniu. W obozie wojennym znalazł się raczej przypadkowo; dzięki temu, że ojciec kazał mu zanieść prowiant dla braci. Dawid jest „najmniejszy” (haq-qatan), ale to mu nie przeszkadza zrozumieć w sposób właściwy sytuację, która zaistniała. W poleceniu Iśaja, aby opuścił owce i pastwisko, a udał się na plac boju jest coś więcej niż tylko ludzka wola: Bóg sam wkracza w akcję.

Kim jest Dawid? Jest on synem pewnego Efratejczyka z Betlejem judzkiego, imieniem Iśaja, który miał ośmiu synów. Liczba ta jednak nie jest zgodna z relacją, jaką czytamy w 1 Krn 2, 13—15. W księdze tej wyliczono tylko siedmiu synów Iśaja łącznie z Dawidem. To „niedopatrzenie” tłumaczą uczeni cechą poezji hebrajskiej. Opis zawiera prócz danych biograficznych taki szczegół, który ukazuje, że zgodnie z dawną taktyką prowadzenia wojen poszczególne rody utrzymywały poszczególne grupy żołnierzy. Właśnie Dawid wysłany został przez starego Iśaja do obozu wojennego, w którym znajdowali się trzej najstarsi jego synowie. Na polecenie Iśaja Dawid zabrał efe prażonego ziarna. Jedna efa zawierała 38—39 litrów. Tego rodzaju ziarno prażone jedli Izraelici jako pierwsze pożywienie po przejściu przez Jordan do Ziemi Obiecanej (Joz 5, 11). Booz ugościł tym pożywieniem Rut (Rut 2, 14). W tę potrawę Judyta zaopatrzyła się w drogę do Holofernesa (Judyt 10, 5). Do dziś jeszcze używają jej Arabowie. Prócz prażonego ziarna Dawid zabrał jeszcze 10 chlebów. Dla dowódcy oddziału Dawid zabrał jeszcze 10 krążków sera. Dowódca stał na czele grupy wojska rekrutującego się prawdopodobnie z jednego rodu. Ustawiano się bowiem do walki według pokoleń i rodów. Zaopatrzenie natomiast wojska w żywność dokonywało się w ten sposób, że dla 10 żołnierzy starał się o żywność jeden człowiek, dla 100 — 10, dla 1000 — 100 ludzi. Tak było w czasach sędziów (Sdz 20, 10). Podobny system zaopatrywania armii

⁷ G. Molin, *What is a kidon*, art. JSemStud 1 (1956) 334—337.

stosowano i w czasach Saula. Iśaj był jednym z tych, którzy mieli pieczę nad jedną grupą.

Dawid miał też, zgodnie z poleceniem Iśaja, przynieść od braci „arrubach”. Miało to być znakiem dla starego ojca, że prowiant został doręczony. ‘Arrubach — to zdaje się wzmianka o żołądzu, który otrzymywali bracia Dawida. Przekazywali go do domu, skąd doręczano im pożywienie⁸. Przybył więc Dawid do obozu. W ten sposób wykonał on polecenie ojca. Autor opowiadania zaznacza tylko, że zostawił bagaż w miejscu, gdzie strażnicy strzegli taboru. Co się potem stało z przyniesionym pożywieniem, nie wiemy. Dziejopis bowiem zmierzając szybko do celu, pomija szereg interesujących szczegółów. Podawszy okoliczności przybycia Dawida do obozu zajmuje się jego zachowaniem i przygotowaniem do rozgrywki z wrogiem.

Dawid zorientował się w warunkach walki i dowiedział się o nagrodzie za zwycięskie jej przeprowadzenie. Nagrodę tę obiecał Saul, a więc ten, który sam powinien walkę podjąć. Nagroda składała się z trzech rzeczy: obsypanie bogactwem, oddanie zwycięzcy królewskiej córki za żonę, zwolnienie rodziny zwycięzcy od obowiązkowych danin na rzecz króla⁹. Te nagrody nie decydują jednak o podjęciu roli reprezentanta. Zasadniczym motywem jest tutaj fakt, iż Filiśtyn wysydział wojska Jahwe, a w walce chodzi o Boga żywego.

Zachowanie się Dawida wykazuje, że w tej scenie odgrywa on rolę wyraźnie nadrzędną: jest on informowany przez wojsko izraelskie o tym, co się dzieje. Ale w dyskusję włącza się brat Dawida — Eliab. Traktuje on swego brata za „najmniejszego” (haq-qatan). Oskarża o złe zamiary, ale jakie, nie wiemy. Czy może zazdrościł swemu bratu, o którym wiedział, że był „pomazańcem”? Dlaczego przypomina mu o obowiązkach pasterza trzody ojcowskiej? Dawid także wyraża zdziwienie z powodu wypowiedzi swego starszego brata. Przecież jeszcze nic nie zawinił.

O Dawidzie doniesiono już Saulowi. Posłany przed jego oblicze wyraził gotowość podjęcia walki. Dawid nie był żołnierzem, ale pasterzem. Właśnie doświadczenie w zawodzie pasterskim wykorzystuje teraz Dawid. Porzuca zbroję, a zaopatruje się w przedmioty, z którymi jest obeznany. Bierze więc maqqel = kij pasterski, który był właściwie maczugą, zaopatrzoną w uchwyt ze sznura. Uchwyt ten ułatwiał nabranie siły rzutu i zabicie dzikiego zwierza¹⁰. Dawid zaopatruje się również w procę (qela'), której nabojami były kamienie (hallaqe 'abanim) wybrane w potoku (nahal). Schował je starannie do torby pasterskiej, aby ich przeciwnik nie spostrzegł,

⁸ A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, Paris II, 1953, 88.

⁹ Por. J. Gray, *Feudalism in Ugarit and Early Israel*, art. ZAW 64 (1952) 49—55; J. Mendelssohn, *New Light on the Hupšu*, art. BASOR 139 (1955) 9—11.

¹⁰ O wyposażeniu pasterzy palestyńskich bardzo dokładnie informuje G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. VI.

gdyż z powodzeniem mógłby się przed ich uderzeniem zasłonić swoją wielką tarczą. Ekwipunek Dawida choć różny od tego, który posiadał jego przeciwnik był niemniej groźny. Walka kamieniami była dość powszechna w starożytności. W księdze Sędziów czytamy, że wśród mieszkańców Gabaą znajdowało się 700 mężów, którzy rzucali kamieniami tak celnie, że nawet włos trafić mogli (Sdz 20, 16; por. 1 Krn 12, 2). Kamieniami walczyli Izraelici przeciw Moabitom (2 Krl 3, 25), a Ozjasz, król judzki (780—740) wyposażył żołnierzy również w proce do rzucania kamieni (2 Krn 26, 14). W Megiddo znaleziono magazyn okrągłych kamieni o średnicy od 5 do 10 cm¹¹; specjaliści do rzucania kamieniami byli także w wojsku syryjskim (1 Mach 9, 11) i rzymskim¹². Tej broni Goliat nie wyszydził; gniew wzbudziła w nim jedynie maczuga, której przeznaczeniem jest zabijanie dzikich zwierząt (w. 43).

d) Pojedynek żołnierza z pasterzem (17, 41—54).

Dawid udał się na miejsce walki i wnet został zauważony przez wroga. Goliat wyszydził Dawida, gdyż dość dziwna wydawała mu się walka z młodzieńcem zaopatrzoną w kij pasterski. *Czy ja jestem psem?* Oburzenie Goliata spowodowane zostało widokiem przeciwnika nie traktującego poważnie jego siły i uzbrojenia.

Do starcia między przedstawicielem Izraela i przedstawicielem Filistynów nie dochodzi od razu. Poprzedza je wymiana słów. W wypowiedzi obydwu mężów dostrzegamy powoływanie się na bóstwa własnego kraju. W wypowiedzi Dawida słyszymy, że *Jahwe zastępów, Bóg wojsk izraelskich* da się poznać przez jego zwycięstwo nie tylko nieobrzeszanym Filistynom, ale nawet całemu światu, gdyż w nierównej walce i niewątpliwie niekorzystnej dla strony izraelskiej, polegnie silniejszy. *Jahwe* nie potrzebuje miecza ani pancerza. „Kto stoi po jego stronie, ten jest zawsze silniejszy. Zobaczycie to „całe zgromadzenie”. Ostatnie wyrażenie podkreśla teologiczny charakter tej wypowiedzi, gdyż wykorzystuje nomenklaturę kultową. W całości zaś nawiązuje wypowiedź Dawida do nauki znanej także z innych tekstów St. Test., mówiących o świętej wojnie (por. Joz 10, 14; Sdz 20, 35). W wypowiedzi dostrzegamy także pełny tytuł imienia Bożego: *Jahwe zastępów, Bóg wojsk izraelskich*. Wyraz „saba” oznacza wojsko (Sdz 8, 6; 9, 29; 1 Sm 8, 16; w 1. mn. Ppr 20, 9; 1 Krl 2, 5). Tak samo nazwane zostały pokolenia izraelskie (np. Wj 6, 26; 12, 17. 51; Lb 1, 3. 52). Wyrażenie określające Boga mianem *Jahwe seba' ot* lub *has-seba' ot* znajdujemy głównie u proroków z wyjątkiem Ezechiela u Trito-Izajasza (rr. 56—66), Joela, Abdiasza, Jonasza, Daniela, w księgach Samuela (11 razy). Natomiast w ogóle nie spotykamy tego wyrażenia w Pięcioksięgu,

¹¹ G. Schumacher, *Tell el-Mutesellim*, Leipzig, 1908, I, 13.

¹² J. Flawiusz, *Bellum III*, 7, 9; IV, 1, 3.

w księdze Jozuego, Sędziów, Rut, Przypowieści, Joba, Pieśni nad Pieśniami, w Lamentacjach Jeremiasza, Eklezjastesa, w księdze Estery, 2 Kronik oraz u Ezdrasza i Nehemiasza. Słuszne wydaje się twierdzenie, że wyrażenie *Jahwe seba'ot* należy do pierwotnych i określa Jahwe jako Boga wojsk. Ale zaraz powstaje pytanie, o jakie wojska chodzi. Czy są to wojska Izraela, czy wojska niebieskie, czy też to wszystko, co widzimy na firmamencie nieba. W księgach Samuela znajdujemy poparcie raczej na pierwszą opinię. Arkę łączy się z Jahwe (1 Sm 4,3. 3. 7 nn: 2 Sm 6, 2) i dlatego z nią udaje się Izrael do boju (1 Sm 4, 3 nn., 2 Sm 5, 10; 6, 18). *Seba'ot* oznacza wojsko izraelskie, którym kieruje Jahwe (1 Sm 17, 45). Teksty innych ksiąg, a zwłaszcza wypowiedzi proroków, przez których to wyrażenie zostało użyte aż 247 razy kłócą się trochę z taką treścią tego pojęcia, zwłaszcza, gdy się zważy, iż prorocy tak wiele pouczają o tym, że Jahwe jest władcą i przywódcą wszystkich narodów świata. Raczej trzeba przyjąć taką możliwość, że określenie to miało w różnych epokach różne znaczenie, a nie jest wykluczone także i to, że autorzy żyjący w niedalekiej od siebie odległości czasowej wyrażenie to stosowali nie jednoznacznie¹³.

Dochodzi wreszcie do walki. Filistyn całkiem pewny zwycięstwa zbliżył się do Dawida, który niepostrzeżenie dobywa z torby kamień i wypuszcza z procy. Trafia w czoło. W jaki sposób się to stać mogło, że tak uzbrojonego żołnierza można było trafić kamieniem, o tym autor nie mówi. Pożądany jednak skutek nastąpił. Filistyn upadł twarzą na ziemię. Dawid podbiegł więc i odciął mu głowę własnym jęgo mieczem (13).

Teraz następuje krótka notatka o akcji podjętej przez wojsko izraelskie. Atakują oni Filistynów, którzy zaskoczeni tym co się stało z ich przedstawicielem, uciekają. Ale ucieczka równała się dla nich z katastrofą, gdyż nie mogli uchodzić w góry: we wspinacze bardziej doświadczeni byli Izraelici. Pozostawała im tylko możliwość schronienia się w umocnieniach jakiegoś miasta. Jedni więc uciekali do Gat odległego od terenu walki o 15 km, inni natomiast do Ekronu, leżącego 20 km na północnym zachodzie od terenu. W związku z ucieczką wspomniana została jeszcze nazwa „*ša'araim*” tzn. podwójna droga. Nie chodzi tu o jakąś wioskę, czy osadę, lecz o miejsce, w którym jedna droga rozwidła się na dwie, biegnące w różnych kierunkach.

Autor opowiada bardzo niedokładnie o tym, co robili Izraelici po zwycięstwie Dawida. Ważniejszym od działalności całego wojska jest dla autora sam Dawid. Stąd czytamy nie o wynikach walki i zwycięstwie armii izraelskiej, ale o tym, co uczynił Dawid, mia-

¹³ P. v. Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1954, I, 20—21.

nowicie, że zabrał on głowę Goliata i przeniósł do Jerozolimy, a zbroję jego umieścił w przybytku (w. 54). Jak to się jednak stać mogło, że Dawid umieścił głowę w Jerozolimie, skoro wiemy, że miasto to było wtedy jeszcze w posiadaniu Jebuzezyków? (2 Sm 5). Ogólnie przyjmuje się, że Dawid to szczególne trofeum rzeczywiście umieścił w Jerozolimie, ale dopiero po jej zdobyciu. A. de Boer¹⁴ tłumaczy to jeszcze inaczej, mianowicie, że w naszym miejscu nie powinno się czytać *Jerusalem*, lecz *Nob*. Jednakże to tłumaczenie nie jest odosobnione i nie ma na jego potwierdzenie żadnych danych w historii tekstu. Powstanie zaś takiego właśnie sformułowania relacji, jakie obecnie znajdujemy w tekście, tłumaczyć można tym, że autor opowiadania napisał ten szczegół w czasach Dawida, lub nawet po jego śmierci, a więc wtedy, gdy Jerozolima była stolicą kraju. Wtedy głowa Goliata znajdowała się już w mieście-stolicy. Także i zdobytą broń Dawid umieścił nie w swoim domu, lecz w namiocie Jahwe, który znajdował się wtedy w *Nob*. Zresztą, jak świadczy o tym dalsza historia Dawida, przyszedł on później do kapłana w *Nob* i zabrał sobie miecz Goliata, (21, 8 nn.). Fakt, że trofea wojenne umieścił Dawid w przybytku Jahwe, nie jest bynajmniej nowością, lecz zwyczajem współczesnych. Wojna była prowadzona w imieniu Jahwe. Jahwe przecież uratował Izraela w tym trudnym czasie. On też spowodował nadejście pomazańca-Dawida, który ukazał się wyraźnie jako następca po odrzuconym królu Saulu.

e) Dawid-zwycięzca przed Saulem (17, 55—18, 5)

Prócz tej charakterystycznej notatki, redaktor podał jeszcze inną, mianowicie opis spotkania Dawida z Saulem i jego synem Jonatanem, przez co związał się przyszły król z aktualnie panującą rodziną królewską.

Przede wszystkim Dawidem zainteresował się Saul. Gdy szedł do walki, patrzył na niego z miejsca, gdzie znajdował się chyba jego namiot. Stał on zapewne na tyłach frontu i na takim miejscu, że obserwacja była łatwa. Wzmianka o rozmowie Saula z Abnerem — dowódcą wojsk wskazuje na to, że namiot Saula stanowił jakby kancelarię wojenną, w której rozpatrywano strategię walki. Tutaj najbardziej odczuwano tragizm sytuacji, jaka wytworzyła się w chwili, gdy nie miał kto stanąć przeciw Goliatowi. Nic przeto dziwnego, że zainteresowanie Dawidem było wielkie. W rozmowie z Abnerem Saul pytał o Dawida: *Czyim synem jest ten chłopiec*. Takie pytanie stawiane bywa dość często na Wschodzie (por. Rdz 24, 23). Ale tak odpowiedź Abnera, jak również i pytania Saula wskazują, że są one wyrazem pewnego zdziwienia, a zarazem za-

¹⁴ 1 Samuel 17: Notes on the Text, art. cyt. 71—104.

kłopotania odnośnie do osoby zwycięzcy. Dawid staje się przedmiotem podziwu dla wszystkich, począwszy od króla i najwyższego dowódcy.

Do tego również opowiadania należy piękny epizod o zaprzyjaźnieniu się Jonatana, syna królewskiego z Dawidem¹⁵. Oczywiście, że uwaga o całkowitym przyłgnięciu Jonatana do Dawida jest refleksem późniejszych wypadków (1 Sm 19, 4—7; 20, 1—43). Faktem jest jednak, że Dawid pociągnął do siebie ludzi i zjednał sobie sympatię. Ale miłość ta „od pierwszego wejrzenia” jest przede wszystkim wynikiem tego, że z Dawidem był Bóg (16, 18; 17, 34). Dlatego właśnie Jonatan dał Dawidowi odzienie i broń. Gest ten jest czymś więcej, niż zwykłym uczuciem wobec pasterza. Jest to znak kooptacji do królewskiego dworu, a zarazem nadanie godności rycerza. Jest to również znak, że Dawid był dla Jonatana rzeczywiście kimś bardzo bliskim (alter ego). Oddanie ubrania symbolizuje bowiem oddanie jakoby części samego siebie. Wg starożytnych pojęć osobowość rozciąga się również na szaty, które ktoś na sobie nosił. Przypomnieć wystarczy płaszcz Eliasza (2 Krl 2, 13 n.), płaszcz Booza (Rut 3, 9), lub ucięty kawałek płaszcza Saula (1 Sm 24, 5—6). Na określenie przyjaźni zadziergniętej między tymi dwoma osobami autor używa dwa razy wyrażenia *k^enaʃo* (18, 1. 3) = *jak duszę swoją*, tj. jak swoje własne życie, jak siebie samego miłował Jonatan Dawida. Przyjaźń ta została dochowana w pełni przez obydwie strony aż do śmierci Jonatana; owszem Dawid nie zapomniał o Jonatanie również i po jego śmierci (2 Sm 1, 11—27; 9, 1—13). Byli oni jak dwaj bracia (2 Sm 1, 20). Po zwycięstwie nad Goliatem Dawid stał się członkiem rodziny królewskiej; Saul zostawił go u siebie i nie pozwolił wracać do ojca. Dawid zaskarbił sobie zresztą serca wszystkich: wojska, ludu i dworu, zwłaszcza wtedy, gdy został przywódcą wojska Saulowego.

3. TEOLOGICZNE ASPEKTY OPISU WALKI DAWIDA Z GOLIATEM

Opowieść o zwycięzcy nad Filistynem znana w tradycji, myśl tę uwydatniała bardzo wyraźnie. Stający do walki Filistyn wyglądał nieprzeciętnie. I gdy nie było nikogo w całym obozie Izraela, łącznie z królem, powołanym przeciw do stawienia czoła wrogowi swojego ludu (1 Sm 10, 23; 11, 6; 12, 2) zgłasza się do przyjęcia reprezentacji Dawid, przeznaczony zresztą do tego przez Jahwe dzięki namaszczeniu (17, 32). On okazuje się najsilniejszy (ww. 34—35) i nieustraszony (w. 36). On też jest najmądrzejszy, zadziwiając swą roztropnością, gdyż przygotowuje się do walki (w. 37—40), w przeciwieństwie do Saula (w. 38). A chociaż młody (w. 14. 42) najlepiej

¹⁵ J. Morgenstern, *David and Jonathan*, art. JBL 78 (1959) 322—325.

jednak orientuje się w sytuacji (ww. 26—27) i o wiele lepiej ocenia swoje możliwości niż brat jego Eliab (w. 28). Przede wszystkim zaś zdaje on sobie sprawę z tego, że walka, którą zamierzył podjąć jest wojną świętą, wojną Jahwe, i jemu też urąga przeciwnik (w. 26b; 36b; 46. 47). Zasadniczym więc motywem walki jest motyw religijny. Inaczej postępował Saul, który nie liczył się z Bogiem (13, 9—13). Właśnie taki człowiek, jak Dawid jest ideałem wojsk Izraela. Za nim pójdzie ono do walki z radością (ww. 52—54).

Prezentując Dawida autor księgi uwydatnia jeszcze inny bardzo znamieny szczegół: dzięki zwycięskiej walce Dawid znajdzie się na dworze królewskim Saula, który według ówczesnych pojęć jest ciągle obiektywnie nietykalny. Jego potomstwo ma prawo do objęcia tronu. Takie prawo uzyskała rodzina przez namaszczenie Saula (10, 1). A ponieważ Dawid do rodziny królewskiej nie należał, dlatego skwapliwie zaznaczono w opowieści, że nawiązał on kontakt z rodziną Saula; spowodował zresztą to sam Saul (18, 2) oraz syn jego, Jonatan przyjaciel Dawida (18, 1. 3).

Wreszcie opowieść ukazuje kandydata na króla jako pasterza owiec (w. 17, 34). Z pasterza staje się on wodzem, a potem królem. Związek: pasterz-król nie jest obcy literaturze biblijnej¹⁶. Przede wszystkim według niej pasterzem jest Jahwe. Jest On pasterzem patriarchów (Rdz 48, 15) i swego narodu (Rdz 49, 24; Mich 7, 14; Oz 4, 16; Iz 40, 11; Zach 9, 16; Jer 23, 3 itd.). Funkcję tę spełnia w imieniu Bożym król (por. Jr 3, 15; 13, 20). Możliwe, że nie bez znaczenia w opisie walki Dawida z Goliatem jest i ten szczegół, że namaszczony przez Samuela syn Iśaja był pasterzem i jako pasterz wystąpił w celu reprezentowania całego narodu wobec wroga.

Teologiczny charakter opisu nie podważa jego historyczności. Świadczy o niej starożytność tradycji, które były podstawą opisu¹⁷. Cel opowieści stał się jednak przyczyną pewnych przejawów, ale to dotyczy już kwestii literackiej opisu, która ciągle będzie przysparzać trudności egzegetom.

Tarnów

KS. JAN ŁACH

¹⁶ Pr. J. W. Flicht, *The Nomadie and Israel in the Old Testament*, art. JBL 42 (1923) 158—226; J. Botterweck, *Hirt und Herde im Alten Testament und im Alten Orient*, art. w: *Die Kirche und ihre Ämter*, Festschr. J. Kard. Frings, Köln 1960, 339—352.

¹⁷ Por. W. F. Albright, *The Archeology of Palestine*, London⁵ 1960, 112—122.

Ks. Lech R. Słachowiak, Łódź

TEOLOGICZNO - BIBLIJNA PROBLEMATYKA CZASU

Różnymi sposobami usiłowali teologowie i egzegeci ostatnich lat pięćdziesięciu zgłębić dialektykę czasu w Biblii, a przede wszystkim skonfrontować ją z współczesnym rozumieniem czasu i historii¹. Jedni w imię skrajnego historycyzmu usiłowali umieścić w czasie i przestrzeni możliwie wszystkie zdarzenia opisane w Biblii, poddając w wątpliwość lub przekreślając to co byłoby w ten sposób niesprawdzalne. Inni natomiast dostrzegli niewystarczalność metody historyczno-krytycznej, szukając rozwiązań raczej teologicznych. Na pierwszy plan wybija się tutaj koncepcja historii zbawienia, jako naczelnej idei Biblii². Ocena wszystkich epizodów przedstawionych w Piśmie św. byłaby zależna od ich roli w realizacji wiecznego planu Bożego, rozwijającego się w czasie.

O wiele bardziej problematyczną próbę stanowi teologiczno-egzystencjalistyczna interpretacja słowa Bożego zawartego w Biblii. Chciałaby ona — dążąc do udostępnienia posłannictwa Pisma św. człowiekowi ukształtowanemu nowoczesnymi zdobyczami nauki — rozumieć zdarzenia historyczne nie jako obiektywne fakty przeszłe, ograniczone czasem, ale jako punkt wyjścia do coraz to nowego wypełniania się ich, w coraz to nowych decyzjach na życie przed Bogiem. W ten sposób chrześcijanin znajduje się poza czasem, a właściwie tworzy czas i historię zbawienia. Według zwolenników egzystencjalistycznej interpretacji czasu, wszystko to co nie wytrzymuje krytyki naszych czasów, co odnosi się do nieaktualnych dziś już sposobów bytowania, co konsekwentnie nie otwiera przed czytającym Biblię nowych możliwości egzystencjalnych — nie jest w stanie odtworzyć w sposób komunikatywny *rzeczywistości zbawczej*³ i rozwijać jej.

¹ Bibliografia dotycząca czasu i historii w Piśmie św. sięga w ostatnich latach imponującej cyfry kilkudziesięciu pozycji. Por. m. i. J. March, *The Fullness of Time*, London 1952; G. Pidoux, *A propos de la notion biblique du temps*, w: *Revue de Théologie et Philosophie* III, 2 (1952) 120—125; R. Martin-Achard, *La signification du temps dans l' A. T.*, tamże IV (1954) 137—40; P. Grelot, *Temps*, w: *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Paris 1956); O. Cullmann, *Christus und die Zeit*³, Zürich 1962; J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique* (Théologie 50), Paris 1962; C. Westermann, *Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen*, w: *Festschrift K. Kupisch*, (München 1963) 83—96.

² Prócz pracy K.G. Steckka, por. także K. Löwith, *Meaning in History*, London 1949; R. Bultmann, *Heilsgeschichte und Geschichte*, w: *Theol. Literaturzeitung* 73 (1948) 659—666; H. Ott, *Heilsgeschichte*, w: *Religion in Geschichte u. Gegenwart* (wyd. 3-cie) III, 187—189.

³ W dyskusjach przyjął się termin niemiecki „Heilsgeschehen”, podkreślający dynamiczny charakter rzeczywistości zbawczej. Główne tezy egzystencjalistycznej interpretacji czasu i historii zawarte są w artyku-

Ten relatywizm historyczny nie daje rozwiązania zagadnienia czasu w Biblii, kierując problematykę na płaszczyznę subiektywną; opiera się nadto na dość wątpliwych założeniach filozoficznych i krytycznych, podnoszonych do rzędu pewników⁴.

Jako reakcja na egzystencjalistyczną dialektykę czasu zarysowuje się w ostatnich latach tendencja do ściśle fenomenologicznego, bezczasowego ujęcia treści biblijnej. Wydaje się jednak, że i ta najnowsza próba udostępnienia Pisma św. w jego niezmiennych wartościach nie spełni pokładanych w niej nadziei. Wszystkie zresztą kolejne próby detemporalizacji Biblii skazane są na niepowodzenie; chcą bowiem żywe słowo wypowiedziane w czasie dla wszystkich wieków pozabawić związku z biegiem wypadków ziemskich, sprowadzając je do ponadczasowej gnozy⁵.

Nie oznacza to bynajmniej, że problem czasu w Biblii usuwa się spod racjonalnej krytyki biblijnej stosowanej szeroko we współczesnej egzegezie. Przeciwnie odgrywa ona zasadniczą rolę w zrozumieniu struktury czasu w Piśmie św., stanowi niezbędny etap w jego opracowaniu teologicznym — nie pozwala jednak w obecnym swym stadium na bezpośrednie uchwycenie transcendentnego charakteru słowa Bożego. Dla każdego człowieka biorącego do ręki Biblię jako księgę zbawienia, pozostaje droga pewniejsza i przystępniejsza: odnaleźć siebie i swoje zadania życiowe wśród czasu i przestrzeni biblijnych, by w nich przekraczać to co doczesne. By i ta droga była wolna od subiektywnych złudzeń, należy poznać jak najlepiej problematykę czasu w Starym i Nowym Przymierzu, należy pytać natchnionych pisarzy o ich koncepcję czasu boskiego i ludzkiego, doczesności i wieczności.

Byłoby rzeczą zbędną rozwodzić się szeroko na temat roli, jaką odgrywa czas w opisach biblijnych. Nie jest też przypadkiem, że pierwsze i ostatnie słowa Pisma św. zawierają określenia czasowe. Lapidarne słowa pierwszego wiersza księgi Rdz *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię* (Rdz 1, 1) wprowadzają wszystko stworzenie z bezkresu wieczności Bożej w bieg czasu; ostatnie słowa Objawie-

łach R. Bultmanna, zebranych (wraz z całą odnośną dyskusją) w serii *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg 1948 nn. Por. także jego *Theologie des Neuen Testaments*², 1954.

⁴ Nie możemy tu niestety przeprowadzić bardziej szczegółowej krytyki egzystencjalnej analizy czasu i historii w tym systemie, zajmującym się prawie wyłącznie Nowym Testamentem. Sumaryczną analizę, krytyczną przeprowadził A. Vögtle, *Rudolf Bultmanns Existenztheologie in katholischer Sicht*, w: *Biblische Zeitschrift* NF 1 (1957) 136—151. W jęz. polskim na uwagę zasługuje wnikliwa praca Ks. W. Hładowskiego, *Początki chrześcijaństwa według egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna. Studium historyczno-krytyczne*, Poznań 1954 (Warszawskie Studia Teologiczne 25).

⁵ Por. na ten temat H. Ch. Puech, *La Gnose et le temps*. w: *Eranos Jahrbücher* 20 (1911) 6073.

nia św. Jana *Tak, nadejdę wkrótce. Amen. Przyjdź Panie Jezu* (Obj. 22, 20) doprowadzają człowieka ponownie na próg wieczności, która się zaczyna dlań wraz z powtórным przyjściem Syna Człowieczego na sąd⁶.

Pismo św. zna tylko dwa etapy czasu: wieczność, w której żyje Bóg, oraz czas, który jest miarą życia stworzeń, ale który ma doprowadzić je w jakiś sposób do wieczności. Nie zna natomiast objawione sło wo Boże historii początków tak popularnej w kosmologiach pogańskich, nie zna okresu, który poprzedziłby biblijne „na początku”⁷. Z chwilą stworzenia, kiedy świat zaczął istnieć — Bóg już istniał i to jest faktem jedynie ważnym dla autora ksiąg świętych. Wspierana natchnieniem myśl teologiczna będzie dociekała w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej, w jaki sposób świat istniał w planach Bożych nim został włączony w bieg czasu — nie mniej jednak postać Boża będzie stała zawsze niewzruszenie na przelomie bezkresu i czasu i ponad nimi, jako wartość absolutna, niezmienna⁸.

Znacznie jednak wcześniej, bo w okresie pierwszej refleksji teologicznej nad znaczeniem przeszłości narodu wybranego, przedstawiają pisarze natchnieni tę prawdę popularnie w sposób jak najprzystępniejszy dla niewyrobionej jeszcze refleksji religijnej⁹. Zarówno opis stopniowego stwarzania i porządkowania świata przez Boga w pierwszym rozdziale ks. Rodz., jak i paralelny opis jahwistyczny stworzenia człowieka w Rdz. 2, uczą dwóch zasadniczych prawd, na których opiera się cała teologia czasu w Biblii: że Bóg jest stwórcą czasu i że czas nie jest jakąś formą pustą, miarą czegoś, ale rzeczywistością związaną nieodłącznie ze zdarzeniami, które się w nim odbywają. Myśl o absolutnej wartości czasu, która zrodziła w Helladzie mityczną postać Chronosa¹⁰, była zupełnie obca mentalności semickiej, a zwłaszcza biblijnej. Wskazuje na to już struktura terminologii i pojęć określających trwanie w Starym Testamencie. Przeważają wśród nich konkretne formy trwania, do których dadzą się sprowadzić łatwo także wyrażenia bardziej

⁶ Por. P. Grelot, *Temps*, 1046.

⁷ Por. M. Eliade, *Triaté d'histoire des religions*, Paris 1949, 332—349; G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit*, w: *Eranos Jahrbücher* 17 (1949) 11—51 oraz P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 113 n.

⁸ Por. Syr 18, 1 oraz 16, 26 n; zob. także G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* (Bonner Bibl. Beiträge 11), Bonn 1956, 53 n.

⁹ Por. H. Renckens, *Urgeschichte und Heilgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen 1—3*, Mainz 1959, szczeg. 72—74.

¹⁰ Por. zwłaszcza P. Vidal-Naquet, *Temps des dieux et des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les grecs*, w: *Revue d'histoire des Religions* 157 (1960) 55—80.

abstrakcyjne¹¹. Żadne z nich nie odpowiada naszemu nowoczesnemu schematowi czasu, pojętemu jako wyłaniająca się z nieskończoności linia, po której przesuwa się punkt terażniejszości¹².

Już najdawniejsze pisma St. Testamentu wyróżniają dwa różne choć wielokrotnie współzależne aspekty czasu. Pierwszy opiera się na obserwacji ruchów wszelkich ciał niebieskich, ustalonych przez Boga w ramach aktu stwórczego. Ten czas kosmiczny, dający podział na dni, miesiące i lata, dzieli Biblia z wszystkimi sąsiednimi narodami; jej niezaprzeczną własnością jest jednak instytucja szabatu¹³. Nie tylko zresztą na tym polega sakralizacja czasu w księgach Starego Przymierza¹⁴. Z jednej strony widoczne są usiłowania jak najstaranniejszego wyeliminowania pozostałości politeistycznych związanych z cyklicznymi ruchami księżyca i gwiazd; uzyskane dzięki tabliczkom klinowym i papirusom opowiadania mitologiczne pozwalają nam poznać, jak głęboko były zakorzenione w świecie semickim wierzenia i kultury astralne. W praktyce jednak tak ekskluzywna społeczność izraelska okazała się mniej radykalna: stopniowo przejmowała cały szereg świąt tradycyjalnych związanych z powtarzającym się cyklem kosmicznym. Biblia odegrała bardzo zasadniczą rolę w procesie uświęcania i napełniania nową treścią tych czasów świętych. W ten sposób przejęto ze zwyczajów nomadów święto Paschy, z rolniczego otoczenia kananejskiego święto Przaśników i połączono w jedno święto¹⁵, przypominające wyjście Izraelitów z Egiptu i cudowną opiekę Bożą na pustyni; zatrzymano przy tym pierwotną symbolikę kosmiczną, umieszczającą to święto w pierwszym wiosennym miesiącu Nizan. Podobne przykłady sakralizacji świąt cyklu księżycowego i słonecznego można by uzupełnić takimi dniami jak święto żniw, zwane Pięćdziesiątnicą lub Zielonymi Świątami, które znacznie później połączono z pamiętką

¹¹ Świadczy o tym znaczenie takich słów hebr. jak *cēt*, *mōcēd* (określony punkt czasu, *qēs* (koniec czasu) oraz aramajskie *zemān* (określony czas). Obszerniej traktują o terminologii czasu w St. i Nowym Testamencie: G. Dellinger, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* (Lectio Divina 34), Paris 1962, s. 356 nn.

¹² Wykazał to O. Cullmann, dz. cyt.

¹³ Choć dyskusja na temat pochodzenia czy ustanowienia szabatu jako zjawiska religioznawczego daleka jest jeszcze od definitywnego rozwiązania, można już z całą pewnością powiedzieć, że „znaczenia i treści szabatu w Starym Test. nie należy wyjaśniać w żadnym wypadku ani z wzorów babilońskich ani pozaizraelskich, lecz wyłącznie zostały one ustalone przez wiarę Izraela w Jahwe” (E. Lohse, *sabbaton A*, w: *Theol. Wörterb. zum N.T. VII* (1960) 2—3).

¹⁴ Por. P. Grelot, *Temps*, 1043—1051; tenże, *Sens chrétien de l'A.T.*, 29 onn.

¹⁵ Por. P. Grelot, *Sens chrétien de l'A.T.*, 294; oraz H. Haag, *Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier*, w: *Das Opfer der Kirche*, Luzern 1956 (także oddzielnie) szczeg. 15—23.

zawarcia Przymierza synaitycznego, święto jesiennych zbiorów, przypominające pobyt na pustyni oraz kilku świętami wprowadzonymi już w okresie monarchii, następnie zaś uzupełnionymi odpowiednią symboliką teologiczną¹⁶.

Bardzo charakterystycznym dowodem postępującego uświęcania kalendarza biblijnego są dokumenty Zrzeszenia qumrańskiego, który swój własny — opierający się na staro-kapłańskich tradycjach — kalendarz księżycowy uważały za objawioną własność swych członków¹⁷. Z księgi Jubileuszów wiemy, iż szukano uzasadnienia tego sposobu liczenia czasu aż w opisie stworzenia świata. Nic więc dziwnego, że w Qumran określony sposób liczenia czasu stanowił jeden z podstawowych warunków przyjęcia w poczet pełnoprawnych członków społeczności¹⁸. W tych różnych poglądach na sakralizację czasu kosmicznego trzeba być może szukać rozwiązania słynnej trudności chronologicznej co do miesiąca Nizan, w którym Chrystus Pan dokonał dzieła zbawienia.

Drugim zasadniczym aspektem trwania w ujęciu Biblii jest czas, który tworzy historię we właściwym tego słowa znaczeniu. Składa się nań cały szereg kolejnych wydarzeń wywierających mniej lub więcej zasadniczy wpływ na egzystencję narodu wybranego. Łączność między czasem kosmicznym a czasem historycznym jest oczywista: życie człowieka jest w dużej mierze uzależnione od cyklów kosmicznych, które jako takie wpływają na bieg jego dziejów. O ile jednak myśl grecka podporządkowała historię prawu wiecznie powracających okresów¹⁹, wprowadzając nawet człowieka w absolutny rytm natury²⁰, o tyle myśl objawiona poszła zupełnie innymi drogami. Jeżeli spotkamy się tu z pewnymi wypadkami supremacji czasu lub śladami fatalizmu, będzie chodziło o księgi napisane pod wpływem filozofii greckiej lub przynajmniej szukające rozwiązań w tym kierunku. Wystarczy przytoczyć tylko jeden charakterystyczny przykład zaczerpnięty z księgi Koheleta (1, 9 por. 3. 15): *To co było, będzie znowu, to co się stało, stanie się ponownie; nie ma nic nowego pod słońcem*. Nie mogąc tutaj rozstrzygnąć bardzo zawilego problemu wpływów obcych oraz czasu powstania księgi²¹,

¹⁶ Por. D. Sesboué-M.F. Lacan, *Fêtes*, w: *Théol. Biblique* 359—362.

¹⁷ Por. zwłaszcza E.E. Ettisch, *Die Gemeinderegel und der Qumrankalender*, w: *Revue de Qumran* 3 (1961) 125—33; K.G. Kuhn, *Zum essenischen Kalender*, w: *Zeitschr. f. Neutest. Wissensch.* 52 (1961) 65—73.

¹⁸ IQS 1, 14 i cz.

¹⁹ Por. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1953.

²⁰ C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'A.T.*, 358—361; Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir syclique et pluralité des mondes* (Etudes et Commentaires 17) Paris 1953.

²¹ Dobrze informuje na ten temat ostatnia praca: R. Kroeber, *Der Prediger*, Berlin 1963, 6—9 oraz 46—59.

poprzestaniemy na stwierdzeniu, iż ani samo schematyczne ujęcie czasu ani jego nadrzędne znaczenie wobec usiłowań człowieka nie znajduje analogii w żadnej innej księdze natchnionej. Wprawdzie Kohélet daleki jest od wyjmowania czasu spod kierownictwa Bożego, niemniej jednak pozbawia ingerencję Bożą w bieg historii ostrych konturów. Pod tym względem pisma natchnione różnią się bardziej zdecydowanie od wszystkich znanych nam narodów kulturalnych. Żadna inna religia nie dopatruje się w łańcuchu wydarzeń historycznych tak bezpośredniego i tak ścisłego kierownictwa Bożego, jak objawiona religia Biblii.

Zastanawiając się nad dziejami swego narodu, rozumie pisarz natchniony całą jego historię jako bezustanny, ginący w zamierzalnych czasach prehistorii szereg interwencji Bożych. Historia w sensie zespołu powiązanych ze sobą wypadków, niezależnych od ingerencji Bożej, byłaby dlań czymś zupełnie obcym, niepojętym²². Już samo obrazowe przedstawienie biegu wypadków historycznych narodu jako drogi²³ przebytej pod przewodnictwem Jahwe, nawiązuje niedwuznacznie do opieki Bożej w czasie marszu Izraelitów po bezdrożach pustyni. Ta wielka droga ku ziemi obietnic stała się później niejako miarą czasu innych zdarzeń, pojętych jako kontynuacja tamtego idealnego okresu.

Odcinki tak zrozumianego czasu znaczą ważniejsze wydarzenia, podporządkowane punktom zwrotnym historii narodu, jak powołanie Abrahama, przymierze synaickie, utrata niezawisłości państwowej i niewola babilońska. Jedność tych zdarzeń pochodzi nie od ich powiązania czasowego, lecz jest wyższego rzędu. Interwencji Jahwe na rzecz narodu nie rozważa Biblia przede wszystkim z punktu widzenia terażniejszości, jak to czyni człowiek dzisiejszy. Należy bowiem pamiętać, iż istnienie narodu izraelskiego było ściśle związane ze zbawczymi obietnicami; bez nich historia wypadków pozbawiona byłaby jakiegokolwiek sensu. Wahania między obietnicami, ich wypełnieniem lub zawieszeniem tworzą właśnie owe charakterystyczne etapy czasu: okres patriarchalny, gdy jeszcze nie było narodu, okres wędrówki ku ziemi obietnic, gdy naród konstituował się i dojrzewał i wreszcie okres posiadania ziemi, który ma przejść w okres wypełnienia mesjańskiego²⁴.

²² W tymże sensie stwierdza P. Grelot (Sens chrétienne..., 267): *Jamais dans les livres saints, l'histoire n'est racontée pour elle-même, pour la simple satisfaction de la curiosité. Jamais la narration des faits, qui peut d'ailleurs revêtir tant de formes variées, n'y est séparée de la réflexion théologique sur leur portée religieuse.*

²³ Por. E. Käsemann, *Das wandernde Volk Gottes (Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N.T. NF 37)*, Göttingen² 1957.

²⁴ G. von Rad (*Les idées sur le temps...* 203) pisze na ten temat, co następuje: *Pour Israël il n'y avait histoire qu'autant que Dieu avait fait chemin avec son peuple... C'est Dieu qui parmi la multiplicité des*

Teraźniejszość biblijna tkwi nieustannie w przeszłości: każda nowa obietnica nawiązuje do wypełnienia poprzednich, rozwijając je i precyzując. Taką zależność między przeszłością a teraźniejszością zakładają niemal wszystkie teofanie dawniejszych ksiąg. Jakubowi przedstawia się Jahwe jako *Bóg Abrahama i Bóg Izaaka* (Rdz 28, 13), Mojżeszowi objawia swe imię (Wj 3, 14) jako *Bóg ojca twego Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba* (Wj 3, 6).

Ku podobnej aktualizacji przeszłości i wypełnianiu jej w teraźniejszości zmierzają również liturgiczne fragmenty St. Testamentu oraz Psalmu. Jeden rzut oka na rozwój formuły zawarcia Przymierza synaickiego wystarczy, by dostrzec stałe usiłowania kół kapłańskich starające się zapobiec zamarcu przeszłości w czysto historycznej formie²⁵. W liturgicznych uroczystościach nabierały czytane opisy zdarzeń przeszłych coraz to nowego znaczenia dla teraźniejszości. Utrwały one przeświadczenie o jedności i wyłączności czuwania Bożego nad biegiem wypadków²⁶.

Ale Biblia nie poprzestaje na czysto teologicznej aktualizacji przeszłości; czyni z historii narodu również nauczycielkę życia i wychowawczynią pokoleń²⁷. Napomnienia moralne, zachęty czy nagany wzywają do dopełnienia tego, czego przeszłości nie dostawało, lub naśladowaniu i rozbudowywaniu tego, co było w przeszłości piękne i zaszczytne. W ten sposób każdy okres czasu w Biblii stanowi określony okres dojrzałości etycznej.

Zrzeszenie qumrańskie doprowadza tę biblijną zależność czasu i moralności do formy radykalnej. Dla członków sekty nie wystarczy postępować zgodnie z Prawem obowiązującym w społeczności. Każdy bodaj najmniejszy akt cnoty czy dobry uczynek będzie jedynie wtedy doskonałym, jeżeli zostanie wypełniony dokładnie w czasie nań przeznaczonym²⁸. Naczelnym motywem jest tutaj jednak

circonstances a établi la continuité et le but des événements successifs. tien de l'A. T. 275—286.

²⁵ Por. przede wszystkim doskonałą pracę nad rozwojem formuły zawarcia Przymierza: K. Baltzer, *Das Bundesformular* 1960 (szczeg. 201 n.).

²⁶ Por. uw. 24.

²⁷ Doskonałe opracowanie tego tematu daje P. Grelot, *Sens chrétien de l'A. T. 275—286.*

²⁸ Poza wspomnianym już ogólniejszym tekstem 1QS 1, 14 należy wymienić przede wszystkim 1QS 9, 12—13, gdzie roztropnemu członkowi Zrzeszenia nakazuje się normy postępowania, „którymi ma się kierować przez całe życie odpowiednio do porządku każdego czasu i wartości każdego człowieka; czynić wolę Bożą tak, jak została ona objawiona dla każdego czasu; studiować wszelką mądrość, stosownie do czasów oraz przykazania dla poszczególnego okresu”.

²⁹ Chociaż nie brak i tutaj ogólnojudaistycznej tendencji do idealizacji historii oraz postaci biblijnych (por. n.p. *Genesis-Apocryphon*). Wobec jednak oczekiwania rychłej interwencji eschatologicznej Bożej, motywy te ustępują zdecydowanie miejsca bezpośrednim postulatam

nie tyle refleksja historyczna²⁹, ile pragnienie przyspieszenia nadejścia kresu obecnego czasu³⁰.

Już od zarania historii zbawienia wzrok Biblii utkwiony jest w przyszłość, jeszcze daleką i mglistą, ale wyraźnie zapowiadającą wybawienie. Wraz z działalnością proroków przybiera to oczekiwanie — zwane już teraz mesjańskim³¹ — formę dwóch epok czasu: jednej obejmującej przeszłość, dopełnianą ustawicznie przez teraźniejszość, drugiej przyszłej, oznaczającej definitywnie zbawienie. Między nimi nastąpi interwencja Boża w bieg historii przedstawiana bardzo różnie, za pomocą przeszłych lub współczesnych prorokom zdarzeń. W ten sposób powstała perspektywa prorocka czasu: łączy ona zapowiedź „pełni czasu” z wypadkami przyszłymi, znacznie bliższymi, które dają pewne wyobrażenie czasów mesjańskich.

Pod wpływem apokalipsy³² przybrało to pierwotnie mesjańskie rozróżnienie dwóch epok postać ostrego przeciwieństwa. Właściwie stanowią prąd apokaliptyczny przede wszystkim ostrą, niemal rozpaczyliwą krytykę doczesności. Ustawiczne krwawe przewroty i wojny okresu machebajskiego nie pozwalały odnajdywać sensu w teraźniejszości. W związku z tym wzrastało i nabierało na sile przeświadczenie o rychłej interwencji Bożej połączonej z ogólną katastrofą, która położy kres dotychczasowemu biegowi czasu. Po okresie obecnym grzechu, musiała nastąpić nowa pełna blasku przyszłość eschatologiczna. Wysiłek myśli teologicznej zmierzał ku jak najdokładniejszemu określeniu znaków czasu, signa temporis, które mają poprzedzić nastanie nowej ery³³.

Najdobitniej spośród całej literatury międzytestamentalnej przedstawiły te prądy zwoje qumrańskie, które nas prowadzą w okres pierwszego rozwoju chrześcijaństwa. Poszczególne pisma reprezentują wprawdzie dość różne okresy tendencji metahistorycznych apokalipsy, niemniej jednak podział na dwa wrogie, pełne niena-

etycznym jako przygotowania do decydującej walki z obozem nieprawości.

²⁹ Zrzeszenie używa tu terminu biblijnego (w St. Test. nie eschatologicznego) *qēs*. Por. specjalne jego znaczenia: F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonner Bibl. Beiträge 10). Bonn 1956, 166—168.

³¹ Nie możemy tu niestety przedstawić szerzej bardzo spornego zagadnienia roli proroków w powstaniu idei eschatologicznych. Wydaje się jednak, że stanowisko G. von Rada (*Les idées sur le temps*, 205 n), uważającego proroków za autorów eschatologizmu St. Test. jest problematyczne.

³² Por. S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic, Its Origins and Growth*, London 1952; S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford 1956; H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, London 1957; P. Grelot, *Sens chrétien de l'A.T.*, 339—342.

³³ Por. zapytanie skierowane przez uczniów pod adresem Mistrza: Mt 24, 3 por. 16, 4.

wiści³⁴ okresy jest ich cechą wspólną. Czy to będzie *okres panowania Beliala*³⁵ czy też *czas nieprawości*³⁶, zawsze będzie on doczesnością popadłą pod panowanie grzechu; jej trwanie jest ograniczone konwencjonalnymi określeniami dni lub lat (jak we wcześniejszych pismach apokaliptycznych), lecz jedynie decydującym aktem interwencji Jahwe³⁷ oznaczającym jednocześnie punkt zwrotny historii oraz obrachunek z przeszłością — nagrodę lub karę. Mimo jaskrawych obrazów, w jakich przedstawia wraz z pozostałymi pismami apokaliptycznymi Zrzeszenie zagładę synów nieprawości wraz z całym okresem Beliala, nowy „okres Boży” jest w pewnym sensie kontynuacją poprzedniego; łącznikiem między nimi jest właśnie Zrzeszenie. Mimo to w Qumran nie nastąpiło jeszcze nic decydującego, co rozpoczęłoby już nowy etap czasu. Sekta esseńska rozumie swoją rolę jako jeden z ostatnich epizodów historii zbawienia, należących do Starego Przymierza; na tym właśnie polega różnica między nią a zupełnie nową epoką zainicjowaną przez Jezusa Chrystusa³⁸.

Nim jeszcze czas biblijny osiągnął swą pełnię w Chrystusie (por. Gał 4, 4), powstał inny problem: trwania nowej, szczęśliwej ery. Nie mogła ona już popadać pod prawo czasu; ten mówiłby bowiem stale o jej przemijalności. Nowa miara trwania musiała być ta sama, co miara Boża, czyli wieczna. Przeświadczenie o wieczności Boga — w odróżnieniu od biegu czasu — należało, jak widzieliśmy, do zasadniczych tez Objawienia. Inna rzecz, że wyrażano to w najdawniejszych księgach biblijnych bardzo niedoskonale, porównując do miary czasu znanej z doświadczenia. Ps. 90, 4 opisuje trwanie Boga, jak następuje: *Albowiem tysiąc lat jest w Twoich oczach jak dzień wczorajszy, co minął, i jakby godzina nocnej straży*. Zresztą nawet takie na pozór wyraźne określenia biblijne jak *na zawsze* lub *na wieki* nie zawierają jeszcze same przez się jasnego pojęcia wieczności. Opisują one zwykle bardzo długie okresy trwania, przekracza-

³⁴ Jak wiadomo, nienawiść nieprzyjaciół w zmaganiach eschatologicznych (a więc nieprzyjaciół Boga i Zrzeszenia) była przedmiotem ustawicznie ponawianych zaleceń: por. 1QS 1, 9—10 i cz. Zob. także: L.R. Stachowiak, *Etyka Zrzeszenia z Qumran a etyka św. Pawła*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej* (Lublin 1961) 126.

³⁵ 1QS 1, 18, 23; 2, 19; 1QM 14, 9; 4QM^a 6.

³⁶ *mmšlt bnj 'wl* (1QS 3, 21); *bmmšlt 'wlh* (1QS 4, 19); *mmšlt ršh* (1QM 17, 5).

³⁷ Twierdzenie W. Förstera (*Der Heilige Geist im Spätjudentum*,

³⁸ Twierdzenie W. Förstera (*Der Heilige Geist im Spätjudentum*, w: *New Test. Studies* 8 (1961/62) 117—134, por. str. 132), że *gmina qumrańska uważa, iż żyje w charakterystycznym międzyczasie; czas zbawienia został zainaugurowany, Bóg pozwolił już zapuścić korzenie, jakkolwiek nie nastąpiło jeszcze wypełnienie — jeszcze panuje czas Beliala* przenosi schemat czasu Nowego Testamentu na teologię qumrańską i jest dlatego nie do przyjęcia.

jące miarę ludzką, zdążającą jednak ku pewnemu kresowi³⁹. Bez-kres istnienia Bożego zaznaczano zwykle przez wzmocnienie lub powtórzenie słowa hebrajskiego *'ôla (im)* lub greckiego *aion*, w formie spolszczonej *eon*: *Pierwej niż powstały góry, nim ziemia i świat był zrodzony, od wieków na wieki Ty jesteś, Boże* (Ps 90, 2). W jakim sensie jednak człowiek może przekroczyć próg wieczności? Na to pytanie Stare Przymierze nie dało jasnej odpowiedzi⁴⁰.

Najbardziej zasadnicza różnica między ekonomią czasu w Starym i Nowym Przymierzu polega na tym, że oczekiwany od wieków i zapowiadany przez Biblię przełomowy punkt czasu już nastąpił. Wraz ze zjawieniem się Chrystusa Pana na ziemi i Jego zbawczą działalnością do serii wydarzeń historii zbawienia włączony został element zupełnie nowy: wieczność, którą zainicjował ten, który był, nim Abraham i inne kluczowe postacie biblijne zaistniały (Jan 5, 58)⁴¹. Ta najważniejsza interwencja Boża w bieg czasu zlewa się z jego pełnią, z momentem, od którego człowiek wkroczył w wiek dojrzałości. Toteż podstawową treścią kerygmatu wczesnochrześcijańskiego są słowa ujęte zwięźle przez św. Marka: *Czas się wypełnił, Królestwo Boże jest bliskie* (Mk 1, 15). Czas oczekiwania ustąpił miejsca decydującej terażniejszości posiadania. Nad zapoznaniem tego czasu przez swoich ziomków płakał Chrystus w przededniu swej męki, wjeżdżając do miasta, gdzie Jego czas miał się wypełnić (Łk 19, 41—44). To samo przedstawia alegorycznie św. Paweł jako zasłonę na sercach tych wszystkich, którzy nie zrozumieli wymowy czasu zbawienia i nie przyjęli posłannictwa mesjańskiego (2 Kor 3, 15).

Jakkolwiek terażniejszość chrześcijańska upływa już pod znakiem wieczności, trwa tym niemniej nadal w oczekiwaniu. Człowiek nowy żyje równocześnie w czasie, zdążając ku jego końcowi już zapoczątkowanemu przez Chrystusa. Tak więc nasz okres Nowego Testamentu ma z jednej strony charakter eschatologiczny, jest częstką wieczności, z drugiej zaś jest okresem doczesnym zdążającym ku ostatecznemu wypełnieniu. Przekładając to na język apokaliptyczny św. Pawła, stary eon doczesności i nieprawości, mimo iż został zwyciężony i pozbawiony aktualności⁴² istnieje nadal wraz z eonem nowym wieczności. Okres historii ludzkości przed Chrystusem — to okres grzechu, który znaczy poszczególne etapy czasu od Adama

³⁹ Por. F. Nötscher, *Zur theolog. Terminologie der Qumran-Texte*, 150—158; P. Grelot, *Temps*, 1047 n.

⁴⁰ Nie dają jej nawet rękopisy z Qumran mimo swej wzniosłej etyki. Terminologia sekty w bardzo niewielu punktach wykazuje rozwój w stosunku do St. Testamentu.

⁴¹ O roli tych postaci-typów historii zbawienia pisze P. Grelot, *Sens chrétien de l'A.T.*, 302—305.

⁴² Ch. H. Dodd określa terażniejszość chrześcijańską jako *realized Eschatology* (*The Apostolic Preaching and Its Developments*², London 1944).

do Mojżesza i dalej do przyjścia Mesjasza. Dla chrześcijanina żyjący darem Ducha, otrzymanym przy nawróceniu, jest to czas pozbawiony jakiegokolwiek mocy i przeznaczony na zagładę; a jednak staje się dlań zarzewiem ostatecznych zmagañ. Uczeń Mistrza z Nazaretu bowiem jako reprezentant wieczności w czasie, musi ten czas przewycięzać. Stanowi on wraz ze swoimi braćmi jedynie załążek Królestwa Bożego, który ma wzrastać ku pełnej dojrzałości. Musi więc — jak mówi św. Paweł w liście do Efezjan 5, 16 — *wykupywać czas*, tj. przyczyniać się przez swą postawę religijną i etyczną do rozrostu dzieła chrystusowego, wyłączając tym samym coraz to większe jego części spod panowania czasu i grzechu. Każda chwila obecnego czasu nowego stanowi *kairós euprósdectos*, czas stosowny do „nabywania go”, do zamieniania na wieczność. Postulat ten staje od nowa przed związany z Chrystusem człowiekiem w każdym momencie jego egzystencji religijnej⁴³. W decydujący okresie czasu nowego nie ma już miejsca na postawę neutralną, zgodnie ze słowami Jezusa: *Kto nie jest ze mną, jest przeciw mnie* (Mt 12, 30).

Paradoksalna niemal koegzystencja wieczności i czasu w życiu chrześcijanina stanowi dlań zarazem przywilej i niebezpieczeństwo. Wśród ustawicznych zmagañ oczyszcza się i krystalizuje w nim człowiek nowy, wewnętrzny⁴⁴. Walka to jednak niebezpieczna, bo grozi ciągle jeszcze upadkiem, tj. powrotem z drogi wieczności na starą drogę przemijającego czasu⁴⁵.

Wraz ze zdobywaniem czasu zbliża się ostatni akt historii zbawienia, dzień ostatecznego triumfu, w którym wieczność zapanuje wyłącznie i niepodzielnie. Tak pojęta przyszłość zbiega się w listach św. Pawła z paruzją i sądem, oznaczającym równocześnie wypełnienie i zakończenie historii zbawienia. Najważniejsze jest jednak to, że Apostoł rozumie terażniejszość przede wszystkim z punktu widzenia przyszłości; w ten sposób trwały już stan posiadania chrześcijanina stoi ustawicznie pod znakiem nadziei na rychłe wypełnienie dzieła zbawienia. Mimo świadomości przemijania eonu starego a stałego wzrastania nowego życia w sobie, żyje odrodzony człowiek w pełnym napięciu oczekiwaniu⁴⁶.

Niepewność dokładnej daty paruzji, która wywołała jeszcze za

⁴³ Dynamiczny charakter nowej rzeczywistości chrześcijańskiej przedstawił O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957 nn (Ekskurs: *Die Heilsbeschichte*, s. 275—291).

⁴⁴ Rz 7, 22; Ef 3, 16. Genezę i znaczenie tego określenia naświetla W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, London 1956, 211—214.

⁴⁵ Pierwszym niebezpiecznym zwiastunem tego stanu rzeczy jest w terminologii biblijnej *peirasmós*, czyli chwiejność połączona w bezpośrednim ryzykiem upadku. Por. J.B. Bauer, *Versuchung*, w: *Bibeltheolog. Wörterbuch*² (Graz 1962) 1143—47.

⁴⁶ Por. G. Dellling, *kairós*, w: *Theolog. Wörterbuch zum N.T.* III, 456—463.

życia św. Pawła niemal kryzys w Tesalonikach⁴⁷, jest psychologiczną konsekwencją koncepcji czasu Nowego Przymierza. Tego rodzaju określeń nie zawiera z samego założenia objawione słowo Boże, podobnie jak nie podało absolutnej daty narodzenia Mesjasza czy zburzenia Jerozolimy. By chrześcijanin wypełnił swe zadanie, wystarczy mu kryteria teologiczne, wiedza o czasie, w którym żyje i wzrasta. Posiadał taką wiedzę i św. Paweł i chętnie jej udzielał; nie znał natomiast samego punktu czasu, który miał być ostatnim. Wiedział tylko dobrze, że czas ten jest krótki i wymaga czujności wraz z gotowością⁴⁸.

U źródeł szeroko dyskutowanego zagadnienia „odwlekania się” paruzji⁴⁹, leży pewne nieporozumienie: pomieszanie czasu biblijnego, odnoszącego się do historii zbawienia z powszechnymi miarami czasu. Długi okres, jaki upłynął od zapoczątkowania Królestwa Bożego do dnia dzisiejszego nie zmienia w najmniejszym stopniu faktu, że żyjemy nadal w czasach ostatecznych, by użyć słów św. Pawła, żyjemy o świcie⁵⁰, po którym musi nastąpić dzień. Nie zmienia tego faktu nastawienie eschatologiczne lub apokaliptyczne pierwszych gmin, które podtrzymywała ich bardzo ciężka sytuacja zewnętrzna. Dlatego też trudna do przyjęcia jest dość rozpowszechniona jeszcze supozycja, dopatrująca się w późniejszych księgach Nowego Testamentu śladów odwlekania się paruzji: chodziłoby o ewolucję etyki eschatologicznej czy nawet charyzmatycznej, która wobec przedłużającego się oczekiwania ustąpić miałyby miejsca etyce kształtowania charakteru, obliczonej na długi czas trwania doczesności⁵¹. Zmiana taka nastąpiła z biegiem czasu, ale nie w pismach biblijnych, lecz w praktycznym życiu człowieka, które zaczęło coraz bardziej ulegać prawom starego czasu.

Powyższy przegląd najważniejszych pojęć teologicznych związanych z czasem nie jest ani kompletny ani wyczerpujący. Biblia nie przedstawia ich nigdzie systematycznie, choć zakłada je na każdej

⁴⁷ Por. B. Rigaux, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniens* (Etudes Bibliques), Paris 1956, 222—227 i cz.: C. Spicq, *Les Thessaloniens 'inquiets' était-ils des paresseux?*, w: *Studia Theologica* 10 (1956) 1—13 oraz artykuł Ks. J. Stępnia, *Eschatologia św. Pawła*, w: *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1963) 33—171, Szcz. 63—65.

⁴⁸ Por. F. Spadafora, *L'escatologia in San Palo*, Roma 1957, 54—59.

⁴⁹ Zob. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Beih. z. ZNW 22), Berlin 1957.

⁵⁰ Por. Rz 13, 12.

⁵¹ W tym sensie pisze M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*³, Tübingen 1959, 241): *Pierwsze gminy chrześcijańskie były nastawione na przeminięcie tego świata a nie na życie na nim; nie były też wcale przygotowane na konieczność wypośrodkowania rozwiązań pararenerycznych na codzień*. Zob. także M. Dibelius, *Geschichte der urchristl. Literatur*, t. II, 67.

niemal stronicy. Pozwala raczej wyczuwać swoją koncepcję czasu, przeżyć, niż ująć w słowa. Tylko uświadamiając sobie własną sytuację w historii zbawienia, tylko z punktu widzenia czasu Chrystusowego, staje się zrozumiała bieg historii w Biblii. Wymaga to jednak pokory intelektualnej wraz z wyrzeczeniem się tak drogich nam ludzkich miar czasu; otwiera jednak za to perspektywę życia bez granic.

Łódź

KS LECH R. STACHOWIAK

Ks. Wacław Świerzawski, Kraków

KATECHEZA LITURGICZNA

I. OKREŚLENIE KATECHEZY LITURGICZNEJ W OPARCIU O TRADYCJĘ

Określenie „katechizować” (*κατηχέειν*), „katecheza” tkwi korzeniami w Nowym Testamencie¹, gdzie rozumiano przez katechezę podstawowe przekazywanie prawd nauki chrześcijańskiej. Potoczny język grecki rzadko posługiwał się tym określeniem. *Κατηχέειν* oznacza w tym wypadku odbrzmiewać (por. ECHO), co nadało pewien kierunek, jeśli chodzi o interpretację tego określenia w języku chrześcijan: orędzie Boże wychodzi człowiekowi naprzeciw. Używano go także w formie przechodniej — katechizować, co znaczyło pouczać kogoś, zwłaszcza w wypadku pouczenia początkującego². Stąd też wywodzi się późniejsze określenie „katechizm”. Zanim wyjaśnimy współczesne znaczenie katechezy liturgicznej, zatrzymamy się przez chwilę na terenie historii.

a) Proklamacja i katecheza

P. Bóg po Wniebowstąpieniu Chrystusa i po Zesłaniu Ducha Św. — nadal przemawia w Kościele i przez Kościół. Jednak Objawienie stało się odtąd tradycją, co oznacza, że Duch Św. aktualizuje Słowo Boże w czasie Kościoła, chowając żywą, ściśle określoną pamięć, tego wszystkiego, co odnosi się do Chrystusa w jego totalnej tajemnicy. Żywa tradycja jest kontynuacją profetyzmu w Kościele — nie tylko jako obiektywna pamięć i magisterium, ale jako pełna obecność i moc Słowa Bożego, scalona w Jezusie Chrystusie i w zbawczej ekspansji wobec całej ludzkości. Tę wła-

¹ Łk 1, 4; Dz Ap 18, 25; Rzym 2, 18; 1 Kor 14, 19; Gal 6, 6; Dz Ap 13, 1; 1 Kor 12, 28.

² A. J. Jungmann SJ, *Katechetik*, Herder 1955, 3.

śnie profetyczną funkcję, polegającą na proklamacji orędzia Chrystusa, nazwaliśmy kerygmatem³.

Apostołowie, stając się heroldami Słowa Bożego, występującymi w charakterze przekazicieli orędzia o zbawieniu, niemal równocześnie stali się też pierwszymi katechetami wierzącego ludu. Stąd pierwotna katecheza ma charakter tak normatywny jak i klasyczny. Właśnie dzięki nim dokonano się przejście od Słowa Bożego do katechezy, która była najpierw przekazem słownym (oralis), a później znalazła swój kształt w Piśmie św., przekazującym w inny sposób aniżeli liturgia „widzialność” Zmartwychwstałego.

Katecheza Apostolska przez swój walor normatywny, oparty na kerygmacie, jest wzorem dla każdej późniejszej katechezy, ponieważ żadna katecheza nie ma bardziej wiernego odzwierciedlenia autentycznej treści Słowa Bożego. Tę katechezę apostołską znamy w zasadzie z Nowego Testamentu, ale również stykamy się z nią na kartach Starego Testamentu, czytając je przez pryzmat Nowego Testamentu. Innymi słowy — fundamentalna katecheza apostołska jest zawarta w Biblii i właśnie dlatego katecheza ustala ciągłość i nierozdzielność ze źródłem i proroczą tradycją, a tym samym ze Słowem Bożym.

Ten fakt wytycza w wyraźny sposób prawa rządzące katechezą — i to w sposób tak rygorystyczny, że odchylenie się od nich grozi sprzeniewierzeniem się nawet jej istocie. Katecheza bowiem nie jest owocem geniuszu tych, którzy sprawują magisterium, ale jest tradycją, przekazem, z którego nie można uszczknąć ani jöty (por. Gal. 1, 8; 2 Jn 9)⁴. Oprócz wierności, która weryfikuje ortodoksję, katecheza winna przekazywać Słowo Boże w taki sposób, w jaki dało się ono rozeznac w swym pierwotnym objawieniu. Musi więc ona respektować także prawa „języka Bożego i szukać metod, by według tych praw przemawiać. „Metoda Boża” jest bowiem w pewien sposób „metodą tradycji”, której nie można lekceważyć — trzeba nawet podkreślić, że ta ostatnia jest niejako sprawdzianem autentyczności „mowy Bożej”.

Zresztą zagadnienie metody jest tutaj na drugim miejscu. Sprawą istotną jest przekazanie (traditio) depozytu prawd i normatywnych zasad życia, prowadzących skutecznie do zbawienia. Ojcowie przedniejszy nazywali to, co Apostołowie otrzymali od Chrystusa i co Kościół w dalszym ciągu przekazuje, a co jest normą dla wiary —

³ Por. Y. Congar OP, *La Tradition et les Traditions*, Fayard 1960, 13—33; D. Barsotti OSB, *La Parole de Dieu dans le Mystère chrétien*, Cerf 1954.

⁴ Starożytność chrześcijańska przekształciła Pawłową dewizę. *Depositum custodi* (1 Tim 6, 20) w adagium zaczerpnięte od św. Wincentego z Lerymu (um. 450): *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*.

regula fidei, regula veritatis, św. Tomasz zaś określił to jako *Sacra Doctrina*⁵.

Regula fidei, tzn. doktryna apostołska, nie jest jednak całą tradycją, stanowi tylko jej główną część. Obok niej są przekazane także: elementy dyscypliny czy reguły postępowania, obyczajów zwłaszcza liturgicznych i kultycznych, wreszcie pewne wzory czy sposoby niektórych praktycznych obowiązków.

Treścią reguły wiary jest wiara Kościoła, jaką otrzymuje się podczas instrukcji chrzcielnej i jaką wyznaje się podczas chrztu — jest to Pismo św. i Symbol. Od końca IV w. TRADITIO i REDDITIO SYMBOLI łączą się ściśle z określonymi aktami liturgicznymi. W tym czasie rozwija się też TRADITIO EVANGELIORUM, co razem tworzy katechezę, wprowadzającą — przez podwójne wyjaśnienie — historyczne i duchowe — w plan Boży, o którym świadczą Pisma. Oczywiście nie chodziło tu tylko o sam materialny znak — „materialność” tekstów świadczyła o uprzednim zrozumieniu treści depozytu wiary i sensu Pisma.

A więc określenie TRADITIO, które oznaczało pierwotnie całość przekazu, zaczęto odnosić tylko do tradycji ustnej w odróżnieniu do Pisma św. Treść dokrynalna tradycji oddzielonej od Pisma św. wiązała się w nim jednak nadal stanowiąc jedynie „*expositio Scripturae*”, jak określa św. Ireneusz. Właśnie na tej podstawie H. Holstein twierdzi, że *przedmiotem tradycji było podjąć i przekazać przepowiadanie, przez które wychodząc ze Starego Testamentu obwieszczali Chrystusa jako kres planu Bożego i spełnienie proctw*⁶.

Umiejętność wykładu Pisma nazwał św. Ireneusz, nawiązując od słów św. Pawła, gnozą — była ona ideałem pierwotnego Kościoła, na co wskazaliśmy już idąc za studiami L. Cerfaux⁷. Tradycja i gnoza były ze sobą ściśle powiązane — można powiedzieć, że gnoza była rezultatem uświadomienia przez tradycję. Dawała ona poznanie dróg Bożych, rozumienie wielkich aktów zbawczych, spełnionych przez Chrystusa i obwieszczonych przez Pismo. Jedno i drugie pochodzi od tego samego Ducha Św. i rodzi się w Kościele, który jest szafarzem darów Ducha Św. W tej epoce żywo odczuwano głębokie powiązania, jakie istnieją pomiędzy Duchem Św. i Kościołem, uważając, że tylko Kościół otrzymał dar posiadania prawdy i rozumienia pism — heretycy go utracili⁸.

⁵ Por. Y. Congar OP, *La Tradition et les Traditions*, Fayard, 44—45.

⁶ H. Holstein, *La Tradition des Apôtres chez S. Irénée*, art. w.: *Recherches de Science Religieuse*, Paris, 36 (1949) 233.

⁷ Por. Ks. Wacław Świerżawski, *Pismo św. w teologii życia wewnętrznego*, *Ateneum Kapłańskie*, 3—4 (1963) 277 s.

⁸ L. Bouyer, *Gnosis. Le Sens orthodoxe de l'Expression jusqu'aux*

Podmiotem tak rozumianej tradycji jest Kościół — Ecclesia, brany integralnie — od strony swej struktury hierarchicznej i od wewnętrznej treści, od duszy Kościoła. Prawowita sukcesja i wspólnota wiary, czyli jedność są już z gwarantem autentyczności tradycji, już to kryterium weryfikującym autentyczność działania Ducha Św., który jest istotną normą doktrynalną.

W tak rozumianym Kościele, jedność pomiędzy Pismem św. i Tradycją, zamknięta w liturgii, była dynamiką młodych, prężnych gmin. Żyli oni Pismem św., ponieważ żyli równocześnie zanurzeni w historii Zbawienia, kształtującej się pod tchnieniem tego samego Ducha. Wszystko to, Pismo św., Tradycja, Kościół, Sakramenty, Msza św. Świętość, należało do wspólnej kategorii „misteriów” — było dla Ojców ciągiem dalszym Epifanii Boga i jego Mądrości.

Do tego dołączało się ostatnie ogniwo tej samej rzeczywistości misteryjnej, mianowicie PARUZJA. Aspekt eschatologiczny cementował niejako wszystkie elementy tej progresywnej „ewolucji”. Budując wizję „trwającej” przyszłości, wprowadzał w klimat tak bardzo właściwy dla pierwszych gmin, rzutował na ich moralność i styl ascezy.

Takie horyzonty, taką treść i taki program napotykał katechumen pragnący wejść do Kościoła. Był on w tym czasie najczęściej człowiekiem dorosłym. Katecheza ówczesna była również przystosowana tylko dla dorosłych. Pokrywała się nawet w jakiś sposób z kazaniem misyjnym, i to w zależności od tego, czy były one kierowane do Żydów, czy pogan. Coraz częściej także przekształcała się z katechezy indywidualnej w katechezę zbiorową. Wiązała się więc ściśle z tworzącą się instytucją katechumenatu, co nie pozostawało bez wpływu na jej specyficzny charakter.

b) Katechumenat i katecheza chrzcielna

Bez wdawania się w opis historyczny, co zresztą uczyniło już doskonale wielu autorów⁹, trzeba tylko w naszym studium uwzględnić pewne specjalne rysy tego okresu, ponieważ staje się on coraz bardziej odbiegający od poprzedniej jedności. Przede wszystkim chrztu udzielano dorosłym, co zawsze łączyło katechezę z liturgią. Poszczególne etapy katechumenatu były sukcesywnymi etapami wykładu nauki o zbawieniu.

Treść tych katechez znamy z klasycznych pism tego okresu św. Augustyna *De Catechizandis rudibus* i św. Cyryla Jerozolimskiego *κατηχήσεις ἑσχατολογικαί*. Chodziło w nich nie tylko o przekazanie wiadomości, ale celem ich było uformowanie chrześcijan. Dlatego wprowadzono długotrwały okres próby, nauk i cwi-

Pères alexandrins, art. w.: *Journal of Theological Studies*, London, 4 (1953) 188—206.

⁹ J. A. Jungmann SJ, *Katechetik*, Herder 1955, 5—12.

czeń powiązanych z modlitwami i postem. W tym czasie troszczono się również o rzetelne ustalenie strony doktrynalnej — stąd nazwa katechumenatu — co jednak łączyło się najczęściej z pamięciowym opanowaniem podstawowych partii materiału. Najistotniejszą cechą dla tego okresu jest ściśle powiązanie katechezy z liturgią: wigilia wielkanocna jako termin chrztu udzielanego katechumenom oraz sukcesywne „wtajemniczenia” podczas całego nauczania. Czynne uczestnictwo w życiu liturgicznym było najcelniejszą drogą do zdobywania wiedzy religijnej, tak dla poszczególnych wiernych jak dla całej gminy.

Od VI w. duży przełom wprowadził zwyczaj chrztu dzieci. Dokonywano go bez uprzedniej katechezy, ale za to dzieci po dojściu do używania rozumu wrastały w religijne życie Kościoła przez uczestniczenie w służbie Bożej i przez domową katechezę religijną, rozbudowaną w okresie św. Jana Chryzostoma i później.

c) Katecheza w średniowieczu

O ile dzisiaj zagadką jest dla nas, w jaki sposób odbywała się katecheza w średniowieczu i dlaczego dawała tak bogate owoce, o tyle doskonale zdajemy sobie sprawę z powolnego rozdziału, jaki zarysował się pomiędzy liturgią a Słowem Bożym, pod którym można właśnie w średniowieczu rozumieć coraz bardziej teologię, zwłaszcza spekulatywną.

Główna linia oddziaływania katechetycznego szła właściwie w tym okresie poprzez katechezę domową. Zajmowano się głównie rodzicami i im przekazywano prawdy wiary, które oni z kolei przekazywali swoim dzieciom i domownikom. Od XIII wieku pewien rodzaj katechezy powstaje przy okazji spowiedzi z rozbudowaną praktyką pytań i przygotowujących do tego katalogów pokutnych. Również rozpowszechniła się szeroko katechetyczna sztuka obrazowa w rzeźbie i malarstwie. Wreszcie aspekt ten uwydatniają rozszerzające się w związku z ruchem medykantów ludowe misteria o tematyce katechetycznej.

Na ten okres przypada również rozdział teologii od katechezy. Sformułowania św. Tomasa ujmowały dobitnie istotę rzeczy: *Magistri est legere (Sacram Scripturam)*, *disputare (de questionibus)*, *praedicare (sacram doctrinam)* (I. 1, 2). Jednak proces rozdziału postępował, bo w następnych wiekach widzimy już teologię zubożającą o aspekt praktyczny — nauczania, życia duchowego i posługi duszpasterskiej — choć znajdującą się równocześnie w zenicie swego akademickiego rozkwitu. Racjonalne pogłębianie przedmiotu objawionego odsuwało od aspektu kerygmatycznego, który ujmuje przedmiot objawiony w jego praktycznym zastosowaniu.

Taki stan rzeczy zastała Reformacja Lutra i epoka Trydencka, która wytworzyła nowy styl katechezy albo raczej katechizmu, trwający aż do wieku XX.

d) Reforma Trydencka i katechizmy

Pierwszym twórcą katechizmu był Luter. Chodziło mu przede wszystkim o orientację praktyczną — troszczył się on o tych, którzy nie zajmowali się teologią. W tym samym czasie przeciw Lutrowi zaczęły powstawać i mnożyć się liczne katechizmy katolickie, ujmujące skrótkowo doktrynę katolicką i to najczęściej w tonie apologetyczno-polemicznym.

Do klasycznych należały katechizmy P. Kanizego: jeden dla dorosłych z 1555 r. — *Summa doctrinae christianae* — i drugi dla dzieci z 1559 r. — *Parvulus catechismus catholicorum*. W tym czasie we Francji podobny podręcznik zredagował E. Auger (1563). Wzorcowy katechizm powstał pod auspicjami św. Piusa V w 1566 r. — tzw. *Catechismus Romanus* lub inaczej *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*. Jak wskazuje sam tytuł, był on raczej podręcznikiem dla duszpasterzy aniżeli powszechnym *vade-mecum* dla wiernych. Istotne tezy tego katechizmu powtarzały pewne uchwały Soboru, dotyczące zwłaszcza niedzielnej popołudniowej katechezy dla dorosłych. Zresztą w tym katechizmie nie dokonano jeszcze wyraźnego podziału pomiędzy katechezą dla dorosłych a katechezą dla dzieci.

Do tego typicznego wydanie katechizmu (Por. Sss. XXIII D. 946), za którym poszedł *Rytuał Rzymski* (Tit. I, n, 10), duszpasterze są zobowiązani w ramach katechezy tłumaczyć formuły liturgiczne i wyjaśniać obrzędy. Nawiązano tu do dawnej tradycji, kiedy po zniknięciu katechezy chrzcielnej ze względu na chrzest dzieci, zachowały się pewne jej relikty w niektórych Pontyfikałach średniowiecznych — i to dlatego w Pontyfikałach, ponieważ obowiązek ten ciążył przede wszystkim na biskupach w związku z katechezą przed sakramentem bierzmowania¹⁰.

Po Soborze, wiele synodów partykularnych wprowadziło rubryki z przepisami o tego typu katechezie, chociaż Pontyfikat ich nie zamieścił. Przy tej okazji rozszerzono zakres tych katechez na inne sakramenty, przy czym dotyczyły one przeważnie inicjacji. Z biegiem czasu wyjaśnienia te stały się nawet aktem liturgicznym, należącym do czynności celebransów.

W epoce po trydenckiej, którą można przeciągnąć aż do czasów współczesnych, zjawiskiem nowym jest datująca się od XVIII w.

¹⁰ Por. A. M. Martimort, *Catéchèse épiscopale et Monitions diaconales* LMD, 17 (1949) 110—127.

i coraz szerzej rozbudowywana katecheza szkolna¹¹, której adresem jest ściśle określony podmiot. Bez dłuższego zatrzymywania na tym zagadnieniu — przypominam tylko nazwiska wydawców znanych katechizmów: J. Falbigera (1788), B. Overberga (1799), J. Hirschera (1842) i J. Deharbe'a, SJ (1847).

Dalszym etapem był znany *Katechetische Bewegung*, który od 1900 r. w oparciu o powszechną odnowę — teologiczną, patrystyczną, biblijną i liturgiczną — rozpoczął tworzenie nowych metod katechizowania i nowych syntez katechetycznych. W 1923 r. przy Kongregacji Soboru powstało tzw. *Officium catechisticum*. Bardzo skrótowo i sumarycznie przedstawiając wysiłki tych lat, trzeba wspomnieć we Francji Quineta i Boyera, w krajach niemieckich Gatterera, Elschingera i K. Tillmanna. Wydarzeniem na skalę międzynarodową było rozpoczęcie wydawania czasopism *Lumen Vitae* w Brukseli w 1946 r. oraz zwołanie Katechetycznego Kongresu Międzynarodowego w Rzymie w 1950 r.

Dorobek ostatnich lat można streścić w kilku zdaniach. Przede wszystkim widać wyraźny powrót do katechezy pierwotnej, jednak bez niebezpiecznego archeologizmu. „Powrotem” nazywam odkrycie i podkreślenie aspektu kerygmatycznego katechezy i jej ścisłego związku z liturgią. Coraz wyraźniej mówi się o tym, że w liturgii nawiązuje się prawidłowy stosunek do prawd wiary. W liturgii nie filozofuje się o Bogu, ale modli się do Niego, nie analizuje się wiary, nadziei i miłości, ale się je aktualizuje. Istotną sprawą jest to, że w liturgii ze czcią przyjmuje się sakramenty — żyje się życiem dziecka Bożego.

W Polsce po wielu różnych wysiłkach natrafiło na ten nerw środowisko zgrupowane przy czasopiśmie „Katecheta”, które systematycznie informuje duszpasterzy o wspólnym dorobku powszechnego Kościoła w tej dziedzinie, oraz inspiruje konieczne zmiany, jakie należy przeprowadzić w dotychczasowym potrydenckim stylu w naszych warunkach¹².

e) Co to jest katecheza liturgiczna?

Skoro przepowiadanie zwyczajne, jakie przeprowadza się zwykle *intra Missam* w uroczystości i niedziele roku kościelnego, ma iść po linii woli Kościoła, który wyraźnie wypowiedział się i wy-

¹¹ A. Chavasse, *Histoire de l'initiation chrétienne des enfants de l'antiquité à nos jours*, LMD 28 (1951) 26—45.

¹² Por. Ks. M. Finke, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*, *Katecheta*, 1 (1963) 11—20; Ks. Charytański SJ, *Wychowanie liturgiczne*, *ibid.* 2 (1962) 65—73; J. Sironval, *Liturgia w katechezie*, *ibid.* 2 (1962) 83—89; Ks. J. Buczyński, *O nauczaniu kerygmatycznym*, *ibid.* 6 (1962) 321—332.

powiada wciąż za tzw. homilią, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, że uzupełnienie tego typu przepowiadania powinno nastąpić w związku z katechezą.

W tej chwili mianem katechezy czy katechizowania określa się podstawowe i średnie nauczanie religii w szkołach czy na kompletach w parafii. Tym też mianem należy nazwać każdy wysiłek duszpasterza, mający na celu pogłębienie świadomości nadprzyrodzonej wiernych, którzy już przekroczyli granicę nauczania szkolnego, a znajdują się w kręgu nauczania — czy bezpośrednio w związku z przygotowaniem do przyjęcia sakramentów (np. Bierzmowania, małżeństwa, pokuty, namaszczenia), czy też poza tą okazją. Tak w pierwszym jak i w drugim wypadku z zachowaniem należnych proporcji należy dążyć do tego, by nauczanie katechizmu stawało się katechezą w typie klasycznym, tzn. trzeba czynić z katechizmu metodę inicjacji. Katecheza rozwija się w atmosferze kultu, wprowadza do kultu, bo jest częścią kultu. Ona nie rozwiązuje problemów, ale „w tajemnicza” w misteria¹³.

Katecheza „wtajemnicza”. Właśnie w tym określeniu jest zawarta najgłębsza treść katechezy i tym samym jej definicja. Można więc powiedzieć, że zadaniem katechezy jest przekazanie nie tyle konkluzji ile raczej światła, które pozwoi — już nie na lekcji, ale podczas uczestniczenia w kulcie i słuchania Słowa Bożego, czy też w życiu codziennym — na osobiste aplikacje czy przystosowania, a te z kolei dadzą możliwość maksymalnego zaangażowania w duchu wiary i miłości nadprzyrodzonej.

Ponieważ człowiek od dziecka po wiek dojrzały jest nieustannie „w drodze” — katecheza też musi trwać paralelnie. Aby ją praktycznie i realnie przeprowadzać, a równocześnie ustrzec się od przesady „zliturgizowania idącej po linii groźnego liturgizmu totalistycznego, trzeba umiejętnie wmontować jej treść tak w generalny program katechetyczny aplikowany dla dzieci, jak też w normalny rytm niedzielnych homilii, kiedy faktycznie obecni są ci, którzy już więcej nie przyjdą słuchać Słowa Bożego czy też o Słowie Bożym.

Oprócz tego programu minimalistycznego istnieje również program przekraczający dolną barierę, idący ku maksymalnemu wykorzystaniu przynajmniej pewnej elity parafialnej. Wobec tych osób należy koniecznie wprowadzić obok homilii rzeczywistą katechezę liturgiczną oraz zastosować jeszcze inne metody nauczania tak ustnego, jak i przez lekturę.

¹³ J. Colomb, *Catéchisme et initiation liturgique*. LMD, 42 (1955) 129—133. Directorium francuskie nazywa katechezę *initiation vivante, priante* (24).

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków — Częstochowa

KTO JEST MOIM BLIŻNIM

I. TEKST

... A oto raz powstał pewien biegły w Zakonie i zapytał go, chcąc go wystawić na próbę: „Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć żywot wieczny? „A on zaś rzekł do niego: „Co napisane w Prawdzie? Jak czytasz? A on odpowiedział mu: „Będziesz miłował Pana twego, z całego serca twego i z całej duszy twojej i ze wszystkich sił twoich i ze wszystkiej myśli twojej, a bliźniego twego, jak siebie samego” (Pwt 6, 5). Odrzekł mu: „Dobrześ odpowiedział, czyń tak, a będziesz żył”. On zaś chciał się usprawiedliwić i zapytał Jezusa: „A kto jest moim bliźnim?” Wówczas Jezus, podejmując to pytanie, rzekł:

„Pewien człowiek idąc z Jerozolimy do Jerycha wpadł między zbójców. Ci obrabowali go, pobili, a potem uciekli, pozostawiając go na pół żywego. I zdarzyło się, że pewien kapłan zstępował tą drogą, ujrzał go i minął. Podobnie i lewita, nadszedł na to miejsce, a ujrawszy go minął. Natomiast pewien Samarytanin idąc tą drogą ujrzał go i ulitował się nad nim. Przystąpił więc, nalał oliwy i wina na rany jego i obwiązał je. Potem posadził go na swe juczne zwierzę, zawiązał go do gospody i zaopiekował się nim. Nazajutrz, wyjąwszy dwa denary, dał je właścicielowi gospody, mówiąc: „Zaopiekuj się nim. Jeśli zaś coś ponad to wydasz, ja, gdy będę wracał, oddam tobie. Jak ci się zdaje, który z tych trzech postąpił jak bliźni wobec człowieka, który wpadł między zbójców?” Odpowiedział: „Ten, który okazał mu miłosierdzie”. Na to rzekł mu Jezus: „Idź i ty czyń podobnie”.

(Łk 10, 25—37)

II. TŁO HISTORYCZNE

Opisana wyżej rozmowa Chrystusa z uczonym w Prawie Mojżeszowym faryzeuszem miała miejsce prawdopodobnie w trzecim roku publicznej działalności Jezusa. Kontynuując swoją misyjną podróż do Galilei, przez Pereę do Judei, Jezus przybył do jednej z synagog judzkich. Tu, podczas objaśnienia prawa, *ustąpił* uczony w Piśmie i postawił Chrystusowi najbardziej wtedy dyskutowane pytanie: *Co robić, aby osiągnąć życie wieczne?* W okresie intertestamentalnym problemy eschatologiczne były bardzo modne. Uczony faryzeusz wiele słyszał o nowym Nauczycielu z Galilei i nie tylko chciał wystawić na próbę, ale szczerze dowiedzieć się od niego całej prawdy. Był bowiem głęboko przekonany w swoim sercu, że jeśli Jezus jest naprawdę Mesjaszem — to niewątpliwie z ust jego padnie najprawdziwsza w świecie odpowiedź. Rozumowanie jego było słuszne.

Jezus zwyczajem semickim odpowiada na pytanie nowym pytaniem. W ten sposób przypomina swemu rozmówcy największe przykazanie, to jest tzw. modlitwę *Szma Izrael*, którą każdy pobożny Żyd odmawiał dwa razy dziennie. Składała się ona ze słów Pwt 6, 5 i brzmiała: *Słu-*

chaj Izraelu, Jahwe, Bóg twój, jest Bogiem jedynym. Będziesz miłował Pana Boga twego itd...

Modlitwa ta nie zawierała przykazania miłości bliźniego, a i prawo Mojżeszowe nigdzie tych dwóch przykazań ze sobą nie łączy. Jeśli tu występują w formie połączonej, to uczynił to na swoją rękę sam uczoney żydowski, chyba w oparciu o inny tekst Kapł. 19, 18, gdzie czytamy: *Nie szukaj pomsty, ani nie pamiętaj krzywdy od sąsiadów twoich. Będziesz miłował bliźniego twego, jak siebie samego.* W ten sposób sprowadził ów uczoney rozmowę na właściwą, interesującą go drogę: Kto jest moim bliźnim? Zamiast odpowiedzi na to pytanie, słyszymy od Chrystusa przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie.

Pewien człowiek wpadł między zbójców na drodze wiodącej z Jerozolimy do Jerycha. Dziś ta droga wynosi 37 km. Dawniej była nieco krótsza, ale za to bardziej niebezpieczna. Cały czas biegnie w dół, dlatego św. Łukasz mówi, że zarówno Samarytanin, jak i kapłan i inni, którzy szli do Jerycha, musieli *zstępować w dół*. Różnica poziomów między Jerozolimą a Jerychem wynosi około 1.000 m. Jerycho leży bowiem 230 m poniżej p. m. Od Jerozolimy dorga biegnie doliną Cedronu, u podnóża Góry Oliwnej, potem mija po lewej stronie Betanię i wypada na 8 km na pustą, dziką, bezludną i niebezpieczną pustynię. Przy tej drodze w licznych grotach, skałach i jarach, mieli od dawna swoje kryjówki liczni bandyci, żyjący tylko z rozboju i kradzieży. Droga ta bowiem była bardzo uczęszczana, ponieważ tędy prowadził główny szlak handlowy, zarówno w kierunku na północ do Syrii i Mezopotamii, jak również i na południe, na półwysep arabski. W okresie rzymskim i bizantyjskim znajdował się na tej drodze, na 19 km w miejscowości Khan Hathrur silny posterunek policji, która eskortowała bogatsze karawany. Bandyci bowiem nie przebiegali w swoich napadach. Atakowali zarówno bogatych kupców, jak mniejsze lub większe karawany, nie gardzili pielgrzymami, ani nawet pojedynczymi osobami, które często prócz odzienia i przedmiotów potrzebnych do osobistego użytku nic więcej nie mieli.

Napadnięty człowiek, o którym mówi Chrystus, należał do ludzi biednych. Ale jego ubranie też miało, dla żyjących z rozboju rabusiów jakąś wartość. Bandyci zwykle ofiar swych nie pozbawiali życia, ani ich nie ranili, gdy oni oddawali im wszystko co mieli dobrowolnie. Jeśli w naszym wypadku owego człowieka poranili i zostawili go na wpół żywego, to stało się tak dlatego, że widocznie stawał im opór. Człowiek na Wschodzie jest bardzo przywiązany do swej własności i broni jej nieraz za cenę własnego życia. Nie był to akt żadnej osobistej zemsty, bo napewno zakończyłyby się śmiercią napadniętego, bez tknięcia jego osobistej własności.

III. EGZEGEZA FILOZOFICZNA

Opowiadanie o Miłosiernym Samarytaninie jest przypowieścią. Przypowieść zaś jest opisem zdarzenia prawdopodobnego, które mogło, choć niekoniecznie musiało mieć w rzeczywistości miejsce. Nie zawiera ono żadnych elementów mitycznych czy bajkowych, opisuje realnie możliwe do zaistnienia wydarzenia. Przypowieść należy do najbardziej ulubionych form nauczania Chrystusa. Podczas ostatniej Wieczerzy Chrystus sam się do tego przyznał: *To wam mówiłem w przypowieściach. Nadchodzi godzina, gdy już nie w przypowieściach mówić im będę, ale jawnie o Ojcu oznajmię wam.* (Jn 16, 25).

Zatem przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie nie można uważać za fikcję literacką. Takie wypadki miały bowiem miejsce za czasów Chrystusa. Prawdopodobnie Chrystus miał na myśli jakiś konkretny

wypadek, a jeśli nie operuje tu nazwiskami, to chyba dlatego, że ten lub temu podobne wypadki były powszechnie znane wszystkim, musiał więc słyszeć o nich i nasz rozmówca z Chrystusem, uczonego prawnik żydowski.

Osoby występujące w przypowieści: kapłan żydowski, Lewita, Samarytanin — to postacie najbardziej realne. Skąd się wzięli, zwłaszcza dwaj pierwsi w drodze do Jerycha? Przypowieść sugeruje nam myśl, że pewnie po skończonej służbie w świątyni wracali do swoich domów. Jerycho było bowiem miastem kapłańskim, dlatego często tę drogę przemierzali kapłani. Nie można przypuścić żeby kapłan był jeszcze tak pogrążony w kontemplacji, żeby mu w uszach dźwięczały słowa psalmów i dlatego nie dostrzegał nawet tego, co się koło niego dzieje. Po prostu kapłani znali przykazanie miłości bliźniego (Kap. 19, 18), ale go w praktyce nie realizowali. A może ciągle jeszcze prowadzili jałowe, nic nie dające dyskusje na temat: kto jest moim bliźnim?

Trzeba szczerze powiedzieć, że w czasach Chrystusa problem ten nie był jeszcze przez wszystkich równobrzmiąco wyjaśniany. Słowo „rea” = bliźni, rozumiano różnie. Jedni sprowadzali je do grupy bardzo zamkniętej, małej i przez bliźnich rozumieli swoich krewnych, przyjaciół, członków jednej rodziny. Inni (tych była większość) przez bliźniego rozumieli człowieka, należącego do tego samego narodu, w tym wypadku do żydowskiego. Tak więc dla większości Żydów, nie-Żyd nie był bliźnim. Po tej linii rozumowania biegła egzegeza biblijnego przykazania miłości, wykładana przez wielu rabinów. Rabin Symeon ben Jo-cha i nauczał: *Najlepszego z goim* (tj. z pogan) *na karę śmierci* (Melch Ex 7, 89). Od rabina Judy w traktacie *Berakot* 18, pochodzą słowa: *Trzeba każdego dnia mówić: niech będzie błogostawiony Ten, który mnie nie uczynił poganinem.*

Nic dziwnego, że taka i tym podobna interpretacja terminu „bliźni” mogła pomieszać pojęcia wielu nawet bardzo bogobojnych Żydów i uformować im tak sumienia, że nie odczuwali żadnej potrzeby śpieszenia z pomocą tym ludziom, którzy nie należeli do narodu żydowskiego.

Jednakże co światlejsze jednostki nie mogły pogodzić się z taką bardzo nacjonalistyczną interpretacją terminu „rea”. Dlatego rabin Hillel, słynny nauczyciel św. Pawła, stawiał tezę: *Miłuj każde stworzenie i prowadź je do Tory, tj. do Prawa Mojżeszowego* (*Pirqe Abot* 1, 12). A rabin Meir mówił: *Nawet goj, jeśli zachowuje Torę, jest jak arcykapłan* (*Sifra* 86 b).

Dlatego też, wychodząc choćby już z tych kilku przykładów, nie można naszego rozmówcy z Chrystusem, uczonego Żyda posądzić o nieszczerłość w stawianym pytaniu: *Kto jest moim bliźnim? Jest jasne, że dla napađniętego przez zbrojówc Żyda, przede wszystkim z urzędu bliźnimi byli Kapłan i Lewita. Jeśli biednemu, posiniaczonemu, na wpół żywemu człowiekowi nie udzielili pomocy, świadczy to o nich bardzo ujemnie, a nawet ich bardzo obciąża. W żadnym wypadku, idąc po linii rozumowania żydowskich rabinów dla ofiary bandytów bliźnim nie był Samarytanin. A jeśli on właśnie okazał potrzebującemu miłosierdzie — to co o nim sądzić? Może też czytał Torę, może znał tekst Pwt 22, 4: *Gdy ujrzysz osła należącego do brata twego, albo wołu jego, które padły na drodze, nie odwrócisz się od nich, lecz nie omieszkasz im pomóc powstać. A tu na drodze leżał nie osioł ani wół, ale człowiek, którego dostrzegł drugi człowiek. Może też Samarytanin czytał księgę Tobiasza: *A wszystkim, którzy postępują sprawiedliwie, dawaj jałmużnę z miłojności swojej... nie odracaj twarzy od żadnego biedaka, a nie odwróci się od ciebie oblicze Boga... Jak ci tylko starczy dawaj jałmużnę, tak zaskarbisz sobie wielkie dobro na dzień potrzebny* (4, 7—9).**

Niewątpliwie Samarytanin dał biednemu jałmużnę. W naturze i w pieniądzech. W naturze w ten sposób, że udzielił mu pierwszej pomocy. Przedzynał rany, obandażował okaleczone miejsca, wsadził na swoje bydlę, sam może szedł obok na piechotę i przyprowadził do najbliższej gospody. Na Wschodzie gospoda (może był to właśnie ten posterunek policji) — to kawał pola, oparkaniony, tak by dzikie zwierzęta w nocy nie mogły napaść, posiadający jakiegoś stróża, który prowadził ewidencję przejeżdżających. Miał też więcej możliwości pomóc choremu, aniżeli ten kto tylko przejeżdżał tamtędy.

Samarytanin, może bogaty kupiec, okazuje się bardzo hojny. Daje nie tylko gospodarzowi gospody 2 denary, ale jeszcze pozwala mu na dodatkowe wydatki, jeśli zajdzie tego potrzeba. W tym wszystkim kieruje się jedną intencją: zdrowiem swego przypadkowego podopiecznego. Dwa denary na owe czasy była to dość duża suma, jeśli się zważy, że dzienny zarobek robotnika wynosił jednego denara. Jakże zatem olbrzymi kontrast rysuje się pomiędzy postawą Samarytanina, a postawą dwóch przedstawicieli świątyni Jerozolimskiej. Oni wychowani na Torze, codziennie ją czytali i wiele jej tekstów znali na pamięć, ale gdy przyszło do konkretnego powiązania przepisów Prawa Mojżeszowego z życiem — nie zdali egzaminu. Może nawet przechodząc obok poranionego człowieka rzucili na niego okiem, może nawet myśleli o tym, że trzeba mu pomóc, jednak po pewnym namyśle zwyciężyły racje rozumowe: to nie jest nasz bliźni.

Zupełnie inaczej było z Samarytaninem. On mniej znał Pismo św., ale za to każde jego słowo cenił sobie na wagę złota. Przecież to były dla niego słowa samego Boga. On raczej mniej rozumował — a więcej kochał. Dlatego św. Łukasz bardzo trafnie scharakteryzował jego sylwetkę. *Samarytanin, idąc tą drogą, ujrzał go i ulitował się nad nim.* Ponad wszelkie rozumowe racje, górę u Samarytanina wzięło miłosierdzie. I dlatego założył sobie na uznanie i pochwałę samego Boga.

IV. ZNACZENIE TEOLOGICZNE

Jaki jest sens omawianej przez nas przypowieści? Chrystus przez nią chciał uczonemu odpowiedzieć na pytanie: kto jest moim bliźnim? Ściśle mówiąc odpowiedzi na to nie dał. Uczonemu żydowskiemu chodziło tylko o teoretyczne rozstrzygnięcie problemu. Tymczasem Chrystus sprowadził całe zagadnienie na płaszczyznę praktyki.

Dlaczego tak zrobił? J. Ricciotti ciekawie odpowiada na to: *dlatego, gdyż najpiękniejsze idee pozostają pustymi słowami, jeśli nie są urzeczywistnione w życiu (Życie Jezusa Chrystusa, Warszawa 1954, s. 459).* Tu leży klucz do rozwiązania całej zagadki: Nie mędrkuj, nie filozofuj, nie uprawiaj jałowej sofistyki, ale zawsze śpiesz z pomocą, tam gdzie zachodzi pałaca potrzeba udzielenia tej pomocy. Bliźnim bowiem jest każdy człowiek, nie tylko twój brat, przyjaciel, rodak, ale nawet obcokrajowiec, poganin czy bałwochwalca, wróg i nieprzyjaciel. Nie zastanawiaj się tak, jak się kiedyś zastanawiał Seneka: *An servus homo?* (Czy też niewolnik jest czy nie jest człowiekiem?), ale raczej powtarzaj za św. Pawłem, że u Pana naszego Jezusa Chrystusa nic nie znaczy, czy ktoś jest Żydem czy nie-Żydem, Rzymianinem, czy Grekiem, znaczy tylko jedno: czy ma miłość w sercu i czy tę miłość na codzień realizuje. Nie powtarzaj za Owidiuszem: *Odi profanum vulgus,* (Nienawidzę tego prostego pospólstwa), ale stokroć więcej niech znaczą dla ciebie słowa Chrystusa: *Żal mi tego ludu!*

Motorem naszego działania w stosunku do drugich niech będzie miłość. Najpierw miłość Boga, tak jak to rozumie św. Jan: *Najmilszi*

miłujmy jedni drugich, bo miłość jest z Boga, bo Bóg jest miłością (Jn 4, 7,8). Potem miłość człowieka, ta prosta, szczerą miłość, która na zewnątrz objawia się miłosierdziem: *Wszystko co chcecie, aby wam ludzie czynili i wy im czyńcie* (Mt. 7, 12).

A zatem kto chce, aby inni byli dla niego bliźnimi, niech sam najpierw postępuje jak bliźni. Dewizą naszą niech będą w tym wypadku słowa Chrystusa: „Idźcie i ty czyń podobnie”. Czyli w każdej okoliczności życia — bądź zawsze dla wszystkich Miłosiernym Samarytaninem.

Kraków—Częstochowa

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

ZŁOTY JUBILEUSZ KAPŁAŃSTWA KS. PROF. DR. JÓZEFA JELITY

W czerwcu ułynieło 50 lat od dnia, w którym znany i ceniony biblista śląski ks. Józef Jelito (ur. 1888 r.) otrzymał w katedrze wrocławskiej święcenia kapłańskie. Przeznaczony do pracy duszpasterskiej, pracował na rozmaitych placówkach jako wikary i kapelan (w Łąbędach, Gliwicach, Berlinie, Siemianowicach) a od roku 1923 pełnił obowiązki katechety w szkołach średnich w Siemianowicach i Katowicach.

Rozpoczął swą działalność duszpasterską w ówczesnej obszernej bardzo diecezji wrocławskiej, w chwilach przełomowych na rok przed wybuchem pierwszej wojny światowej. Duch polski na dobre już rozbudzony na ziemi śląskiej walczył odważnie o swoje prawa. Ks. Jelito należał do tej grupy księży śląskich, którzy szczerze kochali swą ziemię śląską a język polski, którego się tylko prywatnie mogli uczyć, uważali za wielką swą świętość, którzy nie zawierali żadnych kompromisów z najeżdżącą pruskim i nie bali się niełaski Kurii wrocławskiej. I doczekali się tej wielkiej chwili, że zdarto z gmachów śląskich flagę czarno-białą i zawieszono na nich sztandar biało-czerwony.

Ks. Jelito był zdecydowanym bojownikiem o polskość Śląska, zrezygnował z ponętnych widoków objęcia katedry na Uniwersytecie wrocławskim, by służyć sprawie polskiej. Był bojownikiem cichym, ale konsekwentnym, a przy tym wielbicielem wszelkich tradycji śląskich i obrońcą ducha śląskiego, za co mu się należy wielkie uznanie ze strony społeczeństwa.

A równocześnie był ks. Jelito wielkim entuzjastą nauk teologicznych. Oddany Kościołowi całą duszą, pragnął mu służyć przede wszystkim pracą na polu naukowym, marzył o tym, by zagadnienia biblijne, tak hiperkrytycznie roztrząsane przez krytykę liberalną Delitzscha i Gunkela, móc wyświecić obiektywnie na podstawie dokumentów akkadyjskich. Już jako student teologii — znalazłszy zrozumienie u przełożonych seminarium — zapisuje się na wydział filozoficzny Uniwersytetu wrocławskiego i pod kierunkiem słynnego asyriologa Brunona Meissnera uczy się języka akkadyjskiego i pisma klinowego. Robi duże postępy i jeszcze przed święceniami otrzymuje tytuł doktora filozofii na podstawie pracy: *Die peinlichen Strafen im Kriegs- und Rechtswesen der Babylonier und Assyrer*, dzisiaj jeszcze bardzo cenionej i stale uwzględnianej przez historyków prawa wschodniego. Był doskonałym znawcą asyriologii, miał przed sobą wielkie możliwości pracy badawczej w tym kierunku, ale po roku 1920, oderwany od warsztatów naukowych, nie mógł nadal kontynuować swego studium ulubionego. Polska dopiero później miała stworzyć w Warszawie katedrę asyriologii. Jednak umiowanie tych problemów nigdy go nie opuszcza i nie raz publikuje w pismach zagranicznych (np. w praskim Archiv Orientalni) przyczynki naukowe.

Pochłania go odtąd praca katechety. Uczniowie jego z przyjemnością wspominają jeszcze teraz po tylu latach jego lekcje, w których szczególnie kładł nacisk na znajomość Pisma św., zamieniając nawet wykłady historii Kościoła na wykłady „historii Objawienia”. przeczując już niejako reformy Jana XXIII. Na Słowie Bożym, a nie na tezach Średniowiecza chciał opierać wychowanie człowieka doby obecnej.

W r. 1934, dał się nakłonić do habilitacji na wydziale teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Uzyskał *veniam legendi* z zakresu nauk biblijnych Starego Testamentu na podstawie pracy porównującej nowo odkryte teksty z Ugaryt z Biblią, uzyskawszy z pracy i z wykładu habilitacyjnego ocenę chlubną. Przeniósł potem habilitację do Krakowa, gdzie wykładał przez pewien czas język hebrajski i akkadyjski, lecz nie mogąc uzyskać na stałe większej ilości godzin zleconych, zrezygnował z dalszej współpracy z wydziałem teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego.



Ks. Prof. Dr Józef Jelita

W r. 1934 został zamianowany referentem Kurii Diecezjalnej, a w roku 1947 kanonikiem gremialnym Kapituły katowickiej. Objął także po założeniu seminariów duchownych w Wrocławiu i Opolu, wykłady Pisma św. Starego Testamentu w tychże zakładach. Dopóki mu zdrowie pozwoliło, wytrwał na stanowisku profesora biblistyki dojeżdżając z Katowic do wymienionych seminariów wśród uciążliwych nieraz warunków. Czuł się szczęśliwym i zadowolonym, gdy stał na katedrze i mógł głosem silnym czytać i komentować teksty biblijne, by jak najgłębszą znajomość Pisma św. przekazywać młodszym pokoleniom duchowieństwa. On naprawdę kochał Pismo św. i kocha je szczerze, jest ono jego lekturą codzienną! Umiał także to umiowanie Słowa Bożego rozpalic w sercach swoich słuchaczy.

Ale obok tego żył w nim i żyje duch prawdziwego uczonego, który potrafi godzinami ślezc nad tekstami i szukać nowych rozwiązań zawiłych problemów. Nudzi go powtarzanie dawnych sloganów i truizmów. Nie lubi i nie potrafi po prostu pisać podręczników i książek, które nauki nie posuwają naprzód. Odmawia sobie wszelkich przyjemności

życiowych, by wszystkie wolne chwile poświęcać nauce. Po swoim profesorze ks. J. Niklu (z Żór) przejął gorące przywiązanie do nauki Kościoła. Dlatego też wolał w wykładach i pracach publikowanych kwestie sporne ostrożnie omawiać i unikać głoszenia tez nie odpowiadających zasadom egzegezy katolickiej, której dopiero ostatnie oświadczenie papieża Jana XXIII i Pawła VI nadały nowy kierunek, chciał być zawsze w zgodzie z życzeniem Kościoła i z własnym sumieniem.

Chętnie popierał przez długie lata wydawnictwa biblijne ukazujące się w języku polskim i chętnie oddawał bezinteresownie swe prace do druku redakcjom *Collectanea Theologica* i *Ruchu Biblijno-Liturgicznego*, za co mu się należy serdeczne podziękowanie ze strony wydawnictw i czytelników. A ostatnio zasłużył się dobrze bibliście polskiej wydając obszerną *Historię Starego Testamentu*.

W swej skromności i ze względu na słaby stan zdrowia Ks. Jubilat zrezygnował ze wszystkich uroczystości kościelnych, ale setki uczniów, których miał w szkole średniej i w seminariach duchownych, pamiętało o nim i w modlitwach polecało Go dalszej opiece Bożej.

Zarząd Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz Redakcja RBL przesyłały Mu wyrazy czci i hołdu wyrażając życzenia obfitego błogosławieństwa i kierując ku Niemu słowa Num. 6, 24—26.

Ks. Marian Wolniewicz, Poznań

KS. PROF. DR. WITOLD GRONKOWSKI

W dniu 9 marca b.r. na cmentarzu Św. Piotra w Gnieźnie spoczęły zwłoki ś.p. Ks. Prof. Witolda Gronkowskiego, który zmarł nieoczekiwanie w Gnieźnie w 64 roku życia.

Witold Bernard Gronkowski, syn Augustyna i Jadwigi Górskiej, urodził się 20 sierpnia 1900 r. w Trzemesznie, pow. Mogiłno. Do gimnazjum uczęszczał w Gnieźnie. Jako uczeń sekundy wyższej oddziału klasycznego Państwowego Gimnazjum w Gnieźnie, zostaje powołany do wojska i 21. VI. 1918 r. przerywa naukę. Po zakończeniu wojny i złożeniu matury studiuje filozofię i teologię w Seminarium Duchownym w Poznaniu i Gnieźnie. W dniu 17 października 1926 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk Ks. Kardynała Augusta Hlonda. Dalsze studia uniwersyteckie odbył w Strassburgu, gdzie uzyskał doktorat Św. Teologii na podstawie rozprawy o mesjanizmie Ezechiela (*Le messianisme d'Ezechiel*, Strassbourg 1930). Biblistkę studiuje w Rzymie, w Papieskim Instytucie Biblijnym, który opuszcza w czerwcu 1933 r. z dyplomem licencjata nauk biblijnych. Od czerwca 1933 do lipca 1934 r. przebywa w Jerozolimie w Szkole Biblijnej (*Ecole Biblique de Jerusalem*). Tam spotyka Ks. Gronkowskiego o. M. J. Lagrange'a. Zarówno osoba, jak poglądy i metody badań słynnego dominikanina wywarły na niego wielki wpływ, ale nie skrepiły indywidualności. Jako profesor Ks. Gronkowski często wspominał swojego mistrza, cytował jego prace, podzielał poglądy lub z nimi polemizował; w jednym z ostatnich swoich artykułów o hebraizmach w J 8, 24b. 25b. 28 opracował sugestie o Lagrange'a.

W październiku 1934 r. obejmuje Ks. Gronkowski katedrę Pisma św. w Seminarium Duchownym w Poznaniu. Wykłada egzegezę Starego Testamentu, Wstęp do Pisma św. i archeologię biblijną. Nieco później prowadzi również wykłady i ćwiczenia w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej w Poznaniu. Równocześnie pisze artykuły, recenzje i książki.

Kłeska wrześniowa wstrząsnęła Nim do głębi. W przedwczesnie postarzałym, przybitym księdzu, który w ostatnich dniach września 1939 r. pojawił się w Seminarium Poznańskim, z trudem rozpoznaliśmy Profesora, jeszcze przed kilku tygodniami pełnego werwy i życia.

Dnia 11 grudnia 1939 r. zostaje Ks. Gronkowski przymusowo wysiedlony z Poznania do Sokołowa Podlaskiego. W diecezji podlaskiej pracuje w duszpasterstwie jako wikariusz w Sokołowie, Niecieczy i znowu w Sokołowie. W r. 1943 ze względów zdrowotnych odmawia zgody na przeniesienie do Siedlec i opuszcza diecezję podlaską. W r. 1944 przebywa w Warszawie. Po zakończeniu wojny wraca do Wielkopolski. Obejmuje wykłady w Seminarjach Duchownych w Gnieźnie i Poznaniu oraz szereg stanowisk kościelnych w obu archidiecezjach. W Poznaniu pracuje jako cenzor ksiąg treści religijnej, egzaminator prosynodalny i profesor IWKR. W Gnieźnie jest rektorem analogicznego Instytutu, a ponadto promotorem sprawiedliwości ad universitatem caesarum w Metropolitalnym Sądzie Duchownym i Archidiecezjalnym, dyrektorem Związku Misyjnego Kleru. Pomimo wielu zajęć znajduje czas na pracę naukową i ogłasza kilkanaście artykułów. Na wniosek Komisji Teologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk zostaje mianowany jej członkiem na posiedzeniu zarządu Towarzystwa w dniu 19.2.1946 r. Jest również członkiem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego.

Dnia 15.10.1947 r. Ks. Kardynał August Hlond, Prymas Polski mianuje go kustoszem Prześwietej Kapituły Metropolitalnej w Gnieźnie.

Niestety, zdrowie podkopane w latach okupacji pogarsza się coraz bardziej. Lekarze stwierdzają poważną chorobę serca i zalecają dłuższy wypoczynek fizyczny i psychiczny. Pojawiają się też oznaki rozstroju nerwowego. Gruntowne leczenie staje się konieczne. Ks. Gronkowski przerywa zajęcia profesorskie (r. 1948), pracę naukową, a potem rezygnuje ze wszystkich urzędów i godności w diecezji i przechodzi na przedwczesną emeryturę. Poprawa zdrowia pozwala mu podjąć wykłady w studentacie Księży Salezjanów w Łądzie w latach 1956—1962 i wrócić do pracy pisarskiej, której nie przerwał do śmierci.

Zainteresowania Ks. Profesora Gronkowskiego skupiały się głównie na Starym Testamencie. Nie pomijał jednak również Nowego Testamentu. Zabierał głos na tematy aktualne, bronił np. semickiego pochodzenia Jezusa oraz katolickiego stanowiska wobec uprzedzeń do Starego Testamentu, wysuwanych przed wojną przez rasistowski antysemityzm, którego przejawów nie brakło też w Polsce. Sprawa Całunu Turyńskiego obudziła w Nim polemistę i wnikliwego krytyka.

Oprócz wspomnianej już pracy o mesjanizmie Ezechiela napisał Ks. Gronkowski studium o *Współczesności Abrahama z Hammurabim*, Poznań 1937 oraz przeznaczony dla szerszego kręgu czytelników *Wstęp ogólny do Pisma św.*, Poznań 1939, który ukazał się jeszcze dwukrotnie po wojnie (na powielaczu). Ponadto ogłosił przeszło 40 artykułów i recenzji w teologicznych pismach naukowych i w popularnych tygodniakach katolickich.

Najlepszy okres twórczości Ks. Profesora Gronkowskiego przypada na przedwojenne dziesięciolecie, w którym powstały trzy książki i ponad 20 artykułów i recenzji. Wśród nich znajdują się drobne prace o Samarytanach, ich gminie w Nablus i ofierze baranka wielkanocnego, o Domu Polskim w Jerozolimie, o obrazach żniwnych z Palestyny, o Golgocie — pisane w czasie pobytu w Palestynie. Późniejsze artykuły dotyczą narodzenia Chrystusa, odwiedzin królowej Saby u Salomona, talumudyzmu, czytania Pisma św., jego roli i znaczenia w liturgii. Wyraźnym śladem zainteresowania się księgą Ezechiela jest artykuł *De na-*

tura Ezechielis „vinculorum”. Spora jest liczba czasopism, z którymi Ks. Gronkowski współpracuje: *Ateneum Kapłańskie*, *Collectanea Theologica*, *Głos Kapłański*, *Wiadomości dla Duchowieństwa*, *Miesięcznik Kościelny Archid. Gnieźnieńsko-Poznańskiej*, *Mysterium Christi*, *Przewodnik Katolicki*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. Do tego okresu należą również powielane skrypty wykładów o Księdze Rodzaju, Jozuego, Sędziów, Rut, Psalmów, Ezechiela, Izajasza, Ozeasza, Amosa, Księgach Królewskich; z archeologii biblijnej i wstępu do Pisma św.

W powojennym dwudziestoleciu wyróżnić można okres przedchorobowy i lata, w których poprawa zdrowia przyniosła powrót sił twórczych. Krótki okres przedchorobowy przynosi artykuły z zakresu kosmogonii biblijnej; jedyną poważniejszą pozycją z tego czasu jest artykuł o sensie zwrotu: *uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo nasze*, Rodz 1, 26a, ogłoszony w *Ateneum Kapłańskim*. Z tych lat pochodzi również powielany skrypt wykładów teologii biblijnej Starego Testamentu.

Po pięciu latach całkowitego milczenia ukazują się artykuły z zakresu Nowego Testamentu, wyraźny ślad zainteresowania ewangeliami. Powstały one w wyniku pracy nad przekładem ewangelii. O zainteresowaniu Starym Testamentem świadczą rękopisy nie publikowanych nigdzie artykułów o powodach przeklęcia Chama, o tekście dotyczącym wieży Babel oraz uwagi na temat Joz 10, 12 a b. Główną jednak pracą tego okresu są przekłady ewangelii, Pięcioksięgu Mojżesza i Księgi Jozuego, dokonane z języków oryginalnych — dotąd nie opublikowane.

Wojna zniszczyła Ks. Prof. Gronkowskiemu warsztat pracy i uszczupliła podobnie jak choroba dorobek pisarski. Za największą stratę uważał Zmarły przypadek komentarza do księgi Ezechiela, opracowywanego przez kilka lat przedwojennych.

Ks. Prof. Gronkowski pracował powoli, lecz sumiennie. To, co pozostawił, stanowi dobrą robotę naukową. Nawet najsurowsi krytycy znajdowali słowa uznania dla Jego prac. Świadczą o tym recenzje. Książka o mesjanizmie Ezechiela wywołała wielkie zainteresowanie za granicą. Recenzje pojawiły się niemal we wszystkich poważniejszych pismach teologicznych francuskich o zasięgu krajowym i międzynarodowym. Pochlebnie również oceniano w Polsce studium o współczesności Abrahama z Hammurabim, *Rozprawa Gr. zasługuje na specjalną uwagę, jako praca solidna, w argumentacji mocna i rzeczowa; a pod względem metodycznym mogą ją wskazać jako przykład dla naszych pracowników*, pisał o nim Ks. Prof. Józef Archutowski¹. Ścisłość, zwięzłość i sumiennosc naukowca, przywykłego do ważenia każdego słowa i dociekania prawdy cechują także prace Ks. Gronkowskiego, przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców.

Wielu Księży Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej pamięta Ks. Prof. Gronkowskiego przede wszystkim jako sumiennego wykładowcę, dbałego o poziom nauczania i należyte przygotowania słuchaczy do naukowego myślenia. Dzielił się widzą chętnie, bo widział w niej drogę do prawdy, której odkrywanie, zgłębianie i głoszenie uważał za posłannictwo kapłana. Nie lękał się trudu w tej służbie i o jego potrzebie mówił otwarcie. Nie tylko mówił, ale także dawał przykład niezmiernie pracowitości. Bardzo trudne okoliczności, w jakich upłynęło Jego życie, sprawiły, że zostawił mniej dzieł niż się spodziewano i niż sam pragnął.

¹ *Przegląd Biblijny* 1 (1937) 191.

BIBLIOGRAFIA PRAC KS. WITOLDA GRONKOWSKIEGO

KSIĄŻKI I BROSZURY

Le mesianisme d'Ezechiel. These pour le doctorat en theologie. Strasbourg 1930, s. XVIII+202.

Rec.: *RevScRel* 1930, s. 731 n; Gaudel, *La vie catholique*, 1930; Düsseldorf, *Revue Benedictine* 1931, 166 n; *Polybiblion* 1932, 11; A. W. Irwin, *Journal of Religion* 11 (1931) 611 n; A. Condamin, *Revue Apologetique* 54 (1932, 1) 98 n; A. B. (arrois), *Revue Biblique* 41 (1932) 133 n; P. Synave, *Revue des Sc. Phil. et Theol.* 21 (1932) 96; G. Lambert, *NouvRevTheol* 59 (1932) 473 n; J. Levy S., *Rev Theol* 1932 479; *Jev. Quart. Rev.*, 1932, 434; *Revue Thomiste*, 1932, 502—511.

Współczesność Abrahama z Hammurabim w świetle danych biblijnych, filologicznych i historycznych. Poznań 1937. Druk. „Wzór” Warszawa, 8°, s. 45.

Rec.: J. Archutowski, *Przegląd Bibl.* 1 (1937) 190—193. Anonim, *Homo Dei* 6 (1937) 243; Ks. A. Klawek, *Collectanea Theol.* 9 (1933) 390 n;

Wstęp ogólny do Pisma św. Poznań 1939. Inst. Wyższej Kultury Religijnej. 8°, s. 95 (na prawach manuskryptu).

Wyd. 2-gie tamże, 1947 s. 83 (powielane).

Wyd. 3-cie tamże, br., (powielane).

ARTYKUŁY

U stóp Góry Oliwnej. Dom Polski w Jerozolimie. w: Ilustracja Polska 1932, nr 30, s. 4—5. 10.+ 8 fotografii.

Gdzie dotąd krwawe składają Jahwe ofiary, czyli o Samarytanach i ich górze świętej Garizim, w: Wiadomości dla Duchowieństwa (Poznań) 20 (1933) 99—103.

Gmina Samarytańska w Nablus. Tamże, s. 157—172.

Ofiara baranka wielkanocnego u Samarytan. Tamże 172—176.

Żywe obrazy zniwne z Palestyny do księgi Rut, w: Przewodnik Katolicki 39 (1933) 436—438 + 7 fotografii.
+ 12 fotografii.

De circuitu ambituque urbis Jerusalem secundum textum topographicos qui in Nehemiae libro inveniuntur, w: *Collectanea Theol.* 15 (1934) 174—216.

Golgota. Tamże. s. 583. 599—600 + 4 fot.; 40 (1934) 132—134. 148—149 + *Transeamus usque Bethleem*. Łuk 2, 15 w: *Mies. Kośc. Archid. Gniezn. i Pozn.* 49 (1934) 379—384; 50 (1935) 26—31.

Tolle — lege... Tamże, 50 (1935) 172—174.

Dola i niedola palestyńskich fellachów. Tamże s. 260—263.

Fiat lux, Gen 1, 3 i 1, 14—19 w: *Głos Kapł.* 9 (1935) 215—224.

Pismo św. w liturgii, w: *Mysterium Christi* 7 (1935/36) 149—171.

Odwiedziny królowej Saby u Salomona w świetle danych Biblii, legend abisyńskich i podań wschodnich, w: *Mies. Kośc. Arch. Gniezn. i Pozn.* 51 (1936) 241—254. 284—295.

Cedry libańskie, w: *Przewodnik Katolicki* 42 (1936) 665, fot. 3.

De natura Ezechielis vinculorum, (Ez 3, 16a. 22—27), w: *Collectanea Theologica* 16 (1937) 375—412.

Pierwszy zjazd polskich biblistów katolickich w Krakowie, w: *Ate-neum Kapł.* 39 (1937) 496—502.

Talmudyzm a chrześcijaństwo, w: *Mies. Kośc. Archid. Gniezn. i Pozn.* 52 (1937) 68—74. 207—215. 287—296. 387—397; 53 (1938) 97—103, 223—228.

Jak należy poprawnie pisać: Beniamin czy Ben Jamin, Betlejem czy Betlehem? w: *Przegląd Biblijny* 2 (1938) 68—76.

Prace O. Lagrange'a w dziedzinie Starego Testamentu. Tamże 2 (1938) 145—173.

Czy Jezus był z pochodzenia Żydem? w: *Ateneum Kapł.* 41 (1938) 58—71.

Katolik wobec dzisiejszych uprzedzeń do Starego Testamentu, tamże 43 (1939) 225—245.

Chrzest Żydów w świetle nauki Kościoła, tamże 43 (1939) 435—458.

Czy według danych czterech ewangelij Chrystus był pochowany w Cautunie? Referat wygł. w dniu 12. 12. 1946 na posiedzeniu Komisji Teologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Streszczenie w *Sprawozdaniu Pozn. Tow. Przyj. Nauk* 13 (1945—1946) z. 2, s. 170—173. Całość — w maszynopisie s. 22.

Sens biblijny Hexameronu. (Gen 1, 1; 2, 4a), w: *Wiadomości Duszpasterskie* 2 (1946) z. 11, s. 5—7.

Sens biblijny zwrotu: „Faciamus hominem...” Gen 1, 26a, tamże, 3 (1948) 230—234.

Położenie raju. Gn 2, 10—14 w: *Wiadomości Archid. Gnieźnieńskiej* 2 (1947) 269—272.

Drzewa rajskie (Gen 2, 9). Tamże, s. 318—320.

Stworzenie Adama w świetle 2, 7. Tamże, s. 321—325. 358—363.

Stworzenie Ewy w świetle Gn 2, 18 i 21—25. Tamże 3 (1948) 50—55.

Czy nasz tekst Dziesięciorga Przykazań Bożych jest sfałszowany? Tamże, s. 88—102.

Trzy Maryje poszły... (słowa pieśni wielkanocnej). Tamże, s. 158—163.

Sens biblijny zwrotu: Uczynimy (człowieka) na obraz nasz Gn 1, 26 a, w: *Ateneum Kapłańskie* 48 (1948) 237—252. 451—469; 49 (1948) 19—32. 134—143.

In spiritu et veritate, Jn 4, 23. 24 w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 7 (1954) 194—204.

Nierozpoznane hebraizmy w Jn 8, 24b. 25b. 28 w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 3 (1956) 321—333.

Trzy Maryje poszły..., w: *Wrocławski Tygodnik Katolików* (1957) nr 16, s. 3.

U grobu Pana Jezusa, w: *Przewodnik Katolicki* 47 (1957) 195—196.

U pustego grobu Zbawiciela, tamże s. 209.

Św. Józef — rzemieślnik. Tamże s. 223—224.

Dzisiejsza Palestyna, tamże s. 704.

Pierwsi goście małego Jezusa. Pasterze, Trzej Mędrcy ze Wschodu. Tamże, 48 (1958) 6—7.

Przyjacielu, jakże tu wszedłeś, nie mając szaty godowej? Mt 22, 12, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12 (1959) 24—28.

RECENZJE

Na marginesie nowego polskiego przekładu księgi Kohelet, w: *Głos Kapł.* 9 (1935) 126—129.

Tadeusz Zadarecki, Talmud w ogniu wieków. Warszawa (1936) Wyd. 2.

E. Król, Ziemia święta. Przewodnik dla pielgrzymów i turystów. w: *Ateneum Kapł.* 38 (1936) 410—415.

Kraków 1936. Tamże 39 (1937) 198—199.

Księgi Psalmów oraz Pieśni nad Pieśniami. Tłum. z Wulg. i oprac. Ks. Mikołaj Biernacki. Łódź 1937. Tamże 40 (1937) 212—216.

Stanisław Helsztyński, *Proroctwo Amosa*. (b. m. w.) 1936. Tamże 41 (1938) 189—193.

St. Styś, *Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki*. Lublin 1947, w: *Wiadomości Duszpasterskie* 3 (1947) 207.

Poznań

Ks. MARIAN WOLNIEWICZ

SP. KS. JÓZEF ARCHUTOWSKI

W bieżącym roku przypadają dwie rocznice wielkiego i zasłużonego dla bibliistyki polskiej profesora śp. ks. Józefa Archutowskiego. 60-siąta rocznica jego święceń kapłańskich, które otrzymał w 1904 r. z rąk arcbpa Szembeka, oraz 20-ta rocznica jego śmierci. Ks. prof. J. Archutowski zginął w Powstaniu Warszawskim w 1944 r.

Przy okazji należy nadmienić, że ks. prof. Archutowski był profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, autorem licznych dzieł naukowych z dziedziny bibliistyki, oraz założycielem wychodzącego do 1939 r. pisma biblijnego pt. *Przegląd Biblijny*. Redakcja RBL poświęca ks. prof. Archutowskiemu specjalne wspomnienie pośmiertne w numerze 3 (1950), s. 164—173.

(Wer)

PISMO ŚWIĘTE W JĘZYKU HINDU

W miejscowości Alahabad w Indiach dobiegają końca prace nad przekładem Pisma św. na język Hindu. Pierwsze 10.000 egzemplarzy tego przekładu będzie gotowe przed rozpoczęciem Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, który odbędzie się w dniach od 28 listopada do 6 grudnia br.

(Wer)

PISMO ŚWIĘTE W JĘZYKU GUJERATI

W początkach tego roku ukazało się w Indii Pismo św. w przekładzie na język Gujerati. Dodać należy, że wspomnianego języka używa tam kilka milionów ludzi. Tak więc do poprzednich Przekładów w językach: Hindu, Tamil Sanskryt i inne, przybywa obecnie jeszcze jeden nowy przekład.

(Wer)

PIĘCIOKSIĄG PO JAPOŃSKU

Ostatnio wyszedł z druku nowy komentarz i przekład Pięcioksięgi Mojżesza w języku japońskim. Opracował go książę Muekito, brat cesarza Japonii. Autor komentarza jest katolikiem.

(Wer)

50 LAT PRACY PIÓREM

W bieżącym roku ks. Henryk Weryński obchodził swoje 50-lecie pracy pisarskiej. Na wiosnę 1914 r. wydał swoją pierwszą broszurę pt. *Z dziejów Tabernakulum*. W tym czasie ukazał się też jego pierwszy

artykuł w poznańskim „Świcie”. Ks. H. Weryński był jeszcze wtedy alumnem Seminarium Duchownego w Tarnowie.

Przez pół wieku ogłosił wiele artykułów w różnych czasopismach m. in. w *Gazecie Kościelnej Sodalit Marianus*, *Wiara i życie*, *Homo Dei*, *Dzwon Niedzielny* itp.

Poza tym wydał wiele książek i broszur głównie z dziedziny kaznodziejstwa. Oto tytuły niektórych z nich: *Niedzielną Siejba* (2 wyd.), *W apostołskiej Szkole* (3 wyd.), *Boże Ziarna* (2 wyd.), *Testament Zbawiciela*, *Niezgłębiona przepaść* (O Matce Bożej), *Problem religijny w światopoglądzie i przeżyciach młodzieży*, *Nasz stosunek do przyrody i jej ochrony*, *Na progu uświadomienia*, *Z psychologii pożycia małżeńskiego*, *Wzór apostołstwa* (o św. Szczepanie), *Trąd i kwiaty* (o ks. Beyzymie), *Brat Albert i jego dzieło*, *Dzieło twórczego katolicyzmu* (o Liskowie), *Ku czci św. Agnieszki*, *Do Serca Matki Bożej*, *Przez łzy i uśmiechy*, *O nowe ognie Ducha Świętego* (w serii Bibliotheca Carmelitana) i inne.

W latach 1946—1963 ks. H. Weryński był rektorem kościoła św. Agnieszki w Krakowie. Kościół ten odnowił i odmalował, troszcząc się w nim o regularną służbę Bożą. Publikował też swoje kazania w Nowej Bibliotece Kaznodziejskiej. Red.

ORMIAŃSCY TŁUMACZE PISMA ŚW.

W ubiegłym roku Ormianie na całym świecie tak katolicy jak i monofizyci obchodzili uroczyste 1600-lecie urodzin św. Mesropa Masztoca, wynalazcy, względnie twórcy ormiańskiego alfabetu oraz tłumacza Pisma św.

Do ormiańskich tłumaczy Pisma św. zaliczamy św. Mesropa Masztoca i św. Sahaka Wielkiego oraz ich uczniów, jak Hovhana (Jana), który był umęczony za wiarę Chrystusową w Tizbonie, Hovsepa (Józefa) z Vajoc Coro, który przewodniczył na Synodzie w Astisadzje, późniejszego patriarchy ormiańskiego, Hevoniesia kapłan z Vananda, znanego z zachęcania do wojny świętej z Persami w r. 450 (w okresie soboru Chalcedońskiego), Eznika Kohpaci bp, autora książki pt. *Jehdz ahandoc* (Przeciw sektom), Koriuna późniejszego biskupa w Gruzji, autora biografii o św. Mesropie, Hovsepa (Józefa) Pahnaci i Hovhana (Jana) Jekhehaci.

Św. Mesrop zwany Masztocem, urodził się we wsi Hacedag (Taron) dzisiejsza tuercka Armenia w r. 361. Po zapoznaniu się z językiem greckim w Taronie, wysłany został do Antiochii w celu pogłębienia nauki, zwłaszcza języka greckiego i syryjskiego. Po odbyciu nauk przybył do stolicy Armenii, Wyharstapat (dzisiejsze Eczmiadzin) gdzie został zamianowany sekretarzem królewskim. W roku 394 udaje się na pustynię, gdzie prowadzi życie monastyczne, którego celem zasadniczym jest chwala Boża. Wraz ze swoimi towarzyszami na wezwanie ludności prowincji Gohtna prowadził pracę apostołską.

Pod koniec IV wieku Armenia była podzielona na dwie części, zachodnia Armenia była pod panowaniem Bizancjum, której językiem urzędowym był język grecki, wschodnia zaś była pod hegemonią Persów; w niej panowali królowie ormiańscy i używano języka syryjskiego i greckiego, których ślady widoczne były w liturgii. Poza tym alfabet gercki był za skąpy, by mógł oddać wszystkie dźwięki języka ormiańskiego, syryjski zaś nie posiadał samogłosek. To wszystko sprawiało wielki ból Mesropowi i postanowił popracować nad wynalezieniem alfabetu ormiańskiego.

Św. Mesrop udał się z postanowieniem wynalezienia alfabetu ormiańskiego do Sahaka, ówczesnego katolikos, który obiecał mu pomoc w tym przedsięwzięciu. Obaj uczeni mężowie udali się do króla ormiańskiego Wramszauba i przedstawili mu swój zamiar. Król bardzo się ucieszył i zgodził się ich poprzeć, dodając, że jeden z biskupów syryjskich Daniel wynalazł alfabet ormiański. Na polecenie króla wprowadzono alfabet Daniela, Mesrop zaś i Sahak przy pomocy króla utworzyli szkołę, w której zaczęto uczyć alfabetu Daniela. Po krótkim czasie Mesrop spostrzegł, że litery te nie są w stanie oddać wszystkich dźwięków ormiańskich i z rozkazu króla i za zgodą Sahaka udał się z grupką uczniów do miast Edessy i Amid w Syrii, aby pogłębić znajomość języka syryjskiego.

W końcowej fazie swej pracy wyjechał do Samosaty i przy współudziale greckiego kaligrafa Ropanos a nadał znakom swego alfabetu ostateczne formy. Jednocześnie przygotował z pomocą Ropanos a zespół skrybów, którzy mieli się następnie zająć rozpowszechnieniem alfabetu wśród Ormian i tłumaczeniem dzieł greckich.

Po utworzeniu alfabetu i uporządkowaniu go, zabrał się z dwoma uczniami (Janem Ekehaci i Józefem Pahnaci) do tłumaczenia Pisma św., zaczynając od księgi *Przysłów Salomona*.

Święci Mesrop i Sahak przetłumaczyli Pismo św. z tekstu syryjskiego z braku tekstu greckiego. Po dostarczeniu z Bizancjum tekstu greckiego św. Sahak wraz z uczniami sprawdził tekst i zrobił poprawki w tłumaczeniu ormiańskim.

Pismo św. wywarło wielki wpływ na literaturę złotego wieku oraz na narodzie ormiańskim, na jego obyczajach i prawach. Psalmy Dawidowe i błogosławieństwa wypowiedziane przez proroków zajęły miejsce starych tradycyjnych pieśni, książęta zaś i wodzowie zaczęli na wojnach śpiewać psalmy. W szkołach młodzież uczyła się na tekstach Pisma św. czytania i pisania.

Miasto Waharszapat stało się centrum piśmiennictwa i liternictwa ormiańskiej. Nauczano języka ormiańskiego, który dotychczas dominował jako dialekt w dolinie Araratu. Język ten używany był nie tylko w piśmiennictwie, ale także w liturgii. Teraz nazywamy go starormiańskim.

Na zaproszenie króla Albanów i biskupa Jeremiasza Mesrop ułożył alfabet podobny do ormiańskiego. Dotychczas nie znaleziono żadnego rękopisu ani napisów kamiennych.

Oprócz prac apostoelskich Mesrop napisał mowy pt. *Haczaxapatum*, które przypisują niektórzy św. Grzegorzowi Oświecicielowi.

Gdy tymczasem umiera św. Sahak patriarcha w r. 439 we wsi Blur (w rejonie Bagrewand) i został pochowany w Asztiszacie.

Św. Mesrop zaś umarł dnia 17 lutego 440 r. w Waharszacie, jako ten, który położył podwaliny pod piśmiennictwo i słusznie nazwany przez potomnych ojcem literatury ormiańskiej.

700-lecie ŚWIĘTA BOŻEGO CIAŁA

W roku bieżącym upływa siedemset lat od chwili ustanowienia święta ku czci Bożego Ciała. Fakt ten był niewątpliwie ukoronowaniem kultu Eucharystii, który rozwinął się szczególnie w XI i XII wieku.

Dwa cudowne zdarzenia: objawienie bł. Julianny z Retinnes, zakonnicy z Mont-Cornillon koło Leodium i krwawiąca Hostia z Bolsena stały się bezpośrednią przyczyną tego święta¹.

¹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, 214.

Miejscowy biskup Robert de Torotte, za radą Jakuba z Troyes, archidiacona i Hugona, prowincjała OO. Dominikanów, pierwszy zaprowadził w swej diecezji (1246) uroczystość Bożego Ciała². Wkrótce po tym biskup umarł i zarządzenie jego poszłooby prawdopodobnie w zapomnienie, albowiem zaprowadzeniu tego święta wielu było niechętnych, ale Hugo zostawszy kardynałem, zamianowany został legatem w Niemczech i nowe święto po roku 1252 na całym terytorium swej legacji zaprowadził³.

Pomyślniejszym jeszcze dla tego święta było wyniesienie na Stolicę Piotrową Jakuba z Troyes, który obrał sobie imię Urbana IV. Papież ten bullą *Transiturus* z 11 sierpnia 1264 roku ustanowił święto ku czci Bożego Ciała dla całego Kościoła. Rychła śmierć papieża Urbana VI nie była okolicznością sprzyjającą do zaprowadzenia tej uroczystości po Jego myśli, którą przejął znowu kilkadziesiąt lat później Klemens V⁴ (1314) oraz papież Jan XXII, który dokonał urzędowej promulgacji zbioru praw swego poprzednika, gdzie potwierdził i przypomniał zarazem zarządzenie Urbana IV odnośnie do obchodzenia w całym Kościele uroczystości Bożego Ciała. Tak więc faktycznie święto to przyjęło się powszechnie nieco później, choć w szeregu diecezji zachodnich było obchodzone bardzo uroczysto od samego początku swego istnienia.

W XIII wieku ukazało się też kilka oficjów i formularzy mszalnych ku czci Bożego Ciała. I tak sam Urban IV polecił św. Tomaszowi z Akwinu ułożenie takiego oficju⁵.

W tym też czasie rozwinęły się procesje eucharystyczne (teoforyczne). Wzmiankowani zaś już papieże: Klemens V i Jan XXII dołączyli oktawę do tej uroczystości i nakazano przez 8 dni uroczystą procesję z Najśw. Sakramentem odbywać. Podobnie Marcin V, bullą *Inefabile* z 26 maja 1429 i Eugeniusz IV, bullą *Excelentissimum* z 26 maja 1433 r. nadali liczne odpusty wiernym, którzy brali udział w tych procesjach.

W Polsce i na Litwie uroczystość Bożego Ciała wprowadzono na synodzie Piotrkowskim w 1599 roku za Mikołaja Dzierzgowskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego.

Przeciwko tym, którzy gorszyli się i znieśli to święto, Sobór Trydencki tak mówi o jego celu: „Nader słuszną jest rzeczą, że pewne dni święte są ustanowione, w których wszyscy chrześcijanie w szczególności sposób objawiają wdzięczne swe uczucia wspólnemu Panu i Odkupicielowi, za tak niewypowiedziane i boskie dobrodzieństwo, którym oznacza się zwycięstwo i tryumf Jego śmierci. Wypadało, aby zwycięska prawda obchodziła tak tryumf nad kłamstwem i herezją, ażeby jej przeciwnicy wobec takiej świętości i takiej całego Kościoła radości... zawstydzeni, skruszyli się i nawrócili”⁶. Na uroczystość tę, od początku jej istnienia, przeznaczono czwartek po oktawie Zesłania Ducha Świętego. Względ, że rocznica ustanowienia Najśw. Sakramentu, Wielki Czwartek, jako wigilia śmierci Chrystusa Pana, nie jest odpowiednia na święto radości, skłonił zapewne papieża Urbana IV do przeznaczania na cel pierwszego czwartku po trzech największych świętach w roku: Bożego Narodzenia, Wielkiej nocy i Zesłania Ducha Świętego.

Święto to wyróżnia się pośród innych najuroczystszą procesją, w ciągu całego roku, z Najśw. Sakramentem, zaprowadzoną już przez Jana XXII, papieża w 1317 r.⁷. W każdej parafii, a nawet kościele, odbywa się taka

² Tamże.

³ Mansi, XXIII, 1076.

⁴ Hefele VI, 552.

⁵ Por. Martene VI, 358, 365.

⁶ Sess. 13, c. 5.

⁷ Martene, *De antiq. eccl. rit.*, IV, c. 29.

uroczysta procesja, albo w sam dzień Bożego Ciała, albo też inny w czasie „oktawy”. Procesja ta odbywa się poza kościołem, po ulicach i placach publicznych. Od innych procesji wyróżnia się wielką okazałością, z jaką jest odprawiana.

Procesja Bożego Ciała miała w rozmaitych krajach różne formy. O polskich zwyczajach tak pisze m. in. Ks. Prof. Michałak: „Śpiewanie początków Ewangelii podczas procesji z Najśw. Sakramentem tłumaczą liturgiści połączeniem dwóch procesji w jedną: po procesji mającej na celu oddać część Hostii świętej dołączono procesję, której celem było poświęcenie pól i zagród. Dowodem tego może być zwyczaj diecezji śląskiej (dawniej wrocławskiej), że celebrans przed odejściem od stacyjnego ołtarza trzymając w rękach monstrancję śpiewa litanijną prośbę o odwrócenie klęsk i o urodzaje.

W XIV wieku nie było w Polsce zwyczaju śpiewania czterech Ewangelii. Według plockiego Ordinalu (XIV w.) procesja chodziła naokoło kościoła przed sumą przy śpiewie jednego z responsoriów jutrzni; celebrans podczas pochodu niósł Najśw. Sakrament. Wewnątrz kościoła była jak i w inne święta stacja; na stacji śpiewano końcowe zwrotki hymnu: *O salutaris Hostia — Uni trinoque Domino*; po tych zwrotkach celebrans intonował antyfonę *O sacrum convivium* — „O święta Uczto”, po ukończeniu śpiewu celebrans mówił modlitwę do Najśw. Sakramentu.

Procesja ze śpiewem czterech Ewangelii odbywała się już na początku XV w., jak wskazuje dopisek w tymże Ordinalu, uczyniony ręką sekretarza kapituły z lat 1437—1439... Księgi liturgiczne z XVI w. mówią o procesji wychodzącej po sumie na ulice miasta i o śpiewie Ewangelii.

Krakowskie zwyczaje z 1515 r. były następujące: W Boże Ciała po sumie przy śpiewie responsorium szła procesja do kościoła św. Franciszka; tam przy wejściu śpiewano *O sacrum convivium* i modlitwę. Potem przy ołtarzu wielkim celebrans odwrócony do ludu intonował *Ecce panis, In figuris, Bone pastor*. Zaczynano śpiew responsorium i procesja wracała do katedry; śpiewano *Te Deum* i chowano Najśw. Sakrament. Ósmego dnia oktawy po Mszy szła procesja do kościoła Bożego Ciała na Kazimierzu. Zanim weszła do kościoła, obchodziła go wkoło; gdy celebrans umieścił Najśw. Sakrament na ołtarzu, śpiewano *O sacrum convivium* z modlitwą; potem celebrans intonował *Ecce panis, In figuris, Bone pastor*. Ze śpiewem hymnu *Te Deum* wracali do katedry, gdzie śpiewano początki czterech Ewangelii: pierwszą Ewangelię przy ołtarzu św. Bartłomieja, drugą — św. Jana w Oleju, trzecią — św. Wincentego, czwartą — św. Antoniego. Po czwartej Ewangelii chowano Najśw. Sakrament. Pochód ulicami miasta bez wstępowania do kościołów zarządził biskup krakowski kardynał Radziwiłł († 1600).

W Gnieźnie według mszału z 1555 r. szła procesja ulicami miasta; śpiewano cztery Ewangelie. Do kościoła katedralnego przychodziły procesje z innych kościołów z Najśw. Sakramentem i brały udział w procesji katedralnej. Według tego mszału w środę przed świętami, po spożyciu Ciała i Krwi Pańskiej podczas Mszy św., kapłan wkładał Hostię do monstrancji i po Mszy przy śpiewie *O salutaris* lub *Tantum ergo* wynosił monstrancję do zakrystii. Przed nieszporami, gdy celebrans wychodził z Najśw. Sakramentem z zakrystii, stanąwszy we drzwiach intonował *O salutaris* i potem dopiero udawał się do ołtarza.

Taki przepis zachowała Agenda ks. P o w o d o w s k i e g o (15991) i R y t u a ł Piotrkowski (1631)⁸.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

⁸ Por. Ks. J. Michałak, *Zarys Liturgiki*, Płock 1939, 228.

SILVERIO ZEDDA SJ, *La prima lettura di san Paolo*, Torino, 4-a edizione, s. 714.

W ciągu niespełna dziesięciu lat *La prima lettura di san Paolo* doczekała się aż czterech wydań. Każde z nich było powiększane i doskonalone z akrybią charakterystyczną dla autora, cieszącego się dużą powagą zwłaszcza wśród biblistów włoskich. Z jego większych prac wymienić należy, między innymi, cztery książki: *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Analecta Biblica 1), Roma 1952 — rozprawa doktorska, przedstawiona na Papieskim Instytucie Biblijnym; *Preghiera e Apostolato in San Paolo*, Fossano 1961; *Il messaggio spirituale di S. Pietro*, Roma 1962; *I Vangeli e la critica oggi, Dal Cristo della fede al Gesu della storia*, Treviso 1963.

O. Zedda jest od wielu lat profesorem egzegezy Nowego Testamentu w scholastykacie OO. Jezuitów w Chieri koło Turynu. Przez pewien czas był on również przewodniczącym Stowarzyszenia Biblistów Włoskich i jednym z redaktorów *Rivista Biblica Italiana, czasopisma*, które jest organem naczelnym wspomnianego wyżej Stowarzyszenia.

Ze wszystkich publikacji O. Zeddy wykładowcom egzegezy nowotestamentalnej największe usługi oddaje *Prima lettura di San Paolo*.

Oto kilka niewątpliwych zalet tego podręcznika. Jest on w pierwszym rzędzie wyczerpujący: nie ma zagadnień związanych z egzegezą św. Pawła, które by Autor pominął milczeniem lub przesłiznął się ponad nimi unikając zajęcia własnego stanowiska (por. dla przykładu: egzegeza i noty wyjaśniające do Rz 3, 25; 5, 12; 6, 11; 2 Kor 3, 10; Ef 1, 3—5; 1, 5—7). Krytyka tekstu, historia, geografia, krytyka literacka — oto tereny, na które wkracza O. Zedda z jednakowym znanstwem i doświadczeniem długoletniego pedagoga. Zarówno wykładowca, jak i student stwierdza, po kilku konsultacjach książki, że można na nią liczyć. To co student w zakresie wykładu akademickiego na temat św. Pawła wiedzieć powinien, znajdzie na pewno w pracy O. Zeddy.

Z wszechstronnością treściową wiąże się godne podziwu czytanie Autora w literaturze Pawłowej naszych czasów. Żaden większy artykuł dotyczący teologii Pawła nie uszedł uwagi Autora. Bardzo często chodzi zresztą nie o suche notatki bibliograficzne, ale o dość dokładne streszczenie proponowanych przez dzisiejszą egzegezę rozwiązań lub o zajęcie stanowiska wobec teorii, które Autor uważa za mało prawdopodobne.

Parafraza, którą Autor stosuje przy wyjaśnianiu tekstu — zamiast analiz poszczególnych terminów, jak np. w *Internation Critical Commentary* — sprawia, że student początkujący lub niefachowiec po pierwszej lekturze książki O. Zeddy lepiej zrozumie niejedną mało oczywistą tekst św. Pawła. Nie gubiąc się w teoriach, które ostatecznie miałyby doprowadzić czytelnika do najbardziej właściwego tekstu, ma się od razu ów tekst przed oczyma.

Rzecz bardzo cenną stanowi wyraźne, częste uwydatnienie związków między poszczególnymi fragmentami listów św. Pawła. Pozwala to, mimo dygresji nie dających się uniknąć przy dłuższym wykładzie, utrzymać się, zarówno wykładowcy jak i słuchaczowi, ciągle przy zasadniczym wątku myślowym autora natchnionego.

W procesie memoryzacji wyłożonego materiału rzecz to o znaczeniu bardzo doniosłym.

O wartości książki jako pomocy naukowej dla wykładowcy i studenta decydują w pewnej mierze liczne i cenne ekskursy. Przedstawiają one w formie zwięzłej, sprowadzającej się czasem prawie do streszczenia w punktach, materiał egzegetyczno-teologiczny dotyczący wielkich tematów teologii Pawła. Niektóre z nich — jak np. paruzja (89—97), Eucharystia (203—218), usprawiedliwienie (334—349), uniżenie i wywyższenie Jezusa (512—517), biskupi, prezbiterzy i diakoni (554—561) zasługują na wyjątkową uwagę. I znowu z przyjemnością trzeba stwierdzić, że selekcja materiału, nieunikniona przy tego rodzaju skrótownym tarktowaniu obszernych zagadnień, jest bardzo szczęśliwa: rzeczy istotne są dokładnie odróżnione od mniej ważnych; tego, co jest już ogólnie przyjęte w świecie naukowym, nie miesza się z tym, co nie wykracza poza ramy hipotez (zob. dla przykładu ekskurs *L'adozione a figli di Dio* 376—378, zagadnienie, od którego Autor, dzięki uprzednim pracom, stał się już specjalistą).

Dobrze to również, że *Lettura di san Paolo* zaczyna się od krótkiego przeglądu Dziejów Apostolskich oraz od zwięzłego szkicu życia św. Pawła. Wiadomo bowiem, jak ważną rolę przy interpretacji listów Pawła stanowią dane chronologiczne oraz rozmieszczenie w czasie i przestrzeni teologicznych wypowiedzi Pawła.

Nowość wprowadzona po raz pierwszy do czwartego wydania polega przede wszystkim na tym, że dotychczas istniejące trzy tomy połączono w jeden, trochę „opasły” co prawda, ale wygodniejszy niż trzy oddzielne książki. Związki treściowe pomiędzy poszczególnymi listami Pawła domagają się bardzo często równoczesnego wertowania książki w jej początkowych i końcowych partiach.

Poza tym trochę skomplikowane, zbyt może rozbudowane indeksy z poprzednich wydań, zastąpiono w wydaniu czwartym jednym skórowidzem teologiczno-systematycznym, którego poszczególne części są jednak na tyle wyspecjalizowane, że wyczerpują główne zagadnienia.

Wreszcie kursywę, którą były drukowane w poprzednich wydaniach teksty Pisma św. zastąpiono obecnie czcionką tłustą, co również należy uznać za pewne udoskonalenia.

W stosunku do poprzednich wydań najbardziej została wzbogacona część dotycząca Dziejów Apostolskich oraz listu św. Pawła do Rzymian; przy tym ostatnim obszerniejsza jest obecnie bibliografia dotycząca struktury listu, wzbogaciły się noty dotyczące tekstu Rz 6, 12—23.

Tom, aczkolwiek wielki, nie naraża się jednak na zarzut nieprzydatności do nauczania seminaryjnego. W rzeczywistości książka zawiera przecież prawie kompletny tekst wszystkich listów Pawła, co oczywiście nie jest mankamentem metodologicznym, ale przeciwnie, wielkim ułatwieniem dla czytelnika. Krótko mówiąc, praca O. Zeddy posiada wszystkie zalety, żeśli nie podręcznika, to na pewno cennej pomocy do zrozumienia listów św. Pawła. Przewyższa zarówno dobry w swym rodzaju, lecz nazbyt zwięzły tomik J. Cantinat, *Les Epîtres de saint Paul expliquées*, Paris 1960, jest o wiele lepsza od analogicznych partii *Praelectiones biblicae* Simona-Prado.

M. C. MATURA, OFM, *Le Qahal et son contexte culturel*, Montreal 1962.

Drugi Sobór Watykański stał się między innymi także pobudką dla wielu teologów do głębszych badań nad licznymi problemami, stanowiącymi tematykę tegoż Soboru. Nie ulega wątpliwości, że najważniejszym problemem omawianym na soborze jest Kościół. Z tej też racji wielu profesorów nie tylko prywatnie, ale i publicznie na licznych zebraniach i oficjalnych zjazdach zajmuje się szczegółowo analizą tego zagadnienia.

Oceniana w tej chwili praca, O. Matury, profesora Studium Teologicznego OO. Franciszkanów w Montrealu, jest potwierdzeniem tezy, postawionej przeze mnie na początku. Jest to właściwie referat, wygłoszony na *XVII^e reunion annuelle de l'Accebac*, wydany drukiem w zbiorowym wydawnictwie pt. *L'Eglise dans la Bible*, Desclée de Brouwer 1962.

Praca ta zasługuje nie tylko na krótką recenzję, ale również na głębszą analizę i pozytywną ocenę. Autor omawia w niej bardzo aktualny problem, który można by zamknąć w fascynującym pytaniu: Czy Kościół istniał już w Starym Testamencie? Wywody Autora dotyczą analizy filologicznej słowa: qahal, które LXX przetłumaczyła przez: ekklesia, a nasze polskie teksty Pisma św. oddały przez termin: Kościół. Z kolei analizuje kontekst, w którym słowo qahal jest użyte i jakie ono w różnych miejscach Pisma św. ma znaczenie.

Autor stwierdza, że w St. T. słowo qahal powtarza się w formie czasownika 42 razy, zaś w formie rzeczownika 128 razy. Jako czasownik oznacza: zbierać się, albo zwołać zebranie, czyjś rozkazu. Jako rzeczownik występuje nieraz zamiennie z rzeczownikiem edah-, który oznacza także zebranie, lecz nie zawsze w odniesieniu do ludzi. Idąc po linii rozumowania różnych słowników hebrajskich, porównywanych z innymi słownikami języków wschodnich Autor dochodzi do wniosku, że qahal, jako rzeczownik ma podwójne znaczenie: albo oznacza aktualnie odbywające się zebranie, zwykle zwołane z czyjś rozkazu, albo oznacza gminę, wspólnotę lub stowarzyszenie, niekoniecznie zwołujące swoich członków na zebrania.

W przeważającej ilości wypadków, w Biblii to słowo jest użyte w znaczeniu aktualnie odbywającego się zebrania. Najważniejszą jednak kwestią jest to o jakie tu chodzi zebranie? Wyjawszy nieliczne miejsca u proroków, przeważnie u Ezechiela, a także w niektórych psalmach, gdzie qahal oznacza zebrania świeckich, nieraz nawet grzeszników. Biblia posługuje się tym terminem niemal wyłącznie na oznaczenie zebrań w celach religijnych. Takie zebrania zwykle powiązane są w jakiś sposób z Bogiem-Jahwą, z arką przymierza, względnie ze świątynią. Dlatego też często noszą one nazwę: qahal Jahwe- zebrania Jahwy.

W tym samym też znaczeniu używa tego terminu, LXX, która w swoim tłumaczeniu, chociaż na oznaczenie qahal używa nieraz słowa: synagoge, to jednak najczęściej oddaje qahal przez termin ekklesia. Występuje to zawsze w kontekście kultowym i świętym co terminowi ekklesia nadaje jeszcze bardziej religijnego znaczenia.

Rozważając kontekst w którym qahal najczęściej występuje O. Matura dochodzi do wniosku, że najliczniej używają tego słowa autorzy ksiąg Powt. Pr, oraz Kronik, a zatem księgi podające najwięcej opisów związanych z religijnym życiem Izraela. Trzeba tu jeszcze dorzucić, że i księga Joz też używa tego terminu w znaczeniu zebrań religijnych, co nie jest wydarzeniem nadzwyczajnym, jeśli się weźmie pod uwagę, z jak wielkim szacunkiem sam Jozue odnosił się do Pięcioksięgu.

Qahal — zebranie, zgromadzenie w celach religijnych, zdaniem O. Matury miało cztery elementy składowe: Przede wszystkim musiało być

zapowiedziane i zwołane z czyjegoś rozkazu, w obecności Jahwe (ta obecność była rozmaicie symbolizowana: świątynia, arka, ogień itp.), potem odczytywano na nim pewne przepisy prawa, które lud akceptował, a na końcu składano ofiarę. Ciekawe jest, że jeśli kiedyś na którymś zebraniu brakło jednego z wyżej wymienionych elementów składowych, to nie mogło na nim nigdy braknąć ofiary. Rola ofiary na takich zebraniach jest zawsze pierwszorzędną.

Jeśli zatem w qahal St. Testamentu można widzieć obraz Kościoła, to przede wszystkim akcent główny jest tu położony na ofiarę. Dlatego kończy Autor swoją pracę ciekawym stwierdzeniem: *W istocie Kościół nie jest nigdy tak doskonałym Kościołem, jak wtedy, gdy zwołany i zgromadzony przez wezwanie apostołskie, słuchając opowiadania o Dobrej Nowinie, o zbawieniu, czujny w obecności Słowa Wcielonego, świątyni Boga Żywego i doskonałej ofiary celebrował Eucharystię — ofiarę Nowego i Wiecznego Przymierza.*

Przez takie nakreślenie i naświetlenie zagadnienia Autor ma w zupełności rację. Stary Testament czytany obecnie od strony nie tyle faktów historycznych, które nam przekazuje ile od strony myśli religijnej, którą zawiera dostarcza nam jak zawsze cennych uwag w coraz to ciekawszym świetle komentujących Nowy Testament.

Na pochwałę Autora trzeba tu jeszcze zaznaczyć, że praca jego jest zupełnie nowa i oryginalna. Niektóre myśli rzucone na ten temat przez L. K. Smidta w *Theol. Wörterbuch z. N. T.*, czy przez P. Ternanta w *Vocabulaire de Theol. Biblique*, czy nawet uwagi ks. prof. Kwiatkowskiego w jego *Apologetyce Totalnej* (Warszawa 1962) są tylko marginesowe i nie traktują zagadnienia dogłębnie. Myślę, że warto, się pokusić o to, by wszystkie teksty St. T., w których termin qahal występuje dokładnie przeanalizować w ich kontekście logicznym i teologicznym a wtedy postawiony przez Autora w tytule jego pracy problem nabierze napewno nowego i jakże pożytecznego oświetlenia. Praca warta wszelkiego wysiłku. Nie podjął się jej O. Matura, ale to nie leżało w jego zamiarach.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

YVES CONGAR, *Le Mystère du temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de Genèse à l'Apocalypse*, (Lectio Divina, 22) Paris 1958, Ed. du Cerf.

Problem świątyni stanowi po dzień dzisiejszy przedmiot wielu studiów i badań. Książka Yves Congara jest nową próbą wszechstronnego ujęcia tego zagadnienia i z tego względu zasługuje na specjalne wyróżnienie. Tajemnicę świątyni można zrozumieć tylko na tle historii zbawienia. Dlatego też Y. C. usiłuje stwierdzić, jak wygląda realizacja zbawczej obecności Bożej w przedstawieniu poszczególnych ksiąg Pisma Św.

Całość pracy podzielona jest na dwie części. Część pierwsza poświęcona jest problemowi obecności Bożej w tekstach Starego Testamentu. Swoje rozważania autor zaczyna od czasów patriarchów. Pomija on etap pierwszych rodziców, chociaż wydaje się, że już ten okres był zapowiedzią Bożej obecności wśród ludzi. Opowiadanie o raju wyraźnie maluje zażyłość pierwszych rodziców z Bogiem. Podobnie jest przedstawiony Henoch i Noe (Rdz 5, 21—24). W okresie patriarchów Bóg nie miał jeszcze przybytku zbudowanego na ziemi. Ukazywał się tylko w wyjątkowych sytuacjach. Te okazyjne „spotkania” patriarchów z Bo-

giem były jednak jakimś zapoczątkowaniem obecności Bożej na ziemi. Stare teksty używają tutaj formuły, której Y. C. specjalnie nie podkreśla, mianowicie: *Bóg ojca* (Rdz 32, 5) *Boże ojca mego Abrahama i Boże ojca mego Izaaka*, (Rdz 43, 23) — *Bóg ojca waszego*; (Rdz 49, 25) — *Bóg ojca twego*. Zwrot ten jest jednak bardzo charakterystyczny dla okresu patriarchów. Świadczy on o ścisłych związkach łączących protoplastów Izraela z Bogiem.

W czasach Mojżesza Jahwe w jakiś szczególniejszy sposób zamieszkał pośród narodu wybranego, by go uświęcać i prowadzić w jego wędrówce do Ziemi Obiecanej. Znakiem tej obecności był przybytek Mojżeszowy.

Dużo uwagi autor poświęca prorocत्वu Natana (2 Sm 7). W prorocत्वie tym Y. C. dostrzega wizję królestwa dawidowego, które w pełni zrealizuje się w Chrystusie. Dalszy etap rozwoju prorocत्वa z 2 Sm 7, Y. C. znajduje w nauce proroków. Świątynia jerozolimska zostanie zniszczona, lecz mimo to Jahwe będzie łączony ze swym ludem. Stanie się zaś to dzięki świątyni nowej, duchowej (Ez 11, 26).

Historia zbawienia zapoczątkowana w Starym Testamencie doznaje swego wypełnienia w osobie i dziele Chrystusa. Świątynia jerozolimska została zastąpiona przez osobę Chrystusa. Sam Chrystus stał się prawdziwym mieszkaniem Boga między ludźmi, prawdziwą świątynią Bożą. Świątynią tą jest On sam, Kościół przez Niego założony i każdy członek Kościoła z osobna.

Ostatni etap na drodze objawienia tajemnicy obecności Bożej na ziemi stanowi Apokalipsa (21, 22). Mówi ona o podwójnej świątyni: ziemskiej i niebieskiej. Święty Jan widzi niebieską świątynię poprzez obraz świątyni jerozolimskiej. Jest to świątynia zrealizowana w wieczności Bożej, gdy będą nowe niebo i nowa ziemia.

Tak w ogólnym zarysie przedstawia się zasadnicza treść tej niezmiernie ciekawej książki. Odnacza się ona bogactwem nowych myśli i syntetycznym ujmowaniem zagadnień. Zrozumienie wywodów autora ułatwią czytelnikowi dołączone do pracy ekskursy, szczególnie ten, który zestawia chronologię świąt i tekstów dotyczących świątyni. Szczególna wdzięczność należy się autorowi za próbę znalezienia idei Kościoła jako instytucji zbawczej przez Boga zamierzonej, przepowiedzianej i zrealizowanej.