

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 2

ROK XVIII

1965

Ks. Stanisław Łach, Lublin

PSALM I BŁOGOSŁAWIENSTWO MOJŻESZA (Pwt 33, 1—29)

1 Oto błogosławieństwo, które wypowiedział Mojżesz, mąż Boży, do synów Izraela przed swoją śmiercią. 2 On powiedział:

Jahwe przyszedł ze Synaju
i od Seiru zabłysnął,
od Faran płonął
i przyszedł¹ do Meriba przy Kadesz²
dla nich z południa³ do Aszdot⁴.

3 Ojciec⁵ miłujący pokolenia⁶,
wszyscy święci są w ręku twoim,
oni poszli⁷ za twoimi stopami⁸
a On ich unosi na Swych skrzydłach⁹

4 On¹⁰ nam ogłosił Prawo,
dziedzictwo społeczności Jakuba.

¹ Hebrajskie wyrażenie 'ātāh tj. przyszedł (TM), LXX, Wulgata, Targum Onkelosa czytały 'itōh tj. z nim.

² LXX, Wulgata mają: z mnóstwem świętych, wokalizując inaczej od TM hebrajski tekst: w(e) 'itōh ribbot qodesz.

³ Dosłownie brzmienie TM jest: po jego prawicy.

⁴ Wyrażenia TM 'eszdāt jest różnie wyjaśniane ('esz tj. ogień i aramejskie dāt tj. prawo). Współcześni uczeni robią różne koniektury, najlepiej wydaje się uznać ów wyraz za nazwę miejscowości.

⁵ TM ma: 'af zaś Pięcioksiąg Sam. ma 'ab tj. ojciec.

⁶ LXX ma: On opiekuje się swoim ludem.

⁷ Nieznanego znaczenia słowo hebrajskie tukkū zostało poprawione zgodnie z kontekstem na hāl(e)kū tj. poszli.

⁸ TM ma: za nogą jego.

⁹ Wydaje się najlepsza koniektura, jaką czyni K. Budde, poprawiający tekst jiššah middabrōtēkā na w(e)jisza'em b(e)'ebrotō tj. On ich unosi na swych skrzydłach.

¹⁰ TM i LXX ma Mojżesz, ale ogólnie się przyjmuje, że mamy tu dittografię wyrazu następnego (na własność).

- 5 On tam jest królem Jeszuruna,
gdy zebrali się książęta ludu,
a także pokolenia Izraela.
- 6 Niech żyje Ruben i niech nie umiera
i niech potomstwo jego będzie liczne¹¹
- 7 A oto, co mówi o Judzie:
Wysłuchaj o Jahwe głosu Judy
i zaprowadź go do swego ludu!
Jego ręce niech walczą za niego,
bądź mu pomocą przeciw jego nieprzyjaciołom.
- 8 A o Lewim mówił:¹²
Twoje Tummim i Twoje Urim człowiekowi, którego umiłowałeś¹³
i którego doświadczyłeś w Massa
i na którego narzekałeś u wód Meriba,
- 9 on to rzekł o swym ojcu
i o swej matce: Nie znam ich!
On nie znał braci swoich,
a także barci swoich nie poznał!
Strzegli bowiem Twego słowa
i pilnowali Twego przymierza.
- 10 Nauczają Twych postanowień Jakuba
i Twego prawa Izraela
składają kadzidło dla Twoich nozdrzy
ofiary doskonałą na Twoim ołtarzu.
- 11 Błogosław, o Jahwe, jego moc
i uczynił miłymi dzieła jego rąk,
uderz w biodra jego nieprzyjaciół
i tych, którzy go nienawidzą, aby nie powstałi.
- 12 O Benjaminie powiedział:
Drogi jest dla Jahwe i mieszka w spokoju obok niego,
a On otacza go zawsze Swoją opieką
i pozwala mu przebywać w Jego ramionach.
- 13 A o Józefie mówił:
Jego ziemia błogosławiona przez Jahwe
przez hojność niebieskiej rosy¹⁴
i przez leżącą w głębi przepaść wodną,
- 14 przez płodów słońca
i przez hojność owoców księżyca,
- 15 przez pierwociny gór starodawnych
i przez znakomitość pagórków wieczystych,

¹¹ TM ma *mispar* tj. liczba, liczebny, które Wulgata przełożyła błędnie *parvus in numero* tj. nieliczny.

¹² LXX dodaje: Dajcie Lewiemu.

¹³ Dosłownie w TM: Twych upodobań.

¹⁴ Targum Onkelosa zamiast *mittal* tj. rosy ma: *me'al* tj. z góry.

16 przez urodzajność ziemi i tego, co ona posiada.
I oby łaskawość tego, który mieszka¹⁵ w krzaku,
spłynęła na głowę Józefa
i na czoło wyniesionego ponad braci.

17 On Józef jest cielcem¹⁶, cześć jemu,
jego rogi są dwoma rogami bawołu,
a uderzy nimi na narody
i na najodleglejsze krańce ziemi:
Takie są tysiące Efraima
i takie są tysiące Manasses.

18 O Zabulonie mówił:
Bądź szczęśliwy w twoich podróżach,
a ty Isacharze w twoich namiotach!

19 Niech zapraszają ludy na górę¹⁷,
tam składają ofiary sprawiedliwe,
ponieważ cieszą się¹⁸ obfitością morza
i bogactwami ukrytymi w piasku.

20 O Gadzie mówił:
Błogosławiony, który dał Gadowi przestrzeń,
jako lwica odpoczywa,
rozszarpuje ramię, a nawet trzaskę¹⁹,

21 wybrał dla niego pierwociny kraju,
ponieważ część wodza została mu zastrzeżona²⁰,
przeto idzie na czele narodu:
Wypełnił sprawiedliwość Jahwe
i Jego postanowienie dotyczące Izraela.

22 O Dan mówił:
Dan jest lwiaćkiem,
które przybiegło z Basan.

23 O Neftalim mówił:
Neftali nasycony życzliwością
i obsypany błogosławieństwami Jahwe,
Jego dziedzictwem²¹ zachód²² i południe.

24 O Aserze mówił:
Błogosławiony Aser między synami!
I oby był uprzywilejowany między braćmi
i oby zanurzał swą nogę w oliwie!

¹⁵ LXX ma: który ukazał się.

¹⁶ TM ma: *szoro* tj. jego cielcem, ale może to jest archaiczny *nomi-nativus*. LXX Pięcioksiąg Sam. i Peszitto mają: pierworodny jego ojca.

¹⁷ LXX ma inną lekcję: oni niszczą ludy i tam je zwołujcie.

¹⁸ TM brzmi: *junaqû* tj. karmią.

¹⁹ Lub: ramię, nozdrza i trzaskę.

²⁰ LXX ma: wodzowie ludu zebrali się, Wulgata zaś ma: *quod in parte sua doctor* (tj. Mojżesz) *esset repositas*.

²¹ Tego wyrażenia brak w TM, ale jest w LXX, Wulgacie i u Sym-macha.

²² TM, Wulgata i LXX ma: morze.

- 25 Oby twoje twierdze²³ były z żelaza i miedzi
i oby twa moc²⁴ trwała tak długo, jak twe dni!
- 26 Nie ma równego Bogu, o Jeszurun!
On jedzie poprzez niebiosa ku twemu wspomożeniu
i poprzez chmury ku twemu wywyższeniu!²⁵
- 27 Bóg starodawny jest ucieczką,
którą stanowią ramiona wiekuiste!
On przepędzi nieprzyjaciela przed tobą
i powie: Zglądź!
- 28 A Izrael spoczywa w spokoju,
źródło Jakuba pozostaje na boku,
w kraju zboża i moszczu,
pod niebiosami spuszczającymi rosę.
- 29 Błogosławiony jesteś Izraelu i któż ci jest równy,
ludu zwycięski przez Jahwe,
Który Swą tarczą broni Cię
i Który Swym mieczem wywyższa Cię.
Twoi nieprzyjaciele pierzną przed Tobą,
a ty pójdiesz po ich szczytach!²⁶

Po pieśni Mojżesza, wzywającej Izraelitów do wierności zawar-temu przymierzu z Jahwe (Pwt 32, 1—43), a przed opisem śmierci Mojżesza (Pwt 34, 1—10) znajduje się bez związku z kontekstem psalm i włączone weń błogosławieństwo Mojżesza dla dwunastu pokoleń izraelskich. Psalm ma charakter hymnu wojennego na cześć Jahwe i wykazuje pokrewieństwo z pieśnią Debory (Sdz 5, 1—32), czy Ps 68.

1. Aczkolwiek nie można wytłumaczyć włączenia błogosławieństw do psalmu, co spowodowało jego przepołożenie, to jednak pokrewieństwo tych utworów jest tak wielkie, że powszechnie uważa się, że powstały one w tym samym niemal czasie. Niezwykle trudną jest rzeczą bliższe ustalenie czasu powstania obu tych utworów. Wśród uczonych, zajmujących się tą kwestią, można by wyróżnić trzy główne opinie. Jedną z tych opinii, reprezentowaną przez F. M. Crossa, D. N. Freedmanna²⁷, E. Parkera²⁸, H. Junkera²⁹, utrzymuje, że utwory te powstały w XI wieku, a spisano je w X wieku przed Chr. na dworze króla Dawida, czy Salomona, gdyż mają posiadać znaczne analogie z literaturą ugarycką i z czasami sędziów.

²³ Przekład LXX i Wulgaty ma: obuwie (calceamentum).

²⁴ Wyrażenie TM *dob'eka* nieznanego znaczenia przełożyła LXX przez siła twoja, co zakłada lekcję hebrajską *m(e)'odekā* do jego wywyższenia.

²⁵ TM ma lekcję *b(e)ga'wato* tj. wywyższeniu, ale Kittel proponuje poprawkę *b(e)ga'awat(e)ka* tj. ku twemu wywyższeniu.

²⁶ LXX i Wulgata mają inne brzmienie: *et tu eorum colla calcabia*.

²⁷ *The Blessing of Moses*, JBL 68 (1948) 191—210.

²⁸ *Deuteronomy (The Interpreter's Bible)*, New York 1953, 2, 527.

²⁹ *Deuteronomium (Echter Bibel)* Würzburg 1952.

Opinię tę należy odrzucić, gdyż w omawianym utworze brak po pokoleniu Rubena wzmianki o pokoleniu Symeona. Widać z tego, że w czasach powstania tego utworu pokolenie Judy wchłonęło pokolenie Symeona, osłabione przez walki z sąsiadującymi z nim od południa Edomitami. A nastąpiło to dopiero po podziale Izraela na dwa królestwa, kiedy to i królestwo północne z racji politycznych popierało Edomitów w ich walkach z królestwem judzkim.

Biegunowo przeciwną opinię wypowiedział niedawno R. Tourna y³⁰, który znów na podstawie pokrewieństwa tego utworu z księgą Ezechiela, drugą częścią Izajasza i Pwt 1, 1—4, 40 przypuszcza, że powstał on tuż przed zakończeniem niewoli babilońskiej.

Drogą pośrednią idzie ogół uczonych z C. Steurnagel³¹ na czele, którzy znów utrzymują, że psalm i błogosławieństwo miały powstać w królestwie północnym w czasie największego jego rozkwitu za panowania Jeroboama II (784—744). Na to wskazuje swoista treść błogosławieństw, jak pominięcie pokolenia Symeona, rzekome zaznaczenie słabości pokolenia Judy (por. w. 7), a wychwalanie pokolenia Efraima i Manasses (por. w. 17).

Ale opinia ta aczkolwiek ma, jak się wydaje, uzasadnienie w niektórych wierszach błogosławieństw, to jest trudna do pogodzenia z innymi wierszami błogosławieństw, a zwłaszcza z tymi (por. w.w. 8—11), w których jest mowa o błogosławieństwach pokolenia Lewiego, skupiającego się głównie koło świątyni jerozolimskiej. Pochwała tego pokolenia wskazywałaby raczej na czasy po Jeroboamie II i po upadku Samarii, kiedy to lewici razem z emigrantami z królestwa północnego i z trzeźwiejszymi mężami królestwa południowego myśleli o ratowaniu zagrożonego jahwizmu przez poparcie reformy pobożnego króla Ezechiasza i przez pogodzenie się Judy z rozproszonym Izraelem. Wyraźnie na taką sytuację polityczną zda się wskazywać apel pisarza biblijnego do pokolenia Judy, mający na celu nie tyle zwrócenie się jego do Izraela, ale raczej pospieszenie Izraelowi z pomocą. Oto odnośne słowa:

*Jego (tj. Judy) ręce niech walczą za niego,
bądź mu pomocą przeciw jego nieprzyjacielom (w. 7b).*

Nie można i dlatego w słowach modlitwy, aby się Juda zwrócił do swego ludu, widzieć aluzji do separacji Judy od Izraela, gdyż taka idea jest obca całemu tzw. dziełu deuteronomistycznemu (Pwt — 4 Krl), aby za separatystę uważać Jude, a nie Izraela. A ponadto Juda cieszył się obietnicą, uczynioną Dawidowi przez Natana, że dom jego będzie panował w Izraelu po wszystkie wieki. Księgi królewskie,

³⁰ *Le Psaume et les Benedictions de Moise*, RB 65 (1958) 181—217.

³¹ C. Steurnagel, *Deuteronomium (Handkommentar zum AT)* (Göttingen 1900, 95, Por. A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, Kopenhagen 1952, 52.

opisujące dzieje obydwóch królestw, aczkolwiek nie pomijają milczeniem różnych występków Dawida i jego potomków, to jednak z sympatią opisują ciągłość dynastii Dawida w przeciwieństwie do Izraela, gdzie na przestrzeni jego dziejów było aż dziesięć dynastii.

Z błogosławieństw zaś skierowanych do Benjamina wynika, że pokolenie Benjamina mieszka spokojnie na swoim terytorium, a to dzięki opiekuńczej pomocy Jahwe, przebywającego w pobliżu posiadłości tego pokolenia (por. w. 12). Jest to niewątpliwie aluzja do pobliskiej świątyni Jahwe w Jerozolimie, która jeszcze nie została zburzona.

Wprawdzie słuszość mają uczeni, gdy utrzymują, że autor utworu jest związany z królestwem izraelskim, zwłaszcza z przodującym tam pokoleniem Józefa. Wychwala bowiem bogactwo ziemi tego pokolenia (por. w.w. 13—16) i jego czyny wojenne (por. w. 17), ale z tych samych pochwał nie można jeszcze wnioskować, aby autor musiał pisać w czasach wielkiego dobrobytu u tego pokolenia. Całkiem dobrze mógł też o tym pisać i w czasie klęski swego narodu, gdyż wtędy lepiej niż kiedykolwiek uzmysławia sobie cały naród wartość dóbr, jakie zostały utracone. Tym więcej należy to przyjąć w naszym utworze, gdzie pisarz słowa swoje włożył w usta Mojżesza. W tego rodzaju utworach, jak to występuje w pseudoepigramach pozabiblijnych właściwego autora, a zwłaszcza czas jego twórczości poznaje się nie z tych głównych obrazów, którym świadomie nadaje się piętno starożytności, ale z ubocznych mało znaczących obrazów. Wydaje się nam, że w błogosławieństwie pokolenia Józefa takim właśnie obrazem zdradzającym czas powstania tego utworu jest modlitwa autora zawarta w w. 16bc:

*I oby łaskawość tego, który mieszka w krzaku,
wplynęła na głowę Józefa.*

Zastanawiające jest tu, że pisarz biblijny, modląc się za pokolenie Józefa, zwraca się nie do Jahwe, wspomagającego Izraelitów nie w ich niedawnych walkach z Kananejczykami, ale do Jahwe, który mieszka w krzaku, z którego ukazał się Mojżeszowi, aby go powołać w ciężkich czasach ucisku Izraelitów do wyprowadzenia ich z niewoli egipskiej.

2. W. 1 omawianego błogosławieństwa Mojżesza, był prawdopodobnie dodany dopiero w czasach niewoli, gdyż Mojżesz jest w tym wprowadzeniu nazwany ulubionym terminem w kołach kapłańskich „mężem Bożym” (Por. 1 Krn 23, 14; Ezdr 3, 2; Ps 90 itp.).

Sam zaś psalm (w w. 2—5) zaczyna się opisem teofanii Jahwe, który zjawia się swemu ludowi w różnych miejscowościach półwyspu synajskiego. Na oznaczenie tych teofanii używa autor psalmu coraz to mocniejszych wyrażań, jak przyjść, zabłyszczyć, płonąć, aby zaznaczyć przez to porównanie Jahwe do słońca, że Bóg objawiwszy

się Mojżeszowi na Synaju, a później tamże i całemu ludowi wybranemu, nie przestał się opiekować dalej Izraelem. Opieka ta towarzyszyła niby słońce całej podróży Izraelitów po pustyni. Szczególniejszym blaskiem zabłysła koło Seir na granicy kraju Edomitów, gdzie Jahwe mimo długoletniej niewierności przebaczył Izraelitom i pozwolił im udać się do Ziemi Obiecanej (Pwt 2, 2). A przed tym jeszcze większym blaskiem ujawniła się łaskawość Jahwe dla Izraela w Paran położonym w pobliżu Kadesz Barnea (Por Lb 13, 3. 16; Pwt 1, 16), gdzie to lud izraelski niepomny znaków działanych przez Boga w Egipcie i na pustyni uległ panice, jaką szerzyli wysłani przez Mojżesza wywiadowcy i nie chciał iść dalej do Ziemi Obiecanej. Spotkała ich wprawdzie zasłużona kara, 40-letnia tułaczka po pustyni, ale i łaska, bo po karze nastąpiło spokojne przejście Izraelitów przez wschodnie granice spokrewnionych z nimi narodów, jak Edomitów, Moabitów i Ammonitów oraz pokonanie Amorejczyków, mieszkających w Zajordanii i przybycie do wrót właściwej Ziemi Obiecanej, do Przedjordanii. Również o łaskawości Jahwe dla Izraela świadczy ostatni sztych w. 2, mający niejasne wyrażenie *'eszdat*, który to sztych Wulgata przełożyła: *in dextra eius ignea lex*, dzieląc wyraz *'eszdat* na dwa wyrazy *'esz* tj. *ogień* i *dat* tj. *prawo*. Za tą interpretacją poszedł Jacob ben Chajim³², a z nowszych E. Dhorme³³. W takiej interpretacji byłoby podkreślone, że Jahwe nie tylko opiekował się Izraelitami, ale dawał im także prawa, którymi wyróżniali się od innych narodów, mogąc mówić ze świętą dumą: *Czyż jest inny jakiś naród wielki, który miałby prawa i przykazania tak sprawiedliwe, jak to prawo?* (Pwt 4, 8).

Aczkolwiek sens tego tłumaczenia jest bogaty i potwierdzałby wpływ emigrantów izraelskich na powstanie tego utworu przez użycie aramejskiego wyrazu *dat*, zapożyczonego od sąsiadujących z nimi Aramejczyków, zamiast hebrajskiego wyrazu *tôrah* na oznaczenie prawa, to jednak należy go raczej odrzucić, gdyż myśl tę wyraża dopiero w. 4. Ponadto wydaje się, że lepiej harmonizuje z kontekstem interpretacja, która uważa hebrajskie wyrażenie *'eszdat* za lekko zmienioną nazwę stoków tj. *Aszdot*, pasma górskiego *Pisgah* (dz. Rudjm — el Heri). To też należy odrzucić też lekcję LXX (tj. *a po prawicy jego aniołowie z nim*), czy koniektury uczonych, poprawiających lekcję na *'esz joqedet* (ogień błyszczący) itp., a przychylić się do opinii F. M. Abela³⁴, który uważa *Aszdot* za ostatni etap postojów Izraelitów przed przejściem rzeki Jordan (Pwt 3, 17).

³² *Biblica rabbinica edita cura Jacobi ben Chajim*, Venetiis 1524—1525 l. c.

³³ *La Bible, L'Ancien Testament*, Paris 1956, 608 mający: *a sa droite le feu de la Loi pour eux*.

³⁴ *Geographie de la Palestine*, Paris 1938, 2, 69. Por. J. Simons, *Geographical and Topographical Texts of the OT*, Leiden 1959, 170, 190, 238, 304.

Wiersz tedy drugi przez wyliczenie całego szeregu miejscowości od Synaju do Aszdot ma za zadanie podkreślić opiekę Bożą nad Izraelem. Raz objawiała się ona w przychodzeniu z pomocą Izraelowi, a drugi raz w syłaniu kar na ten naród, by nimi przywieść go do wierności przyrzeczonej pod Synajem w zawartym tam przy mierzu.

Jeszcze wyraźniej tę myśl podkreśla mimo całej swej niejasności w. 3, gdzie nawet Jahwe przynajmniej według brzmienia Pięcioksięgu Samarytańskiego nazwany jest ojcem³⁵ wszystkich pokoleń izraelskich i to ojcem miłującym. Wulgata hebrajski wyraz *'ammim* przełożyła przez *populus* tj. narody pogańskie. Paralelizm jednak w następnym sztychu tego wiersza domaga się, aby je przełożyć przez pokolenia, gdyż w ten sposób wyrazowi „pokolenia” odpowiadać będą „wszyscy święci” (tj. cały Izrael). Inaczej motywuje Wulgata w dwóch następnych sztychach opiekę Bożą nad Izraelem, a inaczej TM. Według Wulgaty o tej dobroci ma świadczyć prawo, jakie otrzymali Izraelici od Jahwe i Ziemia Obiecana, jaką im Jahwe dał w posiadanie. Według zaś lekcji TM, która wymaga pewnej korektury, Jahwe okazał swą miłość Izraelowi przez to, że był jego przewodnikiem w wędrówkach po pustyni, a nadto troskliwym opiekunem, który na kształt orła zaprawiał go do trudów podróży. Trzeba tylko za A. Clamerem³⁶ poprawić nieco tekst, czytając *hal(e)kû* tj. poszli zamiast *tukkû*, którego to słowa pochodzenia, a jeszcze bardziej sensu jest trudno ustalić³⁷. W tak poprawionej lekcji mielibyśmy aluzję do najstarszych tekstów historycznej tradycji Pięcioksięgu (JE), gdzie jest mowa o słupie obłoku i ognia, już to jako znaku łaskawej obecności Jahwe wśród Izraela, już to jako symbolu wodza, kierującego pochodem ludu wybranego³⁸. Metaforę, przedstawiającą opiekę Jahwe nad Izraelem w trosce orła nad małymi pisklętami, otrzyma się, gdy się lekcję TM zmieni na wyrażenie: *podniósł ich na skrzydłach swoich*. Korektura ta odpowiada czasom króla Ezechiasza, gdyż niedawno podobnej metafory użył E(lchista) przy utrwalaniu w obecnej formie dawnego opowiadania o przymierzu synajskim (Wj 19, 4 por. Pwt 32, 11). Znana była ta metafora i w królestwie judzkim (Iz 31, 5) i była symbolem opieki Bożej (Por. Rt 2, 12; Ps 17, 8; 36, 8; 91, 4; Mt 23, 37).

Po zaznaczeniu w w. 3, że Izraelici szli za Jahwe jako za swym przewodnikiem i wodzem, w w. 4 dodaje autor biblijny, że Jahwe

³⁵ Por. A. Marchel, *Abba Père*, Rome 1963, 89.

³⁶ *Levitique, Nombres, Deuteronomie* (La Sainte Bible) Paris 1940, 732.

³⁷ J. T. Milik. Bb 38 (1957) 253 wyprowadza to słowo z arabskiego tematu t-k-k zmiażdżyć, E. Dhorme x (dz. cyt.) z aramejskiego tematu s-k-k poniżyć, zaś E. J. Cross — D. N. Freedmann (art. cyt.) od tematu m-n-k tj. pochylić się.

³⁸ Z tradycji J: Wj 13, 21; 14, 19b; 19, 9; 34, 5; Lb 11, 25, zaś z tradycji E: Wj 14, 19a. 20. 24; 19, 9; 34, 5; Lb 11, 25. 12. 5. 10.

przewodził swemu narodowi głównie przez prawo, jakie mu polecił zachowywać. Prawo to ustanowiło z Izraela, społeczności Jakuba, jeden naród, naród Jahwe. Dało to początek teokracji Jahwe w Jezrunie (hebr. *biszurûn*) tj. w Izraelu (Por. Pwt 32, 15), czy co jest podobniejsze stał się Jahwe *Jeszurunem* czy to przez uwolnienie Izraelitów z niewoli egipskiej (Wj 15, 18), czy to przez poddanie starszych i całej społeczności izraelskiej warunkom przymierza synajskiego (Wj 19, 3—8; 24, 7). Wyrażenie *Jeszrun* ukute na kształt Zabulun zachodzi w Pwt 32, 15 i u Iz 44, 2. Wywodzi się z wyrazu *jaszar* tj. sprawiedliwy i jest jakby zachętą Izraelitów do ufności w Bogu, że im odda sprawiedliwość.

3. Na tych wspomnieniach o dobroci Jahwe, osnutych na początkowej fazie historii Izraela, urywa się psalm i zaczyna się błogosławieństwo Mojżesza dla poszczególnych pokoleń izraelskich. Wydaje się, że i ten przeskok do innego tematu, był zamierzony. Chciał przez to autor biblijny przypomnieć dobroć Bożą okazywaną wszystkim pokoleniom Izraela. Jest trudno dziś ustalić, czy Mojżeszowe błogosławieństwo pokoleń izraelskich istniało przed powstaniem omawianego psalmu w obecnej formie, czy też nie zostało nieco zmienione przed włączeniem go do psalmu, aby lepiej uwydatnić w nim opiekę Bożą nad pokoleniami. Jest bardzo prawdopodobne, że dokonano pewnych adaptacji, zwłaszcza w błogosławieniu tych pokoleń, z którymi autor był ściślej związany. I tu mielibyśmy przynajmniej częściowe wyjaśnienie proporcjonalnie najdłuższych życzeń dla pokolenia Józefa z racji specjalnej roli, jaką te pokolenia spełniały w królestwie północnym i dla pokolenia Lewiego z racji roli, jaką mu wyznaczyła religijna reforma króla Ezechiasza.

Jak w Rdz 49, 3—4 błogosławieństwo Jakuba zaczęło się od Rubena, tak też i błogosławieństwo Mojżesza najpierw zwraca się do pokolenia Rubena (w. 6). Życzy mu autor życia i wielkiej liczebności (hebr. *mispar*). Życie jest dobrem, szczególnie cennym w Pwt (4, 1. 33. 42; 5, 3. 24. 32; 6, 2. 16. 20. 24; 8, 1. 3; 16, 20; 19, 4—5; 20, 16; 30, 15—19), a co później rozwinęli inni autorzy biblijni, a zwłaszcza autorzy ksiąg mądrościowych³⁹. Widać z tego życzenia, że Rubenicy już w okresie sędziów nieliczni, gdyż niewielki ich był wkład w walki z Kananejczykami (por. Sdz 5, 15) dalej maleli w liczbie i w znaczeniu. Pokolenie to zajmujące część Zajordanii na wschód od Morza Martwego, a na północ od rzeki Arnon (Joz 12, 8—12), ucierpiało dużo jako pokolenie graniczne od Moabitów i Ammonitów (Iz 15—16), a po upadku królestwa izraelskiego miało chyba najmniej emigrantów w stolicy królestwa judzkiego w Jerozolimie, którzy by myśleli z resztą narodu o ratowaniu zagrożonego jahwizmu.

³⁹ L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient*, Münster 1926, 29 ns.

Dlatego nic dziwnego, że autor biblijny wiożył w usta Mojżesza życzenia dla pokolenia Rubena, aby nie umarli i aby byli liczni.

Po udzieleniu błogosławieństwa pokoleniu Rubena z kolei wypowiada autor błogosławieństwo nad pokoleniem Judy (w. 7). Ma ono charakter modlitwy skierowanej do Jahwe, aby wysłuchał głos Judy i zaprowadził go do jego ludu. Autor życzy Judzie, aby Jahwe użył go za narzędzie przyścia z pomocą całemu Izraelowi i wywalczenia mu utraconej niepodległości.

Zgodnie z całą księgą Powtórzonego Prawa poemat wiele miejsca poświęca pokoleniu Lewiego (w.w. 8—11). W przeciwieństwie do błogosławieństwa Jakuba dla Lewiego (Rdz 49, 5—7) autor mówi bardzo przychylnie o tym pokoleniu. Uważa to pokolenie za uprzywilejowane przez Jahwe za swe przywiązanie doń, zwłaszcza w Massa i Meriba (Ps 81, 8 i Ps 95, 8), pod Horebem (Wj 32, 25—27), a przede wszystkim w Baal Peor (Lb 25, 7), gdzie lewici zgnetli apostazję, nie mając względu nawet na najbliższe osoby z rodziny.

Za to oddanie się sprawom Jahwe zostały im powierzone trzy funkcje. Jedną z nich, to wyciąganie losu przy pomocy tzw. *Urim* i *Tummim*, nie mającego odpowiednika poza Izraelem. Inną funkcją lewitów było nauczanie prawa i stosowanie go do konkretnych okoliczności. Z ich nauki zrodził się aktualny kodeks deuteronomistyczny, czy też Prawo świętości. Jako zaś trzecią funkcję lewitów wylicza autor składanie kadzidła, które po zaprowadzeniu centralizacji kultu za czasów panowania Ezechiasza zostało powierzone, jak i składanie innych ofiar wyłącznie lewitom⁴⁰. Błogosławieństwo pokolenia Lewiego kończy się (w. 11) modlitwą do Jahwe, aby używał mocy temu pokoleniu i uczynił miłymi wszystkie jego funkcje, a ponadto dopomagał mu odnosić zwycięstwa nad wszystkimi wrogami.

Odmienne też od błogosławieństwa Jakuba w Rdz 49, 27 ujął autor naszego utworu błogosławieństwo pokolenia Benjamina. Nie jest ono już tu przedstawione jako wilk, który pożera swoją zdobycz przez cały dzień zarówno rano, jak i wieczorem, a co odpowiada czasem sędziów (Sdz 3, 15—20; 5, 14) czy pierwszego króla Saula (I Sm 9, 1), ale jako pokolenie ciche i pragnące spokoju (w. 12). Życzy mu przeto autor spełnienia tego pragnienia, aby mogło spokojnie spędzić życie u boku Jahwe, w pobliżu jego świątyni na Syonie. Tę zaś opiekę Jahwe winny mu przypominać wznoszące się na jego terytorium pagórki, podobne do wyciągniętych ramion Jahwe nad tym pokoleniem (Por. Ps 125, 1).

Wiele natomiast podobieństwa posiada błogosławieństwo dla Józefa i jego dwóch synów wypowiedziane przez Jakuba w Rdz 49, 25b—26 z błogosławieństwem pokolenia Efraima i Menassesa przekazanym przez Mojżesza w Pwt 33, 13—17. Autor wychwala urodzajność ziemi Józefa, spowodowaną obfitymi deszczami i rosą z góry

⁴⁰ Por. E. Wright, *The levites in Deuteronomy*, VT 4 (1954) 325—330.

oraz licznymi potokami, zasilanymi znajdującą się pod ziemią przepaścią wód. Przepaść znajdująca się w głębi ziemi jest tu przedstawiona jako zwierzę leżące i rozciągnięte. Na tej to urodzajnej ziemi rosną różnego rodzaju płody potrzebujące dużo słońca do swego rozwinięcia się i różne inne płody, które wymagają sporo wilgoci do osiągnięcia należytej dojrzałości. A ziemia Józefa jest urodzajna cała, nie wyłączając gór starodawnych i pagórków wieczystych. To określenie gór i pagórków ma swe źródło w poglądach starożytnych Hebrajczyków, że góry zostały stworzone osobno i naprzód, aby służyły za fundament ziemi (Por. Ps 90, 2; 104, 8; Am 4, 3). Poeta wyraża nadzieję, że i na przyszłość łaskawość Jahwe, który ukazał się Mojżeszowi w krzaku gorejącym (Por. Wj 3, 2—6) spływać będzie na „głowę” Józefa i na „czoło” wyniesionego ponad braci. Wyrażenie hebrajskie *nazir* oznaczające dosłownie oddzielony, poświęcony, jest uważane za aluzję do królów północnego państwa izraelskiego. Raczej jednak ma ono tu znaczenie wyniesionego ponad inne pokolenia. Aczkolwiek bowiem pierwszy król izraelski Jeroboam pochodził z pokolenia Efraima (Por. 3 Krl 11, 26), czyli Józefa, to już następna dynastia zapoczątkowana przez Baasę była z pokolenia Isachara. Nieznane jest nam bliżej pochodzenie dynastii Omrydów i Jehu, z której wywodził się Jeroboam II. Jest też i to możliwe, że pewne brzmienie błogosławieństwa pokolenia Józefa jest przeróbką jakiegoś hymnu kultycznego, używanego w świątyni samarytańskiej, a powstałego w zależności od literatury ugaryckiej. Takie bowiem wyrażenia, jak „niebieska rosa”, „hojność ziemi”, „na głowę”, czy „na czoło”, spotyka się w ugaryckim poemacie Anat (2, 39; 4, 87; 6, 15—16). Porównanie Józefa do cielca i do bawołu mającego długie i silne rogi, którymi zadaje cios swym nieprzyjaciółom, jest częste na Wschodzie.

Pokolenie Zabulona i Issachara otrzymują wspólne błogosławieństwo Mojżesza (w.w. 18—19), zarówno ze względu na swe przywiązania z synami Lii, a także z racji podobnej sytuacji geograficznej. Pokolenie Zabulon, jak i w Rdz (49, 13) mieszka na wybrzeżu i żyje z wypraw handlowych, pokolenie zaś Issachar, mieszkając na nizinie Ezdrelon, ciągnie znaczny dochód z opłat tranzytowych przejeżdżających karawan (Por. Rdz 49, 14). Pomiędzy tymi terytoriami wznosiła się góra, gdzie usadowił się w przeszłości (Sdz 4, 12) kult Jahwe, w którym uczestniczyły sąsiednie pokolenia. Jest dyskutowane, czy tą górą jest Hermon, czy Karmel, czy też Tabor, co wydaje się najprawdopodobniejsze.

W błogosławieniu pokolenia Gada (w.w. 20—21) mieści się najpierw podziękowanie Jahwe za to, że dał Gadowi obszerne terytorium, nazwane przestrzenią lwicy, gdyż umie on obronić posiadaną zdobycz (Por. Lb 32, 34—36; Joz 13, 24—28). Nazwane też jest to terytorium częścią wodza, która u beduinów stanowiła czwartą część

zdobyczy. Według przekładu LXX nazwa ta ma mieć swe źródło w przydzieleniu Gadowi tego terytorium na zebraniu wodzów, a według przekładu Wulgaty pochodzi ona stąd, że na tym terytorium złożono Mojżesza, co jednak nie ma podstaw, gdyż góra Nebo względnie Fasga, gdzie Mojżesz umarł, należała do terytorium pokolenia Rubena. Raczej tę nazwę wodza zawdzięcza pokolenie Gada i swemu strategicznemu położeniu swego terytorium i temu, że i w zdobyciu Przedjordanii szło na czele innych pokoleń izraelskich (Joz 4, 12).

W przeciwieństwie do Rdz 49, 17, gdzie Dan jest porównany do węża na drodze i do zmiży na ścieżce, kąsającej konia w nogę przewożącego jeźdźca, to w Pwt 33, 20—21 pokolenie Dana jest porównane do lwiatka z Basan. Jest to bez wątplenia aluzja do przesiedlenia się Danitów do Laisz, położonego około 20 km na północ od jeziora el Hule, którzy tej nazwie Laisz (tj. lew) nadali też nazwę Dan.

W błogosławieństwie Neftalego (w. 23) jest mowa o bogactwach terytorium tego pokolenia, zamieszkałych między Libanem a jeziorem Genezaret. Trudność w tym błogosławieństwie stanowi trzeci sztych, podając wymiary jego terytorium, morze i południe. Pokolenie Neftali sięgało jeziora (morza) Genezaret jedynie od południa, dlatego wyrazowi „morze” w tym sztychu należy nadać sens „zachód”. Mielibyśmy tedy podaną w tym błogosławieństwie granicę północno-wschodnią terytorium pokolenia Neftalego.

Ostatnie błogosławieństwo dotyczy pokolenia Aszera (w.w. 24—25). Terytorium tego pokolenia obejmuje wybrzeże morza od Akki do Tyru i posiada bogate sady oliwkowe. Było ono przedmiotem też różnych inwazji nieprzyjacielskich. To też autor biblijny życzy temu pokoleniu dobrego uzbrojenia po wszystkie dni jego życia.

4. Po udzieleniu błogosławieństw jedenastu pokoleń, autor w.w. 26 znów nawiązuje do w. 5 i nazywa powtórnie Jahwe, *Jeszurunem* tj. Bogiem sprawiedliwym i wyraża nadzieję, że jedzie On poprzez niebiosy, aby zadać klęskę nieprzyjaciołom swego narodu (Wj 15, 11; Iz 19, 1; Nh 1, 3; Ps 18, 11; 68, 5). Izrael winien zawsze ufać Jahwe i nigdy nie popadać w małoduszność (w. 27), bo ucieczką jego są „ramiona wiekiście”, tj. Wszchemoc Boża, gotowa zawsze interweniować, aby zbawić Izraela (Por. Ps 46, 2; 121, 4).

Ponadto (w. 28) wyraża autor nadzieję, że Jahwe dalej będzie udzielał swemu ludowi zboża, moszczu i rosy. Słowa te przywodzą na myśl błogosławieństwo Izaaka, udzielone Ezawowi (Rdz 28, 39) przekazane przez tradycję J(ahwisty). Jest znamienne, że i w dziele deuteronomistycznym rosa jest symbolem błogosławieństwa Bożego, jak znów brak rosy jest znakiem przekleństwa Bożego (2 Sm 1, 21 por. Pwt 7, 13; 11, 14; 12, 17, 14, 23; 18, 4; 28, 5).

Psalm kończy się (w. 29) proklamacją na cześć Izraela, który ma

swe źródło w Jakubie (por. w. 28b) i który znajduje w Jahwe swą potężną pomoc. Jahwe jest bowiem tarczą, która broni Izraela od nieprzyjaciół i równocześnie jest mieczem, który mu zapewnia zwycięstwo. W popłochu pierzchną oni przed Izraelem, a Izrael jako zwycięstwo zdobędzie to, co oni teraz zajmują. LXX i Wulgata tę samą ideę zwycięstwa wyraziły innym obrazem, a mianowicie, że Izrael położy zwycięską stopę na karku swych nieprzyjaciół. Rzeźby asyryjskie często przedstawiają zwycięzców ze stopami na grzbiecie zwyciężonych.

Tak to tedy analiza treściowa psalmu i błogosławieństw Mojżesza wykazuje prawdopodobieństwo powstania tego utworu po upadku Samarii, czyli jest on współczesny Księdze Powtórzonego Prawa w jej obecnej formie. Jest to też bardzo prawdopodobne, że tak psalm jak błogosławieństwa są dziełem jednego autora, co jednak nie wyklucza istnienia w liturgii poszczególnych jakichś części tego utworu. Jedności utworu dowodzi nie tylko podobieństwo stylu, struktury, ale i podobieństwo myśli. Wiersz 5c znakomicie wprowadza do błogosławieństw pokoleń. Cały utwór ma wiele podobieństw z Księgą Powtórzonego Prawa i jak ona jest przepojony duchem wierności Jahwe i Jego przymierzu.

Lublin

Ks. STANISŁAW ŁACH

Ks. Ryszard Karpiński, Rzym

NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W NOWYM TESTAMENCIE Mt 5, 32 i 19, 9

Powszechnie jest znana zasada nierozzerwalności małżeństwa, głoszona przez Chrystusa Pana (Mt 9, 6 n; Mk 10, 11 n; Łk 16, 18; por. też I Kor 7, 10 n; Rzym 7, 2 n; Ef 5, 25—32). Są jednak w Ewangelii św. Mateusza dwa zdania, które mają pewną klauzulę: z *wyjątkiem przyczynny rozpuszty*. W tekście greckim brzmi ona w 5, 32: *παρεκτος λόγου πορνείας* w 19, 9 *μή ἐπι πορνεία*. Pozornie wydaje się, że zdania te stanowią jakiś wyjątek od zasady nierozzerwalności małżeństwa w Nowym Testamencie. Klauzula ta jest poważnym problemem dla egzegetów¹.

¹ Jest to prawdziwy *crux interpretum*, jak go nazwał w swoim artykule A. Allgeier, *Die Crux interpretum im neutestamentlichen Ehescheidungsverbot*, Ang 20 (1943) 128—142. Liczną literaturę na ten temat podaje w przypisach J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Bruges 1959. W literaturze polskiej brak opracowań tego tematu poza: Ks. K. Cieśliński, *Nierozzerwalność małżeństwa w świetle Pisma świętego*, Aten. kapł. 17 (1926) 344—363; 433—451; 18 (1926) 36—47; 113—128; 377—394; 467—484; Ks. B. Janowski, *Dookoła tzw. „klauzul rozwodowych” pierwszej Ewangelii* (Mt 5, 32; 19, 9), Rocz-i teol.-kan. 3 (1956) 401—414.

KRYTYKA LITERACKA

Krytyka tekstu nie podaje żadnych zastrzeżeń co do autentyczności słów greckich klauzuli z 5, 32. Natomiast w wierszu 19, 9 niektóre rękopisy starożytne mają wstawioną klauzulę z 5, 32. Zamiast tę można wytłumaczyć dopiskiem kopisty, który chciał wprowadzić jednolite brzmienie tej wstawki².

Niektórzy egzegeci twierdzą, że obie klauzule pochodzą od św. Mateusza, który pisał swoją Ewangelię dla Żydów. Mając na względzie potrzeby pierwotnego Kościoła, Ewangelista dodał klauzule, aby w ten sposób złagodzić kategorię naukę Chrystusa i nawiązać do Prawa Mojżeszowego (Powt. Pr. 24, 1)³. Wydaje się jednak, że opinia ta jest zbyt śmiała. Trudno przypuścić, aby uczeń z taką swobodą referował naukę swojego Mistrza. Przecież klauzula zmienia zupełnie sens całego zdania i stoi w sprzeczności z całą nauką Jezusa⁴.

Pierwsza klauzula jest umieszczona w relacji Kazania na Górze, w trzeciej antytezie: o cudzołóstwie. Druga ma bardzo ważny kontekst uprzedni. Wiersze 19, 1—8 referują dyskusję faryzeuszów z Panem Jezusem na temat rozwodu. W Starym Testamencie mąż miał prawo oddalić żonę swoją, gdy ta nie znalazła łaski w oczach jego dla jakiejś sprośności (Powt 24, 1). Wśród faryzeuszów toczył się od dawna spór o to, jak należy rozumieć to wyrażenie *jakaś sprośność*. Szkoła rabbięgo Szammaja rozumiała to wyrażenie jako rzecz nieczystą, tj. grzech cudzołóstwa. Szkoła Hillera była bardziej liberalna pod tym względem i tłumaczyła całe wyrażenie jako *cokolwiek przynoszącego wstyd*⁵.

Faryzeusze trzymali się zasadniczo interpretacji szkoły Szammaja, ale w praktyce dość często stosowano egzegezę szkoły Hillera. Z tym problemem zwrócili się do Chrystusa Pana (Mt 19, 3; Mk 10, 2). Jednak Pan Jezus w odpowiedzi nie poparł żadnej opinii, lecz odwołał się do Pisma św., do faktu stworzenia pierwszych ludzi i ustanowienia małżeństwa (Rodz 1, 27; 2, 24) i dodał: *Co Bóg złączył, człowiek niech nierozłącza* (Mt 19, 6 b). Odpowiedź Pana Jezusa wyraźnie wskazuje na to, że małżeństwo jest instytucją monogamiczną i nierozzerwalną, ustanowioną przez Pana Boga w raju i dlatego człowiek nie może zrywać węzła małżeńskiego. Faryzeusze

² Por.: J. Dupont, d. c., s. 82, dop. 2.

³ Zdanie to głosi J. Dupont, d. c., s. 81—82; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburger NT, Regensburg³ 1956, s. 103; M. Zerwick, VD 40 (1962) 99; A. Tafi, *Excepta fornicationis causa* (Mt 5, 32) *Nisi ob fornicationem* (Mt 19, 9) VD 26 (1948) 26.

⁴ Por.: J. M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1923, s. 369.

⁵ H. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. I, München² 1956, s. 313.

zapytali dalej: *Dlaczego więc Mojżesz nakazał dać jej list rozwodowy i opuścić?* (w. 7). W odpowiedzi Chrystus zwraca uwagę, że to nie był nakaz tylko pozwolenie, dane narodowi izraelskiemu ze względu na przewrotność serc (w. 8).

Po tej dyskusji wygłosił Pan Jezus sentencję o nierozzerwalności małżeństwa (Mt 19, 9). Zaczyna się ona od słów: *A ja wam mówię...*, podobnie jak inne antytezy z Kazania na Górze (Mt 5, 22. 28. 32. 39. 44).

Chociaż w egzegezie Nowego Testamentu panuje pogląd, że grecki tekst Ewangelii św. Mateusza zależy w jakimś stopniu od św. Marka, to jednak w tym wypadku lepiej odpowiada żydowskiemu sposobowi myślenia tekst św. Mateusza. Św. Marek i Łukasz opuścili klauzule, ponieważ pisali do chrześcijan nawróconych z pogaństwa. Św. Łukasz opuścił też całą dyskusję z faryzeuszami. Zostawił tylko zdanie o nierozzerwalności małżeństwa (16, 18). Św. Paweł w I Kor 7, 10 n mówi o separacji, ale nie podaje jej przyczyn.

Jak widzimy krytyka tekstu mówi nam, że klauzule są autentyczne. Kontekst i miejsca paralelne referują, że małżeństwo według nauki Chrystusa Pana jest nierozzerwalne. Jak należy wobec tego rozumieć klauzule?

OPINIE DOTYCZĄCE NIEROZERWALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA WEDŁUG TEKSTU Mt 5, 32 i 19, 9

Ponieważ trudno jest zrozumieć właściwy sens warunku restrykcyjnego Mt 5, 32 i 19, 9, dlatego powstał cały szereg opinii, usiłujących wyjaśnić ten problem. Zapoznajmy się z najważniejszymi.

1. *Opinia tradycyjna*⁶ utrzymuje, że Chrystus Pan wprowadził nowe pojęcie rozwodu, który nie zrywa węzła małżeńskiego. Przyczyną takiego rozwodu jest *πορνεία*, tłumaczona jako cudzołóstwo. Klauzula jest wyjątkiem, odnoszącym się tylko do pierwszej części zdania, mówiącej o przyczynach rozwodu, tzn. mężowi wolno opuścić żonę w przypadku, gdy ta popełni cudzołóstwo. Nie ma natomiast żadnego wyjątku w stosunku do drugiej części zdania, mówiącej o skutkach rozwodu. W ten sposób Jezus zmienił żydowskie pojęcie rozwodu. Żadnej ze stron po takim rozwodzie nie wolno zawierać nowego małżeństwa, ponieważ istnieje nadal poprzedni węzeł małżeński. Taki „rozwód” otrzymał później nazwę separacji⁷. Zwolennicy tej opinii powołują się również na wypowiedź św. Pawła, który referuje naukę „Pana” — I Kor 7, 10 n.

⁶ Przez egzegetów jest nazywana inaczej „klasyczna”, a przez protestantów katolicką.

⁷ Por. J. Knabenbauer — A. Merk, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum*, Parisii³ 1922 (*Cursus Script. Sacrae*) cz. I, s. 279—283; H. Simon — Dorado G., *Novum Testamentum*, t. I, Taurini 1955, s. 535; J. Dupont, d. c., s. 157.

Opinia tradycyjna sięga swoimi początkami do pierwotnego chrześcijaństwa. Taki sposób rozumowania znajdujemy już w „Pasterzu” Hermasa⁸, u św. Justyna⁹, Atenagorasa¹⁰, Teofila Antiocheńskiego¹¹, Tertuliana¹², i Klemensa Aleksandryjskiego¹³. Orygenes pisze, że niektórzy rektorzy kościołów, wbrew prawu Pisma św. zezwalają żonie za życia męża na nowy ślub. Wyraźnie zaznacza, że jest to praktyka przeciwna Pismu św. i prawu, ustalonemu na początku¹⁴. Przed Soborem Nicejskim nic nie pozwala na przypuszczenie, że Kościół Katolicki interpretował klauzulę, jako upoważniającą do zerwania samego węzła małżeńskiego w tym sensie, żeby przynajmniej strona niewinna mogła zawrzeć ponowne małżeństwo¹⁵.

Później niektórzy Ojcowie zezwalają na rozwód w przypadku cudzołóstwa i na zawarcie nowego małżeństwa przez stronę niewinną. Należą do nich na Zachodzie: św. Hilary z Poitiers¹⁶, św. Kromazjusz z Akwilei¹⁷ i św. Ambroży¹⁸. Na Wschodzie tego samego zdania byli: Asteriusz z Amazei¹⁹, Laktancjusz²⁰ i Epifaniusz²¹.

Oficjalna nauka Kościoła była jednak przeciwna temu nauczaniu. Jako przykład możemy przytoczyć uchwały synodu z Elwiry (kan. 9) i z Arles (kan. 10)²², naukę papieży św. Syrycjusza (384—399)²³ i Innocentego I (401—417)²⁴.

Na Wschodzie nie brak również obrońców nierozzerwalności węzła małżeńskiego bez żadnego wyjątku, np. Wiktor Antiocheński²⁵, św.

⁸ *Pastor*, Mandatum IV, 1, 6, zob. wyd. Pisma Ojców Kościoła (tłum. Ks. A. Lisiecki), t. I, Poznań 1924, s. 320.

⁹ *Apologia*, I, 19, PG 6, 349.

¹⁰ *Legatio pro christianis*, 33, PG 6, 968. Tekst Mt. 19, 9 cytowany przez niego nie zawiera klauzuli, być może, że opuścił ją celowo. Por.: J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948.

¹¹ *Ad Autolycom*, III, 13, PG 6, 968.

¹² *Adversus Martionem*, IV, 34, PL 2, 472, por.: J. Delezer, *de indissolubilitate matrimonii iuxta Tertulianum*, Anton 7 (1932) 441—464.

¹³ *Stromatum*, II, 23, PG 8, 1095.

¹⁴ *Com. in Matth.*, t. XIV, 16, PG 13, 1246.

¹⁵ Por.: J. P. Arendzen, *Ante Nicene Interpretations of the Saying on Divorce*, JTS 20 (1919) 241; J. Perrone, *De matrimonio christiano libri tres*, t. III, Leodium 1861, s. 221—243.

¹⁶ *Com. in Matth.*, IV, 22, PL 9, 939.

¹⁷ *Tract. IX in Matth.*, PL 20, 351.

¹⁸ *In Epist. b. Pauli ad Corinth. primam*, PL 17, 217.

¹⁹ *Homilia V in Matth.* 19, 3, PG 40, 227.

²⁰ Pochodzi z Zachodu, ale pisze na Wschodzie, *Divinae instit.* VI, 23, *Epitome*, 17, PL 6, 719, 1080. Por.: A. Vaccari, *Il divorzio nei Vangeli*, CC 107 (1956, 2) 357.

²¹ *Adversus haereses*, II, 1, PG 41, 1026.

²² *Mansi* II, 7, 471.

²³ *Epist. ad Hincmericum*, Ep. Tarac., 4, 5, *Mansi* III, 657.

²⁴ *Epist. ad Expurium Tolosanum Episc.* 12.

²⁵ *Com. in Mc* 10, 1—12; por.: P. Palazzini, *Indissolubilità del matrimonio e divorzio*, EncCatt, t. VI, col. 1836.

Jan Chryzostom²⁶, lecz przede wszystkim na Zachodzie tradycja jest niezmienna. Przedstawicielem jej jest św. Hieronim²⁷, którego niektórzy egzegeci uważają za autora opinii tradycyjnej²⁸. Wydaje się jednak, że jest to pogląd niesłuszny, ponieważ, jak to już zostało wykazane, i przed Hieronimem w tym samym znaczeniu tłumaczono klauzule z Ewangelii św. Mateusza.

Opinię tradycyjną spotykamy dalej we wszystkich epokach dziejów Kościoła, chociaż były i głosy jej przeciwne²⁹. Potwierdzeniem tej opinii jest również oficjalne stanowisko Kościoła na Soborze Florenckim³⁰ i Trydenckim³¹ oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego³². Jednak dotychczas Kościół nie określił sensu egzegetycznego Mt 5, 32 i 19, 9. Dlatego możliwości badań nie przestała istnieć, oczywiście w granicach dogmatu o nierozzerwalności małżeństwa.

Należy jeszcze dodać, że opinię tradycyjną reprezentuje duża liczba egzegetów katolickich³³. Ostatnio jednak egzegeci odnoszą się z pewną rezerwą do tej opinii i są skłonni do przyjęcia nowych rozwiązań. „Rehabilitacją” tej opinii zajął się J. Dupont³⁴. Jednak praca jego, mimo wielu zalet, została oceniona bardzo krytycznie³⁵.

Najpoważniejszy zarzut, jaki przytacza się przeciwko tej opinii, to anachronizm. Pojęcie separacji nie było znane wśród słuchaczy Chrystusa Pana. Gdyby chciał On wprowadzić nowe pojęcie rozvodu, musiałyby je dłużej objaśnić swoim słuchaczom. Św. Paweł gdy mówi o separacji, używa innych terminów: *μη χωρισθηνα* aby żona nie odłączała się od męża i *μη αφεναι* aby mąż nie opuszczał

²⁶ *De libello repudii*, PG 51, 221.

²⁷ *In Matth.* 19, 9, III, 19, PL 26, 140.

²⁸ Np.: H. Simon — G. Dorado, d. c., t. I, s. 535; D. Buzy, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris² 1946 (Bible de Pirot-Clamer), s. 67; M. J. Lagrange, d. c., s. 105; F. Prat *Jésus Christ*, t. II, Paris⁶ 1933, s. 85, dop. 1.

²⁹ Np. decyzje synodu w Vermerie (756 r.) i Compiègne (757 r.), które były owocem kompromisu pomiędzy nauką kościelną i cywilną. Były to jednak ustawy partykularne, nie obowiązywały nigdy całego Kościoła i dlatego nie można czynić odpowiedzialnym Kościół za błędy jakiegoś biskupa — por.: P. Palazzini, a. c., col. 1837.

³⁰ *Decretum pro Armenis*, r. 1439, Denzinger 702.

³¹ Ses. XXIV, can. 7, Denzinger 977; por.: J. Dupont, d. c., s. 115—122.

³² Can. 1129 o separacji z powodu cudzołóstwa, can. 1013 § 2 — najważniejsze cechy małżeństwa: jedność i nierozzerwalność.

³³ Zob.: J. Dupont, d. c., s. 138, dop. 1.

³⁴ *Mariage et divorce dans l'Évangile, Matthieu 19, 3—12 et parallèles*, Bruges 1959, s. 239.

³⁵ Negatywnie ustosunkowali się do tej pracy m. in.: M. Zerwick, *De matrimonio et divortio in Evangelio*, VD 38 (1960) 193—212; M. É. Boismard, RB 67 (1960) 463 n; T. Worden, Scr 12 (1960) 271—276. Pozytywnie oceniają pracę J. L. D'Aragon, ScEcc 12 (1960) 271—276; L. M. Orrieux, LumVi 50 (1960) 131—140; G. Schelberg, SchwKirch 39 (1960) 481—483.

żony (I Kor 7, 10 n). Tymczasem użyte przez Pana Jezusa ἀπολύειν oznacza rozwód w ścisłym tego słowa znaczeniu³⁶.

Również trudno uwierzyć, aby słowo πορνεία oznaczało tu cudzołóstwo, podczas gdy w innych miejscach Septuaginty i Nowego Testamentu tego rodzaju występki jest oznaczony przez μοιχεία. Zarówno w wierszu 5, 32 jak i w 19, 9 mamy dwukrotnie użyte to słowo³⁷. Natomiast πορνεία i pokrewne πορνείειν, πορνή, πόρνος występują w Piśmie świętym aż 159 razy (105 w Starym i 54 w Nowym Testamencie) i oznaczają: prostytutkę, nierząd (fornicatio), bałwochwalstwo oraz małżeństwo zawarte wbrew przepisom Prawa³⁸.

Opinia tradycyjna łączy warunek restrykcyjny z Mt 19, 9 z problemem postawionym przez faryzeuszów w 19, 3, a przez to z wyrażeniem *éréwat dabar*. Wydaje się jednak, że Chrystus nie chciał tymi trzema słowami rozstrzygnąć dyskusji, która przez dłuższy czas toczyła się wśród faryzeuszów. Wiersze 4—8 tegoż rozdziału wskazują na to, że Jezus powołuje się na prawo *ustanowione na początku*, a zrywa z przepisami prawa Mojżeszowego³⁹.

Przeciwko opinii tradycyjnej przemawia również i to, że praktyka kościelna, jako powód separacji uznaje nie tylko cudzołóstwo⁴⁰.

Posługując się rozumowaniem zwolenników tej opinii można też wyciągnąć wniosek, że Jezus nauczał również o małżeństwach fałszywych: *Jeśli kto oddali żonę swoją i poślubi inną...* Ponieważ oddalona żona jest związana węzłem małżeńskim z pierwszym mężem, stąd nowe małżeństwo zawarte przez męża z inną niewiastą jest nieważne⁴¹.

Zarzuty te decydują o tym, że dzisiaj egzegeci raczej skłonni są do nowych rozwiązań tego problemu.

2. Opinia protestancka. Kościół prawosławny w swojej teologii naucza, że cudzołóstwo jest przyczyną rozwodu rzeczywistego, po którym strony mogą zawierać nowe związki małżeńskie. Nauka ta opiera się na tekstach Mt 5, 32 i 19, 9⁴². Opinii tej bronią również egzegeci protestancy. Ponieważ nie ma klauzuli rozwodo-

³⁶ Por.: K. Staab, *Das Evangelium nach Matthäus*, (Echterbibel), Würzburg 1958, s. 34.

³⁷ Por.: F. Prat, d. c., s. 85, dop. 1; Ks. B. Jankowski, a. c., s. 404.

³⁸ A. Alberti, *Matrimonio e divorzio nella Bibbia*, Milano 1962, s. 64—96.

³⁹ Por.: M. Zerwick, a. c., s. 211; T. Worden, a. c., s. 58.

⁴⁰ Ks. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie*, t. I, Warszawa 1956, s. 433.

⁴¹ Skbro pierwszy czasownik — „oddalić” nie oznacza prawdziwego rozwodu, to i drugi — „poślubić” konsekwentnie nie może oznaczać prawdziwego małżeństwa — por.: M. É. Boismard, a. c., s. 464; Ks. St. Grzybek, *RuBib 14* (1961) 178 n.

⁴² M. Gordillo, *Compendium Theologiae Orientalis*, Romae² 1939, s. 126 n; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, t. III, Parisiis 1930, s. 459; A. Catoire, *Le divorce d'après l'Eglise orthodoxe*, *Échos d'Orient* 14 (1911) 169.

wej w tekstach paralelnych i u św. Pawła, wobec tego niektórzy z krytyków liberalnych uznali ją za interpolację i wyprowadzili wnioski, że pochodzi ona od samego Ewangelisty, który był pod wpływem pierwotnej praktyki kościelnej⁴³.

Taki pogląd jest jednak tylko w sferze przypuszczeń. Opinia stoi w sprzeczności z innymi tekstami Nowego Testamentu. Gdyby rzeczywiście Chrystus zezwolił na rozwód w przypadku cudzołóstwa żony, wtedy nauka Jego byłaby zgodna ze stanowiskiem szkoły Szammaja. Nie byłoby żadnego udoskonalenia Prawa, a to jest sprzeczne z kontekstem⁴⁴.

Słusznie więc opinia ta została potępiona przez Kościół na soborze Trydenckim⁴⁵.

3. *Opinia opuszczenia.* Św. Augustyn⁴⁶ dał początek nowemu rozwiązaniu, które później przyjęło nazwę opinii „opuszczenia” lub „pominięcia” (opinio praeteritiva).

Klauzule w tekstach Mateusza mają znaczenie nawiasowe. Pan Jezus ogłosił nierozzerwalność małżeństwa, a o wypadku cudzołóstwa nie chciał w tym miejscu wypowiedzieć swojego zdania. Opinię tę głosili: Kard. F. R. Bellarmin⁴⁷, A. Durand⁴⁸, Th. Zahn⁴⁹ i M. J. Lagrange⁵⁰. Za rozwiązaniem tym wypowiedział się również kilkakrotnie K. Staab⁵¹. Jego zdaniem partykuła *παρεκτός* z 5, 32 nie wprowadza wyjątku, lecz wyraża tylko tyle, że wypadek ten leży poza płaszczyzną rozważań⁵². Natomiast partykuła *μή* w zdaniach rozkazujących nie oznacza nigdy wyjątku i nie może być utożsamiana z *εἰ μή* — „nisi”, lecz wyraża zakaz z opuszczonym przeczeniem. Należy ją tłumaczyć w ten sposób, że nawet w przypadku cudzołóstwa, mężowi nie wolno oddalać się od swojej żony⁵³.

⁴³ A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, London 1928, s. 81n, 259n; W. C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel*, Edinburg 1907, (Internat. Critic. Commentary), s. 52 i 204; A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. I, Ceffonds 1907, s. 577—580. Por.: J. Dupont, d. c., s. 122—130.

⁴⁴ Vawter B., *The Divorce in Mt. 5, 32; 19, 9*, CBQ 16 (1954) 159; A. Tafi, a. c., s. 24.

⁴⁵ *Ses. XXIV, can. 7*, Denzinger 977.

⁴⁶ *De coniugiis adulterinis*, I, 9, PL 40, 456.

⁴⁷ *Disputationum* t. III, lib. III, Parisiis 1603, s. 369.

⁴⁸ *Évangile selon saint Matthieu*, Paris¹⁰ 1927, s. 353 n.

⁴⁹ *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig⁴ 1922, s. 240 nn i 591.

⁵⁰ Przyjmuje tę interpretację do Mt 5, 32 — d. c., s. 105. Autor powołuje się w tym miejscu na Th. Zahna, d. s., s. 240—243.

⁵¹ *Die Unafflöslichkeit der Ehe und die Ehebruchklauseln*, Paderborn 1940; *Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matthöus Evangelium*, ZKT 67 (1943) 36—44; *Das Evangelium nach Matthöus*, d. c., s. 102.

⁵² Podobne znaczenie widzi autor w Dz Ap 26, 29 i II Kor 11, 28.

⁵³ Autor podaje przykłady takiego użycia w Mt 26, 5; J. 13, 9; 18, 40; Rzym 3, 8; 14, 1; Gal 5, 13; *Das Evangelium*, d. c., s. 102.

Zasługą zwolenników tej opinii jest to, że słusznie podali w wątpliwość postawienie znaku równości między partykułami $\mu\eta$ i $\epsilon\iota\mu\eta$. Stąd słuszny wniosek, że partykuła $\mu\eta$ nie oznacza wyjątku. Natomiast mniej przekonujące są analogie, przytaczane na dowód, że $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$ nie oznacza wyjątku. Z tego też powodu opinia ta, mimo dużego prawdopodobieństwa, nie zyskała sobie dużego uznania wśród egzegetów⁵⁴.

4. Opinia inkluzywna utrzymuje, że słowa mateuszowych restrykcji nie tylko nie są wyjątkiem od zasady nierozzerwalności, ale Chrystus Pan, nawiązując do rabinistycznego sporu, chciał przez nie wskazać, że nawet w przypadku cudzołóstwa nie jest dopuszczalny rozwód. Zwolennikiem tej opinii był dawniej J. N. Oischinger⁵⁵. Rozwiązanie to przyjęli i dali uzasadnienie grammatyczne: A. Ott⁵⁶, A. Allgeier⁵⁷, M. Brunec⁵⁸. Opinię tę przyjęli również Fr. Vogt⁵⁹, E. le Camus⁶⁰, Th. Schwegler⁶¹, M. Meinertz⁶² i inni⁶³.

Opinia ta zyskała sobie duże uznanie u filologów⁶⁴. Jednak większość egzegetów jest zdania, że rozwiązanie to jest zbyt sztuczne. Obie partykuły, a zwłaszcza $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$, oznaczają prawdziwy wyjątek.

5. Opinia wyjaśniająca. Jej zwolennicy głoszą, że Chrystus swoim autorytetem chciał w sposób definitywny rozstrzygnąć spór uczonych żydowskich, jak należy rozumieć przepis Tory o liście rozwodowym. Wyjaśnienie to odnosi się tylko do żydowskiego prawa małżeńskiego. Nie ma znaczenia w Nowym Testamencie.

Jednak z kontekstu wynika jasno, że chodzi tu o nowe prawo. Poparcie zwolenników Szammaja nie powinno dziwić uczniów (Mt 19, 10). J. Sickenger widzi w klauzulach ślad fazy przejściowej w nauczaniu Chrystusa. Nauczanie to było przeznaczone tylko dla Żydów, którzy nie potrafiliby przyjąć od razu nauki o bez-

⁵⁴ Por.: A. Alberti, *Il divorzio nel Vangelo*, DThomP 78 (1957) 400 n.; Ks. B. Jankowski, a. c., s. 409 n.

⁵⁵ *Die christliche Ehe*, Schaffhausen 1852, s. 15 i 57 nn.

⁵⁶ *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung historisch-kritisch dargestellt*, NtA 3 (1910, 1—3) 266—276 i 288—299; *Die Ehescheidung im Matthäusevangelium*, Würzburg 1939.

⁵⁷ *Die Crux interpretum*, a. c., Ang 20 (1943) 128—242; *Alttestamentliche Beiträge zum neutestamentlichen Ehescheidungsverbot*, RQ 126 (1946) 290—299.

⁵⁸ *Tertio de clausulis divortii* Mt 5, 32 et 19, 9 VD 27 (1949) 3—16.

⁵⁹ *Das Ehegesetz Jesu*, Freiburg in Br., 1936, s. 95—110 i 147—153.

⁶⁰ *Vie de N. S. Jésus-Christ*, Bruxelles-Paris 1897, s. 305 n.

⁶¹ *De clausulis divortii*, VD 26 (1948) 217.

⁶² *Theologie des Neuen Testaments*, t. I, Bonn 1950, s. 110 nn.

⁶³ Zob.: J. Dupont, d. c., s. 98, dop. 1.

⁶⁴ M. Zerwick, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, Romae 1960, s. 41 n, dop. 1.

względnej nierozzerwalności małżeństwa. Fazę ostateczną tej nauki mamy podaną przez św. Marka i św. Łukasza. Trudno się z tym zgodzić. Ani dokumenty biblijne, ani pozabiblijne nie wskazują na to, żeby wierni gminy pąlestyńskiej mieli jakieś specjalne przywileje w nauce o nierozzerwalności małżeństwa. Taki przywilej dany niewiernym Żydom byłby dla nich dużym wyróżnieniem i wprowadziłby rozłam w nauce kościelnej.

Trudności te zadecydowały o tym, że opinia „wyjaśniająca” nie zyskała sobie uznania u egzegetów.

6. Opinia rabinistyczna opiera się w dużej mierze na studium literatury rabinistycznej. Utrzymuje, że greckie słowo *πορνεία* oznacza tu małżeństwo zabronione Prawem (np. Kapł 19, 6—18). Według tej opinii sens mateuszowych sentencji jest następujący: kto opuszcza żonę swoją, poza wypadkiem małżeństwa nieważnego (konkubinatu), popełnia cudzołóstwo.

Opinię tę przyjął ostatnio i dał jej nowe uzasadnienie J. Bonsirven. Jego oryginalność polega na tym, że oparł się na najnowszych badaniach gramatyczno-filologicznych tekstu greckiego ewangelii oraz na tekstach z literatury pozabiblijnej. Twierdzi on, że *μή* ma znaczenie negacji i nie może oznaczać wyjątku. Z tego powodu swoje rozwiązanie określił jako negatywne⁶⁵. Grecki termin *πορνεία* jest odpowiednikiem hebr *z'énút*, który oznacza prostytutkę. Z czasem jednak w języku hebrajskim pozabiblijnym przyjął znaczenie specyficzne i oznacza małżeństwo domniemane, nieważne, niegodziwe z jakiegoś powodu. Na określenie kobiety, która zawarła takie małżeństwo jest używany termin *zónah*. Pokrewny czasownik *zanah* jest używany jako techniczne określenie na zawarcie nieważnego związku małżeńskiego. Natomiast na oznaczenie nierządnic w sensie ścisłym używano terminu sakralnego, zaczerpniętego z ksiąg świętych — *q'edeša*. Autor przytacza cały szereg przykładów z literatury rabinistycznej na potwierdzenie swoich spostrzeżeń⁶⁶.

J. Bonsirven sam wskazuje na zalety takiego rozwiązania: jest dostosowane do sposobu myślenia i słownictwa prawnego żydowskiego, liczy się z prawidłami gramatyki greckiej i nie wprowadza sprzeczności do mów Pańskich⁶⁷. Do tych zalet można dołączyć jeszcze inne. Jest proste i jasne, podczas gdy poprzednie cechowała pewna sztuczność. Łatwiej jest zrozumieć, dlaczego inni synoptycy opuścili klauzule. Były one zrozumiałe i potrzebne tylko dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy znali przepisy prawa, ustalającego różne przeszkody małżeńskie. Opinia ta jest wreszcie

⁶⁵ *Le divorce...*, d. c., s. 46.

⁶⁶ Tamże, s. 50—60.

⁶⁷ Tamże, s. 60.

w pewnym sensie syntezą poprzednich opinii, wykorzystuje ich zalety, unika słabych stron⁶⁸.

Nic więc dziwnego, że opinia ta zyskała sobie uznanie u wielu egezetów współczesnych. Wielu recenzentów uznało to rozwiązanie za definitywne rozstrzygnięcie całego problemu⁶⁹. P. Benoit zastosował je w swoim tłumaczeniu Ewangelii św. Mateusza do Biblii Jerozolimskiej, później jednak zrezygnował z tego tłumaczenia na korzyść opinii tradycyjnej⁷⁰. Za tym rozwiązaniem opowiedzieli się m. in. A. Vaccari⁷¹ i M. Zerwick⁷².

A. Alberti przyjmuje również to rozwiązanie, ale z pewnymi uzupełnieniami⁷³. Przyznaje on partykułom *παρεκτός* i *μη* sens wyjątku. Jego zdaniem greckie słowo *πορνεία* oznacza małżeństwo zawarté w dobrej wierze, bez zlej woli kontrahentów, wbrew przepisom Prawa. Nie może oznaczać konkubinatu, ponieważ wyrażenie *τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* oznacza żonę właściwą, lub przynajmniej za taką uważaną. Mąż może tę domniemaną żonę opuścić, ale nie zawsze musi, ponieważ w niektórych wypadkach może swój związek małżeński zalegalizować. W czasach Chrystusa Pana istniał problem małżeństw zawartych wbrew przepisom Prawa. A. Alberti wylicza osiem kategorii tego rodzaju małżeństw, np. przez naruszenie prawa lewiratu (Powt 225, 5—10), przez naruszenie prawa rozwodowego (Powt 24, 1), przez przekroczenie przeszkód małżeńskich pokrewieństwa (Kapł. 18, 6—18; 20, 11 nn), kapłaństwa (Kapł. 21, 7, 13) i inne. Miśna podaje w różnych miejscach dyskusje uczonych żydowskich na temat różnych przypadków każdej kategorii tych małżeństw i skutków z nich płynących, np. ważność związku, legitymacja potomstwa, prawo lewiratu, nieczystość rytualna itp. Pisma talmudyczne, wykorzystane przez J. Bonsirvena, w których *z'enût* oznacza małżeństwo fałszywe, pochodzą z V—X w. po Chr. A. Alberti zauważył w tekstach qumrańskich, że i tam istniał problem małżeństw fałszywych. Małżeństwa te były również oznaczone hebrajskim *z'enût*⁷⁴.

⁶⁸ Por.: Ks. B. Jankowski, a. c., s. 413; Ks. St. Grzybek, RuBib 14 (1961) 74—77.

⁶⁹ C. Spicq, RScPhilt 34 (1950) 47 n — „solution définitive”; P. Benoit RB 58 (1951) 118 — „solution éclairante qui pourrait bien être définitive”; M. F. Berrouard, *L'indissolubilité du mariage dans le Nouveau Testament*, LumVi 6 (1952) 25; F. Spadafora, PalCl 29 (1950) 1025 — „istruttiva vittoria della filologia”; Ks. B. Jankowski, a. c., s. 414 — „można więc to rozwiązanie uznać za najdojrzalsze”.

⁷⁰ *Bible de Jerusalem, L'Évangile selon St. Matth.* Paris 1956, s. 1295 i 1314 n, dop. h.

⁷¹ *Il divorzio nei Vangeli*, a. c., s. 481.

⁷² A. c., VD 38 (1960) 193—212 i 40 (1962) 96—99.

⁷³ Opinię J. Bonsirvena określa „quasi initium et inchoatio verae solutionis” — a. c., s. 398.

⁷⁴ *Matrimonio e divorzio...*, d. c., s. 97—100.

Septuaginta zawsze tłumaczy $z^{\epsilon}n\acute{u}t$ przez $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha$ w tekstach Pisma św. posiada różne znaczenia i w tym leży cały problem restrykcji Mt 5, 32 i 19, 9. Otóż między innymi może oznaczać również małżeństwo zawarte wbrew przepisom Prawa. Takie znaczenie ma w Tob 4, 12 i 8, 7 oraz w następujących miejscach Nowego Testamentu: Hebr 12, 16; I Kor 5, 1 (2 razy); Dz 15, 20, 29; 21, 25. Do tych miejsc należy również dołączyć Mt 5, 32 i 19, 9. Chrystus Pan autorytatywnie orzekł, że w przypadku małżeństwa zawartego wbrew przepisom Prawa, mąż może opuścić swoją domniemaną żonę.

Marek i Łukasz pominęli te klauzule, ponieważ pisali do Greków i Rzymian, u których istniał tylko problem konkubinatu⁷⁵. Ojcowie greccy lepiej znali żydowskie pojęcia prawne i właściwą terminologię rabinistyczną, dlatego zezwalali na rozwód w przypadku oznaczonym terminem $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha$. Na Zachodzie najstarsi pisarze i Ojcowie Kościoła, chociaż znali dobrze tekst grecki i łaciński Ewangelii, to jednak byli pod wpływem innego sposobu myślenia, aniżeli mentalność żydowska. Takie rozumienie tekstu wyjaśnia nam dobrze trudność dla czego wśród Ojców Kościoła na Wschodzie często były głosy z wyjątkiem od prawa nierozzerwalności małżeństwa⁷⁶.

ZAKOŃCZENIE

Warunki restrykcyjne, znajdujące się u św. Mateusza 5, 32 i 19, 9 są autentyczne. Nigdy nie były one rozumiane w oficjalnej nauce Kościoła Katolickiego w ten sposób, żeby mąż w przypadku cudzołóstwa żony, był zupełnie wolny i mógł zawrzeć nowe małżeństwo. Dotychczas największą powagą w egzegezie katolickiej cieszyła się opinia tradycyjna, która tłumaczyła greckie słowo $\pi\omicron\varsigma\nu\epsilon\iota\alpha$ przez cudzołóstwo i zezwalała małżonkom w takim wypadku na separację.

Ostatnio jednak daje się zauważyć w egzegezie zwrot ku badaniom lingwistycznym. Pojęcia użyte przez Mt 5, 32 i 19, 9 należy rozumieć tak, jak były rozumiane przez ich bezpośrednich odbiorców, tzn. chrześcijan nawróconych z Żydów. I tak:

⁷⁵ U Greków mówiło się tylko o małżeństwie właściwym lub o konkubinacie — jeżeli który z warunków wymaganych do zawarcia małżeństwa nie został spełniony. Prawo rzymskie rozróżniało również tylko: 1. *matrimonium legitimum*, 2. *affectio maritalis* (*concubinatus*), 3. *matrimonium iuris gentium* — dla tych, którzy nie byli obywatelami rzymskimi, 4. *contubernium* — dla niewolników między sobą lub z wolnymi; por.: Ks. H. Insa d o w s k i, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, s. 78 n; U. E. P a o l i, *Matrimonio*, EncIt, t. XXII, s. 573.

⁷⁶ Ks. B. J a n k o w s k i, a. c., s. 413 n.

1. ἀποχύειν oznacza zupełny rozwód;
2. τὴν γυναῖκα αὐτοῦ oznacza faktyczną, własną żonę, bez względu na stan prawny, czy małżeństwo zostało zawarte ważnie, czy też nie;
3. użyte w tych miejscach przyimki παρὰ καὶ μή w tym kontekście oznaczają wyjątek;
4. słowa λόγος i ἐπί oznaczają stan, warunek, przyczynę;
5. πορνεία jest tłumaczeniem hebr. „zenût” i ma sens specjalny: małżeństwo zawarte wbrew przepisom Prawa. Na określenie cudzołóstwa Nowy Testament, również i Mt 5, 32 i 19, 9 używają terminu μοιχεία. Duże zasługi w przeprowadzeniu tego dowodzenia położył J. Bonsirven.

Mając na uwadze treść powyższych pojęć, możemy przyjąć następujący sposób tłumaczenia tych dwóch trudnych zdań: Mt 5, 32: *A ja wam mówię, że każdy, kto oddała żonę swoją, poza wyjątkiem małżeństwa zawartego wbrew przepisom Prawa, sprawia, że ona cudzołoży. I ten kto by opuszczoną pojął, cudzołoży.* Mt 19, 9: *A mówię wam, że każdy, kto oddała żonę swoją, nie w przypadku małżeństwa zawartego wbrew przepisom Prawa, i poślubia inną, cudzołoży.*

Rzym

Ks. RYSZARD KARPIŃSKI

GODZINA BIBLIJNA**DROGA KRZYŻOWA**

(Szkic na dwie godziny biblijne)

W czasie intronizacji Ewangelii śpiewać można pieśń wielkopostną: „Rozmyślajmy dziś”.

STACJA I.

Czytamy w ewangelii św. Jana 19, 4—16: *Wyszedł i Pilat i rzekł do tłumu zebranego. — Oto wyprowadzam do was Jezusa, abyście zrozumieli, że nie znajduję w Nim winy. Gdy wyszedł Jezus ubrany w cierniową koronę i płaszcz purpurowy, rzekł im Pilat: Patrzcie, jaki to człowiek! Gdy Go tak ujrzeli najwyżsi kapłani i ich słudzy krzyczeli: ukrzyżuj Go, ukrzyżuj Go! A Pilat oświadczył: Weźcie wy Go sobie i ukrzyżujcie, bo ja w Nim nie znajduję żadnej winy. Odpowiedzieli mu Żydzi: my mamy swoje prawo i według tego prawa musi umrzeć, ponieważ Synem Bożym się ogłaszał.*

A był to dzień przygotowania paschy, dochodziła godzina szósta. I jeszcze raz odezwał się Pilat do Żydów: Patrzcie, to król wasz! A oni krzyczeli: precz z Nim. Ukrzyżuj Go! A rzekł im Pilat: Króla waszego mam ukrzyżować? A najwyżsi kapłani odpowiedzieli: Nie mamy króla poza cesarzem. Teraz oto wydał Go im, aby był ukrzyżowany.

Gdy rozważamy wyrok wydany przez rzymskiego prokuratora, wyrok niczym nie uzasadniony przez prawo rzymskie, stanowiący samowolę Piłata i złą wolę hierarchii jerozolimskiej, którą popierało kilkudziesięciu przez nią najętych ludzi z ulicy, zdajemy sobie sprawę, że taka była wola Ojca Niebieskiego. Chciał tego Bóg Odwieczny, by Jego Syn wziął na siebie winy całego świata i całej ludzkości od jej zaistnienia na ziemi i zginął jako Baranek niewinny, jako ofiara złożona Sprawiedliwości Bożej.

A Chrystus milcząco wyrok przyjmuje i powtarza słowa modlitwy wypowiedzianej w Ogrojcu: „Smutna jest dusza moja aż do śmierci... ciało moje słabe, ale duch jest chętny... Ojcze Niebieski, niech się dzieje wola Twoja!”

Chwilę tę odmalowuje trafnymi słowami św. Piotr w swym I. liście kiedy pisze (2, 21): „Chrystus cierpiał za was i przykład wam zostawił, abyście wstępowali w jego ślady. Gdy mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie odgrażał się lecz poddał temu, który sądził według prawa. Na ciele swoim mając grzechy nasze, niósł je na drzewo krzyża, abyśmy wszyscy umarli dla grzechów a żyli dla sprawiedliwości”.

STACJA II.

Krótko wspominają ewangelisti o rozpoczęciu drogi krzyżowej: „Wtedy żołnierze Namiestnika zdjęli z Jezusa płaszcz purpurowy, ubrali Go w Jego szaty i wyprowadzili na ukrzyżowanie (Mat 27, 31).

Z chwilą, w której Pan Jezus wziął krzyż na swe ramię, drzewo krzyża przez dotyk Jego rąk zostało uświęcone i z symbolu największej hańby zamienione na znak zbawienia. Sam Jezus wspominał w ewangelii św. Jana, że obrazem krzyża jest wąż zawieszony przez Mojżesza na żerdzi, by leczyć wszystkich ukąszonych przez żmije na pustyni. Tak samo leczy świat drzewo krzyża świętego, na którym zawisł Syn Boży i które dźwigał na zranionych przez biczowanie plecach z pretorium Piłata aż na miejsce kaźni.

Oto co pisze św. Jan: *Jak Mojżesz zawiesił wysoko węża na pustyni, tak trzeba, aby zawisł wysoko Syn Człowieczy, ażeby każdy, który weń uwierzy, uzyskał życie wieczne* (3, 14).

Zapewne cisnęły się Jezusowi do ust słowa psalmisty: „Ofiar i darów nie chciałeś, w całopaleniach nie masz upodobania, dlatego rzekłem: Oto idę aby pełnić wolę Twoją, Boże (39, 8).

Krew wylewana na ołtarzu, krew zwierząt nierozumnych, nie mogła oczyszczać ludzi z grzechu, ale była obrazem owej krwi, którą Chrystus miał przelać na krzyżu, i jako obraz miała w sobie siłę wychowawczą, by człowiekowi przypominać zło, jakie w każdym grzechu tkwi, i go nakłonić do aktów szczerego żalu.

A widząc okiem wyobraźni Pana Jezusa biorącego krzyż na swe ramiona, przypominamy sobie Jego słowa:

Kto chce pójść za mną, niech zaprze się samego siebie, niech bierze codziennie krzyż swój na siebie i niech naśladuje mnie (Łuk. 9, 23).

Kto nie dźwiga krzyża swego i nie idzie za mną, nie może być uczniem moim (Łuk. 14, 27).

Kto nie bierze na siebie krzyża swego i nie naśladuje mnie nie jest mnie godzien (Mat. 10, 38).

Słuszna jest uwaga św. Pawła: *Nauka o krzyżu jest dla tych, którzy idą na zatracenie, głupstwem a dla nas oczekujących zbawienia jest potęgą Bożą* (Kor. 2, 18).

STACJA III.

O upadkach Pana Jezusa pod ciężarem krzyża nie wspominają ewangelisti, ale tradycja o tym mówi, tradycja uzasadniona. Na bruku nierównym ulic jerozolimskich, wśród tłoku, ogromnego na ciasnej via dolorosa, przy siłach wyczerpanych nocną udręką potknął się Jezus kilka razy.

W czasie drogi krzyżowej przypomniał sobie zapewne psalm 142, gdzie znajdują się słowa smutne, ale prawdziwe:

*Wróg prześladowuje mnie,
w proch już stracił me życie...
Serce we mnie się ściska
a ja rozważam rąk Twych działanie, o Boże!
Ku Tobie ręce wyciągam,
ukaż mi drogę, którą iść winienem,
do Ciebie się uciekam,
naucz mnie czynić wolę Twoją
boś Ty mój Bóg!*

Jakże inaczej w Wielki Piątek brzmiały te słowa w ustach Chrystusa prowadzonego na Golgotę! Mógł jeszcze dodać do swej niemej modlitwy wiersz z psalmu 31:

*Milczę a kości me słabną,
gdyż Twoja ręka, Boże, na mnie zaciężyła!*

Widząc Jezusa leżącego w prochu ulicy, stwierdzamy, że spełnia się wizja opisana przez Izajasza proroka:

Głowa cała chora, serce całkiem mdłe. Od stóp aż do głowy nie ma na nim miejsca zdrowego, same rany i wrzody i sińce a nie są wyciśnione ani zaopatrzone ani oliwą zalane (1, 6).

„Nie ma w nim ani kształtu ani piękności, wzgardzony on, przez ludzi, opuszczony, mąż boleści — *vir dolorum* — a on naprawdę nosi na sobie słabości nasze, wziął na siebie nasze boleści (Iz 53, 2).

STACJA IV.

Spełniają się w tej chwili słowa starca Symeona, który w świątyni jerozolimskiej powiedział do Matki Najświętszej wskazując na dzieciątko na jej rękach: „(Syn twój) przeznaczony jest na znak, któremu sprzeciwiać się będą, a twoją duszę miecz przeszyje” (Łuk. 2, 35).

Ostrze miecza przenika duszę Marii, gdy patrzy na Jezusa, przed 5 dniami uwielbianego jeszcze przez tłumy a teraz poniewieranego okrutnie przez setki czy nawet tysiące swoich braci. W rzewnych modlitwach wypowiada Maria swe żale: *Spojrzyj, Panie, na cierpienie moje! A wy wszyscy, którzy drogą idziecie, patrzcie i spoglą-*

dajcie, czy jest boleść jako boleść moja. Gorzko płakać muszę, me oko we łzach się rozplywa. A jakże daleki ode mnie pocieszyciel, któryby mnie pokrzepił”.

Modlitwę tę ułożył kiedyś prorok pogrążony w smutku po zburzeniu Jeruzalem, a my idąc za myślami tego proroka odzywamy się do Marii: *Jakże cię pocieszę? Do kogo cię przyrównam, o Dziewico, o córko Syjonu? Bo wielkie jak morze jest przygnębienie twoje* (Sam. 1, 12).

Współczując z Marią naśladowujmy jej postawę duchową. Widzi bliską już śmierć Jezusa, czuje, że wszyscy mieszkańcy Stolicy są przekonani o upadku misji Chrystusowej, ale wiary nie traci i wierzy, że jej Syn nauką swoją cały świat zwycięży, pomna słów smutnych a mocnych, które Jezus przed kilku godzinami wypowiedział w Wieczerniku: „*Oto nadchodzi godzina i już nadeszła, że rozpierzchniecie się każdy do swoich a mnie zostawicie samego... na świecie ucisk mieć będziecie, ale ufajcie, jam zwyciężył świat*” (Jan 16, 32).

Prośmy Boga przez Marię o równie silną wiarę, *aby Chrystus dzięki wierze naszej zamieszkał w sercach naszych*, jak upomina św. Paweł (Ef 3, 17).

STACJA V.

Czytamy w ewangelii św. Łukasza: „A gdy prowadzili Jezusa na Golgotę, przytrzymali niejakiego Szymona z Cyrene, który z pola wracał, i włożyli na niego krzyż, aby go niósł za Jezusem” (23, 26).

Krótko to tylko wiadomość, ale bardzo znamienne. Nic bliższego nam o Szymonie nie przekazano, tylko tyle, że pochodził z Cyrene, z kolonii położonej w północnej Afryce, ale jest to szczególnie ważny. Dzięki swemu pochodzeniu z tzw. diaspory, Szymon stał się reprezentantem synów Izraela mieszkających poza Palestyną i jakoby w imieniu swych współbraci na obczyźnie towarzyszy Chrystusowi w drodze na miejsce stracenia, by zapewnić zbawienie sobie i Żydom żyjącym w rozproszeniu po całym państwie rzymskim.

Ale przykre jest dla nas wspomnienie, i nie całkiem zrozumiałe, że najbliżsi towarzysze Jezusa, z którymi tak serdecznie się rozstał w Wieczerniku, prawie wszyscy Go opuścili a nikt z nich nie spieszył Mu z pomocą. Tak ogromną była ich konsternacja, tak wielki lęk przed aresztowaniem, tak słaba wiara w ich Mistrza, że wiekopomny zaszczyt niesienia krzyża odstepują człowiekowi obcemu. Zapewne ze łzami napisał św. Mateusz te słowa: *Uczniowie wszyscy opuścili Go i puciekali* (26, 56). Uważali Go jakby za trędowatego, przed którym ludzie uciekają, jak o tym pisze Izajasz (35, 4). Miało się w ten sposób spełnić proroctwo Zachariasza: *Uderz pasterza a owce się rozproszą* (13, 7), zastosowane do siebie przez Pana Jezusa, gdy szedł z Apostołami po wieczerzy na Górę Oliwną.

Lecz nie długo trwało ich zwątpienie, gdyż modlił się za nich Chrystus, jak o tym zapewnił Piotra: *A ja modliłem się za ciebie, aby nie ustała wiara twoja* (Łuk 22, 32). Już za kilka dni odzyskali równowagę, a za miesiąc mieli otrzymać jakoby sakrament bierzmo-
wania, moc i łaskę Ducha świętego. A wówczas już przejęci do głębi swym urzędem apostołskim modlili się wraz z Pawłem z Tarsu, który jak Szymon pochodził z diaspory: *Nie daj, o Boże, abym się chlubił, czym innym aniżeli krzyżem Pana naszego Jezusa Chrystusa. Przez niego jest dla mnie świat ukrzyżowany a ja dla świata* (Gal 6, 14).

Obym i ja tę myśl rozumiał i czuł się ukrzyżowanym dla świata, to znaczy, bym umiał krzyż swój nosić i iść za Chrystusem i stronić od grzechów świata, bym przykładem wiary, miłości i umartwienia pozyskał innych dla Niego, tych, „którzy są nieprzyjaciółmi krzyża Chrystusowego, których bogiem jest brzuch, chlubą przysposobności a troską rzeczy ziemskie” (Fil 3, 18).

STACJA VI.

Jest to obraz przejęty z misteriów średniowiecznych, kiedy to w kościele lub przed kościołem dawano przedstawienia pasywne, oddające dobrze uczucia, jakie poruszały serca kobiet towarzyszących Jezusowi w Jego ostatniej drodze. Wspomina o nich św. Łukasz, pisząc (23, 27): „I szła za nim wielka rzesza ludu i niewiast, które płakały i ubolewały nad nim”. Było to porywem miłości bliźniego, porywem naturalnym dobrego serca niewieściego, że jedna z nich przystąpiła do Jezusa, by chustą otrzeć Jego twarz, okrytą potem, krwią i prochem. A imię, jakie dała legenda litościwej kobiecie, brzmiało Berenike (Ferenike). Oznaczało ono osobę przynoszącą zwycięstwo i jest pochodzenia greckiego, z czego wynika, że według tradycji pochodziła z otoczenia nie-palestyńskiego, że była tak samo, jak Szymon, przedstawicielką diaspory żydowskiej. Tym sposobem podkreślono fakt, że ludzie obcy, obeznani ze światem pogańskim lub zeń pochodzący, bliżsi byli Chrystusowi aniżeli Jego rodacy palestyńscy i tutaj poznajemy prawdę słów Chrystusowych zawartych w przypowieści o dzierzawcach winnicy: *Od was (potomkowie rodu Jakuba) odjęte będzie królestwo Boże i oddane narodowi oddającemu plony królestwu*. Antiocha i Rzym miały w przyszłości zająć miejsce Jerozolimy (Mat 21, 43).

Berenike-Weronika wnikała instynktem kobiety w nastrój duszy Chrystusowej. Zdawało jej się, że Chrystus cicho powtarza sobie słowa proroka Micheasza (6, 3): „Ludu mój, cóż ci uczyniłem, czym zasmuciłem Ciebie? Odpowiedz mi! Z Egiptu cię wyprowadziłem, wybawiłem z domu niewoli” i dodaje do nich zakończenie: a tyś zgotował krzyż Zbawicielowi swemu! Zdawało jej się, że Chrystus modli się z psalmistą: „Tak mi za dobre złem odpłacają i nastają

na życie moje” (34, 12); „Stałem się jakby dzbanem rozbitym... ucieka przede mną, kto mnie ujrzy na drodze” (30, 12). Pełna litości i miłości do Chrystusa przystąpiła do Niego, nam przykład dając, by przywiązanie nasze do Zbawiciela było równie silne a połączone z gotowością ulżenia Mu w Jego cierpieniach.

A stale ulgę przynosi Chrystusowi kto ją sprawia bliźniemu. Wszakże powiedział Pan Jezus: „Zaprawdę powiadam wam, cokolwiek uczyniliście jednemu z braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mat 25, 40); *ktokolwiek dałby komuś najmniejszemu chociażby kubek zimnej wody, zaprawdę powiadam wam, nie straci zapłaty swojej* (Mat 10, 42).

Czyż kobieta, która Panu Jezusowi obmyła oblicze, która jest symbolem chrześcijanki wspomagającej Chrystusa w bliźnich, otrzymała swą zapłatę? Odnosi się do niej obietnica Boskiego Mistrza, wypowiedziana w mowie pożegnalnej przed Wielkim Piątkiem: *Kto mnie miłuje, tego miłuje Ojciec mój i ja go miłować będę i objawię mu siebie samego* (Jan 14, 21). Może twórcy opowiadania o św. Weronice o tym właśnie wierszu z ewangelii św. Jana myśleli gdy swój utwór spisywali. Wierzyli, że Chrystus jej się objawił, że ona obecność Jego w swej duszy odczuła, a symbolem tej obecności mistycznej Pana Jezusa było dla nich odbicie oblicza Najdroższego na „chuście Weroniki”.

STACJA VII.

Modlitwa nie schodzi z ust Chrystusa. Modli się zapewne tak, jak modlił się psalmista (38, 10):

*Uczyniłeś mnie Panie, pośmiewiskiem bezbożnych,
a ja milczę i ust nie otwieram, boś Ty to sprawił, o Boże.
Ach odwróć Twe ciosy ode mnie,
gdyż mdleję pod razami ciężkiej ręki Twojej...*

i upada mdlejąc pod ciężarem czarnych myśli, jakie owładnęły Jego duszę, gdyż widzi jako Bóg wszechwiedzący milionowe rzesze, które nie wezmą na siebie jarzma Chrystusowego. Nie krzyż Go przygniata — przecież dźwiga go Szymon z Cyrene — ale smutek głębok, że nie wszystkich zbawić potrafi.

Upadki Pana Jezusa są nie tylko upadkami, potknięciami, ale równocześnie modlitwami skierowanymi do nieba, w których ofiaruje Bogu Ojcu swe cierpienia za zbawienie ludzkości, są jakoby powtórzeniem Jego modlitwy w Ogrójcu. Trzy razy odchodził Jezus od uczniów, trzy razy rzucał się na twarz, by w samotności zupełnej rozmawiać z Ojcem swoim i mu swą gotowość wyrazić wykonania dzieła mu zleconego przed wiekami. Trzy razy także — gdy słuchamy głosu tradycji — Jezus upada w czasie drogi krzyżowej. W czasie pierwszego upadku przygniata Go ciężar grzechów popeł-

nionych od Adama aż do Abrahama, w czasie drugiego upadku cierpi za grzechy popełnione od Abrahama aż do Annasza i Kaifasza, a w czasie trzeciego upadku przepasza Boga Ojca za grzechy, jakie świat chrześcijański popełniać będzie od pierwszego Piotra, syna Jonasza, aż do drugiego Piotra przy końcu świata. ✓

Zlituj się nad ludem twoim, nad którym wezwane jest imię twoje, zlituj się nad świętym miastem twoim (Syr 36, 14).

szeptą usta Syna Bożego w odpowiedzi na krzyki, jakie dochodzą do uszu Jego i które żądają przyspieszenia Jego stracenia.

Krótko trwa omdlenie Jezusa. Już się zrywa i dalej kroczy ku górze Golgota do „ołtarza swego” — z tym samym uczuciem, z jakim przed 1700 laty wspinał się tutaj na sąsiednią górę Moriah patriarcha Abraham, zdecydowany posłuchać rozkazu Boga, który doń rzekł: „Weź syna twego jedynego, którego kochasz, idź do krainy Moriah i ofiaruj go tam na jednej z gór, którą ci wskażę, na całopalenie” (Gen 22, 2). Posłuszny był Abraham Bogu a posłuszny był i Chrystus Ojcu swojemu, gdyż nie tylko z własnej woli i inicjatywy dźwiga krzyż, ale i z posłuszeństwa wobec Boga-Ojca, jak to zaznacza św. Paweł, że Chrystus „stał się posłusznym aż do śmierci, aż do śmierci krzyżowej” (Fil 2, 5).

STACJA VIII.

Świętemu Łukaszowi zawdzięczamy opis tej sceny. Pisze on (23, 27). *I szła za Jezusem wielka rzesza ludu i kobiet, które go żałowały i oplakiwały. Obrócił się do nich Jezus i rzekł: Córki jerozolimskie, nie płaczcie nade mną, lecz płaczcie same nad sobą i nad dziećmi swoimi. Bo przyjdą oto dni, w których mówić się będzie: szczęśliwe matki bezdzietne... A zaczną potem ludzie wołać do gór: padnijcie na nas a do pagórków. przykryjcie nas. Ozeasz 10, 8). Otóż jeżeli to z zielonym drzewem się dzieje, cóż z suchym się stanie?*

Słowa te są dowodem, że Pan Jezus pomimo wielkiego wyczerpania i upadku sił fizycznych nie stracił przytomności umysłu. Panuje nad sytuacją, przypomina sobie przepowiednię proroka Ozeasza i wplata ją do słów pocieszenia. Piękno i majestat jego duszy występuje tu w całej pełni. Zapomina o sobie, nie myśli o katuszach, jakie znosić musi, lecz boleje tylko nad niedolą Jerozolimy i rodzin żydowskich. Używając znanego wówczas przysłowia o drzewie zielonym i suchym, przyrównuje siebie do drzewa zielonego, pokrytego liśćmi i kwiatami, pełnego soków żywotnych, i stwierdza, że jego cierpienie, jakkolwiek ciężkie i poniżające, jest lżejszym od udreki, jaką kiedyś przechodzić będzie gród jerozolimski, który już teraz jest niejako drzewem suchym, bez życia, którego mieszkańcy nie rozumieją przedziwnych dróg Bożych. A jakież to wspaniały rys

w jego zachowaniu się, że szczególnie współczuje z matkami i dziećmi i ku nim kieruje słowa pociechy! ✓

Miał Boski Zbawiciel serce bardzo czułe, co szczególnie podkreśla św. Łukasz, lekarz i psycholog. Dwukrotnie wspomina ewangelia o płaczu Pana Jezusa: płakał nad Jerozolimą (Łuk 19, 41) i płakał nad grobem Łazarza (Jan 11, 35), dwukrotnie wyszły z ust Jezusa słowa: „nie płacz, nie płaczcie”, raz gdy pociesza wdowę w Naim (Łuk 7, 13) a drugi raz, gdy pociesza rodzinę Jaira, któremu umarła córeczka. A po raz trzeci kieruje słowa: „nie płaczcie” do kobiet, które uwierzyły w jego posłannictwo i mu towarzyszyły w najboleśniejszej chwili jego życia.

Jak w czasie niewoli babilońskiej Jahwe pocieszał wysiedleńców przypominając im: *Ja, ja jestem pocieszeniem waszym* (Iz 51, 12), tak samo Pan Jezus wlewał otuchę w serca rzesz, wołając *Przyjdźcie do mnie wszyscy utrudzeni i obciążeni troskami a odpoczynek u mnie znajdziecie* (Mat 11, 28). Myśl Chrystusową szerzej rozwija św. Paweł w II liście do Koryntian (1, 3): *...(Pan) jest Ojcem miłosierdzia i Bogiem wszelkiego pocieszenia, który nas pociesza w każdym utrapieniu naszym, abyśmy sami i innych pocieszać umieli, którzy mają jakiegokolwiek strapienie pocieszać; takim pokrzepieniem, jakim nas samych Bóg pokrzepił.*

Stąd płynie upomnienie dla wszystkich chrześcijan, byśmy nie tylko myśleli o pomocy materialnej dla potrzebujących, ale przede wszystkim o podtrzymywaniu bliźnich na duchu i o pocieszaniu ich w chwilach smutku i rozpacz. Pamiętajmy o uczynkach miłosiernych co do duszy, na które tak rzadko zwracamy uwagę w naszych stosunkach z innymi osobami, a które stanowią istotną część etyki ewangelicznej.

STACJA IX.

Nie orszak żałobny, milczący idzie ulicami stolicy, lecz tłum rozkrzyczany, żądny widowiska krwawego, pcha naprzód żołnierzy prowadzących Jezusa i skutek tłoku, jaki powstał przy wyjściu z miasta, zachwiały się ponownie nogi Zbawiciela i runął na ziemię. Upada tutaj, u stóp góry stracenia, po raz trzeci i rozkłada ramiona, by się na nich oprzeć i zmniejszyć ból upadku. Píše prorok w Treinach Biblijnych (1, 17), że „Syjon rozkłada ramiona”. A tutaj Zbawiciel świata je rozkłada, jakoby krzyżem leży na skalistej drodze, by wymodlić łaskę wiary dla swoich oprawców a łaskę wytrwałości dla uczniów i przyjaciół.

Czuje Pan Jezus, jak wielkie jest podobieństwo między jego położeniem a losem Jerozolimy zajętej przez wojska babilońskie, opisanym przez autora biblijnego. Mógł i Pan Jezus o sobie powiedzieć (Lam 1, 13):

*Z wysokości ogień (Pan) zesał,
spuścił go w kości moje.,
grzechy (wszystkie) czuwają przy mnie,
razem zebrane w Jego ręce,
leżą na karku moim,
zachwiała się siła moja.
Pan oddał mnie w ich ręce,
już podnieść się nie mogę.*

Jeszcze wyraźniej opisuje nam cierpienie i omdlenie Jezusa psalm 21, przez najdawniejszą tradycję uważany za przepowiednię męki Chrystusowej. Stanowi on modlitwę, którą Pan Jezus odmawiał w czasie drogi krzyżowej, w chwili upadku i ukrzyżowania!

*A ja robakiem jestem, nie człowiekiem — modli się Jezus,
ustrętem dla ludzi i wżgardą pospólstwa.
Rozsprzęgły się we mnie kości moje,
wyschła jak czerep siła moja
a język uwiązł mi w gardle,
ach, straciłeś mnie w śmierci proch.*

My zaś wpatrując się w Jezusa leżącego na ziemi, ciśniętego w proch śmierci wyznajemy razem z św. Janem Chrzcicielem (Jan 1, 29): *Oto Baranek Boży, oto który gładzi grzech świata*” a razem z trędowatym wołamy: „*Jezusie, zmiłuj się nad nami*” (Łk 17, 13). Przecież „*myśmy wszyscy grzeszyli*”, jak słusznie mówi św. Paweł (Rzym 3, 23), i nadal błądzimy i grzeszymy i błagamy Boga o miłosierdzie” przez Chrystusa Pana naszego” (Rzym 7, 25).

STACJA X.

Już pochód jest na szczyt góry Golgota! Oto słowa św. Mateusza (27, 33): *I przyszedli na miejsce, zwane Golgota, to znaczy: miejsce trupiej głowy. I dali mu pić wino zmieszane z żółcią, a gdy skosztował, nie chciał pić*”. Inne szczegóły podaje św. Jan (19, 23) pisząc: *Wzięli żołnierze jego szaty i podzielili je na cztery części, dla każdego żołnierza po jednej, a zabrali także suknię jego, która była bez szwa, od góry tkana w całości. Dlatego mówili jeden do drugiego: Nie krajmy jej, ale losujmy o nią, czyją ma być. Tak spełniło się słowo Pisma (świętego): podzielili sobie szaty moje a o suknię moją los rzucili*.

Bez protestu poddaje się Pan Jezus egzekucji. Modli się. Czy dobiera własne słowa do swej modlitwy, czy też bierze je z pieśni ukochanych przez jego naród, z księgi psalmów? Przypuszczać nam wolno, że jako Bóg wszechwiedzący, dla którego czas przeszły i przyszły równa się teraźniejszemu, widział najwyraźniej, jak słowa

przed wiekami spisane przez inspirowanych autorów spełniają się na nim w tej właśnie chwili. Z tej racji dalej przypuszczać nam wolno, że do swych modłów wplata myśli zawarte w psalmach i żali się do Boga (ps 68, 18 i 87, 15):

*Ty, Boże, wiesz, jak mnie hańbią,
jak znieważają mnie, jak ze mnie szydzą.
Nędzę i shańbienie widzi me serce przed sobą.
Czekam, by współczuł ktoś ze mną a nie ma nikogo,
by ktoś mnie pocieszył, a nikt się nie znalazł.
Żółć na pokarm mi dają
a w moim pragnieniu octem mnie poją”.*
*„Już zaliczono mnie do ludzi w otchłań schodzących,
jestem jakoby marą-człowiekiem
i jak umarli wyzuty z wszystkiego.*

Jakoby mara-człowiek, wyzuty z wszystkiego stoi Chrystus przed oczyma naszej duszy. Takim go widział św. Paweł, gdy pisał do Filipian (2, 7): *Jakkolwiek Chrystus Jezus miał w sobie postać Bożą, nie uważał równości z Bogiem za rzecz godną pożądania, lecz wyuł się z wszystkiego przyjmując postawę niewolnika. A będąc teraz do ludzi podobnym, uczynił się niższym (od innych) i stał się posłusznym aż do gotowości na śmierć, nawet na śmierć krzyżową.*

Tak Chrystus stał się „niewolnikiem”, chciał umrzeć jak niewolnik, gdyż ukrzyżowanie było formą stracenia przeznaczoną dla niewolników (*supplicium servile*), by lud swój wybawić z niewoli Starego Zakonu a cały świat z niewoli grzechu i wszystkim przydzielić „*wspaniałą i zaszczytną wolność dzieci Bożych*” (Rzym 8, 15).

STACJA XI.

Krótko, bardzo krótko, opisują ewangeliści chwilę najokrutniejszą, kiedy żołnierze przybijają Jezusa do Krzyża. *Była godzina trzecia — pisze św. Marek (15, 25) — i ukrzyżowali go.* Brak w ewangeliach bliższych szczegółów, które sobie uzupełniamy na podstawie wiadomości historycznych opisujących stracenie przestępców przez ukrzyżowanie. Młczą o tym ewangeliści, gdyż wspomnienie momentu ukrzyżowania było dla nich, jak i dla wszystkich chrześcijan w owych czasach, zbyt bolesne i upokarzające. Jak zwyczaj nakażywał, rzucono Chrystusa na drzewo krzyżowe i zaczęto przebijać dłonie i stopy. Krew zaczęła tryskać z ran i spływała na krzyż i na ziemię. Pomimo ogromnego bólu Jezus nie złorzeczy, nie żali się na nikogo, wie, że żołnierze spełniają tylko swój obowiązek, i dlatego właśnie za nich się modli, jak o tym wspomina św. Łukasz (23, 34): *Ojczy, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią!* Za nich, za ludzi nie znających wiary w jednego Boga, modli się Jezus i daje

do zrozumienia, że Żydzi i poganie są mu równo bliscy, gdyż jest Zbawicielem wszystkich ludzi. Daje nam przykład, jak w życiu należy stosować jego upomnienie: *Miłujcie nieprzyjaciół waszych, i módlcie się za prześladowców waszych, abyście się stali (prawdziwymi) dziećmi Ojca waszego w niebiosach, gdyż On każe wschodzić słońcu nad dobrymi i złymi* (Mat 5, 44).

Razi nas fakt, że Pan Jezus został ukrzyżowany razem z przestępcami, zdaje się nam, że chwila ukrzyżowania Zbawiciela została przez to zbeszczeszczona, ale taka była wyraźna wola Boga- Ojca i Pana Jezusa, gdyż miało się spełnić słowo Izajasza: *do złoczyńców został (Mesjasz) zaliczony* (Iz 53, 12 por. Łuk 22, 37). Nie dziwny się temu. Przeciż Pan Jezus szczylił się tym i cieszył z tego, że go nazywano *przyjacielem celników i grzeszników* (Mat 11, 19). Wszak było zadaniem Syna Człowieczego *odszukać i zbawić to, co zginęło* (Mat. 18, 11).

Posłuchajmy, jak głęboko ujęła tę myśl księga Izajasza (53, 12):

*Bo tak spodobało się Panu,
by go zniszczyć cierpieniem...
i wśród zbrodniarzy został zaliczony
a on grzechy wielu wziął na siebie
za zbrodniarzy się modlił...*

Nie tylko modlił się za nich, ale i za nich krew swą przelewał, aby im zapewnić zbawienie. W pierwotnej gminie chrześcijańskiej szczególnie czczono tajemniczą siłę krwi Chrystusowej wylanej na Golgocie, cześć ta rosła w Średniowieczu a obecnie znów odżyła, jak o tym świadczy świeżo wydana litania do Krwi Najdroższej. Krew sącząca się z ran Chrystusowych to krew naszego odkupienia, o której Pan Jezus powiedział przy ostatniej wieczerzy: „To jest krew nowego przymierza wylana za wielu na odpuszczenie grzechów” (Mat 26, 28). Jej wartość i znaczenie zrozumiał dogłębnie św. Piotr, gdyż upomina wiernych (I list 1, 18): „wiedźcie, żeście nie za cenę rzeczy zniszczalnych, za cenę złota i srebra odkupieni zostali, lecz za cenę najwyższą, za cenę krwi Chrystusa, który na baranka bez braków i skaz przeznaczony został przed założeniem świata”. A św. Paweł uzupełnia jego myśli zaznaczając, że Chrystus za cenę własnej krwi nabył Kościół Boży (Dz 20, 28).

Nie tyle woda chrztu świętego nas uczyniła chrześcijanami, ile krew Chrystusowa, która swej siły nadprzyrodzonej udzieliła wodzie by nas obmyła z wszelkich win i grzechów. Dlatego jaknajściślej jest łączność każdego chrześcijanina z krzyżem i krwią Chrystusa Pana. Każdy z nas powinien za św. Pawłem powtarzać: „Z Chrystusem jestem przybity do krzyża, już nie żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 19).

STACJA XII.

Wyobraźmy sobie, jak żołnierze podnoszą krzyż, do którego przybili Pana Jezusa. Między niebiem i ziemią zawisł Syn Bóży. Ręce jego rozłożone i wzniesione ku niebu a usta jego powtarzają za psalmistą (40, 2) „Podniesienie rąk moich jest moją ofiarą wieczorną”. Bo już się ma ku wieczorowi i już się kończy jedyna, prawdziwa liturgia, w czasie której Bóg Bogu składa ofiarę, w której udział mistyczny bierze cała ludzkość żyjąca na ziemi wczoraj, dziś i jutro. Nie „ite, missa est” woła Chrystus do nas z krzyża, lecz „consummatum est”, dokonano się dzieło odkupienia, skończył się obrzęd ofiarny.

Posłuchajmy, jak świadek naoczny, św. Jan, opisuje ostatnie chwile Pana Jezusa (19, 28): *A Jezus wiedząc, że już wszystko się spełniło, rzekł : pragnę. Stało tam naczynie z octem i (żołnierze) gąbkę napełnioną octem włożyli na oszczep i podali mu do ust. I Jezus wziął ocet (do ust) i potem rzekł: dokonano się. I opuściwszy głowę wyzionął ducha.* A św. Jana uzupełniają inni ewangelista. Mateusz pisze krótko: *I wydał Jezus głośny krzyk i wyzionął ducha.* Więcej zaś dowiadujemy się od św. Łukasza (23, 44): *A była już prawie godzina szósta i ciemności nastały w całym kraju aż do godziny dziewiątej, gdyż słońce przestało świecić. I zawołał Jezus silnym głosem: Ojcze, w ręce twoje oddaję ducha mego, a rzekłszy to skonał.* Inny jeszcze szczegół, a bardzo znamienity, przekazał nam św. Jan (19, 34): *I przyszli żołnierze do Jezusa, a widząc, że już umarł, nie połamali mu nóg, lecz jeden z nich przebił włócznią jego bok a natychmiast wyszła krew i woda.*

W głębokim milczeniu zbliżamy się do Chrystusa umierającego, bo tylko milczenie może uczcić wielkość tej chwili. Żadne słowo ludzkie, żaden obrzęd liturgiczny, żadne misterium poetyckie, nie jest w stanie, oddać całą treść najpotężniejszego dramatu, który się dokonał na Golgocie. Jedyne milczenie najgłębsze, milczenie ust i myśli, usposabia odpowiednio nasze dusze, by móc odczuć i przeżyć ponownie śmierć Syna Bożego, śmierć Boga ofiarującego się za człowieka! Milczenie nasze jest naśladownictwem milczenia i ciszy, jakie nastąpiły po zgonie Chrystusa na wzgórzu golgockim. Umilkły głosy prześladowców i tłumu a rozlegały się jedynie łkania kobiet płaczących. Lecz nagle przerwał ciszę głos setnika, zawołał (Mk 15, 39): *Naprawdę, człowiek ten był synem Bożym!*

Niech okrzyk pogańskiego setnika także nam wiarę wzmacnia, wiarę w Chrystusa Boga i Zbawiciela, który umarł „wydawszy głośny krzyk”. Krzyk ten jest dla nas dowodem, że Chrystus nie umiera po trzech godzinach z wyczerpania fizycznego, lecz oddaje ducha w ręce Ojca niebieskiego w takim momencie, który sam sobie obrał na dokończenie aktu ofiarnego. Słyszał nad sobą niejako

głos Boga-Ojca, przemawiającego doń słowami proroka (Iz 51, 22): *Biorę już kielich z ręki twojej, już pić nie będziesz z kielicha mego rozniewania.*

Ale ostatni krzyk Chrystusa był równocześnie okrzykiem triumfu i zwycięstwa, podobnym do tego, który miał później ułożyć św. Poweł, wzorując się na proroku Ozeaszu (I Kor 15, 55):

*Gdzie jest, o śmierci, zwycięstwo twoje,
gdzie jest, o śmierci, żądło twe?
Zniszczona jest śmierć na zawsze! (Iz 25, 8)*

Niech widok krzyża jako symbolu zwycięstwa na chwilę przytłumi uczucia smutku i bólu, zwłaszcza gdy sobie uprzytomnimy, że miliony pokochały krzyż Chrystusowy, że cześć dla krzyża rośnie na ziemi z każdym wiekiem. Spełniła się przepowiednia wieszczka Bożego (Iz 53, 12), w której Jahwe mówi do Mesjasza: „Dlatego, że oddał na śmierć swe życie, dam mu w przydziale bardzo wielu, dam mu jako zdobycz rzesze ogromne”.

Dziękujemy Bogu, że nas i nasz naród oddał jako zdobycz Ukryżowanemu!

STACJA XIII.

A gdy nastał wieczór — pisze św. Marek (15, 41) — przybył Józef z Arymatei, poważany członek Rady żydowskiej, który także oczekiwał królestwa Bożego, i śmiało udał się do Piłata i poprosił o ciało Jezusowe, Piłat się zdziwił, że Jezus już umarł, i wydał ciało. A Józef poszedł i zjął jego ciało.

Jakież to dziwne i smutne! Nikt z Apostołów nie podjął się tego obowiązku, uczynił to człowiek spoza ich grona. Czyż nie była słuszna przypowieść Chrystusowa o miłosiernym Samarytaninie? Ani kapłan ani lewita nie okazali miłosierdzia nad bratem zranionym, lecz uczynił to samarytanin, człowiek obcy, wyznawca religii schizmatyckiej! To samo powtórzyło się w chwili zabrania Pana Jezusa i w chwili jego śmierci, nawet w stosunku do jego osoby. Mógł Pan Jezus się skarżyć, jak Ijob sprawiedliwy: *Moi bracia stoją z daleka, przyjaciele odsuwają się ode mnie a znajomi zapominają o mnie* (18, 13), lub jak św. Paweł, który pisze w II liście do Tymoteusza (4, 16): *Nikt nie był przy mnie, wszyscy opuścili mnie.*

Ale wytrzymały przy nim niewiasty, wytrzymał i św. Jan, gdyż głębokie uczucie przyjaźni i miłości łączyło go z Jezusem i Marią, spotęgowane jeszcze przez słowa pożegnalne Chrystusa, z krzyża do niego skierowane a oddające mu Marię w opiekę. A smutek ich jest szczyry i wielki, gdyż skazanie Chrystusa na śmierć tak ich przygnębiło, że myśl o jego zmartwychwstaniu żyła tylko w ich podświadomości i nie owładnęła ich duszy. Stoją obok Marii razem

z Józefem z Arymatei, a może i z Nikodemem, i według słów proroka Zachariasza (12, 10) „patrzają na tego, którego przebito, i płaczą płaczem, jak nad jedynakiem, i zawodzą, jak się zawodzi nad synem pierworodnym”.

Stygające ciało Chrystusa, zdjęte już z krzyża, kładą Jan i Józef na prześcieradle, by je przenieść do grobu. Kiedy ciało przez chwilę leży na ziemi, Matka Najświętsza — tak nam przypuszczają wolno — krwawiące jeszcze stopy i ręce i głęboką ranę, zadaną Chrystusowi po śmierci w bok i serce, całuje z wielkim bólem w duszy i ust od ran oderwać nie może. Przecież to ostatni micierzyński pocałunek, tak straszny i okrutny, tak pełen tragizmu. Naprawdę, „ogromny jak morze” (Lam 2, 13) jest ból matki oplakującej śmierć syna, straconego przez własnych braci! Czymże wobec tego był ból Hagary patrzącej na konanie Ismaela (Gen 21, 16), czym ból Jakuba po utracie Józefa (Gen 37, 34)? Wierzyła Maria, że jej syn był synem Bożym i jako taki istotą nieśmiertelną, lecz pod wpływem bólu i rozpacz zapominała o wszystkim, co jej mówił Jezus, z czym jej się zwierzył w ich domu rodzinnym w Nazaret. Stąd wniosek, że miecz boleści naprawdę przeszył duszę Marii, że chwile pod krzyżem przeżyte to jej wielkie martyrium, które ją stawia na czele zastępu świętych męczenników i nas uprawnia do oddawania jej czci jako ich królowej.

Św. Jan nie odstępował Marii, gdyż Pan Jezus oddał ją na krzyżu pod jego opiekę. Głęboko zapisały się w jego duszy słowa konającego Mistrza: *oto matka twoja*. Obok niej kroczy, gdy przyjaciele przenoszą ciało Chrystusowe do grobowca w sąsiednim ogrodzie, kroczy bez słów, jak i milczy cały orszak pogrzebowy, składający się z kilku zaledwie osób, gdyż słowami nikt Marii pocieszyć nie potrafi.

I my także Matki Bożej Bolesnej pocieszyć nie potrafimy w jej smutku, który stale się odnawia, ilekroć widzi w niebiesiech, że grzechy i upadki nasze ponownie przybijają Chrystusa do krzyża a jej serce na nowo przeszywają mieczem boleści. Z wdzięcznością jednak przyjmij Maria nasze modlitwy o nawrócenie braci słabych, grzesznych i niewiernych i oczekuje od nas szczerzej obietnicy, że *zrzucimy z siebie starożytnego człowieka a przywdziejemy nowego, który na obraz Boga stworzony jest w prawdziwej sprawiedliwości i świętości* (Ef 5, 24).

STACJA XIV.

Uzupełniają się ewangelisti wzajemnie w opisywaniu grubej Pana Jezusa. Mateusz pisze (27, 59): „Józef z Arymatei wziął ciało, owinał je w czyste prześcieradło i złożył w owym nowym grobie, który dawniej kazał wykuć sobie w skale! Więcej dowiadujemy się od św. Jana (19, 39), u którego czytamy: „Przybył Nikodem

i przyniósł około sto funtów mieszanki mirry i aloesu. Wzięli ciało Jezusowe i owinęli je w prześcieradła zlane wonnymi olejkami... A na miejscu gdzie go ukrzyżowano, był ogród a w ogrodzie nowy grobowiec, w którym jeszcze nikt nie był złożony. I tam pochowano Jezusa." Te same wiadomości przekazał nam św. Łukasz, lecz wspomina także o kobietach, które przybyły z Jezusem z Galilei. *One towarzyszyły im i patrzyły na grób i jak jego ciało składano* (23, 55).

Nie mamy w ewangeliach żadnej wzmianki o tym, by i Matka Jezusowa stała przy grobie. Nie dziwny się wcale, że jej tam nie było. Nie starczyło jej sił fizycznych, by odbyć krótką drogę do ogrodu Józefa. Wraz z św. Janem pozostała na miejscu najświętszym dla niej i dla świata, skropionym obficie krwią ofiarną jej Syna, przy ołtarzu, na którym On życie swe oddał za odkupienie świata a przy którym ona także swe cierpienia ofiarowywała Bogu-Ojcu jako duchowe całopalenie. Wystarcza jej, że widzi w mroku wieczornym cienie przyjaciół i przyjaciółek składających ciało najdroższe w zimnym skalnym grobie, wystarcza jej myśl, że Jezus ma koło siebie osoby całą duszą mu oddane.

Przy Maryii stoi św. Jan. Kilkadziesiąt kroków tylko dzieli go od grobu, Trwa w głębokim zadumieniu. Pomimo smutku snuje myśli teologiczne i w duchu umieszcza nad grobem jako napis słowa Chrystusowe, wypowiedziane kiedyś w nocy do Nikodema: *Albowiem tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego wydał na śmierć, aby każdy, kto weń uwierzy, nie zginął a miał życie wieczne*. A dalej wpatruje się w ogród otaczający grobowiec. Widzi bujną zieleń drzew rozwijających się nagle w porze wiosennej, widzi wielobarwne piękno kwiatów właśnie rozkwitających i wysylających teraz pod wieczór ostrą a miłą woń. Zdaje mi się, że przyroda w ten sposób zielenią i kwiatami czci chwilę pogrzebu. Zabrakło ludzi a nie brakło zieleni i kwiatów!

Przyłączmy się do hołdu, jaki przyroda składa Chrystusowi leżącemu w grobie, a równocześnie złączmy się z chórami anielskimi, które według Objawienia św. Jana (5, 11) śpiewają hymn czci i dziękczynienia: „*Godzień jest Baranek, który został zabity, by otrzymał potęgę i (łask) bogactwo i mądrość i moc i cześć i chwałę i uwielbienie!*”!

Zdawać by się mogło, że z chwilą złożenia ciała w grobie historia Jezusa Nazareńskiego się skończyła. Tak naprawdę zdawać się mogło nawet jeszcze przez następne dwa dni. Lecz Pan Jezus miał z grobu zmartwychwstać i z grobowca miał się zrodzić Kościół Chrystusowy. Oto właściwie na opoce, w której wykuty był grób, zbudowany jest Kościół, którego bramy podziemia, bramy piekła i śmierci, nie zwyciężą, gdyż Kościół zbudowany jest

i oparty na fakcie Zmartwychwstania, które miało miejsce w grobowcu Józefa z Arymatei.

Z grobu Jezus nas pociesza i woła na cały świat: *Jam zmartwychwstanie i życie!* (Jan 11, 25).

Zakończenie

Śpiew pieśni: „Wisi na krzyżu” (opartej na tekstach biblijnych).
Benedictio Sanctissimi.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie prowadziło swoją działalność w okresie sprawozdawczym (za rok szkolny 1963/64) zgodnie ze swoim statutem na odcinku odczytowym i wydawniczym.

Działalność odczytowa prowadzona była na zebraniach ogólnych P. T. T., jak również na zebraniach sekcyjnych. Polskie Towarzystwo Teologiczne posiada obecnie 6 sekcji, a mianowicie: Sekcję filozoficzną, biblijno-liturgiczną, dogmatyczno-moralną, historyczno-prawną, apologetyczną i homiletyczno-pastoralną.

Zebrania ogólnych w okresie sprawozdawczym było 8, na których wygłoszono następujące referaty: O. prof. Augustyn Jankowski, OSB., Aleksy Klaweck, *Nasz współczesny dialog z protestantami* (22. I. 1964 r.), ks. prof. dr Władysław Wicher, *Ocena krytyczna Teologii Moralnej O. Bernarda Häringa* (19. II. 1964 r.), o. prof. dr Walenty Prokulski TJ., *O zasadę kolegiałności Episkopatu w Kościele* (11. III. 1964 r.), ks. prof. dr Teofil Długosz, *W stulecie urodzin ks. prof. Jana Fijałka* (22. IV. 1964 r.), ks. prof. dr Ignacy Różycki, *Zmiany w dogmatycznym pojmowaniu sakramentu Namaszczenia Chorych w związku z Konstytucją o Świętej Liturgii, uchwaloną na II Soborze Watykańskim* (30. IV. 1964 r.), ks. rek. dr Marian Rechowicz z KULu, *System Studiów na Wydziale Teologicznym w XV w.* (12. V. 1964 r.), prof. dr Franciszek German, *Z dziejów Wydziałów Teologicznego Wszechnicy Jagiellońskiej* (10. VI. 1964 r.). Trzy z powyższych referatów (ks. T. Długosz, ks. rek. M. Rechowicz, prof. F. German) miały na celu uczczenie 600-lecia Uniwersytetu Jagiellońskiego i przypomniły P. T. T., najpierw ogólne dzieje Wszechnicy Jagiellońskiej, potem dzieje samego Wydziału Teologicznego oraz sylwetki wybitniejszych profesorów, szczególnie z ostatniego 40-lecia.

Działalność P. T. T., realizowana w sekcjach posiada charakter ściśle specjalistyczny i wyrażała się w referatach wygłaszanych przez fachowców-znawców poszczególnych dyscyplin filozoficzno-teologicznych. Z natury rzeczy sekcje obejmują nie wielką ilość członków, którymi są przeważnie profesorowie odpowiednich przedmiotów na Studium Teologicznym w Krakowie.

Na sekcji Filozoficznej, prowadzonej przez ks. prof. dra Tadeusza Wojciechowskiego w okresie sprawozdawczym wygłoszono następujące referaty: ks. prof. dr Kazimierz Klósa, wygłosił dwa referaty: 1) *Ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości* oraz referat 2) *pt. Stosunek filozofii przyrody do metafizyki u współczesnych polskich neoscholastyków*. Poza tym wygłoszono jeszcze dwa referaty: ks. Alfons Michalski CM., *Natura i psychoterapia psychastenii*, ks. prof. Jan Choczewski TJ., *Biochemiczne przemiany w komórce między jądrem i plazmą w świetle współczesnych badań*.

Sekcja Biblijno-Liturgiczna pod kierunkiem ks. prof. Władysława Smereki, miała 5 zebrań, na których wygłoszono następujące referaty: *Kryzys we współczesnej biblistyce* oraz *Nasze spojrzenie na Stary Testament, uwagi na marginesie książki Kosidowskiego i Azebskiego*. Ks. prof. Wł. Smereka także 2 referaty: *Potęga ducha św. Pawła*, oraz referat pt. *Metoda św. Pawła w jego misji apostołskiej, wzorem dzisiejszego duszpasterstwa*. Ks. prof. T. Szwaagrzyk, *Idee przewodnie Konstytucji Soborowej o Świętej Liturgii i jej znaczenie*.

Sekcja Dogmatyczno-moralna kierowana przez ks. prof. Ig. Różyckiego, miała 4 zebrania z następującymi referatami: ks. prof. Ig. Różycki, *Zagadnienie sakramentalności Episkopatu, Zmiany w dogmatycznym pojmowaniu sakramentu Namaszczenia Chorych*, ks. prof. Wł. Wicher, *Teologia Moralna O. B. Häringa w świetle krytyki*, ks. prof. T. Slipko, *Podstawowe zagadnienia w encyklice Mater et Magistra*.

Sekcja Historyczno-prawna pod kierunkiem ks. prof. Br. Natońskiego TJ., miała dwa zebrania na których wygłoszono referaty: ks. prof. T. Szwaagrzyk, *Motu proprio Pawła VI, pastorałe munus, w świetle prawa kanonicznego* oraz o. prof. Kornel Gadacz OFMCAp., *Dzieje duchowieństwa polskiego na Syberii po powstaniu styczniowym 1863 r. w świetle nowych badań*.

Działalność sekcji apologetycznej i homiletyczno-duszpasterskiej dotyczyła problemów praktycznych i aktualnych i odbywała się na seminariach naukowych na których omawiano kwestie religioznawstwa, kanoznodziejstwa i współczesnego duszpasterstwa.

Oprócz akcji odczytowej P. T. T. prowadzi jeszcze akcję wydawniczą, obejmującą redagowanie i wydawanie czasopisma *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, który w nakładzie 2500 egzemplarzy ukazuje się jako dwumiesięcznik i omawia poza naukowymi artykułami, także kwestie aktualne z biblistyki jak również i z liturgii.

Czasopismo redaguje i P. T. T. prowadzi jako prezes ks. prof. Stanisław Grzybek. Polskie Towarzystwo Teologiczne liczy obecnie 124 członków i zgodnie ze statutem może rozwijać swoją działalność na terenie woj. krakowskiego.

SPRAWOZDANIE Z POSIEDZEŃ POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO

(Sekcja Biblijno-liturgiczna)

Na posiedzeniu w dniu 22. X. 64 r. ks. prof. Aleksy Klawek wygłosił referat na temat: *Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii*.

Po uwagach wstępnych i przeczytaniu Instrukcji w przekładzie polskim (por. RBL 1964, nr 4) dał referent obszerne wyjaśnienie kierunków badań biblijnych wspomnianych w „Instrukcji”, zwłaszcza głównych zasad tzw. *Formgeschichte*, tj. historii pierwotnych form naszych Ewangelii.

Dopiero od roku 1919 zaczęła biblistyka posługiwać się tym wyrazem zapożyczonym od M. Nordena (*Antike Kunstprosa*, Berlin 1913). Najpierw szukano podobną metodą rozmaitych kategorii form literackich w księgach Starego Testamentu, szczególnie pod kierunkiem prof. Uniwersytetu berlińskiego Gunkela. Autorzy piszący na ten temat dochozili do jednorodnego wniosku, że w Biblii St. T. istnieją rozmaite rodzaje literackie (podania ludowe, dokumenty historyczne, legendy etio-

logiczne, mity, midrasze, modlitwy, hymny, pieśni liturgiczne itp.), chociaż w szczególach jeszcze dzisiaj po 50 latach często się różnią. Kierunek jako taki jest słuszny i również przez biblistkę katolicką obecnie w całej pełni przejęty. Przesadę pewną zauważyć można w szkole londyńskiej, będącej pod wpływem etnologa Frazera, i w szkole skandynawskiej, czyli w tzw. *pattern-schools*, które wszędzie widzą przejmowanie obcych, gotowych wzorców czy schematów (*pattern*) z kół poza-izraelskich.

O „formach pisarskich” w Ewangeliach pisał jako pierwszy prof. Dibelius z Heidelbergu (*Die Formgeschichte des Evangeliums* 1919, wyd. II 1933, wyd. III 1959), a po nim K. L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu* 1921) i R. Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition* 1919). Uprawia się tą drogą niejako „paleontologię” Ewangelii, by dotrzeć do tajemnic kompozycyjnych, jakie one zawierają. Nie uważa się ich za dzieła literackie, lecz zalicza do piśmiennictwa ludowego, przeznaczonego do użytku małego grona ludzi. Podstawą były nieliterackie, prywatne zapiski, przeważnie niezbyt długie, zawierające reminiscencje własne, opowiadania innych, zbiory powiedzeń P. Jezusa, tematyczne zestawienie słów dla potrzeb gminy, genealogie, hymny, modlitwy itp. Zapiski te ułożone były w takiej lub innej formie pisarskiej, zależnie od treści, od potrzeb chwili lub upodobania piszącego czy zamawiającego spisanie słów i czynów Pana Jezusa. Ponieważ zaś w okresie tworzącego się Kościoła warunki i potrzeby się zmieniały i inne myśli ze skarbca prawd ewangelicznych stawały się aktualniejsze, także treść i forma pra-ewangelii się zmieniała poprzez 30 lat, czyli aż do chwili, kiedy ułożono nasze ewangelie. Oto odtwarzanie „prehistorii” Ewangelii jest zadaniem współczesnej biblistyki.

Dzieje formy pisarskiej naszej Ewangelii uzupełnia „historia pracy redakcyjnej” nad ułożeniem opisów ewangelicznych (tzw. *Redaktionsgeschichte*), która wnikliwie bada sposób zredagowania poszczególnych wiadomości i uporządkowania ich przez Ewangelistów lub ich poprzedników, o których wspomina początek ewangelii św. Łukasza. Dzięki tej metodzie wiemy obecnie, że kazanie na górze jest zestawieniem prawdziwych słów Pana Jezusa, niekoniecznie wypowiedzianych na górze Błogosławieństw, że rozdział 18 u św. Mateusza jest zbiorem nauk Chrystusowych o zachowanie zgody i porządku w gminie (por. pracę ks. Trillinga, *Hausordnung Gotes. Eine Auslegung von Matthaeus 18*, Diisseldorf 1960).

Jakkolwiek rozróżnienie nieliterackich form pisarskich jest uzasadnione i jakkolwiek myśmy dzięki temu lepiej poznali układ ewangelii synoptycznych i dyspozycję wielu dotąd spornych rozdziałów, to jednak może ono prowadzić do wniosków całkiem błędnych, gdyż przy braku szerszej bazy historycznej grozi nam niebezpieczeństwo dowolnego uzupełnienia wnioskowania. Błądzi szkoła Bultmanna zaliczając wiele opowiadań ewangelicznych do kategorii „mitów” i nie uznając wobec tego ani historyczności Zwiastowania Anielskiego w Nazaret, ani rzeczywistości Zmartwychwstania Pana Jezusa. Nie mamy bowiem w odnośnych tekstach, podających gołe fakty bez upiększających ram dodatkowych, żadnego zabarwienia mitycznego. Kto opowiadania te kwalifikuje jako mityczne, kieruje się totalnym subiektywizmem opierając się na przesadach filozoficzno-teologicznych.

Droga otwarta do tych ciekawych, ale żmudnych i trudnych badań, lecz droga jeszcze bardzo daleka do osiągnięcia historycznie pewnych rezultatów, z których będzie mogła dogmatyka wyciągać dalsze wnioski.

Red.

TYGODNIE I WYSTAWY BIBLIJNE — JAKO FORMY APOSTOLATU BIBLIJNEGO

Apostolat Biblijny wyraża się m. in. w takich formach, jak: Godzina Biblijna, Tygodnie i Wystawy Biblijne, wszelkiego rodzaju wykłady — poza studium seminaryjnym czy uniwersyteckim — konferencje i kazania o tematyce biblijnej, publikacje prac naukowych i popularno-naukowych o Piśmie św., rozpowszechnianie egzemplarzy Starego i Nowego Przymierza, literatury i periodyków poświęconych zagadnieniom biblijnym.

Dotychczas z mniejszym lub większym powodzeniem realizuje się u nas wyżej wymienione formy. Cieszy niewątpliwie fakt, iż Godzina Biblijna zdobywa, choć z trudem, prawo obywatelstwa w niektórych diecezjach, zarządzona czy zalecona przez Ordynariuszów. Przyjemnie odnotować prace biblistów o Godzinie Biblijnej publikowane w periodykach biblijnych i diecezjalnych, a także prace kapłanów-duszpasterzów, przeprowadzających Godzinę Biblijną w parafiach.

Mało jednak praktykowane są u nas Tygodnie i Wystawy Biblijne, choć jedna i druga forma jest doniosła i możliwa do przeprowadzenia w każdej parafii. Tym, może zapomnianym formom apostolatu biblijnego poświęcone są następujące sugestie.

Tygodnie Biblijne

Jak przeprowadzić TB? Najpierw sprawa czasu. Niewątpliwie najlepiej urządzić TB w miesiącu wrześniu, jako że miesiąc ten jest poświęcony w Kościele Katolickim (uroczystość św. Hieronima) Pismu św. jak również z racji, iż pora ta jest w naszych warunkach najbardziej korzystna duszpastersko (intensyfikacja życia po wczesach i urlopach letnich) a nawet klimatycznie (zazwyczaj pogodnie i ciepło). Na TB należy poświęcić II tydzień września (w pierwszym dominują sprawy katechizacji, nabożeństwa wstępne, spowiedź, nabożeństwa pierwszopiątkowe), wtedy i sam Tydzień przebiegnie sprawniej i zostanie jeszcze pół miesiąca, okres bardzo przydatny na pogłębienie TB przez Wystawę Biblijną i nawiązywanie do minionego Tygodnia.

TB powinien być zapowiadany już od kilku niedziel w ogłoszeniach parafialnych z ambony i w gablotkach, barwnymi i frapującymi afiszami (jeśli to możliwe postarać się o afisze wykonane przez plastyka). W treści ogłoszenia należy podać już hasło TB. Podobnie także na afiszach hasło TB będzie streszczeniem pracy danego roku w parafii w zakresie biblijnym. Rozpoczyna się od hasła podstawowego: „PISMO ŚW. W KAŻDEJ RODZINIE” lub „PISMO ŚW. W KAŻDEJ RODZINIE KATOLICKIEJ”!

Pierwszy TB w parafii ma zaakcentować potrzebę posiadania w rodzinie TEJ NAJPIĘKNIEJSZEJ KSIĘGI ŚWIATA (Chesterton), następny TB położy nacisk na częstsze czytanie Pisma św., stąd hasło może brzmieć: „PISMO ŚW. CZYTANE W RODZINIE W KAŻDĄ NIEDZIELĘ”! Hasło roczne opracowuje się w zależności od potrzeb lokalnych. Należy je potem od czasu do czasu w ciągu roku przypominać z ambony i nawiązywać w stosownym miejscu w kazaniu, konferencji stanowej czy lekcji religii z młodzieżą.

Jak zawsze, tak i w tym przypadku okazałe musi być otwarcie TB. W parafiach wiejskich, gdzie nie ma Mszy wieczornej, otwarcie TB następuje w niedzielę pod wieczór, w miejskich — raczej w poniedziałek wieczorem, gdyż msza wieczorna w niedzielę ma już swój własny program i trudno przedłużać ją jeszcze specjalnym programem biblijnym. Gdyby jednak zaistniały gdzieś racje szczególne za otwarciem w nie-

dziele, należałoby odpowiednio zwięźle połączyć specjalny program TB ze Mszą św. Zasadniczo TB wieczorem przebiega w oderwaniu od Mszy św. i wtedy i tak trwa pełną godzinę, od 18—19 lub od 19—20 (w parafiach wiejskich wcześniej, zależnie od warunków lokalnych). Niezależnie od przebiegu TB wieczorem, można dać wyraz Tygodniowi w rannych nabożeństwach i Mszach św. Niemniej jednak i na wsi i w mieście konieczne są wieczorne nabożeństwa biblijne.

Program wieczornego nabożeństwa biblijnego:

1. Tzw. Intronizacja Pisma św. na ołtarzu — śpiew „Wierzę w Boga”
2. Wykład biblijny (10—15 min.) w ramach danego cyklu
3. Śpiew psalmu (jednego ze znanych z niesporów)
4. Rozważanie biblijne (homilia, konferencja) ok. 15 minut
5. Śpiew jednego lub dwóch psalmów — taca na zakup Pisma św.
6. Czytanie wybranych tekstów Pisma św.
7. Błogosławieństwo N. Sakramentem w puszczy, ewentualnie Komunia
8. Psalm: Boga naszego
9. Komunikaty i ewentualnie krótka nauka nowych psalmów.

Podanym punktom programu należy się wyjaśnienie.

Ogólnie biorąc, program jest tak ułożony, by odbiegał od znanych wiernym nabożeństw, związanych najczęściej z jakąś litanją, co — jak wiemy — jest dosyć stereotypowe, mało ciekawe a nawet nudzące. Program nabożeństwa biblijnego musi być atrakcyjny, jeśli ma wpływać zachęcająco na uczestników i powiększać frekwencję wiernych.

Proponowany program jest już wynikiem doświadczenia i zdaje egzamin. Warto go zatem przeprowadzić, ale można także ten czy inny punkt zmienić, przystosować do warunków lokalnych lub nawet ubogacić w nowe punkty, z czym chętnie zapoznałby się autor tych sugestii i na co uprzejmie oczekuje.

Szczegółowo — do każdego punktu — uwagi były następujące:

Tzw. Intronizacja — to umieszczenie tekstu Pisma św. na ozdobnie nakrytym pulpicie na środku głównego ołtarza, tuż przed Tabernakulum, obok dwóch zapalonych świec. Z zakrystii kapłan, poprzedzony ministrantami, wnosi okazały egzemplarz Pisma św. Kapłan nakryty tuwalnią, obok niego dwóch ministrantów z zapalonymi świecami. Wierni wstają na znak uszanowania i śpiewają „Wierzę w Boga”, wyrażając przez to wiarę w to wszystko, co zawarte jest w Credo a zarazem w Ewangelii. Umieszczenie Pisma św. przed Tabernakulum uwiidacznia i zestawia fakt obecności Chrystusa pod postacią Chleba i Słowa. Intronizacja ta — naturalnie *mutatis mutandis* — wzorowana jest na praktyce soborowej, o czym zresztą donoszono z Watykanu w czasie pierwszej sesji II Soboru Watykańskiego, a co było już praktykowane w czasie poprzednich soborów. Intronizacja wraz ze śpiewem Credo i scenerią światła (poza dwoma świecami obok Pisma św. nie zapala się innych świec — te dopiero na błogosławieństwo — ani światła elektrycznego) robi ogromne wrażenie, wprowadza uczestników od razu we właściwą atmosferę, tak potrzebną do owocnego przeżycia całego nabożeństwa.

Egzemplarz Pisma św. umieszczany na pulpicie powinien być okazały — jeśli to możliwe — zewnętrznie, najpiękniejszy z posiadanych przez kapłana lub pożyczony w parafii, gdyby taki był u kogoś z wiernych. Najlepiej, gdy będzie to Nowe Przymierze, Chrystus w Słowie. Byłoby wskazane użyć do intronizacji jakiś czeigodny, dawno wydany tekst Ewangelii. Zawsze znajdzie się taki tekst w parafii. Daleka analogia, ale — jak wiemy — w czasie obecnego soboru użyto do intronizacji dawny, sprzed ok. 300 laty kodeks, nazwany „Urbinate latino 10”.

Po intronizacji wykład, wygłoszony jasno, zrozumiale, przystępnie. Temat wykładu w ramach cyklu. W pierwszym TB należało by poruszyć sprawę zasadnicze, a więc dać podstawową orientację o księgach Pisma św. Starego i Nowego Przymierza. Można by w TB poświęcić np. trzy pierwsze dni Staremu, pozostałe zaś Nowemu Przymierzu, stąd byłyby „dni SP” i „dni NP”. Podaję dla przykładu:

Dni Tygodnia Biblijnego:	Temat wykładu:
7 IX — Dzień Starego Przymierza	— Znaczenie Starego Przymierza
8 IX — „ „ „	— Księgi SP
9 IX — „ „ „	— Zbawienie ideą centralną SP
10 IX — „ Nowego „	— Ewangelie
11 IX — „ „ „	— Dzieje Apostolskie
12 IX — „ „ „	— Listy Pawłowe
13 IX — „ „ „	— Listy katolickie i Apokalipsa

Wykłady biblijne wygłaszałyby, zależnie od możliwości i zapotrzebowania, kapłani miejscowi lub zaproszeni bibliści. Jeśli to byłoby potrzebne, można by do pomocy użyć tablicy i kredy, nawet epidiaskopu czy filmu. Należałoby także umożliwić uczestnikom notowanie wykładów oraz uwzględnić możliwość zapytania o wyjaśnienie spraw mniej zrozumiałych i niejasnych pod koniec wykładu. Jest to dopuszczalne w kościele, choćby zabranie głosu miało znamiona dyskusji, byle tylko poważnej i rzeczowej.

W następnym TB cykle byłyby bardziej szczegółowe.

Śpiew psalmu — jednego ze znanych z nieszpórów — pozwala uczestnikom wypocząć myślowo i przygotować się do punktu następnego, którym jest rozważanie biblijne, homilia lub konferencja, zależnie od sytuacji. Jeśli w parafii jest dwóch kapłanów, dobrze będzie, gdy przeprowadzi rozważanie inny kapłan. Ważne jest tylko by rozważanie dało raczej przeżycie duchowe wraz z postanowieniem ascetycznym do wypełnienia w dniu następnym, a nie tylko wiedzę biblijną, co było zadaniem wykładu przede wszystkim. Rozważania te mogłyby być powiązane z omawianą w danym dniu tematyką, na tle treści jakiejś księgi lub odstępu jakiegoś rozdziału. Nie jest to jednak warunek konieczny, rozważania mogą odbiegać zupełnie od tematyki dnia, a nawet nie być ujęte w cykl, lecz występować luźno, każde dla siebie jako całość. Najistotniejsze jest tu tylko to, że ma ono sprowadzić działanie, pobudzić do wykonania jakiegoś zadania w stosunku do siebie czy drugich w dniu następnym, a może i na przyszłość.

Po rozważaniu śpiewa się jeden lub dwa psalmy, tak by w czasie śpiewu można było zebrać tacę na kupno Pisma św. dla nowożeńców (daje się je wraz z dedykacją pisaną i usną przy końcu ceremonii ślubnych przy ołtarzu, jak to wprowadzono w parafii św. Tomasza Apostoła w Sosnowcu) lub książek biblijnych, jeśli jest w parafii Biblioteka Parafialna czy też Biblioteka Biblijna. Trzeba wyraźnie podać cel tej kolekty, wtedy wierni chętniej złożą grosz na takie potrzeby.

Z kolei następuje czytanie tekstów Pisma św., związanych raczej z tematyką dnia. Do czytania (około 10 minut) zaprasza się mężczyzn, podając im w przeddzień dany odstęp Pisma św. Należy zaznaczyć im, żeby czytali wolno, głośno i dobitnie. Jeśli jest mikrofon, pouczyć z jakiej odległości. Naturalnie już w wyborze kandydata do czytania należy uwzględnić jego postawę moralną i katolicką w parafii oraz jego uzdolnienia głosowe. W ten sposób unika się zbytecznych komentarzy wiernych, a raczej wywołuje zachwyt, co ułatwia również słuchanie czytanego tekstu i jego zapamiętanie. To zbiorowe czytanie Pisma św. i w do-

datku przez laikat jest także dobrym dalszym przeżyciem danego dnia w Tygodniu Biblijnym.

Po czytaniu błogosławieństwo N. Sakramentem. Poza wartościami rozumowo-emocjonalnymi nabożeństwa uzyskują uczestnicy tak istotne i cenione błogosławieństwo Chrystusowe. Jeśli jest zwyczaj przyjmowania Komunii św., następuje jej rozdanie przy śpiewie psalmu: *Boga naszego i Magnifikat*.

Komunikaty, zwłaszcza zachęta do przyprowadzenia ze sobą choćby jednej czy dwóch osób na jutrzejsze nabożeństwo i ewentualnie nauka nowych psalmów — są ostatnim punktem programu nabożeństwa biblijnego wieczorem.

Do tego wieczorowego przebiegu TB dodać można poranne nabożeństwo — jak to już wspomniano. Choć nie wszyscy, z powodu pracy zawodowej, ale może w pewnej części, mogliby uczestnicy wieczornych nabożeństw przeżyć jeszcze Mszę św. dialogowaną czy recytowaną. Mogliby wysłuchać Lekcji i Ewangelii na dany dzień (można również odczytanie lekcji i Ewangelii włączyć do programu wieczornego, teksty tychże mogłyby służyć do rozważań wieczornych) i poznać pozostałe części zmienne, tworzone z bogactwem tekstów Pisma św.

W ciągu dnia, gdyby pewnym grupom starszego czasu, mogłoby odbywać się czytanie Pisma św. zbiorowe po domach. Szczególnie powinno się pamiętać wtedy o chorych i starszych i dla nich zorganizować chętnych do czytania im Pisma św. domowników lub obcych, o ile sami nie byłoby w stanie czytać. Osoby te przekazywałyby tym ludziom wiadomości zasłyszane w kościele, ułatwiałyby nabywanie Pisma św. i literatury biblijnej, służyły wyjaśnieniem i uwagami, informowałyby o przebiegu TB (przydatne byłyby choćby maszynowe programy z tematami wykładów, rozważań, czytanych odstępów Pisma św. w efektywnych, wykonanych przez plastyka lub uzdolnionego w tym kierunku kogoś innego, okładkach — niezależnie od programu na dużych afiszach przed kościołem).

W ten sposób TB objąłby całą parafię, bo jeszcze jest i młodzież i dzieci, które w ramach nauki religii należałoby zapoznać z TB i w sposób przystępny przedłożyć im pewne zagadnienia. Młodzież natomiast, starszą zwłaszcza, można by zachęcić do brania udziału, choćby w nabożeństwach biblijnych wieczorem.

Zakończenie Tygodnia Biblijnego należałoby urządzić możliwie najuroczyściej, nawet poprosić — jeśli to możliwe — Ordynariusza diecezji lub Biskupa Pomocniczego czy kogoś innego przez co zakończenie zyskałoby na okazałości, a tym samym głębiej utrwaliłoby się w przeżyciach i pamięci wiernych. Byłoby wtedy miejsce na zamknięcie Konkursu Biblijnego, połączone z rozdaniem nagród, a także na otwarcie lub zamknięcie Wystawy Biblijnej, o czym później.

c. d. n.

Sosnowiec

Ks. WACŁAW CHMIELARSKI

J. Sz. SZYFMAN, *Finikijski język*, Moskwa 1963, str. 67.

Poznanie krajów ościennych Palestyny jest obowiązkiem biblistów, aby móc uzyskać wiarogodne tło do interpretacji tekstów biblijnych. Stąd też egzegeci coraz częściej i głębiej zajmują się językami spokrewnionymi z językiem hebrajskim. Obok języka akkadyjskiego wysuwa się na pierwsze miejsce język kanaanejski, dzielący się na dwie znaczniejsze grupy: dialekt ugarycki i fenicko-punicki. Ten ostatni znany nam jest z licznych napisów, ważnych dla historii Izraela. Dzieł literackich w tym języku nie posiadamy.

Naukowe podstawy języka fenickiego opracował prof. Friedrich (*Phönizisch-punische Grammatik*, Roma 1950), a dzieło to wydał Papieski Instytut Biblijny. Gramatyka Szyfmana, opublikowana w języku rosyjskim, opierając się na pracy prof. Friedricha, informuje doskonale o zasadach gramatycznych języka fenickiego, o jego fonetyce i morfologii. Dodano również uwagi o języku ugaryckim i alfabecie ugaryckim, pisanym klinami. W drugiej części podaje Autor kilka tekstów fenickich i punickich oraz transkrypcję tekstu komediopisarza rzymskiego Plauta, u którego znajdują się fragmenty rozmowy prowadzonej z niewolnikiem po punicku, a wreszcie przy końcu mały słownik fenicko-rosyjski.

Niska cena książki (2,50 zł) zachęca do jej kupna. Studentom bibliistyki może oddać wielkie usługi.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

ANGELO LANCELLOTTI, *Grammatica accadica*, Jerusalem 1962 (*Analecta Hierosolymitana* I), stron 194 i 41 dodatku.

Z przyjemnością sygnalizujemy ukazanie się gramatyki akkadyjskiej franciszkanina O. Lancellotti, ponieważ jest to dzieło bardzo wartościowe i świadczące o wysokim poziomie, jakim odznacza się obecnie studium biblijne w katolickich zakładach naukowych za granicą. Gramatyka ukazała się jako I numer *Analecta Hierosolymitana*, czyli zapoczątkuje serię wydawnictw naukowych, jakie przygotowuje Instytut Biblijny OO. Franciszkanów w Jerozolimie. Przed wojną pracował Instytut *apud aedem Flagellationis* w bardzo szczupłych ramach, ale w ostatnich latach ogromnie się rozwinął i wślawił niektórymi badaniami archeologicznymi (np. wykopaliskami na górze Nebo, na polu Pasterzy, na cmentarzu *Dominus flevit*) szukając wszędzie przede wszystkim śladów budowli starochrześcijańskich na terenie Palestyny. Wielkie zasługi na polu organizacji pracy naukowej ma O. Bagatti, który razem z ks. Milikiem wydał studium o napisach grobowych znalezionych na cmentarzu *Dominus flevit* (por. *Studium Biblicum Franciscanum. Liber Annus X* na rok 1960). W uznaniu zasług naukowych został Instytut ostatnio zamieniony przez Stolicę Apostolską na „Wydział Biblijny” rzymskiego Studium Franciszkańskiego.

Dla biblisty Starego Testamentu znajomość języka akkadyjskiego jest dzisiaj po prostu rzeczą konieczną. Bez znajomości chociażby elementarnej (w transkrypcji) języka ludów mezopotamskich egzegeta nie może ani zrozumieć wielu zagadnień biblijnych ani ich odpowiednio wyjaśnić, gdyż problemy starotestamentowe stają się dopiero jasne w świetle literatury i filologii asyryjsko-babilońskiej. Wiedzano już o tym, gdy zakładano w Rzymie Papieski Instytut Biblijny, i utworzono osobno Wydział filologiczny, w którym wykłady o piśmiennictwie klinowym zorganizował wielce zasłużony asyriolog O. Deimel. Naśladowując Instytut rzymski, O. Szczepański, organizator Wydziału Teologicznego przy Uniwersytecie Warszawskim, pomyślał również o założeniu studium języka akkadyjskiego, które prowadził przez szereg lat (do r. 1938) śp. ks. Józef Bromski. Doceniając ważność znajomości języka akkadyjskiego dla biblistów, Wydział Teologiczny U. J. zaprowadził w r. 1948 wykład języka akkadyjskiego jako obowiązkowy dla doktorów Soden, wydany przez Papieski Instytut Biblijny (*Grundriss der* rantów i habilitantów z biblistyki a na prośbę Wydziału wydał ks. docent Józef Jelito krótką gramatykę akkadyjską. Obecnie wyklada się w Polsce język akkadyjski i pismo klinowe na Wydziale filologicznym Uniwersytetu Warszawskiego (prof. Rudolf Ranszek).

Posiadamy kilka gramatyk języka akkadyjskiego (np. Meissnera, Ryckmansa, Ungnada, Ungnada-Niccolo), ale wobec ogromnego postępu filologii semickiej wszystkie domagają się uzupełnień i przeróbki. Jedyną gramatyką odpowiadającą dzisiejszym wymaganiom *akkadischen Grammatik*, Roma 1952). Lecz jest to dzieło przeznaczone tylko dla specjalistów-semitologów i dlatego początkujący biblista nie wiele z niego skorzysta.

Gramatyką dla studentów filologii i teologii jest gramatyka Ungnada, metodycznie dobrze ujęta i przez profesora monachijskiego Mariano San Niccolo przepracowana (Monachium 1949), lecz i to dziełko nie uwzględnia wszystkich nowszych problemów, które się wyłoniły w ostatnich latach dzięki badaniom wspomnianego profesora von Sodena i prof. Ignacego Gelba (dawnego, docenta Uniwersytetu warszawskiego).

Łukę istniejącą wypełnia częściowo gramatyka O. Lancellotiego. Nie chce ona być gramatyką szkolną, lecz chce osoby znające już dobrze język hebrajski wprowadzić w zasady języka akkadyjskiego i jego różnorodne zagadnienia. Książka ma tę wielką zaletę, że jako pierwsza realizuje postulaty prof. Sodena i wykorzystuje liczne teksty niedawno dopiero odnalezione i opublikowane, mianowicie teksty z Mari. Przy końcu daje autor kilka tekstów w pisowni klinowej, dalej zestawienie ważniejszych ideogramów i klinów sylabicznych a wreszcie słownik akkadyjsko-włoski w transliteracji.

Dla hebraistów zawodowych i językoznawców-semitologów gramatyka O. L. zawiera mnóstwo wiadomości pożytecznych podanych ściśle w świetle najnowszych badań i wprowadza jasno w metodę prof. von Sodena, jednakże dla biblistów, a szczególnie dla biblistów początkujących, jest ona stanowczo za trudna. Szkoda, że Autor nie dodał tekstów ćwiczeniowych (w transkrypcji i w piśmie klinowym), jakie ma np. gramatyka Ungnada i które przy nauce tak trudnego języka, jakim jest język akkadyjski, są naprawdę konieczne. Należało także „syllabarium” dać obszerniejsze, gdyż zestawione tam kliny nie wystarczają do odczytania dołączonych tekstów. Gramatyka O. L. może być tylko używana pod kierownictwem wykładowcy-asyriologa.

Słownik podany przy końcu byłby zyskał na wartości, gdyby się był więcej wzorował na najnowszym słowniku von Sodena. Nie wolno przy

poszczególnych słówkach podawać tylko znaczenia tego, które zachodzi w tekście ćwiczeniowym, lecz na pierwszym miejscu trzeba wspomnieć o znaczeniu zasadniczym. Autor pisze np. na str. 33 (glossarium): *aplum* — *eredę*, a jest to informacja błędna, gdyż *aplum* oznacza syna pierworodnego a później dopiero — ponieważ syn pierworodny był właściwym spadkobiercą — przyjmuje znaczenie spadkobiercy.

Są to drobiazgi, które nie umniejszają wartości dzieła przynoszącego chlubę naszej bibliistyce. Należy się również uznanie Instytutowi Biblijnemu OO. Franciszkanów w Jerozolimie (którego rektorem jest obecnie Słazak O. Pax), że zdecydował się na wydanie tej gramatyki, której druk ze względów graficznych, jak wiadomo, nastęrczał ogromnych trudności.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

G. KITTEL — G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (praca zbiorowa) t. VII: SABBATON-SOPHROSUNE, Stuttgart (W. Kohlhammer — Verlag) 1964, s. VIII + 1102.

Latem br. ukazał się tom VII monumentalnej edycji *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* G. Kittela. Niestrudzonym kontynuatorem i realizatorem idei nieżyjącego G. Kittela jest dzisiaj prof. G. Friedrich. Autorami poszczególnych haseł tego Słownika są współcześni wybitni bibliści protestancy. Jest także kwestia bezsporna, że Słownik ten stanowi dziś podstawowe „narzędzie” pracy dla wszelkich dociekań egzegetycznych, a zwłaszcza dla teologii biblijnej NT, która w całokształcie nauk biblijnych stanowi już samodzielną i autonomiczną gałąź wiedzy. Omawiany Słownik posiada dziś wymowną i ustaloną wartość w świecie naukowym, o czym świadczy m. in. fakt, że od 1949 r. szereg haseł Słownika ukazało się w formie monografii w języku angielskim w Londynie oraz 36 haseł znalazło swe opracowanie monograficzne nawet w języku japońskim. Ostatnio zaś wszystkie dotąd wydane tomy tłumaczone są na język angielski i ukazują się kolejno w znanym wydawnictwie amerykańskim Eerdmans w Grand Rapids, a wydawnictwo „PAIDEIA” w Brescji wydaje seryjnie poszczególne tomy w języku włoskim.

Doceniając znaczenie niniejszego Słownika dla aktualnych potrzeb i prac badawczych współczesnej bibliistyki z radością powitać należy ukazanie się tomu VII Słownika, w którym na szczególną uwagę zasługują opracowane w nim następujące hasła: SABBAT, SARKS, SEMEION, SOPHIA, SYNAGOGE, SODZO — SOTERIA — SOTER, SOMA. Biorąc pod uwagę z jednej strony wagność i doniosłość tematyczną wspomnianych haseł, a z drugiej wszechstronny sposób ich opracowania z punktu widzenia leksykograficznego, historyczno-krytycznego, teologicznego i egzegetycznego, stwierdzić należy, że każde z poszczególnych haseł stanowi osobne rozprawy monograficzne. Dzięki powyższym opracowaniom, tak cennym oraz niezbędnym dla studium teologii biblijnej NT, nowe oświetlenie zyskało tworzywo pojęciowe i literackie doktryny św. Pawła, a zwłaszcza antropologiczna terminologia Pawła z Tarsu (SOMA — SARKS — PSYCHE — PNEUMA, — NOUS itp.), które zdają się być raczej dziedzictwem jego judaizmu niż dziełem greckiego dualizmu. Omawiane hasła o charakterze niemal monograficznym rzucają nam również dużo światła i na problematykę soteriologiczną Nowego Testamentu. — Na szczególną uwagę zasługuje szerokie uwzględnienie i omówienie słownictwa qumrańskiego, dzięki czemu będzie nam łatwiej ustalić określoną zależność bądź literacką bądź też historii tradycji piśmienniczej.

nictwa esseńskiej sekty z Qumran a Corpus Paulinum, choć w dalszym ciągu, być może, nie będziemy w stanie spreycyzować czy wpływy te były bezpośrednie czy też tylko pośrednie.

Bydgoszcz

Ks. LUDWIK STEFANIAK

WOLFGANG TRILLING, Im Anfang schuf Gott. Eine Einführung in den Schoepfungsbericht der Bibel, Leipzig 1963, str. 119.

W niemieckiej republice demokratycznej publikacje teologii katolickiej skoncentrowane są w jednym seminarium duchownym tam instniejącym (w Erfurt) oraz w wydawnictwie św. Bennona w Lipsku. Dużo już wydano pozycji a wszystkie prace odznaczają się doskonałym ujęciem zagadnień współczesnych z uwzględnieniem najnowszej literatury. Przeważają prace informacyjne, przeznaczone dla szerszego koła czytelników, gdyż chwila obecna takich właśnie wydawnictw się domaga.

Książka ks. T. bardzo dobrze informuje o badaniach ostatnio przeprowadzanych przez teologów katolickich i protestanckich nad I rozdziałem księgi Genesis zawierającym opis stworzenia świata. Autor nie zamierza dać nowego rozwiązania problemów egzegetycznych i literackich, które tu są szczególnie niejasne, lecz postawił sobie za cel zebrania wszelkich zdań i hipotez na ten temat po wojnie ogłoszonych. Ponieważ poglądy poszczególnych autorów są bardzo rozbieżne, musiał Autor z konieczności użyć roztropnego krytycyzmu, by czytelnikom przedstawić zagadnienia w świetle największego prawdopodobieństwa.

Słusznie odrzuca Autor wszystkie teorie konkordancyjne i ostro atakuje tych teologów, którzy jeszcze marzą o przeprowadzeniu harmonii między opisem Biblii a wynikami nauk przyrodniczych. Czas już, by odpowiednie ustępy skreślić z naszych podręczników!

Autor przyjmuje 4 znane źródła w Pięcioksięgu, ale podkreśla, że podział taki jest nadal tylko hipotezą roboczą, gdyż wiele szczegółów czeka jeszcze na rozwikłanie. Bardzo instruktywny jest rozdział charakteryzujący rodzaje literackie zachodzące w księdze Genesis Autor nie zgadza się z tym, by opis Stworzenia świata nazwać „hymnem”, lecz zalicza go do literatury dydaktycznej ujętej w ramy poezji niemetrycznej.

Dość starannie, chociaż jeszcze za krótko, opracowana jest treść teologiczna Gen. I. Z opinii egzegezujących słowa: *Spiritus Dei ferebatur super aquas* wybiera Autor najczęściej rozpowszechnioną, mianowicie, że hebrajskie *Ruach* oznacza *duch (Duch) Boży*, lecz czy nie powinno się raczej tłumaczyć: *tchnienie (oddech) Boga unosiło się nad wodami?* Za takim tłumaczeniem przemawia czasownik *merachefet*, która oznacza, jak i Ks. T. przyznaje, wibrację, co się najlepiej łączy z pojęciem oddechu, który wśród akcji tworzenia — jak u każdego człowieka — staje się szybszym i silniejszym. Byłby to piękny antropomorfizm wyrażający działalność Ducha Bożego.

Blżej zajmuje się Autor również właściwym znaczeniem słowa *bara'creavit* i odrzuca dawną interpretację, według której pisarz inspirowany miał na myśli akt stwarzania ex nihilo. Filologicznie stwierdza się obecnie, że między *'asah* a *bara'* nie ma wielkiej różnicy, że wobec tego *bara'* jest tylko wyrażeniem uroczystym zarezerwowanym dla Boga, jednak bez specjalnej treści filozoficznej. Przykładem może być nasze polskie „rzeki!” zamiast „powiedział”, chętnie stosowane, gdy mowa o Bogu.

Nie wszyscy zgodzą się z Autorem, kiedy atakuje stosowanie w interpretacji Starego Testamentu tzw. *Heilsgeschichte*, czyli myśl o powolnym rozwoju i stopniowym objawieniu prawd dotyczących zbawienia ludzkości. Przecież jedynie tą drogą poznajemy pełnię objawienia i przedziwną pedagogię Opatrzności Bożej opierając się przy tym na słowach św. Pawła: *lex paedagogus noster fuit in Christo (in Christum po gr.)*.

W literaturze należało jeszcze uwzględnić ważny artykuł O. Castellino o historyczności pierwszych rozdziałów księgi Genesis i odpowiednio go zreferować, zwłaszcza że sławny asyriolog dość odmienne zajmuje stanowisko.

Dodano także cały szereg rycin, przedstawiających sceny mitologiczne z życia dawnego Wschodu, lecz właściwie one bardzo mało się łączą z tematem książki a dotyczą późniejszych rozdziałów księgi Genesis. Są one raczej ozdobą a nie dokumentacją spraw omówionych.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

HENRICUS RECKENS, *Urgeschichte und Heilsgeschichte, I s rae l s Schau in die Vergangenheit nach Gen 1—3*, wyd. 3 Mainz 1964, s. 268.

Studium O. Reckensa TJ., profesora Pisma św. w Maastricht (Holandia), wyszło po holendersku w r. 1957. Przetłumaczono je na język niemiecki a obecnie ukazało się trzecie wydanie dzieła, co jest dowodem wielkiej jego poczytności.

Krytyka oceniła pracę jako „bardzo śmiałą”, gdyż autor wziął pod rozwagę wszystkie plusy i minusy badań nad Gen 1—3 i doszedł do wyników jeszcze nieprzyjętych przez ogół teologów. Autor nie daje poglądu na całokształt badań nad pierwszymi trzema rozdziałami księgi Genesis, które dzisiaj wiele osób wierzących i niewierzących śledzi z wielkim zainteresowaniem, opuszcza prawie zupełnie materiał porównawczy historyczno-religijny, lecz z ogromną wnikliwością i akrybią interpretuje językowo i teologicznie poszczególne główne myśli i wyrazy. Jego na metodzie scholastycznej wyćwiczony umysł umie sprawy jasno i głęboko ująć i potrafi czytelnika przekonać o racjonalności swych wniosków.

Krótko tylko omawia Gen 1 (stworzenie świata). Twierdzi bowiem bardzo słusznie, że opis ten obecnie już nie stanowi żadnego problemu, ponieważ egzegeza odstąpiła od dawnych interpretacji konkordancyjnych i wykazała, że to jest dawny hymn liturgiczny wysławiający Boga jako Stworzyciela świata, ułożony kilka wieków po Mojżeszu przez nieznanego autora.

Natomiast bardzo szeroko się rozwodzi nad Gen 2 i 3, czyli nad interpretacją raj u upadku człowieka. Idąc za Humbertem przyjmuje hipotetycznie, że opis ten stanowił kiedyś osobny utwór, osobny fragment, który tzw. Jahwista około r. 800 przed Chr. wciągnął do swego dzieła historycznego, za czym szczególnie przemawia nazwa Boga *jahwe-elohim* gdzie indziej wyjątkowo tylko spotykana. W opisie tym nie ma, zdaniem autora, żadnych reminiscencji z czasów najpierwotniejszych, gdy to człowiek zjawił się na ziemi, lecz jest to konstrukcja religijno-teologiczna autora oparta na motywach semickich. Wychodząc z takiego założenia autor daje tylko interpretację teologiczną tekstu, nie uznając w opisie żadnych momentów historycznych. Całe opowiadanie jest dla niego inwencją subiektywną inspirowanego autora, który ze stanowiska swego wieku daje wizję początków życia ludzkiego na ziemi

i walki człowieka ze złem. Jest to wizja najdawniejszej przeszłości pełna barwnych obrazów, rozprowadzona na wzór wizji, jakie miewali i opisywali prorocy, wieszczący czasy mesjańskie i dni ostateczne ziemi i człowieka. Ale wizja ta nie jest tylko zabawką literacką, lecz wysiłkiem umysłowym, by wskazać na pierwszy początek planów Bożych w stosunku do człowieka, na moment rodzenia się idei soteriologicznej, która dominuje we wszystkich księgach Starego Testamentu. Raj, czyli kraina Eden jest dla niego z jednej strony ziemią nigdy nie istniejącą a z drugiej strony ideą konkretną, wykazującą, że człowiekowi — z powodu jego świętości i bliskości Bogu — należały się wyjątkowe warunki życiowe. Warunki rajske opisane w Gen 2 są (dla autora) dowodem, że człowiek przed grzechem był w stanie łaski uświęcającej i że utracił tę łaskę utracił także prawo do lepszego bytu na ziemi.

Blżej omawia praca ks. R. zagadnienie, czy autor biblijny wyznawał monogenizm czy poligenizm. Profesor holenderski dochodzi do wniosku, że myśl o poligenizmie, o istnieniu kilku par ludzkich obok Adama i Ewy, była dla owych dawnych czasów czymś całkiem obcym i niezrozumiałym, lecz równocześnie uważa, że nie wolno nam twierdzić, jakoby autor odrzucił poligenizm. Ta kwestia dla niego nie istniała. Jest to bardzo ostrożne sformułowanie myśli tekstu, ale w zasadzie słuszne. Odrzucamy w teologii poligenizm nie na podstawie Gen 2, lecz na podstawie nauki św. Pawła o grzechu pierworodnym.

Przed O. Renckensem najdalej się posunął w interpretacji Gen 2 i 3 Ks. Hauret, jakkolwiek obrał inną drogę, uważając opis biblijny za przypowieść lub alegorię. Obydwaj autorowie wysuwają podobne myśli, chociaż się różnią w zasadniczym ujęciu problemu. Nie wszystkie twierdzenia ks. R. są poparte oczywistymi argumentami, są to hipotezy łączące się harmonijnie między sobą i wskazujące drogę, która może doprowadzić do jaśniejszych wyników, by usunąć rzekome sprzeczności między faktami naukowymi a faktami wskazywanymi przez Objawienie. Bardzo trafne jest spostrzeżenie autora, że pisarz natchniony nie jest w tym wypadku ani historykiem ani prehistorykiem czy antropologiem, lecz teologiem - prorokiem.

W szczegółach nie zawsze można przyznać rację autorowi. Opinia, jakoby „raj był kopią perskich ogrodów królewskich, jest mało prawdopodobna. Okoliczności raczej za tym przemawiają, że to obraz „oazy” leżącej na uboczu pustyni. Niekonsekwentnie autor *afar tłumaczy raz przez „(suchy) proch” a drugi raz przez „ziemię wilgotną”*. Za mało wyjaśniono czytelnikom symbolikę drzew rajszych. Tak samo zasługiwało „*protewangelium*” na ściślejsze i szersze omówienie. O „*żebrze Adama*” pisze autor, że rzecz jeszcze nie jest odpowiednio zbadana. To prawda, gdyż brak materiału porównawczego, ale bliższe wyjaśnienie obrazu na podstawie dotychczasowych hipotez było bardzo wskazane.

Stanowisko zajęte przez autora — jakkolwiek przy pierwszej lekturze ono razi czytelnika przyzwyczajonego do interpretacji historycznej sceny w raju — jest wynikiem długoletnich badań i rozmyślań i zaaprobowane przez cenzurę zakonną i diecezjalną. Autor liczy się ze zdaniem Kościoła i omawia szczegółowo stosunek swych hipotez do orzeczeń Komisji Biblijnej. Podejście autora do tych problemów jest całkiem oryginalne i niewątpliwie wyjaśnia niejedną trudność, jednakże potrzeba nam jeszcze wielu szczegółowych badań, wspomnianych w encyklice *Divino afflante Spiritu*, zanim dojdziemy do wniosków prawdopodobniejszych, które będzie można wprowadzić do katechezy. Do pewności naukowej nigdy nie dojdziemy, zawsze pozostaniemy w sferze hipotez i teorii. Brak bowiem odpowiedniej dokumentacji historycznej, której zdobycia spodziewać się nie możemy, ponieważ sceny biblijne z Gen 2 i 3 odnoszą się do czasów odległych od nas o setki tysięcy lat a ich

kolportowanie w formie niespisanej rozpoczęło się niewątpliwie już w drugim tysiącleciu przed Chr., czyli kilkadziesiąt lat wcześniej, znam opowiadania te po raz pierwszy utrwalaono na piśmie, a są to okresy, w których zabytki językowe stanowią wielką rzadkość.

Nie poznamy zapewne nigdy szczegółów o życiu pierwszych rodziców, ale dokładniejsze wiadomości nie są nam potrzebne w naszym życiu religijnym. Wystarczy poznać i zrozumieć treść teologiczną tych opowiadań zagwarantowaną nam przez Nowy Testament i starszą tradycję Kościoła. Dalsze szczegóły, których dowiedzieć się pragnie ciekawość ludzka, stoją poza obrębem idei soteriologicznej i nie mogą w niczym zmienić czy uzupełnić ekonomii zbawienia.

Wdzięczni jesteśmy autorowi za opublikowanie swoich pomysłów, które stanowią punkt wyjścia do nowych dyskusji.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

WALTER DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, Monachium—Basilea, 1963, s. 320.

Prawom ewolucji podlega nie tylko świat fizyczny, ale w pewnym sensie i świat psychiczny, a nawet i świat ducha (intelektualny). — W tym ostatnim wypadku chodzi o rozwój pojęć, odkryć i wyciągania dalszych wniosków z uprzednio poznanych praw, czy zasad myślowych.

Taki rozwój, taka ewolucja odnosi się także i do pojęć dogmatycznych, co zresztą łatwo dostrzec, śledząc koleje historyczne wiary Chrystusowej.

Walter Delius, protestancki teolog i znawca historii Kościoła ma w swym dziele obiektywnie i autorytatywnie zarazem zająć stanowisko wobec imponującego faktu nastania w Kościele katolickim „ery Mariańskiej”, czyli wzmoczenia się kultu Najśw. Marii Panny. Ma to być (zdaniem Wydawcy, tak też zresztą twierdzi i sam autor) „przyczynek dla ekumenicznych kontaktów”.

Jak więc wygląda to dzieło Deliusa z bliska?

Jest to typowy przykład pracowitości, systematyki i skrupulatności, dzieło tchnące erudycją historyczną, przeciążone tysiącem różnorodnych cytatów i uwag to nie frazes, w 14-tu rozdziałach książki, liczącej 320 str. jest aż 1791 odnośników i różnych uwag, które znów mają swoje dalsze wyjaśnienia, zajmując pełne 30 stron druku *petitem*), dzieło — chciałoby się powiedzieć — za treściwe... Cytaty owe i uwagi stają się nawet jakimś balastem, który przeszkadza w logicznym i jasnym śledzeniu poszczególnych myśli autora. Czasem trudno jest się zorientować, czy autor jakieś przytoczone zdanie lub opinię przyjmuje, czy też nie — czy jest to dla niego autorytet, czy zwyczajne odnotowanie czyjś poglądu. To w szczegółach, bo ostateczny cel książki jest aż nadto jasny, o czym niżej.

Jest więc w dziele Deliusa sporo analizy i sporo źródeł (*eruditio* — *scientia*), ale daleko mniej syntezy i jasnych sformułowań (*sapientia*), które tak często spotykamy u autorów łatyńskich.

Zapewne, autor jest świetnym znawcą zewnętrznej historii Kościoła, ale, niestety, daleko mniejszym bibliistą i teologiem.

Jest bardzo wątpliwą rzeczą, czy tak pracowicie zgromadzony materiał będzie służył za podłoże dla „ekumenicznych rozmów”, dla ekumenicznego dialogu, jak się wyraża Wydawca, skoro się weźmie pod uwagę, że całość dzieła jest wyraźnie skierowana na zwalczanie dogmatów maryjnych w Kościele katolickim. Niech tu wystarczy za dowód powyższego twierdzenia samo zakończenie książki. Oto jej charakterystyczny styl i wniosek równocześnie:

„Modernista angielski Jerzy Tyrrell napisał kiedyś 'nigdy nie będziemy wiedzieć dokładnie, czym właściwie jest katolicyzm'... historia kościoła katolickiego, łącznie z historią kultu maryjnego i całą Mariologią skazuje niekatolickiego obserwatora na niespodzianki i zaskoczenia (Überraschungen). Tym bardziej więc powinien chrześcijanin-ewangelik, świadom swej odpowiedzialności za posłannictwo ewangeliczne, wiedzieć dokąd wiedzie droga w kościele katolickim. Cała Mariologia i rozległe dziedziny kultu maryjnego nie mają... żadnej, lub bardzo niepewną tylko podstawę tak w Nowym Testamencie, ja i u Ojców pierwotnego Kościoła”.

Nic dodać, nic ująć! Nie widzimy w tym twierdzeniu ani cienia wyciągniętej dłoni do „ekumenicznego dialogu”!

Jeżeli do tego wszystkiego dodamy jeszcze fakt, że autor przy omawianiu poszczególnych dogmatów maryjnych z pewną predykcją potrafi cytować tych autorów, u których wyjaśnieniem wszystkiego są „pogańskie wpływy i mitologie” — to należy się dziwić, że dzieło Waltera Deliusa nie stanie się odpowiednią kanwą dla rozmów pojeźnawczych.

Innym minusem książki jest nawracanie w interpretacji i egzegezie biblijnej do dawno przebrzmiałych pojęć i często zbankrutowanych już opinii całej tej plejady egzegetów, z którymi rzeczowo, spokojnie i powiędzmy „krytycznie” (ściśle w naukowy sposób) rozprawił się np. G. Ricciotti w swoim Wstępie do *Życia Jezusa Chrystusa*. — Zwalczanie dziś wiele przytaczanych przez autora poglądów racjonalistycznych (bez potrzeby dla sprawy przytaczanych w takiej ilości) byłoby przysłowiowym wywalaniem otwartych drzwi.

Czy jednak dzieło to nie zasługuje na uwagę ze strony katolickiej i czy nie posiada żadnych zalet?

Trzeba odnotować fakt, że w dobie intensyfikacji kultu Maryjnego, wobec coraz głośniejszego brzmienia „vox populi”, dziś już nikt nie może pozostać na uboczu ze swymi suchymi spekulacjami. Dziś trzeba się decydować. Książka Deliusa jest typowym przykładem tych poszukiwań, które kiedyś dla tych środowisk były po prostu zbyt blahe... To jest signum temporis...

Poza tym dzieło Deliusa ma także swoje zalety, i tak:

1. Jest przykładem benedyktyńskiej wprost pracowitości w gromadzeniu źródeł na obrany temat. Każda zaś wiedza i pracowitość zasługuje na szacunek.
2. Autor zgodnie ze źródłami historycznymi przytacza opinie za i przeciw w poszczególnych fazach rozwojowych danej doktryny mariologicznej — chociaż szczególnie lubuje się w cytowaniu tych autorów ze strony katolickiej, którzy mieli odmienne zdanie w kwestiach doktryn i dogmatów Maryjnych, niż to wynikało z oficjalnego stanowiska Kościoła.
3. Stara się zrozumieć pewne plusey (i to jest bardzo istotne), które wypływają z kultu maryjnego. Zna jego dodatni wpływ praktyczny w urabianiu psychologii i pobożności ludu, przyjmuje jego przydatność w dzisiejszym świecie („człowiek potrzebuje ludzkiego wzoru życia...”), ale jednocześnie zastrzega się, że te dodatnie cechy kultu Maryjnego można uznawać, abstrahując od jego doktrynalnych podstaw, gdyż to — jego zdaniem — godzi w Chrystocentryczne podstawy wiary.

Tak więc dzieło Waltera Deliusa, mimo swej nabrzmiałej zawartości, mimo tak aktualnej tematyki w nowoczesnym klimacie humanizacji skrajnych poglądów, nie będzie — zdaje się — pomostem zbliżenia dla rozdzielonych braci.

E. LOHSE, Die Texte aus Qumran. Hebräisch/Deutsch. Mit masoretischer Punktation; Übersetzung, Einführung und Anmerkungen. Kösel-Verlag, München 1964, XXIII + 294.

Literaturę qumrańską wzbogaciła ostatnio cenna i nowa pozycja prof. E. Lohse, który jako pierwszy dał nam niemiecki przekład tekstów słynnych munuskryptów qumrańskich groty I oraz pięciu rękopisów groty IV, posiadających doniosłe znaczenie dla mesjanologii społeczności z Qumran. To NOVUM wydanej przez Autora pracy polega jednak głównie na tym, że obok przekładu niemieckiego znajduje się oryginalny tekst hebrajski tłumaczonych rękopisów wraz z dodaniem punktacji masoreckiej, zaczerpniętej z Biblia Hebraica. Autor pragnie przez to udostępnić teksty qumrańskie nie tyle ekspertom, ile raczej szerszemu ogółowi zainteresowanych gałęzi nauk teologicznych i historycznych. Sam przekład poprzedza krótkie, lecz niemniej wnikliwe wprowadzenie obrazujące historię, życie i teologię społeczności qumrańskiej z uwzględnieniem tekstów, mających swe paralele w Nowym Testamencie. Nader cennym jest również dodatek w postaci zarysowego przeglądu bibliograficznego, dającego obraz najistotniejszych pozycji tak krytycznych wydań tekstów, jak i literatury oraz pewnych opracowań monograficznych dotyczących problematyki qumrańskiej. Nadto każdy przekład poszczególnych rękopisów poprzedza krótkie wprowadzenie zapoznające z aktualnym stanem danego zwoju oraz sygnalizuje wydania krytyczne tekstu oryginalnego. Sam przekład niemiecki jest wierny i jasny, a gdy oryginał nastroja pewne wątpliwości Autor wyjaśnia je stosując kryteria krytyki tekstu.

Nie ulega wątpliwości, że publikacja ta wzbudzi szerokie zainteresowanie i niewątpliwie ułatwi zrozumienie czy oświetlenie niejednej trudności, jakich niemało narzucają zwoje Pustyni Judzkiej. Należy również podkreślić, że sam układ graficzny oraz strona techniczna są bez zarzutu, za co wyrazy szczególnej wdzięczności należą się znanemu wydawnictwu monachijskiemu.

Bydgoszcz

Ks. LUDWIK STEFANIAK

EXPEDITION, The Bulletin of the University Museum of the University of Pennsylvania 5, 1 (1962) s. 1—44. Special issue on Biblical Archaeology.

Muzeum Uniwersytetu Pensylwańskiego (Filadelfia, USA), którego dyrektorem jest obecnie F. Rainey, stanowi prężny ośrodek badawczy. W roku 1962 Muzeum finansowało prace wykopaliskowe w sześciu krajach, w Libii, Egipcie, Gwatemali, Italii, Jordanii i Persji. Organem mającym za cel popularyzować wśród społeczeństwa badania prowadzone przez Muzeum jest właśnie czasopismo *Expedition*. Omawiany obecnie numer poświęcony jest wyłącznie archeologii biblijnej. Okazją do wydania tego specjalnego numeru stał się fakt zorganizowania w Muzeum w roku 1962 oddziału palestyńskiego. Kustoszem tego działu mianowano J. B. Pritcharda, który jest zarazem profesorem archeologii biblijnej Uniwersytetu Pensylwańskiego. W skład przygotowanej galerii wejdą zbiory pochodzące z Beth-Szan (wykopane w latach 1921—1933 przez C. Fishera i A. Rowe'a), z Gibeon (badania od 1956 roku prowadzi J. B. Pritchard), oraz ostatnio odkupiona kolekcja Haverford College (pochodząca z kanaanejskiego Beth-Szemesz, z wykopalisk D. Mackenziego prowadzonych między 1911 a 1912 oraz z badań E. Granta z lat 1928—1933.

Pierwszy artykuł, F. Raineya, prezentuje dotychczasowe prace Muzeum w zakresie archeologii biblijnej (*The Museum Expands*, s. 2—3 i 43), co przedstawiono powyżej.

Kolejny artykuł napisany przez W. F. Albrighta zapoznaje nas z ostatnimi osiągnięciami archeologii palestyńskiej (*Recent Advances in Palestinian Archaeology*, s. 4—9). Autor zwraca uwagę na wyjątkowość Palestyny, kraju stanowiącego pomost między kontynentami, dzięki czemu można w nim znaleźć ślady różnych kultur, których wpływ sięgały się na jego terenie. Palestyna to także kraj Biblii. Właśnie problemowi wartości Starego Testamentu jako źródła historycznego poświęcony jest początek rozważań Albrighta który dochodzi do wniosku, że *archeologia w pełni zademonstrowała niezawodny charakter Starego Testamentu jako źródła historycznego (...). Naturalnie są wypadki, kiedy tradycja ustna zawiodła i późniejsi autorzy źle zrozumieli sytuację, ale zasadniczo możemy polegać na danych historycznych Starego Testamentu*. Autor dodaje, że do jego zdania w tym względzie przychylają się E. A. Speiser oraz N. Glueck.

Druga część artykułu poświęcona jest przełomowym dla wczesnej historii ludzkości odkryciom dokonanim na terenie Palestyny w latach ostatnich. Znaleziono bowiem szczątki kopalnego *Sinanthropusa* należącego do *Australopithecines* z wczesnego pleistocenu, sprzed pierwszej glacji (paleolit). Szczątki te, których datowanie jest nadal sporne, stwierdzono w dolinie Jordanu, blisko Jeziora Genezaret. Z wczesnego mezolitu (okres przejściowy między paleolitem i neolitem) pochodzą osiedla przebadane w Eynan, na północ od Jeziora Genezaret, oraz na południe od góry Karmel w Athlit (oba z lat ok. 8000 przed Chr.). Badania w Jerycho oraz koło Petry dostarczyły materiału z tak zwanego neolitu preceramicznego. Zdaniem Albrighta odkrycia dokonane w Palestynie, Grecji, Azji Mniejszej, na Cyprze i w Pakistanie dowodzą, że Bliski i Środkowy Wschód były kolebką szeroko rozprzestrzenionej i rozkwitłej kultury neolitycznej nie znającej ceramiki.

Według Albrighta, liczba wykopalisk prowadzonych na terenie Palestyny coraz bardziej wzrasta. W ostatnich latach wyjątkowe osiągnięcia przyniosło badanie Y. Yādina w Hazor (1955—1958), G. E. Wrighta w Sychem (od 1956), J. B. Pritcharda w Gibeon (od 1956) i K. M. Kenyon w Jerozolimie (od 1961).

W trzeciej części artykułu Albright omawia na kilku przykładach zastosowanie ceramiki do datowania wypadków opisanych w Biblii. A więc np. badania N. Gluecka nad ceramiką ze średniego brązu z Negebu pozwoliły wydatować okres Abrahama na wiek XIX, względnie około w. XIX przed Chr. Dzięki ceramicie stwierdzono też, że podbój Kanaanu przez Jozuego miał miejsce w II połowie XIII wieku przed Chr. Podobnie ceramika pomogła udowodnić prawdziwość wielkich przedsięwzięć architektonicznych Salomona, o których wiedziano ze Starego Testamentu, a których resztki, jak przypuszczano, znaleziono podczas wykopalisk w Hazor, Megiddo, Gezer, Ezion-Geber. Kryterium ceramiczne, wespół z innymi, potwierdziło biblijną datę zniszczenia Judei przez Chaldejczyków z początkiem VI wieku w trzech fazach: lata 597, 587, i 582 przed Chr. Zasadniczą rolę odegrała również ceramika w datowaniu słynnych zwojów qumrańskich.

Tematem kolejnego artykułu, tym razem J. B. Pritcharda, jest system obronny miasta Gibeon (*Civil Defense at Gibeon*, s. 11—17), w którym autor od kilku lat prowadzi systematyczne badania. Nota bene Pritchard niedawno opublikował specjalną pracę o Gibeon, pt. *Gibeon. Where the Sun stood still*, Princeton 1962.

W swym artykule Pritchard stwierdza, że dotychczasowe badania w Gibeon wykazały, iż miasto przetrwało przez ponad 600 lat w całkowitym bezpieczeństwie między w. XII i VI przed Chr. Autor uważa, że mieszkańcy zawdzięczali to swoim umiejętnościom dyplomatycznym (przymierze z Joziem), rozbudowanemu systemowi obronnemu oraz zabezpieczeniu sobie dostatecznej ilości wody dla przetrwania każdego oblężenia. Trzeba tu przypomnieć, że miasto Gibeon z racji swego położenia przy szlaku prowadzącym z Jerozolimy ku wybrzeżu Morza Śródziemnego, na niebezpiecznej granicy między królestwami Judy i Izraela, miało wszelkie dane po temu, aby w podanym wyżej okresie niejednokrotnie ulec wrogom. A jednak ewentualność ta nie zaszkodziła i miasto stanowi, jak na razie, całkowity wyjątek pośród znanych miast Palestyny.

Miasto Gibeon położone było na wysokim pogórku, którego szczyt wznosił się na 60 m nad poziom otaczającej równiny. Mur z czasów Jozuego miał 1,5 m grubości. Wysokość jego była przypuszczalnie bliska 5 m. Mur wzniesiono z dużych wapiennych bloków. W X wieku zbudowano nowy mur, którego grubość przekraczała 3 m.

Zasadniczo mieszkańcy miasta zaopatrywali się w wodę w źródle położonym u stóp pagórka, poza murami miasta. Aby korzystać z tego źródła również w razie ewentualnego oblężenia wykuto w skale tunel, w którym bezpiecznie można było zejść do pomieszczenia, gdzie zbierała się woda źródłana. W obrębie miasta znajdowała się też duża, wykuta w skale sadzawka o średnicy 11,5 m i głębokości 24 m. Prawdopodobnie o tej sadzawce czytamy w 2 Król 2, 13. Zbierała ona wodę podskorną. Mieszkańcy Gibeon nie gardzili zresztą i wodą deszczową. Właśnie w 1962 roku odkryto blisko murów miejskich dużą cysternę o pojemności 680 m³, wykutą w skale, poprzedzoną specjalnym basenem, w którym spływająca z ulicy woda podlegała oczyszczeniu.

E. A. Speiser, były dyrektor Amerykańskiej Szkoły Archeologicznej w Bagdadzie oraz kierownik wykopalisk w Tepe Gawra i Tell Billa (z lat 1930—32 i 1936—37) omawia w swym artykule więź łączącą treść Rdz 1—11 z tradycją mezopotamską (*Mesopotamian Motifs in the Early Chapters of Genesis*). Według Autora, dziś można stwierdzić, że związki między wczesną tradycją biblijną i tradycją mezopotamską są bardziej ściśle i liczne, niż mógł ongiś, z początkiem XX wieku, przypuszczać Delitzsch. Szkoła panbabilonistów, którą Delitzsch założył, nie uwzględniła w swych założeniach dwu faktów. Po pierwsze, jeżeli patriarchowie rzeczywiście przybyli z Mezopotamii, jak czytamy o tym w Biblii, to musieli być zaznajomieni z tradycją kulturalną swej pierwotnej ojczyzny ... Po drugie, Biblia nie kryje się z mezopotamskim charakterem swej tradycji ... Gdyby w Rdz zapożyczeń nie było, dopiero wtedy istniałyby powody do wątpliwości i podejrzeń) s. 19, 43.

Speiser podkreśla, że opuszczenie przez Abrahama Mezopotamii miało podłoże duchowe (...), było protestem przeciw nadchodzącym rozwiązaniom religijnym (s. 43). Wyniesione przez Patriarchów z Mezopotamii dziedzictwo kulturalne zostało wzbogacone nowymi elementami: np. opis stworzenia świata z Rdz różni się od analogicznego opowiadania babilońskiego podkreśleniem wszechpotęgi Stwórcy, a biblijna wersja potopu zawiera moralną motywację powszechnej katastrofy. Zdaniem Speisera liczne motywy mezopotamskie w pradziejach biblijnych są autentycznym odbiciem wkładu, który cywilizacja mezopotamska używała stopniowo wyłaniającej się społeczności biblijnej. Jednakże te właśnie zapożyczone motywy przypominają nam, że patriarchowie opuścili Mezopotamię w poszukiwaniu bardziej słusznej drogi życia... (s. 43).

Krótką wzmianką F. W. James: *Lady Mary's Monastery, an Early Christian Church at Beth Shan* (s. 21), przypomina o badaniach Muzeum Uniwersytetu Pensylwańskiego w Scytopolis (Beth-Szan), gdzie w roku 1930 G. M. Fitzgerald odsłonił wczesnobizantyński Monaster Panny Marii wzniesiony w III ćwierci VI wieku po Chr. W kościele tym w czasie o którym fragment mówi, a więc np. jako paralelę do opisu ugoszczenia przez Abrahama trzech mężów (Rdz 18, 6—8) widzimy zestaw naczyń z okresu średniokanaanejskiego (2000—1600 przed Chr.), a jako ilustrację do prośby Ezawa o soczewicę (Rdz 25, 29—30) podaje Autorka fotografię misy, niewątpliwie analogicznej do tej, którą Jakub mógł podać Ezawowi, jako że ta forma naczynia była w użyciu w ich czasach.

Na s. 42 znajdujemy krótką notkę K. D. Matthews pt. *A Greek Fragment of the St. Matthew Gospel*, która stanowi objaśnienie do fotografii fragmentu papirusu ze zbiorów Muzeum Uniwersytetu Pensylwańskiego. Papirus ten został wydobyty w czasie badań prowadzonych przez B. P. Grenfella i A. S. Hunta w Oxyrynchos w roku 1897. Fragment napisany jest w języku greckim, literami uncjalnymi i zawiera część Ewangelii św. Mateusza z rozdziału pierwszego (wiersze 1—9, 12 i 14—20). Stanowi on jedną z najstarszych zachowanych kopii Ewangelii św. Mateusza; pochodzi z III wieku po Chr.

Na ostatniej stronie omawianego numeru (s. 44) znajduje się zestawienie notek informujących o każdym z autorów, których prace pokrótce powyżej przedstawiono.

O całości referowanego numeru trzeba powiedzieć, że posiada on znalezione 3 wspaniałe mozaiki oraz złoty skarb ukryty prawdopodobnie w okresie najazdu Arabów (636 po Chr.).

W artykule *The Biblical Song of Songs and the Sumerian Love Songs* S. N. Kramer stara się wykazać, że przynajmniej niektóre fragmenty wchodzące w skład Pieśni nad Pieśniami sięgają korzeniami literatury sumeryjskiej.

Porównując Pnp z sumeryjską pieśnią miłosną Kramer przyznaje, że Pnp z jej konkretnymi, roznamietnionymi i zmysłowymi porównaniami estetycznie stoi daleko wyżej niż jej nienaturalne, powtarzające się i nieemocjonalne sumeryjskie poprzedniczki (s. 31).

Tematem artykułu K. M. Kenyon, pt. *Biblical Jerusalem* (s. 32—35) są prowadzone od 1961 roku badania archeologiczne w Jeruzolimie. Poszukiwania, skoncentrowane są na wschodnim zboczach Ofelu, naprzeciw źródła Gihon oraz w okolicy Bazyliki Grobu Św. Oczekuje się, że znalezienie tych prac dla historii i topografii miasta będzie zasadnicze.

Kolejny artykuł F. W. James poświęcony jest ceramice (*The Pottery of the Old Testament*, s. 36—41). Autorka przypomina, że od czasów badań Sir F. Petriego w Tell el-Hesi w latach 1880 ceramika stała się ważnym kryterium datującym pozostałości z dawnych epok. Czasem na skorupkach naczyń, które stanowiły najtańszy w czasach biblijnych materiał piśmienny znajduje się cenne dokumenty historyczne, jak to się zdarzyło z serią listów pisanych przez oficera Hoszajahu do dowódcy twierdzy Lakisz (Tell ed-Duweir) w czasie oblężenia miasta przez Nebukadnezara w r. 589 przed Chr.

Najciekawsze w artykule Pani James jest frapujące zestawienie urywków Starego Testamentu z fotografiami naczyń będących w użyciu starannie dobrany komplet autorów i nienaganną szatę graficzną. Dodajmy, że niezwykle pożyteczne jest zamieszczenie na odwrocie okładki mapy Palestyny z wszystkimi miejscowościami wzmiankowanymi w tekście.

FRANC MOORE CROSS, Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Garden City, New York 1961, Revised edition, Doubleday Co, s. XIX + 260, 8 tablic; A Doubleday Anchor Book A 272.

F. M. Cross jest powszechnie cenionym autorytetem w dziedzinie paleografii hebrajskiej. Należy on do międzynarodowego zespołu, słynnego „Scrollery Team”, którego zadaniem jest przygotowanie publikacji zwojów qumrańskich z czwartej groty. Długoletni współdział Crossa w pracach związanych z odkryciami nad Morzem Martwym predystynuje go jak najbardziej na autora monografii im poświęconej.

Omawiana tu książka ukazała się po raz pierwszy w roku 1959. Jej zrebem stały się odczyty wygłoszone przez Autora w *Graduate School of Theology* w Oberlin College, w roku 1957. Niniejsze wydanie, poprawione, przedstawia stan badań z połowy 1960 r. Każda z pięciu części książki stanowi odrębne studium, a całość wyczerpuje niemal całą dziedzinę qumranistyki. Jak pisze Cross, każdy wykład stanowi *próbę syntezy w danym zakresie, a przynajmniej systematyczną interpretację faktów obecnie znanych* (s. IX). Stąd też cały materiał dyskusyjny został przerzucony do przypisów, czasem nawet kilkunastu, jak np. w wypadku omawiania Miedzianych Zwojów (s. 22—25, nota 30).

Rozdział pierwszy; *Discovery of an Ancient Library* (s. 1—47), składa się z trzech części. Autor omawia w nich znalezienie groty pierwszej w Qumran, dalsze odkrycia w pustyni judzkiej oraz przedstawia bliżej rękopisy biblioteki qumrańskiej, kładąc szczególny nacisk na grocie czwarta, która dotąd nie jest w całości publikowana.

W rozdziale drugim: *The Essenes the People of the Scrolls* (s. 49—106), Cross przedstawia najpierw obszernie wyniki badań archeologicznych w Chirbet Qumran, a następnie konfrontuje przekazy starożytnych (przede wszystkim Józefa Flawiusza i Filona Aleksandryjskiego) z danymi wykopalisk i rękopisów qumrańskich, stwierdzając stanowczo, że w *każdym punkcie potwierdzają one identyczność ludu zwojów z Eseeńczykami* (s. 106). *Eseneńczycy — pisze Cross — byli wspólnotą apokaliptyczną, Heilsgemeinschaft, naśladującą pobyt na pustyni z czasów Mojżesza w oczekiwaniu nadejścia Królestwa Boga* (s. 78). *To, co stanowi przepaść między Eseeńczykami i głównym strumieniem judaizmu to właśnie ich apokaliptyzm, lub bardziej ściśle, formowanie przez nich wspólnot apokaliptycznych* (s. 72, nota 33). *Wspólnoty apokaliptyczne przebywały nie tylko na pustyni*. Autor rozróżnia yahad, czyli wspólnotę (community), tj. główne osiedle qumrańskie na pustyni oraz mahanut — inne osiedla (obozy, ang. camps). Edah zaś to wg niego określenie zgromadzenia (congregation), sekty — jako całości. Toteż określenie *kraj Damaszku*, które spotyka się w Dokumentacie Damasceńskim, jest wg Crossa profetyczną nazwą pustyni qumrańskiej.

Warto zwrócić uwagę, że Cross sądzi (opierając się przede wszystkim na IQSa, a zwłaszcza na II, 21—22), iż wspólny posiłek Eseeńczyków może być wyjaśniony jako liturgiczna antycypacja uczty mesjańskiej, której motywu mogły dostarczyć Iz 25, 6—8 lub Iz 55, 1—5. Ponieważ uczta eschatologiczna występuje szczególnie często w pismach apokaliptycznych okresu hellenistyczno-rzymskiego oraz w Nowym Testamencie, więc Autor nie widzi w tym motywie nic dziwnego.

Oryginalne stanowisko zajmuje Cross co do stosunku Eseeńczyków do małżeństwa. Racje, które przytacza Józef Flawiusz w odniesieniu do powstrzymywania się członków sekty od małżeństwa, uważa Cross za wymysł hellenistycznej imaginacji Flawiusza. (por Bell. Jud. II, 120—121). Przekazy Józefa, dane tekstów qumrańskich i cmentarza z oko-

licy Chirbet Qumran wyjaśnia Autor apokaliptycznym ascetyzmem Esseńczyków, którzy przyjęli postawę kapłanów przebywających w obecności Boga. Czystość rytualna była zachowywana przez wspólnotę jako całość (s. 98). Zdyscyplinowanie Esseńczyków tłumaczy Cross oczekiwaniem przez nich Świętej Wojny, po której ma zacząć się epoka wiecznego życia w obecności świętych, aniołów bożych, a nawet w obecności Boga (s. 99). Autor jest też skłonny widzieć w Qumran kult ofiarniczy, choć nie uważa tego za rzecz przesądzoną (s. 100—103).

W rozdziale trzecim: *The Righteous Teacher and Essene Origin* (s. 107—160) Cross odtwarza początki sekty. Przy rekonstrukcji posłużył się danymi archeologii oraz zawaolowanymi profetycznymi aluzjami komentarzy do ksiąg biblijnych. Paragraf będący prolegomeną do studiów qumrańskich *pesharim* należy do najcenniejszych partii książki. Cross nie tylko świetnie precyzuje ich rodzaj literacki, ale przede wszystkim rzuca wiele cennych uwag o charakterze paleograficznym. Stwierdza, że większość komentarzy biblijnych z Qumran to autografy! Znamy wiele ksiąg biblijnych i pozabiblijnych, ale komentarze tylko w pojedynczych egzemplarzach. Istnienie autografów umożliwia określenie czasu powstania tych komentarzy (data paleograficzna równa się dacie powstania komentarza). Z analizy *pesharim* wynika, że pisano je głównie w końcowym okresie istnienia sekty, czyli między 50 r. przed Chr. a 50 r. po Chr. Natomiast manuskrypty biblijne można datować na okres od końca III wieku przed Chr. aż po połowę I wieku po Chr. W wyniku analizy paleograficznej rękopisów qumrańskich Cross wyróżnia następujące etapy rozwoju pisma: 1. archaiczny (ok. r. 200—150 przed Chr.), 2. hasmonejski (ok. r. 150—30 przed Chr.), 3. herodiański (ok. r. 30 przed Chr. do 70 po Chr.). Ze względu na wyjątkowo szybką ewolucję pisma, datowanie relatywne w obrębie tych okresów nie przedstawia, zdaniem Autora, żadnych trudności. Trudniej natomiast jest ustalić daty absolutne, zwłaszcza z okresu archaicznego. Niemniej jednak w obrębie okresów hasmonejskiego oraz herodiańskiego można datować rękopisy z dokładnością do 50 lat, a nawet do jednego pokolenia (por. s. 118—119).

Okres ukształtowania się sekty Cross wyznacza na gruncie paleograficznym na lata 150—100 przed Chr., a więc na czasy od Jonatana (160—142) do Aleksandra Janneusza (103—76), co pokrywa się z datowaniem najstarszej fazy osiedla qumrańskiego na czasy Szymona (142—134) i Jana Hirkana (134—104). Znamienny, wg Autora, jest brak dotyczących sekty dokumentów, które paleograficznie można by datować na okres archaiczny (por. wyżej).

Zdaniem Crossa sekta wyszła z ruchu hasydejskiego (por. s. 132). Około r. 140 przed Chr. Szymon Machabeusz został ogłoszony przez lud arcykapłanem, wodzem i zwierzchnikiem nad Żydami. Przeciwno uzurpatorowi na urzędzie arcykapłańskim, który przynależał do domu Sadoka, zaprotestował Sprawiedliwy Nauczyciel (zdaniem Crossa jest to bardziej właściwe określenie założyciela sekty niż Mistrz Sprawiedliwości — por. s. 113, nota 2), odchodząc ze swymi zwolennikami na pustynię. Właśnie Szymona identyfikuje Autor z Niegodziwym Kapłanem (Wicked Priest, por. s. 149—152). Tragiczny koniec, który spotkał Szymona w twierdzy Dok k. Jerycha, odpowiada doskonale temu, co czytamy o śmierci Niegodziwego Kapłana w qumrańskich komentarzach 4QpPs 37, 1QpHab oraz w 4Q Testimonia (por. s. 146 nn). W świetle 4QpPs 37 : 32—33 można, zdaniem Crossa, powiedzieć, że co prawda Niegodziwy Kapłan prześladował Sprawiedliwego Nauczyciela, ale że jednak uszedł on śmierci. Nie można natomiast wykluczyć, ani tego, że Sprawiedliwy Nauczyciel

został potem zamordowany przez innego swego przeciwnika, ani też tego, że dożył późnego wieku (s. 158).

Rozdział czwarty: *The Old Testament at Qumran*, s. 161—194, stanowi bezsprzecznie najlepszą, ale zarazem najtrudniejszą część książki. Cross stara się tu przedstawić, co wniosły qumrańskie rękopisy biblijne w dziedzinę studiów nad historią i tekstem Starego Testamentu. Biblijne rękopisy z Qumran pozwalają, wg Crossa, stwierdzić, że żadnej księgi kanonicznej nie można datować na okres późniejszy od czasów machabejskich. Nawet datowanie księgi Koheleta, co do której przypuszczano, że pochodzi z II lub I wieku przed Chr., należy przesunąć w tył aż do III wieku, gdyż 4QQoha pochodzi z lat 175—150 przed Chr., a z pewnością nie jest to autograf tej książki. Jeżeli chodzi o brak pośród rękopisów qumrańskich księgi Estery, to Autor przychylił się do sądu Ginsberga, że księga ta została albo odrzucona przez Esseńczyków, albo też jej brak jest kwestią przypadku. Zdaniem Crossa, znalezienie 4QPs z II wieku przed Chr. potwierdza słuszność obecnej tendencji do datowania najpóźniejszych psalmów na okres perski. Utwory poetyckie sekty rzucają światło na rodzaj literacki psalmów i hymnów biblijnych. Tło Daniela świetnie ilustruje Modlitwa Nabonida z grotty 4. Cross z naciskiem podkreśla, że *prawdziwe znaczenie biblijnych zwojów leży w danych, jakie one dostarczają dla rekonstrukcji historii tekstu Starego Testamentu* (s. 169). Pozostała część rozdziału czwartego poświęcona jest rozważaniom na temat czasu i miejsca powstania pierwszych recenzji Biblii.

Rozdział piąty: *The Essenes and the Primitive Church*, s. 195—238, poświęcony jest wybranym zagadnieniom związanym ze stosunkiem Esseńczyków do wczesnego Kościoła. Autor rozpoczyna swe rozważania na ten temat od podkreślenia faktu, że Esseńczycy byli nosicielami, a w dużej mierze twórcami apokaliptycznej tradycji judaizmu (s. 198). *Przyjmuje się dzisiaj w studiach nad Nowym Testamentem, że apokaliptyka żydowska wywarła głęboki i bezpośredni wpływ na najwcześniejsze chrześcijaństwo. Nowe znaleziska — pisze dalej Autor — rozszerzają bardzo naszą wiedzę o tej literaturze (...) i dostarczają nam świeżych argumentów dla zanalizowania i opisanie jej rozwoju, a także jej stosunku do apokaliptyki chrześcijańskiej* (s. 202). Właśnie literatura qumrańska pozwoliła nam odkryć konkretne żydowskie tło, gdzie apokaliptyczne rozumienie historii było żywym i integralnym czynnikiem egzystencji we wspólnocie (s. 203). *Musimy obecnie przyjąć, wbrew utartej opinii teologów Nowego Testamentu, że gminy wczesnochrześcijańskie, będące wspólnotami oczekującymi nadejścia Królestwa Bożego, oraz formy ich życia nie były jedynie chrześcijańskim fenomenem* (jw.).

Rozpatrując spuściznę św. Jana Ewangelisty w świetle literatury qumrańskiej Autor dochodzi do wniosku, że *pozostaje ona w najściślejszym związku nie ze światem greckim lub judaizmem Filona, lecz z judaizmem palestyńskim*. Jego koncepcje Prawdy, Wiedzy, Ducha, a nawet Słowa nie tkwią korzeniami w myśli greckiej czy gnostyckiej, lecz w sektariańskim judaizmie. Jest faktem, że *Jan zachował autentyczny materiał historyczny, który pierwotną formę przybrał w aramejskim albo hebrajskim milieu, gdzie prądy esseńskie były jeszcze mocne* (s. 216).

Następnie Cross analizuje doktrynę mesjanistyczną Esseńczyków. Jego zdaniem rozwinięty *apokaliptyczny mesjanizm esseński jest analogiczny do wczesnochrześcijańskiego*. Jednakże w literaturze qumrańskiej Mesjasz nie ma stać się Niebieskim Zbawcą. Brak też dowodu, że figury mesjańskie (proroka, kapłana i króla) były łączone, jak to miało miejsce w chrystologii Kościoła. Nigdzie w pismach z Qumran nie znale-

ziono dotąd aluzji, która by dotyczyła preegzystencji Mesjasza, Drugiego Adama, czy Syna Człowieczego (por. s. 221—222). Brak też koncepcji cierpiącego Mesjasza.

Dalszą kwestią, którą podnosi Cross, jest rola Sprawiedliwego Nauczyciela w eschatologii Esseńczyków. Jego zdaniem Sprawiedliwy Nauczyciel jest prekursorem epoki mesjańskiej, ale nie można go utożsamiać z *żadną z figur mesjańskich* (s. 225). Problem, czy Esseńczycy oczekiwali powrotu Sprawiedliwego Nauczyciela w epoce mesjańskiej, najlepiej jest zdaniem Autora pozostawić nierozwiązanym aż do czasu otrzymania nowych danych (s. 230). W każdym bowiem razie, jeżeli ma o tym świadczyć mocno dyskusyjny fragment CDC 6:2—11, to trzeba stwierdzić, że Esseńczycy nie dali swej nadziei wyraźnej formy (s. 229).

Pisząc o gminie jerozolimskiej Cross zauważa, że *pierwotny Kościół* (dla rozwoju jego własnej struktury organizacyjnej) *przyswoił sobie i zmodyfikował urzędy i instytucje właściwe wcześniejszej apokaliptycznej wspólnoty* (s. 234). Autor dostrzega wpływ codziennego posiłku eschatologicznego Esseńczyków na praktykę eucharystyczną palestyńskiego Kościoła, podkreślając zarazem, że *Wieczera Pańska wniósła formuły, które przekształciły starą Paschę w ucztę Nowego Przymierza upamiętniającą ofiarę Ciała i Krwi, w Świadectwo Przymierza* (s. 236).

W postscriptum Cross podkreśla pewne, chyba zasadnicze różnice, między apokaliptycyzmem Esseńczyków a eschatologią Nowego Testamentu. Autor nie wyklucza, że Esseńczycy oczekiwali powrotu Sprawiedliwego Nauczyciela jako Mesjasza. Ale dla Kościoła *nowa epoka w pełni się rozpoczęła, albowiem Mesjasz przybył, zmartwychwstał i króluje, chociaż ma ponownie przybyć w Chwale* (s. 242).

Pracę zamyka niezmiernie szczegółowy i troskliwie sprawdzony indeks (s. 245—260).

Dzieło Crossa, które starano się tu pokrótce przedstawić, należy do fundamentalnych studiów z dziedziny gumranistyki. Trafnie napisał P. Benoit (Revue Biblique XLVI, 1959, s. 459), że jest to *książka, którą czyta się z łapczywością i do której często się wraca, aby niejednokrotnie czerpać informacje lub obserwacje wprost z pierwszej ręki*.

Kraków

Z. KAPERA

CASIMIR ROMANIUK, *Les chemins de l'exégèse du Nouveau Testament*, Le Puy — Lyon — Paris 1963, s. 69.

Ks. prof. K. Romaniuk, doktor Teologii i doktor Nauk Biblijnych, profesor Nowego Testamentu w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Warszawie, sam w podtytule nazywa swoją pracę *przewodnikiem praktycznym, pomagającym studentom w ich pracy naukowej*. Omawiana broszura, napisana w języku francuskim, ma wyjść wkrótce w nowym poszerzonym wydaniu w języku niemieckim.

Autorowi należy się uznanie za napisanie tego rodzaju pracy, z wielu względów. Przede wszystkim dlatego, że wypełnia ona lukę w tej dziedzinie w naszej teologicznej literaturze. Kto dotychczas u nas chciał pracować naukowo, ten był zdany jedynie na przestarzały już podręcznik O. L. Foncka, *Wissenschaftliche Arbeiten*, Innsbruck² 1926, względnie na nowszą, ale za to zbyt ogólnie traktującą rzecz, książkę J. de Ghellincka, *Les exercices pratiques du „seminaire” en théologie*, Paris⁴ 1947. Jedynie coś więcej na ten temat można znaleźć w małej broszurze

H. Schürmann'a, *Die exegetische Seminararbeit*, Leipzig: 1959, ale i tam zagadnienie jest potraktowane sumarycznie.

Omawiana praca ks. prof. K. Romaniuka jest bardzo cennym nabytkiem szczególnie dla użytku profesorów, i kierujących pracą naukową studentów. Chociaż wiele uwag Autora, można wykorzystać przy wszelkiego rodzaju pracach, z różnych dziedzin teologii, to przede wszystkim jest to broszura podająca uwagi metodologiczne, dotyczące tych którzy pracują naukowo w dziedzinie bibliistyki.

Pracę tę można podzielić właściwie na dwie części, choć sam Autor dzieli ją na pięć rozdziałów. W pierwszej części jest mowa o warsztacie pracy naukowej, w drugiej zaś o samym pisaniu pracy i wydawaniu jej drukiem. Ważne jest to, że Autor szczególnie zwraca uwagę na narzędzia pracy, to jest jeśli chodzi o biblistkę na teksty, konkordancje, słowniki, gramatyki, ważniejsze komentarze i czasopisma, potrzebne szczególnie przy pracy biblijnej.

Może dobrze by było przy suchym wyliczaniu tych czy innych encyklopedii, słowników i różnych lexikonów, podać przy nich krótką ich ocenę, która już od razu ustawia pracownika naukowego i ułatwia mu korzystanie z danego dzieła, ale równie dobrze może to uczynić profesor, kierujący pracą studenta. Zastanawia też przy czytaniu publikacji ks. prof. Romaniuka, dlaczego nie uwzględnił, choćby dla przykładu, tej czy innej publikacji polskiej, może uczynił to dlatego, że praca jego wyszła w języku francuskim, a może zakładał, że korzystający z jego książki, są już na tyle obeznani z rodzimą literaturą biblijno-naukową, że nie trzeba im tego przypominać. Jeśli jestem już przy wyliczaniu tego, czego można by uniknąć w następnym wydaniu tej cennej publikacji, to chciałbym jeszcze wspomnieć o niepotrzebnym dzieleniu (s. 22, 23) komentarzy na katolickie i niekatolickie, może to już obecnie nie jest aktualne.

Z uznaniem należy podkreślić uwagi Autora umieszczone na ss. 49—62, gdzie omawia zagadnienie samego opracowania przez studenta i przygotowywania już do druku jego pracy. Ks. prof. Romaniuk nie pominął tutaj niczego. Zwrócił uwagę szczególnie na plan pracy, który każdy początkujący powinien sobie nakreślić, jeśli chce dobrze i metodycznie wykonać zleczone mu przez profesora zadanie. Jego zdaniem plan pracy powinien być wyczerpujący i logiczny. Jest to najbardziej słuszna uwaga. Plan jest wtedy wyczerpujący, jeśli tytuł rozdziału odpowiada wszechstronnie opracowanej i zawartej w nim treści. Logiczny zaś wydaje się wtedy, gdy poszczególne rozdziały wiążą się w jedną całość i uzupełniają się wzajemnie. Wtedy można powiedzieć że praca jest napisana naprawdę na temat i wnosi coś konkretnego do nauki.

Ks. prof. Romaniukowi należy się wdzięczność za tę publikację i byłoby dobrze by wszyscy profesorowie bibliści zapoznali się z jej treścią, a jeśli uznają to za stosowne by później po jej przeczytaniu podzielili się swoimi uwagami na ten temat z jej Autorem. Niewątpliwie uwagi te przydadzą się Autorowi do następnego poszerzonego wydania tej pracy, a może nawet do jej redakcji w polskim języku, co uważam za bardzo pożyteczne.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK