

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

ROK LXIV (2011) · NUMER 3 · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- RYSZARD WRÓBEL OFMCONV · Przekłady Biblii na język włoski (XX wiek)197
- ANNA MARIA WAJDA · Przyczynek do metodyki tłumaczenia
terminów zoologicznych w tekstach biblijnych
na przykładzie wybranych gatunków ssaków (*Mammalia*)221

REFLEKSJE · KOMENTARZE

- KS. PIOTR ŁABUDA · Słuchanie słowa i łamanie chleba
jako *memoria resurrectionis* (Łk 24, 13–35).....235
- BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ OP · Teologia Arnolda z Villanova:
między Biblią a polityką255
- KS. JACEK STEFAŃSKI · Ukrzyżowany czy Zmartwychwstały?
Przemyślenia biblijno-liturgiczne o roli i miejscu krzyża w prezbiterium.....267

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

- KS. STANISŁAW WRONKA · Kongres biblijno-pastoralny *Maria z Magdali*
- *patronka apostolatu biblijnego* (Visp, Szwajcaria, 10–12 września 2010).....279
- KS. STANISŁAW WRONKA · Zebranie Podregionu Europy Środkowej
Katolickiej Federacji Biblijnej (Visp, Szwajcaria, 12–14 września 2010).....282

RECENZJE

285

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

- RYSZARD WRÓBEL OFMCONV · Bible translations into Italian (XX century)197
- ANNA MARIA WAJDA · Draft to a methodology of translation of zoological terms
in the biblical texts shown on an example of certain species of mammals
(*Mammalia*)221

REFLECTIONS · COMMENTS

- PIOTR LABUDA · The hearing of God's Word and breaking of the bread as *memoria
resurrectionis* (Luke 24, 13–35)235
- BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ OP · Theology of Arnold of Villanova: between Bible
and politics255
- JACEK STEFAŃSKI · Crucified or Risen? Biblical and liturgical reflections on the role
and place of the Cross in the Sanctuary267

REPORTS · NEWS

- STANISŁAW WRONKA · Biblical-Pastoral Congress *Mary of Magdala – patroness of the
biblical apostolate* (Visp, Switzerland, 10–12 September 2010)279
- STANISŁAW WRONKA · Meeting of the Subregion Central Europe of the Catholic
Biblical Federation (Visp, Switzerland, 12–14 September 2010)282

REVIEWS

285

ARTYKUŁY

RYSZARD WRÓBEL OFMCONV

Przekłady Biblii na język włoski (XX wiek)

Omawiając XX-wieczne tłumaczenia Biblii na język włoski musimy dokonać pewnego istotnego rozróżnienia: istnieje wielość tłumaczeń i wielość edycji – te ostatnie są liczniejsze, gdyż ten sam przekład może ukazać się w odmiennych formach. Egzegeza współczesna dochodzi do głosu przede wszystkim w tłumaczeniach i w nowych komentarzach, które dołączane są niekiedy także do wcześniejszych, starszych wydań. Fakt ten nie wstrzymał powstawania nowych przekładów, wręcz przeciwnie – w ostatnich dziesięcioleciach ich liczba zdecydowanie wzrosła.

W 1902 roku w Watykanie powstała specjalna inicjatywa pod nazwą Pia Società S. Girolamo¹. Tworzyła ją grupa biblistów, wśród których był także przyszły kardynał Giovanni Mercati (1866–1957). Stowarzyszenie stało się pierwszą organizacją we Włoszech, która promowała rozpowszechnianie i czytanie Biblii w rodzinach. Jego staraniem rozprowadzono po bardzo przystępnej cenie i w milionowych nakładach *Il santo Vangelo di N. S. Gesù Cristo e gli Atti degli Apostoli*². Przyczynkiem do wydania tego rodzaju publikacji był kryzys życia chrześcijańskiego i nieznajomość słowa Bożego we Włoszech³. W dzieło zaangażowani

¹ Pobożne Stowarzyszenie św. Hieronima. Podobną rolę odgrywała Pia Società San Paolo di Alba, później Edizioni Paoline, a obecnie Edizioni San Paolo – por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione della Bibbia nella Chiesa italiana. Il Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 1998, 110; A. Vaccari, *Bibbia*, [w:] *Enciclopedia Italiana*, Roma 1930, 903.

² Pozycja o rozmiarach 9,30×15,50 cm liczyła 430 stron tekstu i 20 stron wprowadzenia. W pierwszym roku rozprowadzono 180 tys. egzemplarzy. Ostatnie wydanie ukazało się w 1977 roku już z tekstem tłumaczenia Konferencji Episkopatu Włoch i było 526. z kolei.

³ Por. G. Danieli, *La Bibbia...*, [w:] *La Bibbia in italiano tra medioevo e rinascimento. Atti del Convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8–9 novembre 1996*, a cura di L. Leonardi, Tavarnuzze-Firenze 1998, 36–40.

byli m.in. G. Clementi (tłumaczenie), P. Genocchi (zwięzłe komentarze, przypisy), P. Semeria (wprowadzenia, prezentacje).

Od połowy XX wieku katolicy włoscy coraz częściej zaczęli tłumaczyć teksty biblijne bezpośrednio z języków oryginalnych, a nie jak dotychczas z *Wulgaty*. Taki stan rzeczy był wynikiem dwóch przesłanek: sprzyjający klimat odnowy po Soborze Watykańskim II oraz rozwój krytycznych studiów biblijnych⁴.

Poniżej omówimy w porządku chronologicznym wszystkie najważniejsze przekłady Biblii, które zostały wydane drukiem w języku włoskim w XX wieku (jest ich 27), nie uwzględniamy jednak z założenia tłumaczeń i przekładów mało rozpowszechnionych lub opracowań o charakterze częściowym lub specjalistycznym (np. tylko ewangelie, tylko psalmy, Biblie dla dzieci itp.).

Tam, gdzie w opisie dzieła brak dodatkowych adnotacji, mamy do czynienia z wydaniem jednotomowym, w przypadku kilku edycji, omówiona jest jedna z nich. Oznaczenie [*] wskazuje, że dane wydawnictwo rozpowszechniane jest także w innych formach.

La Sacra Bibbia. Versione Riveduta – miejsce i data: Rzym 1924nn; wydawca: Società Britannica e Forestiera⁵ [*]; źródło: przekład z języków oryginalnych; nie zawiera ksiąg deuterokanonicznych; wprowadzenia: brak; u dołu strony: bardzo zwięzłe przypisy i odsyłacze (z zaznaczeniem w tekście biblijnym). Wydanie jest owocem prac komisji działającej pod przewodnictwem G. Luzziego. Stanowi korektę wersji Diodati.

La Bibbia tradotta dai testi originali e annotata – miejsce i data: Florencja 1921–1930; wydawca: Sansoni; Fides et Amor⁶ (pierwszych pięć tomów zostało wydanych przez Sansoni); źródła: przekład z języków oryginalnych; tłumaczenie: G. Luzzi, waldens; zawiera księgi deuterokanoniczne; u dołu strony: przypisy i odnośniki; poza tekstem: fotografie i mapy geograficzne. Tom I stanowi wprowadzenie ogólne i przesadnie szeroki komentarz. W interpretacji dostrzegalne są skłonności do teologii

⁴ Por. C. Buzzetti, *La Bibbia in Italia, tra i cattolici, a partire dal XV secolo*, [w:] *La Bibbia e l'Italia*, introduzione di G. Platone, Torino 2004, 21.

⁵ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 111; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, [w:] *Il Dizionario della Bibbia*, P. J. Achtemeier, P. Capelli, Bologna 2003, 136.

⁶ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 111; A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 903.

liberalnej. Język pełen toskanizmów. Edycja jest dziełem paralelnym do rewizji przekładu Diodati.

La Sacra Bibbia – miejsce i data: Florencja 1929; wydawca: Libreria Editrice Fiorentina de la Card. Ferrari⁷; źródła: przekład z *Wulgaty* z wyjątkiem tych fragmentów, w których wersja łacińska nie oddawała pierwotnego znaczenia hebrajskiego lub greckiego (jeśli zachodziła potrzeba dodania jakiegoś słowa, zostało ono umieszczone w nawiasach kwadratowych); tłumaczenie (i przygotowanie): A. Mercati, G. Bonaccorsi, G. Castaldi, G. Giovannozzi, G. Mezzacasa, F. Ramorino, G. Ricciotti, G. M. Zampini; u dołu strony: nieliczne przypisy; wprowadzenia: ogólne, opis korzystania z Biblii. Prezentowana jest jako pierwsze tłumaczenie w języku włoskim od czasu A. Martiniego. Jej wydanie miało zrównoważyć edycje propagowane i promowane we Włoszech przez protestantów.

La Sacra Bibbia – miejsce i data: Florencja 1939–1940 (najpierw ukazała się w wielu zeszytach, następnie w jednym tomie); wydawca: Salani⁸; źródła: przekład z łacińskiej *Wulgaty*; tłumaczenie: G. Ricciotti i inni; wprowadzenia: ogólne i do części; u dołu strony: bardzo zwarte przypisy; w dodatku: indeks analityczny do Starego Testamentu (33 strony) i do Nowego Testamentu (36 stron). Edycja jest w zasadzie odtworzeniem (z pewnymi zmianami) tekstu przekładu opisanego wyżej, do którego dodano wprowadzenia i przypisy G. Ricciottiego.

La Sacra Bibbia – miejsce i data: Turyn 1931; wydawca: Berutti⁹; źródła: przekład z *Wulgaty*; wprowadzenia: ogólne i do części, do ksiąg; u dołu strony: bardzo zwarte przypisy; w dodatku: mapy geograficzne. Jest to skorygowana wersja A. Martiniego opracowana przez M. Salesa.

La Sacra Bibbia – miejsce i data: Alba 1931nn; wydawca: Paoline di Alba¹⁰; źródła: przekład z *Wulgaty*; tłumaczenie: E. Tintori OFM i współpracownicy¹¹; wprowadzenia: ogólne, opis korzystania z Biblii; u dołu strony: zwarte przypisy; w dodatku: indeks analityczny (66 stron). Wyrażenia wyjaśniające dodane do tekstu w celu jego łatwiejszego zrozumienia lub nie tłumaczone dosłownie umieszczone są w nawiasach okrągłych.

⁷ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 111.

⁸ Por. tamże, 112.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Każdy tom posiada wykaz wszystkich tłumaczy.

Pozycja nie ma charakteru krytycznego i nie zawiera nowości, ma być słowem Bożym skierowanym do szerokich kręgów odbiorców, ma zatem charakter typowo duszpasterski, także we wprowadzeniach i w formie ogólnej wydania. Edycja nosi podtytuł *Versione Italiana della Vulgata e commento pastorale*.

La Sacra Bibbia – miejsce i data: Mediolan-Rzym-Florencja 1957–1958 (wydanie 10-tomowe), Florencja 1961 (wydanie 1-tomowe); wydawca: Salani¹²; źródła: przekład z języków oryginalnych; tłumaczenie: A. Vaccari (red.), G. Berini, G. Mezzacasa, A. Parenti, T. Piatti, G. B. Re, G. Rinaldi, F. Scerbo, M. Tellina, M. Toccabelli, L. Tondelli, R. Tramontano i inni; wprowadzenia: ogólne, do części, do ksiąg, opis korzystania z Biblii; u dołu strony: przypisy; dodatki: we wszystkich tomach dodatek krytyczny zawierający warianty tekstowe z uzasadnieniem decyzji tłumaczy, w sześciu tomach dodatek pozakanoniczny, cały tom X to indeksy (m.in. analityczny, 205 stron), w tomie VIII wykaz ewangelii niedzielnych i świątecznych; poza tekstem: tablice (ponad 50 rysunków i fotografii), mapy geograficzne (około 10). Podstawą przekładu były wydania krytyczne¹³. Wykorzystano też najnowsze osiągnięcia w dziedzinach biblijnych, zwłaszcza w leksykografii. W tłumaczeniu przyjęto zasadę św. Hieronima: nie słowo za słowo, lecz sens za sens. Rolę tradycyjnego komentarza pełnią przypisy opracowane przez zespół biblistów z Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Idą one w trzech kierunkach: zmniejszają trudności wynikające z lektury tekstu, wskazują miejsca, w których orędzie Biblii jest potwierdzone przez zabytki starożytności, zwracają uwagę na najważniejsze elementy dogmatyczne i moralne. Edycja stanowi realizację założenia, że pierwszym i najlepszym komentarzem do Biblii jest jej dobre tłumaczenie¹⁴.

La Sacra Bibbia [*] – miejsce i data: Rzym 1958; wydawca: Edizioni Paoline¹⁵; źródła: przekład z języków oryginalnych; tłumaczenie: G. Robaldo, G. Cortoldi, F. Pasquero, V. Mulone, F. Nardoni; wprowadzenia:

¹² Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 112.

¹³ Stary Testament – tekst masorecki; LXX – wyd. A. Rahlfs; Nowy Testament – wyd. A. Merk.

¹⁴ Por. też wprowadzenie zamieszczone w tym wydaniu.

¹⁵ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 113; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 136.

ogólne, do ksiąg; u dołu strony: przypisy; w dodatku: indeks analityczny (31 stron). Inicjatorem wydania był G. Alberione, założyciel Pia Società S. Paolo¹⁶. Ma ono charakter duszpasterski i przeznaczone jest dla każdego czytelnika. Długotrwałe i uważne studium specjalistów z dziedzin biblijnych pozwoliło dobrać wyrażenia i słowa najbardziej trafne i na tyle proste, by umożliwiły zrozumienie tekstu świętego przeciętnemu czytelnikowi. Tekst nie rozczaruje jednak nawet wykształconego odbiorcy. Dzięki uzupełniającym przypisom czytelnik ma ułatwioną możliwość poznania Boga¹⁷. Biblia ta została objęta szeroką kampanią reklamową, przede wszystkim w 1962 roku, tak aby słowo Boże drukowane dotarło do jak największej liczby odbiorców¹⁸.

La Bibbia – miejsce i data: Florencja 1960; wydawca: Fiorentina¹⁹; źródła: przekład z języków oryginalnych; tłumaczenie: F. Nardoni; wprowadzenia: ogólne; u dołu strony: krótkie odnośniki i przypisy; w dodatku: wykaz imion i głównych zagadnień (5 stron), chronologiczny schemat głównych wydarzeń (2 strony). Tłumaczenie wyjątkowo dosłowne, przeznaczone przede wszystkim dla studentów i grup biblijnych; pełni rolę pierwszej pomocy w zbliżeniu się do Biblii. Nie podano, czy to wydanie różni się od wcześniejszych; analiza tekstu potwierdza jednak, że w wielu przypadkach tak właśnie jest.

La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali e commentata – miejsce i data: Casale M. 1961 (wydanie 3-tomowe) i 1963 (wydanie 1-tomowe); wydawca: Marietti²⁰; źródła: przekład z tekstów oryginalnych; tłumaczenie: S. Garofalo (red.), F. Vattioni (koordynator Starego Testamentu), L. Algisi (koordynator Nowego Testamentu) i inni²¹; wprowadzenia: do części, do ksiąg; u dołu strony: obszerne przypisy; w dodatku: tablice chronologiczne (8 stron); poza tekstem: ponad 200 stron ilustracji. Tłumacze wykorzystali najnowsze osiągnięcia z dziedziny filologii, krytyki literackiej, krytyki historycznej. Język przekładu jest surowy, ale nie skąpy.

¹⁶ Por. wprowadzenie do wydania z 1968 roku.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 136.

¹⁹ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 113.

²⁰ Por. tamże.

²¹ D. Baldi, G. Castellino, P. Colella, E. Da S. Marco, M. Erbetta, U. Gallizia, L. Moraldi, G. F. Nolli, N. Palmarini, A. Penna, G. Ronaldi, A. Romeo, G. Sadarini, F. Spadafora, Teodorico da Castel S. Pietro, C. Zedda.

Celem wszystkich zabiegów było oddanie w języku włoskim klimatu języków oryginalnych, starano się zatem tam, gdzie to było możliwe, o zachowanie wierności nie tylko znaczeniu, ale i frazom oraz duchowi pierwotnych konstrukcji. Imiona osób i nazwy miejsc (o ile nie weszły już na stałe do obiegowego języka włoskiego) zostały zaczerpnięte z języków oryginalnych, a nie np. z łaciny)²². Edycja daje zwłaszcza laikom tekst pozwalający na właściwe i twórcze poznawanie Biblii. Dostarcza materiału gruntownie opracowanego, który respektuje zarówno księgę świętą, jak i współczesnego czytelnika.

La Sacra Bibbia – miejsce i data: Turyn 1963 (wydanie 3-tomowe); wydawca: Unione Tipografica-Editrice Torinese²³; źródła: przekład z języków oryginalnych; tłumaczenie: E. Galbiati, A. Penna, P. Rossano; wprowadzenia: do części, do ksiąg; u dołu strony: przypisy (trafne i wystarczające); poza tekstem: około 90 fotografii i 5 map geograficznych; brak prezentacji, która podawałaby motywy, cele i sposób przekładu. Tłumaczenie bardzo zrównoważone, brak parafraz. Niezwykle życzliwie przyjęte przez czytelników i ekspertów, zwłaszcza w sektorze krytyki literackiej ze względu na wierność oryginałowi. Zaletą tego wydania jest również ujednoczenie tekstu przekładu²⁴. Tekst tej edycji stał się później podstawą do przekładu Biblii oficjalnie przyjętego i zatwierdzonego przez Konferencję Episkopatu Włoch.

La Sacra Bibbia – miejsce i data: Mediolan 1964; wydawca: Garzanti²⁵; źródła: przekład z języków oryginalnych; tłumaczenie: B. Mariani OFM i inni bibliści franciszkańscy²⁶; wprowadzenia: ogólne, historyczno-geograficzne²⁷ (27 stron), do części, do ksiąg; u dołu strony: przypisy i odnośniki; w dodatku: mapy geograficzne (16 stron), indeks anali-

²² Niestety język włoski nie zna niektórych dźwięków istniejących w językach oryginalnych. Opuszczono zatem znaki diakrytyczne i starano się je zastąpić wyrażeniami równoznacznymi, które funkcjonują już w międzynarodowym słownictwie biblijnym – por. Wprowadzenie.

²³ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 113; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 136.

²⁴ Por. E. D'Antonio, *La traduzione...*, dz. cyt., 100.

²⁵ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 113–114.

²⁶ Por. wykaz tłumaczy.

²⁷ Obejmuje historię biblijną od początku do epoki Chrystusa i stanowi oryginalne, całościowe i syntetyczne opracowanie historii świętej – por. Wprowadzenie, XIII.

tyczny (65 stron). Komentarz uwzględnia najnowsze zdobycze nauk świeckich i religijnych (krytyka literacka, historia biblijna, historia, archeologia, geografia, typografia itp.). Przypisy dostarczają wyczerpujących informacji doktrynalnych i historycznych, wyjaśniają także kontrowersje krytyczne i egzegetyczne pojawiające się przy interpretacji tekstu²⁸. Celem autorów był przekład współczesny i wierny zarazem. Aby go osiągnąć, starano się (zwłaszcza w przypadku języka hebrajskiego) zachować formy syntaktyczne i wyrażenia semickie. Imiona hebrajskie (z wyjątkiem tych, które weszły już do obiegowego języka włoskiego) zostały zapisane w transkrypcji uproszczonej, a nie naukowej. Ujednolicono też wartości miar, ciężarów, monet, dostosowując je do obowiązujących ogólnie kryteriów²⁹.

Traduzione del nuovo mondo delle Scritture – miejsce i data: Nowy Jork 1967; wydawca: Watch Tower Brooklyn³⁰ [*]; źródła: tłumaczenie wydania angielskiego z 1961 roku; wprowadzenia: ogólne; opis posługiwania się Biblią zawierający wykaz ksiąg biblijnych; u dołu strony: bardzo krótkie przypisy; na marginesie: odnośniki (zarówno przypisy jak i odnośniki są zaznaczone w tekście); w dodatku: indeks słów biblijnych (63 strony), indeks terminów umieszczonych w przypisach dolnych (6 stron), omówienie siedmiu szerszych zagadnień, rysunki i mapy geograficzne (35 stron). Biblia Świadków Jehowy. Została wydana ponownie w 1987 roku (na bazie wydania angielskiego z 1984 roku), ale w konsultacji ze starożytnymi tekstami hebrajskimi i greckimi. Cechą charakterystyczną tego wydania jest używanie określenia Jehowa na oznaczenie imienia Boga³¹. Tekst posiada liczne wtrącenia: słowa, które uzupełniają tekst włoski (w nawiasach kwadratowych pojedynczych); interpolacje (w nawiasach kwadratowych podwójnych). Autorzy podkreślają, że jest to tłumaczenie najwierniejsze z możliwych (niemalże słowo w słowo); odstępstwa pojawiają się tylko tam, gdzie przekład dosłowny nie jest wystarczająco zrozumiały. Zatrószono się o swoistego rodzaju jednakowość tłumaczenia, ustalając znaczenie najważniejszych terminów i starając się je zachować wszędzie tam, gdzie występują one w języku

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 114.

³¹ Por. tamże.

oryginalnym. Postanowiono nie uwspółcześniać wyrażen dosłownych, dlatego czytelnik napotyka sporą ilość zwrotów idiomatycznych, zarówno hebrajskich jak i greckich. Brak w niej ksiąg deuterokanonicznych.

La Sacra Bibbia Concordata – miejsce i data: Mediolan 1968 (dwa wydania: 2- i 1-tomowe); wydawca: Mondadori³²; źródła: przekład z języków oryginalnych; tłumaczenie: S. Cavaletti, A. Dutanti, A. Mattioli, L. Moraldi, B. Prete, A. Riccardi i inni; redakcja: S. Cipriani, G. Gamberini, P. P. Grassi, P. Kizeridis, F. Montagnini, A. Soggin, E. Toaff i inni; wprowadzenia: ogólne, opis posługiwania się Biblią, do części, do ksiąg – jest to wprowadzenie historyczno-literackie oparte na najnowszych wynikach dyscyplin historycznych, archeologicznych, filologicznych i językoznawczych³³; u dołu strony: zwięzłe przypisy; w dodatku: 16 map geograficznych lub schematów, obszerny indeks analityczny z wykazem imion, rzeczy, miejsc paralelnych; poza tekstem: ponad 60 tablic (reprodukcje obrazów o tematyce biblijnej). Przekład uwzględnia kanon aleksandryjski³⁴ i zawiera wszystkie księgi uznawane za natchnione przez Kościół katolicki i prawosławny. Jest owocem współpracy chrześcijan (katolików, protestantów, prawosławnych) oraz żydów³⁵, ale zasady tej współpracy i jej zakres nie zostały przez wydawcę przedstawione. Rygor naukowy edycji gwarantuje krytyka dokonana przez uznanych w świecie naukowców z Franciszkańskiego Studium Biblijnego w Jerozolimie³⁶. Jednym z ważniejszych celów twórców tego opracowania było uporządkowanie

³² Por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 136; C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 114.

³³ Por. Wprowadzenie.

³⁴ Za definicję kanonu aleksandryjskiego przyjmuje się *Septuagintę*, a ściślej – te jej księgi, które znalazły się w *Wulgacie* Świętego Hieronima. Księgi należące tylko do kanonu aleksandryjskiego nazwano w XVI wieku deuterokanonicznymi. *Spetuaginta* to zbiór ksiąg Starego Testamentu przetłumaczony z języka hebrajskiego na język grecki na przełomie III i II wieku przed Chrystusem. Zawiera zarówno księgi kanoniczne, jak i deuterokanoniczne.

³⁵ Edycja posiada autoryzację właściwych władz katolickich, prawosławnych, protestanckich i żydowskich. Np. prof. dr Elio Toaff, naczelny rabin Rzymu, uznał że tłumaczeniem tym (Stary Testament) bez żadnych zastrzeżeń mogą posługiwać się żydzi dla ich duchowej formacji (na podstawie fotokopii listu dołączonej do wydania).

³⁶ Studium Biblicum Franciscanum. Wydział Nauk Biblijnych i Archeologii Papieskiego Ateneum Antonianum w Rzymie. Oficjalną działalność rozpoczęło w 1924 roku. Siedzibą ośrodka jest klasztor Ubiczowania przy ulicy Via Dolorosa na starym mieście w Jerozolimie.

zamieszania, jakie wprowadziło pojawienie się na rynku wydawniczym dużej ilości tłumaczeń różniących się między sobą³⁷. Język przekładu jest żywy i płynny, oddaje sens za sens, nie naruszając w niczym istoty tekstu w językach oryginalnych, ani – gdzie jest to tylko możliwe – formy wyrażenia oryginalnych. Dzięki konsekwentnym zabiegom uzyskano tekst odpowiadający oryginałowi, zachowano przejrzystość myśli, świeżość poezji. Całość stanowi doskonałe narzędzie w odczytywaniu orędzia biblijnego. To pierwszy w historii przekład Biblii na język włoski przeznaczony dla ludzi wszystkich wyznań i wszystkich ludzi dobrej woli³⁸.

La Sacra Bibbia – miejsce i data: Watykan 1971; wydawca: Conferenza Episcopale Italiana³⁹; źródła: przekład z języków oryginalnych (do opracowania wybrano istniejący już tekst Unione Tipografica-Editrice Torinese, uwzględniono też wersje LXX i *Neo-Wulgaty*⁴⁰ oraz osiągnięcia współczesnej egzegezy); tłumaczenie: S. Bovo, G. Bressan, G. Canfora, S. Cipriani, F. Nardoni, N. Palmarini, A. Piazza, L. Randellini, F. Vattioni, S. Zedda; redakcja: A. Pangrazio, L. Cardini, M. Alberti; korekta literacka: P. Bargellini, A. M. Canopi, G. Devoto, M. Luzi, U. Marvaldi, B. Migliorini, F. Montanari, A. Mor, G. Pampaloni, L. M. Personò, G. Petrocchi, D. Pieraccioni, M. Puppo, P. Sacchi, G. Villani; korekta rytmiczna: P. Ernetti, E. Messori, L. Migliavacca, M. Vieri; komentarze i przypisy: S. Garofalo; wprowadzenia: związane do części, do ksiąg; przypisy: jako dodatek do każdej księgi. U podstaw propozycji dokonania nowego przekładu Biblii leżały potrzeby liturgii; sama myśl zrodziła się już podczas obrad Soboru Watykańskiego II⁴¹. Wydanie

Uczelnia prowadzi prace w zakresie badań egzegetycznych, lingwistycznych i archeologicznych na terenie Izraela, Autonomii Palestyńskiej i w Jordanii.

³⁷ Por. Wprowadzenie.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 115.

⁴⁰ Po Soborze Watykańskim II (1962–1965) powstała tzw. *Nova Vulgata*, tekst łącznie skorygowany w oparciu o hebrajski i grecki tekst oryginału. Wydana w 1979 roku za podstawę miała *Wulgatę* wydaną w 1969 roku przez B. Fishera oraz hebrajską *Biblię Stuttgartensia* (wyd. z 1967 roku), grecki przekład LXX (wyd. Rahlfs 1962), grecki Nowy Testament *The Greek New Testament*, wyd. 1966. Nowy Testament w formie eksperymentalnej został wydany w 1997 roku (L.E.V.).

⁴¹ Por. E. D'Antonio, *La traduzione...*, dz. cyt., 99–105. Decyzja formalna zapadła 24 IX 1965. Komitet wykonawczy Konferencji Episkopatu Włoch rozpoczął przygotowania

z 1971 roku (*editio princeps*), składa się z dwóch tomów: tom I zawierał Stary Testament i Nowy Testament, tom II – wprowadzenie i przypisy do tekstu, których nie było konieczności umieszczenia w tomie 1 ze względu na jego charakter i szczególne (liturgiczne) przeznaczenie⁴². Nieznaczące poprawki pojawiły się w wydaniu z 1974 roku (*editio minor*) – ta wersja była rozpowszechniana aż do 1988 roku, kiedy to rozpoczęto pracę nad nowym, poprawionym wydaniem. Pełen tytuł precyzuje charakter wydania: *La Sacra Bibbia. Versione italiana per l'uso liturgico a cura della Conferenza Episcopale Italiana*. Po raz pierwszy i jak dotąd jedyny od czasów papieża Damazego I (około 305–384) i św. Hieronima (około 347–420) wydanie Biblii w języku narodowym dokonało się z inicjatywy i pod patronatem episkopatu⁴³. Fakt ten czyni z niej edycję wyjątkową. Dyrektywy podjęte przez Konferencję Episkopatu Włoch w sposób bardzo przejrzysty wyznaczyły ramy nowego wydawnictwa: dokładność w przekładzie z języków oryginalnych, precyzja teologiczna, nowoczesność i piękno języka włoskiego, dźwięczność i harmonia tekstu, aby ułatwić jego proklamację, troska o rytm, co ma ułatwić opracowanie muzyczne tekstów (zwłaszcza psalmów) i ich chóralne wykonywanie w liturgii⁴⁴. Prace grupy biblistów i językoznawców nad tekstem trwały od 1966 do 1971 roku. Do najważniejszych cech tego wydania należą m.in. zastosowanie odpowiedniej czcionki ułatwiającej czytanie tekstu podczas liturgii i przy innych okazjach, wykaz ksiąg odpowiadający temu, który został zastosowany w odnowionej liturgii (tam gdzie zachodziła konieczność, podano w nawiasach nazewnictwo ksiąg według Wulgaty), indeksy na początku ksiąg, zakładki z indeksami ułatwiające konsultacje⁴⁵. W 1988 roku rozpoczęto prace nad nowym przejrzany wydaniem, którego celem była aktualizacja tekstu w konfrontacji z *Nową Wulgatą*. Pracom grupy ekspertów przewodniczył G. Danieli⁴⁶. W 1997 roku została zaprezentowana rewizja Nowego Testamentu dokonana

na poziomie narodowym do przygotowania jednolitego tekstu, który odpowiadałby warunkom lektury wspólnotowej, przede wszystkim liturgicznej.

⁴² Por. Wprowadzenie, 14.

⁴³ Por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 136.

⁴⁴ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 115.

⁴⁵ Por. Wprowadzenie, 15.

⁴⁶ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 115.

w oparciu o teksty greckie i o nowo odnalezione manuskrypty. Prace nad rewizją Starego Testamentu trwają nadal. Publikacja była przewidziana na 2007 rok, ale z powodu różnych trudności termin ten został przesunięty. W konfrontacji z innymi współczesnymi wydaniem Biblia Konferencji Episkopatu Włoch prezentuje tekst o najwyższych zaletach charakterystycznych dla naszej epoki. Z punktu widzenia egzegezy jest prawie zawsze dobra lub bardzo dobra, chociaż i ona ma swoje ograniczenia⁴⁷. Jej słabą stroną jest brak rozwiniętych wprowadzeń i przypisów. Nie ulega wątpliwości, że poprzez tę edycję Kościół wykazał chęć i udowodnił umiejętność zaprezentowania słowa Bożego spisane go w sposób nowy i nowoczesny⁴⁸.

La Bibbia di Gerusalemme – miejsce i data: Bolonia 1974; wydawca: Edizioni Dehoniane Bologna⁴⁹ [*]; źródła: przekład z języków oryginalnych (tekst tłumaczenia Konferencji Episkopatu Włoch z 1971 roku); wprowadzenia z francuskiego wydania *La Bible de Jérusalem* z 1973 roku⁵⁰: do części, do niektórych ksiąg; komentarz egzegetyczny; tytuły perykop i odnośniki na marginesie do tekstów paralelnych. Dzięki takiemu zabiegowi osiągnięto potrójny skutek: jak najszersze rozpowszechnienie oficjalnego przekładu Biblii zatwierdzonego przez Konferencję Episkopatu Włoch; wzbogacenie wersji biblijnej o wartościowy komentarz egzegetyczny; możliwość ciągłej konfrontacji obu wydań. Uwagi dotyczące krytyki tekstowej, filologicznej, umiejętnie dostosowane przez biblistów włoskich, stanowią swoistą nowość, ponieważ odnotowują i uzasadniają przypadki, kiedy tekst Konferencji Episkopatu Włoch różni się od tekstu *La Bible de Jérusalem*; w dodatku: tablice chronologiczne (22 strony), kalendarz, tablice miar i monet, indeks alfabetyczny najważniejszych imion, nazw i miejsc (10 stron), mapy geograficzne. Tekst biblijny oraz bogactwo, jak dotąd niedoścignione, komentarza egzegetycznego są bez wątpienia jednym z największych atutów tego wydania.

⁴⁷ Por. T. Lorenzin, "Studia Patavina" 22 (1975), 417–448.

⁴⁸ W 1969 roku powstała światowa organizacja katolicka z siedzibą w Stuttgarcie, która za cel przyjęła coraz lepszą i szerszą znajomość Biblii: World Catholic Federation for the Biblical Apostolate. Wydaje czasopismo "Word Event".

⁴⁹ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 115.

⁵⁰ *La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*, Paris 1973.

Bibbia TOB – miejsce i data: Turyn 1976; 1982; 1992 (wydania 3- i 1-tomowe); wydawca: LDC, Leumann⁵¹ [*]; źródła: tłumaczenie Konferencji Episkopatu Włoch z 1971 roku; tłumaczenie: dokładny wykaz tłumaczy (zarówno wydania francuskiego, jak i włoskiego) został podany w edycji z 1992 roku; wprowadzenia: do części, do ksiąg; u dołu strony: bogate przypisy; na marginesie: odnośniki; dodatki zaczerpnięte z TOB (*Traduction Oecuménique de la Bible*) z 1987 roku, w wydaniu z 1992 roku: tablica chronologiczna (13 stron), tablica miar i wag, indeks alfabetyczny głównych terminów (13 stron), mapy geograficzne. Księgi biblijne ułożone są w kolejności Biblii hebrajskiej: po księgach protokanonicznych Starego Testamentu następują księgi deuterokanoniczne, następnie księgi Nowego Testamentu⁵². Tekst Starego Testamentu został przetłumaczony z tekstu masoreckiego, odstępstwa od tej zasady odnotowane są w przypisach. W pisowni imion własnych i nazw geograficznych przyjęto sposób zastosowany w Biblii Konferencji Episkopatu Włoch. Ukazało się również wydanie jednotomowe pod tytułem *Bibbia da studio TOB*⁵³.

La Bibbia – miejsce i data: Rzym 1974, 1978; wydawca: La Civiltà Cattolica⁵⁴; źródła: przekład z języków oryginalnych (tekst tłumaczenia Konferencji Episkopatu Włoch z 1974 roku); redakcja: P. Vanetti; wprowadzenia: ogólne, opis posługiwania się Biblią, do części, do ksiąg; na początku: graficzne tablice chronologiczne (12 stron); u dołu strony: zwarte przypisy; na marginesie: odnośniki; w dodatku: kalendarze, tablice-wskazówki do zastosowań liturgicznych, indeks analityczny (91 stron), mapy geograficzne, w tekście około 600 ilustracji, poza tekstem około 150 barwnych fotografii. Edycja jest w założeniu pomocą duszpasterską. Ten cel uzasadnia każdy element graficzny wydania, tekst biblijny jest tylko częścią całego tekstu. Zastosowano nowy typ komentarza: został on umieszczony w tekście i wyróżniony odrębną czcionką⁵⁵ (na wzór wydania francuskiego). Mamy dzięki temu możli-

⁵¹ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 116; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 137.

⁵² Taka kolejność skłoniła wydawców do umieszczenia podwójnego tłumaczenia Księgi Estery według tekstu hebrajskiego i greckiego.

⁵³ Por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 137.

⁵⁴ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 116.

⁵⁵ W wydaniu z 1974 roku były one drukowane większą czcionką, w wydaniu z 1978 roku są jedynie specjalnie oznaczone – por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz.

wość jednoczesnego poznania zarówno kontekstu historycznego, jak i religijnego. Zabieg ten wydawcy tłumaczą przekonaniem, że nie wystarczy tylko dobry tekst biblijny, nie wystarczy tylko dobre przypisy, potrzeba komentarza, który przekona czytelnika do aktualności biblijnego przesłania⁵⁶. Dobrze dobrany format, dobrej jakości papier, tekst w jednej kolumnie, estetyka kompozycji typograficznej i wspomniane wyżej bogate dodatki stanowią o szczególnej wartości tego wydania, czyniąc z niego bogate narzędzie w poznawaniu Biblii.

La Bibbia a cura dei Gesuiti di S. Fedele – miejsce i data: Mediolan 1980 (wydanie 10-tomowe); wydawca: Rusconi⁵⁷; źródła: przekład z języków oryginalnych (tekst tłumaczenia Konferencji Episkopatu Włoch z 1974 roku); redakcja: P. Vanetti. Do tekstu dołączony jest specjalny komentarz, który nie jest zamieszczony w przypisach, ale wprowadza w wielkie sektory biblijne, w poszczególne księgi i w sekcje poszczególnych ksiąg. Wydanie bogato ilustrowane. Zawiera fotografie, mapy i teksty pozabiblijne.

Bibbia. Parola di Dio scritta per noi – miejsce i data: Turyn 1980 (wydanie 3-tomowe); wydawca: Marietti⁵⁸; źródła: przekład z języków oryginalnych (tekst tłumaczenia Konferencji Episkopatu Włoch z 1974 roku); wprowadzenia: opis posługiwania się Biblią, ogólne, do części, do ksiąg; u dołu strony: przypisy autorstwa L. Alonso-Schökela, T. Aurelia, C. Buzzettiego, V. Gattiego, G. Ghibertiego, C. Ghidelliego, B. Maggioniego, I. Paccomia, R. Penny, G. Prato, G. Ravasio, U. Vanniego i innych; na marginesie: odnośniki biblijne; w dodatku: różnego rodzaju uzupełnienia⁵⁹. W tomie I: tablica synoptyczna redakcji-tradycji, tablica synoptyczna praw Starego Testamentu, indeks liturgiczny, mapy geograficzne oraz tablice pozwalające rozpoznać miejsca biblijne. W tomie II: tablice chronologiczne wydarzeń, ksiąg, osób Starego Testamentu, instytucje Starego Testamentu w porządku alfabetycznym, indeks liturgiczny, mapy, ilustracje. W tomie III: tablice chronologiczne wydarzeń, ksiąg, osób Nowego Testamentu, tablice synoptyczne Ewangelii, instytucje Nowego

cyt., 116.

⁵⁶ Por. Wprowadzenie. Wydanie może służyć jako wzór do poszukiwań edytorskich.

⁵⁷ Por. Wprowadzenie.

⁵⁸ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 116.

⁵⁹ Por. Wprowadzenie, VIII.

Testamentu, indeks analityczno-tematyczny, indeks historyczno-geograficzno-archeologiczny, indeks liturgiczny ogólny, mapy, ilustracje. Komentarz podkreśla orędzie teologiczne i znaczenie religijne, kładzie też spory nacisk na literacki aspekt tekstu. W Pięcioksięgu zaznaczono sigła poszczególnych warstw tradycji (J – jahwistycznej, E – elohistycznej, P – kapłańskiej i materiału redakcyjnego Rd) – ten zabieg edytorski wyróżnia to wydanie spośród innych⁶⁰.

Bibbia per la formazione cristiana (szeroki wybór tekstów z Starego Testamentu i cały Nowy Testament) – miejsce i data: Bolonia 1993; wydawca: Edizioni Dehoniane Bologna⁶¹; źródła: przekład z języków oryginalnych (tekst tłumaczenia Konferencji Episkopatu Włoch z 1971 roku); redakcja: P. Cobri, M. A. Cozzi, L. Chiarinelli, A. Filippi; wprowadzenia: ogólne, opis posługiwania się Biblią, do części, do ksiąg; na marginesie: uwagi z odnośnikami i powiązaniem; na stronach: uwagi-komentarze do części lub paragrafów; w dodatku: opracowania *Biblia, słowo Boże powierzone ludziom* (44 strony) oraz *Biblijny rozwój Credo* (2 strony), indeks alfabetyczny tematów biblijnych (5 stron), indeks analityczny (50 stron), indeks liturgiczny (9 stron). Wydanie stanowi próbę realizacji postulatów zawartych w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (109–119): zwrócenie uwagi na treść i godność całego Pisma Świętego, odczytanie Biblii w tradycji życiowej całego Kościoła, rozbudzenie umiejętności „słuchania wiary”⁶².

La Bibbia – miejsce i data: Casale M. 1995; wydawca: Piemme⁶³; źródła: przekład z języków oryginalnych (tekst tłumaczenia Konferencji Episkopatu Włoch z 1974 roku); redakcja: L. Pacomio, F. Dalla Vecchia, A. Pitta; wprowadzenia: ogólne, opis posługiwania się Biblią, do części, do indeksów; autorzy: A. Bonora, V. Gatti, C. Marcheselli-Casale, G. Odasso, S. Virgulin⁶⁴; u dołu strony: obszernie przypisy; na marginesie: odnośniki; w dodatku: synteza teologiczna (po każdej księdze, po Starym Testamencie i po Nowym Testamencie), synopsa warstw

⁶⁰ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 116.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. Wprowadzenie, 12.

⁶³ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 116–117.

⁶⁴ Dokładny wykaz wszystkich nazwisk znajduje się w indeksie.

tetrateuco⁶⁵ (6 stron), synopsa tekstów prawnych Starego Testamentu (4 strony), synopsa czterech ewangelii (10 stron), tabela synoptyczna tekstów Pawłowych (5 stron), tablice chronologiczne (12 stron), słowniczek archeologiczno-geograficzny (7 stron), wykaz badań archeologicznych (8 stron), opracowania: *Biblia w katechezie i w szkole* (15 stron), *Biblia i liturgia* (20 stron), *Agape i Biblia* (9 stron), bibliografia (23 stron), wykaz imion, nazw, miejsc (56 stron), indeks analityczno-tematyczny (48 stron); poza tekstem: 16 tablic i map geograficznych. Wydawcy podkreślają, że tekst Konferencji Episkopatu Włoch został wzbogacony uwagami krytycznymi i propozycjami jego ulepszenia. W tym celu do ekipy redakcyjnej zaproszono autorów dobranych według potrójnego kryterium: młodzi, narodowości włoskiej, specjaliści w dziedzinie biblistyki.

La Parola del Signore. Bibbia TILC (Traduzione interconfesionale in lingua corrente) – miejsce i data: Turyn-Rzym 1976 (Nowy Testament), 1985 (cała Biblia), 2001 (rewizja Nowego Testamentu); wydawca: LDC-ABU⁶⁶ [*]; źródła: przekład z języków oryginalnych⁶⁷; tłumacze: V. Bertalot, G. Boggio, A. Bonora, R. Caedo, M. Cimosà, B. Costabel, D. Garrone, C. Ghidelli, S. Lanza, M. La Posta, T. Lorenzin, R. Petraglio, S. Rapisarda, A. Soggin, P. F. Tagliacarne, P. Tamietti⁶⁸; redakcja: J. De Waard, C. Buzzetti, J. C. Margot, współpraca: R. Bertalot, M. Cimos, M. Galizzi; wprowadzenia: krótkie do części, do ksiąg; u dołu strony: odnośniki i zwięzłe przypisy; w dodatku: słowniczek (10 stron), indeks analityczny (24 strony), tablica

⁶⁵ Niektórzy egzegeci wykluczają z Pięcioksięgu księgę Powtórzonego Prawa i zaliczają ją do ksiąg historycznych, stąd mamy Tetrateuch – Czteroksiąg.

⁶⁶ Por C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 117; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 137. LDC – wydawnictwo salezjańskie Elledici z Turynu; ABU – Alleanza Biblica Universale (znana także jako U.B.S. – United Bible Societies), powstała w 1946 roku z połączenia wcześniejszych stowarzyszeń biblijnych, narodowych lub regionalnych, praktycznie w jednym celu: ułatwianie tłumaczenia, drukowania i rozpowszechniania Biblii. Obecnie do organizacji przynależy ponad 150 państw z całego świata.

⁶⁷ Korzystano z wydań krytycznych: Stary Testament – *Biblia Hebraica Stuttgartiensis*, Stuttgart 1967–1977. Nowy Testament – *The Greek NT*, ed. by K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wigreen, Stuttgart 1975; dla ksiąg „deuterokanonicznych” – *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum*, Göttingen 1931nn; *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1965.

⁶⁸ U podstaw przekładu leży szeroka i głęboka refleksja lingwistyczna dokonana przez najlepszych specjalistów w tej dziedzinie – por. Zakończenie, 476.

chronologiczna (4 strony), 15 map geograficznych. Edycja jest owocem współpracy grupy międzywyznaniowej (katolicy i protestanci)⁶⁹, a także wymiany doświadczeń edytorskich i wydawniczych pomiędzy LDC i ABU⁷⁰. Tłumaczenie według założeń wydawcy miało być zrozumiałe dla współczesnego odbiorcy i jednocześnie oddawać aspekty formalne języków oryginalnych⁷¹. Przekład daleki jest zatem od dosłowności, ale brak w nim arbitralnych dodatków, parafraz czy anachronizmów⁷². Posłużono się metodą tzw. ekwiwalencji metodycznej. A wszystko po to, by czytelnikowi nieobeznanemu z tradycyjnym językiem biblijnym umożliwić jego zrozumienie⁷³. Istnieją dwie wersje wydania: bez ksiąg deuterokanonicznych (dla chrześcijan, którzy kanon Stary Testament ograniczają do kanonu hebrajskiego) i z księgami deuterokanonicznymi (ta wersja prezentowana jest w oparciu o ustalenia z 1968 roku między ABU i rzymskim Sekretariatem do spraw Jedności Chrześcijan)⁷⁴. Edycja zyskała niezwykłą i nieoczekiwaną popularność, która trwa nadal⁷⁵. Przyczyn tego sukcesu upatruje się kilka: wiele osób niemających właściwego przygotowania naukowego pragnęło zbliżyć się do Biblii w przyjaznej, nie odstraszałającej formie językowej i kulturowej; związek z Kościołem: pomysł, wykonanie i ostateczny rezultat były poddane autorytetom katolickim i protestanckim; wyraźna deklaracja twórców, że wydanie to nie chce zastąpić innych dotychczasowych dobrych tłumaczeń, zwłaszcza tych oficjalnych: faktycznie, Biblia ta nadaje się bardziej do lektury medytacyjnej niż naukowej⁷⁶.

⁶⁹ Jest również mowa o okazjonalnej współpracy z Żydami w kwestiach kanonu Starego Testamentu oraz słowniczka do Nowego Testamentu – por. Zakończenie, 477.

⁷⁰ Por. Wprowadzenie, 7.

⁷¹ Pewne aspekty, które mogą być interesujące i ważne dla specjalistów, nie są takimi dla przeciętnego czytelnika, stąd nacisk przede wszystkim na znaczenie terminów.

⁷² Por. Zakończenie, 476.

⁷³ Por. Wprowadzenie, 7.

⁷⁴ Tekst dokumentu można przeczytać w „Rivista Biblica” 16 (1968), 317–326.

⁷⁵ W ciągu pierwszych trzech lat sprzedaży rozpowszechniono prawie trzy miliony egzemplarzy.

⁷⁶ Więcej o tym wydaniu por. A. Ablondi, *L'avventura della Parola di Dio nella chiesa e nell'ecumensimo*, Torino 1982.

La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali – miejsce i data: Rzym 1983; wydawca: Edizioni Paoline⁷⁷ [*]; źródła: przekład z języków oryginalnych; tłumaczenie: G. Bernini, S. Cavalletti, G. Danieli, N. Loss i inni⁷⁸; wprowadzenia: do części, do ksiąg; u dołu strony: zwarte przypisy autorstwa A. Girlandy, P. Gironiego, F. Pasquero, G. Rivasiego, P. Rossano, S. Virgullina; w dodatku: indeks analityczny podstawowych terminów biblijnych (74 strony), indeks podstawowych nazw własnych, tablica chronologiczna (4 strony), mapy geograficzne. W latach 1967–1980 Edizioni Paoline we współpracy z włoskimi ekspertami włoskami opublikowało Biblię w 48 tomach. Pomysł wydania nakreślił i promował ks. Giacomo Alberione (1884–1971), założyciel Società San Paolo. W prezentacji wykorzystano wzór edytorski zaczerpnięty z zeszytowej wersji *Bible de Jérusalem*. Do tekstu dodano bardzo rozwinięty komentarz, który czytelnikowi mało obeznanemu ze światem biblijnym wyjaśniał terminy, imiona, trudniejsze i wieloznaczne wyrażenia, umożliwiając lekturę w sposób ciągły⁷⁹. Samo tłumaczenie tekstu, wzbogacone o krótkie, konkretne wprowadzenia i specjalnie dopracowane uwagi, opublikowano w 1983 roku w jednym tomie pod taką samą nazwą. Ta właśnie edycja była wielokrotnie wznawiana, i to w dużych nakładach⁸⁰. W 1991 roku cały wcześniejszy 48-tomowy zbiór został wydany w czterech wielkich tomach. Tom I: *Antico Testamento: Pentateuco–Libri storici*; tom II: *Antico Testamento: Libri sapienziali–Libri profetici*; tom III: *Nuovo Testamento*; tom IV: *Sussidi*, zamieszczono tu różnego rodzaju dodatki i uzupełnienia⁸¹. Tekst, nieznacznie poprawiony w stosunku do pierwszego wydania, stara się odzwierciedlać teksty w językach oryginalnych łącznie z ich surowością, niezgrabnościami konstrukcyjnymi, mentalnością i sposobem wyrażania się odległymi od współczesnej epoki i kultury. Ponieważ w pracy nad przekładem nie można było uwzględnić wszystkich elementów związanych z interpretacją tekstu i pobocznymi problemami, wzięto więc pod uwagę tylko najważniejsze warianty tekstowe istniejące

⁷⁷ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 117–118; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 136.

⁷⁸ Dokładny wykaz nazwisk zawiera lista współpracowników.

⁷⁹ Por. Wprowadzenie, VII.

⁸⁰ Por. tamże.

⁸¹ Por. tamże.

w najstarszych kodeksach i wersjach. W przypadkach opcji znacznie odbiegających od dotychczasowych starano się także uzasadnić decyzję tłumaczy. Te krótkie krytyczne uwagi umieszczone zostały między tekstem biblijnym a komentarzem⁸². Na początku każdego tomu dołączono wykaz skrótów stosowanych w aparacie krytycznym, w bibliografii, w przypisach. Na marginesie tekstu umieszczono odnośniki do tekstów paralelnych⁸³. Największą pomocą w zrozumieniu historycznej, literackiej i religijnej wymowy Biblii są wprowadzenia do poszczególnych ksiąg i do grup ksiąg⁸⁴. Komentarz dostosowano do poziomu osób o przeciętnym wykształceniu. Ma on charakter interpretacji historyczno-teologicznej. Zazwyczaj każdy fragment czy jednostka literacka zostaje krótko omówiona pod kątem treści i struktury. Po tym następuje wyjaśnienie poszczególnych wersetów, terminów i wyrażeń, które tego wymagają. Są również uwagi poza komentarzem: naświetlają one problemy historii i teologii biblijnej, ważne i godne podkreślenia, chociażby w formie syntetycznej⁸⁵. W tomie 4 zostały zebrane przyteczne dodatki: mały atlas biblijny, tablica chronologiczna zestawiająca w sposób syntetyczny wydarzenia biblijne oraz bliskowschodniej kultury starożytnej i klasycznej, kanon ksiąg biblijnych w tradycji hebrajskiej i chrześcijańskiej, tabele miar, wag, monet świątynnych, synopsa czterech ewangelii, indeks liturgiczny, indeks analityczny tematyczno-onomastyczny⁸⁶.

La Bibbia per la Famiglia – miejsce i data: Mediolan 1993–1999; wydawca: Famiglia Cristiana⁸⁷; źródła: przekład oparty na tekście *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, Edizioni Paoline, Rzym 1983; redakcja: G. Ravasi, współpraca: L. Ancona, F. Arduoso, B. Bertoli, E. Biagi, F. Casavola, R. Cavedo, I. A. Chiusano, R. Copioli, S. Dianich, F. Facchini, R. Falsini, G. Lagorio, E. Lodi, L. Lorenzetti, B. Maggioni, B. Marconcini, G. Mattai, G. Panteghini, G. Piana, B. Placido, M. Prisco, M. R. Stern, A. Rolla, L. Alonso-Schökel, A. Serra, S. Sirbioni, P. Stefani, J. L. Ska, T. Tentori, D. M. Turoldo, S. Virgulin; komentarz: G. Ravasi;

⁸² Por. tamże, VIII.

⁸³ Por. tamże.

⁸⁴ Por. tamże, IX.

⁸⁵ Por. tamże.

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ Por. tom I, zeszyt 1, Wprowadzenie, 4–6.

noty objaśniające: P. Gironi, F. Serafini; konsultacje ikonograficzne: P. De Benedetti, H. Pfeiffer, S. Sabatucci, T. Verdon; projekt graficzny: C. Toresani, I. Quagliarella. Wydanie zeszytowe, oryginalne, absolutnie nowe w swojej formie graficznej i edytorskiej, umożliwi czytelnikom samodzielne odkrywanie znaczenia Biblii, stanowi narzędzie do pogłębienia wiedzy o Piśmie Świętym, studiowania go w rodzinie i we wspólnotach kościelnych. W centrum każdej stronicy znajduje się część zasadnicza – wyróżniony graficznie tekst biblijny, od którego należy rozpocząć lekturę. Jego brzmienie jest zbliżone do oryginału, choć za cenę pewnej surowości. Po lewej stronie tekstu biblijnego znajduje się rodzaj opowiadania autorstwa G. Ravasiego, który objaśnia treść w sposób zwięzły i zrozumiały dla współczesnego czytelnika. Po prawej stronie umieszczono listę tematów, symboli, miejsc, postaci oraz ciekawostek, które kryje w sobie tekst biblijny. Są to zazwyczaj zwięzłe hasła, nierzadko wzbogacane ilustracjami, które mogą funkcjonować jako obszerny słownik czy nawet rodzaj encyklopedii biblijnej. Na zakończenie każdego bloku rozdziałów następuje rodzaj podsumowania. Pozwala ono przemyśleć napotkane tematy teologiczne, moralne, duchowe wyłaniające się z tekstu biblijnego i ważne dla zrozumienia dziejów wiary Starego i Nowego Testamentu. Wydanie jest ilustrowane reprodukcjami dzieł sztuki. W dalszej kolejności został podana syntetyczna wersja tekstu biblijnego dla dzieci pełniąca rolę pomocy dla rodziców i katechetów w przekazywaniu biblijnego orędzia wiary. Całość zamyka wypowiedź któregoś ze znanych pisarzy lub współczesną osobistość będącą świadectwem wiary i potwierdzeniem niezmiennej aktualności słowa Bożego.

La Sacra Bibbia. Versione Nuova Riveduta – miejsce i data: Genewa 1994; Rzym 1995⁸⁸, wydawca: Società Biblica di Ginevra (wydanie z 1994 roku), Società Biblica B.&F. (wydanie z 1995 roku); źródła: przekład z języków oryginalnych; współpracownicy: brak listy; wprowadzenia: ogólne, opis korzystania z Biblii; u dołu strony: odnośniki i krótkie przypisy (z zaznaczeniem w tekście biblijnym); w dodatku: mapy geograficzne kolorowe; edycja jest korektą *La Sacra Bibbia. Versione Riveduta*.

⁸⁸ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 118.

*La Bibbia. Edizione condensata di Selezione del Reader's Digest*⁸⁹ – miejsce i data: Mediolan 1995; tekst i wprowadzenia: G. Ravasi (do Starego Testamentu), G. Saldarini (do Nowego Testamentu); wprowadzenia: ogólne do Starego Testamentu, ogólne do Nowego Testamentu, do ksiąg; w dodatku: indeks ogólny, indeks analityczny, słownik terminów i wyrażań. Edycja różni się od innych tym, że zawiera tekst skondensowany. Ta szczególna technika pozwala na to, by był on krótki, płynny. Aby uzyskać taki efekt, z tekstu usunięto słowa, zdania, powtórki, których brak jednak w żaden sposób nie ujmuje zasadniczej treści. Wydawcy wyszli z założenia, że są w Biblii części odpowiednie, ważne, interesujące dla poszukiwań naukowych, dla uważnych badaczy, które mogą być spokojnie opuszczone, gdy Biblia zostaje ukierunkowana na szerokie grono odbiorców. Kondensacja nastąpiła w oparciu o tekst zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Włoch. Specyficzną cechą tego wydania jest brak podziału tekstu na rozdziały i wiersze.

Oprócz wymienionych tłumaczeń Biblii na język włoski istnieją jeszcze inne⁹⁰. Odrębną grupę wydań Biblii stanowią tłumaczenia interlinearne, które nie są przekładami w ścisłym sensie, ale bez wątplenia stanowią cenną pomoc dla tłumaczy⁹¹.

⁸⁹ Por. Wprowadzenie, 9.

⁹⁰ Np. *Bibbia Emmaus*, wyd. San Paolo 1998, jednotomowa – tekst: *Nuovissima versione dai testi originali* w jednej kolumnie, w dwóch kolorach; obszerne wprowadzenia: do całości, do poszczególnych ksiąg; obszerne przypisy w dwóch kolumnach; teksty paralelne na marginesie; indeks analityczny: pojęcia, fakty, nazwy, słowniczek. *Bibbia Tabor*, wyd. San Paolo 1999, jednotomowa – tekst: forma skrócona *Nuovissima versione dai testi originali* w dwóch kolumnach; przypisy: forma skrócona z *Bibbia Emmaus*; indeks analityczny. *Bibbia Ebron*, wyd. San Paolo 2000, jednotomowa – tekst: *Nuovissima versione dai testi originali*; wzbogacone wprowadzenia: ogólne do Biblii, do Starego Testamentu, do Nowego Testamentu, do poszczególnych grup ksiąg biblijnych; przypisy; teksty paralelne; indeks tematyczny; mapy; chronologia biblijna; miary, wagi i monety. *I libri di Dio*, wyd. Oscar Mondadori 2000, sześć tomów – przypisy: brak; wprowadzenia: bardzo rozbudowane; dzieło grupy młodych naukowców i badaczy z różnych uniwersytetów papieskich, którzy przetłumaczyli tekst biblijny z języków oryginalnych na współczesny język włoski.

⁹¹ Do najważniejszych opracowań tego typu należą: tłumaczenie pod red. jezuitę G. Savoca Psalmów (1983) i Księgi Rodzaju (1995); edycja z 1998 roku (San Paolo); zawiera tekst grecki według *Greek New Testament* z 1993 roku; tekst łaciński *Wulgaty Klementyńskiej*; tekst włoski według *Nuovissima versione*, przekład interliniarny A. Bigarelli. Seria *Bibbia Ebraica Interlineare*, wyd. San Paolo, wydawana od 2001 roku pod red. P. Beretty (do-

*

Na zakończenie postawmy jeszcze jedno pytanie: dlaczego powstają nowe przekłady Biblii, skoro istnieją już inne, wcześniejsze? Cele przyświecające autorom przekładów i wydawcom możemy sprowadzić do trzech zasadniczych⁹²: po pierwsze, chęć wykorzystania rezultatów nowych badań naukowych, zarówno z dziedziny krytyki tekstu (pozwalają one na większe zbliżenie się do tekstu oryginalnego), jak i z dziedziny egzegezy i dziedzin pokrewnych (stanowią cenną pomoc dla poprawnej interpretacji tekstu); po drugie, nowa edycja jest próbą uzupełnienia tekstu biblijnego wskazówkami historycznymi, literackimi i teologicznymi, które stanowią bardzo cenne wprowadzenie w świat Biblii i pozwalają na jej lepsze zrozumienie (chodzi zatem o wymiar dydaktyczno-katechetyczny); po trzecie, tłumaczenia już istniejące posługują się językiem różnym od współczesnego, nowe wydania starają się temu zaradzić bądź poprzez korektę wersji wcześniejszych, bądź poprzez przygotowanie wersji zupełnie nowych. Odnosi się jednak wrażenie, że współczesnym przekładom włoskim brak jest niekiedy głębokiej i odpowiedniej refleksji lingwistycznej. Tego rodzaju założenia przyświecające twórcom nowych wydań sprawiły, że we Włoszech brak jest obecnie starań o zachowanie i rozpowszechnianie edycji dawnych⁹³.

Oddzielną kwestię stanowią adresaci nowych edycji. W przypadku wielu współczesnych przekładów trudno jest ustalić, do kogo są faktycznie skierowane: pewne cechy zachęcają bowiem do ich szerokiego propago-

tychczas ukazały się księgi: Wyjścia, Powtórzonego Prawa, Kapłańska, Liczb, Rodzaju); zawiera tekst hebrajski *Biblia Hebraica Stuttgartensia*; przekład interlinearny karmelity C. Doveriego, tekst grecki według LXX (wyd. A. Rahlfs), tekst łaciński według *Wulgaty Klementyńskiej*, tekst włoski według *Nuovissima versione* (do tekstu sporo zastrzeżeń mają znani włoscy egzegeci, np. G. Ravasi). Seria *Bibbia TINTI* (Traduzione INTERlineare Italiana), wyd. Edizioni Dehoniane Bologna, od 2001 roku pod red. R. Reggi; dotychczas opublikowano księgi Wyjścia, Rodzaju, Psalmów (z wprowadzeniem G. Ravasiego), Proroków Mniejszych, Izajasza; zawiera tekst hebrajski, aramejski, według *Biblia Hebraica Stuttgartensia*; grecki według *Septuaginty* A. Rahlfs, tekst włoski na bazie tłumaczeń Konferencji Episkopatu Włoch, Diodati, Garofalo, TOB; u dołu strony zamieszczony jest tekst tłumaczenia Konferencji Episkopatu Włoch.

⁹² Por. tamże, 92–95.

⁹³ Wyjątek stanowi *Biblia Diodati* (1607) bardzo bliska wielu włoskim ewangelikom; wśród katolików podobnym sentymentem darzony jest łaciński przekład św. Hieronima *Wulgata*.

wania, inne natomiast czynią z nich narzędzia zarezerwowane wyłącznie dla wąskiego grona specjalistów, znawców języków i kultury biblijnej⁹⁴.

Które zatem tłumaczenie Biblii wybrać? Udzielenie odpowiedzi jest niezwykle trudne, także z braku jednomyślnych kryteriów. Można jednak wskazać przynajmniej na trzy elementy, które wydają się być powszechnie uznawane: traktowanie materiału tekstowego w sposób odpowiedzialny i udokumentowany; egzegeza, która jest teologicznie uzasadniona i daleka od opinii niemających szerokiego poparcia na polu biblijnym i językowym; stosowanie w przekładzie języka rzeczywiście będącego obecnie w użyciu⁹⁵.

Pytanie o wybór tłumaczenia Biblii należy uzupełnić dodatkowym: dla kogo i na jaki użytek ma być przeznaczone? Biblia bowiem jest używana w różnych okolicznościach, publicznie i prywatnie, dlatego wydanie odpowiednie w jednej sytuacji może nie odpowiadać oczekiwaniom w innej. Najlepszym zatem przekładem Biblii będzie ten, który najtrafniej komunikuje orędzie biblijne konkretnemu odbiorcy⁹⁶.

Rzym

RYSZARD WRÓBEL OFMConv

Słowa kluczowe

Biblia, Pismo Święte, Ewangelia, źródło, tłumaczenie, przekład, edycja, wydawca, redakcja, komentarz, egzegeza, Włochy

Summary

Bible translations into Italian (20th century)

Discussing twentieth-century translations of the Bible into Italian we have to make a crucial distinction: there are different translations and different editions; the latter are more numerous, as the same translation may appear in different forms. For many of them it is difficult to determine to whom they are addressed: some of the features

⁹⁴ Por. C. Buzzetti, *La Bibbia...*, dz. cyt., 100.

⁹⁵ Por. L. Fanin, *Quale traduzione della Bibbia preferire?*, „Rivista Biblica” 28 (1980), 428–433.

⁹⁶ W świetle tych uwarunkowań należy oceniać opracowania specyficzne, np. *La Bibbia del fanciullo*, Torino 1956 (red. Tintori); J. Ecker, *La Bibbia per la gioventù*, Torino 1975. Pierwsza z nich jest cenną pomocą w obszarze katechezy, ale powinna być prezentowana jako rodzaj komentarza, a nie tekst biblijny w ścisłym tego słowa znaczeniu.

show a broad willingness to promote the content of the Bible, while others make them a tool only for a group of specialists.

The article discusses the issue of the Bibles, which were printed in Italy in the twentieth century; there were 27. It deliberately does not include translations and elaborations less prevalent or partial studies for professionals.

The information is presented in a tangible and transparent scheme, which facilitates their mutual compatibility. Each description contains the name or title of work, author's name, place and date of publication, publisher's name, names of translators, editors, source of translation, editing characteristics, and other observations.

Keywords

Bible, Holy Scripture, Gospel, source, translation, editing, editor, redaction, commentary, exegesis, Italy

ANNA MARIA WAJDA

Przyczynek do metodyki tłumaczenia terminów zoologicznych w tekstach biblijnych na przykładzie wybranych gatunków ssaków (*Mammalia*)

Praca tłumacza biblijnego powinna być maksymalnie dyskretna, wyróżniać się szczególną dbałością o wierność przekładu. Chodzi w niej nie tylko o oddanie znaczenia poszczególnych słów, ale również o zachowanie sensu zamierzonego przez autora natchnionego, wystrzegając się jednak kalek językowych, które choć wierne oryginałowi, dla czytelnika pozostaną niezrozumiałe. Dotyczy to zwłaszcza idiomów. Przekład biblijny powinien uwzględniać odbiorcę przekładu. Dla celów pastoralnych bardziej odpowiedni będzie przekład literacki, a filologiczny – do celów naukowych¹. Równocześnie tłumacz nie może zapominać o tradycji przekładowej i kulturowej utrwalonej przede wszystkim w jego własnym języku ani o tłumaczeniach obcojęzycznych, co może okazać się pomocne zwłaszcza przy tłumaczeniu ustalonych już terminów, wyrażeń i zwrotów teologicznych. Z drugiej strony, zwłaszcza w przekładach o charakterze pastoralnym i literackim, należy dążyć do uwspółcześnienia wymuszonego rozwojem języka².

W obręb tych zagadnień wpisuje się także tłumaczenie występujących w Biblii terminów zoologicznych, które z różnych powodów nastroczają wiele trudności. Najczęściej problemy z ich przekładem związane

¹ Por. J. Warzecha, *Niektóre dylematy w przekładaniu Biblii*, [w:] *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój: księga pamiątkowa dla ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, zebrał i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 228–232.

² Por. tamże, s. 235–236.

są z tym, że wiele z nich należy do biblijnych *hapax legomenów*, a często także do pozabiblijnej literatury hebrajskiej. Dodatkowym utrudnieniem w ich przekładzie z języka hebrajskiego na inny język jest brak powiązań etymologicznych z podobnymi słowami w języku hebrajskim, a nawet w językach pokrewnych, które pomogłyby prawidłowo określić gatunek zwierzęcia, do którego odnosi się w swoim tekście autor natchniony.

Problem ten w szczególności sposób uwidacznia się przy tłumaczeniu spisu zwierząt czystych i nieczystych, który jest zamieszczony w Księdze Kapłańskiej (11) i Księdze Powtórzonego Prawa (14). O ile identyfikacja niektórych z wymienionych tu zwierząt, takich jak wielbłąd czy świnia, nie nastęrcza większych trudności, to oznaczenie pozostałych pozostaje w sferze przypuszczeń, bo nawet na obecnym poziomie wiedzy na temat świata fauny biblijnej oraz szczegółowych badań językoznawców nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy autorowi natchnionemu chodziło o to czy o inne zwierzę³.

W identyfikacji zwierząt wymienionych w tych spisach nie pomaga nawet grecka wersja Starego Testamentu (LXX). Wielokrotnie nie tłumaczy ona terminów hebrajskich, ale wprowadza inne greckie nazwy zwierząt, kierując się przy tym własnymi kryteriami. Natomiast w nielicznych przypadkach pozostawia dane słowo w brzmieniu oryginalnym. Z podobną praktyką spotykać się można w przekładach Biblii na języki współczesne⁴.

Warto również uzmysłowić sobie fakt, że w starożytności nie było jednolitego nazewnictwa zwierząt, zwłaszcza w rozumieniu obowiązującej obecnie klasyfikacji organizmów żywych, która jest pokłosiem opracowań i szczegółowych badań współczesnej systematyki przyrodniczej. W tamtym czasie zwierzęta i rośliny określano za pomocą różnych terminów, bardzo często związanych z ich wyglądem lub sposobem życia, a większość z tych terminów miała regionalny charakter. Takie

³ Por. A. Wajda, *Zwierzęta czyste i nieczyste*, [w:] *Wokół Biblii. Biblia w kulturze świata*, pod red. T. Jelonka, Kraków 2008, s. 127–149.

⁴ Przykładem takiego zabiegu jest cytat z Księgi Joela (1, 4): „Co pozostało po gazam, zjadła szarańcza, co pozostało po szarańczy, zjadł jelek, a co pozostało po jelek, zjadł chasil”. Warto w tym miejscu dodać, że słowa *gazam*, *jelek* i *chasil* pozostawione tu przez tłumacza w brzmieniu oryginalnym według obecnego stanu wiedzy językowej i przyrodniczej oznaczają poszczególne stadia rozwojowe szarańczy – por. P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, Tel Aviv 1986, s. 106.

nagromadzenie różnych nazw powoduje, że dzisiaj trudno je jednoznacznie przyporządkować do konkretnego gatunku.

Równocześnie należy pamiętać, że każde tłumaczenie do pewnego stopnia jest indywidualnym wyborem tłumacza. Tekst w języku oryginalnym często nie daje podstaw do jednoznacznego stwierdzenia, iż taki, a nie inny gatunek zwierzęcia występuje w danym fragmencie. W tej sytuacji pomocna może być konsultacja z zoologiem, a zwłaszcza specjalistą w zakresie fauny Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Pierwszym krokiem na drodze do przeprowadzenia poprawnej identyfikacji zoologicznej danego zwierzęcia w opracowywanym tekście powinno być stwierdzenie, czy jest to gatunek dziki, czy udomowiony. Ważne jest to z tego względu, że w następnej kolejności należy zastanowić się nad kwestią, czy w czasach biblijnych naturalny zasięg występowania danego zwierzęcia (dotyczy to głównie gatunków dzikich) obejmował obszar Azji Mniejszej i Afryki Północnej. W znalezieniu odpowiedzi na powyższe pytania pomocna jest zwłaszcza biogeografia, a w szczególności zoogeografia badająca i opisująca zmiany zasięgów występowania poszczególnych gatunków zwierząt. Warto dodać, że znajomość współczesnego występowania zwierząt na naturalnych stanowiskach jest swoistym potwierdzeniem i uzasadnieniem obecności konkretnego gatunku w tekstach Pisma Świętego, oczywiście przy założeniu, że zasięg ten pokrywa się z obszarem występowania danego gatunku w czasach historycznych⁵. Natomiast w odniesieniu do gatunków hodowanych przez człowieka ważne jest określenie czasu i miejsca ich domestykacji oraz sposobów użytkowania zwierząt udomowionych na danym obsza-

⁵ Dla przykładu w Biblii Tysiąclecia 146 razy wymienia się lwa (za: J. Flis, *Konkordancja biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1996). Jeśli uwzględnimy jedynie współczesne występowanie tego drapieżnego kota obejmujące zasadniczo obszar wschodniej i południowej Afryki, to wzmiankowanie go na kartach Pisma Świętego może budzić pewne zastrzeżenia. W wyjaśnieniu tych wątpliwości pomagają właśnie opracowania z zakresu zoogeografii, z których dowiadujemy się, że w czasach biblijnych na terenie Ziemi Świętej znany był lew perski (azjatycki) (*Panthera leo persicus*). Zasięgiem swego występowania obejmował on teren od dawnej Grecji przez Azję Mniejszą, Iran, północną Arabię aż po wschodnie Indie. Prawdopodobnie ostatni przedstawiciel tego podgatunku lwa na terenie dzisiejszego Izraela został zabity w XIII wieku po Chr. niedaleko Meggido. Natomiast w Mezopotamii można było go jeszcze spotkać w XIX wieku po Chr. – por. P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, dz. cyt., s. 100–103; W. W. Ferguson, *The Mammals of Israel*, Jerusalem–New York 2002, s. 91.

rze. W tym przypadku cenną pomocą dla tłumaczy biblijnych może być książka A. Lasoty-Moskalewskiej *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*⁶.

Również szereg publikacji z zakresu archeologii, a zwłaszcza archeozoologii, dostarcza przesłanek, które pozwalają potwierdzić historyczne występowanie danego gatunku zwierzęcia na terenach związanych z wydarzeniami opisanymi w Biblii. Dzięki swym metodom badawczym, a zwłaszcza na podstawie analizy znalezisk szczątków zwierzęcych w wykopaliskach, głównie przedmiotów wykonanych z kości, archeozoologia dostarcza informacji o pochodzeniu zwierząt domowych i ich hodowli oraz pozwala wnioskować o początkach osuwania dzikich zwierząt. W identyfikacji zwierząt znanych w czasach biblijnych pomocne są także odkrywane i analizowane przez archeologów malowidła ściennie i reliefy ze starożytnych świątyń i grobowców. Dla archeozoologów cenne źródło badawcze stanowią zwłaszcza przedstawienia figuratywne zwierząt⁷.

W przypadku, gdy słowo występujące w oryginalnym tekście Pisma Świętego nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, o jaki gatunek zwierzęcia chodziło autorowi natchnionemu w pierwszej kolejności, należy je przeanalizować w szerszym kontekście tłumaczonego tekstu. Zwrócić należy uwagę zwłaszcza na rodzaj środowiska przyrodniczego (np. pustynia, pole uprawne, pastwisko, góry, las), w którym rozgrywa się opisywane zdarzenie. Pozwala to zawęzić liczbę rozpatrywanych gatunków tylko do tych, które mogą żyć w danym środowisku i są dla niego charakterystyczne. Niekiedy w przypadku wspomnianych problemów udaje się dociec przybliżonego znaczenia danego słowa na podstawie pokrewnych mu strukturalnie słów używanych w innych językach semickich: akkadyjskim, ugaryckim czy arabskim, w których zachowały się podobnie brzmiące nazwy zwierząt. Tutaj jednak wskazana jest konsultacja z językoznawcą biblijnym, która stanowi ważne uzupełnienie do analizy danego słowa na gruncie przyrodniczym.

Problem z terminem *taḥaš*

Problem w dokonaniu właściwego przekładu nazw zoologicznych pojawia się również wtedy, gdy z wpływem czasu znaczenie danego słowa

⁶ A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, Warszawa 2005.

⁷ Por. A. Lasota-Moskalewska, *Archeozoologia. Ssaki*, Warszawa 2008, s. 11–58, 258–263.

stało się na tyle niejasne, że obecnie trudno jednoznacznie stwierdzić, co ono oznacza. Tak jest w przypadku hebrajskiego słowa תַּהַשׁ⁸ (Wj 25, 5; Wj 26, 14; Wj 35, 7. 23; Wj 36, 19; Wj 39, 34; Lb 4, 6. 8. 10. 11. 12. 14. 25), które *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy jako „delfin”, zaś angielska *Biblia Króla Jakuba* wymienia tu „borsuka” (*badger*). Również *Biblia Warszawska* będąca najnowszym polskim przekładem Pisma Świętego opartym na długoletniej tradycji wyznania protestanckiego, nowoczesnym w warstwie językowej, a czasem wręcz eleganckim⁹ przywołuje w powyższych cytatach borsuka¹⁰.

Trudność tę potwierdza opis słownikowy tego słowa¹¹, gdzie jego pochodzenie uznaje się za substancjalnie niepewne, dlatego najczęściej w kontekście etymologicznego powiązania z arabskim słowem *d/tuḥas* tłumaczy się je jako „delfin”, „morświn”, „narwal” czy „jednorozec morski”. Poza tym wskazuje się tu także na możliwość powiązania słowa תַּהַשׁ z egipskim czasownikiem *tḥś*, który znaczy tyle co „rozciągnąć skórę”. W związku z powyższym sugeruje się, że fraza תַּהַשׁ עוֹר ‘*ôr taḥaš* w Księdze Wyjścia (25, 5) raczej nie oznacza skóry delfina, ale prawdopodobnie rodzaj dobrej, specjalnie wykończonych skóry importowanej z Egiptu¹².

Z kolei w *Komentarzu historyczno-kulturowym do Biblii hebrajskiej*¹³ znajdujemy wyjaśnienie, że pojawiające się we wspomnianych cytatach hebrajskie słowo תַּהַשׁ można porównać z akkadyjskim wyrazem, który

⁸ Transliteracja z języka hebrajskiego i greckiego za: P. Walewski, *Praca naukowa nad Biblią. Cytowanie i skróty*, Częstochowa 2006, s. 28–31.

⁹ Por. J. Warzecha, *Czy potrzebne są nowe przekłady Biblii na język polski?*, [w:] *Żyje jest słowo Boże i skuteczne. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, zebrał i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 314.

¹⁰ Wzmiankowanie o skórach tego zwierzęcia można uznać za uzasadnione z tego względu, że badania zoologów nad tym gatunkiem zwierząt potwierdziły obecność borsuka europejskiego na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w północnej części Arabii Saudyjskiej – por. *Lasy liściaste*, z jęz. fr. przeł. M. i I. Szmurło, konsult. nauk. A. Gucwiński, red. meryt. E. Gościńska, Warszawa 1992, s. 102.

¹¹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. nauk. wyd. pol. P. Dec, t. 2, Warszawa 2008, s. 652–653.

¹² Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25–31; 35–40)*, Kraków 2008 (mps w Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), s. 137.

¹³ J. H. Walton, V. H. Marrhews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii hebrajskiej*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 98, 144.

oznacza kamień o żółtej lub pomarańczowej barwie, co wskazywałoby na to, że raczej odnosi się ono do barwnika o określonym kolorze niż do zwierzęcia. Równocześnie ten sam komentarz podaje, że w Morzu Czerwonym żyły zarówno krowy morskie (*Dugong dugon*¹⁴), jak i delfiny, na które od dawna polowano wzdłuż całego wybrzeża Zatoki Arabskiej, a ich skóry garbowano i wykorzystywano w celach dekoracyjnych.

Mimo to najnowszy przekład Pisma Świętego, tzw. *Biblia Paulistów*, we wskazanych cytatach przywołuje borsuka, wyjaśniając jednocześnie, że tłumaczenie słowa שָׁרָף jako „skóry borsucze” nie jest do końca pewne. Jako uzasadnienie takiego tłumaczenia podaje w komentarzu, że na określenie słowa שָׁרָף wymienia się różne zwierzęta: jednorozca, borsuka, fokę, delfina lub gatunek kozy spotykany tylko na Synaju i równocześnie podkreśla, iż skóry tych zwierząt były trudno dostępne i drogie¹⁵. A to z kolei wyjaśnia i uzasadnia użycie ich przez Izraelitów jako materiału do budowy przenośnego namiotu-sanktuarium¹⁶ nazywanego przybytkiem, który miał być godnym mieszkaniem dla Boga przychodzącego w chwale, aby zamieszkać pośród swojego ludu¹⁷.

Również *Biblia Poznańska* w podanych wyżej cytatach tłumaczy hebrajskie שָׁרָף jako borsuk, a w odnoszącym się do niego komentarzu¹⁸ wskazuje na trudność ustalenia właściwego znaczenia tego słowa. Sugeruje w nim, że dopuszczalne jest także użycie takich określeń jak „krowa morska” czy „delfin”, które w tych miejscach wymienia *Talmud*. Równocześnie podaje, że czasem tłumacze traktują to słowo jako przy-

¹⁴ Długoń (*Dugong dugon*) – roślinożerny ssak wodny z rodziny syren zamieszkujący ciepłe przybrzeżne wody Oceanu Indyjskiego i Spokojnego. Zamiast tylnych płetw długonie mają ogon, który przypomina płetwę ogonową wielorybów. Są powolnymi zwierzętami i nie mają naturalnych wrogów. Zagrożone są jednak wyginięciem, co spowodowane jest działalnością człowieka, który poluje na długonie głównie dla pozyskania ich mięsa – por. E. Dedo, Z. Siewak-Sojka, *Encyklopedia przyrody*, Bielsko-Biała 2006, s. 260–261.

¹⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009, s. 171.

¹⁶ Por. J. M. Freeman, *Manners and customs of the Bible*, Springdale 1996, s. 76–79.

¹⁷ Por. A. Motyer, *Przybytek, [w:] Przewodnik po Biblii*, red. wyd. pol. W. Chrostowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1996, s. 166–167.

¹⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych z wstępami i komentarzami*, oprac. zespół pod red. M. Petera (Stary Testament) i M. Wolniewicz (Nowy Testament), t. 1, Poznań 2003, s. 119, 195.

miotnik, i jako przykład wymienia Septuagintę (LXX), gdzie hebrajskie słowo שָׁחָף anonimowi tłumacze wyrazili za pomocą greckiego ὑακίνθινος *hyakinthinós*, to znaczy „koloru hiacintu”¹⁹.

Wymienianie w powyższych przekładach Pisma Świętego (*Biblia Króla Jakuba*, *Biblia Paulistów*, *Biblia Poznańska*) skór borsucznych jako najbardziej zewnętrznego, wierzchniego nakrycia przybytku próbuje się także wyjaśnić od strony przyrodniczej. Stwierdzono bowiem, że pewien gatunek borsuków występujący na obszarze od Afryki Północnej aż po Indie ma grubą, luźną skórę nadającą się do wyprawiania. Skóra ta jest trwała, przez co stanowić mogła dobrą ochronę przybytku przed słońcem i deszczem. Ponieważ borsuk jest małym zwierzęciem, do wykonania wspomnianego nakrycia potrzeba było wiele skór, a to z kolei podniosłoby ich wartość i wyjaśniłoby, dlaczego wymieniono je razem ze złotem i drogimi kamieniami²⁰.

W znalezieniu właściwego zoologicznego znaczenia tego słowa nie jest zbyt pomocna konsultacja z zoologiem, bowiem pozwoli ona jedynie stwierdzić, czy wymienione w przekładach zwierzęta są właściwe dla fauny krajów biblijnych. A na tej podstawie jedynie z dużym prawdopodobieństwem można zakładać, że mogły być one znane autorom biblijnym. W takich przypadkach bardziej pomocna wydaje się być współpraca z filologiem biblijnym.

Zoologiczna dyskusja nad terminem *qippōd*

W czasie dokonywania przekładu tekstu biblijnego może zaistnieć również taka sytuacja, że tłumacz będzie miał do czynienia ze słowem, które zasadniczo oznacza dany gatunek zwierzęcia, ale wymienienie go nie będzie się zgadzało z kontekstem, w jakim to zwierzę się pojawia. Przykładem tego może być hebrajskie słowo קִפּוֹד *qippōd*, które *Biblia Tysiąclecia* w Iz 14, 23; 34, 11 oraz So 2, 14 tłumaczy jako „jeź” (zapewne *Erinaceus europaeus*). Również *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* słowo to oddaje za pomocą terminu „jeź”, „jeżozwierz” lub „sowa” i dodatkowo zaznacza, że wymieniony w Iz

¹⁹ Tłumaczenie z języka angielskiego za: H. G. Liddell, R. Scott, *Greek English Lexicon*, Oxford 1996.

²⁰ Por. J. I. Packer, M. C. Tenney, *Słownik tła Biblii*, Warszawa 2007, s. 177.

14, 23 jeż to *Erinaceus auritus* lub *Erinaceus sacer*. Natomiast słowo קפך w Iz 34, 11 i So 2, 14 za Y. Aharoni proponuje tłumaczyć jako „sowa”²¹. Co więcej, wspomniany słownik we wskazanych wyżej cytatach dopuszcza możliwość oddania hebrajskiego terminu קפך za pomocą takich określeń jak „drop”, „hubara”, ewentualnie „bąk”²², które oznaczają różne gatunki ptaków²³. Widać więc, że ten hebrajski termin może być przez jednego autora tłumaczony jako ssak lub jako ptak. Słowo קפך można oddać przy pomocy terminu „jeż”, ponieważ jego rdzeń oznacza tyle co „zwijać”, „ściągać się”, „skoncentrować się”²⁴, co odpowiada sytuacji, w której wspomniane zwierzę, czując niebezpieczeństwo, zwija się w kulę, chroniąc w ten sposób pozbawione igieł części ciała

²¹ Por. Y. Aharoni, *Animals mentioned in the Bible*, „Osiris” 5 (1938), s. 470.

²² Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, dz. cyt., s. 181; por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et armeniacum Veteris Testamenti quo alii collaborantibus*, Rome 1968, s. 730.

²³ Bąk (*Botaurus stellaris*) – gatunek z rodziny czapli o długości ciała około 76 cm i wadze 1–2 kg, upierzony brązowo z upstrzeniem ciemnymi i jasnymi plamkami. Zaniepokojony przyjmuje charakterystyczną pozę z wyciągniętą pionowo szyją i dziobem, przez co staje się mniej widoczny wśród wodnych zarośli. Poluje głównie nocą, łowiąc ryby, żaby i inne zwierzęta wodne. Gnieździ się pojedynczo wśród trzcin i szuwarów. W okresie lęgowym samiec, nadymając przełyk i używając go jako rezonatora, wydaje głośne dźwięki przypominające ryk krowy.

Drop (*Otis tarda*) – duży ptak z rodziny dropiowatych (*Otididae*). Samiec znacznie większy i cięższy od samicy, w szacie godowej ma wierzch ciała rdzawy z poprzecznym, czarnym prążkowaniem. Głowa i szyja szare, na karku i wolu rdzawa opaska. Spód i boki białe. Po bokach dzioba jasnoszare pęczki piór tworzą charakterystyczne „wąsy”. Samiec w szacie spoczynkowej i samica nie mają „wąsów”, a jedynie jasnoszarą plamę na podgardlu. Brak również rdzawego koloru na wolu. Jest to najcięższy ptak latający świata. Średnia długość ciała dropia to 85–105 cm, rozpiętość skrzydeł do około 220 cm, a waga 3–17 kg. Zamieszkuje tereny stepowe i pola uprawne. Żywi się delikatnymi pędami i nasionami roślin, owadami i drobnymi kęgowcami.

Hubara (*Chlamydotis undulata*) – duży ptak z rodziny dropi o wadze 1,1–2,7 kg. Samiec i samica ubarwione jednakowo. Wierzch ciała mają piaskowo żółty z bardzo delikatnym poprzecznym rysunkiem, na głowie czub z czarnych piór z białymi końcówkami, z boków szyi długie, czarne lub czarnobrzązowe pióra tworzące charakterystyczne zgrubienia. Spód ciała jest biały, na wolu ciemno nakrapiany, na brzuchu i pokrywach podogonowych czarno pręgowany. Hubara zamieszkuje stepy, półpustynie i pustynie. Żywi się pędami i nasionami roślin oraz bezkręgowcami – za: *Ptaki*, t. 1, pod. red. P. Busse, t. 1, Warszawa 1990 (Mały Słownik Zoologiczny), s. 34, 117–118, 211.

²⁴ Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 313.

pod nastroszonym kolcami panczerem. Daje to tak skuteczną ochronę, że nawet duży drapieżnik natrafiwszy na kaleczące pysk igły woli zrezygnować ze zdobyczy, która dotkliwie go kłuje przy każdej próbie schwytania²⁵. Ponieważ znaczenie hebrajskiego słowa דָּבָר jest dyskusyjne, analizując cytaty biblijne, w których ono występuje, należy brać pod uwagę cały kontekst wypowiedzi autora natchnionego. W cytacie z Księgi Izajasza 14, 23: „Przemienię go w posiadłość je ż ó w i w bagna. I wymiotę go miotłą zagłady – wyrocznia Pana Zastępów” (*Biblia Tysiąclecia*) oraz „Zamienię go w siedlisko je ży i w wodne trzęsawisko. Wymiotę go miotłą zagłady – wyrocznia PANA Zastępów” (*Biblia Paulistów*) wymienienie jeża nie budzi większych kontrowersji. Chociaż Biblia Poznańska (*Biblia Poznańska*) podobnie jak powyższe przekłady wymienia tu jeża, dodatkowo informuje w komentarzu, że spotkać też można tłumaczenia, w których zamiast tego ssaka wymienia się bąka, czyli ptaka zamieszkującego nadwodne zarośla i szuwary²⁶.

Z kolei L. Stachowiak występujące w niniejszym fragmencie Księgi Izajasza hebrajskie słowo דָּבָר tłumaczy jako „ptaki wodne”, odnosząc je do słowa אָגָם (*’āgam*), które oddaje za pomocą wyrazu „bagniska”. Taki przekład wspomniany autor uważa za najbardziej prawdopodobny, bo przedstawienie terenu zniszczonego miasta jako bagniska, gdzie przebywać może jedynie dzikie ptactwo wodne, niweczy nawet nikłą nadzieję na odbudowanie Babilonu i powrót jego świetności. Co więcej, takich rozlewisk w Mezopotamii było wiele, a związane to było z powodziami i wylewami rzek²⁷. Równocześnie określenie „ptaki wodne” należy traktować jako przekład przybliżony słowa דָּבָר, który jest wynikiem analizy pełnego sarkazmu hymnu na śmierć króla Babilonu (Iz 14, 3–21) wpisującego się w serię proroctw przeciw narodom (Iz 13–23)²⁸.

Występowanie jeża u Iz 34, 11 jako zwierzęcia, które zamieszka wraz z pelikanem, puchaczem i krukiem na miejscu spustoszonego, wskazuje,

²⁵ Por. W. Serafiński, E. Wielgus-Serafińska, *Ssaki*, Warszawa 1990, s. 38; por. S. Kobieliński, *Fizjologia i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Tyniec-Kraków 2005, s. 49.

²⁶ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych z wstępami i komentarzami*, dz. cyt., t. 3, s. 41.

²⁷ Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I (1–39). Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1996, s. 290–291.

²⁸ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. 1, Tarnów 1999, s. 64.

że podobnie jak wymienione ptaki, utożsamiane z gnieźdzeniem się i poszukiwaniem jedzenia w miejscach odludnych i rumowiskach, jest on symbolem całkowitego zniszczenia²⁹.

Nieco inny przekład tego fragmentu proponuje L. Stachowiak: „Sowa i puszczyk wezmą go w posiadanie, ptak nocny i kruk w nim zamieszka-ją”. Uważa on, że słowa *qā'at* oraz *qār* są hebrajskimi określeniami ptaków należących do różnych gatunków sów chętnie zamieszkujących wszelkiego rodzaju ruiny. Dyskutuje zaś tłumaczenie słowa *janšûp* oznaczającego w odniesieniu do Kpł 11, 7 i Pwt 14, 16 jakiegoś ptaka wodnego, którego występowanie w pustynnym Edomie raczej należy wykluczyć. W związku z tym wymieniony autor proponuje rozpatrywać w tym miejscu jakiś gatunek sowy lub ptaka nocnego³⁰.

Warto równocześnie podkreślić, że Iz 34, 11 należy odczytywać w kontekście tzw. „małej apokalipsy”, czyli rozdziałów 34–35 Księgi Izajasza. Mówią one o sędzie uniwersalnym i ostatecznym tryumfie ludu Bożego. Edom jest tu symbolem wszystkich narodów wrogich Izraelowi. W tej sekcji dopatrzyć się można wielu podobieństw z opisanym w 13 rozdziale Księgi Izajasza prorocstwem przeciw Babilonowi³¹.

Najbardziej dyskusyjna pozostaje jednak kwestia wymienienia jeża w cytacie z Księgi Sofoniasza 2, 14, który w przekładzie *Biblii Tysiąclecia* brzmi następująco: „I będą się wylegiwać w jej obrębie stada, wszelkie rodzaje zwierząt: tak pelikan, jak j e ż zanocują na głowicach jej kolumn. Sowa zaświszcze w otworze okna, a kruk będzie na progu, bo cedrowe obicie zostanie zerwane”. Tekst ten jest trudny, i jak zaznacza odnoszący się do niego komentarz w *Biblii Poznańskiej*, różnie bywa interpretowany, bo nie wiadomo dokładnie, o jakich zwierzętach jest w nim mowa. Pewne jest jedynie to, że przedstawia on obraz kompletnej ruiny³². Fragment ten podobnie jak poprzednie (Iz 14, 23 i 34, 11) wpisuje się w cykl prorocstw przeciwko narodom pogańskim (So 2, 4–15)³³ i może

²⁹ Por. J. H. Walton, V. H. Marrhews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii hebrajskiej*, dz. cyt., s. 710.

³⁰ Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I (1-39)...*, dz. cyt., s. 461–462.

³¹ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. 1, dz. cyt., s. 65.

³² Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych z wstępami i komentarzami*, t. 3, dz. cyt., s. 540.

³³ Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. 2, Tarnów 2003, s. 121–122.

dlatego jego autor w sposób zamierzony używa słowa קֶפֶר. Związane to mogło być z tym, że w rozumieniu mu współczesnych oznaczało ono stereotypowe zwierzę, jednoznacznie kojarzone z kontekstem całkowitej zagłady miasta, bez względu na jakieś szczegółowe okoliczności czy warunki topograficzne (teren suchy lub zabagniony). Również na podstawie opisu w niniejszym fragmencie, traktującym o obecności zwierząt na głowicach kolumn w opustoszałych domostwach, można raczej wskazywać na jakiegoś ptaka niż na jeża. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że widok ptaków śpiących z głową pod skrzydłem może być również opisany przez ten termin³⁴.

Pewna trudność występuje w przypadku tłumaczenia fragmentów tekstu Pisma Świętego, w których pojawiają się zwierzęta domowe, bowiem na ich określenie używa się nawet po kilka nazw. Terminy te odnoszą się raczej do wieku lub płci tych zwierząt, ich znaczenia tzn. pozycji w stadzie, czy jakiejś cechy. Przykładowo hebrajskie słowo אַבְיִיר 'abbîr najczęściej tłumaczy się jako „byk”, פַּר par oraz עֵיגֵל 'ēgel jako „cielec”, עֵגְלָה 'eglā(h) jako „jałowica” lub „jałowka”, פָּרָה pārah(h) jako „krowa”, zaś בָּקָר bāqār jako „wół”³⁵. Trudność przy tłumaczeniu może sprawiać również hebrajskie słowo שׂוֹר šōr oznaczające ogólnie „sztukę bydła”, którą może być wół, byk, cielec, cielę lub krowa³⁶, dlatego wymaga ono uwzględnienia całego kontekstu wypowiedzi autora natchnionego.

Powyższe przykłady pokazują, z jakimi trudnościami boryka się nie tylko tłumacz, ale i współczesny odbiorca tekstu Pisma Świętego, kiedy nie uwzględni się kontekstu literacko-historycznego i przyrodniczego poszczególnych perykop biblijnych, w których pojawiają się odniesienia do zwierząt.

Kraków

ANNA MARIA WAJDA

Słowa kluczowe

Biblia, zoologia, tłumaczenie, metodyka

³⁴ Por. B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, Kraków 2007, s. 12.

³⁵ Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 19, 64, 251, 287.

³⁶ Por. tamże, s. 354.

Summary

Draft to a methodology of translation of zoological terms in the biblical texts shown on an example of certain species of mammals (*Mammalia*)

Translation of zoological terms occurring in the biblical texts, from Hebrew or Greek into Polish, may cause difficulties to translators. The aim of this paper is to show what a translator of biblical books should pay attention to, in order to remain faithful to the intentions of the inspired author and to a contemporary knowledge about the fauna of the Holy Land.

In case a word in an original text of the Scripture could not be assign clearly to a certain species of animal the inspired author meant, firstly the word should be considered in a wider context of the text that is being translated. This allows, among others, to state whether the text is dealing with a wild or a domesticated animal. Then it should be answered if the natural range of this animal (especially wild species) covered an area of Asia Minor and North Africa in biblical times. Such knowledge brings zoogeography, a field of science which investigate and describe the change of ranges of animal species. As far as domesticated species are concerned, it is important to determine the time and place of domestication and ways of uses of domesticated animals in the area. In this case another branch of zoology, called zooarchaeology, can be helpful. Translation of zoological terms can be facilitated also by referring to structurally related to them words, used in other Semitic languages – Akkadic, Ugaritic, and Arabic, in which similar-sounding names of animals survived. Therefore, a consultation with a biblical linguist is essential to obtain an important completion to an analysis of the word, especially on natural science level. While translating, it is necessary also to take into account literary and historical context of particular biblical pericopes, which contain references to animals, what was presented on the example of translation problems with Hebrew words תַּהַשׁ *tahaš* and קִיפּוֹד *qippōd*.

Keywords

Bible, zoology, translation, methodology

REFLEKSJE · KOMENTARZE

KS. PIOTR ŁABUDA

Słuchanie słowa i łamanie chleba jako *memoria resurrectionis* (Łk 24, 13–35)

Idąc za niektórymi komentatorami, wydarzenia opisane w Łk 24, 13–35 można nazwać streszczeniem wszystkiego, co Łukasz przekazał w 23 rozdziałach swojej Ewangelii¹. Bowiern całe dzieło Łukaszowe powstało po to, aby przekonać wszystkich miłujących Boga o prawdziwości nauki Jezusa Chrystusa (zob. Łk 1, 1–4). Taki właśnie charakter ma opis wydarzeń, które miały miejsce w drodze do Emaus i w samej miejscowości. Jeśli jednak przyjmiemy, iż to opowiadanie jest tylko Łukaszowym *summariem*, to zasadnym staje się pytanie o prawdziwość i historyczność tego opisu. Chcąc zatem poznać rolę i znaczenie Łk 24, 13–35, należy najpierw spojrzeć na różne ujęcia historii tekstu, a także przyjrzeć się znaczeniu samej miejscowości w tym opowiadaniu czy też bohaterom w nim występującym. Potem zastanowimy się, dlaczego Łukasz z tak wielką mocą podkreśla słuchanie słowa i łamanie chleba.

Czy historia o drodze do Emaus jest jedynie dziełem Łukasza?

Opowiadanie o wydarzeniach, które miały miejsce w drodze do Emaus, według niektórych komentatorów jest legendą czy też opowiadaniem utworzonym przez autora trzeciej ewangelii². Na uwagę zasługuje opinia R. Bultmanna, opiera się on na opinii H. Gunkela i stwierdza, iż Łk 24, 13–35 jest typową legendą opartą na podobnych historiach, które moż-

¹ Zob. I. Gargano, *Lectio divina do opisów zmartwychwstania*, Sandomierz 2003, s. 117.

² Zob. np. H. D., Betz, *The Origin and Nature of Christian Faith according to the Emmaus Legend (Luke 24, 13–35)*, „Interpretation” 23 (1969), s. 32–46; C. F. Evans, *Resurrection and the New Testament*, London 1970, s. 92–95 (Studies in Biblical Theology, 12).

na znaleźć na kartach Starego Testamentu czy nawet w tradycji innych starożytnych religii³. Rzeczywiście bowiem w opowiadaniu Łukasza można odnaleźć opisy przypominające Rdz 18, gdzie „mężczyzna” będący Boską postacią spożywa posiłek u Abrahama nieświadomego wydarzeń, które są jego udziałem. Podobna sytuacja znajduje się w Rdz 19, gdzie przedstawione jest spotkanie Lota z dwoma posłańcami – aniołami, którzy przybyli do Sodomy. Lot zaprasza ich do swojego domu, by tam odpoczęli i posilili się. Trudno stwierdzić jednoznacznie, czy Łukasz czerpał ze starotestamentalnych tekstów, opisując wydarzenia mające miejsce po zmartwychwstaniu⁴.

W opinii grupy komentatorów kwestionujących historyczność przekazu drogi do Emaus opis Łk 24, 13–35 nieprzypadkowo powstał i był przekazywany we wspólnocie bliskiej Łukaszowi. W ich opinii fragment ten mógł w znacznej mierze usprawiedliwiać i podkreślać znaczenie innych pasterzy – nie tylko samych apostołów – oraz wagę czynności liturgicznych. Potwierdzeniem dla takich poglądów są według tych autorów liczne pytania, które mogą nasuwać się przy lekturze Łk 24. Przede wszystkim zastanawiający może być fakt niezwykle szczegółowego opisu wydarzenia Łk 24, 13–35, podczas gdy inne relacje ostatniego rozdziału, szczególnie ta opisująca Piotra u grobu (Łk 24, 12), ale również i te następujące po relacji z drogi do Emaus, mówiące o przyjsciu Jezusa do wspólnoty jedenastu (Łk 24, 36–49) są dość krótkie i zdawkowe. Zastanawiające w opinii tych badaczy może być to, że Łukasz uznał za bardzo ważne objawienie się Jezusa osobom niebędącym apostołami i poświęcił temu wydarzeniu znacznie więcej miejsca niż chociażby spotkaniu Zmartwychwstałego z samym Piotrem⁵. Są to przesłanki mogące potwierdzać opinię, że opis wydarzeń mających miejsce w drodze do Emaus i tych, które potem nastąpiły, jest materiałem zasadniczo

³ Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1983, s. 1556 (The Anchor Bible, 28a); J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, London 1950, s. 290.

⁴ T. L. Brodie wskazuje, że Łk 24, 13–35 może być imitacją i nawiązaniem do Sdz 19, 5b–21, jednak nie jest to wpływ idei, ale raczej konstrukcji – budowy literackiej, podobnie jak to ma miejsce w innych fragmentach dzieła Łukasowego – zob. T. L. Brodie, *The Birthing of the New Testament*, Sheffield 2004, s. 503–510 (New Testament Monographs, 1).

⁵ Zob. J. Kremer, *Die Osterevangelien – Geschichten um Geschichte*, Stuttgart 1977, s. 131–135 (Katholisches Bibelwerk).

przygotowanym i stworzonym przez Łukasza dla określonych potrzeb⁶, choć z drugiej strony zakorzenionym we wcześniejszej tradycji potwierdzonej u Mk 16, 12–13⁷.

Dla M. D. Goudlera Łukasze opowiadanie ma swoje korzenie w materiale Markowym i zostało wykorzystane przez autora trzeciej ewangelii do osiągnięcia pewnych teologicznych celów. Badacz stwierdza, że Łukasz zamierzał jakby przesunąć na drugi plan rolę i znaczenie Piotra w pierwotnej wspólnoty. Potwierdzeniem tego ma być relacja Marka, według której anioł mówi do niewiast, aby te poszły i powiedziały uczniom i Piotrowi, aby wyruszyli do Galilei, gdyż tam ujrzą mistrza (Mk 16, 6–7). Opis Marka wydaje się bowiem wskazywać, że uczniowie – w tym także i Piotr – spotkają Jezusa nie tyle w samej Galilei (pierwsze objawienia nastąpiły w Wielkanoc w pobliżu Jerozolimy), ale w czasie, gdy do niej zdążają. Potwierdzeniem wpływu tekstu Markowego na powstanie Łk 24, 13–35 ma być obecność w tekście historii związanej z Emaus pewnych zwrotów, jak *Ναζαρηνός, σταυρώ, ἐγείρω*, które według badaczy są charakterystyczne dla Marka i świadczą o korzystaniu przez Łukasza z jego tekstu. I tak pierwsze z wymienionych określeń występuje w tekstach Łukaszkowych zasadniczo w zmienionej i bardziej poprawnej formie *Ναζαραίος* (18, 37). Drugi termin – oznaczający śmierć krzyżową, krzyżowanie⁸ – w tekście Markowym występuje ośmiokrotnie, u Mateusza dziesięć razy. Natomiast Łukasz, mówiąc o ukrzyżowaniu, zasadniczo używa terminów mniej rażących, jak *ἀναπέω* – „zglądzić” (Dz 2, 23; 10, 39; 13, 28) czy też *ἀποκτείνω* – „zabić” (Dz 3, 15). W przekazie historii związanej z Emaus posługuje się jednak określeniem pochodzącym z materiału Markowego. Trzeci zwrot obecny zarówno w tekście św. Marka, jak i w Łukaszkowym opowiadaniu o Emaus to *ἐγείρω* („podnieść, powstać”) użyte przez Łukasza w stronie biernej, choć zasadniczo autor trzeciej Ewangelii stosuje stronę czynną⁹.

⁶ Zob. M. D. Goudler, *Luke – a New Paradigm*, t. 2: *Commentary: Luke 9, 51–24, 53*, Sheffield 1989, s. 779 (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, V.20).

⁷ Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, dz. cyt., s. 1554.

⁸ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1997³, s. 563 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).

⁹ Zob. M. D. Goudler, *Luke – a New Paradigm*, dz. cyt., s. 780.

Warto od razu zwrócić uwagę, iż dla innych komentatorów zwroty te są potwierdzeniem zakorzenienia w prawdziwym przekazie. W ten sposób J. Nolland odnosi się do Kleofasowego określenia Jezusa z Nazaretu, zaznaczając, iż cały wers 19 nosi wyraźne cechy pióra Łukasowego, a równocześnie jest wyraźnie zakorzeniony w tradycji palestyńskiej. Podobnie rzecz ma się z pozostałymi wymienionymi wcześniej określeniami¹⁰.

Idąc za myślą M. D. Goudlera, niektórzy komentatorzy stwierdzają, iż dwaj uczniowie zdążający do Emaus: Kleofas i drugi, którego imienia nie znamy, nawiązują do Markowego przekazu: „uczniowie i Piotr” (Mk 16, 7). Ponadto Markowa informacja „idzie przed wami do Galilei” (Mk 16, 7) stała się dla Łukasza bazą dla stwierdzenia: „dwaj z nich byli w drodze do wsi zwanej Emaus, oddalonej sześćdziesiąt stadiów od Jerozolimy” (Łk 24, 13). Wspomniana zaś przez Łukasza miejscowość Emaus leżała na północ od Jerozolimy, która w czasach Jezusa była pierwszym postojem dla podróżujących ku Galilei¹¹.

Oprócz materiału Mk 16, 6–7 Łukasz, przygotowując opowiadanie o Emaus, jak również relację przedstawiającą przyjście Jezusa do Wieczernika (Łk 24, 36nn), miał także wykorzystać opuszczony wcześniej duży fragment tekstu Mk 6, 45–8, 26 mówiący o misji Jezusa poza Galileą. Stąd też w opinii niektórych komentatorów historia o wydarzeniach w drodze do Emaus ukazująca niezrozumienie przez uczniów sytuacji, w jakiej się znaleźli, i ich brak wiary nie jest relacją prawdziwych wydarzeń, ale teologicznym zamysłem Łukasza – wyraźnie nawiązuje do przedstawionej w Ewangelii Marka rozmowy Jezusa z uczniami w łodzi (Mk 8, 14–21), jak również do następującego potem wyznania Piotra (Mk 8, 27–33). Całości tych adaptacyjno-redakcyjnych prac autora trzeciej ewangelii przyświecał wyraźnie liturgiczny cel. Historia Emaus miała ukierunkowywać i zachęcać do uczestniczenia w Eucharystii. „Pojawianie się Jezusa podczas łamania chleba i jego natychmiastowe znikanie są nieodłącznymi elementami cotygodniowej

¹⁰ Zob. J. Nolland, *Luke (18, 35–24, 53)*, Dallas 1993, s. 1202 (Word Biblical Commentary, 35c).

¹¹ Zob. tamże, s. 782.

Eucharystii”¹². Jednak większość badaczy nie zgadza się z takim ujęciem tematu łamania chleba. Nie wydaje się, by w opisie ewangelisty Jezus udzielał uczniom komunii. Wydaje się jedynie, że Łukasz próbuje zaznaczyć to, co robili współcześni mu chrześcijanie – przywoływali żywego Pana podczas celebracji eucharystycznych w sposób co najmniej analogiczny do tego z historii uczniów w Emaus¹³.

Równie symboliczna i ważna według autorów przyjmujących w różnej mierze stanowisko M. D. Goudlera jest sama osoba Kleofasa. Według J. Fitzmyera imię Kleofas jest aramejską skróconą wersją greckiego imienia Kleopatrus¹⁴. Być może Kleofas, bohater Łukasowego opowiadania to osoba, którą wspomina Ewangelia według św. Jana (J 19, 25). O Kleofasie wspomina Euzebiusz z Cezarei, przekazując wiadomości pochodzące z pamiętników żyjącego tuż po czasach apostołów Hegezypa. Według tego przekazu „po tym Jakub Sprawiedliwy cierpiał śmierć męczeńską, tak jak i Pan [...] syn wuja jego, Symeon syn Kleofasa został wybrany na biskupa; wszyscy wybrali go, był bowiem kuzynem Pana”¹⁵. W opinii niektórych badaczy Kleofas z J 19, 25, Kleofas z przekazu Hegezypa, którego syn około 62 roku został biskupem Jerozolimy i był nim przez długi czas¹⁶, oraz Kleofas podążający z drugim wędrowcem, którego imienia nie znamy, to jedna i ta sama osoba. Łukasz zaś celowo w swoim przekazie umieszcza wzmiankę o Kleofasie, chcąc podkreślić rolę innych uczniów Chrystusa – niekoniecznie jedynie Piotra. Piotr w przekazie Łukasza jest oczywiście postacią ważną, jednak można odnieść wrażenie, iż towarzyszy i lekarz św. Pawła celowo stara się usuwać pierwszego spośród Apostołów nieco w cień. Taka ambiwalencja względem Piotra widoczna szczególnie w *Dziejach Apostolskich* według pewnych komentatorów mogła mieć wpływ na uformowanie Łk 24.

Rzecz jasna Łukasz uznawał status i rolę Piotra. Miał także wiedzę, że to Piotr był bez wątpienia pierwszym ze świadków zmartwych-

¹² „Christ’s being known in the breaking of bread, and his immediate vanishing, are a part of the weekly experience of every Christian at the Eucharist” (M. D. Goudler, *Luke - a New Paradigm*, dz. cyt., s. 783).

¹³ Zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1208.

¹⁴ Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, dz. cyt., s. 1563.

¹⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, Kraków 1993, IV, 22.

¹⁶ Zob. tamże, III, 32.

wstałego Jezusa, stąd też wspomina o tym (Łk 24, 34). Czyni to jednak, jak się wydaje, dość zdawkowo. Można odnieść wrażenie, że o wiele większą wagę przywiązuje on do tych uczniów, którym Jezus objawił się w drodze do Emaus. Jednym z nich był właśnie Kleofas¹⁷. Dlatego M. D. Goudler stwierdza, że „Łukasz wykorzystał Kościół jerozolimski, jego starszyznę i Jakuba, aby zepchnąć Piotra w cień, choć historycznie Jakub stanowił znacznie większe zagrożenie dla Pawła niż dla Piotra”¹⁸. Starał się także podkreślić rolę i znaczenie innych uczniów Mistrza z Nazaretu, którzy nie byli apostołami. W takie ujęcie wpisywałyby się również opinia, w myśl której Łukasz poprzez perykopę o Emaus przekazał „historię Wielkanocną tych, którzy prowadzili wspólnotę w Jerozolimie i stamtąd kierowali całym Kościołem”¹⁹, czy też historię wielkanocną rodziny Jezusa²⁰.

W ujęciu komentatorów zgadzających się z myślą M. D. Goudlera zasadniczo nie ma możliwości wskazania w historii o Emaus materiału, który nawiązywałby do prawdziwej tradycji. Wydaje się, że badacze ci, choć czasami odwołują się do starej palestyńskiej tradycji, zasadniczo wskazują jedynie na Łukasza jako autora tej relacji. Rzecz jasna ewangelista zarówno pod względem językowym, jak i stylistycznym ukształtował opowiadanie o Emaus²¹. Jednak nie oznacza to jeszcze, że historia ta jest własnym dziełem Łukasza. Mając na uwadze zamysł autora trzeciej ewangelii wyrażony w prologu, należy raczej przyjąć, iż wcielił on w swoje dzieło pierwotnie samodzielnie istniejącą historię pojawienia się Jezusa, umieszczając to wydarzenie – być może mając także na względzie przesłanie Marka (Mk 16, 12–14) – między wydarzeniami Łk 24, 11–12 a Łk 24, 36–49. Wydaje się bowiem, że po opisie

¹⁷ Stąd też według Orygenesisa towarzyszem Kleofasa mógł być jego syn Symeon – zob. *Contra Celsum*, II, 62. 68.

¹⁸ M. D. Goudler, *Luke – a New Paradigm*, dz. cyt., s. 785.

¹⁹ A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas. Aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931, s. 454; zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1202.

²⁰ Zob. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1964³, s. 443 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 3).

²¹ Zob. V. Taylor, Q. E. Evans, J. Court, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, Cambridge 2004², s. 109–112 (Society for New Testament Studies Monograph Series, 19); J. Wanke, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13f35*, Leipzig 1974, s. 109–114 (Erfurter Theologische Studien, 31).

Łk 24, 12 mógłby następować fragment Łk 24, 36–43. Natomiast historia dotycząca Emaus płynnie przechodzi z Łk 24, 12 do opisu spotkania uczniów z nierozpoznanym Mistrzem, potem następuje Łk 24, 33–35 i powrót do Jerozolimy²².

Warto zwrócić uwagę na to, iż większość komentatorów podkreśla historyczność wydarzenia wspólnej drogi i łamania chleba, rzecz jasna różniąc się co do określenia redakcyjnego wkładu i wpływu Łukasza na kolejne elementy opowiadania. Według niektórych opisana przez Łukasza historia mogłaby wydarzyć się w każdym czasie i na każdym miejscu. Uważają oni, iż niekoniecznie musi być ona łączona z historią zmartwychwstania Jezusa, ale bez wątpliwości nawiązuje do uczyty miłości i łamania chleba, podczas którego odczuwa się bezpośrednio obecność Pana, i jako taka jest prawdziwym opisem rzeczywistego wydarzenia²³.

W opinii P. Schuberta pierwotna historia relacjonowała jedynie to, że zmartwychwstały Jezus spotkał dwóch spośród swoich uczniów, którzy Go nie rozpoznali. Dopiero podczas posiłku poznali swojego Pana, który jednak ponownie znikł²⁴. Podobnie U. Wilckens stwierdza, iż najstarszą warstwą przekazu o wydarzeniach w Emaus jest opis samego posiłku, podczas którego zostaje rozpoznany Jezus Chrystus, do którego to opisu Łukasz dołącza wprowadzenie i zakończenie²⁵. Inni komentatorzy w rozmowie podczas drogi do Emaus i w wyjaśnianiu Pisma przez Zmartwychwstałego widzą pierwszą i najważniejszą intencję przepowiadania: „Metoda dowodu z prorocstwa, która tutaj oczywiście nie jest prezentowana, ale jedynie reasumowana, odpowiada dokładnie temu, czym pierwotna wspólnota, zgodnie z relacją Dziejów, rozwiązywała zagadkę cierpienia i śmierci Mesjasza”²⁶.

²² Zob. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, s. 655 (Regensburger Neues Testament, 3).

²³ Zob. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart-Berlin 1921, s. 24.

²⁴ Zob. P. Schubert, *The structure and significance of Luke 24*, [w:] *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinen siebzigsten Geburtstag*, red. W. Elster, Berlin 1957², s. 165–187 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 21).

²⁵ Zob. U. Wilckens, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Stuttgart-Berlin 1970, s. 78.

²⁶ H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1970, s. 36.

Podsumowując, można stwierdzić, iż w sprawie historyczności opowiadania o Emaus istnieją cztery zasadnicze stanowiska. Według jednych Łukasz odtworzył historię, jaką otrzymał, wprowadzając jedynie niewielkie zmiany w treści, ingerując jednak w formę językową. Nie wydaje się bowiem, by większość konstrukcji słownych mogła pochodzić z czasów wcześniejszych. Kolejni badacze twierdzą, że Łukasz otrzymał z tradycji wersję, która skupiała się wokół interpretacji Starego Testamentu przez zmartwychwstałego Chrystusa. Do tego przekazu Łukasz dodał motywy rozpoznania Jezusa po łamaniu chleba. Inni, nawiązując do tej myśli, konstatują, iż to właśnie interpretacja Pisma jest dodatkiem Łukasza do historii łamania chleba. Są także i opinie, które jako dość osobliwe i rzadkie w ogólnym zarysie zostały przywołane na początku niniejszego opracowania, według których Łukasz posiadał jedynie urywki z tradycji, a historia Emaus jest w zasadniczej mierze jego własnym dziełem teologicznym²⁷.

Dlaczego do Emaus?

Ze sprawą historyczności całego opowiadania łączy się kwestia identyfikacji miejscowości, o której wspomina Łukasz. Zadanie wskazania dziś miejscowości Emaus wydaje się być bez mała niewykonalne²⁸. Sam bowiem przekaz trzeciej Ewangelii nie jest w tym względzie całkowicie jasny. Przede wszystkim warto zwrócić uwagę na to, iż Łukasz nic nie mówi o celu podróży. Wędrowcy zatrzymali się w Emaus prawdopodobnie dlatego, że nastawał już zmierzch, co skłoniło ich do schronienia się w gospodzie²⁹. Większość świadków tekstu³⁰ przekazuje, iż miejscowość Emaus, do której zdążali podróżni, znajdowała się w odległości 60 stadiów (11 km) od Jerozolimy. Inna ważna grupa kodeksów³¹ przekazuje, iż miejscowość ta znajdowała się w odległości 160 stadiów. Są jednak

²⁷ Zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1198.

²⁸ Szerzej na temat poszczególnych miejsc łączonych ze starożytną miejscowością Emaus zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, s. 1561–1562.

²⁹ Zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1200–1201.

³⁰ Spośród najważniejszych należy tu wymienić P⁷⁵, A, B, D, L, W, Δ, Ψ, 070, f¹, f¹³ i wiele innych.

³¹ Np. κ, N, Θ i inne.

komentatorzy, którzy uważają, iż wspomniane 60 stadiów Łukasz traktuje jako długość drogi tam i z powrotem z Jeruzolimy do Emaus³².

Idąc za myślą M. D. Goudlera, należałoby przyjąć, iż wioska Emaus to starożytna osada leżąca w pobliżu Jeruzolimy określana mianem Ammaus, opisywana przez Józefa Flawiusza, będąca miejscem osiedlenia się weteranów rzymskich³³. Miejscowość ta znajduje się jednak nie 60, ale 35 stadiów (6, 5 km) na wschód od Jeruzolimy³⁴ na trakcie prowadzącym do Joppy. Pielgrzymujący z i do Galilei najczęściej wybierali właśnie tę drogę, gdyż wiodła ona przez teren dość równy, co dawało większą wygodę podróżowania. Nade wszystko podróżujący nią omijali główne centra samarytańskie znajdujące się na wzgórzach. Można więc przyjąć, że właśnie w tej miejscowości zatrzymali się Kleofas, jego towarzyszy i nierozpoznany jeszcze Mistrz, podobnie jak czynili to wszyscy inni podróżujący do Galilei. Nie należy przypuszczać według M. D. Goudlera, z czym zgadzają się również i inni komentatorzy, że Emaus było celem podróży, gdyż mowa i sposób zachowania uczniów nosiły cechy właściwe dla mieszkańców Galilei, a zatem zdążali oni do Galilei³⁵. Być może rzeczywiście należeli oni do tych, którzy opuszczali zatłoczoną Jeruzolimę po zakończonych świątach Paschy³⁶.

Według innych biblijne Emaus należy sytuować raczej w miejscu dzisiejszej wioski Amwas, która w czasach rzymskich nosiła nazwę Nikopolis³⁷. I tak Orygenes w zagubionym dziś komentarzu do Ewangelii według św. Łukasza stwierdza, iż ewangelicznym Emaus było Nikopolis³⁸. Podobne świadectwo można znaleźć u Euzebiusza z Cezarei, który

³² Zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1207.

³³ Zob. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, Warszawa 2001, VII, 217. Jest to współczesna miejscowość Kaloniyeh – zob. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, t. 1, Edinburgh 1973, s. 512.

³⁴ Takie umiejscowienie potwierdza jednak tylko w pewnym sensie jeden świadek tekstu: starołaciński manuskrypt pochodzący z około piątego wieku (it^e).

³⁵ Zob. M. D. Goudler, *Luke – a New Paradigm*, s. 784; inaczej np. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 662.

³⁶ Zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1201.

³⁷ Zob. D. Baldi, *W ojczyźnie Chrystusa*, Kraków-Asyż 1993², s. 209.

³⁸ Zob. L. H. Vincent, *Fouilles de l'École a la basilique d'Amwas*, „Revue Biblique” 35 (1926), s. 120.

zaświadcza, iż Nikopolis nazywano poprzednio Emaus³⁹. Świadcstwo tego starożytnego historyka jest ważne, gdyż pochodził on z Palestyny i był metropolitą Cezarei Palestyńskiej, do której należało Nikopolis⁴⁰. Podobny przekaz można znaleźć u św. Hieronima, który będąc w 385 roku w Nikopolis, stwierdza, iż miejscowość ta wcześniej nosiła nazwę Emaus – tam też znajdował się dom Kleofasa, który później stał się kościołem. Stąd też w manuskryptach hieronimiańskiej Wulgaty można znaleźć przekaz mówiący o odległości 160 stadiów⁴¹.

O Amwas-Nikopolis, miejscowości, w pobliżu której Juda Machabeusz pokonał w 165 roku przed Chrystusem wojsko syryjskie Antiocha IV Epifanesa dowodzone przez Nikanora i Gorgiasza (zob. 1 Mch 3, 14; 4, 3), wspomina także Józef Flawiusz⁴². Miasto to wielokrotnie umacniane zostało w 4 roku przed Chrystusem zniszczone przez Warusa. Później w 70 roku Tytus obdarzył je tytułem Nikopolis (miasto zwycięskie). Chociaż za tym umiejscowieniem przemawia dość starożytna tradycja⁴³, to jednak odległość dzieląca Nikopolis od Jerozolimy (około 32 km) wydaje się być zbyt duża. Pamiętać bowiem należy, że podróż z Jerozolimy do Emaus uczniowie rozpoczęli w godzinach przedpołudniowych – były kobiety u grobu, potem poszli i inni, po czym dopiero Kleofas wraz z drugim uczniem wyruszyli z Jerozolimy (Łk 24, 22–24). Powstaje zatem pytanie: czy mogli przebyć tak dużą odległość w ciągu niecałego dnia? Z drugiej jednak strony wydaje się, iż właśnie ta lekcja, mówiąca o odległości 160 stadiów, a zatem lekcja trudniejsza, jest bardziej prawdopodobna.

Wspomnieć wreszcie należy o dzisiejszym sanktuarium eucharystycznym znajdującym się w miejscowości al-Qubeibeh⁴⁴. Z tą właśnie

³⁹ Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Onomasticon*, 90; tenże, *Chronicorum Liber II*, PG 19, 569.

⁴⁰ Zob. J. Misiurek, *Emaus (Łk 24, 13–36)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31 (1978) nr 5, s. 241–242.

⁴¹ Według komentatorów w wielu tekstach Wulgaty zmieniano później tę odległość na podstawie wersji tekstów greckich – zob. F. M. Abel, *La distance de Jérusalem a Emmaus*, „Revue Biblique” 34 (1925), s. 355.

⁴² Zob. J. Flawiusz, *Wojna Żydowska*, dz. cyt., II, 63.

⁴³ Wspomnieć należy m.in. ruiny bazyliki pochodzącej z III wieku, jak również późniejsze budowle, które zostały odkryte podczas wykopalisk archeologicznych w latach 1924–1925 – zob. D. Baldi, *W ojczyźnie Chrystusa*, dz. cyt., s. 210.

⁴⁴ Zob. J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, dz. cyt., s. 37–42.

wioską, dziś zamieszkaną zasadniczo przez muzułmanów, najbardziej wydaje się korespondować Łukaszczy opis, choć poza informacją o odległości, właściwie nic więcej nie wskazuje na to dzisiejsze franciszkańskie sanktuarium⁴⁵. Odległość bowiem z tej miejscowości do Jerozolimy wynosi właśnie 60 stadiów. Jednakże przekazy o usytuowaniu Emaus w dzisiejszym al-Qubeibeh pochodzą dopiero z średniowiecza. Według niektórych powodem opuszczenia i zapomnienia tej miejscowości mogły być zamieszki wojenne (powstanie żydowskie w 70 bądź 135 roku), stąd też dopiero późniejsza wzmianka o tej miejscowości i jej identyfikacja z Łukaszczy Emaus. W tej identyfikacji znaczny udział mieli franciszkanie przybyli w 1335 roku do Ziemi Świętej, którzy prowadzili pielgrzymów właśnie do tego miejsca, nawiedzając najpierw salę dawnego zamku, później zaś odkryty „dom Kleofasa”⁴⁶.

Wobec niemożności odnalezienia biblijnego Emaus niektórzy uważają, iż Łukasz celowo nie określił szczegółowego położenia miejsca objawienia, gdyż geografia biblijna nie była dla niego najważniejsza. Istotą dla autora trzeciej ewangelii było przepowiadanie⁴⁷.

Przybliżył się i siedł z nimi

Znamiennym jest, iż czytelnik trzeciej ewangelii może odnieść wrażenie, że wszystkie wydarzenia zapisane w Łk 24, mające miejsce po zmartwychwstaniu Chrystusa dzieją się jednego dnia. Znacząca część Łukaszczy przekazu ma miejsce w drodze, co wydaje się być wyraźnym nawiązaniem do budowy całej trzeciej Ewangelii, w której Jezus jest przedstawiony jako wędrowiec zdążający nieustannie do Jerozolimy. Prawdziwy uczeń Mistrza z Nazaretu to ten, który umie wszystko zostawiać i kroczyć za swoim nauczycielem (zob. Łk 9, 23nn. 57nn). Jednak w tej wędrowce uczniowie nigdy nie są sami. Jezus jest towarzyszem drogi chrześcijan. Kiedy dwóch lub trzech jest w imię Jego w drodze, to On zawsze jest pośród nich, choć bardzo często po-

⁴⁵ Zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1201.

⁴⁶ Szerzej na ten temat zob. B. Bagatti, *I monumenti di Emmaus al-Qubeibeh e dei dintorni*, Jerozolima 1947.

⁴⁷ Zob. J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, dz. cyt., s. 26.

zostaje nierozpoznany⁴⁸. Prawdę o tym, iż każdy uczeń Chrystusa jest nieustannie w drodze, Łukasz podkreśla używając imiesłowu πορευόμενοι („podążający”)⁴⁹.

Wydaje się, iż ci dwaj uczniowie nie należeli do ścisłego kręgu jedenastu apostołów wspomnianych przez ewangelistę w Łk 24, 11. Raczej przynależeli do wspólnoty sympatyków i innych uczniów Jezusa⁵⁰. Wspominając o Kleofasie, Łukasz zapewne celowo nie podaje imienia drugiego ucznia, aby każdy czytelnik mógł dostrzec w nim siebie samego. Obaj zdruzgotani wydarzeniami, które miały miejsce w Jerozolimie, pełni smutku i żalu prowadzą ze sobą rozmowy, które Łukasz określa mianem ὁμιλέω – czyli przemawiania czy też głoszenia sobie mów⁵¹. Prowadzenie takich rozmów podczas podróży było w tradycji żydowskiej zwyczajem znanym i pochwalanym⁵². Jednak w tym przypadku dyskusja nie daje żadnych rezultatów. Stąd też konieczne jest wkroczenie Jezusa.

Pojawienie się nierozpoznanego przez podróżnych Mistrza z Nazaretu⁵³ Łukasz podkreśla użyciem formuły nietłumaczonej na język polski καὶ ἐγένετο – i zdarzyło się. Dziwne może wydawać się jednak to, iż ci, którzy jeszcze nie tak dawno słuchali nauk Jezusa i zapewne wielokrotnie widzieli Mistrza z Nazaretu, nie potrafili Go rozpoznać, zdążając do Emaus. Nie wiemy, dlaczego tak się stało. Być może sprawiło to ich rozczarowanie, zawiedzione nadzieje, a co za tym idzie, wpływ Złego⁵⁴.

Odpowiadając na pytanie nierozpoznanego Chrystusa o temat prowadzonej w drodze dyskusji, Kleofas przedstawia opowiadanie pełne wielkiego smutku. Dziwiąc się, iż Nieznajomy nic nie wie o wydarzeniach, które miały miejsce w Jerozolimie, przygnębiony Kleofas opowiada całą

⁴⁸ Zob. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 658.

⁴⁹ A zatem dwaj uczniowie podążali, byli w podróży, byli w drodze – zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, dz. cyt., s. 515.

⁵⁰ Zob. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1958⁴, s. 281 (*Das Neue Testament Deutsch*, 3); J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1200.

⁵¹ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, dz. cyt., s. 426; I. Gargano, *Lectio divina do opisów zmartwychwstania*, dz. cyt., s. 115.

⁵² Zob. P. Billerbeck, H. L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2, München 1969, s. 273.

⁵³ Zmartwychwstały posiada pewną cielesność, w której jednak nie rozpoznają Go uczniowie – zob. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 282.

⁵⁴ Zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1207.

historię wydarzenia Jezusa. Szczególnie znamienne jest Kleofasowe określenie Jezusa jako ἀνὴρ προφήτης – „mąż prorok” (Łk 24, 19), przez co ewangelista, podobnie jak w Dz 3, 22–23 czy Dz 7, 35. 37, wyraźnie nawiązuje do typologii Mojżesza⁵⁵. Kolejne wypowiedziane przez Kleofasa słowa mogą być także uznane za jego wyznanie wiary w mesjańskość Jezusa. Ta wiara została jednak zachwiana czy wręcz zburzona przez mękę i śmierć krzyżową, której sprawcą był cały naród wybrany. Łukasz, zaznaczając, iż winnymi śmierci Jezusa byli „arcykapłani i nasi przywódcy” (Łk 24, 20), podkreśla odpowiedzialność całego Izraela⁵⁶. Opinia mówiąca, iż milczenie na temat Piłata i Rzymian może wskazywać na antysemityzm trzeciej ewangelii, wydaje się być nieuzasadniona⁵⁷.

W przekazie podróżnych śmierć Mistrza z Nazaretu ma charakter ostateczny i nieodwołalny. Stąd też i pokreślenie ucznia, że od tego czasu minęło już trzy dni. Stwierdzenie to, według niektórych, miało służyć podkreśleniu dziwnego faktu, że tajemniczy Nieznajomy, choć wyruszył z Jerozolimy, to jednak nic nie słyszał o wydarzeniach, które tam miały miejsce. Wydaje się jednak, iż informacja o „trzech dniach”, które minęły od śmierci Jezusa, ma inny cel. Podkreślenie to potwierdza, jak można domniemywać, prawdziwość opowiadania. Nie należy bowiem sądzić, iż Łukasz mógł ten szczegół sam utworzyć. Zgodnie bowiem z żydowskimi wyobrażeniami dusza unosi się nad ciałem przez trzy dni po ich rozdzieleniu. Gdy ten okres minie, nie można już liczyć na powrót zmarłego do życia⁵⁸. A zatem Kleofas pragnie podkreślić nieodwołalność śmierci Jezusa.

Szczególnie ważnym elementem przekazu Kleofasa jest informacja, że zarówno niewiasty jak i uczniowie, którzy pobiegli sprawdzić, czy przyniesione wiadomości są prawdziwe, potwierdzają, że Jezusa nie ma w grobie. Co bardziej istotne, powracające kobiety wyraźnie dają świadectwo, że spotkani przez nie aniołowie zaświadczyają, iż Jezus żyje. Świadectwo niewiast „On żyje” staje w centrum przesłania historii o Emaus. Opiera się ono na świadectwie nie jednego, ale kilku świadków – aniołów (liczba mnoga). Na tle tych wydarzeń i wiadomości niezrozu-

⁵⁵ Zob. J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, dz. cyt., s. 64.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 59.

⁵⁷ Zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1202.

⁵⁸ Zob. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 660.

miałe stać się postępowanie dwóch uczniów zdążających do Emaus. Nikt nie widział na własne oczy Zmartwychwstałego, w przekazie Łukasza Jezus jeszcze nikomu się nie objawił, ale jednak grób był pusty. Mimo to uczniowie uciekają z Jeruzolimy, zamiast udać się i na własne oczy przekonać się o tajemnicy pustego grobu. Sytuacja ta jest dla Łukasza sposobnością, aby pokazać, że aby uwierzyć, konieczne jest spotkanie ze Zmartwychwstałym. Bez spotkania z Nim nie można osiągnąć prawdziwej wiary⁵⁹.

Cała rozmowa między uczniami a nierozpoznanym przez nich Jezusem jest w zasadzie dość ironiczna. Uczniowie bowiem mówią o ignorancji Nieznajomego związanej z osobą i dziełem Mistrza z Nazaretu, nie zdając sobie w rzeczywistości sprawy, że rozmawiają z samym Jezusem. Co więcej, tak naprawdę to oni sami nie rozumieją wydarzenia Jezusa⁶⁰.

Całej tej relacji Kleofasa Jezus przysłuchiwał się milcząco. Dopiero gdy uczniowie ujawnili powód swojego smutku, daje im On pouczenie, które rozpoczyna od upomnienia. Jezus podkreśla brak zrozumienia i ociężałość serca obu uczniów, którzy otrzymali wiele znaków i dowodów, a mimo to ich postępowanie i wiara nie zmieniły się. A wystarczyłoby tylko z uwagą i pilnością przeczytać Pisma, w których zawierała się cała historia Jezusa⁶¹. Chrystus wyjaśnia im więc Pisma, rozpala w ich wnętrzach niezwykły żar, który później pozwoli im uwierzyć bez reszty i stać się prawdziwymi świadkami. Oni sami, rozpoznawszy Jezusa, stwierdzą: „czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał” (Łk 24, 32).

Dla Łukasza dokładna treść, dokładny przekaz słów wypowiedzianych przez nierozpoznanego przez uczniów Mistrza nie są istotnie ważne. Autor trzeciej ewangelii relacjonuje tylko, że Jezus wyjaśniał, co we wszystkich Pismach, począwszy od Mojżesza i proroków, odnosiło się do Niego. A zatem w przekazie Łukaszowym to Jezus jest celem Pisma, jak również jego najważniejszym interpretatorem. Jest tym, który najlepiej odczytuje i otwiera słuchających na prawdy zawarte w tekście natchnionym. „Biblia chce być obserwowana i czytana od końca, ażeby

⁵⁹ Zob. tamże, s. 661; J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1202.

⁶⁰ Zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1208.

⁶¹ Zob. E. Lohse, *Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums*, Neukirchen 1961, s. 28 (Biblische Studien, 31).

ze wszystkich ksiąg zostało usłyszane jedno Słowo Boga o Chrystusie. Od końca sięga się do początku i potem od Mojżesza poprzez proroków dochodzi się znowu do końca. Chrystus jest zatem celem i centrum całego Pisma”⁶².

Poznali Go

Zaproszenie uczniów skierowane do jeszcze nierozpoznanego Jezusa, aby pozostał wraz z nimi i zjadł wieczerzę, nawiązuje do tradycji żydowskiej, w której główny posiłek dnia spożywano zwykle późnym popołudniem. W świecie starożytnym gościnność względem obcych była ceniona równie wysoko jak gorliwość religijna⁶³.

Dlatego bardzo ważną informacją dla Łukasza jest to, iż zbliżywszy się do miejscowości Emaus, uczniowie przymusili Towarzysza, aby ten pozostał wraz z nimi. Według niektórych wahanie nierozpoznanego Jezusa wpisuje się w konwencje gościnności Bliskiego Wschodu⁶⁴. Namowy uczniów wynikały zapewne z zasad gościnności, z tego, że pora była już późna, ale i z wielkiego pragnienia słuchania i przebywania w towarzystwie wciąż nierozpoznanego Wędrowca. Dla Łukasza jednak jest to sposobność dla podkreślenia prawdy, iż człowiek pragnący spotkać się z Chrystusem musi Go na to spotkanie zaprosić, namówić na przyjście. Można odnieść wrażenie, że również sam Jezus oczekuje, że uczniowie zaproszą Go na wspólne łamanie chleba.

Również i to pewnego rodzaju „natrętne” naleganie jest zgodne z obyczajami ludzi orientu⁶⁵. Łukasz zamieszcza informację o przyjęciu zaproszenia przez Jezusa, aby pokazać przyszłym uczniom, co mają czynić, aby Mistrz zamieszkał pośród nich i dał jasność poznania. Można powiedzieć, że zaproszenie uczniów stało się dla Łukasza sposobnością, by opisać prośbę – modlitwę do Jezusa. Jest to Łukaszowe życzenie i wskazówka dla wszystkich uczestników każdego łamania chleba⁶⁶.

⁶² Tamże, s. 29.

⁶³ Zob. J. Jeremias, *Eucharistic words of Jesus*, Oxford 1955, 44–45.

⁶⁴ Zob. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 662.

⁶⁵ Zob. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1955³, s. 358 (Regensburger Neues Testament, 3).

⁶⁶ Zob. J. Wanke, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas*, Leipzig 1973, s. 44 (Erfurter Theologische Schriften, 8).

Wydarzenia w gospodzie jednak nie przebiegają tak, jak każe tradycja. To nie zapraszający jest gospodarzem, tylko zaproszony Jezus przejmuje obowiązki gospodarza. Bierze chleb, odmawia modlitwę dziękczynną, łamie i rozdziela go⁶⁷. Było to zachowanie charakterystyczne dla Jezusa z czasów Jego publicznej działalności, stąd też po tym geście można Go było z łatwością poznać⁶⁸. Samo bowiem działanie nie ma w sobie nic nadzwyczajnego. W swoich poszczególnych częściach jest ono ustalone przez żydowskie zwyczaje związane ze wspólnym spożywaniem posiłku. Sam Jezus podczas publicznej działalności bardzo często spożywał posiłki ze swoimi uczniami w ten właśnie sposób (zob. Łk 9, 16). Również wspólnota pierwotnego Kościoła kontynuowała praktykę codziennych wspólnotowych posiłków, które nie były zawsze identyczne z Eucharystią (zob. Dz 2, 42. 46)⁶⁹.

Formuła „łamanie chleba” pojawia się w Nowym Testamencie tylko dwa razy (Łk 24, 35; Dz 2, 42). Wydaje się, iż Łukasz przejął tę formułę z wcześniejszej tradycji⁷⁰. O ile większość komentatorów przychyliła się do uznania, że w Dz 2, 42 można mówić o eucharystycznej interpretacji formuły „łamanie chleba”, to w Łk 24, 35 nie jest to już takie oczywiste⁷¹. Wydaje się bowiem, że dopiero później powstało pojęcie „łamanie chleba” jako *terminus technicus* uczytu Pańskiej. W Łukasowym tekście na płaszczyźnie przebiegu wydarzeń nie ma raczej żadnego eucharystycznego odniesienia. Nie wydaje się, by Jezus jako zmartwychwstały Pan chciał powtórzyć wieczerzę Wielkiego Czwartku. Raczej łamał i rozdzielał chleb jak to było zwyczajem podczas każdego posiłku.

Rzecz jasna, iż nie może jednak zostać przeoczone to, że Łukasz widział i przedstawił to powszednie wydarzenie w świetle wczesnochrześcijańskiej celebracji Eucharystii. Można powiedzieć, że jak w opowiadaniach Dziejów Apostolskich, tak i w opisie Łk 24 liturgia formuje tradycję⁷². Być może również we wzmiance o rozpoczynającej się porze wieczor-

⁶⁷ Zob. J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 1206.

⁶⁸ Zob. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960³, s. 114

⁶⁹ Zob. P. Łabuda, *Znaczenie chleba w Biblii*, [w:] *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie*, red. J. Stala, Kielce 2007, s. 15–30.

⁷⁰ Zob. J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, s. 46.

⁷¹ Na ten temat zob. K. Romaniuk, „Łamanie Chleba”, „Ruch Biblijny Liturgiczny” 40 (1987) nr 1, s. 1–7.

⁷² Zob. J. Wanke, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas*, dz. cyt., s. 44.

nej jest ukryta wskazówka dotycząca pory nabożeństw młodej gminy (por. Dz 2, 42. 45; 4, 35).

Kleofas i drugi nienazwany z imienia uczeń raczej nie wiązali gestów Jezusa z Eucharystią, ponieważ nie należeli oni do grona dwunastu apostołów. Nie byli zatem w wieczerniku i nie wiadomo, czy w ogóle już wiedzieli o wydarzeniach, które miały tam miejsce. Łukaszone określenie „poznali Go podczas łamania chleba” podkreśla nie czynność, ale czas kiedy poznali Pana⁷³. Mówiąc o „łamaniu chleba”, warto pamiętać, iż określenie to oznaczało nie tylko samą czynność dzielenia placków macy i podawanie uczestnikom wieczerzy, ale także i modlitwę, która tę czynność poprzedzała. A zatem nie jest wykluczone, że w modlitwie tej Jezus użył słów, które były dla Niego charakterystyczne i dlatego uczniowie rozpoznali Go właśnie po nich⁷⁴.

U początku tej niezwyklej wieczerzy Łukasz po raz kolejny używa wspomnianego wcześniej zwrotu *καὶ ἐγένετο*. W ten sposób zostaje podkreślony początek nowej niejako części w opowiadaniu historii o Emaus. Po czasie zwątpienia, a potem słuchania słowa, nadchodzi czas niezwyklego wydarzenia. Stąd też Łukasz poprzez taki zwrot pragnie czytelnika pobudzić i zmobilizować do jeszcze większej czujności na zbliżające się wydarzenie.

Wydarzenie łamania chleba ma niezwyklej przebieg. Gdy Chrystus odmówił błogosławieństwo, wziął chleb, połamał go i podał im, oczy obydwu uczniów zostały całkowicie otwarte. Tak należałoby dokładnie rozumieć użyty tu czasownik *διανοίγω*. Forma *indicativus aoristi passivi* wydaje się podkreślać Jezusa jako sprawcę wydarzenia pełnego otwarcia oczu. To pełne otwarcie jest dla obu uczniów początkiem nowego, niezwyklego życia. Łukasz podkreśla, że po otwarciu oczu i zniknięciu Chrystusa uczniowie mają w sobie niezwyklej moc – natychmiast wstają i wracają do Jerozolimy. Spotkanie ze Zmartwychwstałym w czasie łamania chleba jest przyczyną przemiany w sercach uczniów. Stąd też

⁷³ Zob. J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, s. 114; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 359.

⁷⁴ Zob. J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, dz. cyt., s. 114. Trzeba jednak dla całości rozważań dodać, że są również komentatorzy, którzy w żadnej mierze nie widzą w łamaniu chleba w Łk 24 nawiązania do Eucharystii – zob. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 663.

Łukasz stwierdza, że uczniowie „wstali” (ἀνίστημι). Warto jednak pamiętać, iż czasownik ten posiada znaczenie szersze: podnosić się, wzbudzać się, zmartwychwstawać, budzić się do życia⁷⁵. A zatem uczniowie do tej pory pełni smutku, żalu, a zapewne także i strachu teraz wracają niejako do życia – budzą się ze swoistego letargu.

Wzbudzeni do życia, czują potrzebę dawania świadectwa. Poznane i zrozumiałe objawienie staje się dla nich imperatywem. Pomimo późnej godziny, mimo niebezpieczeństw, jakie ze sobą niesie podróżowanie nocą, wyruszają w powrotną drogę do Jerozolimy, by zanieść Jedenastu i pozostałym radosne orędzie. Krótka wzmianka o „powrocie” ma obok funkcji narracyjnej także wysoką wartość w przepowiadaniu. Gdziekolwiek ludzie zostali łaskawie nawiedzeni przez Boga (zob. Łk 2, 20; 9, 10; 10, 17; 17, 15; 23, 48), czują wewnętrzną potrzebę i zobowiązanie, by przepowiadać i wyznawać to, czego doświadczyli. Dla Łukaszej teologii drogi ważne jest to, że teraz dzieje się to w Jerozolimie, stamtąd zaś dobra nowina o zbawieniu zostanie rozpowszechniona na cały świat (Łk 24, 47; Dz 1, 8). Motyw powrotu ma ponadto funkcję wynikającą z podanej w Łk 24, 13 informacji o oddaleniu się od świętego miasta. „Oddalenie się od miasta, w tym wypadku równoznaczne z oddaleniem od Jezusa i przyszłej gminy, zostaje przez objawienie Zmartwychwstałego nadrobione i odwrócone w ruch w kierunku miasta”⁷⁶. Powrót do Jerozolimy jest pospieszny. Takie postępowanie uczniów jest podyktowane radością, odbudowaną wiarą i pragnieniem dawania świadectwa. Ważną jednak rolę ma tu także Łukasze podkreślenie faktu, iż wszystkie wydarzenia Łk 24 odbywają się niejako w obrębie Wielkiej Nocy⁷⁷. Od chwili zmartwychwstania Jezusa czas jakby przestaje odgrywać ważną rolę. Najważniejsze jest bowiem bycie z Chrystusem.

Wracający do Jerozolimy Kleofas i jego towarzysz zastają uradowanych uczniów, którzy jako pierwsi przekazują im radosną wiadomość. Dopiero później również podróżni, którzy przybyli z Emaus, dzielą się swoim spotkaniem. Według J. Wankego, inaczej niż sugeruje to M. D. Goudler, Łukasz stara się o chronologiczny porządek w ukazywaniu

⁷⁵ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, dz. cyt., s. 45–46.

⁷⁶ G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971, s. 264.

⁷⁷ Zob. J. Nolland, *Luke*, s. 1206.

tajemnicy zmartwychwstania. Stąd też po objawieniu Piotrowi, Jezus daje się poznać uczniom zmierzającym do Emaus, potem zaś Jedenastu i ich towarzyszącom⁷⁸. Doświadczenie wielkanocne uczniów zmierzających do Emaus zostaje potwierdzone i wsparte przez Piotrowe przeżycie zmartwychwstania. Zostaje tutaj podana jasna odpowiedź na pytanie o korzenie wiary wielkanocnej: pusty grób i prywatne świadectwo przemawiają dopiero wtedy, gdy są złączone z wyznaniem wiary wielkanocnej wspólnoty⁷⁹.

*

Słuchanie słowa i łamanie chleba stają się swoistym *memoria resurrectionis* – czasem spotkania i medytowania tajemnicy Chrystusa. W tym znaczeniu można całe wydarzenie Emaus rozpatrywać i odnosić do każdorazowej Eucharystii. Każde bowiem słuchanie słowa i łamanie chleba jest *memoria resurrectionis* prowadzącym do prawdziwej wiary.

Tarnów

KS. PIOTR ŁABUDA

Słowa kluczowe

Zmartwychwstanie, Emaus, łamanie chleba, Eucharystia

Summary

The hearing of God's Word and breaking of the bread as *memoria resurrectionis* (Luke 24, 13–35)

In Luke's history written down in Luke 24, 13–35 the acts of hearing God's Word and breaking of the bread are characteristic of *memoria resurrectionis* – the time of discovering and meditating on Christ's mystery. Therefore the whole event in Emmaus may be looked into this sense and may be referred to each Eucharist. Every act of hearing God's Word and breaking of the bread is the *memoria resurrectionis* which leads to the true faith. The critical analysis of both the historical nature of Luke's work and the places, people and events described by the author of the third Gospel allows for such interpretation of this pericope.

⁷⁸ Zob. J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, dz. cyt., s. 52.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 53.

Keywords

Resurrection, Emmaus, breaking of the bread, Eucharist

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ OP

Teologia Arnolda z Villanova: między Biblią a polityką

Historia teologii skrywa jeszcze wiele interesujących, zaskakujących postaci, które chociaż nie dokonały wielkich odkryć w teologii, to jednak odcisnęły piętno na swojej epoce. Do tej kategorii osób należy Arnold z Villanova. Nie był duchownym i nie zajmował się wyłącznie teologią. Ze względu jednak na jego kontrowersyjne posunięcia, oryginalną, ekscentryczną teologię, warto poświęcić mu więcej uwagi. Tym bardziej że jego nazwisko stosunkowo rzadko pojawia się w publikacjach polskojęzycznych¹. Celem niniejszego przyczynku będzie zarysowanie specyficznej interpretacji Pisma Świętego dokonanej przez Arnolda z Villanova oraz jej wpływu na refleksję teologiczną.

Biografia

Arnold urodził się w Villanova, miejscowości położonej w południowej Aragonii, około roku 1238². W roku 1260 rozpoczął studia medyczne na uniwersytecie w Montpellier³. W tym czasie pogłębiał również swoją wiedzę teologiczną, uczęszczając do dominikańskiego kolegium znajdującego się w tej samej miejscowości⁴. Dzięki zdobytej wiedzy i do-

¹ Por. J. Prokopiuk, *Arnold z Villanova*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. nauk. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1, Warszawa 2001, s. 338.

² Por. M. Gerwing, *Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova uber die Ankunft des Antichrist*, Münster 1996, 28. 30. Podobną opinię wyraża P. Morelli, *Arnaldo da Villanova*, [w:] *Lexikon. Dizionario dei teologi*, Casale Monferrato 1998, 104.

³ F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i "Thomastiste"*, „Gregorianum” 1 (1920), 476.

⁴ Tamże.

świadczeniu szybko zasłynął jako ceniony lekarz, lecząc między innymi papieży i królów. Napisane przez niego dzieła z zakresu medycyny (np. *Speculum medicinae*, *De intentione medicorum*) ujawniają, że poznał on medycynę zarówno od strony praktycznej, jak i teoretycznej⁵. Jego wiedza była tak rozległa, że w roku 1290 prowadził wykłady na uniwersytecie w Montpellier⁶. W tym czasie zetknął się z ideami Piotra Jana Oliviego oraz z franciszkańskimi spirytuałami, którzy głosili koniec czasów i rychłe powtórne nadejście Chrystusa. Hasła te głęboko wpłynęły na jego życie duchowe oraz zredagowane przez niego pisma. Jednym z nich jest traktat *De adventu Antichristi*⁷. W dziele tym utrzymywał między innymi, że chociaż czasu nadejścia Antychrysta nie można poznać ludzkim umysłem w oparciu o przyczyny naturalne, to jednak można go rozpoznać dzięki objawieniu Bożemu⁸. W innym swoim dziele *Antidotum* posunął się jeszcze dalej, twierdząc, że Antychryst już się narodził i od tego czasu minęły trzy lata⁹. Kataloński autor miał nadzieję, że jego traktat zostanie pozytywnie przyjęty przez środowisko teologów Uniwersytetu Paryskiego¹⁰. Niestety, teologowie oskarżyli Arnolda o herezję. Kiedy przybył do Paryża jako wysłannik króla Aragonii, aby negocjować kwestię granic z królem Francji Filipem Pięknym, został aresztowany i osadzony w więzieniu¹¹. Jego interwencja na dworze papieskim spowodowała uwolnienie z więzienia oraz zdjęcie sentencji potępiającej to pismo¹².

Kataloński lekarz był również autorem dzieł, w których rozwijał idee apokaliptyczne: *De mystero cymbalorum* czy *Expositio super Apocalypsim*. Owocem jego zainteresowań egzegezą Joachima z Fiore było zredagowanie *Introductio in librum Joachim de semine scripturarum*¹³. Broniąc swoich poglądów wobec wzmagającej się krytyki, opublikował dzieła

⁵ M. Gerwing, *Vom Ende der Zeit...*, dz. cyt., 36.

⁶ *Storia della teologia nel Medioevo*, dir. di G. D'Onofrio, t. 3, Casale Monferrato 1996, 189.

⁷ Por. M. Gerwing, *Vom Ende der Zeit...*, dz. cyt.

⁸ F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i "Thomastiste"*, art. cyt., 480.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, 478.

¹¹ *Storia della teologia nel Medioevo*, dz. cyt., t. 3, 189.

¹² F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i "Thomastiste"*, art. cyt., 478.

¹³ *Storia della teologia nel Medioevo*, dz. cyt., t. 3, 191.

o charakterze apologetycznym: *Apologia de versutiis atque perversitatibus pseudo-theologorum et religiosum* oraz *Denunciaciones Gerundenses*¹⁴.

Pięć lat po śmierci Arnolda, która nastąpiła w roku 1311¹⁵, jego dzieła zostały potępione i trafiły na indeks ksiąg zakazanych¹⁶, a trzydzieści lat później spalono je publicznie przed katedrą w hiszpańskiej Gironie¹⁷.

Badania nad katalońskim lekarzem rozpoczęto dopiero w ubiegłym wieku. Dzięki edycjom krytycznym jego dzieł oraz pracom na temat jego teologii możemy lepiej poznać rolę, jaką odegrał w szczególnym okresie dla historii Kościoła¹⁸.

Arnold z Villanova i dominikanie

Warto zauważyć, że Arnold w okresie swoich studiów medycznych studiował przez sześć miesięcy teologię w kolegium dominikanów w Montpellier. W tym czasie zaprzyjaźnił się z wieloma dominikanami (jego rodzona siostra była dominikańską mniszką). Niestety przyjaźń ta nie trwała długo.

Będąc pod wpływem idei rozpowszechnianych przez franciszkańskich spirytuałów, coraz bardziej oddalał się od teologii, jaką poznał w domini-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ P. Morelli, *Arnaldo da Villanova*, art. cyt., 105.

¹⁶ *Storia della teologia nel Medioevo*, dz. cyt., t. 3, 190.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Dzieła Arnolda z Villanova zostały opublikowane w następujących wydaniach: *Obres catalanas*, t. 1 : *Escrits religiosos*, t. 2: *Escrits medics*, a cura di M. Batllori, J. Carreras y Artau, Barcellona 1947; *Scripta spiritualia*, t. 1–2, cura et studio J. Carreras y Artau, Barcellona 1971; J. Carreras y Artau, *Del epistolario espiritual de Arnaldo de Vilanova*, „Estudios franciscanos” 49 (1948), 391–406; P. Diepgen, *Arnold von Villanova*, Berlin-Leipzig 1909; M. Batllori, *Les versions italiennes medievales d’obres religioses de maestre Arnau de Vilanova*, „Archivio italiano per la storia della pieta” 1 (1951), 397–462. Ponadto pojawiły się pierwsze przyczynki do poznania jego teologii: S. de les Borges, *Arnau de Vilanova moralista*, Barcelona 1957; F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i “Thomastiste”*, art. cyt., 475–498; P. Morelli, *Arnaldo da Villanova*, art. cyt., 104–105; J. Perarnau, *Profetismo gioachimita catalano da Arnau de Vilanova a Vicent Ferrer*, [w:] *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti. S. Giovanni in Fiore, 17–21 settembre 1989*, a cura di G. L. Potestà, Genova 1991, 401–414. F. Santi, *Arnau de Vilanova. L’obra espiritual*, Valencia 1987; *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin 13^e - début 15^e siècle)*, [ed. par M.-H. Vicaire], Toulouse 1992, 107–127 (Cahiers de Fanjeaux, 27).

kańskim kolegium. Coraz częstsza krytyka idei zawartych w jego pismach, której autorami byli dominikanie, spowodowała nie tylko ochłodzenie relacji Arnolda z Zakonem Kaznodziejskim, lecz sprowokowała go do krytyki teologii uprawianej przez dominikanów. Przykładem takiego dzieła jest traktat zatytułowany *Gladius ingulans Thomatistas ad magistrum Iacobum Albi canonicum Dignensem*¹⁹. Pomimo że traktat ten jest napisany w tonie polemicznym, to jednak jest cennym źródłem informującym nas o teologii dominikańskiej na początku XIV stulecia.

Naszą uwagę zwraca już sam tytuł dzieła, w którym pojawia się słowo *Thomatistas*. Pojęciem tym Arnold określił grupę dominikanów – entuzjastów doktryny św. Tomasza z Akwinu. Kataloński lekarz chcąc nie chcąc potwierdził, że już 20 lat po śmierci Akwinaty jego doktryna przyjęła się w Zakonie Kaznodziejskim, co więcej, doktryna ta miała wielu zwolenników, którzy uformowali szkołę teologiczną. Określenie zastosowane przez Arnolda jest jednym z pierwszych w historii teologii, które definiowało zwolenników doktryny św. Tomasza. Można zastanawiać się, dlaczego Arnold posłużył się pojęciem *Thomatistas*, a nie *Thomistas*? Nie można wykluczyć, że Katalończyk, tocząc ostrą polemikę z dominikanami, usiłował ich deprecjonować, czyniąc aluzję do pomidorów (*thomatos*). Na marginesie należy zauważyć, że pierwszym autorem określającym uczniów św. Tomasza mianem tomistów nie był dominikanin, lecz żyjący w pierwszej połowie XIV wieku franciszkanin Piotr z Tornaparte²⁰.

Co zarzucał Arnold teologii dominikańskiej na początku XIV stulecia? Broniąc własnych opinii zbieżnych z ideami franciszkańskich spirytuałów, twierdził, że dominikanie zdradzili Pismo Święte, wprowadzając do jego interpretacji filozofię Arystotelesa. Dystansując się od arystotelizmu, określał dominikanów mianem *theologi philosophantes aut philosophi theologizantes*²¹. Zarzucał im, że sprzeniewierzyli się słowu Bożemu²². Krytykował racjonalizm dominikańskiej teologii²³. Twierdził,

¹⁹ F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i "Thomastiste"*, art. cyt., 484.

²⁰ Tamże, 493.

²¹ "tum quia scitur quod fuerint aut theologi phylosophantes aut philosophi theologizantes" (F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i "Thomastiste"*, art. cyt., 497).

²² "et utrique istorum adulteri sunt in sapientia Christi et verbum Dei adulterantes" (F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i "Thomastiste"*, art. cyt., 497).

²³ "Cumque gloriantur sedentes in cathedra, quod clauso volumine quasi fitones de ventre possunt multiplicare problemata, sillogismos formare ac texere argumenta,

że o ile dla tomistów św. Tomasz stał się idolem, to Chrystus jedynie poetą i wizjonerem²⁴. Arnold zgadzał się z co prawda z opinią dominikanów, że Tomasz i jego nauka to prawdziwa gwiazda, lecz z sarkazmem stwierdzał, że chodzi o lewą gwiazdę, o której mówi Apokalipsa (Ap 9, 1–2), to znaczy tę, która spada z nieba, uniża do ziemi wzniosłość Bożej prawdy, zmieniając ją w mroczną światową filozofię²⁵. Według Arnalda, teologowie powinni ograniczyć się do interpretacji wszelkich znaczeń eschatologicznych zawartych w Piśmie Świętym i odniesionych do całości doświadczenia ludzi i historii²⁶.

Biblia w interpretacji Arnalda z Villanova

W tym świetle należy postawić pytanie o specyfikę egzegezy Arnalda z Villanova. Jak zauważają współcześni badacze, polegała ona na eschatologicznej interpretacji Pisma Świętego. Katalończyk, opierając się na wizji proroka Daniela, twierdził między innymi, że nie tylko oczekujemy nadejścia Chrystusa, lecz również skutków Jego przyjścia wyrażonych przez liczby tygodni.

Wnioski, do których doszedł, były konsekwencją zastosowanych przez niego reguł egzegetycznych²⁷. Pierwsza z nich polegała na uwiarygodnieniu proceptwa Starego Testamentu przez odniesienie do Chrystusa.

videant quomodo se conformant scripture dicenti: Verba legis erunt scripta in corde tuo, et meditaberis de eis” (F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i “Thomastiste”*, art. cyt., 498).

²⁴ “Vos autem estymo thomatistas vocare, quoscumque sectantes opinionem Thomae, quem plures hactenus ut ydolum celebre coluerunt”. “Nam etiam apud infideles impium et prophanum esset facere de Christo poetam et de Thomam evangelistam” (F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i “Thomastiste”*, art. cyt., 499).

²⁵ “Ait enim Johannes in IX-o Apocalypsis, quod vidit stellam de coelo cecidisse, sicut et hic in dogmate supradicto cecidit de sublimitate veritatis divine in terram, id est, in opacum sive caliginosum conceptum atque rudissimum. Et data est ei clavis putei abyssi id est perspicacia profunditatis inferioris sapientiae, scilicet philosophie mundane, <et apparuit puteum abissi>, id est manifestavit profunditatem scripturarum philosophicarum; <et ascendit fumus putei> quia stilo suo tenebrosas et inutiles philosophie subtilitates fecit ad sublimes ecclesiae pervenire” (F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i “Thomastiste”*, art. cyt., 500).

²⁶ F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i “Thomastiste”*, art. cyt., 500. *Storia della teologia nel Medioevo*, dz. cyt., t. 3, 193.

²⁷ F. Santi, *La vision de la fin des temps chez Arnaud de Villeneuve. Contenu théologique et expérience mystique*, [w:] *Fin du monde et signes des temps...*, dz. cyt., 111.

Aby unaoocnić wspomnianą regułę, Arnold przytoczył tekst zaczerpnięty z Mt 24, 21, w którym Chrystus odwoływał się do prorocstwa Daniela (Dn 12, 1)²⁸. Kolejną zasadą było twierdzenie, że każdy element Pisma Świętego stanowi część Bożego objawienia. Dlatego w jego interpretacji biblijnej każdy element posiada znaczenie i nie można niczego pomijać, ponieważ *Deus nihil faciat otiosum et frustra*²⁹.

Trzecia reguła przypominała o zgodności całości Biblii: *Quod eius intellectus undique sint concordēs. Nam si contineret falsum in aliqua sui parte, tota dissolveretur, quia non esset a Deo*³⁰. Arnold, będąc zwolennikiem eschatologicznej interpretacji Pisma Świętego, krytykował biblijną interpretację Tomasza z Akwinu i jego uczniów, która wychodząc od interpretacji wyrazowej, dochodziła do odkrycia sensu duchowego. Według Katalończyka tomiści, stosując tę właśnie egzegezę, zniszczyli ciągłość pomiędzy Biblią a historią³¹.

W odróżnieniu od dominikanów Arnold oparł swoją egzegezę na interpretacji alegorycznej, czyniąc z niej prawdziwe pryncypium hermeneutyczne. Jednocześnie zdawał sobie doskonale sprawę ze słabości tego typu interpretacji. Alegoryczna interpretacja Biblii mogła go doprowadzić do błędnych wniosków i dwuznacznych rozwiązań³².

Jednocześnie należy podkreślić, że odczytanie Biblii w perspektywie eschatologicznej ukazało specyficzny sposób pojmowania przez Katalończyka Bożego objawienia i historii. Uważał on bowiem, że objawienia nie można zamknąć w przeszłości. Objawienie, które nastąpiło w jednym momencie czasu, byłoby sprzeczne z pryncypium hermeneutycznym, według którego Bóg nie czyni niczego niepotrzebnie³³. Bóg nadaje sens i znaczenie każdej epoce i jej problemom, które pojawiają się w historii dla poznania końca czasów. Dlatego, aby odkryć sens historii, należy odczytywać Biblię w sposób alegoryczny. Dlaczego? Ponieważ jest ona księga zakrytą gdy chodzi o przewidywanie przyszłości³⁴.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, 113.

³² Tamże.

³³ Tamże, 114.

³⁴ Tamże.

Biorąc pod uwagę fakt, że Bóg objawia się w historii i poprzez historię, Arnold akceptował różnego typu objawienia prywatne, doświadczenia mistyczne, które miały miejsce się po Chrystusie. Katalończyk stawiał je na równi z powagą ksiąg Pisma Świętego³⁵. Co więcej, uważał, że Biblia potrzebuje objawień pozabiblijnych, pozakanonicznych, które dokonały się po Chrystusie, ponieważ były kontynuacją opowiadań biblijnych, opisujących aktywność Boga w historii³⁶.

Wpływ idei Joachima z Fiore na interpretację Pisma Świętego przez Arnolda z Villanova

Arnold nie stworzył własnego systemu egzegezy, lecz będąc pod silnym wpływem franciszkanów-duchaczy, wykorzystał sposób interpretacji Pisma ich mistrza, to znaczy Joachima z Fiore. Opat z Kalabrii twierdził, że specyficzny sposób rozumienia, odczytywania Pisma otrzymał w darze od Boga (*spiritus intelligentiae*), podobnie jak prorokom udzielał daru proroctwa. Dokonując refleksji nad Apokalipsą św. Jana, Joachim z Fiore odnalazł w niej klucz hermeneutyczny, który pozwalał spojrzeć na całą historię ludzkości: wydarzenia minione, teraźniejsze i przyszłe³⁷. Jak zauważa Jan Grzeszczak, znawca spuścizny literackiej Joachima z Fiore, Apokalipsa stała się dla opata z Kalabrii zwierciadłem i paradygmatem wszystkich wydarzeń historii³⁸. Pomędzy Pismem Świętym a historią istnieje szczególne powiązanie. Posługując się paralelami dostrzeżonymi pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, Joachim dostrzegł zarówno sens duchowy, jak i realizację, urzeczywistnienie historyczne³⁹. Apokalipsa stała się dla niego punktem docelowym realizacji historii ludzkości. Opierając się na interpretacji duchowej Pisma Świętego, Kalabryjczyk ukazał dynamiczną koncepcję dziejów, wyznaczając trzy epoki: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dokonując dalszej refleksji nad strukturą Apokalipsy, Joachim interpretował historię,

³⁵ Tamże, 113.

³⁶ Tamże.

³⁷ J. Grzeszczak, *Dall'età dello Spirito Santo al New Age. Gioacchino da Fiore nella nuova religiosità*, Poznań 2008, 53.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, 55.

przypisując pierwszym pięciu częściom księgi specyficzne *ordines*, którymi są: apostołowie, męczennicy, doktorzy, dziewice i *viri spirituales* (mnisi)⁴⁰. Apostołowie i męczennicy reprezentowali pierwszy okres Kościoła aż do Konstantyna Wielkiego. Doktorzy i dziewice żyli w okresie od Konstantyna do Karola Martela. Natomiast okres od Karola Martela do czasów Joachima wyznaczali mnisi i duchowni, co według Joachima zapowiadało nadejście wielkich prześladowań i końca czasów⁴¹. W tym kontekście liczba 1260 (oznaczająca w Apokalipsie dni spędzone przez Niewiastę na pustyni) otrzymała znaczenie historyczne. Franciszkanie, którzy przejęli tę właśnie doktrynę, uznali rok 1260 za datę rozpoczęcia prześladowań, którym towarzyszyć będzie pojawienie się Antychrysta⁴².

Wspomniany sposób interpretacji Pisma Świętego ukazuje nam, że w średniowieczu istniała specyficzna teologia dziejów, która jako punkt wyjścia brała rzeczywistość eschatologiczną. W takim ujęciu pierwsze przyjście Chrystusa było interpretowane jako początek końca czasów. Wraz z Chrystusem koniec zaczynał rozświetlać historię. W tym kontekście odkupienie polegało „na zainicjowaniu końca, podczas gdy historia podąża jakby *per nefas* jeszcze przez jakiś czas, doprowadzając stare *aevum* tego świata do jego własnego końca”⁴³.

Zarysowana koncepcja teologii dziejów oraz obecność i znaczący wpływ doktryny Joachima z Fiore na refleksję teologiczną w wiekach średnich pozwalają nam lepiej zrozumieć idee wyrażone przez Arnolda z Villanova. Jednocześnie należy stwierdzić, że Katalończyk nie przejął do końca idei XII-wiecznego opata, lecz zaproponował własne, niestety bardzo prymitywne rozwiązanie, które musi budzić nasz sprzeciw.

Doświadczenie mistyczne a Pismo Święte według Arnolda z Villanova

Aby Pismo Święte mogło być zrozumiałe, aby odnosiło się nie tylko do przeszłości, ale i do terażniejszości, należało je skonfrontować

⁴⁰ J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do historii dziejów*, Poznań 2006, 161.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, 118.

⁴³ J. Ratzinger, *San Bonaventura: la teologia della storia*, Firenze 1991, 210–211.

z doświadczeniem mistycznym świętych⁴⁴. Pismo Święte było niczym zwierciadło, w którym odbijały się objawienia prywatne świętych⁴⁵. Ten sposób odczytania Pisma Świętego został określony przez współczesnego historyka Claudia Leonardiego mianem *autocommittenza agiografica*, która polegała na podporządkowaniu Pisma Świętego hagiografii, a ściślej doświadczeniu mistycznemu⁴⁶. Arnold zaproponował swoistą hermeneutykę: odczytywanie Pisma Świętego poprzez pryzmat objawień prywatnych⁴⁷. Arnold był przekonany o zgodności tego typu wydarzeń z Biblią, co więcej, uważając własne objawienia prywatne za prawdziwe, traktował je na równi z księgami Pisma Świętego. Ponieważ Biblię cechowało wiele znaczeń, dlatego gwarantem wydobycia prawdziwego sensu było odczytanie poszczególnych tekstów w świetle doświadczenia mistycznego.

Doświadczenie mistyczne a polityka

Budząca wątpliwości interpretacja Biblii przekładała się na politykę. W dziele *Interpretatio facta de visionibus in somniis* Arnold, opierając się na informacjach uzyskanych od króla Fryderyka III, donosił między innymi, że król podczas snów miewał wizje swojej zmarłej matki⁴⁸. Podczas jednej z nich matka miałaby skierować do niego następujące słowa: *Filii mi, do tibi benedictionem meam ut veritati omnino studeas deservire*. Chociaż król zdawał sobie sprawę, że przesłanie należy interpretować w sensie duchowym, to jednak nie był w stanie uchwycić jego znaczenia. Zaistniałą sytuację wykorzystał Arnold, który w oparciu o wypracowane przez siebie kryteria przekonał króla o autentyczności objawień, a nawet okrzyknął króla wizjonerem. Kiedy okazało się, że także rodzony brat Fryderyka Jakub II, król Aragonii, miewał wizje zmarłego ojca, Arnold nie miał żadnych wątpliwości. Sens przesłań był dla niego jednoznaczny: bracia muszą zreformować swoje królestwa w oparciu o prawo Ewangelii⁴⁹.

⁴⁴ F. Santi, *La vision de la fin des temps chez Arnaud de Villeneuve...*, dz. cyt., 115.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. C. Leonardi, *L'esegesi biblica come problema storico*, [w:] B. Smalley, *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1976, viii-ix.

⁴⁷ F. Santi, *La vision de la fin des temps chez Arnaud de Villeneuve...*, dz. cyt., 115.

⁴⁸ Tamże, 117.

⁴⁹ Tamże.

Katałoński lekarz, wykorzystując posiadaną wiedzę, będąc zaproszony na posiedzenie konsystorza, publicznie oświadczył, że Fryderyk III i Jakub II mają objawienia prywatne i chcą zreformować królestwo po chrześcijańsku⁵⁰.

Po usłyszeniu takiej nowiny prokurator papieski napisał list do króla Jakuba II, informując go o treści przemówienia Arnolda z Villanova. Król, pragnąc upewnić się, czy rzeczywiście Arnold skompromitował go w oczach dworu papieskiego, napisał list do papieża⁵¹. Niestety papież potwierdził informacje przekazane przez prokuratora papieskiego. Król wpadł w furję. Arnold, dowiedziawszy się o tym i chcąc ocalić własną skórę, przetłumaczył na język kataloński swój dyskurs wygłoszony przed konsystorzem. Nie przetłumaczył jednakże całego wystąpienia, lecz jedynie wybrane fragmenty, które zawierały bardzo ogólnikowe informacje. Przybywszy do królestwa Sycylii, próbował przekonać króla, że przetłumaczony przez niego tekst zawiera integralne i autentyczne wystąpienie przed Klemensem V⁵². Katalończyk usiłował przekonać króla, że objawienia prywatne, które miewał, były autentyczne, ponieważ były one zgodne z wizją proroka Daniela, natomiast wizja proroka Daniela była prawdziwa, ponieważ była zgodna z wizjami króla⁵³. Jednakże ani król, ani papież nie zaakceptowali wyjaśnień Arnolda.

Zakończenie

Przedstawiona charakterystyka egzegezy Arnolda z Villanova ukazuje nie tylko jeden z nurtów interpretacji Pisma Świętego obecnych w XIV wieku, lecz również specyficzną teologię historii⁵⁴. Punktem jej wyjścia było pojęcie eschatonu, które jako rzeczywistość teandryczna, odwiecznie zrealizowana i spełniona, objawiała się w swojej realizacji w historii w stopniu coraz to pełniejszym i kompletnym⁵⁵. Tego typu perspektywa usiłowała podkreślić prymat i inicjatywę Boga działającego

⁵⁰ Tamże, 118.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, 119.

⁵⁴ Tamże, 121.

⁵⁵ C. Leonardi, *L'esegesi biblica come problema storico*, art. cyt., ix.

w historii. Taką właśnie egzegezę reprezentował Arnold z Villanova, który, nawiązując do pism Joachima z Fiore, traktował Biblię jako narzędzie poznania historycznego. Pismo Święte interpretowane alegorycznie ukazywało sens nie tylko wydarzeń minionych bądź teraźniejszych, lecz również tych, które miały nadejść.

Jednocześnie Biblia, aby mogła być nadal aktualna, potrzebowała cudów i objawień ukazujących nadzwyczajne interwencje Boże w historii. Bez cudów i doświadczeń mistycznych Pismo Święte traciłoby swoje znaczenie. W jednym ze swoich dzieł Arnold napisał: „Każdemu doświadczeniu przypisana jest odpowiednia forma interpretacji: geografia potrzebuje map, literatura słów, a matematyka – cyfr. Natomiast teologia potrzebuje objawień i świętych”⁵⁶.

Dokonana prezentacja jest próbą przybliżenia postaci kontrowersyjnej i niezwykle barwnej, domorosłego teologa zafascynowanego duchowością franciszkańskich spirytuałów, który usiłował szerzyć idee o nieuchronnie zbliżającym się końcu świata, przez co jego nazwisko jest wymieniane w podręcznikach historii teologii. Zaprezentowana postać katalońskiego lekarza ukazuje, że historia teologii to nie tylko katalog wielkich i sławnych myślicieli. Wydobywane z zapomnienia, słabo znane do tej pory postaci pozwalają jeszcze lepiej dostrzec wielkość prawdziwych teologów epoki.

Poznań

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ OP

Słowa kluczowe

Arnold z Villanova, Biblia, egzegeza, historia teologii, herezja, polityka, mistyka, eschaton

Summary

Theology of Arnold of Villanova: between Bible and politics

Biblical interpretation of Arnold of Villanova manifests us not only a specific and particular current of exegesis within 14th century. He emphasised the idea of eschaton fulfilled, manifested through the history more and more clear and perfect. His exegesis, based on Joachim de Fiore's work presented the Bible as an instrument of the

⁵⁶ F. Santi, *La vision de la fin des temps chez Arnaud de Villeneuve...*, dz. cyt., 122.

historical knowledge. The Bible, interpreted in allegorical perspective, manifested the meaning of the events pasted and presents and future.

In order that Bible could be always actual, it required miracles and apparitions, which would support and manifest extraordinary divine interventions within the history of the world. In Arnold's opinion, the Bible, without miracles and mystical experiences, could lost its own meaning.

Arnold of Villanova, being inspired by the Franciscan spiritual movement, strived to evidence the ideas of the nearness of the end of the world. Even if he was not an eminent theologian, he impressed and inspired his epoch. Therefore his name is mentioned by the manuals of the history of theology.

Keywords

Arnold of Villanova, Bible, exegesis, history of theology, heresy, politics, mysticism, eschaton

KS. JACEK STEFAŃSKI

Ukrzyżowany czy Zmartwychwstały? Przemyślenia biblijno-liturgiczne o roli i miejscu krzyża w prezbiterium

W kontaktach z protestantami można się spotkać z pytaniem, dlaczego w świątyniach katolickich widzi się tak często wizerunek Chrystusa na krzyżu. Przecież Chrystus zmartwychwstał, On żyje, a więc krzyż powinien być pusty. Co prawda nie byłoby zmartwychwstania bez ukrzyżowania, jednakże – jak podkreślają protestanci – ukrzyżowanie nie było końcem życia Jezusa, lecz zwycięstwem uwidocznionym ostatecznie przez Jego zmartwychwstanie. Z tego powodu w większości protestanckich świątyń można zobaczyć pusty krzyż bez wizerunku Chrystusa ukrzyżowanego. Protestanci dodają nawet, że dobrym komentarzem do obecności pustego krzyża w świątyni są słowa św. Pawła: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. [...] Skoro umarli nie zmartwychwstają, przeciwko Bogu świadczyliśmy, że z martwych wskrzesił Chrystusa. Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach. [...] Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15, 14–20). W związku z tym – twierdzą protestanci – pusty krzyż w świątyni jest najwłaściwszym znakiem zmartwychwstania Chrystusa.

Nie ma wątpliwości, że powyższe słowa św. Pawła są jednoznaczne: bez zmartwychwstania Chrystusa nasza wiara i nadzieja tracą sens i wówczas chrześcijaństwo przekształca się w nostalgiczną opowieść. Jak więc odpowiedzieć na protestancki zarzut, że katolicy zatrzymali

się ponoć w swoich świątyniach na śmierci Jezusa, a zapomnieli o Jego zmartwychwstaniu, skoro w katolickich kościołach Pan Jezus n a d a l awisi na krzyżu?

Ta kwestia staje się dla nas jeszcze bardziej istotna, ponieważ w ostatnich latach w katolickich świątyniach można się czasami spotkać ze zjawiskiem, które w pewnym sensie wiąże się z powyższym zarzutem lub problemem przedstawionym przez protestantów. Bywa bowiem, że w kościołach i kaplicach katolickich wizerunek Chrystusa ukrzyżowanego jest zastąpiony wizerunkiem Chrystusa zmartwychwstałego. W niektórych przypadkach jest to zmartwychwstały Chrystus na krzyżu, a w innych jest to jedynie figura zmartwychwstałego z wyciągniętymi rękami przypominającymi ukrzyżowanie. Wizerunki tego rodzaju są motywowane teologicznym spostrzeżeniem, że śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa to jedna rzeczywistość paschalna, której nie da się rozdzielić, a najlepszym artystycznym jej ukazaniem jest wizerunek Chrystusa zmartwychwstałego w chwale, triumfującego z krzyża lub bez niego¹. Tłumaczy się też, że w ten sposób bardziej wymownie można pokazać współczesnemu człowiekowi, iż krzyż nie jest porażką, lecz zwycięstwem.

Zapewne to teologiczne spostrzeżenie jest trafne i wiąże się ze wspomnianymi wcześniej słowami św. Pawła (1 Kor 15, 14–20). Trzeba jednak pamiętać, że w Kościele katolickim wszystko, co dotyczy liturgii i świątyni, jest uregulowane przepisami. *Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego* podaje, że „na ołtarzu lub w jego pobliżu ma się znajdować krzyż z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego” – „Item super altare vel prope ipsum habeatur crux, cum effigie Christi crucifixi” (117). Kolejne zdanie w polskim tłumaczeniu brzmi następująco: „Świeczniki i krzyż można też wnieść w procesji na wejście”. O dziwo, nie jest to pełne tłumaczenie zdania, które w łacińskim oryginale brzmi: „Candelabra autem et crux effigie Christi crucifixi ornata in processione ad introitum afferri possunt” (117). Polskie tłumaczenie opuszcza słowa „z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego”.

Dalej *Ogólne wprowadzenie...* wskazuje, że „przyniesiony w procesji krzyż z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego można ustawić obok ołtarza, aby pełnił funkcję krzyża ołtarzowego, który

¹ Na temat jedności krzyża i zmartwychwstania jako *Pascha Domini* por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 151.

winien być tylko jeden” (122) – „*CruX effigie Christi crucifixi ornata et in processione delata, iuxta altare erigi potest ut fiat crux altaris, quae una tantum esse debet, secus reponatur*”. W innym odniesieniu do krzyża w *Ogólnym wprowadzeniu...* czytamy, że „na ołtarzu lub obok niego należy umieścić krzyż z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego dobrze widoczny dla zgromadzonych wiernych. Wypada pozostawić ten krzyż przy ołtarzu także poza czasem sprawowania liturgii, aby przypominał wiernym zbawczą mękę Pana” – „*Item super altare vel prope ipsum crux, cum effigie Christi crucifixi, habeatur, quae a populo congregato bene conspiciatur. Expedi ut huiusmodi crux, ad salutiferam Domini passionem in mentem fidelium revocandam, etiam extra celebrationes liturgicas prope altare permaneat*” (308). W tym miejscu znamienne są słowa: „aby przypominał wiernym zbawczą mękę Pana”. Jest to wyraźne odniesienie do istoty ofiary Chrystusa na krzyżu, która zostaje uobecniona w każdej mszy świętej.

Wczytując się w powyższe liturgiczne przepisy, ktoś mógłby zwrócić uwagę, że dotyczą one tylko krzyża ołtarzowego. Niemniej jednak tu właśnie pojawia się problem. Zdarza się bowiem, że w prezbiteriach nie ma ani krzyża ołtarzowego, ani krzyża procesjonalnego². Nie chodzi o to, że nie można umieścić w prezbiterium dodatkowego wizerunku krzyża z Chrystusem zmartwychwstałym, czy to w postaci ikony (nawet na ścianie), czy w innej formie. Chodzi o to, że w prezbiterium powinien być wyraźnie obecny – przede wszystkim – wizerunek Chrystusa ukrzyżowanego³. Zgodnie z przepisami *Ogólnego wprowadzenia...* należy umieścić krzyż, który ma przypomnieć wiernym zbawczą mękę Pana.

Z czego więc wynikają te liturgiczne przepisy dotyczące krzyża przypominającego ludowi Bożemu mękę Pańską? Jakie jest ich uzasadnienie? Okazuje się, że uzasadnienie tych przepisów jest biblijne. Często przywoływany przez protestantów wcześniej wspomniany tekst 1 Kor 15, 14–20 należy zrozumieć w szerszym kontekście słów św. Pawła w innych miejscach. Mianowicie: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą

² Jest to zjawisko, z którym można się spotkać zwłaszcza w kaplicach.

³ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 77.

Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 23–24); „Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2, 2); „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (Ga 6, 14).

Zwróćmy uwagę, że słowa św. Pawła odnoszą się do głoszenia i poznania Chrystusa ukrzyżowanego oraz do chluby z Jego krzyża. To właśnie w tym kontekście trzeba dodać, że istotą mszy świętej jest ofiara Chrystusa na krzyżu⁴. Krzyż bez Chrystusa staje się abstrakcją, bo samo ukrzyżowanie z punktu widzenia historycznego nie jest czymś wyjątkowym – wiele osób poniosło śmierć na krzyżu⁵. To natomiast, że Bóg wybrał tę haniebną formę śmierci dla swojego Syna, który z kolei dobrowolnie przyjął ten rodzaj śmierci, stanowi dla nas najpiękniejsze świadectwo miłości Boga do człowieka⁶. Bóg bowiem nie tylko przyszedł na świat, nie tylko umarł, ale oddał za nas życie. Zatem wizerunek Chrystusa ukrzyżowanego w prezbiterium, zwłaszcza tam, gdzie najświętsza ofiara Golgoty zostaje uobecniona dzień w dzień, uświadamia każdemu, że nie można oskarżyć Boga, iż nie rozumie ludzi w ich codziennym cierpieniu. Bóg zrozumiał człowieka do końca, bo do końca go umiłował – aż do krzyża. Poza tym w najświętszej ofierze mszy świętej Bóg daje nam siłę, abyśmy mogli odpowiedzieć na każde wezwanie i podjąć wszelkie zmaganie dla Jezusa, bo żadne cierpienie nie jest czymś bezsensownym dopóty, dopóki jest ono rozważane w świetle krzyża, na którym wisi Chrystus. Św. Paweł podkreśla: „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 19–20). To właśnie krzyż w świetle Eucharystii oraz Eucharystia w świetle krzyża ciągle przypominają, że wszystko, co się dzieje w naszym życiu, nie tylko można, ale trzeba rozważyć w odnie-

⁴ Por. Jan Paweł II, list apost. *Dominicae cenae*, 9; J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 116.

⁵ Por. M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World, and the Folly of the Message of the Cross*, London 1986, s. 22–63, 86–87.

⁶ Por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001, s. 138; J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, *Mary: The Church at the Source*, San Francisco 2005, s. 77.

sieniu do Boga, który wyprowadza dobro nawet z największego zła⁷. Ta prawda nie zostaje w pełni oddana, jeżeli w prezbiterium miałyby się znajdować jedynie wizerunek pustego krzyża lub wizerunek Chrystusa w chwale bez odniesienia do Jego męki – na krzyżu lub bez krzyża. Syn Boży nie szedł na skróty – do chwały zmartwychwstania doszedł przez mękę, a brak odniesienia do tej męki sprawia wrażenie, że nie do końca solidaryzował się z człowiekiem.

Św. Edyta Stein stwierdziła, że „nieustannie trwająca ofiara Chrystusa na krzyżu, na Mszy świętej oraz w wieczystej chwale nieba może być rozumiana jako jeden akt wielkiego dziękczynienia, czyli jako Eucharystia”⁸. Inaczej mówiąc, Chrystus na krzyżu stanowi stały punkt odniesienia dla tego wszystkiego, co dzieje się na ołtarzu Pańskim. W tym świetle należy też zrozumieć zarządzenie Ojca świętego Benedykta XVI, aby na wszystkich papieskich mszach świętych znajdował się na ołtarzu krzyż z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego⁹. Taki ołtarzowy krzyż jest ważny nie tylko dla ludu Bożego, który bierze udział w liturgii, ale również dla celebransa. To zwłaszcza kapłan sprawujący najświętszą ofiarę ma pamiętać, czym – na pierwszym miejscu – jest msza święta: najświętszą ofiarą złożoną w Wielki Piątek jako dzieło naszego odkupienia. Godne podkreślenia jest to, że już Jan Paweł II zwrócił uwagę na niepokojący fenomen polegający na tym, iż „czasami spotyka się bardzo ograniczone rozumienie tajemnicy Eucharystii. Ogołocona z jej wymiaru ofiarniczego, jest przeżywana w sposób nie wykraczający poza sens i znaczenie zwykłego braterskiego spotkania”¹⁰. Jest to niewątpliwie wynik wpływu protestantyzmu na zachodzie. Istnieje niebezpieczeństwo, że wpływ ten wkraść się może nawet do Kościoła katolickiego. Dlatego też krzyż z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego (szczególnie na oł-

⁷ Por. K. Rahner, *Spiritual writings*, ed. by P. Endean, Maryknoll 2004, s. 75.

⁸ E. Stein, *Essential Writings*, selected with an introduction by J. Sullivan, Maryknoll 2002, s. 46.

⁹ Biuro Cereemonii Papieskich wydało uzasadniający komunikat w tej sprawie pt. *The Crucifix at the Center of the Altar*, www.vatican.va/news_services/liturgy/details/ns_lit_doc_20091117_crocifisso_en.html [5.10.2010]. Długo przed wyborem na Stolicę Piotrową kard. Ratzinger nazwał priorytetem przywrócenie właściwego znaczenia krzyża w tradycji chrześcijańskiej oraz liturgii; por. J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, Kraków 2006, s. 138.

¹⁰ Jan Paweł II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 10.

tarzu, na którym jest sprawowana Eucharystia) ma ciągle przypominać, że msza święta jest więcej niż spotkaniem, na którym lud Boży gromadzi się, aby uwielbiać Boga. To prawda, że każda Eucharystia ma wymiar wspólnotowy na poziomie horyzontalnym, czyli międzyludzkim, jednak wymiar ten nie jest istotą Eucharystii. Msza święta to przede wszystkim spotkanie Boga z człowiekiem i tak też należy ją przeżywać, zachowując liturgiczne sacrum, kierujące nasz umysł ku liturgii niebiańskiej.

Niestety, to spotkanie Boga z człowiekiem podczas sprawowania Eucharystii nie zawsze jest odpowiednio przeżywane przez kapłana sprawującego mszę świętą. Można się czasami spotkać z błędną praktyką polegającą na tym, że celebrans w czasie modlitwy przy ołtarzu nawiązuje kontakt wzrokowy z wiernymi. Należy zauważyć, że modlitwa mszalna jest zawsze skierowana do Boga Ojca, a nie do ludu Bożego. Kapłan, odmawiając tę modlitwę i jednocześnie nawiązując kontakt wzrokowy z wiernymi w zwyczajnej formie mszy świętej *versus populum* stwarza wrażenie, że nie wie, co czyni. Jest to błędna postawa z punktu widzenia liturgicznego i teologicznego¹¹. Prowadzi ona do złych konsekwencji duszpasterskich, ponieważ w takiej sytuacji – kiedy to właśnie swoim skupieniem kapłan ma świadczyć o tajemnicy rozgrywającej się podczas najświętszej ofiary sprawowanej na ołtarzu, szczególnie w zwyczajnej formie mszy świętej – odnosi się wrażenie, że on wcale nie przeżywa tego świętego obrzędu jako spotkania z Bogiem, lecz jako dialog z wiernymi. Podczas liturgii mszalne są części wymagające bezpośredniego zwrócenia się do ludu (pozdrowienie, wprowadzenie do prefacji, błogosławieństwo itd.), ale w tych przypadkach jest jasne dla wszystkich, że liturgia przewiduje zwrócenie się kapłana do ludu, a nie do Boga¹². Dlatego też, jeśli celebrans podczas modlitwy eucharystycznej, jak również podczas innych modlitw mszalnych skierowanych do Boga, modli się i jednocześnie wpatruje się w lud Boży, daje do zrozumienia, że to, co się dzieje przy ołtarzu, jest mu obce. A jeżeli to, co się dzieje przy ołtarzu, jest mu obce, to znaczy, że nie ma świadomości, iż występuje przy ołtarzu *in persona Christi*. W związku z tym, słowa Ojca świętego

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Święto wiary...*, dz. cyt., s. 138.

¹² Ta jasność wynika z treści liturgicznego tekstu („Pan z wami” itd.) oraz z rubryki („Potem kapłan zwraca się do ludu i rozkładając ręce, pozdrawia go, mówiąc” itd.).

Benedykta XVI na temat konieczności identyfikacji kapłana z jego posługą są jak najbardziej trafne¹³.

Papież Benedykt XVI w niedawno napisanym wprowadzeniu do zbioru wszystkich swoich dzieł podkreślił między innymi, że idea, według której kapłan ma patrzeć na wiernych, a wierni na niego podczas modlitwy była obca chrześcijaństwu od samego początku, ponieważ w trakcie odmawiania modlitw liturgicznych kapłan nigdy nie był zwrócony do ludu, a lud nigdy nie był zwrócony do kapłana. Kapłan wraz z wiernymi byli zawsze zwróceny w tę samą stronę, czyli ku Bogu. W tym kontekście Benedykt XVI, nawiązując do kwestii umiejscowienia krzyża na ołtarzu, podkreśla, że krzyż na środku ołtarza jako punkt odniesienia sprawia, iż podczas modlitwy ani kapłan nie patrzy na ludzi, ani ludzie nie patrzą na kapłana. Lud Boży i kapłan dają się prowadzić w stronę Tego, do którego wszyscy mają się modlić¹⁴. Wówczas kapłan i wierni nie adorują siebie nawzajem, lecz angażują się w modlitwę skierowaną do Boga, a pomocą w tym celu jest właśnie krzyż na środku ołtarza. W związku z tym słowa św. Pawła do Galatów mogą służyć jako ostrzeżenie, abyśmy nie stracili właściwego kierunku modlitwy: „O, nierozumni Galaci! Któż was urzekł, was, przed których oczami nakreślono obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego?” (Ga 3, 1).

Jest jeszcze jedna kwestia, która może wzbudzić wątpliwość co do obecności krzyża i jego miejsca w prezbiterium kościoła lub kaplicy. Skoro krzyż – zwłaszcza z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego – podkreśla ofiarniczy aspekt mszy świętej, to jednak pozostaje pytanie, czy jest coś w prezbiterium, co wskazałoby na zmartwychwstanie Chrystusa? Bądź co bądź prawda o zmartwychwstaniu musi być jasno odczytana w prezbiterium, inaczej pozostalibyśmy – jak to określają protestanci – pogrążeni w smutku Wielkiego Piątku bez nadziei Wielkiej Niedzieli.

W odpowiedzi trzeba zwrócić uwagę na dwie kwestie. Pierwsza to fakt, że msza święta sama w sobie zawiera liczne odniesienia do zmartwychwstania Chrystusa. Między innymi można byłoby tu wskazać na wyznanie wiary, poszczególne prefacje mszalne, a zwłaszcza modlitwy eucharysty-

¹³ Por. Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji dies natalis św. proboszcza z Ars*, 16 czerwca 2009.

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, t. 11: *Theologie der Liturgie*, Freiburg 2008, s. 7. Wprowadzenie Benedykta XVI do tego 16-tomowego dzieła nosi datę 29 czerwca 2008.

styczne, gdzie w polskim mszale są cztery aklamacje po przeistoczeniu do wyboru przez celebransa, na które każda z czterech możliwych odpowiedzi ludu nawiązuje do zmartwychwstania¹⁵. Nie można pominąć faktu, że w tych czterech odpowiedziach są również zawarte odniesienia do ofiary Chrystusa na krzyżu¹⁶. Poza tymi przypadkami każda modlitwa eucharystyczna ma dodatkowe odniesienia do śmierci krzyżowej i do zmartwychwstania Chrystusa¹⁷. Te wszystkie przypadki są liturgicznym potwierdzeniem faktu, że ukazanie ukrzyżowania i męki Chrystusa „nie zasłania” Jego zmartwychwstania. Z tej racji pod względem wizualnym nie można byłoby też powiedzieć, że umieszczenie krzyża z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego na ołtarzu – zwłaszcza podczas sprawowania mszy świętej – pomniejsza znaczenie zmartwychwstania Pana. W końcu tak jak wizerunek Chrystusa ukrzyżowanego nie może stonować faktu Jego zmartwychwstania, tak też krzyż na ołtarzu nie przeszkadza w sprawowaniu Eucharystii, nawet jeżeli miałyby się znajdować na środku ołtarza między celebransem a ludem uczestniczącym

¹⁵ W trzech przypadkach to nawiązanie do zmartwychwstania jest bezpośrednie: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”; „Panie, Ty nas wybawiłeś przez krzyż i zmartwychwstanie swoje, Ty jesteś Zbawicielem świata”; „Chrystus umarł, Chrystus zmartwychwstał, Chrystus powróci”. W jednym przypadku nawiązanie do zmartwychwstania jest pośrednie: „Ile razy ten chleb spożywamy i pijemy z tego kielicha, głosimy śmierć Twoją, Panie, oczekując Twego przyjścia w chwale”.

¹⁶ W jednym z tych przypadków to odniesienie jest bezpośrednie: „Panie, Ty nas wybawiłeś przez krzyż i zmartwychwstanie swoje”. W pozostałych przypadkach odniesienie jest pośrednie: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu”; Chrystus umarł, Chrystus zmartwychwstał”; „Ile razy ten chleb spożywamy i pijemy z tego kielicha, głosimy śmierć Twoją, Panie”.

¹⁷ „Wspominając błogosławioną mękę, zmartwychwstanie oraz chwalebne wniebowstąpienie Twojego Syna” (I modlitwa eucharystyczna); „Wspominając śmierć i zmartwychwstanie Twojego Syna” (II modlitwa eucharystyczna); „Wspominając, Boże, zbawczą mękę Twojego Syna, jak również cudowne Jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie” (III modlitwa eucharystyczna); „Wspominamy śmierć Chrystusa i Jego zstąpienie do otchłani, wyznajemy Jego zmartwychwstanie” (IV modlitwa eucharystyczna); „Ty sprawiłeś, że Jezus Chrystus, Twój Syn, przez mękę i krzyż wszedł do chwały zmartwychwstania” (V modlitwa eucharystyczna); „Obchodząc pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Twojego Syna” (I modlitwa eucharystyczna o tajemnicy pojednania); „Obchodząc pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Twojego Syna” (II modlitwa eucharystyczna o tajemnicy pojednania).

w mszy świętej sprawowanej w formie zwyczajnej¹⁸. Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały jest jednym i tym samym Chrystusem, którego lud Boży przyjmuje w czasie Eucharystii w komunii świętej, to On staje się obecny na ołtarzu po słowach konsekracji¹⁹.

Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego przypomina, że „w ziemskiej liturgii Kościół przeżywa przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej sprawowanej w świętym mieście, Jeruzalem, do którego pielgrzymuje, gdzie Chrystus zasiada po prawicy Boga. Wspomina też ze czcią świętych i spodziewa się, że będzie mieć jakiś udział w ich społeczności” (318)²⁰. Wymowne potwierdzenie tego faktu znajdujemy w piątym rozdziale Apokalipsy, gdzie św. Jan Apostoł opisuje liturgię niebiańską. Należy zauważyć, że w centrum tej liturgii widać żywego Baranka, „jakby zabitego” – ὢς ἐσφαγμένον (5, 6). Słowa „jakby zabitego” podkreślają, że ów Baranek to nie tylko Chrystus zmartwychwstały, lecz również Chrystus ukrzyżowany. Jeżeli chodziłoby jedynie o podkreślenie obecności Chrystusa zmartwychwstałego w centrum liturgii niebiańskiej, to wówczas słowa „jakby zabitego” nie byłyby konieczne w tym miejscu. Te jednak odnoszą się do Chrystusa,

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 77: „Do prawdziwie absurdalnych zjawisk ostatnich dziesięcioleci zaliczam fakt, że krzyż jest odstawiany na bok, aby nie zasłaniał kapłana. Czy krzyż przeszkadza Eucharystii? Czy kapłan jest ważniejszy od Chrystusa?”; por. J. Ratzinger, *Święto wiary...*, dz. cyt., s. 139. Z punktu widzenia praktycznego można korzystać z tak zwanego dwustronnego krzyża ołtarzowego, na którym z jednej i drugiej strony jest figura Chrystusa ukrzyżowanego. W ten sposób celebrans odprawiający mszę świętą w zwyczajnej formie *versus populum* ma przed sobą wizerunek Chrystusa ukrzyżowanego, a wierni, patrząc na ołtarz, również mają przed sobą ten sam wizerunek. Rzecz jasna, że w nadzwyczajnej formie mszy świętej wystarczy jednostronny krzyż ołtarzowy, ponieważ tu celebrans oraz lud Boży są zwróceny w tym samym kierunku.

¹⁹ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na sposób udzielania komunii świętej w nadzwyczajnej formie mszy świętej. Kapłan, podchodząc do każdej osoby klęczącej i oczekującej przyjęcia komunii świętej, czyni znak krzyża każdą konsekrowaną hostią, zanim ją poda. Ten gest potwierdza, że krzyż i zmartwychwstanie są jedną rzeczywistością paschalną. Osoba przystępująca do komunii świętej przyjmuje zmartwychwstałego Chrystusa, który żyje, mimo że oddał życie. Poza tym sam celebrans sprawujący mszę świętą w nadzwyczajnej formie, zanim spożywa Ciało Pańskie i Krew Pańską, też czyni znak krzyża: najpierw konsekrowaną hostią, a po jej spożyciu kielichem, w którym znajduje się Krew Pańska.

²⁰ Por. Jan Paweł II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 19.

który żyje, ale jednocześnie pojawia się podczas niebiańskiej liturgii jako Ten, który wisi na krzyżu, bo jest „jakby zabity”. Wydaje się, że właśnie ta rzeczywistość zostaje w pełni i jasno ukazana, gdy krzyż z ukrzyżowanym Panem znajduje się na środku ołtarza, podczas gdy ten sam Chrystus – żywy Baranek „jakby zabity” – staje się obecny na tym ołtarzu w czasie przeistoczenia.

Drugą kwestią dotyczącą podkreślenia w prezbiterium faktu Chrystusowego zmartwychwstania jest ważne spostrzeżenie, że zmartwychwstanie Jezusa jest akcentowane w katolickiej świątyni nie tylko w trakcie sprawowanej Eucharystii, lecz również poza mszą świętą dzięki obecności Chrystusa w tabernakulum. Ikona lub obraz zmartwychwstałego Pana w prezbiterium jest czymś pięknym, przypominającym nam wszystkim, że Jezus zmartwychwstał i żyje, natomiast najważniejsze miejsce w Kościele, które uświadamia osobom wchodzącym do świątyni, iż Chrystus zmartwychwstał i żyje, to właśnie tabernakulum. Tam jest zmartwychwstały Pan. Jego obecność w tabernakulum potwierdza, że śmierć została pokonana raz na zawsze, śmierć nie ma już ostatniego słowa, bo „gdzież jest, o śmierci twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień”? (1 Kor 15, 55).

W tym kontekście należy też określić jako błędne przekonanie, że tabernakulum musi być z boku, a nie na środku prezbiterium, aby skupienie ludu Bożego było lepiej skierowane ku ołtarzowi. Według przepisów tabernakulum może być umieszczone „na środku ołtarza wielkiego lub bocznego, ale naprawdę okazałego”²¹. W wielu nowych kościołach i kaplicach środkowe miejsce w prezbiterium jest zarezerwowane dla głównego celebransa²². Czy taka praktyka nie wynika przypadkiem z błędnego

²¹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, instrukcja *Redemptoris sacramentum*, 130.

²² W adhortacji apost. *Sacramentum Caritatis* Benedykt XVI zaznacza: „Jest zatem konieczne, by miejsce, gdzie są przechowywane Postacie Eucharystyczne, było łatwo rozpoznawalne przez każdego, kto wchodzi do kościoła [...]. W kościołach, w których nie ma kaplicy Najświętszego Sakramentu, a pozostał ołtarz główny z tabernakulum, wskazane jest, by zachować ten układ dla przechowywania i adoracji Eucharystii, unikając stawiania w tym miejscu fotela dla celebransa. W nowych kościołach dobrze jest przewidzieć kaplicę z *Sanctissimum* w pobliżu prezbiterium; tam gdzie to nie jest możliwe, lepsze jest usytuowanie tabernakulum w prezbiterium, w miejscu odpowiednio wyniesionym, w pośrodku przestrzeni absydalnej, lub w innym miejscu, skąd będzie

myślenia, że kapłan jest ważniejszy od Chrystusa podczas celebracji najświętszej ofiary? Co prawda Chrystus jest obecny w osobie celebransa, ale nie tak jak w Najświętszym Sakramencie²³. W związku z tym w przypadku mszy świętej celebrowanej w formie zwyczajnej *versus populum* po raz kolejny widać słuszość spostrzeżeń papieża Benedykta XVI na temat umieszczenia krzyża z Chrystusem ukrzyżowanym na środku ołtarza, między celebransem a ludem Bożym. W ten sposób krzyż z Chrystusem ukrzyżowanym staje się dla wszystkich jasnym punktem odniesienia podczas Eucharystii (jak również poza jej sprawowaniem).

Ostatecznie, widoczny krzyż z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego w prezbiterium – zwłaszcza na ołtarzu – stanowi też wymowne przypomnienie o miejscu i roli krzyża w naszym życiu. Skoro Eucharystia sprawowana na ołtarzu jest źródłem i szczytem naszego życia chrześcijańskiego, to wówczas krzyż jako obraz Bożej miłości pomaga nam zrozumieć, że od krzyża nie wolno uciekać²⁴. W dzisiejszych czasach krzyż jest ciągle lekceważony i odrzucany. Poza tym sama idea ofiary i cierpienia jest dla wielu ludzi czymś odpychającym i nawet przerażającym. W związku z tym naszym obowiązkiem jest nie ulegać tej mentalności i ciągle wracać do przestrogi, którą św. Paweł skierował do Galatów: „O nierozumni Galaci! Któż was urzekł, was, przed których oczami nakreślono obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego?” (Ga 3, 1). Zapewne pamięć o Chrystusie ukrzyżowanym miała chronić Galatów przed pójściem za błędnym nauczaniem. Tym bardziej ucieczka przed krzyżem jest nie tylko bezsensowna, lecz nawet niebezpieczna.

„Natura ofiarnicza tajemnicy Eucharystii nie może być [...] pojmowana jako coś oddzielnego, niezwiązanego z krzyżem lub też odnoszącego się jedynie pośrednio do ofiary na Kalwarii”²⁵. Krzyż z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego przypominający mękę Pańską – ogólnie w prezbiterium, a szczególnie na środku ołtarza – jest jasnym i potrzebnym znakiem pomagającym nam zrozumieć, że ofiarnicza miłość Chrystusa wkroczyła

równie dobrze widoczne. Takie rozwiązania przyczyniają się do uszanowania godności tabernakulum” (69).

²³ Por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 7; *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1088, 1374, 1413.

²⁴ Por. J. Escrivá, *Różaniec święty. Droga krzyżowa*, Ząbki 2002, s. 155.

²⁵ Jan Paweł II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 12.

i znajduje się w centrum naszej codzienności. Nasze życie i nasza modlitwa są podjęte przez Chrystusa, aby je uświęcić i uczynić miłymi Bogu Ojcu. Tak też w każdej chwili spełniają się słowa: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32). Niech więc wizerunek Chrystusa na krzyżu będzie wyraźnie obecny przed naszymi oczami, aby nasza wiara nigdy nie stała się abstrakcją, a nasza nadzieja nigdy nie straciła swej świeżości. My, słudzy Pana w kapłaństwie, powołani do sprawowania najświętszej ofiary każdego dnia, miejmy przed sobą Chrystusa umęczonego na krzyżu, abyśmy nie zapomnieli, co tak naprawdę czynimy przy ołtarzu. Powtarzając słowa Pana, konsekrując hostię i wino, róbmy to w świetle krzyża, nie tylko dla naszego duchowego dobra, ale również dla duchowego dobra ludu Bożego, który chce widzieć kapłanów identyfikujących się ze swoją posługą.

Kalisz

KS. JACEK STEFAŃSKI

Słowa kluczowe

Krzyż, krucyfiks, zmartwychwstanie, prezbiterium, ołtarz, tabernakulum, msza święta, Eucharystia, przepisy, liturgia

Summary

Crucified or Risen? Biblical and liturgical reflections on the role and place of the Cross in the Sanctuary

The present article looks at the place and purpose of the Cross in the Roman Catholic Sanctuary. Liturgical regulations concerning this matter have their basis in Sacred Scripture. A Cross with an image of the crucified Lord on the altar is a reminder, that the essence of the Eucharist is the holy Sacrifice of Christ on Golgotha. The Crucifix is also a reference point which helps us deepen our spiritual participation in the Mass. For this reason, placing the cross in the middle of the altar seems to be a meaningful way to emphasize the sacrificial nature of the Eucharist. Christ present in the tabernacle and the image of the crucified Lord on the Cross together point to the paschal unity of the Passion and Resurrection of Christ, as it is seen in the Mass.

Keywords

Cross, crucifix, resurrection, sanctuary, altar, tabernacle, Holy Mass, Eucharist, liturgical regulations

KS. STANISŁAW WRONKA

Kongres biblijno-pastoralny *Maria z Magdali* – patronka apostołatu biblijnego

(Visp, Szwajcaria, 10–12 września 2010)

W dniach 10–12 września 2010 w domu formacyjnym św. Teodora (Jodern) w alpejskiej miejscowości Visp nad Rodanem leżącej w niemieckojęzycznej części kantonu Wallis (Valais) odbył się międzynarodowy Kongres biblijno-pastoralny (Bibelpastoraler Kongress) *Maria z Magdali* – *patronka apostołatu biblijnego* (*Maria von Magdali* – *Patronin der Bibelpastoral*) zorganizowany przez Szwajcarskie Katolickie Dzieło Biblijne (Schweizerisches Katholisches Bibelwerk). Dzieło to liczy już 75 lat, zrzesza kilkanaście tysięcy członków, głównie katolików świeckich, i podejmuje szeroką działalność mającą na celu rozpowszechnianie Pisma Świętego i jego lepszą znajomość. Hasło kongresu zostało zainspirowane końcowymi propozycjami synodu biskupów poświęconego słowu Bożemu w życiu i misji Kościoła z 2008 roku. W propozycji 30 ojcowie synodalni dziękują osobom świeckim, zwłaszcza kobietom, które angażują się w dzieło ewangelizacji „za przykładem Marii z Magdali, pierwszego świadka wielkanocnej radości”, i zachęcają do kontynuowania tej służby. W kongresie wzięło udział około 70 osób, głównie katolicy szwajcarscy, ale byli też przedstawiciele kościołów protestanckich i goście, duchowni i świeccy, spoza Szwajcarii: z Austrii, Czech, Luksemburga, Niemiec, Polski, Rumunii, Słowacji i Słowenii.

Spotkanie rozpoczęło się w piątek 10 września po południu. Otworzył je dr Thomas Englberger, przewodniczący Szwajcarskiego Katolickiego Dzieła Biblijnego, po którym słowo powitalne skierował do zebranych także biskup miejscowej diecezji Sion (Sitten) Norbert Brunnen będący jednocześnie przewodniczącym Konferencji Episkopatu Szwajcarii.

Pierwszy referat *Tekst biblijny jest rozmową* był dwugłosem prof. Ruth Scoralick i o. prof. Hansa Ulricha Steymansa OP (Luzern), którzy skonfrontowali Rdz 1–2 z innymi tekstami biblijnymi i z pismami starożytnego Wschodu, pokazując różne podejścia do tekstu. Ich refleksje dały początek ożywionej dyskusji między uczestnikami.

Po kolacji pracowano w 7 grupach nad 7 tematami wynikającymi z prac synodu biskupów, który chciał, aby słowo Boże ożywiło na nowo Kościół i jego działalność: 1) wiedza egzegetyczna jest ważna dla każdego wierzącego; 2) trzeba na nowo odkryć

korzenie chrześcijaństwa w judaizmie; 3) opcja na rzecz ubogich musi być bardziej uświadomiona; 4) kobiety są uprzywilejowanymi głosicielami i adresatami orędzia biblijnego; 5) trzeba poprawić wykształcenie teologiczne; 6) miejsce Biblii w liturgii musi być na nowo przemyślane; 7) Biblia powinna stać się duszą całego duszpasterstwa.

Kolejne dni kongresu rozpoczynały się w kaplicy od *lectio divina* prowadzonej przez ks. prof. Hermanna-Josefa Venetza (Chur). W sobotę 11 września tematem medytacji biblijnej było Boże miłosierdzie na podstawie tekstów Pawłowych, a w niedzielę 12 września świętowanie dnia Pańskiego w oparciu o teksty z Księgi Wyjścia i pism rabinistycznych.

Po śniadaniu miały miejsce referat i dyskusja. W sobotę prof. Sabine Biberstein (Eichstätt, Niemcy) wygłosiła programowy referat *Maria z Magdali – patronka apostołatu biblijnego*. Na podstawie Nowego Testamentu, apokryfów, pism patrystycznych i późniejszych oraz ikonografii przedstawiła Marię Magdalenę jako osobę, która dogłębnie przeżyła spotkanie z Jezusem i doświadczyła wyzwalającej mocy Jego Ewangelii, a potem stała się Jego pierwszym świadkiem i głosicielem, apostołką apostołów. Odrzuciła obraz Marii Magdaleny jako grzesznicy, cudzołożnicy, prostytutki i pokutnicy, który utrwalił się w ciągu wieków (pokutny aspekt postaci był akcentowany głównie w zakonach żeńskich). Uzasadniała, że postać ta może inspirować i dzisiaj do życia Ewangelia, zwłaszcza kobiety, dlatego powinna zostać patronką apostołatu biblijnego, a 22 lipca mógłby stać się świętem wszystkich żyjących orędziem biblijnym i głoszących je. Natomiast w niedzielę prof. Birgit Jeggle-Merz (Chur, Luzern) mówiła nt. *Biblia w liturgii*. Odwołując się do tekstów soborowych, przypominała, że liturgia (stół) słowa jest równie ważną częścią mszy jak liturgia (stół) Eucharystii i dlatego powinna być dobrze przygotowana i przeżyta przez wszystkich. Jej zdaniem potrzeba większego udziału świeckich w kształtowaniu liturgii słowa w czasie mszy świętej i poza nią.

W sobotę miały miejsce trzy rundy warsztatów, jedna przed południem i dwie po południu. W zaproszeniach na kongres zaproponowano 21 tematów, na 8 nie było wielu chętnych, więc ostatecznie zrealizowano 13, z których 2 były przeprowadzone dwukrotnie. Przekrój tematów był bardzo szeroki, od zagadnień teoretycznych, hermeneutycznych po konkretne techniki pracy z Biblią: 3) Czarny ogień – biały ogień. Odkrycia z bibliologiem; 4) Kanoniczna praca z Biblią; 5) Tańczyć naprzeciw życiu... Spotkać kobiece postaci biblijne tańcząc; 6) Widzieć i pojmować. Praca z Biblią przy pomocy obrazów ze sztuki (J 20, 11–18); 7) „Uczynić teksty biblijne widzialnymi”. Proste metody wizualizacji w pracy z Biblią; 8) Praca z Biblią przy oprowadzaniu po kościołach; 10) Obrazy biblijne w oryginale. Robić odbicia pieczęci ze starożytnego wschodu i odkryć ich symbolikę; 11) „Mary” Abela Ferrary – przepastny film biblijny i jego medialne rodzeństwo; 13) „Dużo wiedzieć nie nasyci duszy...”. Medytować i smakować Biblię wszystkimi zmysłami; 14) Na tropie Słowa. *Lectio divina* dla grup parafialnych. Staronowa forma czytania Biblii; 15) Inne spojrzenie – lektura Biblii na sposób żydowski; 16) Dopiero kontekst czyni tekst żywym! Socjalno-historyczna lektura Biblii; 20) Czy Biblia jest dla biednych? Rozmowy z dotkniętymi biedą. Warsztaty były prowadzone przez wykładowców, katechetów i popularyzatorów Pisma Świętego i angażowały uczestników. W grupie 10 można było np. zobaczyć oryginalne amulety ze starożytnego Egiptu czy Mezopotamii i zrobić sobie ich odbitki. Wśród różnych symboli znajdował się także znak pętli, węzła, który był bardzo rozpowszechniony w Egipcie i oznaczał opie-

kę. Niektórzy kojarzą ten znak z wyrażeniem „zawiązać w woreczku życia” w 1 Sm 25, 29. Dziś używa się go jako wyrazu nadziei w kontekście choroby i śmierci. Prowadzący grupę 15 podkreślił wielką kreatywność Żydów przy lekturze Biblii, którzy zwracają uwagę na każdy szczegół tekstu i stawiają mu wszystkie możliwe pytania. Ćwiczeniem była lektura opisu narodzenia Jezusa (Łk 2, 1–20) we dwóch: jeden czytał ten tekst, a następnie opowiadał go z pamięci, podczas gdy drugi sprawdzał, na ile dokładnie to robi. A potem zamieniano się rolami i czyniono to jeszcze raz. W grupie 16 chodziło o uświadomienie sobie, jak ważne jest poznanie stosunków społecznych, ekonomicznych, politycznych dla rozumienia danego tekstu. Przykładem może być przypowieść o obrotnym rządcy (Łk 16, 1–8). Znajomość stosunków pracy w środowisku palestyńskim w czasach Jezusa pozwala przyjąć, że rządcza nie był nieuczciwy, bo darował dłużnikom ze swojego mienia, a nie z dobytku pana.

W sobotę wieczorem członkowie zarządu dzieła biblijnego w diecezji Sion (Sitten) wraz z zawodowymi aktorami i muzykami wystawili w miejscowym kościele Trzech Króli sztukę *Mirjam żyje. Spotkanie z Marią z Magdali*, którą obejrzel nie tylko uczestnicy kongresu, ale i okoliczni mieszkańcy. Inscenizacja była oparta na tekstach ewangelijnych, do których dołączono monologi Marii Magdaleny. Wyznaje w nich swoje rozterki, które pokonuje całkowitym zaufaniem do Jezusa. W Nim jest wolna i może cieszyć się życiem na przekór demonowi i ludziom, którzy odzywają się w dialogach i chcą ją sprowadzić do „normalności”. Przedstawienie ukazywało dobrze trudności i rozterki współczesnego człowieka na drodze wiary w Jezusa. Maria z Magdali rzeczywiście żyje w każdym z nas. Wspólna modlitwa na koniec była dziękczynieniem Jezusowi za Jego miłość połączonym z prośbą, by nie dać się od niej odłączyć. Zwińczeniem tego spotkania w kościele było ogłoszenie Marii Magdaleny patronką apostołatu biblijnego.

Kongres zakończył się uroczystą mszą świętą w niedzielę przed południem, dobrze przygotowaną, przy dużym udziale świeckich. Jeszcze w trakcie jego trwania organizatorzy postawili uczestnikom 4 pytania: 1) Jakie nowe obszary dla pracy z Biblią otworzyły się przed tobą? 2) Czy nawiązałeś kontakty z ludźmi i instytucjami zajmującymi się Biblią? 3) Jakie impulsy do ożywienia życia parafii przy pomocy Biblii zabierasz? 4) Co dla ciebie było szczególnie ważne na kongresie? Pytania były zachętą do refleksji nad sensem całego spotkania, a udzielone odpowiedzi pomogą odpowiedzialnym za dzieło biblijne w Szwajcarii koordynować jego prace i przygotowywać przyszłe spotkania.

Kongres ukazał bogatą aktywność Katolickiego Dzieła Biblijnego w Szwajcarii i w krajach języka niemieckiego. Dostarcza ono dobre materiały teoretyczne i praktyczne, organizuje różne spotkania, dzięki którym jego członkowie i wszyscy, którzy chcą skorzystać z oferowanych pomocy, mogą coraz lepiej rozumieć Słowo Boże, żyć nim na co dzień i nieść je innym. Warto śledzić inicjatywy tego dzieła biblijnego i wykorzystywać je na naszym polskim gruncie.

KS. STANISŁAW WRONKA

Zebranie Podregionu Europy Środkowej Katolickiej Federacji Biblijnej (Visp, Szwajcaria, 12–14 września 2010)

Po zakończeniu kongresu biblijno-pastoralnego *Maria z Magdali – patronka apostołatu biblijnego* odbyło się w tym samym domu formacyjnym w Visp w dniach 12–14 września 2010 zebranie Podregionu Europy Środkowej (*Subregion Mitteleuropa*) Katolickiej Federacji Biblijnej (*Catholic Biblical Federation*) zrzeszającej katolickie dzieła biblijne z całego świata. Część uczestników tego zebrania brała udział we wspomnianym kongresie, inni przyjechali na samo zebranie podregionu. Reprezentowali oni instytucje, które są członkami zwyczajnymi lub stowarzyszonymi Katolickiej Federacji Biblijnej. Do pierwszych należą dzieła biblijne przy konferencjach biskupów, do drugich natomiast uczelnie, diecezje, zgromadzenia zakonne, organizacje, które podejmują działalność mającą na celu lepszą znajomość Biblii wśród ludzi. Na spotkaniu byli obecni następujący reprezentanci członków zwyczajnych: z Austrii ks. dr Wolfgang Schwarz, dyrektor Austriackiego Katolickiego Dzieła Biblijnego; z Czech ks. prof. Petr Chalupa, kierownik Czeskiego Katolickiego Dzieła Biblijnego i koordynator Podregionu Europy Środkowej, oraz dr Marie Klačková; z Niemiec ks. dr Franz Josef Backhaus, dyrektor Katolickiego Dzieła Biblijnego; ze Słowacji ks. prof. Anton Tyrol, kierownik Katolickiego Dzieła Biblijnego; ze Słowenii ks. dr Rudi Koncilija, zastępca kierownika Słoweńskiego Dzieła Biblijnego; ze Szwajcarii niemieckojęzycznej dypl. teol. Dieter Bauer, sekretarz główny Szwajcarskiego Katolickiego Dzieła Biblijnego. Wszystkich członków zwyczajnych w Podregionie Europy Środkowej jest 14. Brakowało przedstawicieli z Belgii (część flamandzka), Holandii, Chorwacji, Litwy, Polski, Serbii, Skandynawii, Węgier i Włoch (południowy Tyrol). Udział w zebraniu wzięło też kilku reprezentantów członków stowarzyszonych (jest ich 27): z Niemiec dr Andrea Pichlmeier, kierownik Katolickiego Dzieła Biblijnego Diecezji Passau; z Polski o. lic. Jan Jacek Stefanów SVD, koordynator Apostolatu Biblijnego Zgromadzenia Słowa Bożego (Księży Werbistów) i ks. dr Stanisław Wronka, wykładowca Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; z Rumunii (mniejszość węgierska) ks. prof. József Nagy, przewodniczący Węgierskiego Katolickiego Stowarzyszenia Biblijnego i Gyöngyvér Magos. Oprócz tego było dwóch gości z Podregionu Południowej i Zachodniej Europy: Thomas P. Osborne z Luksemburga i br. Marcel Durrer OFMCap z Romandyckiego Katolickiego Centrum Formacji Stałej w St. Maurice (Szwajcaria). Podregion Europy Środkowej liczy w sumie 41 członków. Ich spotkania odbywają się co roku, w zeszłym roku miało ono miejsce w Budapeszcie, w następnym odbędzie się w Ariccia pod Rzymem przy okazji nadzwyczajnego zebrania plenarnego Katolickiej Federacji Biblijnej. Podregion należy do Regionu Europa-Bliski Wschód obok trzech innych podregionów: Europa Południowa i Zachodnia, Rzym, Bliski Wschód.

Obrady rozpoczęły się w niedzielę 12 września po południu, przewodniczył im ks. Petr Chalupa. Posługiwano się językiem niemieckim, chociaż niektórzy wypowiadali się po angielsku lub francusku. Po przedstawieniu się uczestnicy prezentowali działalność swoich ośrodków: wydawane materiały (książki, czasopisma, pomoce), organizowane kursy, spotkania, podejmowane inicjatywy, jak np. niedziela biblijna czy dzień judaizmu, wymieniali doświadczenia związane z apostołatem biblijnym, a także wyrażali oczekiwania względem federacji, podregionu i pojedynczych członków. W ich wypowiedziach było wiele punktów wspólnych, ale zaznaczyła się też różnica w napotykanym problemach między krajami języka niemieckiego i krajami słowiańskimi. Dzieła biblijne w Szwajcarii, Niemczech i Austrii tworzą związek i współpracują ściśle ze sobą. Wydają wspólnie trzy popularno-naukowe czasopisma biblijne, których łączny nakład przekracza 20 tysięcy: „Bibel und Kirche” („Biblia i Kościół”), „Bibel heute” („Biblia dzisiaj”) i „Welt und Umwelt der Bibel” („Świat i Otoczenie Biblii”), które jest odpowiednikiem francuskiego „Le monde de la Bible” („Świat Biblii”). W Austrii Katolickie Dzieło Biblijne wydaje jeszcze „Bibel und Liturgie” („Biblia i Liturgia”). Wszystkie cztery pisma są tematyczne i ukazują się raz na kwartał. Natomiast w Niemczech Katolickie Dzieło Biblijne wydaje jeszcze czasopismo „Gottes Volk – Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde” („Lud Boży – Biblia i Liturgia w Życiu Parafii”), które ukazuje się 8 razy w roku, do czego dochodzi jeszcze jeden zeszyt specjalny, i zawiera materiały do mszy niedzielnych i dla różnych grup oraz do nabożeństw Słowa Bożego. W krajach słowiańskich współpraca jest trudniejsza ze względu na różnice językowe, ale ich przedstawiciele postulowali, by ją zacieśnić, bo również tu pojawiają się ciekawe inicjatywy. Może w tym pomóc Internet, który ułatwia wzajemne kontakty i korzystanie z materiałów (dzieła biblijne podregionu, zwłaszcza w obszarze niemieckojęzycznym, mają bardzo dobre strony w sieci). Ciekawą inicjatywą Szwajcarskiego Katolickiego Dzieła Biblijnego jest konkretna próba apostołatu biblijnego w parafii Therwil (Biel-Benken) w kantonie Bazylea, która rozpoczęła się w wielkim poście 2010 roku i potrwa do wielkiego postu przyszłego roku. Zebrane doświadczenia i wypracowane formy promocji Biblii dyskutowane wśród katolików i protestantów będą mogły potem służyć innym parafiom.

Po przerwie koordynator przedstawił rozliczenie finansowe za rok 2009 i stan finansów podregionu w roku bieżącym. Po dyskusji dotyczącej głównie dalszego finansowania podregionu i całej federacji uczestnicy przyjęli jego sprawozdanie. Następnie ks. Petr Chalupa podzielił się trudnościami w koordynowaniu pracami podregionu i zamiarem zrezygnowania z tej funkcji, którą sprawuje od 2008 roku. Przekonany jednak przez uczestników, zgodził się pełnić ją przynajmniej przez kolejne dwa lata. Z różnych komunikatów podanych przez uczestników zebrania warto wymienić informację ks. Wolfganga Schwarza o corocznym kolokwium biblijnym w Wiedniu (Colloquium Biblicum Vindobonensis), które w przyszłym roku odbędzie się w dniach 21–22 października.

Następnie Thomas Osborne wyjaśniał problem kryzysu we władzach Katolickiej Federacji Biblijnej, którego początki sięgają 2008 roku i który wciąż nie znalazł rozwiązania mimo prób podejmowanych z różnych stron. W związku z tym kryzysem zwołane jest właśnie nadzwyczajne zebranie plenarne Katolickiej Federacji Biblijnej na czerwiec 2011 roku w Ariccia pod Rzymem. Po kolacji był czas na luźną wymianę zdań w kawiarni.

Następnego dnia w poniedziałek 13 września po mszy świętej i śniadaniu Thomas Osborne kontynuował swoje wyjaśnienia. Potem dyskusja dotyczyła organizacji podregionu, tak aby mógł on służyć pomocą wszystkim członkom. Podjęto też kwestię zmian w statucie podregionu, chociaż na ostateczne decyzje trzeba poczekać do zmian w statucie całej federacji, które zostaną dokonane na przyszłorocznym zebraniu plenarnym.

Po południu uczestnicy mieli okazję do krótkiej wędrowki pod przewodnictwem członkiń biblijnego dzieła w diecezji Sion (Sitten) pośród winnic rozsianych na stokach gór okalających dolinę Rodanu (w kantonie Wallis istnieją winnice położone najwyżej w Europie, bo na wysokości 1 150 m n.p.m.; szczyty przekraczają 4 000 metrów). Mogli podziwiać piękno krajobrazu oraz zobaczyć kościół św. Germana w Dorfschaft i kościół zamkowy (Burgkirche) św. Romana w Raron. Ten ostatni posiada największy w Szwajcarii fresk przedstawiający sąd ostateczny (12 na 8 metrów) i kryje w swym cieniu grób urodzonego w Pradze austriackiego poety Rainego Marii Rilkego (1875–1926), który pod koniec życia mieszkał niedaleko w Veyras koło Sierre (Siders). U podnóża góry, na której stoi kościół zamkowy, wykuto w skale nowy kościół (Felsenkirche) służący miejscowej parafii. Nawiedzanie kościołów w Szwajcarii nie następuje żadnych trudności, gdyż są otwarte przez cały dzień. Wędrowka zakończyła się w restauracji, gdzie uczestników poczęstowano specjalnością kantonu Wallis (Valais) – topionym serem z gotowanymi ziemniakami w koszulkach, korniszonami i małymi cebulkami Raclette-Essen oraz dobrym miejscowym winem. Spotkanie zakończyło się następnego dnia po mszy świętej i śniadaniu.

Zebranie Podregionu Europy Środkowej Katolickiej Federacji Biblijnej było świadectwem ubogacającym, zwłaszcza dla kogoś, kto jak ja uczestniczył w nim po raz pierwszy. Wcześniej Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie reprezentował ks. doc. Jerzy Chmiel, dzięki któremu teologiczna uczelnia krakowska stała się w 1987 roku członkiem stowarzyszonego Katolickiej Federacji Biblijnej. Był on ciepło wspomniany przez uczestników zebrania. Dawało ono możliwość poznania ludzi, a poprzez nich różnych instytucji, które działają na polu upowszechniania Pisma Świętego w dzisiejszym świecie. Ich zaangażowanie pobudza do większego umiłowania Słowa Bożego i ofiarniejszej służby wobec niego, a z wypracowanych przez nich metod i form apostołatu biblijnego można korzystać do skutecznego głoszenia Ewangelii.

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI, *Biblia o państwie*,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, 184 s.

Problematyka państwa jest interesująca dla polskiego czytelnika ze względu na procesy modernizacyjne, których byliśmy i jesteśmy świadkami w naszym kraju. Autor analizuje naukę Biblii o państwie w siedmiu rozdziałach.

W pierwszym przedstawia Izrael i jego państwo w dziejach Starego Testamentu: okres przed powstaniem królestwa, od narodu do państwa, początki monarchii, dwa państwa, życie pod obcym panowaniem i nową formę państwa w czasach machabejskich.

W drugim omawia ukazane w Biblii relacje między Bogiem i królami: prymat Jahwe, ideologię królewską podkreślającą Boże wybranie władcy i jego rodziny, zadania przyszłego króla i naukę mędrców o rządzeniu.

Rozdział trzeci to krytyka państwa w Biblii: piętnowane przez natchnionych autorów złe postępowanie władców, stosunek proroków do polityki, znaczenie krytycznych wobec sprawujących władzę i wskazujących niebezpieczeństwa związane z jej nadużyciem bajki Jotama i głosu Samuela.

Czwarty rozdział to omówienie tekstów Pięcioksięgu na temat władzy: pierwszeństwo Prawa, prapoczątki państwa na etapie prehistorii biblijnej oraz prawo o królu. Następny poświęcony jest tekstom biblijnym pokazującym nastawienie Narodu Wybranego i jego państw wobec imperiów – sąsiadów Izraela i Judy, a potem okupantów, wobec prześladowców i państw, które umożliwiły względnie spokojne życie Izraelitom. Autor uzupełnia dane biblijne krótkim omówieniem poglądów na państwo w judaizmie pobiblijnym.

Dwa ostatnie rozdziały to przedstawienie nauki Nowego Testamentu: zgoda na państwo w wypowiedziach Jezusa, Pawła oraz innych tekstach i w ostatnim rozdziale – Kościół wobec prześladowań na podstawie słów Jezusa przekazanych w Ewangeliach oraz tekstów Pawłowych i Apokalipsy.

W podsumowaniu autor podaje syntetyczne wnioski odnoszące się także do czasów współczesnych: prymat relacji człowieka z Bogiem jako podstawa tworzenia struktur państwowych i społecznych; obowiązki władzy: służenie ludziom, zapewnienie pokoju, bezpieczeństwa i sprawiedliwości, opieka nad rodziną i słabszymi; wezwanie do lojalności, szacunku wobec władzy, płacenia podatków, ale i krytycyzm w stosunku do nadużyć: dowolnego kształtowania ustaw, zabójstw nienarodzonych, chciwej i licznej biurokracji, nadmiernych podatków, przyjmowanie ideologii laickiej jako przejawu neutralności.

Tekst uzupełnia indeks miejsc biblijnych. Przedmowę do książki napisał Rzecznik Praw Obywatelskich Janusz Kochanowski (s. 5–6).

Praca pokazuje aktualność nauki Pisma Świętego. Rozważania oparte są na głębokiej znajomości tekstów, środowiska ich powstania, ówczesnych stosunków społecznych

i politycznych. W nocie bibliograficznej autor podaje kilka nowych pozycji w języku angielskim oraz pozycje uzupełniające po polsku, angielsku i niemiecku, które mogą służyć za pomoc dla podejmujących studia nad zagadnieniami społecznymi i politycznymi w Biblii. Pewną drobną usterką może być brak konsekwencji w stosowaniu wielkich liter w zaimkach odnoszących się do Boga i do Jezusa, także w przekładach cytatów biblijnych, np. na s. 134 w Mt 12, 13–17 „w wiernym przekładzie”, czyli poprawionym w stosunku np. do *Biblii Tysiąclecia*.

Książka powinna zainteresować nie tylko biblistów, teologów, przedstawicieli katolickiej nauki społecznej, ale wszystkich, którzy chcą rozumnie jako chrześcijanie podejść do problemów życia społecznego i politycznego.

Kraków

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Mirosław S. WRÓBEL, *Studia z Ewangelii Janowej*,
Tarnów 2010, 290 s. (W Kręgu Słowa, 5)

Po publikacji wielkich monografii *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana* (Lublin 2005) oraz *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egegetyczne-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)* (Kielce 2002), a zwłaszcza po wydaniu prestiżowej książki *Who are the Father and his Children in Jn 8:44? A Literary, Historical and Theological Analysis of Jn 8:44 and its Context* (Paris 2005), ks. dr hab. Mirosław S. Wróbel, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, prowadzący od wielu lat pasjonujące badania egegetyczne dzieła Janowego, oparte przede wszystkim na krytycznym podejściu do tekstów finalnych odczytywanych w świetle uwarunkowań socjo-religijnych, jak również w szerokim kontekście literatury międzytestamentalnej oraz kultury starożytnej, zaprezentował środowisku biblijnemu w Polsce nową publikację pt. *Studia z Ewangelii Janowej* (Tarnów 2010). Książka oprócz dwudziestu tematycznych artykułów (s. 19–221) obejmuje również bibliografię (s. 223–257) oraz dwa indeksy: autorów (s. 259–271) i odniesień do Ewangelii św. Jana (s. 273–290).

Badania nad Ewangelią według św. Jana w ostatnich latach przybrały nowy kierunek za sprawą rozwoju i zainteresowania w egzegezie biblijnej tzw. metodami synchronicznymi, a wśród nich metodą analizy narracji (na polu biblistyki polskiej trzeba przywołać nazwiska trzech uczonych, którzy mocno przyczynili się do propagowania badań metodą narratywną: H. Witczyk, W. Pikor oraz J. Kręcidło). Metoda narratywna traktuje tekst jako swoiste *universum* – świat zamknięty w sobie, poza który nie trzeba nigdzie wykraczać, by odkryć jego sens. By go poznać, nie potrzeba zajmować się środowiskiem, w którym dokument powstawał (*Sitz im Leben*), ani procesem jego przekazu od momentu zaistnienia faktu aż do redakcji finalnej (*Redaktionsgeschichte*), wystarczy jedynie dotrzeć do wszystkich sposobów ekspresji, za pomocą których autor pragnie komunikować się z odbiorcą. Metoda analizy narracji pozwala odczytać przesłanie najmniejszych elementów wyselekcjonowanej jednostki w ramach jej wewnętrznej spójności, natomiast w pewien sposób ogranicza dostęp do uwarunkowań historycz-

nych wydarzenia, które bardzo często są „drugim narratorem” przekazującym odbiorcy pogłębiony sens zaistniałych i opisanych faktów.

W książce *Studia z Ewangelii Janowej* Mirosław S. Wróbel postarał się zharmonizować oba sposoby podejścia do tekstu natchnionego: zmierzyć się z zagadnieniami natury literackiej i historycznej (*diachronia*) bez „rozrywania” tekstu na niezliczone jednostki (co stanowi częsty zarzut dla metody historyczno-krytycznej), przy jednoczesnym potraktowaniu Ewangelii jako spójnej narracji (*synchronia*), za pomocą której autor natchniony pragnął skomunikować się z odbiorcą niezależnie od czasu i miejsca (warto zauważyć istotny element narracyjny, który zastosował autor: tytuły poszczególnych paragrafów są zapisane w formie pytań, jakie rodzą się w sercu i umyśle czytelnika Ewangelii Jana). Powyższy zamiar autor książki realizuje poprzez odpowiednie „nachylenie teologiczne” poszczególnych artykułów. Przy głębszej lekturze można bowiem zauważyć, że mają one podwójny charakter: artykuły I–XII posiadają „nachylenie” historyczno-krytyczne z ciągłym otwarciem na aspekty narratywne (czego najlepszym dowodem jest paragraf IX pt. *Jaka jest funkcja „Żydów” w ujęciu narratywnym?*), natomiast artykuły XIII–XX są wprowadzeniem w najgłębsze zagadnienia teologii św. Jana. Mirosław S. Wróbel prowadzi czytelnika do bardzo głębokich warstw przesłania „czwartej Ewangelii”, do których dociera dzięki rzetelnie przeprowadzonej analizie egzegetycznej uwzględniającej z jednej strony fakt, że tekst Ewangelii Jana stanowi całościową jednostkę narracyjną (zastosowanie metody analizy narracji), przy równoczesnej świadomości bogactwa aspektów teologicznych, które przed badaczem odsłania analiza historyczno-krytyczna.

W pierwszej części książki (I–XII) do zasadniczych wątków tematycznych poruszonych przez autora należą najistotniejsze zagadnienia z zakresu krytyki tekstu (wartość tzw. „tekstu zachodniego” dla badań egzegetycznych), *Sitz im Leben* (pierwotny język Ewangelii Jana, kontekst socjoreligijny: wpływ Samarytan i środowiska związanego z Qumran na treść pisma, charakterystyka „Żydów”) oraz elementy historii redakcji istotne dla podejmowanych zagadnień. Lektura pierwszych paragrafów od razu nasuwa wniosek, że Mirosław S. Wróbel jest wybitnym znawcą dzieła Janowego. Świadczy o tym nie tylko trafność wyprowadzanych konkluzji, ale również swoboda języka, z jaką autor porusza się w skomplikowanych przestrzeniach literacko-historycznych, oraz niebawymie bogaty i rzetelny aparat krytyczny dołączony do każdego z artykułów. Oczywiście praca ma charakter poszukiwawczy. Dzięki temu czytelnicy mogą z łatwością odnaleźć wątki, które domagają się dalszego pogłębienia i dyskusji. Jednym z nich jest – jak sądzę – często występujące wyrażenie „Jezus Janowy” (zob. s. 74, 75, 83, 194), które każdemu, kto choć trochę zna historię egzegezy biblijnej, nasuwa skojarzenie z poglądami R. Bultmanna czy G. Vermesa na temat historyczności Jezusa z Nazaretu oraz autentyczności przekazów ewangelicznych. Na szczęście autor książki nie nadużywa powyższego sformułowania i umieszcza je najczęściej w kontekście problemu tożsamości „Żydów”, z którymi w Janowej narracji Jezus wielokrotnie polemizuje. Z pewnością istotnym walorem badań egzegetycznych autora książki jest próba identyfikacji tej grupy adwersarzy Jezusa podjęta na bazie analizy wszystkich płaszczyzn historyczno-literackich: geograficznej, historycznej, socjologicznej, religijnej, symbolicznej i narratywnej (s. 59–64).

Druga część książki (XIII–XX) stanowi wprowadzenie w najgłębsze pokłady teologii Janowej. Autor prezentuje w niej to, co wybitny znawca Ewangelii św. Jana, jakim jest R. Brown, określa mianem „teologii wyższej”, a więc zagadnienia z zakresu trynitologii. Ta część jest nie tylko zaproszeniem do intelektualnej wędrówki w głąb tajemnicy Trójcy Świętej, ale stanowi wezwanie do odpowiedzi na poznanie Boga (autor odwołuje się do terminów biblijnych *jada’* i *ginosko*; zob. s. 163–164, 188) na płaszczyźnie wiary, która w Ewangelii Jana ma dynamiczny charakter i konkretyzuje się w egzystencjalnej odpowiedzi na usłyszane orędzie lub przeżyte doświadczenie (s. 181, 191, 214). Warto przy tym zauważyć, że występujące w książce powtórzenia (będące wynikiem odrębności każdego z artykułów) wpisują się w pewien sposób w styl Janowy, który wielu egzegetów określa mianem „spiralnego”. Jest on dobrze widoczny w Ewangelii oraz 1 Liście Jana i charakteryzuje się powtarzaniem tych samych wątków teologicznych w następujących po sobie częściach struktury.

Książka Mirosława S. Wróbla *Studia z Ewangelii Janowej* nie tylko znacząco dopełnia wcześniejszą pracę badawczą tegoż autora nad dziełem Janowym, ale dodatkowo mocno poszerza zakres studiów związanych z Ewangelią według św. Jana, które na gruncie biblistyki polskiej wyznaczają publikacje L. Stachowiaka, S. Gądeckiego, J. Kudasiewicz, H. Witczyka, S. Mędała, A. Paciorka oraz J. Kręciły. Jej wysokich walorów naukowych nie obniża nawet niedostateczna precyzja edytorów serii (zwłaszcza błędy niezależne od autora, a wprowadzone przez edytora przy dzieleniu wyrazów greckich), jak również drobne uchybienia w translacji imion starożytnych pisarzy chrześcijańskich (zachowanie brzmień anglojęzycznych). W dobie ożywionego zainteresowania Pismem Świętym w wielu środowiskach chrześcijańskich dzieło Mirosława S. Wróbla stanowi bardzo dobrą pomoc do pogłębionego studium literacko-teologicznego Ewangelii według św. Jana.

Rzym

KS. PIOTR KOT