

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XXV

1972

CZCIGODNY I DROGI KSIĘŻE REDAKTORZE!

Przed dwudziestu pięciu laty zaczął ukazywać się w Krakowie Ruch Biblijny i Liturgiczny, którego założycielem i pierwszym redaktorem był śp. Ksiądz Profesor Aleksy Klawek.

Myślę, że w ciągu tych dwudziestu pięciu lat organ Sekcji Biblijno-Liturgicznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego dobrze zasłużył się nauce polskiej, nie tylko w środowisku krakowskim. Zwłaszcza zaś lata ostatnie, okres Soboru Watykańskiego II oraz odnowy biblijnej i liturgicznej, potwierdziły trafność inicjatywy sprzed dwudziestu pięciu lat.

W związku z tym pragnę życzyć błogosławieństwa Bożego na dalsze lata służby tej samej sprawie. Życzenia te składam na ręce Księdza Dziekana dla całej Redakcji i Administracji oraz dla wszystkich Współpracowników czasopisma. Życząc dalszego rozwoju Ruchowi Biblijnemu i Liturgicznemu, życzę przez to samo rozległemu środowisku polskich biblistów i liturgistów jak najdojrzałych owoców ich posłannictwa w Kościele.

(—) Karol kard. Wojtyła

Ks. Jerzy Chmiel

PROBLEMY WSPÓŁCZESNEJ HERMENEUTYKI BIBLIJNEJ

Ostatnie lata przyniosły niewątpliwie rozwój problematyki hermeneutycznej, nie tylko zresztą w teologii. Większe zainteresowanie się problemami interpretacji tekstu — bo na tym przecież polega hermeneutyka — zostało spowodowane, jak się wydaje, dwiema przyczynami. Pierwsza przyczyna wynika ze specyficznej sytuacji we współczesnej teorii poznania, którą to sytuację chyba trafnie określił Paul Ricoeur jako „konflikt interpretacji”¹. Żaden z istniejących kierunków hermeneutycznych nie potrafił — jak dotąd — rozwiązać należycie problemu religijnego. „W tym samym «miecie religijnym» Freud dopatrywał się przejawów kompleksu Edypa; Marks przejawu walki o interesy klasy pracującej lub przejawu szukającego pociech w swym ucisku proletariatu; Nietzsche odkryje w nim ślady resentymentu słabych i pokonanych skierowanego pod adresem silnych zwycięzców, a Bultmann będzie szukał prawdziwego Objawienia Bożego. Konflikt interpretacji rodzi potrzebę radykalnej rewizji metod, potrzebę «hermeneutyki hermeneutyk»”². Próba takiej nowej hermeneutyki jest tzw. hermeneutyka refleksyjna Paul Ricoeura, która za podstawę badań przyjmuje język symbolu religijnego. Na wartość symbolu w życiu człowieka zwracał już uwagę Ernst Cassirer³, proponując zastąpić określenie człowieka *animal rationale* na *animal symbolicum*.

Drugą przyczyną zainteresowania się problemami hermeneutyki jest ogromny, w ostatnich zwłaszcza latach, rozwój językoznawstwa⁴. Jeżeli z jednej strony współczesne językoznawstwo coraz bardziej zahacza o inne dziedziny wiedzy, to z drugiej strony problematyka lingwistyczna staje się w coraz większym stopniu aktualna dla różnych dyscyplin, a w tym również dla teologii.

¹ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

² Zob. J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, w: Znak 23 (1971), 145—172.

³ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. z ang., Warszawa 1971, 70.

⁴ Zob. B. Malmberg, *Nowe drogi w językoznawstwie*, tłum. ze szwedz., Warszawa 1969.

Oдноśnie rozwoju hermeneutyki biblijnej nie możemy zapominać, że ogromnym bodźcem stał się duch *Vaticanium II*. Już sama Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* stwierdza: „Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, a więc komentator Pisma św., chcąc poznać, co On nam oznajmić zamierzał, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić” (DV, 12). To rzutuje na problematykę teologiczną hermeneutyki biblijnej: nie można w interpretacji tekstu biblijnego robić analiz filologicznych czy lingwistycznych. Wszelka interpretacja Biblii musi mieć cel teologiczny; przypomina to Konstytucja o Objawieniu: „...wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma św., podlega ostatecznie sądowi Kościoła, który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego” (*tamże*). Przesunięcie wreszcie punktu ciężkości w badaniach teologicznych na Pismo św., które staje się odtąd jakby duszą teologii (zob. *Dei Verbum*, 24), również przyczynia się do tego, że hermeneutyka biblijna znajduje się w centrum współczesnych zainteresowań.

W ostatnich latach hermeneutyka biblijna osiągnęła pewną autonomię⁵. Powstała tzw. „nowa hermeneutyka”, uwzględniająca zdobycze na polu filozofii czy językoznawstwa, a przede wszystkim zmierzająca do rozwiązywania problemów Nowego Testamentu. Od charakterystyki tej nowej hermeneutyki wypada nam zacząć przegląd problematyki hermeneutycznej.

NOWA HERMENEUTYKA

Nowe ujęcie hermeneutyki wyszło z kręgu *Neutestamentler*. Dość wspomnieć książkę Ernsta Fuchsa, profesora egzegezy nowotestamentalnej w Marburgu, która właściwie jest hermeneutyką Nowego Testamentu, aczkolwiek o ogólnej traktuje⁶. Praca ta, której pierwsze wydanie ukazało się w 1954 r., przerwała milczenie na polu hermeneutyki nowotestamentalnej, jakie panowało od czasów monografii protestanta F. Torma⁷. Fuchs — uważany za jednego z ojców nowej hermeneutyki — utrzymuje, że hermeneutyka biblijna nie jest niczym innym jak tylko nauką wierzącą o języku. Pogląd ten przejął Fuchs od Gerharda Ebelinga. Słusznie więc tych dwóch teologów uważa się za faktycznych twórców nowej hermeneutyki.

⁵ Zob. *Il Messaggio della Salvezza*, praca zbiorowa, t. I. Introduzione generale, Torino-Leumann³ 1969, 242.

⁶ *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1954.

⁷ F. Torm, *Nytestamentlig Hermeneutik*, Copenhagen 1928. Niemieckie tłumaczenie: *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Göttingen 1930. Na fakultecie teologii protestanckiej uniwersytetu w Kopenhadze hermeneutyka należała podówczas do materii studiów i egzaminów.

Ebeling zwrócił uwagę na istotę słowa Bożego, na jego — powiedzielibyśmy — wymiary. Słowo jest *par excellence* centrum, dzięki któremu cała rzeczywistość może być zrozumiana. Owa rzeczywistość jest zawsze dla człowieka zjawiskiem historycznym. Staje ona przed człowiekiem i zmusza go od odpowiedzi. Dwa terminy charakterystyczne u Ebelinga: „Wort” i „Antwort” określają dobrze jego stanowisko wobec problemu hermeneutycznego.

Fuchs zwraca uwagę, że każdy chrześcijanin ma do rozwiązania w swoim życiu jakiś problem hermeneutyczny. „Dlaczego ten problem — zapytuje on — miałby być różny do tego problemu, który ma do rozwiązania teolog? A ponieważ taki jest problem, dlatego tylko przez siłę łaski możemy spodziewać się rozwiązania i znalezienia prawdy. Słuchanie bowiem nie zależy tylko od nas, przy naszych siłach możemy jedynie starać się, by nie przespać godziny słuchania. A ten czas jest nam dany zawsze! Zadanie nasze polega więc na odkryciu tego, do jakiego momentu nasze życie duchowe, nasze „widzenie” jest związane ze słuchaniem. To jest problem hermeneutyczny, który każdego dnia nam się narzuca. Z tego problemu bierze swój rozmach Nowy Testament. Nowy Testament mówi językiem słuchania. Prowadzi nas do prawdy, ponieważ uczymy się dobrze odróżniać między słuchaniem a widzeniem. Jakaś rzeczywistość niejzykowa osłabiłaby różnicę między życiem a śmiercią, i w istocie, jak to dziś dobrze wiemy, każda wiedza, która znajduje swoje definitywne wyrażenie w eksperymencie, kończy zniszczeniem samej siebie. Natomiast wiara chrześcijańska mocno podtrzymuje ową różnicę i dlatego ma zawsze coś każdemu do powiedzenia”⁸.

Ostatnio do tych dwóch czołowych przedstawicieli nowej hermeneutyki, jakimi są Ebeling i Fuchs, zalicza się James M. Robinson (którego nie należy mylić z biskupem anglikańskim John A. T. Robinsonem, znanym ze swej książki *Honest to God*).

Co do oceny nowej hermeneutyki, trudno już teraz o pełny obraz tego kierunku, który jest jeszcze ciągle *in fieri*. W każdym razie zawiera on dużo słusznych postulatów, do których zaliczymy podkreślenie roli zjawiska języka w rozumieniu Biblii. Należałoby się jednak lękać jakiegoś powrotu do fidelizmu typu Barthowskiego, co byłoby zrozumiałe jako reakcja pobultmannowska. Należy pamiętać, że Ebeling wyszedł z analizy hermeneutyki Lutera, której nadał dużo aktualności także w trzecim wydaniu encyklopedii *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. A przecież Konstytucja o Objawieniu Bożym tak bardzo akcentuje historycz-

⁸ E. Fuchs, *Il nuovo testamento e il problema ermeneutico*, w: J.M. Robinson — E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, Brescia 1967, 140.

ność Objawienia przy jednoczesnym podkreślaniu owego dialogu między Bogiem a człowiekiem, jaki toczy się w historii zbawienia.

JĘZYK I OBJAWIENIE

Uwagi poprzednie niech będą dla nas odskocznią do następnego zagadnienia, jakie chcemy poruszyć, a mianowicie problem języka w interpretacji Pisma św.

Punktem zwrotnym była tutaj filozofia Martina Heideggera, który przez swoje dzieła *Sein und Zeit* (1927), a ostatnio *Unterwegs zur Sprache* (1959), wywarł wielki wpływ na egzegetów, zwłaszcza protestanckich. Dla Heideggera język jest hermeneutyką istnienia. Jest to jakieś pierwotne doświadczenie, które spontanicznie wynika z kontaktu z istnieniem. Język dąży do stworzenia podobnego doświadczenia u słuchacza i u czytającego, podobnie jak to się dzieje przy czytaniu jakiegoś poematu. Opierając się na tej filozofii lingwistycznej Heideggera, Fuchs i Ebeling mówili o zjawisku języka lub słowa (Fuchs wolał termin „Sprachereignis”, Ebeling używa też „Wortgeschehen”).

Nie można rozpatrywać filozofii języka bez całokształtu problemów filozoficznych dwudziestego wieku. Nic dziwnego, że w filozofii współczesnej zagadnienia języka wysunęły się na plan pierwszy, ponieważ rozwinęła się filozofia transcendentálna, wychodząca z krytyki Kanta, zaś z drugiej strony — filozofia intuicji, której klasycznym a współczesnym wyrazem był bergsonizm. Oba te kierunki położyły zgodnie nacisk na niezdolności języka do adekwatnego i wyczerpującego wyrażenia rzeczywistości. Ponieważ ani ejdetyzm Husserla, ani analizy języka anglosaksońskiej szkoły filozoficznej nie zdołały w sposób zadowalający przedstawić relacji zachodzących między językiem a rzeczywistością, rozwiązanie Heideggera wydało się wielu egzegetom nową możliwością i kuszącą perspektywą.

Na skutek głównie prac de Saussure'a lingwistyka doszła do dużego rozkwitu, tak że E. Benveniste bez przesady mógł ją nazwać „nauką wybitną wśród tych, które zajmują się człowiekiem i społeczeństwem i to zarówno na płaszczyźnie teoretycznej jak i praktycznej”. Jeżeli chodzi o stosunek nowej hermeneutyki do lingwistyki, moglibyśmy go za R. W. Funkiem⁹ scharakteryzować w trzech punktach. 1. Przyznając zjawisku języka jeszcze większą rolę, niż to uczynił był Bultmann, nowa hermeneutyka pragnie przejść ponad dychotomią Bultmannowską: zdarzenie — słowo, kładąc nacisk na przynależność wewnętrzną języka do zdarzenia zbawienia, które jest równocześnie zdarzeniem

⁹ *Language, Hermeneutics and Word of God*, New York 1966.

słowa (Ebeling) lub języka (Fuchs). W ten sposób odpada potrzeba demitologizacji, tak jak ją rozumiał Bultmann, który uważał, że język, a w szczególności język mitu, wyrażenń dogmatycznych i wyznań wiary, zmierza do obiektywizacji zarówno przedmiotu, który wyraża (Bóg, człowiek, świat), jak i samego języka, gdzie mieści się zrozumienie rzeczywistości, w jaką się wierzy. Stąd kiedyś zaistniała dla Bultmanna potrzeba demitologizacji, to znaczy krytyki radykalnej całego języka, który powołuje do istnienia rzeczywistość nam nie podlegającą. Nowa hermeneutyka nie uznaje takiego rozgraniczenia między językiem a serią wydarzeń.

2. Według Ebelinga „słowo nie jest jest — właściwie mówiąc — przedmiotem rozumienia, lecz posiada funkcję hermeneutyczną”. Słowa Jezusa — twierdzi Funk — są już interpretacjami sytuacji ich aktualnych słuchaczy. W specjalny zaś sposób zwracał się Jezus do słuchaczy w przypowieściach, wiążąc ich niejako ze sobą na „wzór istnienia wierzącego”.

3. Hermeneutyka szuka podstawy ludzkiej egzystencji w samym języku, pojętym jako środek porozumienia się i moc dialogu.

DZIEŁO LITERACKIE

W związku z tak pojętą rolą języka w Biblii pojawiło się dowartościowanie Pisma św. jako tworzywa literackiego. Nie chodzi tutaj już o siłę artystycznej ekspresji, której Biblii nigdy nie odmawiano w ciągu stuleci, lecz chodzi o to, by nawiązać kontakt z dziełem literackim. Kontakt taki jest dwustronny: najpierw dzieło literackie trzeba przenieść w swój własny język, epokę, mentalność, a następnie samemu umiejscowić się niejako w epoce, mentalności i języku autora.

Przed wszystkim jawi się tutaj ogromne zapotrzebowanie na studia stylistyczne. Fuchs w dyskusji hermeneutycznej zamienił kategorie egzystencji autentycznej i nieautentycznej, kategorie zaczerpnięte z *Sein und Zeit* Heideggera z lat młodości sielskiej anielskiej, na rozróżnienie poczynione przez Heideggera lat dojrzałych, a mianowicie między językiem codziennym obiektywizującym i czystym językiem bytu. Nowa stylistyka powstała na terenie analiz literatury świeckiej, podobnie jak ongiś historia form (*Formgeschichte*) była z powodzeniem stosowana przez Nordena do literatury antycznej, dopóki Hermann Gunkel nie wprowadził jej na teren biblijny. Zasady nowej stylistyki można by w ten sposób streścić:

- a) styl jest konkretną aktualizacją wartości zawartych w języku;
- b) analizie stylu trzeba więc przyznać pierwsze miejsce;
- c) nie należy oddzielać od siebie lingwistyki (stylistyki lingwistycznej) od analizy literackiej (stylistyki literackiej). Stanowią one

bowiem pewną całość i mają za zadanie wydobyć na jaw pełne dzieło literackie.

Mógłby ktoś postawić zarzut, że wprowadzając stylistykę do Biblii narażamy się na niebezpieczeństwo estetyzmu. H. Urs von Balthasar słusznie podkreśla, że chyba grozi nam inne niebezpieczeństwo — brak estetyzmu. Nie bez kozery zauważa on, że „wśród drobiazgowych badaczy biblijnych mało jest dziś tych, którzy dają jakieś znaczenie temu, co nazywamy *fruitio sensus spiritualis*, a już na palcach policzyć tych, którzy przyznają temu miejsce honorowe”¹⁰.

DEMITOLOGIZACJA

Musimy tutaj dotknąć problemu demitologizacji postawionego tak radykalnie przez Rudolfa Bultmanna. Nie wolno zapominać, że zjawisko hermeneutyczne, któremu na imię Bultmann, wyrosło filozoficznie z egzystencjalizmu Heideggera, a teologicznie — jako reakcja w łonie protestantyzmu przeciwko teologii liberalnej. Nowy kierunek tzw. teologii dialektycznej, stworzony przez Karla Bartha, do którego szybko przystał młody Bultmann, był reakcją wiary skoncentrowanej wokół słowa Bożego i Objawienia, słowa transcendentnego w stosunku do wszystkiego, co jest na ziemi. Szybko jednak Bultmann odszedł od Bartha i podążył własną drogą. Tą drogą była demitologizacja (*Entmythologisierung*).

Sprawa zaczęła się w 1941 roku, kiedy to Bultmann opublikował znaną rozprawę *Neues Testament und Mythologie*. Lata wojenne nie sprzyjały — rzecz oczywista — dyskusji naukowej, dopiero w okresie powojennym pomału zaczynają formować się szyki. Strona katolicka odzęguje się od wszelkich mitologii, a zatem demitologizacja nie ma żadnego sensu. Ktoś zauważył żartobliwie, że na etapie początkowym zarówno katolików jak i Bultmanna cechuje jednakowa wrogość wobec mitu, aczkolwiek naturalnie z różnych przyczyn. Następnie przyszedł okres rozróżniania — *discretio spirituum*. Największe natężenie dyskusji przypada na lata pięćdziesiąte. Rozróżnia się między „mitologicznym” a „mitycznym”: demitologizacja jest więc odrzuceniem wszystkich kosmologicznych podstruktur narracji biblijnych, podczas gdy język mityczny zachowuje te wartości, których nie posiada język abstrakcyjny. W ten sposób teologowie katoliccy nie odrzucają zupełnie postulatu odmitologizowania twierdząc, iż nie każda forma demityzacji Nowego Testamentu jest sprzeczna z Pismem świętym.

Tymczasem w latach sześćdziesiątych — i tu już możemy mówić o trzecim etapie historii demitologizacji — zachodzą pewne wyda-

¹⁰ *La gloire et la croix. Les aspects esthétique de la révélation. I. I. Apparition* (Théologie 61), Paris 1965, 63.

zenia. Spór o prawomocność demitologizacji przedostaje się z kręgu fachowców na łamy publicystyki teologicznej, na wyższym lub niższym poziomie, dzięki rozreklamowanej książce biskupa anglikańskiego J. A. T. Robinsona, *Honest to God*, w której autor po prostu tak stawia problem: czy chrześcijaństwo musi być „mitologiczne”. Równocześnie jednak wskazówka demitologizacji na tarczy dyskusji naukowych zostaje poważnie przesunięta, a to z dwóch przyczyn: analizy funkcji hermeneutycznej mitu oraz dowartościowania historii zbawienia.

1. Dyskusja na temat mitu przypominała ruchy wahadła — raz w lewo, raz w prawo. Ruch w lewo — to stara szkoła mitologiczna, której koryfeuszem był G. L. Bauer, uważająca mit za myślenie dziecinne, pusty znak, twór epoki, kiedy to ludzkość będąca w powijakach nie posiadała innych środków wyrazu. Ruch wahadła w prawo — to dowartościowanie mitu bądź to na płaszczyźnie psychologicznej (Jung mówi o symbolu, wyrazie podświadomości zbiorowej), bądź to na płaszczyźnie teologicznej (Tillich mówi o kategorii religijnej mitu). Widać z tego, iż pozycja Bultmanna jest ruchem wahadła w lewo — przeciwstawia on mit myśli naukowej. Kiedy filozof Karl Jaspers utrzymywał w dyskusji, że mit jest zaszyfrowaniem transcendencji, to Bultmann odpowiedział sucho i nieprzekonywująco, że określenie mitu jako szyfru transcendencji wskazuje, dokąd interpretacja winna zdążać, lecz nie prowadzi jej nigdzie.

Ale stanowisko Bultmanna jest już dziś anachronizmem: nawet jego własni uczniowie odstąpili od niego. Wyczuwa to nawet wszędobylska publicystyka dziennikarska: popularny zachodnioniemiecki *Der Spiegel* w numerze z 22 stycznia 1968 r. zamieścił fotografię Bultmanna, pod którą widniały słowa: „Patriarcha teologów — Bultmann. Upada po dwudziestu latach panowania?”. Na postulat demitologizacji można popatrzeć już dzisiaj jako na nieporozumienie hermeneutyczne. Jak to słusznie zaznacza H. G. Gadamer, „kwestia demityzacji Nowego Testamentu uległa napięciom dogmatycznym o wiele bardziej, niż należało to z racji refleksji metodologicznej”¹¹. To nieporozumienie hermeneutyczne jest dziś usuwane dzięki filozofom, a w szczególności takim jak H. Dumery i P. Ricoeur. Dumery odróżnia mity czyste od mitów religijnych i utrzymuje, że te ostatnie są konieczne dla człowieka współczesnego. Odmityzowanie mitu religijnego byłoby równoznaczne z pozbawieniem człowieka współczesnego narzędzi do poznania Jedyności, jego umiejscowienia w świecie. Ricoeur zaś ze swej strony — jak już to stwierdziliśmy — akcentuje fakt, iż język mityczny jest językiem symbolicznym, jedynym instrumentem do

¹¹ *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen² 1965, 492.

poznania siebie przez samego siebie, zdolnym do odnalezienia się w bycie.

Postulat demitologizacji Nowego Testamentu wysunięty przez Bultmanna musi w tej sytuacji upaść. Właściwą drogą dla teologa chrześcijańskiego jest nie demitologizacja Objawienia, lecz szukanie lepszego zrozumienia tej ludzkiej potrzeby, która podyktowała taką formę, jaką ma Pismo święte, i która pozostaje ta sama w społeczeństwie zsekularyzowanym. W tym społeczeństwie — jak to stwierdzają filozofowie i socjologowie — istnieją mity świeckie, podobnie jak są mity archaiczne tradycyjne, choć zachodzi między nimi różnica języka. Pismo święte odbija w sobie koncepcję nie świata partykularnego, lecz człowieka historycznego, zrealizowanego w osobie Jezusa Chrystusa, opiera się na świadomości Boga realnego i transcendentnego. I tutaj dochodzimy od następnej kwestii ogromnej wagi — kwestii historyczności.

2. Historia bez mitu, czy mit bez historii? Oto dylemat, który rysuje się przed nami. Wyjdźmy znów od Bultmanna.

Demitologizacja nie jest jedyną metodą dla Bultmanna. Służy ona do interpretacji egzystencjalnej Nowego Testamentu. O ile jednak samo pojęcie „interpretacji egzystencjalnej” jest rozwijaniem pozytywnym Bultmanna dla problemu hermeneutycznego, o tyle samo pojęcie egzystencji, ukute przez teologa marburskiego, szokuje i prowokuje. Pamiętajmy, że główna teza Bultmanna — teologa luterńskiego opiewa: „wiara nie może i nie powinna opierać się na żadnym przedmiocie na świecie ani wiązać się w jakikolwiek sposób z działaniem ludzkiej inteligencji”. Konsekwencje tego nie dają długo na siebie czekać. Skoro Jezus historyczny jest przedmiotem świata, a badania nad Jego postacią — operacją ludzkiej inteligencji, przeto Jezus historyczny nie ma nic wspólnego z wiarą. Stąd Bultmann w przedmowie do swej głośnej książki *Jesus* (Tübingen 1926) oświadcza, że nie interesuje go „osobowość Chrystusa”. Nauczanie Jezusa traktuje w swej *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1953, 5 wyd. 1965) jako wstęp do kerygmy najstarszej gminy. Teologia Nowego Testamentu ma tylko, według niego, rozwijać zrozumienie wiary zaświadczone przez pisma apostołskie.

Bultmann swoją postawą sprowokował nie tylko sprzeciw ze strony katolickiej — co jest rzeczą zrozumiałą — ale opory i protesty nawet swoich uczniów. Käsemann, upatrzony przez Bultmanna na swojego następcę, stwierdza wprost, że konsekwencje teologiczne sceptycyzmu Bultmannowskiego są niebezpieczne. Oprócz tej grupy uczniów krytykujących i korygujących swego mistrza spotykamy się z teologami protestanckimi, którzy występują wprost przeciwko tezom Bultmanna. Wymieńmy tylko takie nazwiska, jak Barth, Althaus, Knevels, czy najbliższy nam przez swoje stanowisko — Oscar Cullmann. Ale i najmłodsza generacja teologów

protestanckich wypracowuje nowe rozwiązania. Trzeba tutaj koniecznie wymienić nazwisko W. Pannenberg a.

Pannenberg nie jest egzegetą, lecz teologiem systematycznym, a choć nie zajmuje się systematycznie hermeneutyką, to jednak ją praktykuje. Ideą fundamentalną hermeneutyki Pannenberg a, wyrażoną w ego podstawowej pracy *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen 1961), jest idea teologii historii jako horyzontu najbardziej odpowiedniego dla teologii chrześcijańskiej. Przez historię rozumie on nie tylko historyczność, o której ciągle mówi Bultmann, że jedynie ona określa strukturę ludzkiej egzystencji, lecz historii, która rozwija się w czasie i w obrębie której znajdują miejsce moje interpretacje i moje aspiracje. W ten sposób następuje zbieżność dwóch horyzontów: horyzontu interpretatora z horyzontem tekstu interpretowanego. Problem hermeneutyczny sprowadza w istocie Pannenberg do problemu chrystologicznego: jest to chrystologia oparta na historii Jezusa. W zrozumieniu historii Jezusa, a nie tylko w zrozumieniu kerygmatu o Nim, leży możliwość zrozumienia Pisma. Musimy stwierdzić, że taka chrystologia jest jak najbardziej zgodna ze schematem teologicznym, jaki znajdujemy w pierwszym kazaniu św. Piotra (Dz 2, 22—24. 36) lub we wstępie listu św. Pawła do Rzymian (1, 1—3). Wówczas interpretacja egzystencjalna tego, co Chrystus powiedział dla mnie, opiera się rzeczywiście na tym, co powiedział w ogóle.

W ten sposób dochodzimy do problemu naczelnego współczesnej hermeneutyki, jakim jest problem teologiczny, czyli chrystologiczny.

TEST CHRYSOLOGICZNY

Nie można zaprzeczyć, że studia poświęcone tematowi Jezusa Chrystusa, dotyczące rozróżnienia „Jezus historyczny — Chrystus wiary”, przyczyniają się do rozwoju egzegezy biblijnej. Należy jednak pamiętać, że naczelný problem teologiczny, nazywany często przez egzegetów protestanckich *Christusfrage*, jest uwarunkowany przez całą duchową i teologiczną historię i bez niej jest niezrozumiałą. Nie można więc mechanicznie przenosić problemów teologii pewnego wycinka (tzn. protestanckiej) w inny kompleks uwarunkowań historyczno-teologicznych (tzn. katolicyzmu).

Problem teologiczny współczesnej hermeneutyki polega przede wszystkim na rozpracowaniu tematu Chrystusa¹². Ten temat z samej swej natury pozostanie zawsze otwarty dla każ-

¹² Zob. R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris² 1968. — K. Rahner, *L'avenir de la théologie*, w: *Nouvelle Revue Théol.* 93 (1971) 26 pisze o teologii jako o hermeneutyce języka chrześcijańskiego („la théologie en tant qu'herméneutique du langage chrétien”).

dego i każdy człowiek musi w pewnym sensie stawić mu czoła, rozwiązując zagadnienie jakby po raz pierwszy. Będzie to zawsze problem egzystencjalny w najlepszym tego słowa znaczeniu — problem życiowy, a więc problem dotyczący życia każdego z nas. A zarazem to jest pewien test hermeneutyczny, który teologia — każda, a więc i współczesna — musi rozwiązać. Niestety, teologia dzisiejsza nie jest wolna od zarzutu. „Powiedział ktoś, i jest to głęboko prawdziwe, że chrześcijanin, który obserwuje dziś spory teologiczne, doznaje niewymownego żalu Marii Magdaleny w obliczu pustego grobu: Zabrano ... Pana i nie wiemy, gdzie Go położono. Pewien młody profesor dogmatyki, zastanawiając się nad subtelnościami argumentacji, jakimi niektórzy teologowie posługują się dla rozwiązania problemu Boga i tajemnicy Chrystusa, oświadczył, że więcej godności byłoby w stwierdzeniu, że się jest po prostu ateistą”. (Pedro Rodriguez)¹³.

Hermeneutyka współczesna stoi zatem w obliczu egzegezy teologicznej, egzegezy duchowej. O takiej egzegezie mówił Paweł VI do uczestników VIII Tygodnia Biblijnego dla duchowieństwa włoskiego 10 września 1969 r. „Wasz kongres przypomniał konieczność egzegezy tekstu i kontekstu, analizy filologicznej, literackiej i historycznej, która daje pełny sens ludzki słowa Bożego, umieszczając je historycznie w ramach, gdzie zostało wypowiedziane. Przypomniał z drugiej strony konieczność egzegezy teologicznej, tzn. sensu Bożego Pisma świętego. Następnie sprowadził nas do egzegezy duchowej, tzn. aplikacji moralnej i subiektywnej słowa Bożego na jego użytek religijny, na jego moc uswięcenia, według jasnego określenia św. Tomasza: „spirituales expositiones fabricandae” (*Sum. Theol.* I, 102, 1). Oto do czego dąży studium Pisma świętego: ożywić wiarę, nadzieję i miłość. Jak to podkreśliła Konstytucja soborowa, trzeba, ażeby egzegeci starali się o to, by „jak najliczniejsi słudzy słowa Bożego mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu pokarm Pisma św., który by rozum oświecał, wolę umacniał, a serca ludzi ku miłości Bożej rozpałał” (*Dei Verbum*, 23). I to studium ustawiczne przyczyni się do rozwoju teologii, której Pismo św. jest duszą (tamże, 24), będzie sprzyjać obcowaniu z Bogiem i słuchaniu Jego głosu (zob. tamże, 23)”.

A czy postulat św. Augustyna skierowany pod adresem egzetów nie jest ciągle aktualny?: „Non solum admonendi sunt studiosi venerabilium Litterarum, ut in Scripturis sanctis genera locutionum sciant ... verbum etiam, quod est praecipuum et maxime necessarium, orent ut intelligant” (*De doctrina christ.*, III, 56; PL 34, 89).

¹³ Zob. artykułiki w zbiorze wypowiedzi ankietowych tłumaczonych na j. polski w: *Obraz Jezusa Chrystusa*, praca zbiorowa, Warszawa 1970. — Zob. także E. Fuchs, *Jesus. Wort und Tat*, Tübingen 1970.

Dyskusja nad zadaniami hermeneutyki biblijnej trwa, a właściwie mówiąc — ze strony katolickiej dopiero się rozpoczyna¹⁴. Warto, by wzięła też w niej udział i polska myśl teologiczna!¹⁵

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ks. Janusz Frankowski

LIST ARYSTEASZA CZYLI LEGENDA O POWSTANIU SEPTUAGINTY

Judeizm hellenistyczny to niezwykle szeroki i bogaty świat. Doskonałym wprowadzeniem w ten świat, w jego charakter, jest *List Arysteasza*. Ukazuje on nam najbardziej twórczy i — o ile wiemy — najbardziej oryginalny ośrodek tego świata, Aleksandrię, oraz odnosi się do jego najważniejszego dzieła, Septuaginty. Niniejszy artykuł ma charakter przede wszystkim informacyjny, stąd szerokie przedstawienie treści *Listu*. Może zresztą jest to potrzebne tym bardziej, że treść żydowskiej literatury pozabiblijnej jest u nas stosunkowo mało znana.

WPROWADZENIE HISTORYCZNE

Po śmierci Aleksandra Wielkiego władzę nad Egiptem przejął Ptolemeusz I Soter (323—285) dając początek dynastii Ptolemeuszów. Stolicą Egiptu uczynił Aleksandrię, miasto portowe założone przez Aleksandra Wielkiego. Miasto stało się wkrótce jednym z głównych centrów śródziemnomorskiego świata, a Ptolemeusz uczynił zeń

¹⁴ Wśród wielu ukazujących się obecnie publikacji na ten temat warto odnotować: E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970. — H. Cazelles, *La nouvelle hermèneutique biblique*, Brussel 1969. Tegoż autora *Ecriture, Parole et Esprit ou trois aspects de l'herméneutique biblique*, Paris 1971. — *Exégèse et hermèneutique*, praca zbiorowa pod red. X. Léon-Dufour (coll. Parole de Dieu), Paris 1971. — Bibliografią fundamentalną dla hermeneutyki jest N. Henrichs, *Bibliographie der Hermeneutik*, Düsseldorf 1968.

¹⁵ Pomyślnym początkiem był Zjazd Biblistów Polskich w Warszawie w roku 1970, który za temat obrad obrał sobie właśnie hermeneutykę biblijną. Oby materiały tego zjazdu ukazały się jak najszybciej! Zob. także *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 2—3 (1971), poświęcony między innymi problemom hermeneutycznym w Biblii i liturgii.

wielki ośrodek naukowy i założył sławną aleksandryjską bibliotekę¹. Bibliotekarzem za czasów Ptolemeusza I był słynny Demetriusz z Faleronu, jeden z największych erudytów hellenistycznego świata: filozof, mówca, pisarz, a przy tym doskonały administrator. W Aleksandrii bardzo wczesnie spostrzegamy dużą kolonię żydowską. Żydzi są faworyzowani, zajmują poważne stanowiska. Wielu z nich znajduje się w wojsku. Ptolemeusze mają do nich zaufanie. Zresztą Żydzi znajdują się nie tylko w samym mieście, ale i w całym Egipcie. Wielu z nich jest w tym kraju prawdopodobnie już od czasów perskich (np. kolonia w Elefantynie).

Po Ptolemeuszu I królem zostaje Ptolemeusz II Filadelf (285—247). Jest to okres chwały dla Aleksandrii. Filadelf rozszerza bardzo bibliotekę i rozwija życie naukowe. Demetriusz popada jednak u niego w niełaskę i zostaje odsunięty. Historia, o której mówi *List Arysteasa*, rozgrywa się za czasów Filadelfa.

OGÓLNY CHARAKTER „LISTU”

Pismo jest przedstawione jako list Arysteasa — dworzanina Filadelfa i wysłannika tego króla do Jerozolimy — do swego brata Filokratesa. W rzeczywistości dziełko nie wiele ma z listem wspólnego. Jest to z jednej strony pismo polecające dla Septuaginty i dające w tym celu wzniosłą opowieść o jej powstaniu, a z drugiej jest dziełem propagandowym judaizmu zawierającym niejako kompendium wiadomości o Żydach i ich wiersze. Autorem jest bez żadnej wątpliwości jakiś aleksandryjski Żyd. Dziełko jest więc pseudoepigrafem.

Pismo wprowadza nas z miejsca w atmosferę aleksandryjską. Mamy przed sobą owego wspaniałego króla Ptolemeusza II Filadelfa, ukazanego w nadzwyczaj pozytywnym świetle, oraz pełnego aktywności Demetriusza z Faleronu. (Jesteśmy tutaj wobec niedokładności historycznej, bowiem jak to było przed chwilą wspomniane, Demetriusz został przez Filadelfa odsunięty. Niedokładność ta jest jednak chyba świadoma: chodzi prawdopodobnie o zachowanie na scenie tak znanej postaci, jaką był Demetriusz). Spotykamy się również z wielką kolonią żydowską i ważnymi informacjami na temat powstania tej kolonii. Dostrzegamy prądy intelektualne charakterystyczne dla Żydów egipskich. Wreszcie historia, o której *List* opowiada, jest z jednej strony związana z biblioteką aleksandryjską, chlubą tego miasta, a z drugiej — z powstaniem najważniejszego dzieła judaizmu aleksandryjskiego — Septuaginty.

¹ Najbardziej zasadniczym dziełem o bibliotece aleksandryjskiej jest książka: E. A. Parsons, *The Alexandrian Library Glory of the Hellenic World. Its Rise, Antiquities and Destruction*, New York 1967 por. rec. M. Skuratowicz, *Przeł. Orient.* nr 70 (1969, 2) 184n.

Pod względem rodzaju literackiego dzieło jest opowiadaniem — zbliżonym do powieści „historyczno”-mądrościowych, ale mądrościowych w sensie aleksandryjskim, tzn. chodzi o dzieło filozofujące. Jest to rodzaj, z którym spotykamy się częściej w tym środowisku, np. 3 Ezd czy 4 Mach. Charles zalicza *List* do „świętych legend”. Tendencja pisma ujawnia się zaraz od pierwszych zdań i powraca później na każdym kroku. Mianowicie w zetknięciu z imponującą kulturą i myślą grecką, wśród intelektualnych kręgów aleksandryjskich Żydów rodzi się pragnienie dorównania środowisku greckiemu, zwłaszcza gdy chodzi o mądrość, filozofię. Żydzi są głęboko przekonani, że mądrość ich Ksiąg nie ustępuje mądrości greckiej. W związku z tym na każdym kroku usiłują przedstawić mędrców żydowskich jako filozofów, a judaizm jako filozofię, która zawiera najwyższe zasady znanej filozofii, nawet je przekracza.

List ukazuje znaczenie Septuaginty, a jednocześnie pragnie jeszcze bardziej wzmocnić jej autorytet. Podając historię tłumaczenia autor przytacza bezustannie kopie dokumentów odnoszących się do powstania przekładu i usiłuje w ten sposób stworzyć wrażenie prawdziwości całego opowiadania. Język grecki pisma jest czysty, bez semityzmów, a styl bardzo wyszukany i przez to dość sztuczny.

TRZEŚĆ KSIĘGI

Wprowadzenie (1—8). Zawiera uzasadnienie *Listu*: „Skoro zostało dokonane, Filokratesie, tak interesujące sprawozdanie o naszym posłannictwie do Eleazara, arcykapłana żydowskiego, a tobie tak bardzo zależy na wysłuchaniu dokładnych wspomnień odnośnie do tego, w związku z czym i dlaczego zostaliśmy wysłani, spróbowałem jasno ci to przedstawić znając twe zamiłowanie do wiedzy” (1). Do tego zamiłowania do wiedzy należy u Filokratesa głębokie zainteresowanie dla świętości i sposobu postępowania tych ludzi, którzy żyją według swego świętego Prawa (tzn. Żydów). I to właśnie dlatego z pewnością wysłucha on chętnie relacji o poselstwie do czciwego, mądrego i szlachetnego jerozolimskiego arcykapłana, w sprawie tłumaczenia tego Boskiego Prawa.

Kompletowanie biblioteki i projekt zdobycia Prawa żydowskiego (9—11). Po tym wstępie Arysteasz przechodzi do historii tłumaczenia Prawa. Demetriusz zawiadamia króla, że posiada już 200 tysięcy książek i pragnie niedługo dojść do liczby 500 tysięcy. Nadto zaznacza, iż dowiedział się, że Prawo żydowskie warte jest, by się znalazło w bibliotece. Istnieje jednak ta trudność, że jest ono napisane innym alfabetem i językiem. Filadelf nakazuje zwrócić się w tej sprawie do arcykapłana żydowskiego.

Uwolnienie niewolników żydowskich (12—27). Arysteasz, sprzyjając Żydom, korzysta z zamiaru króla i decyduje się na wstawien-

nictwo za niewolnikami żydowskimi. Zwraca na uwagę królowi, że byłoby rzeczą niewłaściwą wystąpić do arcykapłana z prośbą, a jednocześnie pozwolić na to, aby tylu Żydów, sprowadzonych do Egiptu przez ojca króla (Ptolemeusza I), pozostawało w stanie niewolniczym. Król wydaje nakaz uwolnienia wszystkich Żydów — około stu tysięcy — z niewoli.

Sprawozdanie Demetriusza w sprawie odpisu ksiąg żydowskich (28—33). Po załatwieniu sprawy niewolników żydowskich Filadelf żąda od Demetriusza sprawozdania co do odpisu ksiąg żydowskich. Demetriusz donosi, że te, które są w bibliotece, są spisane niedbale i do tego po hebrajsku². Uważa, że byłoby rzeczą właściwą, aby znalazły się w bibliotece staranne teksty, ponieważ „Prawo to jest pełne mądrości i bez zarzutu, bo jest ono Boże” (31), i poddaje konkretną propozycję: „Jeśli więc, królu, uważasz za słuszne, należy napisać do arcykapłana żydowskiego, aby przysłał tych, którzy wykazali się szczególnie szlachetnym życiem, i którzy są starszymi orientującymi się w swym Prawie — po sześciu z każdego plemienia — abyśmy wybrawszy to, co zgodnie przyjmie liczna grupa i przyjąwszy staranne tłumaczenie, mogli je złożyć ze czcią według godności rzeczy i twej decyzji” (32). Król każe napisać do Eleazara oraz przeznacza ogromne ilości złota na podarunki do Świątyni.

Wymiana listów między Ptolomeuszem a Eleazarem (34—51). Ptolemeusz w swym liście do Eleazara (35—40) donosi, że w jego królestwie znajduje się wielu Żydów i że pragnie okazać im swą życzliwość. W związku z tym zdecydował się na przetłumaczenie Prawa żydowskiego na język grecki. „Dobrze więc uczynisz i odpowiednio do naszej troski, jeżeli zbierzesz szlachetnie żyjących starszych mężów, znających się na Prawie i mogących dokonać tłumaczenia...”. Na zakończenie król zaznacza, że wysłała w tej sprawie Andreasa, dowódcę straży przybocznej i Arysteasza. Oni omówią co potrzeba, a nadto przyniosą dary. W odpowiedzi (41—46) Eleazar wyraża radość z powodu listu i zamiaru króla i dziękuje za dary. Zawiadamia, że wybrał tłumaczy i wysłał ich z księgami Prawa. W paragrafach 47—50 znajdujemy listę wysłanych tłumaczy. Ponieważ z każdego plemienia jest po sześciu, więc w sumie jest ich siedemdziesięciu dwóch (Septuaginta!). Większość imion jest hebrajska, ale sporo też jest greckich.

Opis darów królewskich (51—82). Następuje teraz długi i drobiazgowy opis darów królewskich stołu ofiarnego, kraterów, czar. Arysteasz podkreśla drogocенność materiałów, z których te dary zostały wykonane (złoto i drogie kamienie w wielkiej liczbie), oraz opisuje bardzo dokładnie wspaniałość wykonania. Mówi również

² Z użytych na początku pisma terminów nie wynika jasno czy od razu chodziło o tłumaczenie; raczej jest mowa o odpisie lub transkrypcji.

o bezustannej trosce króla, aby dary były naprawdę piękne i godne Świątyni.

Ostatecznie ilość i piękno kamieni są tak wielkie i wszystko jest wykonane w tak doskonały sposób, iż kamienie oraz wykonanie są pięciokrotnie cenniejsze od użytego złota.

Opis Jerozolimy i kultu Świątyni. Opis Palestyny (83—120). Arysteasz przystępuje do relacji o swej wizycie, ale uważa, że najpierw należy opowiedzieć o kraju żydowskim i daje dość szeroki opis Jerozolimy oraz, już bardziej ogólny, Palestyny. Rozpoczyna od opisu Świątyni, dalej mówi o kapłanach, liturgii, stroju arcykapłana, zamku warownym w Jerozolimie, samym mieście i jego ulicach, wreszcie o okolicach Jerozolimy.

Spotkanie Eleazara z tłumaczami przed ich odjazdem (121—127). Eleazar zbiera tłumaczy, którzy mają wyruszyć do Egiptu. Można dostrzec jego miłość ku tej grupie. Trudno mu się z nimi rozstać, oni również przeżywają podobne uczucia.

Apologia Prawa wygłoszona przez Eleazara (128—171). Eleazar zostaje zapytany, dlaczego Żydzi uważają niektóre potrawy za nieczyste. Eleazar daje szeroką odpowiedź, która właściwie przekształca się w dość gruntowną apologię judaizmu. Po ogólnym wprowadzeniu, w którym wyjaśnia, że ludzie, którzy obcując ze złymi ulegają zepsuciu, a ci, którzy z dobrymi, doskonałą się, Eleazar wyklada, że Żydzi wierzą w Jednego Boga, podczas gdy otaczający ich ludzie czczą martwe posągi (134—139). Toteż mądry Prawodawca żydowski obwarował swój naród przepisami, aby oddzielić go od kontaktu z innymi ludźmi. I jakkolwiek wszystkie stworzenia są podobne, będąc rządzone przez jedną siłę, to jednak w poszczególnych wypadkach istnieją głębokie racje, dlatego należy tych czy innych stworzeń unikać. W nakazie unikania pewnych zwierząt nie chodzi o same zwierzęta, ale o pobudzenie do refleksji i postępu moralnego. Tak więc Żydom wolno spożywać ptactwo, które jest łagodne, a nie wolno drapieźników, aby zrozumieli, że należy żyć dobrze i nie krzywdzić nikogo. Podobne racje leżą u podstaw i innych tego rodzaju przepisów (140—171).

Przybycie tłumaczy do Aleksandrii (172—186). Tłumacze przybywają do Aleksandrii z darami. Ptolemeusz przyjmuje ich, ku zdziwieniu wszystkich, natychmiast. Gdy tłumacze stają przed królem ze swymi darami — wśród których są pięknie spisane zwoje Prawa — ten najpierw je ogląda, następnie składa siedem pokłonów i mówi: „Dziękuję wam, mężowie, ale bardziej temu, który was przysłał, najbardziej zaś Bogu, którego są te słowa”. Po tym powitaniu król zaprasza przybyłych na wieczorną ucztę, a tymczasem daje im najlepsze mieszkania. Wieczera zostaje przygotowana bardzo uroczystie i zostają w pełni uwzględnione zwyczaje żydowskie.

Uczta (187—300). Po zakosztowaniu potraw i posileniu się król

zaczyna po kolei zadawać mędrcom żydowskim pytania, odnoszące się do postępowania doskonałego władcy. Oto dla przykładu dwa typowe pytania i odpowiedzi. „Zgodziwszy się na to (co powiedział poprzednik) pytał (król) następnego, w jaki sposób ma zachować równowagę wśród wszystkiego, co go spotyka. Ten zaś odpowiedział: (Jest to możliwe) jeżeli przyjmiesz założenie, że ludzie zostali stworzeni przez Boga, aby skosztować zarówno największych nieszczęść, jak i dóbr, i że nie jest rzeczą możliwą, aby będąc człowiekiem, można było nie zetknąć się z jednym i drugim. Bóg jednak jest tym, który daje moc ducha, i Jego błagać jest rzeczą konieczną” (197). „Pochwaliwszy król poprzednika, pytał następnego, w jaki sposób może zachować prawdomówność. Ten zaś odpowiedział na to: Wiedząc, że wielką hańbę przynosi kłamstwo wszystkim ludziom, a tym bardziej królom. Mając bowiem moc czynienia co zechcą, z jakiego powodu mieliby kłamać? Nadto, należy, królu, abyś przyjął, że Bóg kocha prawdę” (206).

Jak więc widzimy pytania i odpowiedzi mają jeden schemat i ujawnia się on jeszcze bardziej wyraziście w oryginale greckim. Schemat ten jest następujący:

1. Pochwała poprzedniej odpowiedzi wyrażona imiesłowem aorystu
2. Pytanie:
 - A. formuła wprowadzająca pytanie skierowane do następnego. z tłumaczy wyrażona formą osobową aorystu lub imperfectum „kontynuacji”.
 - B. samo pytanie.
3. Odpowiedź:
 - A. formuła wprowadzająca odpowiedź w formie osobowej aorystu.
 - B. odpowiedź w dwóch częściach:
 - a. konkretne wskazania sposobu osiągnięcia tego, o co król pyta.
 - b. zaznaczenie, w jaki sposób dana cnota ma swe źródło lub oparcie w Bogu.

Przy formułach wprowadzających używa się dla urozmaicenia licznych synonimów. W ciągu uczyty król pyta dziesięciu tłumaczy, po dziesiątym przerywa, by kontynuować następnego dnia, i w ten sposób uczyty odbywają się przez cały tydzień. Szóstego i siódmego dnia król zadaje pytania jedenastu przybyszom. Za każdym razem ucza kończy się wielkim uznaniem dla Żydów. Po pierwszej uczcie król mówi: „Uważam, że ci mężowie wyróżniają się cnotą i wiedzą. Z miejsca bowiem podejmując tak trudne pytania odpowiadali jak należy i wszyscy przy tym przyjmowali Boga jako podstawę swych słów” (200). Słowa te popiera znany filozof Menedemos z Eretrii. Ostatniego zaś dnia król mówi: „Dzięki waszemu przybyciu spotkało

mnie największe dobro. Zawdzięczam wam bowiem wiele, gdyż podaliście mi naukę o rządzeniu” (293n). W dowód uznania daje każdemu z Żydów trzy talenty srebra i niewolnika. Opis uczty kończy się słowami podziwu Arysteasza i wyjaśnieniem, że choć ta mądrość Żydów mogłaby się wydawać nieprawdopodobna, to jednak ich odpowiedzi są dokładnie spisane z akt królewskich (295—300).

Dokonanie tłumaczenia i jego ogłoszenie (301—316). Po trzech dniach Demetriusz prowadzi tłumaczy na wyspę, gdzie rozpoczynają swoją pracę. „Prowadzili dzieło uzgadniając wspólnie każdy punkt to zaś, co zostało uzgodnione, było w godny sposób spisywane przez Demetriusza” (302). Praca zostaje wykonana w siedemdziesiąt dwa dni: „Jakgdyby stało się to według jakiegoś zrządzenia” (307). Demetriusz zgromadza teraz społeczność żydowską i czyta im tłumaczenie, które znajduje z ich strony wielkie uznanie. Żydzi proszą, aby dał im odpisy tłumaczenia. Postanawia się również, że w tłumaczeniu nie wolno nic zmieniać. Król jest tym bardzo ucieszony, a nadto gdy mu się czyta tekst, jest pełen podziwu dla mądrości żydowskiego Prawa. Jest przy tym zdumiony, że tak mądre Prawo jest nieznanne wśród uczonych greckich i historycy nic o nim nie mówią. Demetriusz odpowiada: „(Stało się tak ze względu na to), że Prawo to jest święte i pochodzi od Boga, toteż gdy niektórzy ośmielili się zająć się nim, zostali uderzeni przez Boga i odstąpili od swego zamiaru” (313).

Odprawa tłumaczy (313—321). Król nakazuje strzec tłumaczenia z wielką czcią, prosi tłumaczy, aby często go odwiedzali i daje im, jak również dla Eleazara, bardzo bogate dary.

Epilog (322). Ostatnie słowa Arysteasza do Filokratesa: „Oto pełny opis wydarzenia, Filokratesie. Sądzę, że to Ci bardziej odpowiada, niż książki mitologów. Ty bowiem skłaniasz się ku temu, co może być pożyteczne dla umysłu”.

POWSTANIE KSIĘGI

Forma listu, w jaką zostało pismo ujęte, jest tylko fikcją literacką. Dziełko nie jest sprawozdaniem naoczego świadka, lecz spisaniem legendy. Niektórzy autorzy przyjmują, że jądro tej legendy może być historyczne, a mianowicie, że tłumaczenie Pięcioksięgu zawdzięcza swe powstanie inicjatywie Filadelfa. E. Schürer wspominając o tym sądzi, że jednak jest prawdopodobniejsze, iż przekład powstał w wyniku własnych potrzeb Żydów w Aleksandrii³. Do literackiego opracowania i rozbudowania legendy autor *Listu* posłużył się szeregiem źródeł. Według O. Eissfeldta, były one następujące: dyskusja w stylu sofistycznym przy uczcie („deipno-

³ E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*⁴, Leipzig 1909, 3, 425n.

-sofistyczna”), pewne historyczne źródła (np. o przesiedleniu Żydów do Aleksandrii), traktat „O sprawowaniu władzy królewskiej” (*Peri basileias*), utopijny opis podróży, w którym jest przedstawione idealne państwo filozofii greckiej. Ale nade wszystko autor nawiązał do tradycji, którą zakłada jako znaną, że LXX została przetłumaczona na język grecki na rozkaz Ptolemeusza II, przy czym podanie to rozbudował — prawdopodobnie w kierunku powiększenia roli króla i dworu⁴.

Wobec fikcyjności *Listu*, wyłania się problem daty powstania. Ponieważ w piśmie nie ma żadnych wyraźnych danych co do tego, doszukiwać się trzeba czasu powołania na podstawie szerszej krytyki historycznej i literackiej. Z jednej strony pismo mówi o Ptolemeuszu II Filadelfie (285—247), a z drugiej *List* jest szeroko wykorzystany przez Józefa Flawiusza (*Antiquitates* 12, 11—118). *Antiquitates* powstały w latach 93—94 po Chr. Powstanie *Listu Arysteasa* należy więc umieścić między panowaniem Ptolemeusza a datą powstania *Antiquitates*. Ponieważ u Filona spotykamy się również z tą legendą, ale w stadium bardziej rozwiniętym (tłumacze, jakby pod jakimś natchnieniem, wypowiadają te same słowa — *De Vita Mosis* 2, 37), zatem można wnioskować że Arysteasz pisze w okresie wcześniejszym. E. Bickermann na podstawie analizy formuł korespondencyjnych i tytułów funkcji w liście oraz formuł użytych we współczesnych dokumentach sądzi, że trzeba umieścić księgę w końcu II w. przed Chr., ponieważ takie formuły jak *chairein kai errōsai*, czy też *ean oun phainētai* lub tytuł *archisōmatophylakōn* nie występują wcześniej⁵. O. Eissfeldt i W.F. Albright przyjmują tę argumentację⁶. A. Pelletier sądzi natomiast za Meechamem, że takie dane filologiczne nie są wystarczające, bo mamy za mało materiału z wcześniejszego okresu, by twierdzić, że wymienione formuły nie były używane już uprzednio. Pelletier przywiązuje zasadniczą wagę raczej do ogólnych ram historycznych, zwłaszcza do korzystnej sytuacji Żydów aleksandryjskich, oraz do zależności Jerozolimy od Lagidów i zupełnego milczenia o saduceuszach. Biorąc to wszystko pod uwagę przyjmuje z R. Tramontano i L. H. Vincent początek II w. jako datę powstania księgi⁷. Dokładniej biorąc, tak sprawę ujmował już Schürer. Autor ten nadto zwracał uwagę, że legenda była znana

⁴ O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*³, Tübingen 1964, 819.

⁵ E. Bickermann, *Zur Datierung des Pseudo-Aristeas*, *Zeit Nt Wiss* 29 (1930) 280—298.

⁶ O. Eissfeldt, *Dz. cyt.* 818; W.F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, 281.

⁷ A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs (*Sources chrétiennes*, 89), Paris 1962, 57n.

już żydowskiemu pisarzowi Aristobulosowi i to w postaci podobnej do tej, jaką mamy w Liście Aristeasza, a mianowicie z informacją, że bibliotekarzem Filadelfa był Demetriusz. W związku z tym Schürer uważa za bardzo prawdopodobne, że Aristobulos opierał się na *Liście*, czyli że *List* istniał już za jego czasów. Aristobulos żył na Ptolomeusza IV Filometora (ok. 170—150)⁸.

Wreszcie może warto zaznaczyć, że autor *Listu* wspomina na początku o dziele, które uprzednio napisał o Żydach, (6), a na końcu zapowiada napisanie jeszcze jednego (322). Autor więc *Listu* jest względnie wykształconym, gorliwym Żydem, który prowadził szeroką pisarską działalność propagandową (misyjną) na rzecz judaizmu.

ZNACZENIE KSIĘGI, JEJ DOKTRYNA I OŘĘDZIE

List Arysteasza daje szereg informacji o judaizmie w ogóle, zawiera ciekawe dane o obliczu ideologicznym judaizmu hellenistycznego oraz niesie pewne orędzie. Mianowicie autor umie w sposób zręczny i dyskretny przekazać czytelnikom pewną sumę zasadniczych informacji o judaizmie, tak iż mogliśmy określić pismo jako pewnego rodzaju kompendium judaizmu. Rzeczywiście list mówi o kraju żydowskim, Jeruzolimie, Świątyni, Księgach św., wierze Izraela oraz wyjaśnia żydowski sposób życia. Wiele z tych informacji — choć często są one niedokładne — ma i dla nas duże znaczenie, jak np. odnośnie do topografii Jeruzolimy czy też liturgii Świątyni itd. Arysteasz jak wielu innych autorów żydowskich — Syrach, Test. 12 Patr., Filon, Józef Flawiusz — opisuje dość dokładnie szaty wielkiego kapłana. Szaty te miały swe symboliczne znaczenie i musiały wywierać duże wrażenie na Żydach. Poprzez księgę poznajemy również cechy judaizmu hellenistycznego. Judaizm ten — jak widzieliśmy — pragnie ukazać się jako mądrość i filozofia najwyższa. Do tego celu służy również alegoria — rys tak charakterystyczny dla judaizmu aleksandryjskiego i występujący w pełni już w tym piśmie. Szereg bowiem rzeczy, zwłaszcza przepisy rytualne, nie mają oczywiście z filozofią nic wspólnego. Przez interpretację alegoryczną daje się im jednak treść filozoficzną i wprowadza wszelkie filozoficzne prawdy. Jednocześnie w ten sposób usiłuje się uratować żydowskie przepisy przed zarzutem ze strony środowiska pogańskiego, że są one dziwaczne i bezsensowne. Jeszcze inną cechą judaizmu hellenistycznego są tendencje misyjne. Nasza księga prócz tego, że chce być listem polecającym dla Septuaginty, pragnie również głosić judaizm. Stąd właśnie nagromadzenie informacji o judaizmie na użytek tych, którzy go nie znają i stąd też bezustanne podkreślanie wartości judaizmu, jego gloryfikacja. Głosi się chwałę dziedzictwa żydowskiego, mądrość żydowskich Pism,

⁸ E. Schürer, *Dz. cyt.* 611n. 512.

szczególnie Prawa, oraz wielkość samego ludu żydowskiego. Dla wzmocnienia tego wszystkiego każe się właśnie poganinowi Arysteaszowi lub też innym poganom, np. samemu królowi, wypowiadać dużą część tych pochwał⁹. Paganie mówią w *Liście* o Bogu Izraelskim jako Bogu Najwyższym (37), to oni wychwalają i podziwiają Prawo żydowskie oraz oni zdumiewają się nad mądrością przybyłych tłumaczy żydowskich. Król przekazuje dla Świątyni Jerozolimskiej wspaniałe, bezcenne dary.

Chce się przez to powiedzieć, że tak powinni czynić wszyscy inni cudzoziemcy. Jednocześnie wobec takiego wychwalania dzieł zycia żydowskiego staje problem: Dlaczego świat grecki, świat filozofów, nie znał i nie zna nauki żydowskiej? Dlaczego żaden z filozofów i historyków nie o niej nie wspomina? Jest to problem, który Żydów żenuje i wprowadza w zakłopotanie. Na problem ten odpowiada połowa jednej z ksiąg Józefa Flawiusza — *Contra Apionem*. Flawiusz starał się tam wyjaśnić sprawę rzeczowo: Żydzi, podobnie jak Rzymianie, nie są krajem nadmorskim, a ludy mieszkające z dala od morza lub nie będące potęgą morską pozostawały bardzo długo — jak nawet sami Rzymianie — nieznanie historykom greckim. *List Arysteasza* — jak widzieliśmy — odpowiada w sposób zupełnie inny, poprzez odwołanie się do dziedziny cudowności. Księgi izraelskie są święte i nieodstępne dla pogan, i ktokolwiek z filozofów czy też historyków greckich pragnął o nich pisać, spotkała go kara Boża (312—316).

ROZWÓJ LEGENDY

Rozwój legendy o tłumaczeniu LXX poszedł w kierunku rozwijania elementu cudowności. Jak widzieliśmy, Arysteasz podaje, że tłumacze naradzali się przy tłumaczeniu i w ten sposób uzgadniali swoje propozycje. Jedyną sugestią cudowności jest to, że tłumaczenie zostaje dokonane w ciągu siedemdziesięciu dni, to znaczy tyłu, ilu było tłumaczy, i dodaje się, że stało się to „jakby za jakimś zrządzeniem”. Filon z Aleksandrii również zna legendę i być może w formie niezależnej od Arysteasza, ale jak mówiliśmy,

⁹ „Die erzählte Legende bildet nur den äusseren Rahmen der Darstellung. Das Ganze ist in Wahrheit ein Panegyricus auf das jüdische Gesetz, die jüdische Weisheit und den jüdischen Namen überhaupt aus dem Munde eines Heiden“, E. Schürer, *Dz. cyt.* 608; „...Inhaltsübersicht zeigt, dass der Zweck der Erzählung keineswegs die erzählte Geschichte an sich ist sondern diese Geschichte, insofern sie lehrt, welche Hochachtung und Bewunderung für das jüdische Gesetz und das Judentum überhaupt selbst heidnische Autoritäten wie der König Ptolemäus und sein Gesandter Aristesas hegten. Den gerade darin gipfelt die Tendenz des Ganzen, dass hier dem jüdische Gesetze aus heidnischen Munde ein Lob zubereitet wird. Das Ganze ist daher in erster Linie auf heidnische Leser berechnet“, *Ibid.* 610.

w formie bardziej zaawansowanej. Według niego tłumacze, jakby ogarnięci Boskim natchnieniem, wypowiadają przy tłumaczeniu nie jeden to, a drugi co innego, lecz wszyscy identyczne słowa. Józef Flawiusz zasadniczo powtarza opowiadanie Arysteasa, ale potem pisarze chrześcijańscy podejmują legendę i rozwijają ją. Zaczyna się pisać, że król pragnąc zbadać, czy tłumacze są na poziomie i czy tłumaczenie będzie wierne, rozdziela ich po dwóch i nie pozwala poszczególnym parom porozumiewać się między sobą. Tłumacze kończą dzieło jednego dnia i gdy je przedstawiają królowi i jego dworowi, wszyscy w osłupieniu widzą, że przekład jest identyczny¹⁰. W wyniku przyjęcia tej legendy za dobrą monetę, pisarze chrześcijańscy, jak zresztą już i Żydzi, patrzyli na tłumaczenie jako na dzieło natchnione i w pełni autorytatywne.

Warszawa

Ks. JANUSZ FRANKOWSKI

Ks. Wincenty Myszor

APOKALIPSA PAWŁA

Kairski kodeks papirusowy znajdujący się w Muzeum Koptyjskim, nr inw. 10548, zawiera chyba najbardziej jednolite co do charakteru literackiego utwory gnostyckie. Kodeks ten, nazywany w publikacjach naukowych jako V kodeks papirusów gnostyckich z Nag-Hammadi¹ obejmuje następujące tytuły: *List Eugnostosa* (1—17), *Apokalipsa Pawła* (17—24,9), *Apokalipsa Jakuba* (24, 10—44) *Apokalipsa Jakuba* (44, 1—63, 32, inna od poprzedniej) i *Apokalipsa Adama* (64, 1—85, 32). Z wymienionych utworów zostały dotąd wydane razem tylko apokalipsy. Wśród nich niewątpliwie najbardziej interesujące są dwie apokalipsy Jakuba. Najmniejszym, bo siedmiostronicowym utworem, jest *Apokalipsa Pawła*. Nie przypomina ona w niczym znanej dotąd

¹⁰ Tak np. św. Ireneusz, w Euzebiusz, *Hist. eccl.* 5, 8, 11—15. Szeroko na temat rozwoju legendy A. Pelletier, *Dz. cyt.* 78—98; E. Schürer, *Dz. cyt.* 613—616.

¹ O całej bibliotece gnostyckiej z Nag-Hammadi: ks. E. Dąbrowski, *Konfrontacje*, Poznań 1970 s. 330—369. Ks. Dąbrowski podaje także przekład Ewangelii Tomasza z j. francuskiego, niestety w wielu miejscach niedokładny. Przygotowuje się przekład z oryginału; ks. W. Myszor, *Gnostycyzm* — przegląd publikacji, *Studia Theologica Varsaviensia* 1971/1. Podano również bibliografię dotyczącą Nag-Hammadi.

² A. Böhlting und P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalipsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle 1963 *Apokalipsa Pawła* s. 19—26.

Apokalipsy Pawła czy też *Visio s. Pauli*³. Jest to przede wszystkim utwór gnostycki. J. Doresse, jeden z pierwszych badaczy znaleziska w Nag-Hammadi, zalicza go do pism gnozy chrześcijańskiej⁴. Jednak bliższe zaznajomienie się z tym utworem przekonuje nas, że prócz imienia Pawła oraz zaledwie dwu aluzji do NT nie ma w nim rozpoznawalnych na pierwszy rzut oka elementów chrześcijańskich.

Trudno powiedzieć w jakim czasie utwór powstał. Wszystkie rękopisy z Nag-Hammadi datowane są na podstawie analizy paleograficznej na IV wiek. Same jednak utwory pochodzą oczywiście z okresu wcześniejszego. Zredagowane w języku koptyjskim, w dialekcie saidzkim były najprawdopodobniej napisane pierwotnie w języku greckim. Pod względem ujęcia *Apokalipsa Pawła* mogłaby nosić podobny tytuł jak jej niegnostycki odpowiednik *Visio s. Pauli*. Jest bowiem rozwinięciem i swoistą egzegezą 2 Kor 12, 2. Wypowiedzi nie są jednolite. Do wiersza 19, 7 mowa jest o Pawle w trzeciej osobie, dalej następują zdania w pierwszej osobie, od 19, 18 powraca znów styl w trzeciej, od 20, 5 ponownie pierwsza osoba. Nie jest to jednak zjawisko odosobnione w literaturze apokaliptycznej⁵. Utwór zresztą jest zbyt mały, aby dzielić go na jakieś odcinki. Można go jedynie rozbić pod względem treści na poszczególne fazy. I tak Droga do Jerycha i spotkanie dziecka (17—19, 7), wezwanie do gnozy i pozdrowienie apostołów (19, 8—19, 20), wejście do trzeciego nieba i droga od czwartego nieba (19, 20—19, 25), Słowa Ducha Św. (19, 25—20, 5), sąd nad duszą (20, 5—21, 22), wejście do piątego nieba (21, 22—22, 1), aniołowie karzący (22, 2—22, 10), wejście do szóstego nieba (22, 11—22, 19), wejście do siódmego nieba (22, 19—22, 24), rozmowa ze starcem (22, 25—23, 28), wejście do ósmego nieba (23, 30—24, 3), wejście do dziewiątego nieba (24, 3—24, 6) i wejście do dziesiątego nieba (24, 6—24, 8). Tytuł utworu znajduje się na początku i na końcu.

Wydawca apokalips V kodeksu A. Böhling zwraca uwagę na szereg wyobrażeń pokrewnych z innymi pismami apokryficznymi. Chodzi przede wszystkim o *Apokryfon Jana*, *Akta Jana*, *Życie Adama i Ewy*, *Księgi Henocha*⁶. Tytuły same świadczą o środowisku żydowskiej ezoteryki względnie żydochrześcijaństwa. Punktem skupiającym uwagę badaczy jest wyobrażenie Boga pod postacią dziecka i starca. Zwracają uwagę na Dan 7, 13 i Hen 46, 1, oraz Apokryfon Jana 20, 19. Te pokrewieństwa potwierdzałyby hipotezę o żydowskich wpływach na powstanie gnostycyzmu. W naszej apokalipsie bardziej niż skromne wyobrażenia o Bogu zostały usunięte na dalszy

³ E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* II, Berlin 1966 r. 536—567.

⁴ J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paryż 1958 s. 252.

⁵ Hen 12, 13.

⁶ AJ 20, 19 nn, Akta Jana 88 nn, Hen 46, 1. Można również dodać Traktat bez tytułu z kod. II 151, 32 nn.

plan przez angelogię. Zwłaszcza wyobrażenie aniołów karzących niewątpliwie nawiązuje do tradycji żydowskich. Z tym jednak, że aniołowie występują nie tylko jako karzący, ale również jako *psycho-pompoi*. Jaki jednak jest stosunek samej apokalipsy do tradycji żydowskich? Skoro starzec znajduje się w siódmym niebie — wpływ żydowski niewątpliwie — a Paweł zawędrował aż do dziewiątego nieba, to nie ma mowy o tym, aby św. starzec był wyobrażeniem najwyższego Boga. Sam Bóg najwyższy zgodnie zresztą z poglądami gnostyckimi znajduje się wyżej i jest niewyraźny. O treści widzeń powyżej siódmego nieba Paweł nie mówi nic. Tymczasem opis aż do siódmego nieba łącznie z rozmową ze starcem jest bardzo bogaty. Niebo ósme nazwane jest *Ogdoadą*, pojęcie niewątpliwie gnostyckie. Paweł z trudem przedstawia się do niej, dopiero po ukazaniu znaku, być może znaku krzyża. Co może oznaczać ten fragment apokalipsy? Walkę z żydowskim wyobrażeniem Boga jako starca? A może uzupełniający charakter poznania gnostyckiego w stosunku do tradycji żydowskich? Jedno i drugie jest możliwe. A. Böhling zapatrzony we wpływy późnego żydostwa na apokaliptykę gnostycką nie dostrzegł, że cytowanie elementów żydowskich przez gnostycyzm może służyć również ich zwalczaniu. I tak wydaje mi się należy interpretować umieszczenie starca w niższym niebie, przejście do *Ogdoady*. Nie ma mowy o ostrej polemice z wpływami apokaliptyki żydowskiej, problem jednak jest otwarty i dopiero całościowe potraktowanie pism gnostyckich może przybliżyć rozwiązanie problemu stosunku gnostycyzmu do ezoteryki żydowskiej.

Echem hellenistycznych wyobrażeń o świecie jest zdaniem Böhlinga sam podział na kolejne nieba, odpowiednik siedmiu sfer planetarnych z archontami i demonami⁷. Sama podróż Pawła aż do dziesiątego nieba kojarzy się natomiast z wędrówką duszy, tematem tak ulubionym w pismach hermetycznych⁸.

Apokalipsa Pawła jest jednak przede wszystkim wytworem gnostyckim. Wprawdzie nie ma zbyt wiele technicznych pojęć gnostyckich, to przecież chłopiec zachęca Pawła do poznawania „rzeczy ukrytych w tych rzeczach, które są objawione” (19, 14, koptyjskie COOYN (znaczy poznać, poznawać). Znajdujemy typowy gnostycki zwrot o przebudzeniu umysłu w celu poznania (19, 10, kopt. TOYNOC, budzić, podobnie w innych pismach gnostyckich: Traktat bez tytułu z II kod. 163, 34; *Ewangelii Prawdy* 30, 19). Słownik *Apokalipsy Pawła* bogaty jest przede wszystkim w wyrazy oznaczające widzenie, oglądanie. Koptyjskie NDY 19, 19, 30; 20, 1, 5, 7; 21, 6; 22, 2, 14, 17; 23, 21; 24, 1; SÖSCHT 19, 27; 23; 5, 20; EIÖRM 19, 31, 21, 16, 17; występują jak widzimy bardzo często i chyba stanowią więk-

⁷ A. Böhling, dz. cyt. s. 17.

⁸ H. Lietzmann, *An die Korinther I/II*, Tübingen 1949, Ekskurs: *Himmelreise der Seele* s. 153 n.

szość z czasowników. Przebywanie duszy w ciele potraktowane jest jako kara (21, 19—20). Trudniej natomiast powiedzieć, gdzie znajduje się ziemia należąca do umarłych (20, 9), z której pochodzi dusza i co ta ziemia oznacza, czy rzeczywisty świat ludzi żyjących, czy miejsce kary po śmierci. Paweł pragnie również wejść do tego świata (23, 14), aby uwolnić więzionych przez demonów jakby z niewoli babilońskiej a samych demonów uwięzić — bo tak chyba należy rozumieć ten dosyć trudny do interpretacji fragment (23, 14—17). *Apokalipsa Pawła* nie może zatem mieć nic wspólnego ze znaną dotychczas *Visio s. Pauli*, ale być może jest tą, której zdaniem Epifaniusza używali gnostycy — Kainici⁹.

Tłumaczenie, które podajemy niżej, stara się być jak najbardziej wierne koptyjskiemu oryginałowi, oczywiście niejednokrotnie kosztem stylistyki polskiej. Wydaje się jednak, że i sam oryginał reprezentuje raczej prymitywny i niejasny sposób wyrażania myśli.

Pani Dr Albertynie Szczudłowskiej, Adiunktowi Zakładu Egiptologii UW, dziękuję za korektę tłumaczenia oraz fachowe uwagi filologiczne.

17 Apokalipsa Pawła

....¹

....

18, 1—2 ...

3 ...w...

4 tej drogi i ...

5 wtedy powiada to, że ...

droga do Jerycha²...

mały chłopiec, który mówi:

powiedz swoje imię...

ciebie, który jesteś na drodze. Chłopiec

18, 10 znał Pawła i

chciał porozmawiać z nim

po przyjacielsku swoimi słowami, aby³

znaleźć podstawę rozmowy

z nim. Mały chłopiec odrzekł

15 mówiąc to: znam

ciebie, Pawle, kim jesteś,

ty jesteś tym, którego pobłogosławiono⁴

w łonie twej matki, ponieważ powołałem

⁹ Epifaniusz, Pan 38, 2, 5.

¹ Miejsca nieczytelne lub tekst zniszczony podaję za wydaniem oryginalnym tekstu koptyjskiego.

² Por. Psklem. Recg. I, 71—72.

³ Zdanie koptyjskie jest tautologią, ale tak należy przetłumaczyć użyte w tekście greckie *hina*.

⁴ Jer 1, 5.

- ciebie; i pójdziesz
 do swych przyjaciół ...
 20 ponieważ ja powołałem ciebie,
 ja jestem tym, który ...
 18, 23—28
 19, 1 bowiem ...
 ostatni...całkowity...
 pośród archontów i tych mocy
 ...aniołów i sił
 5 i całego świata demonów
 ... który objawia się
 w ciele dla nasienia duszy.
 I gdy zakończył tę wypowiedź
 10 odrzekł mówiąc to
 do mnie: obudź twój umysł,
 Pawle i zobacz, że ta góra
 na którą wchodzisz, jest górą
 Jerycha i poznasz rzeczy ukryte w tych rzeczach, które
 są objawione.
 15 Dwunastu apostołów zaś,
 do których przybędziesz, to duchy
 wybrane. I oni
 pozdrowią ciebie. Podniósł
 swoje oczy w górę i zobaczył ich
 20 (i) pozdrowili go. Wtedy
 mały chłopiec, który z nim
 rozmawiał, odprowadził go na górę
 na wysokość, aż do trzeciego⁵
 nieba i przeszedł
 25 w górę do czwartego nieba. Odezwał
 się do niego Duch święty
 mówiąc to: Spójrz
 i zobacz swój obraz
 na ziemi. I spojrzał
 30 w dół i zobaczył tych, którzy
 byli na ziemi. Zobaczył ...
 ...na ...
 20, 1i zobaczył...
 dwunastu apostołów
 po jego prawicy i lewicy
 podczas stwarzania. Duch zaś
 5 poruszał się przed nimi. Ujrzałem
 w czwartym niebie według rodzaju,
 zobaczyłem aniołów podobnych

⁵ 2 Kor 2, 12.

- do Boga, aniołowie sporządzali jakąś
 duszę z ziemi należącej do
 20, 10 umarłych⁶. Umieścili ją w drzwiach
 czwartego nieba i aniołowie
 chłostali ją.
 Dusza odpowiadała mówiąc to:
 Jaki grzech popełniłam
 15 na świecie? Odpowiedział celnik,
 który siedział
 w czwartym niebie mówiąc to:
 Nie godziło się tobie czynić tych niesprawiedliwości
 wszystkich w świecie należącym do
 20 umarłych. Dusza odpowiedziała
 mówiąc to: przyprowadź
 świadków, niech mówią
 w jakim ciele popełniłam niesprawiedliwość
 ...wcielenie, które
 25 ja sprawiłam. Przyszli inni
 świadkowie. Odpowiedział
 pierwszy mówiąc to: Czy
 ja nie istniałem
 w jakimś ciele? Dwu
 30 ... powstało przeciw tobie
 21, 1 aż do ... w gniewie i
 złości i zawiści. A
 drugi odezwał się i rzekł:
 Czy ja nie byłem
 5 na świecie? Wszedłem
 do widzenia piątej godziny i zobaczyłem ciebie. A oto
 teraz, obecnie upominam ciebie z powodu
 zabójstwa, które zrobiłaś. Odrzekł trzeci
 21, 10 mówiąc to:
 Czy ja nie przyszedłem do ciebie
 o dwunastej godzinie dnia, gdy
 słońce już chce zachodzić, dałem ciemność
 aż skończyłaś grzeszyć?
 15 Gdy dusza to usłyszała
 popatrzyła w dół i zasmuciła
 się wielce. Potem popatrzyła
 w góry i zrzucili ją
 20 do ciał, które przygotowywali.
 ...I oto przestali być
 świadkami. Moje oczy
 podniosłem w górę i zobaczyłem

⁶ Dosłownie „zabitych” por. Crum Diet. 159 a.

- Ducha, który mówił do mnie:
- 25 Pawle, chodź, podejdź
do mnie. Zaś ja szedłem
otworzyła się brama i
wszedłem do piątego nieba.
Zobaczyłem zaś towarzyszących mi
30 apostołów idących ze mną
- 22, 1 dokąd Duch z nami chodził
i zobaczyłem jakiegoś ogromnego anioła
w piątym niebie, który trzymał
jakąś żelazną laskę⁷ w swej ręce.
- 5 Było z nim jeszcze trzech innych
aniołów. I spojrzałem na
ich twarze. Oni zaś współzawodniczyli
między sobą. Bicz
mieli w swych rękach pędząc dusze
10 na sąd.
Ja zaś szedłem z Duchem
i otwarto mi bramę.
Więc weszliśmy do szóstego nieba
i zobaczyłem towarzyszących mi apostołów
22, 15 idących ze mną. A Duch
święty prowadził mnie na ich czele.
I popatrzyłem w górę i zobaczyłem
ogromne światło, które świeciło w dół
aż do piątego nieba. Odezwałem
20 się mówiąc to do celnika;
który był w szóstym niebie: Otwórz
mi i Duchowi świętemu,
który jest przede mną. Otworzył mi bramę
do siódmego nieba.
- 25 Zobaczyłem starego człowieka
...światłości...
...białego...
...w siódmym niebie...
...światłość większa od słońca...
30 ...krotnie. Odezwał
- 23, 1 się ten starzec mówiąc to: do mnie:
Dokąd chcesz iść, Pawle,
błogosławiony i odłączony już
w łonie swej matki?
- 5 Ja zaś spojrzałem na Ducha,
a on skinął mi głową mówiąc
do mnie: Mów z nim.

⁷ Ps 2, 9.

- Odpowiedziałem mówiąc to
do starca: Chcę pójść do miejsca
10 z którego pochodzę. I odpowiedział
mi starzec: Skąd jesteś?
Odrzekłem sam mówiąc to:
Chcę dojść do świata tych,
którzy zmarli, abym wziął do niewoli⁸
23, 15 tę właśnie niewolę,
którą oni uczynili niewolą
w czasie niewoli babilońskiej.
Odpowiedział mi starzec i rzekł:
W jaki sposób będziesz mógł
20 oddalić się ode mnie?
Spójrz i zobacz te władze
i te moce. Odpowiedział
Duch mówiąc to: Daj mu
znak, który masz w ręce i
25 wypuści cię. I wtedy dałem mu
znak. On zwrócił swoją twarz
w dół, do swego stworzenia
i do tych, którzy byli jego mocami.
A wtedy otworzyło się siódme
30 niebo i weszliśmy do
24, 1 Ogdoady. Zobaczyłem
Dwunastu apostołów. Oni
pozdrowili mnie i weszliśmy
do dziewiątego nieba. Pozdro-
5 wiłem tych wszystkich, którzy byli
w dziewiątym niebie i weszliśmy
do dziesiątego nieba. Ja zaś
pozdrowiłem towarzyszącego mi Ducha.
24, 9 Apokalipsa Pawła

Piastów k/W-wy

Ks. WINCENTY MYSZOR

⁸ Ef 4, 8 (Ps 68, 19).

**LIST APOSTOLSKI „MOTU PROPRIO” PAPIEŻA PAWŁA VI
„SEDULA CURA” O REORGANIZACJI PAPIESKIEJ KOMISJI BIBLIJNEJ**

Szczera troska, jaką Kościół zawsze żywił w sprawach coraz to lepszego rozumienia Pisma św., ażeby swoim dzieciom nieustannie dostarczać duchowego pokarmu¹, okazuje się szczególnie w naszych czasach, kiedy to Sobór Watykański II polecił, by dla ożywienia życia chrześcijańskiego obficie ukazywać wiernym niezmiernie bogactwa Słowa Bożego.

Niezwykła ważność tego obowiązku, któremu Oblubienica Chrystusa poświęca się dziś z odnowionym zapalem, słusznie domaga się od niej, aby podniosła wszelkim wysiłkiem studia biblijne. Stąd też Sobór Powszechny na czasie przypominał: *Egzegeci zaś katolicy i inni uprawiający świętą teologię powinni starać się, by wspólnym wysiłkiem pod nadzorem świętego Urzędu Nauczycielskiego, przy zastosowaniu odpowiednich pomocy naukowych, tak badać i wyklądać boskie Pisma, aby jak najliczniejsi studzy słowa Bożego mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu pokarm owych Pism*².

Kiedy postęp wiedzy naszych czasów stawia w tych dziedzinach coraz to nowe — i wcale niełatwe do rozwiązania — pytania, zadanie tych, którzy zajmują się Pismem św., staje się trudniejsze. A chociaż przeprowadzają oni swoje badania zgodnie z naukowymi wymaganiami, nie zapominają jednak, że Bóg powierzył Pismo św. nie prywatnemu osądowi uczonych, lecz swojemu Kościołowi, i dlatego też winno być ono zawsze interpretowane zgodnie z normami chrześcijańskiej tradycji i hermeneutyki, pod opieką Urzędu Nauczycielskiego Kościoła³.

Powodowani przeto chęcią podtrzymania w sposób skuteczniejszy rozwoju zdrowej nauki biblijnej i uchronienia wykładni Pisma św. od jakiegokolwiek dowolności oraz skuteczniejszej koordynacji wzajemnej współpracy egzegetów i teologów ze Stolicą Apostolską⁴, uznaliśmy za słuszne zwrócić szczególną uwagę na Papieską Komisję Biblijną, ustanowioną przez naszego poprzednika, Leona XIII, listem

¹ Zob. Konst. dogm. *Dei Verbum*, n. 23.

² Tamże, n. 23.

³ Zob. Sob. Wat. I, sess. III, cap. II, *De revelatione*; Sob. Wat. II, Konst. dogm. *Dei Verbum*, n. 12.

⁴ Zob. Konst. dogm. *Dei Verbum*, nn. 12 i 23.

apostolskim *Vigilantiae studii*que, dnia 30 października 1902 roku, w tym właśnie celu, by służyła rozwojowi studiów biblijnych. Korzyści, jakie płyną z ochraniań i rozwijania studiów biblijnych przez tę Komisję od chwili jej założenia aż dotąd, przekonały nas o jej użyteczności i potrzebie. Ponieważ jednak Kościół może zbierać jeszcze większe owoce, nic nie stoi — według naszego mniemania — na przeszkodzie, ażeby zreorganizować ową Papieską Komisję, tak by odnośnie sposobu działania, propozycji i wniosków, podejmowania różnych zadań czy też wreszcie liczby i wyboru członków — mogła skuteczniej działać stosownie do aktualnych wy-mogów chrześcijańskiej społeczności.

Dlatego po dojrzałym namyśle, z własnej inicjatywy i na mocy naszej władzy apostolskiej, postanawiamy i określamy następujące zasady w sprawie reorganizacji Papieskiej Komisji Biblijnej.

1. Komisja Biblijna, zadaniem której jest podtrzymywać studia biblijne i służyć pomocą Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła w interpretacji Pisma św., zostaje zreorganizowana wedle nowych norm oraz złączona ze Świętą Kongregacją dla Nauki Wiary.

2. Funkcję przewodniczącego Komisji Biblijnej pełni kardynał prefekt Świętej Kongregacji dla Nauki Wiary, wspomagany przez zastępcę wybranego spośród członków Komisji.

3. Komisja Biblijna składa się z biblistów wywodzących się z różnych szkół i narodowości, odznaczających się wiedzą, roztropnością oraz zmysłem katolickim odnośnie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

4. Członkowie Komisji Biblijnej są mianowani przez Papieża na wniosek kardynała przewodniczącego, po konsultacji Konferencji Biskupich, na okres pięciu lat, po wygaśnięciu którego mogą zostać ponownie zatwierdzeni. Liczba członków nie powinna przekraczać dwudziestu.

5. Sekretarz Komisji Biblijnej jest mianowany na okres pięcioletni przez Ojca świętego na wniosek przewodniczącego tejże Komisji i wchodzi w skład konsultorów Świętej Kongregacji dla Nauki Wiary. Po wygaśnięciu okresu pięcioletniego może być ponownie zatwierdzony. Wypada, by kardynał przewodniczący — o ile jest to możliwe — przeprowadził konsultacje wśród członków Komisji, zanim przedłoży Ojcu świętemu nazwiska kandydatów na stanowisko sekretarza.

6. Zebranie plenarne Komisji Biblijnej winno się odbyć przynajmniej raz w roku.

7. Jeżeli wymaga tego studium szczegółowych zagadnień, kardynał przewodniczący może powołać specjalne podkomisje spośród członków specjalistów od tychże zagadnień, którzy po zakończeniu

studium tracą mandat. Podkomisje za zgodą przewodniczącego Komisji mogą powołać także innych specjalistów, w razie potrzeby nawet niekatolików. Powołani do takiej konsultacji nie stają się członkami Komisji.

8. Członkowie Komisji Biblijnej mogą być konsultowani także pisemnie.

9. Zagadnienia i sprawy wymagające studiów są wyznaczane albo przez Ojca świętego, albo przez przewodniczącego Komisji na wniosek bądź to Świętej Kongregacji dla Nauki Wiary, bądź też Synodu Biskupów, względnie Kongregacji Biskupich lub samej Komisji Biblijnej na podstawie sugestij jej członków, lub też wreszcie uniwersytetów katolickich czy stowarzyszeń biblijnych, przy zachowaniu n. 136. Konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae universae*.

10. Wnioski, do jakich dojdzie na posiedzeniu plenarnym Komisja Biblijna, uwzględniając w razie potrzeby wcześniejsze prace komisji specjalnych, są przedkładane Ojcu świętemu i dane do dyspozycji Świętej Kongregacji dla Nauki Wiary.

11. Zadaniem Komisji Biblijnej jest przeprowadzanie badań, a także przygotowanie instrukcyj i dekretów, które mogą być prawnie ogłoszone przez Świętą Kongregację dla Nauki Wiary, ze specjalną wzmianką o Komisji Biblijnej, przy aprobachie Ojca świętego, chyba że sam Papież w szczególnych przypadkach postanowi inaczej.

12. Komisja Biblijna będzie się troszczyć o utrzymanie łączności z różnymi szkołami biblijnymi, zarówno katolickimi jak i niekatolickimi.

13. Przed wydaniem nowych norm w sprawach biblijnych należy radzić się Komisji Biblijnej.

14. Komisja Biblijna kontynuuje — dopóki nie zostanie inaczej postanowione — nadawanie stopni akademickich w dziedzinie bibliistyki wedle specjalnych norm odpowiednio przystosowanych.

15. Członkowie Komisji Biblijnej zachowywać będą najwierniej sekret dotyczący spraw rozpatrywanych przez Komisję, odpowiednio do ich natury i ważności, stosując się do norm, które odnoszą się do tegoż sekretu.

Cokolwiek w naszym liście *motu proprio* wydanym zostało postanowione, polecamy jako pewne i zatwierdzone, a swoje pełne skutki osiągające począwszy od dnia 8 lipca tegoż roku, bez względu na postanowienia przeciwne, nawet cieszące się specjalną wzmianką.

Dan w Rzymie, u świętego Piotra, dnia 27 czerwca 1971 roku, naszego pontyfikatu roku dziewiątego.

ŚWIĘTA KONGREGACJA DO SPRAW DUCHOWIEŃSTWA

PISMO OKÓLNE DO PRZEWODNICZĄCYCH KONFERENCJI BISKUPÓW W SPRAWIE TROSKI O HISTORYCZNO-ARTYSTYCZNE DZIEDZICTWO KOŚCIOŁA

(A. A. S. 63 (1971) s. 315—317)

Dzieła sztuki, które są najwybitniejszym owocem ducha ludzkiego, zbliżają ludzi do Boskiego Artysty¹ i słusznie są uważane za dziedzictwo całej ludzkości².

Kościół zawsze uznawał usługi oddawane przez sztuki za bardzo szlachetne i nieustannie zabiegał o to, aby „przedmioty należące do kultu były prawdziwie godne i piękne, jako znaki i symbole rzeczywistości nadprzyrodzonej”³ i w ciągu wieków bardzo troskliwie przechowywał własne skarby sztuki⁴.

Dlatego także w obecnych czasach, chociaż na duszpasterzach ciążyą liczne obowiązki, powinna leżeć im na sercu troska o budynki i sprzęty sakralne, które także ze względu na wartość historyczną lub artystyczną stanowią wybitne świadectwo czci i miłości ludu wobec Boga.

Wierni boleją widząc więcej niż w ubiegłych czasach niewłaściwych sprzedaży, kradzieży, przywłaszczeń i zniszczeń historyczno-artystycznego dziedzictwa Kościoła.

Co więcej, wielu jest takich, którzy nie pamiętając o napomnieniach i poleceniach Stolicy Świętej⁵ samą odnowę liturgii wzięli za pretekst do przeprowadzenia niewłaściwych zmian w miejscach świętych, do niszczenia i rozproszenia dzieł nieoszacowanej wartości.

W niektórych krajach pewne budynki kościelne nie używane już do celu, do jakiego zostały pierwotnie przeznaczone, są tak za-

¹ Por. Konst. o Liturgii *Sacrosanctum Concilium* nr 122 A.A.S. 56 (1964), s. 130—131.

² Por. Pius XII „*Discorsi e Radiomessagi*”, Wyd. Pol. Wat. Vol. XV s. 448. *Directorium pro ministerio pastoralis quoad „turistas”*, A. A. S. 61 (1969), s. 366.

³ Konst. o Liturgii *Sacrosanctum Concilium* nr 122, A. A. S. 56 (1969), s. 131.

⁴ Por. *La legislazione ecclesiastica sull' Arte* opr. Kard. Celso Constantini, „*Fede e Arte*”, V (1957), s. 359 nn; Św. Kongregacja Soboru, liczne okólniki w tej sprawie, zwłaszcza z 30 grudnia 1952, A. A. S. 45 (1953), s. 101—102. *Regulamin dotyczący pożyczania dzieł sztuki będących własnością Stolicy Świętej*, A. A. S. 57 (1965), s. 677 nn; Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego, rozdz. V *Urządzenie i wystrój kościoła do sprawowania Eucharystii*.

⁵ Por. List Prezesa Rady do wykonania Konstytucji o Liturgii do Przewodniczących Konferencji Biskupów z dnia 30 czerwca 1965. „*Notitiae*” 1 (1965) s. 263; Instrukcja *Inter Oecumenici* rozdz. V, nr 90—99, A. A. S. 56 (1964) s. 897 nn; Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego nr 257 nn.

niedbane, że wyrządza się wielką szkodę dziedzictwu Kościoła i dziełom sztuki tych krajów.

Zważywszy te poważne racje i mając przed oczyma wspomniane okoliczności, ta Święta Kongregacja, do której należy kierowanie zarządzeniem artystycznym dziedzictwem Kościoła ⁶, wzywa Konferencje Biskupów, aby wydały przepisy regulujące tę ważną dziedzinę.

Tymczasem wypada przypomnieć i postanowić, co następuje:

1. „Formując artystów i dokonując wyboru dzieł, które mają być umieszczone w Kościołach, należy poszukiwać prawdziwych wartości artystycznych, które żywią wiarę i pobożność i zgodne są z prawdą i celem, któremu służą” ⁷.

2. Dawne dzieła sztuki sakralnej należy wszędzie i zawsze otaczać opieką, aby mogły dalej służyć kultowi Bożemu i wspomagały czynne uczestnictwo ludu Bożego w liturgii ⁸.

3. Każda Kuria diecezjalna ma obowiązek czuwać i doglądać, aby według norm ustalonych przez Ordynariusza rektorzy kościołów w porozumieniu z rzeczoznawcami sporządzili inwentarz budynków sakralnych oraz sprzętów mających wartość artystyczną lub historyczną. W inwentarzu należy przedmioty szczegółowo opisać i wykazać ich wartość. Taki inwentarz należy sporządzić w dwóch egzemplarzach, z których jeden pozostanie w kościele, a drugi będzie przechowywany w Kurii diecezjalnej. Byłoby rzeczą bardzo użyteczną, gdyby sama Kuria Diecezjalna wysłała dodatkowy egzemplarz do Apostolskiej Biblioteki Watykańskiej. W inwentarzach należy zanotować zmiany, które mogły się zdarzyć.

4. Biskupi, pamiętając o poleceniach II Soboru Watykańskiego ⁹ i tych, które są zawarte w dokumentach Stolicy Świętej w tej sprawie ¹⁰, niechaj nieustannie czuwają, aby zmiany, które należy wprowadzić w miejscach świętych z okazji reformy liturgii, były dokonywane bardzo ostrożnie i zawsze według zasad odnowy liturgii. Należy je przeprowadzać po zasięgnięciu opinii Komisji Sztuki Sakralnej, Komisji do spraw Liturgii, jeżeli sprawa wymaga także Komisji Muzyki Sakralnej i rady rzeczoznawców. Ponadto należy uwzględnić prawa ustanowione w różnych państwach przez władze cywilne dla ochrony wybitnych dzieł sztuki.

5. Ordynariusze miejscowi rozważywszy normy zawarte w Dy-

⁶ Por. Konst. *Regimini Ecclesiae Universae* nr 70, A. A. S. 59 (1967), s. 911—912.

⁷ Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego, nr 254.

⁸ Por. Konst. o Liturgii *Sacrosanctorum Concilium* nr 124, A. A. S. 56 (1964) s. 131—132.

⁹ Por. tamże nr 44, 45, 46, 126; s. 112—113, 132.

¹⁰ Por. Instrukcja *Eucharisticum Mysterium* nr 24, A. A. S. 59 (1967) s. 554.

rektorium *Peregrinans in terra* o duszpasterstwie turystów¹¹, niechaj dbają o to, aby miejsca i przedmioty sakralne o wielkiej wartości artystycznej były łatwo dostępne dla wszystkich, jako świadectwa życia i dziejów Kościoła. Ponieważ jednak budynki sakralne także odznaczające się wartością artystyczną, są miejscem kultu, turyści nie powinni w żaden sposób przeszkadzać w spełnianiu czynności liturgicznych w tych kościołach.

6. Jeżeli trzeba dostosować dzieła i skarby sztuki przekazane przez wieki do nowych praw liturgicznych¹², Biskupi niech czuwają, aby to się nie działo bez prawdziwej konieczności i ze szkodą dla tych dzieł; ponadto zawsze należy zachować normy i kryteria podane w n. 4. Jeżeli uznano, że sprzęty nie nadają się więcej do kultu Bożego, nie należy ich przeznaczać do użytku świeckiego, lecz umieścić we właściwym miejscu, mianowicie w muzeum diecezjalnym albo międzydiecezjalnym, do którego mają dostęp wszyscy zwiedzający. Podobnie budynki kościelne mające wartość artystyczną nie powinny być zaniedbane także wtedy, gdy już nie służą pierwotnemu przeznaczeniu; jeżeli trzeba je sprzedać, należy dać pierwszeństwo nabywcom, którzy mogą je otoczyć opieką (por. kan. 1187).

7. Kosztowności, zwłaszcza wotów, nie wolno sprzedawać bez zezwolenia Stolicy Świętej, zgodnie z kan. 1532. Utrzymuje się w mocy kary ustanowione w kanonach 2347—2349 przeciw nieprawnie zbywającym własność kościelną. Winnych wolno zwolnić od kar dopiero po naprawieniu wyrządzonej szkody. Przy przesyłaniu próśb o udzielenie wspomnianego pozwolenia należy jasno podać opinię Komisji Sztuki Sakralnej i Komisji do spraw Liturgii, jeżeli sprawa wymaga także Komisji Muzyki Sakralnej oraz rzeczoznawców. W każdym wypadku należy zwrócić uwagę na prawa cywilne obowiązujące w tej dziedzinie.

Ta Święta Kongregacja ufa, że dzieła sztuki sakralnej wszędzie będą traktowane z uszanowaniem i otaczane opieką, a Biskupi popierający rzeczy nowe zgodnie z charakterem każdej epoki, będą mądrze używali dzieł sztuki do wspomagania prawdziwego, czynnego i owocnego udziału wiernych w liturgii świętej.

W Rzymie, dnia 11 kwietnia 1971 r.

JAN Kard. WRIGHT
Prefekt

† PIOTR PALAZZINI
Sekretarz

(Tłumaczył O. Franciszek Małaczyński OSB)

¹¹ Por. A. A. S. 61 (1969) s. 375—376.

¹² Por. Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego nr 254.

W I A D O M O Ś C I I U W A G I

Ks. Michał Pefer

VII KONGRES MIĘDZYNARODOWEJ ORGANIZACJI DO STUDIÓW NAD STARYM TESTAMENTEM

(Uppsala 8—12 VIII 1971)

Otwarcia Kongresu w auli uniwersyteckiej w Uppsali dokonał Prezydent Kongresu, prof. Helmer Ringgren.

Referat na otwarcie wygłosił sędziwy prof. H.S. Nyberg na temat: *Wkład uczonych szwedzkich do badań starotestamentowych w naszym stuleciu*. Referent bardzo dowcipnie, w cięty sposób charakteryzował prace i dorobek uczonych skandynawskich, takich jak N. Söderblom, J. Pedersen, S. Mowinckel. Wyeksponował on postać Ivara Engnella (†1937) jako czołowego, inspirowanego przedstawiciela tzw. „szkoły skandynawskiej”¹.

Prace Kongresu w czterech następnych dniach były tak ułożone, że przed południem odbywały się wykłady plenarne, dla wszystkich uczestników, po południu zaś wykłady i dyskusje w trzech sekcjach. Wprawdzie kilku prelegentów nie przybyło (choroba, brak wizy), ale mimo to odbyło się 6 wykładów plenarnych oraz 40 krótszych referatów sekcyjnych. Dla przejrzystości omówię najprzód zwięźle referaty przedpołudniowe, a potem wspomnę ciekawsze sekcyjne.

I.

Prof. Gillis Gerleman (Lund) mówił na temat *Pnia słownego šalem*. Podjął mianowicie kontrowersję z tłumaczeniem rzeczownika *šalom* przez „całość, nieskazoność pokój (J. Pedersen np. objaśniał je jako „pełne rozwinięcie sił zdrowej duszy”). G. sądzi, że główne znaczenie pierwiastka *š-l-m* występuje w Pi'el jako: wypłacić, wynagrodzić, dopełnić zobowiązań wszelkiego rodzaju. To „wypłacanie się” może być nie tylko pozytywne, lecz i negatywne: ukaranie, pomszczenie (np. Mich 5, 4; Iz 53, 5; Ps 37, 37). W końcu referent wyraził przekonanie, że w duchu jego interpretacji należy na nowo zinterpretować słowo *salem* jak i termin ofiarniczy *šalamim*.

¹ Jednak i jemu przypiął N. łatkę twierdzeniem, że w ostatniej fazie życia „ein bisschen versteinerte in der Polemik”.

Po tym długim, niestety w nudny sposób wygłoszonym referacie, niemal nie było dyskusji (Jedynie von Barr postulował unikanie w egzegezie tzw. „podstawowych znaczeń” słowa, *Grundbedeutungen*, lecz każdorazowo tłumaczenie słów na podstawie kontekstu).

Prof. Karl-Heinz Bernhardt (Berlin Wsch.): *Profetyzm a historia*. Prelegent uwypuklił nasamprzód wielką różnorodność, jaka panuje w tekstach biblijnych mówiących o Prorokach. Podkreślił też fakt, że określeń *nabi* i *ro'eh* (lub *chozeh*) używa się często zamiennie (np. na określenie Samuela), tak że trudno rozstrzygnąć, które z nich jest starsze, lub dlaczego używa się starszego razem ze znacznie młodszym. Po dłuższych wywodach dochodzi B. do wniosku, że decydujący wpływ na to miała tzw. szkoła deuteronomiczna. Upodobała sobie ona słowo *nabi'* jako oznaczenie pojedynczych Proroków, i stąd anachronicznie określała nim zarówno najstarszych (np. Mojżesza, Samuela), jak i najmłodszych. W dodatku stworzywszy w osobie Mojżesza jakoby ideał proroka, obdarza jego cechami (np. działaniem cudownych znaków) później żyjących Proroków — choć w ich czasach już niektóre cechy działalności wyglądają conajmniej podejrzanie. W takim ujęciu trzeba wg B. patrzeć na liczne cudowności, przez tę tradycję D powiązane np. z osobami Eliasza i Elizeusza² (a nawet Ezechiela). — Późne opracowanie przepisów kultu (P) sprawiło, że profetyzm — wtedy już mniej rozwinięty — znalazł tylko słabe zastosowanie i uznanie w oficjalnym kulcie. Tymczasem niewątpliwie starożytni Prorocy byli ściśle związani z tym kultem, o czym choć częściowo świadczy np. postać Samuela czy Gada.

Reasumując B. wyraził twierdzenie, że istniał proces rozwoju profetyzmu od form mantycznych poprzez kultyczne do wyraźniej profetyczno-teologicznych. Różne tradycje jednak, używając często anachronicznie ulubionego dla siebie języka i obrazów pojęciowych, pogmatwały w Biblii zarówno chronologię określeń słownych jak i typy prorockie rozmaitych okresów w dziejach Izraela.

Prof. Robert North, SJ (Rzym): *Zachariasz, czyli przejście od prorocstwa do apokaliptyki*³. Pannenberg i Rendtorff ożywili ostatnio zainteresowanie uczonych apokaliptyką. North analizuje ujęcie historii i apokaliptyki w „kręgu Pannenberg’a”, przeciwstawia mu częścią stanowiska Betza i Moltmanna, a potem konkluduje: apokaliptyka jest prawdziwie biblijną formą historii. Tzw. Deutero-Zachariasz wzbogaca pojęcie apokaliptyki przez kalejdoskopowo rzucone zarysy zdarzeń historycznych. Do rozważań i oczekiwań dawnych Proroków dołącza on swoje własne, jakby wplatał

² Przekazy o tych Prorokach świadczą bowiem tylko o tym, że obaj byli prawdziwymi Prorokami Jahwe. Same w sobie jednak — mówił B. — „diese Überlieferungen sind weit mehr spätere vollstümliche Legende als nüchterne Aufzeichnung von Prophetenworten”.

³ Tak można przełożyć jaśniej dość niejasny angielski tytuł wykładu: „Prophecy to Apocalyptic via Zechariah”.

nowe pasmo do starej plecionki nici. Natomiast Proto-Zachariasz w swych wizjach dokonuje adaptacji oczekiwań prorockich z przeszłości do obrazów-symboli teraźniejszości i przyszłości. Te wizje więcej niż cokolwiek innego łączą Zachariasza z Ezechielem, stanowią most pomiędzy prorokiem a apokaliptyką. Jednakże z właściwą apokaliptyką biblijną spotykamy się dopiero w Księdze Daniela, dziele wieku III i II przed Chrystusem.

Przy okazji North podkreślił, że tylko z wielką ostrożnością można mówić o eschatologicznym rozumieniu historii przez Proroków: oni wprawdzie mówią, i to często, o przyszłości, w której Bóg będzie sędzią i dawcą nagrody, jednakże nie mówią wyraźnie o „eschaton” jako końcu czasów i kresie dziejów.

J. van der Ploeg, O.P. (Holandia): *Niewolnictwo w Starym Testamencie*. Prelekcja nie odkrywczą, ale bardzo rzeczową, nawiązująca wyraźnie omawiane problemy. Ploeg objaśniał znaczenie wszystkich słów, które odnoszą się do kategorii „niewolnik” (a więc: ‘*ebed*, *nahar*, ‘*amah*, ‘*šifhah*, ‘*šeret*). Uwypuklił fakt, że wyraz ‘*ebed* jest typowo męski (brak żeńskiej formy tego wyrazu, na określenie niewolnicy), a stąd i „praca dla kogoś drugiego”, „zależność w pracy do drugiego”⁴ — to przede wszystkim udział mężczyzny-niewolnika. — Niewolnictwo było w starożytności czymś naturalnym, *ius gentium*, i stąd jest też biblijną instytucją. Ale Deuteronomium, które jest w pełnym znaczeniu tego słowa „prawem reformy”, zabiega o złagodzenie losu niewolnika. I to nie tylko Hebrajczyka, gdyż np. sławny tekst Pwt 23, 16—17 — o nie wydawaniu właścicielowi zbiegłego niewolnika — odnosi się przede wszystkim do nie-Izraelitów. Podobnego, swoistego prawa azylu nie spotykamy poza Izraelem. — Ponieważ pojęcie ‘*ebed-Jahwe* ma w Biblii znaczenie szczególnie honorowe, stąd wniosek, że słowo ‘*ebed* nie miało w Izraelu emocjonalnie tego samego znaczenia, co u nas wyraz „niewolnik”.

Ploeg podsumował swe wywody, iż S. T. nie próbował wprowadzić znieść, zburzyć instytucji niewolnictwa; dbając jednak o osobę ludzi uzależnionych od drugih, biorąc ich pod opiekę prawa (głównie w Dekalogu oraz Deuteronomium), wytyczał drogę, która prowadziła do zupełnego zniesienia tej starożytnej instytucji.

Dwa referaty, przeznaczone na 12 sierpnia, miały analizować ten sam problem, mianowicie pod ogólnym tytułem: *Literatura i struktura*. Prof. B. Beauchamp, SJ (Lyon) dał swej prelekcji tytuł: *Analiza strukturalna a egzegeza biblijna*. Prelegent jest niewątpliwie jednym z nielicznych specjalistów w dziedzinie struktury-

⁴ My w relacji: „pan — niewolnik” widzimy raczej stosunek: „posiadacz — posiadany”, Hebrajczyk natomiast: „człowiek wolny od trudu” — „człowiek zmuszony do ciężkiej pracy”.

ralizmu pojmowanego nie w dawnym, obiegowym znaczeniu tego słowa⁵, lecz w duchu teorii ligwistycznej Ferdynanda de Saussure, uczonego genewskiego (1857—1913)⁶. Idzie o badanie rodzaju mowy pod wszystkimi aspektami i w całej rozciągłości. Saussure bada mowę jako realność autonomiczną. Dzieli się ona na język oraz słowo. Słowo określa pojedyncze zjawisko ujmowane w mowie, język zaś jest systemem skupiającym szereg ugrupowań słownych. Język właśnie jest dla S. strukturą ze swej najgłębszej istoty. Powstaje on jednak — w łonie większej społeczności ludzkiej — niejako bezwiednie, nieświadomie, przez synchronizację lub diachronię odniesień słownych. — Analizy językoznawcze mają, zdaniem prelegenta, znaczenie dla egzegezy, bo dokonują one badania stosunku formy literackiej (jakiegoś utworu) do właściwości danego języka, czego egzegeza dotychczas nigdy dobrze nie przeprowadzała. Prelegent dalej uwypuklił silnie fakt, że każda forma literacka, np. suplikacja czy pochwała, choćby wyrażona niezmiernie zwięźle, w kilku zaledwie słowach, już jest w sobie strukturą z faktu posiadania mnogości elementów słownych. Dopiero wnikliwa analiza tych najdrobniejszych powiązań pozwala w pełni zrozumieć myśl, zawartą w danej frazie. B. poddał następnie przykładowej analizie dwa krótkie wersety⁷.

Referat został przyjęty z pewną rezerwą, jako rzecz nowa, nie wykończona myślowo, o dyskusyjnej — przynajmniej na razie — użyteczności dla egzegezy.

Następny referat, prof. Meira Weissa, z Jerozolimy, miał wyjaśnić lepiej pojęcie „struktury” i uzupełnić referat pierwszy. Jednakże w swej prelekcji pt. *Metoda interpretacji totalnej* prof. Weiss poszedł drogą tradycyjną. Dla niego struktura to nie budowa samego języka w jego najdrobniejszych powiązaniach, lecz po prostu budowa utworu literackiego⁸. Stąd każe on analizować całość utworu, a także przebadać powiązania, istniejące pomiędzy jego częściami składowymi. Jako przykład poddał prof. Weiss analizie Psalm 1, porównując go z tekstem Jr 17, 5—8⁹. Trzeba przyznać, że wy dobył z obu tekstów wiele głębokich myśli teologicznych.

W dyskusji doszło do bardzo kulturalnej, ale kontrowersyjnej

⁵ Tzn. jako nauki o budowie utworu i powiązań, istniejących między jego częściami składowymi.

⁶ Jego sukcesorami są np. Roman Jakobson, Ludwik Hjelmslev (Dania), Emil Benveniste, Lévi-Strauss.

⁷ *Toi ne change pas! Eux se moquent de moi. — Vous louez! Il est le même pour moi.*

⁸ „Unter Struktur verstehe ich die das Werk durchwaltende Ordnung, die bedingt wird durch den Charakter des Ganzen und der Teile in ihrem gegenseitigen Zusammenhang”.

⁹ Tekst Jeremiasza (po przestawieniu wierszy w kolejności: 7—8, 5—6, jest jakoby parafrazą Psalmu 1, lecz jest odeń starszy.

wymiany zdań między obu prelegentami¹⁰. Także audytorium włączyło się do dialogu, a jeden z rozmówców określił referat prof. Weissa jako przestarzały. Jednakże większość dyskutantów przyznała, że nie rozumie dobrze strukturalizmu w ujęciu prof. Beauchamp'a.

II

Wykłady w sekcjach nie miały już charakteru tak oficjalnego, jak prelekcje przedpołudniowe; czyniły raczej wrażenie życzliwego dyskusowania nad zagadnieniami, które zainteresowały prelegenta i które dlatego właśnie on podaje do omówienia zebranych kolegom. Niektóre nawet były nie tyle krótkim wykładem, ile raczej zwięzłą informacją naukową (typowym *communication*).

Prof. G. W. Ahlström (Chicago) zajął się pewnym *Nabatejskim napisem z Wadi Mukattek na Synaju*. Wiadomo, że od dawna próbowano dociec, kim byli ludzie, którzy wyryli te nieforemne teksty, oraz dociec, dlaczego brak podobnych tekstów od końca III stulecia przed Chrystusem. Otóż niedawno odkryto drogę, która łączyła zachodnią i wschodnią część półwyspu Synaj, a biegła właśnie przez Wadi Mukattek i Wadi Feiran. Na jednym napisie z Wadi Mukattek widnieją dwa rysunki wielbłądów. Jest zatem prawdopodobne, że pochodzi on od arabskich nomadów, zapewne kupców, kursujących między Arabią a Egiptem lądową drogą przez półwysep Synaj.

Prof. Claus Schedl (Graz) zajął się *Chronologią biblijną i babilońską na podstawie obliczania początku wiosny*. Schedl założył mianowicie, że system liczb przenika całą strukturę Pięcioksięgu, zarówno jego warstwę jahwistyczną, jak i elohistyczną czy kapłańską. Stąd według niego tzw. „ostatni redaktorzy” Pięcioksięgu byli nie tylko redaktorami, lecz prawdziwymi twórcami, formującymi tekst. Ich *Sitz im Leben* trzeba szukać w okresie po zburzeniu świątyni Salomona, w Babilonii, kraju precyzyjnych obliczeń astronomicznych. Oni to wówczas mieli określić nie tylko tzw. chronologię potopową, lecz w ogóle uformowali tekst Pięcioksięgu w precyzyjne kręgi symboliki liczb.

Skomplikowane dowodzenie Schedla, który włączył w obliczenia astronomiczne dane babilońskie, że w jednym roku punkt początku wiosny przesuwa się o 50 sekund, a więc w 72 latach o jeden stopień — przyjęto jako hipotezę niedowodzoną. Prof. Weiss określił ją jako subiektywną „eisegezę”.

Prof. G. F. Hasel (USA): *Polemiczny charakter kosmologii Genesis*. Tę ideę sformułował już jasno G. von Rad (*Genesis*, 1961)

¹⁰ Prof. Weiss zarzucał B., że on chce dojść do poznania tego, co Autor chciał powiedzieć, nie wyjaśnia zaś po prostu, co ten powiedział!

oraz A. Heidel (*The Babylonian Genesis*, 1963³), głównie w odniesieniu do kosmologii babilońskiej. Hasel poszerza obraz porównawczy na kosmologię szumeryjską, hetycką i egipską. Odkrywa ostrą polemikę anty-mityczną, zawartą w języku i obrazach kosmologii Księgi Genesis. Jej Autor celowo bierze pewne słowa i obrazy swych pogańskich poprzedników literackich, nadając im jednak wręcz odmienne znaczenie i funkcję. Czyniąc tak, według H. nie „demitologizuje” on wyobrażeń starożytnego Wschodu, lecz po prostu prezentuje swoją własną kosmologię z przemyślanym doбором słów i motywów — jako świadomą polemikę anty-mityczną z kosmologiami sąsiadów.

Dr Sandys-Wunsch (Kanada): *Starotestamentowe dowody na istnienie Boga*. Wywody nie nowe, lecz jedynie porządkujące problem. Prelegent przypomniał, że St. Test. nie usiłuje dowodzić istnienia Boga. Natomiast istotnym tematem rozważań St. Test. jest natura Boga jako Ostatecznej rzeczywistości (ultimate reality). Często ta rzeczywistość jest opisywana osobowo, np. w Pwt, Prz, Ez, Job, Ekl. Wniosek końcowy: St. Testamentowi jest obce filozoficzne pytanie: Czy Bóg istnieje?

Dr A. Rofé (Izrael): *Ustawa prawna o centralizacji kultu a dzieje tradycji deuteronomicznej*. Referent rozpoczął od dowodzenia, że wiersz Pwt 12, 1 nie jest tekstem rozpoczynającym relację o centralizacji (jak zwykle się przyjmowało), gdyż nie stanowi on „formuły otwierającej” (opening formula), lecz przejściową. Początek zaś tego prawa stanowi Pwt 11, 31 (klauzula podporządkowania czasowego, konstrukcja z *ki* + zaimek + participium: *ki 'attem 'oberim*). Dalsza analiza ostatnich wierszy rozdziału 11 (która ma swoje odbicie w rozdz. 27 o kulcie w Sychem) pozwala wnioskować, że 11, 26—30 dotyczy centralizacji kultu w Sychem. Dalsze prawo o jedności kultu składa się z dwóch różnych warstw tradycji: 11, 31 — 12,7 oraz 12,8—12. Każdy z tych trzech tekstów pochodzi z innego okresu historycznego:

- 1) Pwt 11, 26—30 (+ 27, 1—13): tekst najmłodszy, tradycja D.
- 2) Pwt 12, 8—12: okres dyskusowania, dlaczego w Judzie ma być centrum religijne; wiek VIII/VII.
- 3) Pwt 11, 31—12 7: napiętnowanie wielości miejsc kultu kanańskiego; trochę utopijny i agresywny charakter ustawy — okres reformy Jozjasza.

Prof. T. Weingreen (Dublin): *Deuteronomium — Proto-Miszna*. Referent przypomina, że w tekście hebrajskim tytuł Pwt brzmiał pierwotnie *Miszna Tora*, a więc „drugie”, jakby autoryzowane objaśnienie Tory¹¹. Mojżesz Majmonides dlatego wziął ten tytuł do swego Kompendium Praw Talmudu. Odkryta za Jozjasza „Księga Prawa” (2 Krl 22, 8: *sefer hattôrah*) była zasadniczą treścią

¹¹ Por. Pwt 17, 18: *miszneh hattôrah hazzo't*.

późniejszej Księgi Pwt. To była „ustna Tora”, która — nie zachowywana od dawna w Izraelu — pchnęła Jozjasza do sławnej reformy religijno-kultowej.

Miszna rabińska nie była zatem nowatorskim systemem objaśniania świętego tekstu, lecz nawiązała do starej tradycji, której ślady odnajdujemy w Księdze Deuteronomium.

Dr E. Zenger (Würzburg): *Pochodzenie i funkcja tablic z Synaju*. Różnie oceniano dotychczas znaczenie tablic jak i sposób, w jaki ukształtowała się o nich tradycja w Pięcioksięgu. Prelegent „skrócił” nieco — na zasadzie analizy leksykograficznej — sprowadzając do pierwotnej formy teksty Wj 24, 12; 31, 18; 32, 19 i 32, 32. Potem porównał je między sobą oraz z tekstami Pwt 5. Stąd wysnuł następujące wnioski: 1) Połączenie Dekalogu z tablicami nie jest pierwotne, lecz wtórne (por. Pwt 5, 22). 2) Motyw tablic albo księgi życia jest ogólno-semicki. 3) Rozbicie tablic przez Mojżesza spełnia funkcję techniczno-relacyjną w ramach reformy Ezechiasza, która stanowi tło dla Wj 32 (opowiadanie o złotym cielcu na Synaju). Jest to więc fikcja literacka Redaktora. 4) Teologia deuteronomiczna interpretuje dopiero tablice jako tablice Przymierza i Dekalogu. Ich wzór daje Bóg, lecz wykonuje je Mojżesz (Wniosek: na Synaju nie było jeszcze tablic). 5) W Wj określenie tablic brzmiało: *luchot 'eben*, w Pwt *luchot 'abanim*. W tradycji P (ona zawiera się np. w Wj 31, 18; 32, 13; 34, 29) zamiast *luchot 'abanim* występuje określenie *luchot ha- 'edut*, a nawet samo *edut* (świadectwo). 6) Wj 34, 27 — glosa deuteronomiczna.

Dr H. Margulies (Izrael): *Tajemnica zagadki Samsona o pszczołach*. Referent postawił tezę, iż dotychczas za mało doceniano rolę tzw. „ludów morza” zarówno w politycznych dziejach Izraela, jak i rolę ich wpływu na ukształtowanie się religijnych pojęć w Kanaanie. Zbyt silnie, jego zdaniem, akcentowano znaczenie Kanaanitów-Semitów, a za słabo Filistynów, których przywiodła tutaj wielka wędrownica „ludów morza”, z trudem zatrzymana przez Ramzesa III (ok. 1198—1167) u wrót Egiptu. Ta nowa ludność miała swoją wysoką cywilizację¹² i charakterystyczne przekonania religijne, które — zdaniem M. — zwyciężyły w ideowym starciu z pantheonem kanaanejskim. Nikłe ślady tego są zachowane w Biblii głównie w Księdze Sędziów, lecz przysypane popiołem późniejszych tradycji wymagają odczyszczenia i reinterpretacji. Sam Margulies wypunktował swoje dowodzenie-rozumowanie aż w 33 punktach! Uprościć je można do kilku bardziej zasadniczych: a) Exodus miał miejsce w okresie paniki, jaka opanowała Egipt, z trudem odpierającą od północy i wschodu inwazję „ludów morza” (stąd też dla

¹² Idzie o cywilizację kretańsko-mykeńską: kultura żelaza, budowy okrętów, budownictwa naziemnego i rzeźby, pisma linearnego.

Izraela droga na północ była po prostu nieaktualna, była linią wojny). b) Izrael zastał w Kanaanie konglomerat kulturowo-etniczny kananejsko-egejski. c) w tablicy narodów Rdz 10, 5 zamiast 'ijjê *ha-gojim* winno się czytać: 'ijjê *ha-gejim* — wyspy Egejszczyków (akad. *ga'um*, później ludowo wzięte w znaczeniu „lud”, „naród”). Podobnie Sdz 4, 2: *haroszet hagoim* — *haroszet ha-gejim*. d) Nauka o Krecie czyli „kretologia” jest dopiero w powijakach. Tymczasem właśnie ona zdaniem M. powinna udowodnić naukowo to, czego ślady przyniosły ostatnie wykopaliska w Asdod: istnienie rozwiniętego kultu „wielkiej bogini”, a obok niej występowanie jej syna, bez jakiejkolwiek wzmianki o ojcu i o kulcie jego osoby. e) Tajemnicza zagadka o pszczołach (Sdz 14, 14. 18) w trupie lwa — jest utrzymana w duchu wyobrażeń egejskich. Mianowicie na Krecie mit o pszczołach (ich życiu w rojach, przewodnictwie pszczoły-matki) był symbolem świata bóstw, którym przewodziła wielka matka-królowa. (Także Wergiliusz w swoich *Georgikach*, ks. IV, ma opowiadanie o powstawaniu pszczoł ze zwłok). f) Kreteńczycy mieli kulturę tańca (zabawy), kulturę natury, nieco miękką „kulturę kobiety”. Por. znaczenie Dalili w życiu Samsona. g) Baal-Zebub (I) z Ekronu, „Baal much” to zniekształcenie semickiego bóstwa czczonego w Ekron w „sanktuarium pszczoł”, tzn. domyślnie w sanktuarium bóstw z Krety. h) Z triady semickiej: El — Astarte — Baal, w Kanaanie zwyciężyła dwójka: Astarte — Baal, matka i syn. W duchu egejskiego panteonu o Królowej-Matce i synu. Jeszcze w czasach Jeremiasza Izraelici-odstępcy czcili „królową nieba”. i) Być może, że u podstaw pieśni Debory (= Pszczoły) leży utwór bardów egejskich.

Dalsze wnioskowanie Marguliesa, choć również ciekawe, budzi sporo zastrzeżeń. Jeśli wydrukuje on swoje wywody, powstanie na pewno ożywiona dyskusja. Mianowicie swoje myśli o wpływie religijno-cywilizacyjnym Egejszczyków na innych mieszkańców Kanaanu, w tym i na Izraelitów, przenosi dalej M. na teksty tzw. prehistorii biblijnej. Sądzi, że nienawiść do Filistynów, właściwa Izraelowi, skłoniła świętych pisarzy do dokonania jakoby „odwrócenia obrazu” (Umkehrungsprojektion) rzeczywistości: w świecie egejskim prym wiedzie kobieta — tutaj jako pierwszy jest stworzony mężczyzna (odwrotnie, niż w świecie państwa pszczelego); tam przewodzi rolnik, nie pasterz — tutaj pasterz-beduin jest ulubieńcem Jahwe.

Prof. M. Haran (Izrael): *Występowanie „automatyzmu” w poezji biblijnej*. Referent omówił szczególny rodzaj paralelnego połączenia dwóch wierszy w poezji hebrajskiej. Mianowicie odkrywa on występowanie takich połączeń, w których tylko jeden człon (pierwszy lub drugi) wyraża właściwą myśl, zamierzoną przez Autora. Drugi człon natomiast tego złożenia jest niejako przyciągnięty siłą paralelizmu, służy jedynie jako upiększenie (ornamentation). To zjawisko nazywa H. „poetyckim automatyzmem”. Jeśli zamierzone

słowo występuje w drugiej frazie, ono poprawia jakoby pierwszą, zastępuje ją, pozbawia ją siły znaczeniowej. Przykład: Prz 24, 30; *szedłem około roli próżniaka,*

i około winnicy głupiego (BT). — Zamiast „i” należy więc według H. tłumaczyć: „a raczej”, „to znaczy”... Jeśli zamierzone słowo występuje w pierwszej frazie, automatyzm paralelizmu niejako przeważa nad poetą, który zostaje jakoby zmuszony do dołączenia niezamierzonego pierwotnie słowa. Przykład: Prz 1, 8: *Synu, posłuchaj napomnień ojca. I nie odrzucaj nauk swej matki.* Sdz 5, 25: *Prosił o wodę, a mleka mu dała. W naczyniu odświętnym podała mu mleka.* — Można oczywiście mieć wątpliwości, czy tego rodzaju paralelizm nie jest po prostu dobrze znanym paralelizmem syntetycznym lub nawet synonimicznym (ojciec, matka). W każdym jednak razie subtelność dociekań Harana zasługuje na uwagę.

E. Cloud — J. Willis (Texas): *Czynniki sprzyjające wzrostowi znaczenia Dawida.* Droga Dawida do berła królewskiego nie była dziełem przypadku, ani zdarzeniem cudownym, lecz tłumaczy się dobrze na drodze dociekań historyczno-psychologicznych. Referenci (aż dwóch czynnych przy małym referacie!) podkreślają trzy okoliczności: a) sytuacja historyczna. Po śmierci Saula nie było możliwości powrotu do amfiktionii 12 pokoleń, lecz sytuacja żądała szybko jednego wodza do obrony przed ekspansją filistyńską. b) sytuacja wewnętrzna. W ostatnich latach życia Saula i po jego śmierci panowało już pewne rozprzeżenie i właśnie, tak że wpływowe grupy społeczne mniej lub bardziej wyraźnie popierały Dawida. c) Stosunek Dawida do sąsiednich ludów. Wszystko sprzyjało Dawidowi w osiągnięciu tronu.

W końcu tekst Rdz 49, 8—12 o pokoleniu Judy, to — być może — „propaganda literacka”, która także dopomogła Dawidowi w jego drodze do władzy.

P. Buis (Lyon): *Grzech Mojżesza w Meriba* (Lb 20, 1—13). (Był to krótki referat zastępczy, uzupełniający brak innego, zgłoszonego). Tekst Lb 20, 1—13 jest bardzo niejasny, tak że wielu autorów rezygnuje z pracy uściślenia, na czym właściwie polegała wina Mojżesza. Autor póbuje schemat literacki tej perykopy odnaleźć jeszcze w innych tekstach, i nimi dopiero naświetlić nasz tekst. I tak z tradycji J odnajduje wiadomość o buncie ludu w rozdziale 11 Księgi Liczb (w. 4—6. 18—23 itd.), inspirującym się tekstem Księgi Wyjścia 17, 1—7. W ten sposób z Lb 20, 1—13 poparcie znajdują wiersze: 2a, 3a, 4c, 13a.

Z tradycji P treść podobną znajduje w Lb 14, 5—10. Poparcie dla wierszy 3b, 4, 6, 7. Reszta tekstu Lb 20, 1—13, to tradycja P mówiąca o wykonaniu nakazu: 8, 9, 10a, 11cd. Analiza tych wszystkich tekstów pozwala stwierdzić, że 1) wina Mojżesza polegała na nie wykonaniu cudu (zapowiedzianego przez Jahwe) w nakazany

przez Boga sposób. 2) drugą winą Mojżesza (wynikającą głównie z Lb 20, 3—5) było, że jako wódz narodu źle wypełnił swe zadanie, rozbijając obóz właśnie w Qadesz. Tak więc w tekście Lb 20, 1—13 jest mowa o dwóch różnych winach, jakie zaciągnął Mojżesz. Wolno się zatem domyślać skomplikowanych dziejów ukształtowania się naszej perykopy.

Dziedzinnie archeologii były poświęcone dwa referaty. A. Kuschke (Tübingen) i M. Metzger (Hamburg) zrelacjonowali niemieckie wykopaliska w Tell Kamid el-Loz (na południe od libańskiego Baalbek), naświetlające sytuację kulturową Syrii (Palestyny w okresie przed-izraelskim). Natomiast prof. S. Moscatti (Rzym) opowiedział o wykopaliskach w Italii i Tunezji, odsłaniających dalsze ślady kultury fenickiej.

*

Zgodnie z dotychczasową praktyką wydawnictwo holenderskie Brill'a udostępni wkrótce całość dokumentacji Kongresu. Cieszy nas również wiadomość — podana w Uppsali — o przygotowaniu do druku całej bibliografii ugaryckiej (M. Dietrich — O. Loretz), jak i nowego Słownika Teologicznego (E. Jenni — C. Westermann).

Następny Kongres Studiów nad Starym Testamentem ma się odbyć w Edynburgu (Szkocja) w roku 1974.

Poznań

Ks. MICHAŁ PETER

Ks. Jerzy Chmiel

REFORMA STUDIÓW NA PAPIESKIM INSTYTUCIE BIBLIJNYM

Reforma studiów kościelnych nie ominęła także Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (*Pontificio Istituto Biblico*), zwanego krótko *Biblicum*, który od ponad półwiecza (założony w 1909 roku) spełnia rolę oficjalnej katolickiej szkoły biblijnej, nadając obok Papieskiej Komisji Biblijnej stopnie akademickie licencjata i doktora w zakresie nauk biblijnych.

Na czele Instytutu stoi obecnie rektor o. Carlo M. Martini SJ, profesor krytyki tekstualnej, posiadający już zapewniony autorytet naukowy, dzięki czemu bierze udział w międzywyznaniowej komisji mieszanej dla wydania ekumenicznego tekstu krytycznego Nowego Testa-

mentu. Funkcję prorektora pełni o. Luis Alonso Schökel SJ, specjalista od badań stylistycznych Biblii. Dziekanem wydziału biblijnego jest znany egzegeta (specjalista od listu do Hebrajczyków). o. Albert Vanhoye SJ, zaś wydziałem orientalistycznym kieruje egiptolog o. Adhémar Massart SJ.

Grono profesorskie składa się już nie tylko z członków Towarzystwa Jezusowego, lecz praktykuje tzw. *visiting professorship*: coraz to więcej jest profesorów zaproszonych z innych uczelni, profesorów duchownych i świeckich, wśród których jest i kobieta, prof. Annelies Kammenhuber z uniwersytetu w Monachium (na wydziale orientalistycznym). Ostatnio *Biblicum* zaprasza również profesorów niekatolickich; w roku akadem. 1971/72 profesorem zwyczajnym został egzegeta protestancki, dziekan wydziału waldensów w Rzymie, prof. Alberto Soggin. Rozbudowano instytucję asystentów, którzy rekrutują się spośród studentów lepiej przygotowanych i kierują przy boku profesorów grupami językowymi, tzw. *lectiones cursivae* z hebrajskiego i greki oraz niektórymi seminariami. W senacie akademickim i w radach wydziałów obok profesorów biorą udział także studenci. Odpowiednio do tego został zmieniony statut organizacyjny Instytutu.

Jeżeli chodzi o stronę formalną studiów, to zostały wprowadzone liczne zmiany. Nie mówi się już o latach studiów do uzyskania licencjatu (zasadniczo trwa to dwa lata), lecz ustalono ilość i rodzaj wszystkich wymaganych wykładów, kursów i seminariów. Na sekcji egzegetyczno-teologicznej ilość kursów wynosi 12, na sekcji izagogicznej wyróżnia się wykłady informacyjne i monograficzne. Zwiększono także ilość seminariów; oprócz seminarium, na którym pisze się pracę, słuchacz winien wybrać sobie jeszcze inne seminarium bez obowiązku pisemnego elaboratu.

Odnosnie egzaminów wprowadzono większy wybór. Student może skłaść egzamin albo bezpośrednio po zakończeniu kursu, albo w czasie jednej z dwu sesji egzaminacyjnych. Egzamin końcowy do licencjatu jest tak pomyślany, że student ma do wyboru albo egzamin pisemny z czterech przez siebie wybranych materii (typ A), albo napisanie pracy typu badawczego z jednej wskazanej dziedziny (typ B).

Co do języka wykładowego, coraz to więcej wchodzi w użycie języki nowożytny; łacina utrzymuje się tylko na najliczniej uczęszczanych wykładach ze względu na wielonarodowość słuchaczy.

Ilość słuchaczy Papieskiego Instytutu Biblijnego ostatnio wzrosła. W roku akadem. 1969/70 uczęszczało na *Biblicum* 380 słuchaczy z 52 narodowości. Wśród nich z zadowoleniem stwierdzić można było 16 Polaków. Jakkolwiek na Instytut uczęszczają w zasadzie księża, to obecnie w gronie studentkim nie brak zakonnic oraz ludzi świeckich, a wśród nich i kobiet. Rozwijają się również życie studenckie, wyrazem czego są liczne spotkania i wydawany biuletyn *Qere Ketiv. Notizie dal Biblico agli antichi alunni*.

Jeśli już mowa o czasopiśmie, to trzeba zasygnalizować, że w miejsce kwartalnika *Verbum Domini*, który przestał wychodzić w 1969 roku (zob. *Ruch Bibl. i Lit.* 23 (1970) 155), pojawiło się nowe czasopismo w dwóch wersjach językowych: francuskiej — *Bulletin de Théologie Biblique* i angielskiej *Biblical Theology Bulletin*, wychodzące 3 razy na rok począwszy od 1971 r. Redakcja znajduje się w Rzymie, na jej czele stoi o. Leopold Sabourin SJ. Zadaniem tego czasopisma jest podawanie syntetycznych opracowań dotyczących rozwoju współczesnej teologii biblijnej. I tak w roczniku 1971 Biuletynu znajdujemy m.in. takie opracowania: literatura mądrościowa, teologia Starego Testamentu w latach 1960—70, studia nad Ozeaszem, Jezus a historia, teologia Łukasza, cuda Chrystusa, studia nad św. Pawłem.

Trzeba wreszcie wspomnieć o wielkiej pomocy dla biblistów, jaką jest wydawany przez Instytut *Elenchus Bibliographicus Biblicus*, wychodzący od roku 1968 już jako osobny, opasły tom. Nad coraz to bardziej piętrzącą się bibliografią biblijną czuwa niestrudzony już od lat o. Peter N o b e r S.J. A ilość pozycji ciągle rośnie, dlatego też, by nie pomnażać niepotrzebnie drukowanego słowa, zakończmy życzeniem skierowanym do wszystkich kandydatów z Polski na *Biblicum*: miłych i owocnych studiów.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

ROK 1972 — ROKIEM BIBLI

Stolica Apostolska przyłączając się do inicjatywy konferencji ogólnej UNESCO (16 sesja), która ogłosiła rok 1972 *Międzynarodowym Rokiem Książki*, powołała komitet koordynacyjny dla przeprowadzenia własnego programu działalności skoncentrowanej wokół tematu: *Biblia — księga ksiąg*.

Przewodniczącym Komitetu, złożonego z przedstawicieli różnych urzędów Stolicy Apostolskiej oraz z ekspertów, został mianowany ks. prałat Salvatore Garofalo, sekretarz Papieskiej Komisji dla Neo-Vulgaty.

Komitet jest już w trakcie studiów nad całym szeregiem inicjatyw, o których opinia publiczna zostanie odpowiednio poinformowana.

(*Osservatore Romano* z 17. XII. 1971)

Ś. P.

Ks. doc. dr hab.

LUDWIK STEFANIAK CM.

ur. 1930 r., wyświęcony 1953 r., zmarł 1972 r.

W śp. Zmarłym Redakcja Ruchu Biblijnego i Liturgicznego traci swojego współpracownika i zasłużonego przyjaciela naszego pisma.

Śp. Zmarłemu ks. profesorowi poświęcimy w jednym z najbliższych numerów specjalne wspomnienie.

R. R. B. i L.

M A T E R I A Ł Y H O M I L E T Y C Z N E

O. Augustyn Jankowski

HOMILIE WIELKOPOSTNE NA ROK A

PIERWSZA NIEDZIELA W. POSTU

Z BOGIEM PRZECIW SZATANOWI

Czyt. I: Rdz 2, 7—9; 3, 1—7; Czyt. II Rz 5, 12—19; Ewangelia: Mt 4, 1—11

1. Wstęp. Z Wielkim Postem Kościół rozpoczyna z nami swoje zbiorowe rekolekcje. Mają one nam przynieść żywsze i głębsze zaangażowanie się w jedynie ważną sprawę — naszego zbawienia. Dokołało się ono ostatecznie jako wynik naszego osobistego udziału w dziele Okupienia — w krzyżu Chrystusa opromienionym blaskiem zmartwychwstania. To będzie treść Wielkiego Tygodnia i Wielkiejnocy. Tymczasem Kościół zaczyna swe rekolekcje od ukazania nam dzisiaj ostatecznej przyczyny tej sytuacji, jaką wciąż przeżywamy: zmagania się moralnego ze złem w sobie i dokoła siebie. Stąd wracamy myślą do praojca grzesznej ludzkości, do Adama, dalej do tego, który zwiódł pierwszego człowieka — do szatana, by wreszcie od Nowego Adama, Chrystusa nauczyć się zasad zwycięskiej walki ze złym duchem.

2. Egzegeza tekstów. Pierwsze czytanie — to urywek antropomorficznego opowiadania (dokument jahwistyczny) o początku człowieka i jego upadku. „Proch ziemi” lub „głina” — to tworzywo materialne człowieka, dzieła bezpośrednio Bożego. Gra słów między *'adama(h)*=ziemia, *adam*=człowiek to podkreśla. Ale „tchnienie życia”, które czyni tę materię żywą istotą, jest wprost od Boga: człowiek ma życie duchowe, czego dowiedzie następnymi czynami. „Ogród w Eden”, tradycyjnie u nas nazywany rajem, coś jako oaza na stepie, jest symbolem życia szczęśliwego w przyjaźni z Bogiem bliskim. Rajskie „drzewo życia” symbolizuje dar nieśmiertelności, niezbędny z natury „prochowi ziemi”, a „drzewo poznania dobra i zła” — to symbol próby wierności człowieka, sprawdzian tego, jak skorzysta

z wolnej woli. „Poznanie i wiedzę” trzeba tu rozumieć na sposób hebrajski — jako pokierowanie mądre czynami do celu ostatecznego. Człowiek stanął przed próbą, czy uzna w Bogu swego Ojca kierującego nim ku szczęściu czy też wybierze samowiedzę moralną i samostanowienie od Boga niezależne. „Wąż” jest maską, za którą kryje się szatan, pozorny przyjaciel, a rzeczywisty wróg człowieka.

Drugie czytanie — to urywek typologicznego wywodu św. Pawła o grzechu pierworodnym, o dwóch solidarnościach, jakie w sobie mamy: z grzesznym praojcem Adamem i z Nowym Adamem, Chrystusem odkupującym nas swoją postawą, odwrotną do postawy Adama. Trudne zdanie końcowe wiersza 12 „ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (w Wulgacie było „w którym wszyscy zgrzeszyli”) kładzie nacisk na winę osobistą wszystkich dorosłych, która uzasadnia karę śmierci powszechnej. Ten jednak warunek dodatkowy śmierci każdego człowieka ma swoje oparcie i przyczynę w grzechu Adama. Apostoł przy tym woli szerzej mówić o łasce Nowego Adama niż o grzechu pierwszego.

W trzecim czytaniu, które na ogół dobrze znamy, trzeba zwrócić uwagę na kilka szczegółów. „Kusiciel” — to jakby synonim, główny niejako „zawód” szatana. Usiłuje on wystawić na próbę niedość jasne dla siebie posłannictwo Jezusa od pełnienia woli Boga, a zwrócenia ku szukaniu siebie. W pokusie pierwszej, w zdaniu „nie samym chlebem żyje człowiek” nie tyle chodzi o prawdę ogólnoludzką o tym, że człowiekowi nie wystarcza poziom życia naturalnego, ile o zastosowanie cytatu z Pwt 8, 3 do sytuacji kuszonego Jezusa. „Słowem Bożym” dla wędrującego Izraela była obietnica szczególnego chleba — manny jako Bożej interwencji w trudnej sytuacji. Jezus więc ufnie polega na obietnicach Ojca, którego program chce wiernie realizować.

3. Znaczenie teologiczne. Człowiek współczesny ma w tych prastarych tekstach odnaleźć prawdę o sobie, kuszonym, upadającym czy zwyciężonym. Chrześcijanin nie dziwi się wewnętrznemu rozdźwiękowi, którego doznaje — napięciu między Prawem Bożym a konkretnymi przedmiotami pożądan. Nie buntuje się on, powstały „z prochu ziemi”, przeciw powszechnemu prawu śmierci, bo pamięta o swojej solidarności z praojcem Adamem. W pokusach, jakich wciąż doznaje, dostrzega tego samego sprawcę — zbuntowanego anioła, zazdrosnego wobec człowieka o Bożą przyjaźń oskarżającego właśnie Boga o zazdrosne pilnowanie swoich praw. Współczesnego człowieka, podobnie jak pramatkę Ewę, z dopustu Bożego kusi szatan na trojaki sposób. W przedmiotach pożądania niezgodnego z prawem Boga, miłującego Ojca, odkrywa przed człowiekiem trzy płaszczyzny pozornego dobra: zadowolenie zmysłów, rzekome piękno estetyczne grzechu, wreszcie wygrywając dążenie ogólnoludzkie do

wolności osoby kusi go ułudą niezależności moralnej od Boga. Ale chrześcijanin wysuwa wnioski z całego opisu upadku rajskiego. Jest świadom, że „otwarcie się oczu” zamiast ukazać upragnioną równość z Bogiem odsłania tylko nędzę istoty zdegradowanej, bo pozbawionej przyjaźni i bliskości Boga. Smutne doświadczanie solidarności z pierwszym Adamem nie może być powodem do przynębienia i pesymizmu. Mamy bowiem z Nowym Adamem — Chrystusem równie tajemniczą solidarność łaski, która triumfuje nad grzechem i jego skutkami, i otwiera przed wiernymi niekończące się perspektywy wiekuistego triumfowania ze zwycięskim Chrystusem. Triumf ten — to wynik współpracy ohotnej z „obfitością łaski i daru sprawiedliwości”. Współpraca zaś polega na naśladowaniu wzoru Jezusa wystawionego na próbę przez tego samego kusiciela — szatana. Wprawdzie przedmiot kuszenia Jezusa znacznie się różni od zwyczajnych ludzkich pokus, niemniej postawa wobec nich Jezusa jest wciąż i dla nas aktualna. Szatan usiłuje bowiem u Jezusa zaapelować do skierowania swej działalności na szukanie siebie, nie Boga. Chleb z kamieni, spektakularne zaimponowanie rzeszom pielgrzymów pod świątynią czy ambicja doczesnego panowania nad światem — to wszystko byłoby niezgodne z programem nakreślonym przez Ojca: by „przez posłuszeństwo Jednego wszyscy stali się sprawiedliwymi”. Wszystkie trzy pokusy Jezus odrzuca opierając się na właściwej interpretacji Pisma św. (szatan mu sugeruje fałszywą...). Nie oznacza to jakiejś wyższości tylko intelektualnej — wygranej w szermierce słownej — lecz zwycięską postawę Posłusznego Syna. A ta biegunowo jest przeciwna postawie zbuntowanego anioła — szatana i oszukanego przez niego praojca ludzi. „Chrystus po to dał się kusić, aby nam ukazać, jak mamy zwyciężać” (Św. Jan Chryzostom).

4. Zastosowanie praktyczne. Chrześcijanin wciąż kuszony na rozmaity sposób ma zająć wobec pokus postawę nie Ewy i Adama, lecz Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Prarodzice pozwolili się zasugerować złudną wielkością, zgrzeszyli arogancką pychą, co stało się przyczyną ich i naszej degradacji. Nie zaufali dobroci Ojca przejawiającej się w przykazaniu, nie uznali w nim swego dobra. Jedynym dla nas wyjściem jest droga diametralnie przeciwna: za Nowym Adamem i wsparci Jego łaską okazujemy w pokusach zaufanie Bogu, Jego nakazom i Jego obietnicom. Wobec wszelkiego zła moralnego zajmujemy postawę tak bezkompromisową, jak była postawa kuszonych Syna Bożego. Ufajmy jak On spokojnie pomocy Bożej. A zwycięstwo Chrystusa stanie się i naszym wiekuistym udziałem.

DRUGA NIEDZIELA W. POSTU

W DRODZE KU PRZEMIENIENIU

Czytanie I: Rdz 12, 1—4^a; Czytanie II: 2 Tm 1, 8—10^b; Ewangelia: Mt 17, 1—9

1. Wstęp. Przywykliśmy, zresztą słusznie, łączyć W. Post z pokutą. Ale niestety odwykliśmy — wbrew nakazowi Ewangelii i praktyce pierwszych wieków Kościoła — od łączenia tejże pokuty z radością promieniającą na zewnątrz. „Pokuta, pokutnik, pokutować” — to wciąż dla nas synonimy smutku i zawziętości wobec samych siebie, coś, co określilibyśmy jako „ponuractwo” i „robienie sobie na złość”. Wszystko to zaś w naszym pojęciu dalekie jest od radości życia. Otóż wbrew temu zapatrywaniu otrzymujemy dziś inne orędzie Kościoła — poprawkę naszych zwykłych pojęć o pokucie i o celu W. Postu. Tym wielkim celem jest nie samo tylko umartwienie, lecz — z Bożej inicjatywy — paschalne, pełne radości, promieniające na bliźnich przemienienie człowieka pod wpływem łaski Chrystusa.

2. Egzegeza tekstów. Pierwsze czytanie — ukazuje nam chwilę powołania jednej z pierwszoplanowych postaci ST — Abrahama, którego liturgia zwie „ojcem naszej wiary”. Jest on wzorem idealnej postawy człowieka w dialogu z Bogiem, inicjatorem naszego zbawienia. Dzisiejszy urywek ukazuje nam pełen ryzyka start życiowy Abrahama — na rozkaz Boży. Dla tego osiedleńca mezopotamskiego rozkaz Jahwe stanowił — po ludzku rzecz oceniając według danych ówczesnych — skazanie jego i jego najbliższych na beznadziejną tułaczkę zakończoną niechybną, bliską, tragiczną śmiercią. W owych czasach bezpiecznie mógł żyć człowiek tylko w „ziemi rodzinnej, w domu ojca” — tzn. w obrębie osiadłego klanu, spojonego rodową solidarnością, gotowego do obrony każdego ze swoich członków. Droga zaś w nieznaną oznaczała zupełne „wykorzenienie”, była bez przyszłości. Wbrew tym rozsądnym przewidywaniom zupełnego zawierzenia sobie wymagał Jahwe od protoplasty Ludu Bożego. Niezachwiana ufność miała być odpowiedzią Abrahama na Boże wybranie.

W drugim czytaniu odzywa się Apostoł Paweł mając na rękach kajdany. Pisze on z więzienia rzymskiego swój ostatni list tuż przed śmiercią męczeńską. W liście tym podaje niejako zapis testamentarny ukochanemu uczniowi i następcy w trudach duszpasterskich — Tymoteuszowi. Zachęca go do podjęcia „trudów i przeciwności”, to bowiem stanowi odpowiedź na „święte wezwanie” Boże. Ukazuje przy tym łaskę Chrystusową jako zamierzoną dla nas przez Boga już przed wiekami (por. Ef 1, 4), niezależną od naszych czynów, tzn.

wbrew uroszczeniom faryzejskim nam całkiem nienależną, darmo daną z góry, umożliwiającą dopiero nasze dobre czyny (por. Ef 2, 10). Ta łaska jest dynamiczna — to moc samego Boga. Jawnie ją Bóg ukazał w zbawczych faktach paschalnych śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Łaska ta ma dla nas ogromną doniosłość życiową, gdyż pozwala nam ufnie patrzeć na śmierć, którą Chrystus „przezwy-ciężył” pozbawiając ją już teraz goryczy, a w przyszłości niwecząc zupełnie (por. Rz 5, 7; 1 Kor 15, 54—57; Ap 20, 14; 21, 4). „Światło rzucone na życie i nieśmiertelność” — to nie tylko teoretyczne uzasadnienie wezwania człowieka do uczestnictwa w chwale Bożej, ale realny na nie zadatek w postaci zmartwychwstania Nowego Adama, Chrystusa.

Evangelia ukazuje nam z Jezusem trójkę uprzywilejowanych świadków wskrzeszenia córki Jaira (Mk 5, 35—43 par.) i agonii w ogrodzie oliwnym (Mk 14, 32—42 par.) tym razem na górze Tabor. Tam podczas modlitwy (Łk 9, 29) Jezus ukazał im coś z tej za życia ziemskiego ukrywanej „postaci Bożej” (Flp 2, 6), która miała roz-błysnąć dopiero w Zmartwychwstałym. Mojżesz i Elias — to przedstawiciele Prawa i Proroków. Rozmawiając z Przemienionym o Jego zbawczym „odejściu w Jeruzolimie” (Łk 9, 31) zgodnie stwierdzają realizację mesjańskich proroctw, które potwierdza głos Boga Ojca, podobnie jak było podczas teofanii nad Jordanem (Mk 1, 11 par.): Jezus jest Umiłowanym Synem jednorodzonym, wodzem i nauczycielem. Piotr jednak reaguje na to wszystko na poziomie ówczesnych nadziei mesjańskich większości Żydów. Chciałby więc rozbić namioty, założyć jakby kwaterę główną sztabu przyszłej zbrojnej ofensywy Mesjasza. Końcowy zakaz Jezusa „zamyka usta uczniom do chwili, w której dopełnione dzieło życia Jezusa ujawni ostatecznie prawdziwy charakter Jego mesjańskiej godności” (J. Schmid).

3. Znaczenie teologiczne. Wszystkich nas obejmuje od-wieczny zbawczy plan Boga, z którym mamy mężnie współpracować jako powołani „świętym wezwaniem” Jego, Inicjatora naszego zbawienia. Jak Abraham musimy być posłuszni głosowi Bożemu, ryzykując dla Boga wszelkie możliwe „wykorzenie”, przed jakimi nas postawi Jego Opatrzność. Mogą to być ofiary z różnych wartości doczesnych, zwłaszcza z życia wygodnego na modłę „dzieci tego świata”. Wiara i ufność w rządy Opatrzności — to przedmiot wciąż składanego przez nas egzaminu. Jesteśmy jednak w lepszej sytuacji niż Abraham. Do trudów bowiem zachęca nas Chrystusowe światło rzucone na największy absurd tego życia, na śmierć. Dobra Nowina ukazuje nam drogę przewycięzania śmierci już tu na ziemi. Polega ona na nieustannej przemianie moralnej pod wpływem łaski Chrystusa. Jego śmierć i zmartwychwstanie — to nie tylko w sumie zachęcający przykład męstwa i wiekuistej nagrody za nie. Jest to zarazem rzeczywista poręka ostatecznego powodzenia naszych wszyst-

kich wysiłków, które podejmujemy współpracując z łaską Przemienionego i Zmartwychwstałego Chrystusa. Dzięki działaniu Ducha Świętego w Kościele, w jego sakramentach, wciąż Chrystus nas przemienia wewnętrznie. Proces owej przemiany moralnej znajdzie swój kres w życiu nieśmiertelnym. Posuwamy się zwolna w jego stronę „coraz bardziej jaśniejąc”, ponieważ coraz bardziej na tej drodze „upodobniamy się do obrazu” samego Chrystusa (2 Kor 3, 18).

4. Zastosowanie praktyczne. Idąc za światłem rzuconym nam przez Ewangelię na życie i nieśmiertelność weźmy się w tym W. Poście żywiej niż dotąd do dzieła naszej nieustannej przemiany moralnej. Niech więc nasza wielkopostna pokusa nie będzie samym tylko umartwianiem, „robieniem sobie na złość”, lecz pełnym dynamicznej radości wysiłkiem skierowanym ku stałej przemianie. Niech nam nie wystarczą na krótko podjęte same wyrzeczenia, skądinąd napewno wartościowe, np. alkoholu czy papierosów, dążmy do czegoś więcej. Będzie nim codzienny, wciąż rosnący na sile dialog z Bogiem, który nas wzywa do maksymalnego podobieństwa ze swoim Synem Umiłowanym. Jego przede wszystkim słuchajmy spełniając pozytywne nakazy Ewangelii, z przykazaniem miłości na czele. Nie lękajmy się zatem procesu „wykorzenia” z naszych zastarzałych przyzwyczajeń, które nie są zgodne z naszym odwiecznym przeznaczeniem. Nie obawiajmy się trudów życia chrześcijańskiego, owej stromej drogi i ciasnych drzwi, ukazanych przez Chrystusa. Choć bowiem wszystko to nas kosztuje, to przecież niezawodnie prowadzi do promiennej radosnej przemiany na prawdziwe i szczęśliwe dzieci Boże. Szczęśliwe już tutaj, bo właściwie ukierunkowane do celu, i promieniujące prawdziwym dobrem na najbliższe otoczenie, a w pełni szczęśliwe potem tam, razem z Przemienionym i Zmartwychwstałym Chrystusem.

NA TRZECIĄ NIEDZIELĘ W. POSTU

ŹRÓDŁO NA PUSTYNI

Czytanie I: Wj 17, 3—7; Czytanie II: Rz 5, 1—2. 5—8; Ewangelia: J 4, 5—42

1. Wstęp. Życie ludzkie zawsze upływało, ale zwłaszcza upływa w naszej epoce, pod znakiem zmagania wewnątrz dusz i w społeczeństwie, zmagania nadziei z rozpaczą. Bez nadziei — życie staje się koszmarem nie do zniesienia. Mało jest takich, których stać na bohaterskie znoszenie nonsensu życia pozbawionego nadziei. Stąd tyle razy dziś rozpacz kończy się samobójstwem. Dzisiejsza niedziela wbrew „prorokom rozpaczy” niesie radosne orędzie — chrześcijańskie uzasadnienie nadziei w życiu doczesnym. W czytaniach tej nie-

dzieli życia ukazuje się nam nie jako bezsensowna tułaczka po ziemi, lecz jako świadoma wędrownica, w której Bóg jest i celem i pomocą zarazem. Wprawdzie ta wędrownica odbywa się po pustyni tego świata, wprawdzie podczas niej doskwiera nam dotkliwie pragnienie prawdziwego szczęścia, tym niemniej mamy dostęp od źródła wody żywej. Jest nią niezawodna łaska Boża, dana nam w Chrystusie, a udzielana w Kościele.

2. Egzegeza tekstów. Pierwsze czytanie ukazuje nam pełną dramatycznego napięcia scenę z wędrowki Izraela do Ziemi Obiecanej. Woda w krajach podzwrotnikowych jest po dzień dzisiejszy dla mieszkańców ich problemem nr 1. O ileż bardziej nim była dla Izraelitów ciągnących przez pustynię pod wodzą Mojżesza do zapowiedzianej im ojczyzny. Opisane tu szemranie — nawet bunt wędrowców — po ludzku tylko rzecz oceniając — były aż nadto zrozumiałe. Stali oni przecież wobec widma nieuchronnej śmierci z pragnienia wśród suchych piasków pustyni. Bóg jednak celowo doprowadza ich do tej „sytuacji granicznej”, by w ten sposób nauczyli się ufać tylko Jemu, który już przecież cudownie ich wyzwolił z sytuacji beznadziejnej, z niewoli egipskiej. Łaska w ręku Mojżesza, narzędzie pamiętnych plag egipskich, których wynikiem było wyzwolenie Izraelitów, miała właśnie ten fakt im przypomnieć wraz z jego sensem: nadzieja ocalenia jest tylko w Bogu, który ich wywiódł i nadal prowadzi przez Mojżesza jako swój lud na własność nabytej.

Drugie czytanie prowadzi nas na płaszczyznę czysto duchową. Apostoł wychodzi z faktu innego wyzwolenia. Było nim zbawcze pośrednictwo Chrystusa, które przyniosło nam łaskę usprawiedliwienia. Polega ono na współdziałaniu: gdy przez wiarę wychodzimy na przeciw zbawczej inicjatywy Boga, ofiarowanej nam w Chrystusie, stajemy się w Jego oczach sprawiedliwi, podobni do obrazu Jego jednorodzonego Syna. Płynąca z miłości inicjatywa Boża nie jest tylko teorią. Bóg przecież faktami dowiódł wobec nas swej miłości, skoro Chrystus umarł za nas jako za jeszcze pograżonych w stanie grzechu pierworodnego, a więc w stanie nieprzyjaźni z Bogiem. Tak samo faktem jest miłość Boża rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego od chwili naszego chrztu, a spotęgowana w chwili naszego bierzmowania.

Ewangelia o Samarytance obfituje w wiele pouczeń. W tę jednak niedzielę interesuje nas wspólny element z poprzednimi czytaniem: temat wody żywej. Pragnienie jej — to nieugaszona w człowieku tęsknota za nieskończoną, nasycającą miłością. Samarytanka, typ duszy grzesznej, wciąż była spragniona ziemskiej miłości, wciąż na próżno w niej szukała nasycenia (najlepszym dowodem jej pięciu mężów i obecny kochanek!). Dowiaduje się ona od Jezusa, że On

sam jest poszukiwanym przez nią na drogach błędnych źródłem wody żywej wytryskującej ku życiu wiecznemu. Łaska bowiem Boża w tym życiu czerpana z sakramentów Kościoła zapoczątkowuje już tutaj realnie życie wieczne. Sam Chrystus jest zaspokojeniem wszystkich ludzkich tęsknot i aspiracji. Wraz z Jego pierwszym przyjściem, wraz z dopełnieniem przez Niego dzieła Odkupienia, nadeszła godzina inauguracji prawdziwego kultu Bożego. Otrzymuje on określenie kultu „w Duchu i prawdzie”, gdyż Duch Święty poprzez zasoby łask w Kościele realizuje już prawdziwie to, co tylko było zarysowane w literze Prawa Starego Testamentu i w jego zapowiedziach czy typach jeszcze niedoskonałych.

3. Treść teologiczna. Cały tzw. „czas Kościoła” (H. Schlier) upływający między pierwszym przyjściem Chrystusa a ostatnim, czyli paruzją, to jedna wędrówka Nowego Izraela, prawdziwego Ludu Bożego do prawdziwej Ziemi Obiecanej, do nieba, poprzez tę pustynię, jaką jest ten świat doczesny (por. 1 Kor 10, 1—13; Hbr chrześcijan wszystkich czasów pouczeniem. Dla naszego życia jako 3, 16— 4, 11). Tamta czterdziestoletnia wędrówka Izraela jest dla chrześcijan wszystkich czasów pouczeniem. Dla naszego życia jako okresu próby wciąż są typowe pokusy znużenia i zniechęcenia, graniczącego niekiedy z rozpaczą. Tak samo jak dla nich pragnienie wody, tak dla nas wciąż nieugaszone jest pragnienie prawdziwego szczęścia, które — jak wiadomo — tu nie jest do osiągnięcia, jak to stwierdza wciąż doświadczenie całej ludzkości. Wszystkie te próby związane z naszą doczesną pielgrzymką, jakkolwiek same w sobie są nieraz bardzo dotkliwe, w końcu wychodzą nam na niewątpliwy pożytek. Stanowią bowiem wciąż nową sposobność do osobistego zaangażowania się każdego z nas w sprawę własnego zbawienia. Bóg ofiaruje nam je darmo w postaci szansy, ale bezwzględnie, szanując naszą wolność, wymaga od nas współdziałania. Musi to być odpowiedź godna tak Boga, jak i człowieka noszącego w sobie obraz Boży. W praktyce więc wciąż musimy zdawać życiowy egzamin z ufego zawierzenia Bogu. On to osobiście prowadzi poprzez te próby cały swój Kościół i poszczególne dusze do tej Ziemi Obiecanej, jaką będzie Jego wiekuista bliskość nasycająca nas pełnią szczęścia. Dodatkowa otucha płynie stąd, że nawet w tym egzaminie, który każdy musi zdać tylko za siebie, nie jesteśmy bynajmniej zdani tylko na własne siły. Za bardzo zostaliśmy usprawiedliwieni na chrzcie, gdyż łaska Boża jest ze swej istoty darmowa. Już wtedy zaczął w nas żyć i działać ten Chrystus, na którego obraz zaplanował nas przed wiekami Bóg Ojciec (por. Rz 8, 29; Ga 2, 20; 3, 27; 4, 6n; Ef 1, 4n). Chrystus w nas już jest źródłem wody żywej. Sakramenty Jego Kościoła zapewniają nam stały z Nim kontakt, bylebyśmy tylko chcieli czerpać wodę żywą ze źródeł zbawienia. Obecny i czynny w sakramentach Duch Święty już teraz rozlewa w naszych

sercach tę samą miłość, która będzie treścią naszej szczęśliwej wieczności. Wszystkie te fakty zbawczego planu Bogu nie pozwalają nam w próbach na rozpacz czy nawet zniechęcenie.

4. Zastosowanie praktyczne. W okresie Wielkiego Postu łączy w życiu Kościoła żywsze niż kiedykolwiek przypomnienie o obowiązku spowiedzi dorocznej i wielkanocnej Komunii św., do których zazwyczaj przystępuje się po wysłuchaniu specjalnych nauk rekolekcyjnych. Niejeden z katolików na to najśluszniesze samo w sobie przypomnienie reaguje tak, jak by to była smutna konieczność i obowiązek wyłącznie przykry. Ta zaś postawa jest z pewnością błędna, gdyż bardzo jednostronnie patrzy na pokutę i nawrócenie. Sakramenty bowiem paschalne są czymś więcej niż zimną kąpielą dla kogoś, kto się nie lubi często myć. Stanowią one konieczną i zbawienną pomoc podczas tej wędrówki po pustyni, jaką jest nasze życie. Kto zaś do końca przemyśli, że sakramenty są źródłami wody żywej, co tryska na życie wieczne, ten nie tylko owocnie przystąpi do nich w W. Poście, lecz na przyszłość będzie z nich częściej korzystał, niż to Kościół ściśle nakazuje.

HOMILIA NA CZWARTĄ NIEDZIELĘ W. POSTU

KU ŚWIATŁOŚCI CHRYSYUSA

Czytanie I: 1 Sm 16, 1^b. 6—7. 10—13^a. Czytanie II: Ef 5, 8—14.
Ewangelia: J 9, 1—41.

1. Wstęp. Nadchodzące największe święto Kościoła — Wielkanoc nie tylko przypomina zbawcze fakty: śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, lecz również nasz osobisty w nich udział. Dokonał się bowiem na chrzcie każdego z nas fakt połączenia duszy z jej Odkupicielem, który jest również „światłością świata”. Pierwotny Kościół najchętniej udzielał chrztu w W. Sobotę, a cały okres W. Postu traktował jako bliższe przygotowanie katechumenów do tego sakramentu. Nasza sytuacja jest nieco inna: przez wielkopostną pokutę, przez spowiedź, która jest „pracowitym chrztem”, jak to określali Ojcowie Kościoła, mamy w sobie przywrócić czy rozjaśnić to światło, jakie nam dał na chrzcie Chrystus jako dar nienależny ale również jako życiowe zadanie, abyśmy także innym oświecili drogę życia.

2. Egzegeza tekstów. Czytanie pierwsze ukazuje scenę wyboru Dawida. Dwa momenty w niej zasługują na podkreślenie. Po pierwsze biorąc pod uwagę całość zbawczego planu Boga, widzimy w nim Dawida jako ważne ogniwo. Dawid, Boży wybraniec, król i prorok, jest typem Chrystusa. Po drugie, jego wybór ze strony Boga nosi na sobie cechy, które i do nas mają zastosowanie, skoro

jesteśmy objęci tym samym zbawczym planem. Bardzo znamienne mianowicie jest w fakcie wyboru Dawida brak w młodym kandydacie imponujących zalet, które by według ludzkich ocen dysponowały go do jego zadań. Bóg miał swoje tajemnicze racje takiego właśnie wyboru. To dopiero właśnie sam wybór uzdolnił Dawida do jego wielkiej roli — odkąd „Duch Jahwe go opanował”. To łaska zmienia człowieka.

Czytanie drugie daje obraz pełen ostrych kontrastów zachodzących między pogańskim a chrześcijańskim stylem życia. Nowo-ochrzczeni adresaci Listu do Efezjan przez niedawny fakt chrztu przeżyli nagłą zmianę dzięki Chrystusowi. Mianowicie stali się światłością, mają według niej postępować i owocować. Żyjąc jednak nadal wśród diaspor, przytłoczeni masą pogańską, muszą się od niej odcinać jak światło od mroku. Posiadane światło zobowiązuje ich nadto do swoistego apostołstwa — piętnowania tego, co mroczne, a przez to nawracania pogan pogrążonych w mroku. Chrystus — na podstawie przytoczonego na końcu starochrześcijańskiego hymnu chrzcielnego — jako prawdziwa światłość ma sobą oświecić wszystkie dziedziny ich życia.

Ewangelia J to opis jednego z cudów Jezusowych II Ewangelii, z których każdy jest znakiem pełnym treści teologicznej. Tak jest i z przywróceniem wzroku niewidomemu od urodzenia. Z bogatej treści urywku poprzednie czytanie każe nam wybrać to, co dotyczy Chrystusa. Przychodząc na ten świat jako światłość, dokonuje On swoistego rozdziału między dwoma rodzajami ludzi, na które się oni dzielą zależnie od postawy przyjętej wobec Chrystusa. Wszystkim wprowadzić brakowało światła Bożego, ale nie wszyscy je uznali w Chrystusie i przyjęli właściwie. Zarozumiali faryzeusze nadal pozostali w mrokach tym straszniejszych, że całkowicie już zawinionych. Grozę ich sytuacji powiększa złudne poczucie prawidłowego widzenia i oceniania rzeczy.

3. Znaczenie teologiczne. Darmo, bez żadnych zasług czy kwalifikacji z naszej strony, z odwiecznego wyboru Bożego, zostaliśmy powołani do wiary. Darmo otrzymaliśmy chrzest, zwany w pierwszych wiekach Kościoła sakramentem „oświecenia”. Wszyscy niemal otrzymaliśmy go jako małe dzieci przed jakąkolwiek własną decyzją. Ta okoliczność tak wczesnego chrztu ma dla nas dwa następstwa. Pierwsze — to wielkie dobrodziejstwo: dobroczynne światło Chrystusa towarzyszyło naszemu rozwojowi, bo od dziecka wpajano nam zasady życia chrześcijańskiego. Drugim następstwem jest jednak zadanie, jakie na nas spoczywa, odkąd dorosliśmy. Polega ono na świadomym opowiedzeniu się za Chrystusem, światłością świata, na obraniu zdecydowanej postawy ludzi dojrzałych i przekonanych o prawdzie Chrystusowej, a nie tylko tradycyjnie do niej przywiązanych. Obowiązuje więc nas najpierw opowiedzenie się za

Chrystusem w teorii, czyli musimy w Nim uznać jedyne­go Nau­czy­cie­la (Mt 23, 10) w spra­wach doty­czą­cych naszej drogi przez życie ku wie­cz­no­ści. Pociąga to za sobą obowiązek usunięcia wszy­st­kich kompromisów ideowych. Dalej do tej prawdy trzeba nam przy­g­nąć całym życiem: nie ma wiary bez jej świadectwa w życiu. Otrzy­maw­szy darmo światło Boże mamy nim dalej promieniować, a nie zazdrośnie ukrywać, co byłoby egoizmem. Światłość nasza ma świecić przed ludźmi (Mt 5, 16), nie po to, byśmy zyskiwali za to pochwały, lecz celem pobudzania innych do owocowania w światłości. Odnowa wielkopostna ma to w nas spotęgować.

4. Zastosowanie praktyczne. Zróbmy dziś rachunek sumienia z naszego stosunku do Chrystusa jako światłości świata. Odpowiadamy sobie na takie pytanie. Czy Chrystus naprawdę jest dla mnie światłem bezwzględny­m i ostatecznym? Czy troszcę się o to, by ono we mnie nie zgasło? Jaką lekturą karmię umysł? Czy modłę się — jak apostołowie — o przymnożenie światła wiary? Jak w moim życiu wygląda „owoc światłości — wszelka prawość, sprawiedliwość i prawda? Czy naprawdę zdala stoję od „czynów ciemności”? Czy „piętnując nawracam tamtych” — zabłąkanych? Wszelkie braki właściwej postawy niech zmyje „pracowity chrzest”, przy­m­nażając prawdziwego światła.

W W. Sobotę będziemy odnawiać nasze obietnice chrzcielne, dziękując za światło wiary, którego symbolem będą trzymane w rękach świece. Niechaj to nie będzie tylko wzruszającym obrzędem, lecz deklaracją publiczną nowej postawy wobec światła wiary. Jak po żalu ma nastąpić postanowienie, tak i w tej dziedzinie postanówmy sobie mocno a konkretnie żyć w większej niż dotąd wierności wobec świata Chrystusa. Różne mogą być te postanowienia: niewstydzania się praktyk religijnych, pogłębiania własnej wiedzy religijnej, roztropnych prób odwodzenia innych od drogi błędu — zależnie od warunków naszego życia. Jedno z pewnością wszystkich nas obowiązuje jako darmo powołanych do światła Chrystusowego: być, żyć i owocować tą Bożą światłością.

HOMILIA NA PIĄTĄ NIEDZIELĘ W. POSTU

CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTANIEM I ŻYCIEM

Čy­ta­nie I: Ez 37, 12—14; Čy­ta­nie II: Rz 8, 8—11; Ewan­ge­lia: J 11, 1—45

1. Wstęp. Okres Wielkiego Postu osiągnie swój szczyt i kres zarazem w Wielkim Tygodniu. Wówczas staniemy wobec męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Już jednak w miarę zbliżania się do tego czasu pojawiają się w niedziele wielkopostne te-

maty coraz ściślej związane z tymi tajemnicami naszego Odkupienia. Kościół pragnie je do nas zbliżyć ukazując, do jakiego stopnia są one również i naszymi tajemnicami. Zanim nastąpi pełna radość paschalnia, Kościół ją w nas przygotowuje i niejako uzasadnia przez podkreślenie tej właśnie więzi: zmartwychwstanie Chrystusa podstawą naszego zmartwychwstania. W tę więc niedzielę we wszystkich czytaniach ukazuje nam się temat śmierci. Dla wielu współczesnych ludzi śmierć — to największy absurd doczesności, największy kamień obrazy i trudność w przyjęciu Bożych rządów nad światem. Wbrew temu Kościół roztacza przed nami obraz zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią ludzką.

2. Egzegeza tekstów. Pierwsze czytanie — to urywek ze wspaniałej wizji proroka-wygnança Ezechiela, która dotyczy przyszłości Ludu Bożego, obecnie wygnanego z Ziemi Obiecanej, przebywającego „nad rzekami Babilonu”. Pobojowisko usłane masą wyschłych kości — to smutny obraz sytuacji, w jakiej się znajdują Izraelici. Symboliczna ta wizja zapowiada ożywienie tych szkieletów i obdarzenie ich nowym życiem dzięki tajemniczemu działaniu Ducha Bożego. Oznacza to powrót wygnańców do ojczyzny i nowe w niej życie narodu. Zapowiedziane tu „otwarcie grobów” można rozumieć jeszcze głębiej. Jeśli się czyta Proroka oczyma chrześcijan, dostrzega się tu zapowiedź duchowego zmartwychwstania już nie samych Izraelitów, lecz wszystkich, którzy uwierzą Mesjaszowi i przyjmą chrzest włączający do Nowego Izraela. Wreszcie w dalszej perspektywie widzimy tu powszechne „otwarcie grobów” w dniu ostatnim na głos Syna Bożego (J 5, 28n). Zapowiedź więc ma jakby trzy płaszczyzny.

W drugim czytaniu ukazują nam się płaszczyzna druga i trzecia wzajemnie ze sobą powiązane. Najpierw mówi Apostoł o duchowym zmartwychwstaniu przez chrzest. Przed jego otrzymaniem każdy z ludzi żyje tylko „w ciele”. „Ciało” w języku Pawłowym jest synonimem upadłej natury człowieka. Żyjąc „w ciele” tak pojętym, a więc w stanie grzechu pierworodnego, w stanie nieprzyjaźni z Bogiem, człowiek zamknięty w swym egocentryzmie, nie może podobać się Bogu. Chrześcijanin jednak od chwili chrztu ma w sobie dzięki Duchowi Świętemu, nieodłącznemu w działaniu od Chrystusa Zmartwychwstałego (por. 1 Kor 6, 11), życie dziecka Bożego. Samo wprawdzie jego ciało, tym razem w sensie organizmu, jest na skutek urodzenia w grzechu pierworodnym nadal „martwe”, tzn. podlegające prawu śmierci, ale inaczej jest z duszą. Jest ona „usprawiedliwiona”, miła Bogu. Nadto obecność w niej Ducha Świętego jest „zadatkim” (2 Kor 1, 22; Ef 1, 14), a więc realną rękojmią przyszłego zmartwychwstania także co do ciała. Wszystko to zawdzięczamy naszej solidarności ze Zmartwychwstałym Chrystusem, darmo nam danej w chwili chrztu.

Ewangelia o wskrzeszeniu Łazarza ukazuje nam największy z cudów Jezusowych, najwymowniejszy ze „znaków” Czwartej Ewangelii. Szczegółowy opis ucznia-świadka uzasadnia i ilustruje prawdę: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem”. Warte jednak uwagi są poprzedzające sam cud reakcje ludzkie Syna Bożego. Trzy stany uczuciowe referuje nam Ewangelista: Jezus wzruszył się w duchu, rozrzewnił i zapłakał. A zatem Zbawiciel współczuje śmiertelnemu człowiekowi, jakoś też protestuje przeciwko „absurdowi śmierci”, odczuwa w sercu ból rozłąki, jaka następuje po zgonie osób bliskich. Chrystus na to wszystko protestuje czynem godnym Boga — wskrzesza zmarłego. Łazarz tu jest już więcej niż jednostką, jest typem każdego człowieka, którego grzech wtrącił w sferę śmierci.

3. **Znaczenie teologiczne.** Ukazuje się nam dziś życiowa wartość misterium paschalnego jako przezwyciężenia śmierci. Naukę tę można by streścić w słowach prefacji wielkanocnej, która mówi o Chrystusie: „On przez swoją śmierć zniweczył śmierć naszą i zmartwychwstając przywrócił nam życie”. Skazana na śmierć duchową i fizyczną ludzkość pochodząca od pierwszego Adama — to jakby jedno ogromne pobojowisko usłane wyschniętymi szkieletami. Tylko cudowna interwencja Boża byłaby zdolna powołać je znów do życia. Istotnie taka interwencja nastąpiła w Nowym Adamie — Chrystusie. On bowiem — dzięki misterium paschalnemu, które najpierw sam w sobie przeżył do końca — jest naszym zmartwychwstaniem i życiem (znamienny porządek, bo zaczynamy od stanu śmierci!). Jest nim w dwóch etapach. W pierwszym etapie każdy z nas na zasadzie podobieństwa do Jego śmierci i zmartwychwstania (por. Rz 6, 5; Kol 2, 12n), otrzymuje możliwość umierania grzechowi a życia dla Boga w Chrystusie Jezusie. To nowe życie w nas jest skutkiem zamieszkania w duszy Chrystusa i jego Ducha. Duch Święty zamieszkujący w nas przez łaskę jest zarazem „zadatkiem” drugiego naszego zmartwychwstania, w dniu ostatnim. Tak więc rzeczywiste zmartwychwstanie Chrystusa, Nowego Adama, a dalej rzeczywiste z Nim połączenie poprzez sakramenty Kościoła udzielające nam łaski stanowią dla nas niezawodną rękojmię naszego zmartwychwstania także i w drugim etapie, pod każdym względem, a więc i co do ciała, które należy do całości człowieka w planie Bożym. Obdarowany tą Bożą szansą człowiek od chwili chrztu, który oznaczał dla niego śmierć grzechowi a życie dla Boga, ma za zadanie świadomym wysiłkiem woli oddalać się od przyczyny swej śmierci, od grzechu, a z pomocą Ducha Świętego rozwijać w sobie życie samego Syna Bożego, Zmartwychwstałego Chrystusa. W tej perspektywie powszechne zmartwychwskrzeszenie w chwale będzie wynikiem współpracy człowieka ze zbawczą inicjatywą Boga.

4. **Zastosowanie praktyczne.** Kościół bardzo praktycznie rozpoczął dzisiejsze pouczenie od tematu śmierci — co dowodzi

realizmu, z jakim nas wychowuje. Istotnie, mało jest ludzi, których by jakoś nie zasmucała nieubłagana perspektywa własnej śmierci czy przynajmniej śmierci ukochanych osób. I nie ma się tu czemu dziwić: „bo śmierci Bóg nie uczynił... Śmierć weszła na świat przez zawiść diabła” (Mdr 1, 13; 2, 24). Syn Boży płaczący nad grobem przyjaciela usprawiedliwia ten smutek ogólnoludzki. Ale również, niestety, mało jest takich, którzy widzą związek przyczynowy między grzechem a śmiercią. Mnóstwo ludzi utożsamia życie i wyżywanie się z nieskrępowaną swobodą grzeszenia. Tymczasem jest inaczej: „zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana — to życie wieczne w Chrystusie Jezusie” (Rz 5, 23). Błędem więc w nas jest narzekanie na powszechne prawo śmierci i jednocześnie brak woli przezwyżyczenia w sobie grzechu, przyczyny śmierci nie tylko doczesnej, ale i wiecznej. Niechaj więc owocem wielkopostnej „meta-noi” będzie w nas wdzięczność dla Boga za posiadanie w sobie daru życia, która przezwyzięża śmierć — dzięki Chrystusowi.

Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Stanisław Grzybek

UROCZYSTOŚĆ ŚW. JÓZEFA (19. III)

„TEN, KTÓRY SŁUŻYŁ”

Czyt. I: 2 Sm 7, 4-5a. 12-14a. 16; Czyt. II: Rz 4, 13. 16-18. 22;
Ewangelia: Mt 1, 16. 18-21. 24a; albo: Łk 2, 41-51a.

1. Wstęp. Nie wiem, kim był św. Józef. Pismo św. nie wiele o nim mówi. Nie wiem dobrze, z jakiego pochodził rodu. Obie genealogie i Mateusza i Łukasza są niedokładne. Nie wiem też, czy był bogaty czy biedny. Raczej należał do średnio zamożnych. Nie wiem także, czy był młody czy stary. Wczesnochrześcijańska sztuka niesłusznie robi z niego zgarbionego, pochylonego wiekiem starca. Ale o św. Józefie ponad wszelką wątpliwość wiem jedno: to, że *był sprawiedliwy* (Mt 1, 19). Według starotestamentalnych pojęć człowiek sprawiedliwy, to taki, który wypełnia swoje zobowiązania wobec Boga, żyje zgodnie z prawem, tzn. „służy”.

Św. Józef był tym, który służył. Służył wiernie Bogu, służył wiernie Chrystusowi, służył Najśw. Maryi Pannie. Wszzechmogący Bóg zaufał mu bezgranicznie składając w jego ręce losy swojego umiłowanego Syna i Jego najlepszej, najtroskliwszej Matki. Św.

Józef wywiązał się dobrze ze swego zadania. Z tego też względu pobożność chrześcijańska nadała mu zaszczytny tytuł: troskliwego obrońcy Najśw. Rodziny. I jako taki staje dziś przed nami.

2. *E g z e g e z a t e k s t ó w.* Wszystkie dzisiejsze czytania mszalne zmierzają do nakreślenia możliwie dokładnej sylwetki naszego wielkiego patrona. Czytanie pierwsze, chociaż w zasadzie odnosi się do Chrystusa, i można je nazwać prorocstwem mesjańskim, to jednak ukazuje nam Jezusa pochodzącego według ciała (2 Sm 2, 12) od Dawida. Ukazuje nam również Józefa jako potomka Dawida, podkreślając w ten sposób jego królewskie pochodzenie. Apokryficzne pisma, a także niektórzy OO. Kłā wskazują również na pokrewieństwo Maryi z Józefem, ale to nie ma pokrycia w tekstach świętych. Św. Józef pochodził z Betlejem, ale mieszkał w Nazarecie, dlatego gdy władze rzymskie zarządziły spis ludności, udał się do *Betlejem, ponieważ pochodził z domu i rodu Dawida, aby się dać zapisać z poślubioną sobie Maryją, która była brzemienna* (Łk 2, 4. 5).

W czytaniu tym jest także podkreślone niebiańskie pochodzenie Mesjasza, co autor natchniony wyraża w zdaniu *Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem* (7, 14a). Te słowa tylko w sensie przenośnym można odnieść do św. Józefa.

Czytanie II choć wprost mówi o Abrahamie, to jednak w sensie duchowym i przenośnym wskazuje nam na św. Józefa. Św. Józef jak drugi Abraham żył wiarą i wielką nadzieją, dlatego też dzięki tej wierze i niezłomnej nadziei został jak Abraham usprawiedliwiony (Rz 4, 22). Wiara była potrzebna św. Józefowi, bo go wprowadzała w tajemnice poczęcia i niezwykłego narodzenia się Chrystusa. Wiara jest łaską. Tę łaskę otrzymywał św. Józef bezpośrednio od Boga, różnymi drogami (Modlitwa, sen, aniołowie itp.). Ważne jest jednak nie to jak ją otrzymywał, ale to, że jej nigdy nie odrzucał, że ona nie odbijała się od niego jak się odbija grot od stalowego pancerza, on z nią współpracował, on żył nią na codzień.

Na ten aspekt charakteru św. Józefa zwraca nam uwagę szczególnie dzisiejsza ewangelia św. Krótkie, ale jakże głębokie i jednoznaczne są jej wzmianki o wewnętrznym i nadprzyrodzonym życiu naszego patrona. Można to życie odnaleźć w kontaktach św. Józefa z nadprzyrodzonym światem. Przynajmniej cztery razy (Mt 1, 20n; 2, 13; 2; 19—22) mówią ewangelie o jego rozmowach z aniołami. Rozmowy te to nic innego jak tylko dobre wycucie i odczucie tamtego świata, to jakby życie na codzień Bożym Objawieniem. Taki już był ten św. Józef. Ile razy rozmawiał z aniołami, to tak jakby rozmawiał z samym Bogiem. Ciekawa rzecz, że Pismo św. ile razy o nim mówi, nie przytacza nam jego słów, tylko wskazuje na jego czyny. Był on bowiem człowiekiem czynu. I te czyny o nim najlepiej świadczą. Na ich podstawie możemy postawić twierdzenie, że nikt z ludzi, po Matce Najśw. nie wniknął głębiej od niego w tajemnice

wcielonego Słowa. Nikt też bardziej i lepiej nie zrozumiał Chrystusa i nie posiada tak wielkiej, żywej i niezachwianej wiary, jak ją posiada dziś uroczystujący nasz święty patron. Dla niego być, znaczyło żyć nadprzyrodzonym życiem. I to szczególnie podkreśla u św. Józefa dzisiejsza ewangelia św.

Ukazuje nam ona przede wszystkim jego wielką wrażliwość i czułość jego delikatnego sumienia. *Mąż jej Józef, będąc człowiekiem sprawiedliwym, nie chciał narażać jej na zniesławienie, zamierzał potajemnie ją oddać (Mt 1, 19)*. Nie miał jeszcze wtedy jasnego rozeznania na temat poczęcia Chrystusa, ale kiedy je otrzymał „z góry”, wszystko stało się dla niego jasne. Jeszcze większą i bardziej troskliwą opieką otoczył N. Maryję Pannę, gdy mu Bóg objawił, że *znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego (1, 18)*. Jakże wtedy zaufał Bogu. Jak drugi Abraham, tak „in blanco” Mu zaufał. Przecież informacja otrzymana we śnie mogła być mylna. Przecież w takich wypadkach łatwo o przesadę. A jednak św. Józef nie dopuścił tych myśli do siebie. On wiedział, że w St. Testamencie P. Bóg przemawiał do ludzi w rozmaity sposób. Także i we śnie objawiał im swoją wolę. Józef uwierzył słowom anioła, bo widział w nich najwyższą i jedyną wolę Bożą. Taką postawą można zrozumieć tylko na płaszczyźnie bogatego wewnętrznego życia człowieka. A takie życie zmusza ludzi do czynów. Dlatego u św. Józefa bez wahania po śnie i objawieniu Bożym następuje czyn. Ewangelia dzisiejsza mówi: *a gdy się Józef ze snu obudził, uczynił tak jak mu polecił anioł Pański, wziął swoją małżonkę do siebie (1, 24a)*. I tak się zaczęło, jedyne na świecie wspaniałe, niepowtarzalne więcej życie Najśw. Rodziny. Patronował mu „Józef sprawiedliwy”.

3. Znaczenie teologiczne. Pismo św. ukazuje nam św. Józefa, przede wszystkim jako człowieka, który służy. Służył Maryi, najpierw swoim domem, a potem ciepłem swojego serca. A właściwie to nie wiadomo czym więcej służył: czy domem czy sercem. Wydaje się, że jednym i drugim. Św. Augustyn mówi, że „Matka Najśw. zawarła dlatego małżeństwo ze św. Józefem, aby jej dziewictwo w nim było bardziej ukryte jak bez niego”. Jeśli tak, to można powiedzieć, że św. Józef służył Maryi po to, by płaszczem swej opieki ochronić jej dziewictwo. I w tym wypadku nie tylko jej służył, ale także usłużył i posłużył sobą. Jego serce było dla niej domem, a w jego prawdziwym domu panowała atmosfera serca. Było to serce czyste, serce święte, oddane we wszystkim Bożej sprawie.

Św. Józef służył także Chrystusowi. Była to kontynuacja tej jego postawy służby, jaką przyjął i odziedziczył po swoich ojcach. Jak oni kiedyś służyli Bogu, tak on teraz służy Chrystusowi. Służył Mu w małych i wielkich sprawach. Służył Mu w pokorze i uległości. Służył Mu w duchu ofiary i samozaparcia siebie. Była to służba, nad

którą w żadnym wypadku nie można postawić znaku zapytania. Jeszcze się Chrystus nie narodził, a on Mu już służył. A potem służył Mu w Nazarecie i w Betlejem, służył w Egipcie i w Galilei. Służył siłą swego ramienia i ciepłem swojego serca. Służył Mu także głębią swej myśli, która troskliwie wybiegała naprzód i obejmowała sobą wszystko. Dlatego dzięki niej św. Józef realizował te Boże plany, przez cichą wierną służbę swojemu życiowemu powołaniu.

Krótko mówiąc św. Józef służył w sposób właściwy i pełny. Może nam wszystkim dziś być przykładem i odpowiedzią na pytanie, jaka powinna być postawa dzisiejszego ojca i męża w rodzinie. Ma to być przede wszystkim postawa wiernej, oddanej na śmierć i życie służby.

Służąc Maryi i Jezusowi, św. Józef służył także Najśw. Rodzinie. Litania do św. Józefa nazywa go „Żywicielem Najśw. Rodziny”. Był nim św. Józef w dosłownym i przenośnym tego słowa znaczeniu. Pracą swoich rąk zarabiał na kawałek chleba, ale także głębią swojego ducha świecił przykładem wokół. Dawał swoim domownikom wartości materialne, a brał od nich niematerialne. To on przeżywał tę radość, jaka płynęła z tego, że oczy jego widziały to, co *wielu królów pragnęło widzieć, a nie widzieli, uszy słyszały Tego, którego także wielu chciało słyszeć, a nie słyszało*”. On nie tylko widział, ale wychowywał Tego, który *przyniósł na ziemię pokój ludziom dobrej woli* (Łk 2, 8—14) i kiedyś później miał *zbawić lud swój od grzechów ich* (Mt 1, 21). Na jego oczach żył, wzrastał i nauczał Ten, którego Symeon określił, że *będzie światłem na oświecenie pogan i chwałą ludu twego izraelskiego* (Łk 2, 32).

Chyba największym szczęściem dla św. Józefa była świadomość, że nie tylko może służyć Zbawicielowi świata, ale także to, że jest głową tej rodziny w której On się narodził, stawał pierwsze kroki i z której wyszedł w świat, aby temu światu wiecznie służyć. Św. Józef przez swoją postawę i osobę dostarczył Chrystusowi i Matce Najśw. tła, na którym rozegrała się największa i jedyna w dziejach ludzkości historia, cichej, ale jakże bogatej w dary Boże Najśw. Rodziny z Nazaretu. I w tym kryje się największa i wyjątkowa zasługa św. Józefa.

4. Zastosowanie praktyczne. Reasumując to wszystko, cośmy wyżej powiedzieli, warto na koniec postawić sobie pytanie: Na czym polega i w czym ma swoje źródło wyjątkowa i niecodzienna świętość naszego wielkiego patrona? Odpowiedź na to pytanie jest łatwa: On jak żaden inny święty: 1. umiał znaleźć w swoim życiu Boga, 2. umiał ustawić Go przy sobie na właściwym miejscu i 3. umiał nieustannie przybliżać się do Niego.

To są zasadnicze zalety naszego wielkiego Patrona. Tym nam

dzisiaj święci i tego nas uczy. Jesteśmy mu dzisiaj za to światło i za tę naukę i za wszystko inne niezmiernie wdzięczni. Zaimponował nam dzisiaj św. Józef sobą. Będziemy dzisiaj prosić św. Józefa, dostojnego potomka Dawida, małżonka Najśw. Dziewicy troskliwego obrońcę Chrystusa, wiernego sługę Bożego, byśmy realizując w życiu jego świetlany przykład, coraz bardziej przybliżali się do Boga, Amen.

ZWIASTOWANIE NAJŚW. MARYI PANNY (25. III)

„VERBUM CARO FACTUM EST”

Czyt. I: Iz 7, 10-14; Czyt. II: Hbr 10, 4-10; Ewangelia: Łk 1, 26-38.

1. Wstęp. Jeśli istnieją tzw. dziejowe godziny i dziejowe chwile, w których ważą się losy ludzkości i zmienia się bieg historii i przekształca się obraz świata, niewątpliwie do tych godzin i do tych chwil zaliczyć należy tę godzinę i tę chwilę, w której miało miejsce zwiastowanie Najśw. Maryi Panny. Była to naprawdę wielka dziejowa godzina. W godzinie tej miał miejsce wyjątkowy, jedyny i niepowtarzalny w historii świata dialog: Niebo rozmawiało z ziemią. Bóg przemówił do człowieka, a przemówił nie za pomocą gorącej linii, nie po przez radio czy telewizję, ale przemówił osobiście. Zdecydował się na to dlatego, ponieważ chodziło o sprawę olbrzymiej wagi: chodziło o „być albo nie być” dla człowieka, po prostu chodziło o zbawienie świata. A gdy takie sprawy wchodzą w grę, Bóg milczeć nie może.

Słowa archanioła Gabriela, skierowane do Najśw. Maryi Panny, są wielkim wołaniem Boga, któremu chodzi tylko o jedno: o wieczne szczęście człowieka. Nic dziwnego, że słowa te były olbrzymim zaskoczeniem dla Najśw. Pani. Nic dziwnego, że w pierwszej chwili zawahała się z udzieleniem odpowiedzi na niebieską propozycję. Przecież wcześniej przyrzekła Bogu co innego. Jak pogodzić to pierwsze z tym drugim: Ale wahanie trwało krótko. Szybko przyszła refleksja. Jeśli takie jest życzenie nieba, to ludzkie rachuby muszą zawsze przed nimi ustąpić. I z ust Maryi pada krótka, zwięzła, ale jakże bogata w konsekwencję i brzemienność w następstwa odpowiedź: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego* (1, 38).

I „stało się”. Stało się to co się nigdy przedtem ani już potem nie stanie. Św. Jan Ewangelista bardzo prosto a zarazem bardzo głęboko określił to, co „się stało”. Powiedział: *Verbum Caro factum est. Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami* (J 1, 14). To tyle i to wszystko, to cała treść dzisiejszego święta.

2. Egzegeza tekstów. Wszystkie dzisiejsze czytania mszalne do tej treści nawiązują, ją komentują i z niej wyciągają daleko

idące wnioski. Czytanie I z proroka Izajasza należy do największych prorocत्व mesjańskich tego wielkiego biografa Chrystusa. Tak by go trzeba chyba nazwać. Św. Hieronim pisze o nim, że on nie tyle prorokował, ile widziane przez siebie fakty i zjawiska opisywał. Można by nazwać słyszane przed chwilą Izajaszowe prorocत्व o Matce Emanuela, pierwszym w ogóle opisem sceny zwiastowania. Jest bowiem w nim to samo co i u ewangelisty Łukasza. Jest Matka-Dziewica, jest jej Syn-Emanuel, jest także choć jeszcze nie całkiem wprost opisane Jego niezwykle, cudowne poczęcie. Nie wiem, czy współcześni Izajaszowi rozumieli to prorocत्व w sensie mariologicznym, wszystko wskazuje na to, że go tak nie rozumieli, ale wiem, że wszyscy ewangelisci (Mt 1, 23; 4, 15. 16; por. Iz 7, 14; 8, 23-9, 5) i cała tradycja patrystyczna odnosiła je do zapowiedzi narodziń Chrystusa. Chociaż hebrajskie słowa: *alma* = panna nie jest całkiem jednoznaczne, to jednak już greccy tłumacze Biblii (tzw. Septuaginta) w 3 w. przed Chrystusem nadali mu sens jednoznaczny, posługując się w tym miejscu terminem: *parthenos* = dziewica. Już oni widocznie w oparciu o współczesną sobie tradycję rozumieli to prorocत्व w sensie cudownego poczęcia przyszłego Mesjasza.

Dzisiejsza ewangelia tylko potwierdza takie rozumienie. Właściwie nie wnosi do niego nic nowego. Istotna treść jest ta sama. Nowe są tylko szczegóły i marginesy sceny zwiastowania. A więc w miejsce Izajasza pojawia się archanioł Gabriel, który z wysokiego nieba przychodzi, by zwiastować Maryi Bożą wolę. Archanioł Gabriel należy do trzech imiennie nazwanych przez Pismo św. Archaniołów (jeszcze: Michał i Rafał), którzy byli zawsze gotowi do dyspozycji samego Boga, spełniać każdej chwili Jego specjalne poruczenia.

Prawdopodobnie prorocत्व Izajasza było wypowiedziane w Jerozolimie, gdzie prorok ten nauczał, obecne ma miejsce w Nazarecie, gdzie mieszkała Najśw. Maryja Panna. Ona też w tej chwili jest główną osobą sceny zwiastowania.

Sama ta scena składa się z trzech części: 1. z anielskiego pozdrowienia, 2. z przekazania Maryi Bożej woli, oraz z 3. odpowiedzi Matki Najśw. zawierającej słynne „fiat”, *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego*. Anielskie pozdrowienie, zawarte w aramejskim słowie *szalom leka*, przetłumaczone na greckie *chaire*, w łacińskim *ave* = witaj, w istocie swojej zawiera nie tyle pozdrowienie, ile życzenie pokoju, szczęścia, radości, słowem wszystkiego tego, co płynie z pełni posiadania Boga. Archanioł Gabriel życzy Maryi, by pokój, który nosi w sobie, a który jest darem Bożym, stanowił zawsze istotną treść jej życia. Ten pokój wypływa z tego, że Ona jest pełna łaski. Wprawdzie nie tak jest pełna jak pełny jest Bóg, ale pełna jak człowiek, którego P. Bóg powołuje do wielkiego dzieła zbawienia świata i sam w tym dziele uczestniczy.

Dzięki tej pełni łaski Maryja może być godnym mieszkaniem Wcielonego Słowa Bożego. Ta prawda jest centralną prawdą dzisiejszej uroczystości. Wprawdzie ogrom tej prawdy przeraża Najśw. Maryję Pannę, ale uspokoi się, gdy się dowie, że *to, co się z niej narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (1, 35). W całym tym Wcieleniu uczestniczył będzie Wszechmogący Bóg, Stwórca i Pan całego świata. Końcowe „fiat Maryi”, *Oto ja służebnica Pańska* jest zwycięskim triumfem łaski Bożej, przyjętej przez człowieka, jest odpowiedzią ludzkiego serca na wyciągniętą i skierowaną ku niemu Bożą rękę.

W drugim czytaniu mszalnym św. Paweł uzasadnia teologicznie potrzebę Wcielenia się Syna Bożego, i kładzie mocne podstawy pod opisaną przez św. Łukasza scenę zwiastowania. Dlaczego stało się tak? Dlaczego Syn Boży wcielił się w człowieka, dlaczego narodził się z Najśw. Maryi Panny? Po prostu dlatego, bo ofiary i dary i całopalenie St. Testamentu nie podobały się Bogu (por. Hbr 10, 8), okazały się niewystarczające. Ludzkość chciała przebłagać Boga, ale sposób, w jaki to robiła, był za słaby, skuteczność jego za mała. Boga może przebłagać tylko Bóg. Dlatego Bóg, Jezus Chrystus bierze na siebie ludzkie ciało i idzie pełnić wolę Bożą. *Na mocy tej woli uświęceni jesteście przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze* (Hbr 10, 10).

3. **Znaczenie teologiczne.** Pobożność chrześcijańska upamiętniła scenę zwiastowania wybudowaniem w Nazarecie specjalnej kaplicy obecnie włączonej do wspaniałej maryjnej bazyliki. Znajduje się w tej kaplicy wszystko to, co św. Łukasz opisał w przedstawionej przez siebie scenie zwiastowania. Ale wierni uwypuklili w tej kaplicy jeden szczegół: u podnóża ołtarza, na marmurowej płycie umieszczono krótki zwięzły napis: *Hic Verbum Caro factum est*. Ten napis mówi wszystko i mówi o wszystkim. Stanowi on streszczenie całej dzisiejszej uroczystości.

Święto zwiastowania jest świętem Wcielenia się Syna Bożego. Mówi się popospolicie, że dziś na świecie istnieją trzy najświętsze miasta: Nazaret, gdzie Syn Boży stał się człowiekiem, Betlejem, gdzie się narodził w ludzkiej postaci i Jerozolima, gdzie umarł za grzechy świata. Ale z tych trzech miast najświętszym naprawdę jest Nazaret.. Gdyby nie było Nazaretu i sceny zwiastowania, nie byłoby Betlejem i Golgoty i zbawczej śmierci Chrystusa. Tam więc w Nazarecie wzięło swój początek zbawienie świata. Nazaret! Miasto naszych nadziei, miasto Wcielonego Boga. Myśląc o tej prawdzie zastanawiamy się często nad tym, czy musiał P. Bóg przyjąć ludzką postać, by zbawić człowieka? Mówią teologowie, że mógł to uczynić na innej drodze, ale jeśli wybrał taką, to znaczy, że chciał być blisko człowieka. Chciał się z człowiekiem spotkać i to spotkać jak najbliżej, by się z nim w pełni porozumieć. Przyjmując ludzką naturę

Chrystus nie mógł już stanąć bliżej człowieka. Wcielenie się zatem Chrystusa jest jego spotkaniem się w ludzkim ciele najpierw z Najśw. Maryją Panną, a zatem z ludzkością, tzn. także i ze mną. Czy zastanawiamy się kiedy nad głębią tej prawdy, nad jej konsekwencjami, nad tym, że także i we mnie Słowo staje się Ciałem? Co robię, żeby moje spotkanie się z Chrystusem było pełne i twórcze?

Zwiastowanie N. Maryi Panny jest nie tylko świętem Wcielenia się Chrystusa, ale także i świętem ukazania się, uroczystego zaprezentowania światu Maryi jako Matki Boga. Poprzez swoje „fiat” stała się Ona w pełnym tego słowa znaczeniu Matką Chrystusa. Będzie to wypadkowa dwóch przyczyn: z jednej strony jej pełni łaski, a z drugiej pokornego oddania się Bogu. Każdy z nas może także rodzić Chrystusa, ale musi być wyposażony w te same co Matka Najśw. dary: musi posiadać pokorę i łaskę. Pięknie o tym mówi nasz wielki wieszcz narodowy Z. Krasiński: „Niech się twa dusza jako dolina położy, a wtedy popłynie po niej duch Boży”. Człowiek musi się jak dolina położyć, musi być pokorny, musi przyjąć Bożą łaskę, a wtedy dokona w sobie prawdziwej wewnętrznej przemiany: urodzi Boga. Będzie na coś prawdziwie na świecie przydatny.

Nosić Boga, rodzić Go, z Nim się stale jednoczyć, to prawdziwy cel ludzkiego życia i to również wielkie Boże wyróżnienie. Najśw. Maryja Panna doznała tego wyróżnienia, ponieważ permanentnie współpracowała z łaską Bożą. Dzisiejsza Ewangelia św. szczególnie podkreśla ten właśnie aspekt maryjnego życia: Jej żywe zainteresowanie się i współpracę z łaską Bożą. Dusza jej była niezwykle czuła na każde drgnienie tej łaski. Reagowała na nią roztropnie i rozumnie. Nie sprzeciwiała się woli Bożej. Pytała tylko Boga: dlaczego? W jaki sposób to się stanie? Była to *fides quaerens intellectum*, wiara szukająca rozumnego uzasadnienia. Pytała roztropnie, ale zaraz dawała: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego*. Zwiastowanie było dla Najśw. Maryi niezwykłym wyróżnieniem, ale nie stało się powodem do pychy. Tak jak była na początku, tak pozostała później i przez całe swe życie pokorną służebnicą Pańską. Jest to wielka sztuka pozostać mimo wielkiego wyróżnienia pokornym.

4. Zastosowanie praktyczne. Bądźmy wdzięczni Matce Najśw. za wszystko czego nas dziś nauczyła. Za jej przykład, za ducha ofiary, za postawę zawsze wierną Bogu, a przede wszystkim za Jej „fiat”: *Niech mi się stanie*. Prośmy dziś Boga, byśmy wierni Jego natchnieniom i Jego łasce za przyczyną Matki Najśw. rodzili Boga w sobie i pomagali mu się urodzić w sercach innych ludzi. Amen.

G. KITTEL — G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. VIII. T — Y, Stuttgart (W. Kohlhammer Verlag), 1969, s. 619.

Z ogromną radością sygnalizujemy ukazanie się tomu VIII, obejmującego hasła „*Tapeinos — Ypsos*”, fundamentalnej i warsztatowej pozycji dla naukowej egzegezy tekstu Nowego Testamentu słynnego słownika G. Kittela *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Po śmierci G. Kittela chlubnym kontynuatorem i wydawcą niniejszego słownika jest szeroko znany filolog i biblista, G. Friedrich, profesor egzegezy Nowego Testamentu na Uniwersytecie w Kilonii. Jego niezmordowanej i żmudnej pracy leksykograficzno-filologicznej zawdzięczamy i omawiany tom VIII.

Poszczególne hasła do niniejszego tomu opracowali znani współcześni bibliści, filologowie i teolodzy protestanci. Jest rzeczą znamionną, że szereg autorów niniejszego tomu uwzględni także polskie piśmiennictwo biblijne, zwłaszcza niektóre wnikliwe artykuły specjalistyczne, drukowane na łamach *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego*. Fakt ten wymownie świadczy m.in. o tym, że i prace biblistów polskich zaczynają się liczyć na arenie międzynarodowej i od niedawna znajdują się pod ścisłą kontrolą biblistycznej opinii światowej. Na marginesie pragnę dodać, że przy hasle „*tapeinos ...*”, opracowanym bardzo wnikliwie i wszechstronnie przez prof. W. Grundmanna, w przypisie na str. 1 zakradł się błąd w bibliografii, spowodowany najprawdopodobniej niedopatrzeniem lub nieznajomością języka polskiego ze strony zecera drukarni, gdyż tytuł artykułu L. R. Stachowiaka brzmi *Refleksje nad biblijnym pojęciem pokory*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 13 (1960) 199—216.

Dodać należy, że w niedługim już czasie cały Słownik Teologiczny do Nowego Testamentu jako dzieło dziś fundamentalne dla badań egzegetycznych ukaże się nadto w przekładach na języki angielski i włoski.

W miarę publikacji odnalezionych tekstów qumrańskich znajdują one szerokie omówienie oraz są w pełni wykorzystywane przy omawianiu poszczególnych haseł niniejszego słownika, dając nam w ten sposób tym lepsze zrozumienie ewolucji judaizmu intertestamentalnego, tak istotnej dla badań egzegetycznych nad tekstem Nowego Testamentu.

Znanemu zaś w skali światowej Wydawnictwu W. Kohlhammer należą się szczególne wyrazy szczerzej wdzięczności nie tylko za podjęcie się bardzo trudnego — z punktu widzenia poligraficznego — zadania edycji złożonego tekstu, ale i za wspaniałą, doskonale czytelną szatę graficzną całości niniejszego Słownika.

Warszawa

Ks. L. W. STEFANIAK

Ks. STANISŁAW ŁACH, *Księga Kapłańska*, Poznań—Warszawa, Pallottinum 1970, ss. 343; *Księga Liczb*, tamże, ss. 345 i *Księga Powtórzonego Prawa*, tamże, 1971, ss. 374.

W ramach pierwszego polskiego komentarza naukowego do ksiąg ST ukazały się na rynku księgarskim równocześnie trzy oddzielne części należące do tomu II. Są one poświęcone trzem ostatnim księgom Pięcioksięgu.

Autorem tych komentarzy i dwóch poprzednich jest znany polski biblista, Ks. Prof. S. Łach. Po wydaniu komentarza do *Księgi Rodzaju* w r. 1962 (ss. 630) i do *Księgi Wyjścia* w r. 1964 (ss. 372), otrzymaliśmy komentarz do całego Pięcioksięgu. Jeden autor poświęcił 20 lat intensywnej pracy Kościołowi i polskiej kulturze nad Pięcioksięgiem, który stanowi jedną całość. Jednakże ostateczna redakcja Pięcioksięgu ma przed sobą dłuższy i bardzo skomplikowany proces. Rzadko ktoś z egzegetów potrafił objąć wszystkie te zagadnienia, uporządkować je i stworzyć syntezę, ujawniając na tle historycznej formacji jak doszło do powstania monolitu, jakim w pewnym sensie jest *Pentateuch Mojżesza*.

Wobec powyższego czytelnik nie może wymagać od autora, omawiającego to gigantyczne dzieło, relacji wyczerpującej. To, co zamierza się przedstawić, zostało ograniczone do sprostowań dotyczących ogólnie całości oraz do wyszczególnienia tych momentów, które domagają się tego.

Najpierw trzeba stwierdzić, że wszystkie komentarze do Pięcioksięgu zostały opracowane według schematu przestrzeganego w Rdz. (1) Po wyczerpującej bibliografii i po wykazie skrótów następuje (2) Wstęp historyczno-krytyczny. W nim omawia się kwestie literackie, porównuje się treść księgi z literaturą pozabiblijną oraz uwzględnia się szeroko teologię poszczególnej księgi. (3) Komentarz tekstu, przetłumaczonego krytycznie z TM, z umiarkowanym uwzględnieniem wariantów w innych starożytnych przekładach, tekstu hebrajskiego z Qumran, a rzadko jakichś własnych koniektur, na podstawie kryteriów tylko wewnętrznych. (4) Szereg ekskursów (od 6-ciu do 8-miu) dotyczących szczególnie ważnych, zwłaszcza pod względem teologicznym problemów.

Księga Kapłańska

Księga Kapłańska we Wstępie osobno omawia wprowadycyjne problemy (A) właściwej Księgi Kapłańskiej (r. 1—16) od ss. 23—77, a osobno (B) problemy tzw. Kodeksu Świętości (*Heiligkeitgesetz*) (tj. r. 17—27) od ss. 73—102.

W introdukcji znów do właściwej *Księgi Kapłańskiej* została omówiona kompozycja literacka Kpł 1—16 (s. 23—57), przy czym dowodzi się złożoności tej części księgi z dwóch zasadniczych zbiorów prawnych, jakimi jest Tora ofiar (r. 1—7) i Tora czystości (r. 11—15). Zostały one przegrodzone opowiadaniem o ustanowieniu kapłaństwa Aaronowego (r. 8—10). Kończy je perykopa o obchodzeniu Wielkiego Dnia Pojednania, w którym przez specjalnie bogate ofiary cały naród izraelski błagał o uwolnienie ze wszelkiej nieczystości (r. 16). Bardzo interesujące jest zagadnienie kolejne, jakim jest przedstawienie treści tej części *Księgi Kapłańskiej* na tle paralel Wschodu (ss. 31—65), gdzie Autor kolejno wykazuje starożytność przepisów tej księgi o ofiarach, kapłanach i czystości. Konfrontacja ta wykazuje z jednej strony niezwykle chłonność Izraelitów na wpływy ościennych religii i kultur, a z drugiej strony na moc ich religii monoteistycznej, która im pozwoliła mimo niezaprzeczalnej zależności — wszystko wciągnąć w służbę religii objawionej. Jakimi zaś ideami religijnymi przepoił Izraelici te zaopiecznione przepisy o ofiarach, o tym traktuje Komentator w Teologii właściwej księgi Kapł r. 17—16 (ss. 65—73), omawiając osobno teologię ofiar, a osobno teologię przepisów o czystości. Jedne i drugie było aktem czci dla Jahwe. Ofiary były gestem modlitewnym, zwłaszcza ofiary całopalne, a przepisy o czystości były aktem posłuszeństwa dla Jahwe, który chciał przez nie oddzielić Izraelitów od pogan, aby w ten sposób zachować największy skarb narodu wybranego — jego wiarę w jednego Boga, Jahwe.

W introdukcji do Kodeksu świętości r. 17—26 (ss. 73—108) Autor zajmuje się problemem przynależności lub oddzielności Kodeksu świętości od Ko-

deksu kapłańskiego, wykazując jego odrębność racjami zarówno formalnymi jak i rzeczowymi (ss. 75—84). Z kolei Komentator wykazuje, że i sam Kodeks świętości nie jest czymś jednolitym, ale składa się ze zbiorów prawnych pochodzących od różnych kolektorów. Po szczegółowym przedstawieniu genezy Kodeksu świętości, Autor zajmuje się różnymi opiniami dotyczącymi czasu zredagowania tego Kodeksu (ss. 103—108), sądząc, że najprawdopodobniej Kodeks ów powstał przed upadkiem królestwa judzkiego w kołach prorockich dla wcielenia w życie teologii największego z proroków Jerozolimy — Izajasza. Teologia ta głosi świętość Jahwe i zobowiązuje Izraela do świętości. Jak świętość odróżnia Boga od człowieka, tak świętość Izraela moralna i rytualna winna odróżnić Izraela od pogan. Autor podkreśla z naciskiem, że w Kodeksie świętości mamy niemal szczyty nowotestamentowej teologii. Do świętego Boga można dojść przez świętość życia, której istotę stanowi zachowanie przepisów Prawa.

W sześciu ekskursach następujących po komentarzu, omawia Autor kolejno takie zagadnienia: Sens wyrazu *kippēr* (I); Ogień nieustanny na ołtarzu całopalenia (II); Ofiara *zebah šelamim* (III); Rdzeń h-t' (IV); Ofiara *hatta't a'ašam* (V); biblijna terminologia na oznaczenie ofiar (VI). Najważniejszym ekskursem jest ekskurs V, gdzie Autor wbrew długotrwałym sporom na temat różnicy między tymi ofiarami, sięgającymi starożytności (Flawiusz, Augustyn), postawił swoją tezę o tożsamości obu tych ofiar. Autor tego komentarza wykazuje wielką znajomość problematyki dotyczącej ofiar. Dał temu wyraz również w wartościowej monografii pt. *Rozwój ofiar w religii ST*. (Poznań, św. Wojciech 1970, ss. 140). Ważny też jest ekskurs VI i oryginalny, gdyż Autor poddał krytyce terminologię na oznaczenie hebrajskich nazw ofiar, podając i uzasadniając takie nazwy, jak ofiara mączna na określenie ofiary *minħah*, ofiary biesiadnej na oznaczenie hebrajskiej nazwy *zebah šelamim*, zaś ofiarę *hatta't* tłumaczy przez ofiarę (przebłągalną) za grzech, a *a'ašam* określa jako ofiarę za przewinę.

Ze względu na obecną odnowę liturgiczną w Kościele i zwrócenie baczniejszej uwagi na ofiarę NT, dobrze się stało, że ukazał się naukowy komentarz do Księgi Kapłańskiej, stanowiącej dla Izraela bastion, który m. in. dopomógł poprzez wieki ustrzec swej wiary przed panującym dokoła poaństwem.

Księga Liczb

We wstępie do *Księgi Liczb* (ss. 25—59), po ogólnym zaznajomieniu czytelnika z treścią tej części Pentateuchu, zajął się Autor kompozycją tej księgi, wykazując jej złożoność z trzech pokładów przynależnych do trzech tradycji J, E i P. Równocześnie jednak podkreśla się słusznie, że niektóre perykopy w tych tradycjach, jak np. perykopa o Balaamie (r. 21—24) mają niezwykle stare elementy. Tu też załapał się Autor nieporuszoną w komentarzu do *Księgi Rodzaju* kwestią wciąż sporną, kiedy nastąpiło połączenie tradycji w aktualną Księgę Liczb, czy w dzisiejszy aktualny Pięcioksiąg. Następnie zajął się Ks. S. Łach problemem: odkrycia na biblijnym Wschodzie a Księga Liczb, gdzie wskazał na warunki Zajordanii, kiedy tam przybyli Izraelici pod wodzą Mojżesza i stanęli rzędem Jordanem naprzeciw Jerychna (ss. 37—41). Te dociekania wieńczy traktat poświęcony Teologii Księgi Liczb. Autor dobrze uwydatnił główną naukę tej Księgi, która raz ujawnia wyjątkową troskę Bożą o Izraela, a innym razem znów ujawnia niezwykłą ślepotę Izraela na tę dobroć Boga, co daje w sumie obraz starożytnego i nowego Izraela w jego pielgrzymowaniu do swej Ziemi Obiecanej (Ps 95, 6 n. por. Hbr 13, 4).

Pod osobnym tytułem: Mesjanizm w księdze Liczb (ss. 49—58) omówił Łach prorocत्वo, a raczej cztery prorocтва Balaama o Izraelu i jego królu

„mesjaszu”, dając własną interpretację, która wykazuje, że w czterech mowach Balaama mamy *climax ascendens* (s. 56), gdzie hagiograf wychodzi od pochwały dla ludu, idzie do pochwały jego króla, a potem wznosi do pochwał jego przyszłego króla, bliżej nie określonego.

W sześciu ekskursach po komentarzu Autor omawia takie zagadnienia: Sens wyrazu *'edah* (I); Mojżesz *vir mitissimus* czy *humillimus* w Lb 12, 3 (II); Pierwociny w Pięcioksięgu (III); Pierworodni w ST (IV); Sens określenia proctw Balaama wyrazem *mašal* (V) i Geneza mesjanizmu biblijnego (VI).

Słusznie Autor zajął się ważnym dla *Księgi Liczb* problemem *'edah* i *qahal*, gdyż w Księdze tej występuje Izrael jako społeczność zorganizowana, gdzie mamy jakby prehistorię Kościoła NT. Uzasadniony też jest ekskurs II, gdyż Autor wyjaśnił trudność Lb 12, 3 wykazując, że nie chodzi tutaj o stwierdzenie łagodności Mojżesza lecz jego „pokory”, tj. ufności całkowitej w Jahwe, Wybawcę Izraela z Egiptu i jego faktycznego Wodza poprzez pustynię do Kanaanu. Mniej już słuszne wydaje się omówienie w ekskursie V znaczenia wyrazu *mašal*, gdyż to powinno raczej być omówione przy komentarzu *Księgi Przysłów*.

Podobny zarzut można by odnieść do pozostałych ekskursów, z których III i IV raczej winny być przeniesione do komentarza do *Księgi Powtórzonego Prawa*, a ekskurs ostatni do komentarza do *Księgi Rodzaju*, gdzie mamy Protoewangelię i zapowiedź Jakuba o *Šilô*. Przy ponownym wydaniu tego komentarza byłoby wskazane poczynić wspomniane wyżej przesunięcia. I jeszcze jedna uwaga. Szkoda, że Autor nie zaopatrzył swego komentarza do Lb w mapki ilustrujące podróż Izraelitów po pustyni, jak to zrobił przy komentarzach poprzednich do Rdz i Wj.

Księga Powtórzonego Prawa

We wstępie do tej Księgi (ss. 31—86) poruszone zostały takie problemy: Treść księgi (I); Kompozycja Pwt (II); Miejsce powstania (III); Czas powstania Pwt (IV); Język i styl Pwt (V); Tekst Pwt (VI) i Teologia Pwt (VII). Najciekawsze w studium nad Kompozycją Pwt są, w przeciwieństwie do M. Notha stwierdzenia Autora, że nie całe Pwt, ale najwyżej pewne jego partie należy uważać za część tzw. historycznego dzieła deuteronomistycznego (DtrG), jak np. trzy pierwsze rozdziały, które nie stanowiłyby pierwotnie wprowadzenia do Pwt, ale do wielkiej historii deuteronomistycznej. A zatem Ks. S. Łach przyjmuje za całą tradycją Pentateuch, a nie jak Noth — Tetrateuch. Z kolei w oparciu o ostatnie badania nad formą przymierzy hetyckich wykazał Autor, że Pwt jest ułożona według modelu tychże przymierzy. Jeśli idzie o miejsce powstania Pwt, to wbrew opinii Alta i innych uczonych Komentator sądzi, że Pwt powstało nie w królestwie izraelskim, ale na południu za Ezechiasza przy współpracy emigrantów z królestwa izraelskiego. Za naczelną ideę Pwt uważa Ks. Łach teologię ludu Bożego, już dobrze rozpracowaną w tej księdze, jak na to wskazuje późna terminologia na określenie tej metafory, nauka o powstaniu ludu Bożego, o jego przywilejach i obowiązkach.

Po komentarzu, zaopatrzonym w wielu miejscach w bogatą literaturę dotyczącą różnych wyjaśnianych tekstów, następuje osiem ekskursów. W pierwszym Autor omówił znaczenie kontrowersyjnego wyrazu *rea'*, pragnąc wyjaśnić, czy przykazanie miłości bliźniego w Kpł 19, 18b i Pwt 16, 13 obejmuje wszystkich ludzi, czy tylko Izraelitów. Sądzi on, że najpierw mógł mieć ów wyraz znaczenie zacieśnione do samych rodaków, później sens ten został przez Kpł 19, 33—34 rozszerzony na obcokrajowców. LXX, który ten wyraz przełożyła przez *prosēlytos*, jednoznacznie nadała mu uni-

wersalny sens. Greckiego wyrazu nie można zacieśniać do samych członków ludu Bożego złączonego z Bogiem specjalnym przymierzem. Bardzo też wyczerpująco przedstawił Autor w II ekskursie znaczenie wyrazu *bahar* na oznaczenie w Pwt starej idei w Izraelu, wspólnej obu Testamentom, idei wybraństwa Izraela. W ekskursie następnym (III) omawia Ks. Łach znaczenie wyrazu *ger* na oznaczenie cudzoziemca we wszystkich źródłach Pięcioksięgu i stwierdza, że zasadniczo zachował on takie samo znaczenie i określał człowieka obcego, ale stale przebywającego pośród Izraela. W V ekskursie zajął się Autor genezą centralnego i charakterystycznego dla Pwt przepisu o jedności kultu. VI ekskurs zajmuje się odpowiedzią na to, kim jest prorok obiecany w Pwt 18, 15 wykazując najpierw, że jest tam zapowiedziana cała seria proroków kontynuujących misję Mojżesza, a w tym szeregu ostatnim ogniwem jest prorok czasów ostatecznych: Mesjasz. Dobrze się stało, że Ks. Łach w VI ekskursie swojego komentarza do ostatniej części Tory zajął się aktualną dziś problematyką, jaką jest nauka Pięcioksięgu o naturze człowieka, a w ekskursie VII nauką Pięcioksięgu o życiu człowieka po śmierci. Ostatni ekskurs (VIII) omawia sprawę uwzględnienia Pięcioksięgu w czytaniach mszalnych. Widać z tego ekskursu, jak to Kościół w odnowionej liturgii zaczerpnął o wiele więcej niż dotąd ze skarbów Objawienia Bożego, przekazanego nam przez to ważne dzieło ST.

Wszystkie trzy tomy kończą się skorowidzami autorów, analitycznymi i ważniejszymi wyrażeniami hebrajskich. Zostały one przygotowane przez Księżę Studentów ze Szkoły Biblijnej przy KUL, uczniów Autora.

Gratulując Autorowi, że udało mu się w ciągu XX-lecia swej pracy na KUL opracować i wydać komentarz do Pięcioksięgu, do gratulacji załączamy równocześnie życzenia, aby uczynił (jak autor 2 Mch z 5 tomowego dzieła Jazona) jednotomowe dzieło o Pięcioksięgu dla szerokiego kręgu katolików polskich, którzy nie mają przygotowania, a nawet czasu, na czytanie przeszło 2.000 stron pięciu ogromnych tomów.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER, OFM

MARTIN BAUER, *Anfänge der Christenheit. Von Jesus von Nazareth zur frühchristlichen Kirche*. Evangelische Verlaganstalt, Berlin 1970, s. 367.

Dzieło ewangelickiego superintendenta z Zeitz (NRD), docenta w zakresie historii Kościoła, jest książką popularno-naukową, mającą na celu przedstawienie czytelnikowi gotowych wniosków podanych w sposób prosty, przejrzysty, przyjemny i — dodajmy — budujący. Autor bowiem, nie tylko jako uczony, ale jako głęboko wierzący daje wyraz swej wierze i przekonaniom. W ten sposób dzieło wypływające ze źródeł naukowych staje się jednocześnie lekturą duchowną, która pokrzepia i pogłębia ducha. Dla tych właśnie walorów — jako rzecz mogąca stanowić przykład może nawet wzorcowy — odnotować należy ukazanie się jej drugiego wydania.

M. Bauer tak określa zadanie swego dzieła: pragnie opowiedzieć o początkach Kościoła i jednocześnie pomóc czytelnikowi odróżnić Słowo Boże od jego opakowania. Chce pomóc rozróżnić między Ewangelią z jednej strony, a starym obrazem świata i starożytnym porządkiem społecznym z drugiej strony. Między religijnym kontekstem, właściwym pierwszemu stuleciu, oraz absolutnie nowym elementem, jaki wносиła Ewangelia. Dzięki temu czytelnik może odkryć głębię Wcielenia: jak dalece i jak głęboko Jezus Chrystus dostosował Swą misję i Swą Ewangelię do zastanej

rzeczywistości, jak ją oczyścił i jak nadał jej nową postać. To fundamentalne rozróżnienie i zrozumienie jest koniecznym warunkiem do zrozumienia także naszych czasów z ich bogactwem i kryzysem (s. 11).

Książka Bauera dzieli się na następujące części:

Świat religii tamtych czasów (s. 21—65) — autor mówi w niej o Rzymie jako imperium świata, w którym obowiązywać zaczął mit o boskości cesarów, mówi o charakterystycznej atmosferze religijnej, polegającej na wyczekiwaniu za jakimś zbawicielem (IV Ekloga Wergiliusza), objawiającej się w misteriach, w odrębnym traktowaniu religii od etyki. Na tym tle wyodrębnia się wyraźnie Izrael i judaizm, naród przymierza, łączący ściśle swoją monoteistyczną religię z etyką obejmującą wszystkie dziedziny życia. Autor wprowadza w zagadnienia dotyczące świątyni, synagog, szkół, świąt, diaspory, zelotów, faryzeuszy i saduceuszy, gumrańczyków. Tych ostatnich bezdyskusyjnie (bo charakter dzieła nie pozwala na stawianie się na dyskusję) utożsamia z esenejkami, powstałymi w czasach walk machabejskich (ok. r. 150). Tu też wychowywał się Jan Chrzciciel.

Druga część: Powstanie Kościoła (s. 66—138) — mówi o Jezusie Chrystusie, o pierwotnej gminie w Jerozolimie oraz o św. Pawle i jego podróżach misyjnych. Mówiąc o źródłach dotyczących osoby Chrystusa — jak to się zwykle czyni — wskazuje na Nowy Testament, zwłaszcza na 1 Tes (r. 51), na listy Pawłowe, na ewangelię Marka (najpóźniej r. 69) oraz na nieco starsze od ewangelii św. Marka Logia. Ewangelia Mateusza i Łukasza powstała — wg Bauera — około r. 80, Jana około r. 95. Bauer w całym swym dziele nie mówi nic o aramejskiej ewangelii Mateusza. Do listów św. Pawła nie zalicza listu do Efezjan, do Hebrajczyków, listów pasterskich. Spośród znanych papirusów nie cytuje papirusu Bodmer II. Chrystologię pierwotnego Kościoła autor ujmuje w sześciu punktach: 1. Jezus jest Barankiem Bożym, 2. Jezus jest Mesjaszem, 3. Jezus jest Synem Człowieczym, 4. Jezus jest Synem Bożym, 5. Jezus jest wiecznym Słowem Bożym, 6. Jezus jest Panem. Zagadnienia dotyczące historycznego Jezusa i Chrystusa Kościoła, tak mocno podkreślane przez — nazwijmy to ogólnie — bultmanniańskie kręgi teologii protestanckiej, potraktowane są z całym spokojem i ufnością wobec świadectw Nowego Testamentu. Dlatego Jezus historyczny i Chrystus Kościoła jest tą samą postacią, a jeśli czynimy tu rozróżnienie, to tylko dlatego, że Chrystus Kościoła jest w każdym okresie historii coraz to bogatszymi i wyrazistszymi pojęciami określony. Dzieje się to jednak zawsze na podstawie Ewangelii i Biblii, które są także dokumentami historycznymi. W związku z działalnością Pawła apostoła M. Bauer twierdzi, że sam apostoł narodów, jak również jego uczniowie, ustanawiali w każdym miejscu kolegium prezbiterów. Nigdzie natomiast Paweł nie tworzył zwierzchników gmin. Byli nimi bowiem nie starsi, prezbiterzy, lecz charyzmatycy, komentatorzy Pisma św., ewangeliści i nauczyciele. Co zaś dotyczy losu apostoła, to autor dopowiada możliwość, iż po uwolnieniu z pierwszego więzienia rzymskiego Paweł udał się do Hiszpanii, a potem wrócił do Rzymu i tu z Piotrem pracował razem aż do 64 r. tj. do śmierci obydwu apostołów.

Trzecia część, zatytułowana: Wielkie walki (s. 139—241) obejmuje okres poapostolski (lata: 70—180), okres bardzo trudny dla Kościoła. Występował tu problem drugiego przyjścia Chrystusa — w związku z tym potrzebna organizacja Kościoła, która by była sprawna na dłuższy czas. Kościół, dalej, musiał określić swe miejsce w cesarstwie rzymskim, musiał też podjąć dyskusję z ówczesną nauką i filozofią, stąd potrzebował własnej literatury. Ze śmiercią ostatniego apostoła uświadomiono sobie, że już nie ma naocznych świadków, należało więc tym bardziej utwierdzać na piśmie ich świadectwa.

Do rozlicznych trudności dołączyły się wreszcie: prześladowania ze strony cesarstwa rzymskiego oraz walka o czystość religii z gnozą i innymi herezjami. Dzięki tym ostatnim wytworzył się fundament dogmatu: jasne wyznanie wiary, które było wiążącym wszystkich wykładem Ewangelii. Niewątpliwym wstrząsem dla chrześcijan było zburzenie Jeruzolimy, a także upadek ostatniego powstania żydowskiego w r. 135. Przeszła istnieć również gmina jerozolimska. W tym czasie — ok. r. 80 — powstają ewangelie Mateusza i Łukasza. Dzieje Apostolskie natomiast powstały ok. r. 85 jako również dzieło Łukasza. Nieśluszenie jednak Bauer domyśla się, że Łukasz zmarł, zanim swe dzieło dokończył, ponieważ nie napisał o śmierci Pawła w Rzymie. Wydzwięk teologiczny bowiem Dziejów wskazuje na to, że celem Łukasza było tylko doprowadzenie apostoła narodów — choćby w kajdanach — do drugiego centrum świata, jakim był Rzym. W ten sposób Ewangelia — wg Dziejów Apostolskich — dotarła z centrum wydarzeń zbawczych, z Jeruzolimy, do centrum imperium rzymskiego, a więc dotarła do całego świata. W tym okresie powstały też inne księgi Nowego Testamentu: list do Efezjan (ok. r. 80), napisany przez jednego z uczniów Pawłowych, później dopiero zaliczony do listów apostoła. List powstał w Azji Mniejszej. Podobnie z kręgu uczniów Pawła pochodzi pierwszy list św. Piotra, napisany ok. r. 90, skierowany do chrześcijan pochodzących z pogaństwa, tęskniących jednak za religią ojców, stąd list chce ich utwierdzić w wierze Chrystusowej. Również list do Hebrajczyków został napisany ok. r. 90 przez jakiegoś wykształconego chrześcijanina, ukazującego, jak Kościół rozumie księgę Starego Testamentu — nie tak jak Żydzi pojmowali, lecz jako księgę pełną prorocत्व dotyczących Chrystusa, a więc alegorycznie. List Jakuba został napisany ok. r. 100. O jego autorze nie można niczego pewnego powiedzieć. Celem jego jest umocnienie chrześcijan w etycznym postępowaniu. Trzy listy Janowe, napisane ok. r. 98, pochodzą z tego samego kręgu osób, co i czwarta ewangelia, na której temat Bauer nie zajmuje zdecydowanego stanowiska i nie neguje autorstwa Janowego. To samo dotyczy Apokalipsy napisanej ok. r. 95. List Judy, którego autor jest nieznany, pochodzi także z ok. r. 100. Drugi list Piotra jest najmłodszym pismem Nowego Testamentu, bo został napisany ok. r. 150. Stanowi on przepracowanie listu Judy. Listy pasterskie mogą pochodzić z lat 100—120, napisane w Grecji lub Małej Azji. Jak widać, autor popularyzuje poglądy, które nadal będą przedmiotem dyskusji. Charakter dzieła popularnego niewątpliwie może go zwalniać z wnikliwego dowodzenia swych twierdzeń. Poglądy te zresztą w kościelnych kołach protestanckich są niemal obiegowe.

Ostatnia część książki Bauera mówi o dążeniu do scalenia Kościoła (s. 242—320). Część ta jest wyrazem „dogmatu” o późnym ukonstytuowaniu się ustroju monarchistycznego w kościele rzymskim, jak również w innych kościołach. Kościół rzymski wytworzył miał styl biskupa-papieża, inne kościoły lokalne widziały swoją jedność w biskupie jako najwyższym przełożonym, którego zaczęto uznawać za następcę apostoła. Na jedność Kościoła wskazywały również sakramenty, stworzenie kanonu Nowego Testamentu (ok. r. 190—200 w Rzymie). W części tej, dalej, autor ukazuje, jak chrześcijanie stają się misjonarzami, jak czynią miłosierdzie, jak tworzą teologię, jak też ustosunkowują się humanitarnie do problemu kobiety i niewolnictwa. Osobny rozdział jest też poświęcony sztuce chrześcijańskiej, a więc sztuce katakumbowej przede wszystkim.

Dzieło kończy się wydzwiękiem ekumenicznym, mianowicie gorącym apelem do zjednoczenia się Kościoła naszych czasów w oparciu o Pismo św. o zgłębienie wyznania wiary apostołów czyli teologii oraz w oparciu o współpracę w rozwiązywaniu problemów dzisiejszego świata.

Do całości dołączono wyjaśnienia mniej zrozumiałych słów, tablicę chronologiczną dziejów judaizmu, okresu apostołskiego (r. 30—70) oraz literatury i powstania Nowego Testamentu. Mimo że w samej książce znajduje się dość dużo szkiców, planów i map, dodano na końcu 30 reprodukcji rzeźb i malarstwa pogańskiego, żydowskiego i wszesnochrześcijańskiego. Treść książki M. Bauera, jej rozpracowanie, wydawnictwo bardzo dobrze zadośćczynią wymaganiom stawianym literaturze popularno-naukowej.

Poznań

KS. EDWARD SZYMANEK TCHR.

W MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens* (Analecta Biblica 19A), nouvelle édition entièrement refondue, Rome, Biblical Bible Institute Press, 1972, ss. 272.

Ukazało się drugie wydanie pracy polskiego biblisty przebywającego za granicą. Praca ta, której pierwsze wydanie wyszło w 1963 r., jest tezą doktorską Autora broniącą na Papieskim Instytucie Biblijnym (moderatorem tezy był o. S. Lyonnet SJ). Pomiędzy tymi dwoma wydaniem Autor sporządził popularne skrócone opracowania swego dzieła: w języku niemieckim (*Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1963), holenderskim (*De Bijbel over God, de Vader, Roermond en Maaseik* 1964), francuskim (*Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris 1966) i hiszpańskim (*Abba, Padre. El mensaje del Padre en el Nuevo Testamento*, Barcelona 1967). Ponieważ na łamach tego czasopisma ukazały się już recenzje I. wydania pracy (zob. RBL 14/1961/175—177 — recenzja na podstawie obrony doktorskiej), jak również skrótu niemieckiego (zob. RBL 18/1965/58—59), ograniczymy się tutaj tylko do odnotowania zmian wprowadzonych w II wydaniu.

Trzydzięciowy podział pracy został zachowany, niemniej jednak niektóre rozdziały zostały całkowicie przerobione. Autor uwzględnił sugestie wyrażone w licznych recenzjach jego pracy oryginalnej i wersji językowych. Bibliografia została poważnie zredukowana (nadszedł już czas, żeby cytować tylko to, co wniosło coś do *status quaestionis*, a nie *omnia possibilia* dla udokumentowania większej ... naukowości!). Szkoda tylko, że Autor nie uwzględnił tak ważnej i pokaznej pracy na temat modlitwy Ojciec nasz, jaką jest studium J. Carmignac, *Recherches sur le „Notre Père”*, Paris 1969, ss. 608 (swoją drogą, jak można było ją pominąć w bibliografii, podczas gdy cały szereg starych broszur tam figuruje). Drugie wydanie jest krótsze od pierwszego o około 50 stron, co na pewno wyszło pracy na lepsze. Zostały usunięte niepotrzebne powtórzenia i zwroty ornamentacyjne (co zresztą należy do rodzaju literackiego prac do stopni naukowych). Fakt ukazania się drugiego wydania w tak bardzo szanującej się serii jak *Analecta Biblica* oraz liczne skrócone wersje językowe świadczą o wartości pracy i o jej wadze dla badań egzegetycznych. Zdaniem niżej podpisanego praca W. Marchela, razem z wyżej wspomnianą (lub raczej wypomnianą) pracą J. Carmignaca, stanowi konieczny punkt wyjścia dla wszelkich studiów egzegetycznych i teologicznych na temat Modlitwy Pańskiej.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

J. GELINEAU (red.), *Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique* (praca zbiorowa), Paris, Desclée 1971, 2 t., ss. XVI+624.

Dwa duże tomy w układzie graficznym zachęcającym do czytania. Znany liturgista francuski, J. Gelineau podjął się redakcji dzieła, którego współpracownicy i współautorzy pochodzą z kilku krajów, a mianowicie: Francji, Włoch, Hiszpanii, Belgii, Luksemburga i francuskiej Kanady. W zamiarach autorów wydana praca nie chce być ani podręcznikiem do nauczania liturgiki, ani też czymś w rodzaju *résumé* teologii liturgii. Zamierzenia jej są proste, ale jakże wymowne dla praktyki duszpasterskiej. *Dans vos assemblées* to po prostu przewodnik liturgiczno-duszpasterski, który chce być pomocny w zakresie wyjaśniania „sensu i praktyki liturgicznych celebracji”. Jest to więc praca z zakresu tej dziedziny, którą Francuzi określają *pastorale liturgique*. Dyscyplinę tę autorzy rozumieją jako „naukę i sztukę czynienia komunikatywnymi, tak dalece jak tylko można, znaków kultu chrześcijańskiego” (s. 10). Dlatego praca adresowana jest nie do specjalistów liturgiki, lecz do ludzi w pełni zaangażowanych w pracy duszpasterskiej, którym leży na sercu sprawa właściwego funkcjonowania czynności liturgicznych, a przede wszystkim właściwej komunikatywności celebracji. Świadomi tego celu autorzy szeroko wykorzystują dane z zakresu psychologii, antropologii kulturalnej, lingwistyki itp. W tej perspektywie staje się zrozumiałym, dlaczego autorzy poświęcają tak dużo miejsca na pozór błażej sprawie, jakim jest posługa przyjmowania wiernych w zgromadzeniu liturgicznym. *Service d'accueil* ustawiona jest na tej samej niemal płaszczyźnie co posługa słowa, modlitwy itp. Cenne są także uwagi autorów pod adresem celebransów dotyczące umiejętnego szacunku dla elementu charyzmatycznego w zgromadzeniu czy też dla właściwości indywidualnych lub kulturalnych, osób, które gromadzą się dla sprawowania Eucharystii. Należy się także specjalna wdzięczność za rozpracowanie treściowej zawartości znaków liturgicznych.

Całość pracy ma układ przejrzysty i czytelny. Przede wszystkim Bóg jest tym, który zwołuje swój lud dla sprawowania misterium zbawczego, lud ten konstituuje się w zgromadzeniu liturgicznym (I cz.). Między Bogiem a zgromadzonym ludem formuje się dialog (II cz.). Człowiek odpowiada na działanie Boże przez wiarę, która prowadzi go poprzez chrzest i bierzmowanie (III cz.) do szczytowego momentu chrześcijańskiej inicjacji — do Eucharystii (IV cz.). Eucharystia z kolei staje się źródłem nowego życia w świecie pod znakami Chrystusa — sakramenty i sakramentalia (V cz.).

Praca zbiorowa — jak każde dzieło — nie ustrzegła się pewnych braków. Wymienić tu trzeba literaturę niezbyt wyselekcjonowaną. Nierówny jest też wkład poszczególnych autorów. Niektóre przyczynki przypominają raczej dyspozycję do rozpracowania czy też skrót tytułów wybranych z obszerniejszych prac. W sposób bardzo skąpy potraktowano modlitwę brewiarzową — liturgię godzin, która jest przecież jedyną w swym rodzaju modlitwą duszpasterską, a współcześnie staje się także modlitwą laikatu. Nie można również darować podziału pracy duszpasterskiej na następujące zadania: kierowanie, uświęcanie, nauczanie. Wymienione niektóre braki nie przesądzą jednak o wartości pracy. Wartość tę trzeba widzieć w kontekście reformy liturgicznej, która nie może ograniczać się do specjalistycznych rozpraw, ale musi także koniecznie dać do ręki ludziom pierwszej linii tak komunikatywny i przejrzysty, a równocześnie teologicznie pogłębiony materiał, aby duszpasterze mogli na bieżąco uzasadniać przeprowadzane zmiany i prowadzili wiernych na „bogate pastwiska”.

Poznań Ks. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr

R. LATOURELLE, *Le Christ et l'Eglise signes du salut* (Recherches, Section de Theologie, nr 6), Desclée et Cie — Tournai (Bellarmin — Montreal, 1971).

R. Latourelle, profesor teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, jest znanym i wysoko cenionym autorem szeregu dzieł głównie z dziedziny Objawienia. Do najwybitniejszych jego publikacji książkowych należy bezprzecznie *Théologie de la Révélation*, która w minionym dziesięcioleciu doczekała się trzech wydań (Desclée de Brouver, Bruges — Paris: 1963; 1966; 1969). Nowe dzieło *Le Christ et l'Eglise signes de la Révélation*, stanowi właśnie jego kontynuację. Jeżeli jednak „Teologia Objawienia” przedstawiała z rozmaitych punktów widzenia, czym Objawienie Boże jest samo w sobie, to „Chrystus i Kościół znakami Objawienia” stara się je urzeczywistnić współczesnemu człowiekowi, czyli pokazać, że zbawienie nawiedziło ziemię w Chrystusie i że Kościół w którym Chrystus nadal żyje, przedłuża je i rozwija.

Przez wcielenie swoje, życie wśród ludzi, nauczanie i czyny, a zwłaszcza mękę, śmierć i zmartwychwstanie, Chrystus ukazuje człowiekowi najgłębszy sens egzystencji ludzkiej, co pozwala mu na właściwe usytuowanie, zrozumienie i udoskonalenie osobowości, a nawet wyjście poza siebie samego, nawiązanie dialogu z Bogiem. Z kolei Kościół, pomimo słabości i upadków, jakie popelnia w ciągu historii, jest również wielkim i przekonującym znakiem zbawienia zostawionym ludziom przez Chrystusa. W swojej widzialnej postaci pokazuje bowiem, że Duch Chrystusa zesłany przezeń w Zielone Święta, działa wśród ludzi, aby ich zgromadzić we wspólnotę miłości, której najdoskonalszym wzorem pozostanie zawsze życie Trójcy Przenajświętszej. Tę tajemnicę jedności i miłości w Kościele wyraża najpełniej zgromadzenie eucharystyczne. Chrystus i Kościół są więc dwoma znakami danymi światu, aby wykazać, że zbawienie znajduje się wśród ludzi. Inaczej się wyrażając powiemy, że według R. Latourelle największym znakiem zbawienia jest Chrystus, Objawienie Ojca, ciągle uobecniany widzialnie w dziejach ludzkich przez Kościół ożywiony działaniem Ducha Świętego.

Po raz pierwszy ogłoszoną drukiem w omawianym dziele jest tylko próba przedstawienia Kościoła jako znaku Objawienia. Stanowi ona z całą pewnością duże *novum* w porównaniu z dotychczasowymi ujęciami tego tematu, które bazowały najczęściej na analizie tekstu Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* I Soboru Watykańskiego (Denzinger — Schönmetzer: 3013 — 3014 [1794]). Akcentowano w nich głównie obiektywną wartość Kościoła z zapoznawaniem jej efektywnej skuteczności i oddziaływania na ludzi. Oryginalność ujęcia R. Latourelle dotyczy przede wszystkim stylu argumentacji. Zachowując obiektywne walory uwzględnia ona w pierwszym rzędzie człowieka, do którego się zwraca. Dlatego w szczegółowej analizie fenomenu Kościoła (ss. 99—253) zostały zaakcentowane te sytuacje, które stanowią niewyjaśnioną samę przez się „zagadkę”, pobudzają do refleksji, domagają się właściwej i wyczerpującej odpowiedzi. Argumentacja R. Latourelle jest z całą pewnością mniej triumfalistyczna, ale przez swoją dyskretną psychologicznie bardziej skuteczną. Dowodzenie to pozostaje zresztą w harmonii z jego koncepcją apologetyki w ogóle, którą określa jako teologię fundamentalną (por. „Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej”, *Concilium*, 6—10 [1969] 23—30). Stąd metoda dowodzenia, którą stosuje, nie jest wyłącznie racjonalna, lecz także teologiczna, tzn. uwzględnia treść objawioną poruszanych kwestii.

Uderza w książce skromne w rozmiarach potraktowanie Chrystusa jako znaku Objawienia (ss. 71—97). Tłumaczy się to chyba fragmenta-

rycznym charakterem dzieła. Trudno się też zgodzić z niektórymi ocenami Autora. Do takich należy np. jego jednostronna wizja pontyfikatu Piusa IX (ss. 172—178). „Optymistyczne” tezy wniosku pozostają tam w kolizji z „pesymistycznym” wątkiem paragrafu. Pomijając jednak nieliczne usterki należy omawiane dzieło R. Latourelle uznać za duże i pionierskie wydarzenie w apologetyce katolickiej.

Kraków

Ks. ADAM KUBIS

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

- Św. Augustyn, Łaska, wiara, przeznaczenie, przełożył i opracował ks. W. Eborowicz (Pisma Ojców Kościoła t. XXVII), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań—Warszawa—Lublin 1971, ss. 389.
- Św. Ambroży, Wybór pism (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy t. VII), ATK, Warszawa 1971, ss. 189.
- Św. Jan Chryzostom, Homilie i kazania wybrane, tłum. ks. W. Kania (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy t. VIII), ATK Warszawa 1971, ss. 215.
- Św. Hieronim, O znakomitych mężach. Pielgrzymka do miejsc świętych (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy t. VI), ATK Warszawa 1970, s. 241.
- Ks. J. Charytański SJ, Chrzczenie a życie chrześcijańskie. Studium katechetyczne, ATK Warszawa 1970, ss. 269.
- M. D. Chenu OP, Wybór pism, IW PAX Warszawa 1971, ss. 534.
- John E. Smith, Doświadczenie i Bóg, IW PAX Warszawa 1971, ss. 214.
- Ks. Wład. Szafranski, Rzymskokatolickie prawo małżeńskie po II Soborze Watykańskim. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań—Warszawa—Lublin 1971, ss. 320.
- Ks. Marian Finke, Zostań z nami Panie. Wprowadzenie do udziału we Mszy św., Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971, ss. 128.
- Wojciech Bąk, O Bogu-Człowieku i Apostołach, IW PAX Warszawa 1971, ss. 230.
- Zygmunt Poniatowski, Wprowadzenie w Ewangelie, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, ss. 301.
- Jerzy Braun, Tysiąclecie Chrześcijaństwa w Polsce, Odnova, Londyn, ss. 63.
- Jerzy Braun, Ekumenizm, Londyn, ss. 74.
- Beatyfikacja O. M. M. Kolbe. Wybór dokumentów i przemówień, Roma, Pont. Universitas Gregoriana 1971, ss. 66.
- Henri Lavedan, Powiernik galerników, tłum. M. Szymkowska, IW PAX Warszawa 1971, ss. 288.

NOWOŚCI WYDAWNICZE
POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO
W KRAKOWIE

Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Kardynałowi Karolowi Wojtyła w 25-lecie Jego święceń kapłańskich, Kraków 1971, ss. 410, zł 120.

Analecta Cracoviensia, t. II, 1970. Księga Pamiątkowa dla uczczenia śp. Ks. Prof. Dra Władysława Wichra, ss. 462, zł 130.

Można jeszcze nabyć:

- *Nowy Testament* w przekładzie ks. Jakuba Wujka TJ z roku 1593, Kraków 1966, zł 80.
- *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, praca zbiorowa, Kraków 1968, zł 76.
- Kard. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, zł 65.
- Ks. Ignacy Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, zł 52.
- *Analecta Cracoviensia*. Studia filozoficzno-teologiczne, t. I (1969), zł 130.
- *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, praca zbiorowa, Kraków 1971, zł 120.

Zamówienia należy kierować na adres:
POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
Kraków, ul. Bernardyńska 3