

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4-5

ROK XXV

1972

A R T Y K U Ł Y

Ks. Roman Bartnicki

PROROK Z NAZARETU W GALILEI (Mł 21, 11)

W opowiadaniu Mateusza o uroczystym wjeździe do Jerozolimy Jezus został nazwany Synem Dawida. Określenie to przywodzi na myśl nadzieje mesjańskie, jakie wiązano z idealnym potomkiem Dawida, którym posłużył się Jahwe przy instauracji królestwa Bózego. Źródłem tych nadziei była obietnica dana Dawidowi przez proroka Natana (2 Sm 7, 12—16), w której Bóg obiecał, iż będzie zawsze z dynastią Dawidową. Do przepowiedni tej nawiązywali liczni prorocy podając coraz więcej szczegółów określających tego potomka Dawida¹; tytuł „Syn Dawida” w znaczeniu mesjańskim występuje dosyć często w literaturze rabinistycznej.² Także Mateusz używa tego określenia w znaczeniu mesjańskim, przy czym synowstwo Dawidowe Jezusa ma dla niego szczególne znaczenie z tej racji, że wskazując na nie dowodzi on Żydom, iż Jezus jest Mesjaszem Izraela.³

¹ Zob. Iz 7, 13n.; 9, 1—6; 11, 1n. 10; Mi 5, 1—4; Jr 22, 1—5. 10—12. 13—19. 24—30; 23, 5n.; 30, 8n. 18. 20n.; 33, 14—18; Ez 34, 23n.; 37, 24—28; Ag 2, 20—23; Za 3, 8; 6, 12; 12, 1—13, 1.

² Zob. Str-Bill 1, 11—13. 525.

³ Por. E. Lohmeyer — W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus* (Krex KNT 1), Göttingen 1958², 69—75; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen 1962, 118—120; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, München 1963, 116—122; J. M. Gibbs, *Purpose and Pattern in Matthew's Use of Title „Son of David”*, NTS 10 (1963—64) 446—464.

Natomiast pierwsza lektura fragmentu Mt 21, 10n., a szczególnie występujące tu określenie Jezusa jako proroka, sprawia wrażenie, że ma ono wydźwięk zupełnie przeciwny w stosunku do tytułu „Syn Dawida”. Odpowiedź tłumy jest zaskakująca. O pozdrawianym przez siebie Synu Dawida tłum mówi tylko tyle, że jest on prorokiem z Nazaretu w Galilei. Jest to stanowczo za mało, by Jerozolima mogła poznać w Nim oczekiwanego Mesjasza.⁴ Wyjaśnienie, że jest on prorokiem „z Nazaretu w Galilei” nie podnosiło prestiżu Jezusa w oczach mieszkańców Jerozolimy. Mateusz wiedział o pejoratywnym znaczeniu określenia „z Nazaretu” i unikał go w miejscach paralelnych do Marka (Mk 1, 9—Mt 3, 13; Mk 10, 47—Mt 20, 30; Mk 16, 6—Mt 28,5). Jeśli zachowuje w swej Ewangelii ten tytuł, to umieszcza go w ustach wrogów Jezusa (Mt 26, 71) lub usprawiedliwia prorocstwem (Mt 2, 23). Podobnie w pogardzie u Żydów była Galilea i dlatego Mateusz innym tekstem z Pisma św. wyjaśnia, że Mesjasz powinien przyjść z Galilei (Mt 4, 12—16).

Istnieje więc kontrast między uroczystymi aklamacjami z w. 9 a określeniem Jezusa z w. 11.⁵ Wydaje się, że jest on zamierzony przez Ewangelistę. Podkreśla on identyczność pomiędzy galilejskim prorokiem i cudotwórcą a Synem Dawidowym, którego królestwa spodziewano się w Izraelu. Mieszkańcy Jerozolimy powinni wiedzieć, że jako Syna Dawida pozdrawiano proroka z Galilei, i nie powinni czekać na innego Mesjasza.⁶

Można jednak zapytać, czy Mateusz używając w stosunku do Jezusa określenia „prorok” nie miał także na myśli eschatologicznego proroka, „który miał przyjść na świat” (J 6, 14; por. J 7, 40 a także J 1, 21. 25), tj. proroka podobnego do Mojżesza (Dz 3, 22; 7, 37), którego przyjścia oczekiwano w czasach poprzedzających Chrystusa. Z tekstów biblijnych świadczą o tym zarówno Ps 74, 9; 1 Mch 9, 27, które stwierdzają, że już od pewnego czasu nie było żadnego proroka, jak i 1 Mch 4, 46; 14, 41, gdzie zawarta jest nadzieja, że w przyszłości ukaże się prorok.

⁴ Por. F. Gils, *Jésus Prophète d'après les Évangiles synoptiques*, Louvain 1957, 24n.

⁵ R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Göttingen 1967; 63n. uważa, że w ten sposób Jerozolima degraduje wkraczającego, mesjańskiego króla do roli znanego proroka z Galilei, a Mateusz w 21, 10n. pozwala czytelnikowi „odczuć pierwszy powiew lodowatego zimna, które uderza w Jezusa w obrębie miasta” (s. 64). Nie można zgodzić się z tą interpretacją z tej racji, że przecież prorokiem nazywają Jezusa tłumy pielgrzymów, a nie mieszkańcy Jerozolimy.

⁶ Por. W. Trilling, *Der Einzug in Jerusalem*, w: Neutestamentliche Aufsätze (Festschrift für J. Schmid), Regensburg 1963, 303—309; J. Dupont, *L'entrée messianique de Jésus à Jérusalem*, Ass Seign 37 (1965) 55n; C. Burger, *Jesus als Davidssohn. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1970, 85.

Oczekiwanie proroka eschatologicznego przybrało w judaizmie dwie formy. Z jednej strony zostało ono ukształtowane na podstawie Pwt 18, 15—18 i wiązało się z Mojżeszem, z drugiej — na podstawie Ml 3, 1. 23n. odnosiło się do osoby Eliasza.⁷

Nadzieje co do powtórnego przyjścia Eliasza opierały się na opisie wniebowzięcia Eliasza z 2 Krl 2, 1—13 oraz na przepowiedni Ml 3, 1. 23n., według której Jahwe miał posłać proroka Eliasza przed nadejściem dnia Jahwe. Oddźwiękiem tych oczekiwań jest tekst Syr 48, 10, według którego Eliasza został zachowany „na czasy stosowne”.

Obok oczekiwań nadejścia Eliasza, w judaizmie dużą rolę odgrywały nadzieje związane z obietnicą zesłania proroka podobnego do Mojżesza. Opierały się one na tekście Pwt 18, 15—18, który zawiera zapowiedź przyjścia takiego proroka jak Mojżesz. Badania wykazują, że wyraz hebrajski *nabi*’ choć użyty jest tutaj w liczbie pojedynczej oznacza wielu proroków, gdyż ma znaczenie rzeczownika zbiorowego, jak na to wskazuje kontekst poprzedzający i następujący po tekście Pwt 18, 15—18.⁸ Prawdopodobnie jednak chodzi tu nie tylko o całą serię proroków, którzy byli wysłańcami Boga do Izraela, lecz także o proroka, który na końcu czasów będzie jak Mojżesz pośrednikiem ludu u Boga.⁹ W Starym Testamencie nie można znaleźć wyraźnych dowodów potwierdzających istnienie opierających się na Pwt 18, 15—18 oczekiwań przyjścia eschatologicznego proroka podobnego do Mojżesza, choć zdaniem F. Hahn’a można podejrzewać, że były one impulsem do naszkicowania postaci sługi Jahwe u Deutero-Izajasza.¹⁰ Dowody takie można natomiast wskazać w żydowskich pismach pozabiblijnych.

Wprawdzie na pierwszy rzut oka w pozabiblijnym judaizmie mało jest przykładów na oczekiwanie eschatologicznego proroka podobnego do Mojżesza, ale nie wolno zapominać, że w literaturze rabinistycznej profetyzm odgrywał małą rolę, podkreślano natomiast znaczenie Prawa i Mojżesza jako Prawodawcy.¹¹ W związku z tym z literatury judaistycznej można przytoczyć wypowiedzi o Mesjaszu jako przynoszącym „nową Torę”.¹² W piśmiennictwie

⁷ Por. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963, 354.

⁸ Por. Ks. S. Łach, *Kim jest obiecany prorok w Pwt 18, 15 ns?*, RBL 24 (1971) 188n; tenże, *Księga Powtórzonego Prawa (PST 2, 3)*, Poznań 1971, 328n.

⁹ Por. ks. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa* 207n.

¹⁰ Dz. cyt. 357.

¹¹ Por. F. Hahn, dz. cyt. 359; J. Giblet, *Prophétisme et attente d'un Messie prophète dans l'ancien Judaïsme*, w: *L'Attente du Messie*, Bruges 1954, 90n.

¹² Zob. Str-Bill 4 (1), 1—3.

rabinistycznym występuje też porównanie: „Jak pierwszy Wybawiciel, tak i ostatni”.¹³ Pierwszym Wybawicielem był Mojżesz, który wyprowadził lud wybrany z Egiptu, ostatnim będzie Mesjasz. Podstawą do porównywania tych dwóch Wybawicieli była ich cudowna działalność: jak podczas wyjścia z Egiptu działy się cuda, podobnie będzie w czasach mesjańskich.¹⁴

O tym, że w czasach Chrystusa oczekiwano przyjścia proroka świadczą wypowiedzi Józefa Flawiusza. Pisząc o wspomnianym także w Dz 5, 36 Teodasie, który przyrzekł ludowi, że cudownie przejdzie Jordan¹⁵ oraz o Egipcjaninie, który wyprowadził zwolenników z pustyni na Górę Oliwną i oczekiwał rozpadnięcia się Jerozolimy jak niegdyś Jerycha¹⁶, Flawiusz wspomina, że ci pretendenci do godności mesjańskiej uważali siebie za proroków.¹⁷

O oczekiwaniu proroka mówią także pisma qumrańskie. F. Hahn uważa, że dla wspólnoty qumrańskiej charakterystyczne jest to, że nadziei prorockich nie wiązała z Eliaszem, lecz przyjęła typologię Mojżeszową¹⁸, chociaż J. T. Milik podaje, że w grocie 4 znaleziono swobodny przekład aramajski wspomnianego już tekstu Malachiasza.¹⁹ Jeden ze znalezionych tekstów stwierdza, że członkowie wspólnoty powinni postępować zgodnie z prawami, które obowiązują ich od początku istnienia wspólnoty aż do przyjścia Proroka oraz Mesjasza Aaronowego i Izraelowego.²⁰ Odpowiada temu tekst, w którym są przepowiednie dotyczące tych trzech postaci, przy czym do eschatologicznego Proroka odniesiona jest zapowiedź Pwt 18, 18.²¹

Istnieje przypuszczenie, że we wspólnocie qumrańskiej eschatologiczny prorok był identyfikowany z nauczycielem sprawiedliwości. Przemawia za tym tekst, w którym zamiast proroka, z dwoma Mesjaszami zestawiony jest nauczyciel: „od dnia zabrania jedyne go nauczyciela, aż do nadejścia Mesjasza Aaronowego i Izraelowego”²² oraz fakt, że nauczycielowi sprawiedliwości przypisywano funkcje prorockie: on miał wyjawić tajemnice starotestamentalnych pro roctw²³ i stąd nadawano mu tytuł „badacza Tory”.²⁴ W Qumran doszło w ten sposób do połączenia ze sobą pojęć eschatologicznego

¹³ Zwraca na to uwagę J. Jeremias, *Mōusēs*, ThWNT 4, 864n.

¹⁴ Por. F. Hahn, dz. cyt. 360.

¹⁵ *Ant* 20, 97n.

¹⁶ *Ant* 20, 169—172; *Bell* 2, 261—263.

¹⁷ *Ant* 20, 97; 20, 169; *Bell* 2, 261.

¹⁸ Dz. cyt. 367.

¹⁹ *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968, 133.

²⁰ 1QS 9, 10n.

²¹ 4QTest 5n.

²² CD 19, 35n.

²³ 1QpHab 2, 5—10, a przede wszystkim 7, 3—5.

²⁴ CD 6, 2 nn.

proroka i nauczyciela sprawiedliwości.²⁵ Można więc stwierdzić, że teksty qumrańskie nawiązując do Pwt 18, 15—18 zawierają tradycję dotyczącą eschatologicznego proroka, która swymi początkami sięga daleko wstecz i obok innych mesjańskich poglądów dotrwała aż do czasów Jezusa.²⁶

Stąd mamy prawo przypuszczać, że oczekiwania związane z przyjęciem eschatologicznego proroka wyrażające się w często stosowanej typologii Mojżesz-Mesjasz były bardzo żywe w czasach Jezusa²⁷, przy czym z pewnością nie były całkowicie jednolite i częściowo były niezależne od tekstu Pwt 18, 15—18.²⁸ W świetle tych popularnych nadziei widać, że tytuł „prorok” może mieć wydźwięk mesjański.

W. Trilling twierdzi, że chociaż w pierwszej Ewangelii kilkakrotnie jest wspomniane,⁶ iż Jezus był uważany za proroka, to jednak nie ma to dla Mateusza znaczenia.²⁹ Słuszność tego poglądu można zakwestionować przez zwrócenie uwagi na fakt uwydatnienia w tej Ewangelii typologii Mojżeszowej. Dostrzec ją można już w budowie Ewangelii: jej część główna — rozdział 3 — 25 podzielone są na 5 mów, co odpowiada 5 księgom Pięcioksięgu Mojżesza.³⁰ Mowy u Mateusza przeplatane są cudami, w czym może być wyrażona myśl, że Jezus jest nowym Mojżeszem, który głosi swoje Prawo i udowadnia jego prawdziwość cudami.³¹ Zgodnie z poglądami

²⁵ Por. J. Giblet, dz. cyt. 125, 127n.; K. Schubert, *Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran*, BZ 1 (1957) 179—181; tenże, *Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren*, München 1958, 100n.; R. Schnackenburg; *Die Erwartung des „Propheten” nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten*, w: *Studia Evangelica*, red. K. Aland, Berlin 1959, 631—636.

²⁶ Por. R. Schnackenburg, tamże 636.

²⁷ Por. J. Jeremias, art. cyt. 867.

²⁸ Por. R. Schnackenburg, art. cyt. 628n.

²⁹ Art. cyt. 305. Niezdecydowane stanowisko zajmuje O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958², 34, który stwierdza, że ze względu na bliski związek tekstu Mt 21, 11 z opisem holdu oddanego Jezusowi jako Synowi Dawida, w tekście tym chodzi o proroka eschatologicznego chociaż nie można także całkowicie wykluczyć poglądu, że chodzi tu o jednego z wielu proroków.

³⁰ Pierwszy zwrócił na to uwagę B. W. Bacon, *The „Five Books” of Matthew against the Jews*, Exp 8, 15 (1918) 65n.; tenże, *Studies in Matthew*, New York 1930, 80n. Podział Ewangelii Mateusza na pięć ksiąg przyjmuje wielu egzegetów. Zob. np. P. Benoit, *L’Évangile selon saint Matthieu* (BJ), Paris 1950, 7—11; F. Zehrer, *Einführung in die synoptischen Evangelien*, Klosterneuburg 1959, 35n.; H. Höpfl — B. Gut — A. Metzinger, *Introductio specialis in Novum Testamentum*, Neapoli 1962⁶, 52—56; Ks. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, 178.

³¹ H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949, 93 w Mt 8, 1—9, 34 naliczył 10 cudów i sądzi,

judaizmu Tora miała mieć znaczenie dla wszystkich czasów, nie mogła być unieważniona ani zmieniona, wymagała tylko nowego wykładu.³² W ujęciu Mateusza nauka Jezusa jest wykładaniem Prawa Mojżeszowego, ale całkowicie nowym i dlatego radykalnie różniącym się od nauczania uczonych w Piśmie. Że Mateusz myślał o nowej, mesjańskiej Torze, widać to z jego podziału logiów Jezusa na 5 mów, oraz z wyraźnej wzmianki o górze w Mt 5, 1 (Góra Synaj — kazanie na górze).³³

Można dostrzec jeszcze inne elementy typologii Mojżeszowej w Ewangelii Mateusza. Końcowa część prehistorii (Mt 2, 13—23) opowiada o dzieciństwie Jezusa i może być uważana za analogię do historii młodości Mojżesza (Wj 1, 8—4, 31).³⁴ Czterdziestodniowe kuszenie Pana Jezusa na pustyni (Mt 4, 2) jest analogią do Wj 34, 28 i Pwt 9, 9. 18. Błogosławieństwa z Mt 5, 3—12 i siedem biada z Mt 23, 13—33 odpowiadają błogosławieństwom i przekleństwom z Pwt 27, 15—28, 68, a zakończenie ostatniej mowy w Mt 26, 1 — zwrotowi z Pwt 32, 45 o zakończeniu wszystkich mów Mojżesza do Izraela.³⁵

Biorąc te fakty pod uwagę mamy prawo twierdzić, że Mateusz używając w stosunku do Jezusa określenia „prorok” chciał nie tylko wskazać, że pozdrawianym jako Syn Dawida był Ten, którego znano jako proroka z Galilei. Tytuł ten oznacza u Mateusza Proroka eschatologicznego, zapowiedzianego przez Pwt 18, 15—18 i posiada znaczenie mesjańskie.

Warszawa

Ks. ROMAN BARTNICKI

że Ewangelista zgrupował je chcąc wskazać na analogię z cudownymi znakami dokonanyymi przez Mojżesza w Egipcie. Również G. Friedrich, *profetes*, ThWNT 6, 848n stwierdza, że cuda miały wskazać na Jezusa jako eschatologicznego proroka, podobnego do Mojżesza (por. Mt 12, 38 — Mk 8, 11). Natomiast F. Gils, dz. cyt. 39 ustosunkowuje się do tego podobieństwa dosyć sceptycznie wykazując, że aby otrzymać liczbę 10 cudów, trzeba pominąć wzmiankę w Mt 8, 16 o dokonaniu wielu uzdrowień.

³² Por. G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, w: *Überlieferung und Auslegung im Matthäus — Evangelium*, Neukirchen 1965¹, 143n.

³³ Por. F. Hahn, dz. cyt. 401.

³⁴ R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, w: *Moïse. L'homme de l'Alliance*, Paris 1955, 164; A. Descamps, *Moïse dans les évangiles et dans la tradition apostolique*, w: *Moïse. L'homme de l'Alliance*, Paris 1955, 186 oraz F. Gils, dz. cyt. 39 stwierdzają, że Mateusz przedstawia historię dzieciństwa Jezusa na wzór historii narodzenia i młodości Mojżesza w duchu rozpowszechnionych w literaturze judaistyczno-rabinackiej midraszów.

³⁵ Na te i inne jeszcze podobieństwa zwracają uwagę: J. Jeremias, art. cyt. 374n.; H. J. Schoeps, dz. cyt. 93—97; F. Gils, dz. cyt. 39; G. Friedrich, art. cyt. 848n.; F. Hahn, dz. cyt. 400—402.

Ks. Ksawery Sokołowski

Z DYSKUSJI NAD ZMARTWYCHWSTANIEM JEZUSA

I.

W ostatnich miesiącach w środowisku teologów francuskich wszczęto ciekawą i ostrą dyskusję nad książką profesora scholastykatu OO. Jezuitów w Lyonie, O. Xavier Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, wydaną w Paryżu w r. 1971 przez wydawnictwo du Seuil.

Jest to pozycja, która na tle dzisiejszych książek-artykułów odbija nie tylko swoją objętością, lecz także załączonym aparatem krytycznym. Oprócz obszernego wykazu bibliograficznego i wykazu skrótów cytowanych publikacji i ksiąg biblijnych została ona zapatrzona w niewielki słownik wyjaśniający sens pewnych technicznych wyrażań, a następnie w indeks rzeczowy omawianych zagadnień i wykaz przytoczonych tekstów biblijnych i pozabiblijnych. Tę część książki poprzedza także ciekawy aneks, który zawiera kilka przykładów interpretacji ewangelicznych przekazów odnośnie wydarzeń paschalnych (niewiasty u grobu, uczniowie w drodze do Emmaus, chrystofanie, wniebowstąpienie). Następnie przytoczone zostały pełne teksty czterech ewangelii o faktach, które miały miejsce począwszy od trzeciego dnia po ukrzyżowaniu Jezusa, i po raz pierwszy na łamach tego rodzaju opracowania dołączone do nich zostały trzy teksty opowiadań apokryficznych na temat zmartwychwstania Jezusa.

Pierwszy rzut oka pozwala więc stwierdzić, że książka choć obciążona bogatym materiałem krytycznym, skierowana jest do szerokiego odbiorcy. Jej autor znany jest czytelnikom francuskim z szeregu publikacji na tematy biblijne.¹ Przystępny, komunikatywny język i prosta metoda przysparzają autorowi licznych czytelników, zapoznając ich ze współczesnym stanem badań nad tymi zagadnieniami. Dlatego też każda publikacja O. Léon-Dufour wywołuje żywe zainteresowanie. Tym większy więc oddźwięk spowodowały te głosy, które wskazały na bezpodstawność szeregu ujęć tajemnicy Zmartwychwstania Jezusa przez autora *Résurrection de Jésus et message pascal*.

Książka dzieli się na cztery części. Sam autor tak charakteryzuje etapy, jakimi biegnie jego wykład: Najpierw chcemy przedstawić te kategorie myślenia, które tkwiły u podłoża opowiadań o wydarzeniach paschalnych i ukazać ich rozwój. W drugim etapie prze-

¹ Zob. X. Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963; tenże, *Etudes d'évangile*, Paris 1965; pod red. tegoż: *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris² 1970, wszystko w wyd. du Seuil.

badamy rodzaje literackie opowiadań dotyczących wydarzeń paschalnych i usiłować będziemy dotrzeć do źródeł tradycji z jakich one wyrosły. Trzeci etap wprowadzi nas w teksty neotestamentalne o zmartwychwstaniu i ukaże nam ich różnorodność i bogactwo treści. Ostatni etap podejmie problem hermeneutyczny. Zostaną więc przestudiowane relacje pomiędzy wiarą a historią. W kontekście poszukiwania pełnego sensu tych przekazów poruszony zostanie problem historyczności Zmartwychwstania. W celu zaś dopomożenia czytelnikowi w trudzie przełożenia przepowiadania paschalnego na język bardziej zrozumiały dla dzisiejszego człowieka podamy w zakończeniu — pisze Léon-Dufour — kilka wskazówek w jaki sposób należy dziś mówić o Zmartwychwstaniu wychodząc z danych zawartych w ewangeliiach².

Zgodnie z podanym schematem pierwsza część książki omawia trzy najstarsze wyznania wiary w Zmartwychwstanie, które głosiły — „Bóg wskrzesił Jezusa z umarłych”, „Zmartwychwstały dał się widzieć niektórym z naszych” i „Jezus jest Panem i Mesjaszem w chwale”. Autor przeprowadza analizę treści hymnów paschalnych w listach św. Pawła i stwierdza, że wyznanie „Jezus jest Mesjaszem, Panem i Synem Bożym zasiadającym po prawicy Najwyższego” stanowi ich istotny sens.³

Druga część książki podejmuje analizę opowiadań o spotkaniach z Zmartwychwstałym Jezusem. Autor rozpoczyna ją od przedstawienia chrystofanii, która miała miejsce pod Damaszkiem, a następnie przechodzi do przedstawienia dwu typów opowiadań (jerozolimski i galilejski) o ukazywaniu się Pana. Tutaj także przedstawia autor problem pustego grobu i jego roli w procesie przekazywania prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa.⁴

W trzeciej części Léon-Dufour pragnie wydobyć teologiczny sens przekazów ewangelicznych o Zmartwychwstaniu Chrystusa. Badając poszczególne ewangelie stwierdza, że Marek jest w tym względzie bardzo zwięzły. Wydaje się, że pragnie on postawić czytelnika swej ewangelii w obliczu faktu Zmartwychwstania, w tym celu każe mu w milczeniu stanąć przy pustym grobie wraz z niewiastami, które tam nadeszły o brzasku dnia. W obliczu dokonanej przez anioła interpretacji faktu pustego grobu wszystko staje się jasne. Znalezienie pustego grobu otwiera drugi, następny etap dobrej nowiny — mówi ewangelista. Chrystofanie służą Markowi jedynie po to, by utwierdzić Apostołów i uczniów w konieczności głoszenia ewangelii.⁵ Mateusz natomiast przedstawia zmartwychwstanie

² *Résurrection de Jésus et message pascal*, s. 20.

³ Tamże, s. 25—97.

⁴ Tamże, s. 100—171.

⁵ Tamże, s. 175—186.

(= uwielbienie) Chrystusa jako zwycięstwo Boga. Przez ten fakt okazało się bowiem, że Bóg realizuje swe plany wbrew zamysłom Jego nieprzyjaciół, że triumfuje nawet nad śmiercią. By zrozumieć lepiej ujęcie Zmartwychwstania w ewangelii Mateusza, trzeba zwrócić uwagę na jej końcowy akord: oto Jezus zostaje tam ukazany nie jako ten, który unosi się do nieba, ani jako ten, który zsyła „Ducha” na swych uczniów, ale jako ten, który pozostaje z nimi aż do skończenia świata; ten któremu została dana wszelka władza na niebie i na ziemi. Ewangelista wyraźnie zdążył do tego, by Zmartwychwstałego ukazać jako Pana nadchodzących czasów.⁶

Łukasz (zarówno jako autor Ewangelii jak i Dz. Apostolskich) jest natomiast przede wszystkim teologiem dziejów Izraela, teologiem historii świętej. Jego ujęcie Zmartwychwstania można sprowadzić do stwierdzenia: według odwiecznych planów Bożych ukrzyżowany Jezus powrócił do życia. Wielokrotnie więc posługuje się Łukasz określeniem „Żyjący” na wyrażenie prawdy o Zmartwychwstałym. Pragnie on także zwrócić uwagę na fakt, że zmartwychwstanie Jezusa jest zapoczątkowaniem czasów przepowiadania „ewangelii”. Od tej chwili rozpoczyna się epoka Kościoła, w której „świadkowie zmartwychwstania Jezusa” rozpoczną głosić dobrą nowinę wszelkiemu stworzeniu. Era Królestwa została już rozpoczęta, ponieważ „Duch” został dany temu, kto zwyciężył śmierć. Poprzez zaś przepowiadanie Apostołów — mówi autor trzeciej ewangelii — każdy człowiek ma bezpośredni dostęp do Żyjącego, który jest gotów z nim na nowo dzielić Słowo i Chleb⁷.

Ewangelia Jana zawiera zaś tak rozległą i różnorodną treść teologiczną — podkreśla O. Léon-Dufour — że zamknięcie jej w kilku paragrafach jest zupełnie niewykonalne. Bogactwo myśli Jana można ewentualnie ująć w następujący schemat: Jezus poprzez swoją śmierć krzyżową zawarł Nowe Przymierze pomiędzy Bogiem a nowym ludem. Zwyciężając śmierć przywrócił życie całemu światu. Dzięki władzy odpuszczania grzechów, udzielonej Kościołowi, cały świat może uczestniczyć w tajemnicy zbawienia poprzez miłość.⁸

W czwartej części książki, zatytułowanej *Herméneutique*, Léon-Dufour wskazuje najpierw na różnicę pomiędzy stwierdzeniami o charakterze historycznym a stwierdzeniami wyrażającymi wiarę. Zauważa, że wyrażenie „Jezus Zmartwychwstał” nie może mieć podobnego waloru dla historyka jak np. wyrażenie „Jezus umarł na krzyżu” lub nawet że „na Jezusie spełniły się proroctwa”. Pierwsze z nich mówi o rzeczywistości pozahistorycznej, której historyk nie może dosięgnąć przy pomocy właściwych mu metod. Drugie nato-

⁶ Tamże, s. 187—198.

⁷ Tamże, s. 199—220.

⁸ Tamże, s. 221—244.

miast mówi o pewnym fakcie, do którego można dotrzeć na gruncie badań historycznych. Trzecie natomiast domaga się przy swej weryfikacji uprzedniego przyjęcia pewnych koncepcji historiozoficznej i pewnej metody interpretacji faktów. Trudno jest więc historykowi przyznać, że zmartwychwstanie Jezusa jest faktem historycznym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie znaczy to jednak, że nie jest ono faktem realnym, obiektywnym i rzeczywistym. Trzeba także zauważyć, że historyk badający przekazy o zmartwychwstaniu, nie stoi w obliczu „czystego faktu”, lecz w obliczu jego „świadka-interpretatora”, czyli w obliczu podmiotu, który nadaje wydarzeniom popaschalnym odpowiedni sens. Jeszcze trudniejsza jest na tym etapie praca egzegety — podkreśla Léon-Dufour — który usiłuje odkryć pełną treść tekstów, a jednocześnie zdaje sobie sprawę z tego, że może się poruszać tylko w pewnych granicach.⁹

Na ostatnich stronicach swej książki Léon-Dufour podejmuje współczesną próbę interpretacji przekazów o zmartwychwstaniu Jezusa, ukazując ich sens chrystologiczny, eklezjologiczny i eschatologiczny.¹⁰ Refleksję wspólnoty chrześcijańskiej nad faktem zmartwychwstania autor syntetyzuje następująco: Zmartwychwstanie Jezusa było specjalnym aktem ingerencji Boga. Uwielbienie Pana jest zapowiedzią, archetypem tego co oczekuje każdego człowieka i całą ludzkość, gdy nadejdzie pełnia Królestwa. W Chrystusie jako w Panu odnowione zostanie oblicze ziemi.

„Książka ta — pisze w zakończeniu jej autor — nie jest zatytułowana tak jak wiele innych „Zmartwychwstanie Jezusa” lecz w sposób nieco bardziej skomplikowany: „zmartwychwstanie Jezusa a treść przepowiadania paschalnego”. Podczas bowiem jej opracowywania wyrażenie (nie fakt) „zmartwychwstanie Jezusa” wydało nam się zbyt trudne i obciążone wieloznacznym sensem. Przez takie natomiast zapowiedzenie tematu czytelnik od początku zostaje zmuszony umieścić utartą formułę a także samo wydarzenie w pewnym kontekście egzystencjalnym. Jesteśmy zbyt przyzwyczajeni w naszych katechizmach i naszych rozważaniach teologicznych przedstawiać tajemnice wiary „same w sobie”, odrywając je od ich życiowego kontekstu; a przecież to właśnie w zetknięciu z nim poznajemy najlepiej ich treść. Nie chciałem — pisze autor — ani siłą mej wyobraźni, ani moimi umiejętnościami naukowymi „wskrzесиć” Jezusa, ukazując jego ponadczasowe przymioty. Przeciwnie — to Zmartwychwstały wyszedł aby mnie spotkać”.¹¹

⁹ Tamże, s. 251—288.

¹⁰ Na szczególną uwagę zasługują paragrafy: Jezus Chrystus i Jego ciało (s. 293—305), Jezus Chrystus a wszechświat (s. 305—306) oraz Jezus Chrystus mój Pan (s. 306—309).

¹¹ Tamże, s. 312.

II.

X. Léon-Dufour zdawał sobie dobrze sprawę z tego, że niektóre z ujęć tematu wywołać mogą zastrzeżenia.¹² Przewidywania jego spełniły się nieoczekiwanie szybko. Już w kilka tygodni po ukazaniu się książki skierowano pod adresem jej autora pytanie — „A więc Jezus zmartwychwstał? czy nie zmartwychwstał?”. Jednocześnie w grudniowym numerze diecezjalnego miesięcznika *L'Eglise en Alsace* ukazała się wypowiedź byłego profesora Pisma św. w Seminarium Sulpicjanów w Paryżu i byłego arcybiskupa Strasbourga, J. J. Webera¹³. Jej autor podchodzi życzliwie do omawianej publikacji. Podkreśla jej walory literackie i naukowe. Niemniej jednak zauważa, że Léon-Dufour pominął milczeniem kilka pozycji podejmujących problem wiary w zmartwychwstanie Chrystusa a wśród nich prace A. Feuillet na temat listów chrystologicznych św. Pawła i F. X. Durrwell'a o zmartwychwstaniu jako tajemnicy zbawienia. Zwrócił także uwagę, że wniosek jaki wyciągnął Léon-Dufour z badań nad posiadanymi tekstami jest zbyt ostrożnie sformułowany i minimalistyczny. Chodzi mianowicie o stwierdzenie, że istota tajemnicy zmartwychwstania (uwielbienie, wywyższenie Jezusa jako Pana i Mesjasza) leży poza zasięgiem dociekań historyka. Stwierdzenie to przybiera bardziej jaskrawą formę, gdy głosi, że zrozumienie wszelkich przekazów o wydarzeniach paschalnych nie opiera się na analizie pewnego „faktu historycznego” lecz poprzez uchwycenie sensu pewnego „faktu realnego, rzeczywistego”, który leży u podłoża tych wydarzeń i nadaje im sens.

Bp J. Weber podejmuje polemikę z takim ujęciem zagadnienia

¹² W zakończeniu książki Léon-Dufour pisze: „Jest rzeczą oczywistą, że na szereg opinii autora nie wyrażą swej zgody inni badacze. Na przykład zagadnienie literackich zależności pomiędzy poszczególnymi ewangeliami lub zagadnienie przedredakcyjnego stanu listów Pawłowych czy ewangelii w naszym ujęciu spotka się z pewnością z krytycznymi uwagami... Odnośnie zaś tego co dotyczy języka, w którym wyrażamy naszą wiarę w Zmartwychwstanie, jest możliwe że pewni czytelnicy, przyzwyczajeni do klasycznych formuł katechizmowych lub kaznodziejskich, będą zawiedzeni, a może nawet przestraszeni tym, że nasze wnioski nie zgadzają się z ujęciem tradycyjnym. Uważamy jednak... że jest rzeczą bezużyteczną szukać „dowodów” zmartwychwstania lub uzgadniać je powoływaniem się na fakt pustego grobu. Nie należy patrzeć na Zmartwychwstanie jedynie jako na „cud” ani odczytywać naiwnie ewangelicznych przekazów jako „biografii” Zmartwychwstałego. Trzeba także unikać przedstawiania ukazywań się Chrystusa na sposób „cudownych” zjawień. Przede wszystkim należy już przestać mówić o zmartwychwstaniu Jezusa jako o „problemie” oczekującym wyjaśnienia. Czytelnik bowiem ewangelii nie jest widzem jakiegoś „spektaklu”, lecz zostaje zaproszony do zaangażowania się i odpowiedzi na zew tej tajemnicy” (s. 311—312).

¹³ Przedruk tej wypowiedzi ukazał się w: *Documentation Catholique* z dnia 19 XII 1971 r.

historyczności zmartwychwstania. Jego zdaniem ta fundamentalna prawda naszej wiary wymaga przynajmniej pewnych dowodów poszlakowych, które wskazywałyby na zaistnienie takiego faktu. Wiara nie jest bowiem czymś irracjonalnym, lecz bazuje na motywach wiarogodności. Nawet więc gdy przyznanie tym motywom wartości obiektywnej wymaga „oczu wiary”, nie można w żadnym wypadku mówić, że historyk badający przekazy o zmartwychwstaniu musi jedynie ograniczyć się do stwierdzenia, że niewiasty przyszedłszy do grobu znalazły go pustym. Wydaje się — pisze bp J. Weber — że może on iść nieco dalej. Podobnie nie należy także pomniejszać wagi przekazów o spotkaniach ze Zmartwychwstałym. Kryją one przekonanie Apostołów, że fakty, które miały miejsce na ich oczach były realne i obiektywne.

Trzeba się jednak zgodzić, że jedynym słusznym wnioskiem z faktu nieobecności ciała Jezusa w miejscu, gdzie je złożono, oraz z opowiadań o spotkaniach z Jezusem Zmartwychwstałym jest stwierdzenie, że Jezus wrócił do życia z krainy umarłych. Mateusz nie mówi „Zmartwychwstały” lecz „Żyjący”. Przez takie ujęcie nie chce wykluczyć faktu wyjścia z grobu ukrzyżowanego ciała Jezusa, lecz jedynie przesuwając akcent na konsekwencje tego jednorazowego faktu, a mianowicie, że Jezus wyszedłszy z grobu — żyje i żyć będzie na wieki. Podkreślić również należy i ten aspekt przepowiedania o Zmartwychwstaniu, który św. Paweł wyraził w liście do Galatów (2, 20): Chrystus żyje we mnie tak jak żyje w każdym chrześcijańskim, który jest z Nim zjednoczony poprzez chrzest.

Léon-Dufour — stwierdza następnie bp J. Weber — znakomicie uwypuklił ten aspekt przekazów o zmartwychwstaniu Jezusa, który można by nazwać „tajemnicą działania Boga w Jezusie”. Wskazanie na fakt, że istotę wszystkich przekazów o wydarzeniach paschalnych stanowi prawda, że ukrzyżowany, zmarły Jezus — żyje, że to Bóg Go wskrzesił, wywyższył i uwielbił — należy do pozytywnych stron ogłoszonej rozprawy. Nie można jednak wyrazić aprobaty dla tych idei autora, które nie mają żadnego potwierdzenia w źródłach. Chodzi szczególnie o ten fragment książki, w którym O. Léon-Dufour powołuje się na tę teorię cudu, która widzi w nim jedynie zjawisko przebiegające zgodnie z prawami natury, lecz w tempie przyspieszonym i sugeruje, że można by przyjąć, iż ciało Jezusa uległo w grobie przyspieszonemu procesowi rozkładu i w chwili nadejścia niewiast ten był już pusty. Wprawdzie Chrystus przyobleczony został w ciało ludzkie, ale było to ciało uwielbione, takie w jakie przyobleką się ci, którzy powstaną na Dzień Sądu. Takie ujęcia — zauważa bp J. Weber — bliskie są ideom wyrażonym niegdyś przez E. de Roy'a w jego *Dogme et critique*. Nie można jednak na nie się zgodzić ze względu na treść przekazów dostępnych naszym ba-

daniom na temat zmartwychwstania. Jesteśmy więc w obliczu twierdzenia opartego jedynie na wyobraźni autora.

Wprawdzie książka O. Léon-Dufour pozwala nam pełniej zrozumieć sens paschalnego przepowiadania i dostrzec bogactwo wiary w tajemnicę zmartwychwstania — konkluduje bp J. Weber — to jednak lepszym wydaje się pozostawać przy tradycyjnej formule, która głosiła, że to Bóg ożywił ukrzyżowane ciało i razem z Pawłem powtarzać: *Jeżeli twe usta wyznają, że Jezus jest Panem i jeżeli twoje serce wierzy, że Bóg wskrzesił go z martwych — zostaniesz zbawionym* (Rz 10, 9).

III.

Recenzja bpa J. Webera zwróciła uwagę ciekawego nowości czytelnika francuskiego na publikację Léon-Dufour. Jedni podkreślali jej walory, dzięki którym refleksja nad fundamentalnym i trudnym zagadnieniem wiary stawała się pasjonującym odkryciem. Inni natomiast wskazywali na skandaliczność pewnych sformułowań i niebezpieczeństwo postawienia czytelnika nie w obliczu prawdy o fakcie zmartwychwstania, lecz w obliczu wiary pierwszych chrześcijan w tę tajemnicę. Szczególnie przeciwnicy wszelkich nowych inicjatyw w teologii kierowali pod adresem autora coraz natarczywiej pytanie: fakt wyjścia z grobu miał miejsce czy nie miał miejsca?

W udzielonym dla *Informations Catholiques* wywiadzie¹⁴ O. Léon-Dufour na zapytanie, w jaki sposób możemy udowodnić fakt zmartwychwstania, odpowiedział: Nie możemy przedstawić na to żadnych dowodów naukowych. Takie ujęcie szokuje niewątpliwie wielu czytelników mojej książki, a szczególnie tych, którzy chcieliby swoją wiarę oprzeć na dowodach historycznych przemawiających za tym faktem. Nie należy jednak domagać się od posiadanych tekstów, by mówiły to, czego nie mogą ani nie chcą powiedzieć. Już św. Tomasz z Akwinu na pytanie, czy prawda o Zmartwychwstaniu może być przedmiotem dowodzenia, odpowiedział negatywnie, jeżeli chodzi o tzw. dowodzenie naukowe. Wskazał natomiast, że wiarę w tę tajemnicę można oprzeć na pewnego rodzaju argumentacji „ze znaków”, która posiada także swój walor dowodowy.

W wywiadzie Léon-Dufour podkreślił, że teksty, które posiadamy, ofiarują historykowi przede wszystkim jedno: Ludzi, którzy świadczili, że spotkali się z człowiekiem, który po swojej śmierci powrócił znów do życia. Ich przeświadczenia nie można sprowadzić do rzędu przeżyć opartych na halucynacjach lub marzeniach sennych. Historyk nie może także nic powiedzieć na temat tego, co stało się ze złożonym do grobu ciałem Ukrzyżowanego. Jedyne, co można stwierdzić,

¹⁴ Zob. *Informations Catholiques* nr 398 z dnia 15 XII 1971, s. 27—29.

to to, że było ono nieobecne w grobie. Sposób zaś jego zniknięcia pozostaje poza zasięgiem badań historyka z tego przede wszystkim względu, że przekazy ewangeliczne nie dostarczają na ten temat odpowiednich wyjaśnień. Dlatego mądrości radzi unikać dociekań na temat tego, co stało się z ciałem Jezusa. Ewangelie jako dokumenty historyczne nie pozwalają jednak na twierdzenie, że gdyby ciało Jezusa zostało odnalezione w grobie, nic by to nie zaważyło na wierze w Zmartwychwstanie. Takie bowiem ujęcie naruszałoby sens przekazów Nowego Testamentu o tym misterium wiary. Wszystko jednak, co możemy powiedzieć na temat przekazów o pustym grobie, sprowadza się do dwu twierdzeń: 1) że w grobie nie znaleziono złożonego tam ciała oraz 2) że grób był otwarty, a kamień zawalający wejście odrzucony.

Ważniejszą jednak rzeczą jest sens teologiczny tego przekazu. Ewangelisci chcą przede wszystkim powiedzieć, że wreszcie otwarte zostały bramy szeolu, podziemi, w których przebywali zmarli; że śmierć została pokonana; że życie ma swój sens, cel. Okrycie tego sensu jest zadaniem egzegety, który idzie dalej niż historyk i odkrywa w tekstach o wydarzeniach paschalnych to, co one głoszą, a mianowicie, że Jezus jest Panem i Mesjaszem; że wyprowadzony z szeolu ręką Najwyższego nie podlega więcej prawu śmierci. Wiarygodność takich twierdzeń leży poza granicami możliwości badawczych historyka.¹⁵

Jesteśmy więc w posiadaniu — mówił O. Léon-Dufour — niepokojącego przekazu o tym, że ktoś z umarłych powrócił do życia,

¹⁵ Na marginesie tego wywiadu pragniemy zauważyć, że uwaga bpa J. Webera o postawie minimalizmu w wyciągnięciu wniosków przez Léon-Dufour z badań nad tekstami przekazów o wydarzeniach paschalnych uderza w oczy przy rozważaniach na temat ciała Ukrzyżowanego. Nie jest zbyt ścisłym stwierdzeniem autora, że przekazy ewangeliczne nie mówią o tym, co stało się z ciałem Jezusa. Wprost przeciwnie, badając źródła dochodzimy do wniosku, że roją się one od wiadomości na ten temat. Przede wszystkim Apostołowie są przekonani, że dotykali, widzieli toż samo ziemskie ciało Jezusa, które widzieli przedtem. Nie była to zjawia ani duch. Wydaje się, że epizod z pustym grobem został przytoczony właśnie w tym celu, by wskazać na identyczność ziemskiego i uwielbionego ciała Jezusa. Ciało to miało wprawdzie dziwne właściwości: przenikało przez zamknięte drzwi, wyszło z zamkniętego grobowca, przenosiło się z miejsca na miejsce w niezrozumiały sposób, zniknęło i ukazywało się tym, którym Jezus chciał „dać się widzieć”. Nie było to więc zwykłe ciało, lecz uwielbione, które nie podlegało, lub raczej uwolnione zostało od praw, jakim podlegają inne ciała ludzkie. Było to ciało, które nie podlegało więcej cierpieniu, a przede wszystkim prawu śmierci, ciało podległe Duchowi, a zarazem ciało, które można było dotykać, które przyjmowało wspólnie z wszystkimi posiłek. Przekazy ewangeliczne zawierają także wyjaśnienia na temat przyczyny takiego stanu rzeczy. Głoszą — to Bóg uwielbił i wskrzesił Jezusa z martwych i umieścił go po swej pracy. Jest to nieco dziwna interpretacja, ale nie wolno jej pomijać ani sumiennemu egzegete, ani krytycznemu historykowi.

zwyciężył śmierć, żyje nadal i żyć będzie na wieki. Głównym jego celem jest zilustrowanie prawdy o tym, że miłość silniejsza jest niż śmierć. Jeżeli więc działam na rzecz przywrócenia miłości pomiędzy ludźmi, to winienem być przekonany, że nie jestem sam, ponieważ życie, tj. miłość już jest we mnie obecna i swą mocą przewycięża załóżki wszechobecnej śmierci. Taki jest sens przekazów o Zmartwychwstaniu. Wreszcie więc jesteśmy wyzwoleni od Wielkiego Strachu, od strachu przed śmiercią.

IV.

Trzeba przyznać, że w wywiadzie znalazło się kilka sformułowań, które wywołały burzę zastrzeżeń pod adresem ich autora. Ostatnio do głosów krytyki dołączył się także profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu, A. Feuillet. W artykule *Czy wizje Chrystusa zmartwychwstałego były jedynie wewnętrzne?*, opublikowanym w języku włoskim na łamach *L'Osservatore Romano* (12. III. 1972)¹⁶ łączy on fakt opublikowania książki O. Léon-Dufour z pojawieniem się pewnych niezgodnych z dotychczasową tradycją interpretacji zmartwychwstania Jezusa. Za jeden z przejawów takiej interpretacji uznać można rozdawaną w jednej ze szkół jako pomoc katechetyczną kartę, na której znajdujemy następujące wyjaśnienie tajemnicy Zmartwychwstania: „Po śmierci Jezusa pierwsi chrześcijanie wierzyli, że On jest obecny pośród nich w tych momentach, gdy podobnie jak podczas Jego ziemskiego życia gromadzą się na wspólny posiłek. Taka była treść wiary przekazywanej np. w opowiadaniu o uczniach idących do Emmaus”.

Takie ujęcie idei Zmartwychwstania — píše autor artykułu — jest nie tylko dziwne, ale wprost skandaliczne. Niektórzy usiłują głosić, że można przedstawiać spotkania z Chrystusem Zmartwychwstałym jako spotkania jedynie porządku duchowego. Zmartwychwstały — mówią — nie był bowiem obecny w sposób „zewnętrzny” (realny) wśród uczniów, których spotykał. On urealniał się w ich języku, który „uzewnętrzniał” ich wewnętrzne przeżycia. Przekazy więc ewangeliczne są pewnego rodzaju opracowaniami teologicznymi i symboliczną wykładnią tych przeżyć. Są one wyrazem wiary pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej i powstały w kontekście zebrań eucharystycznych. Nie mogą więc być uznane za historyczne przekazy o zmartwychwstaniu i jako takie znajdują się poza zasięgiem badań historyka, który może jedynie stwierdzić pojawienie się wśród pierwszych chrześcijan przekonania o tym, że Chrystus został uwielbiony i ożywiony. Zmartwychwstanie nie jest więc cudem, lecz tajemnicą wiary.

¹⁶ Zob. A. Feuillet, *Le apparizioni di Cristo Risorto furono puramente interiori?*, *L'Osservatore Romano* 112 (1972) nr 60.

Z takich idei — zauważa następnie A. Feuillet — wynika konieczność zaprzeczenia istnienia okresu 40 dni, podczas których Chrystus ukazywał się swoim uczniom. Więcej nawet, pojawia się tendencja do utożsamiania faktu Zmartwychwstania z faktem Wniebowstąpienia i faktem Zesłania Ducha Św. Czyż nie jest to rewolucyjny przewrót w dotychczasowej teologii? — zapytuje paryski teolog. Tradycja chrześcijańska nigdy do tej pory nie interpretowała przekazów ewangelicznych w ten sposób. Nowi teologowie twierdzą jednak, że chcąc przedstawić sens tajemnicy Zmartwychwstania współczesnemu człowiekowi należy oczyścić pole z ujęć przesiąkniętych zbytnio klasyczną metafizyką, która straciła dziś posiadane uprzednio zaufanie. Jeżeli więc pewne prawdy teologiczne uległy zbyt ścisłemu powiązaniu z tą metafizyką, należy je obecnie od tego uwolnić.

Następnie autor artykułu podkreśla, że istnienie zewnętrznych, realnych chrystofanii jest stwierdzone poprzez analizę najstarszej tradycji apostoelskiej. Św. Paweł pisząc 25 lat po tych wydarzeniach stwierdza to w 1. liście do Koryntian (15, 1—11) bardzo jasno. „Widzeń” Ukrzyżowanego nie można zaliczyć do marzeń sennych lub ekstazyknych wizji, gdyż posiadają one charakter wyraźnie zewnętrzny i zmysłowy. Dokonują się na tej samej płaszczyźnie postrzeżenia, na jakiej dokonywało się całe ziemskie życie Jezusa. Wiara wspólnoty w Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc skutkiem faktów paschalnych, a nie źródłem przekazów neotestamentalnych o tej tajemnicy wiary. Nie ma żadnych powodów, by dziś prawdy te podawać w inny sposób. Nie wolno zaś w żadnym wypadku utożsamiać Zmartwychwstania z Zesłaniem Ducha Świętego.

Powołując się na opinie protestanckiego teologa C. H. Dodd'a, autor artykułu zauważa następnie, że zarówno opowiadania o uczniach idących do Emmaus jak i o spotkaniu Marii Magdaleny w ogrodzie z Chrystusem nie można uważać za pewien rodzaj „opowiadań ludowych”. Nie są to także opowiadania, które możnaby zaliczyć do utworów literatury apokaliptycznej. Zaprzecza temu ich struktura literacka. Winny więc one posiadać ten sam walor historyczny co pozostałe opowiadania ewangeliczne. Słusznie należy zauważyć, że opowiadania te nie usiłują przedstawić wizji Zmartwychwstałego jako zjawisk nadzwyczajnych, jako cudów. Ukazywanie się Jezusa począwszy od 3 dnia po jego śmierci różni się jednak od zwyczajnych spostrzeżeń. Nie każdy bowiem Go widział, lecz tylko ci, którzy uwierzyli w Niego podczas ziemskiego jego życia. Nie wszyscy nawet uczniowie cieszyli się przywilejem widzenia Zmartwychwstałego. (Dz 10, 41).

Pierwsi chrześcijanie odczuwali żywo potrzebę oparcia ich wiary w Zmartwychwstanie na pewnych faktach — pisze A. Feuillet. Jest jednak rzeczą nie do przyjęcia twierdzić, że Apostołowie lub

redaktorzy ewangelii wymyślili opowiadania o chrystofaniach lub pustym grobie jedynie w celach apologetycznych lub katechetycznych. Niewątpliwie trzeba dziś podkreślać, że Zmartwychwstanie jest rzeczywistością ponadhistoryczną, przekraczającą kategorie ludzkiego myślenia. Trzeba jednak zauważyć, że jakiś aspekt historyczny kryje się w fakcie pustego grobu i w opowiadaniach o spotkaniu ze Zmartwychwstałym. Poprzez te historyczne fakty należy przejść do aspektu metahistorycznego tej tajemnicy wiary i głosić, że w wielkanocny poranek Jezus rozpoczął życie nowe, uwielbione; że rozpoczął proces odnowy całego stworzenia: człowieka i kosmosu.

Trzeba przyznać — pisze dalej paryski profesor — że w przeszłości ten aspekt prawdy o Zmartwychwstaniu został zatracony z pola widzenia. Należy więc do niego sięgnąć, by niezgłębione bogactwo egzystencjalnej prawdy trysnęło pełnym blaskiem z tajemnicy Zmartwychwstania Chrystusa. Twierdzić jednak, że zmartwychwstanie nie jest wydarzeniem historycznym równa się burzeniu fundamentów, na których opierała się wiara chrześcijańska od samych swych początków aż po nasze czasy.¹⁷

Częstochowa—Rzym

Ks. KSAWERY SOKOŁOWSKI

Ks. Jerzy Chmiel

ZNACZENIE ODKRYCIA OSSUARIUM CZŁOWIEKA UKRZYŻOWANEGO DLA EGZEGEZY MĘKI PAŃSKIEJ

1. 1. W czerwcu 1968 r. w związku z pracami budowlanymi w miejscowości Giv'at ha-Mivtar, na północny wschód od Jerozolimy, odkryto hypogeum, składające się z dziewięciu grobów żydowskich z okresu drugiej świątyni. Wszystkie groby były wydrążone w miękkim wapieniu i składały się z komory grobowej zawierającej tzw. *loculi* (*kokim*), do której prowadził przedsionek. Cztery groby odkrył V. Tzaferis¹.

¹⁷ Z nowszych publikacji na temat Zmartwychwstania należy zwrócić uwagę na pracę zbiorową *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969 oraz L. Schenke, *Le tombeau vide et l'annonce de la Résurrection*, Paris 1970.

¹ V. Tzaferis, *Jewish Tombs at and near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem*, w: *Israel Exploration Journal* 20 (1970) 18—32. Zob. także J. Briend, *La sépulture d'un crucifié*, w: *Bible et Terre Sainte*, nr 133 (1971) 7—10.

Najbardziej interesujący jest grób I. Obejmuje on dwie komory grobowe: wyższą z czterema *loculi* i niższą z ośmioma *loculi* (razem 12 *loculi*); płyta kamienna zamykała wejście do przedsionka. Wyższa komora grobowa posiada fosę, mieszczącą się w środku, i rozgałęziające się w trzy strony *loculi*, z których każdy zamykał tylko jeden szkielec. Dwoma wejściami wchodzi się z komory wyższej do niższej, która posiada osiem *loculi*, z tego dwa podziemne. Nas interesuje tutaj *loculus* 9, zawierający tzw. *ossuaria*, czyli kostnice,² tzn. małe skrzynie kamienne, do których zbierano kości po rozsypaniu się ciała. Robiono więc niejako drugi pogrzeb.

1. 2. Ceramika znaleziona w grobie I pozwala na datowanie między końcem okresu hellenistycznego (II w. przed Chr.) a zburzeniem drugiej świątyni (70 r. po Chr.). Większość ceramiki wskazuje jednak na okres herodiański, stąd też możemy wnioskować, że grób był w tym właśnie okresie używany.

Ossuaria były wykonane w miękkim wapieniu, który znajduje się w okolicach Jeruzolimy. Wiele z nich posiada ozdoby, *grafitti*, np. drzewo lub palma, dwie kolumny; mamy więc tu do czynienia z symboliką życia pozagrobowego³.

Grób I zawiera osiem ossuariów, dla nas jest ważne *ossuarium* 4, mieszczące się w *loculus* 9; *ossuarium* to o rozmiarach 0,57 × 0,34 m nie posiada żadnych ozdób, tylko na jednym z boków został wydrapany napis aramejski w 3 linijkach, wysokość liter ok 2 cm⁴.

Yhwhnn — Jehohanan
 Yhwhnn — Jehohanan
 bn Hgqwl — syn Hagqol (?)

Owa ostatnia nazwa sprawia wiele trudności. Jeśli przyjąć pomysłkę pisarza, który zamiast *g(imel)* chciał napisać *z(ayn)*, to mieliśmyby nazwę *Hzqyl*, co mogłoby być pochodnym od Ezekiel. A może — jak chce Y. Yadin — jest to transkrypcja obcego (greckiego?) nazwiska?⁵ W każdym razie imię Jan, podobnie jak imiona z innych ossuariów (Simon, budowniczy świątyni; Jonatan garncarz; Marta), pochodzą ze środowiska żydowskiego bliskiego Nowemu Testamentowi.

² Na temat ossuariów zob. A. Parrot, *Wśród zabytków Samarii i Jeruzolimy*. Warszawa 1971, ss. 227 nn. E. M. Meyers, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth. Secondary Burials in their Ancient Near Eastern Setting* (Biblica et Orient. 24) Rome 1971.

³ Zob. E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme 1962 — A. Parrot, dz. cyt. 228.

⁴ Zob. J. Naveh, *The Ossuary Inscriptions from Giv'at ha-Mivtar*, w: *Israel Exploration Journal* 20 (1970) 33—37.

⁵ Tamże, s. 35, przyp. 17.

2. 1. Obserwacje anatomo-antropologiczne⁶. W piętnastu znalezionych ossuariach stwierdzono obecność kości 35 osobników, z czego 11 mężczyzn, 12 kobiet i 12 dzieci. Udowodniono 5 wypadków gwałtownej śmierci, a to: na skutek krzyżowania (1), pożaru (2) oraz rany uderzeniowej (2). Trzeba również tutaj dodać 3 wypadki śmierci głodowej dzieci. Świadczy więc to o jakichś gwałtownych wydarzeniach (wojna?), w czasie których ponieśli śmierć i dorośli, i dzieci. Kości osób, które poniosły śmierć gwałtowną, noszą ślady późniejszego namaszczenia oliwą, co świadczyłoby o szczególnej o nich pamięci ze strony potomnych. Obecność oliwy w ossuariach, tworzącej rodzaj syropu na dnie, utrzymała kości w stanie pewnej świeżości.

W ossuarium 4 zostały odkryte kości dwóch osobników: mężczyzny (24—28 lat) i dziecka płci nieokreślonej (3—4 lata). Tutaj będą nas interesować wyłącznie kości mężczyzny; znalezione bowiem szczątki wskazywały na śmierć przez ukrzyżowanie i są jedynym znaleziskiem tego rodzaju z okresu starożytności mówiącym o karze krzyżowania. Analizy były prowadzone przez *Hebrew University — Hadassah Medical School*, obecnie zaś zabezpieczone szczątki znajdują się w *Israel Museum — Rockefeller Section* w Jerozolimie.

2. 2. Znaki gwałtownej śmierci ograniczały się do kości piętowych przeбитych długim żelaznym gwoździem oraz do połamanych piszczeli: fragmenty lewej strzałki i prawa kość promieniowa, posiadająca zadrażnienia. Kości czaszki po dokonaniu odpowiednich zabiegów, jak dehydryzacja i impregnacja, pozwoliły na poczynienie pomiarów antropometrycznych (indeks czaszki wskazuje mezokranie 77, 2), szkielet twarzy jest mezopropozycy i lepteniczny. Znalaziono 28 zębów częściowo *in situ*, częściowo wśród kości. Pozwoliło to na rekonstrukcję portretu ukrzyżowanego⁷.

2. 3. Dowody krzyżowania. Kości piętowe, przebite gwoździem długości 17 cm, zostały znalezione pod czaszką w osadzie syropowatym, który był na dnie ossuarium. Po oczyszczeniu ukazały się resztki drewna; analiza paleobotaniczna wykazała, że pod główką gwoździa jest drzazga akacja lub pistacja o długości 2,5—3 cm, na końcu zaś gwoździa — ziarnista struktura drewna oliwkowego.

2. 3. 1. Jeżeli chodzi o pozycję skazanego na krzyżu, to przyjęto najpierw hipotezę tzw. „postawy otwartej” — kończyny dolne byłyby więc rozwarne na zewnątrz, a gwóźdź przechodziłby przez środek pięt. Jednakże bliższa analiza osteologiczna obaliła tę

⁶ Zob. N. Haas, *Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar*, w: *Israel Exploration Journal* 20 (1970) 38—59.

⁷ N. Haas, art. cyt., 55, widzi nawet w postaci ukrzyżowanego ideał hellenistycznego efeba!

hipotezę. Relacja bowiem kości sześciennej (*os cuboideum*) do kości piętowej (*calcaneus*) wskazuje na to, że obie pięty były zwrócone do siebie swoimi stronami wewnątrznymi. Kończyny górne były zatem złączone ze sobą tworząc pozycję z wartą i ukośną w stosunku do pionu krzyża (pod kątem 60°).

2. 3. 2. Złamanie kości nogi. Piszczel prawa oraz piszczel i kość strzałkowa lewa wykazują złamania. Piszczel prawa była złamana gwałtownie, na co wskazują fragmenty długie i ostre; kości nogi lewej mają linię złamania w kształcie „zębów piły”. Ta właśnie linia złamania jest także wskazówką układu nóg na krzyżu. Przede wszystkim jednak pierwsze złamanie — gwałtowne — jest potwierdzeniem relacji Janowej o łamaniu kości ukrzyżowanych celem przyśpieszenia ich śmierci (*coup de grâce* — zob. J 19, 31—32), uderzenie to przeniosło się na kości lewej, złączonej z prawą kończyną powodując wzmiankowany „piłowaty” ślad złamania.

2. 3. 3. Przybicie rąk. Analiza osteologiczna kości kończyn górnych wykazała zadraśnięcie prawej kości promieniowej (*radius*), co może być wytłumaczone tylko śladem gwoździa znajdującego się w przestrzeni międzykostnej. Kości dłoni nie wykazują żadnych śladów.

2. 3. 4. *Sedecula*. Ponieważ kończyny dolne nie były zbyt mocno przybite do drewna (a cały ciężar ciała nie mógł zależeć od przybicia kończyn górnych), wydaje się, że było użyte siodełko — *sedecula*, które podtrzymywało ciężar ciała i przedłużało agonię skazańca. W tej sytuacji nie było trudno odczepić przebite gwoździem stopy od drzewca krzyża, natomiast było bardzo trudno wyjąć gwoźdź z przebitych kości, dlatego też pozostał on w kościach *post mortem*, stanowiąc w ten sposób niezbity dowód rzeczowy krzyżowania.

Kości mają na sobie ciemne plamy, co wskazuje na namaszczenie rytualne oliwą dokonywane w czasie ich składania w ossuarium (zob. 2. 1.).

3. 1. Próby identyfikacji ukrzyżowanego. W pierwszych agencyjnych doniesieniach po dokonaniu odkrycia prasa izraelska obwieszczała znalezienie kości Jezusa z Nazaretu⁸. Wnet jednak rozważa i uczciwość naukowa wzięły górę nad sekciarskim nowinkarstwem i komunikaty naukowe podjęły próbę identyfikacji skazańca judejskiego. Z napisu na ossuarium znamy jego imię. *Johanán, syn Hagqol* (?), lat 24—28, wzrost 1,67 m, zamieszkały w Jeruzolimie, nie był pracownikiem fizycznym, należał do rodziny zamożnej, skoro pozwoliła sobie na drugi pogrzeb, tzn. na złożenie kości do ossuarium, co było rzeczą kosztowną. Został skazany na

⁸ Podobny fakt miał miejsce w 1945 r., kiedy to odkryto grób w Talpioth i napisy na ossuariach wiązano ze śmiercią Jezusa, zob. bliżej A. Parrot, dz. cyt. 232—234.

ukrzyżowanie być może podczas masowych egzekucji albo w czasie egzekucji indywidualnej.

3. 2. Jeżeli chodzi o egzekucje masowe, to miały one miejsce w Judei za Aleksandra Janneusza (103—76)⁹, w czasie powstania przeciwko spisowi ludności (w r. 7 po Chr.) oraz w czasie powstania zakończonego zburzeniem Jerozolimy (70 po Chr.). Ponieważ na podstawie chronologii ceramicznej musimy wykluczyć okres Aleksandra Janneusza, a okres po upadku Jerozolimy wydaje się mało sposobny do urządzania powtórnego pogrzebu i składania kości do ossuarium — zostałyby więc czas po powstaniu w r. 7 po Chr., do czego czyni zresztą aluzję tekst Dz 5, 37. Nie można jednak wykluczyć wypadku sporadycznego ukrzyżowania. W każdym razie czas ukrzyżowania Johana musimy umieścić w pierwszej połowie I wieku po Chr. — do czasów powstania w r. 70. Jest to więc czasokres bliski temu, w którym został ukrzyżowany Jezus Chrystus.

4. 1. Odnalezienie kości człowieka ukrzyżowanego w Jerozolimie z okresu Jezusa Chrystusa musi budzić wśród chrześcijan zrozumiałe poruszenie¹⁰. Oto mamy bowiem pierwszy wykopaliskowy ślad kary krzyżowania, którą znaleźliśmy dotąd tylko z przekazów historycznych. Pod względem antropologicznym 35 szkieletów znalezionych w 15 ossuariach stanowi cenny materiał do poznania cech antropologicznych mieszkańców Judei bezpośrednio przed zburzeniem świątyni, jak również do badań anatomo-patologicznych i traumatologicznych.

4. 2. Dla egzegezy męki Jezusa Chrystusa znalezisko kości z Giv'at ha-Mivtar przynosi nowe potwierdzenia¹¹. Potwierdza zatem najpierw historyczność kary krzyżowania. Ukrzyżowany dalej miał prawo do pogrzebu, ciało było zwracane rodzinie, a nie wrzucane do wspólnej fosy. Jakże bezpodstawny w tym świetle okazuje się stary zarzut odnośnie pogrzebu Chrystusa! Ossuaria i ryt namaszczenia kości oliwą wskazują na pamięć o zmarłych, przechowującą wiadomości o szczątkach doczesnych aż do powtórnego ich pogrzebania. Zwróćmy uwagę, iż w tradycji chrześcijańskiej nie spotykamy śladu ossuarium Chrystusa, co byłoby w tym kontekście rzeczą niewytłumaczalną, gdyby kości Chrystusa

⁹ Wspomina o tym Józef Flawiusz, *Antiquitates*, I, 13, 14, 2 (por. polskie tłumaczenie: *Dawne dzieje Izraela*, Księgarnia św. Wojciecha 1962, s. 643). Zresztą Józef Flawiusz wiele razy w swych dziełach wspomina o karze krzyżowania w Palestynie, por. *Vita*, n. 75; *De bello iudaico* I, 5, 11, 1; I, 2, 14, 9; *Antiquitates* I, 11, 1, 3; I, 11, 4, 6; I, 12, 5, 4.

¹⁰ N. Haas pisze dyskretnie o „certain emotional concern” (art. cyt., 59).

¹¹ Panoramę egzegety pasyjnej omawia ks. F. Gryglewicz, *Męka Chrystusa w badaniach Ostatnich lat*, w: *Ateneum* Kapł. 77 (1971) 163—171. Zob. także W. Riley, *The Execution of Jesus. A Judicial, Literary and Historical Investigation*, New York 1970.

były zostały w grobie. Takie właśnie pojmowanie leży — być może — u podstaw ewangelicznych przekazów o pustym grobie¹².

4. 3. Gdy chodzi o pozycję ciała Chrystusa Ukrzyżowanego, to kości z Giv'at ha-Mivtar potwierdzają opis J 19, 31—32 o *coup de grâce* dla skazańców (zob. 2. 3. 2.) Niełapanie przeto kości Chrystusa było rzeczą wyjątkową, którą św. Jan skrzętnie zanotował i zinterpretował (J 19, 33—37). Odnosnie przybicia rąk i stóp uzyskaliśmy wgląd w technikę przybijania do krzyża; niemniej jednak należy pamiętać, że mogła to być tylko jedna z wielu technik. Jakkolwiek by nie było, uzyskaliśmy wiele nowych szczegółów, np. sposób ukośno-zwartego przybijania stóp (zob. 2. 3. 1.), ręce przybite ponad nadgarstkiem (zob. 2. 3. 3.) lub wreszcie *sedecula* (zob. 2. 3. 4.). Nie rozwiązuje to oczywiście wszystkich kwestii egzegetycznych związanych z ukrzyżowaniem Chrystusa¹³, ale poprzez archeologiczne odkrycie śladów ukrzyżowania nijakiego Johanana z Jeruzolimy możemy wejść głębiej w historyczną rzeczywistość Ukrzyżowania Jezusa Chrystusa.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ks. Wacław Świerzawski

EGZEGEZA DUCHOWA PISMA ŚW. W LITURGII

Miejszem właściwym dla uprawiania egzegezy duchowej Pisma św. jest Liturgia¹. Zanim encyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) otworzyła dla niej podwoje, przywracając jej w ramach egzegezy

¹² Zob. X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message paschal*, Paris 1971 oraz reakcję, z jaką się spotkała ta książka, o czym por. artykuł ks. K. Sokołowskiego w niniejszym numerze RBL.

¹³ Z ostatnich badań medycznych nad przyczynami śmierci Jezusa zob. G. Micca, *Il quadro clinico dell'agonia di Gesù ed il meccanismo di morte per crocifissione*, w: *Minerva Medicolegale* 69 (Torino 1969) 1112—15, a także ujęcie popularne F. Marcoux, *La mort en croix*, w: *Bible et Terra Sainte*, nr 133 (1971) 2—3. Przyczyny śmierci Jezusa o alun Turyński rekonstruuje z różnymi wynikami G. Ricci, *L'Uomo della Sindone è Gesù*, Roma 1969; *La morte di Cristo contestata in nome della s. Sindone* (polemica con Kurt Berna), 1970; *Via Crucis secondo la Sindone*, Milano 1972.

¹ Obecny artykuł idzie po linii moich uprzednich refleksji na ten sam temat zamieszczonych w artykułach: *Hermeneutyka w Liturgii*, RBL 2 (1971) 131—147; *Pismo św. w Liturgii*, RBL. 2—3 (1963) 105—113; *Proklamacja Słowa Bożego w Liturgii*, AK 1 (1964) 45—55.

² Denz. 3828. Por. także Denz. 3827 i 3792.

biblijnej należne miejsce², już pionierzy odnowy biblijnej³ i liturgicznej zaczęli o niej głośno mówić, najczęściej z okazji odrodzenia egzegezy typologicznej czy rzeczowej, jak też tworzenia czy pogłębiania samej teologii liturgii⁴. Ta ostatnia rozwijająca się bujnie po Soborze Watykańskim II, stawia sobie za jeden z celów wypracowanie introdukcji do hermeneutyki liturgicznej. Usiłuje bowiem wprowadzić jedność w dychotomię takich separacji jak Chrystus-Kościół, Kościół-Liturgia, celebrans-lud, Liturgia-życie chrześcijańskie, Biblia i Liturgia. Jej wizja proponowana duszpasterstwu jest wizją naszkicowaną przez Chrystusa w modlitwie arcykapłańskiej. Do niej odwołał się Sobór Watykański II, kiedy zalecając studium mające przynieść coraz głębsze zrozumienie Pisma św. wynikające z jego związku z Liturgią⁵ wyraził nadzieję, że przez to ożywi teologię, katechezę, homilię i wszelkie nauczanie w Kościele, stwarzając w ten sposób nowy zaczątek dla odrodzenia życia chrześcijańskiego.

Tak z wypowiedzi autorytetów biblistyki, jak i liturgiki, możemy zebrać kilka elementów tworzących w sumie próbę definicji egzegezy duchowej. Istota jej polega na tym, że obok objawionego tekstu bierze pod uwagę ludzką (w tym wypadku chrześcijańską) egzystencję egzegety oraz odbiorców słowa. Jest więc ona zespołem hermeneutycznym orędzia biblijnego i jego egzystencjalnego kontaktu. Celem niniejszego artykułu jest wyjaśnienie szerzej i głębiej tego znaczenia. Zanim jednak zajmiemy się samą próbą określenia egzegezy duchowej (*resp.* liturgicznej) powiemy krótko co rozumiemy w dobie po Soborze Watykańskim II przez Liturgię, która tworzy organiczny kontekst tego typu egzegezy.

³ „Metoda historyczna nie wystarczy nigdy do zrozumienia tekstu. Autentyczna interpretacja nie może być nigdy czystą techniką, ale musi być procesem witalnym. Tym procesem witalnym gdy chodzi o interpretację Nowego Testamentu jest doświadczenie wiary. Ono nie zmniejsza wagi metody historycznej, ale ją uwydatnia. Właśnie przez to, teologia Nowego Testamentu ukazuje się jako wiedza egzystencjalna” H. Schlier, *Théologie du Nouveau Testament*, art. w: K. Rahner, *Exégèse et Dogmatique*, Paris 1966, 82.

Na ten temat piszą też: X. Léon-Dufour, *Renouveau biblique et vie spirituelle*, art. w: *Dictionnaire de Spiritualité* IV (1960) 265—278; P. GreLOT, *La Bible Parole de Dieu*, Introduction théologique a l'étude de l'Écriture Sainte, Paris 1965; H. Cazelles, *Ecriture, Parole et Esprit*, Desclée 1971.

⁴ L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, LMD 7 (1946) 42—48; I. Herwegen, *L'Écriture Sainte et la Liturgie*, LMD 5 (1946) 7—21; C. Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950; J. Daniélou, *Bible et Liturgie*. Paris 1958; H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966; H. B. Meyer, *Schriftverstaendnis und Liturgie*, ZKTh 88 (1966) 163—184.

⁵ KO 23, 25.

INTEGRALNA STRUKTURA LITURGII

Od Soboru Watykańskiego II powszechnie przyjmuje się określenie Liturgii zbieżne z definicją podaną przez J. M. Scheebena⁶: „Liturgię uważa się za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa: w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny”⁷. Aspekt soteryczny nazwany jest w tej definicji „uświęceniem”, zaś aspekt liturgiczny „oddawaniem kultu”. Pierwszy aspekt przypomina, że głównym celem wcielenia, przedłużającego się w Liturgii jest powtórzenie sakramentalne aktu paschalnego, dokonanego wprawdzie przez samego Jezusa Chrystusa, kiedy On przeszedł ze śmierci do Życia, z tego świata do Ojca, dokonując naszego zbawienia, które zasadniczo polega na przejściu ze stanu grzechu do stanu „nowości”, nazywanego stanem łaski lub świętości.

Jeśli chodzi o aspekt subiektywny Liturgii, to oprócz swej specyficznej roli, jaką sprawuje w dialogowej strukturze Liturgii, formując odpowiedź człowieka na zbawczą interwencję Boga działającego przez Chrystusa w Duchu Świętym, czyni to niejako na dwu płaszczyznach — cielesnej i duchowej. „Ciałem” kultu są obrzędy, słowa, gesty, zaś „duszą” kultu są cnoty teologiczne — wiara, nadzieja i miłość, które tworzą razem z cnotą pobożności t. zw. wewnętrzną, duchową stronę kultu liturgicznego. Otóż w akcie liturgicznym spotykają się Boska *agape* uobecniona w Zmartwychwstałym *Kyriosie*, oraz ludzie sprawujący obrzędy liturgiczne z żywą wiarą mający świadomość jakie konsekwencje z tego spotkania powinny wynikać i gotowi te konsekwencje przyjąć. Tak więc człowiek zbawiony, wzgl. „uświęcony”, to ten, który przez żywą wiarę, uczestnicząc w świętych obrzędach Liturgii przyjął eschatologiczny dar Ducha Świętego, który jest właściwym darem Zmartwychwstałego *Kyriosa*. Każdy ochrzczony (pierwsze wtajemniczenie w Liturgię i sferę nadprzyrodzoną) jest uzdolniony do tego, by od paschalnego Chrystusa otrzymał dar Ducha Świętego, który nie tylko coraz głębiej wciela go w społeczność Kościoła, Ludu Bożego a zarazem Ciała Chrystusa mistycznego, ale także jednoczy z samym Bogiem poprzez Chrystusa wysyłającego Ducha Świętego. Kresem całego procesu interwencji Boga przychodzącego w obręb zgromadzenia liturgicznego jest coraz pełniejsza jedność (*koinonia*) z Głową i członkami Ciała, a wraz z nimi i przez nich z Ojcem.

⁶ J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Mainz 1931, 84.

⁷ KL 7.

PRÓBA OKREŚLENIA EGZEGEZY DUCHOWEJ

Kiedy się utrzymuje, że Liturgia jest metodą nieporównaną i jedyną w odniesieniu do interpretacji Pisma świętego, to ma się na myśli przede wszystkim fakt, że Pismo św. staje się w Liturgii żywym i skutecznym społecznie Słowem Bożym. Z tego wynika, że „nowość rozumienia” jest borelatywna do nowości sytuacji — skoro eon eschatologiczny już się rozpoczął, a jego uprzywilejowanym miejscem jest Liturgia, to zdaniem egzegezy duchowej jest stosować prawa homogeniczne do sfery w której się żyje.

1

Pismo św. czytane czy głoszone podczas sprawowania Liturgii rozbrzmiewa zasadniczo ku Eucharystii (dzieje się to także podczas Liturgii słowa przewidzianej przy chrzcie św. na zasadzie związku: chrzest-Eucharystia⁸). Kierując ku Eucharystii Słowo Boże kieruje również ku swemu własnemu dopełnieniu. Albowiem w Eucharystii Słowo Boże realizuje treść orędzia, które przepelnia całą rzeczywistość Liturgii. Kres zbawczej interwencji zbiega się więc tutaj z celem proklamowanego Słowa Bożego. Zgromadzenie liturgiczne otaczające ołtarz z Ciałem i Krwią Nowego Przymierza, wsłuchując się w proklamację Słowa Bożego odkrywa w Eucharystii żywą obecność tej Miłości, i więcej, pod wpływem Słowa Bożego może określać jej treść (*resp.* naturę). Nazwijmy ten proces Słowa Bożego wobec Eucharystii interpretacją, czy swiastă egzegezą po to, by spojrzeć również na porządek odwrócony. To nie tylko Słowo interpretuje Eucharystię, ale także Eucharystia interpretuje Słowo Boże. Bowiem w ekonomii zbawienia wydarzenie „wyprzedza” objawiające Słowo, tak jak tradycja ustna „wyprzedza” słowo pisane, w naszym wypadku Pismo św. Owa czytelność Słowa której poszukuje egzegeta, staje się dlatego pełniejsza i głębsza w Liturgii ponieważ wydarzenie dokonanej przez Chrystusa tajemnicy paschalnej, uobecnione przez anamnezę „promieniają” niejako na Słowo Boże. Pod wpływem tego „promieniania” prawda biblijna jest bliższa swej całej prawdy.

Prawda rzeczywistości eucharystycznej dająca głębsze poznanie Słowa kierującego ku Eucharystii nie może być ujęta bez jej projekcji w przyszłość eschatologiczną, odczytane w świetle historycznej przeszłości. Ta logika prawdy eucharystycznej rzeczywistości streszcza prawo rozwoju historii zbawienia. I dlatego — umysł wtedy

⁸ H. Urs. von Balthasar, *Dieu a parlé un langage d'homme*, art. w: *Parole de Dieu et Liturgie*, Paris 1958, 71—103.

rozjaśnia się podczas sprawowania Eucharystii łaską, kiedy — jak to kapitalnie sformułował św. Tomasz — sięga ku dwu ekstremom, ku przeszłości, wspominając zbawcze misteria (*recolitur memoria passionis*) i ku przyszłości (*datur pignus futurae gloriae*). Poznając obecnego w Liturgii Kyriosą, wraz z Jego uwielbionym człowieczeństwem, sumującym niejako wszystkie poszczególne misteria Jego życia aż po eschatologiczne dopełnienie, bogacimy naszą wiedzę o prawdzie biblijnej. Doświadczenie realne, wypełnia doświadczenie werbalne. I naodwrot, interpretacja Pisma św. według metody typologicznej dwu Testamentów, ujmującej przeszłość łącznie z przyszłością w teraźniejszości, identyfikuje się niemal z rzeczywistością opisywaną, tak jak w centralnym momencie Eucharystycznej Ofiary w preistoczeniu, kiedy Słowa ewangeliczne sprawiają to, co wyrażają, uobecniają pełnię Słowa (*dabar, logos*) które posiadają w sobie aspekt neotyczny i dynamiczny.

Eucharystia ponadto jest sprawowana zawsze w zgromadzeniu Liturgicznym. Obok „projekcji” wydarzeń zbawczych na rozumienie Słowa Bożego, „promieniuje” też cała *fides Ecclesiae*. Wiadomo, że tradycja chrześcijańska, owa tak zwana druga obok Pisma św. podstawa objawienia, to przede wszystkim Liturgia. Kiedy za J. B. Franzelinem⁹ przyjmuje za tradycję *id quod traditur*, czyli czyli tradycję obiektywną, to w sensie zawężonym dotyczyć ona będzie ducha — tak jednostki, jak wspólnoty. Mówiąc o zgromadzeniu liturgicznym tworzy ono coś podobnego do społecznego sumienia katolickiego, społecznego zmysłu Kościoła (Suhard), co też nazywa się „Ewangelią wypisaną na sercach”, „nowym prawem wypisanym nie na papierze atramentem, ale przez Ducha Świętego”. (2 Kor 3, 2; Jr 31, 33), czy po prostu „zmysłem wiary” (Möhler). Jego rezultatem jest pewne autentyczne rozumienie depozytu, a przede wszystkim Pisma św., stanowiącego główną część depozytu. To rozumienie Pisma św. jest podstawą owej *traditio interpretativa*, na której opiera się egzegeza duchowa, zależna od subiektywnego zaangażowania, ale, ale zawsze w ramach obiektywnej normy — tak litery Pisma św. jak i wspólnoty liturgicznej wypowiadającej swoje Amen.

Skoro tedy „Liturgia jest zbawczym misterium Chrystusa i Kościoła, sprawowanym mocą Pana przez Oblubienicę-Kościół, która przez jej sprawowanie realizuje swoją jedność z Nim”¹⁰, to prawem zasadniczym egzegezy duchowej w układzie obiektywnym jest ujmować każde słowo w relacji do całego misterium Chrystusa, a przy tym ujmować je głębiej, to znaczy przechodzić od jednego

⁹ J. B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Roma 1875², 261.

¹⁰ O. Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris 1962, 172.

punktu widzenia, do drugiego według zasad „przechodzenia Paschalnego”, od rozumienia literalnego do rozumienia duchowego, poprzez niejako umieranie literze do życia duchem, ku pełnemu ujmowaniu tekstów w świetle eschatologicznej obecności. Wszystkie teksty Pisma — ukazują w takim ujęciu pewne napięcie, posiadające swoiste *spatium* (*diastema* — według określenia św. Grzegorza z Nyssy), budzące twórczy niepokój w ludzkich sercach, mieszczące się między Przymierzem Boga z człowiekiem, a pełną jego realizacją we wspólnocie oblubieńczej Oblubienicy i Baranka.

2

Mówiąc o zespole warunków subiektywnych wymaganych do uprawiania egzegezy duchowej, przypomnijmy latreutyczną linię, przeanalizowaną w związku z definicją Liturgii. Człowiek wspominający zbawcze dzieło i angażujący się w nie na miarę rozumienia Słowa Bożego, które go do tego wzywa nie tylko na płaszczyźnie odpowiedzi słownej, ale czynnej (*To czyńcie — poście — na moją pamiątkę*), doświadcza w akcie liturgicznym skutków tajemnicy paschalnej¹¹. Negatywny skutek tej tajemnicy oczyszcza jego pojmowanie i rozumienie, zaś pozytywny udziela mu światła potrzebnego do realizacji planu Bożego opisanego w Piśmie św., a uobecnionego w Eucharystii. W tym świetle człowiek pojmuje swoją chrześcijańską egzystencję przez ożywioną wiarę. Wiara tedy posiadając jedność intencjonalną w akcie kultu, skierowana jest ku Słowu Bożemu, które wypowiada nowinę o zbawieniu oraz ku Chrystusowi realizującemu zbawienie w eucharystycznej wspólnocie (*koinonia*). Zanim więc ktoś *przyodzieje się w człowieka nowego* musi *odnowić się duchem w myśleniu* (Ef 4, 23).

Tak więc wcielając się w nas przez wiarę Duch Święty, dar Zmartwychwstałego Chrystusa, przemienia naszą mentalność ludzi grzechu, wprowadza nas w stan przyjaźni z Bogiem, i tę przyjaźń z Nim rozwija, wybawiając nas od „gniewu Boga”. Ale nie można przeoczyć faktu najważniejszego — Duch Święty mieszczący w nas, wtedy weryfikuje naszą przynależność do Chrystusa, kiedy ona obiektywnie w nas istnieje. Dzieje się zaś to wtedy, kiedy Duch Święty rozeznaje w nas realizowaną naukę Chrystusa, to znaczy napotyka na owoce tego, co przyniosło proklamowane Słowo Boże, które *stało się Ciałem i zamieszkało w nas*. Akt wiary więc, tworzący duszę kultu liturgicznego (i będący odpowiedzią na zbawczą ingerencję Boga) jest ufnością wobec Słowa Bożego brzmiącego w Liturgii, zdaniem

¹¹ *Liturgia, przez którą dokonuje się dzieło naszego Odkupienia* (opus nostrae redemptionis exercetur) Kl 2.

się na miłosierdzie obecnego Chrystusa i wejściem do uczestnictwa z Nim, Głową i Ciałem. W tym układzie możemy dopatrzeć się struktury trynitarnej opisanej przez św. Pawła w liście do Efezjan.¹² Wierząc Słowu Prawdy, jesteśmy naznaczeni Duchem Świętym, Duchem Obietnicy (3, 13) przez wiarę Chrystus mieszka w naszym sercu (3, 17) i wreszcie przez wiarę zbliżamy się z ufnością do Ojca (3, 12).

Ale znowu, aktualne przyjęcie orędzia Bożego przez wiarę jest o tyle prawdziwe i ważne, kiedy jest związane z pewną wizją i interpretacją przeszłości i przyszłości. Jednak istota rzeczy polega tu nie tyle na widzeniu owej perspektywy odczytanej z progresywnego ciągu wydarzeń biblijnych, ile na realnej umiejętności transpozycji owej wizji „w głąb”, na wydobywaniu z narracji biblijnej warstw mających podobieństwo struktury polifonicznej¹³, idących np. od tekstu Exodus do paschalnego misterium Chrystusa, najpierw historycznego a potem sakralnego, i wreszcie do wewnętrznego *spatium* człowieka, który przez wiarę może pokonywać drogę (*transitus-Pascha*) między grzechem a świętością, między ciemnością a światłem. To światło wewnętrzne jest właśnie owym dojrzałym owocem egzegezy duchowej. Z łatwością rozeznajemy w tym ujęciu klasyczną drogę egzegezy Ojców, streszczoną w známym czterowierszu: *Littera gesta docet, quod credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*. „Pięta” tej struktury wyprowadzały poza zasięg litery, ale nie ekstensywnie, tylko intensywnie przechodząc od tekstu czytanego dosłownie, wg metody dwu Testamentów (*allegoria*), poprzez wewnętrzną przestrzeń człowieka wierzącego (*moralis*), ku eschatologicznemu dopełnieniu (*anagogia*), które jest osiągnięte w świetle chwały końcowej kiedy Bóg wyjawia wszystko to, co jest teraz zakryte (choć realne), kiedy człowiek będzie patrzył widzeniem Boga i kochał Jego miłością.

Egzegeza duchowa powinna więc być syntezą znajomości Pisma św. i Liturgii, Słowa Bożego i Chrystusowej Agape. Znajomość ta nie może być jednak inną, jak zrodzoną przez „duchowe synostwo”, ma być znajomością nie teoretyczną, ale witalną i egzystencjalną będącą poznaniem Jego, zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach” (Flp 3, 8), poprzez które Duch Boży „uczy wszystkiego” (J 14, 16). Wejście w ożywczy strumień światła, który wypływa z Boga, udziela takiej egzegezie biblijnej głębi, której nie daje żadna wiedza. Ona wydobywa z tekstu ducha, aby uczynić go zasadą działania w Kościele.

¹² Por. R. Baulés, *L'Insondable Richesse du Christ*, Paris 1971, 86—91.

¹³ R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960, 52.

Do tego trzeba także hermeneutyki chrześcijańskiej egzystencji, egzegezy oraz słuchaczy Słowa. Mając ogromny szacunek dla litery Pisma i jej znajomość naukową musi ona stale ożywiać nadprzyrodzony dynamizm, pokonujący ze współpracą człowieka, przestrzeń paschalną między ciemnością i Światłem, które jest *conditio sine qua non* egzegezy duchowej.

Kraków

Ks. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

„Czyż to właśnie Zmartwychwstanie nie nadaje sensu wszelkiej liturgii, Eucharystii, zapewniając nas o obecności Zmartwychwstałego, którego czcimy w dziękczynieniu? (...) Tak, wszelka nadzieja chrześcijańska opiera się na zmartwychwstaniu Chrystusa, na którym jest też zakotwiczone nasze z Nim zmartwychwstanie.”

PAPIEŻ PAWEŁ VI

(z przemówienia do uczestników Międzynarodowego Sympozjum nt. Zmartwychwstania Chrystusa, 4 kwietnia 1970 r.)

„Wśród wszystkich wydarzeń historii, Zmartwychwstanie jest jedynym wydarzeniem, które obejmuje w jakiś sposób całą rzeczywistość ludzką i całą rzeczywistość kosmiczną.”

PATRIARCHA ATENAGORAS

Ks. Władysław Borowski, CRL

CIEMIĘZCY ZOSTANĄ UKARANI (Iz 3,1—15)

1. ZAMĘT SPOŁECZNY

Brak oparcia

- ¹ Zaiste, oto nasz Władca,
 Jahwe Zastępów
usunie z Jeruzalem i Judy
 oparcie i podpore,
wszelkie oparcie w chlebie
 i oparcie w wodzie:
- ² rycerza i wojownika,
 rządce i proroka,
 starca i wieszczka,
- ³ dowódcę i dostojnika,
 doradce i czarodzieja
 oraz zdolnego wróżbitę

Chaos

- ⁴ „Nieletnich da im za przywódców,
 samowola nimi zawładnie”.
- ⁵ Waśnie powstaną w narodzie:
 jeden przeciw drugiemu,
 każdy na swego bliźniego.
Chłopiec się rzuci na starca,
 prostak na dostojnego męża.
- ⁶ Wtedy pochwyci się brata
 w domu jego ojca:
„Ty (jeszcze) masz suknię,
 bądź naszym księciem.
Uchwycić w swoje ręce
 te oto zwałiska”.
- ⁷ Lecz on im odpowie:
 „Nie będę rządcą,
w domu brak chleba,
 nie posiadam sukni.
Nie możecie mnie zrobić
 księciem narodu”.

2. WYSTĘPEK A CNOTA

Upór nie popłaca

⁸ Zaprawdę, Jeruzalem upada,
Juda się wali.
Czyny i mowy przeciw Jahwe —
wzywają Jego Majestat.

⁹ Ich twarz daje świadectwo:
jak Sodoma grzech rozgłaszają,
nie tają, stąd im biada,
bo zło ściągają na siebie.

Szczęśliwy jest sprawiedliwy

¹⁰ Popatrzcie: prawemu się wiedzie,
spożywa owoc swoich czynów.
¹¹ Lecz biada przestępcy, z nim źle;
ma zapłatę za czyny swoich rąk.

Ludu, bądź czujny

¹² Ach, Mój Lud! Dziecko nim włada!
Kierują nim kobiety!
Ludu mój, przywódcy cię zwodzą!
Burzą drogę, którą kroczysz!

3. AKT OSKARŻENIA

¹³ Jahwe ma skargę gotową.
Stoi, by Lud Swój osądzić.
¹⁴ Jahwe ogłasza swój wyrok
na starszych, przywódców Ludu:

„Wyście zniszczyli winnicę.
U was jest, co wydarto biedakom.

¹⁵ Czemu depczecie Lud Mój,
miażdżycie oblicza ubogich?
— Mówi Jahwe Zastępów, nasz Władca.

KRYTYKA TEKSTU

1a) Kī — zaiste,¹ 7a) bōbeš — panujący,² 10a) 'amar — widzieć, wg ugaryckiego i akkadyjskiego,³ 12a) me'olel = 'olel — dziecko, chło-

¹ por. ugaryckie k=ki wg C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, III, nr 1184, k III, Roma 1965.

² por. E. R. Rowlands, w: VT 9 (1959) 183n oraz W. Baumgartner, *Hebr. und Aram. Lexikon zum AT.*, wyd. 3., Leiden 1967, s. 277b—278a; M. Pope, *Job*, The Anchor Bible, Garden City, New York 1965, s. 222.

³ por. M. Dahood S. J., w: Bib 44 (1963) 295; tenże, *Psalms*, Anchor Bible Garden City, New York, 1966, s. 16, 24. 69.

piec,⁴ 13a) 'ammim ma być: 'ammī-m, jak często w ugaryckim, gdzie m dodaje się do st. constr., a; i jest znakiem 3 os. l. p. rodz. m.

WSTĘP LITERACKI

Interesujący nas fragment należy do dłuższej mowy (3, 1—4, 8) złożonej z trzech części: 3, 1—15; 3, 16—26, 4, 1—6. Obecnie zajmujemy się częścią pierwszą (3, 1—16) wzorowaną na mowie sądowej. Sędzia i król w jednej osobie ogłasza wyrok za pomocą posłańca. Mamy tu winę i zarazem karę, czyli zapowiedź zła, która spotyka winowajcę (por. Am 7, 16; 1 Krl 21, 17—19). Prorocy stosowali ten schemat do całego Ludu Bożego. Posługując się formą poetycką normalnie go rozszerzali. Chcieli tym samym skłonić winowajcę do nawrócenia.⁵ Występują tu dwie części składowe mowy sądowej: Groźba (w. 1—7) i uzasadnienie (w. 8—15). Obydwie zostały poetycznie rozbudowane przez wielkiego Proroka w Jeruzalem. Część 1 posiada dwie mniejsze: w w. 1—3 zło ogólne podane jest przy pomocy wyliczenia; w w. 4—7 plastycznie odmalowano obraz nieszczęścia. Chaos występuje w kilku obrazach na zasadzie kontrastu. Podobnie część 2 składa się z dwu mniejszych: w. 8—11 oraz w. 12—15. Każda z nich posiada swój dodatek w formie dalszego uzasadnienia (w. 10—11) lub apostrofy do Ludu Bożego (w. 12). Sama wina podana jest w w. 8—9, 14—15. W. 8—9 podkreśla upór w złym, a w. 14—15 szczegółowo ilustruje winę w kilku obrazach działających na wyobraźnię słuchacza. Bóg przemawia sam w w. 12, 14b—15, podobnie jak w w. 4. Całość została zbudowana logicznie i symetrycznie. A jednak wielu autorów twierdzi, że w. 10—11 nie pochodzą od syna Amosa z Jeruzalem, ale od późniejszego ucznia zależnego od mędrców. Powodem jest maszał mędrców. Takich partii literackich znajdujemy w księdze Izajasza. Pierwszego więcej (np. 2, 12—18; 32, 3—8; 33, 14—16). Zależność od mędrców nie ulega wątpliwości. Wydaje się, że sam Izajasz mógł używać stylu nauczycieli mądrości.⁶ W. 13—15 także posiada swoją część odrębną stylowo, jako wprowadzenie: w. 12 podany w formie apostrofy. Do tego samego wniosku prowadzi metoda analizy wiersza. Poszczególne fragmenty posiadają specjalną budowę. W. 1—5, 6—7 oraz 8—9 podane są w formie: A+B+A. Następne wiersze ułożone zostały we-

⁴ por. H. Bauer P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache*, Hildesheim, 1962, 169 p B, s. 475.

⁵ por. C. Westermann, *Grundformen Prophetischen Rede*, München 1960, s. 92—136; L. Alonso Schökel S. J., *De Generibus in Vetere Testamento*, Romae 1966 (manuskrypt); *Genus litt. prophetarum*; J. Val-la S. J., *La Giustizia Forense di Dio*, Brescia 1964, s. 65—126; gdzie dalsza bibliografia.

⁶ J. W. Whedbee, *Isajah and Wisdom*, Nashville 1971.

dług innego schematu. W. 10—11. 12. 13—15 mają schemat: A+B, przy braku czynnika trzeciego. Schematy te pozwalają nam łatwiej zrozumieć cały ten fragment.

Wiersz posiada różny rytm, zależnie od sposobu wypowiedzania myśli. Jeżeli prorok ostro gromił lub chciał wpłynąć na słuchacza używał miary metrycznej 2+2 akcenty. Stopa 3+2 miała służyć do opisu smutnego, a 3+3 była zwykłym, spokojnym pouczeniem, co w przekładzie nie zawsze da się to zastosować. Chcąc zrozumieć proroka, trzeba czytać jego mowy głośno, jak były wygłaszane. Inaczej tracą wiele ze swojej dynamiki, a wiemy, że prorok miał na celu przede wszystkim zapalić do działania.

CZAS WYGŁOSZENIA MOWY

Czas wygłoszenia całej mowy, której fragment omawiamy, ogólnie ustalono dotychczas na okres panowania Jotama lub Achaza. Niektórzy nawet posuwali się jeszcze do czasów panowania poprzedniego władcy, ale trudno było to udowodnić z braku danych w tekście. Wiadomo jednak, że Achaz w chwili wstąpienia na tron miał już około 20 lat życia, był doświadczony i zdecydowany w działaniu. Na samym początku swego panowania przyszło mu wojować z Izraelem i Syrią i wtedy stał się z prorokiem Izajaszem (por. Iz 7, 4—12). To samo dotyczy jego ojca Jotama, którego był koregentem przez 10 lat. Stąd pochodzi ogólna liczba lat jego rządów: 16 (2 Krl 16, 2). Podobnie Jotam był koregentem swojego ojca Ozjasza. Wszystko, co ci władcy robili w młodości ściągało karę na ich pełnoletnich władców. Najtrudniej ustalić moment wstąpienia na tron króla Ezechiasza. Gdyby przyjąć, co powiada 2 Krl 18, 2, że Ezechiasz w chwili początku swoich rządów miał lat 25, to mógł się urodzić, gdy jego ojciec jeszcze nie był zdolny do ojcostwa. Urodził się w czasie wojny efraimskiej, w roku 734 przed Chrystusem.⁷ W momencie najazdu Sennacheryba na Judeę, Ezechiasz miał już 14 rok swojego panowania (por. 2 Krl 18, 13), był to rok 701 przed Chrystusem. Samaria padła w 6 roku panowania tegoż króla (721 przed Chr.) — wg 2 Krl 18, 10. Rok 14 panowania Ezechiasza, o którym mowa była wyżej mógł się odnosić tylko do czasu jego samodzielnych rządów, to znaczy od momentu jego wyzdrowienia w roku 715/14 przed Chr. Nic dziwnego, że Izajasz mówi o królu jako o dziecku (Iz 3, 4. 12). Nie obarcza go też odpowiedzialnością za sytuację w kraju. Podobnie postępuje Micheasz, który działał w tym samym czasie. I on nie zarzuca królowi niesprawiedliwości,

⁷ por. C. Schedl, *Geschichte des Alten Testament*, t. IV, Die Zeitalter der Propheten, Innsbruck — Wien-München 1962, s. 208, uw. 7; V. Pavlovski S. J. — E. Vogt S. J., *Die Jahre der Könige von Juda und Israel*, w: Bib 45 (1964) 321—347, spec. 324. 337, uw. 1.

chłoszcze tylko — jak Izajasz — panowanie haremu i możnowładców (Mich 3, 1—4. 9—12). Z Mich 3, 1.12 wynika, że Juda reprezentuje całego Izraela i wszystkich synów Jakuba. Jesteśmy już po roku 721 przed Chr. Wtedy Ezechiasz był jeszcze małoletni, nie mógł też nic zrobić dla uzdrowienia stosunków w jego państwie. Księgi Królewskie i Kronik nic o tym okresie jego rządów nie wspominają, a mówią tylko o czasie, kiedy pobożny król starał się wprowadzić konieczną reformę religijną w kraju.

KOMENTARZ

Według wszelkiego prawdopodobieństwa wystąpił Izajasz wobec zebranego ludu w Jerozolimie z okazji jakiegoś święta dorocznego. Zamiast oczekiwanej pochwały za dzielność i spryt polityczny, jakim odznaczeni się w tym okresie możnowładcy, dochodząc do porozumienia z Asyrią i innymi sąsiadami, zaczyna głosić objawione mu orędzie zwiastujące karę za popełnione zbrodnie.

W. 1—3. Winą Ludu jest stawianie człowieka na miejscu Boga, ufając jemu bezgranicznie. Wchodzą tu w grę wszystkie warstwy społeczne, od których spodziewano się zabezpieczenia bytu. Na wypadek wojny broni narodu skutecznie „rycerz i wojownik”, w kwestiach trudnych należy się uciec do „starca, rządcy” lub „dostojnika”. Naturalny dar jasnowidzenia posiada „wieszcz, czarodziej i zdolny wróżbita”. Bogowie, w jakich wierzą obce narody, są niczym więcej jak tylko uosobieniem sił natury, a religia schodzi do magicznego operowania nimi. W sprawach spornych należy się udać do „dowódcy, dostojnika” lub „doradcy” koronnego. Oni wszyscy posiadają znajomość rzeczy zatajonych przed normalnym śmiertelnikiem. Zawsze jest wyjście z kłopotliwej sytuacji.

Izajasz stawia zagadnienie inaczej. Jahwe jest Bogiem, Jemu podlegają wszystkie *Sebaôth*, czyli wszystkie zastępy na niebie i na ziemi, cała w ogóle natura ze swoją grozą, pełną tajemniczych sił. Wszystko, co zdarza się na świecie, do Niego musi być odniesione. On decyduje, kiedy winni poniosą karę za swoje czyny. Nauka Mędrców łączyła winę z karą. Mogło się wydawać, że zachodzi tu jakaś tajemnicza, wewnętrzna przyczynowość, że natura działa niezależnie od Boga. Nawet przyjaciele Hioba zdają się wierzyć w taką Nemesis (por. Job 15, 17—35; 18, 5—21).⁸ W przeciwieństwie do tych teorii zwraca Izajasz uwagę swoich słuchaczy

⁸ M. A. Klopfenstein, *Die Skepsis des Qohelet*, art. w: *Theol. Zeit.* 28 (1972) 97—109, gdzie autor dowodzi, że Księga Qoheleta tak samo broni podobnego punktu widzenia przeciw racjonalizmowi niektórych szkół mądrościowych.

na działalność Boga w historii. Bóg zdoła przekonać niewierny Lud o Swoich rządach nad światem.⁹

Jeżeli Lud wierzy w swoich przywódców, oddając im bałwochwalczą część, to są oni dla niego tym samym, czym „woda i chleb” dla życia fizycznego. Tu następuje rozczarowanie. Prorok daje im wszystkim jednoznaczną odprawę. Nadchodzą czasy, kiedy braknie tych wszystkich bożków w ludzkim ciele. Przywódcy czyli władze „pseudo-supernaturalne” w zlaicyzowanym tego słowa znaczeniu, niczego wtedy nie dokonają. Cóż zdoła uczynić społeczeństwo, jeżeli znajdzie się pewnego dnia bez nich? Pojawia się męty społeczne i zaczną żerować na biedzie ludzkiej, mszcząc się na tych, którzy jeszcze pozostaną. Cały porządek społeczny stanie na głowie. Ludzie poczną się mścić za tragedię narodową. Każdy co znakomitszy obywatel popadnie w stan oskarżenia. Czego wróg nie zdoła wyniszczyć, wypleniają właśnie społeczne. Izajasz ma na myśli zaburzenia towarzyszące każdej klęsce. Wyginie wszystko, co wartościowe i znakomite.

W. 6—7 w takim okresie szuka się jakiegoś reprezentanta narodu. Gdzie go jednak można znaleźć? Nawet człowiek, który posiada zwykły płaszcz bez rękawów, nie podejmie obowiązków uzdrowienia sytuacji. Trzeba zacząć od rozdawania chleba. A w domu nie ma zapasów dla swoich najbliższych. W latach 727—715 przed Chr. jeszcze było daleko do takiej katastrofy. Dopiero Asyryjczycy zrabowali wszystko, co się tylko dało, w roku 701 przed Chr. Chlubili się nawet, że wyprowadzili w niewolę 200.150 ludzi.¹⁰ Kontrybucję wojenną musiał zawieźć król Ezechiasz osobiście do Asyrii. Tak zemści się naturalistyczny, przyziemny sposób patrzenia na świat.

W. 8—9. Powód wkroczenia Boga w tok historii podaje druga część tego fragmentu mowy Izajasza. Prorok zarzuca dwa podstawowe wykroczenia: słowa i czyny skierowane przeciwko Bogu oraz zatwardziałość serca. Grzechy te przywołują Boży Majestat. „Majestat” łączy się z wyrażeniem „Jahwe Zastępów”, czyli pełnią potęgi i wszechmocy Bożej. „Majestat”, to sam Bóg, Jego Świętość wypełniająca świat. Jako Władcy wszechświata wszystko jest mu posłuszne. Lud Boży w czasach wygłoszenia mowy przez Proroka z Jerozolimy nie chciał się kierować Bożymi wskazaniem, lecz zaufał innym siłom, a przede wszystkim swojemu rozumowi. Porównanie z Sodomą jest zupełnie na miejscu. Wtedy odważono się rzucić w twarz Lotowi, że liczy się tylko wola obywateli miasta, do których on jako przybysz nie należy (Rdz 19, 5). Izajasz wie,

⁹ por. G. von Rad, *Theologie des AT.*, t. I, München 1962, wyd. 4., s. 398n.

¹⁰ por. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, wyd. 2., Princeton 1955 s. 288. Wielu dzisiaj uważa tę liczbę za przesadzoną, por. J. Bright, *History of Israel*, London 1964, s. 168n.

że Bóg jest Świętym Panem wszechświata i drwić ze Siebie nie pozwoli. Poznał to w czasie powołania (Iz 6, 3—5). „Biada” zwiastuje już nadciągającą burzę.

W. 10—11 są uzupełnieniem poprzedniej nauki. Przypomina się Ps 1 ze swoim przeciwieństwem losu sprawiedliwych i grzeszników. Kogo Izajasz ma tutaj na myśli? Czy wszystkich wierzących w Boga?

W. 12—15. Część Ludu pozostanie wierna. Do nich kieruje Bóg Swoją apostrofę „Ludu Mój”. Przebija tu żal i troska o Lud, który poniesie w swoim czasie karę społeczną za winy swoich przywódców. Król małoletni rządził krajem przez harem i wielkorządców, możnowładców. Tym zaś nie zależało na szczęściu Ludu, bo przecież król jest odpowiedzialny za sprawiedliwość społeczną na swoim terenie (Ps 72, 12; 101). Biedni i pokrzywdzeni, czyli w ówczesnej terminologii „wdowy i sieroty”, powinni być przedmiotem specjalnej troski rządzących. W oczach Izajasza warstwa kierownicza ponosi odpowiedzialność za „Winnicę Pańską” (w. 14b). Jeżeli ubodzy są zapomniani, musi się odezwać Najwyższy, który jest wtedy jedynym ich obrońcą (Wj 22, 21—23). Prorok nie głosi etyki pariasów. Nie ma na myśli specjalnej klasy zwanej „ubogimi”, którym zwiastuje „dobrą nowinę”. Krytykuje tylko winnych niesprawiedliwości społecznej, czyli klasy posiadające. W ich rękę spoczywały losy kraju łącznie ze szczęściem ludzi pokrzywdzonych (por. Am 5, 11; 8, 6). Prorok przypomina nakazy Boże, którym się należy poddać, chcąc uratować byt narodowy.

Możnowładcy popełnili podwójne przestępstwo: burzyli „drogę”, czyli ustalony przez Boga porządek społeczny. Postępowaniem swoim zwywali warstwy niższe do naśladowania bezbożnego sposobu postępowania. Argumentem były słowa niezbożnych z Ps 10, 4. Groźby Izajasza mają przygotować Lud na Sąd Boży, aby położyć kres tym wszystkim oskarżeniom.¹¹

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW BOROWSKI, CRL

¹¹ Przy wygłaszaniu kazania w czasie nabożeństwa biblijnego nie trzeba wykorzystać wszystkiego. Wystarczy opracować praktycznie część komentarza. Całość podano celem lepszego zrozumienia samej nauki. Zob. także poprzednie refleksje nad Izajaszem w: *Ruch Bibl. i Lit.* 21 (1968) 284—296.

Ks. Stanisław Szamota

ODNOWIONY RYT CHRZEŚCIJAŃSKIEGO POGRZEBU

Obrzęd pogrzebowy powinien jaśniej wyrażać paschalny charakter śmierci chrześcijanina i lepiej odpowiadać warunkom oraz tradycjom poszczególnych regionów, również co do barwy liturgicznej (KL. 81). Należy starannie rozpatrzyć obrzęd pogrzebu dzieci i dołączyć doń własną Mszę (tamże, 82). Powyższym wymaganiom Konstytucji Soborowej o Liturgii św. odpowiada w całej pełni nowe *ordo exsequiarum* ogłoszone dekretem Kongregacji Kultu Bożego z dn. 15. 8. 1969 r., z możliwością wejścia w życie dn. 1. 6. 1970 r. lub przed tym terminem, jeżeli któraś z Konferencji Episkopatów Krajowych przygotowuje tłumaczenie w języku ojczystym z melodiami i uzyska jego zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską.

Dekret już na wstępie stwierdza — „że święta Matka Kościół przez obrzędy pogrzebowe nie tylko poleca zmarłych Bogu, lecz w sercach dzieci swoich pozostałych na ziemi budzi nadzieję i zarazem świadczy o wierze, że ci którzy przez Chrzest zostali włączeni w śmierć Chrystusa, mają również udział w Jego Zmartwychwstaniu.” Liturgia pogrzebowa głosi więc prawdę, że chrześcijanin razem z Chrystusem właśnie przez śmierć osiąga nowe życie w Bogu, stając się uczestnikiem PASCHALNEGO MYSTERIUM. W świetle tej prawdy wszelki brak umiaru w smutku z okazji uroczystości pogrzebowych i „pograżanie” się w nim przez zbytne akcentowanie różnych form żałobnych o charakterze świeckim, jest pewną niekonsekwencją w postawie człowieka wierzącego. Choć nikt nie odmawia rodzinie zmarłego prawa do bardziej intensywnego przeżywania uczuciowego obrzędów pogrzebowych, to jednak liturgia w oparciu o zasadę reformy „*veritas rerum*”, dąży raczej do tego aby pogrzeb chrześcijanina który zasnął w Panu, był mniej żałobny, a raczej wesoły i rodzina „w bólu swoim otrzymała konieczną pociechę wiary” (*Praenotanda*, 13). Jak w innych dziedzinach życia życia kościelnego, tak i tutaj będzie potrzebny wysiłek w kierunku zmiany mentalności wiernych na sposób myślenia znajdujący upodobanie nie tyle w wystroju zewnętrznym „parady pogrzebowej”, ile raczej w prostocie ewangelicznej obrzędu, odpowiadającej powadze chwili i w przeżywaniu jego głębokiej treści duchowej, zawartej w czytaniach Pisma św., modlitwach i śpiewanych psalmach. Pogłębiając dogmatycznie koncepcja ceremoniału pogrzebowego domaga się z kolei rewizji różnych szczegółów o charakterze świeckim należących do „żelaznego repertuaru” żałoby: nowego przemyslenia będą wymagały takie sprawy, jak np. treść nekrologów, nagrobki z napisami, wieńce, światło żywe przy trumnie, kolor sprzętów pogrzebowych i szat, orkiestra i żałobne śpiewy solowe, mowy po-

grzebowe, treść ikonograficzna chorągwi, czarne Msze z katafalkiem, wylie, pokropki, pogrzeby samobójców, powiedzenia w rodzaju „du-sze znikąd nie mające ratunku — zapomniane i opuszczone” itp. W miejsce próżnej trumny, jako rekwizytu niezbędnego dotąd w każ-dym kościele i absolucji odmawianej nad nią, oraz czarnych para-mentów, mówi się w *ordo exsequiarum* o ostatnim pożegnaniu zmarłego i poleceniu go Bogu *ultima commendatio et valedictio*, oraz zaleca takie środki wizualne dla podkreślenia pewnych prawd wiary, jak paschał stojący przy trumnie, figura Zmartwychwstałego Chrystusa zamiast katafalku w dzień Zaduszny, czy kolor szat ra-czej fioletowy: pogrzebowej radości paschalnej towarzyszy oczy-wiście śpiew *alleluja* przed Ewangelią i pocałunek pokoju przed Komunią św. Ponieważ taksy i klasy należą już do smutnej prze-szłości dawnych józefińskich zwyczajów parafialnych, z natury rzeczy pogrzeby wszystkich, „którzy nas wyprzedzili ze znakiem wiary i śpią w pokoju”, są ładne i jako takie powinny być odpra-wiane z namaszczeniem i powagą *sine acceptione personarum*, aby treścią swoich symbolicznych obrzędów i tekstów budziły refleksję religijną również w duszach uczestników niewierzących, jako owoc apostołskiego świadectwa publicznie wyznanej wiary Kościoła w zmartwychwstanie ciał i życie wieczne z Bogiem. W tym wy-padku kapłan jest dla wszystkich sługą Ewangelii.

Prócz omówienia trzech zasadniczych form obrzędowych pogrzebu dorosłych: 1) „stacje” w domu, kościele i na cmentarzu, 2) „stacje” w kaplicy cmentarnej i nad grobem, 3) „stacja” tylko w domu zmar-łego, dokument zamieszcza też formularze przeznaczone na pogrzeby dzieci, tak ochrzczonych jak i nieochrzczonych, oraz bogaty zestaw różnych modlitw i czytań do wyboru: rubryki nowego *Ordo Exsequiarum* dają możliwość ukształtowania obrzędu pogrzebowego z uwzględnieniem różnych okoliczności w danym kraju czy środo-wisku.

Gdy brak jest kapłana lub diakona, a konieczność duszpasterska tego wymaga, Konferencja Episkopatu za zgodą Stolicy Apostol-skiej może zezwolić też na odprawienie egzekwii po Liturgii Słowa, która jest zawsze obowiązująca przy „stacji w kościele”, chociaż nie ma Liturgii Ofiary, ze względu właśnie na brak kapłana (*Praeno-tanda*, 19). Na terenach misyjnych funkcję tę będą spełniali cał-kiem dobrze katechiści. Ale i w naszych warunkach pewne elementy obrzędu pogrzebowego, np. w domu czy na cmentarzu, w warun-kach domagających się tego, będą mogły być odprawione nieraz przez samych uczestników pogrzebu (*Praenotanda*, 5) pod prze-wodnictwem tzw. śpiewaka, zwłaszcza w parafiach wiejskich na-szego kraju. Tu bowiem dzięki tradycji ludowej żyje jeszcze w wielu okolicach funkcja „śpiewaka” pogrzebowego, którego się zaprasza i opłaca, aby prowadził w domu zmarłego modlitwy związane

z czuwaniem nocnym przy zwłokach, przed pogrzebem: on też czasem przewodniczy śpiewom podczas procesji międzystacyjnych do kościoła i na cmentarz. Jeżeli nieraz rodzina zmarłego domaga się „częstki wili” przed Mszą, nie zdaje sobie wcale sprawy z tego, że te „wili” (vigilia) już sama odprawiła pod przewodem „śpiewaka” w domu. Pierwszy rozdział *De vigilia seu celebratione verbi pro defuncto* — dostarcza materiału i sugestii do opracowania specjalnego podręcznika pogrzebowego dla „śpiewaków”. Jeżeli istnieje możliwość ich liturgicznego dowartościowania, niech zakres ich modlitw nie ogranicza się tylko do odmawiania Różańca, lecz odpowiada wymogom i duchowi odnowionego obrzędu, niech na tych „wiliach” będzie czytane i słuchane Słowo Boże, niech będą śpiewane psalmy, oprócz innych pieśni ludowych. W ten sposób to czwanie będzie bardziej urozmaicone i duchowo pożyteczne. Gdyby tak wierni w niektórych okolicznościach (znaczna odległość od kościoła, warunki atmosferyczne) zechcieli podczas procesji z domu zrezygnować z prowadzenia przez kapłana, to właśnie „śpiewak” mógłby oficjalnie spełniać tę rolę ubrany w komżę czy inny odpowiedni strój, jako delegowany do odprawiania drugorzędnych funkcji liturgicznych na pogrzebie. Byłby to jeden z wielu momentów, w których liturgia odnowiona stara się podkreślać rolę i znaczenie aktywnego laikatu, w oparciu o idee powszechnego kapłaństwa wiernych, jako konsekwencji Chrztu i Bierzmowania.

Oczywiście w wielkich miastach z „kombinatami pogrzebowymi” przy cmentarzach komunalnych, zasadniczo problemów procesyjnych nie ma i pogrzeb od bramy cmentarnej uwzględnia tylko „stacje” w kaplicy i przy grobie, podczas gdy Msza była już lub będzie odprawiona gdzie indziej w jakimś kościele parafialnym. Analizując tak wielkie możliwości zaangażowania świeckich w odnowionym rycie pogrzebu, dochodzimy do wniosku na pozór paradoksalnego, że całkiem możliwy jest pogrzeb chrześcijański bez księdza: brak tylko w tym wypadku elementu najważniejszego, jakim jest Msza św., która albo była odprawiona, albo będzie odprawiona w terminie późniejszym. Ze względu właśnie na centralną rolę Mszy św. w pogrzebie chrześcijańskim jest konieczny udział kapłana, podczas gdy w innych obrzędach może go zastąpić diakon albo świecki.

Nawet przy pogrzebie ze „stacją” tylko w domu nie powinno brakować Liturgii Słowa tzw. rytu „ostatniego polecenia i pożegnania”, który zajął miejsce dawnej absolucji. Ryt ten nie jest oczyszczeniem duszy zmarłego, które dokonuje się przez Ofiarę Eucharystyczną, lecz ostatnim pozdrowieniem i pożegnaniem wspólnoty chrześcijan przed pogrzebaniem ciała: „śpiew pożegnania” może być wykonany przez wszystkich uczestników tylko *praesente cavere* i przypomina obecnym, że chrześcijanie stanowią jedność

w Chrystusie jako Jego członki, a śmierć nie może być dla żyjących rozłąką z tymi którzy „odeszli z nadzieją zmartwychwstania”. Pokropienie towarzyszące „pożegnaniu” wskazuje na Chrzest jako źródło życia wiecznego, a okadzenie jest aktem uczczenia ciała zmarłego, jako świątyni Ducha Św. Jeżeli odprawienie rytu „pożegnania” jest przewidziane dopiero na cmentarzu, to w tym wypadku zaraz po Mszy, czy po Liturgii Słowa i Powszechnej Modlitwie, procesja rusza na cmentarz: podczas procesji międzystacyjnych zaleca się śpiewania jednego z 20-tu psalmów (nie tylko *Benedictus* i *Miserere*) na sposób responsorialny tzn. po każdym wierszu lud włącza się z odpowiednio dobraną antyfoną. Według istniejącego u nas zwyczaju, uczestnicy pogrzebu uważają za stosowne nie „przeszkadzać” księdzu i organiście, zachowując postawę bierną nawet przy odpowiedziach mszalnych, chociaż wykonują je chętnie w czasie Mszy niedzielnej. Przewycięzenie tej bierności i wychowanie wiernych do czynnego uczestnictwa także w obrzędach pogrzebowych będzie wymagało wiele pracy ze strony duszpasterza, zwłaszcza że każdy pogrzeb będzie musiał być przygotowany, gdy chodzi o wybór tekstów odpowiednich do aktualnej sytuacji.

Dla lepszego oddziaływania duszpasterskiego, nowe *ordo exsequialis* zamieszcza: 12 czytań ze Starego Testamentu, 25 lekcji z Nowego Testamentu, 20 Psalmów, 13 wierszy przed Ewangelią ze śpiewem *alleluja*, 22 Ewangelii, 4 modlitwy przy „stacji” w domu, 13 modlitw na zakończenie Liturgii Słowa, 10 *invitationes* przy rycie pożegnania, 6 śpiewów „pożegnania”, 6 modlitw polecających, 4 modlitwy poświęcenia grobu, 5 modlitw końcowych na cmentarzu, 3 formularzy Modlitwy Powszechnej.

Frydrychowice

Ks. STANISŁAW SZAMOTA

Ks. Marian Pisarzak, MIC

ASPEKT PASCHALNO-ESCHATOLOGICZNY LITURGII ZMARŁYCH

„Liturgia śmierci” zajmuje wiele miejsca w posłudze duszpasterskiej. Składa się na nią troska o ludzi chorych, starych, bliskich zgonu, konających i umarłych. Służą ku temu specjalne obrzędy: Ritus visitandi infirmos lub zwykła rozmowa z chorym, Sakrament Namaszczenia Olejem św., Wiatyk względnie zwykła Komunia św. zanoszona systematycznie, np. co pierwszy piątek miesiąca, *Ordo commendationis animae*, *Exsequiarum ordo*, Msza św. oraz obrzędy pogrzebowe.

Czy ma sens poświęcanie tyle czasu ludziom bliskim śmierci i zmarłym? Czy kapłan nie jest dla żywych? Dla dzieci, młodzieży i ludzi w sile wieku? Tak bardzo są oni zagrożeni laickim stylem myślenia! Im więc należy poświęcić czas i trud duszpasterski.

Częściowo jest aktualny także inny zarzut natury obrzędowo-społecznej. Obrzędy wyżej wymienione są długie, czasem niezrozumiałe, nadto wiąże się z nimi swego rodzaju dyskryminacja ludzi poprzez tak zwane klasy pogrzebów i Mszy świętych. Stąd między innymi swoista niechęć młodszych duchowieństwa do celebracji liturgii zmarłych.

W kontekście wymienionych i podobnych zarzutów może dojść w praktyce duszpasterskiej do minimalizmu i redukcji w omawianych obrzędach. Tymczasem rozwiązania powinny być pozytywne, bazujące na podstawowej prawdzie wiary, iż życie chrześcijańskie to pascha, to dorastanie, a raczej dojrzewanie do Życia poprzez nawrócenie, ascezę oraz miłość dobroczynną i poświęcającą się aż do zdarcia się, a więc przez umieranie sobie, by żyć w Panu i dla Pana — umieranie, mające ostateczny wyraz w śmierci fizycznej.

Do refleksji nad eschatologicznym charakterem życia chrześcijańskiego, a zarazem do głoszenia homilii względnie kazań o tej tematyce, szczególnie z okazji liturgii pogrzebowej oraz w okresie Dnia Zadusznego, mogą służyć odpowiednie lektury, których — miejmy nadzieję — będzie coraz więcej w języku polskim¹.

W praktyce duszpasterskiej posługę liturgiczną ludziom chorym, starym i umarłym, a więc również tak zwany apostatolat dusz czyśćcowych, należy ujmować w szerokim kontekście eschatologicznego charakteru życia chrześcijańskiego. Formacja eschatologiczna, wychowywania ludzi na płaszczyźnie wiary do osiągnięcia dojrzałości życia w Chrystusie poprzez umieranie sobie musi przenikać wszystkie etapy i formy posługi duszpasterskiej i to w odniesieniu

¹ Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie. Rozdział VII Konst. Dogm. O Kościele, objaśniony w polskich komentarzach do dokumentów soborowych; bardzo dobry komentarz do tego rozdziału daje ks. W. Dudek w At. Kapł. R. 57: 1965 T. 68 s. 336—350 (z. 340—341). T. Maertens, L. Heuschen: *Doctrine et pastorale de la liturgie de la mort* (Paroisse et liturgie. Collection de pastoraie liturgique, Nr 28). Bruges 1957 s. 135. P. Richard: *Pan blisko jest*. W: Ks. J. Zieja: *Msza św. źródłem sił*. Zbiór modlitw, pieśni kościelnych i rozmyślań. Poznań-Warszawa-Lublin 1964 s. 574—632. D. Barsotti: *Misterium chrystianizmu*. Rozważania o życiu wewnętrznym. Poznań-Warszawa-Lublin 1964 s. 225—229. A. Zuberbier: *Kościół w czasie i poza czasem*. Zeszyty Naukowe KUL. R. 9: 1966 z. 4 s. 3—10. *Liturgie des défunts*. Pr. zb. w serii „Assemblées du Seigneur”. Nr 96. Paris 1967 s. 94. A. Łaszowski: *Misterium śmierci*. Kierunki R. 12: 1967 nr 44 (593) z 29. X. 1967 r. (artykuł o treści książki węgierskiego jezuita L. Borosa pt. *Mysterium mortis*). J. Salij: *Pogrzeb chrześcijański jako uobecnienie tajemnic Chrtu*. Homo Dei. R. 38: 1968 s. 187—193.

do wszystkich grup, według stanu i wieku, ludzi wierzących². Aby to zrozumieć, trzeba mieć na uwadze następujące zasady:

1. Na płaszczyźnie wiary nie istnieje rozróżnienie: duszpasterstwo żywych i duszpasterstwo bliskich śmierci czy już umarłych, bo obydwa rodzaje posługi mają na celu zbawienie i życie wieczne, obydwa rodzaje apostołatu mają pomagać ludziom w dojrzewaniu do nieba, do dnia pełnych narodzin do życia wiecznego zapoczątkowanych w dniu chrztu; tradycja chrześcijańska nazywa chrzest odrodzeniem, a dzień śmierci — dniem narodzin (*dies natalis*).

2. Chrześcijanin naznaczony charakterem chrztu nie ginie jak zwierzę, lecz oddaje Bogu swe życie świadomie i dobrowolnie, oczywiście na ile to jest możliwe w chwili śmierci („w ręce Twoje, Ojcze, oddaję ducha mego”). W ten sposób człowiek wierzący finalizuje proces poświęcenia się Bogu, zapoczątkowany w dniu chrztu, a kontynuowany zwłaszcza w Ofierze Eucharystycznej. Posługa duszpasterska ma dopomóc człowiekowi bliskiemu śmierci, aby rzeczywiście świadomie i dobrowolnie oddał Bogu swe życie (zwłaszcza w relacji do Ofiary Chrystusa), gdy nadejdzie ostateczna chwila śmierci. Nie można więc zawężać liturgii zmarłych do ostatnich posług w ostatniej chwili, w której traci człowiek przytomność i siły, stając się niezdolnym psychicznie i fizycznie do aktu wielkodusznej ofiary z siebie Bogu Żywemu i za zbawienie świata.

3. Jeśli śmierć zwierzęcia jest zwykłym zjawiskiem powrotu do niebytu, to umieranie chrześcijanina jest faktem, a raczej procesem złożonym: jest śmiercią (rozłączeniem duszy i ciała) i jest życiem (uczestnictwem w zmartwychwstaniu ostatecznym). Otóż liturgia, która już tu na ziemi daje udział w życiu eschatologicznym, uwzględnia obie fazy *mysterium mortis* chrześcijanina. Co więcej, ona sama w zakresie obrzędów odnoszących się do tajemnicy śmierci dzieli się na dwie części: na celebrację śmierci (*Wiatyk, Ordo commendationis animae*) i uczestnictwo w odrodzeniu ostatecznym (*ordo exsequiarum, Missa Requiem*). Dostrzeganie w liturgii zmarłych wymienionych faz: umierania dla Boga i dojrzewania do nieba, do *communio sanctorum* nie jest rewelacją, ponieważ cała struktura sakramentów uwzględnia tę dwufazowość czy dwuaspektowość życia chrześcijańskiego, i to poczynając od chrztu, który jest misterium „śmierci i zmartwychwstania”, a kończąc na Mszy św., która jest „pamiętką śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia”; to jest właśnie naczelną zasadą paschalną, której nie można nie uwzględnić w życiu Kościoła Chrystusowego. Dlatego błędem duszpasterskim jest wstydlive pomijanie czy minimalizowanie, zwłaszcza w liturgii zmarłych, obrzędów wydobywających przede wszystkim

² Por. *Dekret o postudzie i życiu kapł.* nr 6; *Dekl. o wychow. chrześcijańskim* nr 2.

aspekt pasji i śmierci (Wiatyk, *ordo commendationis*) a, co gorsza, przenoszenie tych treści jako naczelnych na *Ordo exsequiarum* i na Mszę św. z zaniedbaniem w nich aspektu rezurekcyjnego. Pominięcie jednego z aspektów, czy też sztuczne ich rozdzielanie, to faktycznie zniekształcanie paschalnej ekonomii zbawienia tak fundamentalnej w religii chrześcijańskiej. Zmartwychwstanie Chrystusa było ukoronowaniem Jego śmierci, Jego służby, poświęcenia i ofiarowania się Bogu i ludziom.

4. Liturgia zmarłych jest jakby szczytem życia chrześcijańskiego, a w nim także liturgicznego. Powstaje ona nie jako sztuczny i improwizowany krok, wieńczący pielgrzymowanie człowieka do siebie, lecz jako ukoronowanie (kres na szczytach) wielu uprzednich celebracji i aktów duchowych w zakresie życia liturgiczno-wewnętrznego. Śmierć stanowi jakby ostatni szczebel w porządku sakramentalnym; nie dlatego, oczywiście, że go ucina brutalnie, lecz, przeciwnie, ponieważ udoskonala, przeprowadzając z płaszczyzny oznaczania i nie pełnej antycypacji w płaszczyznę pełnego udziału w rzeczywistości eschatologicznej.

W świetle przedstawionych zasad łatwiej pojąć posoborowe zmiany w liturgii zmarłych oraz potrzebę niektórych nowych szczegółów symboliczno-dekoracyjnych w miejsce zlikwidowanych. Co do tych ostatnich sprawą dyskusyjną pozostaje praktyczne rozwiązanie elementów symbolicznych (w miejsce katafalku) podczas liturgii zmarłych, gdy brak w kościele trumny z ciałem umarłego. *Ordo exsequiarum* z dnia 15. VIII. 1969 r. znosi tak bardzo w Polsce rozpowszechniony zwyczaj urządzania nabożeństw żałobnych połączonych z modlitwami przy katafalku, w czasie których kropi się i okadza pustą trumnę (albo nawet sam dywan żałobny obstawiony świecami!), podczas gdy gesty te mają sens i rację jedynie w odniesieniu do ciała zmarłego chrześcijanina³. Skoro zaś nie ma żadnych wytycznych ani diecezjalnych, ani ogólnokrajowych w zakresie elementów wizualno-dekoracyjnych w liturgii zmarłych, które by zastąpiły dawną formę, to pozostaje duszpasterzom podejmować rozwiązania we własnym zakresie, jak to analogicznie czynią, gdy chodzi o zwyczaj żłóbka i „Bożego grobu”.

Płaszczyzny dekoracyjne mogą być poziome i pionowe, każda osobno i samodzielnie albo obie połączone w jedną kompozycję. Rozwiązanie poziome: dywan, wieniec i kwiaty w wazonach obok paschału. Rozwiązanie pionowe (łączone z poziomym): paschał na okazałym świeczniku, plansza zielona względnie fioletowa z symboliką rezurekcyjną i życia wiecznego, względnie sakramentu chrztu i Eucharystii. Dywan, nawet czarny, łącznie z zieloną plan-

³ Zob. nr 10 *Ordo*. Por. F. Greniuk: *Nowe Ordo exsequiarum*. Coll. Theologica. R. 40: 1970 fasc. IV s. 74.

szą i zamieszczonymi na niej symbolami rezurekcyjnymi może kapitalnie ilustrować misterium śmierci i zmartwychwstania, w którym umarli patrycyjuje. Powyższe rozwiązanie sugeruje wspomniany dokument rzymski i praktyka rzymska, którą przedstawia zdjęcie z pogrzebu kard. B. G u t a zamieszczone w *Notitiae* nr 60, ze stycznia 1971 r.⁴

Tematem samym dla siebie jest zagadnienie treści, tekstów i struktury nieszporów żałobnych, odprawianych w niektórych zgromadzeniach zakonnych i parafialnych z okazji Dnia Zadusznego. Nieszpory te nie trwają zbyt długo i raczej nie ma potrzeby skracania ich, istnieje jednak taka możliwość: mogą być śpiewane tylko trzy psalmy. Wprowadzenie nowego *Brewiarza (Liturgia Horarum)* przyniesie określone zmiany w tekstach i układzie nieszporów Dnia Zadusznego. Tymczasem jest rzeczą bardzo pożądaną, aby zachowując tradycyjną ich strukturę włączyć w nieszporach po „Magnificat” krótkie czytanie biblijne jako punkt wyjścia do następującej po nim homilii o tematyce eschatologiczno-paschalnej. Czytanie należy poprzedzić wstępem i zakończeniem, jak to się czyni w mszalnej liturgii słowa. Po homilii zamiast modlitwy powszechnej w przyjętej obecnie formie dołączyć „polską” modlitwę za zmarłych zwaną wypominkami⁵ zakończoną modlitwą Pańską „Ojciec nasz”, wersetami i pieśnią „Witaj, Królowo”.

Tematy homilii o paschalno-eschatologicznym charakterze życia chrześcijańskiego wspaniale „wyznacza” zestaw czytań biblijnych zamieszczony w *Ordo Lectionum Missae* na mszę za zmarłych (nr 789—793).

Rewaloryzacja aspektu paschalno-eschatologicznego w całej posłudze liturgicznej poczynając od sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a zwłaszcza w obrzędach towarzyszących człowiekowi w ostatnich jego sytuacjach egzystencjalnych, w których do szczytu dochodzi tajemnica włączenia w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa — oto jedno z naczelných zadań duszpasterstwa posoborowego.

Lublin

Ks. MARIAN PISARZAK, MIC

⁴ Por. sugestie praktyczne ks. S. Hartlieba (*Msza św.* nr 11 (167) z 1970 r. s. 247): „Najlepiej zamiast trumny i katafalku ustawić przed ołtarzem paschał: może na tle zielonej kotary dekoracyjnej, otoczony kwiatami? Takie rozwiązanie zaleca omawiany dokument odnowy, według którego paschałem można zastąpić świece otaczające tradycyjnie katafalk. W tym ostatnim wypadku można by ustawić obok paschału świecę zmarłego, którą otrzymał w momencie chrztu św. Wtedy zapalona od paschału, a teraz dopalająca się, używana w każdej ważniejszej okoliczności życia zmarłego, jest znakiem bardzo wymownym”.

⁵ Zob. P. S c z a n i e c k i: *Służba Boża w dawnej Polsce*, Seria II. Poznań-Warszawa-Lublin 1966 s. 113—125.

Ks. Ireneusz Pawlak

**PROGRAM NAUCZANIA MUZYKI KOŚCIELNEJ
W SEMINARIACH DUCHOWNYCH W POLSCE ¹**

WSTĘP

Dowartościowanie muzyki w liturgii jest jednym z osiągnięć odnowy zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II. Rozdział VI Konstytucji o Liturgii Świętej poświęcony jest w całości muzyce kościelnej. Artykuł 112 tejże Konstytucji zakłada, że stanowi ona integralną część liturgii uroczystej. Dlatego też Konstytucja zaleca, by przywiązywać dużą wagę do wykształcenia i wykonywania muzyki w seminariach, nowicjatach i zakonnych domach studiów (art. 115). Dokumenty posoborowe starannie te zalecenia Konstytucji rozpracowują i podają szczegółowe wytyczne związane z muzyką i jej miejscem w liturgii. Poznanie tych dokumentów jest dla profesorów muzyki kościelnej niezbędnym warunkiem właściwego ustalenia tego przedmiotu w seminariach duchowych.

Nauczanie muzyki kościelnej, aby mogło sprostać wymaganiom nakreślonym przez Stolicę Apostolską, musi być wielokierunkowe. W pierwszym rzędzie alumni powinni otrzymać praktyczne przygotowanie do pracy duszpasterskiej. Ponadto winni, choćby w ogólnych zarysach, poznać całokształt kultury muzycznej Kościoła, przejąć ją i pogłębiać, aby potem mogli ją szerzyć w środowisku, w którym wypadnie im pracować. Wreszcie równie ważny jest element wychowawczy muzyki, który może wnieść wiele pozytywnych momentów w kształtowanie wspólnoty seminaryjnej, a później kapłańskiej. Przedstawiony poniżej program został oparty na posoborowych dokumentach dotyczących muzyki kościelnej i liturgii i przedyskutowany podczas obrad Sekcji Muzyki Kościelnej Studiów i Seminariów Episkopatu Polski, które odbyły się w Krakowie w dniach 1 i 2 września 1970 r.

Ponieważ ma on objąć wszystkie diecezje polskie łącznie ze zgromadzeniami zakonnymi, dlatego z konieczności musi być ramowy, aby w poszczególnych seminariach mógł być przystosowany do potrzeb i zwyczajów miejscowych. Ogólne ramy programu winny być jednak wszędzie zachowane, aby profil nauczania muzyki kościelnej w seminariach polskich był jednakowy.

¹ Program niniejszy został opracowany po dyskusji z wszystkimi członkami Sekcji Muzyki Kościelnej przez komisję, której przewodniczył ks. Ireneusz Pawlak i która zleciła mu ostateczną redakcję. Ostateczna wersja została ustalona na Kongresie Teologów Polskich, który odbył się w dn. 21—23 września 1971 r. w Lublinie.

Część I. PROGRAM NAUCZANIA

Nazwa przedmiotu: Muzyka kościelna

Wymiar godzin:	I rok	— 2 godz. tygodniowo (rozdzielnie).
	II—VI rok	— 1 godz. tygodniowo
	Wspólny śpiew	— 1 godz. tygodniowo
	Chór	— 2 godz. tygodniowo (rozdzielnie).

O ile zajęcia od I do VI roku i wspólny śpiew mogą odbywać się w wymiarze godzin lekcyjnych (45 min.), o tyle ćwiczenia chóru wymagają 2 pełnych godzin zegarowych.

Wymienione godziny winny znaleźć się w ogólnym planie zajęć seminaryjnych.

Egzaminy: Ponieważ nauczanie muzyki kościelnej obejmuje zarówno teorię jak i praktykę, dlatego oprócz kolloktywów okresowych konieczne są roczne egzaminy. Mówi o tym wyraźnie Instrukcja o Liturgicznym Wychowaniu Alumnów w n. 52: „Muzyka kościelna ma być zaliczana do nauk koniecznych dla odpowiedniego wykształcenia alumnów i dlatego powinna być od początku nauki aż do kursu teologii włącznie podawana przez odpowiedni czas i w odpowiedni sposób. Podobnie więc jak i w innych gałęziach nauk, alumni są zobowiązani z muzyki kościelnej zdawać roczne egzaminy. Każde przeto seminarium powinno mieć odpowiedniego profesora muzyki kościelnej, który z zachowaniem wszelkich praw ma należeć do grona profesorskiego”.

Wykaz przedmiotów:

I rok

Teoria: Wybrane zagadnienia z ogólnych zasad muzyki, solfeż, czytanie nut na instrumencie, nabycie pewnej umiejętności pisania nut.

Praktyka: Repertuar pieśni kościelnych.

II rok

Teoria: Zasady emisji głosu, dalszy ciąg solfeżu (jeden semestr), notacja chorałowa (czterolinia, klucze, nuty pojedyncze, proste neумы).

Praktyka: Ćwiczenia emisyjne, psalmodia (osiem tonów psalmowych oraz umiejętności ich adaptacji do tekstów polskich, psalm y z *Collectio Rituum*).

III rok

- Teoria: Rys historyczny monodycznej muzyki liturgicznej ze szczególnym uwzględnieniem jej głównych form (psalmodia, prefacje, śpiewy *Ordinarium Missae*, sekwencje, tropy, pieśni, inne śpiewy w języku polskim), zasady chorału gregoriańskiego, czytanie notacji chorałowej na instrumencie.
- Praktyka: Antyfony i responsoria z *Collectio Rituum* (obrzędy sakramentu małżeństwa, pogrzeb, inne śpiewy). *Officium Defunctorum* (*Laudes* i *Vesperae*).

IV rok

- Teoria: Zarys historii kościelnej muzyki wielogłosowej. Ogólne wprowadzenie w pojęcia muzyki współczesnej.
- Praktyka: Śpiewy scholi, kantora, psalterzysty (procesyjne, międzylekcyjne, *Oratio Fidelium*), melodie modlitw mszalnych, wybrane śpiewy gregoriańskie (te, których nie zdołano przygotować na wspólnym śpiewie).

V rok

- Teoria: Organy (rodzaje, budowa, funkcja liturgiczna), dzwony, ogólne wiadomości o innych instrumentach (zarys instrumentoznawstwa). Zasady organizacji nauczania śpiewu.
- Praktyka: Śpiewy mszalne i pozamszalne diakona. Śpiew godzin kanonicznych (wybrane *Laudes* i *Nieszpory*).

VI rok

- Teoria: Teologiczne i prawne podstawy muzyki liturgicznej (znajomość dokumentów dotyczących muzyki, ksiąg liturgicznych, roku liturgicznego i jego wpływu na rodzaj i zakres muzyki kościelnej, zagadnienia związane z funkcją celebransa, diakona, subdiakona, lektora, psalterzysty, scholi, kantora, chóru wielogłosowego, organisty, zespołu instrumentalnego, wiernych).
- Praktyka: Śpiewy mszalne i pozamszalne celebransa. Przypomnienie najważniejszych śpiewów przydatnych w duszpasterstwie.

Wspólny śpiew

Repertuar gregoriański: 2 lub 3 msze (w tym obowiązkowo msza

XVIII, Gloria XV, Credo III), Pater noster, odpowiedzi i aklamacje mszalne, wybrane responsa do psalmu gradualnego (najlepiej wg *Graduale Simplex*), sekwencje (obowiązkowo Wielkanocna i o Duchu Św.) wybrane hymny, *cantica laudis*, kompletorium niedzielne.

Śpiewy polskie: msze polskie, śpiewy międzylekcyjne i recytatywy śpiewów procesyjnych, śpiewy uwielbienia po Komunii św., pieśni, nieszpory polskie, śpiewy wykonywane przy udzielaniu sakramentów św., podczas błogosławieństw, nabożeństw, inne śpiewy.

Chór

W myśl Instrukcji o Liturgicznym Wychowaniu Alumnów (n. 21) w każdym seminarium powinien istnieć zespół śpiewaczy. Repertuar ma on czerpać z chorału gregoriańskiego a także „z zasobnych źródeł polifonii klasycznej oraz nowszych źródeł”. Repertuar ten, zależnie od poziomu, możliwości zespołu i okoliczności wybiera profesor muzyki, który jest jednocześnie głównym dyrygentem chóru.

Zespół instrumentalny

Jeśli zaistnieją ku temu odpowiednie warunki, można założyć także zespół instrumentalny. Na repertuar mogą się składać zarówno kompozycje wokalnie-instrumentalne (np. kolędy, msze), jak i same utwory instrumentalne. Celem takiego zespołu byłoby zarówno uświetnianie liturgii jak i organizowanie koncertów w wewnętrznych ramach seminarium.

Pomoce naukowe: W miarę możliwości pożądane jest odrębne pomieszczenie do nauczania przedmiotu. Ponadto konieczna jest wystarczająca liczba instrumentów klawiszowych (organy, fis-harmonium, fortepian), tablica z pięciolinia, odpowiednia liczba ksiąg potrzebnych do nauczania chorału (*Graduale*, *Antiphonale*, *Liber Usualis*), śpiewów w języku polskim (śpiewniki, *Collectio Rituum*, *Ordo Missae*, mszaliki, księgi potrzebne przy udzielaniu sakramentów i błogosławieństw oraz do odprawiania nabożeństw paraliturgicznych), solfeżu. Biblioteka muzyczna dla chóru (nuty), płytoteka i taśmoteka z adapterem i magnetofonem. Bardzo przydatna jest biblioteka muzyczna dla ogółu alumnów zawierająca pozycje popularyzujące muzykę (teorię, historię itp.) oraz podręczniki wychowania muzycznego używane w szkołach państwowych. Do pomocy naukowych zaliczyć trzeba także radio i telewizor.

Część II. UWAGI METODYCZNE I UZASADNIENIE PROGRAMU

Ze względu na to, że do seminariów zgłaszają się przeważnie kandydaci muzycznie wcale lub słabo przygotowani oraz z uwagi na specyficzne warunki, w jakich znajdują się seminaria duchowe w Polsce, zasadniczy materiał teoretyczny został przesunięty na pierwsze lata nauki. Stąd wypływa konieczność podtrzymania 2 godz. wykładowych na I roku.

Poniższe uwagi dotyczą poszczególnych lat nauczania i poddają pewne praktyczne sposoby realizacji programu, jednakże nie rozwiązują wszystkich problemów, ponieważ każde seminarium posiada odmienne warunki i one będą wpływały na metody i zakres nauczania muzyki. Z tego też względu program podaje ogólny plan zajęć.

Zasadniczo każdą jednostkę lekcyjną winno się dzielić na 2 części: teoretyczną i praktyczną. Wpływie to dodatnio na ożywienie lekcji a jednocześnie pozwoli prowadzić co tydzień (a w wypadku I roku — dwa razy w tygodniu) ćwiczenia praktyczne. Oddzielanie teorii od praktyki nie jest wskazane, gdyż wówczas ćwiczenia praktyczne przypadałyby co 2 tygodnie. Tymczasem regularność ćwiczeń w wypadku nauczania muzyki jest bardzo istotna.

I rok

Jednostkę lekcyjną można podzielić tu na 3 piętnastominutowe części: zasady muzyki, solfeż, śpiewanie pieśni. Czytanie nut na instrumencie należy w miarę możliwości przeprowadzić w ramach wszystkich części (granie gam, ćwiczeń solfeżowych, pieśni). Praktykę czytania nut na instrumencie trzeba egzekwować szczególnie dokładnie i to przez wszystkie lata studiów, gdyż dopiero długoletnie ćwiczenie da rękojmię wystarczającego opanowania tej umiejętności. W ramach solfeżu trzeba też uwzględnić podstawowe elementy dyrygowania (taktowanie).

II rok

Ponieważ solfeż należy do podstawowych przedmiotów muzycznych, dlatego prowadzenie go jeszcze w pierwszym semestrze II roku jest niezbędne. Ze względu na bogaty materiał tego roku, także i tu celowy jest podział jednostki lekcyjnej na 3 części: zasady emisji głosu, ćwiczenia emisyjne, solfeż lub ćwiczenia z psalmodii (drugi semestr). Przy rozpoczęciu ćwiczeń z psalmodii trzeba alumnom podać podstawowe wiadomości dotyczące odczytywania notacji chorałowej (wymieniono je w programie). Jeśli chodzi o ćwiczenia emisyjne, to mogą się one odbywać w ramach lekcji tylko zbiorowo i to przez krótki czas (15 minut). Tymczasem emisja głosu jest przedmiotem, który z natury rzeczy wymaga ćwiczeń indywidualnych. W związku z tym byłoby pożądane wprowadzenie takich ćwiczeń poza normalnymi godzinami wykładowymi. Powinien je prowadzić doświadczony pedagog np. nauczyciel emisji ze szkoły muzyczne, artysta śpiewak itp. Instrukcja o Liturgicznym wychowaniu alumnów w n. 59 zaleca, aby do wychowania muzycznego „dodać pewne specjalne ćwiczenia w dykcji, celem doskonalenia wymowy; prowadzić je winien nauczyciel naprawdę biegły w tej sztuce”. Dykcja jest tylko jednym z elementów prawidłowej emisji głosu, dlatego ćwiczenia emisyjne obejmujące całość zagadnień związanych z techniką wydobycia piękne głosu odgrywają olbrzymią rolę. Stanowią one punkt wyjścia dla późniejszej pracy duszpasterskiej (głoszenie słowa Bożego, śpiew, katechizacja).

III rok

Śpiew monodyczny od początków istnienia Kościoła aż po dzień dzisiejszy stanowi integralną część liturgii uroczystej. Dlatego historię muzyki monodycznej trzeba traktować oddzielnie, a nie łączyć ją z historią muzyki wielogłosowej. W ramach szkicu historycznego szczególną uwagę należy zwrócić na główne formy tej muzyki. Zostały one wymienione w programie. Pomocą dla wykładowców mogą być płyty i taśmy z wzorowymi nagraniami, które powinien często wykorzystywać jako ilustrację omawianego zagadnienia.

Ponadto warto polecić jakąś lekturę. Alumni winni z niej zdać kolokwium. Ponieważ chorał gregoriański został ostatnio poważnie ograniczony w ramach liturgii, dlatego nie ma potrzeby traktowania zasad chorału zbyt szczegółowo. Chodzi o umiejętność poprawnego odczytywania notacji głosem (solfeż gregoriański) i na instrumentcie, o nabycie podstawowych wiadomości dotyczących poszczególnych neum (także złożonych) — ich wartości i interpretacji oraz znajomość zasad rytmu gregoriańskiego. Praktycznym materiałem są tu śpiewy *Collectio Rituum* i *Officium Defunctorum*. To ostatnie, zgodnie z charakterem godzin kanonicznych, zostaje ograniczone do Laudesów i Nieszporów.

IV rok

Materiałem teoretycznym tego roku jest w pierwszym rzędzie zarys historii wielogłosowej muzyki kościelnej uwzględniający nieco szerzej niektóre formy (motet, msza, oratorium) oraz twórczość rodzimą. Pożądana jest ilustracja muzyczna za pomocą płyt lub taśm. Jeśli biblioteka muzyczna jest dość zasobna, można zadać jedną czy drugą lekturę. Ponadto wydaje się być rzeczą konieczną wyjaśnienie pojęć muzyki współczesnej (dodekafonia, muzyka elektronowa, konkretna, jazz, beat, piosenka religijna), ponieważ tego rodzaju muzyka pojawia się w życiu codziennym (programy radiowe i telewizyjne, festiwale, konkursy, koncerty).

Ćwiczenia praktyczne obejmują śpiewy dotyczące wymienionych w programie funkcji (scholi, kantora, psalterzysty) — w języku łacińskim i polskim. Ponadto już na IV roku alumni powinni zapoznać się dokładnie z różnymi rodzajami melodii modlitw, gdyż wykonuje się je często poza liturgią mszalną a śpiewać je może np. kantor. Jednocześnie można dodać wybrane śpiewy z repertuaru podanego przy wspólnym śpiewie.

V rok

Przedmiot omawiający budowę organów i dzwonów jest niezmiernie potrzebny w pracy duszpasterskiej. Chodzi zarówno o zainteresowanie uczniów tymi instrumentami jak i o wskazówki praktyczne związane z procedurą ich instalacji, odbioru, naprawy a nade wszystko regularnej konserwacji. Pożądane są lekcje poglądowe przy organach. Warto również poświęcić nieco uwagi obsłudze aparatów radiotechnicznych (wzmacniacz, magnetofon, adapter), zwłaszcza zaś umiejętności posługiwania się mikrofonem, z którym prawie każdy duszpasterz będzie się spotykał na co dzień. Wiadomości o innych instrumentach podane w skrócie, wypełniają lukę w ogólnym wykształceniu muzycznym. Śpiew godzin kanonicznych zwłaszcza Laudesów i Nieszporów zalecany przez Instrukcję o Liturgicznym Wychowaniu Alumnów (n. 26) stanowi materiał praktyczny tego roku. Metodyka nauczania śpiewu może objąć tylko uzdolnionych w tym względzie uczniów. Oni bowiem roszą nadzieję, że potrafią

nauczyć wiernych poprawnie pieśni, antyfon, akklamacji psalmów itp. Alumni ze słabszym słuchem muzycznym winni poznać zasady organizacji nauczania śpiewu. Zadaniem profesora będzie wpojenie im przekonania o potrzebie takiej praktyki. Kleryk musi wiedzieć, że jednym z celów pracy duszpasterskiej jest czuwanie nad poziomem śpiewu w parafii i odpowiednim repertuarem. Duszpasterz ma zachęcać wiernych do nauki śpiewu m. in. przez osobistą obecność na ćwiczeniach. Samą naukę przeprowadzać może organista, dyrygent chóru, nauczyciel śpiewu w szkole lub inny muzyk mieszkający w parafii. Dlatego byłoby rzeczą wręcz konieczną, by alumni V roku odbywali praktyki duszpasterskie w parafiach dobrze przygotowanych pod względem liturgicznym i spełniali tam funkcje liturgiczne (psalterzysty, kantora), uczyli śpiewu wiernych, bądź też przyswajali sobie metody organizacji śpiewu.

VI rok

Ostatni rok nauki posiada zasadniczo charakter praktyczny i dlatego obejmuje bezpośrednie przygotowanie do opracowania liturgii śpiewanej. Jednakże teologiczne i prawne podstawy muzyki liturgicznej stanowią czynnik łączący muzykę z liturgią. Pewna dojrzałość uczniów VI roku pozwoli na dogłębne omówienie i właściwe zrozumienie tych problemów. Dlatego wydaje się rzeczą stosowną właśnie na ostatnim roku te zagadnienia omawiać. Rekapitulacja praktyczna całości materiału powinna objąć przede wszystkim te śpiewy, które najczęściej wykonuje się w pracy duszpasterskiej (pogrzeb, sakramenty św., niektóre błogosławieństwa i nabożeństwa). Alumni sami mogą wskazać wykładowcy problemy teoretyczne i praktyczne, które pragnęliby dopracować. Byłoby to wskazane w II semestrze jako pewnego rodzaju konwersatorium.

Wspólny śpiew

Jako repertuar służą tu śpiewy łacińskie i polskie wykonywane w kaplicy seminaryjnej i katedrze oraz przydatne w pracy duszpasterskiej. Oprócz obowiązkowej mszy XVIII warto również podtrzymać znajomość mszy VIII, która w wielu ośrodkach była wykonywana. Ponadto wspólny śpiew służy do przygotowania repertuaru aktualnie potrzebnego z racji specjalnych uroczystości. Wreszcie w ramach tej godziny powtórzyć śpiewy liturgiczne czy paraliturgiczne, aby poprawić błędy, które z czasem wkradają się do melodii. Wspólny śpiew stanowi też okazję do przygotowania utworów, które mają być wykonane przez wszystkich uczniów. Profesor muzyki, zależnie od okoliczności, może zwolnić ze wspólnego śpiewu chórzystów, aby nie byli zbyt obciążeni godzinami ćwiczeń.

Chór

Pierwszorzędnym celem ćwiczeń chóru jest przygotowanie każdorazowej liturgii niedzielnej i świątecznej w kaplicy seminaryjnej i katedrze. Poza tym chór często bierze udział w różnych imprezach seminaryjnych (akademie itp.) a nawet pozaseminaryjnych (np. wyjazdy do poszczególnych parafii z okazji dnia powołań kapłańskich i in.) Dlatego też ćwiczenia chóru powinny trwać pełną godzinę zegarową 2 razy w tygodniu. Jest to konieczne minimum, o ile chór ma sprostać w dostatecznym stopniu nalożonym na niego zadaniom. Dyrygent, którym jest profesor muzyki, powinien mieć do pomocy kilku uczniów, którzy spełnialiby rolę korepetytorów, a nawet w poszczególnych wypadkach zastępowali go w prowadzeniu zespołu. Profesor winien się starać o szczególne

umuzycznienie chórzystów, wyrobienie w nich smaku muzycznego oraz umiłowania sztuki muzycznej, bowiem członkowie zespołu, obdarzenie lepszym słuchem, mają ku temu naturalne predyspozycje. Osiągnąć zaś to może m. in. poprzez przygotowanie repertuaru możliwie wysokiej klasy, często ilustracje za pomocą nagrań, udział w koncertach itp.

Chór seminaryjny powinien wykonywać kompozycje zarówno jedno — jak i wielogłosowe. O doborze repertuaru decyduje zawsze profesor biorąc pod uwagę poziom i możliwości zespołu.

Zespół instrumentalny

Warunkiem powstania takiego zespołu jest z jednej strony odpowiednia liczba instrumentów, a z drugiej — uzdolnionych i chętnych do gry alum-nów. Pozytywną stroną prowadzenia zespołu instrumentalnego jest naby-cie przez alum-nów przekonania do wielkich wartości wpływających z samodzielnego uprawiania muzyki. Instrukcja O Liturgicznym Wychowa-niu Alum-nów w n. 57 zachęca, by umożliwiać zdolnym alum-nom grę na organach w seminarium i wspierać ich wysiłki pod tym względem. Po ukończeniu seminarium alum-ni tacy winni być kierowani na wyższe studia muzyczne. Instrukcja nie wyklucza jednak gry na innych instru-mentach. Dlatego rzeczą bardzo pożyteczną będzie założenie choćby ma-łego zespołu instrumentalnego (trio, kwartet, kwintet) lub nieco większego zespołu instrumentów smyczkowych czy dętych. Zespół taki mógłby pro-wadzić muzyk instrumentalista np. nauczyciel ze szkoły muzycznej, który jest znawcą w tej dziedzinie. Zajęcia te jednak traktować trzeba jako nadobowiązkowe, gdyż odbywać się one mogą poza siatką godzin.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony powyżej program nie wyczerpuje wszystkich możliwości życia muzycznego w seminarium. W myśl Instrukcji o Liturgicznym Wychowaniu Alum-nów (n. 51) „nauka śpiewu nie jest próżnym zdobywaniem piękna” i dlatego wychowanie alum-nów, by było pełne i możliwie doskonałe, musi uwzględnić ogólne przygotowanie muzyczne. Stąd też klerycy powinni mieć okazję do korzystania z programów radiowych i telewizyjnych poświęconych dobrej muzyce, zwłaszcza kościelnej. Ponadto, o ile istnie-ją ku temu sprzyjające warunki, wszyscy alum-ni winni od czasu do czasu uczestniczyć w koncertach symfonicznych, przedstawie-niach operowych, czy też brać udział w imprezach popularyzujących muzykę artystyczną, szczególnie religijną (dni muzyki organowej, festiwal muzyki dawnej itp.) Jedynie bowiem całościowo pojęte wychowanie muzyczne może przynieść zamierzone rezultaty.

Zdzisław J. Kapera

PIERWSZE TEKSTY FILISTYNÓW!

19 czerwca 1966 r. prof. William H. Brownlee zakupił w Jerozolimie dla Departamentu Starożytności Haszemickiego Królestwa Jordanii osiem starożytnych rękopisów. Sprzedawcą była nie określona bliżej osoba, która wyraziła przekonanie, że znalezisko pochodzi z okolicy Hebronu (około 30 km na południowy zachód od Jerozolimy). Stan dokumentów był opłakany. Mocno zwinięte, suche, brudne — mogły się rozlecieć w rękach. Nawilżano je intensywnie przez 4 dni. Następnie W. H. Brownlee rozwinął je i przygotował do sfotografowania w promieniach podczerwonych. Trzeba tu nadmienić, że rękopisy dostały się w dobre ręce. W. H. Brownlee to przecież jeden z tych pracowników *American Schools of Oriental Research*, którzy z pierwszymi zwojami znad Morza Martwego zetknęli się jeszcze w lutym 1948 roku i którzy przygotowali je do sfotografowania i publikacji.

Dokładne miejsce znalezienia zagadkowych rękopisów pozostaje nieznane. Z informacji uzyskanych w r. 1966 wynikałoby, że trafiono na nie w kamiennej skrzynce, znajdującej się wewnątrz grobu. Może był to sarkofag czy ossuarium? W każdym razie rękopisy zachowały się jeszcze w jakim takim stanie. Po ich rozwinięciu przekonano się, że zawierają teksty w nie znanym piśmie i języku. Próby odczytania podjęli W. H. Brownlee oraz George E. Mendenhall, dyrektor ASOR w Jerozolimie. W. H. Brownlee zajął się opisem, datowaniem i analizą epigraficzną tekstów, porównaniem znaków rękopisów ze starożytnymi napisami i manuskryptami I tysiąclecia p.n.e. G. E. Mendenhall przetransponował występujące w rękopisach znaki na język maszyny elektronicznej i przy pomocy Stanleya Mendenhalla opracował tabelaryczne wyliczenia rozkładu znaków i ich kontekstu. W ten sposób uczyniono pierwszy krok ku analizie języka i ewentualnemu rozszyfrowaniu tekstów.

Z dotychczasowej analizy niewiele wynikało. Zdaniem badaczy istnieje duże prawdopodobieństwo, że mamy do czynienia z pewnego rodzaju tekstami żałobnymi (*funerary texts*). Czy przypadkiem jednak naukowcy ci nie sugerują się faktem znalezienia rękopisów w grobie? W każdym razie w dokumentach tych zdają się być

użyte jakieś formuły, gdyż dość często powtarzają się te same sekwencje znaków.

Wszystkie nowo zakupione rękopisy są pergaminowe. Każdy zawiera jedną kolumnę tekstu, z tym że na pięciu z nich tekst jest wypisany atramentem, zaś na trzech pozostałych — jest *wyryty* ostrym narzędziem. Zdaniem badaczy umożliwia to dokładniejsze zrozumienie i dosłowne tłumaczenie Iz 30, 8; Hab 2, 2 oraz Job 19, 23 z użyciem właśnie słowa *wyryty*, gdyż mowa tam o ryciu ostrym narzędziem na surowym pergaminie.

Początkowo sądzono, że w badanych rękopisach jest powyżej czterdziestu znaków. Dokładniejsze studia wykazały jednak, że mniej niż trzydzieści, lecz trudno ustalić rzeczywistą liczbę. Kształty znaków użytych w manuskryptach zdają się wskazywać, że pismo to zajmuje chronologicznie pozycję pomiędzy najstarszymi znanymi literami fenickimi a archaicznymi greckimi. Jak to pierwszy rozpoznał G. E. Mendenhall, pismo rękopisów zbliżone jest do pism karyjskiego i etruskiego. Należy jednak podkreślić z całym naciskiem, że można również doszukać się podobieństwa do wszystkich mało znanych systemów pisma języków południowej Anatolii: karyjskiego, lucyjskiego i lidyjskiego, jak również do inskrypcji z Krety, Sycylii i Italii. Właśnie poprzez najstarsze napisy etruskie można wykazać podobieństwo do najdawniejszych inskrypcji greckich. Z wszystkich przeprowadzonych analiz i porównań wynika, że rękopisy należy datować na IX, a najpóźniej na VII w. p.n.e. Biorąc pod uwagę, że w VII w. p.n.e. karyjscy najemnicy z południowej Anatolii służyli w różnych krajach wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, można by sądzić, że im zawdzięczamy omawiane teksty. Konfrontacja jednak użytych w nich znaków z napisami karyjskimi z Egiptu wykazała liczne różnice. Ostatecznie W. H. Brownlee i jego koledzy sugerują, że mamy do czynienia z lokalnym systemem pisma, świeżo zapożyczonym z fenickiego i zaadaptowanym do obcego języka o zasadniczo różnej strukturze fonetycznej, i wskazują na Filistynów. Ten zagadkowy lud, często pojawiający się na kartach Starego Testamentu, przybył na wybrzeże Palestyny przez Kretę (por. Pw 2, 23; Jer 47, 4 czy Am 9, 7) i Cypr z obszaru Morza Egejskiego. W tą część basenu Morza Śródziemnego rzuciła Filistynów wielka wędrowka ludów, która miała miejsce na Bałkanach i w Azji Mniejszej w XIII i XII w. p.n.e. Lud ten przysparzał Izraelitom licznych kłopotów. Jego zakusy zostały powstrzymane dopiero przez Dawida. W okresie podzielonej monarchii walki między Filistynami miały już jedynie charakter lokalny. Gdyby istotnie omawiane rękopisy pochodziły z IX—VII w. p.n.e., mogłyby rzucić dodatkowe światło na okres pokojowego współżycia obu sąsiadów. Byłoby to tym ciekawsze, że przyjmuje się, iż Filistyni, „wobec przewagi kananejskiej lud-

ności, wśród której osiedli, zatracili... rychło swój język i przyjęli język kananejski, a w V w. zamienili go z kolei na dialekt aramajski, rozpowszechniający się wówczas w Palestynie" (L. Piotrowicz, *Filistyni w: Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Poznań 1960, t. I, s. 386).

Bez względu na to, czy dalsze badania potwierdzą, czy też wykluczą przypuszczenia o filistyńskim pochodzeniu zagadkowych rękopisów z okolic Hebronu, wydaje się słusznym zwrócić uwagę specjalistów na fakt, który uszedł uwadze pośród niezliczonych informacji docierających z Palestyny. Otóż w trakcie 4 i 5 kampanii wykopaliskowej w Aszdodzie (z 1968 i 1969 r.) odkryto trzy pieczęcie z napisami dotąd nieodczytanymi. Dwie z nich ozdobione są przedstawieniami zwierząt i ludzi w tzw. stylu egejskim. Odkryte obiekty datuje się prowizorycznie na XI w. p.n.e. Kontekst, w jakim je znaleziono, pozwala przypuszczać z dużym prawdopodobieństwem, że mamy do czynienia z najstarszymi inskrypcjami „filistyńskimi”. Jak dotąd, opublikowano jedynie fotografię jednego z trzech obiektów, cylindra opatrzonego w katalogu wystawy „*The Philistines and other Sea Peoples*” numerem 68 (Jeruzolima 1970, fot. 8, non vidi — cyt. za M. Weippert, *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 223, 1971, s. 7, nota 24).

Mając na uwadze poinformowanie o nowych, mogących mieć duże reperkusje w studiach Starego Testamentu, odkryciach na terenie Palestyny wybrano celowo taki tytuł opracowania, a nie inny. Chciano w ten sposób wyrazić opinię, że w najbliższym czasie możliwe jest dokładniejsze poznanie ludu, który dał nazwę Ziemi Świętej. Trafnie ongiś zauważył światowej sławy biblista i orientalista, śp. W. F. Albright, że można „oczekiwać znalezienia tabliczek filistyńskich w niższych warstwach ich osiedli” (*Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964, s. 234). Tabliczek jeszcze nie mamy, ale pierwsze teksty już są. Jeżeli zdoła się je rozszyfrować, to nasza znajomość języka Filistynów nie będzie się sprowadzać do kilku imion zachowanych w transkrypcji egipskiej, hebrajskiej czy akkadyjskiej. Po poznaniu zaś języka Filistynów powstanie poważna szansa odczytania pisma cypro-minojskiego i kreteńskiego linearnego A, co rzuciłoby nowe światło na dzieje wschódniej części basenu Morza Śródziemnego z końcem epoki brązu, a w szczególności na okres wędrówek tzw. ludów morskich w kierunku Syrii, Palestyny i Egiptu.

NOTA BIBLIOGRAFICZNA. Studia nad tzw. rękopisami filistyńskimi trwają od r. 1966. Wstępne informacje o odkryciu podano na konferencji prasowej w Ammanie dopiero... 1. XII. 1970 r! Pierwszy komunikat ukazał się drukiem na łamach *The Times* z dn. 15. XII. 1970 r. (non vidi). Tuż po pierwszej enuncjacji prasowej prof. W. H. Brownlee i G. E. Mendenhall wystąpili na 27 zjeździe *Archaeological Institute of Ame-*

rica w Nowym Jorku ze specjalnym referatem zatytułowanym: *The Enigmatic Manuscripts from Southern Palestine*. Streszczenie tegoż ukazało się w *American Journal of Archaeology* 75, 1971, s. 196.

Komunikat z *The Times* został przedrukowany przez jedyne czasopismo poświęcone epigrafice przed- i wczesnogreckiej *Kadmos* redagowane przez W. C. Brice'a. Por. W. H. Brownlee, G. E. Mendenhall, Y. Oweis, *Philistine Manuscripts from Palestine?*, *Kadmos* 10, 1971, s. 102—104. Uzupełnienie do tego artykułu napisał W. H. Brownlee (*Philistine Manuscripts from Palestine? A Supplementary Note*, *Kadmos* 10, 1971, s. 173).

Pierwsze informacje o pieczęciach Filistynów odnalezionych w Aszdodzie opublikował T. Dothan (*Ashdod*, w: *Chronique archéologique*, *Revue Biblique* 77, 1970, s. 405 oraz tekst paralelny *Notes and News. Tel Ashdod*, *Israel Exploration Journal* 19, 1969, s. 245). Powtórzył je i skomentował M. Weippert w obszernej recenzji pracy T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, *Jerusalem* 1967 (w jęz. hebr.), na łamach *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 223, 1971, s. 6n, nota 24.

W cytowanym referacie W. H. Brownlee'ego i G. E. Mendenhalla znajduje się zapowiedź publikacji zagadkowych rękopisów z rejonu Hebronu z ilustrowanym opisem obiektów, zestawieniem systemu znaków z kształtem liter współczesnych inskrypcji oraz krótkim podsumowaniem analizy zawartości, dokonanej z pomocą komputera.

Kraków

ZDZISŁAW J. KAPERA

Ks. Stanisław Bzowski

JAK NALEŻY ROZUMIEĆ „DIVINA MYSTERIA” W ORĘDZIU WIELKANOCNYM!

Co roku w obrzędach liturgicznych Wigilii Paschalnej jest śpiewany hymn *Exultet*, który jest uważany za arcydzieło liryki chrześcijańskiej. Z najczęściej cytowanych dokumentów zawierających tekst hymnu należy wymienić: *Missale Gallicanum vetus*, *Sacramentaire de Gellone*, *Sacramentaire Philips* oraz *Sacramentaire de St-Gall*.¹ Nie ma zgody w poglądach co do autorstwa hymnu. B. Capelle, opierając się na pewnym podobieństwie języka i stylu, przypisuje ten hymn św. Ambrożemu.² Natomiast Fischer wyklucza autorstwo św. Ambrożego, podając jako dowód inne znaczenie słowa „mysterium” w pismach biskupa Mediolanu, a przypuszcza, że hymn ten pochodzi z Galii.³

Śluchając początku tego hymnu w polskim tłumaczeniu, wydawać by się mogło, że „słudzy Boży” nie oddaje wiernie łacińskiego określenia „divina mysteria”. Wiele kłopotu filologom i liturgistom sprawiało od dawna objaśnienie tych wyrazów, których znaczenie w kontekście wydaje się enigmatyczne. Szukano różnych rozwiązań. W średniowieczu przypusz-

¹ Capelle B. *L'exultet pascal oeuvre de saint Ambroise*, *Miscellanea G. Mercati*, 1946, str. 222 i nn.

² Tamże s. 219.

³ *Ambrosius der Verfasser des Österlichen Exultet?* *Archiv für Liturgiewissenschaft* 2 (1952) 61 nn.

czano, że „divina mysteria” oznaczają czterech ewangelistów⁴, co jednak nie znajduje żadnego uzasadnienia. Natomiast benedyktyn Bernard Capelle⁵ przytacza podobne wyrażenia napotkane w pismach św. Ambrożego, któremu przypisuje autorstwo tego hymnu (refugient divina mysteria; .. qui potest divina mysteria comprehendere; ... ut ad eius sonum secreta caelestia resultarent) i proponuje w miejsce „exultent divina mysteria” wstawić „resultent divina mysteria”. Idąc za św. Ambrożym, Capelle uważa, że „divina mysteria” w hymnie oznaczają tajemnice Bóże czy też tajemnice Chrystusa triumfującego. Jego więc zdaniem owo „resultent divina mysteria” należy tłumaczyć „niech będą rozgłaszane tajemnice Bóże”. Tu jednak posuwa się za daleko w interpretacji sensu tego słowa „resultent”, tym bardziej, że nieco niżej w tym hymnie użyty jest ten sam czasownik w swoim właściwym znaczeniu czynnym, „magnis populorum vocibus haec aula resultat”. Zresztą wszystkie rękopisy posiadają w tekście „exultent”, więc nie ma racji by przemieniać to słowo na „resultent”, tym bardziej, że obwieszczenie powodu radości paschalnej wyrażone jest zaraz w następnych słowach „pro tanti regis victoria”.

Biorąc pod uwagę budowę pierwszej części Praeconium Paschalnego można stwierdzić, że znajdujemy tam wyrażone różnymi słowami wezwanie do radości. Najpierw są wymienieni aniołowie („exultet iam angelica turba caelorum”), którzy mają napełnić niebiosa radością, następnie ziemia ma dołączyć do radości („gaudeat et tellus aeterni regni splendore lustrata”) — a dalej Kościół poprzez śpiew ludu ma się stać wyrazicielem powszechnej radości. („laetetur et mater ecclesia”). Tak więc należy przyjąć wyrażenie „exultent”, które stanowi emfaticzne powtórzenie pierwszego słowa hymnu.

Trafniej zaś Karol Weyman zaproponował odczytać w miejsce „mysteria” formę „ministeria”, co ma oznaczać to wyrażenie aniołów, duchy niebieskie pełniące służbę Bogu.⁶ Biorąc to pod uwagę, benedyktyn Bonifacy Fischer⁷ uważa, że „mysteria” jest równoznaczne z „misteria”, co jest skróconą formą „ministeria”. To rozwiązanie wydaje się słuszne i interpretacja Weyman-Fischera eliminuje wszystkie wyżej wymienione trudności. W związku z tym należy teraz przeanalizować znaczenie wyrazu „ministeria” i formy jego występowania. U pisarzy chrześcijańskich „minister” w znaczeniu anioł staje się terminem biblijnym, ale nie należy do słownictwa codziennego. Laktancjusz na wielu miejscach posługuje się tym określeniem dodając czasem bliższe wyjaśnienie a niekiedy nie. W *Instit. Div.* 1, 7, 4 czytamy: „ma Bóg bowiem sługi, których nazywamy aniołami” (ministros, quos vocamus angelos). W liście 22, 3 mamy: „wtedy wąż, który był jednym ze sług Bożych” (qui erat unus ex Dei ministris). Również i u św. Hieronima w komentarzu do księgi Daniela jasno wynika, że „minister” to „sługa Boży”.

Jest znany zjawiskiem językowym, że słowa abstrakcyjne mogą przybierać znaczenie konkretne i osobowe. Na tej zasadzie wyraz „ministerium” był używany w znaczeniu „minister” jak „servitia” w znaczeniu „servi”. Temu zagadnieniu wiele uwag poświęcił szwedzki filolog Löfstedt⁸ podając liczne przykłady. Nie ulega więc wątpliwości, że wyraz „ministerium” był używany w języku potocznym w znaczeniu „minister” podobnie jak inne rzeczowniki abstrakcyjne w konkretnym znaczeniu

⁴ Buchwald G., *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 80 (1927) 247.

⁵ Por. jak wyżej s. 219.

⁶ *Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 39, 1918/19 295.

⁷ *Zwei Noten zum Exultent*, *Benediktinische Monatschrift* 24 (1948) 147.

⁸ *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax*, Lund 1936, s. 211.

np. „potestas”, „dignitas”. U św. Augustyna spotykamy określenie „ministeria” odnośnie aniołów⁹ np. „angelica ministeria;” „des excellentissima Dei ministeria.”

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia czy „ministerium” spotyka się pod formą „misterium” względnie „mysterium”. Chodzi tu o zjawisko językowe zwane synkopą. Otóż gramatyka porównawcza języków klasycznych¹⁰ mówi, że krótka samogłoska w środkowej sylabie często znika zwłaszcza po spółgłoskach r, l, m, n, jeśli poprzedzająco sylaba jest długa lub wyraz ma przynajmniej cztery sylaby. Na podstawie tej zasady z „ministerium” poprzez „minsterium” powstało „misterium”. Gdy chodzi o pisownię, to w rękopisach spotyka się różne warianty tego wyrazu — „mysterium”, „misterium” czy też „ministerium”. Taką alternację spotykamy w trzeciej części tegoż hymnu. Jest całkowita zgodność rękopisów, gdy idzie o pisownię „divina mysteria”, natomiast są wahania pomiędzy „vocis mysterium” a „vocis ministerium”. Tekst hymnu nie jest jedynym świadectwem pisowni „mysteria” zamiast „ministeria” w znaczeniu duchów niebieskich, aniołów. Fischer przytacza urywek kazania z czasów św. Augustyna, w którym spotykamy taką samą formę: „...hunc caelestia mysteria blandiuntur et tamquam collibertum suum opibus divinis inebriant.”¹¹

Również Steidle cytuje zdanie Rufina z Akwilei zawierające ten sam przykład: „ipsae quoque virtutes angelicae et cuncta mysteria divina tamquam amicum dei diligunt eum et obsequuntur eius precibus”¹²

W świetle powyższych argumentów nie ulega wątpliwości, że „divina mysteria” w Orędziu wielkanocnym oznaczają aniołów, sługi Boże.

Kraków

Ks. STANISŁAW BZOWSKI

CZŁONKOWIE PAPIESKIEJ KOMISJI BIBLIJNEJ

L'Osservatore Romano z dnia 29 czerwca 1972 r. podało nominacje papieskie 20 członków *Pontificia Commissio Biblica*, która została zreformowana na mocy motu proprio *Sedula cura* z dnia 27 czerwca 1971 r. (zob. RBL 25/1972 (30—32). Przewodniczącym Komisji jest wedle statutu kardynał prefekt Kongregacji dla Nauki Wiary, którym obecnie jest kard. Franciszek Seper. Członkami zaś Komisji zostali mianowani:

- 1) o. José Alonso Díaz, SJ, prof. egzegezy na Papieskim Uniwersytecie Comillas w Santander (Hiszpania);
- 2) o. Jean-Dominique Barthélemy, OP, prof. krytyki tekstu we Fryburgu Szwajcarskim;
- 3) o. Pierre Benoit, OP (ur. 1906), prof. NT, rektor Ecole biblique w Jerozolimie;
- 4) ks. Raymond Brown, sulpicjanin, prof. NT w Union Theological Seminary i Woodstock College (USA);

⁹ Por. *De Civitate Dei* 20, 21; *De vera religione* 40, 75.

¹⁰ Meillet-Vendryes, *Traité de Grammaire comparée des langues classiques*, Paris 1948, s. 114.

¹¹ *Zeugnis des Geistes*, s. 234.

¹² Por. *Benediktinische Monaschraft*, 24 (1948) 147.

- 5) ks. Henri Cazelles, sulpicjanin (ur. 1912), prof. ST na Institut Catholique w Paryżu;
- 6) ks. Alfons Deissler (ur. 1914), prof. ST we Fryburgu B. (NRF);
- 7) o. Ignace De la Potterie, SJ (ur. 1914), prof. NT w Biblicum;
- 8) ks. bp Albert Descamps, prof. ST w Louvain;
- 9) o. Jacques Dupont, OSB, prof. NT w Abbaye de Saint-André w Bruges (Belgia);
- 10) ks. Salvatore Garofalo, prof. ST w Urbanianum (Rzym), sekretarz Pap. Komisji dla Neo-Wulgaty;
- 11) ks. Joachim Gnilka (ur. 1928), prof. NT w Münster (NRF);
- 12) ks. Pierre Grelot (ur. 1917), prof. hermeneutyki bibl. w Institut Catholique (Paryż);
- 13) o. Alexander Kerrigan, OFM, prof. egzegezy na Franciszkańskim Studium Biblijnym w Jerozolimie;
- 14) o. Lucien Legrand, MEP (Zgromadzenie Misji Zagran. w Paryżu), prof. egzegezy w Bangalore (Indie);
- 15) o. Stanislas Lyonnet, SJ (ur. 1902), prof. NT w Biblicum;
- 16) o. Carlo Martini, SJ, prof. krytyki tekstu, rektor Biblicum;
- 17) Heinrich Schlier (ur. 1900), świecki, prof. star. literatury chrześcij. (NT) w Bonn (był pastorem luterańskim, nawrócony na katolicyzm w 1953 r.);
- 18) o. Ceslas Spicq, OP, prof. NT we Fryburgu Szwajc.;
- 19) o. David Stanley, SJ (ur. 1914), prof. NT w Regis College, Willowdale (Kanada) i na uniwersytecie Iowa (USA);
- 20) o. Benjamin Wambacq, O. Praem., prof. ST na Instytucie *Regina Mundi* w Rzymie, dotychczasowy sekretarz Pap. Komisji Biblijnej.

Podczas konferencji prasowej dyrektor biura prasowego Stolicy Apostolskiej podał pewne wyjaśnienia. Nominacje są ważne na 5 lat. Ilość kandydatów była duża, dlatego przy selekcji posłużono się następującymi kryteriami: zasługi naukowe i lojalność wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła; równowaga między poszczególnymi dyscyplinami biblijnymi, z tym jednak, że dano preferencję specjalistom Nowego Testamentu; starano się również brać pod uwagę różne szkoły i narodowości, nie poświęcając jednak dla tego kryterium rzeczy najważniejszej, mianowicie — poziomu naukowego. Zważywszy fakt, że studia biblijne najbardziej są rozwinięte w Europie i w Ameryce Płn., nikogo nie może dziwić, iż większość członków z tych właśnie pochodzi kontynentów. Niemniej jednak i Trzeci Świat ma swoich przedstawicieli.

Biorąc rzecz statystycznie, w nowej Komisji Biblijnej jest jedna trzecia specjalistów Starego, a dwie trzecie — Nowego Testamentu. Odnosnie zaś kryterium geograficznego pochodzenie członków jest następujące:

— Ameryka Północna: USA 1, Kanada 1;

— Azja: Indie 1;

— Europa: Francja 5, Belgia 3, NRF 3, Szwajcaria 2, Włochy 2, Hiszpania 1, Irlandia 1.

Wśród członków Komisji jest:

— 1 biskup;

- 4 kapłanów diecezjalnych;
- 14 kapłanów zakonnych, w tym: 5 jezuitów, 3 dominikanów, 2 sulpicjanów, 1 benedyktyn, 1 franciszkanin, 1 pramonstratens, 1 ze zgromadzenia misji zagranicznych w Paryżu;
- 1 laik.

Według statutu Komisja Biblijna ma powoływać na konsultorów innych egzegetów, w razie potrzeby nawet niekatolików (n. 7). Pozostaje jeszcze nominacja na sekretarza Komisji (był nim dotąd o. Wambacq), oraz wybór spośród członków zastępcy przewodniczącego.

Z satysfakcją możemy stwierdzić, że dwóch nowomianowanych członków Papieskiej Komisji Biblijnej, a mianowicie o. C. Martini i ks. J. Gnilka, byli ostatnio w Polsce, biorąc udział w kongresie biblistów w Krakowie, w czerwcu 1972 r.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KOMUNIKAT O KONGRESIE ŚWIATOWEJ FEDERACJI APOSTOLATU BIBLIJNEGO WE WIEDNIU

W dniach 5—8 kwietnia br. brałem udział w Międzynarodowym Kongresie Światowej Katolickiej Federacji Apostolatu Biblijnego (*The World Catholic Federation for the Biblical Apostolate*), jaki odbył się we Wiedniu (Wien-Lainz).

Kongres otworzył Ks. Kard. Franciszek König, arcybiskup Wiednia, przy współudziale Ks. Kard. Mindszenty'ego (który obecnie stale przebywa w Austrii).

Tegorocznym gospodarzem i organizatorem Kongresu był Austriacki Katol. Instytut Biblijny, zainicjowany swego czasu przez Piusa Parsch'a w Klosterneuburg k. Wiednia, a oficjalnie jako instytucja kościelna erygowany przez kard. F. König'a w r. 1966 (jako *Österreichisches Katholisches Bibelwerk*).

Na Kongresie reprezentowane były przede wszystkim główne ośrodki katolickich wydawnictw wszystkich kontynentów, zainteresowane wydawaniem drukiem na większą skalę tekstów Pisma św. i różnego typu publikacji biblijnych. Niestety zabrakło przedstawicieli wydawnictw z Polski, a ponieważ zaproszony na Kongres Ks. Rektor Prof. K. Romaniuk nie mógł przybyć na czas do Wiednia, przeto piszący te słowa był jedynym Polakiem na tym Kongresie.

W toku dyskusji i obrad (które toczyły się w j. angielskim) ustalono m. in. ostateczną redakcję regulaminu Federacji (*Constitution for the World Catholic Federation for the Biblical Apostolate*), wyłożono szereg zwiezłych referatów o charakterze przeważnie sprawozdawczym i informacyjnym, omawiano nowoczesne sposoby i środki skutecznego i masowego upowszechniania Pisma św. i jego problematyki w świecie dzisiejszym, zwłaszcza w świetle wskazań Soboru Wat. II.

Na życzenie Komitetu i uczestników Kongresu wygłosiłem referat na temat stanu wydawnictw biblijnych i współczesnych form apostołatu biblijnego w Polsce powojennej.

Wykazanie w świetle konkretnych realiów znacznych stosunkowo osiągnięć biblistyki polskiej ostatniego ćwierćwiecza pomimo wyjątkowo dotkliwych strat spowodowanych wojną i okupacją, wywołało wśród uczestników Kongresu żywe zainteresowanie i spotkało się z radosną aprobatą.

Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W R. 1971

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie zgodnie ze swoim statutem prowadziło w r. 1971 działalność odczytową, która była realizowana na zebraniach zwyczajnych oraz w pracach poszczególnych sekcji. Zebrania zwyczajne odbywały się w rezydencji metropolity krakowskiego.

W okresie sprawozdawczym odbyło się 9 ogólnych zebrań zwyczajnych z następującymi referatami:

- 1) Ks. dr D. Nowicki: *Trudność w realizowaniu ruchu ekumenicznego* (18. 2. 1971).
- 2) Ks. dr J. Sieg SJ: *W poszukiwaniu nowych form szkolnictwa w krajach trzeciego świata* (18. 3. 1971).
- 3) O. dr A. Szymański OFM: *Antoni Węgrzynowicz, wielki Polak, kaznodzieja Krakowa, rzecznik idei sprawiedliwości społecznej, jako nauczyciel i wychowawca narodu* (15. 4. 1971).
- 4) Doc. dr J. Mitkowski: *Św Stanisław Biskup Szczepanowski a Bolesław Śmiały* (13. 5. 1971).
- 5) O. Dr Lisowski OFM Conv: *Wkład O. Maksymiliana Kolbego w odrodzenie religijno-moralne polskiego społeczeństwa katolickiego okresu dwudziestolecia* (13. 9. 1971).
- 6) Ks. prof. dr W. Gnutek: *Objaśnienia niektórych trudniejszych tekstów Nowego Testamentu* (14. 10. 1971).
- 7) Ks. dr W. Świerzawski: *Chrześcijańskie misterium śmierci* (18. 11. 1971).
- 8) Ks. Rektor dr J. Majka: *Obraz krzywd społecznych w świetle obrad Synodu Biskupów* (16. 12. 1971).
- 9) Ks. dr J. Sieg SJ: *O liście apostołskim Pawła VI „Octogesima adveniens”* (21. 1. 1972).

Sekcja biblijno-liturgiczna odbyła 5 zebrań, na których wygłoszono następujące referaty:

- 1) Ks. prof. dr Władysław Smereka: *Szkoły biblijne w Jerozolimie* (24. 2. 1971).
- 2) Ks. dr Władysław Borowski CRL: *Psalm 131 i jego nauka* (17.3.1971).
- 3) O. prof. dr Augustyn Jankowski OSB: *Sens trzech przerośni Pawłowych: „pierwsze dary” — „zadatek” — „opieczętowanie”* (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13n; 4, 30). *Przyczynek do nowotestamentalnej teologii Ducha Świętego* (28. 4. 1971).
- 4) Ks. dr Jerzy Chmiel: *Perspektywy apostołatu biblijnego. Sprawozdanie z Kongresu Apostołatu Biblijnego w Rocca di Papa — lipiec 1971* (10. 11. 1971).
- 5) O. dr Ludwik Mycielski OSB: *Brewiarz w języku polskim. Z doświadczeń w Opactwie Tynieckim* (15. 12. 1971).

Posiedzenia naukowe odbywały również sekcje: filozoficzna, dogmatyczno-moralna, historyczno-prawna i pastoralna.

Ks. Jerzy Chmiel

MATERIAŁY BIBLIJNE DO HOMILII ŻAŁOBNYCH (I)

1) Jb 19, 1. 23—27a: *Ja wiem, że Wybawca mój żyje.*

Egzegeza. Biblia posiada mocne odczucie życia, pojęcie życia należy do najbardziej pulsujących tematów biblijnych. Naród wybrany poznał „Boga żywego” poprzez swoją historię, widząc „dzieła Boże”, czyli interwencję Boga Jahwe w dziejach narodów i jednostek, a także w przyrodzie (zob. Dn 6, 27n). Mógł więc śmiało biblijny Izrael przeciwstawić „Boga żywego” bożkom pogańskim starożytnego żywnego półksiężycy (por. 1 Krl 18, 20—40; Iz 44, 9—20; Mdr 13, 10—14, 11; Ps 96). Idea „Boga żywego” rozwijała się w Starym Testamencie na dwóch płaszczyznach: a) Bóg jest żyjący, ponieważ objawia nam Swoje życie, Swoją aktywność; b) ponieważ nas ożywia. Ta druga koncepcja jest rozwijana zwłaszcza w psalmach i u proroków.

Formuła „Bóg żywy” lub „Bóg żyjący” (zob. Lb 14, 21; Joz 3, 10; Ps 42, 31 Jr 22, 24; Ez 5, 11) staje się jedną z ulubionych nazw Boga w Starym Testamencie. Obok tej formuły pojawiają się wyrażenia „sługa Boga żywego” (Dn 6, 21), „przysięgać na Boga żywego” (Sdz 8, 19). Wszystkie te wyrażenia oddają nie tylko moc, potęgę Boga, lecz przede wszystkim Jego żywotność, działalność, której człowiek doświadcza nieraz z drżeniem (zob. Jr 10, 10). Wynika to z wielkiego przywiązania Izraelitów do życia, które w myśli biblijnej jest ukoronowaniem dzieła stworzenia. Bóg jest źródłem życia (Ps 36, 10), dla proroków życie oznacza „szukanie Boga” (Am 5, 4n; Oz 6, 1n).

Drugim mocnym — obok życia — doświadczeniem Izraela była śmierć. Śmierć wiązała się z grzechem jako kara zań. Lecz szybko w doświadczeniu religijnym Izraela przysła refleksja, że Bóg żyjący jest nawet w śmierci i że nie chce On śmierci grzesznika, lecz żeby ten zmienił postępowanie, nawrócił się i żył (Ez 33, 11). Od czasów niewoli babilońskiej pogłębia się ten punkt widzenia w II części Izajasza, w nauce o Słudze cierpiącym, który za grzechy ludzi ponosi śmierć (Iz 53, 8).

Księga Joba dobrze odzwierciedla starotestamentalną teologię życia po śmierci. Ani cierpienia, ani śmierć nawet nie mogą poderwać

zaufania człowieka do Boga. Teologia Joba jest teologią nadziei: człowiek mimo wszystko winien być wierny Bogu; tu zatrzymuje się rozumowanie mędrca, słowa natchnione wydają się być szalenstwem... Dlatego też *kto zdola utrwalić te słowa*, które tak wykraczają poza zwykłe ludzkie rozumienie? Księga Joba zajmuje ważne miejsce w historii Objawienia Bożego. To, do czego ludzkość dochodziła na drodze naturalnego doświadczenia, a co zostało wyrażone w słynnym Horacjańskim „non omnis moriar...”, to zostało wcześniej już powiedziane w Piśmie św. Życie człowieka nie kończy się wraz ze śmiercią, lecz człowiek żyje dalej, albowiem Bóg jest Bogiem żywych, a nie umarłych.

Zastosowanie. Ludzkość zawsze żyła wiarą w życie po śmierci, dowodzą tego pomniki kultury. Śmierć nie jest końcem, życie nie kończy się grobem. Człowiek przez śmierć przechodzi do Boga, który jest Bogiem żywym i żyjącym. Objawienie Boże umacnia nas w tej wierze. Bóg żywy to Bóg, który objawił się w historii: Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Bóg żywy to Bóg naszej wiary, naszego życia, naszych tęsknot i naszych nadziei. Bóg żywy jest gwarancją naszego istnienia: „my nie istniejemy, mamy dopiero nadzieję istnienia” (B. P a s c a l, *Myśli*). Zebrani wokół Stołu Eucharystycznego „znajdujemy pociechę w obietnicy przyszłej nieśmiertelności” (z prefacji o zmarłych).

*

2) Mdr 4, 7—15: *Miarą starości — życie nieskalane.*

Egzegeza. Spokojna starość była uważana za nagrodę wieńczącą dobre życie (zob. długowieczność patriarchów). Ale jeśli ktoś umarł przedwcześnie, czy miał być to znak kary? Refleksja nad tym tak przecież częstym zjawiskiem pojawia się w pismach mądrościowych Starego Testamentu. Nie można liczyć wartości życia latami, lecz czynami, a zasługuje ten na szacunek, kto prowadzi życie wzorowe, choćby było ono bardzo krótkie. Taka jest myśl mędrca wyrażona w naszej perykopie. Autor natchniony zwraca uwagę na dwie sprawy.

a) Długie życie kryje w sobie pewne niebezpieczeństwa zmarnowania szansy dobrego życia; Bóg niejako ochrania przedwcześnie zmarłego przed zmarnowaniem tej szansy. Nie jest to bynajmniej przekreśleniem rozwoju człowieka, swoistą alienacją — jak by mógł ktoś postawić zarzut. Młodo zmarły osiągnął wcześniej taki stopień rozwoju, który odpowiada długiemu okresowi życia: *wcześniej osiągnąwszy doskonałość, przeżył czasów wiele.*

b) Przedwczesna śmierć winna być znakiem: najpierw odpowiedzialności za swój własny rozwój; czas nie pracuje dla nas, my musimy pracować nad własnym rozwojem wykorzystując

czas maksymalnie. Następnie — znakiem miłości Bożej: miłość podobnie jak ciepło przyspiesza rozwój i dojrzewanie. Bóg wybiera tych; którzy już dojrżeli do Królestwa Bożego: *dusza jego podobala się Bogu*. W końcu — znakiem ostrzeżenia: nie odkładać swojego doskonalenia się na wiek emerytalny, może potem już braknąć czasu. Znak przedwczesnej śmierci jest ZNAKIEM-DO-ODCZYTANIA, niestety *ludzie patrzyli i nie pojmowali*.

Zastosowanie. Kiedy stoimy wobec śmierci młodego człowieka, przed którym życie stało dopiero otworem, oprócz uczucia żalu budzi się jakieś odczucie a b s u r d u: młode życie unicestwione. Jean-Paul Sartre pisał: „absurdem jest, że się rodzimy, absurdem jest, że umieramy” (*L'Être et le Néant*, Paris 18 1949, 631). Przerażeni odczuciem tego bolesnego bezsensu napotykaemy wszakże natchnione słowa: *sprawiedliwy, choćby umarł przedwcześnie, znajdzie odpoczynek — ponieważ spodobał się Bogu, znalazł Jego miłość*. A więc to nie absurd, ale znak miłosiernego Boga. Przedwczesna śmierć ma swój sens, odnajdujemy go, choć jest on dla nas bolesny.

Olga Kamińska-Prokopowa, harcerka ze Śląska, została skazana na śmierć przez hitlerowców w Berlinie w 1943 r. W ostatnim swym liście pisze do matki między innymi: „Dla siebie proszę tylko o modlitwę. Przewinienia moje nie były znów tak wielkie, bym dzisiaj wątpiła w niebo ... Zostańcie z Bogiem”.

Świadomość uczciwego życia jest pociechą w ostatnich chwilach. Przedwcześnie zmarli zachęcają nas niejako: „żyj tak, byś się nie bał umrzeć, gdy będzie trzeba”. A my modlitwą i ofiarą wspierajmy tego, który pośpiesznie wyszedł spośród nas, ażeby znalazł odpoczynek u Tego, w którego wierzył i ufał w swoim krótkim, ale bogatym życiu.

*

3) Dn 12, 1—3: *Wielu obudzi się z tych, którzy śpią w prochu ziemi*.

E g z e g e z a. Omawiana perykopa należy do rodzaju prorockiego, zawierającego elementy apokaliptyczne, mające zwrócić uwagę na czasy ostateczne (aspekt eschatologiczny). W tak rozłożonych ramach mieści się biblijna nauka o człowieku (antropologia), która opiera się na opisie dzieła stworzenia (Rdz 1—2). Wyrażenia „posnęli” i „w prochu ziemi” nawiązują do snu Adama w czasie stworzenia (Rdz 2, 21) oraz do „prochu ziemi”, z którego Bóg Jahweh ulepił ciało pierwszego człowieka (Rdz 2, 7). W ten sposób opis powstania z martwych łączy się z opisem powołania do bytu w dziele stworzenia — początek łączy się z końcem. Tak jak cały człowiek — dusza i ciało — został powołany do bytu w akcie stwórczym, tak też cały człowiek w zmartwychwstaniu jest powołany do Nowego Bytu.

W rozumieniu biblijnym dusza nie jest tylko częścią człowieka, ale wyraża całego człowieka. Dusza jest zasadą (*principium*) życia doczesnego (zob. Ps 6, 5), ale także i życia wiecznego (zob. Mt 16,

25 par.). Przez śmierć ciało-proch wraca do ziemi-prochu, lecz dusza oczekuje powrotu ciała. Dusza jest znakiem życia: „życiem ciała jest dusza, ale życiem duszy jest Bóg” (św. Augustyn).

Zastosowanie. Śmierć jest przypomnieniem naszego początku, śmiertelne ciało wraca do ziemi, z której wzięło początek. Cykl zamyka się, by nas wprowadzić w nowe życie, w Nowy Byt. „Wierzę w ciał zmartwychwstanie” — to *credo* chrześcijańskie. Tak jak wyszliśmy od Boga z duszą i ciałem, tak wracamy do Boga — nie tylko dusza, lecz ciało. Kiedy chowamy śmiertelnie szczątki człowieka do ziemi, wiemy, że to jest tylko przejście; proch wraca do prochu, lecz ci, co posnęli w prochu ziemi, zbudzą się. „Zmartwychwstałe ciało będzie doskonałym wyrazem duszy na wieki z Bogiem”. (L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, W-wa 1971, 50 n). Gdy w czasie ofiary mszalnej wyznajemy w aklamacji Zmartwychwstanie Chrystusa, to tym samym potwierdzamy nasze własne z prochu ziemi obudzenie się na wieki.

*

4) 2 Mch 12, 43—46: *Dobrze i pobożnie o zmartwychwstaniu myśląc*. Egzegeza. Oto wyraźny ślad wiary w życie pozagrobowe w Starym Testamencie. Juda Machabeusz, przywódca powstania narodowego o wyzwolenie Żydów spod panowania Seleucydów (ok. r. 160 przed Chr.), nie jest kapłanem ani teologiem, na polu bitwy nie ma czasu na rozważania teologiczne, a jednak myśli o wiecznym losie swoich poległych żołnierzy. Nie byli oni bez winy, znaleziono przy nich różne cenne przedmioty poświęcone bożkom pogańskim, co było wyraźnie zabronione Izraelitom. Przyczynę ich śmierci upatruje Juda w posiadaniu przez nich tych przedmiotów, dlatego też zarządza składkę na ofiarę przebłagalną, którą złożą kapłani w świątyni jerozolimskiej, aby grzech popełniony przez poległych był im odpuszczony. Jako motyw tego postępowania podaje autor natchniony myśl o zmartwychwstaniu, i pochwała Judę: *była to myśl święta i pobożna*.

Zastosowanie. Modlimy się za naszych zmarłych w tym przeświadczeniu, że oni potrzebują naszej modlitwy. Nikt nie może dojść do Boga, kto jest skalany jakimkolwiek złem, grzechem. Nic grzesznego nie może wejść w intymny kontakt z Bogiem — takie jest prawo *sacrum*. Człowiek jest grzeszny: *jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy* (1J 1, 8). „Ani jeden atom egoizmu nie może wnikać w Boga” (F. Varillon). Zmarli potrzebują oczyszczenia — jak ongiś owi polegli — od bożków swojej grzesznej przeszłości. Kościół mówi nam o tajemnicy *czyśćca*, który jest zarazem ekspiacją i oczyszczeniem. „Tajemnica czyśćca jest korelatywna z tajemnicą nieba. Może

nie istniałby czyściec, jeżeliby niebo było inne, niż jest. Jeśli jednak jest prawdą, że wybrani mają żyć wiecznie na łonie Boga, w łączności z Jego własnym życiem, to trzeba, aby zostali oczyszczeni ze wszelkich resztek egoizmu, jakie w sobie noszą... Nikt zaś nie może ośmielić się myśleć, że w godzinie śmierci znajduje się w stanie doskonałej miłości. Brzemień przeszłości, tej przeszłości, której nigdy się w pełni nie odwołało, nigdy dostatecznie nie wyrzekło, nigdy się od niej dostatecznie nie odcięło — ciąży na nas w ostatnich momentach życia". (F. Varillon, *Zarys doktryny katolickiej*, W-wa 1972, 605).

Istnieje zatem ciągle potrzeba, by żywi ofiarowali swoje modlitwy za zmarłych, do czego nas ciągle Kościół zachęca. Najcenniejszą modlitwą, jaką możemy na ziemi ofiarować, jest ofiara Mszy świętej, którą Zbawiciel nasz podczas ostatniej Wieczery ustanowił, aby w niej na wieki utrwalił Ofiarę Krzyża aż do swego przyjścia, i tak Kościołowi, umiłowanej Oblubienicy, powierzyć pamiątkę swojej śmierci i Zmartwychwstania (zob. *Konst., o liturgii*, 47). Dlatego też jest dla nas rzeczą dobrą i zbawienną tak modlić się za zmarłych.

*

5) Dz 10, 34—43 lub 34—36. 42—43: *On to został ustanowiony przez Boga sędzią żywych i umarłych.*

Eg z e g e z a. Dzieje Apostolskie przytaczają nam homilię chrzcielną św. Piotra. Bo tak trzeba nazwać ów „dłuższy wywód”, który Piotr wygłosił w Cezarei, w domu oficera rzymskiego, Korneliusza, przed udzieleniem mu i jego domownikom chrztu. Chrzt jest zanurzeniem w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Przez Swoją śmierć i zmartwychwstanie stał się Chrystus sędzią żywych i umarłych.

Pojęcie sądu nas umarłymi znane jest w historii religii, dość wspomnieć starożytny Egipt i Grecję. Ale w Piśmie świętym temat sądu jest wyjątkowy i zawsze był przedmiotem wiary. W Starym Testamencie Bóg sprawował sąd w historii narodu wybranego; nieszczęścia, jakie spadały na ludzi, były interpretowane jako wyraz tego sądu. Ale Stary Testament znał również sąd, który ma się odbyć na końcu dziejów, stąd też oczekiwanie D n i a P a ń s k i e g o; tylko R e s z t a sprawiedliwych może ująć przed tym sądem. Jezus Chrystus jest sędzią żywych i umarłych. Oznacza to, że sąd eschatologiczny już się rozpoczął, w czasie życia ludzkiego. Ostateczne przyjście Pana (paruzja) będzie tylko uwieńczeniem oczekiwania chrześcijańskiego.

Z a s t o s o w a n i e. Śmierć chrześcijańska jest niejako przypomnieniem chrztu. W modlitwie eucharystycznej modlimy się za zmarłego, który przez swój chrzt został włączony w śmierć Jezusa Chrystusa, i prosimy, aby miał udział w Jego zmartwychwstaniu. „Naszym Sędzią jest Chrystus. Z punktu widzenia Boga Sąd jest tym, co

z naszego punktu widzenia stanowi ostateczny wybór”. (F. V a r i l l o n, *Zarys doktryny kat.*, 631). Sąd Chrystusa nad człowiekiem rozpoczyna się już od momentu chrztu: albo wybieramy Chrystusa i przyjmujemy Go, albo też Go odrzucamy. Ten ciągły wybór, który dokonuje się — jako mówi poeta — każdego naszego dnia, prowadzi nas przez całe życie aż poza śmierć. I tam spotykamy się z Jezusem Chrystusem, który jest naszym Sędzią za życia i po śmierci.

Zanosimy modlitwy za zmarłego do Boga odwołując się do pierwszego wyboru dokonanego w życiu zmarłego: do jego chrztu. Ufamy w miłosierdzie Boże, bo wszyscy prorocy świadczą o tym, że kto wierzy w Jezusa Chrystusa, przez Jego imię otrzymuje odpuszczenie grzechów.

*

6) Rz 5, 5—11: *Usprawiedliwieni przez krew Jego, będziemy przez Niego zachowani od gniewu.*

Eg z e g e z a: Św. Paweł udawadnia, że nasze usprawiedliwienie, czyli zbawienie, płynie z faktu odkupienia nas przez Jezusa Chrystusa. Człowiek o tyle z tym współpracuje, o ile przez swoją wiarę przyjmuje zbawcze owoce męki Jezusa. Zbawcze dzieło Jezusa było wynikiem miłości Bożej; nie zasłużyliśmy wcale na to, a jednak Bóg za nas umarł. Ten fakt winien nas napawać nadzieją, która zawieść nie może: odkupieni przez Jezusa Chrystusa możemy liczyć na miłosierdzie Boże po śmierci. Karzący gniew sądu zostanie odwrócony od nas przez naszego Odkupiciela.

Z a s t o s o w a n i e. Człowiek boi się śmierci. Nie tyle może samej chwili, ile tego, co będzie potem. Wspaniały rozwój cywilizacji, dokonujący się na naszych oczach, wcale nie eliminuje tego strachu, nieraz go zagłusza, lecz mimo tego człowiek w chwilach szczerości odczuwa wielki lęk... „Nasz wiek dwudziesty jest wiekiem strachu” — pisał wielki znawca współczesnego człowieka, Albert C a m u s. Ów lęk przed śmiercią wynika z braku nadziei. Objawienie Boże, które Kościół ciągle nam przypomina, podaje człowiekowi — niczym szansę — NADZIEJĘ-FAKT: to zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. Chrystus przez swoją śmierć zniweczył śmierć naszą, a zmartwychwstając przywrócił nam życie. Krew Jezusa Chrystusa wyzwala nas od WIELKIEGO STRACHU.

Składamy za zmarłego Najświętszą Ofiarę. Jest to ta sama ofiara, przez którą dostąpiliśmy odkupienia: Ofiara Krwi Chrystusowej, przez którą zostaliśmy usprawiedliwieni. Kiedy błagamy Boga w czasie tej Mszy, ażeby przyniesione dary uświęcił mocą Swojego Ducha na Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, to tym samym odwołujemy się do tej Miłości Boga, która jest rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego. Modlimy się za zmarłych mocą Krwi Chrystusowej. To już

nie jest tylko nasza ludzka prośba, to jest wołanie przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego uzyskaliśmy pojednanie. Dar Mszy świętej jest najwspanialszym darem, jaki możemy złożyć naszym drogim zmarłym. Nie ma tutaj na ziemi lepszego daru.

*

7) Rz 5, 17—21: *Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska.*

Egzegeza. W tej perykopie mamy przeciwstawienie: Adam i Chrystus. W mentalności biblijnej nazwa Adam oznacza nie tylko naszego prarodzica, lecz wyraża także ludzką naturę, sytuację człowieka śmiertelnego, który powstał z ziemi (Adam = *adamah* = ziemia). W teologii św. Pawła Adam jest typem, czyli zapowiedzią lub symbolem Chrystusa (zob. Rz 5, 14). Można zatem mówić o dwóch Adamach — ziemskim i niebieskim (zob. 1 Kor. 15, 45—49). Jeżeli pierwszy człowiek — Adam zgrzeszył, i to przez nieposłuszeństwo, to drugi Człowiek — Chrystus przez Swoje posłuszeństwo aż do śmierci, i to na krzyżu, nas zbawił. Można by tu mówić o „prawie proporcjonalności grzechu i łaski”. Śmierć wynika z grzechu, zaś łaska daje życie. Grzech nie może pokonać łaski, tak jak śmierć nie może zwyciężyć życia.

Zastosowanie. Śmierć stawia nas w sytuacji Adama, to znaczy człowieka, który powstawszy z ziemi musi do niej powrócić. W sytuacji Adama narodziny i śmierć niejako się spotykają. Dla wielu sytuacja ta jest tragiczna. Znany dramaturg, Samuel Beckett napisał: „Żałuję tylko jednego: że się narodziłem. Zawsze odczuwam bowiem, że umieranie jest sprawą długą i uciążliwą”. Od chwili naszych narodzin już umieramy. To wygląda na paradoks, ale to jest fakt, który potwierdzają biologowie, kiedy obliczają, ile dziennie obumiera komórek w naszym organizmie. Tak jest, jeśli uwzględnimy tylko jednego Adama — tego ziemskiego, z prochu ziemi, śmiertelnego. Jednakże chrześcijańska sytuacja Adama (a nie ta beckettowska) jest sytuacją dwóch Adamów — tego ziemskiego, śmiertelnego, i tego niebieskiego, nieśmiertelnego. Ziemski, śmiertelny wraca do ziemi — takie jest prawo człowieka, taki jest dekret Boży. Niebieski, nieśmiertelny przyobleka się w Chrystusa, ażeby żyć wiecznie. Im bardziej odczuwamy boleść, tragizm, absurd śmierci, czyli grzechu, tym bardziej jesteśmy zapraszani do korzystania z obfitego daru łaski, czyli życia. To zaproszenie kieruje do nas, ziemskich Adamów, ADAM NIEBIESKI, Pan nasz Jezus Chrystus w ofierze eucharystycznej. Korzystajmy!

*

8) Rz 6. 3—9 (dłuższe) lub 3—4. 8—9 (krótsze): *Abyśmy wkroczyli w nowe życie.*

Eg z e g e z a. Św. Paweł pisze w kontekście o znaczeniu chrztu dla chrześcijanina. Jest to zanurzenie w śmierci Chrystusa, to znaczy — chrzest wprowadza chrześcijanina w najgłębsze tajemnice ludzkiego bytu, które przeżył Jezus Chrystus, a do których należy śmierć. Śmierć nasza zatem jest podobna do śmierci Jezusa. Ale ponieważ Chrystus nie umarł bezpowrotnie, tylko zmartwychwstał, zatem nasze przemijanie to nie wejście w nicłość, lecz wejście do nowego życia. Tak więc przez chrzest jesteśmy „podłączeni” do misterium paschalnego Chrystusa.

Z a s t o s o w a n i e. Misterium śmierci chrześcijanina jest częścią misterium paschalnego Jezusa. Pierwsi chrześcijanie nazywali dzień zgonu „dniem narodzin dla nieba” (*dies natalis*), a na nagrobkach swoich zmarłych pisali słowa „żyje w Panu”. Łzy i boleść towarzyszą odejściu drogiego nam osób. Ale nie róbmy z tego rekwizytów pogrzebowych, jakiegoś stylu chrześcijańskiego grzebania. Odejściu naszych bliskich z ziemi jest ich wejściem do nowego życia. Dlatego rozumiejąc i dzieląc ból rodziny zmarłego, cieszymy się za wzorem pierwszych chrześcijan z nowych narodzin dla nieba.

Liturgia pogrzebowa wskazuje poprzez swoje znaki na związek, jaki zachodzi między chrztem a śmiercią. Pokropienie trumny jest przypomnieniem polania wodą w czasie chrztu. Zapalony paschał symbolizuje Chrystusa Zmartwychwstałego, a paląca się obok gromnica, którą zmarły używał, jest znakiem owego misteryjnego powiązania chrztu i śmierci. To prawda, że zmarły odszedł od nas na zawsze, ale nie wypisujemy tych słów na jego grobie, bo są inne prawdziwsze: „on wszedł do nowego życia”. Śmierć nie jest odejściem w nicłość, śmierć jest to **WEJŚCIE DO NOWEGO ŻYCIA**. Prośmy Boga, aby otarłszy wszelką łzę, wprowadził nas kiedyś do nowego życia, gdzie razem z naszymi zmarłymi będziemy się radować wieczną chwałą (modlitwa eucharystyczna III).

*

9) Rz 8, 14—23: *Oczekując odkupienia naszego ciała*.

Eg z e g e z a. Argumentacja św. Pawła opiera się tutaj na dwóch naczelnych tematach: jesteśmy — po pierwsze — synami Bożymi i dlatego też — po wtóre — jesteśmy przeznaczeni do chwały. Synostwo Boże wynika z usprawiedliwienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Mamy prawo zwracać się do Boga per „Ojcze” — *Abba* — tak modlił się sam Pan Jezus i tak też nas nauczył się modlić. Skoro tak się rzecz ma, to będziemy uczestniczyć w chwale Bożej, w której — w jakimś stopniu — będzie brało udział całe stworzenie. W tej chwale ma również swoją część nasze śmiertelne ciało. Dlatego też sytuacja chrześcijanina, a także sytuacja całego stworzenia — a więc sytuacja kosmiczna — to o c z e k i w a n i e.

Zastosowanie. Mówi się, że śmierć przychodzi nieoczekiwanie. To jest prawda, przynajmniej w tym sensie, że nie znamy terminu naszego odejścia. Dlatego też oczekujemy: na wiele rzeczy i na tę ostatnią. „Właściwością człowieka i świata jest oczekiwanie i brak” — napisał myśliciel, Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, 285). A ktoś inny, Jean Paul Sartre ujął to w sposób sobie właściwy: „Życie nasze polega nie tylko na oczekiwaniu, lecz na oczekiwaniu oczekiwania, które samo czeka na oczekiwanie.” (*L'Être et le Néant*, 622). To są komentarze do słów Pawłowych: *całe stworzenie aż dotąd jęczy i wdycha w bólach rodzenia*. W słowach tych oczekiwanie już widzi swoje spełnienie, tak jak rodząca żyje już nie tyle nadzieją, ile faktem rodzenia. Dlatego po chrześcijańsku można śmierci oczekiwać, wiedząc, że dla przybranych synów Bożych jest to droga do chwały. Modlimy się za naszych zmarłych, a przy tym modlimy się też za siebie: „ufamy, że razem z nimi będziemy się tam radować wieczną chwałą Twoją... przez wszystkie wieki będziemy do Ciebie podobni i chwalić Cię będziemy bez końca przez Chrystusa Pana naszego”. (modlitwa eucharystyczna III).

*

10) Rz 14, 7—9. 10b—12: *I w życiu, i w śmierci należymy do Pana.*

Egzegeza. Kiedy św. Paweł pisze, że należymy do Pana (dosłownie: *Pana jesteśmy — tou Kyriou esmen*), to w jakiś sposób nawiązuje do idei przymierza, która była niejako osią Objawienia: Bóg wybrał sobie lud, który był wyłącznym Jego dziedzictwem (por. Wj 34, 9: *uczynisz nas swoim dziedzictwem — nahalah*). Św. Paweł rozpracowuje tologię dziedzictwa Bożego w dwóch wymiarach. W wymiarze — nazwijmy to — poziomym dziedzictwem Boga są wszyscy ludzie. Na poparcie tego cytuje tekst Iz 45, 23 o wyraźnym charakterze uniwersalistycznym. W wymiarze pionowym Apostoł Narodów rozciąga władzę Boga nie tylko na wszystkich żyjących, lecz i na wszystkich zmarłych, którzy staną przed sądem Bożym.

Zastosowanie. Owe dwa wymiary należenia do Boga mają miejsce przy sprawowaniu liturgii zmarłych. Oto najpierw modlimy się za zmarłego z całym Kościołem Chrystusowym. Ofiara Mszy świętej, którą sprawujemy, jest ofiarą całego Ciała Mistycznego Chrystusa. Istotnie, sprawdzają się tu słowa proroka powtórzone przez Pawła: *każdy język wielbi Boga*. Drugi wymiar wykreśla społeczność parafialna. Może nie wszyscy znali zmarłego, ale wszyscy obecni modlą się zań. Modlitwa jednoczy całą parafię — żyjących i umarłych. Bo przecież *nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie*. Tę więc nas łączącą odczuwamy nie tyle na płaszczyźnie naturalnej — bo za życia mogły nas dzielić rozmaite

animozje, antypatie, wręcz spory — ale na płaszczyźnie Chrystusowej: przez Niego jesteśmy połączeni. Gdy ofiarujemy naszą Komunię świętą za zmarłego, to lepsze to nad najwspanialsze kwiaty i wieńce, które wnet zwiędną, to jest znak naszego wspólnego dziedzictwa Chrystusowego. W ten sposób wyraża się nasza *ch r z e ś c i j a ń s k a ś w i a d o m o ś ć*, że wszyscy — żywi i umarli — należymy do Boga.

„Ufamy, że razem z nimi będziemy się tam radować wieczną chwałą Twoją” (modlitwa eucharystyczna III). Bo należymy do Ciebie, Panie!

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

R O K B

PIERWSZA NIEDZIELA ADWENTU

3 grudnia 1972.

Iz 63, 16—17 i 64, 1. 3—8;
1 Kor 1, 3—9;
Mk 13, 33—37.

„CZUWAJCIE”

1. *Wstęp.* W zamierzonych czasach Starego Testamentu naród wybrany oczekiwał na przyjście Mesjasza. Z przyjściem tym wiązał najlepsze nadzieje na szczęśliwą i świetlaną przyszłość. Dziś nowy Lud Boży czeka także na Jego przyjście i z tym przyjściem łączy wizję Jego nowego i powszechnego królestwa. Tę prawdę przypomina nam co roku Kościół św. ile razy snuje przed nami adwentowe rozważania.

2. *Egzegieza tekstów.* Nie ulega wątpliwości, że Chrystus przyjdzie. Do tej myśli nawiązują wszystkie czytania mszalne. Pierwsze, wyjęte z księgi proroka Izajasza przedstawia nam Boga jako Ojca i Odkupiciela. Mimo słabości i grzechów narodu wybranego P. Bóg nie przestaje być dla ludzi Ojcem. Jest to tytuł, który nabiera szczególnego znaczenia w czasach po niewoli babilońskiej. Choć P. Bóg zsyła dla ludzi karę, to jednak nie przestaje być dla nich Ojcem, dobrym kochającym Ojcem, który pragnie dla nich tylko zbawienia. Ludzie muszą nawet w karzącym ich Bogu widzieć swojego Ojca. Ten najlepszy i kochający Ojciec przyrzeka ludziom zesłać odkupiciela. A jeśli przyrzeka to i obietnicę dotrzyma. Dlaczego?

Na to pytanie odpowiada św. Paweł w drugim czytaniu mszalnym wyjętym z 1 listu do Koryntian. P. Bóg dotrzymuje obietnicę, bo jest wierny (1 Kor 1, 9). Cała historia narodu wybranego świadczy o tym. Jak ongiś zatroszczył się o wybawienie ludu swojego z niewoli egipskiej, jak im dał Ziemię Obiecaną, jak ich *na rękach swoich wypisał i na skrzydłach orłowych nosił*, tak dziś troszczy się o każdego człowieka. Tak

troska wyraziła się najlepiej w zesłaniu na ziemię Odkupiciela. Ten Odkupiciel przyjdzie jeszcze raz na końcu świata. Jeśli wierzymy w to Jego przyście i jeśli z wielką miłością na nie oczekujemy, to On sprawia, że przyście to będzie dla nas i owocne i szczęśliwe. *On też sam będzie umaniał nas aż do końca świata, abyśmy byli bez zarzutu w dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa* (1, 8).

Człowiek musi się przygotować na to przyście Pana. Ale jak? I znowu w tym względzie zbawiennych rad udziela nam dzisiejsza ewangelia. Najbardziej zasadniczym warunkiem będzie tutaj *czuwanie*. Nieustannie powtarza się to wezwanie w dzisiejszej ewangelii św. Jego wartość i znaczenie zostało zilustrowane przykładem pana domu, który wyjechał w daleką drogę i zlecił sługom swoim aby czuwali. Czuwanie, ostrożność, uwaga niosą ze sobą zbawienne skutki, gdy przeciwnie roztrzepanie, lekkomyślność, i nieuwaga już tyle razy w życiu ludzkim były przyczyną bolesnych w skutkach tragedii. Stąd jakże na czasie jest końcowe wezwanie dzisiejszej Ewangelii: *Lecz co wam mówię, mówię wszystkim: czuwajcie* (13, 37).

3. Znaczenie teologiczne. Powtórne przyście Chrystusa na końcu świata do którego nawiązuje co roku w adwencie Kościół jest niewątpliwie wydarzeniem epokowym. Ono wyznacza i nadaje właściwy sens historii świata i sens naszym osobistym ludzkim dziejom. Jakże smutne i pełne melancholii byłoby nasze życie, gdyby mu nie przyświecała myśl spotkania się kiedyś z Panem. Istnieje wielkie niebezpieczeństwo, że dzisiejszy człowiek zabiegany i zagoniony we współczesnym świecie może bardzo łatwo zaprzepaścić i zdusić tę myśl w sobie. Dlatego Kościół ją nam tak mocno przypomina, tak często o niej mówi i ciągle zachęca, abyśmy za wszelką cenę dążyli do tego spotkania.

Zasadniczym warunkiem tego spotkania jest *czuwanie*. Do czego się ono sprowadza? Sprowadza się do sumiennego wykonywania swoich obowiązków i do ciągłego przypomniania sobie prawdy, że Pan jest blisko. Za nic w świecie nie mogą stracić tej szansy, aby się z Nim nie spotkać. Byłoby to bowiem przekreśleniem całego mojego życia.

Spotkanie z Panem ułatwić nam może także ciągła, serdeczna, czasem bardzo wewnętrzna modlitwa. Ona przecież, jak nic innego na świecie przybliży nas do Boga. Stąd szczególnie w adwencie rodzi się konieczność pomnożenia swoich modlitw i wołania: *Przyjdź Panie Jezu, przyjdź i nie opóźniaj się*.

Czuwanie związane z czekaniem na przyście Pana nie jest i nie może być żadną beczynnością. Musi być związane z działaniem. Działanie to powinno mieć zawsze na myśli Boga. Tego ewangelicznego Pana, który nie wiadomo kiedy przyjdzie, czy z wieczora czy z poranku. Ale nie to jest ważne kiedy On przyjdzie, ważne jest jedno, to aby gdy przyjdzie, zastał nas przygotowanych na spotkanie ze sobą. Advent jest okresem takiego przygotowania na to spotkanie.

4. Zastosowanie. Zastanów się dziś nad tym co by tu zrobić aby to spotkanie moje z Panem wypadło dla mnie korzystnie. Tylko wtedy

ono zaowocuje, jeśli nie będę czekał, aż „On przyjdzie”, ale sam się ku Niemu przybliżę: A można się ku Niemu najlepiej przybliżyć, przez wewnętrzne skupienie, przez modlitwę i przez eucharystię. Amen.

PONIEDZIAŁEK PO I NIEDZIELI ADWENTU

4 grudnia 1972.

Iz 2, 1—5;

Mt 8, 5—11.

ZBAWIENIE JEST DLA WSZYSTKICH

1. Wstęp. Advent jest okresem oczekiwania na Zbawiciela. Tak było w adwencie historycznym, który się zaczął z upadkiem pierwszych ludzi i trwał aż do Wcielenia się Boga i tak też jest z obecnym adwentem, który każdy z nas przeżywa, a który skończy się eucharystycznym przyjściem Chrystusa. Różnica między tamtym a obecnym adwentem jest ta, że dziś z większą świadomością i pewnością siebie przeżywamy prawdę, iż zbawienie jest dla wszystkich. W tym duchu pisał św. Paweł w liście do Rzymian: *Czyż Bóg jest tylko Bogiem Żydów? Czy nie jest również i pogan? Albowiem jest tylko jeden Bóg który usprawiedliwia wszystkich przez wiarę* (3, 29. 30). Dzisiejsze czytania mszalne uświadamiają nam właśnie tę prawdę.

2. Egzegeza tekstów. Dzisiejsza lekcja snuje przed nami wizję przyszedłego idealnego królestwa Bożego. Tekst jej, wyjęty z proroka Izajasza, dosłownie powtarza Micheasz w 4, 1—5. Już to samo świadczy, że idea ta była żywa zarówno u proroków jak i w całym narodzie wybranym. Wzmianka o wywyższeniu góry Syjon nie odnosi się do konkretnej góry w Jerozolimie, ale ma znaczenie symboliczne. Syjon tutaj to przyszłe chwalebne królestwo mesjańskie, w którym P. Bóg będzie wielbiony i czczony przez wszystkie narody. Świątynia Pana na Syjonie to miejsce na którym *prawdziwi czciciele będą oddawali cześć Ojcu w Duchu i w prawdzie* (J 4, 23). W tym królestwie będzie miejsce dla wszystkich ludzi, bez względu na narodowość, rasę, czy przynależność klasową. Do tego królestwa niemal instynktownie *popłyną wszystkie narody i mnogie ludy tam pójdą* (w. 3). Wyrażenie: *wszystkie narody i mnogie ludy* jest wyrażeniem klasycznym na określenie uniwersalizmu zbawczego. Izajasz tu po raz pierwszy występuje jasno z myślą, że chociaż P. Bóg wybrał sobie jeden naród to jednak kocha wszystkich ludzi i pragnie zbawienia wszystkich.

To królestwo mesjańskie, które przyniesie zbawienie dla wszystkich, będzie także królestwem prawdy i pokoju. Naród wybrany, często karmiony fałszem, zwodzony wojną i niepokojem gorąco pragnął tych wartości. Pierwsza wypływać będzie ze Słowa Bożego i Jego Prawa (= Pismo św.), druga stanie się owocem miłości, która tam powszechnie zapana.

Ewangelia dzisiejsza jest konkretnym potwierdzeniem prawdziwości tego co czytaliśmy w lekcji. Setnik rzymski szukający i odnajdujący

Chrystusa jest już tym pierwszym człowiekiem który nie tyle wchodzi ile już w pełni korzysta z wartości jego mesjańskiego królestwa. On jest nawet tym który dociera do tego królestwa już prostą drogą, nie poprzez pośrednictwo narodu wybranego. On reprezentuje tych którzy *ze Wschodu i Zachodu przyjdą i zasiądą do stołu w królestwie niebieskim* (8, 11).

Setnik rzymski spełnia zasadniczy warunek, uprawniający do wejścia do tego królestwa: ma pełną ufności, żywą dziecięcą wiarę. Przychodzi do Chrystusa nieprzymuszony, dobrowolnie. Przychodzi, bo potrzebuje pomocy, albowiem sługa jego jest chory. Przychodzi i wyznaje swoją niegodność, przychodzi i całą swoją nadzieję pokłada we wszechmocnym Słowie Bożym. Dlatego zostanie wysłuchany.

3. **Znaczenie teologiczne.** Jezus nie zamyka nikomu drogi do zbawienia, owszem przeciwnie wszystkich do siebie zaprasza. Żeby je otrzymać trzeba przede wszystkim: chcieć i wierzyć, tak jak chciał i wierzył setnik. Inaczej mówiąc, trzeba o swoje zbawienie prosić, trzeba się o nie modlić. Ale jak?

Przede wszystkim prosto, tak prosto jak prosto i pokornie prosił o łaskę zdrowia dla swego sługi setnik. To była wartość, która w danej chwili była dla niego największą wartością. Dla nas nie ma większej wartości nad zbawienie.

Dalej trzeba prosić o nie szczerze, równie szczerze jak to czynił nasz setnik. On nie ukrywał, że jest niegodny gościć u siebie cudotwórcę z Nazaretu. Ale to nie znaczy, że nie może korzystać z Jego łaski. Czy my jesteśmy godni zbawienia? Chyba nie zawsze. Ale nieustannie prosimy dla siebie o tę łaskę.

Prośmy o nią z ufnością, równie z taką samą jak prosił setnik. Prosić z ufnością to znaczy z wiarą. Setnik nie zdawał sobie w pełni sprawy z tego, że stoi przed Bogiem, ale wierzył w tę wszechmoc, która uzdrawia, leczy, pomaga i zbawia. My wierząc w Jezusa Chrystusa, który dla nas i dla naszego zbawienia stąpił z nieba, wzmacniamy w sobie naszą ufność i oddanie się dla Niego. Okazujemy wszystkim w około siebie że jednak mamy w sobie coś z tego setnika rzymskiego, coś z jego wiary.

4. **Zakończenie.** Jak często myślę o swoim zbawieniu i zbawieniu innych ludzi? Co robię aby jak najrychlej nastąpiło na ziemi królestwo Boże? Będę od dziś widział w Chrystusie nie tylko cudotwórcę z Nazaretu, nauczyciela Izraela, ale także Jezusa, mojego Zbawcę. Amen.

WTOREK PO I NIEDZIELI ADWENTU

5 grudnia 1972.

Iz 11, 1—10;
Łk 10, 21—24.

Z CHRYSYSEM UWIELBIAJMY OJCA

1. **Wstęp.** Bogu należy się od nas uwielbienie i wdzięczność. Uwielbienie dlatego bo jest najwyższym władcą i Panem świata. Wdzięczność,

że nam ludziom, słabym i małym oddał ten świat do dyspozycji i powiedział *rośnijcie, mnożcie się i czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1, 28). W adwencie do powyższych racji dochodzi jeszcze jedna: racja wdzięczności za łaskę zbawienia. Za to, że nam obiecał i zesał na ziemię swojego syna który pojedną grzeczną ludzkość z Bogiem zagniewanym. Za to, że w tak jasny i konkretny sposób objawił nam swoją miłość. Z tej racji wolno nam razem z Chrystusem zawołać słowami dzisiejszej ewangelii *Wystawiam Cię Ojcze Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi i objawiłeś je małuczkiem.* (10, 21). Jakie rzeczy? na to pytanie odpowiadają nam dzisiejsze czytania mszalne.

2. Egzegeza tekstów. Dzisiejsze teksty mszalne ukazują nam Chrystusa jako króla, Mesjasza i Boga zarazem. Dzisiejsza lekcja należy do słynnych prorocत्व mesjańskich Izajasza, ukazujących nam Chrystusa jako idealnego króla. Będzie on pochodził ze słynnej dynastii Dawida *wyrośnie pęd z pnia Jessego*, Iz 11, 1; Jesse był ojcem Dawida), a równocześnie będzie pozostawał pod szczególną opieką Bożą. Będzie zatem w ścisłym kontakcie z Bogiem i z tej racji *spocznie na Nim Duch Pański* (11, 2). Ten idealny król wyposażony będzie w specjalne dary (tekst oryginalny wylicza ich sześć, a św. Hieronim w swoim łacińskim tłumaczeniu podaje siedem). Te 7 wspomnianych tu darów stanowią niewątpliwie aluzję do 7 darów Ducha Świętego.

Nic dziwnego, że tak ubogacony król, będzie miał wszystkie dane by założyć na ziemi idealne królestwo. Będzie to przede wszystkim królestwo sprawiedliwości i pokoju. Te dwa wielkie dobra były we wszystkich czasach największymi dobrami, za którymi zawsze tęskniła ludzkość. Szczególnie tęskniła za nimi podczas wojen i niepokoju. Stąd taki mocny akcent kładzie na nie dzisiejsza lekcja.

Król będzie rządził sprawiedliwie, szczególnie okaże sprawiedliwość biednym i nieszczęśliwym. Obraz Jego idealnego królestwa (wilk żyjący w zgodzie z jagnięciem) wiąże się z nowym Ludem Bożym, który rozwinie się w ocalałej po niewoli z „resztki Izraela”. Będzie to lud który będzie znał Prawo (tj. Pismo św.) i dlatego będzie żył zgodnie z tym Prawem.

Ewangelia dzisiejsza mówi, że te właśnie rzeczy P. Bóg objawił małuczkiem, tj. ludziom prostym i pokornym, którzy szczerym sercem otwierają się na przyjęcie prawdy Bożej. Chrystus apostołów swoich zalicza właśnie do tej kategorii ludzi. Oni mają szczęście widzieć Mesjasza, widzieć tego nowego króla, ba widzieć w Nim nawet samego Boga. Dlatego im Chrystus gratuluje, że są naprawdę szczęśliwi, bo mogą na własne oczy widzieć to, co *wielu proroków i królów pragnęło widzieć a nie widzieli i słyszeć co wy słyszycie, a nie słyszeli* (10, 24). Kontakt osobisty z Chrystusem, który posiada wiedzę pełną Ojcu jest dla apostołów nie tylko zaszczytem i wyróżnieniem, ale jest głównym motywem ich wdzięczności i nieustannego uwielbiania za to Ojca.

3. Znaczenie teologiczne. Szczególnie w adwencie człowiek musi się stać małym, pokornym i cichym, aby zrozumieć wielkość prawdy

o Bogu wcielającym się i zbawiającym człowieka. Jest to prawda nie tylko sama w sobie wielka i wyjątkowa, ale jeszcze bogata w następstwa i konsekwencje. Człowiek, który się nią przejmie i do głębi ją zrozumie może oszaleć z radości. Dzięki niej nie tylko P. Bóg zbliża się do nas ale także i my wchodzimy z Nim w ścisły kontakt. Czujemy na sobie, że jesteśmy Jego własnością, całkowicie do Niego należymy. On jest naprawdę naszym Ojcem a my Jego dziećmi. Taka sytuacja stwarza poczucie serdecznej, rodzinnej atmosfery, jaka może panować tylko w domu Ojca naszego który jest w niebie.

Stąd w adwencie myśli nasze są i na ziemi i w niebie. Tu na ziemi czujemy, że należymy do Jego królestwa, które jest królestwem miłości, sprawiedliwości i pokoju, w niebie zaś spodziewamy się ostatecznego z Nim zjednoczenia. Uwielbiamy więc dziś za to wszystko Boga. Dziękujmy Mu za to, że mimo swej wielkości i majestatu myśli o nas i przygarnia do siebie biednego i grzesznego człowieka. Myśląc o tym wszystkim, mimo mej małości czuję się jednak wielkim. Co tu dużo mówić, czuję się po prostu dzieckiem Boga.

4. **Zastosowanie.** Czy często i naprawę myślę o tym co P. Bóg w swej miłości i dobroci zrobił dla mnie? Czy myślę o tym szczególnie w adwencie, w tym okresie, w którym wszystko jest przesycone ideą zbawienia człowieka? Czy razem z Chrystusem dziękuję Bogu Ojcu za łaskę zbawienia świata? Zbawić siebie i zbawić wszystko w około siebie, to będzie moje zadanie na dni najbliższe, to będzie mój adwentowy program działania Amen.

ŚRODA PO I NIEDZIELI ADWENTU

6 grudnia 1972.

Iz 25, 6—10a;
Mt 15, 29—37.

„ŻAL MI TEGO LUDU” (Mt 15, 32)

1. **Wstęp.** W naszym wyznaniu wiary powtarzamy stale słowa: „wierzę w Jezusa Chrystusa... który dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba”. O prawdziwości i słuszności tej tezy przekonywuje nas dzisiejsza ewangelia św. Nigdzie gdzie indziej nie występuje Chrystus tak blisko i tak bezpośrednio człowieka, jak właśnie tu, kiedy cudownie leczy i karmi cisnące się do Niego tłumy. Zasadniczym motywem takiej działalności jest dla Boskiego Mistrza miłość. *Żal mi tego ludu* i dlatego robi dla niego wszystko, uciekając się nawet do cudów. Wszystko dla ludu, wszystko dla człowieka, wszystko dla nieśmiertelnej duszy ludzkiej.

2. **Egzegeza tekstów.** Dzisiejsza lekcja rozwija przed naszymi oczyma wizję wspaniałej mesjańskiej uczt, którą P. Bóg przygotowuje dla ludzi w niebie. Izraeliecie znali trzy rodzaje uczt. Pierwszą urządzał nowoobрани król, w dzień swojej intronizacji. (Por. Est. 1, 1—9; ucztą Aswerusa; 1 Krl 10, 5; ucztą u króla Salomona; Dan 5, 1—5; ucztą Bal-

tazara). Uczta ta miała świadczyć o jego wielkości, potędze i majestacie. Razem z królem ucztował cały naród.

Drugą ucztę odprawiano na przypieczętowanie zawartego przymierza. Dwoje ludzi, dwa szczepy, dwa narody zawierały ze sobą przymierze i przyrzekały sobie wzajemną pomoc, opiekę i obronę. Uczta w tym wypadku była zewnętrznym wyrazem oddania się sobie oraz wzajemnej wiernej i szczerzej miłości.

Trzecią ucztę urządzano po odniesionym nad wrogiem zwycięstwie. Była to uczta radości i szczęścia. Wróg został pokonany, niewola się skończyła, teraz zacznie się nowe życie.

Uczta zapowiedziana tu przez proroka Izajasza, będzie miała coś z tych trzech uczt. Będzie znakiem potęgi Boga króla, będzie przypieczętowaniem Jego wiecznej miłości, oraz ostatecznym tryumfem nad śmiercią, grzechem i ludzką słabością. Tak będzie na pewno, ponieważ to wszystko obiecuje niezmienny i prawdomówny Bóg. Dlatego *cieszymy się i radujmy z Jego zbawienia* (Iz 25, 9).

Ewangelia porusza także temat uczy. Idą na nią instynktownie ludzkie tłumy. Idą do Chrystusa z ufnością i nadzieją. Ufają, że On ich uleczy i nakarmi. Choć rzecz dzieje się na pustkowiu, to jednak oni nie odczuwają tej atmosfery pustyni. Nie ma bowiem pustyni tam gdzie jest Chrystus. Tam gdzie on się pojawi rozkwita życie, nowa nadzieja wstępuje w ludzkie serca. Idą zatem do Niego wszyscy, bo On się chce spotkać z wszystkimi. Szczególnie interesują go najbardziej potrzebujący: chorzy, kulawi, ślepi i głodni. On umie zaradzić ich potrzebom. Nawet wtedy, gdy uczniowie jego staną bezradni, i w rozbijającej szczerości postawią Mu pytanie: *Panie skąd tu na pustkowiu weźmiemy tyle chleba, by nakarmić takie mnóstwo?* (15, 33). Dla Chrystusa nie jest problemem skąd weźmie chleba, problemem jest potrzebujący w tej chwili Jego pomocy człowiek. Temu człowiekowi należy pomóc, nawet za cenę cudu, by tylko nie odszedł od Niego głodny, bo inaczej *zastabnie w drodze* (15, 32). A droga ludzkiego życia, my wiemy to dobrze, jest długa i ciężka. Dlatego na nią potrzeba nam chleba, dużo, dużo Bożego chleba. Chrystus zaprasza nas na ten chleb, do siebie na swoją ucztę.

3. Znaczenie teologiczne. Św. Mateusz opisuje w dzisiejszej ewangelii wiele zdziałanych przez Chrystusa cudów. Jakie znaczenie mają te cuda. uzdrawianie chorych, karmienie głodnych, pocieszanie zmartwionych. Mają one potrójne znaczenie:

Są przede wszystkim znakiem wszechmocy Bożej. Apostołowie widząc je, będą zdumieni mówić: *Któż jest ten, że mu i wichry i morza są posłuszne?* (Mk 4, 41). *Gdyby On nie był od Boga, powiedzą kiedy indziej Faryzeusze, nie mógłiby czynić tych rzeczy.* Chrystus wszystko co czyni czyni swoją mocą Bożą.

Po drugie cuda są jakąś formą dialogu między człowiekiem a Bogiem. P. Bóg przemawia do ludzi konkretnym słowem, ale przemawia także i czynem. Porozumiewa się z ludźmi „per verba i per facta”. Cud

jest konkretnym faktem, którego wymowa więcej znaczy, niż najpiękniejsze słowa. Historia zna ludzi, którzy właśnie na tej płaszczyźnie uprawiali dialog z Bogiem. Szawel u bram Damaszku, Piotr po cudownym połowie ryb, Augustyn w Mediolanie, św. Franciszek w Asyżu.

Po trzecie cuda są wyrazem solidarności i ścisłej łączności potężnego Boga z biednym potrzebującym pomocy człowiekiem. P. Bóg przez swoje cuda staje najbliżej człowieka. Czyni je dlatego bo *żał mu tego ludu*. Chociaż jest Bogiem, ale rozumie nasze potrzeby. Jakże jesteśmy wdzięczni za nie Bogu. Dzięki cudom możemy powtórzyć za Mojżeszem, że *nie ma takiego narodu, któryby miał bogi tak blisko siebie jak nasz Bóg jest przy nas obecny*.

4. Boże Narodzenie na które czekamy jest także cudem. Będę się modlił gorąco o to, aby ten cud przemówił do wszystkich ludzi żyjących na świecie głębią swej miłości, siłą swej potęgi i jasnością swej oczywistości Amen.

CZWARTEK PO I NIEDZIELI ADWENTU

7 grudnia 1972.

Iz 26, 1—6;

Mt 7, 21. 24—27.

KTO WEJDZIE DO KRÓLESTWA BOŻEGO?

1. Wstęp. Według Biblii ludzkość rozpoczęła swoje życie w raju (Rdz 2), później wypędzona z niego błąkała się po pustyniach i stepach, prowadząc koczowniczy styl życia (Wj 14). W końcu czeka na nią niebieskie Jeruzalem, święte miasto Boże (Obj 21), zbudowane na skale, którą jest Chrystus. W dzisiejszych tekstach mszalnych występuje temat skały, względnie miasta zbudowanego na skale, jako symbol czegoś trwałego, niezniszczalnego, wiecznego. Święte miasto Boże, zbudowane na skale — to symbol wiecznego królestwa Bożego. P. Bóg przygotował je dla nas. Ale pod jakimi warunkami tam wejdziemy? Odpowiedzi na to pytanie dostarczają nam dzisiejsze czytania mszalne, szczególnie dzisiejsza ewangelia.

2. Egzegeza tekstów. Poemat Iz 26, 1—6 przeznaczony na dzisiejszą lekcję nie odnosi się do konkretnego miasta, nie dotyczy geograficznej Jerozolimy, chociaż jest w nim mowa o mieście zbudowanym na skale. Poemat ten rozwija przed naszymi oczyma wizję przyszłego potężnego i wiecznego królestwa Bożego, tego królestwa, które będzie stanowiło duchową wspólnotę wszystkich ludzi. To królestwo będzie trwałe, dlatego bo opierać się będzie o Boga, który jest skałą. Temat Bóg-Skała był znany w St. Testamencie, symbolizował on wierność Boga, który zawarł ze swoim ludem Przymierze i dotrzymuje obietnic do których się zobowiązał. Na ten temat czytamy w księdze Ppr 32, 4: *On-Skała (=Bóg) dzieło Jego doskonałe, bo wszystkie drogi Jego są słuszne. On Bogiem wiernym a nie zwodniczym, On sprawiedliwy i prawy*. Kiedy Chrystus będzie myślał o swoim niezniszczalnym Kościele, to powie do Piotra: *Tyś jest Piotr czyli skała a na tej skale zbuduję Kościół mój i bramy piekielne*

go nie przemogą (Mt 16, 18). Wszystko co wiecznotrwale, niezmiennie i niezniszczalne w biblijnej symbolice wyrażane jest terminem Bóg-Skała.

W oparciu o tę interpretację możemy teraz zrozumieć lepiej sens dzisiejszej ewangelii, która mając na myśli trwałość i nietrwałość ludzkich poczynañ, mówi o budowaniu ludzkim na skale i na piasku. Chodzi tu o dzieła ludzkie, nie koniecznie o konkretne domy, o wszelkie poczynania, które wtedy tylko będą sensowne, gdy opierać się będą o niezmienny i trwały fundament, tj. o wiecznego i prawdziwego Boga. Dla nas żyjących obecnie na ziemi takim niezmiennym fundamentem są słowa ewangelii, słowa Chrystusa, który mówi o sobie, że *niebo i ziemia przemiją ale słowa moje nie przemiją*.

W oparciu o te słowa Chrystus zakłada na ziemi swoje królestwo, które po skończeniu świata będzie nadal istnieć i trwać w niebie. My wszyscy z woli Bożej jesteśmy do niego przeznaczeni. Głównym warunkiem dostania się do tego królestwa jest nie gadulstwo, nie piękne słowa, nie drętwa mowa, ale czyny. Charakterystyczne jest w dzisiejszej ewangelii przeciwstawienie słów *czy p*om. W słowach można bardzo wiele zadeklarować, wiele obiecać, ale dopiero czyny ukazują ile z naszych obietnic ma pokrycie w rzeczywistości.

3. Znaczenie teologiczne. Ideałem każdego z nas jest wejście do królestwa Bożego. Ponieważ ono jest założone przez wiecznie istniejącego i prawdomównego Boga, dlatego godne jest z naszej strony wszelkich wysiłków i starań, aby je zdobyć.

Od Chrystusa dowiadujemy się dzisiaj, że niestety sama modlitwa, choćby długa i częsta jeszcze nie stanowi biletu wstępu do tego królestwa. Może nią być tylko wtedy, jeśli z modlitwy „słownej”, stanie się modlitwą angażującą, tzn. słowa na niej wypowiedziane będą miały pokrycie w naszym życiu. Konkretnie mówiąc: nie dostanę się do nieba, jeśli tylko będę składał ręce i wołał: „Ojcze nasz, który jesteś w niebie, bądź wola Twoja”, ale jeśli tę wolę będę czynił codziennie. Nie wejdę do królestwa Bożego, jeśli będę mówił: „świeć się imię Twoje”, ale konkretnie zatroszcze się o to by w życiu, we mnie i wokoło mnie szerzyła się chwała Boża. Nie wejdę do królestwa Jezusa Chrystusa, jeśli nie będę przebaczał, pomagał, kochał, krótko mówiąc, jeśli nie będę widział w bliźnich moich drugiego Chrystusa.

Chrystus woła dziś do nas o czyny, o tę autentyczną legitymację chrześcijańskiego życia. One będą tą skałą, w oparciu o którą mogą rozpocząć wspaniałą budowlę chrześcijańskiego życia i chrześcijańskiej doskonałości. One konkretnie i natychmiast zaświadczą o naszej wierności Chrystusowi i Jego ewangelii, względnie wykażą jak daleko odeszliśmy od Niego, ile nam jeszcze „nie dostawa”.

4. Advent jest między innymi i po to, abyśmy zrewidowali swoje wnętrza abyśmy oczyścili siebie i doszli wreszcie do przekonania, że jeśli mamy coś w sobie zbudować i czymś się kiedyś przed Bogiem zaświadczyć, to tylko w oparciu o Chrystusa i Jego ewangelię Amen.

PIĄTEK PO I NIEDZIELI ADWENTU

NIEPOKALANE POCZĘCIE N. MARYI PANNY

8 grudnia 1972.

Rdz 3, 9—15. 20;
Ef 1, 3—6. 11—12;
Łk 1, 26—38

N. MARYIA PANNA ZWYCIEŻA ZŁO

1. W stęp. Można powiedzieć, że każdy człowiek wtedy jest piękny i wielki gdy stoi blisko Boga. Kościół św. ukazuje nam dzisiaj Najśw. Maryję Pannę stojącą najbliżej Boga, nie tylko dlatego, że jest Matką Jezusa Chrystusa, ale i z tego względu że jest Niepokalanie Poczęta. Ten przywilej jest przede wszystkim Jej osobistym wyróżnieniem, ale także w jakiś sposób dotyczy i uszczęśliwia cały rodzaj ludzki. Właśnie dzięki niemu możemy się przekonać jak wyglądał pierwszy człowiek i jak wyglądałaby cała ludzkość, gdyby nie uległa podszeptowi szatana. Była by właśnie taka: „niepokalana”. Bo „niepokalana”, znaczy wolna i wyjęta z pod grzechu pierworodnego.

2. Egzegeza tekstów. Pierwsze czytanie nawiązuje do sceny upadku pierwszych ludzi. Dowiadujemy się z niego, że chytry wąż, uosobienie zła zwyciężył człowieka. P. Bóg po grzechu pyta się mężczyzny: *Gdzie jesteś Adamie?* Nie w tym znaczeniu, w jakim miejscu raju się znajdujesz, ale w tym sensie, czy ty zdajesz sobie dobrze sprawę z tego w jaką sytuację siebie wstawiłeś? Gdzie ty teraz jesteś, na jakim dniu? To jest sytuacja bez wyjścia i dlatego potrzebne ci jest zbawienie, potrzebny ci jest Bóg! Na tej płaszczyźnie zrozumiała jest obietnica zesłania Odkupiciela, za pośrednictwem niewiasty. Kościół od samych swoich początków zawsze uczył i wierzył, że niewiastą tą jest Najśw. Maryja Panna. Ona jest pośredniczką naszego zbawienia.

Drugie czytanie wyjęte z listu św. Pawła do Efezjan wychwala odwieczny zamiar Boga zbawienia ludzkości. Jest faktem bezspornym, że P. Bóg przeznaczył nas do szczęścia, *abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem* (w. 4), ale z drugiej strony jest także faktem, że człowiek sam siebie zbawić nie może. Tej wielkiej łaski dostępujemy dzięki Jezusowi Chrystusowi, który sam jeden jest naszą nadzieją. Dzięki zatem jego zbawczemu dziełu my na nowo stajemy się dziećmi Bożymi i dziedzicami nieba.

Evangelia mówi jak wielką rolę w tym właśnie „usynowieniu” nas odegrała Najśw. Maryja Panna, albo ściślej co Bóg dla naszego zbawienia przez nią uczynić zamierzył. Przede wszystkim objawił Jej i całemu światu, że jest „łaska pełna” (w. 28). Określenie to nie jest tylko prostym pozdrowieniem, jak zwykle się nieraz mówić, to zawiera coś więcej, jest stwierdzeniem jakiejś rzeczywistości, i to rzeczywistości nie przeciętnej, Jej wielkości, świętości i niepokalaności. Właśnie dzięki tym zaletom

Maryja może być Matką Syna Bożego i konkretnie nią zostanie. Słowa archanioła Gabriela są tu jednoznaczne: *Oto poczniesz i porodzisz syna, któremu nadasz imię Jezus* (w. 31). Chociaż w tej chwili to się nie zgadza z cichymi planami Maryi, z jej ślubem dziewictwa, to jednak P. Bóg znajduje sobie sposób na rozwiązanie tej trudności: *Duch Święty zstąpi na Cię i moc Najwyższego* (w. 35). Wobec takiego ustawienia sprawy, nie zostaje Maryji nic innego jak tylko oświadczyć: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego* (w. 38). I oto problem rozwiązany. Tym razem zwycięstwo należeć będzie do Maryi.

3. Znaczenie teologiczne. Odkąd po grzechu człowiek żyje na ziemi, zdany jest na nieustanną walkę; walkę ze sobą samym, z szatanem, ze światem. Historia mówi, że z walki tej wychodził prawie zawsze pokonany. Chociaż się borykał, okazywał swoją dobrą wolę, wyznawał swą wiarę, a nawet składał niezliczone ofiary, nie sam z siebie zdziałać nie potrafił.

Dopiero gdy P. Bóg w swoim miłosierdziu zesłał nam syna swego, zmieniło się oblicze świata. Jego zwycięstwo nad szatanem, grzechem i ludzką słabością stało się naszym zwycięstwem. Jeśli dziś zwyciężamy, to tylko w Nim i przez Niego. *Beze mnie nic uczynić nie możecie*.

Olbrzymi udział w tym zwycięstwie Jezusa Chrystusa ma Jego Matka, Niepokalana Maryja. Jest Ona przecież współodkupicielką rodzaju ludzkiego. Kościół przedstawia nam Ją dziś stojącą na półksiężycu, (na sierpie księżycy), depczącą głowę węża. Księżyc, symbol zmienności i przemijania, wąż obraz zła i grzechu, to wszystko N. Maryja Panna depcze, tzn. zwycięża.

My wszyscy dziś, żyjący w promieniach łaski, wysłużonej nam przez Chrystusa, a przekazanej przez ręce Maryi, już inaczej patrzymy na naszą słabość, aniżeli patrzyli na nią ludzie przed Chrystusem. Walczymy z nadzieją zwycięstwa, bo przewodzi nam w tej walce, prowadzi nas i całkowicie nam pomaga Niepokalanie Poczęta, Najśw. Maryja Panna. Dlatego cieszymy się z tego święta, które będąc świętem zwycięstwa Maryi nad złem, zapowiada także i nasze nad nim ostateczne zwycięstwo.

4. Zastosowanie. Jakie jest moje nabożeństwo do Niepokalanej? Czy wierzę w to, że przez Nią i przy Jej pomocy przejdę szczęśliwie przez życie? Czy Ja naprawdę kocham? Amen.

SOBOTA PO I NIEDZIELI ADWENTU

9 grudnia 1972.

Iz 30, 19—22 i 23—26;

Mt 9, 35—10, 1. €—8.

JEZUS LITUJE SIĘ NAD LUDŹMI

1. Wstęp. Nigdy tak jasno i wyraźnie nie określił Jezus swej misji, jak wtedy, gdy mówił do rzesz ludzkich, że *Syn człowieczy nie przyszedł aby Mu służyło, ale służyć i życie swoje dać na okup za wielu. Przyszedł szukać i zbawiać co było zgineło*. Tę prawdę przypomina nam Kościół

szczególne w adwencie, gdy nas przygotowuje na przyjście Chrystusa-Zbawcy.

2. Egzegeza tekstów. Oba czytania mszalne do niej dzisiaj ściśle nawiązują. Lekcja wyjęta z proroka Izajasza mówi, że *P. Bóg czeka by wam okazać łaskę, stoi blisko, by się litować nad wami.* (30, 18) On jest Bogiem miłości i miłosierdzia. Ciepłem swojego serca obejmuje wszystko i wszystkich. Jeśli czasem zsyła cierpienie i doświadczenie to tylko dlatego, by później jaśniej i promienniejsz ukazała się jego dobroć. Niewola przyjdzie, ale długo trwać nie będzie. Lud Jerozolimy długo płakał nie będzie. P. Bóg bowiem usłyszy jego płacz i szybko odpowie swoim zmiłowaniem na wołanie swojego ludu. Jak będzie konkretnie wyglądało to zmiłowanie?

Wyrazi się przede wszystkich błogosławieństwem w urodzajach. Na ziemię spadnie obfity deszcz, ziemia rodzić będzie chleb soczysty i pożywny. Trzody będą miały paszy pod dostatkiem. Zapanuje powszechny dobrobyt. Strumienie wód popłyną z pagórków, a księżyc i słońce usłużą ludziom swoim światłem jak nigdy dotąd. Cała ta zapowiedź, podobna do innych mesjańskich prorostw Izajasza, ma przekonać słuchaczy, że wszelkie dobro jakie otrzymują pochodzi od Boga i dlatego Bogu należy ufać bezgranicznie.

On także zaopiekuje się zdrowiem i życiem ludzkim. Chorych już więcej nie będzie, bo *P. Bóg opatrzy rany swojego ludu i uleczy jego since* (30, 26). Szczególną opieką otoczy biednych, uciśnionych i nieszczęśliwych. Zapanuje niezwykła harmonia między ludźmi a światem, który także będzie zbawiony. Idea kosmicznego zbawienia, już tu zapoczątkowana, osiągnie swój punkt szczytowy o nauczaniu św. Pawła w jego liście do Rzymian (r. 8). Izajasz wspominając o tym wszystkim staje tu przed nami nie tylko jako prorok, ale także jako teolog nadziei. Cały ten jego poemat ma rozbudzić w słuchaczach przekonanie, że P. Bóg jest Bogiem miłości i miłosierdzia. Warto zatem w Nim złożyć całą swoją nadzieję.

To co prorok tu zapowiedział odnośnie czasów mesjańskich zrealizował Chrystus w pełni na swojej osobie. Takim właśnie ukazuje Go nam dzisiejsza ewangelia. Nie wnika ona w drobiazgi ani nie analizuje szczegółów. Mówi krótko, że *Jezus widząc tłumy ludzi litował się nad nimi, głosił ewangelie królestwa i leczył wszystkie choroby i wszystkie słabości* (9, 35. 36). Już w pierwszych miesiącach swojego publicznego nauczania był bratem dla wszystkich. W wyrażeniu „lecząc i nauczając” chciał nam św. Mateusz powiedzieć, że Jezus obejmował swoją miłością całego człowieka: jego potrzeby fizyczne, cielesne i duchowe. Karmił ich Boską strawą i przywracał im siły i zdrowie.

Spełnienie tej misji uważał za najważniejsze zadanie swego życia. Dlatego myśląc już o swoim odejściu, zlecał ją swoim uczniom. Wyrażenie: *nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego,* (w. 5) nie jest ograniczeniem misyjnej pracy apostołów. Pochodzi ono jesz-

cze z czasów przed zmartwychwstaniem, po którym apostołowie otrzymali już wyraźną misję głoszenia dobrej nowiny całemu światu. Rację do podjęcia tego zadania jest to, że ludzie zawsze potrzebowali i potrzebują pomocy drugich. Są bowiem często *jak owce bez pasterza* (w. 36), to znaczy są często bardzo bezradni. A ponieważ takich jest wielu (*źniwo jest wielkie*) dlatego Chrystus potrzebuje wielu pracowników.

3. **Znaczenie teologiczne.** Bez względu na to kim jestem na mnie także spoczywa obowiązek apostołowania. Chrystus nam także zleca jakąś misję do spełnienia. Misja ta sprowadza się przede wszystkim do służenia bliźnim. Musimy od Chrystusa nauczyć się odpowiadania na potrzeby drugich. Ludzie stale wołają o pomoc. Czy te wołania docierają do nas? Czy odpowiadamy na wezwania cierpiących, chorych, zmartwionych, wątpiących? Na które najpierw reagujemy? Czy dajemy pierwszeństwo tym o których mówi dzisiejsza ewangelia? Są one dwojakie: są to wołania ludzi głodnych Prawdy i głodnych chleba. Te dwa pragnienia musimy ludziom zaspokoić, jeśli szczerze chcemy aby przyszło na ziemię królestwo Boże.

Nie zapominajmy o tym, że Kościół Chrystusowy jest Kościołem misyjnym. Należymy do tej społeczności, która istnienie swoje, swój rozwój i wielkość zawdzięcza dobrze pojętemu i codziennie realizowanemu apostołstwu. Chrystus zlecając apostołom wielką misję, wyposażył ich w siłę i swoją Boską pomoc, aby w ten sposób mogli dobrze służyć innym. W to samo On także uzbraja i nas. Zaufajmy Mu całkowicie.

4. **Zastosowanie.** Pomyślę dziś choćby przez chwilę w jakim sensie mnie także przysługuje miano apostoła Chrystusowego, litującego się nad potrzebującym mojej pomocy człowiekiem. Amen.

J.W.L. ROSŁON, *Podręcznik języka hebrajskiego — kurs podstawowy i kurs wyższy*, Warszawa 1969, s. 227, Akademia Teologii Katolickiej.

Brak odpowiednich podręczników, tzn. podręczników czyniących za- dość współczesnej metodyce nauczania języków obcych a także współ- czesnemu językoznawstwu, stanowi jedną z najpoważniejszych trudności przy nauce języków orientalnych. Generalnie rzecz biorąc brak jest k o m- pletu podręczników do nauki każdego z języków semickich (w tym nawet arabskiego!), tj. takiego zestawu opracowań dydaktycznych, który umożliwiłby zaprogramowaną, systematyczną naukę na wszystkich eta- pach od początkowego aż po końcowe z uwzględnieniem wszystkich dziedzin języka i działalności językowej. Pomimo znacznego postępu osiągniętego w ostatnich latach samodzielne dyscypliny określane u nas wciąż jeszcze tradycyjnym, ogólnikowym mianem „orientalistyki” nie dostarczyły dotąd odpowiednich (i w odpowiedniej ilości) podręczników polskich, co w połączeniu z faktem, że zaopatrzenie w podręczniki za- graniczne jest poniżej wszelkich rozsądnych norm przyczynia się w dużym stopniu do obniżenia poziomu wykształcenia tzw. „orientalistów”, a w tym także biblistów. Do tego jeszcze na skutek istnienia dużej ilości podręc- zników do nauki takich języków, jak arabski czy hebrajski, i długiej tra- dycji nauczania „nowe” podręczniki, jakie się na świecie ukazują, w grun- cie rzeczy niczego naprawdę nowego nie wnoszą i to przede wszystkim pod względem dydaktyczno-metodologicznym. Powtarzają stare, mało efektywne metody i stare błędy, niekiedy nawet je kumulując, a brak jest opracowań oryginalnych, które korzystałyby nie tylko z tego, co w tradycji dobre, ale które wykorzystywałyby metody wypracowane przez współczesną dydaktykę języków obcych. Dopiero w ostatnich latach dają się słyszeć głosy nawołujące do przeprowadzenia gruntownej rewizji i zwiększenia efektywności nauczania¹.

Recenzowany tutaj podręcznik jest najobszerniejszym z dotychczas opublikowanych podręczników polskich. Ma on dać pewną całość wiado- mości z zakresu gramatyki hebrajszczyzny biblijnej i stanowi niewątpli- wie przedsięwzięcie ambitne. Jest to też niewątpliwie najlepszy (co jest tylko określeniem względnym) z aktualnie istniejących podręczników polskich. Jest także lepszy od wielu zagranicznych podręczników starszych, a nawet nowszych.

¹ Por. C. A. Keller, *Probleme des hebräischen Sprachunterrichts*, *Vetus Testamentum*, 20, 1970, 278—286, który zgłaszając wiele cennych propozycji przecenia jednak nieco znaczenia metod typowych dla nauczania języków żywych oraz kodu mówionego w zastosowaniu do naucza- nia języków żywych oraz kodu mówionego w zastosowaniu do nauczania biernego kodu graficznego; a także D. Vetter, J. Walther, *Sprach- theorie und Sprachvermittlung — Erwägungen zur Situation des he- bräischen Sprachstudiums*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissen- schaft*, 83, 1971, 73—96.

Sprawa oceny komplikuje się jednak, gdy zastosujemy nie skalę polską, ale ogólniejszą, a zwłaszcza gdy spróbujemy dać odpowiedź na pytanie, czego i jak dzięki temu podręcznikowi można nauczyć?

Obawiam się, że nauka hebrajszczyzny biblijnej (o ten język w praktyce chodzi) przy pomocy tego podręcznika będzie wymagała, podobnie jak przy pomocy większości innych podręczników będących w gruncie rzeczy tylko gramatykami z załączonymi zbiorami zdań i krótkich tekstów „do eksplikacji”, bardzo dużego, a przy tym w znacznej części, zbędnego wysiłku, w stosunku do którego osiągnięte rezultaty będą nieproporcjonalne. Oczywiście hebrajszczyzna biblijna na pewno z wielu powodów nie jest językiem łatwym, ale można ogólnie rzecz biorąc, łatwiej nauczyć czytać literaturę Starego Testamentu, aniżeli klasyczną literaturę grecką czy łacińską. Niestety wspomniany wysiłek konieczny będzie ze względu na poważne niedostatki metodyczne podręcznika. Ponieważ w tym skróconym wystąpieniu nie mogę rozpatrywać wszystkich aspektów sprawy, odsyłam wszystkich zainteresowanych do pracy L. Zabrockiego pt. *Językoznawcze podstawy metodyki nauczania języków obcych*, Warszawa 1966; E. Szubiń, *Podstawowe zasady metodyki nauczania języków obcych*, Warszawa 1966, oraz do czasopisma *Glottodidactica*. Podkreślić należy, że szkoła polska, a przede wszystkim ośrodek poznański kierowany przez L. Zabrockiego, należy do czołowych na świecie i dlatego na autorach podręczników polskich ciąży szczególnie obowiązek wykorzystania i rozwijania jej zdobyczy.

Niestety podręcznik, podobnie jak prawie wszystkie podręczniki, tradycyjnie uczy nie tyle języka co gramatyki opisowej, tj. uczy nie języka, tylko o języku. A przecież znajomość gramatyki opisowej nie oznacza jeszcze opanowania języka nawet biernie. Prawie każda lekcja zawiera bardzo długie, a przy tym zatowiszowane i niekiedy błędne wywody, reguły gramatyczne i „recepty” podawane czasem dość długimi okresami, a do tego większość tych reguł obwarowana jest od razu rojem wyjątków, które w mniejszym lub większym stopniu reguły te uchylają. Język jest tylko ilustracją reguł, przy czym ilustracji tej jest niestety zbyt mało — tasiemcowe² wywody gramatyczne tylko tu i ówdzie okraszane są przykładem. A tymczasem powinno być odwrotnie. Reguły powinny być podawane *a priori* tylko pomocniczo, a większość lekcji powinny stanowić odpowiednio dobrane i zestawione przykłady z których dopiero drogą odpowiednio sterowanej przez nauczyciela analizy (nie trzeba do tego wcale być językoznawcą, wystarczą elementarne metody i pojęcia językoznawstwa strukturalnego) uczący się wydobywają reguły, które przecież są tylko uogólnieniami zaobserwowanych przez gramatyków, a występujących faktycznie w języku prawidłowości. Wyjątki powinny być podawane dopiero po opanowaniu struktur podstawowych, wysoce regularnych, a znaczną część morfologii można początkującym darować, bo odpowiednie warianty (allomorfy) znajdzie w słowniku. Ponadto stosując podstawowe pojęcia i elementy metody współczesnej grafemiki, fonologii, morfologii, składni (granice między tymi dwoma ostatnimi działami już od dłuższego czasu zacierają się w większości szkół językoznawczych) i semantyki

² Również E. J. Ciuba — autor krótkiej recenzji opublikowanej w *The Catholic Biblical Quarterly*, 32, 1970, 630—631, zwraca uwagę na to, że niekiedy trzeba się przebijać przez bardzo nasycone materiałem gramatycznym rozdziały jak przez zbitą gąszcz, co czyni postęp powolnym.

można objaśnić o wiele więcej, a przy tym krócej, jaśniej i przystępniej.³ Ćwiczeń we właściwym tego słowa znaczeniu nie ma. Krótkie zbiory zdań do tłumaczenia są raczej testem, a nie ćwiczeniem. Uczącym się pozostaje wkuwanie reguł gramatycznych. Brak układu ćwiczeń składających się na określony program, który powinien stanowić zasadniczą część podręcznika przesądza o efektach nauczania. A przecież już w XIX wieku stało się jasne, że metoda gramatyczno-tłumaczeniowa daje bardzo ograniczone wyniki, a niewłaściwie stosowana nie pozwala nauczyć nawet prawidłowego przekładu. Chociaż ćwiczenia „automatyzujące” np. metodą substytucji czy transformacji mają głównie zastosowanie przy nauczaniu syntetycznego (a także analitycznego) kodu mówionego, to jednak dają zbyt wiele, aby można było z nich zrezygnować tylko na rzecz lektury nawet odpowiednio adnotowanego (a takich zresztą niestety wciąż brak) tekstu przy nauczaniu analitycznego kodu graficznego.

Niestety podręcznik nie jest dostosowany do określonych potrzeb określonego odbiorcy, co jest w wypadku każdego podręcznika sprawą szczególnej wagi. Dobrego podręcznika dającego „wszystko wszystkim” niestety opracować nie można. Autor nie precyzuje swego celu wyraźnie. W praktyce celem tego podręcznika jest nauczenie czytania literatury Starego Testamentu, a nie mówienie. Autor mówi cały czas tylko ogólnie o języku hebrajskim, chociaż mimo wszystko hebrajszczyzna biblijna i nowohebrajski to dwa języki. Każdego z nich trzeba nauczać w inny sposób, a jeszcze inaczej należałoby postępować ucząc studentów znających już jeden z nich. Przy pomocy materiałów zawartych w omawianym podręczniku nowohebrajskiego na pewno nauczyć nie można, a poza tym nie wszyscy odbiorcy tego podręcznika potrzebują uczyć się nowohebrajskiego. Tylko biblistom, a nawet tylko pewnej grupie biblistów, potrzebna jest znajomość tego języka ze względu na publikowane w nim prace naukowe. Większości korzystających chodzi zapewne tylko o „wprowadzenie do literatury biblijnej”, czyli o bierne opanowanie języka, a właściwie nawet nie o opanowanie, lecz o umiejętność czytania tekstów ze słownikiem w rękę (nie za często z niego korzystając!) i zapoznanie się z podstawowymi problemami krytyki filologicznej i komentarza filologicznego tekstu Starego Testamentu. Podział na kurs podstawowy i wyższy nie może przebiegać na linii tradycyjnie ujmowanej morfologii i składni,

³ Niestety wielu hebraistom wciąż jeszcze nie są znane takie prace jak G. M. Schramm, *The Graphemes of Tiberian Hebrew*, Los Angeles 1964; J. Cantineau, *Essai d'une phonologie de l'hébreu biblique*, Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, 46, 1950, 82—122; H. -B. Rosén, *Remarques au sujet de la phonologie de l'hébreu biblique*. Revue Biblique, 60, 1953, 30—40; S. Morag, *The Vocalization Systems of Arabic, Hebrew and Aramaic*, The Hague 1962; Z. H. Harris, *Linguistic structure of Hebrew* Journal of the American Oriental Society 61 1941, 143—167 (praca dyskusyjna pod pewnymi względami, ale ważna jako pierwszy opis języka semickiego z zastosowaniem metody dystrybucyjnej), tego samego autora *Componential Analysis of a Hebrew Paradigm*, Language, 24, 1948, 87—91 (przedruk w ed. M. Joos, *Readings in Linguistics*, t. I. Chicago 1957, 272—274) oraz *Structural Linguistics* Chicago 1951, 314—321. Jednak nawet i te prace reprezentują pod względem metodologicznym etap miniony. Metodę tegmamiki stosuje R. E. Longacre, *From Tagma to tagmeme in Biblical Hebrew*, w: A William Cameron Townsens, México 1961, 563—591. Bardzo ważna jest praca M. Azar, *Analyse Morphologique du Texte Hébreu de la Bible*, tom I—II, Nancy 1970. Niestety większość semitystów już bardzo dawno straciła kontakt z żywym językoznawstwem ogólnym.

lecz powinien opierać się na kryteriach dydaktycznych. Kurs podstawowy powinien dać możliwość czytania wybranych tekstów biblijnych nie-bibliotom bez zbędnego, nadmiernego i w efekcie zniechęcającego wysiłku. Kurs wyższy po winien być przeznaczony dla biblistów w najszerszym tego słowa znaczeniu — musiałyby być to kurs nauki języka hebrajszczyzny biblijnej, a wykłady gramatyki opisowej i w ograniczonym stopniu, a przede wszystkim osobno gramatyki historycznej powinny być prowadzone obok nauczania. Jeszcze inaczej powinno wyglądać kształcenie językoznawców hebraistów czy semitystów, bo już od bardzo dawna filolog biblista to niekoniecznie językoznawca.

Kończąc pragnę podkreślić raz jeszcze, że jestem głęboko przekonany, iż autor włożył w swój podręcznik wiele pracy i że kierowały nim jak najlepsze intencje. Powtarzam, iż relatywnie ujmując ocenę jest to najlepszy podręcznik polski, a w wielu ośrodkach zagranicznych uczy się przy pomocy gorszych podręczników. Sięgając do nowoczesnego językoznawstwa można jednak osiągnąć o wiele więcej zarówno pod względem dydaktycznym jak i ściśle naukowym.

Kraków

ANDRZEJ ZABORSKI

KARDYNAŁ KAROL WOJTYŁA. U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II, Kraków 1972. Cena 80 zł.

Dokładnie w dziesiątą rocznicę otwarcia II Soboru Watykańskiego, które miało miejsce 11. X. 1972 r., z początkiem października 1972 r. ukazała się w Krakowie staraniem Polskiego Towarzystwa Teologicznego nowa książka Księdza Kardynała Karola Wojtyły Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego pod tytułem: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* — poświęcona jego problematyce. Dzieło to — oprócz wstępu i zakończenia — składa się z trzech części, z których pierwsza, wyjaśniając podstawowe znaczenie inicjacji soborowej, stanowi obszernie wprowadzenie do rozważań w dwóch następnych traktujących kolejno o kształtowaniu świadomości i postaw. Całość stanowi zwartą syntezę istotnych elementów nauczania soborowego.

W syntezie tej Autor nie pominął żadnego dokumentu. Na czoło — zgodnie z faktycznym stanem rzeczy — wysunął jednak problematykę dokumentów eklesjologicznych tj. Konstytucji dogmatycznej o Kościele (*Lumen gentium*) i Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*). Innym dokumentem wyznaczył rolę raczej uboczną różnicując ją w zależności od ich pozycji w całości nauczania soborowego.

Jak wynika niedwuznacznie z tytułu Książki Kardynał Wojtyła czyni z *Vaticanum II* kamień węgielny odnowy Kościoła. W jego przekonaniu Sobór jest dzisiaj dla Kościoła znakiem czasu, ponieważ na nowo związał z ewangelią odwieczne ludzkie problemy w ich współczesnej postaci i ukazał ich chrześcijańskie oblicze. Z tych właśnie racji autentyczna reforma kościelna utożsamia się dzisiaj po prostu z realizacją *Vaticanum II*.

W swym *Studium* Autor koncentrując się wyłącznie na bliższym sprecyzowaniu tego, co ma być realizowane — nie podjął problematyki

związanej z „techniką” realizacji Soboru, czyli nie starał się odpowiedzieć na pytanie jak go realizować. Uczynił to zresztą całkiem świadomie, wychodząc z założenia, że refleksje na temat, jak realizować Sobór, muszą być poprzedzone analizami o charakterze bardziej zasadniczym, a mianowicie wiedzą, co należy realizować.

Czym jednak omawiana książka jest sama w sobie i czego nas uczy o Vaticanum II? Nie ulega wątpliwości, że *U podstaw odnowy* miejscami robi wrażenie synopsy i do pewnego stopnia jest porządkowaniem wybranych tekstów soborowych. Ale nie to jest tu najważniejsze. Istotny jest klucz, przy pomocy którego Autor dokonał tego porządkowania, oraz cel jaki osiągnął.

Dzieło Kardynała Karola Wojtyły jest w swych najgłębszych warstwach poszukiwaniem i zarazem daniem odpowiedzi na pytania związane z wiarą i całą egzystencją wierzącego człowieka: co to znaczy być wierzącym?, być chrześcijaninem?, żyć zarazem w Kościele i w świecie współczesnym. Są to pytania o charakterze egzystencjalnym, co nie interesują się tylko samą prawdą wiary, czystą doktryną, lecz i tę prawdę umieszczają w świadomości człowieka i domagają się tych postaw, które składają się na fakt bycia wierzącym katolikiem. Odpowiedź na nie doprowadziła Autora do odczytania i uporządkowania nauczania soborowego pod kątem pastoralnym, a tym samym do ukazania egzystencjalnej orientacji Vaticanum II i wytyczenia dróg jego realizacji. Jest ona bardziej wrażliwa na sprawy ludzkie, niż teoretyczne rozważania. Nie zdradzając Boga zwraca się ku człowiekowi. W konsekwencji przynosi ludziom olbrzymie wzbogacenie wiary, zwłaszcza w znaczeniu podmiotowym, osobowym. Wydobycie na światło dzienne odpowiednie sformułowanie tej właśnie orientacji Soboru pozostanie nieocenioną zasługą i trwałym dorobkiem *Studium* Księdza Kardynała Wojtyły. Udostępniając je Kościołowi w Polsce spłaca On z całą pewnością dług zaciągnięty wobec Vaticanum II.

Wiadomo, że w Polsce istnieje obfita literatura dotycząca II Soboru Watykańskiego. Nie zawiera ona jednak — jak dotąd — komentarza w ścisłym znaczeniu tego słowa do żadnego z jego dokumentów, czy też dzieła syntetycznie przedstawiającego całość dorobku soborowego. Dotychczasowe prace w tym względzie mają charakter raczej fragmentaryczny. Omawiane dzieło Księdza Kardynała Karola Wojtyły stanowi zatem pierwszą wielką próbę całościowego ujęcia problematyki Vaticanum II. Znaczenia książce dodaje jeszcze Osoba Autora. Jest On bowiem nie tylko badaczem Soboru, ale był także jego współtwórcą, zwłaszcza Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Posiada to olbrzymie znaczenie dla poprawnego odczytania i właściwej interpretacji myśli soborowej, ponieważ poręcza autentyczność proponowanych przezeń rozwiązań.