

# Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 2-3

ROK XXII

1969

Ks. Józef Homerski, Tarnów

## WÓDZ DUCHOWY NARODU WYBRANEGO NA WYGNANIU

Wśród spalonego słońcem, pofalowanego piaszczystego terenu na wschodnim brzegu Eufratu wije się, płynąc leniwie, dość obfita w wodę rzeczka *šaṭṭ en nīl*. Odrywa się ona od Eufratu prawie ponad 60 km wyżej i tu i ówdzie wykorzystując łożysko przed wiekami wyschniętego kanału, płynie w kierunku wschodu i południowego wschodu, aby połączyć się znów z Eufratem w pobliżu starożytnego Ur. Albo owa *šaṭṭ en nīl*, albo te właśnie nikle ślady starożytnego kanału są owym słynnym *nāru Kabari*, o którym wspominają niedawno odczytane teksty klinowe kontraktów babilońskich, a który utożsamia się obecnie z biblijnym *nēhar Kēbār* z księgi proroka Ezechiela<sup>1</sup>. Daleko na północno-zachodnim horyzoncie wśród płowych pagórków można zauważyć rozległe ruiny starożytnego Babilonu, zwane przez tubylców *babil*<sup>2</sup>. Po przeciwnej stronie, na południowym wschodzie, w niedalekiej odległości bieleje małe miasteczko Niffar (Nuffar). Obok zaś widać ruiny, które archeologowie identyfikują z wslawionym na cały świat przez firmę Muraśu starożytnym Nippur<sup>3</sup>. Dziś na tym miejscu krainy żyznego półksiężyca, gdzie jesteśmy, nie ma ani śladu osiedli, które tętniły życiem w czasach Nabuchodonozora (605—562). Zamieszkiwali je ongiś wygnańcy z dalekiej Judei, ofiary tej deportacyjnej polityki, którą zapoczątkował jeszcze asyryjski monarcha Tiglat Pileser III

<sup>1</sup> Por. G. A. Cooke, *A. Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (ICC), Edinburgh 1936, 4; E. Vogt, *Der Nehar Kebar* (Ez 1), Bb 39 (1958) 211—216; W. Zimmerli, *Ezekiel* (BKAT 13, 16—17), Neukirchen 1969, 24\* n), (Autor utożsamia biblijny *nēhar Kēbār* z obecną rzeką *šaṭṭ en nīl*); J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959, 54, § 138 bis.

<sup>2</sup> Por. J. Simons dz. cyt. 524n, § 1690; A. Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*<sup>3</sup>, Roma 1959, 74—76.

<sup>3</sup> Por. J. Simons dz. cyt. 525, § 1691; A. Rolla dz. cyt. 57—59; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*<sup>2</sup>, Princeton 1955, 221.

(745—727). Nie ma też śladów owej specjalnie nas interesującej miejscowości *tīl Abūbi* (pagórek zalewu), biblijnego *tēl 'Abīb* (pagórek kłosów)<sup>4</sup>, w której żył i działał prorok Ezechiel, syn Buzi<sup>5</sup>.

## I. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ PROROKA EZECHIELA

O życiu i pracy proroka Ezechiela informuje nas tylko jedna księga Pisma św., która obejmuje 1273 wiersze i nosi jego imię. Ale zaraz na wstępie musimy sobie jasno powiedzieć, że jest to księga bardzo trudna. Jeśli weźmie się pod uwagę olbrzymią współczesną literaturę, która jej dotyczy, wówczas owe 300 dzbanów oliwy, które, jak podaje tradycja talmudyczna<sup>6</sup>, spalił nad studium tekstu księgi Ezechiela rabbi Hananja ben Hizqija ratując ją przed mianem apokryfu u Żydów, nie wydadzą się liczbą zbyt legendarną. Dziś po długiej dyskusji egzegeci tekst księgi Ezechiela proroka uważają w zasadzie za autentyczny, bardziej bogaty w prozę, niż u innych wielkich proroków. Tekst ten ich zdaniem, był poprawiony i rozszerzony później przez różnych redaktorów natchnionych. Poprawki i uzupełnienia szły po linii teologicznej, liturgicznej i historycznej, nie licząc się w wielu przypadkach z osobowością proroka — autora, ani z psychologiczną ciągłością tekstu oryginalnego<sup>7</sup>. Dla nas to stwierdzenie ma zasadniczą wartość, bo sylwetka postaci proroka Ezechiela, którą zamierzamy sobie naszkicować, będzie odzwierciedleniem tego tekstu Księgi, jaki doszedł do naszych czasów. Czy i o ile sylwetka Księgi dzisiejszej różni się ewentualnie od owej osobistości, żyjącej ponad 2500 lat temu, to inna sprawa. Rzecz ta wymagałaby osobnych badań opartych na bardzo wnikliwej analizie tekstu.

Deportowany niegdyś do Babiloni, najprawdopodobniej w 597 r. wraz z najznakomitszymi osobistościami królestwa Judy, osiadł tutaj Ezechiel wśród swoich, dzieląc z nimi dolę i niedolę owych półwolnych obywateli imperium neo-babilońskiego. Gdzieś w pobliżu *tēl 'Abīb*, gdy ze swoimi był nad kanałem *K<sup>o</sup>bār*, pamiętnego piątego dnia, miesiąca Tammuz (lipiec-sierpień), piątego roku po uprowadzeniu króla Jojakina, tj. w 592 r. otwarło się niebo i zobaczył *widzenie Boże* (Ez 1, 2). Wspaniała teofania poprzedziła moment po-

<sup>4</sup> Por. J. Simons *dz. cyt.* 452, § 1409.

<sup>5</sup> Ezechiel — to imię teoforyczne, które w pełni brzmi: *jeħazzēq'ēl* (Bóg jest mocny, Bóg umocnił).

<sup>6</sup> Por. Hagigā 13a: *Der babylonische Talmud neu übertragen durch L. Goldschmidt*, t. 4, Berlin 1931, 276.

<sup>7</sup> Por. E. Vogt, *Textumdeutungen im Buch Ezechiel* (Sacra Pagina. Miscellanea Biblica; Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica, Ed. J. Coppens, A. Descamps, E. Massaux) t. 1, Paris — Gembloux 1959, 475. 478; J. Harvey, *Ezechiel*, DS 4, 1207. Talmud (*Baba Batra 15a*) podaje wzmiankę, jakoby księga Ezechiela została napisana za czasów Ezdrasza przez mężów Wielkiej Synagogi.

wołania. Jego kulminacyjnym punktem było symboliczne spożycie zwoju, zapisanego z obydwu stron żalami, skargami i lamentami (Ez 2, 9—3, 3). Od tej chwili stanął na czele uprowadzonych, jako ich prorok i wódz duchowy. To też przychodzili do niego starsi z ludu po słowa pociechy, po aprobatę swych myśli i pełnych nadziei marzeń o jaśniejszej przyszłości. Czuli się odcięci od ojczyzny i od swego Boga Jahwe. Byli przekonani, że cierpią za winy ojców, a nie za własne grzechy. Uważali się za uschłą gałąź i godzili się z tym, że pozostali w ojczyźnie ziomkowie są wybraną *resztą*, o której mówili prorocy i *szczępem*, który miał odrodzić Izraela. W ich mniemaniu Jahwe pozostał w Judei, na Syjonie. Jego moc nie sięgała poza jej granice, zwłaszcza tu, gdzie panem był potężny Marduk, bóg Babilonu. Ale nie przestali wierzyć, iż Jahwe nie dopuści do tego, by upadło Jeruzalem i zginął ich naród. On złamie potęgę Nabuchodonozora, Jeruzalem zaś pozostanie miastem niezdobytym, bo w nim jest świątynia, w której On, ich Bóg, obrał sobie mieszkanie. Mimo cierpień związanych z niewolą nie przestali kochać swej ojczyzny i tęsknić za Świętym Miastem. Nie włączali się w nurt życia w obcym kraju. Robili to co musieli. Żyjąc zaś nadzieją powrotu, utrzymywali ścisły kontakt z pozostałymi w kraju rodakami. Dzielili z nimi ich radości i smutki. Łączyli się duchowo z wysiłkami króla, książąt i kapłanów, zmierzającymi do wyzwolenia się spod jarzma babilońskiego i aprobowali politykę dworu jerozolimskiego. Słowem, choć ciałem byli w niewoli, ich serce i duch przebywały w ojczyźnie u stóp świętej góry Syjon<sup>8</sup>. Mieli wśród siebie proroka Pańskiego, więc pytali go: jakie jest słowo Jahwe? Tymczasem słowo Jahwe, które od 592 r. zaczęło się coraz częściej pojawiać na ustach Ezechiela, poczęło u nich najpierw budzić zdumienie i zaniepokojenie, a następnie dezorientację i przerażenie. Przepowiednie i czyny symboliczne Ezechiela zapowiadały „sąd Boży” nad krajem ojczystym, nad Jerozolimą i świątynią Jahwe<sup>9</sup>. Rodaków w dalekiej ojczyźnie porównał do srebra, miedzi, cyny, ołowiu i żelaza, wrzuconych razem w piec hutniczy, z których zamiast pożądanego kruszcza, ostał się nieużyteczny żużel (Ez 22, 17—22). Jednego razu pełen Ducha Bożego ostrzygł sobie głowę i zgolił brodę, a wszystkie włosy dokładnie zważył, dzieląc na trzy części. Jedną spalił na oczach wszystkich widzów pośród osiedla, drugą część rzucił na wiatr, a trzecią część ostrzem brzytwy posiekał i rozrzucił wokół osiedla. Tylko odrobinę zostawił, ale wnet z niej część spalił, a tylko kilka kosmyków zawiązał w róg swego płaszcza i do zdumionych współziomków rzekł: *Tak mówi Pan, Jahwe: To jest Jeruzalem* (Ez 5, 5). Innym razem poszedł w dzień do swego domu,

<sup>8</sup> Por. J. Bright, *A history of Israel*, London 1960, 310—319. 323; G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, 480—484; F. Spadafora, *Ezechielle (La Sacra Bibbia)*, Roma—Torino 1951, 4.

pośpiesznie zebrał swoje rzeczy i na oczach wszystkich wyniósł je precz za osiedle. Wieczór zaś zakrył swe oblicze i nie przez drzwi, ale przez otwór wybity w ścianie swej lepianki wyszedł obciążony resztą swego mienia. Pytany o znaczenie symbolu wołał: *Tak mówi Pan, Jahwe: Ta przepowiednia (odnosi się) do księcia w Jeruzalem i do całego Domu Izraela ... Ja jestem dla was znakiem. Tak jak (ja) uczyniłem, tak im uczynią (Ez 12, 10—11).*

Myślą, uczuciem i jasnowidzeniem, całą swą istotą duchową przebywał w kraju, w Jeruzalem. Gromił słowem i znakami, prowokujące gniew Jahwe postępowanie narodu, politykę króla, książąt i starszych ludu, przestrzegając równocześnie swych ziomeków na wygnaniu przed solidaryzowaniem się z nimi i naśladowaniem ich. Ale jedni i drudzy zdawali się być głusi na wołanie proroka. Przeszło rok upłynął od teofanii nad kanałem *Kēbār*. Starsi ludu przyszli jak zwykle posłuchać proroka Pańskiego. Ezechiel w pewnym momencie wpadł w ekstazę i znalazł się w zachwycie w Jeruzolimie. Rozpoczęła się długa, przerażająca w swej treści wizja (Ez 8, 1—11, 25). Duch Boży wprowadził go w Bramę Północną, wewnętrzną i ukazał mu ołtarz z figurą bóstwa *zazdrości*. Był to posąg nagiej bogini Astarte, który gorszył i budził obrzydzenie u gorliwych wyznawców jahwizmu<sup>10</sup>. Ze słowami wyrzutu i bólu: *Synu człowieczy, czy widzisz co oni robią... zobaczysz jednak jeszcze większe obrzydliwości...*, prowadził proroka dalej do sali obok dziedzińca wewnętrznego w której 70 starców składało ofiarę kadzidla płaskorzeźbom i malowidłom wyobrażającym pół ludzkie, o głowie zwierzęcej, bóstwa pogańskie. W przedsionku przylegającym do Bramy Północnej wskazał na kobiety izraelskie oplakujące Adonisa-Tammuza, kochanka Istar, bogini vegetacji<sup>11</sup>. Wreszcie Duch Boży wprowadził go na dziedziniec wewnętrzny świątyni i tam Ezechiel zobaczył mężów, którzy zwróceniem tyłem do Przybytku Jahwe, *między ołtarzem a świątynią* padali na twarz w kierunku wschodu i adorowali słońce. Wskazawszy na to okropne świętokradztwo, płamiące ich kapłaństwo, Duch Boży zawołał: *Widziałeś, synu człowieczy? Czy to zbyt mało dla Domu Judy, iż popełnia obrzydliwości, które tu czynią?... Przeto ja także będę działał w moim gniewie...* W tym momencie prorok zobaczył, jak od strony północnej nadeszło siedem postaci. Sześciu mężów miało miecze. Siódmy ubrany w szaty lniane jak lewita w służbie Bożej, trzymał w ręce kałamarz i narzędzia pisarskie, jakby jakiś sekretarz dworu niebieskiego. Otrzy-

<sup>9</sup> W księdze Ezechiela znajduje się 8 opisów wizji i 12 opisów czynów symbolicznych.

<sup>10</sup> Por. R. Dussaud, *L'idole de la jalousie* (8, 3), Syria 21 (1940) 359 n.

<sup>11</sup> Por. A. Lemmonyer, *Tammouz — Adonis* (8, 14) RScPhTh 4 (1930) 271—282.



mał on rozkaz przejścia przez miasto i naznaczenia literą „tau” (w alfabecie fenickim ma ona kształt krzyża) tych, którzy nie skalali się bałwochwalstwem i boleli nad grzechami narodu. Sześciu zaś mężów z mieczami otrzymało polecenie wymordowania wszystkich, którzy nie będą mieli na czole znaku „tau” z tym, że mają zacząć od Przybytku, aby go krwią ludzką splamić i znieważać. Gdy popłynęły pierwsze strugi krwi, jakby przy składaniu krwawej ofiary, prorok padł na oblicze i począł błagać Jahwe o miłosierdzie nad grzesznikami oraz nad resztą Izraela. Bóg jego prośby nie wysłuchał. Gdy mąż w szatach lnianych zgłosił, że rozkaz wykonał, w tym momencie jasność i dym wypełniły całą świątynię. Prorok zobaczył cherubinów i całe ich otoczenie, jak niegdyś nad kanelem *K<sup>e</sup>bār*. Znak to był obecności Jahwe. Na skrzydłach cherubinów, w towarzystwie tajemniczych kół, w oślepiającym blasku swej chwały, Jahwe zaczął opuszczać świątynię, idąc w kierunku Bramy Wschodniej. Duch Boży podniósł z prochu przed majestatem Bożym leżącego proroka i zaprowadził go ku Bramie Wschodniej, gdzie 25-ciu starsców winnych tego, że miasto Święte stało się tak bezbożne naradzało się, jak dalej prowadzić swoją zgubną pracę. Prorok otrzymał rozkaz upomnienia bezbożnych mężów. Na jego głos jeden ze znaczniejszych padł martwy. Przerażony prorok jeszcze raz błaga o litość i wstawia się za nieszczęśliwym Miastem, ale gniew Jahwe jest nieubłagany. Na rozkaz Boga jeden z cherubinów zaczerpnął garść ognia z ognistego obłoku w którym znajdował się tron Jahwe i dał mężowi ubranemu w szaty lniane. Ten z kolei rzucił ów święty ogień na nieszczęśliwe, krwią pomordowanych spływające Miasto. Jahwe zaś mając za podnózek skrzydła cherubinów opuścił teren świątyni, a Chwała Pańska uniosła Go przez Bramę Wschodnią w kierunku Wschodu ku Górze Oliwnej, skąd można było widzieć ginącą w płomieniach Jerozolimę, jako całopalną ofiarę Jego sprawiedliwego i świętego gniewu. Po tej mroźnej krew w żyłach wizji, prorok jeszcze gorliwiej i jeszcze namiętniej przez następne lata upominał swój naród. Aż przyszedł rok 589, rok wyprawy Nabuchodonozora na zachód. W momencie, gdy pod Riblah na rozstajnych szlakach władca Babilonu zasięgnął rady bóstw przez wróżby, czy ma uderzyć w Ammonitów, czy na Jude, Ezechiel w Babilonii w proroczym natchnieniu na oczach swych współziomków nakreślił rozstaje dróg i podniósł prawą rękę, wskazując kierunek Jeruzalem (Ez 21, 19—32). Wypadki polityczne biegnęły szybko. Prorok coraz to nową symboliką swych czynów wskazywał na smutny los kraju i Miasta Świętego, aż do momentu gdy Jahwe mu oznajmił: *Synu człowieczy, zapisz sobie datę dzisiejszą, ten właśnie dzień; (albowiem) tego właśnie dnia król babiloński przystąpił do oblężenia Jerozolimy* (Ez 24, 1—2). Prorok krępuje się więzami (4, 4—8), ogranicza swe pożywienie do małej dokładnie wyważonej ilości rytual-

nie nieczystego chleba i niewielkiej ściśle oznaczonej miary wody (Ez 12, 17—20). Wreszcie zamyka się w domu i na długi czas milknie (Ez 3, 24—26).

Przyszedł 14 lipca 586 roku. Jerozolima została zdobyta. Bolesnie odczuł tę chwilę prorok Pański. Bóg zabrał mu żonę i zabronił, w jakikolwiek sposób okazywać na zewnątrz swój żal. W tej tragedii osobistej prorok miał być znakiem. Idea małżeństwa narodu z Jahwe nie była obcą Izraelitom. Milczenie i brak oznak żaloby po stracie swej małżonki miały symbolizować obojętność Jahwe na zgubę Miasta Świętego oraz bezużyteczność płaczu Izraelitów nad zgłiszczami stolicy i katastrofą narodu (Ez 24, 15—27). W pewien czas później przybył uciekinier z Jerozolimy z wieścią, że Jerozolima została zdobyta (Ez 33, 21—22). Prorok zrozumiał sens swego cierpienia i poczuł, że skończył się nakaz milczenia w formie jego dotychczasowej działalności nastąpił zupełny zwrot. Z głosiciela gniewu Bożego, utrapienia i klęsk stał się zwiastunem przebaczenia i nadziei. Mieszkańcy *tél 'Abib*, pogrążeni w rozpacz w szczegółach znaną już tragedią narodową, bolejący nad rodakami, którzy wycieńczeni z głodu i złamanymi okropnościami wojny jako deportowani zaczęli napływać do Babilonii, zrozumieli, iż rzeczywiście Jahwe mówił przez usta Ezechiela. To też poczuli się teraz garnąć do niego, jak owce pozabawione pasterza. Z jaką ulgą przyjęli fakt, że na jego ustach pojawiło się słowo *Jahwe* pełne nadziei. Oto począł im głosić, wskazując na swą teofanię z nad kanału *K<sup>e</sup>bār*, iż Jahwe nie jest związany z granicami kraju, że oni nie przestali być ludem Jahwe, wybraną *resztą* Izraela, właśnie tu na obcej ziemi. Wziął dwa drewna na jednym napisał *Józef*, a na drugim *Juda*, złączył je razem i rzekł: *Tak mówi Pan, Jahwe: Oto ja wezmę drzewo Józefa, które jest w ręce Efraima oraz pokolenia Izraela, które są jego przyjaciółmi i złączę je z drzewem Judy i uczynię je jednym drzewem i staną się jedną (całością) w mojej ręce* (Ez 37, 19). Jak przybrany ojciec, przed oczami sierot kreślił we wspaniałej wizji (Ez 40—48) nową Ziemię św. Podzielił ją na dwaście pokoleń, a w jej centrum wyznaczył miejsce na Miasto Święte. W widzeniu Bożym oglądał powstające, wspaniałe, nowe Miasto Święte na wysokiej górze. Mąż Boży w szatach błyszczących, jak miedź, jakby jakiś architekt Boży, wyznaczał drobiazgowo bramy miasta, teren świątyni ze wszystkimi szczegółami, według wymogów kultu i starej liturgii Izraela. Gdy całość była już w najdrobniejszych szczegółach wykończona, wówczas mąż Boży zaprowadził proroka ku Bramie Wschodniej terenu świątyni. W tym momencie Ezechiel posłyszał, jak od Wschodu dokąd niegdyś odeszła Chwała Pańska dał się słyszeć znajomy z teofanii nad kanałem *K<sup>e</sup>bār* odgłos tajemniczo poruszających się kół i szum skrzydeł cherubinów. Zauważył, że z Góry Oliwnej w kierunku Miasta i nowej świątyni nadchodził w blasku i majestacie Chwały Pańskiej Jahwe, Bóg Izraela.

Prorok padł na oblicze. Jahwe zaś przeszedł przez Bramę Wschodnią i wszedł do świątyni aby ją wziąć w posiadanie jako swe nowe mieszkanie, nowe Jeruzalem. Świątynia napeniła się dymem i obłokiem Chwały Pańskiej. Spod świątyni trysło życiodajne źródło. Jego wody spływające Cedronem w kierunku pustyni judzkiej i Morza Martwego zamieniły całą krainę w urodzajny ogród. Mąż Boży zaprowadził proroka na dziedziniec świątyni i oznajmił mu, iż dom Izraelski już nigdy nie skała imienia Bożego, Jahwe sam będzie rządził swoim ludem i sam będzie jego pasterzem. Dobrobyt materialny i doskonałe zachowywanie prawa Bożego będzie widomym znakiem nowego porządku. Świątynia pozostanie na wieki mieszkaniem Jahwe, Miasto zaś Święte będzie się zwać od tej chwili *Jahwe šammah* — Jahwe jest tam. Nic więcej o działalności proroka Ezechiela powiedzieć nie można. Ze wzmianki z roku 571 o nieudanym oblężeniu Tyru przez Nabuchodonozora i zapowiedzianej wyprawie tegoż monarchy na Egipt wynika, że wyrocznia ta była wypowiedzią, którą uważa się za jego ostatnie słowo Jahwe<sup>12</sup>. Reszta jego życia i jego grób spowija mrok tajemnicy przeszłości.

W tym ramowym szkicu działalności proroka celowo na pierwszy plan zostały wysunięte wizje dlatego, że stany ekstatyczne z pewnymi charakterystycznymi wyrażeniami<sup>13</sup>, dały krytykom podstawę do wypowiedzi na temat fizycznego i psychicznego zdrowia proroka. Dziwna osobowość oraz niezwykle doznania wywołały wielkie zainteresowanie i doprowadziły do powstania licznej literatury na ten temat<sup>14</sup>. Mówiono więc o katalepsji, lub schizofrenii paranoidalnej, gdy zaś badania tekstów biblijnych księgi Ezechiela przez grono specjalistów lekarzy, psychiatrów i psychologów nie doprowadziły do jednorodnej diagnozy, poczęto ogólniej formułować swe twierdzenia, widząc w dalszym ciągu w Ezechielu, już to jakiegoś genialnego schizofrenika (K. Jaspers), już to osobę o takiej psychice, która dowolnie mogła powracać ze stanów psychopatologicznych do stanu normalnego w swoim otoczeniu (C. G. Howie). Dziś przeważa raczej zdanie, że te teksty księgi Ezechiela, które mówią o jego wizjach lub doznaniach, mających znamiona przeżyć ekstatycznych, jeśli nie są fikcją literacką, to w każdym razie z punktu lekarskiego

<sup>12</sup> Por. W. Zimmerli dz. cyt. 601—606. 718.

<sup>13</sup> Są to następujące zwroty: *padłem na twarz* (1, 28; 9, 8; 11, 13), *spoczęła na mnie* (na nim) *ręka Jahwe* (1, 3; 3, 14, 22; 8, 1; 37, 1; 40, 1), *przebywałem tam wśród nich przez siedem dni przybity* (3,15) itd. Nadto między innymi wchodzi w grę relacja o długim milczeniu proroka (kryzys mutyzmu) 3, 26; 24, 26n.; 33, 21n.

<sup>14</sup> Por. E. C. Broom, *Ezekiel's Abnormal Personality*, JBL 65 (1943) 277—292, H. W. Hines, *The Prophet as Mystic*, AJSLL 40 (1923) 37—71; G. Widengren, *Litterary and Psychological Aspect of the Hebrew Prophets*, Uppsala 1948, 94—120. M. de Godet, *Extase dans la Bible*, DS 4, 2080 n.; J. Harvey art. cyt. DS 4, 2207; M. Greenberg, *On Ezekiel's Dumbness*, JBL 77 (1958) 101—105. itd.

nie mogą stanowić wystarczającej podstawy do wydania diagnozy co do stanu zdrowotnego proroka-autora. Kryteria zewnętrzne, szczerść opisu i ślady jego autentyczności nie wykluczają u hagiografa znajomości tego rodzaju doznań wewnętrznych (ekstazy), a tym samym wpływu na redagowane opisy i stanowią pozytywny element do dalszych prac badawczych w tym kierunku<sup>15</sup>. Nie ma wątpliwości, że struktura psychiczna Ezechiela nie była prosta. Ale to bogactwo psychiki daje się zupełnie dobrze pogodzić tak z normalnym zdrowiem, jak również z genialnością. Słusznie też bierze się pod uwagę fakt, że późniejsze rewizje redakcyjne tekstu, w niejednym przypadku są przyczyną trudności. W każdym razie przytoczone szczegóły, których nam dostarcza księga Ezechiela, a których niespotykamy u innych proroków, każą nam przypuszczać, iż prorok Ezechiel był ekstazykiem. Wszedł on głęboko w świat Boży i znał go lepiej niż zwykli śmiertelnicy. A. Gelin sądził, iż Ezechiel był rzeczywiście chory, ale nie w większym stopniu niż św. Paweł, czy św. Teresa z Avili. W każdym razie nie był nerwowo chorym człowiekiem<sup>16</sup>.

## II. KIM BYŁ PROROK EZECHIEL

R. Kittel<sup>17</sup> mówił o dwóch duszach u Ezechiela. Tego rodzaju przenośnia nie powinna wywoływać zdziwienia, mamy bowiem do czynienia z postacią o wielkim wachlarzu kontrastów. Bóg powołał do swej służby człowieka „złożonego” na miarę epoki w której wypadło mu działać i postać o duszy „podzielonej” na podobieństwo narodu, nad którym objął pieczę przez swe posłannictwo. Opatrzność postawiła go na przełomie historii dwóch światów tego, który mijał i tego, który dopiero powstawał oraz w momencie w którym Izrael znalazł się w rozterce. Z jednej strony czuł, że naród musi żyć przeszłością, z drugiej zaś strony widział, że wkracza on w nową nie znaną sobie przyszłość. Z duszy cierpiącego narodu wydobywał się nieustanny krzyk dumy i nostalgii zarazem, wiary i nadziei, braku odwagi, tchórzostwa i godnego podziwu mestwa. To też z kart księgi Ezechiela wyłania się raz postać proroka entuzjasty ekstazyka, to znów człowieka o zimnym wyrachowaniu, karności i drobiazgowego kronikarza, człowieka twardego, surowego, porywczego i rów-

<sup>15</sup> Por. J. Harvey art. cyt. DS 4, 2207; C. Kuhl, *Zum Stand der Hesekiel — Forschung*, TRu 24 (1956/7) 21; G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (BZAW 72), Berlin 1952, 251; O. Eissfeldt, *The Prophetic Literature* (The Old Testament and Modern Study, ed. H. H. Rowley), Oxford 1961, 143. 153—158.

<sup>16</sup> Por. *Introduction à la Bible*, ed. A. Robert et A. Feuillet, t. 1, Paris<sup>2</sup> 1959, 539.

<sup>17</sup> Por. *Geschichte des Volkes Israel*, 111. Band, 1. Hälfte, Stuttgart 1.2. 1927, 146.

nocześnie czulego, litościwego oraz opanowanego nauczyciela, marzyciela i realisty, herolda zemsty i zniszczenia, jednocześnie zaś zwiastuna przebaczenia i zbawienia.

Prorok Ezechiel był człowiekiem wrażliwym, ale ta wrażliwość nie uzewnętrzniała się przy pełnieniu posłannictwa (Ez 24, 16). Na pewno miał dobre i czule serce, ale jego skrupulatność i uwrażliwione poczucie odpowiedzialności (Ez 3, 18—20; 33, 1—9) nadaje mu cechy nieczulej surowości. Jego horyzont duchowy i intelektualny był bardzo szeroki. Znał dobrze historię własnego kraju i jego etniczne pochodzenie (Ez 16, 3). Nie obce mu były mity (Ez 28, 11) i legendy (o sierocie — Ez 16, 1; o cudownym drzewie — 31, 1n.), ale umiał je wykorzystać do swoich celów naprawdę po mistrzowsku. Rozumiał się nie tylko na technice budowy okrętów, ale miał dużo do powiedzenia o stosunkach handlowych miasta Tyru, z całym ówczesnym światem, co rzuciło wiele światła na jego znajomość geografii (Ez 27). Znał dobrze stosunki polityczne swoich czasów i przedstawiał je w sposób godny zaufania (Ez 17, 1; 30, 20). Wiedział, że Egipt nie troszczy się o losy Judy, śledził najazd Nabuchodonozora na Palestynę i wnet się dowiedział o upadku Jerozolimy. Wydaje się, że nie był też źle poinformowany o wrogości małych sąsiednich narodów takich, jak Ammonici, Moabici, Edomici, czy Filistyni względem swego narodu. Słowem prorok Ezechiel był wartościowym i inteligentnym człowiekiem.

## 1. Pisarz

Przy ocenie proroka Ezechiela, jako pisarza, jest dziś dość trudno utrzymać równowagę sądu, bo ma się przed sobą dość często diametralnie przeciwne opinie. A. Lods<sup>18</sup> mówi, że podobno Fr. Schiller chciał uczyć się języka hebrajskiego, by móc czytać księgę Ezechiela w oryginale. Wiktor Hugo stawiał Ezechiela na równi z Homerem, Ajschylosem i Juvenalem. G. A. Cooke<sup>19</sup> swój komentarz rozpoczął cytatem, w którym mieści się twierdzenie, iż największym spośród czterech wielkich proroków jest Ezechiel, a to przez swoją tajemniczość i głębię. Ale z drugiej strony równie wybitni znawcy literatury hebrajskiej nie wahali się nazwać Ezechiela pseudepigrafem, którego żaden czytelnik Pisma św. nie postawi na równi z Izajaszem, Jeremiaszem, czy zbiorem Dwunastu Małych Proroków<sup>20</sup>. Nie ulega wątpliwości, że w przeciwieństwie do pism Izajasza, czy Jeremiasza, które skarbiają sobie sympatię czytelników przez to, że jest w nich obecny autor jako człowiek, ze wszyst-

<sup>18</sup> Por. *Histoire de la litterature hebraique et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'état Juif*, Paris 1950, 441.

<sup>19</sup> Por. dz. cyt. XVI.

<sup>20</sup> Por. J. Steinmann, *Le prophète Ezechiel et les debuts de l'exil* (Lectio Divina 13), Paris 1953, 244.

kimi swoimi zaletami i słabościami, prorok Ezechiel w swej księdze jest nieobecny. Nic o nim nie wiemy poza 87 razy powtórzonym anonimowym określeniem siebie: *syn człowieka*. Nawet domyślać się trudno, kiedy się urodził, gdzie i kiedy umarł, nie mówiąc o bliższych szczegółach jego prywatnego życia. J. Steimann<sup>21</sup> mówi żartobliwie, że daleko więcej szczegółów dowiadujemy się z księgi proroka o krokodylu, którego on prawdopodobnie nigdy nie widział, aniżeli o jego żonie, która jak tekst mówi była *radością jego oczu* (24, 16), a po której zgonie z rozkazu Jahwe lzy nie uronił. Ezechiel miał bardzo rozwiniętą wyobraźnię, ekscytowaną nadto pełnym symboliką i obrazów babilońskim wschodem. Zatrzymuje się nad tym co bliższy (Ez 1, 27; 28, 13—14) i lubi wielkie sceny przeladujące je nagromadzoną obrazowością (32, 2—7 — Faraon porównany równocześnie do lwa, smoka i gwiazdy). Nie ma u niego krótkich wyroczeni i bardziej niż u Jeremiasza wybija się talent pisarski w wielkich obszernych elaboratach o swej działalności charyzmatycznej. Jego alegorie i wizje są piękne i czytelne (np. rozdz. 27), ale są przerażające w swej treści (np. rozdz. 8—11). Prorok jest geniuszem burzy i lubuje się w tajemniczości o ciemnych kolorach i fantastycznych kształtach. W tym jest on zwiastunem rodzącej się apokaliptyki. Dzięki obrazowości i abstrakcji uzyskał dystans, tak, że w opisywaniu takich scen, w których nawet angażuje swoje uczucie i sympatię (czy antypatię), całość opisu ma charakter dydaktycznego zimna. I tym zasadniczo różni się od Jeremiasza. Ta surowość i to zimno wiążące z kart jego proroctw czynią wrażenie nieprzystępnej wielkości. Ale błędem byłoby widzieć w Ezechielu tylko obojętnego sędziego swych czasów, albowiem w nim płonął wielki ogień gorliwości i miłości nie tylko ku Jahwe, ale również ku Izraelowi. On świadomie poddał swoje uczucia, natchnienie pisarskie i wizjonerstwo dominacji rozumu. Żaden bowiem z proroków nie był zmuszony tak intensywnie i tylu naraz problemów, ze wszystkimi ich konsekwencjami, gruntownie przemyśleć, co Ezechiel. To też musiał być takim, jakim ukazuje go Księga. Pracował wśród tych, którzy byli pokoleniem buntowniczym. Nie zadawali się oni zwykłą prorocką przepowiednią. Poza słowem Jahwe żądali od proroka nie tylko odpowiedzi na stawiane pytania ale także rozstrzygania i rozwiązywania dręczących ich wątpliwości<sup>22</sup>.

## 2. Kapłan-teolog

Prorok Ezechiel był kapłanem<sup>23</sup>, najprawdopodobniej z linii Sadoka. Korzeniami tkwił w kapłańskiej tradycji i od niej wziął za-

<sup>21</sup> Por. dz. cyt. 250.

<sup>22</sup> Por. J. Steimann dz. cyt. 234—255; G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. II, München 1960, 234—236.

<sup>23</sup> Por. W. Zimmerli dz. cyt. 38 nst; O zależności Ezechiela od tra-



sadnicze kategorie sakralnego rozumienia świata, świętości i laicyzmu (profanum). Jego światopogląd i koncepcje według których układał historię Izraela mają charakter kapłańskiego sposobu myślenia. Kraj i lud Boży stanowią dlań jedność, to też wyrażenia takie jak *góry Izraela* czy *ziemia Izraela* oznaczają sam naród izraelski (Ez 6, 2; 7, 2; 21, 7 itd.). Prorok Ezechiel jest zależny od Deuteronomium. Świątynia w jego ujęciu, podobnie jak w księdze Powtórzenia Prawa jest jedynym centrum kultu. Stanowisko jakie zajął w stosunku do kapłanów i lewitów, nie tylko suponuje prawodawstwo deuteronomiczne, ale w pewnym stopniu je koryguje (Ez 44, 10—12; Pwt 18, 6—8). Jego Tora różni się też w niektórych punktach od Kodeksu Kapłańskiego, tak gdy chodzi o ołtarz, jak również o materię ofiar (Ez 43, 13—27 i Wj 27, 1—8). Wiele natomiast zawdzięcza Ezechiel Kodeksowi Świętości (Kpł 17—26), który w istocie został uformowany o wiele wcześniej, choć wydaje się, że jego część obejmująca obecny rozdz. 26 powstała w klimacie Ezechiela. Nie ze swej winy prorok nie mógł służyć Bogu w świątyni, za to myślał wciąż tam przebywał. Znał ją doskonale, każdy jej zakątek. Bolał nad jej rytualną profanacją. Po katastrofie roku 586 prz. Chr. dał tak szczegółowy opis nowej świątyni, że posiadamy nawet dokładne wymiary zagród przewidzianych dla bydła ofiarnego. Ezechiel nie rozumował tak, jak prosty lud, iż Jahwe jest nieodłącznie związany z miejscem swojej czci, tj. z Jeruzolimą. Daje temu aż nadto jasny wyraz teofania nad kanałem *Kēbār*. W planach nowej świątyni widać jednak wielką troskę o ściśle oddzielenie tego co jest sacrum, od tego co jest profanum. Dokładnie rozgranicza funkcje i uprawnienia kapłanów i lewitów. Nie wspomina o godności najwyższego kapłana. Daje się też zauważyć, że prorok nie ma pełnego zaufania do władzy świeckiej, którą reprezentuje książę (Ez 45; Pwt 17, 14—20). Mieszkanie wyznacza mu poza obrębem świątyni, chociaż respektuje jego suwereność, nazywa go *nāšī'* (książę) odmawiając skompromitowanego w historii ludu Bożego tytułu — *melek* (król).

Treść nauki proroka Ezechiela daleko wykracza poza ramy tego, co mógł dać laikowi kapłan i w tym daje się on poznać jako teolog. Teocentryzm jest zasadniczą cechą jego nauki. Jahwe jest tym, który tworzy historię nie tylko Izraela, ale całego świata. Kary jakie zsyła na naród wybrany i wybawienie, które zapowiada przez proroka to nic innego jak wielka rzeczywistość, iż *Jahwe uświęca się między narodami* (Ez 20, 41; 28, 25; 36, 23). Słowo *uświęcę się* (*niqdašti*) ma nie tyle wydźwięk wewnętrzny, duchowy, ile zewnętrzny, dotyczący szerokiego kręgu ludzi i wydarzeń, których

dycji kapłańskiej i deuteronomicznej oraz od Kodeksu Świętości zob. H. Haag, *Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes? Eine philologisch theologische Studie*, Freiburg 1943, 128—141.

istnienie i działanie zmierza do oddania czci Bogu należnej. Według koncepcji Ezechiela Jahwe zawsze działa ze względu na swe święte Imię. Imię to zostało znieważone wobec narodów przez to, iż patrząc na upadek Izraela i Judy narody nabrały przekonania, iż Jahwe jest słabszy aniżeli bogowie innych krajów i ludów. Jahwe zatem na pewno wyzwoli swój lud z niewoli, wybawi go, zawrze z nim przymierze, gdyż tego domaga się cześć należna Jego świętemu Imieniu. Ta cześć musi być przywrócona wobec narodów (Ez 36, 22—23). Nic też dziwnego, że w wyroczniach Ezechiela aż 86 razy spotykamy formułę: *...aby poznali, że ja jestem Jahwe*. W rozumieniu proroka poznanie Jahwe jest ostatecznym celem Bożego działania. Z tego bowiem poznania płynie uznanie i cześć przez tych, którzy go jeszcze nie znają, lub znając nie czczą tak, jak należy.

Transcendentność Jahwe jest inną cechą nauczania proroka. Jest ona aż nadto wyraźnie podkreślona, czy to w niezwykłym majestacie opisywanych teofanii, czy też w podkreślaniu nicości człowieka (syn człowieczy) wobec Pana, Jahwe. W przeciwieństwie do Jeremiasza, Ezechiel nie odważał się przemawiać do Boga, jak tylko wówczas, gdy chodziło o pokorne wstawiennictwo za grzesznikami. Teocentryzm i transcendentność Boga najdoskonalej uchwycić można w obrazach dziejów Izraela, które prorok kreśli na kartach swej Księgi. Trzy razy zabiera głos w tej sprawie (rozd. 16; 20; 23), ale szczególne znaczenie ma szkic historii narodu wybranego od momentu wybrania, aż po osiedlenie się w Kanaan (rozd. 20). Najpierw dlatego, że prorok posługuje się tradycyjnym schematem historii świętej, a następnie z tego powodu, że jego osobista jej interpretacja nadaje całości nowy ton. Bóg wybrał Izraela w Egipcie, ale już tam naród wybrany okazał swe nieposłuszeństwo wobec Jahwe i nie wiele brakowało, aby już wówczas został odrzucony (w. 5—10). Bóg okazał mu swą wyrozumiałość i litość. Wyprowadził go na pustynię i dał mu przykazania. Izrael jednak wzgardził tą wielkoduszną miłością (w. 11—14). Bóg się zgniewał, ale przebaczył. W drugim pokoleniu Jahwe znów dał przykazania i okazał swą wierną miłość, ale tym razem również wysiłek Boży był daremny (w. 15—17). Zagniewany Bóg znów przebacza, ale daje przepisy, które, jak prorok mówi: *nie były dobre*. I tym razem Izrael Izrael splamił się ich niezachowaniem (w. 18—26). Tu urywa się historia. Ezechiel skończył w momencie, który tradycyjnie poprzedzał wejście do Kanaanu i wzięcie w posiadanie Ziemi obiecanej. Ten szkic historyczny jest właściwie łańcuchem wzgardzonej miłości, nieudanych wysiłków Jahwe. Historia narodu wybranego w rozumieniu Ezechiela to nieudana praca Boża i nieustanne rozbijanie się Izraela o wolę Jahwe. Prorok chce przez to powiedzieć, że od narodu o takiej historii nic się spodziewać nie można, dawno bowiem wyczerpał cierpliwość Bożą. Ponieważ Ezechiel pozostawił myśl otwartą, nie kończąc ostatniej fazy

historii świętej, sądzić należy, iż uważał, że Jahwe jeszcze raz wyprowadzi swój lud na pustynię, na *pustynię narodów*. Będzie to sąd Jahwe, sąd oczyszczenia, który nie zniszczy narodu, ale go odrodzi. Wtedy dopiero Izrael zacznie swą historię na nowo.

Ezechiel przedstawił również historię czasów królewskich. Ale podając ją słuchaczom posłużył się alegorią. W rozdz. 16 historia Jeruzolimy jest historią dziewczęcia, sieroty-podrzutka, które zostawione zaraz po urodzeniu na łaskę losu i dygocące we własnej krwi, znalazł mimo przechodzący Jahwe. Wzruszony litością przywrócił dziewczęciu życie, otoczył je czułą opieką, wychował i poślubił, gdy doszło do dojrzałego wieku. Ale Jeruzalem — Izrael, owo dziewczę-podrzutek wzgardziło miłością Jahwe. Zamiast wdzięcznej wierności okazało swemu dobroczyńcy czarną niewdzięczność, oddając się rozpuście i nierządowi. Alegoria kończy się sądem, w którym Jahwe się rozprawi nie tylko ze swą niewierną oblubienicą, ale także z jej amantami. Jeszcze bardziej wymowny jest alegoryczny szkic historii Izraela w rozdz. 23. Siostry Ohola i Oholiba, stolice obydwu królestw Izraela: Samaria i Jeruzolima, już w Egipcie prowadziły życie nierządnic. Mimo to Jahwe je pokochał i poślubił. Dały mu one potomstwo, ale nie zaprzestały Go zdradzać. Najgorzej prowadziła się Oholiba-Jeruzalem, dlatego Jahwe obrzydził ją sobie. Alegoria kończy się znów sądem nad tymi, którzy byli współodpowiedzialni za złe życie Jeruzolimy.

Te trzy spojrzenia wstecz na historię narodu wybranego są zupełnie nowym, niespotykanym obrazem dziejów jego brudu (*tāmē'*). To prawda, że historia Izraela w ujęciu innych hagiografów nie jest historią bohaterów. Izrael nie wślawił się nią, bo ona głosi czyny Jahwe. Ale tak radykalnie, jak Ezechiel nikt dotąd nie postawił przed sąd Jahwe tego wszystkiego co było w niej ludzkie. W tym ujęciu stosunek narodu wybranego do Jahwe jest haniebny. Już nic więcej nie można było powiedzieć, albowiem niewierność i tępota ludu Jahwe osiągnęły taki poziom, iż nie był on zdolny do najmniejszego aktu wierności i posłuszeństwa swemu Bogu. Aby zrozumieć dlaczego Ezechiel w ten sposób ujął historię swego narodu trzeba wniknąć w tok jego rozumowania. W swym jasnovidzeniu ogląda mającą niebawem nadejść tragedię narodu, upadek Miasta Świętego, zburzenie świątyni. Dlatego czuje się zobowiązany ludowi Bożemu uzasadnić sąd Boży, który go niebawem dotknie i niejako usprawiedliwić Jahwe wobec niego. Równocześnie wie, że te przyszłe smutne wydarzenia będą aktem dokonującego się na jego oczach miłosierdzia Bożego, aktem zbawienia mimo, iż ze strony Izraela nikomu to nawet na myśl nie przychodzi. To też te ponure w swej treści teksty stanowią preludeum do wspaniałomyślności Jahwe, który dokonuje aktu zbawczego wbrew wszystkim oczekiwaniom. Ezechiel chce wyrazić to przekonanie, że czyny wierności i miłości Jahwe są tym wspa-

nialsze, im mniejsze są zasługi ze strony Izraela. To też poszedł on po linii poprzednich proroków i odkrywał grzechy, obnażał całą ohydę historycznej niewierności i podłoty już nie jednostek, czy jakiejś jednej generacji, ale całości. W tym monotonnym w swjej obrzydliwości szkicu doprowadza historię Izraela do momentu w którym Jahwe opuszczając swoją świątynię i swe Miasto postanawia je krwią zbryzgać i ogniem zniszczyć, bo wie, że równocześnie ten sam Jahwe zawrze nowe Przymierze i na nowo podejmie plan realizacji historii świętej nowego Izraela.

### 3. Prorok — Stróż Domu Izraela

U żadnego z proroków nie zarysowuje się tak wielka przepaść między karzącą sprawiedliwością, a pełnym nadziei miłosierdziem, jak u proroka Ezechiela. Wyrocznie kar są tak radykalnie sformułowane i doprowadzone do takiego punktu szczytowego, że ostateczne opuszczenie Jerozolim, przez opiekuńczą *Chwałę Jahwe* należy uważać za zgon Izraela, śmierć w prawdziwym tego słowa znaczeniu. To też proroctwa, w których mowa o ponownym zaistnieniu Izraela i jego życiu w Ziemi obiecanej, mogą się spełnić jedynie w kategorii cudu i są chyba najpiękniejszą pieśnią o wielkości Jahwe, którą prorok wyśpiewał. Ale Ezechiel nie tylko przepowiada powstanie nowego Izraela. W szeregu wyroczni maluje jego wewnętrzną, społeczno-polityczną strukturę. Naród z powrotem zamieszka we własnym kraju (Ez 13, 9). Jahwe rozmnoży swój lud i pobłogosławi ziemi Izraelskiej (Ez 36, 7. 9. 29. 30. 37), tak iż stanie się ona podobną do Edenu (Ez 36, 35). Miasta będą odbudowane, kwitnące i warowne. Rolnicy będą uprawiać swoją własną ziemię itd. Istotną jednakowoż zmianą, która się dokonywa w nowym Izraelu, będzie przemiana wewnętrzną (rozd. 34—37), która w konsekwencji doprowadzi do rzeczywistości znanej z dawnych wydarzeń pod Synajem, a która zamyka się w słowach: *Ja będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem* (Ez 36, 28). Wprawdzie nie ma tu wyrażenia *Przymierze* (*b'rit*), ale istota jest ta sama. Prorok Jeremiasz mówił o nowym Przymierzu, w którym Bóg włoży Torę we wnętrze i w serca nowego Izraela (Jr 31, 31—34) Ezechiel w nowym przymierzu podkreśla nie tylko fakt odnowienia i odrodzenia ale przedstawia jego formę i skutki: *Wezmę was z narodów, zgromadzę was ze wszystkich krajów i wprowadzę was do waszej ziemi. Wylżę na was czystą wodę i będziecie czysti. Oczyszczę was ze wszystkich waszych nieczystości i ze wszystkich waszych bożków. Dam wam nowe serce i nowego ducha złożyć w waszym wnętrzu. Wyjmę serce kamienne z waszego ciała, a dam wam serce cieleśne. Ducha mojego złożę w waszym wnętrzu i sprawię, że będziecie postępować według moich praw i strzec moich przykazań oraz będziecie je wykonywać. Będziecie mieszkać w kraju,*

który dałem waszym ojcom. Staniecie się moim ludem, Ja zaś będę waszym Bogiem (Ez 36, 24—28).

Idea nowego Przymierza oraz pojęcie nowego ludu Bożego, wchodzi w skład idei mesjańskich Ezechiela. Jednakowoż idee te u proroka, syna Buzi są jakieś niewyraźne i czynią wrażenie iż rzeczywistość ta jest bardzo odległa. Nazwa Izrael ma wprawdzie treść religijną, a nie polityczną, ale raz oznacza lud Przymierza, z czasów pobytu na pustyni, innym znów razem lud z czasów przyszłego zbawienia. W rzeczywistości nazwa Izrael daje się sprowadzić do pojęcia *gêlâh* które odnosi się wyłącznie do uprowadzonych do niewoli babilońskiej mieszkańców Judy. Oni będą stanowić „pars potior” nowego ludu. Nowy lud Boży będzie pod władzą monarchy, ale o tej postaci prorok mówi tajemniczo i nie darzy jej tytułem króla. Woli raczej nazywać ją *gałką cedrową*, którą Jahwe posadzi na szczycie góry, która rozrośnie się w wielkie i potężne drzewo (Ez 17, 22—24). Za ledwie dwa razy dotknął Ezechiel wyraźnie i bezpośrednio tematu mesjańskiego, raz gdy mówił o pasterzu, słudze Dawidzie, mającym stanąć na czele ludu (Ez 34, 23—24). Drugi zaś raz gdy przepowiadał, iż ów pasterz, nowy Dawid, będzie rządził zjednoczonymi Judą i Józefem (Ez 37, 25—27). Temat mesjański nie rozwija się u Ezechiela według tradycyjnej formy. Obydwa teksty kończą się formułą właściwą historii Wyjścia: *ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem*. Sądzić więc należy, że mesjanizm Ezechiela opiera się raczej na tradycji Synaju, z pominięciem tradycji mesjańskiej, związanej z domem Dawida (2 Sm 7, 10—16). Nowy Dawid sprawi, że lud Boży będzie wierny przykazaniom Jahwe (Ez 37, 24). Nie będzie on królem, otoczonym chwałą i przepychem, ale będzie tylko pasterzem ludu Jahwe. Szczegóły Tory Ezechiela wskazują, iż prorok widzi jego działalność na tle świątyni, bo ona istotnie stanowi mieszkanie, jedyne i rzeczywistego pasterza Izraela.

Zawód prorocki Ezechiela wydaje się łatwy, albowiem na pierwszy rzut oka ogranicza się do wytykania błędów, przepowiadania kar i podtrzymywania nadziei. Tymczasem głębsze spojrzenie w tekst otwiera przed nami horyzonty bardzo skomplikowanej funkcji. Poza misją prorocką upominania, karcenia i przepowiadania lepszej przyszłości, powierzył mu Pan rolę stróża i duszpasterza Domu Izraela. On miał nie tylko grozić, ale złowieszcze swoje posłannictwo tak pełnić, by było równocześnie skutecznym ostrzeżeniem (*hiz<sup>c</sup>hir*). Zadanie tym trudniejsze, że miał narodowi zapowiadać, iż jest zagrożony przez gniew Jahwe, równocześnie zaś ostrzegając lud w imieniu Boga przed Jego gniewem, ratować go przed nim. Zaniedbanie któregokolwiek z tych dwóch funkcji, w razie śmierci grzesznika, prorok miał płacić własnym życiem. Jahwe włożył na niego ciężar cierpiącego pośrednictwa, w którego wyniku był odpowiedzialny za każdą duszę, któraby zginęła przez nieotrzymanie należnej przestrogi. Jak

prorok rozumiał swoją funkcję, dają temu najlepszy wyraz tekst 33, 1—9, ściśle z nim się łączący fragment 3, 16b—21 oraz wiersze 14, 20—20 i rozdz. 18. Kryzys religijny, który toczył współczesne mu pokolenie odnosił się do problemu odpowiedzialności. Pokolenie ówczesne buntowało się mówiąc, że Bóg nie ma prawa ich karać za winy ojców, zapominając, iż niejednokrotnie zły posiew teraz właśnie wydał owoce. Prorok był zmuszony przemyśleć ten problem i zająć stanowisko. Oczywiście, odwracalność kar już dawno została skreślona z ustawodawstwa cywilnego (2 Krl 14, 5—6; Pwt 24, 16). Ezechiel uważał więc, że słusznie prawo to może być skreślone również z zasad odpowiedzialności wobec Boga. On pierwszy rozpoczął pracę, którą można nazwać duszpasterstwem, zamykającym w swej treści nowotestamentalną *paraklēsis*<sup>24</sup>. Bóg z życia nie wyłącza średniej. Bezbożny winien mieć zawsze otwartą drogę do Jahwe, gdy zaś chce się szczerze nawrócić, poprzednie życie nie powinno go dłużej obciążać. Począł więc szukać i szperać w tajnych zakamarkach pojedynczej duszy i jej ukryte przekonania religijne oraz ludzkie sprawiedliwości wydobył na jaw. Tak odkryte wewnątrz człowieka na platformie bezosobowej i teoretycznej stawił przed Jahwe i pozostawił je z Nim sam na sam. Po tej konfrontacji wypowiedział twierdzenie, iż nawet tacy sprawiedliwi jak Noe, Job, czy Daniel w zagrożonym społeczeństwie, nie są w stanie ocalić nic więcej, jak tylko swoje własne życie (Ez 14, 14). Buntownicze pokolenie zrozumiało. To też ten sam indywidualizm, ta sama konfrontacja człowieka — jednostki z Bogiem otwarła ludowi oczy na inną prawdę, którą prorok głosił, iż Bóg nie ma upodobania w śmierci grzesznika, lecz chce, aby się nawrócił i żył (Ez 33, 11). Tego rodzaju duszpasterstwo rozpoczął Ezechiel po katastrofie narodowej w 586 r., bo indywidualizm w stosunku do Boga miał być cechą nowego Izraela, narodu, który będzie miał nowe serce (Ez 18, 31). Woluntaryzm izraelity, jako cecha narodowa będzie mu w tym pomocny i dlatego w nowym Izraelu będzie można mówić nawet o radości przykazań (Ps 119, 111) nie zaś o ich jarzmie. Mimo, że teologia moralna Ezechiela kładzie tak silny nacisk na przestrzeganie przykazań, na obserwację religijną ze ścisłym zachowaniem sztabu i na liturgię ekspiacyjną jako na coś, co jest w religii istotne i skrupulatnie je przypomina, bazując na rygorystycznym tak charakterystycznym dla duszy żydowskiej, w rzeczywistości ma coś z owej słodczy jarzma i lekkości brzemienia o których mówił Chrystus, gdy chodziło o Jego prawo (Mt 11, 30).

Mówiąc o misji prorockiej Ezechiela i o jego funkcji stróża Domu

<sup>24</sup> Por. O. Schmitz, *paraklēsis*, TWbNT 5, 789. 794. Naukę Ezechiela o odpowiedzialności na tle innych ksiąg St. Test. szkicuje w sposób zwięzły i jasny A. Gelin, *Les idées maitresses de l'Ancien Testament* (Lectio Divina 2), Paris • 1959, 54—63.



Izraela, nie można absolutnie zapomnieć, że temu ciężarowi posłannictwa towarzyszyła ofiara i cierpienie. Prorok bowiem miał być z woli Bożej również znakiem dla Izraela (Ez 12, ). A więc miał nie tylko głosić wolę Bożą za pomocą słowa, czy zewnętrznych, symbolicznych znaków, ale jego własne życie miało być figurą cierpień, które niósł ze sobą sąd Boży, dzień Jahwe. To ta właśnie funkcja jego misji prorockiej zmusiła go do krępowania się powrozami i leżenia na jednym boku przez długie dni, aby dźwigać winę Domu Izraela (Ez 4, 4—8). Nie ma tu mowy o jakiejś zastępczej ofierze, bo to co, czynił Ezechiel było tylko figurą przyszłości; idea ofiary zastępczej pojawi się trochę później u Deutero Izajasza (Iz 53), ale w każdym razie godnym uwagi jest fakt, że od Ezechiela Jahwe żąda ofiary na ciele i zdrowiu. Najpierw jemu pierwszemu pozwala przyszłość przecierpieć<sup>25</sup>). Mówił o tym sam Ezechiel, gdy wyrzucał fałszywym prorokom, że w chwilach największego zagrożenia nie *wstąpili na wyłomy (twierdzy) i nie opasali murem Domu Izraela* (Ez 13, 5). Prawdziwe bowiem prorockie posłannictwo Ezechiel pojmował w ten sposób, że w chwili największego niebezpieczeństwa, prorok ma obowiązkiem stanąć na najbardziej wysuniętej pozycji, aby lud Boży własną pierśią osłaniać. To też w tak pojętej misji był on daleką figurą Dobrego Pasterza, który życie swoje dał za swoje owce (J 10, 11).

### III. ZNACZENIE I WPŁYW EZECHIELA

Niestety nie mamy żadnych oczywistych danych na podstawie których moglibyśmy wyraźnie określić skutki działalności Ezechiela. Prorok również nie oglądał owocu swej pracy. Bóg go zresztą na to przygotował (Ez 2, 4—7; 3, 7). Pośrednio jednak jego wpływ daje się niewątpliwie zauważyć. Już sam fakt, że na terenie Babilonii od czasów Ezdrasza po Talmud Babil synkretyzm religijny na miarę Elefantyny nigdy nie miał miejsca, każe suponować wielki wpływ pracy proroka z tël 'Abib i jego uczniów. Gruntowna zaś analiza późniejszych Pism biblijnych upoważnia do twierdzenia, że myśl Ezechiela znalazła głęboki odzew w pismach Deutero Izajasza i w wielu Psalmach (np. Ps 51, 12—13; 102, 26—29; 119, 119. 121. 176 itd.). Tematyka i styl apokaliptyczny, pojęcie Izraela, jako zgromadzenia wiernych (*am haqqahal*) pewne cechy tzw. partykularyzmu z jakim się spotykamy w pismach Zachariasza, Malachiasza i Daniela mają swe źródło w pismach Ezechiela. Pisma sapiencjalne wezmą z jego problematyki temat odpowiedzialności i w księdze Joba oraz w księdze Qoheleta głębiej go rozpracują. Dokumenty qumrańskie, zwłaszcza zaś fragmenty tekstu księgi Ezechiela z grotty czwartej każą suponować, że lektura proroka Ezechiela nie należała tam do rzadko-

<sup>25</sup> Por. W. Zimmerli *dz. cyt.* 117.

ści<sup>26</sup>. Fakt, że Syrach (Syr 49, 8—9) wymienia Ezechiela zaraz po Jeremiaszu, jest wymownym świadectwem, iż księga ta bardzo wcześnie weszła do kanonu Księgi św. u Żydów.

Gdy w Apokalipsie św. Jana wpływ tekstu Ezechiela jest aż nadto wyraźny<sup>27</sup>, Ewangelie tego proroka ad litteram nie cytują wcale. Ale za tę piękne przypowieści o zagubionej owcy (Mt 18, 12—14) i o dobrym pasterzu (J 10, 11—16) są w ustach Jezusa iście Bożą zapłatą za proroczy trud pocieszyciela deportowanych nad kanał K<sup>e</sup>bār (Ez 34, 11—16). Bo jakże Ten, który przyszedł zbawić to, co zginęło (Mt 18, 11; Łk 19, 10) mógł nie nawiązać do słów swego sługi, który w proroczym zachwycie mówił, że sam Jahwe będzie pasterzem nowego ludu Bożego. Z kart Ezechiela czerpał swe natchnienie irański artysta fresków z Doura Europy i tylu innych mistrzów pędzla i dłuta, którzy na ściennych malowidłach, w kamieniu i na witrażach pokazali nam pole budzących się do życia kości, faraona — krokodyla, cheruba Tyru, duchy niebieskie z nad kanału K<sup>e</sup>bār i paszczę Goga, protagonistów owej walki duchowej, której my jesteśmy na nowo przerażonymi świadkami<sup>28</sup>.

Często można się spotkać ze zdaniem, że Ezechiel jest ojcem judaizmu. W tego rodzaju twierdzeniu wolno się dopatrywać delikatnego zarzutu, jakoby Ezechiel dał początek tym rażącym błędom i spaczeniom, które opanowały judaizm późniejszy. Prawdą jest, że wiele z jego idei, pewien separatyzm, wielką troskę o świętość legalną przejął judaizm okresu po niewoli. Jednakowoż Ezechiel nie może być odpowiedzialny za to co stworzył faryzajzm ery chrześcijańskiej. Nie można być dalej od tego rodzaju doktryny, niż był Ezechiel, głoszący odnowienie wewnętrzne, mówiący o nowym sercu i nowym duchu, stojący u progu teologii łaski, którą rozwinął później św. Jan i św. Paweł kolumny duchowe nowego Izraela — ludu Bożego Nowego Testamentu. On nie był ojcem judaizmu. On był i pozostał na długie wieki po swej śmierci stróżem prawdziwego Izraela, wodzem duchowym cierpiącego ludu Bożego<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Por. F. M. Cross, *The ancient library of Qumran and modern biblical studies*, New York 1958, 57—59, 100, 115.

<sup>27</sup> Por. A. Van hoye, *Utilisation du livre d'Ezechiel dans l'Apocalypse*, Bb 43 (1962) 436—476. Załączone przy końcu tablice różnych form cytatów Ezechiela w Apokalipsie są bardzo cennym dodatkiem i orientują dość dokładnie gdy chodzi o ten problem.

<sup>28</sup> Por. Comte du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos*, RB 43 (1934) 117 nst.; W całości zagadnienia orientuje praca W. Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII Jahrhunderts...*, Münster i. W. 1912.

<sup>29</sup> Por. *Il Messaggio della Salvezza*. Volume secondo: *Antico Testamento*. Parte II: *Dall'esilio a Gesù Cristo*, Torino<sup>2</sup> 1967, 52n (§ 284).

Ks. L. R. Słachowiak, Łódź

## GENEZA DYDAKTYCZNEGO SCHEMATU „DWÓCH DRÓG” W PIŚMIENICTWIE MIĘDZYTESTAMENTALNYM

Niemal wszystkie środowiska kulturalne posługują się pojęciem „drogi” na określenie potępiania etycznego człowieka. Zna je bardzo wcześniej myśl grecka<sup>1</sup> i egipska<sup>2</sup>. Stary Testament nie stanowi wyjątku<sup>3</sup> i określa tym terminem nader często stosunek człowieka do Boga. „Chodzić z Jahwe” lub „chodzić drogą Jahwe” oznacza życie dobre, zgodne z Prawem Bożym, w odróżnieniu od „drogi własnego serca”, która prowadzi ku zgubie. Pomijając inne charakterystyczne zastosowania „drogi” w Biblii<sup>4</sup> należy stwierdzić jej użycie przeciwstawne w wielu odcieniach. Przy ogólnie semickiej skłonności do kontrastów z „drogą” nienagannego postępowania kojarzy się łatwo droga przewrotności. Stąd już tylko krok do opisu całego życia jako wędrówki po dwóch drogach. Tego kroku nie uczyni jednak bezpośrednio żadna z tradycji biblijnych.

Historia Izraela — to właściwie swoista dialektyka wierności i niewierności narodu wybranego wobec Jahwe. Odpowiednio postępowanie Izraelity oscyluje między zachowywaniem a łamaniem Prawa i Przymierza. Wraz z postępującą świadomością religijną i teologicznym zrozumieniem grzechu, przeciwieństwo to nabierało coraz to wyraźniejszych konturów. Do rozwoju odpowiednich formuł przyczynił się zarówno paralelizm antyetyczny jak i błogosławieństwa i przekleństwa w ramach formularza Przymierza<sup>5</sup>. Mimo to trudno

<sup>1</sup> Poszczególne wypowiedzi zestawia O. Becker, *Das Bild des Wesens im frühgriechischen Denken* (Hermes Einzelschriften 4), Berlin 1937.

<sup>2</sup> Por. B. Couroyer, *Le chemin de vie en Egypte et en Israel*, *Revue Biblique* 56 (1949) 412—432 oraz A. Barucq, *Une veine de spiritualité sacerdotale et sapientielle dans l’Egypte ancienne*. w: *Mémorial A. Gelin* (Le Puy 1961) 194—198.

<sup>3</sup> Doskonałe studium monograficzne na ten temat przedstawił F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (Bonner Bibl. Beiträge 15), Bonn 1958.

<sup>4</sup> Por. także W. Michaelis, *odos*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* V, 47—56.

<sup>5</sup> K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960) wyróżnia — w oparciu o wzory hetyckich umów — w formularzu przymierza obok postanowień wstępnych, uzasadnienia historycznego („Vorgeschichte”) i określenia istoty przymierza, także postanowienia szczegółowe i formuły błogosławieństw lub przekleństw w wypadku złamania (lub przestrzegania) przymierza. Właśnie dwa ostatnie punkty rozbudowywano znacznie w ramach odnowienia Przymierza, rozwijając postanowienia szczegółowe wg schematu „dwóch dróg”; to samo czyniono także z formułami błogosławieństw i przekleństw stosowanymi w urywkach liturgicznych również poza formularzem Przymierza. Zob. także G. von Rad *Deuteronomium-Studien*, Göttingen<sup>2</sup> 1948, 36—37 oraz J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*,

mówić w Starym Testamencie o rozwoju teologicznego lub praktyczno-etycznego schematu „dwóch dróg”, jak to pokaże niżej przegląd ważniejszych tekstów.

Elementem wspólnym łączącym biblijną i grecko-pogańską tradycję „dróg” jest nie tyle tendencja etyczna, ile dążność do wyrażenia obiektywnego i subiektywnego rozdzwieniu życia człowieka w świecie. Rzecz naturalna, ta dysharmonia odpowiada dość dokładnie rozdzieleniu w świecie transcendentnym i w psychice człowieka. Ten ostatni aspekt będzie właściwym przedmiotem niniejszych rozważań.

Wśród starszych ksiąg starotestamentalnych największe zainteresowanie tematem „dwóch dróg” zdradza tradycja mądrościowa. Jej międzynarodowe powiązania — i przynajmniej częściowo — charakter doświadczalno-świecki, stanowią nader podatny grunt dla rozwoju ogólnych formuł stosowanych w pouczeniach i napomnieniach. W znacznie mniejszym stopniu refleksje te dotyczą struktury antropologicznej człowieka lub psychologicznego uzasadnienia dysharmonii etycznej w człowieku.

Trudno jednak powiedzieć, że temat dwóch przeciwstawnych dróg był obcy prorokom i teologii kapłańskiej. O jednym z liturgiczno-dydaktycznych czynników — formularzu Przymierza — była już mowa wyżej. Zwłaszcza Jeremiasz i Ezechiel posługują się chętnie obrazem drogi, nawiązując do wędrownego okresu życia narodu i do jednego z naczelných teologicznych tematów Biblii, wędrówki ku Jahwe, swemu Bogu<sup>6</sup>. „Zmienność dróg” (Jr 2, 36) nosi cechy niewierności religijnej, jednak bez dualistycznych skojarzeń. Często zresztą obaj prorocy rozróżniają dwie klasyczne „drogi” w Biblii, nie przeciwstawiając ich sobie.

Mimo to Jeremiasz przygotował w dużym stopniu podatny grunt pod przyszłą antytezę późno-żydowską dwóch dróg. Kluczowym tekstem jest Jr 21, 8—9, wezwanie proroka skierowane do obleżonych, by zaniechali bezcelowego oporu i udali się do obozu Babilończyków. Decyzję na jedną z tych możliwości przedstawia Jahwe przez usta Jeremiasza jako wybór między dwoma drogami: życia i śmierci. Oba okresy dróg rozumie prorok w znaczeniu dosłownym<sup>7</sup>, choć nie mogą one mieć u „Reszty” narodu znaczenia czysto biologicz-

Bonn, 1958; W. Beyerlin, *Die Paranäse im Bundesbuch und ihre Herkunft* (Festschrift Hertzberg, Göttingen 1965), 9—29; J. l'Hour, *Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 14), Stuttgart 1967.

<sup>6</sup> Por. A. Gros, *Je suis la route. La thème de la route dans la Bible*, Bruges 1961 oraz L. Stachowiak, *Jeremiasz* (Pismo św. Staro-Testamentu X, 1), Poznań 1967, 523—526.

<sup>7</sup> F. Nötscher, *dz. cyt.*, 68—69; W. Michaelis, *art. cyt.* 54 59. Podobne zastosowanie „dwóch dróg” wykazuje Ez 21, 22, 46, jakkolwiek sens geograficzny „rozdroża” jest tu bodaj jeszcze bardziej oczywisty niż u Jr.

nego. Chodzi mianowicie o decyzję natury religijnej, podtrzymania obietnic Jahwe lub świadomego ich odrzucenia; o tym zaś rozstrzyga zarówno czynnik afektywny jak i wszystkie wyższe władze w człowieku (aspekt antropologiczny).

Blizsza analiza literacka i stylistyczna tego tekstu wskazuje na pochodzenie deuteronomiczne. Cokolwiek należałoby sądzić o genezie i rozwoju tradycji deuteronomicznych<sup>8</sup>, Pwt 11, 28 i 30, 15—19 zawierają dwukrotnie stwierdzoną antytezę życie—śmierć, kombinowaną z oceną moralną dobro—zło<sup>9</sup>. O ile założeniem pouczeń źródła D było przedstawić dwie możliwe, lecz przeciwstawne postawy życiowe i spowodować właściwy wybór, późniejsza tradycja skomentowała „życie” i „śmierć” w sensie aktualnej decyzji eschatologicznej<sup>10</sup>. Co ważniejsze, skojarzenie „dwóch dróg” Jr 21, 8 (zresztą także pochodzenia deuteronomicznego!)<sup>11</sup> z wspomnianą antytezą życie—śmierć stało się niemal techniczną formułą piśmiennictwa pozabiblijnego, nie wyłączając nawet tradycji chrześcijańskiej.

W Sarym Testamencie schemat ten można wyczuć w Prz 12, 28 (LXX) oraz w znacznie młodszym tekście Prz 5, 5—6. Oprócz tego bardzo częste są wzmianki pozytywnych lub negatywnych członów antytezy oddzielnie<sup>12</sup>. Izraelita może brać poważnie pod rozwagę jedynie „drogę życia”, podczas gdy przeciwstawna jej droga przedstawiona jest jako niemożliwa do podjęcia. Poetycko naświetla tę naukę Ps 1, poświęcony niemal w całości dwom drogom<sup>13</sup>, uwzględniając jednak jedynie aspekt religijno-praktyczny. Echem tej starotestamentalnej koncepcji „dróg” jest niewątpliwie logion Mt 7, 13—14 o dwóch bramach i prowadzących do nich drogach, łatwej

<sup>8</sup> Por. ostatnio: S. Loerch, *Das Deuteronomium und seine Deutungen* (Stuttgarter Bibel-Studien 22), Stuttgart 1967; J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, Bonn 1967; C. M. Carmichael, *Deuteronomic Laws, Wisdom and Historical Tradition*, *Journal of Semitic Studies* 12 (1967) 198—206; C. Brekelmans, *Deuteronomium*, w: *Bibel-Lexikon*<sup>2</sup>, Einsiedeln 1968 327—330.

<sup>9</sup> Żaden z wymienionych tekstów nie zawiera formalnie schematu „dwóch dróg”, lecz jedynie związane z nim antytezy. Pwt 30, 15—19 stanowi końcowe pouczenie moralne z podwójnym zastosowaniem antytezy (*hajjim weet hattób oraz hammāwet weet hāra*).

Ww. 16—18 opisują bliżej obie postawy, by przytoczyć znów w w. 19 antytezę życie/śmierć, kombinowane tym razem z „błogosławieństwem” i „przekleństwem”. Zob. także Pwt 11, 26.

<sup>10</sup> O późniejszej interpretacji tekstu zob. W. Michaelis, *art. cyt.*, 59.

<sup>11</sup> Por. L. Stachowiak, *dz. cyt.*, 525; W. Rudolph (*Jeremia*, Tübingen<sup>2</sup> 1958, 125) zalicza ten urywek Jr do deuteronomicznego źródła C (wg podziału S. Mowinckela).

<sup>12</sup> Nb. „drogi ciemności” — Ps. 35, 6; Jr 23, 12; „drogi śmierci” — Prz 2, 18; 14, 12; 16, 25 — por. 7, 27; „drogi życia” — Prz 2, 19; 5, 6; 15, 24.

<sup>13</sup> Por. A. Klawek, *Dwie drogi*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 5 (1952) 5—11.

(zguby) i trudnej (życia). Skomplikowana tradycja literacka tekstu uniemożliwia stwierdzenie, czy schemat „dwóch dróg” został tu jedynie opracowany obrazowo czy też połączony z oddzielnie istniejącą tradycją o „dwóch bramach”<sup>14</sup>.

W środowisku hellenistycznym „dwie drogi” znane są zarówno w tradycji dydaktycznej jak i mitologicznej. Dydaktyczna poezja starogrecka<sup>15</sup> rozumie „dwie drogi” jako dwa sposoby postępowania wg *kakotes* i *arete*, zrozumianych bardzo szeroko. Bardziej decydujące znaczenie miała tu jednak tradycja religijna, przekazująca (być może pierwotnie niereligijny) mit o Heraklesie na rozstajnych drogach<sup>16</sup>. Początki tej prastarej tradycji giną w mrokach epoki przedliterackiej; dziś znana jest ona w formie opowiadania sofisty Prodikosa przekazanego przez Ksenofonta<sup>17</sup>. Główny jej wątek — to absolutna konieczność wyboru i decyzji w życiu. Czy chodzi o zasadniczy wybór etyczny czy też o ogólną postawę w życiu, nie wiadomo; w ciągu wieków przedstawiali starożytni autorzy ten mit we wszelkich możliwych postaciach. Związek między „dwoma drogami” a dualistyczną antropologią nie jest oczywisty. Nie można tego natomiast powiedzieć o ściśle religijnej interpretacji tego tematu odnośnie życia po śmierci<sup>18</sup>. Ponieważ wpływ antropologicznego dualizmu orfickiego uważa się tu powszechnie jako prawdopodobny, być może właśnie tutaj należałoby doszukiwać się źródeł późniejszej roli „dróg” w nauce o człowieku<sup>19</sup>.

Okres hellenistyczny nie wniósł żadnych istotnych nowych elementów do schematu greckiego „dwóch dróg”, jakkolwiek tenże odegrał pewną przynajmniej rolę w popularno-filozoficznej propagandzie etycznej, jak wynika z katalogów cnót i wad. Stosunkowo słabe zastosowanie schematu w słynnym stylu diatryby stoicko-cynickiej<sup>20</sup>,

<sup>14</sup> Najbardziej wyczerpujący komentarz do tego tekstu podaje W. Michaelis, *art. cyt.*, 71—77; por. także w nieco innym sensie J. Jeremias, *pule*, w: *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* V, 922—923.

<sup>15</sup> *Hesiod, Etga* 287—292; *Theognis* (I) 911—914. Por. A. Petrusi, *Scholia Vetera in Hesiodi Opera et Dies*, Milano 1955, 97.

<sup>16</sup> Por. na ten temat J. Alpers, *Hercules in bivio*, rozpr. dokt. Göttingen 1912.

<sup>17</sup> *Mem.* II, 1, 20—34. Tekst komentuje W. Nestle, *Die Horen des Prodikos*, *Hermes* 71 (1936) 151—170, szczeg. 164—168. Z innych świadectw o tej tradycji należy wymienić Platona, *Symp.* 177 B; Cicerona, *De off.* I, 32; św. Justyna Męczennika, *Apol.* II, 11 (= PG 6, 461B—C).

<sup>18</sup> Ciekawe sugestie wysuwa A. Dietrich, *Nekyia*<sup>2</sup>, Leipzig-Berlin 1913, 192—194. Należy wątpić, czy dwie drogi wiążą się ze spekulacjami na temat kształtu litery Y (Por. Persius, *Sat.* III, 56—57; J. Aleprs, *dz. cyt.*, 7—9; W. Michaelis, *art. cyt.*, 44 uw. 7; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, 278—280 oraz C. Taylor, *The Two Ways in Hermas and Xenophon*, *Journal of Philology* 21 (1893) 247 n).

<sup>19</sup> Przeciw L. Moulinierowi, *Orphée et Orphisme à l'époque classique*, Paris 1955, 23 i 26.

<sup>20</sup> O tym swego czasu szeroko dyskutowanym stylu zob. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Ju-*



przy znanej jej skłonności do ostrych kontrastów, jest aż nadto wymowne. Należy więc powiedzieć, że w literaturze helleńskiej brak podstaw do ukształtowania klasycznego schematu „dwóch dróg”, który mógłby posłużyć jako wzór dla późno-żydowskiej tradycji biblijnej i pozabiblijnej.

Istniejący, niewyraźny jeszcze profil „dwóch dróg” w opracowaniu filozoficzno-literackim różni się zasadniczo od tekstów starotestamentalnych. W tych ostatnich Jahwe jest punktem wyjściowym „dróg”, celem ku któremu zdąża droga życia i od którego oddala droga śmierci, a nadto miernikiem obu dróg. Greckiemu doskonaleniu się w sensie zdążania drogą cnoty przeciwstawia się nie idea świadomego wyboru „drogi Jahwe”, a raczej świadomej dopowiedzi na wybór przez Jahwe, lecz niewiedza. Ani LXX ani spisane po grecku ostatnie księgi Starego Przymierza nie wniosły zasadniczych zmian do koncepcji „dróg”; przyniesie je dopiero międzytestamentalny judaizm.

Zainteresowanie judaizmu schematem „dwóch dróg” nie wydaje się przypadkowe. W związku z nowymi prądami apokaliptycznymi poglądy na życie człowieka uległy znacznej radykalizacji. Sytuacja eschatologiczna i spodziewana powszechna odnowa domagała się jasnej i zdecydowanej postawy. To co było poprzednio radą i postulatem, stało się teraz nakazem chwili. Toteż piśmiennictwo judaistyczne podejmuje wszystkie obiegowe formuły i teksty antytetyczne, starając się uzasadnić możliwie jak najpełniej rozdzwięk wewnętrzny w człowieku i jego życiu, jednocześnie na płaszczyźnie etycznej i antropologicznej. Postępowanie człowieka rozważane jest jako echo wyboru między dwoma drogami w wyniku walk dwóch skłonności lub dwóch duchów, a więc czynników antropologicznych. Wszystkie te tradycyjne wypowiedzi wyrażają jedynie różne aspekty wewnętrznego rozdarcia człowieka — Test. Ass 2, 5 określa je terminem *diprosopon*<sup>21</sup> — i podziału zewnętrznego świata na dwa wrogie obozy, obejmujące nie tylko ludzi, ale i naturę wraz z bytami niematerialnymi.

Kiedy i w jakim środowisku zestawiono po raz pierwszy wspomniane tradycje etyczno-dualistyczne, można dziś tylko przypuszczać. Wobec nader licznych przeróbek, uzupełnień i interpolacji (chrześcijańskich) chronologia pism międzytestamentalnych nastęrcza

*dentum und Christentum*<sup>2</sup>, Tübingen 1912, 75—81; T. Sinko, *O tak zwanej diatrybie cyniczno-stoickiej*, *Eos* 21 (1916) 21—63 (por. także artykuł tegoż autora w tymże czasopiśmie 47 (1954) 23—34); E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig-Berlin 1915, I, 129—131; w sensie negatywnym (zaprzeczając realnego istnienia takiego stylu). E. Schwartz, *Ethik der Griechen*, Stuttgart 1951, 142.

<sup>21</sup> Charakterystykę tego określenia podaje C. Edlund, *Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Metth.* 6, 22—23 u. Lk 11, 34—35, w: *Acta Seminarii Neotest.* Upsal. 19, Uppsala 1952, 62—63.

znaczne trudności<sup>22</sup>. Jedną z najstarszych znanych formuł nauki o „dwóch drogach” stanowi wypowiedź *Test. Ass.* 1, 3—5: *Bóg dał dwie drogi synom ludzkim, dwie skłonności, dwa sposoby postępowania, dwa miejsca, dwa cele... Dwie drogi, dobra i zła, według których kierują się dwie skłonności rozstrzygające w naszej pierśi wszystko*<sup>23</sup>. Zarówno treść jak i forma tej wypowiedzi czynią już na pierwszy rzut oka wrażenie odmienne niż teksty Starego Testamentu. Nie chodzi tu o obrazowy sposób mówienia ani o przenośnię, ale o ustaloną formułę dydaktyczno-filozoficzną, zdradzającą nie tylko intensywną refleksję, ale dojrzałą i schematycznie przedstawioną myśl dualistyczną. Wydaje się też, że autor zamierzał jedynie przypomnieć znaną formułę, gdyż nie rozwija jej nigdzie w następnych rozdziałach, jak to czyni z innymi schematami. Nie są to już — jak w Starym Testamencie — drogi życia i śmierci, lecz dobra i zła, stanowiące konsekwencję szerszych poglądów antropologicznych (połączenie ze „skłonnościami” w sercu człowieka). Podobne skojarzenia zawierają inne wypowiedzi Testamentów XII Patriarchów o przeciwstawnych drogach, jak np. *Test. Lew.* (gr) 19, 1, kombinując je z innym przeciwieństwem, światło-ciemność, znanym dobrze w Starym Testamencie<sup>24</sup>. Pozostałe teksty późno-żydowskie wykazują znajomość tradycji „dwóch dróg”, nie pozwalają jednak wnioskować, czy chodzi o techniczną formułę czy też o nowe, aktualizujące zrozumienie tekstów starotestamentalnych. Dominuje w nich tendencja moralizująca, jak np. u *Hen* (etiop.) 94, 1—4; *Ścieżki bowiem sprawiedliwości zasługują na to, by je przyjąć, drogi zaś nieprawości przemijają i nagle znikają. Niektórym ludziom jakiegos*

<sup>22</sup> Najbardziej sporne jest pochodzenie Testamentów XII Patriarchów. Tradycyjna teza przypisywała pochodzenie tej księgi kołom żydowsko-helleńskim, od których przejęłoby ją chrześcijaństwo, uzupełniając interpolacjami. Po znalezieniu hebrajskich i aramajskich fragmentów w genizie w Kairo oraz w 1 i 4 grocie qumrańskiej (odzwierciedlających formę pisma bardziej pierwotną) A. de Jonge (*The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953) wysunął hipotezę o chrześcijańskim pochodzeniu Testamentów w formie greckiej; zostałyby one skomponowane na podstawie istniejących oddzielnie hebr. *Test. Lewiego i Neftalego* w II w. po Chr. Krytyka jednak przyjęła z rezerwą to dość problematyczne twierdzenie (przyjęli je tylko J. T. Milik i J. Daniélou), utrzymując nadal dawny punkt widzenia. Bardzo prawdopodobny jest udział środowiska qumrańskiego w opracowaniu pierwowzoru lub nawet dalszych form poszczególnych Testamentów. Zob. L. Rost, *Testamente der XII Patriarchen*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> VI, 701—702 oraz J. Murphy-O'Connor, *Testamente der zwölf Patriarchen*, w: *Bibel-Lexikon*<sup>2</sup>, Einsiedeln 1968, 1733—1735.

<sup>23</sup> Tekst grecki zob. u M. de Jonge, *Testamenta XII Patriarcharum edited according to Cambridge University Library MS Ff l. 24 fol. 203a—262b*, Leiden 1964.

<sup>24</sup> Por. S. Aalen, *Die Begriffe „Licht” und „Finsternis” im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951; J. Hempel, *Die Lichtsymbolik*, *Studium Generale* 13 (1960) 352—368.

pokolenia (przyszłego?) zostaną objawione drogi gwałtu i śmierci; będą się od nich trzymać z daleka i nie chodzić nimi. Do was zaś, sprawiedliwi, mówię: Nie postępujcie według dróg przewrotności ani dróg śmierci. Nie zbliżajcie się do nich, byście nie zginęli, lecz szukajcie i wybierajcie sprawiedliwość i pobożne życie i postępujcie na drogach pokoju...<sup>25</sup> (por. 91, 18n). W podobnym znaczeniu schemat „dwóch dróg” został uzupełniony antytezą światło-ciemność (por. *Hen* 92, 4 i wyraźniej *Hen.* (słow.) 30, 15)<sup>26</sup>. Wspomniany ostatnio staro-słowiański tekst *Hen.* stwierdza wyraźnie, że Bóg pokazał Adamowi dwie drogi, światła i ciemności, i powiedział do niego: *‘Ta jest dobra, tamta zaś zła’, aby poznał, czy żywi on (Adam) do mnie miłość czy nienawiść.* W tymże sensie wyraża się *Hen* słow. 42, 10 (B), przeciwstawiając „przewrotną drogę” — „drodze prostej”. Mniej dualistyczną tradycję przekazują Jubileusze, wymieniając — poza może 12, 21 — jedynie poszczególne drogi<sup>27</sup>.

Palestyński odłam judaistycznej tradycji, reprezentowany przez 4 *Ezdr.* (7, 12 a zwł. 7, 48) i wczesno rabinistyczną tradycję, jest dobrze obeznany ze schematem dwóch dróg i to w sensie wskazującym na samodzielny rozwój. 4 *Ezdr* 7, 48 łączy ideę „drogi śmierci” i „drogi życia” (aspekt starotestamentalny) ze spekulacją na temat „przewrotność serca” („*cor malignum*”) w Adamie<sup>28</sup>: *Przewrotne serce wzrastało w nas, odwiodło nas od Boga i zaprowadziło nas ku zagładzie, na drogę śmierci, i pokazało ścieżki zatracenia i usunęło daleko od życia*<sup>29</sup>.

Wielorakie rozwijanie tematu „dwóch dróg” świadczy o nieustalonej jeszcze formie schematycznej. Lepiej więc nie mówić o definitywnym schemacie w tym stadium rozwojowym „dwóch dróg”, ale o poszukiwaniach pewnej formy lub ujęcia tradycyjnej myśli dualistycznej. Ten etap rozwoju naszego tematu naświetla dobrze wypowiedź Rabbana J. ben Zakkaja, określona jako „tradycyjna” już w *Tb Ab* 2, 9<sup>30</sup>. Uczony żydowski kieruje pod adresem swych pięciu uczniów (2, 10) kolejne pytania, na czym polega „dobra droga” (*derek tóbāh*), którą należy obrać (2, 12) i „zła droga” (*derek rā’āh*), której trzeba unikać (2, 13). Spośród pięciu proponowanych odpowiedzi nauczyciel wyróżnia słowa Eleazara ben Aracha, który

<sup>25</sup> Por. *Jub.* 23, 16.

<sup>26</sup> U *Dt.-Iz.* który z pewnością wpłynął na te apokryfy, należałoby wziąć pod rozwagę 42, 6—7. 16; 45, 7; 49, 6; 58, 8. 10; 59, 9—10; 60, 1—3. 19—20.

<sup>27</sup> Por. obszerniej M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre du Jubilé.* Genève-Paris 1960, 93—99.

<sup>28</sup> Por. 4 *Ezdr* 3, 21—22.

<sup>29</sup> W. Michaelis, *art. cyt.*, 57 komentuje błędnie ten tekst, zawierający istotnie cechy schematu.

<sup>30</sup> Por. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques* (nr 15—16), Roma 1955, 6. Rabban J. ben Zakkaj żył i nauczał w I w. po Chr.: wynika stąd, że problem dwóch dróg był wówczas aktualny.

dopatruje się istoty tych dróg w „dobrym” lub „przewrotnym” sercu (por. 4 Ezdr.!), wywierającym decydujący wpływ na całokształt uczynków ludzkich. Tb Berak. 28b stosuje tradycję „dróg” eschatologicznie, przedstawiając obie drogi, jako prowadzące do ogrodu Eden (dobra) i Gehinnom (przewrotna). Inne teksty rabinistyczne posiadają znacznie mniejsze znaczenie, pochodzące z okresu późniejszego; nie wnoszą one żadnych nowych elementów istotnych<sup>31</sup>.

Najbardziej charakterystyczne świadectwo o rozwoju i znaczeniu nauki o dwóch drogach stanowi qumrańska Reguła Zrzeszenia. Zgodnie ze swym dualistycznym zrozumieniem własnej sytuacji życiowej („Selbstverständnis”), zbierała sekta znad Morza Martwego wszystkie obiegowe formy wyrażające rozdzielenie człowieka i wciełała je do swego systemu teologicznego. Należy przypuszczać, że środowisko o tak intensywnej refleksji nie tylko ograniczało się do przekazywania znanych i utartych form, ale kombinując pojęcia tradycyjne tworzyło nowe schematy dualistyczne. Czy i w jakim sensie można zaliczyć do nich dwie drogi? Nie rozwiązuje tego zagadnienia obszerna monografia F. Nötschera<sup>32</sup>; autor potraktował tradycję „dwóch dróg” marginesowo, zadawalając się przytoczeniem szeregu tekstów paralelnych Starego Testamentu. Nie rozwiązał go również w swych artykułach i książce J. P. Audet<sup>33</sup>. A przecież chodzi o najstarszą — wraz z *Test. Ass.* 1 — formułę „dwóch dróg”, zawartą w Pouczeniu 1QS 3, 13—4, 26<sup>34</sup>.

Dla rozwoju interesującej nas tradycji nie jest decydujące, czy termin „dwie drogi” został w Qumran użyty czy nie. Także „dwie drogi” qumrańskie niekoniecznie muszą być drogami „życia” i „śmierci”, jak sugeruje F. Nötscher<sup>33</sup>. Można by stąd wysunąć co najwyżej wniosek, że w Qumran nauka ta nie posiada jeszcze technicznej nazwy i utartej terminologii, co naturalnie nie przesądza istnienia ustalonej już w pewnym sensie tradycji teologicznej, a nawet literackiej.

By ustalić czy i w jakim sensie schemat dwóch dróg jest własnością literacką Zrzeszenia z Qumran, należy odpowiedzieć na pytanie,

<sup>31</sup> Zestawia je H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, 1*, München 1961, 460—464.

<sup>32</sup> *Gotteswege und Menschenwege...*, 94—96. Należy zauważyć, że autor ten o wielkiej skądinąd erudycji potraktował tę tradycję niewystarczająco, zdradzając apologetyczną tendencję do wyjaśnienia teologii Zrzeszenia możliwie ze Starego Testamentu.

<sup>33</sup> *Affinités littéraires et doctrinales du „Manuel de discipline”*, Revue Biblique 59 (1952) 219—238 oraz tenże, *Didachè. Instruction des Apôtres (Etudes Bibliques)* Paris 1958. Autor jednak interesuje się jedynie powiązaniem tradycyjnymi w obrębie judaizmu palestyńskiego i wczesno-chrześcijańskiej literatury. W przytoczonym wyżej dziele (474-stronicowe) 50 (1968), t. 65, kol. 1686.

<sup>34</sup> Ziti do „dwóch dróg” w 1QS (159—161; 255—256).

<sup>35</sup> *Dz. cyt.*, 91—92. 94.

czy „Pouczenie” (1QS 3, 13—4, 26) stanowi integralną część Reguły Zrzeszenia czy też urywek połączony z nią okolicznościowo, posiadający własną prehistorię? Przed kilkunastu laty wykazał J. Licht<sup>36</sup> logiczną budowę i odrębność Pouczenia; w przeciwnym sensie argumentował P. Guillbert<sup>37</sup> usiłując (w sposób niezbyt przekonujący) wykazać organiczną jedność Reguły wraz z Pouczeniem 1QS 3, 13—4, 26. Nikt jednak dotąd nie próbował przedstawić literackiej prehistorii tej części Reguły.

Odrębność literacka, a zwłaszcza teologiczna 1QS 3, 13—4, 26 nie jest absolutna. Na wielokrotne powiązania między pouczeniem a pozostałą częścią Reguły wskazują nie tylko takie pojęcia jak „duch” czy „oczyszczenie”<sup>38</sup>, ale także „droga” lub „drogi”. 1QS 1, 13 i 2, 2 mówią o „doskonałości dróg” (*ktm drkjw; tmjm bkwł drkw*) podobnie bezpośrednio poprzedzające 3, 10 (por. 4, 22); natomiast 3,3 wymienia wyraźnie „drogi światłości” (*ldrkj'wr*), jak 3, 20. Następujący po Pouczeniu rozdz. 5 mówi o drogach aż cztery razy, m. in. o „drodze nieprawości” (5, 11 por. 4, 19), a zbliżony do Pouczenia rozdz. 9 omawia ten temat specjalnie szeroko (1QS 9, 2. 5. 9. 18—21).

Nie podzielać bynajmniej „organicznej jedności” 1QS w rozumieniu Guillberta<sup>39</sup>, należy stwierdzić, że 1QS 3, 13—4, 26 należał od początku do Reguły Zrzeszenia i powstał w tym samym środowisku co i pozostałe urywki. Jako wzór kompozycji całości księgi mogła posłużyć księga Powtórzonego Prawa; o jej dualistycznych koncepcjach „dróg” była mowa wyżej. Mniej realna jest propozycja K. Baltzera<sup>40</sup> formularza Przymierza jako tworzywa literackiego Pouczenia, jakkolwiek schemat dwóch dróg mógł odegrać pewną rolę w kształtowaniu się „szczegółowych postanowień” (zob. uw. 5).

Celem walki między obozem światła i ciemności w Pouczeniu jest wywołanie nieodwracalnej decyzji na postępowanie (*hthlk*) według jednego z duchów (3, 18)<sup>41</sup>. Chodzi tu nie tylko o aktualną postawę etyczną, ale wszelkie dalsze konsekwencje. Droga — to po prostu kierunek działania ducha (prawdy lub przewrotności), pod którego wpływem znajduje się aktualnie jego posiadacz. Tak więc w poszukiwaniu rozdwojenia w człowieku „droga” stała się niemal poję-

<sup>36</sup> *An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD*, w: *Scripta Hierosolymitana IV* (Jerusalem 1958) 88 nn.

<sup>37</sup> *Le plan de la „Règle de la Communauté”*, *Revue de Qumran* 1 (1958/59) 323—344.

<sup>38</sup> Obszerniejsze uzasadnienie tego punktu widzenia zob. L. R. Stachowiak, *Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia*, w: *Ateneum* Kapł. 67 (1967) 219—228.

<sup>39</sup> *Art. cyt.*

<sup>40</sup> *Das Bundesformular*, 105—117.

<sup>41</sup> Hebr. *wjśm lw štj rwht lhthlk bm'd mw'd pqdtw*.

ciem antropologicznym, a w każdym razie ściśle korelatywnym do dualistycznej koncepcji człowieka.

„Dwie drogi” znajdują się więc w stanie ciągłego zaangażowania w walce między dobrem a złem. Ludzie spod ich znaku „nie mogą chodzić razem” (1QS 4, 18), tj. sytuacja bezkompromisowej walki wyklucza jakiegokolwiek punkty styeczne między przeciwstawnymi drogami. Między ich obu klasami panuje nieubłagana nienawiść (1QS 4, 17) aż do chwili eschatologicznego „nawiedzenia” (*pqwdh*).

Najbardziej charakterystyczne jest to, że front tej walki, a więc i przeciwieństwa między drogami, prowadzi przez serce ludzkie, gdzie ścierają się siły antropologiczne i kosmiczne prawdy i nieprawości. Autor „Pouczenia” jest świadomy, że każdy z członków Zrzeszenia skupia w sobie cechy jednej i drugiej drogi. Powinien jednak jak najusilniej dążyć, by kroczyć po jednej drodze — prawdy i światłości. Pierwszym krokiem ku temu — to rozpoznanie i oddzielenie „dwóch dróg”, i temu zadaniu służy rozbudowany w 1QS 4, 2—13 katalog charakterystycznych cech obu dróg. Oderwanie się od zagrożonej w nieprawości doczesności, a przede wszystkim od własnej przewrotności (*wlh*), oddzielenie się od wszelkich ludzi poza Zrzeszeniem, to dalsze kroki na drodze światłości. Obraz dwóch oddzielnie i niezależnie biegnących dróg, nie posiadających ze sobą najmniejszej styczności, był bodaj najdoskonalszym środkiem na wyrażenie tego stanu rzeczy, pożądanego, ale na razie nie osiągalnego. W każdym razie przeprowadzona analiza koncepcji „dwóch dróg” w Pouczeniu 1QS 3, 13—4, 26 pozwala przypuszczać, że w kształtowaniu się schematu „dwóch dróg” znaczną rolę odegrała dualistyczna koncepcja antropologiczna.

Należyte zrozumienie roli „dwóch dróg” w Starym Testamencie i w literaturze międzytestamentalnej może ułatwić krótki przegląd wczesno-chrześcijańskiej literatury I—II w. po Chr., która podjęła i zastosowała do nowej nauki dawny schemat. Ponieważ odnośna literatura pochodzi w znacznej części ze środowiska chrześcijan nawróconych z judaizmu, a może nawet — jak się przypuszcza odnośnie autora Pasterza Hermasa — nawróconych Qumrańczyków lub zwolenników esenizmu, kontynuacja tradycji dualistycznych „Pouczenia” jest dość prawdopodobna. Wydaje się potwierdzać to przypuszczenie powierzchowna chrystianizacja schematu „dwóch dróg” w *Didache*, *liście Barnaby* i częściowo w *Pasterzu Hermasa*<sup>42</sup>.

Spośród dwóch recenzji *Didache*, wyraźnie dualistyczne sformułowania zawiera jedynie zachowana w jęz. łacińskim recenzja nosząca nazwę *Doctrina XII Apostolorum*<sup>43</sup> zdradza też ona uderzające podobieństwo do „dwóch dróg” Pouczenia qumrańskiego. Rodzaj

<sup>42</sup> Por. J. P. Audet, *Affinités littéraires...* (uw. 31).

<sup>43</sup> Wyd. J. Schlecht, Freiburg i. Br. 1900.



literacki *Didache* w opracowaniu greckim<sup>44</sup>, uważanego jako klasyczny schemat katechetyczno-dydaktyczny „dwóch dróg”, sprzyjał zapewne przenikaniu tradycji; chodziło mianowicie o „podręcznik służący do kierowania (odległą) gminą”<sup>45</sup>. Nauka Dwunastu Apostołów kombinuje na wzór 1QS 3, 13nn „dwie drogi” z nauką o „dwóch duchach”<sup>46</sup>, jednak w odwrotnych proporcjach niż Qumran; przybierają tu one postać „dwóch aniołów”: *Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis*. Oprócz wspólnego z Qumran określenia „dróg” jako „światła” i „ciemności”, „życia” i „śmierci”<sup>47</sup>, obie recenzje *Didache* akcentują mocno ich nieprzejdane przeciwieństwo<sup>48</sup>.

Analogiczną do łacińskiej recenzji *Didache* tradycję reprezentuje list Barnaby 18, 1nn<sup>49</sup>, przedstawiając transcendentne postacie jako kierowników „dwóch dróg”. Jedynie *Pasterz Hermasa* rozwinął spekulację dualistyczną nad rozdzieleniem w życiu człowieka w kierunku psychologicznym<sup>50</sup>. Także i to pismo jednak przesuwa akcent w rozważaniu „dróg” w kierunku transcendentnym, zgodnie z przyjętą podówczas metodą refleksji teologicznej.

Łódź

KS. L. R. STACHOWIAK

Ks. Michał Peter, Poznań

## PISMO ŚW. W ŻYCIU LUDU BOŻEGO

Próbując określić jak najzwięźlej istotę Soboru Watykańskiego II można go nazwać — nie bez słuszności — Soborem samookreślenia się Kościoła. Albowiem spojrzenie na Kościół od wewnątrz, jako na lud Boży wiedziony światłem Ducha Świętego, a także spojrze-

<sup>44</sup> Por. F. X. Funk, *Patres Apostolici* I, Tubingae 1901, 2 i J. P. Audeť, *Didache*, 138 (226).

<sup>45</sup> Tak J. Schmid, *Didache, Reallexikon für Antike und Christentum* III, 1009—1013, zwł. 1010.

<sup>46</sup> Grecka recenzja nie wymienia natomiast wcale „dwóch duchów” — por. 1, 1 oraz J. P. Audeť, *dz. cyt.*, 226.

<sup>47</sup> Jako ciekawostkę a zarazem pewien wskaźnik zależności tradycyjnej między Qumran a *Nauką XII Apostołów* można przytoczyć wyrażenie *in saeculo*, odpowiadające qumrańskiemu *btbl* (1QS 4, 2), posiada je jedynie recezja łacińska.

<sup>48</sup> Synopsę poszczególnych tekstów i recenzji sporządził J. P. Audeť, *dz. cyt.*, 138.

<sup>49</sup> Tekst grecki zob. F. X. Funk, *dz. cyt.*, 90—91.

<sup>50</sup> Nie wymienia on formalnie schematu „dwóch dróg”, choć zna go niewątpliwie. Por. *Mand. VI*, 1, 2—4, gdzie autor przeciwstawia „drogę prawą” drodze „krzywej”.

nie od zewnątrz, jako organizację hierarchiczną kierującą się zasadami własnego prawa, stanowiło jak gdyby punkt wyjściowy a zarazem docelowy długich obrad dostojnego Grona Ojców. W drugim rozdziale Konstytucji Dogmatycznej o Kościele w zwięzłych słowach tak oto nakreślono schematycznie zaistnienie Ludu Bożego:

„Miły jest Bogu każdy, kto się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10, 35); podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej więzi między nimi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył. Jakoż wybrał sobie Bóg na lud naród izraelski, z którym zawarł Przymierze i który stopniowo pouczał, siebie i zamiary woli swojej objawiając w jego dziejach i uświęcając go dla siebie”.

Przynależność do owego starotestamentowego ludu Bożego — *qahal Jahwe* (*G. ekklesia theou*) polegała nie tylko na pochodzeniu od wspólnego przodka, Abrahama (tzn. na wspólnocie krwi), lecz obok tego na wspólnocie obyczajów, prawa (Tora) oraz kultu. Dopiero całość tych zasad tworzyła jedność ludu „świętego”, tzn. według pojęć Hebrajczyków odłączonego od innych ludów i stanowiącego wyłączną własność Jahwe. Z czasem prawa obywatelstwa w Izraelu udzielano także i takim osobom, które nie pochodziły wprawdzie z pnia Abrahamowego, które jednak przyjęły za swoje zasady życia moralno-religijnego oraz kultu, właściwego Izraelowi. W ten sposób rozwijała się idea „duchowego Izraela”, która miała być zrealizowana w pełni w szczepie „nowego Przymierza” — według słów Proroka Jeremiasza (31, 31).

Dlatego w Konstytucji o Kościele czytamy dalej: „Wszystko to (tzn. wybór i pouczanie Izraela przez Boga) jednak wydarzyło się jako przygotowanie i jako typ owego Przymierza nowego i doskonałego, które miało być zawarte w Chrystusie... Chrystus ustanowił to nowe Przymierze... powołując spośród żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi miał się zrość w jedno i być nowym Ludem Bożym... rodzajem wybrany, królewskim kapłaństwem<sup>1</sup>, narodem świętym, ludem nabytym... co niegdyś nie był ludem, teraz zaś stał się ludem Bożym (1 P 2, 9—10)”. Przejmując niemal dosłownie ten tekst z Księgi Wyjścia (19, 6), św. Piotr, a za nim Sobór, bardzo wyraźnie podkreślają więc prawdę, że Kościół zajął miejsce Izraela, stając się w pełnym znaczeniu tego słowa Ludem Bożym (*laos theou*), ludem „pełni czasów” (Gal 4, 4).

Ten to nowy Lud Boży opiera swe życie na wspólnocie obyczajów i prawa, a także jedności nowego kultu; przejmuje on bowiem

<sup>1</sup> „królewskim kapłaństwem” jest tłumaczeniem niedokładnym. W tekście hebrajskim mamy: *mamleket kohanim* = królestwo kapłanów. LXX natomiast czyta: królestwo Boże (*elohim*). Biblia Tysiąclecia 1 P 2, 9 przekłada: królestwem kapłaństwa.

i według słów Chrystusa „dopełnia” Stary Zakon, budując na nim jeszcze doskonalszą jedność wierzących: w Mistycznym Ciele Chrystusa.

## 1. ELEMENTY SKŁADOWE ORGANIZMU KOŚCIOŁA

Wiadomo, że Kościół — jako Lud Boży pielgrzymujący przez wieki — ma historycznie ujmowane dwa etapy: Kościół pierwotny, czyli społeczność Apostolską pierwszego wieku oraz Kościół następnych generacji czyli dalszych pokoleń chrześcijan. Oczywiście, że organiczny rozwój Kościoła dokonywał się — że użyjemy współczesnych nam zwrotów — ilościowo, nie jakościowo. Oznacza to, że rozwój Kościoła wspierał się na już ustalonym, niezmiennym fundamencie tych części składowych, które właśnie utworzyły Kościół pierwotny. Karol Rahner<sup>2</sup> nazywa je „elementami konstytucyjnymi” Kościoła. Do nich to trzeba zaliczyć przede wszystkim: całość prawd objawionych, prymat Piotra, sukcesję Apostolską, Sakramenta święte, jedność społeczności Kościoła, a wreszcie i Pismo święte.

Właśnie Pismo święte. I tutaj dostrzegamy znamienne różnicę między Nowym a Starym Przymierzem. Dla Izraela mianowicie Księgi święte były zawsze czymś, co jeszcze nie było gotowe, lecz narastało, rodziło się, pomnażało. Wprawdzie starsze Księgi, jak Pięcioksiąg lub znaczna część Psalterza, przez dłuższy czas oddziaływały na mentalność i życie tego wybranego ludu, młodsze jednak — mądrościowe a nawet i niektóre prorockie przez swoje narastanie — ciągle na nowo zmieniały liczbę i skład świętych Pism. Ten postępujący proces dobiegł końca wraz z Księgą Mądrości (I wiek przed Chr.) dopiero wówczas, gdy już kończyła się właśnie historyczna rola Starego Zakonu. Zatem dopiero jego spadkobierca, nowy Lud Boży, otrzymał — z rąk swego Mistrza — całość świętych kart Starego Objawienia, i uczynił je swoim skarbem.

A pisma Nowego Zakonu? Otóż tym razem Opatrzność nie kazała czekać na nie wielu setkom lat i wielu pokoleniom. Powstają one razem z pierwszą, apostołską generacją chrześcijan; są wyrazem najdoskonalszego Objawienia Bożego w Chrystusie i przez Chrystusa, a zarazem wyrazem życia i konstytuowania się organizmu pierwotnego Kościoła. Są więc także jakby samookreśleniem się nowego Ludu Bożego, pisemnym skonkretyzowaniem (pod tchnieniem Ducha Bożego) tego, w co on wierzył i za co się uważał. Pisma Nowego Przymierza powstają bowiem jako etapy życia pierwotnego Kościoła: wspomnienia o Mistrzu, kazania, listy, praktyczne napomnienia, notki kronikarskie działalności misyjnej, modlitwy społeczności, itd. Fakt zaistnienia Kościoła, który sam jest normą wiary chrześcijańskiej, łączy się najściślej z powstaniem jego Pism świę-

<sup>2</sup> W pracy pt.: *Über die Schriftinspiration*, Freiburg i. B. 1958.

tych, które również są kanonem czyli normą wiary. Nowy Testament więc nie jest jakimś zewnętrznym dodatkiem, jakąś neutralną literaturą w Kościele, lecz stanowi wyraz pełnego życia pierwszej generacji Bożego Ludu. Kościół tworząc w swym łonie Pisma święte a zarazem te — a nie inne — określając jako Boże, objawia przy tym istotny rys swej tożsamości, świadomość siebie samego. Stąd istnieje tak ściśle, bezpośrednie powiązanie Nowego Testamentu z Ludem Bożym Nowego Przymierza, że jednego bez drugiego nawet pomyśleć nie można. Tym tłumaczy się fakt, później tylekroć sprawdzalny w życiu Kościoła, że objaśniać Biblię we właściwy sposób, w tym duchu w jakim została napisana, może tylko sam Kościół jako całość, albo też tylko te jednostki, osoby, które są z nim ściśle związane z życiem wiary. Kto się odrywa od łączności z życiem Ludu Bożego, traci możliwość pełnego, teologicznego ujmowania treści jego świętych Ksiąg.

## 2. PISMO ŚWIĘTE W DOTYCHCZASOWYM ŻYCIU KOŚCIOŁA

### a) Starożytność

Od samego początku Kościół był świadom tego, że Pismo święte obu Testamentów jest słowem Bożym, będąc także autentycznym wyrazem życia społeczności Ludu Bożego. Dlatego stale odwoływano się do Biblii w uzasadnieniu nauki i działalności Kościoła. Podobnie jak św. Piotr wspomina lekturę listów św. Pawła (2 P 3, 15n), a św. Paweł chwali Tymoteusza za lekturę Starego Testamentu (2 Tym 3, 14—17), tak i Ojcowie Kościoła wczytywali się nieustannie w święte Księgi; czerpali z nich pożywkę i dla osobistej pobożności, i treść do pouczeń kaznodziejsko-katechetycznych. Duchowieństwo zatem, a później w wybitny sposób klasztory stały się ośrodkami promieniowania znajomości i ukochania Biblii. Przeliczne rękopisy tekstów biblijnych, pochodzące z takich ośrodków jak Aleksandria, Rzym, Monte Cassino, Fulda, Bobbio — świadczą o tym starochrześcijańskim i średniowiecznym „ruchu biblijnym”. Biblia stała się bowiem nie tylko elementem kultu w świętej Liturgii, lecz także i medytacji, owej szlachetnej formy wchodzenia w rzeczywistość Bożą, nawiązania wirtualnego dialogu z Bogiem żywym. Chrześcijanie z niższych warstw społecznych, nie umiejący pisać i czytać, także nie byli pozbawieni znajomości Biblii, gdyż jej treścią karmili ich przeobficie biskupi i kapłani, sami rozczytani i żyjący natchnionym Słowem Bożym. Warto na przykład wspomnieć — z czasów świętego Hieronima — żywą reakcję gminy chrześcijańskiej miasta Oea na zmianę tekstu, wprowadzoną przez świętego Egzegetę do Księgi Jonasza<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Zob. 104 list św. Augustyna do św. Hieronima, np. w dziele ks. J. Czujka, *Św. Hieronim. Listy II*, Warszawa 1963, 358.

### b) Średniowiecze

W wiekach średnich religia przeniknęła zupełnie życie codzienne, a Biblia była księgą znaną wszystkim. Olbrzymie „Postylle”, powstałe w tym okresie (że wspomnimy tylko takich ich autorów, jak Hugona a Sancto Caro, św. Alberta Wielkiego, Mikołaja z Liry), były możliwe dzięki temu, że z jednej strony miało miejsce stałe studium prywatne świętych Ksiąg, z drugiej zaś strony istniało społeczne „zamówienie” na taką literaturę. I nie jest to już winą żyjących wówczas ludzi, lecz stopnia ówczesnej wiedzy świeckiej, że w Biblii szukano wtedy także odpowiedzi na pytania szczegółowe, dotyczące np. zagadnień przyrodniczych czy historycznych. Zbyt dosłowne pojmowanie wielu tekstów, lub przeciwnie — alegoryzowanie trudniejszych miejsc, nieznajomość rozmaitych gatunków literatury staro-wschodniej, zawartych w Biblii, itp. względy spowodowały oczywiście niejedne niewłaściwe interpretacje. Ale znajdowały się one, że tak powiemy, na peryferiach życia ówczesnych społeczeństw. Nigdy w Kościele nie doszło do tego, by uważać Biblię za jedyne źródło wszelkiej wiedzy, także i świeckiej, jak na przykład takie przeko-nanie wykształciło się u Arabów z ich Koranem<sup>4</sup>. Kościół jakby instynktownie rozumiał, że religijne pouczenie jest najistotniejszą treścią pouczeń Biblii — co już św. Augustyn wyraził w lapidarnym zdaniu, że poprzez święte Księgi Bóg „chciał kształcić chrześcijan, nie matematyków”.

### c) Czasy nowsze

Kiedy z rozwojem Odrodzenia zerwano ze średniowiecznym idea-łem „ora et labora”, laicyzacja zaczęła obejmować szerokim nurtem całe społeczności chrześcijańskie. Osłabło zainteresowanie Biblią u szer-okich mas. Do tego doszły wnet rozłamy Reformacji, spowodowane zarówno kontrowersją naukowo-biblijną i ascetyczną, jak i wzglę-dami natury politycznej. W związku z tym stanem rzeczy, począwszy od Soboru w Trydencie Kościół wypowiada się na temat Biblii, czę-ściowo i okresowo ograniczając jej lekturę wśród wiernych. Wła-ściwe pojmowanie znanego adagium prawnego: „Distingue tempora et concordabis iura” — umożliwiała jednak zrozumienie faktu, że w danym okresie nie chodziło o odsunięcie ludu od lektury Biblii, lecz o zabezpieczenie jej nieskażoności i właściwego odczytywania jej pouczeń.

Tak więc Sobór Trydencki dekretem z 8.4.1546. ogłosił łacińską Wulgatę autentycznym tekstem Kościoła, aby przeciwstawić się nie-mieckiej Biblii Lutera, pomniejszonej o tzw. księgi deuterokanoniczne. Sobór zażądał także cenzury kościelnej na druk egzemplarzy Biblii,

<sup>4</sup> Dopiero po drugiej wojnie światowej w arabskim uniwersytecie Al Azhar w Kairze otwarto katedrę nauk przyrodniczych. Przedtem stu-dium Koranu zastępowało wszystko.

grożąc inaczej ekskomuniką. Skomplikowane czasy i niezwykle silne kontrowersje tłumaczą to surowe zagrożenie, wydane przez Kościół.

Klemensowi XI, w roku 1713, przyszło przeciwstawić się — w Konstytucji „Unigenitus” — błędom Paschazjusza Quesnel’a filipina-jansenisty, domagającego się od wszystkich wiernych lektury Pisma świętego jako nieodzownej do zbawienia<sup>5</sup>.

Pius VI w r. 1794, w Konstytucji „Auctorem fidei” zwalcza błędy samozwańczego synodu z Pistoli w Toskanii (z roku 1786, biskup Scipio Rici). Papież wypowiada twierdzenie, że brak osobistej lektury Pisma świętego nie musi powodować zaciemnienia wiary co do podstawowych prawd religijnych (Denzinger 1567).

Grzegorz XVI przeciwstawia się tajnym stowarzyszeniom biblijnym we Włoszech, które wydały teksty interpolowane, często w połączeniu z bałamutną wykładnią. Encyklika „Inter praecipuos” z roku 1844 przypomina, że wolno czytać Pismo święte w językach nowocześniejszych, lecz zaaprobowane przez Kościół (biskupa Ordynariusza) lub zaopatrzone w objaśnienia zaczerpnięte z Ojców Kościoła i uczonych teologów katolickich<sup>6</sup>.

Leon XIII w roku 1897 (Konstyt. „Officiorum ac munerum”) przypomina o konieczności cenzury kościelnej przy wydaniach Pisma świętego.

Pius X wreszcie zmierzył się z błędami modernizmu. Z tego powodu odnośne kanony, wprowadzone do C.I.C. (1911 r.), stanowią jeszcze zaostrożenie decyzji, wydanych przez Grzegorza XVI. I tak kanon 1385 nakazuje cenzurę kościelną przy wydaniach Biblii; can. 1391 przy tłumaczeniach na języki nowożytny domaga się zarówno aprobaty Stolicy św. lub biskupa Ordynariusza, jak i objaśnień ułożonych na podstawie nauki Ojców Kościoła i uczonych teologów. Can. 1399 zabrania lektury Pisma świętego wydanego przez akatolików; uzupełnieniem tego kanonu jest can. 1400: teologowie mogą czytać wydania akatolickie, jeśli komentarz zawarty w nich nie zwalcza wyraźnie dogmatów. Inni wierni muszą mieć zezwolenie na czytanie, podobnie jak na lekturę innych ksiąg zakazanych indeksem.

Sformułowanie ograniczeń lektury, ustalone w ten sposób Prawem Kanonicznym, w pewnej mierze zahamowało lekturę Pisma świętego u szerokich warstw katolików; nie stworzyło także najko-

<sup>5</sup> Odnośny tekst wg Denzinger’a (nr 1429) brzmi: „Utile et necessarium est omni tempore, omni loco et omni personarum generi, studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacrae Scripturae”. Niedokładnie zatem pisze ks. prof. Dąbrowski w T. P. nr 47 (930) z 20.11.1966 r., że Klemens XI „uznał za błędne twierdzenie, że Pismo św. przeznaczone jest dla wszystkich”.

<sup>6</sup> „...ut permissa porro habeatur lectio vulgarium versionum, quae ab Apostolica Sede approbatae, aut cum annotationibus desumptis ex sanctis Eccl. Patribus vel ex doctis catholicisque viris editae fuerint”...



rzystniejszych warunków do rozwoju naukowej egzegezy Pisma świętego w Kościele. Wprawdzie z myślą o oczekiwany rozwój egzegezy powołał Pius X do życia Papieski Instytut Biblijny (w roku 1909), jednak rozwijająca się kontrowersja z racjonalizmem biblijnym wielu autorów protestanckich nie sprzyjała podówczas rozkwitowi pozytywnej biblistyki w Kościele.

Ten stan rzeczy, spowodowany częściowo także i niezupełnie jeszcze wypróbowanymi wówczas metodami egzegezy biblijnej i archeologii zmienił się stopniowo na lepsze. Punktem zwrotnym stała się jednak dopiero encyklika Piusa XII „*Divino Afflante Spiritu*” z r. 1943. W tej encyklice Papież w § 4 mówi o ponownym odzyskaniu zaufania do Biblii, jakie obserwujemy i w Kościele Katolickim, i u niekatolików. Zaznacza się przy tym: „Tę zmianę położenia zawdzięcza się nietrudzonej pracy, do jakiej egzegecy katolickiej przyłożyli się z całych sił, nie dając się odwieść przez trudności i przeciwności, by wyniki dzisiejszych naukowych badań na polu archeologii, historii i językoznawstwa wykorzystać w rozwiązywaniu nowych zagadnień<sup>7</sup>”. Bujny rozkwit twórczości biblistów katolickich po roku 1943 był błogosławionym owocem encykliki. On też przyczynił się w głównej mierze do zajęcia takiego stanowiska, jakie w stosunku do Biblii znamionuje II Sobór Watykański (przede wszystkim w „*Dei Verbum*” czyli Konstytucji Dogmatycznej o Boskim Objawieniu ogłoszonej 18.XI.1965).

### 3. PISMO ŚWIĘTE W PRZYSZŁOŚCI KOŚCIOŁA

Słusznie można powiedzieć, że II Sobór Watykański dał nam podwójną naukę o Piśmie świętym: praktyczną i teoretyczną. Przez naukę praktyczną rozumiemy nie tylko wymowną, w okresie obrad co dzień uroczyste ponawianą intronizację Ewangelii św.<sup>8</sup>, lecz także bardzo obfite korzystanie z Pisma św. zarówno w dyskusjach Ojców Soboru, jak i we wszystkich dokumentach soborowych. Naukę teoretyczną o Biblii stanowią wypowiedzi Soboru wprost na jej temat, zawarte w Konstytucji o Kościele, o świętej Liturgii, w Dekrecie o Seminariach, a przede wszystkim we wspomnianej już Konstytucji o Boskim Objawieniu. Ujmując treść tych dokumentów w najogólniejszej myśli stwierdzamy, że Sobór chce tętnąć w cały Kościół zrozumienie najściślejszej łączności, jaka z natury rzeczy — jak na to wskazaliśmy wyżej — istnieje między Biblią a całym Ludem Bożym. Sobór pragnie niejako stawić nas w rzeczywistości pierwszych wieków, byśmy żyjąc w Kościele oddychali na codzień słowami natchnionych Ksiąg, pulsujących życiem Bożym. Pragnie

<sup>7</sup> Ench. Bibl. 562.

<sup>8</sup> Tę intronizowaną Księgę stanowił *Codex Urbinas latinus*, ozdobiony wspaniałymi miniaturami, powstały w Urbino między 1474 a 1486 rokiem.

więc Sobór uczynić Biblię na nowo książką praktycznego życia duchowego, aby ona stanowiła podstawę naszych świadomych przekonań, źródło wiary i potęgującej się żywotnej pobożności.

Kiedy idzie o szczegółowe wskazania Soboru w tym względzie, to najjaśniejszą zawarte są one w VI rozdziale Konstytucji „*Dei Verbum*”, który nosił tytuł: „*De Sacra Scriptura in vita Ecclesiae*”. Można je sprowadzić do kilku punktów, nieco tylko rozszerzając je i adaptując do polskiej rzeczywistości:

a) Istnieje wielkie zapotrzebowanie na przekłady Pisma św. z języków oryginalnych. Ani Wulgata ani Septuaginta już nie wystarczają, gdy Liturgia Słowa w coraz obfitszej mierze podaje wiernym święte teksty w ich ojczystym języku. Na naszym gruncie nie wystarcza już ks. Wujek (choćby zrecznie unowocześniony przez ks. prof. E. Dąbrowskiego — gdy idzie o Nowy Testament), i dlatego z wdzięcznością przyjęliśmy Biblię Tysiąclecia (r. 1965). Czekamy na jej dalsze udoskonalenia (np. na wygładzenie języka polskiego przekładu), a także na dalsze przekłady. We Francji czy w Niemczech istnieje obok siebie kilka różnych przekładów z komentarzami o rozmaitej objętości, a każdy z nich spełnia swoje zadanie i trafia do rąk właściwego odbiorcy. Powoli także rozwija się praca nad tzw. Biblią Ekumeniczną (przygotowywaną przez przedstawicieli różnych wyznań), do ułożenia której zachęca Konstytucja. Wydano już pięknie List do Rzymian, niegdyś tak kontrowersyjny z powodu jego protestanckiej interpretacji.

b) Przy studium Pisma świętego nie wolno przeoczyć koniecznego s z a c u n k u dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Z objaśnienia Biblii bez liczenia się z opinią Ojców i Urzędu wyrosło bowiem wiele błędów: Marcjona, manicheistów, arian, nestorian, protestantów i im pokrewnych. Bardzo wymowny jest złośliwy dystych łaciński z XVI wieku, mówiący o objaśnianiu Pisma św. przez różne ośrodki religijne:

Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque;  
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Urząd Nauczycielski czuwa więc nad tym, by interpretacja szła zasadniczo po linii Tradycji. Starożytny tytuł biskupa (*episkopos* czyli „nadzorca”) podkreśla właśnie ten jego urząd czuwania nad tym, aby objaśnienia nie wyszły poza ramy objawionej prawdy.

c) Biblia ma być duszą teologii. Wszystkie dyscypliny teologiczne, szczególnie dogmatyka i teologia moralna, mają odtąd jeszcze wyraźniej bazować na Słowie Bożym, a nawet — co brzmi wprost paradoksalnie — mają odmładzać się Biblią! Ideałem nie

<sup>9</sup> Na temat tej Konstytucji pierwsze artykuły napisali u nas: ks. prof. A. Klawek (RBL 19, 1966: T.P. nr 28 (911) z 10.7.1966) oraz ks. prof. E. Dąbrowski (T.P. 47 (930) z 20.11.1966).

ma więc być skrupulatne systematyzowanie prawd wiary i określanie ich kwalifikacji teologicznej, lecz podawanie ich w żywym kontekście Biblii, w aspekcie dziejów Zbawienia. Sobór każe bowiem pojmować Objawienie Boże nie tyle jako sumę abstrakcyjnych prawd wiary, lecz nade wszystko jako osobisty dialog człowieka z Bogiem, prowadzący dzieło zbawiania świata. A takie ujęcie żąda oczywiście nowego opracowania całokształtu teologii. Pierwsze szczęśliwe próby stanowią na razie głównie dwie prace: Henryka Schliera „Bibeltheologie (w: Quaestiones disputatae) oraz na wielką skalę zakrojone „Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik” J. Feinera i M. Löhrera, Einsiedeln 1965 (I tom liczy 1934 strony). Niewątpliwie upłynie jeszcze sporo czasu, zanim kielkująca dziś roślina nowego ujęcia teologii (porzucająca „koryto Arystotelesa”) zakwitnie i wyda owoce. Wierzymy jednak, że dojdzie do tego, i że wówczas nowa forma żywej teologii przestanie być dla świeckich katolików niezrozumiałym naukowym, obciążającym pamięć lecz nie poruszającym serca.

Gdy idzie o duszpasterzy-praktyków, to rodzi się konieczność ułatwienia im zapoznania się ze współczesną teologią biblijną. Na czoło wysuwa się tu oczywiście problem rodzajów literackich w Ewangeliach świętych, a także problem „prawdziwości” pouczeń Biblii który to termin wprowadza Konstytucja „Dei Verbum” w miejsce „nieomyślności”.

d) Kaznodziejstwo i katechizacja mają być bardziej przesycone Pismem świętym. „Omnis ergo praedicator ecclesiastica — sicut ipsa religio christiana — Sacra Scriptura nutriatur et regatur oportet” (§ 21 „Dei Verbum”). Jest to konieczne, gdyż jedynie „Boże słowo jest żywe i skuteczne” (Hbr 4, 12). W § 24 raz jeszcze wraca Konstytucja do tego zagadnienia, przypominając o homilii liturgicznej, budowanej na słowie Pisma świętego. Dotychczas przy nauczaniu religii wychodzono raczej z katechizmu, często w procesie nauczania dążąc jedynie do przyswojenia nauczanym usystematyzowanych definicją prawd wiary, nie zawsze doprowadzając te osoby do przeżywania tych prawd, do bardziej osobistego przyswajania ich sobie. Gdy idzie o kaznodziejstwo, to w całym Kościele obserwowano dotychczas znamieny fakt, że duchowni w praktyce mało korzystali ze zdobytej w Seminarium znajomości egzegezy i zasad jej stosowania.

e) W całym Kościele rodzi się obecnie paląca potrzeba ruchu biblijnego podobnego może do „ruchu liturgicznego” (któremu ożywczy impuls dał austriacki liturgista, Pius Parsch), albo raczej idącego w parze z tym ruchem. Godziny Biblijne, Tygodnie Biblijne, Koła Biblijne, Zrzeszenia miłośników Biblii, Wystawy Biblijne, Konkursy Biblijne itp., oto różne formy upragnionego „ruchu”, jedynie gdzie indziej rozwijającego się na razie w polskiej krainie.

Kończąc szkicowanie garści uwag na temat stosunku do Biblii Ludu Bożego narzuca mi się raz jeszcze obraz uroczystej intronizacji Ewangelii, jaka miała miejsce na Soborze. W tej dostojnej ceremonii, nawiązującej do Soboru Efeskiego, zawierał się nie tylko spory ładunek emocjonalny. Był to zarazem wymowny symbol: przywrócenie Biblii należnego Jej miejsca w Kościele. Prorok Izajasz w 40 rozdziale swej Księgi przypomina nam bowiem, że:

*Trawa usycha, więdnie kwiat,  
lecz słowo Boga naszego trwa na wieki (w. 8).*

Najlepszy wyraz zrozumienia tej myśli Proroka mamy przez to, że z całą żarliwą, rozumną energią włączymy się w ducha biblijnej odnowy Kościoła. A najlepsza forma tego włączenia się?: osobista, codzienna lektura Biblii, zażyłe obcowanie z Nią. Tylko za cenę tego wysiłku staniemy się Jej prawdziwymi miłośnikami, a co za tym idzie — także umiejętnymi nauczycielami. I tylko wtedy jedność Ludu Bożego z natchnionym Słowem Bożym wyda swoje błogosławione owoce.

Poznań

KS. MICHAŁ PETER

Ks. Kazimierz Drzymała S.J., Kraków

**KS. WALENTY PROKULSKI S.J., WYBITNY EGZEGETA  
N. TESTAMENTU  
(1888—1968)**

Dnia 26 kwietnia 1968 r. w Kolegium Księża Jezuitów przy ul. Kopernika w Krakowie rozstał się z tym światem w 80 roku życia i 50 kapłaństwa ks. Walenty Prokulski, tłumacz Pisma św. oraz długoletni profesor egzegezy Nowego Testamentu w różnych seminariach duchownych w Polsce.

**I. POCHODZENIE I LATA SZKOLNE**

Urodził się 4 maja 1888 r. w miejscowości Głobikówna, w powiecie jasielskim, w województwie rzeszowskim i był synem Wojciecha i Wiktorii z domu Jędrzejczyk. Pierwsze cztery klasy gimnazjalne dawnego typu ukończył w Dębicy, a piątą w Małym Seminarium w Tarnowie, gdzie nabrał powołania do życia zakonnego. Dnia 14 lipca 1907 r. wstąpił do zakonu księży jezuitów w Starej Wsi, w województwie rzeszowskim. Rektorem i mistrzem nowicjuszy był wówczas ks. Ludwik Cichoń, znakomity pedagog, który wychował kilkuset jezuitów polskich. Po nowicjacie złożył dnia 9 lipca

1909 r. pierwsze śluby zakonne na ręce ks. Apoloniusza Kraupy, późniejszego przełożonego Misji Polskiej w dzisiejszej Zambii. Następnie przez rok w Starej Wsi uczył się prywatnie przerabiając 6 klasę gimnazjalną. W r. 1910 przeniósł się do Chyrowa i tam pod kierunkiem fachowych profesorów ukończył dwie ostatnie klasy gimnazjalne, i w r. 1912 złożył z odznaczeniem egzamin dojrzałości. W czasie studiów gimnazjalnych wydoskonalił się w językach klasycznych oraz w języku niemieckim i francuskim.

Następnie wyjechał do Nowego Sącza i pod kierunkiem ks. Kazimierza Miki, późniejszego profesora filozofii i teologii w Duchownym Seminarium w Łodzi, przez rok studiował logikę i metafizykę.

Tam zetknął się także z ks. Brunonem Depaix, profesorem etyki i historii filozofii oraz języka francuskiego i angielskiego. Pod jego kierunkiem studiował ks. Prokulski język angielski. Drugi rok filozofii przerabiał ks. Prokulski w Krakowie. Wychowawcą filozofów był tu wtedy ks. Fryderyk Klimke, późniejszy profesor w Insbrucku i na Gregorianum w Rzymie. W Krakowie prowadził ks. Klimke ćwiczenia seminaryjne z filozofii ścisłej i kierował akademiami urządzanymi przez swych wychowanków. Wymowy kościelnej oraz pedagogiki nauczał były prowincjał, znany mowca i pisarz religijny, ks. Włodzimierz Piątkiewicz.

Z powodu wybuchu pierwszej wojny światowej już 3 lipca 1914 r. władze miejskie przejęły kolegium jezuickie w Krakowie na potrzeby wojskowe. Dnia 18 sierpnia słuchacze filozofii przyjechali do Chyrowa i 24 tego miesiąca rozpoczęli tam normalną pracę szkolną. Atoli już 5 września z powodu zbliżającego się frontu wschodniego wyjechali do Nowego Sącza, a stąd 16 września do Dziedzic, gdzie prowadzili dalej swoje studia; już jednak 8 grudnia wyjechali do Gräfenbergu na Śląsk Opawski, gdzie w wynajętej willi kontynuowali zajęcia szkolne. Ks. Prokulski ukończył tu trzeci rok filozofii i przed komisją złożoną z pięciu profesorów złożył z wynikiem bardzo dobrym egzamin z całej filozofii, który upoważniał go do studiów teologicznych na wyższym kursie.

Przez dalsze trzy lata studiował teologię w Dziedzicach; 5 maja 1918 r. został wyświęcony na kapłana przez ks. bpa Anatola Nowaka. Czwarty rok teologii ukończył w Starej Wsi; w r. 1919 złożył z wynikiem bardzo dobrym egzamin z całej teologii i filozofii.

Teraz zwyczajem zakonnym wysłano go do Dziedzic na tzw. trzecią probację, której zadaniem było przez wzmoczoną modlitwę oraz studium ustaw zakonu, teologii moralnej i prawa kanonicznego przygotować młodego jezuitę do przyszłych prac kapłańskich w zakonie.

Po trzeciej probacji w r. 1920 zlecono ks. Prokulskiemu wykłady z teologii naturalnej dla kleryków zakonnych w Nowym Sączu.

Tymczasem w r. 1919 prowincjałem został ks. Stanisław Sopuch,

człowiek o głębokim umyśle i szerokim sercu. On to pragnąc postawić studia zakonne na uniwersyteckim poziomie, postanowił wykształcić fachowych profesorów dla teologii i filozofii. Za radą ks. Władysława Szczepańskiego, znanego biblisty wysłał ks. Prokulskiego w r. 1921 do Rzymu na tzw. biennium.

We Wiecznym Mieście, na Papieskim Instytucie Biblijnym studiował przez 3 lata egzegezę Nowego Testamentu, uzyskując stopień naukowy z tego przedmiotu. Dnia 15 sierpnia 1924 r. na willi Rufinelli opodal Frascati złożył uroczystą profesję na ręce wikariusza generalnego, ks. Franciszka Nalbone i wyjechał w kilkumiesięczną podróż na Wschód. Dłuższy czas zatrzymał się Palestynie, Syrii i w Egipcie. Zwiedził Grecję i Małą Azję badając specjalnie miejsca upamiętnione pobytem św. Pawła, którego był wybitnym znawcą.

## II. PRACA PROFESORSKA I DUSZPASTERSKA

Po powrocie do kraju, od r. 1925 uczył egzegezy Nowego Testamentu najpierw przez rok w Krakowie, a od r. 1926 w Bobolanum w Lublinie, dokąd przeniesiono zakonne Studia Teologiczne, które zostały uznane przez państwo i cieszyły się prawami nadawania stopni akademickich. Równnocześnie spełniał tam różne dodatkowe zajęcia i obowiązki, jak prefekta biblioteki uczelnianej, spowiednika domu, kierownika sodalicji mariańskiej ziemian, doradcy rektora itp. Prócz tego wr. 1927, po śmierci ks. Szczepańskiego, podjął się przygotować do druku Nowy Testament dla Poznańskiego Wydawnictwa św. Wojciecha. Wśród tych prac i obowiązków zaskoczyła go druga wojna światowa.

Po rozwiązaniu Kolegium Lubelskiego w pierwszych dniach września 1939 r. i rozprószeniu się młodzieży pozostał ks. Prokulski na miejscu i był wówczas świadkiem krwawych walk polsko-niemieckich na terenie gmachu. W tym czasie wstawiał się za kilkoma żołnierzami niemieckimi, skazanymi przez wojsko polskie na rozstrzelanie, przez co zyskał sobie sympatię władz okupacyjnych. Po ustaleniu się okupacji już w październiku 1939 r., razem z kilkoma profesorami zajął się organizowaniem zakonnego studium teologicznego dla rozprószonych kleryków zakonnych, którzy zgromadzili się w Lublinie. Mianowany prokuratorem domu okazał niebywałą energię i poświęcenie, pragnąc zapewnić kilkudziesięciu młodym teologom możliwość dalszego kształcenia się. Wynajął więc przy ulicy Chmielnej opuszczoną z powodu wojny szkołę i tam stworzył punkt centralny uczelni rozmieszczając równocześnie niektórych kleryków i profesorów w domach akademickich, na zakonnej rezydencji przy ul. Królewskiej oraz w wynajętych lokalach prywatnych. Wysiedlone siostry zakonne, zwane szarymi urszulankami, umieścił na falwarku w Dąbrowicy, skąd dostarczano codziennie



mleko dla kleryków i profesorów skupionych przy ul. Chmielnej. Sam zaś urządzał kwesty po okolicznych dworach i raz po raz razem z kilkoma klerykami udawał się do pobliskich wiosek i na rowerach przywoził mięso, fasolę, mąkę itp. dla domowników.

Tę zbożną jego działalność przerwało gestapo aresztując dnia 2 lutego 1940 r. wszystkich jezuitów skupionych przy ul. Chmielnej i wywożąc ich najpierw na Lubelski Zamek, a później do Dachau, gdzie kilku z nich, bardzo zresztą wartościowych, nie przetrwało trudów obozowych. Nieobecnego w tym czasie ks. Prokulskiego wezwano do siebie gestapo; poszedł tam natychmiast przekonany, że już więcej nie wróci. Wypuszczony wbrew oczekiwaniu na wolność, otrzymał nakaz opuszczenia diecezji lubelskiej. Przez dwa tygodnie przebywał u państwa Lipskich w Sandomierskim, skąd przeniósł się do Warszawy i zamieszkał w domu zakonnym przy ul. Świętojańskiej. Atoli z powodu ciężkich warunków żywnościowych w Warszawie, w maju wyjechał w Lubelskie i zamieszka najpierw w dworku pani Kicińskiej, a później u Juliusza Stadnickiego w Osmolicach, obsługując tamtejszą kaplicę i oddając się pracy duszpasterskiej w okolicy.

Dnia 4 października 1940 roku przeniósł się do Otwocka i w wynajętym domu przy ul. Piłsudskiego zorganizował Studium Teologiczne dla kilku kleryków zakonnych, którzy uniknęli aresztowania. Uczył tu egzegezy Pisma św. i zabiegał o utrzymanie domu. Po roku Studium to zostało przeniesione do Warszawy, a ks. Prokulskiego powołano na profesora egzegezy Pisma św. do Nowego Sącza, gdzie prowincjał małopolski, ks. Władysław Lohn zorganizował studia dla kilkudziesięciu teologów i filozofów. W roku szkolnym 1942/43 spotykamy ks. Prokulskiego we Lwowie, gdzie zastępuje profesora egzegezy Pisma św. w Łacińskim Seminarium Archidiecezjalnym. Następnie po trzymiesięcznych wakacjach, spędzonych u państwa Popielów w Ściborzycach, w Krakowskim, wyklada dalej egzegezę Pisma św. klerykom zakonnym w Starej Wsi.

Po ustąpieniu Niemców w r. 1945 wybrał się do Wrocławia i tam w bardzo trudnych warunkach spełniał obowiązki proboszcza przy kaplicy otrzymanej od wyjeżdżających protestantów niemieckich, przy Alei Pracy i pomagał innym księżom przy kościele św. Ignacego, przy którym sam zamieszkał. Równocześnie prowadził „Caritas” i raz po raz spieszył z posługą kapłańską do innych kościołów w mieście i okolicy, pozbawionych polskich kapłanów. W czasie swego pobytu we Wrocławiu przejął dla zakonu trzy placówki w samym mieście oraz kościoły w Kłodzku i w Wambierzycach. Otrzymał również parafię i opuszczony przez jezuitów niemieckich dom rekolekcyjny w Sobótce, ale te dwie placówki później zakon utracił. W tym też czasie na wiadomość o rozszerzaniu przez Niemców w Watykanie nieprawdziwych wiadomości o stosunkach panujących

na naszych Ziemiach Odzyskanych opracował ks. Prokulski specjalny memoriał i przesłał go w języku francuskim na ręce Cortesiego, ostatniego nuncjusza w Polsce.

Tymczasem w r. 1947 Studia Teologiczne w Starej Wsi potrzebały profesora egzegezy Nowego Testamentu. Znowu zwrócono się do ks. Prokulskiego, aby objął tam wykłady. Ten, jako dobry zakonnik, spakował swoją bibliotekę i pojechał do Starej Wsi. Stąd w r. 1948 razem z całą Uczelnią przeniósł się do Krakowa. W r. 1950 podążył znowu do Wrocławia, gdyż tamtejsze Seminarium Duchowne potrzebowało profesora do egzegezy Pisma św. Zamieszkał wtedy w domu zakonnym przy Placu Nankera, pomagał tamtejszym księżom w pracy duszpasterskiej i prowadził wykłady w Seminarium. Po roku powrócił do dawnych zajęć w Krakowie; prócz zajęć szkolnych pomagał w pracy duszpasterskiej w kościele Najśw. Serca Pana Jezusa, wyjeżdżał z rekolekcjami dla księży i sióstr zakonnych, poświęcając wszystkim wolny czas tłumaczeniu Pisma św.

Kiedy zaś w r. 1952 przeniesiono zakonne Studia Teologiczne do Warszawy przez rok pozostał w Krakowie zajęty przede wszystkim tłumaczeniem Nowego Testamentu. Atoli już następnego roku powołano go do Warszawy na profesora egzegezy. W tym czasie przez 4 lata dojeżdżał z wykładami do Diecezjalnego Seminarium Łódzkiego, z czego był bardzo zadowolony i zawsze później chwalił pilność i pracowitość tamtejszych alumnów.

Z końcem sierpnia 1959 r. udał się do Anglii na zjazd Towarzystwa Studiów Nowego Testamentu; zatrzymał się tam do października. Następnie przez dwa tygodnie przebywał w Paryżu, po czym odbył pielgrzymkę do Lourdes; cieszył się też bardzo, że 5 i 6 listopada mógł odprawić Mszę św. w Grocie. Później jadąc przez Marsylię i Genewę przybył 11 listopada do Rzymu. Tu otrzymał nominację na wizytatora jezuitów polskich i przez kilka tygodni gotował się do spełnienia tak zaszczytnego, ale też i bardzo odpowiedzialnego urzędu.

Do kraju wrócił z końcem stycznia 1960 r. Mianował ks. Stanisława Jędruska swoim sekretarzem i rozpoczął wizytację Prowincji Wiekopolskiej. Dnia 9 lutego 1961 r. został zwolniony od tych zajęć.

Następnego dnia przybył do Krakowa, gdzie spędził ostatnie lata swego życia. Przez rok wykładał egzegezję Pisma św. Klerykom paulińskim na Skałce i prowadził z nimi ćwiczenia seminaryjne. Od czasu do czasu pisywał aktualne artykuły, udzielał rekolekcji i pracował nad przygotowaniem do druku tłumaczenia Nowego Testamentu.

### III. PRACA NAUKOWA

Obok pracy profesorskiej i duszpasterskiej trzecim umiłowanym zajęciem ks. Prokulskiego była praca naukowa nad Pismem

św. Nowego Testamentu. Przede wszystkim był znakomitym znawcą św. Pawła. Już w r. 1934 napisał w Przeglądzie Powszechnym (t. 202, s. 104—105) recenzję książki Morice Henri, *La vie mystique de Saint Paul* (Paris, Téquie, t. I 1932, t. II 1933, VIII—264). Oceniał ją tu pozytywnie. Wytknął jednak autorowi kilka nieścisłości i stwierdził, że dzieło to napisane przyjemnie i przystępnie „trudnego zagadnienia mistyki św. Pawła nie posunęło ani o krok naprzód”. Sam zaś gotował obszerną rozprawę o „Apostole pogan”, w związku z tym ogłosił szereg artykułów. I tak w *The Catholic Biblical Quarterly* (volume XIX, number 4) w październiku 1957 r. ogłosił artykuł: *The Conversion of St. Paul* (s. 453—473), który znawcy ocenili jako znakomity. W *Ruchu Bibl. i Lit.* umieścił *Widzenie św. Pawła pod Damazkiem* (16 (1963) 17—25), a w *Homo Dei Człowiek w Chrystusie* (261 (1957) 216—31). Prócz tego zabierał głos w aktualnych ważniejszych sprawach Kościoła i napisał w tym zakresie parę artykułów, jak np. *O zasadę kolegiałności* w *Homo Dei* (17 (1964) 88—95), *Uwagi o artykule Hansa Künga pt. Sobór początkiem* w *Homo Dei* (19 (1966) 189—191). Polemizował też na temat tłumaczenia Pisma św. ks. Wujka z ks. Eugeniuszem Dąbrowskim i ks. Majewskim. Zwalczał hipotezę niektórych biblistów polskich o wpływie filozofii greckiej na teologię św. Pawła. W artykułach *Hellenizm św. Pawła* (*Ruch Bibl. i Lit.* (6 (1953) 25—30 i 222—23) przyznawał wprawdzie, że św. Paweł wiele zaczerpnął z myśli filozofii helleńskiej, atoli twierdził, że jego poglądy teologiczne rozwinęły się na tle Starego Testamentu i zawsze były związane z Biblią. Ogółem dotychczas naliczono około 15 jego artykułów i kilkanaście recenzji. Od czasu do czasu wygłaszał również referaty. Między innymi w Auli Uniwersytetu Jagiellońskiego w związku z uroczystościami, obchodzonymi w Krakowie w r. 1949 z okazji 350-letniej rocznicy wydania Biblii ks. Wujka wygłosił referat *Wiekopomne dzieło w 350 rocznicę wydania Biblii Wujka* i wydrukował w *Przeglądzie Powszechnym* (228 (1949) 257—74). W r. 1965 miał na KULu referat *Św. Piotr — Apostoł Chrystusa* i wydrukował go w *Ruchu Bibl. i Lit.* (18 (1965) 129—42). Należał też do różnych zagranicznych towarzystw naukowych, skąd otrzymywał najnowszą literaturę biblijną oraz różne rozprawy i biuletyny.

Atoli dziełem życia ks. Prokulskiego jest jego praca nad tłumaczeniem Nowego Testamentu. Zastępując przedwcześnie zmarł. ks. Władysława Szczepańskiego († 1927 r.) w piątym tomie Wydawnictwa Poznańskiego św. Wojciecha umieścił cztery Ewangelie w zmodernizowanym tłumaczeniu ks. Wujka oraz Dzieje Apostolskie, dając do nich własny komentarz. Natomiast Listów św. Pawła oraz Listów Katolickich i Apokalipsy, które miały się tam ukazać w szóstym tomie, z powodu wybuchu drugiej wojny światowej nie

zdążył już opracować. Przetłumaczył jednak z języków oryginalnych cały Nowy Testament. W Biblii Tysiąclecia, wydanej przez księży Pallotynów w Poznaniu w r. 1965, umieścił trzy Ewangelie synoptyczne, gdzie zastosował współczesny język polski. Z tego powodu krytyka zarzuciła mu pewne uchybienia i niedociągnięcia. Ogólnie wytykano mu zbyt dosłowne tłumaczenie oraz brak wdzięku poetyckiego i melodyjności, podziwianej u ks. Wujka.

Niedociągnięcia te i uchybienia zrozumiał później ks. Prokulski. Przy pomocy redaktorów naukowych Biblii Tysiąclecia znacznie zmienił i poprawił swoje pierwsze tłumaczenie. Zostanie to uwzględnione w następnym wydaniu tej Biblii.

#### IV. PRÓBA CHARAKTERYSTYKI

Ks. Prokulski prowadził twardy sposób życia i nigdy prawie nie chorował. Trzymał się zawsze prosto i dbał bardzo o schludność koło siebie. Zachowywał też ściśle porządek domowy. Dopiero w ostatnich latach życia zaraz po kolacji modlił się czas dłuższy przed Najśw. Sakramentem i wcześniej od innych szedł na spoczynek. Wstawał codziennie o 4 godz. O godz. 5 przychodził na wizytację Najśw. Sakramentu do kaplicy domowej, poczem odprawiał godzinne rozmyślanie. Mszę św. miał zawsze o godz. 6 i po kwadransowym dziękczynieniu spożywał śniadanie. Następnie osobiście sprzątał swój pokój i dopiero parę lat przed śmiercią korzystał z pomocy chłopca. Teraz zasiadał przy warsztacie swej pracy. Przedstawiał się on znakomicie. Każdą bowiem nową książkę z biblistyki musiał mieć w swojej bibliotece, którą zawsze woził ze sobą w specjalnie do tego przygotowanych skrzyniach.

W pracy trzymał się zawsze zasady: „non multa, sed multum” i z pewnością dlatego bibliografia jego drukowanych rozpraw jest dość szczupła, choć w maszynopisach zostawił wiele rozpoczętych prac. Między innymi na liczne urgensy Wydawnictwa św. Wojciecha w Poznaniu w sprawie 6-go tomu Pisma św. tak pisał: „Kilka-krotnie zwracano się do mnie ze strony Wydawnictwa z zapytaniem, kiedy można oczekiwać ukończenia 6-go tomu Pisma św. Powoływano się nawet na nalegania, a nawet wyrzuty, czynione z tego powodu Wydawnictwu przez Czytelników. Otóż uważam za stosowne dać tu kilka słów odpowiedzi i wyjaśnienia.

Istotnie, wydanie tomu 6-go uległo dość dużemu opóźnieniu, zwłaszcza gdy się uwzględni szybkie tempo, w jakim ukazywały się tomy poprzednie. Rzecz jasna, że przyczyna zwłoki nie leży po stronie Wydawnictwa. Przypisać ją należy autorowi, który po zgonie ks. prof. Szczepańskiego podjął się opracowania tego tomu. Atoli przyczyna nie jest w samym wyłącznie autorze. Tom 6-ty i ostatni Pisma św. obejmować będzie, jak wiadomo, Listy św. Pawła, Listy

Katolickie i Objawienie św. Jana. Kto bliżej zetknął się z tymi pismami, wie, ile kryją one w sobie trudności, których tłumaczowi obejść niepodobna, a szczupłość miejsca w komentarzu nie pozwala na samo zestawienie obok siebie wszystkich, choćby prawdopodobnych rozwiązań i wyjaśnień. Spośród różnych, niekiedy sprzecznych zdań tłumacz wybrał musi jedno, które po umiejętnym zbadaniu uzna za pewne lub bardziej prawdopodobne, i to podać czytelnikowi. Na przykład. W 1 Tes 5, 23 mówi św. Paweł o „duchu, duszy i ciele”, które wierni mają zachować nienagannie na powtórne przyjście Pana. Co rozumie Apostoł przez „ducha i duszę”? Ogół uczonych widzi tu takie rozróżnienie, jak między stroną wyższą (intelektualną), a niższą (zmysłową) jednego i tego samego pierwiastka życia. Inni, mniej liczni, rozumieją tu przez „duszę” — duszę ludzką, przez „ducha” zaś nowy pierwiasek, który Bóg wkłada w człowieka i przez który czyni go chrześcijaninem. Jedni i drudzy wychodzą z pojęcia o człowieku arystotelesowo-scholastycznego. Tymczasem św. Paweł tkwi głęboko w pojęciach St. Testamentu, które są zgoła odmienne od tamtych. To więc trzeba zbadać i z nich wyjść, żeby móc rozstrzygnąć, co św. Paweł miał na myśli, gdy pisał o duchu i duszy. Przystudiowanie zaś podobnych zagadnień wymaga pracy i — czasu. Rozumieją tu dobrze ci spośród czytelników, którzy jakkolwiek pragnęliby mieć najprędzej w rękach ten ostatni i tak doniosły tom Pisma św., to przecież wyznają szczerze, że wolą poczekać jeszcze czas jakiś, byle otrzymać rzecz sumiennie i gruntownie opracowaną. Ufam, że te kilka słów wyjaśnienia podtrzyma cierpliwość szanownych Przedpłatników. Spodziewam się, że przy pomocy Bożej za rok, najwyżej za dwa pracę około szóstego tomu ukończę”.

Ks. Prokulski był zawsze bardzo wymagającym nie tylko dla siebie, ale i dla innych, a zwłaszcza dla swoich uczniów. Nieraz się zdarzało, że poważny kapłan zgłaszał się do niego z powtarzanym egzaminem mając bilet kolejowy w ręce i z wyznaczoną nazajutrz odpowiedzialną pracą w terenie. Kiedy jednak ks. Prokulski przekonał się, że jest on nadal słabo przygotowany, palił go bezwzględnie i zmuszał go w ten sposób do dalszej nauki. Nic też dziwnego, że z tego powodu był w częstych zatargach z przełożonymi i swoimi uczniami. To też było prawdopodobnie powodem, że raz po raz przesuвано go z jednej uczelni na drugą, jak to widzieliśmy wyżej.

Interesował się też bardzo wszystkimi sprawami, dotyczącymi się całego Zakonu, a zwłaszcza Prowincji Polskich. Jako delegat jezuitów polskich brał udział w kongregacji generalnej w r. 1946 w Rzymie, gdzie wybrano generałem Zakonu ks. Jana Jansseną. Dbał też również o dobre imię Zakonu i jezuitów polskich. Nawet drobne

uchybień czy niedociągnięć piętował i zwalczał bezwzględnie. Stąd też wśród współbraci zakonnych nigdy nie cieszył się zbyt dużą popularnością, o którą zresztą nie dbał wcale.

## V. OSTATNIE CHWILE ŻYCIA I ŚMIERĆ

Cieszył się zawsze dobrym zdrowiem i unikał doktorów. Zachował też prawie do ostatnich dni życia bystry umysł i dość świeżą pamięć. Dopiero dnia 23 lutego 1968 r. ciężko zachorował. Wezwany lekarz stwierdził obustronne zapalenie płuc, przy silnej miażdżycy i wielkim osłabieniu serca. Na drugi dzień temperatura spadła i chory przez cały dzień czuł się dość dobrze. Dopiero wieczorem temperatura podskoczyła do 38 stopni i chory stracił przytomność. Wobec tego o godz. 20.20 przewieziono go do szpitala im. Narutowicza i poddano troskliwej opiece. Dnia 25 lutego czuł się znacznie lepiej, choć trochę majaczył i chętnie rozmawiał z odwiedzającymi go księżmi. Do klasztoru wrócił 14 marca, ale z powodu osłabienia serca pozostawał w łóżku, choć cieszył się z odwiedzania go przez domowników. Umarł prawie nagle około godz. 8.30 dnia 26 kwietnia 1968 r.

W ceremoniach pogrzebowych, dnia 28 kwietnia, wzięło udział wielu jego kolegów, uczniów z całej prawie Polski, sióstr zakonnych oraz wiernych, a ks. bp Julian Groblicki poprowadził kondukt od bramy cmentarnej do grobowca. Dnia 5 maja klerycy zakonnicy złożyli kwiaty na jego grobie pragnąc w ten sposób uczcić jego jubileusze: 80 lat życia i 50 kapłaństwa, których już nie doczekał ks. Prokulski na tym świecie.

Dnia 10 grudnia na plenarnym zebraniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie ks. Andrzej Bober scharakteryzował krótko jego życie i pracę naukową, a ks. Kazimierz Drzymała podał kilka szczegółów z jego życia. Następnie chwilą milczenia uczczono pamięć zmarłego, który był czynnym członkiem Towarzystwa.

Kraków

KS. KAZIMIER DRZYMAŁA S.J.



Ks. Miłosław Kołodziejczyk, Rzym

## DALSZA REFORMA W DZIEDZINIE ODPUSTÓW

(Nowy „podręcznik odpustów”)

### 1. Uwagi wstępne

Reforma w zakresie praktyki odpustów, nad którą zaczęto dyskutować podczas Soboru Watykańskiego II<sup>1</sup>, zapoczątkowana została przez Konstytucję Apostolską *Indulgentiarum doctrina* Pawła VI z dnia 1 stycznia 1967 r.<sup>2</sup> Celem podniesienia odpustów do większej godności i znaczenia, podała wspomniana Konstytucja nowe przepisy dyscyplinarno-praktyczne oraz zapowiedziała dalszą reformę w tej dziedzinie. Papież postanowił, między innymi, że *podręcznik z wykazem odpustów zostanie ponownie zbadany w tym celu, aby odpustami obdarzone zostały ważniejsze (praecipuae) modlitwy oraz ważniejsze (praecipua) uczynki pobożności, miłości i pokuty*.<sup>3</sup>

Przejrzenie i wydanie nowego podręcznika z wykazem odpustów powierzone zostało Świętej Penitencjarii Apostolskiej. W dniu 14 czerwca 1968 r. kardynał G. Ferrero, Penitencjarz Większy, przedłożył Ojcu Św. nowy *Enchiridion indulgentiarum* = *Podręcznik odpustów*.<sup>4</sup> Papież Paweł VI w dniu 15 czerwca 1968 r. *Podręcznik* ten zatwierdził jako jedynie autentyczny. Mówi o tym dekret Św. Penitencjarii Apostolskiej podpisany przez wspomnianego wyżej kardynała 29 lipca 1968 r.<sup>5</sup> Ten nowy *Podręcznik odpustów*, zgodnie z przepisem kan. 9 KPK, wszedł w życie po trzech miesiącach tzw. wakacji, to znaczy z dniem 29 października 1968 r.<sup>6</sup>

Zawiera on następującą treść: wspomniany już dekret Św. Penitencjarii Apostolskiej (s. 5—8); uwagi wstępne — praenotanda (s. 9—14); przepisy o odpustach — normae de indulgentiis (s. 15—25); trzy ogólne nadania odpustów — tres concessiones generaliores (s. 27—38); inne nadania odpustów — aliae concessiones (s. 39—72); dodatek o aktach strzelistych — appendix: piaev invocationes (s. 73—78) i Konstytucja Apostolska *Indulgentiarum doctrina* (s. 79—112).

<sup>1</sup> Dyskusja miała miejsce na Auli soborowej, w przerwach między głosowaniami nad dokumentami soborowymi, w dniach 11—15 listopada 1965 r.

<sup>2</sup> Por. AAS 59 (1967), s. 5—24; tłumaczenie polskie w: Ruch Bibl. i Lit. 20 (1967), s. 1—13.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 23.

<sup>4</sup> *Enchiridion indulgentiarum. Normae et concessiones*, Libreria Editrice Vaticana 1968; pierwszy nakład w czerwcu a drugi w październiku i zawiera pewne dodatki w nn. 11, 46, 66 i 68 a do n. 35 dodano przypis — wszystkie te dodatki mają na celu jaśniejsze oddanie myśli.

<sup>5</sup> Por. AAS 60 (1968), s. 413—414.

<sup>6</sup> Por. G. Sessolo, *Il nuovo „Enchiridion indulgentiarum” va in vigore il 29 ottobre 1968*, *L'Osservatore Romano*, 23.X.1968, s. 2

Sumaryczny wykaz treści wskazuje, że nowy *Podręcznik* jest znacznie krótszy od wydawanych poprzednio i zawiera nie tylko wykaz modlitw i praktyk pobożnych obdarzonych odpustami<sup>7</sup>, ale podaje zasady doktrynalne, zawarte zwłaszcza w Konstytucji Apostolskiej *Indulgentiarum doctrina* oraz całość przepisów dotyczących udzielania i zyskiwania odpustów wraz z wyjaśniającymi uwagami i komentarzami. Jednym słowem jest to pewnego rodzaju „summa” obecnej nauki i praktyki Kościoła w dziedzinie odpustów.<sup>8</sup>

## 2. Przepisy dotyczące odpustów

Dekret Św. Penitencjarii Apostolskiej wprowadzający w życie nowy *Podręcznik odpustów* podaje rozporządzenie Ojca Św., w którym odwołuje On wszystkie dotychczasowe nadania odpustów oraz przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego, zarządzenia wszelkich *Motu proprio* i innych dekretów Stolicy Apostolskiej, które nie zostały podane w przepisach nowego *Enchiridion indulgentiarum*.<sup>9</sup> Zostały tu zebrane wszystkie, ogłoszone także w *Acta Apostolicae Sedis*, obecnie w tej dziedzinie obowiązujące przepisy.<sup>10</sup> Przejęte one zostały z Konst. Apost. *Indulgentiarum doctrina*<sup>11</sup> a częściowo zaś z Kodeksu Prawa Kanonicznego lub z innych dokumentów Stolicy Apostolskiej.

Ponieważ przepisy te regulują całą dyscyplinę odpustową Kościoła, dlatego wydaje się stosowne, aby przytoczyć je w całości w przekładzie polskim.

1. Odpust jest to darowanie wobec Boga kary doczesnej za grzechy zgładzone już co do winy. Dostępuje go wierny odpowiednio usposobiony i pod pewnymi, określonymi warunkami za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawnomocnie przydziela zadośćuczynienia ze skarbcza zasług Chrystusa i Świętych. (ID, n. 1.).

2. Odpust jest częściowy albo zupełny zależnie od tego, czy uwalnia w części czy w całości od kary doczesnej należnej za grzechy. (ID, n. 2.).

3. Zyskując odpusty nikt nie może ich ofiarować innym osobom żyjącym. (Por. kan. 930 KPK).

<sup>7</sup> Por. *Enchiridion indulgentiarum. Preces et pia opera in favorem omnium christifidelium vel quorundam coetuum personarum indulgentiis ditata et oportune recognita*, ed. altera, Typis Polyglotis Vaticanis 1952, XVI+679.

<sup>8</sup> Por. *Le nouveau recueil d'indulgences, La Documentation catholique* 50 (1968), t. 65, kol. 1689.

<sup>9</sup> Por. AAS 60 (1968), s. 413n.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 414—419 oraz w *Enchiridion indulgentiarum*, s. 16—26.

<sup>11</sup> Przy przepisach przejętych z Konst. Apost. *Indulgentiarum doctrina* podawany będzie skrót: ID, n (norma).

4. Odpusty, czy to częściowe czy zupełne, zawsze mogą być ofiarowane na sposób wstawiennictwa za zmarłych. (ID, n. 3.).

5. Nadanie odpustu częściowego oznacza się tymi tylko słowami „odpust częściowy”, nie dodając żadnego określenia dni albo lat. (Por. ID, n. 4.).

6. Wierny, który przynajmniej z sercem skruszonym wypełnia czynność obdarzoną odpustem częściowym, uzyskuje za pośrednictwem Kościoła takie odpuszczenie kary doczesnej, jakiego już sam dostępuje na mocy swej czynności. (ID, n. 5.).

7. Nie stosuje się już podziału na odpusty osobowe, rzeczowe i miejscowe (lokalne), aby bardziej uwidocznić, że odpusty przywiązane do czynności wiernych, chociaż są one nieraz związane z jakąś rzeczą lub miejscem. (ID, n. 12.).

8. Oprócz Papieża, któremu powierzone zostało przez Chrystusa Pana szafowanie całym skarbcem duchowym Kościoła, tylko ci mogą władzą zwyczajną rozdzielać odpusty, którym zostało to udzielone wyraźnie przez prawo. (Kan. 912 KPK).

9. W Kurii Rzymskiej wszystko co dotyczy udzielania i korzystania z odpustów powierzone zostało wyłącznie Świętej Penitencjarii z zachowaniem jednak prawa Kongregacji dla Nauczania Wiary do badania nauki dogmatycznej odnośnie tychże odpustów. (Por. Konst. Apost. *Regimini Ecclesiae Universae*, 15. VIII. 1967, n. 113: AAS 59 (1967), s. 923.).

10. Niżsi od Papieża nie mogą:

1° Delegować innym władzy udzielania odpustów, chyba że zostało im to wyraźnie udzielone przez Stolicę Apostolską;

2° Dołączać innego odpustu do tego samego czynu już obdarzonego odpustem przez Stolicę Apostolską lub przez kogo innego, chyba że zostaną przepisane nowe warunki do wypełnienia. (Por. kan. 913 KPK).

11. Biskupom diecezjalnym i zrównanym z nimi w prawie, od początku ich urzędu pasterskiego, przysługuje prawo:

§ 1. Udzielania odpustu częściowego osobom w miejscach podległych ich jurysdykcji (Por. kan. 349, § 2,2° KPK; por. Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2. VI. 1957, kan. 936, § 2,2°; kan. 364, § 3,3°; kan. 367, § 2, 1° i kan. 391: AAS 49 (1957), s. 541 nn.);

§ 2. Udzielania we własnej diecezji Błogosławieństwa Papieskiego z odpustem zupełnym, według przepisanej formuły, trzy razy w roku w uroczyste święta, wyznaczone przez nich samych, nawet jeśli by nie celebrowali<sup>12</sup> ale tylko byli obecni podczas uroczystej Mszy św. (Por. kan. 914, KPK; por. także Motu proprio *Suburbicariis sedibus*, 11. IV. 1962, II, 2: AAS 54 (1962), s. 255.).

<sup>12</sup> Tłumaczenie według tekstu włoskiego *Manuale delle indulgenze*.

12. Metropolici mogą udzielać odpustu częściowego w diecezjach należnych do ich metropolii jak w diecezji własnej. (Por. kan. 274 KPK; por. Motu proprio *Cleri sanctitatis*, kan. 319, 6° i kan. 320, § 1,4°).

13. Patriarchowie udzielać mogą odpustu częściowego w poszczególnych miejscach swego patriarchatu, także wyjętych, w kościołach swego obrządku poza granicami patriarchatu, i wszędzie dla wiernych swego obrządku. Tego samego odpustu udzielać mogą Arcybiskupi Więksi<sup>13</sup>. (Por. Motu proprio *Cleri sanctitatis*, kan. 283, 4°; por. tamże, kan. 326, § 1, 10° (kan. 319, 6°) i § 2.).

14. Kardynałowie mają władzę udzielania odpustu częściowego w miejscach lub instytucjach i dla osób pozostających pod ich władzą lub protekcją; odpustu tego udzielać mogą również w innych miejscach a zyskiwać go mogą za każdym razem tylko tam obecni. (Por. kan. 239 KPK i Motu proprio *Cleri sanctitatis*, kan. 185, § 1, 24°).

15. § 1. Wszystkie książki, książeczki, karty, itd., w których zawarte są nadania odpustów, mogą być publikowane tylko za pozwoleniem Ordynariusza lub Hierarchy miejsca.

§ 2. Wymaga się zaś wyraźnego pozwolenia Stolicy Apostolskiej na drukowanie w jakimkolwiek języku autentycznego zbioru modlitw i czynów pobożnych obdarzonych odpustami przez Stolicę Apostolską. (Por. kan. 1388 KPK).

16. Ci zaś, którzy uzyskaliby od Papieża prawo udzielania odpustów dla wszystkich wiernych, zobowiązani są, pod karą nieważności otrzymanej łaski, przedstawić Świętej Penitencjarii autentyczne odpisy tychże nadań. (Kan. 920 KPK).

17. Odpust, przywiązany do jakiegoś święta, uważa się za przeniesiony na ten dzień na który prawnie zostaje przeniesione tego rodzaju święto lub jego zewnętrzna uroczystość. (Por. kan. 922 KPK; por. także *Codex Rubricarum*, nn. 356—9: AAS 52 (1960), s. 657.).

18. Jeśli wymagane jest nawiedzenie kościoła lub kaplicy do uzyskania odpustu ustalonego na określony dzień, to wspomniane nawiedzenie może być dokonane od południa dnia poprzedzającego aż do północy określonego dnia. (Kan. 923 KPK).

19. Wierny, który z pobożną intencją posługuje się przedmiotem kultu (krucyfiksem, krzyżem, różańcem, szkaplerzem, medalikiem), poświęconym należycie przez jakiegokolwiek kapłana, dostępuje odpustu częściowego.

Jeśli zaś przedmiot kultu byłby poświęcony przez Papieża albo

<sup>13</sup> Obecne przepisy uwzględniają również ustawodawstwo i praktyki Kościoła Wschodniego. Jest w nich bowiem mowa o uprawnieniach patriarchów, arcybiskupów większych i hierarchów a między przedmiotami kultu wymieniono zarówno krzyż jak i krucyfiks. Por. *Le nouveau recueil d'indulgences, tamże*.

któregokolwiek Biskupa, wierny używający w pobożnej intencji tego przedmiotu może uzyskać także odpust zupełny w uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła, z dodaniem jednak wyznania wiary w jakiegokolwiek uznanej formule. (ID, n. 17.).

20. § 1. Odpusty przywiązane do nawiedzenia kościoła nie wygasają jeśli kościół zupełnie zniszczony zostanie ponownie w ciągu 50-ciu lat odbudowany w tym samym, lub prawie w tym samym, miejscu i pod tym samym tytułem.

§ 2. Odpust przywiązany do używania przedmiotu kultu wygasa tylko wtedy, kiedy przedmiot ten ulegnie zniszczeniu lub zostanie sprzedany. (Por. kan. 924 KPK).

21. Święta Matka Kościół, pełna troski o wiernych zmarłych, postanawia, żeby po zniesieniu wszelkiego przywileju w tej sprawie, nieść im pomoc jak najszczerzej przez każdą ofiarę Mszy św. (ID, n. 20.).

22. § 1. Odpusty może zyskiwać (capax) ten, kto jest ochrzczony, wolny od ekskomuniki, będący w stanie łaski przynajmniej przy końcu wypełniania przepisanych czynów oraz podległy władzy udzielającego.

§ 2. Podmiot zdolny do zyskiwania odpustów dla faktycznego ich pozyskiwania winien wzbudzić intencję przynajmniej ogólną ich otrzymania oraz wypełnić czyny przepisane w ustalonym czasie i w sposób odpowiedni do brzmienia ich nadania. (Kan. 925 KPK; por. kan. 2262 KPK).

23. Odpusty udzielane przez Biskupa, jeśli z brzmienia nadania nie wynika nic innego, zyskiwać mogą zarówno poddani poza jego terytorium, jak również podróżni, tułacze i wszyscy wyjeźdźcy przebywający na jego terytorium. (Kan. 927 KPK.).

24. § 1. Odpust zupełny zyskać można tylko jeden raz na dzień.

§ 2. Wierny, znajdujący się w obliczu śmierci, może również zyskać odpust zupełny chociażby już tego samego dnia zyskał takowy.

§ 3. Odpust częściowy można natomiast zyskiwać wiele razy na dzień, chyba że wyraźnie zaznaczono co innego. (ID, n. 6; por. także ID, n. 18.).

25. Czynność przepisana do uzyskania odpustu zupełnego, przywiązanego do kościoła lub kaplicy, polega na pobożnym nawiedzeniu tegoż z równoczesnym odmówieniem modlitwy Pańskiej i symbolu wiary (Ojciec nasz i Wierzę). (ID, n. 16.).

26. Dla dostąpienia odpustu zupełnego wymaga się wykonania czynu, do którego odpust jest przywiązany i wypełnienia trzech warunków, jakimi są: spowiedź sakramentalna, Komunia św. i modlitwa według intencji Papieża. Wymaga się ponadto, aby wykluczone zostało

wszelkie przywiązanie do jakiegokolwiek grzechu nawet powszedniego.

Jeśli brak pełnej tego rodzaju dyspozycji lub jeżeli powyższe warunki nie zostają spełnione, z zachowaniem przepisów n. 34 i n. 35 dla „mających przeszkodę”, odpust będzie częściowy. (ID, n. 7.).

27. Powyższe trzy warunki mogą zostać wypełnione na wiele dni (*pluribus diebus*) przed lub po wykonaniu przepisanej czynności; wypada jednak, aby Komunia św. i modlitwa według intencji Papieża zostały dopełnione w tym samym dniu, w którym się spełnia ów czyn. (ID, n. 8.).

28. Po jednej spowiedzi sakramentalnej zyskać można więcej odpustów zupełnych; po jednorazowej zaś Komunii św. i jednorazowej modlitwie według intencji Papieża uzyskuje się tylko jeden odpust zupełny. (ID, n. 9.).

29. Warunek modlitwy według intencji Papieża spełnia się całkowicie, jeśli odmówi się według Jego intencji jeden raz „Ojcze nasz” i „Zdrowaś”; poszczególni wierni mają jednak możliwość odmówienia jakiegokolwiek innej modlitwy stosownie do osobistej pobożności i przywiązania. (ID, n. 10.).

30. Przepisy prawne wydane o odpustach zupełnych, te zwłaszcza, jakie są zawarte w n. 24 § 1, odnoszą się także do odpustów zupełnych, które dotychczas zwykle się nazywało *toties quoties*. (ID, n. 19.).

31. Nie można zyskać odpustu przywiązanego do jakiegoś czynu, do spełnienia którego jest się zobowiązany z prawa lub z przykazania, chyba że nadania tego odpustu wynika co innego; kto jednak spełnia czyn, jak został mu nałożony jako pokuta sakramentalna, może równocześnie zadośćuczynić pokucie i zyskać odpusty przywiązane do tego czynu. (Kan. 932 KPK).

32. Odpust przywiązany do jakiejś modlitwy można zyskać za odmówienie jej w jakimkolwiek języku, byleby wierność przekładu została stwierdzona przez Świętą Penitencjarję albo jednego z Ordynariuszy lub Hierarchów tych miejsc, gdzie jest w powszechnym użyciu język, na który modlitwa została przełożona. (Por. kan. 934, § 2 KPK).

33. Do uzyskania odpustu wystarcza odmawiać modlitwę na przemian z kimś drugim, a nawet odmawiać ją myślnie, podczas gdy kto inny odmawia ją ustnie. (Kan. 934, § 3 KPK).

34. Spowiednicy mogą zamieniać przepisane czyny lub warunki tym, którzy dla słusznej przyczyny nie mogą ich wypełnić. (Por. kan. 935 KPK.).

35. Ordynariusze lub Hierarchowie miejscowi mogą ponadto udzielać wiernym, nad którymi według prawa wykonują władzę, aby ci mogli zyskać odpust zupełny bez aktualnej spowiedzi i Komunii św. jeśli przebywają w takich miejscach, gdzie w żaden sposób albo



bardzo trudno jest przystąpić do spowiedzi i Komunii św., byleby wzbudziła żal doskonały i postanowili przystąpić do wspomnianych Sakramentów przy najbliższej możliwości. (Por. ID, n. 11.).

36. Niemi mogą zyskiwać odpusty przywiązane do modlitw publicznych, jeśli razem z innymi wiernymi modlącymi się w tym samym miejscu wnoszą myśl i pobożne uczucia do Boga; jeśli zaś chodzi o modlitwy prywatne, wystarcza aby powtarzali je myślnie czy też wyjawiali gestami lub tylko przebiegali je oczyma. (Kan. 936 KPK.).

### 3. Kryteria wyboru czynów obdarzonych odpustami.

Reforma, jakiej obecnie dokonuje Kościół w dziedzinie odpustów, nie chce zmieniać sposobu ich rozumienia i pojmowania. Odpusty polegają zaś na darowaniu kary doczesnej, należnej za grzechy zgładzone już co do winy. Mają więc wartość zadośćuczynną. Stąd z natury ich wynika, że udzielenie odpustów winno łączyć się z czynami mającymi wartość zadośćuczynną. Wskazuje na to również nowa miara odpustu częściowego, ustalona i przyjęta przez Konst. Apost. *Indulgentiarum doctrina*<sup>14</sup>. Mówi ona, że przez odpust częściowy Kościół udziela takiego darowania kary doczesnej, jakiego wierny już dostąpił przez wykonanie czynności obdarzonej odpustem<sup>15</sup>. Jeśli odpust częściowy przywiązuje Kościół tylko do czynności mającej wartość zadośćuczynną, to można wnioskować, że tym bardziej tego rodzaju czynność może tylko zostać obdarzona odpustem zupełnym, który gładzi całość kary doczesnej. Ponieważ wszystkie czyny zasługujące, w obecnej ekonomii zbawienia, mają równocześnie wartość zadośćuczynną, stąd — ze względu na to kryterium — wszystkie z nich mogłyby zostać obdarzone odpustami.

Jednak Konst. Apost. *Indulgentiarum doctrina* postanowiła, że odpustami obdarzone zostaną tylko ważniejsze, szczególniejsze (*praecipuae*) modlitwy oraz ważniejsze, szczególniejsze (*praecipua*) czyny pobożności, miłości i pokuty<sup>16</sup>.

Dokładniej precyzuje *Podręcznik odpustów*, że tymi szczególnymi modlitwami i czynami to te, jakie — zgodnie z tradycją i nowymi warunkami życia współczesnego człowieka — wydają się szczególnie odpowiednie nie tylko do wspomagania wiernych w zadośćuczynieniu za grzechy ale również, a nawet przede wszystkim, zdolne są pobudzić ich do gorliwszej miłości<sup>17</sup>. Odwołuje się przy tym *Podręcznik* do

<sup>14</sup> Por. AAS 59 (1967), s. 20—21.

<sup>15</sup> Por. M. Kołodziejczyk, *Nowa miara odpustu częściowego*, Ruch Bibl. i Lit. 21 (1968), s. 147—159.

<sup>16</sup> Por. AAS 59 (1967), s. 23, norma 13.

<sup>17</sup> Por. *Enchiridion indulgentiarum*, s. 11.

przemówienia papieża Pawła VI z dnia 23. XII. 1966 r. do Świętego Kolegium Kardynalskiego i Kurii Rzymskiej, w którym Ojciec św. podkreślił, że w reformowaniu praktyki odpustowej nie chodzi o żadną zmianę prawd wiary w sposobie rozumienia i pojmowania odpustów, ale chodzi o nowego ducha, jaki winien ożywiać wiernych w zyskiwaniu odpustów. Kościół pragnie — kontynuuje Papież — aby przez odpusty, wierny zyskiwał nie tylko pomoc w zadośćuczynieniu za kary grzechowe ale również, a nawet nade wszystko, aby stały się one okazją do większej gorliwości w miłości<sup>18</sup>.

Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że w przeprowadzanej reformie głównym kryterium wyboru czynów obdarzanych odpustami, to ich zdolność do budzenia gorliwszej miłości w duszach wiernych.

Wskazuje na to Konst. Apost. *Indulgentiarum doctrina* również wtedy, gdy stwierdza, że odpusty potwierdzają prymat miłości, bo nie można ich zyskiwać bez szczerzej, wewnętrznej przemiany i bez łączności z Bogiem<sup>19</sup>.

Na prymat miłości w praktyce odpustowej zwraca uwagę także Kard. C. Journet, kiedy podkreśla, że przez odpusty Kościół pragnie dać wiernym okazję do gorliwszej miłości<sup>20</sup>.

Wynika z powyższego, że owa „szczegółność” modlitw i czynów pobożnych, jakie — zgodnie z przeprowadzaną reformą — zostają obdarzone odpustami, to ich zdolność pobudzania do gorliwszej miłości. Reforma chce iść po linii, aby duch miłości ożywiał wszystkie modlitwy i praktyki pobożne ubogacone odpustami.

Ponadto te czyny mają zostać obdarzone odpustami, jakie związane są z codziennym życiem współczesnego człowieka. Chodzi bowiem o to, aby znikła rozbieżność między wyznawaną wiarą a życiem codziennym. Chrześcijanie powinni *tak wykonywać wszystkie swoje przedsięwzięcia ludzkie* — uczy Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym — *łącząc ludzkie wysiłki domowe, zawodowe, zawodowe, naukowe czy techniczne w jedną syntezę z dobrami religijnymi...*<sup>21</sup>. Dlatego przy nadawaniu odpustów zwraca się większą uwagę na czynność wiernego, i to na czynność związaną z jego życiem codziennym. Także przy zyskiwaniu odpustów chodzi Kościołowi bowiem bardziej o wychowanie wiernych do ducha modlitwy i pokuty oraz do praktykowania cnót teologicznych niż tylko do bezdusznego powtarzania formuł modlitewnych czy spełniania przepisanych czynności<sup>22</sup>.

*Podręcznik odpustów* stwierdza wykluczająco, że — zgodnie z tradycją — nie jest obdarzone odpustami uczestniczenie we Mszy św.

<sup>18</sup> Por. AAS 59 (1967), s. 57.

<sup>19</sup> Por. *tamże*, s. 20.

<sup>20</sup> Por. C. Journet, *Teologia delle indulgenze*, Ancora 1966, s. 50.

<sup>21</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* n. 43. Por. *Ench. indul.*, s. 13.

<sup>22</sup> Por. *Ench. indul.*, *tamże*.

i w Sakramentach św., gdyż one same z siebie mają szczególną moc do uświęcania i oczyszczania. Mogą jednak zaistnieć specjalne i wyjątkowe okoliczności, jak np. pierwsza Komunia św., uroczysta Msza św. prymicyjna, Msza św. na zakończenie Kongresu Eucharystycznego, dla których może zostać nadany odpust. Ale wówczas jest on przywiązany nie do uczestniczenia we Mszy św. czy w Sakramentach św., ale do nadzwyczajnych okoliczności, jakie łączą się z tego rodzaju uczestnictwem<sup>23</sup>.

#### 4. Ogólne nadania odpustów

Nową i najbardziej interesującą częścią nowego *Podręcznika odpustów* to trzy nadania o charakterze ogólnym (tres concessione generaliores). Poprzedzone zostały ogólnym wprowadzeniem wyjaśniającym a ponadto każde z nich oddzielnie zostało naświetlone tekstami z Pisma św. i z dokumentów Kościoła, jakie wskazują na ich zgodność z duchem Ewangelii oraz z odnową zamierzoną przez Sobór Watykański II.

A) „Udziela się odpustu częściowego — mówi pierwsze z nich — wiernemu, który w wypełnianiu swoich obowiązków i w znoszeniu trudów życia, z pokorną ufnością wznosi duszę do Boga, dodając — nawet tylko myślnie — jakieś pobożne wezwanie (akt strzelisty)”<sup>24</sup>.

Powyższe nadanie odpustowe zachęca do wykonywania nakazu Chrystusa, że *zawsze trzeba się modlić a nigdy nie ustawać* (Łk 18, 1) oraz do spełniania swych obowiązków życiowych w ten sposób, aby stały się środkiem powiększającym zjednoczenie wiernego z Chrystusem.

*Podręcznik* wykazuje, że omawiane nadanie odpustowe zgodne jest zarówno z nauką Pisma św. jak i z duchem Soboru Watykańskiego II<sup>25</sup>.

Odpustem częściowym, mocą powyższego nadania, obdarzone zostają czynności związane z wykonywaniem swych obowiązków czy znoszenie trudów życia, ale jeśli wierny wznosi równocześnie myśl do Boga choćby tylko przez myślne wzbudzenie aktu strzelistego (pobożnego wezwania). Stąd nadanie to łączy się logicznie i rzeczowo

<sup>23</sup> Por. *Ench. indulg.*, s. 11; ID, n. 11.

<sup>24</sup> „Conceditur indulgentia partialis christifidei qui, in officiis suis gerendis et vitae aerumnis tolerandis, animum ad Deum humili fiducia erigit, addita — etiam tantum mente — pia aliqua invocatione”. *Ench. indulg.*, s. 31.

<sup>25</sup> *Podręcznik* (s. 31—33) przytacza następujące teksty: Mt 7, 7—8; 26, 41; Łk 21, 34—36; Dz 2, 42; Rzym 12, 12; 1Kor 10, 31; Ef 6, 18; Kol 3, 17; 4, 2; 1Tes 5, 17—18; Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium*, n. 41; Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 4; Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 43.

z aktami strzelistymi, którym w *Podręczniku* przeznaczono specjalny dodatek. Wynika z niego, że akty strzeliste (pobożne wezwania) nie są czynnościami samodzielnymi, tzn. całkowitymi i z siebie wystarczającymi dla uzyskania odpustu, ale jedynie czynnościami uzupełniającymi o ile służą do wznoszenia myśli do Boga przy spełnianiu obowiązków czy znoszeniu przeciwności życiowych<sup>26</sup>.

Akty strzeliste winny być dostosowane do różnych okoliczności życia i stanu duszy. Mogą być samorzutne lub wybrane spośród tych, jakie zatwierdzone już zostały przez praktykę wiernych. Ponadto akt ten może być bardzo krótki, wyrażony jednym lub kilku słowami albo nawet tylko myślnie<sup>27</sup>.

*Podręcznik* wymienia przykładowo różne ich formuły, zaczerpnięte z *Pisma* a s w. (np. *Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu* (Łk 18, 13); *Naucz mnie pełnić wolę Twoją, ponieważ Ty jesteś Bogiem moim* (Ps 142, 10); *Panie, przymnóż nam wiary* (Łk 17, 5); *Pan mój i Bóg mój* (J 20, 29); *Poślij o Panie robotników na żniwo Swoje* (por. Mt 9, 38); *Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego* (Mt 16, 16), z *Mszału Rzymskiego* (np. Niech będzie błogosławiona Trójca Przenajświętsza; Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu; Dobry Jezu a nasz Panie, daj im wieczne spoczywanie.), z *Brewiarza Rzymskiego* (np. Uwielbiamy Cię Chryste i błogosławimy Tobie, żeś przez Krzyż Swój odkupił świat; Dozwól mi chwalić Cię, Panno święta i daj mi moc przeciw nieprzyjaciołom Twoim; Witaj o Krzyżu, nadziejo jedyna!), z *Rytuału Rzymskiego* (np. Jezu cichy i pokornego Serca, uczyn serce moje według Serca Twego; Wszyscy święci i święte Boże wstawiajcie się za nami; O Maryjo, bez zmyzy pierworodnej poczęta, módl się za nami!) lub z ogólnie przyjętych modlitw w Kościele (np. Chrystus Królem, Chrystus Panem, Chrystus Władcą nam; Najświętsze Serce Jezusa, zmiłuj się nad nami; Słodkie Serce Maryi, bądź moim ratunkiem; Jezu, Maryjo, Józefie święty; Matko Bolesna, módl się za nami).

B) „Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który, wiedziony duchem wiary, poświęca w duchu miłosierdzia na „służbę braci będących w koniecznej potrzebie” czy to samego siebie, czy też swoje dobra”<sup>28</sup>.

*Podręcznik* zaznacza, że przez to nadanie odpustowe chce pobudzić wiernych do czynnej miłości bliźniego zgodnie z przykładem i nakazem Chrystusa (por. J 13, 15; Dz 10, 38). Ponadto zaznacza, że odpustem częściowym, na mocy tego nadania, obdarzone zostają tylko

<sup>26</sup> Por. *Ench. indulg.*, s. 75, n. 1. Należy zaznaczyć, że w dawnych nadaniach odpustowych, akty strzeliste jako takie obdarzane były odpustami.

<sup>27</sup> Por. *tamże*, n. 2 i 3.

<sup>28</sup> „Conceditur indulgentia partialis christifideli qui, spiritu fidei ductus, in servitium fratrum necessitate laborantium, se ipsum vel bona sua misericordii animo impedit.” *Tamże*, s. 33.

te czyny miłosierdzia, jakie zostają spełnione wobec bliźnich, którzy znajdują się w koniecznej potrzebie, jak np. nakarmienie głodnego czy przyodzianie nagiego, jeśli chodzi o czyny miłosierdzia względem ciała lub pouczenie czy pocieszenie gdy chodzi o czyny miłosierdzia względem duszy.

Jako dowód zgodności powyższego nadania odpustowego z nauką Pisma św. magisterium Kościoła znowu przytacza *Podręcznik* zarówno teksty zarówno skrypturystyczne jak i z dokumentów Kościoła<sup>29</sup>.

C) „Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który w duchu pokuty powstrzymuje się dobrowolnie od rzeczy godziwej i jemu przyjemnej.”<sup>30</sup>

W porównaniu do czynności dotychczas obdarzanych odpustami, obecne nadanie jest całkiem nowe i ma na celu, po ograniczeniu przykazań odnośnie wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych i postu, zalecenie bardziej odpowiednich i wciąż koniecznych sposobów pokuty.<sup>31</sup> Odpustem częściowym obdarzone zostaje tym razem dobrowolne zrezygnowanie z rzeczy dozwolonej, połączone z pewną ofiarą osobistą (chodzi bowiem o rezygnację z rzeczy przyjemnej) i dokonane w duchu pokuty.

Przez to nadanie Kościół zachęca wiernego do opanowywania swych pożądliwości oraz do upodabniania się do Chrystusa ubożego i cierpiącego.<sup>32</sup>

Podobnie jak przy nadaniach poprzednich, również i przy obecnie omawianym, *Podręcznik* wskazuje, przez podanie odpowiednich tekstów, że i to obdarzenie odpustem dobrowolnych, w duchu pokuty podjętych umartwień, jest zgodne z nauką Pisma św. i ze wskazaniami Kościoła.<sup>33</sup>

Powyższe ogólne nadania odpustowe mają charakter prawdziwie ogólny i powszechny. Zawiera się w nich sumarycznie wiele czy-

<sup>29</sup> Por. *tamże*, s. 33—36: Mt 25, 35—36. 40: J 13, 34—35; Rzym 12, 8, 10—11 i 13; 1 Kor 13, 3; Gal 6, 10; Ef 5, 2; 1Tes 4, 9; Hebr 13, 1; Jk 1, 27; 1P 1, 22; 3, 9—9; 2P 1, 5, 7; 1J 3, 17—18; Dekret o apostołstwie świętych *Apostolicam actuositatem*, n. 8, n. 31c; Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, zak. n. 93.

<sup>30</sup> „Conceditur indulgentia partialis christifideli qui a re licita et sibi grata, in spiritu paenitentiae, sponte abstinere”. *Enchir, indulg.*, s. 36.

<sup>31</sup> Por. *Tamże*, s. 29. *Podręcznik* odwołuje się przy tym do Konst. Apost. *Paenitemini* z 17.II.1966 r., która w rozdz. II poucza: „Kościół przeto do jednego zachęca wszystkich wiernych, aby... odpowiedzieli na Boże przykazanie pokuty i to poprzez jakieś czyny cielesnego umartwienia”. AAS 58 (1966), s. 182 n.

<sup>32</sup> Por. *Ench. indulg.*, s. 36. Przytoczone tu są słowa św. Leona W., że „kiedy powstrzymujemy się od przyjemności, wtedy staramy się o cnotę. Wstrzemięźliwość poszczącego niech się stanie pokarmem ubogich”. *Sermo 12. De ieiunio decimi mensis*, 2; PL 54, 172.

<sup>33</sup> Por. *tamże*, s. 36—38: Łk 9, 23; 13, 5; Rzym 8, 13, 17; 1Kor 9, 25—27; 2Kor 4, 10; 2 Tym 2, 11—12; Tyt 2, 12; 1P 4, 13; Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium* n. 10 i 41; Konst. Apost. *Paenitemini*, III c.

nów, które dawniej obdarzone były odpustami w sposób szczegółowy. To spowodowało, że pominięto przy nich nawet przykładowe wyliczanie czynów obdarzonych przez te nadania odpustami. Mogą bowiem one stosować się do różnych okoliczności odnośnie osób, miejsca czy czasu. Chodziło w nich raczej o podkreślenie ducha, jaki winien ożywiać tego, kto pełniąc powyższe czynności otrzymuje nie tylko większą zasługę ale również i odpust częściowy.<sup>34</sup>

*Podręcznik* zaznacza jednak, że odpustem obdarzone zostają z tych czynów tylko te, które spełnione bywają w szczególny sposób w specjalnym duchu. Objaśniając, jak należy interpretować powyższe słowa, G. Sessolo odwołuje się przykładowo do trzeciego nadania i stwierdza, że tylko te czyny zostają obdarzone odpustem częściowym, które łączą w sobie wyrzeczenie się rzeczy godziwej z osobistą ofiarą, podjęte dobrowolnie i spełnione w duchu pokuty. A czyny takie, z powodu ludzkich słabości, nie są zbyt liczne.<sup>35</sup>

Wierni winni się troszczyć, aby czynów odpowiadających wymaganiom ogólnych nadań odpustowych było w ich życiu codziennym coraz więcej. Wówczas nie tylko zdobywac będą coraz liczniejsze odpusty częściowe, ale będą wzrastać także w miłości, oczyszczać swe dusze coraz skuteczniej od wszelkiego przywiązania grzesznego i przygotowywać się przez to do zyskania odpustu zupełnego.<sup>36</sup>

## 5. Szczegółowe nadania odpustów

Omówione przed chwilą ogólne nadania odpustów przyczyniły się w bardzo znacznej mierze do zredukowania liczby szczegółowych nadań odpustów określonym modlitwom czy praktykom pobożnym.<sup>37</sup>

W uwagach wstępnych *Podręcznik* zaznacza, że chociaż niektóre modlitwy, uświęcone tradycją i powszechną praktyką, implicite zawierają się w pierwszym nadaniu ogólnym, zostają — mimo to — wymienione szczegółowo jako obdarzone odpustami dla uniknięcia wszelkich wątpliwości lub dla podkreślenia ich godności.<sup>38</sup> W szczególony sposób zostały obdarzone odpustami również i niektóre praktyki pobożne.

Rozróżnić można trzy rodzaje szczegółowych nadań odpustów. Jedne z nich udzielają odpustów zupełnych, inne częściowych, które

<sup>34</sup> Por. G. Sessolo, *Il nuovo Enchiridion...* s. 2; tenże, *Piccolo manuale delle indulgenze*, Libreria editrice Vaticana (1968), s. 43 n.

<sup>35</sup> Por. *Enchiridion indulg.*, s. 29; G. Sessolo, *Piccolo manuale*, s. 44—5.

<sup>36</sup> Por. G. Sessoli, *tamże*.

<sup>37</sup> Ostatnie wydanie poprzedniego *Podręcznika odpustów* z 1952 r. zawierało 772 szczegółowe nadania odpustów, podczas gdy w nowym *Podręczniku* zredukowano je do liczby 70.

<sup>38</sup> Por. *Ench. indulg.*, s. 41. Przykładowo wymienione zostają: *Credo*, *Magnificat*, *De profundis*, *Salve Regina*, itd.



w pewnych okolicznościach stać się mogą zupełnymi i wreszcie nadania odpustów jedynie częściowych.

### A. Odpusty zupełne

Do uzyskania odpustu zupełnego, zgodnie z normą 26, wymagane jest wykonanie przepisanej czynności, wypełnienie trzech warunków (spowiedź sakramentalna, Komunia św. i modlitwa według intencji Papieża) oraz odpowiednia dyspozycja duszy, jaka wyklucza wszelkie przywiązanie grzeszne. Jeśli brak któregoś z wymienionych warunków, odpust będzie tylko częściowy. Powyższe warunki *Podręcznik* zakłada już z góry przy szczegółowych nadaniach odpustów zupełnych i dlatego, jako zrozumiałe same przez się, nie są już powtarzane. Natomiast gdy wymagana jest jeszcze ponad to jakaś specjalna okoliczność dla zyskania odpustu zupełnego, zostanie ona wyraźnie zaznaczona. Gdy czynność obdarzona odpustem zupełnym dzieli się na części, jak np. różaniec z dziesiątki, to ten, kto — dla rozumnej przyczyny — wykonuje tylko część praktyki obdarzonej odpustem zupełnym, zyskuje wówczas tylko odpust częściowy.<sup>39</sup>

*Podręcznik* wymienia szczegółowo następujące praktyki pobożne jako obdarzone odpustem zupełnym:

1 (11)<sup>40</sup> Nawiedzenie Bazylik Patriarchalnych w Rzymie — Udziela się odpustu zupełnego wiernemu, który pobożnie nawiedzi jedną z czterech Bazylik Patriarchalnych w Rzymie i odmówi tam „Ojciec nasz” i „Wierzę”:

- a) w dzień święta tytularnego;
- b) w jakiegokolwiek święto „de praecepto” (por. kan. 1247, § KPK);
- c) raz w roku w inny dzień wybrany przez samego wiernego.

2 (12) Błogosławieństwo Papieckie — Wiernemu, który przyjmuje z czcią i nabożeństwem, choćby tylko za pośrednictwem środków radiofonicznych, Błogosławieństwo udzielane przez Papieża „Urbi et Orbi” udziela odpustu zupełnego.

3 (17) Adoracja Krzyża — Udziela się odpustu zupełnego wiernemu, który w czasie uroczystych obrzędów liturgicznych w Wielki Piątek pobożnie uczestniczy w adoracji Krzyża i ucałuje Go.

4 (23) Kongres Eucharystyczny — Udziela się odpustu zupełnego wiernemu, który w duchu religijnym uczestniczy w uroczystym nabożeństwie eucharystycznym, jakie zwykło się odprawiać na zakończenie kongresu.

5 (25) Ćwiczenia duchowne (*exercitia spiritualia*) — Udziela się

<sup>39</sup> Por. *tamże*, s. 42—43.

<sup>40</sup> W nawiasach podane są liczby, pod którymi dane udzielania odpustów znajdują się w *Podręczniku*.

odpustu zupełnego wiernemu, który poświęca się ćwiczeniom duchownym przynajmniej przez całe trzy dni.

6 (28) Odpust na godzinę śmierci (*In articulo mortis*) — wiernemu bliskiemu śmierci, należycie usposobionemu, Święta Matka Kościół udziela laskawie odpustu zupełnego na godzinę śmierci, jeżeli brak kapłana, który udzieliłby mu Sakramentów i błogosławieństwa apostołskiego z przywiązaniem odpustem zupełnym, o którym mówi kan. 468, § 2 KPK, byleby ten wierny w ciągu życia miał zwyczaj odmawiania jakichkolwiek modlitw. Dla uzyskania tego odpustu zupełnego chwalebne jest, aby posłużyć się krucyfiksem lub krzyżem.

Warunek „byleby ten wierny w ciągu życia miał zwyczaj odmawiania jakichkolwiek modlitw” zastępuje w tym wypadku trzy zwykłe warunki wymagane do uzyskania odpustu zupełnego.

Ten odpust zupełny na godzinę śmierci może uzyskać wierny, chociażby w tym samym dniu zyskał już inny odpust zupełny.<sup>41</sup>

7 (42) Pierwsza Komunia św. — Udziela się odpustu zupełnego wiernym, którzy albo pierwszy raz przystępują do Komunii św., albo którzy uczestniczą w obrzędach pierwszej Komunii św.

8 (43) Pierwsza Msza św. neoprezbiterów — Udziela się odpustu zupełnego kapłanowi, który odprawia pierwszą uroczystą Mszę św. oraz wiernym, którzy pobożnie uczestniczą w tejże Mszy św.

9 (49) Obchody jubileuszowe święceń kapłańskich — Udziela się odpustu zupełnego kapłanowi, który w 25, 50 i 60-tą rocznicę swych Święceń kapłańskich odnawia wobec Boga postanowienie wiernego wypełniania obowiązków swego powołania. Jeśli zaś kapłan odprawia uroczystą Mszę jubileuszową wierni, którzy w niej uczestniczą, mogą zyskać odpust zupełny.

10 (58) Synod diecezjalny — Udziela się jeden raz odpustu zupełnego wiernemu, który w czasie trwania synodu diecezjalnego, pobożnie nawiedzi kościół, w którym odbywa się tenże synod i odmówi tam „Ojcie nasz” i „Wierzę”.

11 (63) Nabożeństwo Drogi Krzyżowej — Wiernemu, który odprawia nabożeństwo Drogi Krzyżowej udziela się odpustu zupełnego. Dla jego zyskania obowiązują następujące przepisy:

- a) Winno być odprawione przed stacjami Drogi Krzyżowej prawnie erygowanymi;
- b) Do erygowania wymagane jest czternaście krzyży, do których zwykło się dołączać tyleż obrazów przedstawiających stacje Jerozolimskie;
- c) Wymagane jest przechodzenie od jednej do drugiej stacji. Przy udziale większej liczby osób i z powodu trudności poruszania się

<sup>41</sup> Por. ID, n. 18.

wszystkich, wystarcza jeśli przewodniczący nabożeństwu przechodzi od jednej do drugiej stacji, podczas gdy inni pozostają na swoim miejscu.

- d) „Przeszkodzeni” mogą zyskać ten sam odpust, jeśli przynajmniej przez pół godziny poświęcają się pobożnemu czytaniu i rozważaniu Męki i Śmierci Pańskiej.
- e) W Kościołach Wschodnich, gdzie nie istnieje tego rodzaju nabożeństwo, Patriarchowie mogą ustalić jakieś inne nabożeństwo na pamiątkę Męki i Śmierci Pańskiej dla zyskania tego odpustu.

12. Nawiedzenie kościoła parafialnego — Udziela się odpustu zupełnego wiernemu, który pobożnie nawiedza kościół parafialny:

- a) w święto Tytułu Kościoła;
- b) w dniu 2 sierpnia, w którym przypada odpust „Porcjunkuli”.

Obydwa odpusty mogą być zyskane albo w dniu wyżej określonym, albo w innym dniu, dla pożytku wiernych, ustalonym przez Ordynariusza.

Tymi samymi odpustami cieszą się kościół parafialny i, jeśliby był kościół współ-katedralny, choćby nie były kościołami parafialnymi, jak również kościoły quasi-parafialne.<sup>42</sup>

Przy nawiedzeniu wierny winien odmówić „Ojcze nasz” i „Wierzę”.

13 (66) Nawiedzenie kościoła lub ołtarza w dniu konsekracji — Udziela się odpustu zupełnego wiernemu, który nawiedza pobożnie kościół lub ołtarz, w samym dniu konsekracji, i odmawia tam „Ojcze nasz” i „Wierzę”.

14 (67) Nawiedzenie kościoła lub kaplicy w dniu Zadusznym — Udziela się odpustu zupełnego który może być ofiarowany tylko za dusze w czyśćcu, wiernym, którzy w dniu Zadusznym nawiedzą pobożnie kościół albo kaplicę publiczną lub półpubliczną (dla tych, którzy prawnie z niej korzystają).

Powyższy odpust można zyskać albo w dniu wyżej określonym albo, za zgodą Ordynariusza, w niedzielę poprzedzającą albo następującą po uroczystości Wszystkich Świętych.

W czasie nawiedzenia należy odmówić „Ojcze nasz” i „Wierzę”.

15 (68) Nawiedzenie kościoła lub kaplicy zakonników w dniu uroczystości Świętego Założyciela — Udziela się odpustu zupełnego wiernemu, który pobożnie nawiedzi kościół lub kaplicę zakonników w dniu uroczystości Świętego Założyciela i odmówi tam „Ojcze nasz” i „Wierzę”.

Święta Kongregacja Obrzędów, w dniu 6 czerwca 1968 r. wydała dekret „De titulo Basilicae Minoris”, w którym postanowiono, że wierni mogą zyskać pod zwykłymi warunkami odpust zupełny nawiedzając Bazylikę (mniejszą) w następujące dni:

- a) w uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła (29 czerwiec);

<sup>42</sup> Por. kan. 216, § 3 KPK.

- b) w uroczystość Tytułarną Bazyliki;
- c) w dniu 2 sierpnia, kiedy przypada odpust „Porcjunkuli”;
- d) w jeden dzień w roku dowolnie wybrany przez każdego wiernego.<sup>43</sup>

#### B. Odpusty częściowe — w pewnych okolicznościach zupełne

Odpustem częściowym, a w pewnych okolicznościach odpustem zupełnym, obdarzone zostają następujące modlitwy i praktyki pobożne:

1 (3) Adoracja Najświętszego Sakramentu — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który nawiedza i adoruje Najświętszy Sakrament; jeśli to czynił przynajmniej przez pół godziny, odpust będzie zupełny.

2 (13) Nawiedzenie cmentarza — Wiernemu, który pobożnie nawiedza cmentarz i modli się, choćby tylko myślnie za zmarłych, udziela się odpustu który może być ofiarowany tylko za dusze w czyśćcu cierpiące. W dniach od 1 do 8 listopada odpust ten będzie w poszczególnych dniach zupełny, w inne zaś dni roku będzie częściowy.

3 (22) *En ego o bone et dulcissime Iesu* (Oto ja, o dobry i najśłodzy Jezu)<sup>44</sup> — Wiernemu, który odmawia tę modlitwę pobożnie po Komunii św. przed wizerunkiem Chrystusa Ukrzyżowanego udziela się odpustu zupełnego w każdy piątek Wielkiego Postu i okresu Męki Pańskiej; w pozostałe dni roku odpustu zaś częściowego.

4 (26) *Iesu dulcissime* (O Jezu najśłodzy — Akt wynagrodzenia) — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który pobożnie odmawia wymieniony akt wynagrodzenia. Odpust będzie zaś zupełny jeśli akt zostaje odmówiony publicznie w uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego.

5 (27) *Iesu dulcissime, Redemptor* (O Jezu najśłodzy, Odkupicielu — Akt poświęcenia rodzaju ludzkiego Chrystusowi Królowi) — Wiernemu, który pobożnie odmawia powyższy akt udziela się odpustu częściowego. Jeśli akt ten zostanie odmówiony publicznie w uroczystość Chrystusa Króla, odpust będzie zupełny.

6 (35) Używanie przedmiotów kultu — Wierny, który z pobożną

<sup>43</sup> Por. AAS 60 (1968), s. 538.

<sup>44</sup> Zgodnie z normą 36, odpust przywiązany do modlitwy zyskuje się także za jej odmówienie w języku narodowym, byleby przekład miał wymagane zatwierdzenie. W książeczkach do nabożeństw winny być umieszczone teksty tych modlitw w przekładzie zatwierdzonym przez Episkopat Polski.

intencją posługując się przedmiotem kultu (krucyfiksem, krzyżem, różańcem, szkaplerzem, medalikiem), poświęconym należyście<sup>45</sup> przez jakiegokolwiek kapłana, dostępuje odpustu częściowego.

Jeśli by zaś przedmiot kultu był poświęcony przez Papieża lub któregośkolwiek Biskupa, wierny używający w pobożnej intencji tego przedmiotu może dostąpić także odpustu zupełnego w uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła, z dodaniem jednak wyznania wiary w jakiegokolwiek uznanej formule.

7 (41) Słuchanie kazania (*Praedicationis sacrae praedicationis*) — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który uważnie i pobożnie uczestniczy w świętym przepowiadaniu Słowa Bożego.

Udziela się zaś odpustu zupełnego wiernemu, który po wysłuchaniu kilku kazań w czasie świętych Misji, uczestniczy ponadto w uroczystym zakończeniu tychże Misji.

8 (48) Odmawianie Różańca Maryjnego (*Rosarii marialis recitatio*) — Jeśli odmawianie różańca ma miejsce w kościele albo kaplicy publicznej w rodzinie, w społeczności zakonnej, w stowarzyszeniu (bractwie) pobożnym — udziela się odpustu zupełnego; w innych zaś okolicznościach odpust będzie częściowy.

Odnosnie zyskania odpustu zupełnego, *Podręcznik* ustala następujące przepisy:

- a) Wystarcza odmówienie bez przerwy trzeciej tylko części Różańca, tzn. pięć dziesiątek;
- b) Modlitwa słowna winna się łączyć z pobożnym rozważaniem tajemnic;
- c) W odmawianiu publicznym tajemnice winny być zapowiadane według zatwierdzonego zwyczaju miejscowego; w prywatnym zaś odmawianiu wystarczy, aby wierny do modlitwy słownej dołączył rozmyślanie tajemnic;
- d) W Kościołach Wschodnich, gdzie nie ma tego rodzaju praktyki pobożnej, Patriarchowie mogą określić (ustalić) inne modlitwy na cześć N. M. Panny, które cieszyć się będą tymi samymi odpustami co modlitwa różańcowa.

9 (50) Czytanie Pisma św. — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który czyta Pismo św. z czcią należną Słowu Bożemu i na sposób czytania duchownego. Odpust będzie zaś zupełny jeśli to czyni przynajmniej przez pół godziny.

10 (56) Nawiedzenie kościołów stacyjnych w Rzymie — Wierne-

<sup>45</sup> W *Ench. indulg.* (s. 59, przyp. 3.) zostało wyjaśnione, że do należytego poświęcenia przedmiotu kultu, kapłan używa przepisanej formuły, jeśli jest takowa; w przeciwnym wypadku czyni zwykły znak krzyża nad przedmiotami kultu, przy czym jest chwalebne dołączenie słów: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”. Praktycznie, formuły należy użyć przy publicznym poświęceniu szkaplerzy, w innych wypadkach wystarczy znak krzyża.

mu, który w ustalone dni w roku, jak jest wskazane w Mszałe Rzymskim, nawiedza pobożnie kościół stacyjny Rzymu, udziela się odpustu częściowego; jeśliby ponadto uczestniczył w świętych funkcjach, jakie są tam odprawiane rano lub wieczorem, odpust będzie zupełny.

11 (59) *Tantum ergo* (Przed tak wielkim — z Brewiarza Rzymskiego — Wiernemu, który pobożnie odmawia wymienione strofy, udziela się odpustu częściowego. W Wielki Czwartek i w uroczystość Bożego Ciała, jeśli *Tantum ergo* odmawia się uroczyście, odpust będzie natomiast zupełny.

12 (60) *Te Deum* (Ciebie Boga chwalimy) — Wiernemu, który odmawia powyższy hymn dziękczynny, udziela się odpustu częściowego. Jeśliby zaś hymn ten był odmawiany publicznie w ostatni dzień roku, odpust będzie zupełny.

13 (61) *Veni, Creator* (O Stworzycielu, Duchu...) — Za pobożne odmówienie tego hymnu udziela się wiernemu odpustu częściowego. Za publiczne zaś jego odmówienie 1 stycznia lub w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, odpust będzie zupełny.

14 (69) Wizytacja pasterska — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który nawiedzi pobożnie kościół lub kaplicę publiczną czy półpubliczną w czasie, gdy dokonuje się tam wizytacja pasterska. Jeśli zaś w czasie wizytacji pasterskiej uczestniczy w nabożeństwie, któremu przewodniczy Wizytator, udziela się jeden raz odpustu zupełnego.<sup>46</sup>

15 (70) Odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych — Wiernemu, który odnawia przy pomocy jakiegokolwiek używanej formuły przyrzeczenie chrzcielne, udziela się odpustu częściowego. Jeśliby je odmawiał w czasie obrzędów Wigilii Paschalnej lub w rocznicę własnego chrztu, odpust będzie zupełny.

Z omówionych dotychczas nadań odpustowych wynika, że każdego dnia w ciągu roku można zyskać odpust zupełny za spełnienie jednej z następujących praktyk pobożnych:

a) Adoracja Najświętszego Sakramentu przynajmniej przez pół godziny (n. 3).

b) Czytanie Pisma św. przynajmniej przez pół godziny (n. 50).

c) Nabożeństwo Drogi Krzyżowej (n. 63).

d) Odmówienie części Różańca maryjnego w kościele, w kaplicy publicznej, w rodzinie, we wspólnocie zakonnej lub w Stowarzyszeniu (Bractwie) pobożnym (n. 48).

<sup>46</sup> Por. kan. 343, 315, 274 n. 5, 301 § 2.



## C. Odpusty częściowe

Przy nadaniach odpustu tylko częściowego poszczególnym modlitwom praktykom pobożnym, niekiedy *Podręcznik* dołącza jeszcze pewne wyjaśnienia albo daje tylko ogólne określenie „odpust częściowy”.

1. Odpustem częściowym, z dodaniem pewnych wyjaśnień, obdarzone zostały następujące modlitwy i praktyki pobożne:

1 (2) Akty cnót teologicznych i żalu — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który pobożnie odmawia, używając jakiegokolwiek odpowiedniej formuły, akty cnót ewangelicznych i żalu. Każdy z poszczególnych aktów zostaje ubogacony odpustem.

2 (4) *Adoro te devote* (Uwielbiam Cię pokornie) — Wiernemu, który pobożnie odmawia powyższy hymn, udziela się odpustu częściowego.

3 (5) *Adsumus* — Modlitwa ta, którą zwykło się odmawiać przed zebraniem, poświęconym sprawom ogólnym, zostaje ubogacona odpustem częściowym.

4 (9) *Angelus Domini* vel *Regina caeli* (Anioł Pański, a w czasie wielkanocnym: Wesel się Królowo...) — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który odmawia pobożnie powyższe modlitwy, dostosowane do danego okresu czasu. Według chwalebego zwyczaju modlitwy te zwykło się odmawiać rano, w południe i wieczorem.

5 (14) Nawiedzenie cmentarza pierwszych chrześcijan czyli „katakomb” — Wiernemu, który pobożnie nawiedza cmentarz pierwszych chrześcijan czyli „katakomby”, udziela się odpustu częściowego.

6 (15) Akt Komunii duchowej — wzbudzony przy pomocy jakiegokolwiek formuły ubogacony zostaje odpustem częściowym.

7 (16) *Credo in Deum* (Wierzę w Boga) — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który pobożnie odmawia powyższy symbol Apostolski (z Rytuału Rzymskiego) albo symbol Nicejsko-Konstantynopoliński.

8 (18) Oficjum za zmarłych — Wiernemu, który pobożnie odmawia *Laudes* albo *Vesperas* z Oficjum za zmarłych, udziela się odpustu częściowego.

9 (19) *De profundis* (Z głębokości) — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który pobożnie odmawia *De profundis* (Ps. 129).

10 (20) Nauczanie prawd wiary — Wiernemu, który udziela lub pobiera nauczanie prawd wiary chrześcijańskiej, udziela się odpustu częściowego.

11 (29) Litanie — Odpustem częściowym ubogacone zostają następujące litanie: do Najświętszego Imienia Jezus, do Najświętszego

Serca Jezusowego, do Przenajświętszej Krwi Chrystusowej, do Najświętszej Maryi Panny, do Św. Józefa i do Wszystkich Świętych.

12 (30) *Magnificat* — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który pobożnie odmawia powyższy kantyk.

13 (33) *Miserere* (Panie, zmiłuj się nade mną) — Wiernemu, który w duchu pokuty odmawia psalm 50, udziela się odpustu częściowego.

14 (34) *Nowenny* — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który pobożnie uczestniczy w nowennie, odprawianej publicznie, przed uroczystością Bożego Narodzenia, Zesłania Ducha Świętego lub Niepokalanego Poczęcia N. Maryi Panny.

15 (36) *Małe oficja* (*Officja parva*) — do Męki Chrystusa Pana, do Najświętszego Serca Jezusowego, do Najświętszej Maryi Panny, do Niepokalanego Poczęcia i do Św. Józefa zostają ubogacone odpustem częściowym.

16 (37) *Modlitwa o wyproszenie powołań kapłańskich lub zakonnych* — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który odmawia jakąś modlitwę w tym celu zatwierdzoną przez Władzę kościelną.

17 (38) *Modlitwa myślna* — Wiernemu, który pobożnie oddaje się modlitwie myślniej, udziela się odpustu częściowego.

18 (45) *Rekolekcje miesięczne* (*Recollectio menstrua*) — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który uczestniczy w rekolekcjach miesięcznych.

19 (46) *Requiem aeternam* (Wieczny odpoczynek) — Odpust częściowy, jaki może być ofiarowany jedynie za dusze w czyśćcu cierpiące.

20 (54) *Kult Świętych* — Udziela się odpustu częściowego wiernemu, który w uroczystość Świętego odmawia na jego cześć modlitwę mszalną lub inną zatwierdzoną przez prawowitą Władzę.

21 (55) *Znak krzyża* — Wiernemu, który pobożnie żegna się, wymawiając słowa: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen.”, udziela się odpustu częściowego.

II. Z ogólnym nadaniem „odpust częściowy”, wymienia *Podręcznik* następujące modlitwy:

1 (1) *Actiones nostrae* (Czyny nasze) — z Rytuału Rzymskiego.

2 (6) *Ad te, beate Ioseph* (Do Ciebie, o święty Józefie).

3 (7) *Agimus tibi gratias* (Dzięki Ci składamy) — z Brewiarza Rzymskiego.

4 (8) *Angele Dei* (Aniele Boży).

5 (10) *Anima Christi* (Duszo Chrystusowa).

6 (21) *Domine, Deus omnipotens* (Panie, Boże wszechmogący) — z Brewiarza Rzymskiego.

- 7 (24) *Exaudi nos* (Wysłuchaj nas) — z Rytuału Rzymskiego.
- 8 (31) *Maria, Mater gratiae* (Maryjo, Matko łaski) — z Rytuału Rzymskiego.
- 9 (32) *Memorare, o pissima Virgo Maria* (Pomnij o najłitościwsza Panno Maryjo).
- 10 (39) *Oremus pro Pontifice* (Módlmy się za Papieża) — z Breviarza Rzymskiego.
- 11 (40) *O sacrum convivium* (O święta Uczto) — z Breviarza Rzymskiego.
- 12 (44) *Pro unitate Ecclesiae oratio* (Modlitwa o jedność Kościoła).
- 13 (47) *Retribuere dignare, Domine* (Panie, racz udzielić...) — z Breviarza Rzymskiego.
- 14 (51) *Salve Regina* (Witaj Królowo) — z Breviarza Rzymskiego.
- 15 (52) *Sancta Maria, succurre miseris* (Święta Maryjo, wspomóż nieszczęśliwych) — z Breviarza Rzymskiego.
- 16 (53) *Sancti Apostoli Petre et Paule* (Święci Apostołowie, Piotrze i Pawle) — z Mszału Rzymskiego.
- 17 (57) *Sub tuum praesidium* (Pod Twoją obronę).
- 18 (62) *Veni, Sancte Spiritus* (Przyjdź Duchu Święty) — z Mszału Rzymskiego.
- 19 (64) *Visita, quaesumus Domine* (Nawiedz, prosimy Cię Panie) — z Breviarza Rzymskiego.

Rzym

KS. MIROŚLAW KOŁODZIEJCZYK

Ks. Józef Sroka, Rzym—Przemysł

## NOWE MODLITWY EUCHARYSTYCZNE

To czyńcie na moją pamiątkę — powiedział Chrystus w Wieczerniku składając Ojcu pierwszą bezkrwawą Ofiarę Nowego Zakonu. Kościół św. spełnia to polecenie każdego dnia na swoich ołtarzach, gdy z Chrystusem w tajemnicy Eucharystii wznosi do Boga hołd dziękczynienia za cuda Jego miłosierdzia dla naszego zbawienia. Ofiara ta obramowana jest stałymi modlitwami, które w swej całości stanowią jedną modlitwę eucharystyczną<sup>1</sup>. By to obramowa-

<sup>1</sup> Tekst oficjalny nazwę „Kanon” rezerwuje dla dotychczasowej i czi- godnej modlitwy rzymskiej, nowe nazywa wyraźnie *modlitwami eucharystycznymi*. W dołączonej do tekstów tych modlitw instrukcji katechetycz-

nie wzbogacić jeszcze bardziej i urozmaicić, wprowadza Kościół trzy nowe anafory, które Salvatore Marsili, profesor Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie, nie waha się nazwać *największym darem soborowej odnowy liturgicznej i równocześnie faktem, który nie może ująć naszej uwagi*<sup>2</sup>. Teksty tych modlitw zostały zatwierdzone 23 maja 1968 r. i w tym samym jeszcze roku, w święto Wniebowzięcia Matki Bożej, weszły w życie<sup>3</sup>.

Czcigodny kanon rzymski, będący dotychczas w użyciu i mający za sobą wielowiekową tradycję, nie umiera wraz z narodzinami trzech nowych. Pozostaje nadal nietknięty i obowiązujący. Nowe mają mu tylko towarzyszyć.

Ukazanie się trzech nowych modlitw eucharystycznych powitałmy miłym zdziwieniem. Wydawało się bowiem dotąd, że nienaruszalny i niezmienny charakter kanonu najbardziej odpowiada najświętszej chwili Mszy św. Z drugiej strony czyż inaczej, niż radością, można witać fakt, że Kościół przestał już ograniczać się do strzeżenia tylko raz ustalonego depozytu modlitwy eucharystycznej, nie zatrzymywał się również na reformie już istniejących tekstów, ale powraca znów do aktywności twórczej — jak przed 15-tu wiekami<sup>4</sup>. Tworzy coś, co lepiej odpowiada naszym czasom i naszej

nej, użyte są takie terminy jak: *Anafora*, *Modlitwa eucharystyczna*, *Kanon* i zaznaczone jest dobitnie, że te zmiany terminologii należy wyjaśnić wieronym. Por. *Notitiae* 40 (1968) 149. Modlitwą eucharystyczną jest centralna część Mszy św., którą otwiera dialog Prefacji, a zamyka tzw. wielka Doksologia końcowa przed *Pater noster*. Liturgie wschodnie poosługują się tu raczej terminem: *Anafora*, który pochodzi z greckiego: *anapherēin* = podnieść w górę, wnieść ku niebu. Na Zachodzie używano raczej określenia: *Kanon* (z greckiego: *canon* = stała reguła), który to wyraz bardziej podkreśla stałość i niezmiennosc modlitwy eucharystycznej. To ostatnie wyrażenie: „modlitwa eucharystyczna”, jest terminem najodpowiedniejszym, bo najlepiej oddaje istotny sens Ofiary, którym jest: *eucharistēin* = składanie Bogu dziękczynienia za dzieło zbawienia świata. Por. B. Neunheuser, OSB., *Eucaristica perenne. Saggio di commento teologico-liturgico sulle nuove Preghiere eucaristiche*, w: *Rivista liturgica* 55 (1968) 788—790; L. Borello, SDB., *Le nuove Preghiere eucaristiche per la celebrazione della messa*, ULD, Torino 1968.

<sup>2</sup> *Le nuove Preghiere eucaristiche*, w: *Rivista lit.* 55 (1968) 808.

<sup>3</sup> Por. Sacra Congregatio Rituum, *Decretum promulgationis novarum precum eucharisticarum*, w: *Ephemerides liturgicae* 82 (1968) 161; *Preces eucharisticae et Prefationes*, w: *Notitiae* 5—6 (1968) 156.

<sup>4</sup> Tekst kanonu rzymskiego w większości swych elementów znany jest już w IV wieku, kiedy to wolną improwizację opartą jednak na pewnym fundamentalnym schemacie zastąpiono formularzem stałym. Formularz ten został poszerzony w wiekach V i VI, ustalili się ostatecznie za Grzegorza Wielkiego i aż do Jana XXIII nie uległ żadnej modyfikacji. Por. G. Dannels — Th. Maertens, *La prière eucharistique. Formes anciennes et conception nouvelle du canon de la messe*, Paris, ed. du Centurion, 1967 str. 88; P. Jounel, *Les nouvelles prières eucharistiques*, w *Notes de pastorale liturgique* 75 (1968) 3; B. Neunheuser, *art. cyt.*, str. 782.

epoce. Bo przecież każda epoka ma prawo do własnej ekspresji nie tylko w sztuce, poezji, architekturze, ale też w formach modlitwy eucharystycznej. Jeżeli tradycja liturgiczna pierwszych wieków cieszyła się przywilejem poszerzania głosu modlącego się Kościoła własnymi kantykami<sup>5</sup>, to dlaczego to samo prawo nie miałoby przysługiwać Kościołowi naszego wieku? Dlaczego dziecko nie miałoby przemawiać do Ojca własnym językiem i własnymi pojęciami tylko dlatego, że żyje w XX wieku, a nie w II czy III-cim, dlaczego nie miałoby modlić się po swojemu?

A przecież Liturgia jest wiecznie młoda — pisze sekretarz Komisji liturgicznej P. A. Bugnini cytując słowa Pawła VI. Jej młodość jest w ciągłej odnowie. Aby odnowić liturgię i człowiekowi współczesnemu uprzystępnąć skarby i dziedzictwo przeszłości, trzeba mu dać coś, co ma znaczenie i sens dla teraźniejszości, a nie dla czasów minionych. Jest rzeczą oczywistą, że liturgia musi wyrastać organicznie z przeszłości i nie odrzucać skarbów, które z tej przeszłości może czerpać, ale te skarby podać w taki sposób, by dla człowieka XX wieku były one czymś żywym i nowym, a nie martwym zabytkiem muzealnym. Dlatego trzeba widzieć i przeżywać liturgię jako dynamiczną ekspresję Kościoła w modlitwie, a nie jako zimny rytualizm lub coś obcego i niezrozumiałego.

Członkowie Komisji liturgicznej czynili wszystko, by uwolnić liturgię od formalizmu, który wkradł się do niej w ciągu wieków i uczynić ją bardziej zrozumiałą przez wprowadzenie żywego języka do rytów i tekstów. Była to pierwsza faza odnowy liturgicznej.

Obecnie Kościół wchodzi w etap twórczy tej odnowy, etap, który Ojciec św. otwiera tymi słowami: *Musimy dążyć do tego, co lepsze, a nie do tego, co nowe tylko. A i z tego, co nowe, musimy wybierać skarby zrodzone z natchnienia prawdziwej pobożności chrześcijańskiej, a nie nasze własne, nowoczesne inwencje. Nie znaczy to oczywiście, że wargi Kościół mają dziś milczeć i nie wykonywać własnego 'śpiewu nowego', ilekroć Duch św. do tego go natchnie*<sup>6</sup>.

I oto w trzech nowych modlitwach eucharystycznych mamy trzy pierwsze strofy tego „nowego hymnu”, który wydobywa się z samego serca liturgii. Hymn ten został rozpoczęty i nie ustanie już nigdy. Jedno życie musi rodzić inne, pierwsze strofy domagają się następnych i nowych hymnów liturgii wiecznie młodej<sup>7</sup>.

Trzy nowe modlitwy eucharystyczne. Wiąże się z nimi przebogata problematyka, której w tym artykule, nie mającym pretensji do wyczerpującej pracy, omówić nie da. Będzie to tylko garść spo-

<sup>5</sup> Por. C. Braga, CM., *De novis precibus eucharisticis liturgiae latinae*, w: *Ephem. lit.* 82 (1968) 238.

<sup>6</sup> Paweł VI, *Alokucja do Komisji liturgicznej*, z dnia 13. X 1966.

<sup>7</sup> P. Coughlan, *The New Eucharistic Prayers*, ed. G. Chapman, Londyn 1968, *Przedmowa*. Tłum. włoskie, ed. Ancora, Mediolan 1968, str. 38.

strzeżeń, które rodzą się przy pierwszym spotkaniu z nowymi anaforami. Spostrzeżenia te mogą być użyteczne dla tych, którzy nie mogą na razie pozwolić sobie na przestudiowanie większych i bardziej kompletnych opracowań.

Z obszernej tematyki odnoszącej się do nowych modlitw eucharystycznych wybrałem tylko trzy zagadnienia. Spróbuję podać najpierw przyczyny powstania i zasady kompozycji omawianych anafor, następnie kilka uwag o ich strukturze i niektórych aspektach teologicznych i w końcu dołączyć kilka norm praktycznych o stosowaniu tych anafor w duszpasterstwie.

## 1. PRZYCZYNY POWSTANIA I ZASADY KOMPOZYCJI NOWYCH MODLITW EUCHARYSTYCZNYCH

Dotychczasowy kanon cieszył się zawsze wielką czcią nie tylko wśród duchowieństwa, ale także wśród świeckich, którzy rozumieli jego znaczenie. Wierzano bowiem, że jest pochodzenia apostołskiego, zdawano sobie sprawę z jego wartości jako dokumentu liturgicznego oraz ścisłego powiązania z katolicką tradycją rzymską<sup>8</sup>. Liturgiści jednak, i to tej miary co Vagaggini, ze spokojną szczerością naukową widzieli w nim duże zalety, ale też i braki w wewnętrznym wykończeniu i prawdziwe niedociągnięcia<sup>9</sup>.

*Nie ma w nim oczywiście — pisał Vagaggini — błędów dogmatycznych ani doktrynalnych. Są tylko pewne braki i niedoskonałości liturgiczne tak pod względem strukturalnym jak i pod względem ekspresji liturgicznych w porównaniu z ideałem, jaki chcielibyśmy widzieć w każdej anaforze. Braki te zacierają przejrzystość kanonu, a przez to pomniejszają jego skuteczność i wpływ pastoralny jako źródła życia wewnętrznego dla duchowieństwa i wiernych.*<sup>10</sup>

Ze swych rozważań przechodzi Vagaggini do konkretnych wniosków i propozycji, ale pod żadnym warunkiem nie godzi się na przeróbkę i zmiany w kanonie rzymskim. *Zmiany w aktualnym kanonie, usuwanie niektórych części, lub podkreślanie innych, miałyby skutek fatalny.*<sup>11</sup> Nie wyrównałoby to zresztą owych ograniczeń we-

<sup>8</sup> Por. krótkie informacje B. Botte'a o I międzynarodowym zjeździe liturgicznym w 1951 w Maria Laach w *Les Questions Liturgiques et Pastorales* 32 (1951) 220—223; Tenże, *Où en est la réforme du canon de la messe*, tamże 49 (1968) 138—141; L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et Spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966, II ed. 1968, str. 187—238.

<sup>9</sup> Musimy popatrzeć *con occhio sereno anche ai suoi limiti intrinseci e ai suoi difetti reali. Il Canone della Messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti* — Quaderni di Rivista liturgica, n. 4, Torino-Leumann 1966, str. 7.

<sup>10</sup> Tamże, str. 83—84.

<sup>11</sup> Tamże, str. 97: *condurrebbe ad un vero pasticcio*.



wewnętrznych i defektów kanonu, na które stajemy się coraz bardziej wyczuleni. Nie ulega wątpliwości, że minął bezpowrotnie okres, kiedy wierzone, że kanonu rzymskiego jako apostołskiego i doskonałego nie da się zastąpić. Z drugiej jednak strony nie wolno go bezkarnie zniekształcać pod pretekstem ulepszania. Należy więc wybrać inną drogę, drogę współlistnienia innych modlitw eucharystycznych razem z będącym w użyciu kanonem rzymskim<sup>12</sup>.

Wypowiedzi V a g a g g i n i e g o nie pozostały bez wpływu. Miały one przynajmniej ten skutek, że powoli przełamywały opory opinii publicznej przed wprowadzeniem nowości w dziedzinie tak bardzo delikatnej. Zresztą w tym samym jeszcze roku, w którym ukazało się dzieło byłego profesora liturgii w Rzymie, Ojciec św. przesłał Komisji liturgicznej polecenie „skomponowania albo wyszukania” nowych formularzy modlitw eucharystycznych, które w najbliższej przyszłości miały powiększyć liczbę kanonów w Kościele łacińskim. Kanon rzymski miał pozostać nietknięty, bo jest on czcigodnym pomnikiem liturgicznym<sup>13</sup>, i dziełem sztuki, a dzieła sztuki nie przystosowuje się do wymagań dnia. Ojciec św. wolał więc pozwolić na wprowadzenie trzech nowych modlitw eucharystycznych, niż kaleczyć dzieło mające za sobą 15 wieków istnienia.

Prace nad zredagowaniem tych anafor zostały przeprowadzone w bardzo szybkim tempie. Dla wszystkich ekspertów Komisji konieczność ich wprowadzenia była rzeczą oczywistą. Rozumiano doskonale, że głośne odczytywanie dotychczasowego kanonu nastęrcza wiele problemów liturgicznych i pastoralnych. Przekonywała o tym naocznie praktyka niektórych krajów europejskich, które wprowadziły u siebie język narodowy do liturgii.

Nie zapominając wcale o wartościach i zaletach naszego kanonu, trzeba powiedzieć otwarcie, że jest on nieco za długi, zwłaszcza przy głośnym odmawianiu; składa się z wielu modlitw, których wzajemne powiązanie jest tak luźne, że ich zależność od siebie jest prawie niewidoczna. Dość często następuje gwałtowny przeskok od modlitwy uwielbienia do modlitwy błagalnej i odwrotnie. I w końcu stylistycznie i kompozycyjnie ma charakter typowo rzymski (powtórzenia, grupy synonimów, juretyczne wyrażenia, podwójna lista Świętych czczonych w Rzymie w czasach Grzegorza Wielkie-

<sup>12</sup> Tamże, str. 97.

<sup>13</sup> „Ventum est ad solutionem servandi intactum textum Canonis Romani, quasi monumentum historicum et litterarium, et viam ingrediendi aliorum textum inveniendorum, qui tamen congruerent cum traditione romana. Hanc propositionem „Consilii” confirmavit Summus Pontifex Paulus Pp. VI in audientia Em. mo Card. Lercaro concessa die 20 iunii 1966...”. Zob. B r a g a, *art. cyt.*, str. 222; „...manebit ergo in liturgia romana veluti venerabile monumentum totius traditionis”. Zob. *Notitiae* 28—29 (1967) 144.

go)<sup>14</sup>. Ponadto codzienne odmawianie tej samej modlitwy stawało się monotonne i nużące. Dodajmy do tego jeszcze i to, że bogaty język biblijny tego kanonu jest często niezrozumiały i to dla przeważającej większości wiernych mało obeznanych ze słownictwem skrypturystycznym i teologicznym.

Prace nad redakcją nowych modlitw eucharystycznych rozpoczęły się jesienią roku 1966 i już w kilka miesięcy później, bo na wiosnę 1967 r., zostały zakończone. Na ósmym posiedzeniu generalnym Komisji przedstawione 4 projekty, z tych 3 zostały przyjęte i zatwierdzone, czwarty, wzorowany na anaforze św. Bazylego, na razie odłożono. Uznano bowiem, że jego adaptacja w liturgii rzymskiej mogłaby powodować pewne trudności natury pastoralnej ze względu na jego charakter „mocno dialogowany”, który zakłada częste włączanie się wiernych w dialog z celebransem i diakonem.

W październiku tegoż roku na Synodzie biskupów odbyło się głosowanie i na 183 głosujących, 127 odpowiedziało *placet*, 22 *non placet* i 34 *placet iuxta modum*. W ten sposób projekty kanonów zostały przyjęte. Kongregacja Rytów zatwierdziła je w maju 1968 r., a w trzy miesiące później weszły w życie<sup>15</sup>.

Jakie kryteria kierowały kompozycją tych anafor? Celem pracy było stworzenie takiej modlitwy eucharystycznej, która odznaczałaby się większą logicznością, ściślejszym powiązaniem wewnętrznym, nastawieniem biblijnym, teologicznym i ekumenicznym, a równocześnie wiernością tradycji rzymskiej. Ta wierność tradycji nie przekreślała bynajmniej możliwości korzystania z dodatnich elementów innych liturgii. Chodziło tylko o to, by te pozytywne elementy wszczepić w klasyczny schemat kanonu rzymskiego. W ten sposób nie zrywa się z dawną tradycją, ale się ją wzbogaca. Jednym słowem podstawowym kryterium, które kierowało i kieruje reformą liturgiczną jest zasada: odnowienie w tradycji<sup>16</sup>.

Pozytywnymi właściwościami kanonu rzymskiego, które w nowych anaforach zostały nie tylko zachowane, ale jeszcze bardziej uwydatnione, jest zmienność prefacji i obecność podwójnej epiklezy<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por. Jounel, dz. cyt., str. 4.

<sup>15</sup> Przy tej okazji powstaje pytanie czy nienaruszalność kanonu rzymskiego wyjdzie mu na użytek czy też na szkodę. Odpowiedź jest chyba podwójna. Możliwość nieodmawiania go codziennie przywróci mu większą świeżość, powiedziec by można, większą atrakcyjność, która pomoże do skupienia uwagi i kapłana i wiernych. Ale i druga ewentualność ma dużo prawdopodobieństwa. Wprowadzenie nowych modlitw eucharystycznych, krótszych i bardziej przejrzystych, może spowodować, że to „venerabile monumentum” wyjdzie z użycia. Czy nie dałoby się temu zapobiec odstępując nieco od zamierzonej nienaruszalności i wyeliminować z niego lub choćby tylko skrócić długie listy Świętych rzymskich? Por. Borello, dz. cyt., str. 10.

<sup>16</sup> Tamże, str. 10.

W liturgiach wschodnich prefacja jest stała i nie spełnia takiej funkcji, jaką wykonuje prefacja rzymska, która biorąc natchnienie z poszczególnych świąt roku kościelnego (Boże Narodzenie, Zmartwychwstanie, Zesłanie Ducha św. itd.) rozwija temat chrystologiczny dziękczynienia Bogu za dzieło zbawienia dokonane w Osobie Słowa. Pomaga jej w tym własna zmienność i liczebność, powiększona obecnie o 8 nowych prefacji niedzielnych *per annum* i *zwykłych*, na wielki post, na Adwent. W wypadku gdy temat chrystologiczny podejmowany jest przez same modlitwy eucharystyczne, np. w II i IV<sup>18</sup>, prefacja jest stała.

Podwójną epiklezą kanonu rzymskiego jest modlitwa: *Quam oblationem* przed i *Supplices* po konsekracji. Nie było w nich jednak wyraźnej wzmianki o Duchu św. Czynią to lepiej liturgie wschodnie<sup>19</sup>. Wzorując się na nich, nowe modlitwy eucharystyczne podkreślają bardziej rolę III Osoby Trójcy św. w dziele uświęcenia darów ofiarnych i braterskiej miłości uczestniczących w świętych Tajemnicach.

Właściwością tradycji rzymskiej są modlitwy wstawieniowe. Rozproszone dotąd po całym kanonie zostały zebrane w jedno i umieszczone w tym miejscu, którego domaga się dla nich organiczna harmonia strukturalna samej anafory. Został też uzupełniony brak przypomnienia o powtórny przyjsciu Chrystusa uwielbionego na końcu świata, o Paruzji. Prawda ta umieszczona jest w aklamacjach wiernych, które następują bezpośrednio po konsekracji. Treścią tych aklamacji jest aspekt chrystologiczny sprawowania Eucharystii w *oczekiwaniu aż On przyjdzie*<sup>20</sup>.

A teraz kilka zdań o słowach konsekracji. We wszystkich trzech modlitwach eucharystycznych są one jednakowe. Ta jedność tekstu konsekracji została podyktowana prawdopodobnie względami praktycznymi. Chodziło po prostu o łatwe wyuczenie się ich na pamięć, co — zwłaszcza przy Mszy św. koncelebrowanej — ma duże znaczenie. Wiemy jednak, że nie tylko Synoptycy i św. Paweł różnią się w opowiadaniu Ostatniej Wieczerzy, ale też i późniejsze liturgie, które w sposób dowolny adoptują ten czy inny tekst Pisma św. Wystarczy wspomnieć, że liturgie wschodnie i zachodnie (nie licząc Kościoła reformowanego) mają ich aż 85. Czy wobec tego nie należało zostawić w tym względzie większej różnorodności?<sup>21</sup>

Różnorodność ta pozwalałaby na przyswojenie sobie wszystkich

<sup>17</sup> Termin: *epikleza* pochodzi z greckiego: *epi-cléo* = przyzywać z wysoka i oznacza prośbę kierowaną do Ducha św. o uświęcenie darów ofiarnych (przed konsekracją) lub uczestników ofiary (po konsekracji).

<sup>18</sup> Pod numerem I rozumiemy zawsze dotychczasowy kanon rzymski. Numerami: II, III i IV oznaczone są kolejne nowe anafory.

<sup>19</sup> Por. B. Neunheuser, *Der Heilige Geist in der Liturgie*, w *Liturgie und Mönchtum* 20 (1957) 11—33.

<sup>20</sup> 1 Kor 11, 26.

<sup>21</sup> Por. Borello, *dz. cyt.*, s. 14.

wersji opowiadań biblijnych o ustanowieniu Eucharystii. Przede wszystkim jednak wytworzyłyby to klimat świeżości i spontaniczności w liturgii, unikając tym samym monotonii, lub, co gorsza, interpretacji mechanicznej i magicznej samej formuły konsekuracyjnej. Modlitwa eucharystyczna powinna być porywem spontanicznym całej społeczności chrześcijańskiej zgromadzonej wokół ołtarza. Słów, pochodzących z głębokiej wiary i postawy religijnej, nie można ograniczać zimną jednolitością<sup>22</sup>.

## 2. STRUKTURA I NIEKTÓRE ASPEKTY TEOLOGICZNE NOWYCH MODLITW EUCHARYSTYCZNYCH

Wszystkie trzy nowe modlitwy eucharystyczne rozwijają się według tego samego schematu ustawionego w ten sposób, by cała anafora tworzyła ścisłą i organiczną jedność. Schemat ten składa się z dwóch części.

Część pierwszą tworzy benedykcja i dziękczynienie za dzieło zbawienia (Prefacja, Sanctus, Vere Sanctus); pierwsza epikleza (prośba do Ducha św. o zstąpienie na dary ofiarne i przeistoczenie ich w Ciało i Krew Chrystusa); konsekracja i aklamacje wiernych.

W skład drugiej części wchodzi anamneza<sup>23</sup>; druga epikleza (prośba do Ducha św. o dary uświęcenia i jedności dla samej społeczności wiernych), modlitwy wstawiennicze i doksologia końcowa.

Niewielkie odchylenia od tego zasadniczego schematu w różnych anaforach nie naruszają wcale jego wewnętrznej struktury. Schemat ten zresztą odnajdziemy we wszystkich anaforach różnych liturgii, a to dlatego, że podyktwany jest naturalnym przeżyciem religijnym człowieka.

Eucharystia jest centrum historii zbawienia, przypomina więc wielkie dzieła Boże w ciągu wieków, z których najważniejsze jest przyjście Syna Bożego na ziemię, Jego śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie oraz ustanowienie Eucharystii. Następuje prośba do Ducha św. o moc przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, a gdy się to stanie, wtedy zgromadzenie liturgiczne, już w obecności Chrystusa, wspomina na nowo zbawcze wydarzenia historyczne, prosi dla siebie o Ducha św.-Uświęciiciela i o zbawienie wszystkich dzieci Bożych, któremu na końcu oddaje hołd przez Chrystusa i w Duchu świętym<sup>24</sup>.

Wierność temu zasadniczemu schematowi nie przeszkadza, że każda z modlitw eucharystycznych ma swoją własną fizjonomię. To, co najbardziej uderza w modlitwie II jest — jak się na pierwszy

<sup>22</sup> Tamże, s. 14.

<sup>23</sup> Przypomnienie wielkich dzieł Chrystusa-Zbawcy.

<sup>24</sup> Por. *Synopse des quatre prières eucharistiques avec notes catéchétiques*, w *Parole et pain*. Revue dirigée par les Pères du Saint Sacrement, Paryż, październik, grudzień 1968, str. 1.

rzut oka wydaje — zbyt gwałtowne przejście do słów konsekracji. Nie trzeba jednak zapominać, że cała treść prefacji należy już do tej modlitwy, co więcej, jest jednym z najważniejszych jej elementów.

Wspólną dla wszystkich trzech anafor nowością jest aklamacja wiernych po konsekracji. Została ona wprowadzona nie tylko przez analogię z innymi liturgiami, ale przede wszystkim po to, by wprowadzić wiernych w żywsze uczestnictwo ludu kapłańskiego w społecznej Akcji Ofiarnej. Mimo oszczędności w słowach mieści ona w sobie całą misję zbawczą P. Jezusa i — w odróżnieniu od reszty modlitwy eucharystycznej — do Niego jest skierowana. Podkreśla to różnicę jaka zachodzi między kapłanem a wiernymi. Kapłan zanoszący dziękczynienie do Ojca w imieniu całej społeczności, społeczność natomiast zwraca się do Chrystusa. Funkcje kapłana i wiernych nie przeszkadzają sobie w niczym, raczej się uzupełniają. Kapłaństwo wiernych uzupełnia kapłaństwo święceń<sup>25</sup>.

Kanon III jest na połowie drogi między adaptacją anafory starożytnej i kompozycją współczesnej. Praktycznie jest to skrót proponowanego przez Vagagginięgo *Projektu drugiego kanonu rzymskiego*<sup>26</sup>. Nie ma on własnej prefacji, może więc posługiwać się każdą inną prefacją *de tempore*. Vere Sanctus pogłębia i rozszerza hymn pochwalny i dziękczynienie, które w poszczególnych prefacjach odnoszą się do określonych wydarzeń zbawczych.

Anafora ta wśród pojęć tradycyjnych ma wiele tematów z teologii współczesnej: uniwersalizm kosmiczny akcji eucharystycznej, jej charakter eklezjologiczny i eschatologiczny, rola Ducha św. w Ofierze N. Testamentu.

Cały ten kanon przepojony jest uniwersalizmem kosmicznym. Idea ta widoczna jest szczególnie w *Vere Sanctus*, gdzie kontemplacja świętości Boga napelniającej niebiosa i ziemię, przechodzi w hymn chwały, który wznosi się do Boga od wszystkich stworzeń. Przez Chrystusa i mocą Ducha św., Ojciec ożywia i uświęca wszystko. Człowiek staje się kapłanem wszechświata, liturgiem wszelkiego stworzenia, powołanym do tego, by w imieniu całego kosmosu składać Bogu ofiarę duchową i doskonałą<sup>27</sup>. Temat ten jest dla liturgii rzymskiej całkowicie nowy. Zapożyczony z liturgii mozarabskiej doskonale harmonizuje z ideą *consecrationis mundi* Soboru Watykańskiego II.

*Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieszczery, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalił Ofiarę*

<sup>25</sup> Por. A. Vinel, *L'acclamation après la consécration*, w *Notes de pastorale liturgique* 75 (1968) 38.

<sup>26</sup> Por. *Il Canone della Messa*, dz. cyt., str. 100—107.

<sup>27</sup> Aluzja do wizji proroka Malachiasza 1, 11.

Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania<sup>28</sup>, dlatego czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła będącego sakramentem jedności, a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnością biskupów<sup>29</sup>.

Eucharystia jest aktem kultu Kościoła. We Mszy św. Kościół ofiaruje nie tylko Chrystusa, a z Nim również samego siebie. I nie może być inaczej, bo Chrystus jest Głową mistycznego Ciała, a Głowy bez Ciała ofiarować nie można. W rzeczywistości więc Kościół nie może ofiarować Chrystusa, by tym samym aktem nie ofiarować siebie. Ten charakter eklezjologiczny cechuje każdą anaforę, ale w modlitwie eucharystycznej III widać go w sposób szczególny. Prosimy w niej Boga, by *wejrzął z miłością i przyjął w ofierze Baranka ofiarowanego dla naszego pojednania, by utwierdził swój Kościół w jedności wiary i miłości, by wysłuchał modlitwy swoich dzieci, ludu świętego, powołanego przed oblicze Ojca, by zgromadził w jedno swoich synów rozproszonych po całym świecie.*

Formularz IV ma własną, niezmienną prefację, która stanowi rodzaj ogólnego wprowadzenia w obszerną syntezę ekonomii zbawienia przedstawionej w modlitwie pomiędzy Sanctus i konsekracją. W odróżnieniu od większości prefacji rzymskich, jest ona raczej uwielbieniem Boga w Jego transcendencji, w Nim samym, jest kontemplacją Boga *jedynego, żywego i prawdziwego, wiecznego i transcendentnego, nieskończenie dobrego, źródła życia i początku wszystkich rzeczy.*

Wszystkie anafory mają aspekt historyczno-zbawczy. Nie zawsze jednak poszczególne z nich oddają tak wiernie historyczną wizję zbawienia, jak anafora IV. W tamtych przeważa ten czy inny element teologiczno-doktrynalny, taka czy inna kontemplacja rytualna, w tej natomiast znajdujemy wyczerpującą syntezę całej ekonomii zbawienia: od stworzenia świata, pprzez odkupienie, aż do końcowej Paruzji.

Memoriale Bożych poczynań zbawczych oddane jest dość bogatym językiem biblijnym i teologicznym, suponuje więc stosunkowo wysoką znajomość Pisma św. i obeznanie z doktryną katolicką.

### 3. PRAKTYCZNE NORMY O STOSOWANIU NOWYCH MODLITW EUCHARYSTYCZNYCH

Wraz z powiększeniem liczby modlitw eucharystycznych, zrodziła się dla kapłanów możliwość wyboru tego czy innego formularza, który uważa za najstosowniejszy na poszczególne okoliczności, czy też do poszczególnej grupy osób, które biorą udział we Mszy św.

<sup>28</sup> *Konstytucja o Świętej Liturgii*, art. 47.

<sup>29</sup> *Tamże*, art. 26.



Jest rzeczą jasną, że kanon rzymski może być używany zawsze, szczególnie jednak powinien znaleźć zastosowanie w te dni, w które przypada własne *Communicantes* (Boże Narodzenie, Objawienie Pańskie, Wielki Czwartek, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha św.); w dni, w które przypada własne *Hanc igitur* (Wielki Czwartek, Zmartwychwstanie, Zesłanie Ducha św.); w święta Apostołów i Świętych, których imiona są wymienione w kanonie; w niedziele, chyba żeby jakiegokolwiek racje pastoralne wskazywały na wybór innych kanonów (np. msza szkolna, za długą Liturgia Słowa itp.).

Modlitwa eucharystyczna II jest najkrótsza ze wszystkich, dlatego może być stosowana we mszach szkolnych, dla chorych, z dużym udziałem wiernych przystępujących do Komunii św., lub też wtedy, gdy na Liturgię Słowa trzeba poświęcić więcej czasu, np. kazanie odpustowe itp.). Normy te nie są przepisami, dlatego pozostawiają wielką elastyczność w wyborze. Kanon ten może być ponadto stosowany w dni feriałne nie mające własnej prefacji, chociaż i w tym wypadku prefację stałą tego kanonu można zastępować innymi, zwłaszcza przepięknymi nowymi prefacjami zwykłymi, lub takimi, które w jakiś sposób reasumują tajemnicę zbawienia.

We mszach żałobnych za jednego lub kilku zmarłych można użyć specjalnej formuły, którą umieszcza się przed *Memento etiam*.

Krótkość tekstu stwarza wspaniałą okazję, by słowa tego kanonu wymawiać wolno i z taką godnością, by sprawowanie Pamiątki Pańskiej było dla świata świadectwem naszej wiary i ścisłej łączności z Chrystusem. To samo powiedzieć trzeba o kanonie III, który tylko o kilka słów dłuższy jest od poprzedniego.

Modlitwa eucharystyczna III ułożona jest w taki sposób, by prefacjom własnym tradycji rzymskiej dać możliwość pokazania wielkiego bogactwa swej tematyki, dlatego modlitwa ta nie ma własnej prefacji i może być użyta z każdą inną. Można jej używać szczególnie w niedziele i święta. Specjalną formułę za zmarłych umieszcza się po słowach: *omnes filios tuos ubique dispersos, tibi, clemens Pater, miseratus coniunge*.

Modlitwa eucharystyczna IV ma swoją prefację własną i niezmienną, która — jak już mówiliśmy wyżej — jest jakby ogólnym wprowadzeniem do syntetycznego opisu interwencji Bożej w historii zbawienia. Stosowanie więc z nią prefacji własnych dla danego święta naruszałyby ten porządek, lub antycypowało niektóre teksty, które potem pojawiają się na nowo w *Confiteamur tibi*.

Radzi się jej używać w dni nie mające własnej prefacji ani Credo, modlitwa bowiem *Confiteamur* jest także wyznaniem naszej

---

<sup>30</sup> Nie cytuję tu oficjalnego tłumaczenia polskiego, bo nie mam go jeszcze pod ręką, nie chodzi tu zresztą o dosłowne tłumaczenie tekstu łacińskiego, ile raczej o sam sens anafory IV.

wiary, oraz w środowiskach o dość wysokiej kulturze religijnej. Jej struktura nie dopuszcza specjalnej formuły za zmarłych.

Kościół święty oddaje te modlitwy nie tylko w ręce kapłanów, ale także i wiernych mających odtań swój udział i to w samym sercu Ofiary eucharystycznej, tuż po słowach konsekracji, w formie aklamacji paschalnych. Oddaje je ze świętą nadzieją, że pomogą one dzieciom Bożym, ludowi świętemu i kapłańskiemu, zgromadzonemu w imię Chrystusa, w głębszym przeżyciu bezkrwawej Ofiary Nowego Testamentu.

Rzym

KS. JÓZEF SROKA

Ks. Stanisław Szamoła, Frydrychowice

## ŻYCIE LITURGICZNE W QUMRAN<sup>1</sup>

### I. — KAPŁANI

Według „Księgi Reguły”, gmina qumrańska z II w. przed Chr., jako sekta żydowska będąca w opozycji do zwierzchnich władz świątynnych w Jerozolimie, miała strukturę hierarchiczną i składała się z trzech zasadniczych grup: kapłanów, lewitów i „całego ludu” (laikat!). W niektórych dokumentach prozelici są zaliczani do czwartej grupy, przy czym cała wspólnota jest symbolem i znakiem samej świątyni w Jerozolimie: Izrael, czyli laicy, są wyobrażeniem miejsca świętego, Aaron, czyli kapłani reprezentują miejsce najświętsze. Gmina „mnichów” qumrańskich była zorganizowana systemem dziesiątkowym: każdą dziesiątką mężów „świeckich” kierował kapłan. On z urzędu pełnił rolę przewodniczącego podczas wspólnych ucheń rytualnych i podczas modlitwy pochwalno-dziękczynnej (berakah) pierwszy wyciągał rękę gestem błogosławiającym nad pierwocinami chleba i wina. Z wypowiedzi pewnych rękopisów (II w. przed Chr.) znalezionych w grotach nad Morzem Martwym, wnioskuje niektórzy, że modlitwa i gest kapłana były z kolei powtarzane przez resztę „laików” uczestniczących w ucheń. Według doktryny sekty, przodującą rolę zachowa kapłan również podczas ucheń eschatologicznej, w obecności Mesjasza-Kapłana i Mesjasza-Laika, korzystając z prawa precedencji wobec tego ostatniego. Także na innych zebraniach kapłani zajmują pierwsze miejsca, a godność ich jest chroniona w „Księgach Reguły” sankcją karną, za obel-

<sup>1</sup> H. Haag — *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde* Archiv für Liturgiewissenschaft X/I (1967) 78—109.

żywą i złośliwą mowę przeciw nim. Bóg wybrał kapłanów, aby umocnić swoje Przymierze na wieki, aby wśród ludu wypróbować swoje postanowienia i aby ten lud pouczać o swoich przykazaniach. Ponieważ słowo „Przymierze” w tekstach qumrańskich znaczy tyle co wspólnota Qumran, kapłani są ustanowieni w tym celu, aby starali się o zabezpieczenie trwałego bytu gminy. Spełniają to zadanie wtedy, gdy pouczają lud o Prawie Bożym i czuwają nad Jego zachowaniem. Synowie Sadoka, czyli kapłani, przez wykonywanie urzędu nauczycielskiego, badając wolę Bożą, studiując Torę-Prawo, stoją na straży Przymierza i tym samym na straży istnienia wspólnoty. W komentarzu do Izajasza 11, 3 — będącym własnością gminy, jest podkreślone wielkie znaczenie kapłańskiego nauczania, którym będzie się kierował nawet Mesjasz na sądzie ostatecznym, „nie rozstrzygając według tego co widzą Jego oczy, lub słyszą uszy” — lecz według nauk głoszonych przez kapłanów. Źródłem wiedzy dla kapłanów ma być nie tylko Tora, lecz również tajemnicza księga Hago (Hodajoth?). W wypadku niedostatecznego wykształcenia kapłanów, zastępują ich w nauczaniu lewici: jedynie przy obrzędzie wykluczenia trędowatego mógł brać udział kapłan — nieuk. Na dziesięciu sędziów wybieranych co jakiś czas, powinno pełnić tę funkcję czterech kapłanów lub lewitów w wieku od 25-ciu do 60-ciu lat: należała do nich decyzja o prawie własności i przyjmowanie rzeczy znalezionych, które nie miały właściciela.

Z dotychczas odczytanych rękopisów, formularz codziennej renowacji Przymierza i przyjęcia nowych członków do wspólnoty, jest najobszerniejszym opisem służby Bożej, sprawowanej przez kapłanów w Qumran. Na hymn pochwalny kapłanów i lewitów ku czci Boga, cały lud odpowiada „Amen, Amen”. Następnie wspominają kapłani o sprawiedliwych dziełach Bożych i ogłaszają Jego miłosierdzie nad Izraelem (berakah). Z kolei wyznają lewici winy popełnione przez naród jako taki, a cała gmina „spowiada” się z grzechów swoich. Po przekleństwie rzuconym na „mężów bezbożnych”, synów Beliala i odstępców, wspólnota odnawia swoje „śluby” wierności wobec Boga przez zachowanie „Reguły”, a „lud” znowu aprobuje modlitwy kapłanów słowami — „Amen, Amen”.

W eschatologicznej walce „synów światłości” z Belialem, kapłani odgrywają wybitną rolę. Kapłan zagrzewa bojowników do boju, uroczystą przemową: — „Słuchaj Izraelu! Dzisiaj wyruszysz do walki z wrogiem. Nie lękaj się go, albowiem Twój Bóg idzie z Tobą, aby walczyć za ciebie z twoim wrogiem i zbawić cię”. Wreszcie kapłani, lewici i „starsi” chwala Boga i przeklinają Beliala, podobnie, jak przy uroczystości odnowienia Przymierza. Arcykapłan formuje szereg bojowy i zapewnia żołnierzy o swojej modlitwie za nich. Siedmiu kapłanów w strojach liturgicznych idzie na przedzie: jeden z nich umacnia bojowników na duchu, a sześciu

trąbi przy akompaniamencie siedmiu lewitów grających na rogach baranich. Dokładne przepisy regulują sposób trąbienia podczas ataku, czy cofania się poszczególnych grup. Kapłani nie biorą bezpośredniego udziału w walce z bronią w rękę, gdyż jako święci i namaszczeni nie mogą utracić czystości i splamić się krwią podlego wroga. Po zwycięskiej bitwie kapłani trąbią znowu i celebrują dziękczynne nabożeństwo.

Ostatnim legalnym arcykapłanem przy świątyni Jerozolimskiej był „sadokita” Alkimus zmarły w 159 r. przed Chr. Odgórnym aktem państwowym Seleucydów, jego następcą zamianowany Jonatan Hasmonejczyk, nie pochodzący z rodu Aarona i Sadoka. „Mistrz Sprawiedliwości” - kapłan, przełożony gminy qumrańskiej, uznał go za nielegalnego świętokradcę, który splugawił świątynię Jerozolimską swoim życiem niegodnym kapłana: dlatego „Mistrz Sprawiedliwości”, w duchu ekspiacji za naród, z grupą zwolenników swoich udał się na pustynię Judzką, aby zachować resztkę wybraną Izraela od niewiary i zepsucia.

Życie bezżenne członków gminy, poświęcone modlitwie, czytaniu i przepisywaniu ksiąg świętych, zdala od świątyni i krwawych ofiar całopalnych, „które obrzydły Jahwie, jako ofiara występnych” — miało być jedyną przyjemną ofiarą duchową ludzi uczciwych: oni to jako „synowie światłości” pozostali wierni Przymierzu z Jahwe, oni to zachowują przepisy prawa, są czyści, nie hańbią się krzywdą ubogich, wdów i sierot, zachowują szabat, święta i posty oraz żyją według zasad miłości braterskiej. Tą konieczną sytuacją polityczno-religijną tłumaczy się negatywny stosunek wspólnoty do widzialnych ofiar krwawych, składanych w świątyni Jerozolimskiej przez niegodnych kapłanów. Jeżeli mają być obrazą Boga, lepiej żeby ich nie było. Na skutek braku świątyni i specyficznych warunków „pustelniczego” życia, *teologia ofiary* u qumrańczyków ulega pewnemu pogłębieniu i spirytualizacji. Dobremu życiu członków wspólnoty przypisuje się skutki wszystkich ofiar całopalnych, jak zadość uczynienie i zglądzenie winy. Ono dokonuje się nie tylko „urzędowo” przez kapłanów, lecz przez wszystkich członków gminy, którzy wprawdzie nie mogą brać udziału w aktach kultu świątynnego, ale za to dzięki nawróceniu i sprawiedliwemu życiu, sami są świątynią i „ofiara wonną” dla Jahwe. Archeologowie nie znaleźli w Qumran ołtarza, a kości zwierząt w dzbanach są resztkami uczt rytualnych gminy. Według słów Chrystusa do Samarytanki, nadchodziła pomału godzina, kiedy prawdziwi czciciele Boga mieli Go wielbić „w Duchu i prawdzie”, a nie koniecznie na górze Garizim czy w Jerozolimie (Jan 4, 23).

## II. ŚWIĘTA

Z opublikowanego przez Ks. J. T. Milika „Kalendarza świąt”, dowiadujemy się, że w Qumran obchodzono wszystkie te uroczystości,

które wylicza Księga Kapłańska w 23 rozdziale, a które obowiązywały żydów po powrocie z niewoli babilońskiej: *Paschę i święto Przaśników* dnia 14 pierwszego miesiąca, we wtorek; *drugą paschę* dnia 14 drugiego miesiąca we czwartek, dla tych, którzy z powodu zaciągniętej nieczystości rytualnej nie mogli obchodzić pierwszej Paschy; — *święto Pierwocin* dnia 26 pierwszego miesiąca, w niedzielę; *święto Tygodni* dnia 15 trzeciego miesiąca, w niedzielę; *święto Nowiu* dnia 1 siódmego miesiąca, w środę; *Dzień Przeblągania* dnia 10 siódmego miesiąca, w piątek; *święto Namiotów* dnia 15 siódmego miesiąca, w środę. Święta te wypadły zawsze w tych samych ustalonych dniach tygodnia. Kalendarz księżycowo-słoneczny (354 dni) zwany babilońskim, wprowadzony został do życia cywilnego po powrocie żydów z niewoli, a w 312 r. przed Chr. także do życia religijnego, przez Seleucydów. Cenobici z Qumran odrzucili ten kalendarz, a zachowali czysto słoneczny (364 dni), przejęty przez Izraelitów od Fenicjan po zdobyciu Ziemi Obiecanej. Sprawa zachowania nadal *kalendarza czysto słonecznego* używanego już w świątyni Salomona, była również jedną z przyczyn, dla których grupy „esseńczyków” wierne tradycji, zerwały kontakt z świątynią w Jeruzolimie i nielegalnym arcykapłanem. Już przed odkryciem manuskryptów qumrańskich zauważono, że pewne żydowskie apokryfy, przede wszystkim „Księga Jubileuszów” i I „Księga Henocha” — posługiwały się kalendarzem czysto słonecznym: rok składa się z czterech kwartałów po 91 dni, razem 364 dni. Pierwsze dwa miesiące kwartału mają po 30 dni, a trzeci liczy 31 dni. Pierwszy, czwarty, siódmy, dziesiąty miesiąc rozpoczyna się od środy — drugi, piąty, ósmy i jedenasty miesiąc, zaczyna się od piątku — a trzeci, szósty, dziewiąty i dwunasty, od niedzieli. Ponieważ miesiące tej ostatniej grupy mają po 31 dni, każdy następujący po nich miesiąc rozpoczyna się znowu od środy, jako kontynuacja tego samego cyklu.

a) *Pascha*. — Jest to pewne, że uroczystość ta, nie mogła być obchodzona w Qumran zgodnie z rytmem kół faryzejskich Jeruzolimy. Tam obowiązującym punktem programu było zabicie baranka paschalnego w świątyni. Jak wiemy, członkowie wspólnoty unikali wszelkich kontaktów z świątynią: poza tym w związku z przyjętym odmiennym kalendarzem czysto słonecznym, 14-ty pierwszego miesiąca, a więc dzień zabijania baranka, przypadał w Qumran zawsze we wtorek, a nie na piątek, jak w Jeruzolimie. Tak było też w roku śmierci Chrystusa. W oparciu o te dane nasuwa się logiczny wniosek, że w Qumran obchodzono Paschę bez baranka rytualnie zabitego i że ten był zastąpiony jakąś inną uctwą sakralną. Niektórzy uczeni dopatrują się w tej okoliczności rozwiązania różnicy, dotyczącej charakteru Wieczery Pańskiej, jaka zachodzi między Synoptykami, a tradycją św. Jana. U *Synoptyków* Jezus wyraźnie mówi o ostatniej wieczerzy, jako *wieczery paschalnej* (Mk 14,

12—16: Łk 22, 14). U Jana zaś Jezus bierze udział w wieczerzy „przed świętem Paschy”. (J. 13, I 13, 29; — 18, 28; — 19, 14. 31). Gdyby Jezus spożywał wieczerzę paschalną z uczniami swoimi przed oficjalną datą wyznaczoną kalendarzem jerozolimskim, nie mógłby zarządzić zabicia swego baranka wielkanocnego w świątyni. Biorąc pod uwagę praktykę w Qumran, czy można się liczyć poważnie z możliwością, że także Jezus obchodził Paschę bez rytualnie zabitego baranka paschalnego — we wtorek?... Nad tym problemem toczy się między uczonymi ożywiona dyskusja.

b) *Święto pierwocin*. W Księdze Kapłańskiej (23, 10) czytamy: „Kiedy wejdziecie do ziemi, którą ja wam dam i skończycie żniwa, przyniesiecie do kapłana snop jako pierwociny waszego plonu. On dokona obrzędu kołysania snopu przed Jahwe, aby był przezeń łaskawie przyjęty. Dokona nim obrzędu kołysania w następnym dniu po szabacie”. Nie określono bliżej o jaki szabat tu chodzi. Od interpretacji tego polecenia jest zależna nie tylko data święta Pierwocin, ale również data „Zielonych Świąt”. Czytamy bowiem dalej (Kpł 23, 15): — „I odliczycie sobie od dnia po szabacie, od dnia, w którym przyniesiecie snopy dla obrzędu kołysania, siedem tygodni pełnych”. Faryzeusze uważali już pierwszy dzień Paschy (15 Nisan) za „szabat” w sensie dnia wolnego od pracy: obchodzili wobec tego święto Pierwocin 16 Nisan, a 50-tęgo dnia od tej daty „święto Tygodni” (7) czyli „Zielone Świąta”. Z tą rachubą spotykamy się w Dziejach Apostolskich (2, 1). Sadyceusze twierdzili znowu, że chodzi o „szabat” w znaczeniu dosłownym w granicach tygodnia paschalnego. Według „Księgi Jubileuszów” należało brać za podstawę obliczeń pierwszy szabat po tygodniu paschalnym. Tą interpretacją kierowała się gmina w Qumran. Ponieważ Paschę (15.I) obchodziła ona zawsze w środę, „szabat” po tygodniu paschalnym wypadał 25.I. — święto Pierwocin 26.I. czyli jedenastego dnia po świętach Paschy (niedziela) a „Zielone Świąta” nie były już „pięćdziesiątnicą”, gdyż według tego sposobu obliczania wypadały 60-go dnia po uroczystości Paschy. Jak te „dożynki” odprawiano w Qumran, nie wiemy. Czy w ogóle były one tam na pustyni aktualne? A jeżeli tak, to w każdym razie, wobec zerwania kontaktu gminy z Jerozolimą, nie mogło być mowy o przesłaniu snopów zboża do świątyni — i znowu należy się liczyć z obchodem tego „święta Pierwocin” w formie „uduchowionej”.

c) *Święto Tygodni*. Przeszło ono do kalendarza chrześcijańskiego pod nazwą „Zielonych Świąt”. Tylko z tej uroczystości obchodzonej w Qumran, zachował się „rytuał”. Zawiera on — omówiony wyżej — obrzęd odnowienia Przymierza, podczas którego Izraelici z wdzięcznością wspominali o „darze Tory” otrzymanym od Jahwe pod górą Synaj. W drugiej „Księdze Kronik” (15, 8—15) czytamy, że król Asa (910—870) w ramach przeprowadzonej religijnej reformy, obcho-



dził święto uroczystego odnowienia Przymierza tak samo jak w Qumran, dnia 15 trzeciego miesiąca..." Przysięgali więc wobec Jahwe donośnie wśród okrzyków radości, dźwięku trąb i rogów. A wszyscy z Judy cieszyli się z tej przysięgi, ponieważ z całego serca swego przysięgali..." W ten sposób „święto Tygodni” (hag hassabuot) było „świętem Przysięgi” (hag hassebuot) na wierność Jahwie i Jego przykazaniom. Nie ma żadnych podstaw do twierdzenia, że ryt odnowienia Przymierza z Qumran i uroczyste wyznanie grzechów przez gminę, pozostałe w związku z „świętem Pojednania-Przebłagania” (Dzień Sądny). Według „Księgi Jubileuszów”, również Przymierze Noego z Bogiem miało być odnawiane dnia 15.III. w „święto Tygodni” w 50-tym lub 60-tym dniu po święcie Paschy.

d) *Święto Nowiu*. Uroczystość ta obchodzona w Qumran dnia 1.VII. nosiła nazwę „Dnia Przypomnienia”. Wyjaśnia tą nazwę następujący tekst z „Księgi Liczb” (10, 10): — „...,Również w wasze dni radosne, w dni święte, na *nowiu księżycy*, przy waszych ofiarach całopalnych i pojednania będziecie *dać w trąby* — one będą *przypomnieniem o was przed Jahwe*.” Kiedy wbrew starej kapłańskiej tradycji, rozpoczynającej rok na wiosnę (Wj. 12, 2) także w życiu religijnym przyjmował się zwyczaj rozpoczynania roku w jesieni, „Dzień Przypomnienia” stał się równocześnie świętem *Nowego Roku*.

e) *Dzień Przebłagania* — obchodzony w *piątek* dnia 10.VII. występuje w literaturze qumrańskiej pod tą samą datą „jom hakkipurim”, jak w „Księdze Kapłańskiej” (Kpł. 23, 27). Z fragmentów komentarza do Habakuka dowiadujemy się, że właśnie w „Dzień Przebłagania”, obchodzimy w innym terminie od oficjalnego, „świętokradczy” arcykapłan Jeruzolimy, wystąpił gwałtownie przeciw „Mistrzowi Sprawiedliwości” z Qumran. W tekstach odnalezionych spotykamy się też z innymi nazwami tego święta: — „święto spoczynku” — „dzień postu” — „szabat spoczynku” — „dzień umartwienia” — „święto naszego pokoju i zbawienia”. Nazwy te znajdują uzasadnienie w słowach Jahwe do Mojżesza: — „W tym dniu nie będziecie wykonywać żadnej pracy, bo jest to dzień Przebłagania, ażebyście czynili przebłaganie za swoje winy przed Bogiem waszym, Jahwe. Każdy człowiek, który nie będzie pościł tego dnia, będzie wykluczony spośród swego ludu”.

f) *Święto Namiotów* — dnia 15.VII. (środa) kończyło listę świąt obchodzonych w Qumran przez 7 dni: nie brakowało w programie „zwołania świętego”, ofiar dla Jahwe, oczywiście „niezapalnych” i szałasów w myśl wymagań Prawa: „Wszyscy obywatele Izraela będą mieszkali przez 7dni w szałasach, aby pokolenia wasze wiedziały, że kazałem synom Izraela mieszkac w szałasach kiedy wyprowadziłem ich z ziemi Egipskiej” (Kpł 23, 42). Wyliczenie tego święta w „Kalendarzu” na końcu, jest świadectwem, że wspólnota obchodziła „Nowy Rok” na wiosnę, a Pascha była pierwszym świętem

w roku, w sensie wypowiedzi z „Księgi Wyjścia” ... „Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesiący, będzie pierwszym miesiącem roku” (12, 2). „Święto Nowiu” (1.7.) późniejszy „Nowy Rok”, nie miało jeszcze w Qumran tego charakteru.

Z innych rękopisów qumrańskich dowiadujemy się, że gmina obchodziła również 4 święta o charakterze agrarnym w dniu 31. miesiąca III. VI. IX. i XII, było również „święto zbóż” — „święto lata” — „święto siewu” i „święto zielonej trawy”. Przypominają one nasze kwartalne „Suche Dni” — wiosenne, letnie, jesienne i zimowe. „Kalendarz uroczystości” z Qumran, jest kalendarzem z czasów przedmachabejskich i nie zawiera takich uroczystości jak „Chanukka” czy „Purim”, której Samarytanie też nie znali. Brak tego ostatniego święta łączy się z zupełnym brakiem w manuskryptach z nad Morza Martwego, fragmentów z „Księgi Estery”.

### III. OBMYCIA I UCZTY

Już w oparciu o relacje Filona i Józefa Flawiusza, dotyczące kąpieli rytualnych i wspólnych uczt żydowskich, starali się niektórzy bibliści wyświecić genezę chrześcijańskiego Chrztu i Eucharystii, dopatrując się również w sekcie z Qumran, czy Esseńczyków, początków „kultu sakramentalnego”, któremu towarzyszą święte obrzędy. Bousset-Gressmann nazwał sektę Esseńczyków „spółnotą sakramentalną. Sakramentalne znaczenie mają według niego, przede wszystkim codzienne obmycia: „zewnątrzna czynność kąpieli czy zanurzenie w wodzie, niesie ze sobą istotną przemianę człowieka złego w doskonałego, czyli Esseńczyka”. Wykopaliska na terenie „klasztoru” w Qumran stwierdziły, że wśród 11 cystern na wodę, 3 z nich służyło do kąpieli i obmyć, jako elementów życia liturgicznego wspólnoty, która z kolei brała udział w „świętej uczcie”. Sprawa *czystości i nieczystości* była w judaizmie centralnym zagadnieniem, jak również tematem subtelnych dyskusji Faryzeuszów (Mk. 7, 1—13; Mt. 15, 1 — rozmowa z Jezusem, dotycząca mycia rąk przed jedzeniem). Przepisy czystości rytualnej miały również w Qumran wielkie znaczenie, tym bardziej że członkowie „eremu” ambitnie podkreślali swoją wyższość i doskonalszą obserwancję Prawa. Według ich sposobu wyrażania się „dotknąć czystości mężów świętych”, znaczyło tyle, co być przyjętym do wspólnoty, a wykluczenie z niej, określano jako „zerwanie z czystością wielu”. Sekta z Qumran, jako grupa żyjąca w całkowitym oderwaniu od „świata” dążyła do absolutnego stopnia czystości, której osiągnięcie, w normalnych warunkach życia, było niemożliwe, z powodu skomplikowanych przepisów Tory. Temu celowi służyły obmycia i uczty. „Refektarz” był uważany za miejsce święte i tylko członkowie mogli przekroczyć jego próg, by brać udział we wspólnej uczcie.

Zewnętrzne obmycie czystą wodą lub zejście do basenu i zanurzenie się w wodzie (*mikweh*) było źródłem czystości moralnej (*agneia*, *kataroi*), ale pod warunkiem wewnętrznego nawrócenia (*metanoia*) i zmiany obyczajów w duchu pokornego poddania się przykazaniom Boga. W zestawieniu z formalizmem „pobożności faryzejskiej”, doktryna „mnichów” z Qumran stanowi wielki postęp. Obmycie wodą było znakiem, symbolem czystości serca i wierności Przy mierzu z Bogiem u tych „nowicjuszy”, którzy dopiero po dwuletniej próbie „korzystając z codziennych obmyć, mogli się stać godnymi, aby wreszcie „dotknąć napoju wielu”. Obmycia u kandydatów wstępujących do sekty, nie miały charakteru inicjacji i nie były rytmem przyjęcia do wspólnoty, lecz wyrazem codziennej wierności „ślubom” złożonym Bogu i znakiem zerwania z „mężami bezbożnymi”.

Jeżeli chodzi o zagadnienie *charakteru sakralnego wspólnych uczt* członków sekty, szczególnie ważne wydają się następujące szczegóły: 1) Postulat czystości rytualnej i związane z tym mycie (kąpiel) przed jedzeniem. 2) Zmiana ubrania roboczego na szaty „święte”. 3) Rola przewodniczą kapłana „błogosławiącego” pokarmy, czyli wychwalącego Boga, jako dawcę życia i wszystkiego co służy do jego utrzymania. Dopiero po tej modlitwie spożywanie było zgodne z „Regułą”. 4) Podczas uczt, porządek był regulowany zasadą precedencji, obowiązywała wstrzeźliwość, a podniosłego charakteru zebrania, nie zakłócała mowa zbyt głośna. 5) „Nowicjusze” — „ekskomunikowani” i obcy, nie mogą według wyrażenia „Reguły” — „dotykać napoju wielu”. Wszystkie te charakterystyczne cechy uczt qumrańskich przypominają nam żywo zwyczaje monastyczne we wspólnotach zakonnych, gdzie wspólne posiłki, wspólna modlitwa, i wspólne obrady, należą do elementarnych funkcji klasztornej życia.

#### IV. PISMO ŚWIĘTE W ŻYCIU CODZIENNYM

Zdala od miejsca świątynnego kultu, oficjalnego kapłaństwa i ofiar krwawych, Pismo św. w życiu religijnym sekty, było dla jej członków skutecznym środkiem przezwyciężenia kryzysu duchowego, jaki im ciągle zagrażał w tej wyjątkowej sytuacji, w jakiej się znajdowali. Była to sytuacja jaka istniała podczas niewoli babilońskiej, lub po zburzeniu świątyni. W tych warunkach zaczęła się kształtować *szługa Boża o charakterze synagogałnym*, której głównym elementem było czytanie *Tory i Proroków*. Mojżesz miał czytać „Prawo do uszu całego Izraela” w święto Namiotów Jubileuszowego Roku — „aby słuchając uczyli się bać Boga” (Pp 31, 10). Kapłan-pisarz Ezdrasz otwiera Księgę „na widoku całego ludu, którego uszy były zwrócone ku księdze Prawa: czytano więc z tej księgi, z dodaniem objaśnienia, tak że lud rozumiał czytania” (Neh 8). Nabożeństwa w dzisiejszych synagogach polegają również na czytaniu *Tory i Pro-*

roków (perykopy — parasze) cztery razy w tygodniu, w soboty rano i wieczorem, w poniedziałki i czwartki. Czytanie Pisma św. odbywa się przy udziale członków gminy: z grona zebranych, zależnie od wielkości święta, rabin powołuje trzech lub siedmiu, aby asystowali przy księdze świętej i wypowiadali przed odczytaniem i po odczytaniu perykopy swoje „błogosławieństwo”. Pierwotnie członkowie gminy sami pełnili rolę lektorów. Z dotychczas odczytanych rękopisów znamy tylko liturgię jednego ze świąt obchodzonych w Qumran, mianowicie uroczystości Przymierza. Z opisu dowiadujemy się, że były tam w użyciu takie teksty Pisma św. Starego Testamentu, jak hymn pochwalny na cześć Jahwe, wyśpiewany przez Asafa ( 1 Krn. 16) i inne (Ps 77, 78, 105, 106; Pp 32; Neh 9, 7—31; Dn 9, 4—19; Neh. 9, 32; Ekd 9, 6. Teksty powyższe były dla kapłanów wzorem, — „jak mają w modlitwie dziękczynnej przypominać ludowi historię zbawczych czynów Boga i ogłaszać Jego łaskawe miłosierdzie nad Izraelem”, wyznającym grzechy swoje. Schematy błogosławieństw „synów Izraela” i złorzeczeń pod adresem „renegatów” opierają się na takich tekstach jak: — Lb 6, 24; Kpl 26; Pp 28; Pp 29, 18—20; Pp 11, 26; Pp 27, 11—13; Joz 3, 30—35.

Czytanie (*lectio continua*) Tory i Proroków w szabat łącznie z komentarzem, w trzechletnim cyklu, w przeciwstawieniu do jednorocznego cyklu żydów babilońskich, odgrywało w życiu duchowym wspólnoty najważniejszą rolę. Jasnym jest, że w grupie o takim charakterze życia, jakie było praktykowane w Qumran, czytanie Pisma św. połączone z modlitwami i komentowaniem tekstów, nie mogło być pozostawione inicjatywie prywatnej, lecz było wspólne, liturgiczne. Pozostawiamy w „Regule Zgromadzenia”, że wielu żyjących w Qumran powinno wspólnie czuwać przez jedną trzecią część wszystkich nocy roku, aby wczytywać się w Księgę, dociekać znaczenia Prawa i wspólnie chwalić Boga hymnami. Te trzy zasadnicze elementy nabożeństwa synagogalnego z czasów Chrystusa (Łk 4, 16—22; Dz 13, 17; 15, 21) były znane również wspólnocie qumrańskiej. Ponieważ w myśl założeń biblijno-żydowskich dzień jako doba zaczynał się wieczór, służbę Bożą odprawiano na początku „dnia”, tj. w nocy. J. A. Jungmann podaje uzasadnienie praktyczne nocnej pory nabożeństw w Qumran: twierdzi mianowicie, że po prostu przy słabym świetle lampki oliwnej nie dało się już wykonywać wiele precyzyjnych prac np. przy pleceniu mat czy koszyków, natomiast można było jeszcze oddawać się jako tako modlitwie i czytaniu.

## V. WSPÓLNA MODLITWA

Podstawowym tekstem, omawiającym to zagadnienie, jest następujący wyjątek z „Księgi Reguły”, o obowiązkach członka wspólnoty. (IQS9, 26c—10, 10): „Ofiarą warg powinien Go chwalić w cza-

sach, które Bóg ustanowił: kiedy światłość dnia rozpoczyna swoje panowanie i kiedy się wycofuje na miejsce przeznaczone dla niej, dając początek budzeniu się ciemności: gdy noc ogarnia świat i przy jej przesileniu kiedy cofa się przed światłem. Przy wyjściu promiennistych światła z świętego przybytku i kiedy znowu odchodzą na miejsce swej chwały. W święte dni wspomnień, w dniach miesiąca, które stanowią przejście z jednej pory roku do drugiej — z czasu żniw do lata, z czasu siewów do czasu świeżej zieleni, przy rozpoczęciu miesięcy i roku, w latach sobotnich, w święto wolności roku jubileuszowego, jak długo będę żył, niech Prawo Twoje będzie na moim języku, jako owoc uwielbienia i ofiara moich warg. Chcę Ci śpiewać świadomie a wszystkie drgania mych strun niech służą chwale Boga. Struny mojej harfy i flety przyłożone do warg moich, niech będą na straży Jego świętych ustaw. *Gdy dzień i noc nawzajem ustępują sobie, chcę wchodzić w Przymierze z Bogiem: a kiedy wieczór i poranek zbliżają się, chcę mówić o jego przykazaniach.*

Nawiązując do słów z Księgi Wyjścia — „pamiętaj o dniu szabat, aby go uswięcić” (Wj 20, 8) wspólnota z Qumran, szczególnie w te „święte dni wspomnień” oddawała się modlitwie. Zgodnie z rytmem kalendarza słonecznego, innymi czasami uroczystych modlitw, jakie były obchodzone przez gminę, to początek każdego roku, każdy siódmy rok t. zw. „szabatowy”, każdy pięćdziesiąty rok ( $7 \times 7$ ) t. zw. „jubileuszowy”, cieszący się różnymi przywilejami (Kpł 25) i pierwsze dni czterech pór roku, jakby nasze „Quattuor Temporu”. Jeżeli chodzi o godziny modlitw podczas doby, to J. A. Jungmann dopatrywał się w przytoczonym powyżej tekście 6 takich czasów: za dnia modlono się według niego o 3, 6, 9-tej, a w porze nocnej wieczór, o północy i przed świtem.

Herbert Haag twierdzi, że Jungmann oparł się w swoich wnioskach na złym pierwotnym tłumaczeniu tekstu i błędnej interpretacji sześciu paralelnych rozwickłych wypowiedzi na temat poranku i wieczoru: w rzeczywistości jest w tekście mowa tylko o dwóch porach dziennej modlitwy — *rannej i wieczornej*, w czym sekta zgadzała się z księgą Jubileuszów (Jub 6, 14) wbrew zwyczajowi Daniela, który będąc w niewoli, przynajmniej „ze swojego okna na piętrze” patrzył w stronę Jerozolimy i „trzy razy dziennie rzucał się na kolana, wielbiąc Boga swego”, mimo zakazu Darjusa, za co jak wiadomo dostał się do „lwiej jamy”. W księdze Jubileuszów czytamy: — „każdego dnia rano i wieczorem, powinniście ustawicznie błagać Boga o miłosierdzie dla siebie”, a Filon w dziele „De vita contemplativa” (27) pisze o Terapeutach że „dwa razy dziennie się modlili, o świecie i wieczorem”. Że taka sama praktyka modlitwy codziennej istniała w Qumran, można wywnioskować z końcowych słów tekstu, mówiących wyraźnie o treści tej modlitwy: — „...*chcę wchodzić w Przymierze z Bogiem*”... *chcę mówić o Jego Przyka-*

*zaniach*". W pierwszym zdaniu jest mowa o recytacji t. zw. SZEMA. Są to słowa z Księgi Powtórzonego Prawa (Pp 6, 4—9): — „Słuchaj Izraelu, nasz Bóg Jahwe, Jahwe Jedyny. Będziesz miłował twojego Boga Jahwe, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci nakazuję. Wpoisz je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak (filakterje, tefillin), niech one ci będą ozdobą między oczyma, wypisz je na drzwiach swojego domu i na twoich bramach (mezuz). Słowa te do dzisiejszego dnia są przez ortodoksyjnych żydów odmawiane w ramach modlitwy porannej i wieczornej, a wypisane na pergaminie i przechowane w małym pudełeczku, są przywiązane rzemykami do lewej ręki i do czoła, oraz umieszczane na drzwiach domów, tak aby przez mały otwór w pudełku było widoczne słowo „Jahwe”.

Przy wejściu do domu gospodarza, pobożny zwyczaj każe dotknąć to słowo palcami i następnie palce pocałować. „Filakterje” odnalezione przez archeologów w Qumran dowodzą, że oprócz formularza „szema”, był tam odmawiany i przywiązywany do czoła podczas modlitwy porannej i wieczornej, również dekalog który dopiero z końcem I w. po Chr. został z tekstów modlitw codziennych usunięty. Odmawianie przez członków sekty rano i wieczór świętych tekstów Pisma św. „szema” i dekalogu, było uważane za *modlitwę pochwalną* i uwielbienie Boga. Słowo „tefillah” — modlitwa błagalna, jest prawie nieznaną rękopisom qumrańskim. Gdy mówią one o modlitwie, używają tylko słowa „berakah — tehillah” — chwała, dziękczynienia. Liturgia gminy jest jak gdyby odbiciem tej świętej liturgii, jaką Aniołowie sprawują w „niebieskim Jeruzalem”. Manuskrypt dotyczący anielskiej liturgii, znaleziony w czwartej grocie, jeden z najtrudniejszych do odczytania, jest ciekawym dokumentem, z tego względu, że mówi o liturgii niebieskiej, jako najdoskonalszym wzorze dla liturgii ziemskiej. Jest to myśl, poruszona później w liście św. Pawła do Hebrajczyków, w Apokalipsie św. Jana, a ostatnio rozwinięta w Konstytucji II Soboru Watykańskiego O Liturgii św. art. 8: „Liturgia ziemska daje nam niejako przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej, odprawianej w „mieście świętym Jeruzalem”, do którego pielgrzymujemy, gdzie Chrystus siedzi po prawicy Bożej, jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku”.



Ks. Tadeusz Olszański CM, Kraków

## HOMILIA NA IV. NIEDZIELĘ PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

pt.

### Zmęczenie i odpoczynek

Zazwyczaj, gdy się czyta w dzisiejszej Ewangelii o łodzi — myśli się o Kościele i mówi się o Kościele. Ale ta łódź — to była po prostu zwyczajna, rybacka łódź, narzędzie całodziennej, a często całonocnej harówki. Tyle tylko, że pewnego razu do tej łodzi wsiadł Chrystus, aby uświęcić ludzkie zmęczenie, aby ulżyć temu zmęczeniu, aby to zmęczenie uczynić bardziej produktywnym.

Cały dzisiejszy postęp techniczny zmierza ku temu, aby zmęczenie ograniczyć do minimum. Zmierza ku temu coraz większa mechanizacja pracy i racjonalizacja pracy, cały system wczasów pracowniczych i całe bogactwo rozrywek kulturalnych. A jednak, rzecz znamienita: właśnie w tych krajach, gdzie technika i mechanizacja pracy stoją najwyżej — w Europie i Stanach Zjednoczonych — notuje się najwięcej zawałów serca na skutek przemęczenia. A więc tam, gdzie ludzie powinny się najmniej męczyć — męczą się najwięcej.

Można to różnie tłumaczyć. Nieraz dobrobyt staje się chorobliwa pasją człowieka: mając dużo — chce mieć jeszcze więcej, aż w końcu zagoni się na śmierć. Nieraz człowiek nie umie sobie zaplanować, zorganizować pracy — i nadmiernie a niepotrzebnie trwoni swoje siły. A nieraz — mimo dostatku rozrywek — nie umie dla siebie znaleźć właściwych źródeł odprężenia. Wieczór za wieczorem siedzi twardo przy telewizorze aż do 11-tej — warto czy nie warto — potem jeszcze czyta Przekrój, o północy zaparza czarną kawę, na drugi dzień głowa mu się trzęsie, ręce mu się trzęsą i narzeka, że jest „wyflaczony”. Albo w niedzielę samochodem do Morskiego Oka: osiem godzin nerwowego napięcia przy kierownicy na niebezpiecznej, zatłoczonej szosie, w chmurze gazów spalinowych — wraca wpół przytomny ze zmęczenia. I to był dzień wypoczynku.

Trzeba jasno powiedzieć, że nie ma sposobu, aby usunąć z życia zmęczenie. Słyszeliśmy dziś słowa Apostoła, że *całe stworzenie wdycha i aż dotychczas rodzi wśród boleści*. Całe wielkie dzieło naszego uświęcenia i zbawienia rodzi się, niestety, nie inaczej jak wśród boleści. Bolesnym zmęczeniem okupił to dzieło Jezus Chry-

stus; Kościół z wdzięcznością wspomina to zmęczenie, gdy modli się słowami średniowiecznej Sekwencji: *długoś szukał mnie znuzony, zbawił krzyżem umęczony* (Dies irae). I wszystko, co w swoim powszednim życiu składa się na to wielkie dzieło mego zbawienia: każda praca, każdy obowiązek, każda ofiara — rodzi się wśród bóleści. Od czasów pierwszego grzechu zmęczenie w naturalny sposób związane jest z obowiązkiem. Kto wkłada w swoje obowiązki całe swoje serce — ten musi być zmęczony. Kto przy swoich obowiązkach chce uniknąć wszelkiego zmęczenia — ten nigdy nie spełni obowiązku porządnie. Powiedzmy jeszcze wyraźniej: mamy swoje siły stargać aż do końca w służbie Boga i bliźniego. Ale w tym zmęczeniu człowiek nie jest zdany wyłącznie na swoje naturalne siły. Przecież każdy szlachetny trud jest trudem dla Boga. I sam Bóg czuwa nad tym, aby człowiekowi do tego trudu sił nie zabrakło. Do każdej pracy, do każdego obowiązku przywiązuje Bóg specjalną swoją łaskę tzw. łaskę uczynkową. Ponadto z każdym powołaniem, z każdym zawodem związał Bóg tzw. łaskę stanu. Mąż, żona, nauczyciel, urzędnik — otrzymują pewne specjalne łaski, dzięki którym zdolni są wypełnić obowiązki swego stanu. I chociaż może być nieraz ciężar ponad siły naturalne — to nie ma ciężaru ponad siły łaski. I gdy przychodzi moment, że trzeba spełnić obowiązek, a skończyły się już wszystkie siły naturalne — ma człowiek prawo cudu oczekiwać i ma Pan Bóg ten cud na usługi człowieka. W dzisiejszej ewangelii Apostołowie znaleźli się w krańcowej sytuacji: *całą noc pracując, nieśmy nic złowili*. A więc grozi im głód. Ale na słowo Chrystusa zarzucili sieci jeszcze ten jeden raz — a skutkiem był taki, że *zdumienie ogarnęło Piotra i wszystkich co z nim byli*.

Chodzi tylko o to, aby człowiek był w swojej łodzi razem z Bogiem. Aby razem z Bogiem pracował i razem z Bogiem odpoczywał.

Widzimy, że Apostołowie nie tylko pracują z Bogiem — ale i odpoczywają z Bogiem. Jeżeli Bóg jest źródłem łaski, tej siły nadprzyrodzonej — trzeba nam ku temu źródłu regularnie się zwracać. Apostołowie odbijała łodzią od tłumu, aby porozmawiać z Chrystusem. Człowiek musi czasem odbić od tłumu ludzi i od tłumu spraw, aby porozmawiać z Bogiem. I wiesz z własnego doświadczenia: możesz być nie wiem jak zdenerwowany, zgryziony, zmaltretowany; kiedy klęknieš do modlitwy — uspokajasz się; bo przy tej modlitwie przypominasz sobie to, o czym była mowa w dzisiejszej Antyfonie na Wejście i będzie jeszcze mowa przy Komunii św., że *Pan światłością i zbawieniem moim: kogóż mam się lękać?... Pan opoką i ucieczką moją. On moim wybawicielem, Bóg mój wspomógłyciel*. A więc modlitwa jest dla ciebie źródłem otuchy i pokrzepienia.

Źródłem pokrzepienia ma być również Dzień Pański — nie-

działa. To jest bardzo potrzebny dzień. W niedzielę człowiek zrzuca swój mundur i swoją maskę: przestaje być inżynierem, nauczycielem, kierowcą, szewcem, starszym księgowym, „nie ma swego uświęconego na ziemi miejsca przy biurku ani za ladą sklepową, nie ma niczego co zostało do człowieka dodane. W niedzielę ogląda przed lustrem swoją własną, odkrytą duszyczkę” (A. Kowalska, Pestka). W tym spotkaniu ze swoją duszą wielu ludzi czuje się źle. Słyszałem kiedyś taką czeską piosenkę jazzową: „Najgorszym dniem tygodnia jest niedziela, — beznadziejna, głupia, potworna niedziela” (1964). Tak również może powiedzieć człowiek, który albo nie wierzy w duszę, albo czuje się źle w tym odkryciu swojej duszy, albo zaprzecza duszy jej praw. On naprawdę nie wie, co robić z niedzielą. I często wychodzi z niedzieli bardziej zmęczony — niż z powszedniego dnia.

Chrześcijanin wie, co zrobić z niedzielą. Dla niego to jest pożądany moment odprężenia, pewnego wyzwolenia, kiedy — jak to dziś słyszeliśmy — *stworzenie poddane... znikomości... będzie wyzwolone z niewoli... Z niewoli ustawicznej gonitwy — koniecznej czy niekoniecznej — za znikomością nietrwałych zdobyczy. Chrześcijan zbliża się w niedzielę do źródła duchowego odprężenia — przez modlitwę, przez słowo Boże, przez lekturę religijną. To może uchronić człowieka od tego „zagonienia”, które jest źródłem nie tylko zawałów serca — ale i przyczyną kompletnego wyjałowienia duchowego. Człowiek „zalatany” nie miewa czasu nie tylko na krótką modlitwę codzienną — ale nawet na Mszę niedzielną; dochodzi do tego, że — choć upada ze zmęczenia — to ani Bóg ani ludzie nie są z jego trudu zadowoleni.*

Św. Paweł wskazał nam dziś również na pewną wrodzoną konieczność natury ludzkiej: *...i my sami, którzy mamy pierwiastki ducha... we wnętrzu naszym wżyciamy, wyczekując przybrania za synów Bożych...* Każda niedziela kieruje naszą uwagę ku tym „pierwiastkom ducha”, o których można zapomnieć wśród trosk materialnych. Każda niedziela daje też okazję pewnego zaspokojenia owej tęsknoty duchowej poprzez zjednoczenie z Bogiem u stołu Chrystusowego, gdzie wprowadza się Boga do łodzi swego serca, a wraz z Bogiem zasób sił na kolejny tydzień powszednich zmagania. W tej intencji modlimy się dzisiaj po Komunii św.: *Prosimy Cię, Panie, niech tajemnice, któreśmy przyjęli, oczyszczą nas i chronią swoim działaniem.*

Nie wiemy, jak długo trwało kazanie Chrystusa w łodzi, na jak długo odrzucili Apostołowie wiosła i sieci. Może na dłużej — niż trwa niedzielna Msza i niedzielne kazanie. Ale wiemy, że po skończonym kazaniu wzięli się do pracy z nową ochotą. I skutek był: *zagarnęli ryb mnóstwo wielkie, tak że się sieć rwała.* Może to

nawet nie był cud, może po prostu, gdy odpoczęli, przyszły im do głowy nowe pomysły — i nowe siły do serca.

Tak owocnym ma być i dla nas Dzień Pański, dzień, który Bóg w szczególny sposób podarował człowiekowi — w trosce o jego ciało wiastkom ducha”, o których można zapomnieć wśród trosk mateczynku — to nie dlatego, że chce zahamować budownictwo — ale by przysporzyć temu budownictwu obywateli zdrowych, przytomnych, wypoczętych, zdolnych do budowy królestwa ziemskiego i niebieskiego. Amen.

**Ks. Tadeusz Olszański CM, Kraków**

## **HOMILIA NA VII. NIEDZIELĘ PO ZEŚLANIU DUCHA ŚWIĘTEGO**

pt.

o fałszywej i prawdziwej pobożności

Słowa Chrystusa o „fałszywych prorokach”, o drzewach bezpłodnych i o rozbieżności między modlitwą a życiem — wskazują na istotę chrześcijańskiej pobożności. Przypomina się tu pewien przykry a znamieny szczegół z życia Mahatmy Gandhiego. Kiedy usiłowano go nawrócić do religii chrześcijańskiej, kiedy zwracano mu uwagę na piękno nauki Chrystusa — on odpowiedział mniej więcej tak: i wszem, znam Ewangelię, czytałem ją nieraz i podziwiałem zawsze. Ale ja nie widziałem ludzi żyjących według tej pięknej nauki. I wiercie mi: ja kocham Chrystusa — ale ja nie lubię chrześcijan. Widziałem katolickie kościoły, katolickie szkoły, katolickie organizacje — ale nie widziałem katolickiego życia.

A więc pod szyldem katolickich instytucji ten człowiek słyszał wiele pięknych, mądrych i nawet wyszukanych słów wypowiedzianych do Boga i na temat Boga — ale w cieniu tych instytucji zaobserwował równocześnie zbyt wiele faktów będących w sprzeczności z tymi słowami. Taką religijność potępia Chrystus i taka religijność zraza i odpycha tych, którzy do Chrystusa nie należą.

Nie sama modlitwa, nie słowa przesądają o pobożności. Modlitwa jest dopiero fundamentem pobożności, jest progiem pobożności, jest głębą, na której rodzą się te „dobre owoce” prawdziwej pobożności. Te dobre owoce, to co ma wyrastać z modlitwy — to są czyny pobożne, to jest życie pobożne.

Sprawa jest jasna; a jednak pobożność — to jest rzecz, o której wypowiada się najwięcej fałszywych i sprzecznych sądów. Ci, których pobożność nic nie obchodzi — mówią, że „najgorsi to są ludzie pobożni”; mówią tak dlatego, ponieważ nie wiedzą, co to właściwie

jest ta pobożność. Ci znowu, którzy chcą być pobożni — często swoim postępowaniem odstraszaają innych od pobożności; odstraszaają dlatego, ponieważ często sami nie wiedzą, co to właściwie jest ta pobożność.

Powiedzmy może najpierw, czym pobożność nie jest.

Nie jest pobożność samą tylko modlitwą: *Niekaždy, który mi mówi: Panie, Panie! — wejdzie do królestwa niebieskiego.* Często słyszymy: to jest pobożny człowiek, chodzi co niedzielę do kościoła. Jeżeli ktoś przystępuje co miesiąc do spowiedzi — mówi się: ona jest bardzo pobożna. A jeżeli ktoś codziennie chodzi do kościoła, codziennie na Mszę św., codziennie do Komunii św., uważa się, że to jest ideał pobożności i wzór pobożności. Dochodzi do tego, że kiedyś powiadano mi o jakimś łobuzie, który upija się mniej więcej co drugi dzień, przynajmniej raz na tydzień bije żonę i przynajmniej raz na miesiąc okrada swoje dzieci z pensji — i mówią: „a to przecież taki pobożny człowiek, codziennie po drodze do pracy wstępuje do kościoła”. Ale jeżeli tak będziemy pojmywać pobożność — to wnet pojawią się w naszej religii takie dziwolaży jak: pobożny chuligan, pobożny leń, pobożny awanturnik, pobożny pijak — dlatego, że on po drodze do knajpy zawadził o kościół. A więc „nie każdy, który mówi: Panie, Panie!” — jest pobożnym człowiekiem. Jeśli w parze<sup>1</sup> z modlitwą nie postępuje jego życie — jest on tylko „fałszywym prorokiem” Boga. Dla niego modlitwa jest tylko *odzieniem owczym, a wewnątrz jest wilkiem drapieżnym.*

Nie jest także pobożnością dziwaczny sposób bycia, sposób bycia nie z tej ziemi; a więc: chodzenie z pochyloną głową i ze złożonymi rękami, wzdychanie, wywracanie oczami. To jest złe świadectwo o Bogu, to są również „fałszywi prorocy”. Jeżeli dla człowieka wierzącego Bóg i wiara w Boga i rozmowa z Bogiem — jest sprawą zwyczajną, zrozumiałą i naturalną, to nasze zachowanie wobec Boga musi być zwyczajne i naturalne. Bóg jest bytem nieskończenie prostym. I dlatego kocha prostotę. I dlatego każdy, kto chce się zbliżyć do Boga — musi ukochać prostotę. Tak się szczęśliwie składa, że prostota staje się cnota dzisiejszego człowieka. Człowiek dzisiejszy — choć wiele cnót pogubił i wieloma cnotami wzgardził — to jednak ceni prostotę i lubi prostotę. I może ta prostota uratuje dzisiejszego człowieka dla Boga. Nie lubi dziś człowiek dziwactwa i sztuczności. Nie lubi tego ani na codzień ani od święta, ani w stosunkach z ludźmi, ani w stosunkach z Bogiem, ani na akademiach, ani na nabożeństwach, ani w przemówieniach politycznych, ani w kazaniach. Można powiedzieć, że prostota stała się dziś cnotą modną. I jeżeli chcemy uprawiać pobożność nowoczesną, pobożność, która przekona nowoczesnego człowieka do Boga — to pobożność nasza musi być prosta, swobodna, naturalna. I jeżeli dzisiejszego

człowieka coś zraża do pobożności — to na pewno wszelka nienaturalność, wszelkie wydziwianie.

Na czym więc pobożność polega? Odpowiedź mamy w samym słowie „pobożność”. Pobożność — to znaczy „po Bożemu”. Człowiek pobożny wszystkie swoje sprawy pełni po Bożemu. A po Bożemu — to znaczy: po myśli Bożej, według woli Bożej. Słyszeliśmy: *kto wypełnia wolę Ojca mego, który jest w niebiesiech, ten wejdzie do królestwa niebieskiego.*

Jakaż jest ta wola Boże? Napisał św. Paweł, że wolą Bożą jest nasze uświęcenie (1 Tes 4, 3). Potwierdzenie tego znajdujemy w dzisiejszych słowach Apostoła: *Wydadźcie członki wasze na służbę sprawiedliwości dla uświęcenia.* Pierwszym aktem tej sprawiedliwości i pierwszym krokiem ku uświęceniu jest oczyścić się z grzechu, uwolnić się od grzechu, odwrócić się od grzechu. Mówią o tym wyraźnie dalsze słowa dzisiejszej Lekcji: *„uwolnieni od grzechu i stawszy się sługami Bożymi, macie swój pożytek w uświęceniu...”*

Jeśli staliśmy się sługami Bożymi — naszą rzeczą jest pełnić przykazania Boskie. Tam przede wszystkim zawarta jest wola naszego Stwórcy i Ojca. A więc człowiek pobożny — to człowiek, który pełni przykazania. I to nie tylko trzy pierwsze przykazania, które odnoszą się bezpośrednio do Boga, ale i siedem przykazań następnych, które odnoszą się do bliźnich. Człowiek pobożny, który szuka Boga — umie odnaleźć tego Boga w drugim człowieku. Bóg jest Miłością — a więc żyć po Bożemu to znaczy żyć w miłości, spełniać uczynki miłości. Święte i potrzebne są ofiary składane Bogu w świątyni. Ale nie mniej święte i potrzebne są ofiary, jakich wymaga nieraz miłość do bliźnich. O tych ofiarach pomyślmy, gdy będziemy się dziś modlić przy Ofiarowaniu: *tak niechaj będzie ofiara nasza przed Tobą, aby Ci się podobała...* Na innym miejscu daje Pan Jezus do zrozumienia, że nieraz bardziej się Bogu podobają te ofiary na rzecz miłości niżli ofiary w świątyni. Rzecz znamienita: w całej Ewangelii nie ma ani jednego ostrzeżenia przed nadmiernym zajmowaniem się ludźmi; natomiast właśnie dzisiaj słyszymy z ust Chrystusa ostrzeżenie przed nadmiernym zajmowaniem się Bogiem. Jeżeli przy wszystkich modlitwach zabraknie komuś czasu i serca dla bliźnich — będzie tak jak dzisiaj czytamy: jego modlitwa będzie mu tą owczą skórą, pod którą może się ukryć wilk drapieżny. Niechże nie będzie wśród nas pobożnych wilków, pobożnych intrygantów, pobożnych plotkarzy. Niech nasza pobożność będzie pobożnością ludzi uczciwych i dobrych, wrażliwych nie tylko na sprawy Boga ale i na sprawy bliźniego, które przecież także są sprawami Boga.

A ci, którzy nie kwapią się do modlitwy ani do kościoła, ani do Sakramentów — niechże się teraz nie cieszą, że modlitwa nie jest ważna. Pobożność — jak sama nazwa wskazuje — musi się opierać



na kontakcie z Bogiem. I tak, jak nie ma pobożności bez życia pobożnego — tak nie ma życia pobożnego bez modlitwy. Ofiary, które składamy dla bliźnich, winny czerpać natchnienie i moc z Ofiary najdokonałszej jaką składa tutaj na naszych oczach Syn Boży — według tego jak modlimy się dzisiaj nad darami ofiarnymi: *Boże, Tyś jedną doskonałą Ofiarą zastąpił różnorodność Starego Prawa; przyjmij ofiarę oddanych Ci sług i uświęć ją... a to, co każdy złożył na chwałę Twego Majestatu, niech wszystkim posłuży ku zbawieniu.*

I liczymy się ze słowami, kiedy mówimy o kimś „dewot, dewotka”. Któż to jest dewot, dewotka? Cóż to jest dewociarstwo? To jest właśnie ta pobożność jednostronna. Pobożność samych modlitw i praktyk religijnych. Pobożność cierpiąca na niedowład. Pobożność, która obejmuje Boga za nogi — i nie ma już wolnych rąk dla bliźniego. Owszem, wiele jest osób uprawiających tego rodzaju pobożność. Ale też wiele jest osób, które — żeby mogły wytrzymać ze swoim bliźnim, choćby ze swym mężem — muszą się mocno trzymać Boga. I marny byłby los niejednego męża, gdyby jego żona nie spędzała długich chwil przy swoich pacierzach, które go tak bardzo denerwują. I jeżeli ktoś spełni poza kościołem wszystkie swoje obowiązki — może się do woli oddawać modlitwie i nikt nie ma prawa powiedzieć mu, że jest dowotem czy dewotką.

A więc potrzebne jest wołanie do Boga: „Panie, Panie!” I w równym stopniu potrzebne jest życie według woli Ojca. To jest bowiem prawdziwa pobożność, która nie kończy się na modlitwie — ale ogarnia życie. Pobożność, gdzie z modlitwy w sposób naturalny wyrastają owoce czynów. Pobożność, która przekonuje świat i otwiera bramy niebios.

**Ks. Tadeusz Olszański CM, Kraków**

## **HOMILIA NA IX. NIEDZIELĘ PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO**

pt.

### **Co jest ku pokojowi**

Aż do łez wzrusza się Jezus, gdy mówi do zaślepionego miasta: *gdybyś poznało... co jest ku pokojowi twemu.* W tych słowach Jezus pochyła się nad jednym z najsilniejszych pragnień serca ludzkiego, nad pragnieniem pokoju. Lecz — jeśli wolno tak powiedzieć — nawet Bóg jest bezradny, gdy człowiek w swym pragnieniu nie chce skierować się do źródła, jakie Bóg mu wskazuje; płacz bezradnego Boga jest wstrząsający. Chodzi o jedną z podstawowych konieczno-

ści życia ludzkiego. Warto zwrócić uwagę na postawę choćby ostatnich papieży wobec zagadnienia pokoju. Benedykt XV umiera ze słowami: „Chcę życie swoje oddać Bogu za pokój świata”. Jego następca Pius XI obiera jako swą dewizę słowa: „Pokój Chrystusowy w Królestwie Chrystusowym”. Podobne a bardziej praktyczne jest hasło Piusa XII: „Pokój owocem sprawiedliwości”. Jan XXIII ogłasza niezapomnianą kartę pokoju „Pacem in terris”. Wreszcie niezliczone akcje i orędzia pokojowe Pawła VI są tak znane, że aż spowyzdniały. Z powyższych faktów wynika niedwuznacznie, że pokój jest największym dobrem, dla którego nie wolno szczędzić ofiar i wysiłków.

Już Jan XXIII, a za nim Paweł VI, wielokrotnie zaznaczali, że wszelki pokój musi się zrodzić w sercach poszczególnych ludzi, że pokój świata musi wypłynąć z serca każdego poszczególnego obywatela ziemi. Inaczej bezsilne będą słowa wszystkich działaczy i dyplomatów. (A słów tych wypowiedziano bez liku, skoro już przed siedmiu laty premier Chruszczow podał do wiadomości, że na kongresach pokojowych od czasu wojny wypowiedziano 18 milionów słów).

Teksty dzisiejszej Mszy św. jasno wskazują, w jaki sposób można i trzeba ten pokój w sercu ustalić.

Więc musi to być przede wszystkim pokój z samym sobą. Pouczył nas o tym przed chwilą św. Paweł: *Nie pożądamy złego... Ani też dopuszczajmy się rozpusty... Ani nie szemrajcie...* Człowiek niespokojny najczęściej obwinia o swój niepokój wszystkich naokoło: sąsiedzi winni, współpracownicy winni, warunki polityczne winny — że on nie ma spokoju. A zapomina zaglądnąć po prostu do swojego serca: tam jest często to „gniazdo os”, które go tną i spać mu nie dają — jego własne namiętności. Powiedzmy sobie szczerze: nasza próżność, nasz egoizm, nasze lenistwo, nasza zazdrość, nasza zmysłowość — kotłują się w nas jak w kraterze wulkanu i tylko czekają okazji, aby wybuchnąć.

Jasna rzecz: nie może być spokojny człowiek próżny, którego denerwuje, co drudzy o nim myślą.

Nie może być spokojny człowiek samolubny, którego denerwuje, że wciąż ktoś od niego czegoś żąda.

Nie może być spokojny człowiek leniwy, którego denerwuje, że nie może się uwolnić od swoich obowiązków.

Nie może być spokojny człowiek zazdrosny, którego denerwuje, że drudzy zdobyli samochód, telewizor lub paszport nad morze Czarne.

Nie może być spokojny człowiek zmysłowy, którego denerwuje, że pewne przyjemności są dla niego niedozwolone.

Próżność, egoizm, lenistwo, zazdrość, zmysłowość — to są ci nieprzyjaciele, o których mówi dziś Chrystus, że *otoczą cię wałem*,

*i oblegną cię, i ścisną cię zewsząd, i na ziemię powalą i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu... Niestety, na każdym kroku można się natknąć na tego rodzaju żywe rumowiska, na ludzi powalonych (nie tylko na ducha ale i ciałem powalonych), w których namiętności nie pozostawiły kamienia na kamieniu.*

Ale znamienne jest zakończenie dzisiejszej Ewangelii. O ile pierwsza jej część jest wyrazem bierności i przygnębienia, o tyle część druga jest dynamiczna, aktywna i krzepiąca: *I wszedłszy do świątyni, począł wyrzucać sprzedających w niej i kupujących, mówiąc im: Napisane jest, że dom mój jest domem modlitwy, a wyście go uczynili jaskinią zbójców.* Tłum namiętności często zamienia świątynię Ducha Świętego jaką jest dusza — w jaskinię zbójców. Wobec nich trzeba zająć postawę nieubłaganej walki. Ten obraz wyrzucania zbójców pozornie sprzeciwia się idei pokoju. Ale tylko pozornie. Pokój, który przynosi Chrystus — ma być owocem walki i przezwyciężeń.

Przypominamy sobie głośną powieść Grahama Greena pt. „Sedno sprawy”. Jej bohater wikła się w cudzołóstwach, kłamstwach nawet świętokradztwach. „Główną jego winą jest to, że szuka on zawsze rozwiązań łatwych, że każdy problem chce odsunąć na plan dalszy, aby bodaj chwilowo nie maćił mu wewnętrzznego spokoju, gdyż taki spokój jest jedyną rzeczą, której pragnie... Dąży do spokoju nie przez zwalczanie trudności, lecz przez ich omijanie. Spokój, którego pragnie i do którego dąży, nie jest zasłużonym owocem zwycięstwa lecz przejawem duchowego lenistwa. Nie jest to spokój Boży lecz tzw. „święty spokój”, jaki ten człowiek pragnie osiągnąć choćby za cenę kłamstwa i pogwałcenia moralnego prawa”. Nie o taki spokój chodził Chrystusowi, który w zdecydowany sposób przepędza handlarzy.

Pokój z samym sobą, pokój przezwycięzonych namiętności — może i powinien wypracować w sobie również człowiek niewierzący. Człowiek wierzący musi ponadto zatroszczyć się o pokój z Bogiem.

„Pokój bez Boga jest absurdem” — oświadczył stanowczo św. papież Pius X. Wcześniej jeszcze wyraził to przekonanie św. Augustyn w słynnym powiedzeniu „dla Siebie stworzyłeś nas Boże i niespokojne jest serce moje dopóki nie spocznie w Tobie”. W jaki sposób serce człowieka może spocząć w Bogu? Tylko przez harmonijną zgodę z Sercem Bożym, z myślą Bożą, z wolą Bożą. Jakoś zaraz po wojnie zamieszczono w prasie wiadomość o uruchomieniu pewnej elektrowni na Ziemiach Zachodnich. Z tą elektrownią było dużo kłopotu. Były wprawdzie dwie turbiny. Niestety, kiedy puszczano w ruch obydwie, zawsze dochodziło do zakłóceń. Kiedy uruchomiano tylko jedną, okazywała się za słaba. W ten sposób nigdy nie było światła. Była elektrownia, były turbiny — i było zawsze ciemno. I wtedy jeden z robotników doszedł do wniosku, że przyczyną uszko-

dzeń są nierówne obroty obydwu turbin. Przy pomocy jakichś zwyczajnych środków zwiększył obroty jednej turbiny czy też zmniejszył obroty drugiej turbiny — i nareszcie zabłysło światło. Otóż człowiek bardzo często cierpi i brodzi w ciemnościach — dlatego tylko, że nie ma umię dostosować obrotów swojego serca do Serca Bożego, że nie ma zgody, nie ma harmonii, nie ma wspólnego rytmu między jego sercem a Sercem Bożym, że podnosi bunt przeciwko prawom Bożym, przeciwko woli Bożej. Za chwilę przed Ofiarowaniem powtórzmy słowa Psalmisty: *Przykazanie Pańskie słuszne, radują serca*, rzymy słowa Psalmisty: *Przykazania Pańskie słuszne, radują serca*, Właśnie w zachowaniu przykazań i w cierpliwym poddaniu się woli Bożej znajduje człowiek wewnętrzny pokój, który można by też — bardziej po świecku — określić jako satysfakcję ze spełnionego obowiązku.

Przeciwnie: zaniedbanie obowiązku, przekroczenie prawa Bożego — rodzi niepokój i wyrzuty sumienia. Jeden tylko jest wówczas sposób odzyskania pokoju: sakrament przebaczenia Bożego, który słusznie nazywa się często Sakramentem Pokoju.

Ten pokój staje się naszym udziałem w jeszcze większym stopniu poprzez Sakrament Eucharystii. Na to również wskazuje nam dziś Kościół, gdy przypomina słowa Chrystusa: *Kto pożywa moje Ciało i pije moją Krew, we Mnie mieszka a Ja w nim* (Kom.). Kapłan nie bez znaczenia właśnie przed Komunią powołuje się na słowa Chrystusa *Pokój zostawiam wam, pokój mój wam daję* — gdyż tu właśnie łączy się człowiek najściślej z Dawcą i Źródłem pokoju. Niestety, często wychodzi człowiek ze Mszy św. równie niespokojny jak na nią przyszedł. Może nawet pewnego razu zapyta: co mi właściwie daje ta Msza? A dałaby na pewno więcej, dałaby wszystko dając pokój — gdyby człowiek w Komunii wprowadził do swego wnętrza Tego, Który jednym słowem uśmierza wzburzone odmetry.

Pokój z Bogiem można zachować nawet w odmetach najcięższych pokus. W dzisiejszej Lekcji Apostoł pouczył nas, że siłą zwycięską dla ich odparcia czy choćby przetrwania jest ufność: *Wierny jest Bóg, który nie dopuści kusić was ponad wasze siły, ale razem z pokusą* czy w modlitwie Psalmisty na początku dzisiejszej Mszy św.: *Oto mi staje się źródłem niezmaconego pokoju*. Echo takiego pokoju dźwięczy w modlitwie Psalmisty na początek dzisiejszej Mszy św.: *Oto mi Bóg dopomaga, Pan podtrzymuje me życie... Boże, zbaw mnie w imię swoje i mocą swoją broń mej sprawę*.

Natomiast pokój z Bogiem mogą zakłócić różne nieuzasadnione pretensje pod Jego adresem. Nieraz stają się one powodem długotrwałej niezgody, zaniedbania praktyk religijnych a nawet utraty wiary. Jest to wynik pewnej jakby komercyjnej postawy wobec Boga: ja Tobie, Boże wiernie służyłem, ja się modliłem — więc teraz na Ciebie kolej. Jeśli zaś Bóg odmawia spełnienia żądań —

wówczas Bóg jest niesprawiedliwy, Bóg jest okrutny, a w końcu — nie ma Boga. By ustrzec się tej fałszywej postawy i jej tragicznych konsekwencji modliliśmy się dzisiaj: *Panie... abyś mógł spełnić pragnienia błagających, daj im prosić o to, co się Tobie podoba* (Kol).

I wreszcie nieodzownym czynnikiem pokoju jest pokój z bliźnim. Jest on właściwie rezultatem wypracowania w sobie pokoju z Bogiem i z samym sobą. Nie ma pokoju z Bogiem bez zachowania jego przykazań. A pierwsze z przykazań — to miłość, nie tylko Boga, ale i bliźniego. Jeśli zaś człowiek przewycięży swój egoizm, swój gniew, swoją zazdrość — to na drodze tych przewyciężeń odnajdzie w drugim człowieku swego bliźniego. Odnajdzie go zwłaszcza w obliczu tej Najświętszej Ofiary w momencie wspólnej Uczty ofiarnej, gdzie łączy nas wspólny Chleb i wspólna Krew Chrystusowa, która — jedna i ta sama — popłynie w żyłach nas wszystkich. W ten sposób, łącząc się najściślej z Chrystusem, łączymy się też najściślej między sobą nawzajem. Dlatego modlimy się dziś po Komunii św.: *Panie, niech udział w Twoim Sakramencie oczyści nas i zjednoczy. Amen.*

**Ks. Tadeusz Olszański CM, Kraków**

## **HOMILIA NA XI. NIEDZIELĘ PO ZEŚLANIU DUCHA ŚWIĘTEGO**

pt.

Słowo Boże — słowo ludzkie

Żył w starożytnej Grecji mądry bajkopisarz Ezop, słynny ze swych trafnych przypowieści i aforyzmów. Pewnego razu postawił swemu otoczeniu zagadkę: co jest na świecie najlepszego a zarazem najgorszego? (Może ktoś z obecnych umiałby na to odpowiedzieć?) Kiedy nikt nie potrafił rozwiązać zagadki, wyjaśnił, że tą tajemniczą rzeczą jest język ludzki. Bo z jednej strony język jest konieczny dla porozumienia i współżycia z ludźmi — lecz z drugiej strony sprowadził i wciąż sprowadza na świat największe nieszczęścia.

Istotnie — słowa wypowiedziane językiem mogą się stać zarówno fundamentem życia jak i posiewem śmierci.

Jest słowo fundamentem życia. „Na początku było słowo”. U fundamentów wszystkich wielkich poczyną — Boskich czy ludzkich — jest słowo. „Rzekł Bóg: Niechaj się stanie światłość! I stała się światłość”. Słyszeliśmy przed chwilą: *...i rzekł do niego: Effetha! to znaczy: Otwórz się. I natychmiast otworzyły się uszy jego i rozwiązały się więzy języka jego...* Bóg nigdy nie wypowiada słów na próżno.

Jego słowo zawsze staje się ciałem. Jego słowo zawsze posiada twórczą i zbawczą moc. Jeśli czytaliśmy w dzisiejszej Antyfonie na Wejście, że *Bóg sam daje swojemu ludowi potęgę i siłę* — to sprawia On to przez swoje cudowne, wszechmocne słowo. Słowem zostaliśmy stworzeni, Słowem, które Ciałem się stało, zostaliśmy odkupieni, mocą słowa dokonuje się nasze uświęcenie. Na zbawczą potęgę słów Bożych wskazał nam dziś św. Paweł: *Przypominam wam Ewangelię, którą wam głosiłem i którąście przyjęli i w której trwacie. Przez nią też i zbawieni będziecie jeśli ją zachowacie taką jaką wam głosiłem...* „Jeśli ją zachowacie” — zaznacza Apostoł. Słowo Boże powołało nas do bytu bez naszego współdziałania, lecz uświęcić nas i zbawić może to Słowo tylko przy naszej współpracy. To Słowo Boże przemawia do nas nie tylko poprzez niedzielną Ewangelię czy kazanie; odzywa się ono również głosem naszego sumienia, głosem wewnętrznych natchnień, głosem rodziców i spowiedników, głosem literatury, głosem wszelkiej dobrej rady i dobrego przykładu, nawet głosem cierpień i doświadczeń. Czy moje uszy są otwarte na Słowo Boże i czy serce moje gotowe jest do współpracy z tym Słowem? Jeżeli nie — Bóg może przestać mówić. Może człowiek zobojętnieć na słowa Ewangelii tak, że stają mu się one tylko pustym dźwiękiem. Przez lekceważenie grzechów (co tam grzech! głupstwo grzech! dzisiaj nie ma grzechów! żeby tylko takie grzechy były!) — może człowiek stępić swoje sumienie, może je niejako zamurować — i w ten sposób zamknąć Bogu usta, Bóg zamilknie w jego sercu. Lecz „milczenie Boga jest wyrokiem zagłady... Biada człowiekowi, gdy Bóg milczy” (Goebel). Więc nie dziwny się temu błaganiu Psalmisty, jakie słyszeliśmy przed chwilą: *Do Ciebie, Panie wołam, Boże mój, nie milcz i nie odwracaj się ode mnie* (Grad.). A może i ja jestem jak ów ewangeliczny głuchy, któremu Chrystus musi *włożyć palce swoje w uszy jego*, aby je otworzyć na głos Boga?

Gdy Chrystus otworzył usta niememu, zaznacza Ewangelista, że *oświadczył dobre*. Każde słowo ludzkie wypowiedziane „dobrze” jest słowem samego Boga. Bóg wypożycza sobie wówczas ust człowieka, aby wypowiedzieć swoje słowo. I takie słowo również posiada moc twórczą i zdolne jest stać się fundamentem dzieł wielkich. Przed 40 laty arcybiskup Sapieha przybył na jałowy teren nieużytków w odległej, robotniczej dzielnicy Krakowa, rozejrzał się uważnie i oświadczył: tutaj stanie kościół. Podobne słowa wypowiedział w kilku innych zaniedbanych punktach miasta — i dziś krzewi się tam bujne życie duszpasterskie. Gdy pewnego razu dwoje młodych ludzi w parku powie sobie wzajemnie „kocham” — to jedno słowo staje się fundamentem dla ich dalszego życia, dla ich szczęścia, dla szczęścia ich dzieci i całych pokoleń. I każde słowo dobre, słowo pociechy, upomnienia, przestrogi, zachęty, dobrej rady — jest słowem Bożym. Dlatego słowo takie nigdy nie będzie próżne. Bóg bło-



goślawi każdemu z tych słów i Bóg zbierze ich plon. Lecz — jak zaznaczył Chrystus na innym miejscu — słowo Boże przynosi plon nie inaczej ale w cierpliwości. Jeśli Chrystus przyrównał słowo do ziarna, to ziarno — rzucone w ziemię czy w serce — musi przetrwać swój naturalny kryzys, musi obumrzeć, musi zgnić — aż doczeka się czasu wiosny. A więc wszystko co powiesz do upartego dziecka, do męża — na pewno odniesie jakiś d' bry skutek, chociaż nie od razu. Chodzi tylko o to, aby człowiek do słowa *mówił dobrze* to znaczy, ożywiony szlachetną intencją, w zjednoczeniu z Bogiem, z całą świadomością i poczuciem odpowiedzialności.

Otwierając usta niemego *Chrystus, wejrzawszy w niebo, westchnął*. Nie wiemy, co właściwie miało oznaczać to westchnienie. Ale nasuwa się też przypuszczenie, iż Chrystus westchnął, gdyż wiedział, że to otwarcie ust nie posłuży wyłącznie ku dobremu. Słowo człowieka nie zawsze staje się fundamentem dobra. Jeśli ono nie jest wypowiedziane „dobrze” — posiada moc złowrogą. Słowem został świat ożywiony i zapłodniony, ale słowem również szaleńcy podpálali świat. Słowem głosili Aniołowie pokój ludziom dobrej woli — ale też słowem bywa ten pokój trutowany a serca ludzkie stają się rozdzielone przeciwko sobie. Jedno słowo zdolne jest przyciągnąć czyjeś serce na całe życie — ale też jedno słowo zdolne jest odepchnąć czyjeś serce na całe życie. Spytajcie niejednego kolejnego człowieka, gdzie jest początek jego dramatu — może dowiecie się, że to nieogłędne słowo ojca lub matki podcięło jego idealizm. Zapytajcie tych co nie wierzą lub tych co niby wierzą a nie praktykują — co jest większym dramatem — gdzie jest początek ich dramatu;; dowiecie się może, że sprawiło to również czyjeś nieogłędne słowo. Słowo żony i matki rozjaśnia atmosferę rodzinną, ale też słowa sprawiają, że wspólne mieszkania stają się wspólnym piekłem. Krótko mówiąc są słowa, które tworzą życie — i są słowa, które niszczą. Do tych słów, które niszczą należą między innymi obmowa, plotka, oszczerstwo, przekleństwo. Takie słowa niszczą miłość, niszczą życie — i mógł Chrystus nad nimi westchnąć.

Jeśli jednak Chrystus zdecydował się uzdrowić niemego — widocznie uznał, że lepiej jest mówić niż milczeć. Jedno słowo stworzyło świat i nadal jedno słowo zdolne jest stwarzać rzeczy wielkie. Nie odzierajmy naszych słów z wielkości. Widzieliśmy już, że Bóg nie wypowiada ani jednego słowa na próżno. Jeśli nasze słowa często bywają próżne, to dlatego, że brak nam poczucia odpowiedzialności za słowo, że nie doceniamy wartości słowa. Nie doceniamy tej wartości zarówno wtenczas, kiedy mówimy za dużo jak i wtenczas, kiedy mówimy za mało. „Mowa jest łaską i nie ma się prawa milczeć z powodu pychy, podłości, niedbalstwa lub lęku przed wysiłkiem. Inni mają prawo do moich słów; w tych słowach mam im przekazywać posłannictwo od Boga” (M. Quoist). Słusznie ktoś zau-

waża, że „milczenie jest bardzo krótko obojętne. Szybko przeradza się w obcość, wrogość — do nienawiści włącznie” (Ks. M. M.). Zamykasz się nieraz przed drugim człowiekiem w zawziętym odpychającym milczeniu na miesiące, na lata całe — aż serce stwardnieje niby bryła kamienna iż nawet łaska Boża tego serca nie otworzy. A wystarczyło by czasem jedno słowo życzliwe, aby się serce dla serca otwarło i aby świat rozjaśnił się w nas i wokoło nas.

Patrzac przy tej Ofierze na Słowo, które w momencie Przeistoczenia Ciałem się stanie, aby zamieszkać między nami i w nas — prosimy o moc i umiejętność dla wypowiedania takich słów, abyśmy mówili „dobrze”. Wołajmy słowami dzisiejszej modlitwy na Ofiarowanie: *Sławić Cię będę, Panie... do Ciebie wołałem, a Tyś mnie uzdrowił. Amen.*

Kraków

KS. TADEUSZ OLSZAŃSKI CM

THEOLOGISCHER HANDKOMMENTAR ZUM NEUEN TESTAMENT pod redakcją prof. dr E. Faschera, Berlin 1964..., Evangelische Verlangsanstalt.

Już przed drugą wojną światową w Wydawnictwie W. Scholla w Lipsku poczęto wydawać podręczny Komentarz Teologiczny do Nowego Testamentu (*Der Theologische Handkommentar zum Neuen Testament*) i do roku 1939 ukazało się siedem tomów. Do zespołu redakcyjnego należeli tacy bibliści protestancyjści jak: Hagedorn, Kittel, Buechsel, Hauck oraz inicjator tego dzieła Propst Appel-Kieve. Obecnie postanowiono wejść w prawa wydawnicze wymienionego Komentarza i dalej go kontynuować.

Przy opracowaniu tego Komentarza zdecydowano, by zachować to wszystko, co w dotychczasowych wydaniach było dobre i słuszne, a przerobić i dostosować do dzisiejszych wymogów to, co straciło już swoją aktualność. W związku z tym te tomy, które wydano przed wojną, zostały przeredagowane — najczęściej już przez innych autorów — a tomy, które jeszcze się nie ukazały, poczęli opracowywać młodszy autorowie. Cały Komentarz ma się ukazać w 18 tomach. Dotąd wyszło drukiem sześć tomów. Pod adresem autorów wysunięto następujące wytyczne:

1. Usunąć dołączony przed wojną do Komentarza tekst grecki wraz z parafrazą, a zastąpić go tylko wiernym i jasnym przekładem z języka oryginalnego na podstawie krytycznego wydania NT, opracowanego przez E. Nestle'go.

2. Jakkolwiek każdy autor w zasadzie może swobodnie przedstawiać własne poglądy nie kierując się przekonaniem poszczególnych ugrupowań wyznaniowych, to jednak winien on dbać o wierność tradycji ewangelickiej i o prawdę zawartą w Księgach Nowego Testamentu.

3. Postawiono życzenie, by przy opracowywaniu Ewangelii zastosowano metodę form historycznych (*Formgeschichte*), przy Dziejach Apostolskich krytykę stylu i języka, a w odniesieniu do całości analizę słów i wyrażań. Nie należy przy tym lekceważyć opinii Ojców Kościoła. Jako wzór ma służyć także Komentarz K. Barth'a do Listu do Rzymian i R. Bultmanna do Ewangelii Jana.

4. Komentarz ma mieć przede wszystkim charakter praktyczny, by służył jako lektura podręczna dla duszpasterzy, którzy zajęci pracą duszpasterską nie mają zazwyczaj czasu na to, by z obszernych komentarzy wylądować stosownie dla siebie opinie egzegetyczne i teologiczne.

Rozkład materiału w poszczególnych tomach jest następujący: W pierwszej części czyli we wstępie autorowie informują czytelnika o adresacie Księgi, jej autorze, miejscu i czasie napisania, autentyczności i głównych ideach teologicznych. Zasadniczy nacisk położono na sposób powstania Księgi i chociaż nie pominięto omówienia kryteriów zewnętrznych to jednak na czoło wysuwa się analiza tekstu i jego konfrontacja z tekstami paralelnymi oraz liczne styki z literaturą pozabiblijną. W drugiej części występują bardzo obszerne wyjaśnienia, przeplatane krótkimi i zwięzłymi ekskursami, w których autorowie starają się wyjaśnić naj-

ważniejsze kwestie egzegetyczne i teologiczne. W bibliografii, podanej po pierwszej części, zostały uwzględnione głównie te pozycje, które faktycznie zostały wykorzystane w toku pracy, przy czym nie brak wzmianek i o autorach katolickich. Owszem traktuje się ich na równi z uczonymi niekatolickimi. Ze względu na przyjętą w egzegezie metodę form historycznych (*Formgeschichte*) pomimo sumiennie zebranego materiału źródłowego i bibliograficznego zagadnienie historyczności dokumentów biblijnych zostało mocno podważone na korzyść świadomości twórczej gmin starochrześcijańskich. I stąd wiele twierdzeń teologicznych i chrystopologicznych nie uznano za autentyczne, tj. za pochodzące od samego Chrystusa Pana i przekazane na piśmie przez naocznych i wiarogodnych świadków i to pod natchnieniem Ducha Świętego, ale potraktowano je jako twory poszczególnych gmin starochrześcijańskich. Tu też leży zasadnicza różnica między egzegezą katolicką a zapatrywaniami autorów tego Komentarza.

Dotychczas ukazały się następujące tomy: Ewangelie synoptyczne:

Tom I: WALTER GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthaeus*, Berlin, 1968, XX, s. 580;

Tom II: WALTER GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*<sup>4</sup>, Berlin 1967, XIV, s. 347.

(Wydanie pierwsze opracował i wydał w roku 1928 Fr. Hauck, drugie — W. Grundmann (1959), obecnie zaś zostało poprawione i rozszerzone z uwzględnieniem najnowszej literatury).

Tom III: WALTER GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*<sup>4</sup>, Berlin 1966, XVI, s. 458.

(Wydanie pierwsze opracował i wydał w roku 1934 Fr. Hauck, a drugie i następne — W. Grundmann).

We wstępie do Komentarza do Ewangelii Mateusza autor podaje, że przy opracowaniu ewangelii synoptycznych wykorzystał nie tylko najnowsze pozycje bibliograficzne, ale przede wszystkim źródła qumrańskie oraz nie dawno odkrytą apokryficzną Ewangelię Tomasza Apostoła. W pracy tej chodziło mu o to, aby w sposób możliwie jak najbardziej wnikliwy ująć treść posłannictwa Chrystusa i jego pojawienia się w historii. Studia nad ewangeliami synoptycznymi znajdują się jeszcze w pełnym toku, toteż mógł on się pokusić jedynie o przedstawienie ogólnego bilansu dotychczasowych badań.

W poglądach swoich na czas i sposób powstania ewangelii synoptycznych Grundmann podziela utarte poglądy egzegetów protestanckich, że mianowicie pierwszą chronologicznie była Ewangelia Marka, na której częściowo oparli się Mateusz i Łukasz oraz przyjmuje zasady form historycznych (*Formgeschichte*), że mianowicie ewangeliści oparli się na ustnej tradycji, którą podjęły i wykształciły poszczególne gminy starochrześcijańskie, tak że rola ich ograniczała się właściwie tylko do zebrania materiału i następnie do ich zredagowania.

Praca Marka przy pisaniu ewangelii polegała na tym, że cały zdobyty materiał o życiu i działalności Chrystusa, pochodzący z pierwotnych gmin chrześcijańskich, głównie rzymskiej, zredagował pod aspektem teologicznym i chrystopologicznym, który zresztą także wypracowały gminy. Dzieła tego miał dokonać rzekomo w latach 62—69. Materiał ten miał się składać z krótkich jednostek literackich, których Grundmann naliczył aż dwanaście oraz z dłuższych opowiadań zwanych nowelami. Dodaje on także, że przypuszczalnie pierwsi misjonarze Radosnej Nowiny — Apostołowie i ich uczniowie — posługiwali się czymś w rodzaju katechizmów pisanych, w których występowały opisy najważniejszych czy-

nów i wystąpień Chrystusa. Te to właśnie katechizmy miały stanowić pomost między pierwotną ewangelią ustną a Ewangelią Marka.

Mateusz oparł się na Ewangelii Marka, tak że w wielkim stopniu wchłonał ją w swoje dzieło, ale równocześnie wykorzystał także ustną tradycję, ale przypuszczalnie inną od tej, którą posługiwał się Marek. Grundmann sądzi, że Mateusz czerpał z Ewangelii Marka nie przez „odpisanie”, ale z pamięci, jako że podobno często ją czytywał i wiele fragmentów znał na pamięć. Ewangelia Mateusza powstała znacznie później niż Markowa, mianowicie w latach 85—90, tj. w czasie, kiedy chrześcijaństwo zdołało się już rozwinąć pod względem teologicznym i chrystologicznym i kiedy groziły mu liczne niebezpieczeństwa od wewnątrz i to ze strony samych judeo-chrześcijan. Dlatego ta argumentacja jego w nauczaniu o posłannictwie Chrystusa otrzymała wybitne piętno starotestamentalne. Nie bez wpływu była tu rzekomo także sekta ebionicka. Ewangelię napisał jeden autor, niewątpliwie wykorzystując materiał któregoś z gmin, znajdującej się przypuszczalnie pod wpływami judeo-chrześcijan i włożył w nią nie mały wkład osobistej twórczości autorskiej i własnych poglądów. Nie był to jednak Mateusz-Apostoł, ale przedstawiciel jakiejś gminy, której założycielem mógł być Apostoł. Ponieważ w Ewangelii da się stwierdzić piętno Piotrowe, wobec tego nie jest wykluczone, że powstała ona na terenie gminy antiocheńskiej i to nie w języku aramejskim ale greckim (= I, s. 38—48).

W Ewangelii Łukasza widzi Grundmann trzy główne źródła. Z pierwszego korzystał również Marek i w wielkiej mierze Mateusz. W pierwszym można dostrzec rzekomo aż cztery partie: Łk 4, 31—6, 11 = Mk 1, 21—3, 6; Łk 8, 4—50 = Mk 4, 1—25; 4, 35—6, 46; 8, 27—9, 40; Łk 18, 15—43 = Mk 10, 13—34. 46—52; Łk 19, 29—31, 38 = Mk 11, 1—13, 37. Drugie źródło obejmuje wielką grupę przekazu ustnego, będącego również wspólnym dobrem Mateusza, a które nazwano źródłem Logiów Q. Należą tu np. wypowiedzi Jana Chrzciciela, Kazanie na Górze, opowiadanie o setniku z Kafarnaum, wysłanie 72 uczniów itd. — Trzecie źródło jest wyłącznie własnością Łukasza (historia dzieciństwa, wystąpienie Jana Chrzciciela i Jezusa, Kuszenie itd.). Autor nie wyklucza i innych źródeł. Grundmann przyjmuje, że autorem trzeciej Ewangelii był św. Łukasz, uczeń św. Pawła, który długo po śmierci Apostołów, tj. w latach 85—90, napisał ją dla świata hellenistycznego i stąd uwydatnił właściwy dla niego obraz Chrystusa, jego Królestwa i obowiązującej w nim etyki. Pisał z myślą o następnych pokoleniach, by posiadali wierny obraz życia i czynów Jezusa Chrystusa.

Jak już wyżej podawaliśmy, w związku z przyjętą przez autora teorią o formach historycznych (*Formgeschichte*) wiele wyrażonych przez ewangelię synoptyczne opinie teologiczne a szczególnie chrystologiczne nie ma według niego charakteru ściśle historycznego, gdyż przeszły one do skarbca Kościoła jako wytwory poszczególnych gmin, a nie jako wierny przekaz nauczania Chrystusowego. Oto kilka przykładów:

*Christus-Kyrios*: Wiadomo, że tytuł ten nadawany Chrystusowi przez ewangelistów odnosi się w świetle teologii katolickiej do bóstwa Chrystusa. Grundmann wychodzi z założenia, że tytuł ten jest własnością kultu starochrześcijańskiego, którego ośrodkiem był Jezus-Kyrios i ta droga zaczęto uważać Chrystusa za Boga w ścisłym tego słowa znaczeniu (por. I, s. 248; II, s. 227. 255; III, s. 63. 83. 160. 208 itd.).

*Syn Boży*: Tak często powtarzający się w ewangeliach synoptycznych tytuł Chrystusa wyraża Jego Boską naturę i zarazem Jego stosunek do Boga-Ojca. W komentarzu swoim do Mateusza Grundmann podkreśla, że tytuł ten jest tam bardzo często wyrażany i że faktycznie oznacza ontologiczne synostwo Boże Chrystusa w odniesieniu do Boga-

-Ojca, jednakże — dodaje — tytuł ten rozwijał się w świecie hellenistycznym i gminy starochrześcijańskie rozwinęły go do niezwykłego stopnia (por. I: s. 236nn. 316n. 403n itd.). W Komentarzu zaś do Marka dodaje, że korzeni tej tytułacji należy szukać również w Egipcie, Babilonii i Syrii; w klimacie izraelskim nadawano go ludziom wybitnym w znaczeniu moralnym, w stoickiej filozofii każdemu człowiekowi przypisywano godność „syna bożego”, a członkowie gminy qumrańskiej spodziewali się, że obiecany mesjański najwyższy kapłan zostanie uznany za Syna Bożego. Autor podkreśla następnie, że Ewangelia Marka w sposób szczególny upodobała sobie ten tytuł w odniesieniu do Chrystusa i to do tego stopnia, że „Synem Bożym został On nazwany nie dlatego, że jest Mesjaszem, ale dlatego jest Mesjaszem, że jest Synem Bożym” (II, s. 11). Piszę nawet, że tytuł ten tak dalece różni się od „synów bożych” w świecie helleistycznym, a nawet od zapotrzebowań gmin, że jego źródła należy szukać w samym Jezusie (= I, s. 34). Wynika stąd, że autor posunął się tu bardzo daleko, ale i to twierdzenie zaciąga się mgłą, gdy się weźmie pod uwagę przyjętą zasadę, że Marek czerpał treść swojej Ewangelii z tradycji, która przecież również tworzyła i rozwijała się.

*Mateuszowa tradycja Piotrowa.* — Grundmann przyznaje, że zarówno w Ewangelii Mateusza (14, 28—33; 16, 13—20) jak i w Ewangelii Jana (21, 15—17), Marka (1, 16—20; 3, 16; 14, 26—31. 54. 66—72) i Łukasza (5, 1—11; 6, 14; 32, 31—34. 54—62) Piotr w gronie apostołów zajmuje miejsce wyjątkowe. Owszem Chrystus daje mu władzę nad Kościołem i czyni go „skałą”, na której buduje swój Kościół. Pospiesza jednak dodać, że stanowisko to nie było pozbawione sporów i nieporozumień w Kościele apostołskim (I, s. 392—396), choćby wspomnieć stosunek św. Jakuba do św. Piotra (Dz 21, 17—26) i św. Pawła (Gal 2, 11—14). Dodaje również, że początkowo w Jerozolimie miejsce honorowe w tamtejszym kościele zajmował Piotr, a po jego przeniesieniu się do Antiochii, a następnie do Rzymu, miejsce to zajął św. Jakub. Grundmann wyciąga stąd wniosek, że w takim razie Jakub zajął miejsce pierwsze w kościele i że pozycja Piotra nie była znów tak silna, jakby się zdawało. Autor mimo to skłonny jest przyjąć autorytet Piotra w Kościele, jednak wyłącznie w sensie duchowym, tak jak np. Abraham był oicem dla całego Izraela. Gdy zaś chodzi o przekazywanie tej władzy Piotrowej na innych, a zwłaszcza konkretnie na biskupa rzymskiego, to sprawa — jego zdaniem — nie jest kwestią egzegetyczną, ale czysto międzykonfesyjną. Tym bardziej, że posługując się argumentami historycznymi, historyczny rzekomo ślad uświadomienia sobie przez papieża swojej władzy i godności sięga dopiero trzeciego wieku (papież Kalikst. 217—222), a jej wykonywanie nastąpiło w wieku V. Koncepcja ta jest dzisiaj dość powszechna wśród teologów protestanckich (por. O. Cullmann, *Petrus, Juenger, Apostel, Märtyrer*, 1952).

Tom IV: HANS WILHELM SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer*, (Theol. Komm. z. NT) Berlin 1966, VII, str. 278.

Wśród dotychczas wydanych pozycji niniejszego Teologicznego Komentarza do NT List do Rzymian ukazuje się po raz pierwszy. List ten, który dla „Credo” reformatorskiego Lutra stanowił centralne znaczenie, nazywa autor niniejszego Komentarza „ponadczasowym, podstawowym manifestem” Kościoła. *Dla teologii paulińskiej* — powiada jeden z recenzentów ewangelickich — *podstawę stanowi doświadczenie Ducha Świętego. W tej nauce Ducha mięci się teologia, chrustologia i soteriologia. We wierze znajduje Apostoł subiektywny kształt objawieniowy rzeczywistości pneumatycznej i w sposób pneumatyczno-eschatologiczny określoną*



egzystencję w Chrystusie. Historyczno-ziemski Chrystus pierwotnej gminy staje się Chrystusem ponadhistoryczno-pneumatycznym, Mesjasz Żydów staje się uniwersalnym Panem. Ze słów tych jasno widać, jak dnoisłże znaczenie przedstawia List do Rzymian dla teologii protestanckiej. Bo też w tym Liście występują kluczowe problemy chrystologiczne i soteriologiczne, jak np. nauka o bóstwie Chrystusa, zagadnienie wiary, usprawiedliwienia, przeznaczenia, łaski itd., począwszy od wystąpienia Lutra stały się „kamieniem niezgody” pomiędzy egzegezą protestancką a katolicką.

Autor główną uwagę poświęcił wspomnianym zagadnieniom chrystologiczno-soteriologicznym, tak że wstępne zagadnienia ograniczył do najbardziej koniecznych (str. 1—11: gmina rzymska, okazja i cel napisania Listu, jego charakter, autentyczność przekaz tekstowy i główne rysy teologiczne). Trzeba przyznać, że Komentarz niniejszy odznacza się jasnością i zwięzłością, nie jest przeładowany balastem różnych opinii, a przy tym autor zajmuje stanowisko umiarkowane. Zwróćmy uwagę na niektóre rozwiązania:

*Chrystus-Kyrios*: Autor występuje przeciwko tezie W. Bousset'a (*Kyrios Christus*<sup>3</sup>, 1926), według której już w pogańsko-chrześcijańskiej gminie antiocheńskiej czczono Chrystusa jako Boga kultu (por. W. Grunmann, *Kom. Mat.*, s. 236—242) i zgodnie z nomenklaturą religii syryjskiej poczęto go nazywać *Kyrios*. Stąd to rzekomo św. Paweł przeszczepił kult Jezusa jako Boga i Jego Imię *Kyrios* na całe chrześcijaństwo. Nasz autor trzyma się opinii E. Hirscha (*Zur paulinischen Christologie*, ZSTh, 605nn), według której imię Jezusa *Kyrios* wywodzi się z pierwotnej gminy jerozolimskiej. W związku z przeżyciami wielkanočnymi poczęto go tam nazywać po aramejsku *Mari*, *Maran* = *Pan*, przez co rozumiano Jezusa z Nazaretu wyniesionego do godności Boga, Pana niebios, który w dniu sądu objawi swoje panowanie nad całym stworzeniem. Na skutek przetłumaczenia aramejskiego wyrazu *mari* przez greckie *Kyrios*, wyraz ten w klimacie hellenistycznym otrzymał nowe, rozszerzone znaczenie. Nie bez wpływu była tu LXX, gdzie hebrajski wyraz *Jahwe* tłumaczono przeważnie przez *Kyrios* i stąd to na terenie gmin hellenistycznych poczęto najpierw zwać Chrystusa jako Boga (por. Exk. I, str. 22n).

*Sprawiedliwość Boga* (por. Rz 1, 17; 5; 5; 3, 21. 22. 15. 26; 10, 3; 2 Kor 5, 21; Fil 3, 9). — Wyrażenie greckie (*dikaiošyne Theu*) tłumaczył często Luter przez: „Sprawiedliwość która ma znaczenie przed Bogiem” (= „Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt”). Tłumaczenie to jest jednak niedostateczne, gdyż — jak pisze P. Althaus (*Das Bild Gottes bei Paulus*, ThBl 20, 1941) — Bóg przecież udziela człowiekowi swojej własnej sprawiedliwości. Właściwe mogą tu być dwa następujące tłumaczenia: 1. Sprawiedliwość właściwa samemu Bogu i 2. Sprawiedliwość, której Bóg udziela. I tak rodzi się pytanie: Czy przy pojęciu „Sprawiedliwość Boga” chodzi o właściwość, atrybut (jak np. Rz 3, 5) czy o dar Boga? H. Lietzmann twierdzi, że zdanie to chce oddać jedno i drugie pojęcie. Jest to widoczne zwłaszcza w Rz 3, 26, gdzie Bóg ukazany jest jako ten, który posiada sprawiedliwość i zarazem udziela sprawiedliwości. To rozwiązanie przyjmuje nasz komentator. Dodaje on, że już w ST (por. Iz 51, 3 i 54, 17) występują te obydwa elementy, wobec czego myśl tę trzeba tak wyjaśnić: Sprawiedliwość, której Bóg udziela, jest tą sprawiedliwością, która Sam posiada. A więc Bóg daje człowiekowi udział w swojej własnej Istocie, udział w swoim Bóstwie, a więc daje to, co św. Paweł nazywa „darem Ducha” (*Geistesgabe*). Pojęcie sprawiedliwości — pisze dalej Schmidt — jest znacznie bogatsze w Starym i Nowym Testamencie, aniżeli we współczesnym nam ujęciu. W sprawiedliwości biblijnej mieści się suma właściwości i darów Bożych, a więc

ujęcie to rozsadza swoją pełnością jurydyczne pojęcie sprawiedliwości. Autor tłumaczy dalej, że otrzymać od Boga sprawiedliwość, tzn. posiadać dziecięstwo Boże i świętość życia (Rz 8, 29—30), a to jest zgodnie z nauką św. Pawła odwiecznym przeznaczeniem człowieka. Będziemy podobni Bogu, który z Istoty swojej jest sprawiedliwością, a otrzymujemy ją w Jezusie Chrystusie, gdyż On jest objawieniem sprawiedliwości Bożej. Tak pojęta sprawiedliwość Boża jest przedmiotem teologii (właściwość Boga), chrystologii (Chrystus jest sprawiedliwością Boga) i soteriologii (w Chrystusie otrzymujemy udział w sprawiedliwości Bożej). Człowiek sam nie może sobie udzielić tej sprawiedliwości, nie otrzyma jej przy pomocy własnych uczynków, ale tylko przez wiarę (por. str. 29n).

*Wiara i usprawiedliwienie:* Wiara została ściśle związana przez św. Pawła z usprawiedliwieniem nie tylko jako środek przekazywania zbawienia. To szkolne ograniczenie istoty wiary — twierdzi autor — nie odpowiada pełni Pawłowego zrozumienia wiary. Gdyby dla Pawła wiara była tylko środkiem przekazywania zbawienia, a nie samym zbawieniem, to nie oparłby całej religii na wierze. Tymczasem może on mówić o wierze tak jak o Chrystusie lub o sprawiedliwości Bożej (por. Gal 3, 23. 25). Wiara jest rzeczywistością, która pojawiła się razem z Chrystusem. Jest ona życiem Chrystusa do tego stopnia, że nasza wiara w Jezusa opiera się na wierze Jezusa. Paweł mianowicie tak dalece podkreślił człowieczeństwo Chrystusa, że bezwątpienia stosunek do Boga ziemskiego Jezusa ujmuje on na ten sam sposób, co nasz stosunek do Boga. Pomocą przy takim ujęciu wiary staje się wyrażenie św. Pawła: „wiara Jezusa” (*pistis Jesu*: por. Rz 3, 22; Gal 3, 22), które autor tłumaczy nie przez: „wiarę w Jezusa” ale przez: „wiarę Jezusa”, jakoby ona była jego właściwością i cnotą. Wiara Jezusa stała się dla Niego usprawiedliwieniem. I z tej wiary my czerpiemy usprawiedliwienie. Autor jednak bardzo mało poświęcił miejsca pojęciu samej wiary. Podał tylko, że jest ona zaufaniem położonym w Boga, „ludzkiem uchwyceniem Boga” (als ein menschliches Graifen nach Gott). Szczególnie da się zauważyć, jak dalece autor różni się od katolickiego ujęcia tego problemu, a zwłaszcza od pojęcia wiary, która mobilizuje czynnie całego człowieka do wypełnienia tego, co nakazuje Chrystus (por. str. 71n).

*Synostwo (hiothezia):* Wyrażenie to w języku greckim jest przede wszystkim — zdaniem autora — terminem technicznym na określenie adopcji. Odpowiada mu w ST wybranieństwo, które uważano za czysty akt łaski. Św. Paweł — ciągnął dalej autor — mówi również o takim zewnętrznym, prawnym akcie, na mocy którego człowiek dostępuje usprawiedliwienia i łaski. Stajemy się zatem dziećmi Bożymi nie przez jakieś nowe narodzenie z Boga nie na mocy udzielenia Ducha Świętego, ale tylko przez czysto prawne orzeczenie. Duch Boży przychodzi dopiero po tym akcie, aby utwierdzić nas w przekonaniu o zaistnieniu tej adopcji. Nie zgadza się nasz autor z twierdzeniem Th. Zahna i innych teologów protestanckich, że Paweł myśli tu o dziecięctwie Bożym opartym na nowym narodzeniu i nowym stworzeniu. Jako dowód przeciwko temu twierdzeniu wysuwa on cytat Gal 4, 6: *A na dowód tego, że jesteście synami. Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego...* (por. str. 143n).

Tom IX: ALBRECHT OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater*<sup>3</sup>, Berlin 1964, XVI, str. 176, (Theol. Komm. z. NT).

W krótkim stosunkowo wstępie (1—13) i posłowiu (166—173) autor porusza najważniejsze kwestie związane z adresem Listu, jego autentycznością, miejscem i czasem napisania itd. i dochodzi do następujących wniosków:

— Czytelnikami i adresatami Listu byli przypuszczalnie mieszkańcy właściwej, tj. północnej Galacji, a więc byli oni Keltami, którzy przybyli tu z zachodniej Europy.

— List do Galatów jest autentyczny. Autor polemizuje z dawniejszymi autorami, którzy w sposób nieodpowiedni podchodzili do tego zagadnienia. Ma na myśli głównie egzegezę radykalną. Dodaje, że zwalczanie autentyczności tego Listu nie wynikało z chęci troskliwych poszukiwań, ale znajdowało się na służbie zaprzeczania Historyczności Chrystusa. Ten sceptycyzm został dzisiaj przełamany, a Jezus Ewangelii nie jest produktem fantazji zapłodnionej tendencjami religijnymi.

— List do Galatów został nam przekazany w stanie mało skażonym.

— Napisał go św. Paweł w roku 56 w czasie swego dłuższego pobytu w Efezie (54—57).

— Falszywymi nauczycielami, z którymi walczy Paweł w Liście, byli najprawdopodobniej faryzeizmem przesiąknięci judeo-chrześcijanie z Jeruzolimy.

— W żadnym ze swoich listów św. Paweł nie zajął tak radykalnego stanowiska wobec prawa starozakonnego. Podczas gdy w Liście do Rzymian wyrażenie „nomos” zostało przedstawione wieloznaczeniowo, to w Liście do Galatów przeciwstawia je stanowczo Ewangelii i tylko z daleka istnieje możliwość jakiegoś pozytywnego ustosunkowania się Chrystusa do Zakonu (6, 2). Jeżeli w Liście do Rzymian Zakon przedstawiał przynajmniej jakieś czasowe znaczenie (pir. np. Rz 7, 7nn; 8, 2nn; 13, 8n), to w Liście do Galatów występuje obraz zakutego człowieka w niewolę (np. 3, 19nn). — Stanowisko to tłumaczy autor przyczynami sytuacyjnymi i psychologicznymi, bowiem w Liście do Galatów odpowiada Zakonowi jego zraniony do głębi przez jego zwolenników, podczas gdy w Liście do Rzymian stojąc u szczytu rozwoju swej myśli teologicznej pisze spokojnie i bez afektów.

— Autor wydobywa elementy mistyczne z Listu do Galatów, które oparł na fakcie śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Decydującą rolę w życiu człowieka odgrywa Chrzest św., którego siła tkwi w śmierci Chrystusa. Zakon zabił Chrystusa, a przez to usunął go ze sfery swoich wpływów, a razem z nim i wierzących w Niego, którzy razem z Nim zostali ukrzyżowani. Dzięki zaś zmartwychwstaniu Chrystusa zostali przeniesieni razem z Chrystusem do górnego, przyszłego świata Bózego, w którym panuje wolność (Gal 1, 12—2, 2).

— Stary Testament był dla św. Pawła „pismem” (Gal 3, 8. 22; 4, 30) świętym (Rz 1, 2) boskim i normatywnym. Czytał go i tłumaczył nie tylko w sensie wyrazowym, ale znacznie częściej alegorycznie, zwłaszcza te partie, które miały znaczenie wyłącznie czasowe. Metoda alegoryczna była znana w starożytności nie tylko w judaizmie (Arystobul (ok. 170—150), Pseudo-Arysteasz (ok. 125) i Filon (\* ok. 40), ale i wśród greckich pisarzy, którzy przy pomocy tej metody chcieli jakoś pogodzić teozofię i kosmologię z mitologią homerycką. Metodzie alegorycznej hołdowali także rabini palestyńscy, skoro Pieśń nad pieśniami uznano powszechnie za kanoniczną. Św. Paweł jest niezwykle znaną tą metodą tłumaczenia, co widać np. w 1 Kor 5, 6nn; 9, 8nn; 10, 1nn; 2 Kor 3, 12nn. O ile np. Filon z Pisma św. wydobycwał przy pomocy metody alegorycznej myśli platońskie, stoickie i mistyczne, to św. Paweł szukał w Nim przede wszystkim prawd chrześcijańsko-zbawczych. Z pewnością wnikał on w ST głębiej aniżeli Filon i współcześni mu rabini. Miał przecież w ręku niezwykley reflektor — Objawienie Nowego Testamentu — przy pomocy którego mógł oświecić każdy zakamarek myśli starotestamentalnej. Dlatego podchodził on do Ksiąg ST w sposób teologiczny i przez to stał się wzorem dla dzisiejszej teologii!

Tom XIII: GOTTFRIED HOLTZ, *Die Pastoralbriefe*, (Theol. Handkomm.), Berlin 1965, XVI, str. 239, Evangelische Verlagsanstalt.

Po krótkim omówieniu we wstępie problemów związanych z miejscem i czasem napisania oraz mężów, do których Listy te zostały wysłane, autor szczególnie uważną wagę poświęca kwestii autentyczności. Przypomina, że w poprzednim okresie dość arbitralnie odrzucano autentyczność albo jednego lub dwóch (np. F. Schleiermacher odrzucił autentyczność Pierwszego Listu do Tymoteusza) albo wszystkich Listów (J. G. Eichhorn, F. Ch. Baur, H. J. Holtzmann, M. Dibelius, H. v. Campenhausen). Autor stoi na stanowisku autentyczności wszystkich trzech Listów wychodząc z założenia, że Listy te są z całą pewnością bardzo stare, pochodzą z czasów przed ukazaniem się Listów Ignacjańskich i Pierwego Listu św. Klemensa Rzymskiego. Wskazuje na to archaiczny porządek występujący w gminach chrześcijańskich. Listy nie mogły zostać sfalszowane, albowiem w pierwszym wieku po Chrystusie nie zanotowano żadnych fałszerstw. Listów tych nie można np. zaliczyć do tzw. literatury apokryficznej, która tak bujnie poczęła się rodzić i rozszerzać w II wieku. Na ogół dość łatwo odróżnić autentyk od falsyfikatu: w apokryfach autorowie starają się gloryfikować swoich bohaterów, nie umieją się zdobyć na oryginalność myśli i na jakiś rozpęd literacki. Natomiast w Listach Pastoralnych występuje i obiektywizm i oryginalność myśli i dobrze zarysowana sylwetka samego pisarza i słownictwo Pawłowe. Gdyby Listy Pastoralne były sfalszowane, — dowodzi nasz autor — to ich autor musiałby być geniuszem, co w tym wypadku znacznie trudniej wykazać niż autorstwo Pawła.

Odnosnie różnic językowych i stylistycznych, które przeważnie traktowano jako argument przeciwko autentyczności, nasz autor zadał sobie trud zebrania analogii językowych i stylistycznych między tymi Listami a innymi Listami Pawłowymi, których autorstwo jest bezsporne i dochodzi do wniosku, że Listy te z całą pewnością pochodzą z redakcji kierowanej przez Apostoła narodów.

Trudniej natomiast jest wykazać, czy Paweł pisał je osobiście. Wiadomo, że Paweł dyktował swoje Listy (Rz 16, 22) oraz przy pisaniu pomagało mu grono współpracowników (por. 1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1; Fil 1, 1; Tess 1, 1 itd). Listy te były pisane w szczególniejszym klimacie — ich autor albo jest ścigany albo znajduje się w ręku wroga. W takim wypadku można przyjąć, że jakkolwiek Listy te wyszły ze środowiska Pawłowego, to jednak ich bezpośrednim autorem i redaktorem był któryś z jego uczniów.

Wiadomo, że Listy Pastoralne poświęcają wiele miejsca obowiązkom i kwalifikacjom hierarchii kościelnej. Autor naszego Komentarza oparł się na analizie językowej i na zwyczajach istniejących w świecie hellenistycznym w odniesieniu do wspólnych zebrań, odmawia jej charakteru charyzmatycznego i sakralnego. „Biskup” nie sprawuje swojego urzędu na podstawie otrzymanych święceń przez włożenie rąk, gdyż ceremonia ta (por. 1 Tym 4, 14) była czynnością symboliczną, przy pomocy której przekazywano władzę przełożonemu nad dana społecznością i delegowano do rewnych funkcji. Obowiązkiem jego było czuwać nad całością gminy, nad głoszeniem Słowa Bożego, a zwłaszcza nad sumiennym odprawianiem nabożeństw eucharystycznych.

W wielu tekstach Listów Pastoralnych autor widzi ślady kultu eucharystycznego, wyjątki z modlitw eucharystycznych, prefacje itd. Oczywiście stoi na stanowisku, że do odprawiania nabożeństwa eucharystycznego — pamiętarki Wieczery Pańskiej — ani biskup ani kapłan ze święceniemi nie jest potrzebny. Twierdzeń swoich w tym wypadku nie po-

parł przekonującymi argumentami, a niektóre teksty zrozumiał wręcz niewłaściwie, np. 1 Tym 3, 16 odnosi do tajemnicy eucharystycznej a nie do Kościoła.

Kraków

KS. JAN DROZD SDS

GISELBERT DEUSSEN, *Die neue liturgische Gemeinde*, Frankfurt a.Main 1968, 124.

Książkę G. Deussena czyta się prawdziwym zainteresowaniem. Autor traktuje zagadnienia w sposób otwarty. Zna wielce skomplikowaną sytuację współczesnego człowieka i zapytuje czy ten właśnie człowiek jest jeszcze zdolny zrozumieć i przeżyć misterium zawarte w Liturgii, czy jest „usposobiony” do odczytania liturgicznych znaków. Uwaga autora koncentruje się wokół dwóch najbardziej charakterystycznych elementów liturgii, do których należą, jego zdaniem, wspólnotowość i nasycenie znakami poprzez które „wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia się uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa... wykonuje całkowity kult publiczny” (KL 7). Bóg jest obecny w naturze jak pogańskie idola, jest On Panem historii, działa. Działanie Jego dochodzi do nas poprzez znaki, które za swoje zadanie (Aufgabe) mają czynić widzialnym Niewidzialną Boskość. W Liturgii Kościoła „wypełnia się” Niewidzialne w widzialnym znaku, obrazie. Święte znaki rzeczywiście realizują to co oznaczają, „transponują” boskie życie w skończoną ludzką egzystencję. „Filipie kto widzi mnie widzi Ojca” (J. 14, 9). Działającym zawsze jest Chrystus, od Niego wychodzi inicjatywa. Autor z naciskiem podkreśla, iż znaczenie symbolu, który jest specyficznym rodzajem znaku, nie jest funkcjonalne, jest ono fundamentalnie i pierwiastkowo epifanijne, odkrywające, objawiające. Obraz, znak, nie tyle służy, ile objawia, proklamuje, jest „wypełnieniem świętego życia” (Guardini). Wydaje się jednak, stwierdza autor, że współczesny człowiek zatracca zrozumienie dla symbolu. Miejsce symbolu i naturalnych znaków zajmują dziś abstrakcyjne pojęcia. Współczesna technizacja życia przyspiesza proces niewrażliwości czy wręcz zaślepienia na symbole. Jest to proces zdaniem Deussena, wciąż postępujący i alarmujący. Na rodzące się pytanie czy wobec powyższego współczesny człowiek nie jest usposobiony do odczytywania liturgicznych znaków, trzeba odpowiedzieć negatywnie. Proces bowiem pewnej obcości wobec symbolu nie jest jeszcze procesem niezdolności do pojmowania symbolu (Symbolentfremdung noch nich zur Symbolunfähigkeit geworden ist s. 32). Niewątpliwie skończyła się era platońskiego pojmowania świata jako odbitek innej rzeczywistości. Platoński aion powoli zniknął już od czasów Renesansu, niemniej dostrzegamy i współcześnie pewne wyraźne protesty przeciw technizacji, odwoływane są do natury i to właśnie wśród młodych. Autor widzi we współczesnych ruchach młodzieżowych wyraźny protest przeciw mechanistycznemu pojmowaniu rzeczywistości, a w fascynacji pięknem przyrody upatruje drogę poprzez którą młodzi ludzie będą mogli wejść w świat symbolicznych symboli. Człowiek współczesny wrażliwy jest na symbole, ale autentyczne. Kwiaty o wiele więcej mówią młodemu człowiekowi niż słowa. Z prawdziwą przeto satysfakcją trzeba przyjąć polecenie Kościoła rewizji tych elementów w liturgii, „które nie zupełnie dobrze odpowiadają wewnętrznej naturze samej liturgii albo... stały się mniej odpowiednie” (KL 21). Ukazanie głębi liturgicznych symboli, ich siły ekspresywnej i impresywnej, ukazanie ich harmonii z naturą ludzką, ożywi je i uczyni bardziej czytelnymi. To jakies naturalne „za-



plecze emocjonalne" dzisiejszego człowieka zostaje podbudowane poprzez tzw. teologię serca. Teologia serca rozbudowana przez K. Rahnera w oparciu o dane filozoficzne, teologię Starego i Nowego Testamentu wskazuje, że serce obejmuje całość, fizyczną i duchową stronę człowieka. Serce jest nie tylko fizycznym „centrum” ciała ludzkiego, lecz także „centrum” całego człowieka. W sercu dokonuje się przyjęcie czy odrzucenie propozycji Bożych. Takie ujęcie chroni przed chorobą współczesnego świata jakim jest zbytne dzielenie człowieka i jego warstw. Serce Jezusa jako wzór doskonałego dialogu „skończoności” z Nieskończonością tajemnicą Miłości jest równocześnie tym miejscem w którym tajemnicą człowieka wkracza w Tajemnicę Boga. Jezus Chrystus-Człowiek-Symbol jest prototypem człowieczego dialogu z Bogiem, który spełnia się w liturgii jako swej „via ordinaria”. Człowiek doświadczając w swym sercu przeżycia skończoności i nieskończoności, stworzenia i Stworzyciela staje się bardziej usposobiony do zrozumienia działania Boga w przygodności stworzenia i Historii. Rozumie, że wiara winna być także interpretacją świata (Symbol) a Historia „interpretamentum” obecności Boga w świecie.

Niemniej zawsze pozostaje niezastąpione miejsce dla przepowiadania mistagogicznego, które wskazuje na sens, wymowę i realizację symbolu w rzeczywistości liturgicznej. Zadanie to staje się ułatwione dzięki coraz większemu dorobkowi teologii Słowa Bożego, która w Słowie Bożym każe widzieć sacramentum audibile (hörbare Sakrament).

Szczególnie ciepło a równocześnie z całym ładunkiem współczesnej teologii kreśli autor swoje uwagi dotyczące społecznego charakteru liturgii. W Kościele nic nie dzieje się bez wspólnoty czy to w świadectwie Słowa (martyria), czy w czynie posługującej miłości (diakonia) czy wreszcie, a raczej szczególnie w zgromadzeniu służby Bożej (liturgia). Potwierdzenie tego znajdujemy w słynnych „summariach” Dziejów Apostolskich (2, 42—47; 4, 32—37; 5, 12—16). Wspólnota ta tak mocno zaakcentowana przez Chrystusa, zrealizowana w pierwszych chrześcijańskich gminach, które były gminami braterstwa (adelphotes), „wspólnotami Ducha św. (Gemeinschaft des Heiligen Geistes), znajduje swoje wspaniałe potwierdzenie w teologii Vaticanum II, która tak mocno podkreśla wspólnotowy charakter zbawienia: „... podobą się jednak Bogu uświęcając i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznał w prawdzie i zbożnie Mu służył” (kon. o Kle. 9) ale także we wynikach współczesnej antropologii chrześcijańskiej. Rozbudowująca się antropologia z naciskiem akcentuje, iż człowiek może być człowiekiem tylko jako współczłowiek. (Mitmensch). Jako współczłowiek, a więc razem z innymi, z „my” dzieci Boże, może iść do wspólnego Ojca. Wzajemne znoszenie się, praca dla drugich, myślenie o drugim należy do istoty ludzkiej egzystencji i prowadzi do osiągnięcia właściwej głębi. „Ujęcie takie chroni humanizm typu „bądź uczciwym człowiekiem”, a równocześnie od indywidualistycznego pietyzmu i egoizmu zbawczego — „ratuj duszę swoją”.

Swoje ciekawe uwagi kończy autor optymistycznym akcentem, iż soborowa teologia daje rzetelne podstawy do stworzenia nowej eklezjologii. Współczesna bowiem ludzkość, wierzący czy niewierzący, chrześcijanie i niechrześcijanie, dąży do jedności, solidarności. Widzą w Kościele przede wszystkim Wspólnotę ludzi, którzy uwypuklają swoim życiem solidarność Boga ze światem. Współczesny chrześcijanin buntuje się przeciw solidarności, ale w imię szlachetniejszej ogólnoludzkiej solidarności, protestuje przeciw dyskryminacji i dąży do prawdziwego braterstwa i komunii. Czy wobec tego nie należy mówić o jakiejś „tendencji świata w kierunku Kościoła”, o chrześcijaństwie incognito.

W trzeciej części pracy Deussen sygnalizuje powstawanie nowej



formy pobożności liturgicznej. Trzy rozdziały noszą charakterystyczne tytuły: 1. Auf dem Wege zu einer neuen liturgischen Frömmigkeit. 2. Auf dem Wege zu einer neuen Liturgiegemeinde. 3. Auf dem Wege zu einer erneuerten Liturgiefeier.

Współczesna tendencja narodów do solidarności i braterstwa, wiązanie wzajemne kontynentów poprzez zdobycze techniki, rozwijanie się wzajemne dialogu (Wszelkie prawdziwe życie jest spotkaniem)", wzrastanie wielkości Boga, który dzięki postępowi nauk nie pokutuje w „szparach ludzkiej niewiedzy” (Lückenbüssergott) !!) stają się doskonałą szansą i wzorem liturgicznego spotkania z transcendentnym i wolnym Bogiem. Nie należy również podnosić larum wobec dokonywującej się demityzacji, czy desakralizacji. Proces ten bowiem oddaje Kościołowi ogromne przysługi. Zanika przede wszystkim jakieś tworzenie sfer, granic w kulcie Boga. Nie wolno zamykać działania Bożego do pewnych tylko kregów i narodów, zamykać Go jedynie w świątyni. Dzięki dokonywującym się procesom człowiek współczesny zaczyna rozumieć, iż Boga należy czcić w codzienności, prozaiczności swego życia, że czci Boga nie można ograniczać do spełniania obowiązku i „niedzielnej godziny”. Jak bowiem w Chrystusie rzeczywistość boża wkroczyła w ludzką rzeczywistość, tak i w rzeczywistości świata chrześcijańskiego, nadprzyrodzoność włącza się w naturalność, Sacrum z profanum.

Dokonywane są przeto procesy w naszej cywilizacji, które niejednokrotnie wywołują obawę, w rzeczywistości stwarzają doskonałą szansę dotarcia do tego co istotne, do dojrzałej wiary i pobożności. Nie jest to proces, który dokonuje się nagle, potrzeba pewnego rodzaju nowego zwyczaju" (B. Brecht), ale też nie należy bać się eksperymentu który we współczesnym życiu jest czymś zrozumiałym samym przez się. Niemniej kończy autor sytuacja wymaga także ciągłego ćwiczenia się w pastoralnych cnotach, do których należą zdyscyplinowanie i cierpliwość.

Poznań

Ks. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr.

KLAUS GAMBER, *Liturgie übermorgen*, Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes, Herder 1966, Freiburg-Basel-Wien, 288 s.

W dziedzinie liturgii przeżywamy dziś wielki przełom, największy chyba od czasów Konstantyna Wielkiego.

Ale odnowa liturgii dopiero się rozpoczęła. Konieczność zmiany wyprzedziła naszą możliwość przygotowania się do niej. Klaus Gamber, autor omawianej pozycji, doskonały historyk, znawca szczególnie źródeł liturgicznych, nie waha się z całym realizmem stwierdzić, że *Konstytucja o Liturgii* i jej wykonanie, znalazły teren nieprzygotowany, i to nawet ze strony tych, którzy o te zmiany prosili. Dotyczy to zarówno laików jak i naukowców. Rozpoczęto zmieniać, mówiąc językiem budowniczych, to co na powierzchni widoczne (i efektywne), a fundamenty (mentalność, przywiązanie do form dawnych, opozycja i opory niechętnych do nowego, pastoralnego sposobu) pozostały nietknięte. Stąd chaos powodowany zwłaszcza przez licznych niefachowców — ale entuzjastów zmian za wszelką cenę. A stąd już bardzo blisko, aby moda na liturgię obróciła się przeciw niej samej.

Spokojna, rzeczowa ocena sytuacji przez Gamera, już dziś klasyka liturgii, jest zadziwiająca. Z całej książki przebija jedna troska — zmiana mentalności, elastyczne rozumienie aktualnych zadań — tak różnych przecież w różnych krajach. Klaus Gamber jest świadom aktualnych obserwacji i dlatego postawił sobie duże zadanie. Pokusił się o wizję

liturgii pojutra, czerpiąc materiał z historii służby Bożej w minionych wiekach.

Przedwczoraj liturgii. Autor, zanim przedstawi swe wnioski, precyzyjnie dla liturgii pojutra, zajmuje się wpięrcw zbadaniem najstarszych źródeł liturgicznych z pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Zasadniczą treść jego pozycji wypełnia przeszłość, i to najstarsza, sięgająca czasów apostołskich. Byłoby jednak niezrozumieniem autora przypisywanie mu zamiaru sugerowania nam wiernego naśladowania dawnych form służby Bożej. Chodzi natomiast o uchwycenie tła, tego co było podstawą zachwycającej harmnii liturgii i życia, znalezienia odpowiedzi na pytanie, dzięki czemu liturgia owej epoki zrozumialej przemawiała do człowieka ówczesnej kultury. Autor przedstawia piękno najstarszej liturgii, jej ducha i sens. Wołanie „Ite ad fontes” i w tej nauce znajduje swoje uzasadnienie. Szczególnie liturgie wschodnie podpowiadają nam nowe, pozornie tylko znane wartości z zakresu teologii liturgii. Dotyczy to np. samej osoby celebransa, jego charyzmatu liturga (ostro odróżnia go Gamber od „rzemieślnika” liturgicznego, może nawet i od „klerurga”). W nabożeństwie winno być więcej miejsca dla *Mysterium*. Upraszczenie form nie oznacza bowiem gubienia tajemnicy, — wręcz odwrotnie. Służba Boża była tak bogata w swej formie i treści, że mogła ona obejmować całego człowieka, nie tylko (dziś zwłaszcza) sferę intelektualną. Jakie więc wnioski dadzą się wyprowadzić dla przyszłości?

Liturgia pojutra. Przyszłą liturgię nazywa Gamber eku-  
 meniczną. Jaki ona ma mieć profil? Ma być tak prosta w swej budowie i rozumiała w formie, znakach i symbolice, aby mogła stać się chlebem powszednim dla wszystkich narodów i te, każdy na swój sposób, doprowadziła do pełnego, czynnego i świadomego uczestnictwa w świętych obrzędach. Może być więc tylko jakąś liturgią ramową w swych założeniach, o dużym marginesie wolności w szczegółowych precyzjach. Ostatni rozdział *Liturgie Übermorgen* szeroko wyjaśnia te intencje autora. W liturgii słowa postuluje trzy czytania, zatem *lectio continua*, zarówno w lekcji jak i w ewangelii (liturgia bizantyjska ma do dziś czytania ciągłe). Stąd następne życzenie nie tyle dotyczące tworzenia nowych formularzy, co dobrego tłumaczenia Pisma św. przystosowanego do służby Bożej, może nawet z odpowiednio przygotowanymi odcinkami, tematycznie zwartymi, z teologicznym komentarzem. Liturgia przecież w swych dotychczasowych czytaniach nie ujmuje całości życia chrześcijańskiego (rzadko wielbimy Boga w bliźnim). Liturgia eucharystii nie koniecznie musi być zawsze połączona z dotychczasową formą liturgii słowa. Mogłaby ona tworzyć samodzielne nabożeństwo lub być połączona z innymi np. porannymi lub wieczornymi sprawowanymi w parafii. Te ostatnie natomiast trzeba by odświeżyć i restaurować na nowo, oczywiście w innej formie i treści niż dotychczasowe. Mogłyby się one składać z odpowiednio dobranych psalmów, hymnów, śpiewów, czytań, modlitw oraz żywego słowa. Charakterystyczny jest zwłaszcza kultyczny element takiej służby, zagubiony nieco w dzisiejszych nabożeństwach. Gamber nie pomija także problemu mszy domowych (*Die Hausmesse*). Często, zwłaszcza w diasporach, w dni powszednie, na obozach młodzieżowych (*sub divo*), po szpitalach, w domach prywatnych u chorych odprawia się dziś msze z małym kręgiem wiernych. Uczestnictwo i przeżycie ofiary mszy w małym gronie osób jest częstokroć głębsze, a dla wielu wprost misyjne. W sensie ogólniejszym, podobne problemy stawiają duszpasterze misyjni w Japonii, Chinach czy Indii. Kościół jutra nie będzie szukał jednej formy liturgicznej dla całego świata. Badania przeszłości nie chcą niewolniczego naśladowania przestarych form. Trzeba po prostu nowej liturgii. Misyjne doświadczenia minionych wieków (często bolesne) wykazały, że

samo tłumaczenie aktualnej liturgii rzymskiej, w przeważającej swej formie utrwalonej ze średniowiecza, nie wystarcza. Człowiek jutra nie będzie mówił do Boga ustami XV-wiecznego mnicha, będzie modlił się, może właśnie uczciwiej, bo swoimi ustami, językiem, kulturą, duchem, ziemią, na której wyrósł.

Gamber nie obawia się zajmować także propozycjami bardziej szczegółowymi. Postuluje nowe poznanie roku liturgicznego, konieczność nowych modlitw mszalnych, prefacji, nowe ukształtowanie nabożeństwa eucharystycznego, przywrócenie ołtarzowi jego centralnego miejsca w kościele. Prawo liturgiczne winno być bardziej przeniknięte duchem pastoralnym (np. uwzględnić stopień uroczystości nabożeństwa od ilości uczestników, wielkości pomieszczenia itd.). Zostawia to celebransowi duży margines wolności — stąd następną już kwestia — wychowanie do wolności w Kościele, odpowiedzialności...

Na koniec warto poruszyć jeszcze jedno zagadnienie — ewolucyjność odnowy. Nie wolno się spieszyć, nie wszystko od razu urzeczywistniać. Liturgia jest kultem. Kult w swej istocie jest czymś stałym, w swym wyrazie narastał powoli i tylko powoli można go zmieniać, ale zmieniać trzeba, bo rozwija się człowiek, kultura, naród. Zbyt ni pośpiech naraża na relatywizm czy pokusę nieskończonych przemyśleń i utrudnia porozumienie się współczesnemu człowiekowi z Bogiem. A to zobowiązuje do działania. Stąd dla wspólnego dobra nagląca potrzeba eksperymentu (czyli kościołów eksperymentalnych) oraz drugi wniosek, solidna znajomość, w szerszym niż dotąd zakresie, nauk liturgicznych, w tym także historii liturgii, która, jak wykazuje to studium Klausa Gamera, ma wszechstronne zastosowania pastoralne, tak że chciałoby się tu powtórzyć za K. Rahnerem, że dzisiejsza teologia będzie albo pastoralna albo żadna.

*Liturgie übermorgen* Gamera zainteresuje szerszy krąg teologów, zwłaszcza pastoralistów, wykładowców seminarijnych. Autor postawił sobie za cel — duszpasterską troską uchwycić sens odnowy, a to jest aktualnym zadaniem dla wszystkich członków wspólnoty wierzących.

Lublin

Ks. JERZY STEFAŃSKI

EDMOND JOCOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Deuxième édition (revue et augmentée), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1968, In—8, s. XIII, 287.

E. Jacob jest profesorem na wydziale teologii protestanckiej w Strasburgu, znanym z szeregu cennych publikacji z dziedziny egzegezy i nauk pokrewnych. Jego teologia Starego Testamentu po raz pierwszy ukazała się w r. 1955, spotykając się z wyjątkowo życzliwym przyjęciem ze strony recenzentów (np. R. de Vaux, RB 64 (1954) 424—427; J. Coppens, EThL 32 (1956) 375n; A. Vincent, RSR 30 (1956) 199—200). Cały nakład już dawno został wyczerpany. Z początkiem r. 1968 wydawnictwo Delachaux et Niestlé wznowiło tę publikację, ponieważ — jak wykazywały napływające do niego zamówienia — zapotrzebowanie na nią stale się utrzymywało.

Pierwsze wydanie książki dobrze odzwierciedlało ówczesny stan badań nad teologią Starego Testamentu. W międzyczasie studia w tej dziedzinie posunęły się znacznie naprzód, zwłaszcza gdy chodzi o takie zagadnienia jak przymierze, mesjanizm, grzech, odkupienie, kult oraz mądrość i jej zakorzenienie w kulturze izraelskiej. Godząc się na wznowienie swej teologii E. Jacob zdawał sobie sprawę z tego stanu rzeczy. Mimo to — jak sam zaznacza (s. V) — zdecydował się powtórzyć bez

zmian pierwsze wydanie, ponieważ nie dysponuje obecnie czasem, by ogarnąć bogatą literaturę dotyczącą wspomnianych zagadnień, a poza tym sądzi, że należy jeszcze poczekać, aż w toku trwającej wciąż dyskusji zostanie sprawazona wartość nowych poglądów. Zamieszczona w tytule uwaga, że drugie wydanie jest „revue augmentée”, odpowiada prawdzie o tyle, że tekst pierwszego wydania został poprzedzony przedmową (s. V—XIII), w której Autor zajmuje stanowisko wobec opinii recenzentów, wymienia tematy wymagające rewizji oraz charakteryzuje metodę, jaką zastosował przy opracowaniu swego dzieła.

Teologię Starego Testamentu pojmuje E. Jacob (s. VII) za J. Ph. Gablerem i W. Eichrodem jako naukę historyczną i opisową. Podaje więc systematyczny wykład pojęć religijnych Izraela „stara się przedstawić to, co autorzy Starego Testamentu mówią o Bogu, nie podejmuje natomiast próby stworzenia na podstawie ich pism systemu normatywnego dla dzisiejszego człowieka. Jego stanowisko różni się w tym wypadku od stanowiska Th. C. Vrezena (*An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1958) i G. F. Knighta (*A Christian Theology of the Old Testament*, London 1959), którzy w podobnych pracach nie tylko przedstawiają naukę religijną Starego Testamentu, lecz także usiłują odpowiedzieć na pytanie, jakie jest jej znaczenie dla teologa chrześcijańskiego i jego pracy w Kościele.

Należy podkreślić, że w swych rozważaniach E. Jacob (s. 25) zasadniczo pomija tzw. księgi deuterokanoniczne, zgodnie z dogmatyką protestancką, która — jak wiadomo — odmawia im natchnienia. Przyznaje on jednak (s. IX), że uwzględnienie tych ksiąg będzie konieczne w opracowaniu teologii biblijnej obejmującym obydwie Testamenty, gdyż w historii zbawienia stanowią one niezbędne ogniwo łączące pisma kanonu hebrajskiego z Nowym Testamentem.

Układ treści swego dzieła wzoruje E. Jacob na podręcznikach teologii systematycznej. Poszczególne zagadnienia omawia więc syntetycznie, próbując jednak równocześnie pokazać, w jaki sposób pojęcia religijne Izraelitów kształtowały się z biegiem historii. Pod tym względem zachodzi dość znaczna różnica między jego książką a analogicznym dziełem G von Rada (*Theologie des Alten Testaments*; t. I. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1966<sup>5</sup>; t. II. *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen*, München 1965<sup>4</sup>), który rezygnuje z ujęcia syntetycznego, przedstawiając oddzielnie teologię poszczególnych tradycji historycznych i prorockich Izraela. E. Jacob (s. VII) jest zdania, że Stary Testament zawiera nie tylko świadectwa różnych tradycji, ale również swoją własną „teologię”, czyli zespół wiadomości o Bogu, wywodzących się z Objawienia.

Prócz przedmowy, o której już wspominaliśmy, książka E. Jacoba składa się ze wstępu i trzech części. We wstępie (s. 7—26) zamieszcza Autor uwagi historyczne i metodologiczne na temat teologii biblijnej Starego Testamentu. Pierwsza część (s. 27—95) mówi o istocie Boga, druga (s. 97—224) o Jego działaniu, trzecia natomiast (s. 225—275) o buncie przeciw Bogu (grzech) i o Jego ostatecznym zwycięstwie (eschatologia, mesjanizm). Niewątpliwą zaletą tego układu treści jest, że wszystkie omawiane zagadnienia zostały skoncentrowane wokół Boga, jak przystało na „teologię”. Budzi on jednak pewne zastrzeżenia. Druga część jest mianowicie nieproporcjonalnie długa w porównaniu z pierwszą i trzecią. Co więcej, jej treść nie jest jednorodna, gdyż dotyczy działania Boga jako Stwórcy i działania Boga w historii. W związku z tym wydaje się, że może lepszy byłby następujący układ zasadniczej treści książki: I. Bóg w swej istocie, II. Bóg jako Stwórca, III. Działanie Boga w historii, IV. Bóg w nadziejach mesjańskich i eschatologicznych Izraela.

Z katolickiego punktu widzenia na szczególną uwagę zasługują poglądy E. Jacoba na niektóre dyskutowane teksty mesjańskie. Tak więc w Rdz 3, 15 widzi on zapowiedź ostatecznego zwycięstwa człowieka, ideę mesjańską o charakterze uniwersalistycznym (s. 264). Pod imieniem Emanuel w Iz 7, 14 rozumie Mesjasza (s. 270), co jest tym bardziej znamienne, że nawet niektórzy egzegeci katolicycy identyfikują Emanuela z Ezechiaszem, względnie z jednym z synów proroka. Sługę Jahwe uważa za „postać eschatologiczną i mesjańską” (s. 272), stwierdzając stanowczo, że w Iz 52, 13—53, 12 jest on na pewno jednostką, która przez swe cierpienia umożliwi Izraelowi zbawienie.

Można się zastanawiać, czy słuszny jest pogląd E. Jacoba, iż monoteizm starotestamentowy zaczął się dopiero od Mojżesza (s. 35 i 51n). Autor zdaje się nie doceniać tradycji biblijnej, w myśl której już patriarchowie czcili tylko jednego Boga imieniem El, któremu przypisywali wieczność, transcendencję, potęgę i wiedzę (Rdz 21, 22; 14, 18—20; 16, 13; 17, 1).

Interesujące są poglądy Jacoba na temat kebod Jahwe, chociaż może nie w każdym szczególe słuszne. Tak np. wydaje się, że ma on zupełną rację, gdy twierdzi, iż Ezechiel wyrażeniem tym oznacza Boga, który ciągle pozostaje w ukryciu, a podczas wizji prorockiej ukazuje tylko swe podobieństwo (mar'eh d'emût kebôd Jahweh w Ez 1, 28; por. 8, 6; 11, 23). Trudno natomiast zrozumieć, na jakiej podstawie Autor utrzymuje, że kebod Jahwe jest u Ezechiela również rodzajem niebieskiej świątyni Boga, mogącej przenosić się z jednego końca świata na drugi (s. 65).

Te nieśmiałe zastrzeżenia w niczym nie pomniejszają wartości związanej, ciekawej, a jednocześnie bardzo bogatej treściowo teologii biblijnej E. Jacoba.

Kraków

O. JULIUSZ ST. SYNOWIEC OFMConv.

S. JOHNSON, *The Theology of the Gospels*, London 1966, s. 199.

W tym niewielkim rozmiarach dziele otrzymujemy zwięzły wykład teologii czterech Ewangelii. W rozdziale wstępnym „Problemy i metody” S. J. nakreśla cel i zadania teologii biblijnej: opisać na podstawie materiału znajdującego w Ewangeliiach w co pierwsi chrześcijanie wierzyli (s. 17n). W tym celu nie wystarcza znajomość samych przekazów ewangelicznych, lecz również potrzebne jest studium myśli Starego Testamentu i tradycji żydowskiej, gdyż one stanowią zaplecze pojęciowe dla pisarzy Nowego Testamentu. Pracę Ewangelistów S. J. ukazuje jako pracę teologów, którzy w sobie właściwy sposób chcieli przedstawić Jezusa. Św. Marek uwidacznia w swym dziele stopniowy rozwój Bożego Objawienia.

Ewangelia św. Łukasza ma inny charakter. Jest to część dwutomowego dzieła opisującego rozwój Królestwa Bożego z Galilei poprzez Samarię do Jerozolimy a następnie z Jerozolimy poprzez Judeę i Samarię do krańców ziemi (Dz 1, 8). Chrystus u św. Łukasza to przede wszystkim Zbawca (Łk 2, 11), Lekarz uzdrawiający ludzi zarówno z niemocy fizycznej jak i duchowej. Św. Łukasz pisze też jako historyk. W tym względzie podobny jest do św. Mateusza. W ujęciu obu tych pisarzy w historię ludzkości wkracza sam Pan Bóg. Św. Mateusz przez umiejscowienie genealogii na początku swego dzieła wskazuje, że Jezus był ostatnim Królem w historii Izraela. Św. Łukasz natomiast synchronizuje historię Jezusa z historią świata (Łk 3, 1n). Ponadto nie przytacza tylko zaistnienia poszczególnych wypadków, ale je interpretuje. Tematem wiodącym w Ewangelii św. Mateusza jest Sąd Boży ważyący się pomiędzy łaską

a zmiłowaniem. Mateusz uczy czytelnika, że Bóg odda każdemu stosownie do jego czynów (Mt 16, 27; 12, 35).

Odmienny charakter posiada Ewangelia św. Jana. U synoptyków podstawową ideą jest Królestwo Boże, u św. Jana natomiast — życie wieczne. Jest to życie nowego porządku, które już się zaczęło, a które zasadza się na poznaniu Boga (J 17, 3). Św. Jan podobnie jak wszyscy pierwsi chrześcijanie chce się uporać z tym samym problemem, który tyle kłopotu sprawiał Markowi i Pawłowi: dlaczego naród wybrany nie przyjął Mesjasza? Odpowiedzialność za to składa na złą wolę człowieka (J 3, 19).

Następne pięć rozdziałów poświęca S. J. zagadnieniom, które można by nazwać wielkimi tematami Nowego Testamentu. Przede wszystkim zajmuje się teologią istniejącą jeszcze przed napisaniem Ewangelii.

S. J. analizując, co Ewangelisci mówią o Bogu Ojcu stwierdza, że w Ewangeliach wyeksponowana została kochająca wola Boga, który pragnie przyjąć i uszczęśliwić człowieka (s. 129—146). Chrystologii czterech Ewangelii poświęcone są strony od 147 do 172. Stale powracające pytania co sądzić o Mesjaszu, czym jest Synem, gdzie się miał narodzić, co ludzie mówią o Nim, prowadzą do wskazania na Jezusa jako obiecanego Mesjasza, prawdziwego Syna Bożego.

Kończy książkę rozdział poświęcony wierze nowej społeczności założonej przez Jezusa.

Uwzględniając niewielki rozmiar dzieła budzi się dla S. J. podziw, że w tak skondensowanej formie zdołał poruszyć i jasno wyłożyć tyle problemów.

Niejasne natomiast zajmuje S. J. stanowisko, gdy chodzi o gnozę i jej wpływ na sformułowania czwartej Ewangelii. Widocznie renomowane nazwisko R. Bultmanna wywarło mimo wszystko tutaj swój wpływ. Bardzo też niejasno precyzuje (s. 15—16) co rozumie pod pojęciem mit. Na s. 73 zamiast J 12, 49 powinno być J 13, 39.

Stwierdzić należy, że dzieło S. Johnsona napisane jest doskonale, rzetelnie wprowadza i orientuje czytelnika w kluczowych zagadnieniach czterech Ewangelii.

Lublin

Ks. RYSZARD RUBINKIEWICZ

KS. LECH STACHOWIAK, Księga Jeremiasza, Wstęp — Przekład z Oryginału — Komentarz, Pallottinum Poznań 1967, Tom X, część 1, ss. 536; Lamentacje, Księga Barucha, Wstęp — Przekład z Oryginału — Komentarz, Pallottinum Poznań 1968, Tom X, część 2, ss. 182.

W serii komentarzy do Ksiąg ST (Wyd. Pallottinum, Poznań) ukazał się tom dziesiąty. Dzieli się na dwie części. Pierwszą stanowi Komentarz do Jeremiasza a drugą Komentarz do Lamentacji i do Księgi Barucha. Księżde Jeremiasza, zawierającej pięćdziesiąt dwa rozdziały, Ks. Stachowiak poświęcił 536 stronic, nie włączając w tę dużą cyfrę skorowidza autorów, imion i nazw starożytnych oraz praktycznego skorowidza rzeczowego znajdującego się na końcu części drugiej (s. 159—182).

Komentarz do Jeremiasza opracowany przez Ks. Stachowiaka zasługuje na uznanie.

1) W krytyce tekstu uwzględniono po raz pierwszy w bibliście w ogóle teksty Qumrańskie. Ks. Stachowiak potrafił tam gdzie trzeba z problematyki qumrańskiej dotyczącej zagadnień krytyki tekstu wyciągnąć odpowiednie dla samego już komentarza wnioski, wzbogacając go tym sposobem niezmiernie.



2) Wstęp historyczno-krytyczny wydaje mi się być bez zastrzeżeń. Znajdujemy w nim opracowane wszystkie zagadnienia, które należą do nowoczesnego wstępu do komentarza.

Po naszkicowaniu samej sylwetki proroka, jako proroka Izraela, autor opisuje historyczne i religijne tło działalności Jeremiasza, by później konsekwentnie poświęcić wiele uwagi samej działalności proroka. Tablica chronologiczna okresu działalności Jeremiasza ułatwi czytelnikom szybką orientację w danych historycznych.

Po omówieniu osoby i działalności Jeremiasza oraz umiejscowieniu jego działalności w odpowiedniej przestrzeni czasowej i kulturalnej, autor zajmuje się zagadnieniami wypływającymi z samej księgi. Uwzględniwszy aspekt ewolucyjny księgi, tj. jej początki, jej kształtowanie się w okresie niewoli autor wskazuje równocześnie na skomplikowany proces powstawania księgi, co oczywiście nie mogło pozostać bez wpływu na przekazanie tekstu. Toteż rozdział poświęcony TM, LXX i pozostałym tłumaczeniom wypływa rzeczowo i logicznie z poprzednich rozważań. Autor uzupełnia dociekania o tekście paragrafem poświęconym tematowi przedmorsoreckich fragmentów księgi Jeremiasza z Qumran. W paragrafie tym rzuca się nowe światło na rolę najstarszych tłumaczeń greckich, jako świadka starej, przynajmniej współczesnej prototypowi TM formy tekstu. Rozdział o tekście księgi Jeremiasza jest także dobrym wprowadzeniem do rozdziału traktującego o rodzajach literackich i stylu Jeremiasza. Autor nie tylko orientuje się doskonale w aktualnej w tym względzie problematyce, ale potrafi z ultranowoczesnych poglądów wybrać to co słuszne, wyrobić sobie swoje własne zdanie i trudne zagadnienia literackie i stylistyczne podać czytelnikowi w sposób zrozumiały i dostępny. Poprzednie rozdziały uwieńczają dociekania nad teologią Jeremiasza. Nieomal każde zdanie przynosi tu nową myśl, przyczym autor nie zatracił jednak głównego schematu refleksji teologicznej proroka, skupiającej się wokół dialogu między Bogiem a Prorokiem oraz Jahwe a Izraelem. Na sam koniec wstępu historyczno-krytycznego autor nie omieszkał pominąć tradycji biblijnej i pozabiblijnej o Jeremiaszu.

3) Przekład z języka oryginalnego na współczesny język polski jest dobrze przemyślany i uderza swoją elegancją.

4) Sam komentarz jest zwięzły. Autor nie powtarza się. Ważniejszym zagadnieniom poświęca również więcej uwagi. Problem „Nowego Przymierza” u Jeremiasza, pojęcia „Drogi” i „Ścieżki” w teże księdze jak również motyw „Nieprzyjaciela z Północy” doczekały się nieomal monograficznych opracowań w części zatytułowanej „Zagadnienia Szczegółowe”.

W trzech wypadkach mam nieco odmienne od Ks. Stachowiaka zdanie. a) Jer 1, 1—3 nie napisał osobiście Jeremiasz. Czy jednak fragment ten pochodzi tylko od jednego redaktora, jak zdaje się, sugeruje nam na s. 83 autor? Pierwsze dwa wiersze nakreślić mógł Baruch. Posługiwał się nimi prawdopodobnie w życiu liturgicznym wskazując na autora proroctw, które przed ludem odczytywał. Toteż zwrot „Słowa Jeremiasza” pierwotnie odnosić się mogły do samych mów proroka (wzgl. do pewnej części), stanowiących najstarszą część obecnej Księgi Jeremiasza, a nie do jego czynów. Ks. Stachowiak ma rację, gdy podtrzymuje, iż zwrot „Słowa Jeremiasza” mają w języku hebrajskim szersze znaczenie. Czy jednak w naszym wypadku nie osiągnięto znaczenia ogólniejszego tego zwrotu dopiero przez wtrącenie w. 3, który mógłby pochodzić od innego późniejszego redaktora? Ks. Stachowiak chyba o nim myśli, pisząc na s. 85 w sposób następujący: „Na charakter drugorzędny tego wiersza wskazuje wyraźnie jego składnia”. Może Ks. Stachowiak przez zwykłe niedopatrzenie nie uzgodnił swego pierwszego stwierdzenia o redaktorze 1, 1—3 (a ma się wrażenie, że chodzi o jednego)

z drugą zupełnie poprawną wypowiedzią o charakterze drugorzędnym w. 3.

Redaktor w. 3 wprowadził odmienny podział księgi aniżeli redaktor główny. W. 3 bowiem obejmuje działalność Jeremiasza aż do piątego miesiąca roku 586, w którym to zdobyto Jerozolimę. Wobec powyższego Jer 1, 3 jest wprowadzeniem do rozdziałów 1—33. Stąd też rozumiałe, że Jer 40, 1a posiada nowe wprowadzenie: Słowo, które stało się do Jeremiasza od Pana". Wprowadzenie to jest pod względem stylistycznym chropowate (podobnie jak Jer 1, 3) a ponadto nie wiąże się bezpośrednio z następnymi zdaniem. „Słowo Jahwe” następuje dopiero w Jer 42, 7. Jer 40, 1a włączono po prostu jako wprowadzenie do rozdziałów 40—44, które mówią o zejściach w czasie po zdobyciu Jerozolimy. Oczywiście, że podział późniejszy księgi można było dokonać dopiero wtedy, kiedy Księga Jeremiasza posiadała już podział redaktora głównego.

Dlatego, tak mi się conajmniej wydaje, dopiero dzięki wprowadzeniu w. 3 zwrot „Słowa Jeremiasza” z Jer 1, 1, nabrać mogły znaczenia szerszego, gdyż odnosi się do rozdziałów 1—39 i obejmują również fragmenty zredagowane przez Barucha. (Por. również uwagę redaktora w Jer 51, 64 b: „dotąd słowa Jeremiasza” odnoszące się zarówno do słów jak i czynów Proroka.

b) Ks. Stachowiak tłumaczy Jer 1, 5 w sposób następujący:

„Zanim ukształtowałem Cię w łonie matki znałem Cię,  
nim przyszedłeś na świat poświęciłem Cię,  
prorokiem dla narodów ustanowiłem Cię.”

Tłumaczenie takie zgodne jest z zasadami gramatycznymi. Czy jednak przypadkiem tłumacząc trzeci człon przez czas przeszły nie przesądza się możliwości odbycia się akcji ustanowienia Jeremiasza prorokiem w chwili kiedy Jahwe „przemawia” do proroka? A kontekst, tak mi się co najmniej wydaje, sprzyjałby przełożeniu formy katal słowa natan na czas teraźniejszy. Już E. Vogt myślał o takiej możliwości. Artykuł Vogta, *Vocatio Jeremiae*, VD 42 (1964) 241 n. jest Ks. Stachowiakowi dobrze znany gdyż przytacza go na innych miejscach oraz w spisie autorów. Starając się swoje stanowisko uzasadnić przy innej okazji (Zob. „Den er zum Erben von allem eingesetzt hat” (Hebr 1, 2), art. w BZ 19 (66) 273—281). Są to jednak próby nowej interpretacji a Ks. Stachowiak mógł mieć swoje racje, by pozostać przy ściśle gramatycznym przekładzie.

W związku z „powołaniem” Jeremiasza autor zwraca uwagę na dyskusie toczące się wokół zagadnienia czy w powołaniu przeważały elementy akustyczne czy wizyjne. Może kwestia ekstazy prorockiej jest zanadto odosobniona i specyficzna, by zająć się nią w komentarzu. Jeśli Ks. Stachowiak jest takiego zdania, mógł ją pominąć. Może i z tej racji nie wspominał o artykule O. S. Stysia: *Nadprzyrodzony charakter profetizmu izraelskiego* RBL 12 (1959). O. Stys nieomal że wyłącznie omówił powołanie Jeremiasza i wysunął przy tej okazji swoje tezy w obronie historycznego zajścia powołania proroka oraz nadprzyrodzonego charakteru jego powołania.

c) Wyjaśnienie do Jer 21, 1—10 imponuje swoim bogactwem danych historycznych i myśli teologicznych. Rozumiem postawę Ks. Stachowiaka w ograniczeniu do minimum przytoczenia źródła C. Czy jednak odnośnie tego fragmentu nie można było zrobić wyjątku? Kompilacja autora C w Jer 21, 1—10 wynikałaby z porównania tego fragmentu z Jer 31, 3—10.

W obu fragmentach chodzi o misję Sedecjasza do Jeremiasza, gdzie najostrzeżniej można w wspólne momenty i rozbieżności. C i B umieszczają misję tę w czasie wojny babilońskiej. Według B ma ona miejsce w przebiegu inwazji, według C w czasie jej trwania. Prośba wystosowana do

proroka jest identyczna w C i B (21, 2—37, 3). Inny natomiast w C występuje posłaniec a inny w B. Ostatnie źródło referuje, że proroctwo Jeremiasza odnośnie zburzenia miasta miało charakter warunkowy (33, 17, 20). C natomiast podaje, że Jeremiasz wypowiedział absolutne proroctwo o zburzeniu miasta.

Wobec powyższego autor C wydaje się wypowiadać sprzeczne zdanie niż autor B. Użył po prostu paranetycznego stylu B i proroctwo warunkowe zamienił na absolutne, wiedząc już o zburzeniu Jerozolimy. Ponadto autor C jakoby zamierzał przeciwstawić upokorzenie Jeremiasza (przez głównego nadzorcę świątyni Pashur ben Immer (20, 1—6) triumfowi Jeremiasza, do którego sam król posyła delegatów z prośbami. Może to był nawet główny cel, dla którego autor C skomponował Jer 20, 1—10.

5) Ks. Stachowiak ujawnia wielką sumienność i staranność w ekspresji i stylu. Komentarz, mimo że w nim porusza się poważne zagadnienia, czyta się przyjemnie. Bardzo małe niedociągnięcia nie warte nawet są wspomnienia: Zamiast sformułowania „Transkrypcja słów hebrajskich i aramejskich” (s. 29), brzmiałoby lepiej może: „Transkrypcja liter hebr. i ar.”, gdyż w zasadzie o to chodzi.

Również dobrze opracowane Księgi: Lamentacje i Baruch, łącznie z Komentarzem do Księgi Jeremiasza są dla bibliistyki polskiej wielkim osiągnięciem i konkurują śmiało z komentarzami zagranicznymi.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

MAX LEHNER — AUGUST B. HASLER, *Neues Denken in der Kirche*, Rex-Verlag Luzern und München 1968, s. 259.

Zbiorowa praca pod wymienionym wyżej tytułem omawia zagadnienie przeobrażeń posoborowego myślenia religijnego. Pozycja ta ukazała się w cyklu publikacji *Der Christ in der Zeit*. Wstęp do niej napisał A. Hasler, w którym omówił pokrótce znaczenie i potrzebę nowego myślenia posoborowego. Autor podkreśla, że obecnie chodzi o to, by miejsce starego prawa zająć nowe, na podstawie którego „wszyscy chrześcijanie będą pmagali sobie wzajemnie”. Chodzi dalej o to, by Ewangelię „na nasze czasy na nowo przemyśleć i na nowo przeżyć”. Tym celom ma służyć przedstawiona książka. W poszczególnych rozdziałach, stanowiących artykuły różnych autorów, omawiają oni zasadnicze elementy nowego w Kościele myślenia.

W pierwszym rozdziale (*Das Aggiornamento im Denken*) L. Kaufmann poddaje głębokiej analizie system myślenia w Kościele współczesnym. Omawia jego historyczne podłoże i kierunek przemian, który zaczął się już formować dzięki nauce Soboru. Równocześnie autor próbuje wyjaśnić sens *aggiornamento* w sposobie myślenia we współczesnym Kościele. W następnym rozdziale J. Feiner (*Die Wandelbarkeit der katholischen Kirche*) analizuje zagadnienie zmienności Kościoła. Autor stawia pytania — czy w Kościele jest możliwa zmiana, dlaczego Kościół musi się zmieniać, jakie jest kryterium oceny zmian, jakie znaczenie mają zmiany dla jego powszechności. W próbach odpowiedzi na te pytania przedstawia z jednej strony obraz niezmiennego Kościoła, z drugiej mówi o oczekiwaniach przemian, o możliwościach i granicach zmienności w Kościele. Autor wykazuje, że na Soborze Watykańskim II ujawniły się w zarysie trzy kierunki przemian w Kościele, czemu wyraz dają dokumenty soborowe. Dzieli je na trzy grupy, odpowiadające tym kierunkom przemian, i na ich tle kreśli nowy obraz Kościoła. W kolejnym rozdziale P. Vogelsanger (*Ergebnisse des Konzils*) podejmuje próbę przedwstępnego bilansu wyników Soboru. Przedstawia z pewnej perspek-

tywy czasu trudności, sceptycyzm i euforię, wśród których przebiegał Sobór oraz zasługi dlań położone. Autor z naciskiem podkreśla eklezjologiczny charakter tematyki soborowej i ujmuje dokonane przez Sobór zmiany w 6 punktach: 1) zmiana w pojmowaniu samego Kościoła, 2) zmiany w instytucjach, 3) w jego strukturze, 4) w dziedzinie pastoralnej, 5) w stosunku do innych kościołów, 6) w stosunku do świata. Profesor bibliistyki w Lucernie, R. Schmid z kolei poświęca uwagę zagadnieniu: czego uczy nas Biblia a czego nie? — dając przegląd posoborowej interpretacji istotnych zagadnień Biblii. Sporo miejsca poświęca stworzeniu świata opisanemu w Gen 1 i 2. Następnie omawia szeroko zagadnienie opisów historycznych w Biblii i wyjaśnia ich właściwy sens.

E. Egloff w rozdziale o Liturgii (*Ist unsere Liturgie erneuert?*) omawia zagadnienie odnowy liturgicznej. Wskazuje, że odnowa ta trwa. W odnowie tej akcentuje trzy zasady: 1) Liturgia to czyn wspólnoty (Gemeinde), 2) liturgiczn awspólnota — to Kościół, 3) Kościół (Liturgie — Gemeinde) jest sakramentem świata. Na zakończenie swoich wywodów stawia pytanie, co należy czynić, aby nasze parafie na wzór pierwotnej gminy stały się sakramentem uchrześcijanienia otoczenia i podaje szereg praktycznych wskazówek. A. Hasler poświęca swój artykuł (*Was können wir für die Einheit der Christen tun*) zagadnieniu jedności chrześcijan. Na szerszym tle autor szuka odpowiedzi na pytanie: co należy przede wszystkim odnowić dziś w Kościele katolickim, by zamierzona przez Sobór odnowa mogła się urzeczywistniać. W dalszym ciągu omawianej pozycji W. Dirks poświęca uwagę miejscu świeckich w Kościele (*Über die Stellung des Laien in der Kirche*). Wychodząc z wypowiedzi św. Augustyna: „Ilekróż mnie przeraża to, czym jestem dla was, pociechę daje mi to, czym jestem razem z wami. Dla was bowiem jestem biskupem, wraz z wami chrześcijaninem. Pierwsze to imię urzędu, drugie — łaski; tamto niesie ze sobą niebezpieczeństwo, to — zbawienie”, wyjściową tego palącego w świecie problemu są dla autora dwa zasady: cytowanej w konstytucji *Lumen gentium* (32), pisze o wielkości znaczenia ich udziału w Ciele Chrystusa, w jego życiu i urzeczywistnianiu się w czasie. J. Duss — von Werdt w artykule *Wandel des katholischen Eheverständnisses* porusza problemy katolickiego małżeństwa. Podstawą nicze punkty: 1) regulacja urodzin i 2) małżeństwa mieszane. Na ich tle autor przedstawia zagadnienia małżeństwa w 6 punktach, poruszając podstawowe i palące jego problemy.

Wreszcie M. Lehner w artykule *Ist das Kirchenvolk zu neuen Denken fähig und bereit?* próbuje na podstawie analizy niemiecko-szwajcarskich stosunków znaleźć odpowiedź na postawione w tytule pytanie.

W wymienionych artykułach autorzy poruszyli i naświetlili niewątpliwie bardzo istotne elementy nowego, posoborowego myślenia chrześcijańskiego. Równocześnie sama koncepcja pracy zbiorowej, zmierzającej do stworzenia podstawy do formowania nowego, z ducha Soboru wypływającego sposobu myślenia, jest pozycją bardzo cenną. Praca wprawdzie nie daje pełnej syntezy chrześcijańskiego myślenia, lecz tylko jego niektóre elementy. Istnieje bowiem wiele zasadniczych elementów takiego myślenia poza omawianymi w tej publikacji, które muszą stanowić jego składniki, jeśli ma ono ogarnąć całą odnowę. Publikacja ta nie zarysowuje również poza omówionymi w niej elementami konturów całości takiego posoborowego sposobu myślenia przez wskazanie bądź to jego syntezy bądź dalszych elementów, które muszą stanowić jego istotne składniki treściowe. To nie leżało — jak można wnioskować z układu książki i jej podtytułu (Standpunkte) — w założeniach jej autorów. Mimo tego odczuwalnego braku bardziej całościowego ujęcia nowego my-

ślenia w Kościele omawiana pozycja jest bardzo na czasie. Tworzy podstawę zarówno dla dalszych prac w zakresie formacji nowej mentalności religijnej jak i pomoc w jej urzeczywistnianiu.

Lublin

KS. FRANCISZEK WORONOWSKI

P. DE SURGY, P. GRELOT, M. CARREZ, A. GEORGE, J. DELORME, X. LÉON-DUFOUR, *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Lectio Divina, 50), Les Éditions du Cerf, Paris 1969, s. 191.

*Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible* odbyła swój kongres w Angers we wrześniu 1967 r. Zgromadziło się ponad 120 bibliistów oraz 12 profesorów dogmatyki. Tematem obrad było Zmartwychwstanie Jezusa. Pozycja, którą zaliczono do serii *Lectio Divina*, jest zbiorem referatów wygłoszonych przez bibliistów.

Pierre Grelot problematykę zmartwychwstania naświetla danymi zaczerpniętymi z historii religii oraz ze ST i Judaizmu (*La Résurrection de Jésus et son arméereplan biblique et juif*, s. 17—53).

Historia religii wykazuje, że w synkretyzmie hellenistycznym, gdzie mity orientalne zachowały się w formie zgrecyzowanej wraz z towarzyszącymi jej rytami, nie ma — poza pewną analogią języka i symboliki — żadnych źródeł dla wiary w zmartwychwstanie w religii Izraela. Według niej bowiem istnieje indywidualne wynagradzanie sprawiedliwych ludzi. Nagroda ta dokonuje się w sferze eschatologii i wyraża się przez zmartwychwstanie ciała. Zmartwychwstanie ciała wynika z doktryny przymierza, które domaga się sprawiedliwej zapłaty dla wszystkich wiernych oraz z antropologii, która zespałala duszę żyjącą z ciałem, które ona ożywia.

Jezus Chrystus przyjął doktrynę Starego Testamentu, ale nadał jej całkiem nową perspektywę. Jezus podzielał eschatologiczne nadzieje współczesnych Sobie Żydów. Tłumaczył je w tych samych terminach, których i oni używali (sąd, uczta, przyjęcie Syna Człowieczego), ale akcentował przede wszystkim aspekty w istocie swej religijne: życie wieczne z Bogiem — rzeczywistość najwyższa, którą posiadać będzie Jego Królestwo. Zapowiadając Swoje Zmartwychwstanie, Jezus chce przede wszystkim dać zrozumieć uczniom, że Pismo św. ukazuje inny aspekt tajemnicy zbawienia, aniżeli oni sądzili, będąc wpatrzeni w obrazy triumfalistycznego mesjanizmu. Ten inny aspekt ukazuje cierpienia i śmierć Syna Bożego, który daje życie Swe jako okup. Teksty Pisma św., na które Jezus się powoływał: Iz 52, 13—53, 12; Ps 22; Oz 6, 2 (w interpretacji LXX, targumu Jonatana i midrasza Rabbah do księgi Rodzaju — „trzeci dzień” nie jest wskaźnikiem chronologicznym, lecz wyrażeniem stwierdzającym z całą pewnością końcowy triumf).

Z tego wynika — konkluduje Grelot — że nie należy Zmartwychwstania Jezusa uważać za wydarzenie historyczne w tym znaczeniu, jakie się zawiera w Jego ziemskim życiu i śmierci. Nie jest to cudowne ożywienie umarłego. Jest to przejście ze „świata obecnego” do „świata przyszłego”, z historii do meta-historii, która odtąd jest obecna w świecie w osobie zmartwychwstałego Jezusa. Drugi wniosek: Pismo św., by wyrazić to zasadnicze misterium wiary, posłużyło się językiem, który obejmuje dwa poziomy: egzystencjalny i „mityczny”. Czerpie bowiem analo-



gie z kontaktów międzyludzkich i w ten sposób ukazuje stosunki człowieka z Bogiem. Następnie umieszcza w tej sferze „życie wieczne”, które stanowi przedmiot ludzkiej nadziei. Ponadto objawiona antropologia ukazuje ścisły związek między duszą i ciałem, jedność osoby ludzkiej, dlatego śmierć cielesna jest wielkim gwałtem zadany tej osobie, ale też dlatego przejście do życia wiecznego opisane jest w obrazach przestrzennych: zejście do sheolu, wyjście z niego, ukazanie się przed Sędzią, wejście do świata przemienionego lub zanurzenie w ciemnościach zewnętrznych... Konieczna więc jest „krytyka słownictwa”, która pozwala wydobyc interpretację „egzystencjalną” tzn. zrozumieć, w jaki sposób objawienie dotyczy również naszej egzystencji, bez uciekania się do „urzeczywistnienia” chosifier tego, co nie podlega bezpośredniemu dotykowi. Jest to więc swoista „de-mitologizacja”. Trzeci wniosek dotyczy tekstów ewangelicznych relacjonujących Zmartwychwstanie Jezusa. Judaizm, mówiąc o zmartwychwstaniu, posługiwał się specyficznym rodzajem literackim — apokaliptyką. Jaki charakter mają opisy zjawień się Zmartwychwstałego? Autor nie wypowiada się na ten temat, ale stwierdza: „Jest to zasadniczy punkt badań krytycznych, jest on zbyt często zaniedbywany” (s. 52).

Pastor protestancki, Maurice Carrez, zajął się zagadnieniem dotyczącym hermeneutyki tekstów św. Pawła o zmartwychwstaniu (*L'herméneutique paulinienne de la Résurrection*, s. 55—73). Autor pyta najpierw, dlaczego Paweł zarezerwował słowo „zmartwychwstanie” do Zmartwychwstania Chrystusa i zmartwychwstania wiernych oraz dlaczego słowo „zmartwychwstanie” zastąpił wyrazem „życie”, gdy opisywał aktualne skutki zmartwychwstania. Po dokonaniu analizy obydwu wyrażenń konkluduje: słownictwo określające zmartwychwstanie (*anisthemi, egeiro*) wykazuje, że apostoł uzależnia życie i powszechne zmartwychwstanie od wydarzenia, które sprawiło, że Ukrzyżowany zmartwychwstał. Zmartwychwstanie to w rozumieniu Pawła było wydarzeniem, które zaistniało i które było widoczne dla ludzi (1 Kor 15, 3—5). Zmartwychwstanie Chrystusa i zmartwychwstanie wszystkich wiernych oddziałują na życie aktualne. Stąd apostoł wyodrębni „życie”, które codziennie ożywia apostołów, Kościół, wiernego.

Na drugim miejscu Carrez analizuje wyrażenie „ciało chwalebne” (Fil 3, 21) i dochodzi do wniosku, że wyrażenie to w odniesieniu do Chrystusa oznacza pełną rzeczywistość zmartwychwstania bytu chwalebnego, który nie jest zamknięty ani ograniczony miejscem lub czasem. Jest to więc byt, w którym czynna obecność boska występuje w pełni jako osobowa rzeczywistość. W odniesieniu do człowieka oznacza to, że zmartwychwstanie nie przerywa ciągłości somatycznej tzn. że chociaż byt zewnętrzny zw. *anthropos* niszczeje, to jednak byt wewnętrzny (*soma*), które wciąż trwa) odnawia się i ukazuje się w chwale.

Trzecie zagadnienie poruszone przez Carreza dotyczy formuły kerygmatycznej 1 Kor 15, 1—8. Jest to najstarsze sformułowanie tekstu mówiącego o objawieniach się Zmartwychwstałego. Do listu apostołów Paweł dorzuca swoje imię jako tego, któremu również Chrystus Zmartwychwstały się objawił. Objawił się wprawdzie w okolicznościach tak niezwykłych, że Paweł nie waha się stosować terminu zapożyczanego z medycyny: *ektroma*, który nie oznacza płodu poronionego, lecz noworodka, który został wydobyty za pomocą operacji z łona umierającej matki. Objawienie, które Paweł otrzymał może mieć charakter wewnętrzny, ale różny od wizji i objawień, które apostoł skrzętnie odróżnia w 2 Kor 12, 1. Jest to fakt osobisty, wewnętrznie złączony z osobowością Pawła. Nie można go jednak zredukować do zjawiska czysto psychologicznego.

Problem sposobu oglądania Zmartwychwstałego stanowi przedmiot



rozlicznych dyskusji między protestantami (W. Marxsen, R. Bultmann, J. Schniewind, K. Barth, W. Künneth, G. Bornkamm, J. Jeremias). Carrez streszcza tę dyskusję, stwierdzając, że bazuje ona wreszcie na rzeczywistości, prawdziwie i przekazywalności zmartwychwstania. Podkreśla ona poza tym, że zmartwychwstanie nie może być sprowadzone do przywrócenia do życia w sposób materialistyczny lub do nieśmiertelności bez transformacji bytu. Ukazuje się ona jako akt nowy i jedyny akt Boga. Od momentu zaistnienia tego aktu uczniowie spotykają Ukrzyżowanego jako Zmartwychwstałego, Żyjącego. To jedyne wydarzenie wymyka się spod badań metodą historyczną jak i metodą egzystencjalną. Obydwie jednak metody dają wiele światła. Zmartwychwstanie jako fundament i przyczyna wiary nie może być pojęte bez wiary. Wiara tymczasem odnosi się do wydarzenia zaistniałego w czasie i miejscu, w określonym kontekście.

Augustin George omawia problem relacji o objawieniach się Jedenastu (*Les récits d'apparitions aux Onze à partir de Luc 24, 36—53, s. 75—104*). Opisy epifanii Zmartwychwstałego — dość liczne — dzielono w różny sposób: objawienia w Galilei i w Jeruzalem (E. Lohmeyer), opisy krótkie i opisy rozwinięte (C. H. Dodd). George opowiada się za klasyfikacją M. Alberta, który rozróżnia chrystofanie apostoelskie, podczas których Jezus ukazuje się grupie oficjalnych świadków i powierza im misję apostoelską (Mt 28, 16—20; J 20, 19—23; Łk 24, 36—49; Mk 16, 14—18) oraz chrystofanie dla poszczególnych osób, gdzie Chrystus daje się poznać prywatnej osobie, by ją upewnić o Swym Zmartwychwstaniu (Mt 28, 9—10; Łk 24, 13—35; J 20, 11—18, można dołączyć J 20, 24—29 i 21; por. Mk 16, 9—11 i 12—13). Są one opisane w formie narratywnej, podają konkretne szczegóły z przeżyć poszczególnych osób, podczas gdy pierwsze mają mało narracji, zawierają natomiast przede wszystkim słowa — są to więc teksty „dogmatyczne”, skoncentrowane na orędziu Zmartwychwstania, na znaczeniu tego Zmartwychwstania dla Jezusa i Jego świadków.

George zwrócił szczególną uwagę na relację Łukasza, ponieważ ona jest najbardziej rozwinięta i najbardziej na niej ujawniło się piętno jej autora. Język jej jest językiem Łukasza. Konstrukcja perykopy jest bardzo logiczna. Obejmuje trzy różne części, które są mocno powiązane: (ww. 52—53). Cała perykopa zamyka ewangelię i zapowiada tematykę towarzyszymi. Gdy się wszyscy przekonali, że to Jezus, następuje przekazanie orędzia paschalnego w ww. 44—49. Wiersze te są uroczystym pouczeniem, wyraźnie spokrewnionym z kerygmą. Można w nich widzieć dwa człony: Jezus wykazuje, że fakt Zmartwychwstania był zapowiedziany przez Niego i przez Pisma (ww. 44—46), poza tym ukazuje apostołom obowiązek przepowiadania o tym fakcie (ww. 47—49). Konkluzję opisu stanowi opis Wniebowstąpienia — opis ten upodabnia się do opisów teofanii: Jezus znika w chwale niebieskiej (ww. 50—51), apostołowie składają Mu hołd, wiara ich łączy się z radością i dziękczynieniem (ww. 52—53). Cała perykopa zamyka ewangelię i zapowiada tematykę Dziejów Apostolskich: działanie Ducha Św. w Kościele. Podaje używanie się Jezusa tylko w niedzielę wielkanocną — nie interesuje się więc chronologią tych objawień. Miejscem objawień jest tylko Jerozolima, ponieważ miasto to jest par excellence miejscem historii zbawienia.

Analogiczny opis u Mt 28, 16—20 również zaczyna się krótkim wstępem narracyjnym (ww. 16—17), a istotną część tekstu stanowią słowa Zmartwychwstałego (ww. 18—20), które zawierają: objawienie godności Jezusa jako Pana (w. 18b), polecenia określające misję Jedenastu (ww. 19—20a), obietnicę ciągłej obecności Jezusa (w. 20b). Perykopa stanowi

również konkluzję ewangelii, zakończenie objawień się Jezusa — ukazuje się jako Pan, który ma pełnię władzy. Ponadto Mt wskazuje na Kościół, który kształtuje sobie uczniów, chrzci ich w imię Trzech Osób i uczy poleceń Jezusa (ww. 19—20).

Jan podaje trzy opisy objawienia się Zmartwychwstałego uczniom: 20, 19—23. 24—29 i 21. W porównaniu z lukaszowym opisem najbardziej interesujący jest opis 20, 19—23 (drugi dotyczy tylko Tomasza, trzeci dokonuje się wobec siedmiu uczniów). Opis ten jest tak podobny do lukaszowego, że sugeruje hipotezę o wspólnym źródle dla opisu janowego i Łk 24, 36—43 i o wspólnej tradycji dla Łk 24, 44—49.

Z kolei George pyta o źródła Łk. Dochodzi do następujących wniosków: — Łukasz dość wiernie szedł za tradycją mówiącą o objawieniu rozpoznawczym (*L'apparition de reconnaissance* — ww. 36—43); bardzo wiele pracy redakcyjnej włożył w ww. 44—45, by powiązać obydwie części opisu; — w ww. 46—49 mało mamy lukanizmów, ponieważ autor wiernie przedstawił tematy zawarte w kerygmie Dziejów Apostolskich; — wreszcie ww. 50—53 ukazują Łukasza, co jest zresztą zrozumiałe ze wzgl. na ich konkluzyjny charakter.

Ponadto George dochodzi do wniosku, że wszystkie trzy opisy ewangelistów są zależne od jednej ustnej tradycji mówiącej o objawieniu się Jezusa Jedenastu; że ta tendencja również była znana Pawłowi, który ją udokumentował w 1 Kor 15, 3—5. Nie można nic dokładnego powiedzieć o tej tradycji — nie mówiła ona o dacie i miejscu objawień, nie można na jej podstawie doszukiwać się *ipsissima verba* Jezusa. Wskazywała natomiast na: objawienie się Zmartwychwstałego Jedenastu, na ich wątpliwości, ich przekonanie o rzeczywistości Zmartwychwstałego, związek między tą wizją i ich misją apostołską.

Stosunkiem grobu pustego do Zmartwychwstania zajmuje się Jean Delorme (*Résurrection et tombeau de Jésus: Marc 16, 1—8 dans la tradition évangélique, s. 105—51*). Opiera się przede wszystkim na Mk 16, 1, 8, uważając to za najstarszą relację ewangeliczną. Znaczenie teologiczne tej perykopy streszcza w ten sposób: Zmartwychwstanie Ukrzyżowanego nie jest ideą ludzką, lecz aktem bożym, może ono być jedynie objawione człowiekowi. Tradycja, na podstawie której powstał opis markowy, jest niezależna od tej, na której oparł się Paweł. W. 6b — o pustym grobie — wskazuje na środowisko jerozolimskie, w którym czczono groby proroków, a więc też od początku czczono grób Jezusa. Wiemy zresztą z listów Pawła i Dziejów, że chrześcijanie pochodzenia żydowskiego byli bardzo przywiązani do Jerozolimy i pielgrzymowali do niej. Stąd musieli też czcić miejsce meki i sam grób Jezusa. Z tymi właśnie wyznaniami należy wiązać początek opisów o niewiastach idących do grobu. Stąd też wzięła początek forma literacka Mk 16, 1—8: jest opis objawienia bożego w określonym miejscu — przy grobie Jezusa. Nie ma też momentu apologetycznego, ponieważ pielgrzymi nawiedzający grób Jezusa nie szukali dowodów, gdyż przyszli tu z wiara, która jedynie chce potwierdzenia przez dotknięcie rzeczy materialnych. Stąd też nie ma wzmianki o misji apostołów, ponieważ nikt w to nie wątpi. Wzmianka w w. 7 o Galilei — zdaniem Delorme'a — jest dodatkkiem, być może podyktowanym względem katechetycznym, by powiązać tradycję jerozolimską z objawieniami przeżywanymi przez apostołów. Milczenie kobiet — być może, że jest podyktowane wpływem innych tradycji, w których kobiety nie występują (np. u Pawła). Pusty grób nie może być argumentem na fakt Zmartwychwstania Jezusa. Świadczy jednak o tożsamości Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, jest symbolem przyszłego życia, nowego, które zostało już urzeczywistnione w Jezusie.

Zagadnienie hermeneutyki wobec objawień Zmartwychwstałego (*Apparitions au Kessuscue et hermeneutique*, s. 153—173) jest przedmiotem ostatniego referatu, którego autorem jest Xavier Léon-Dufour. Krótki rzut historyczny ukazuje, że na podstawie opisów ewangelicznych należy przede wszystkim szukać sensu tajemnicy Zmartwychwstania — nie doszukiwać się twierdzeń porządku historycznego tam, gdzie przede wszystkim jest nauka teologiczna. Stąd należy wykorzystać zdobycze współczesnej wiedzy biblijnej, by współczesnym językiem wyrazić to, co jest zawarte w danej formie. X. Léon-Dufour rozpatruje trzy sposoby, jakimi pierwotny Kościół przekazał wiarę w Chrystusa Zmartwychwstałego: Paweł jako „świadek” Zmartwychwstania; słownictwo Kościoła; relacje ewangelistów opisujące objawienia się Zmartwychwstałego. Świadcstwo Pawła jest relacją o osobistym doświadczeniu. My dziś poprzez naszą naukę historyczną możemy dotrzeć tylko do przekonania Pawła, który stwierdza, że osobiście spotkał Chrystusa żyjącego. W pismach pierwszych chrześcijan spotykamy dwa sposoby wyrażania prawdy o Zmartwychwstaniu: „Chrystus zmartwychwstał” — wyrażenie to określa fakt, że jeden człowiek, Jezus, w trzecim dniu po śmierci zmartwychwstał (Żydzi wierzyli, że wszyscy zmartwychwstaną w dniu ostatecznym). Drugie wyrażenie: Jezus ukazał się „żywy”, „żyjący”. Wyrażenia te chcą podkreślić nowy sposób życia Jezusa. Życie to nie jest powrotem do poprzedniego, które Jezus miał przed śmiercią. Słownictwo — jedno i drugie — jeśli ma być autentyczne, musi być zachowane. Z pierwszego należy wyeliminować antropomorfizm, który by przypomniał wskrzeszenie. Należy natomiast częściej stosować drugie słownictwo, które akcentuje życie Jezusa bez końca, życie inne. Ewangeliczne opisy objawień się Zmartwychwstałego nie chcą stworzyć Jego kroniki biograficznej, ani też pozostawić potomności „photos-souvenirs” z Jego objawień. Zawierają natomiast trzy, wspólne im wszystkim, elementy: inicjatywa wychodząca od Zmartwychwstałego, rozpoznanie i misja. Czasownik *ophthe* — *ophthe* — „był widziany” — ukazuje aspekt bierny objawień tzn. że inicjatywa wizji wychodziła od Jezusa. W ten sposób zaakcentowany jest „nie-subiektywny” charakter objawień. Objawienia więc są doświadczeniem uczniów. Wiara jest więc konsekwencją tej obiektywnej wizji. Drugi element — rozpoznanie — ukazuje uczniów dostrzegających identyczność widzianego zjawiska z Jezusem z Nazaretu — On, który umarł, żyje, rozpoznają w Nim Pana. Uwypuklone są jednocześnie dwa aspekty: Zmartwychwstały nie podlega normalnym warunkom życia ziemskiego — ukazuje się i znika w sposób dowolny. Z drugiej strony nie jest zjawą. Jest to więc, jak Paweł określił, „ciało duchowe” (1 Kor 15, 44—49) czyli ciało przeniknięte przez ducha. Trzeci element — misja — łączy się z „usłyszeniem” Zmartwychwstałego. Mówi On: „To ja jestem”, a potem zapewnia o swej ciągłej obecności z uczniami (Mt 28, 20), o współdziałaniu Ducha Św. Jednocześnie oni mają kontynuować misję Jezusa.

Należy więc dziś tłumaczyć, że uczniowie, i tylko oni, mieli wizję Pana żyjącego i to poprzez doświadczenie historyczne. Dzięki tej wizji otrzymali wiarę, która jest w pewnym sensie konsekwencją wizji. Wierni natomiast nie widzieli tego, co widzieli apostołowie, ponieważ nie są świadkami uprzywilejowanymi. Wierni wiedzą to, co oni widzieli. Wierni poznają znaczenie objawień tylko poprzez aktualne nauczanie Kościoła, Ciała Chrystusa.

Oto zawartość omawianej pozycji. Dodać należy, że całość poprzedza wstęp (*Liminaire*, s. 11—15) napisany przez Paul de Surgy. Wzrost książki jest bezsporny. Choć bowiem pewne szczegóły dotyczące kon-

kretnych wyrażen mogą być dyskutowane, to jednak w całości mamy obfity materiał tekstowy, literacki, historyczny, egzegetyczny i teologiczny związany z tekstami biblijnymi relacjonującymi epifanie Zmartwychwstałego. Książka — jak czytamy we wstępie — jest przeznaczona dla profesorów Pisma św., dogmatyki, katechetyki oraz dla wszystkich, którzy pragną pogłębić wiarę.

Poznań

KS. EDWARD SZYMANEK TChr