

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5-6

ROK XXVI

1973

VIRO SINE MACULA

S. IOANNI de KĘTY

HUMILLIMO SEMPITERNAE VERITATIS CONFESSORI
ALMAE MATRIS JAGELLONICAE INCLITAEQUE POLONIAE

FAVENTISSIMO PATRONO

SOLEMNI ANNO INDE AB EIUS IN CAELUM PISSIMA

MIGRATIONE QUINGENTESIMO

SOCIETAS THEOLOGORUM CRACOVIENSIVM

HAEC MUNERA

EX THESAURO CORDIS MENTISQUE DESUMPTA

CONSECRAT

Roman Maria Zawadzki

WATYKAŃSKA KOLEKCJA RĘKOPISÓW ŚW. JANA Z KĘT

Dzieje rękopiśmiennej spuścizny św. Jana Kantego nie doczekały się dotąd gruntownego, naukowego opracowania. Nawet katalogowe zestawienia treści poszczególnych kodeksów są tak lakoniczne, niedokładne, a często po prostu błędne, że i w tej dziedzinie jest jeszcze wiele do zrobienia¹. Są, jak sądzę, dwa powody, które spowodowały, że badania nad rękopisami św. Jana Kantego nie przyniosły, jak dotąd, spodziewanych rezultatów.

Po pierwsze, 17-tomowa kolekcja woluminów skopiowanych przez mistrza z Kęt i przechowywana w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej (dalej: BJ) już swymi rozmiarami nastroczała dotychczasowym badaczom spore trudności, choćby tylko natury formalnej². Rękopisy te bowiem przepisywane dla własnego użytku kopisty — niestety niezbyt kaligraficznie — jakkolwiek nie zawierają większych oryginalnych dzieł Świętego, to przecież są pięknym obrazem jego zainteresowań teologiczno-filozoficznych i historycznych. Otóż te właśnie

¹ Mowa o dziele mimo wszystko dotąd niezastąpionym W. Wisłockiego — *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Krakowskiego*, Kraków 1877—1881. Wisłocki mimo swego ogromnego doświadczenia w zakresie tekstów średniowiecznych nie był w stanie rozszyfrować wszystkich trudności paleograficznych i merytorycznych opisywanych rękopisów, a do tego nie raz ponosiła go fantazja. Dowiodłem tego w artykule *Lektura naukowa św. Jana Kantego* (Analekta Cracoviensia. R. 1971 s. 405—422). Niewiele wartości mają również zestawienia rękopisów dokonane przez M. Hornowską i H. Zdzitowiecką-Jasieńską (*Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1947, s. 159—165), jak również przez ks. J. Swastka (*Kolofony św. Jana Kantego*. Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne, T. 14: 1967, s. 162—166), niemal bezkrytycznie powielające informacje *Katalogu* Wisłockiego. Nie wolno także od błędów — nie tylko zresztą w tym zakresie — jest zestawienie bibliograficzne w ostatnio wydanej *Hagiografii Polskiej* (Lublin 1971, t. I, s. 548 nn), będące uzupełnieniem wartościowego biogramu św. Jana Kantego pióra ks. M. Rechowicza.

² Dla porządku przytaczam sygnatury tych rękopisów: 325, 414, 1216, 1375, 1690, 1691, 2078, 2206, 2369—2372, 2375—2377, 2603, 2724. Do tej kolekcji nie należy ze względów paleograficznych rkp. 760, jak sugeruje Wisłocki, a J. Swastek (jw. s. 160) zamienia ten domysł w pewnik niczym nieudokumentowany.

trudności paleograficzne i merytoryczne odstraszały biografów Jana Kantego od szczegółowego opracowania problematyki zawartej w jego manuskryptach, będących przecież głównym źródłem naszych wiadomości o życiu i warsztacie naukowym tego wieloletniego (przez ok. 45 lat) profesora Uniwersytetu Krakowskiego.

Było jednakże dotąd również wiadome, że spod pióra Jana Kantego wyszło jeszcze 10 (ściślej biorąc 9, o czym poniżej) manuskryptów. Te wszakże wywiezione do Rzymu w r. 1728, na żądanie Kongregacji Obrzędów, przeprowadzającej proces kanonizacyjny krakowskiego profesora, nigdy już do Krakowa nie powróciły. Nadzieja odzyskania kiedyś tych kodeksów — niezmiernie ważnych dla ustalenia wielu danych biograficznych Świętego — była chyba drugim czynnikiem hamującym badania naukowe w naszym przedmiocie. Od czasu do czasu podejmowano więc próby odszukania zaginionych rękopisów św. Jana Kantego. W tym też celu z końcem XIX w. W. Wisłocki, delegowany przez Akademię Umiejętności, poszukiwał owych kodeksów w archiwach włoskich, a już całkiem niedawno bo w r. 1954 S. Swieżawski, na prośbę ks. M. Rechowicza, próbował je odnaleźć w Bibliothèque National w Paryżu³. Negatywne wyniki tych kwerend zaczęły umacniać jeszcze jedną, w tym wypadku częściową trafną hipotezę W. Wisłockiego o zaginięciu rzymskich rękopisów Jana Kantego w drodze do Polski, jako że wysłane tuż po jego kanonizacji w r. 1767 nie dotarły do Krakowa, ale na wieść o zamieszkach spowodowanych przez Konfederację Barską mogły utknąć w Wiedniu, jeśli w ogóle zabrano je w tej sytuacji z Rzymu⁴. Jednakże z tych rękopisów zaginionych dochowały się w BJ odpisy występujących w nich kolofonów, skopiowane w r. 1687 przez krakowskich notariuszy w toku procesu beatyfikacyjnego, z wielkim trudem jednak odcyfrowujących zawiłe czasem paleograficzne pismo Jana Kantego⁵. Prócz tego posiadamy jeszcze osiemnastowieczną kopię trzypomowego Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza — domniemanego dzieła św. Jana Kantego⁶.

Z czasem okazało się, że tych 10 rękopisów Jana Kantego jest nieodzownych przy ustalaniu wielu danych dotyczących życia i działalności naukowej profesora krakowskiego. Wobec braku oryginałów

³ Por. J. Swastek, jw. s. 160.

⁴ Tak przypuszczał W. Wisłocki w swojej rozprawie: *Jan z Kęt Wacęga*, Sprawozdania z posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie. R. 1890 [druk: 1891], Wydział historyczno-filozoficzny, (s. 22).

⁵ Z rkp. BJ 139, t. IV f. 1873 nn. przedrukował je (wraz z pozostałymi kolofonami występującymi w rękopisach, wyszczególnionych w przypisie 2) J. Swastek, jw. s. 193—202. Zestawione przez niego kolofony Jana Kantego wymagają jednak wielu poprawek.

⁶ Dzieje transumptów z kodeksów Jana Kantego dokładnie omawia ks. M. Rechowicz w książce: *Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV w.*, Lublin 1958, s. 16 nn.

sięgnięto więc z konieczności do owych kopii z XVII i XVIII w., zawierających w wielu miejscach informacje błędne wskutek złego odczytania tekstu w archetypie. Niemniej późniejsi badacze, zajmujący się życiem i działalnością uniwersytecką mistrza z Kęt, oparli niemal bezkrytycznie swoje wywody na tych odpisach. Do dziś zatem pokutują w literaturze hagiograficzno-historycznej fałszywe stwierdzenia, np. co do pochodzenia i daty urodzin Świętego, przypisuje się mu rękopisy skopiowane przez innych skrybów itp.

Mijająca jednak w tym roku (24 grudnia) pięćsetna rocznica śmierci Świętego Patrona Uniwersytetu Krakowskiego i całej Polski uświetniona zostanie z łaski Opatrzności faktem „odnalezienia” owych (nie tylko) autografów Jana Kantego, które bynajmniej nie zaginęły, a tylko przywalane narastającymi przez wieki innymi archiwaliami leżały tam, gdzie je przed niemal 250 laty złożono, tzn. w rzymskiej Kongregacji Obrzędów. Właściwie owo „odkrycie” dokonało się w r. 1972, kiedy to część owych archiwaliów, jak się okazało wraz z autografami Jana Kantego i z siedemnastowieczną kopią jego, jak wówczas twierdzono, Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza, została przekazana do kolekcji łańskich rękopisów Biblioteki Watykańskiej (dalej: BV), gdzie też wkrótce oznaczono je sygnaturami: 14 637—14 648.

Nie dysponując jeszcze pełną dokumentacją zawartości tych rękopisów, mogę jedynie podać krótkie o nich informacje na podstawie wiadomości zaczerpniętych z otrzymanego właśnie prowizorycznego katalogu kartkowego BV⁷.

Oto jak przedstawia się treść tych rękopisów w układzie chronologicznym⁸:

14 642 — „Glossae super Evangelias” (1422—1425):

Novum Testamentum (cum glossis Ioannis de Kęty).

⁷ Wiadomość o odnalezieniu w Rzymie kolekcji autografów Jana Kantego otrzymałem od kierownika oddziału rękopisów BJ doc. dr J. Zatheya a po jego powrocie z Włoch w styczniu br. Dzięki zaś łaskawemu pośrednictwu rzymskiego Instytutu Studiów Kościelnych udało mi się sprowadzić kserograficzną kopię fiszek inwentarzowych ze skróconym opisem interesujących kodeksów, a wkrótce będę mógł również skorzystać z mikrofilmów samych rękopisów. Oba pośredników wymieniam w tym miejscu z uczuciem serdecznej wdzięczności.

Osobne wyrazy szczególnego podziękowania składam J. Em. Ks. Kard. Karolowi Wojtyłe, którego natychmiastowe docenienie ważności odnalezienia kodeksów św. Jana Kantego i zaofiarowanie własnej, jak zwykle wszechstronnej pomocy w sprowadzeniu stosownych mikrofilmów urealniło w moich warunkach możliwość ich wykorzystania i opracowania naukowego.

⁸ W nawiasie umieszczam rok powstania rękopisu, natomiast w cudzysłowie podaję tytuł danego rękopisu według ustaleń kopistów z r. 1687. Tytuły te z braku innych oznaczeń używane są w dotychczasowej literaturze na temat dzieł Jana Kantego por. J. Swastek jw. s. 159 n.

- 14 647 — „Exposito super Vetus et Novum Testamentum” (1427):
Mammotrectus totius Bibliae;
- 14 643 — „Commentarius super librum Sapientiae” (1446):
Liber Sapientiae cum commentario;
s. Augustinus, Epistula ad Probam de orando Deum.
- 14 638 — „Quaestiones de veritate Thomae de Aquino” (1448).
- 14 645 — „Sanctorum patrum opuscula” (1452, 1454):
s. Augustinus, Retractationum libri II;
s. Gregorius I, Homiliarum libri II;
s. Ioannes Damascenus, De fide orthodoxa;
s. Augustinus, Sermones ad eremitas monachos;
s. Bernardus, Homiliae I—IV super ‘Missus est’;
s. Gregorius I, Homiliarum super Ezechielem libri II.
- 14 641
- 14 644 — „Commentarius in sanctum Matthaeum” (1461, 1462):
- 14 646 Benedictus Hesse, Commentarius in Evangelium secundum
- 14 648 Matthaeum.
- 14 637
- 14 639 — Benedictus Hesse, Commentarius in Evangelium secundum
- 14 640 Matthaeum (transumptum Martini Radziwiński).

Tak więc, poza transumptem Komentarza dokonany przez M. Radziwińskiego około połowy w. XVII, autografy Jana Kantego zawarte są w pozostałych dziewięciu woluminach z tym, że jeszcze w r. 1687 notariusze delegowani przez bpa Oborskiego mieli przed sobą ów Komentarz do św. Mateusza jedynie w trzech woluminach. Podobno przed wysłaniem wymienionych kodeksów do Rzymu rozdzielono tom trzeci na dwie części. Skoro już mówimy o tym dziele, to trzeba jeszcze dorzucić, że jego właściwy autor — Benedykt Hesse z Krakowa — nie był naturalnie znany Kongregacji Obrzędów, która zresztą orzekając (w r. 1730) o wszystkich przedłożonych jej do oceny domniemanych dzieł krakowskiego Profesora stwierdziła: „Non constare, quod opera in processu apostolico compulsata Beato attributa, essent ipsius Beati”⁹.

Do grupy wymienionych autografów Jana Kantego miało należeć jeszcze jakieś *Manuale sermonum dominicalium*. Takiego kodeksu nie znajdujemy jednak w powyższym zbiorze, niemniej rękopis ten był znany notariuszom z r. 1687¹⁰.

⁹ Per. *Acta Sanctorum*. October. T. 8, s. 1104.

¹⁰ Podobne zbiory kazań znajdujemy jeszcze w rękopisie BJ 2369, 2372 i 2377. Są to kazania krakowskich profesorów Jana Kantego, ale też np. Jakuba de Voragine.

Spośród wszystkich kodeksów Jana Kantego z rzymskiej kolekcji największe znaczenie mają dla nas w zasadzie dwa, a mianowicie 14 642 i 14 647. Kodeks ostatni, zatytułowany przez siedemnastowiecznych notariuszy — *Expositio super Vetus et Novum Testamentum*, posiada pięć imiennych kolofonów Jana Kantego. W jednym z nich miał zapisać swoje imię w formie: *Johannes Maleus alias Kanthy*. Niestety krótki opis katalogowy rękopisu w inwentarzu BV nie notuje ani tego, ani pozostałych kolofonów, a tylko podaje, że teksty w rękopisie 14 647 zostały przepisane przez Jana Kantego w Miechowie (gdzie pełnił podówczas funkcję rektora szkoły klasztornej) — dodajmy w r. 1427. Osobiście twierdzą, że jeśli nawet Jan Kanty zamieścił na k. 81v tego rękopisu kolofon o takim właśnie brzmieniu, to i tak przydomek *Maleus* nie można żadną miarą wiązać z przysiółkiem Malec (a tym bardziej — Marta) pod Kętami, jak tego usiłował dowieść W. Wisłocki¹¹.

Hipoteza ta nabrała z czasem waloru pewnika naukowego w biografii naszego Patrona. Oczywiście nie mając jeszcze wglądu w sam rękopis, dyskusja na temat pomysłu Wisłockiego jest zupełnie bezprzedmiotowa. Narzuca się wszakże pytanie, dlaczego by Jan Kanty użył przydomka *Maleus* tylko jeden jedyny raz na 60 znanych nam dziś jego kolofonów. Odpowiedź na to pytanie otrzymamy już wkrótce.

Definitywnie natomiast została wyjaśniona alternatywa owego przydomka *Maleus* suponowana przez W. Wisłockiego, a mianowicie — *de Marta*. Rękopis 14 642, zatytułowany w protokołach procesowych z r. 1687 jako *Glossae super Evangelias*, składa się z trzech części. Teksty nowotestamentowe zostały tu przepisane przez dwóch kopistów, a Jan Kanty dodał do tego jedynie glossę biblijną, nie wiadomo, czy nie swojego autorstwa, oraz kilka innych notatek *minoris momenti*. Część pierwsza Kodeksu do k. 113 zawiera głównie cztery Ewangielie z prologami (zapewne Walafrida Strabona lub św. Hieronima). Kopistą tych tekstów był bliżej nieznaną Czechslaus de Vneynne¹², a odpisu dokonał w r. 1425. Część druga (do k. 209) z r. 1422 obejmuje Listy Apostolskie, a trzecia — Dzieje Apostolskie i Apokalipsę, zamieszczone na ostatnich 76 kartach, i pochodzi z r. 1423. Każda z dwóch ostatnich części zakończona została kolofonem, z których wynika, że wyszły one spod pióra innego studenta Akademii Krakowskiej, niejakiego Jana de War-

¹¹ Ów fantastyczny wywód na temat genealogii Jana Kantego snuje W. Wisłocki w cytowanej rozprawie (s. 29—35).

¹² Na Uniwersytet Krakowski zapisał się on w r. 1420 za rektoratu Jakuba z Zaborowa, obiecał zapłacić wpisowe i na tym, jak się zdaje, zakończył swoją studencką karierę, jako że wszelki ślad po nim się urywa — por. *Album Studiosorum Universitatis Cracoviensis* (ed. A. Chmiel) Kraków 1887, t. I, s. 49.

tha, który oczywiście nie ma nic wspólnego z Mistrzem z Kęt¹³. Autorzy katalogu watykańskiego wyraźnie zaznaczają, że ręką Jana Kantego zapisane zostały jedynie glossy do wymienionych tekstów i inne drobne notatki marginalne. Widzimy więc, że przynajmniej w tym wypadku Wisłocki, uznając za jednoznaczny alternatywny przydomek Jana Kantego — *Joannes Maleus alias Kanthy* oraz *Joannes de Marta* — oparł swoje rozumowanie na zupełnie błędnym odczycie siedemnastowiecznych kopistów. Oczywiście, *errare humanum est*, ale szkoda, że tego typu niepewne supozycje zostały wprowadzone nawet do najnowszej biografii św. Jana Kantego jako fakty bezsporne¹⁴.

Pozostałe rękopisy watykańskie św. Jana Kantego nie wykazują tego stopnia ważności, co dwa poprzednio wymienione, o ile można się zorientować z krótkich notat katalogowych. Treścią tych rękopisów są, jak pamiętamy, traktaty Ojców Kościoła oraz teksty biblijne i kazania. Ponadto mamy tu ów potężny czterotomowy Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza pióra Benedykta Hessego, nauczyciela i kolegi uniwersyteckiego Mistrza z Kęt. Nie zapominajmy jednak, że bez wątpienia wszystkie one, tak jak inne jego rękopisy przechowywane w BJ, zawierają znaczną ilość krótkich tekstów, zapisek marginalnych itp. skreślonych właśnie jego ręką. W nich przeto należy przede wszystkim doszukiwać się śladów autentycznej twórczości pisarskiej Jana Kantego. Dzieje rzymskiej kolekcji rękopisów Mistrza z Kęt potwierdzają raz jeszcze trafność Terencjuszowego powiedzenia — *habent sua fata libelli*.

Kraków

ROMAN MARIA ZAWADZKI

DE S. IOANNIS de KĘTY MANUSCRIPTIS
IN BIBLIOTHECA VATICANA ASSERVATIS

Anno 1972 aliquot codices antiqui S. Congregationis Rituum sunt in Bibliothecam Vaticanam depositi. Tunc inter illa manuscripta reperta sunt quae tempore processus canonisationis Ioannis de Kęty Romam exportata erant (1728). Nam ille Vir, olim in Universitate Cracoviensi artium et theologiae magister, horum codicum librarius fuerat atque possessor. Continent illi codices ipsius scripta perpauca, dum plurima antiquorum auctorum vel eius contemporaneorum. Sed maximi quidem momenti sunt nobis colophones dictis textibus a Ioanne de Kęty inscripti. Quorum argumentis annum natiuitatis (1390) locumque (Kęty, oppidulum in dioecesi Cracoviensi) aliisque ad illius Sancti nostri Patroni vitam spectantia possumus cognoscere.

¹³ Wpisany na Uniwersytet Krakowski w r. 1423 za rektoratu Zygmunta z Pызdr (por. *Album Studiosorum*, jw., s. 55), w dwa lata później otrzymał z rąk dziekana wydziału artium Mikołaja z Oszkowiec (1425) promocję na bakałarza (por. *Statuta nec non Liber promotionum...*, Kraków 1849, s. 17).

¹⁴ Por. *Hagiografia Polska*, jw., s. 536 nn. Pomijam tu, jako osobne zagadnienie, sprawę przypisanego Janowi Kantemu nazwiska *Wacięga*. Wymyślił go Fryderyk Schembek TJ, przesyłając w r. 1603 biogram Jana Kantego H. Rosweyowi, inicjatorowi monumentalnych *Acta Sanctorum*.

Ks. Czesław Jakubiec

OBJAWIENIE BOŻE W KSIĘDZE HIOBA *

Księga Hioba jest jedynym wśród ksiąg Pisma św. utworem polemicznym, a więc takim, w którym występują przeciwstawne sobie twierdzenia. Kościół, zaliczając tę księgę do zbioru ksiąg świętych, czyli do kanonu, tym samym stwierdził, że cała jej treść, niezależnie od zawartych w niej takich czy innych twierdzeń, jest natchniona.

Natchnione są więc w niej zarówno wypowiedzi (twierdzenia) jego trzech przyjaciół, prowadzących z nim dysputę. Natchnione są także wypowiedzi młodego mędrca Elihu, który z kolei obala twierdzenia Hioba i krytykuje stanowisko trzech wspomnianych oponentów Hioba. Hiob został także zganiony w mowach Boga Jahwe, a następnie, pod wpływem tych mów, sam przyznał, że jego wypowiedzi były niesłuszne. W epilogu księgi Bóg pochwalił Hioba, jego zaś przyjaciół — zgańił.

Ponieważ według nauki Kościoła, treść księgi napisanej pod natchnieniem Ducha Świętego jest objawieniem („słowem Bożym”), powstaje pytanie, czy może to również dotyczyć polemicznej treści księgi Hioba. Czy mianowicie mogą być „słowem Bożym” wypowiedzi i twierdzenia nie tylko sobie przeciwstawne, ale wręcz zganione przez Boga.

1. POGLĄD NA ZAKRES „SŁOWA BOŻEGO” W KSIĘDZE HIOBA

Ogólne zasady co do zakresu „słowa Bożego” w księgach natchnionych podali w swych introdukcjach biblijnych (traktat o natchnieniu) A. Merk — A. Bea¹ oraz G. Perrella². Dwaj pierwsi uczeni wysunęli zasadę, że „słowem Bożym” jest w księdze natchnionej to wszystko, co autor natchniony twierdzi³. Nie są natomiast „słowem Bożym” wypowiedzi (twierdzenia) innych osób przytoczone przez autora natchnionego, czyli cytaty⁴. Nieco inaczej zapatrują się na tą sprawę G. Perrella. Jego zdaniem, cała treść księgi natchnionej jest „słowem Bożym”, ale nie w jednakowym znaczeniu. „Słowem Bożym” jest w Piśmie św. każde twierdzenie: *formaliter* — zawsze, *materialiter* — nie zawsze. „Słowem Bożym” *formaliter* jest każde twierdzenie z tej racji, że zostało utrwalone na piśmie przez autora

*) Referat wygłoszony na Kongresie Biblistów Polskich w Wągrowcu, w maju 1973 r.

¹ *De s. Scriptura in universum*, w: *Institutiones Biblicae scholis accomodate*, Roma⁶ 1951.

² *Introduzione generale alla Sacra Biblia*, Torino—Roma 1952.

³ „Ea sunt verbum Dei et accipienda sunt ut formaliter tale, quae auctore sacro ut tali affirmantur” (dz. cyt., 75).

⁴ Dz. cyt., 78 n.

natchnionego; *materialiter* zaś są tylko te twierdzenia, które bezpośrednio pochodzą od Boga, a które zawierają się w słowach wypowiedzianych przez samego Boga albo przez osoby przemawiające w imieniu Boga (prorocy, apostołowie). „Słowem Bożym” *materialiter* są także twierdzenia autora natchnionego przez Boga. Wypowiedzi (twierdzenia) zaś wszelkich innych osób, czyli cytaty, mogą stać się „słowem Bożym” *materialiter* wtedy, gdy autor natchniony je zaaprobował⁵.

Co do księgi Hioba, to według wspomnianych uczonych „słowem Bożym” w ścisłym znaczeniu są w niej mowy Boga (Jahwe) oraz słowa, które Bóg wypowiada w prologu tej księgi. Natomiast wypowiedzi (mowy) ludzi, a więc Hioba, jego trzech przyjaciół i mędrca Elihu zostały zaliczone do cytatów, które jednakże ze względu na poetycki charakter księgi różnią się od cytatów w księgach historycznych⁶. O stosunku tych wypowiedzi do „słowa Bożego”, a tym samym o ich wartości — czy mianowicie są słuszne, czy nie — decyduje stanowisko natchnionego autora księgi. Ponieważ, jak już wspomniano, Hiob i jego przyjaciele zostali zganieni przez Boga, jest to dowód, że i ów autor nie aprobuje ich wypowiedzi. Nie znaczy to jednak, iż wszystkie twierdzenia zawarte w tych wypowiedziach nie zostały zaaprobowane przez autora. Przeciwnie bowiem Hiob otrzymał od Boga pochwałę. Podobnie nie wszystkie twierdzenia przyjaciół Hioba (oraz mędrca Elihu) są niesłuszne, gdyż nagana, jaka ich spotkała ze strony Boga, a tym samym dezaprobata ze strony autora natchnionego, jest zbyt ogólna. Toteż należy w poszczególnych wypadkach ustalić, czy autor natchniony aprobuje lub dezaprobuje dane twierdzenie. Jednakże ani A. Merk — A. Bea, ani G. Perrella nie podali w związku z tym żadnego sprawdzianu, na podstawie którego można by było stwierdzić, co autor aprobuje, a co uważa za niesłuszne.

Podobne stanowisko zajął E. F. Sutcliffe w swym komentarzu do księgi Hioba⁷. Według tego egzegety, przynależność księgi Hioba do kanonu Pisma św. nie nadaje „powagi Bożej” (*divin authority*) wszystkiemu, co w tej księdze zostało powiedziane. Toteż „prawdziwe” (*true*; raczej chyba zgodne z prawdą, słuszne) w księdze Hioba wszystko to, co autor natchniony aprobuje. Na pewno zaś aprobuje on wypowiedzi Boga. Natomiast taka aprobata nie rozciąga się na wszystkie wypowiedzi Hioba oraz innych osób, które z nim polemizują. Dowodem tego jest nagana, jakiej Bóg udzielił zarówno Hiobowi, jak i jego przyjaciołom. Przyznanie się Hioba do winy oraz pochwała, jaką otrzymał od Boga, nie świadczą, że wszystkie jego

⁵ *Introduzione*, dz. cyt., 62 n.

⁶ Tak przynajmniej można by wnioskować z tego, co mówią A. Merk A. Bea (dz. cyt., 81) i G. Perrella (dz. cyt., 100).

⁷ *Job*, w: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1955.

wypowiedzi zostały zaaprobowane przez autora natchnionego; podobnie nagana, jaka spotkała przyjaciół Hioba, nie jest równoznaczna z dezaprobatą wszystkich ich wypowiedzi. Aprobata lub dezaprobata dotyczy bowiem poglądów wyrażonych w wypowiedziach Hioba oraz jego przyjaciół i zależy od tego, jaki jest stosunek tych poglądów do głównego przedmiotu dysputy. Co się zaś tyczy samych wypowiedzi, można się nimi posługiwać w dowodzeniu teologicznym, jednakże z dużą ostrożnością. O tym, że powoływanie się na niektóre przynajmniej wypowiedzi jest możliwe, świadczy fakt, że św. Paweł cytował słowa jednego z przyjaciół Hioba, Elifaza, poprzedziwszy je uroczystą formułą *napisane jest*, a więc w taki sposób, w jaki są cytowane wypowiedzi Pisma świętego. Autor księgi Hioba, wyrażając przez usta bohaterów swego utworu opinie, z którymi się nie zgadzał, pragnął w ten sposób, za pomocą kontrastu, uwydatnić naukę, jaką zamierzył podać. Taki jednakże cel nie byłby możliwy do osiągnięcia, gdyby równocześnie owe niesłuszne opinie nie zostały skorygowane („zganione”).

Ogólnie więc można powiedzieć, że E. F. Sutcliffe o wiele szerzej ujął zakres „słowa Bożego” w księdze Hioba, niż to uczynili wspomniani poprzednio uczeni. Wprawdzie Sutcliffe nie użył określenia „słowo Boże”; ale wspomniana przez niego „powaga Boża” wypowiedzi bohaterów księgi Hioba może dotyczyć jedynie „słowa Bożego”. Ponadto ocena „prawdziwości”, czyli słuszności, owych wypowiedzi opiera się tu na tych samych zasadach, na które wskazali tamci uczeni. Jedyną zatem cechą charakterystyczną poglądu Sutcliffe’a jest rozróżnienie między słusznością wypowiedzi Hioba i jego przyjaciół a słusznością opinii zawartych w tych wypowiedziach.

Przedstawiony wyżej pogląd na zakres „słowa Bożego” w księdze Hioba (A. Merk — A. Bea, G. Perrella), czy na ograniczoną „powagą Bożą” wypowiedzi, zawartych w tejże księdze (E. F. Sutcliffe), budzi poważne zastrzeżenia. Ten bowiem pogląd opiera się na zbyt zacieśnionym, a raczej na zbyt jednostronnym pojmowaniu objawienia Bożego. Z tym łączy się nie uzasadnione uprzywilejowanie wypowiedzi Boga, które ci uczeni uważają za główny sprawdzian w ocenie słuszności lub niesłuszności wypowiedzi (twierdzeń) Hioba i jego przyjaciół.

2. RZUT OKA NA TREŚĆ KSIĘGI HIOBA

Głównym zarzutem, jaki można by postawić zwolennikom wspomnianego poglądu, jest to, że nie wniknęli oni głębiej w treść księgi Hioba, że więc zagadnienie objawienia Bożego w tej księdze ujęli zbyt teoretycznie. Rezultatem takiego teoretycznego podejścia do tej-

⁸ O poglądach wyrażonych przez Hioba Sutcliffe nie wspomniał, być może dlatego, że Hiob otrzymał od Boga pochwałę.

że księgi jest niczym nie uzasadnione ograniczenie objawienia do zawartych w niej mów Boga Jahwe, a w związku z tym — nie mniej nie uzasadnione potraktowanie wypowiedzi Hioba, jego przyjaciół oraz mędrca Elihu jako cytatów.

a. Czy treść mów Boga w księdze Hioba pochodzi z objawienia?

Treścią rozdziałów, kończących poetycką część księgi Hioba, są mowy Boga Jahwe. Wskazuje na to zwrot: *A potem odezwał się Jahwe do Hioba... i rzekł*, umieszczony na początku obu wspomnianych mów. Podobnym zwrotem zaczyna się krótki dialog Jahwe z Hiobem, oddzielający pierwszą mowę Jahwe od drugiej mowy (por. 40, 1—5). Na początku zaś epilogu księgi, napisanego prozą, czytamy: *A potem, gdy Jahwe wypowiedział te słowa do Hioba, rzekł... do Elifaza* (42, 7). Jednakże tego rodzaju zwroty, a raczej informacje, nie są dostatecznym argumentem na to, że słowa, które po nich następują, rzeczywiście zostały wypowiedziane przez Boga albo że podłożem tych słów, przytoczonych *in extenso*, jest treść objawiona, podana autorowi natchnionemu przez Boga. Treścią bowiem pierwszej mowy Jahwe (38,1—39,30) jest poetycki opis stworzenia świata (założenie fundamentów ziemi, okiełzanie morza, ustanowienie dnia i nocy) oraz niektórych zjawisk przyrody (opady atmosferyczne: śnieg, deszcz, błyskawice, jak również konstelacje gwiazdne). W dalszym zaś ciągu tej mowy autor natchniony opisuje osobliwe zjawiska w świecie zwierząt, a więc właściwości niektórych ptaków (ibis, kogut, struś, orzeł, sęp, kruk) oraz niektórych, zwłaszcza dziko żyjących, zwierząt (lwica, kozica skalna, onager, bawół, rumak). Podobnie w drugiej mowie Jahwe (40, 6—41, 26) główną część (z wyjątkiem siedmiu początkowych wierszy) stanowi poetycki opis potężnych i groźnych dla człowieka zwierząt: hipopotama oraz krokodyla. Wszystkie te poetyckie opisy mają na celu zilustrować mądrość i potęgę Boga jako stwórcy i rządcy świata. Trzeba też dodać, że w takiej treści mów Jahwe odzwierciedlają się, podobnie jak w innych wypowiedziach w księdze Hioba, starożytne poglądy przyrodnicze (np. wzmianki: o zbiornikach śniegu. 38, 22; o „głupocie” strusia, 39, 14—17), które podzielał autor natchniony, a które obecnie nie są słuszne z naukowego punktu widzenia⁹.

Jak wynika z tego, tak szczególnego, przeglądu mów Jahwe, ich treść nie odznacza się czymś szczególnym, co by dawało im pierwszeństwo przed wypowiedziami „ludzi” (np. Hioba czy Elihu). Są one

⁹ Tu więc nasuwa się delikatne pytanie, czy autor natchniony zaaprobował takie poglądy jako słuszne, czy nie? Według E.F. Sutcliffe'a, należałoby na to dać odpowiedź twierdzącą; zdaniem bowiem tego egzegety, autor natchniony aprobuje wszystkie wypowiedzi Boga Jahwe w księdze Hioba („he certainly approves of whatever utterance is attributed to God”).

„słowem Bożym” w takim samym znaczeniu, co i wszystkie pozostałe wypowiedzi w księdze Hioba, napisane pod natchnieniem Bożym. Nie ulega wątpliwości, że autor natchniony, przypisując te mowy Bogu, pragnął w ten sposób nadać im szczególną powagę. I rzeczywiście, część początkowa drugiej mowy Jahwe (40, 7—14) ma doniosłe znaczenie dla treści objawienia w księdze Hioba. Nie znaczy to jednak, że część ta zawiera autentyczną wypowiedź Jahwe, czyli wypowiedź objawioną (podaną) autorowi przez Boga. Co się zaś tyczy nagany, jaką otrzymał Hiob od Jahwe (na początku pierwszej mowy oraz po jej zakończeniu, w krótkim dialogu Jahwe z Hiobem: 40, 2), jest to po prostu sposób, w jaki autor natchniony wyraził swe stanowisko, polemizując z tym, co poprzednio, a mianowicie w dyspucie Hioba z przyjaciółmi, zostało powiedziane. To samo należy powiedzieć o pochwalę Hioba i o naganie jego przyjaciół we wspomnianym już epilogu księgi¹⁰.

b. Czy wypowiedzi Hioba i jego przyjaciół są cytatami?

Wspomniani wyżej uczeni (A. Merk — A. Bea i G. Perrella) wprowadzili rozróżnienie pomiędzy wypowiedziami Boga i wypowiedziami ludzi w księdze Hioba i te ostatnie wypowiedzi zaliczyli do cytatów. Na takie rozróżnienie można by się zgodzić, gdyby księga Hioba miała podłoże historyczne i gdyby objawienie było pojęciem jednoznacznym. Innymi słowy, wypowiedzi Hioba i jego oponentów (trzej przyjaciele, mędrzec Elihu) byłyby cytatami lub rodzajem cytatów, gdyby autor księgi odtwarzał przebieg jakiegoś dysputy, która rzeczywiście miała miejsce, gdyby czerpał z jakiegoś źródła, ustnego czy pisanego¹¹. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniała dążność do zaliczenia księgi Hioba do księgi historycznych. Jednakże w ogłoszonym przez sobór Trydencki kanonie Pisma św. księga Hioba znalazła się w grupie ksiąg dydaktyczno-poetyckich (sapiencjalnych). I właśnie ze względu na ów poetycki charakter księgi Hioba, nawet tak umiarkowany w swych poglądach

¹⁰ Jak już wspomiano, Hiob i jego przyjaciele zostali zgnani także w mowach mędrca Elihu. W związku z tym trzeba dodać, że stosunek tych mów do mów Jahwe jest dość zagadkowy, zwłaszcza, że Elihu został przedstawiony jako obdarzony szczególną wiedzą wysłannik i rzecznik Boga. Ponadto, jak wykazał N. Peters, *Das Buch Job, übersetzt und erklärt*, Münster i.W. 1928, 13*, istnieje pewne podobieństwo między mowami Elihu i Jahwe.

¹¹ Za takim rzeczywistym, historycznym podłożem dysputy Hioba z przyjaciółmi (i z Elihu) wypowiedział się B. Mariani, *Introductio in Libros Sacros Veteris Testamenti*, Romae—Friburgi Br.-Barcinone 1958, 549. Zdaniem tego uczonego, historyczny charakter wspomnianej dysputy, przynajmniej jeśli chodzi o jej treść istotną („*historicitas substantialis*”) nie nasuwa żadnej trudności; taka bowiem treść owej dysputy mogła się zachować w dokumentach albo w tradycji.

uczony katolicki, jak A. Vaccari nie zawałał się uznać dialogów, składających się na treść tej księgi, za rodzaj fikcji literackiej (*fictio poetica*)¹².

Jak sugerują wspomniani uczeni, główną racją przemawiającą za tym, że wypowiedzi, z których składa się dysputa, są cytatai, jest nagana (lub jeśli chodzi o Hioba, nagana i pochwała) owych wypowiedzi przez Boga, a raczej przez natchnionego autora mów Jahwe, przemawiającego w imieniu Boga. Otóż taka racja budzi poważne zastrzeżenia. Mowy Jahwe są w równym stopniu, co i wypowiedzi Hioba oraz jego oponentów, tworem literackim autora natchnionego, i to prawdopodobnie nie tylko samego autora, który skomponował dysputę¹³. W takim zaś wypadku nagana (lub pochwała) w mowach Jahwe byłaby dalszym ciągiem polemiki rozpoczętej dysputą, polemiki między autorem tych mów i autorem dysputy.

Jak zresztą wyraźnie przyznał G. Perrella, nagana (lub pochwała) w mowach Jahwe jest zbyt ogólnikowa, by mogła być wystarczającym sprawdzianem aprobaty (lub dezaprobaty) poszczególnych twierdzeń zawartych w wypowiedziach Hioba i jego przyjaciół. To samo można dostrzec w wywodach A. Merka — A. Bei oraz E.F. Sutcliffe'a. Czyż więc taka ogólnikowa dezaprobata czy aprobata może być wystarczającym dowodem na to, że owe wypowiedzi są cytatai?

Należałoby też zapytać, w jakim znaczeniu wypowiedzi, składające się na treść dysputy są cytatai? Na pewno wypowiedzi te nie zostały „żywem” przepisane z jakiegoś utworu. Tego zresztą nie twierdzą wspomniani uczeni. Ale też nie wyjaśniają, jak rozumieć owe cytaty. Jedynie E.F. Sutcliffe sugeruje, iż w wypowiedziach przyjaciół Hioba znajdują się „fałszywe doktryny” (*false doctrines*), z czego by wynikało, że w tych wypowiedziach cytatai są tylko jakieś niesłuszne, a nawet wręcz błędne poglądy czy twierdzenia. Właśnie dlatego zarówno Sutcliffe, jak i pozostali zwolennicy cy-

¹² Por., A. Vaccari, *I libri poetici*, w: *La Sacra Bibbia*, IV/1, Firenze 1949, 13—16. — W związku ze wspomnianym podłożem historycznym należy zaznaczyć, że chodzi tu o dysputę, a nie o osoby, które ją prowadzą. Dotyczy to głównie postaci Hioba, której pierwowzorem mógł być jakiś człowiek bogobojny (Izraelita?), dotknięty cierpieniem; por. H. Höpfl — B. Bovo, *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, Neapoli⁶ 1963, 336.

¹³ Sprawa powstania mów Jahwe jest dość skomplikowana. Słusznie egzegeci podkreślają, że już z samej dysputy wynika konieczność interwencji Boga Jahwe (por. np. R.A.F. MacKenzie, *The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job*, Bb 40 (1959) 438), ale to nie znaczy, by te mowy wyszły spod pióra tego samego autora, co dysputa. Ze względu na wspomniane wyżej ich podobieństwo do mów mędrca Elihu, można by przypuszczać, że są one następną z kolei drugą (po mowach Elihu) retrakcją, a zarazem pełniejszym naświetleniem przedmiotu, wokół którego toczy się dysputa.

tatów w księdze Hioba zalecają dużą ostrożność w posługiwaniu się twierdzeniami w dyspucie jako argumentami teologicznymi. Jednakże wszystko to jest bezpodstawne, gdyż zasadnicza racja, jaką ci uczeni przytaczają a mianowicie przeciwstawienie się Hioba twierdzeniom przyjaciół podobnie jak aprobata lub dezaprobata (w mowach Jahwe), nie może być uznana za wystarczającą. Jeśli autor natchniony zamierzył wyłożyć swą naukę w formie polemiki (dysputy), to czyż jest do pomyślenia polemika bez „różnicy zdań”, czyli bez przeciwstawnych sobie wypowiedzi? Cała zatem dysputa jest tworem literackim autora natchnionego i polega ona na tym, że ów autor przez usta Hioba polemizuje z twierdzeniami, które każe wypowiedzieć oponentom Hioba.

c. Czy jest coś niesłusznego w wypowiedziach Hioba i jego przyjaciół?

Jak już wspomniano, przeciwstawienie sobie wypowiedzi Hioba i jego trzech przyjaciół mają być dowodem na to, że nie wszystkie twierdzenia zawarte w tych wypowiedziach są słuszne, że niektóre z owych twierdzeń są wręcz niezgodne z prawdą. Co o tym sądzić?

Przedmiotem dysputy w księdze Hioba jest, mówiąc ogólnie, zasada odpłaty. Przyjaciele Hioba twierdzą, że Bóg zawsze i wyłącznie kieruje się tą zasadą w swym postępowaniu z ludźmi: nie dopuszcza On, by człowiek sprawiedliwy uległ zagładzie, z drugiej zaś strony — unicestwienia grzeszników, zsyłając na nich zasłużoną karę. Podstawą takiego twierdzenia jest wspomniana zasada, według której, Bóg „oddaje” czy „odpłaca” każdemu człowiekowi stosownie do jego czynów: za dobre wynagradza, za złe — karze. Tę słuszną zasadę głosili prorocy (por. Iz 3, 10n; Jr 17, 10; 32, 19), a także mędrcy izraelscy (por. Ps 62, 13; Prz 10, 6—7.16.17). Toteż i Hiob, a właściwie autor przez usta Hioba, nie występuje przeciwko zasadzie odpłaty, lecz przeciwstawiając się przyjaciołom, wskazuje na swe cierpienie nie zasłużone, a w dalszej części dysputy — za pomyślność życiową grzeszników (por. 21, 1—26). Jak z tego wynika, twierdzenie przyjaciół było niesłuszne o tyle tylko, że Bóg nie zawsze nagradza sprawiedliwych i karze grzeszników i na to właśnie kładzie nacisk Hiob. Jednakże ta niesłuszność twierdzenia przyjaciół i przeciwstawnego twierdzenia Hioba jest względna. Wynika ona bowiem stąd, że Bóg nie zawsze nagradza lub karze w sferze doczesnego życia człowieka. Ale przecież w czasach autora księgi Hioba nie było jeszcze pojęcia nagrody lub kary po śmierci. Ten właśnie brak rozwiniętej nauki eschatologicznej usprawiedliwia stanowisko przyjaciół Hioba. Z tego samego względu również Hiob ma słuszość, gdy domaga się, żeby Bóg zaświadczył o jego niewinności i uwolnił go od nie zasłużonego cierpienia jeszcze przed jego śmiercią. Właściwym zarzutem,

„optymistyczne”, a raczej zbyt uproszczone podejście do zasady od-
 jaki można by postawić twierdzeniom przyjaciół Hioba, „jest zbyt
 płyty; po wtóre, jest to, że usiłowali oni wytłumaczyć postępowanie
 Boga w kategoriach ludzkiego myślenia, na podstawie ludzkiej mądro-
 ści. Ale przecież i Hiob pragnął stanąć przed Bogiem, aby Mu
 przedłożyć swe „ludzkie” argumenty, aby Go przekonać o słusz-
 ności swego stanowiska wobec cierpienia, jakie nań spadło „bez
 przyczyny”. Czyż więc można mówić o jakiejś fałszywej doktrynie
 czy o całkowicie niezgodnych z prawdą twierdzeniach przyjaciół
 Hioba?

Co się zaś tyczy wypowiedzi Hioba, to właśnie w nich występują
 niesłuszne twierdzenia, i to twierdzenia dotyczące Boga. Oto niektóre
 z nich: Bóg traktuje Hioba, jak swego wroga; postępuje z nim okrut-
 nie i arbitralnie, stosując wobec niego przemoc; Bóg nie liczy się
 z zasadą odpłaty, traktuje jednakowo ludzi dobrych i złych; Bóg na-
 igrawa się z cierpieniem i z nieszczęściami ludzkimi; Bóg, wykorzystując
 swą przewagę wobec istoty tak słabej, jaką jest człowiek, bez po-
 wodu zsyła cierpienia, człowiek zaś nie może odwołać się do żadnej
 instancji, która by wzięła go w obronę. Te i tym podobne, niesłuszne
 twierdzenia Hioba są środkiem literackim, którym posłużył się autor
 natchniony, aby z całym realizmem opisać przeżycia człowieka na-
 wiedzzonego przez cierpienie. Jednakże autor, jak gdyby usprawiedli-
 wiając Hioba, wyjaśnił, że człowiek zrozpaczony rzuca słowa „na
 wiatr” (por. 6, 26), że więc sam nie wie, co mówi. Ponadto uwydatnił
 głęboką wiarę i ufność Hioba w Boga (por. 16, 19—21; 19, 25—27).
 Toteż Hiob otrzymał nagane (w mowach Jahwe) jedynie za to, że
 zaciemniał zamiary Boga; natomiast przyjaciele Hioba, którzy prze-
 cież występowali w obronie Boga, zostali zganieni za to, że nie mó-
 wili o Bogu „tak słusznie”, jak Hiob (por. 42, 7).

3. OBJAWIENIE BOŻE W KSIĘDZE HIOBA

Ograniczenie zakresu „słowa Bożego” (A. Merk — A. Bea,
 G. Perrella) czy „powagi Bożej” (E.F. Sutcliffe) w treści
 księgi Hioba jest bezpodstawne ze względu na polemiczny charakter
 tej księgi i na brak sprawdzianu, według którego można by wprowa-
 dzić takie ograniczenie. Pomimo polemicznego charakteru księgi, za-
 warte w niej dialogi (wypowiedzi, składające się na treść dysputy)
 nie są bowiem cytacjami; głównym zaś sprawdzianem aprobaty lub
 dezaprobaty (słuszności lub niesłuszności) wypowiedzi czy twierdzeń
 nie mogą być mowy Boga Jahwe, czyli zawarta w nich nagana lub
 pochwała. Ogólnie można powiedzieć, że wspomniany pogląd na zak-
 res „słowa Bożego” albo „powagi Bożej” w księdze natchnionej przez
 Boga, a konkretnie w księdze Hioba, opiera się na zbyt jednostron-
 nym pojmowaniu objawienia Bożego w piśmie świętym.

a. Natchnienie a objawienie.

Zwolennicy wspomnianego poglądu nie ograniczają zakresu natchnienia w księdze Hioba, byłoby to bowiem sprzeczne z nauką Kościoła¹⁴. Jednakże stawiając dialogi (wypowiedzi Hioba i jego oponentów) w tej księdze na równi z cytatami, pytają, co należy sądzić o natchnieniu tych (rzekomo) cytowanych dialogów¹⁵. Według zaś opinii Sutcliffe'a, pytanie takie dotyczyłoby „powagi Bożej” wypowiedzi „ludzkich” w napisanej pod natchnieniem Bożym księdze Hioba. W obu tych wypadkach można dostrzec tendencję do odróżnienia natchnienia od objawienia oraz przekonanie, że objawienie nie może obejmować twierdzeń, których natchniony autor księgi nie aprobejuje, a więc twierdzeń niesłusznych, niezgodnych z prawdą. Takie bowiem twierdzenia co najmniej podważałyby powagę „słowa Bożego”, czyli objawienia.

Na różnicę między objawieniem i natchnieniem wskazał św. Tomasz z Akwinu, mówiąc o procesie poznania nadnaturalnego u proroków¹⁶. Podstawą takiego poznania był nadprzyrodzony wpływ Boga na umysł proroka, na uformowanie sobie właściwego, bezbłędnego sądu o tym, co Bóg mu objawiał *lumen intellectuale... ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae*. Ponieważ w taki sam sposób Bóg wpływał na umysł pisarza natchnionego, różnica między tym pisarzem i prorokiem dotyczyła jedynie przedmiotu poznania; prorok poznawał to, co mu Bóg objawiał, pisarz zaś natchniony poznawał, a raczej wydawał właściwy, bezbłędny sąd o tym, co przyswoił sobie w sposób naturalny, co zdobył własnym wysiłkiem. Stąd też prorok, który przekazywał otrzymane od Boga objawienie, pisał w imieniu Boga, natomiast autor natchniony (hagiograf) pisał „w swoim imieniu”, choć oczywiście pod wpływem Boga na jego umysł.

Z wyżej wspomnianym rozróżnieniem łączy się teologiczne określenie objawienia: mowa Boga do ludzi (*locutio Dei externa et formalis*). Treścią zaś tak określonego objawienia są prawdy, które Bóg podał, zakomunikował ludziom (prorokom) i które oni przekazali.

Odnosnie do treści Pisma św. objawienie Boże jako podanie prawd przez Boga, jako mowa Boga do ludzi, jako „słowo Boże” wymaga pewnego wyjaśnienia. Ponieważ tymi, którzy otrzymali objawienie od Boga i którzy to otrzymane objawienie przekazali na piśmie, byli prorocy, jedynie treść ksiąg prorockich byłaby objawieniem, objawieniem utrwalonym na piśmie. Tymczasem Kościół, mó-

¹⁴ Por. np. enc. *Providentissimus Deus* Leona XIII („nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum Sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem”); EB 124).

¹⁵ Por. A. Merk — A. Bea, dz. cyt., 75.

¹⁶ *Summa Theologica*, II, II, q. 173.

więc o objawieniu Bożym w Piśmie św. nie ogranicza tego objawienia do ksiąg prorockich. Według nauki Kościoła, całe Pismo święte, a więc treść każdej księgi napisanej pod natchnieniem Ducha Świętego jest objawieniem, jest „słowem Bożym”. W Konstytucji II Soboru Watykańskiego znajdują się dwie charakterystyczne pod tym względem wypowiedzi o Piśmie świętym. Oto one: „*Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur*” (*Dei Verbum*, 9); „*Divinitus revelata quae in Sacra Scriptura litteris continentur et prostant, Sancto Spiritu afflante consignata sunt*” (*Dei Verbum*, 11). Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że terminy: *locutio Dei* oraz *divinitus inspirata* (te rzeczy, które Bóg objawił), odnoszą się wyłącznie do objawienia w znaczeniu prawd, które Bóg podał prorokom, i które oni utrwaliłi na piśmie; że więc treść ksiąg natchnionych pochodzi z objawienia, że autorzy tych ksiąg po prostu „spisali” to, co im Bóg objawił, czyli podał. Jednakże gdy się dokładniej wniknie w brzmienie owych wypowiedzi, nie trudno stwierdzić, iż tak nie jest.

Podkreślone w obu wypadkach działanie Ducha Świętego na pisarzy natchnionych wskazuje, że Pismo św. jest dlatego „mową Boga” (*locutio Dei*), iż jego treść została utrwalona pod tym właśnie działaniem Ducha Świętego; że właśnie dzięki temu działaniu Ducha Świętego to, co zostało napisane, jest „przez Boga objawione” (*divinitus revelata*)¹⁷. Krótko mówiąc, Pismo św. jest „słowem Bożym” (objawieniem) niezależnie od tego, czy objawienie dane przez Boga prorokom zawiera się w jego treści, czy nie; jest ono „słowem Bożym” (objawieniem) dlatego, że jego treść wyszła spod pióra autorów natchnionych przez Boga.

b. Treść polemiczna księgi Hioba a objawienie.

Przedstawiony, wyżej stosunek objawienia do natchnienia ma szczególne znaczenie, jeśli chodzi o księgę Hioba. Skoro cała ta księga jest natchniona, cała jej treść jest w równym stopniu objawieniem Bożym. Nie można więc w niej ograniczać zakresu „słowa Bożego”, ani też wprowadzać różnicy między wypowiedziami „ludzi” i wypowiedziami „samego” Boga. O jakimś szczególnym pochodzeniu czy znaczeniu wypowiedzi Boga nie może świadczyć zwrot „rzekł Jahwe do Hioba”. Nawet bowiem w księgach proroków, którzy byli „ustami Boga” (por. Jr 15, 19), tego rodzaju informacje (*Jahwe rzekł do mnie; jest to wypowiedź Jahwe; tak mówi Jahwe*), nie świadczą, że Bóg dyktował prorokom swe słowa albo że powtarzają oni z pamięci

¹⁷ Nawiasem trzeba dodać, że polski przekład obu wspomnianych wypowiedzi w Konstytucji *Dei Verbum* jest nieściśły. W pierwszej wypowiedzi nie przetłumaczono wyrazu *quatenus*; w drugiej — czasownik *prostant* został przetłumaczony niewłaściwie („(są) wyrażone”).

to, co im Bóg podał, objawił¹⁸. Albowiem zasadniczym czynnikiem w przekazaniu „słowa Bożego” był wpływ Ducha Świętego (natchnienie) na literacką pracę proroków, dzięki czemu to „słowo Boże” zostało wyrażone ich myślami i ich słowami¹⁹.

Autor mów Jahwe w księdze Hioba był mędrcem. Niezależnie od tego, czy otrzymał on od Boga objawienie, czy nie, wypowiedzi Jahwe, które skomponował pod natchnieniem Ducha Świętego, są „słowem Bożym”. Jednakże osobliwością tego „słowa Bożego” jest to, że owe wypowiedzi Jahwe zostały włączone w tok polemiki, że Bóg Jahwe występuje tu jako rozjemca, że ostatni zabiera głos, zwracając się do Hioba, a następnie do jego przyjaciół. Nie ulega wątpliwości, że autor natchniony, komponując mowy Jahwe, pragnął zakończyć dysputę wypowiedzią autorytatywną. Ale to nie znaczy, żeby wypowiedzi Hioba i jego oponentów, które wraz z mowami Boga Jahwe składają się na całość polemiki, nie były „słowem Bożym”, żeby w równym stopniu, co i te mowy, nie były objawieniem Bożym.

Jak słusznie powiedział L. Alonso-Schoekel, objawienie Boże, jakim jest treść księgi napisanej pod natchnieniem Ducha Świętego, nie musi być wyłącznie podaniem prawdy Bożej w jej wykończony, jeśli tak można powiedzieć, nie nasuwającej już żadnych pytań postaci. Objawienie Boże może mieć formę dialogu, prowadzącego do prawdy, jaką Bóg zamierzył podać, poprzez poszukiwanie i przez odnajdywanie owej prawdy w dialogu, w kontraście przeciwstawnych sobie opinii²⁰. Tak właśnie jest w księdze Hioba, w której prawda Boża wyłania się stopniowo w miarę rozwijania się polemiki. Takiemu zaś wyrażeniu prawdy Bożej służą zarówno wypowiedzi Hioba, jak i wypowiedzi jego przyjaciół oraz mędrca Elihu. Ponieważ wyszły one spod pióra autora natchnionego, są one „słowem Bożym”. Z zarysowującego się zaś w nich przeciwstawienia nie wynika, że Bóg, przemawiając w taki sposób, „angażuje swą prawdę” raz w większym, raz w mniejszym stopniu, zależnie od tego, jaką naukę podaje przez autora natchnionego²¹. Nie można więc sądzić, że ów autor w mniejszym stopniu angażował powagę Boga, gdy komponował wypowiedzi przyjaciół Hioba umyślnie w taki sposób, aby pokazać, jak nieudolna i nieskuteczna jest obrona postępowania

¹⁸ Por. L. Alonso-Schoekel, *La Parole inspirée*, Paris 1971, 87.

¹⁹ *La Parole inspirée*, dz. cyt., 88; 298. Autor kładzie nacisk na objawienie Boże przekazane słowami ludzi, czyli proroków: „Deus locutus est per prophetas” (por. np. str. 38).

²⁰ *La Parole inspirée*, dz. cyt., 294.

²¹ Za takim właśnie różnym „zaangażowaniem się” Boga w podawaniu prawdy wypowiedział się P. Benoit, *Note complémentaire sur l'inspiration*, RB 63 (1956) 420. Zdaniem bowiem tego egzegety, Bóg mówi w całej księdze natchnionej, ale nie w jednakowy sposób.

Boga, podejmowana przez ludzi wprawdzie głęboko religijnych, ale nie liczących się z konkretnymi faktami.

c. Prawda Boża w księdze Hioba

Pogląd na ograniczony zakres „słowa Bożego” czy „powagi Bożej” w treści księgi Hioba opiera się na założeniu, że objawienie Boże nie może zawierać w sobie twierdzeń niesłusznych, niezgodnych z prawdą, twierdzeń, których autor natchniony nie zaaprobował. Na tym samym założeniu opiera się teoria P. Benoit co do różnego stopnia prawdy, a raczej co do różnego stopnia zaangażowania się autora natchnionego w zagwarantowaniu bezbłędności wypowiedzianych przez niego, w imieniu Boga, twierdzeń. Nietrudno zauważyć, że wspomniane założenie wiąże się z objawieniem Bożym w znaczeniu „prawd”, przekazanych na piśmie przez natchnionego autora księgi; co się zaś tyczy samej księgi natchnionej, to w tymże założeniu wyraz „prawda” jest równoznaczny z „prawdziwością”, czyli z bezbłędnością. Bezbłędność Pisma świętego (*inerrantia Sacrae Scripturae*) była aż do II Soboru Watykańskiego uważana za główny skutek natchnienia.

Sobór Watykański nie wspominał wyraźnie o bezbłędności Pisma św., natomiast w szczególny sposób uwydatnił prawdę, jaka „w sposób pewny, wiernie i bez błędu” została z woli Boga utrwalona w Piśmie świętym „dla naszego zbawienia” (*Dei Verbum*, 11). W związku z takim ujęciem prawdy Sobór przypomniał, że „wszystko, co twierdzą autorowie natchnieni, czyli hagiografowie, winno być uważane za stwierdzone przez Ducha Świętego”. Jak z tego wynika, przedmiotem, a raczej treścią objawienia w księgach napisanych pod natchnieniem Ducha Świętego jest prawda „zbawcza”. Zakres owej prawdy nie został ograniczony; cała bowiem treść księgi napisanej pod natchnieniem Ducha Świętego jest objawieniem Bożym. Na taką rozpiętość objawienia Bożego, a raczej na tożsamość objawienia Bożego za całą treścią księgi natchnionej, zwrócił uwagę L. A l o n s o - S c h o e k e l. Jego zdaniem, powiedzenie, że w Piśmie św. „jest zawarte” objawienie, byłoby nieścisle; albowiem Pismo św., czyli treść Pisma św. „jest” objawieniem, jest „słowem Bożym”²².

Objawienie Boże, jakim jest treść księgi napisanej pod natchnieniem Bożym, ma osobliwą postać. Według bowiem Konstytucji soborowej, księga natchniona została napisana przez człowieka pod działaniem Boga w nim i przez niego; wskutek zaś tego działania Boga człowiek jako prawdziwy jej autor podał na piśmie to wszystko, i tylko to, co Bóg chciał (por. 11). Ponieważ więc Bóg w Piśmie św. przemówił przez ludzi i na sposób ludzki (por. 12), nic dziwnego, że objawienie, którym jest treść księgi natchnionej, odzwierciedla w sobie właści-

²² *La Parole inspirée*, dz. cyt., 196.

wości ludzkiego myślenia i mówienia, poglądy, jak również formy twórczości literackiej.

Klasycznym tego przykładem jest księga Hioba. Jej treść polemiczna jest objawieniem Bożym, ujętym w formę dialogu, w formę jakiejś *quaestionis disputatae*²³; jest więc jakby obszernym kontekstem zbawczej prawdy Bożej. Poszczególne zaś wypowiedzi czy twierdzenia, które składają się na treść tak ujętego objawienia, są niejako podporządkowane owej prawdzie, służą w ten czy w inny sposób do jej wyrażenia. Nie to jest więc istotne, czy i w jakim stopniu są one słuszne, albo jaki jest przedmiot formalny osądu wydanego przez autora i w jakim stopniu autor się angażuje, wypowiadając to czy inne twierdzenie, oraz w jakim stopniu zobowiązuje on czytelnika do przyjęcia za prawdę tego, co wypowiada. Nie chodzi bowiem o ocenę poszczególnej wypowiedzi jako takiej, czyli jej słuszności lub niesłuszności, ale o to, w jaki sposób dana wypowiedź przyczynia się do uwydatnienia prawdy Bożej.

W księdze Hioba ta prawda, podana w takim kontekście objawienia, ma więc postać dialogu (dysputy) mędrców. Zawiera się ona w przeciwstawnych sobie wypowiedziach, z których każda w ten czy w inny sposób wiąże się z końcową, a zarazem rozstrzygającą fazą polemiki. W tej końcowej fazie, po wypowiedziach ludzi, Jahwe przedstawiony przez autora natchnionego jako główna *persona dramaticis*, odzywa się do Hioba „z wichru”. Wypowiedzi Jahwe dość luźno nawiązują do poprzedzającej je dysputy. Ich bowiem przedmiotem jest tajemniczy, niedostępny dla umysłu człowieka, zamiar Boga, stwórcy i rządcy świata. Czy z tym tajemniczym zamiarem łączy się również nie zasłużone cierpienie Hioba, nie wiadomo, gdyż Jahwe nie czyni wzmianki o cierpieniu. Natomiast w drugiej wypowiedzi Jahwe można dostrzec aluzję do zagłady grzeszników, tak podkreślanej przez oponentów Hioba w związku z zasadą odplaty. Aluzja jest dość osobliwa: Bóg, o którego mądrości i potędze świadczą tajemnicze dla człowieka dzieła stworzenia, jest dziwnie powściągliwy w stosunku do grzeszników (por. 40, 7—14). Stąd można by wnioskować, że powstrzymywanie odplaty w stosunku do grzeszników jest jednym z przejawów mądrości i potęgi Boga, jednym z przejawów Jego tajemniczego zamiaru. Jak z tego wynika, wypowiedzi Jahwe, podobnie jak poprzedzająca je polemika podają prawdę Bożą w taki sposób, by niejako przygotować dalsze i jeszcze pełniejsze jej objawienie.

Nie jest rzeczą przypadkiem, że św. Paweł, pisząc w swym Pierwszym Liście do Koryntian o mądrości Bożej w jej przeciwstawieniu do mądrości ludzkiej (1Kor 1, 17—25), zacytował księgę Hioba, a mianowicie słowa Elifaza (1Kor 1, 19, por. Hi 5, 12 n). To by wskazy-

²³ *La Parole inspirée*, dz. cyt., 294.

wało, że podana tu nauka o Chrystusie ukrzyżowanym, który według słów św. Pawła jest *mocą i mądrością Bożą* (1Kor 1, 24) stanowi wyjaśnienie tajemniczego zamiaru Boga, wspomnianego w księdze Hioba (41, 7—14).

Warszawa

KS. CZESŁAW JAKUBIEC

Ks. Janusz Frankowski

KSIĘGI SYBILLIŃSKIE

List do Arysteasa pokazywał nam¹, że autorzy żydowscy żyjący w świecie hellenistycznym, aby zapoznać pogan z wiarą i zwyczajami Izraela i do nich pociągnąć, pisali dzieła pełne podziwu dla religii i narodu żydowskiego, przy czym autorzy ci, dla stworzenia wrażenia całkowitej obiektywności wszystkich pochwał wypowiedzianych na cześć wiary izraelskiej przedstawiali się jako pisarze greccy. Nie był to jedyny wybieg w tej działalności misyjnej. Inny — i z tym zapoznajemy się właśnie w *Księgach Sybillińskich* — polegał na interpolacji i przeróbce w duchu proizraelskim istniejących pogańskich dzieł, przy czym znowu pochwały dla Izraela były włożone w usta pogan. Tę samą *pia fraus* za pomocą wyroczeni sybillińskich kontynuowano w kręgach chrześcijańskich.

1. SYBILLA I WYROCZNIE SYBILLIŃSKIE

Sybilla znana jest w świecie greckim bardzo wcześnie. Mówi o niej już Heraklit (najprawdopodobniej) z Efezu. Przedstawia on Sybillę jako wypowiadającą swe słowa w szale, w formie pozbawionej jakiegokolwiek estetyki. Jest ona pod wpływem Boga i mówi o przyszłości². Podobnie Platon w *Fajdrosie* (244 b). Uważa się, że Sybilla żyła w czasach bardzo dawnych, była półboginią, córką nimfy lub bogini — jedna z wersji mówi, że urodziła ją córka Posejdon — i żyła bardzo długo (około tysiąca lat) wieszcząc przyszłość. Twarz, którą widać na księżycu, to właśnie twarz Sybilli³. Wcześniejsi starożytni pisarze mówią o jednej Sybilli i imię to traktują jako własne. Późniejsi zaczynają mówić o wielu — trzech, czterech,

¹ Patrż: Ruch Bibl.-Lit. 25 (1972) 12.

² Plutarch, *Moralia* 397A; por. Klemens Aleks., *Stromata* 1, 15, 70.

³ Plutarch, *Moralia* 398C.

a nawet dziesięciu (Warron) — które prorokowały w różnych miejscowościach. Imię Sybilla przestaje być imieniem ściśle własnym, a oznacza te żyjące w dawnych wiekach kobiety mające w sobie coś boskiego i wieszczące przyszłość (najczęściej nieszczęścia). Najchętniej mieszkaly one w grotach koło miast. Etymologia imienia Sybilla nie jest pewna. Warron sądził, że imię pochodzi z eolskiego *Sios* (= *Theos* — Bóg) i *bollá* (= *boulé* — rada). Hipoteza ta jest przez niektórych współczesnych autorów przyjmowana⁴.

Najbardziej znane były Sybille Erytrejska, która była najstarsza i miała zapowiedzieć wojnę trojańską, oraz Kumejska. Dodajmy, że Pauzaniasz w *Opisie Hellady* podaje, iż Hebrajczycy posiadają własną wieszczącą niewiastę, imieniem Sabbe. Utrzymują, że Sabbe była córką Berozusa i Erymanty. Jedni ją nazywają Sybillą Babilońską, drudzy zaś Egipską (*In Phoc.* § 12). Proroctwa przypisywane Sybillom były napisane w języku greckim i były ujęte w heksametr. Krążyły w formie luźnych wypowiedzi lub najróżniejszych zbiorów. Zbiory te ciągle były uzupełniane czy też przerabiane. Odnosiły się przede wszystkim do losów miast i państw, szczególnie mówiły o klęskach, które miały te miasta lub państwa spotkać. Np. Plutarch, mówiąc w życiorysie Demostenesa (19, 1) o klęsce Greków pod Cherońą w walce z Filipem Macedońskim, cytuje „starodawne proroctwo z Ksiąg Sybillińskich”, które jakoby miało tę klęskę zapowiadać. Wzrost znaczenia przepowiedni sybillińskich w czasach rzymskich był związany z upadkiem znaczenia dawnych wielkich wyroczni, takich jak np. delficka.

Specyficzne, bo oficjalne miejsce miały wyrocznie sybillińskie w Rzymie. Były one znane tu bardzo wcześnie. Według znanej legendy do Tarkwiniusza Pysznego przybyła stara kobieta i zaproponowała mu za wysoką cenę kupno dziewięciu ksiąg. Król odmówił kupna. Kobieta odeszła i spaliła trzy księgi, następnie powróciła i zażądała za sześć tę samą cenę co za dziewięć. Gdy król tym, bardziej nie chciał kupić, spaliła następne trzy, pozostając przy pierwszej cenie. Zdumiony król za radą wieszczów kupił pozostałe księgi. Kobieta zniknęła bez śladu, król zaś powierzył strzeżenie ksiąg dwom znakomitym obywatelom. Jest to wersja Dionizjusza z Halikarnasu (*Starożytności Rzymskie* 4, 62)⁵. Starą kobietę z legendy identyfikowano z Sybillą Kumejską. Mężowie, którym były

⁴ Warron, w Lactancjusz, *Divinae institutiones* 1, 6; por. R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, 2, 368n; S. Székely, *Bibliotheca apocrypha*, Friburgi Br. 1913, 1, 120.

⁵ Tłumaczenie polskie tego tekstu — oraz szeregu innych odnoszących się do Sybilla — znajduje się w książce I. Radlińskiego, *Apokryfy Judaistyczno-Chrześcijańskie*, Lwów 1905, 32 (inne teksty, s. 22—34). Według niektórych starożytnych pisarzy owa kobieta miała się zjawić u Tarkwiniusza Starszego.

powierzone księgi, nosili urzędową nazwę *Duumviri sacris faciundis*; potem było ich dziesięciu (*Decemviri*), a w końcu piętnastu (*Quindecimviri*). Zadaniem ich było badanie ksiąg w momentach nieszczęść narodowych w celu znalezienia środków zaradczych. W związku z tym przypuszcza się, że oficjalne rzymskie księgi — otoczone tajemnicą — miały inny charakter niż krążące swobodnie i przystępne dla wszystkich pozostałe wyrocznie sybillińskie. Prawdopodobnie wymieniały one różne nieszczęścia, jakie mogą spotkać lud i Miasto, oraz wskazania, jakich należy dokonać ekspiacji w konkretnych wypadkach. W Rzymie *Księgi Sybillińskie* odgrywały więc poważną rolę i były w wielkim poważaniu⁶.

2. ŻYDOWSKO-CHRZEŚCIJAŃSKIE KSIĘGI SYBILLIŃSKIE — OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA

W oparciu o krążące w świecie hellenistycznym przepowiednie sybillińskie — i na ich wzór — powstały posiadane przez nas apokryficzne żydowsko-chrześcijańskie *Księgi Sybillińskie*. Dokładniej, chwilami możemy mówić o wchłonięciu surowych materiałów greckich w służbę misyjnej propagandy żydowskiej i chrześcijańskiej. Posiadamy tych ksiąg dwanaście⁷ (ze wstępem z VI w.), ale tylko trzecia, czwarta i piąta to dzieła judaistyczne i te tylko są podane u Charlesa i Kautzsch'a wśród apokryfów Starego Testamentu. Pozostałe są późniejszymi dziełami chrześcijańskimi. Wspomniane trzy księgi — jak wszystkie inne — są napisane po grecku, heksametrem. Język posiada wiele starych — najczęściej homeryckich — wyrazów i-form. Tekst jest często niejasny, a w kodeksach występują bardzo duże różnice, tak iż krytyczne ustalenie tekstu jest często rzeczą niemożliwą⁸.

Księgi należy zaliczyć do apokaliptycznych. Najczęstsze tematy to zapowiedź nieszczęść — wojen i klęsk żywiołowych — jakie mają spaść na różne narody i miasta (często chodzi tu o czasy eschatologiczne), zapowiedź nadejścia królestwa eschatologicznego, przyjścia Mesjasza, przyszłej chwały „narodu pobożnego”, „bogobojnego” (Żydzi są określani jako *eusebeis*). Nadto często spotykamy się z atakami na bałwochwalstwo i z zachętami do czczenia prawdziwego Boga. Jeżeli szereg tych tematów pokrywa się z tematami innych apokalips

⁶ O Sybillach w świecie antycznym, a szczególnie w Rzymie, pisze we właściwy sobie sposób — żywy i bardzo interesujący — T. Zieliński, *Cesarstwo Rzymskie*, Warszawa 1938, 59—77.

⁷ Numeracja jest jednak I—XIV, z tym, że brak jest ksiąg X i XI.

⁸ Najlepsze i najpełniejsze wydanie: *Die Oracula Sibyllina* (Die griechischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), bearbeitet von Joh. Geffcken, Leipzig 1902 (= Leipzig 1967). O stanie tekstu Geffcken mówi: „Die Überlieferung des Textes ist eine geradezu grauenhaft verwahrloste”. S. XIX.

czy pism żydowskich, to jednak tu tło i ramy są zupełnie inne. W wyroczniach tych areną wydarzeń jest bowiem cały hellenistyczny świat. Widzimy w nich niemal bezustannie kraje i miasta wielkiego świata: Egipt, Rzym, Libię, Cypr, Aleksandrię, Antiochię, Trację, Krete, nawet Indie, i tylko niekiedy, choć stale, powraca motyw Świętego Miasta, w którym znajduje się Świątynia prawdziwego Boga. Elementem specyficznym jest również wymieszanie wątków z mitologii grecko-rzymskiej z biblijnymi. Niemniej zbieżność wielu rysów tej „apokaliptyki” hellenistycznej z żydowską stawia problem, w jakiej mierze rozwój tej ostatniej jest zależny od pierwszej⁹.

3. TREŚĆ

Książę nie należy traktować jako jednolitej całości. Poszczególne przepowiednie są raczej przypadkowym zlepkiem i najczęściej nie wiążą się logicznie ze sobą.

Księga III

Formuła wstępna (1—7). Księga zaczyna się od usilnego, pełnego napięcia błagania Sybilli, aby Bóg pozwolił jej odetchnąć od wieszczczenia, bo już jej ustaje serce. „Lecz czemuż mi oto znów serce bić zaczyna i czemu duch popychany razami jest zmuszony głosić wszystkim słowo? Więc znowu będę obwieszczać wszystkim, co Bóg mi mówić każe”. Takie wprowadzenia powtarzają się wielokrotnie przed różnymi proroctwami.

Napomnienie (8—45). Następuje teraz gniewne wezwanie do ludzi. Czemu, choć są stworzeni na obraz Boży, idą błędną drogą, a nie prostą ścieżką i nie pamiętają o Bogu, który jest jedyny i niewidzialny i jest stwórcą wszystkiego? Czemu ludzie kłaniają się idolom, uczynionym ręką ludzką i są pełni grzechów?

Nadejście Królestwa Bożego i Mesjasza (46—62). Lecz gdy Rzym, ciągle jeszcze wahający się, zapanuje nad Egiptem, wtedy ukaże się najwyższe królestwo nieśmiertelnego Boga. Przyjdzie czysty Władca, by panować wiecznie i będzie dzierzył wszystkie berła.

Przyjście Beliar (63—96). Z mieszkańców Sebasty przyjdzie potem Beliar i będzie czynił cuda na niebie i na ziemi, lecz są to oszustwa. Ogień spali Beliar i tych, co mu uwierzyli. Spłonie również cały świat. I wtedy przyjdzie sąd wielkiego Boga.

Początkowe dzieje świata (97—111). (Niniejszy ustęp jest swoistym zlepkiem podań biblijnych i greckiej mitologii). Gdy się wypełnią groźby wielkiego Boga, które wypowiedział przeciw śmiertelnym, gdy wznosili niebosięzną wieżę Babel — Bóg wtedy zwałił

⁹ Por. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*², Tübingen 1964, 834.

wieżę i pomieszał języki, ziemia zapełniła się oddzielnymi królestwami i były to czasy dziesiątego pokolenia po potopie. Panował wówczas Kronos, Tytan i Japetos, przeświecne dzieci Gaji i Uranosa. Tytan zapragnął panować i zabijał wszystkie dzieci męskiej płci zrodzone z Rei. Ta jednak ukryła Zeusa, Posejdona i Plutona. Między tymi trzema synami Rei a Tytanem i jego synami rozgorzała walka. Taki był początek wojny wszystkich śmiertelnych¹⁰. Bóg wówczas zesłał zło na Tytanów, i wszystkie pokolenia Tytana i Kronosa umarły. Potem, gdy czas zataczał swe koło, powstało królestwo Egipskie, potem Perskie, Medejskie, Asyryjskie, Babilońskie, Macedońskie, znów Egipskie i wreszcie Rzymskie.

Dalszy ciąg wyliczania i opisywania królestw (162—210). Przedstawiony jest wspaniały dom Salomona, Hellenowie, Macedończycy, Rzym. „I wtedy naród wielkiego Boga znów będzie potężny”.

Pochwalny opis Izraela (211—242) i jego dziejów (243—294). Istnieje ród najsprawiedliwszych ludzi, którzy zawsze dbali o dobre zasady i czyny. Nie czczą bowiem ani słońca, ani księżyca; nie ma u nich wróżbitów ani czarowników, ani innych rzeczy, z których wypływa różnego rodzaju zło na ziemi. Oni dbają o sprawiedliwość i cnotę (*areté*), a nie — z chciwością — o bogactwa, z których płyną tysiące nieszczęść dla ludzi, wojna i głód. U nich bogaci dbają o biednych i nie krzywdzi się wdów. Czynią to, „wypełniając słowo wielkiego Boga, hymn Prawa (*ennomon hymnon*); dla wszystkich bowiem Niebiański uczynił ziemię”. Następuje opis wyjścia, a następnie Niewoli Babilońskiej. „Lecz potem Bóg niebieski pośle Króla; będzie on sądził każdego męża we krwi w blasku ognia... i nową Świątynię Boga zaczniecie wznosić”¹¹.

„Biada” skierowane przeciw narodom (295—572). W tym długim ustępie zaczynającym się od formuły wstępnej, i przedzielonym w w. 489—491 drugą formułą wstępną, Sybilla zapowiada poszczególnym krajom nieszczęścia, jakie je zniszczą. Pierwsze „biada” jest skierowane przeciw Babilonowi: zniknie jakby wcale nie istniał. Następne przeciw Egiptowi, ziemi Goga i Magoga, Libii, Rzymowi (po swych rozkoszach będzie jak służąca), wyspie Samos i Delos, miastu Smyrnie. Po wierszu 366 następuje luka, a od 367 do 380 są opisane pokój, szczęście i sprawiedliwość, jakie zapanują w Azji i Europie. Szczęśliwi mężczyzna i kobieta, którzy będą żyli w owym czasie! Od w. 381 zaczynają się znowu zapowiedzi nieszczęść. W w. 388—400 opisany jest prawdopodobnie Antioch Epifanes; tekst jest częściowo zależny od Dn 7, 7nn. Dalej, nieszczęście czekające Frygię, Ilion (tu przy okazji przedstawia się Homera jako kłamcę, który posiadał przepowiednie Sybilli odnoszące się do Ilionu i na ich podstawie napisał

¹⁰ Jak widzimy, ci greccy bogowie są tu traktowani jako pokolenia ludzkie.

¹¹ Niektórzy sądzą, że jest tu mowa o Mesjaszu, inni, że o Cyrusie.

Iliadę), i inne kraje, wyspy lub miasta. Ostatnia, długa wypowiedź jest skierowana przeciw Grecji (520—572).

Świętość Izraela i grzechy pogan (573—623). Znów pojawi się święty ród bogobojnych mężów, których umysł jest zwrócony do Najwyższego. Czczą oni Świątynię wielkiego Boga ofiarą płynną i ze zwierząt. Otrzymaawszy w sprawiedliwości Prawo Najwyższego, szczęśliwi zamieszkują swe miasta i żyzne pola. Nie czczą fałszywych bóstw i ich łoże jest święte. Nie mają stosunków z chłopcami jak Fenicjanie, Egipcjanie, Rzymianie i inne liczne ludy, jak Persowie, Galatowie. Za przekroczenie świętego Prawa Boga spadną klęski i obłęd na te narody. Wtedy zegną przed Bogiem kolano. Następuje wezwanie: Nie zwlekaj, śmiertelniku, lecz zwróć się w płacz do Boga i proś Go o zmiłowanie nim przyjdą klęski.

Wojny i szczęście ostateczne (652—808). W w. 652—656 jawi się postać wysłanego przez Boga Króla, który usunie z całej ziemi złą wojnę. Po w. 656 *lacuna*. Następuje opis ataku królów na Świątynię Boga. Bóg ich zniszczy. Synowie zaś wielkiego Boga będą wszyscy żyć w szczęściu wokół Świątyni, pod okiem Boga. Wówczas wszystkie narody rzekną z podziwem: Patrzcie, jak Nieśmiertelny ich miłuje. Chodźmy i błagajmy nieśmiertelnego Króla, Boga wielkiego i wiecznego i wyznajmy Jego Prawo! (702—731). Nadejdzie dzień Wielkiego Sądu. Ziemia da śmiertelnym najlepszy owoc, wszyscy będą przyjaciółmi (741—761). Wtedy Ten, który bogobojnym dał święte Prawo, ustanowi wieczne królestwo dla wszystkich ludzi.

Zakończenie (809—829). Sybilla przedstawia się tu jako pochodząca z Babilonu (809—811). Po w. 811 następuje najprawdopodobniej *lacuna*. Sybilla podaje w dość niejasny sposób, że przybyła do Grecji, gdzie jest uważana za pochodzącą z Erytrei. W ostatnich wierszach mówi, że co do rodu, pochodzi od Noego.

Księga IV

Wprowadzenie (1—23). Sybilla mówi, że chce obwieszczać rzeczy najprawdziwsze, będąc wieszczką nie fałszywego Foibosa, którego marni ludzie nazywają bogiem, lecz wielkiego Boga, który nie jest tworem ludzkich rąk. Wprowadzenie to jest różne od formuł wstępnych w Księdze III: nie ma tu elementu uniesienia, wieszczej *mania*¹².

Pochwała bogobojnych i napiętnowanie bezbożnych (24—48). Szczęśliwi będą ludzie, którzy będą kochać Boga pokładając swą ufność w pobożności, nie oddający się bałwochwalstwu ani złym czynom. Natomiast ci, którzy ich wyśmiewają i pożądamy rzeczy bezwstydných, będą w dniu sądu ukarani. W w. 47 mówi się, że stanie się to, gdy nastanie dziesiąte pokolenie.

¹² Joh. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902 (= Leipzig 1967), 21.

Kolejne królestwa i „biada” przeciw krajom (49—151). Dziesięć wspomnianych pokoleń odpowiada luźno potraktowanej historii imperiów od Asyryjczyków poprzez Medów, Persów do Macedończyków. Po wzmiance o nadejściu dziesiątego pokolenia (86) Sybilla zaczyna opowiadać o klęskach, jakie spotkają różne kraje i miasta: Teby, Babilon, Laodyceę, Italię itd. Jest również wspomniana Jerozolima, na którą przyjdzie zła burza wojny Italii i wielka Świątynia Boga zostanie zniszczona (115—127).

Pożar świata i sąd (152—192). Lecz gdy zniknie bogobojność i sprawiedliwość i nikt nie będzie brał pod uwagę bogobojnych, lecz będzie się ich niszczyć, wtedy ludzie ujrzą Boga, już nie łagodnego, lecz dyszącego gniewem i niszczącego cały ród ludzki pożarem. Gdy wszystko zamieni się w popiół, Bóg wskrzesi śmiertelnych. Dokona się sąd i grzeszników pochłonie ziemia, a bogobojni znowu będą żyć na ziemi i duch boży będzie dawał życie i łaskę. O! Błogosławiony mąż, który będzie żył w owym czasie!

Księga V¹³

Historia cesarów (1—51). Historia ta jest przedstawiona od Juliusza Cezara do Hadriana, a nawet być może do Marka Aureliusza. Poszczególni władcy nie są wymieniani po imieniu, lecz przedstawieni w sposób gematryczny: podawana jest wartość liczbowa pierwszej litery imienia (tak więc pierwszy ma literę oznaczającą 20 czyli K — Kaiser, pięćdziesiąt to N — Neron). Neron jest przedstawiony w sposób podobny do Antychrysta z 2 Tes 2, 4. Będzie czynił wiele zła, „nawet gdy zniknie, będzie szkodliwy; potem powróci czyniąc się równym Bogu, lecz (Bóg) wykaże, że nie jest” (33n).

„Biada” przeciw różnym krajom i czasy ostateczne (52—511). Większość tych tekstów — zwłaszcza do w. 343 — mówi o nieszczęściach, jakie spotykają najróżniejsze kraje i miasta, m. in. Egipt, za to, że uciskał „me sługi namaszczone przez Boga” (60—72), i Rzym, którym mówił: „Jestem jedyna i nikt mnie nie zniszczy”. W te zapowiedzi wplata się — występująca już w Księdze IV — legenda Nerona. Wg tej legendy Neron nie zginął, lecz uciekł do Mezopotamii, do Partów, by stamtąd powrócić dla dokonania pomsty. W opisach powracają elementy upadabniające go do postaci z 2 Tes 2, 4. Jest również przedstawiony, jako ten, który niszczy Świątynię jerozolimską i gubi lud sprawiedliwy (137—154. 361—370). Wiersze 228—246 zawierają hymn do *hybris* o wschodnim charakterze¹⁴. W w. 247—285 hymn

¹³ Księga V ma znów odrębny charakter. zob. J. Geffcken, *Komposition*, 24.

¹⁴ Hildebrandt widzi w tym hymnie cytaty z Awesty, ale istnieją i inne opinie, np., że chodzi tu o Rzym — por. R.H. Charles, *Dz. cyt.* 2, 373. 401.

na cześć „błogosławionych Żydów, rodu boskiego i niebieskiego”. Hymn przechodzi w zapowiedź czasów ostatecznych — kary dla złych, nagrody dla dobrych: W w. 256—259 jest mowa o Ukrzyżowanym, „najszlachetniejszym z Hebrajczyków” (interpolacji chrześcijańska). Poczynając od w. 344 powraca motyw „biada”, ale przeważają przepowiednie mówiące o czasach ostatecznych: gniewie Boga, pożarze świata, sędzie, karze i szczęściu. W w. 394—413 jest mowa o zniszczeniu Świątyni, a w w. 398 jest wspomniane drugie zniszczenie. W w. 414—434 mówi się o Mesjaszu: „Przybył z firmanentu niebieskiego mąż błogosławiony, mający w rękę berło wręczone mu przez Boga”. Uczyni On Jerozolimę jaśniejszą od gwiazd, da szczęście sprawiedliwym (wizja zbawienia mesjanicznego). W w. 484—503 ciekawa apostrofa do „trzykroć nieszczęsnej Izdy”, o której nie pozostanie pamięć na ziemi, oraz wezwanie „któregoś (z egipskich) kapłanów odzianego w lnianą szatę: Pójdźcie, zamieńmy straszne prawo, które mamy od ojców... zwróćmy dusze, by wychwalać nieśmiertelnego Boga”.

Walka gwiazd (512—531). Pieśń kończy się opisem walki gwiazd i kosmicznych elementów. Są wymienione m. in. wszystkie znaki Zodiaku. Po walce pozostało bezgwiezdne niebo.

4. POWSTANIE KSIĄG SYBILLIŃSKICH.

Jak już wspomnieliśmy, żydowskie *Księgi Sybillińskie* powstały w oparciu o przepowiednie Sybilli pogańskich. Żydzi dość wcześnie zobaczyli, że te przepowiednie odpowiednio umodyfikowane i interpolowane pochwałami ku czci Izraela mogą doskonale służyć jako literatura propagandowa. Przy tym przekształceniu — a właściwie już wcześniej, gdy sami Grecy zaczęli rozpowszechniać pod imieniem Sybilli *vaticinia ex eventu* — teksty sybillińskie straciły swój charakter charyzmatyczny, „entuzjastyczny” i stały się, podobnie jak apokaliptyka żydowska, dziełami sztucznymi, będącymi tworem swoistej erudycji.

Księga III, jak można zorientować się z zakończenia, opiera się na wyroczniach Sybilli Babilońskiej i Erytrejskiej, ale jest rzeczą niemożliwą wskazać dokładniej, które teksty pochodzą od jednej, a które od drugiej. Zaś zidentyfikowanie w w. 809—814 jednej z drugą jeszcze niejasne i J. Geffcken w cytowanej już pracy o powstaniu *Ksiąg Sybillińskich*, będącej podstawowym studium na ten temat, sądzi, że ta identyfikacja jest wynikiem połączenia w tych wierszach kilku różnych tekstów¹⁵.

Księga III powstała prawdopodobnie w Aleksandrii. Część obejmująca wiersze od 93 do końca jest najstarsza. Ponieważ odnosi się

¹⁵ J. Geffcken, *Komposition*, 4.

wrażenie, że autor (lub autorzy) tej części żyje w czasach Ptolemeusza VII Fyskona (w. 191—193; 316—318; 608—610), więc powstanie tego tekstu umieszcza się około 140 r. przed Chr. Jednak tekst ten nie jest jednolity i można dostrzec w nim pewne aluzje do wydarzeń późniejszych, np. wojny przeciw Mitrydatesowi w latach 89—84 (464—469), więc część ta jako całość musiała powstawać przez dłuższy czas, aż po pierwszy wiek¹⁶. Część obejmująca w. 1—92, uważana przez wielu autorów za *Prooemium* Księgi III, pochodzi z czasów późniejszych — prawdopodobnie powstała około 30 r. przed Chr. (aluzja do Kleopatry w w. 75).

Księga IV, jak na to wskazują aluzje do legendy Nerona (119—124; 137—139) oraz wzmianki o burzy, która przyjdzie z Italii na Świątynię Jerozolimską i zniszczy ją (115n), mogła powstać dopiero pod koniec I w. po Chr., ale większa część materiału odnosząca się do hellenistycznego świata jest wcześniejsza i pochodzenia hellenistycznego¹⁷. Frey, SDB 1, 427 jest zdania, że księga powstała w Azji Mniejszej.

Przypuszcza się, że również większa część Księgi V, mianowicie w. 52—511, powstała mniej więcej w tym samym czasie, tzn. po zniszczeniu Świątyni. Potwierdza to fakt, że dostrzegamy w tej księdze podobną atmosferę — rozpacz z powodu zburzenia Świętego Miasta, oczekiwanie na karę dla niszczyciela i na szybkie odbudowanie Domu Bożego — jak w innych księgach pisanych w tym czasie, np. w *Apokalypsie Barucha* i 4 *Księdze Ezdrasza*. Legenda Nerona jest bardziej rozwinięta niż w Księdze IV, ale ciągle aktualna. Ta część księgi (tzn. w 52—511) jest mniej więcej jednolita. Wiersze 1—51 zostały dodane później, prawdopodobnie za Marka Aureliusza, ponieważ, jak widzieliśmy, mówiły wyraźnie o cesarzach od Juliusza Cezara do Hadriana, i czyniły aluzję do Aureliusza.

Pozostałe *Księgi Sybillińskie* zostały w znacznej mierze przepracowane lub wprost napisane przez chrześcijan. Np. Księga VI jest heretyckim hymnem (II w.), VII — dziełem gnostycko-chrześcijańskim (II w.).

Księgi Sybillińskie — przynajmniej wcześniejsze — zostały wzięte przez pisarzy wczesnochrześcijańskich za dobrą monetę i były przez nich cytowane. Laktancjusz poświęcił Sybillom dużo miejsca w cytowanych *Divinae institutiones*. Do VI w. poszczególne księgi prawdopodobnie krążyły osobno i dopiero w tym czasie niezany redaktor zebrał je dodając wstęp, w którym wyrażał swe przekonanie o powstaniu tych pism pod natchnieniem i ich autentyczności. To przekonanie miało trwać długo. W średniowieczu autor *Dies irae* mówił:

¹⁶ Por. J.B. Frey, SDB 1, 426.

¹⁷ Por. J. Geffcken, *Komposition*, 19.

*Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla
Teste David cum Sybilla,*

a Michał Anioł w Kaplicy Sykstyńskiej umieścił Sybille obok Proków¹⁸.

Warszawa

KS. JANUSZ FRANKOWSKI

O. Hugolin Langkammer OFM

HYMNY PASYJNE W PIERWSZYM LIŚCIE ŚW. PIOTRA

I

1 P 1, 19—21

Fragment ten określić można jako wyznanie chrystologiczne, a w pewnym sensie nawet jako hymn¹. O tym decydują orzeczenia chrystologiczne, znajdujące się także w innych hymnach chrystologicznych: 1) odkupienie (w. 19); 2) preegzystencja i epifania (w. 20); 3) wywyższenie (w. 21). Motyw odkupienia zazwyczaj wiąże się z myślą o epifanii. W naszym fragmencie znajduje się jednak na pierwszym planie. Znaczy to, że 1 P 1, 19—21 jest, podobnie jak 1 P 2, 21—25, hymnem pasyjnym. Przypuszczać należy, że hymn doznał uzupełnień przez autora listu. Dotyczyłyby one zwrotów parenetycznych (w. 21a oraz 21c). Patrząc na bliższy kontekst (17—21), łatwo

¹⁸ Historię stosunku do *Ksiąg Sybillińskich* w okresie Renesansu (tzn. w okresie, gdy Zachód się z nimi zetknął) i w następnych wiekach przedstawia J. Geffcken, *Oracula* X—XV.

¹ M.E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, *RevBibl.* 63 (1956) 182—208; 64 (1957) 161—183;

tenże: *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961.

R. Bultmann, *Bekennnis — und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, w: *ConiNeot* 11, Festschrift A. Fridrichsen, 1947, 1—14; w: *Exegetica*, Tübingen 1967, 285—297.

K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Herders Theologischer Kommentar zum NT 13, 2, Freiburg — Basel — Wien³ 1970. Tenże, *Theologie des Neuen Testaments*, II, Düsseldorf 1973, 102—115.

C.H. Hunzinger, *Zur Struktur der Christushymnen in Philipper 2 und 1 Petrus 3*, w:

Ch. Burchard (wyd.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Festschr. J. Jeremias, Göttingen 1970, 142—156.

K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972.

zauważyć, że treść tej części domaga się właściwie jedynie wypowiedzi o zbawczej śmierci Jezusa. Z drugiej strony nie można powiedzieć, że reszta jest zbyt liczna. Jeśli znalazła się w tym fragmencie, to raczej dzięki starszym sformułowaniom. Widocznie autor listu uważał, że dla uwypuklenia zasadniczych jego myśli, są one bardzo użyteczne.

Próba rekonstrukcji cytatu jest wyjątkowo trudna. To, co podaje, jest oczywiście hipotezą:

- 19 *odkupieni zostaliśmy drogocenną krwią Chrystusa
jako baranka bez skazy.*
- 20 *On był bowiem przewidziany przed stworzeniem świata,
objawił się jednak dopiero w ostatnich czasach
(ze względu na nas).*
- 21 *(Przez niego uwierzyliście w Boga)
On wzbudził go z martwych
i udzielił mu chwały,
(tak żeby wasza wiara i nadzieja skierowana była ku Bogu).*

Wyłączając wiersze w nawiasach z pierwotnego trzonu, zauważa się w nim trzy części. Oczywiście, że o ściślejszych wierszach nie ma mowy. W. 29 i w. 21 zdradzają nikłe ślady paralelizmu członów. W pierwszym wypadku chodziłoby o paralelizm syntetyczny. Epifania bowiem nie jest przeciwstawieniem preegzystencji, ale jej rzeczową konsekwencją. Taką myśl conajmniej suponują inne hymny chrystologiczne. W. 21 również ujawnia tendencje syntezy. Przypuszczalne uzupełnienia autora listu, z racji na apel skierowany do gminy, znajdują się w nawiasach.

Na pytanie o *Sitz im Leben* pieśni nie można dać odpowiedzi.

W obecnym tekście w. 19 łączy się z wierszem poprzednim: *Wiedomo wam bowiem, że z waszego odziedziczonego po przodkach złego postępowania, zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem.* Ceną tego wykupu jest właśnie krew Chrystusa. Ten temat porusza w. 19. Przy czym Chrystus dokonał odkupienia jako baranek bez skazy. Iz 53 porównuje Sługę Bożego również z barankiem. Te myśli Dz 8, 32 wyraźnie odnoszą do Chrystusa. W teologii Męki Pańskiej NT Chrystus przedstawiony jest jako paschalna ofiara (J 19, 36; 1 Kor 5, 7). Prawo ST za taką uważała baranka. Nadto J 1, 29. 36 wprost Chrystusa nazywa barankiem. Apk 28 razy Chrystusa określa jako „zabitego baranka”. Chrystus tedy jest barankiem i ofiarą równocześnie. W ST ofiara musiała być czysta i nieskalana. Chrystus nie tylko że spełnia te warunki, ale jego ofiara wznosi się do natury etycznej i kulturowo-duchowej (Hbr 9, 14).

Ujawnienie się Chrystusa w ciele, z którym łączy się nasze zbawienie, przewidziane było jeszcze przed stworzeniem świata. Temat

preegzystencji Chrystusa i Jego objawienia porusza w. 20. Czasy Jego objawienia cechują znamię eschatologiczne. Odwieczne zamiary Boga, dotyczące epifanii Chrystusa, były owiane tajemnicą (Rz 16, 25 n; Kl 1, 26). 1 P 1, 11 mówi jeszcze o tym, że Chrystus nie tylko w planach Bożych cieszy się praistnieniem. Jest to właściwość przysługująca mu w ogóle. Myśl tę ujawnia także Flp 2, 7; Kl 1, 18; Rz 9, 5; J 17, 24. Czasy eschatologiczne rozpoczęły się z przyjściem Chrystusa (Hbr 1, 2). Chyba już autor listu uważał za stosowne specjalnie podkreślić, że nadeszły one dla gminy. W tym uzupełnieniu odbija się także świadomość Kościoła, jako naczynia Bożego wybraństwa i powołania.

Myśl o pośrednictwie Chrystusa we wierze w Boga pewnie pochodzi od autora listu (w. 21a). Została ona jednak wyrażona słowami oznaczającymi także w starszych sformułowaniach chrystologicznych ideę pośrednictwa w ogóle. Myśl o ogólnym pośrednictwie Chrystusa autor zapewne zapożyczył z starszej katechezy. Zostaje ona wzbogacona w w. 21c, który również może pochodzić od autora listu. Chodzi o skierowanie wiary do Boga, która powinna się stać nadzieją w Bogu. Paweł często używa zwrotu: „per Christum in Deum”. Na pewno miał on w pierwotnych gminach także swoje zastosowanie. Ale rozwinięcie go świadczy o późniejszym pochodzeniu.

Pierwotna pieśń zakończyła swoje rozważania wyznaniem Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego. O starożytności świadczy motyw, że Bóg jest podmiotem akcji. Bóg wskrzesza i Bóg udziela wywyższonemu Chrystusowi chwałę. Cechą najstarszych wypowiedzi o zmartwychwstaniu jest właśnie to, że czyn ten przypisują Bogu. Hbr 1, 3 np. mówi już wyraźnie o tym, że Chrystus zasiadł po prawicy. Ale to już jest starsza katecheza. Natomiast Rz 4, 25 nawiązuje wyraźnie do tradycji. Czyni to również poprzedni wiersz, jakkolwiek pochodzi od Pawła. Znamienne jest jednak to, że w nim poruszony został przez Pawła problem wiary. Wydaje się tedy motywem wiary 1 P 1, 21ac wzbogaca rozważania pierwotnej pieśni.

II

1 P 2 (21) 22—24 (25)

1 P 2 (21) 22—24 (25) rozważa dzieje Chrystusa cierpiącego i ukrzyżowanego. Jest to teologia Męki Jezusowej opiewana poświęconymi słowami ST (w. 22 = Iz 53, 9; w. 24 = Iz 53, 12; w. 24 b = Iz 53, 3; w. 25 = Iz 53, 6). Hymn o Męce Jezusowej wywodzi się tedy z tradycji, która znalazła swoje klasyczne rozwinięcie w najstarszej historii Męki Pańskiej w Mk 15, 24—37. Już Marek bowiem opisując ukrzyżowanie Jezusa, posługuje się słowami ST. U Mk zauważa się, że to, co on podaje, jest odzwierciedleniem rozważań o Jezusowej

Męce pierwotnego Kościoła. Cechują je tendencje apologetyczno-dogmatyczne. Powoływanie się na Pisma ST miało za cel ujawnić, że Krzyża nie należy pojmować jako klęski Jezusa, lecz jako spełnienie się mesjańskich obietnic. Stąd to również 1 P 2, 22—24 (25) nie stanowi oryginalnego ujęcia Męki Pańskiej przez autora tego listu, lecz fragment ten podaje myśli pierwotnej katechezy o cierpiącym Jezusie. Trudno powiedzieć, czy nasz tekst jest czystym cytatem, Ale porównując go z 1, 19—21 oraz 3, 18—22 wszystko wskazuje na to, że raczej mamy do czynienia z hymnem zredagowanym jeszcze przed 1 P. Raz tylko ujawnia się gmina, która ten hymn śpiewała (w. 24: ...grzechy nasze)

Nawiązując do powyższych uwag rodzi się pytanie: gdzie właściwie zaczyna się hymn. Kontekst bowiem stanowi parenezę skierowaną do niewolników (w. 18 nn.). Autor listu zachęca ich do posłuszeństwa, nawet wtedy gdy ich pan jest przewrotny. Ale chrześcijanin powołany jest do niesłusznego i niesprawiedliwego cierpienia. Przez to naśladuje cierpiącego Chrystusa. Temat przykładu Chrystusa w cierpieniu porusza w. 21, głównie w słowach: *Chrystus umarł za was*. Zwrot „za was” pochodzi na pewno ze starszej katechezy. Świadczyłyby to o tym, że nim rozpoczyna się nasz hymn. Następujące słowa: „zostawiając wam wzór” mogą pochodzić od autora listu. Trudno bowiem przypuścić, że hymn mieścił w sobie myśl o Chrystusie jako wzorze. Zdanie celowe: „abyście szli za Nim Jego śladami” wynika z poprzedniego. Pochodzi ono również od autora listu.

Porównując nasz hymn z innymi pieśniami o Chrystusie, zauważa się brak takich motywów, jak praistnienie, pośrednictwa w stworzeniu, wywyższenie, nadanie imienia. Zdecydowała o tym pewnie tematyka, niemniej pieśń wywodzi się z tradycji, której te motywy były bardziej obce, a co najmniej nie stały w centrum jej zainteresowania. Z powodu braku tych motywów, nie można również porównywać tej pieśni z innymi hymnami chrystologicznymi, co dla rekonstrukcji naszego fragmentu stanowi szczególną trudność. Stąd też każda próba określenia ram hymnu, podziału na strofy i ewentualnych dodatków jest hipotezą.

- 21 *Chrystus cierpiał za nas* (tekst gr.: *za was*)
- 22 *On grzechu nie popełnił
I nie znaleziono podstępów w jego ustach.*
- 23 *On, gdy mu ziorzeczono, nie zlorzeczył,
gdy cierpiał, nie groził
ale oddał się Temu, który sędzi sprawiedliwie*
- 24 *On sam poniósł grzechy nasze
w swoim ciele na drzewo
(abyśmy przestali być uczestnikami grzechów*

a żyli dla sprawiedliwości)

Zostaliśmy uzdrowieni przez Jego rany

25 *(Byliście bowiem jak błądzące owce*

teraz zaś nawróciliście się do pasterza i stróża dusz waszych).

Powyższa próba rekonstrukcji hymnu domaga się pewnych wyjaśnień. Jak już wspomnieliśmy, temat, który rozwinął pieśń, został podany na początku. Jakkolwiek przynależność tej części w. 21 do hymnu jest problematyczna, niemniej w podobny sposób rozpoczyna się hymnodyczny fragment 1 P 3, 18—22: *Chrystus raz umarł za grzechy*.

Zdania w nawiasach mogą pochodzić od autora listu. Szczególnie cały w. 25 w. W takim wypadku pierwotny hymn kończył się już na w. 24. Dzieli się on na trzy części. Każda z nich rozpoczyna zaimek względny *On*. W wierszu 24 występuje on w odmianie — *przez jego*. Trudno jednak mówić o wyraźnych zwrotkach. W. 22 występuje rodzaj paralelizmu członów, zasadzających się na Iz 53, 9b. Byłby to paralelizm synonimiczny, jakkolwiek nie przeprowadzony konsekwentnie. W. 23 stanowić może paralelizm antytetyczny, ale również brak wykończenia.

Treść hymnu, jak jeszcze zobaczymy, wskazywałaby na palestyńskie pochodzenie. Często uważa się pojęcia *paschon* za wybitnie hellenistyczne. Jednakże ostatnio D. Meyer (ZNW 55 (1964) 132) przekonywująco ujawnił, że w Ass Mos (3, 11) zwrot *multa passus est* z całą pewnością opiera się na semickim oryginale. Natomiast zwrot „obumarłszy grzechom” jest pochodzenia hellenistycznego. Jak już wiadomo, znajduje się on w w. 24 w przypuszczalnym dodatku autora listu. Cytaty Iz opierają się na LXX. Ostatnie spostrzeżenie zachęca znów do przypuszczenia, że hymn skomponowano w środowisku hellenistycznym. Wiadomo jednak, że Pisma NT w ogóle korzystają z LXX. Wydaje się tedy, że autorem pierwszego hymnu był Żyd palestyński, znający język grecki. Nadto należy zauważyć, że prócz wpływu LXX na sformułowanie hymnu, nie zdradza on wpływów hellenistycznych.

Nie mniej skomplikowany jest problem kontekstu życiowego (*Sitz im Leben*) pieśni. Charakter zastępczego cierpienia, zaakcentowany w hymnie wskazywałby na Eucharystię. W. 24b poruszający zagadnienie zgładzenia grzechu a równocześnie życia, wskazywałby raczej na chrzest. Wiadomo jednak, że przynależność tej części w. 24 do pierwotnego hymnu jest wątpliwa. Nie jest również wykluczone, że hymn miał ogólniejsze zastosowanie w liturgii.

Nawiązując do wstępnych uwag uderza, że nasz hymn w sposób podpadający czyni wyraźne aluzje do pieśni o Słudze Jahwe Iz 53, warto przy tej okazji zauważyć, że pierwotna gmina chrześcijańska wykorzystuje wprawdzie Iz 53 jako świadectwo ST o Męce Pańskiej, ale czyni to raczej rzadko. Widocznie 1 P 2, 21—25 opiera się na

takiej tradycji, która rozważania o Jezusowej Męce oparła niemalże wyłącznie na Iz 53.

Tradycja ta powinna być bardzo stara, gdyż sięga samych logiów Jezusa (Mk 14, 24; Łk 22, 37). Musiała się ona tedy rozwinąć w gminie palestyńskiej. To przypuszczenie potwierdza fakt, że palestyńscy Żydzi w czasach przed Chrystusem również Iz 42, 1 nn oraz 52, 13 interpretowali w sensie mesjanistycznym. Jednakże proroctwo o cierpieniu Sługi Jahwe (Iz 53) nie doznało w judaizmie specjalnej interpretacji mesjańskiej. Uczyniły to dopiero Pisma NT, a w szczególny sposób ślady tej interpretacji zauważa się w naszej pieśni.

Już w. 22 cytuje Iz 53, 9. Nie jest to jednak cytat wyjęty z LXX. W ten sam sposób przytacza jednak Iz 53, 9 1 Clem 16, 10. Ponieważ cytat jest długi, należy przypuszczać, że autor 1. listu Klemensa oparł się na jakimś tekście. Widocznie o swój, który odbiegał w tym względzie od LXX. Być może, że znane to odchylenie powstało pod wpływem Sof 3, 13.

W. 22, otwierający pieśń, stwierdza o Chrystusie „podobnie jak Iz 53, 9, że był on bez grzechu i że nie znał podstępu. Pierwszą wypowiedź podkreśla NT częścię (J 8, 46; 2 Kor 5, 21; Hbr 7, 26; 1 J 3, 5). Druga natomiast opiera się wyłącznie o proroctwo Izajasza.

Zarówno bezgrzeszność jak i brak podstępu ujawniły się szczególnie w cierpliwym znoszeniu złożeń i cierpień. O tym mówi już w. 23. Imiesłów „gdy cierpiał” — *paschon* podobnie jak w 2, 21, pewnie ma na uwadze całą Jezusową Mękę.

Jezus ponadto rezygnuje z roszczenia do odwetu za wyrządzoną mu krzywdę. Oddaje się wyłącznie w ręce Boga. Jemu przekazuje swoją sprawę do rozstrzygnięcia. Myśl ta również zdradza jak nastarszą myśl teologiczną o Męce Chrystusa. Podziwia się bowiem tylko niezwykłą cierpliwość Jezusa, który nie narzekał.

W. 24 również cytuje Iz (53, 4 n oraz 11 n). Jednakże wyrocznia proroka doznała w tym wierszu znamiennej interpretacji chrystologicznej. Jeśli poprzednie wiersze miały na uwadze cierpienia sługi, niewolnika, to obecnie korzyść z Męki Jezusa odnosi cały Kościół. Albowiem Chrystus „poniósł nasze grzechy”. Tekst Izajasza mówi tylko o „niesieniu”. Tutaj raczej chodzi o „podniesienie” z wyraźnie określonym celem („na drzewo”). Krzyż stał się środkiem naszego usprawiedliwienia. Gmina na pewno nie myśli tylko o sobie. Znaczenie zbawcze krzyża Chrystusowego rozciąga się na całą ludzkość. Przez krzyż tedy zgładzone zostały grzechy wszystkich ludzi. Z grzechem została też pokonana śmierć („i abyśmy żyli”). Tylko dlatego, że Syn Boży stał się człowiekiem, mógł On przyjąć nasze grzechy. Jego Męka i Śmierć ma charakter zadośćczynny. Jest ona ofiarą. O zadośćczynieniu nie decydowały jednak nasze grzechy. Ofiarą jest sam Chrystus. Dosłownie „Jego Ciało” (por. Rz 7, 4; Kol 1, 22).

Owoce śmierci Jezusa jest sprawiedliwość, a skutkiem krwi Jego, nasze uzdrowienie. Przymioty te wypływają więc z ofiary Chrystusa. Nie są one skutkiem własnej pracy nad sobą (por. Rz 6, 2. 11).

Naukę o zbawczych skutkach śmierci Chrystusa rozwinął przede wszystkim św. Paweł. Stała się ona powszechną własnością wczesnego chrześcijaństwa. W w. 24 wyraźnie widać ślady tej katechezy. 1 P nie rozwinął jej jednak. Spostrzeżenie to potwierdza również wysuniętą już myśl, że 1 P 2, 22—24 (25) jest cytatem.

W. 25 opiewa w dalszym ciągu skutki zbawczego dzieła Chrystusa. Jakkolwiek zauważa się aluzję do Iz 43, 6, to obraz o Bogu, jako pasterzu sewgo narodu, jest ogólnie znany w ST (Ps 22; Jr 23, 1—4; Ez 34; Zch 11, 4—17). Motyw ten stosuje także często NT (Mt 10, 16; 25, 32; Mk 6, 34; 14, 27; Łk 15, 4—7; J 10, 1—6). Zarówno ST (Ps 118, 176; Iz 41, 10; Ez 34, 5) jak i NT (Mt 18, 12 n) mówi podobnie jak nasz tekst o błądzącej owieczce. W hymnie Chrystus nie jest tylko dobrym Pasterzem (por. Mt 2, 6; Mk 14, 27; Hbr 13, 20; 1 P 5, 1), lecz także „stróżem waszych dusz”. Pojęcie „stróż” — *episkopos* w tych czasach, w których zredagowany został 1 P, miało już znaczenie tytułu urzędowego (por. Dz Ap 20, 28; Flp 1, 1). Znaczy to, że Chrystus piastuje urzędową funkcję w Kościele. NT przypisuje Jemu i inne ważne funkcje urzędowe w Kościele: Chrystus jest apostołem (Hbr 3, 1), prorokiem (J 6, 14; Dz 3, 22), nauczycielem (Mt 23, 8), pastorem (J 10, 11; Hbr 13, 20), diakonem (Mk 10, 45; Rz 15, 8), kapłanem (Hbr 3, 1), biskupem (1 P 2, 25).

Autorowi listu, od którego pochodzi pewnie ten wiersz, chodzi jednak przypuszczalnie głównie o to, że Chrystus jest lekarzem dusz, że zna najlepiej bóle i potrzeby duszy. Taką myśl głosił już Ez 34, 11 o Jahwe pasterzu.

Ciekawa rzecz, że dokumenty mające za treść uwolnienie niewolników, powołują się często na listy Piotra i Pawła. Znamienny pod tym względem jest bizantyjski formularz pochodzący z 8 w. po Chr.: „W myśl wypowiedzi apostoła: Bracia, Chrystus nas odkupił (Gal 3, 13) przez swoją najdroższą krew (1 P 1, 19), bądź odąd wolnym, całkowicie wolnym, rzymski obywatelu”².

Wiadomo, że 1 P problemowi niewolnictwa poświęca wiele uwagi. Nasz hymn w pewnym sensie łączy się z tym zagadnieniem. Motywy: Chrystus, sługa-niewolnik; niesłusznie i niewinnie cierpiący; pojmano w sensie równouprawnienia niewolników z wolnymi, które głosił Kościół. Oczywiście, że to nie jest zasadniczy tenor pieśni, jednakże koncepcja o Chrystusie niewolniku, który przywraca grzesznikom-niewolnikom sprawiedliwość, dostarczała dużo materiału do ujęć natury społecznej.

² A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Berlin 41923, 280.

III

1 P 3, 18—22 (1 P 3, 18. 22)

Motywy wspólne pieśniom chrystologicznym zauważa się również w 1 P 3, 18—22 z tym, że na czele tego fragmentu widnieje orzeczenie o śmierci Chrystusa, przez którą prowadzi nas do Boga. Druga część wiersza 18 przypomina nam antytezę zachodzącą także w Rz 1, 3 n, również w starszym wyznaniu wiary w Jezusa. Myśl o kazaniu duchom w więzieniu (w. 19), jak jej rozwinięcie (w. 29) nie ma paralel w innych hymnach. Prawdopodobnie pochodzi ona od autora listu. To samo należy powiedzieć o wyraźnej wzmiance o chrzcie (w. 21). Nadto wyraźna proza, nie pozwala wiersze te zaliczyć do pierwotnego trzonu. Ostatni wiersz naszego fragmentu natomiast mieści dwa orzeczenia (wywyższenie i oddanie Chrystusowi potęg kosmosu), bardzo typowe dla innych starszych pieśni chrystologicznych.

Nim podamy próbę rekonstrukcji starszego trzonu, należałoby najpierw przetłumaczyć cały fragment:

- 18 *Albowiem także Chrystus raz za grzechy umarł, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby nas zaprowadzić do Boga, zabity wprawdzie co do ciała, ożywiony zaś duchem,*
- 19 *w nim poszedł i głosił (zbawienie) duchom będącym w więzieniu,*
- 20 *k którzy niegdyś byli nieposłuszni, gdy oczekiwała Boża cierpliwość za dni Noego, kiedy budowano arkę, w której niewiele dusz — to jest osiem, ocalało wśród wody, jako jej przepowiedziany obraz*
- 21 *zbawia was teraz chrzest, który nie stanowi zmycia cielesnego brudu, lecz prośbę do Boga o dobre sumienie, na mocy zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.*
- 22 *On jest po prawicy Boga, gdyż wstąpił do nieba, Jemu poddani zostali aniołowie i moce, i potęgi*

Należy przypuścić, że pierwotny trzon był spoisty, ujmujący w stychach zasadnicze myśli. Mógł więc mieć tego rodzaju wygląd:

- 18 *Chrystus raz za grzechy umarł, sprawiedliwy za niesprawiedliwych. Zabity wprawdzie co do ciała ożywiony zaś duchem.*

22 *On jest po prawicy Boga,
gdyż wstąpił do nieba.
Jemu poddani zostali aniołowie
i moce, i potęgi.*

Temat męki poruszony został w pierwszej części, myśl o wywyższeniu i objęciu władzy kosmicznej w drugiej części. Podział tych części na dwie jednostki został dość konsekwentnie przeprowadzony. Doszukiwanie się ścisłych form poetyckich jest syzyfowe. Ponad wszelką wątpliwość mamy jednak przed sobą wzniosły styl, bardziej zbliżony do poezji niż do prozy.

Treść zasadnicza hymnu nie odbiega od schematu uniżenia i wywyższenia. Przy czym uniżenie mieści w sobie motyw soteriologiczny. Jednorazowy czyn zbawczy ma na uwadze nie tylko jego skutki ale zarazem jego niepowtarzalność (Por. Hbr 9, 26—28). Chrystus umiera za grzechy ludzkości niewinnie. Jest to ogólniejsze przekonanie NT. W Łk 23, 22 Piłat stwierdza, że Chrystus jest niewinny. To samo powiada żona Piłata (Mt 27, 19) oraz setnik pod krzyżem, po przebicciu Pana (Łk 23, 47). Tak o Chrystusie mówią apostołowie (Dz 3, 14). Jest to pogłębiona myśl teologii Męki Pańskiej w ogóle (2 Kor 5, 21). 1 P 3, 18 a wzbogaca te rozważania o nowy aspekt: sprawiedliwy cierpi za niesprawiedliwych.

Autentycznie biblijny dylemat ciała i ducha (Mt 26 ,41) w drugiej części w. 18 został przeniesiony na Chrystusa. Podpada nadto rozróżnienie w samej osobie Chrystusa ciała i duszy (por. Rz 1, 3; 1 Tm 3, 16). Chrystus posiadał tedy naturę ludzką. Z istoty swej była ona przeznaczona na śmierć. W tej naturze ludzkiej Chrystus umarł. O Chrystusowej egzystencji decydował jednak duch. Istniejący od wieków (por. 1 P 1, 11) wieczny duch Chrystusa nie mógł ponieść śmierci. Ta odwieczna egzystencja Chrystusa mimo śmierci jego ciała nie mogła ulec unicestwieniu. Ponieważ mamy do czynienia z prchrześcijańską myślą, ożywienia *zoopoiethis* — dosł. „uczyniony żywym” dokonał Bóg. O akcji Bożej tekst wprawdzie wyraźnie nie mówi, ale należy się domyśleć, że Bóg wskrzesił Chrystusa z umarłych. Ponieważ wspomniany termin nie jest stosowany w późniejszej teologii zmartwychwstania, należy sądzić, że jest echem starszej tradycji. Naszkicowana myśl o zmartwychwstaniu Jezusa, znajdzie dopiero swoje pełniejsze rozwinięcie w w. 22a.

Stanowi on powszechne wyznanie pierwotnego Kościoła w zmartwychwstaniu Jezusa. Posłużenie się cytatem Ps 110, 1, mówiącym o sesji wybrańca po prawicy Boga, jest cechą charakterystyczną starszej katechezy. Już Rabbini interpretowali ten psalm mesjanistycznie (Str — Billerbeck 4, 1, 452—456). Nie należy się tu jednak dopatrywać wpływu literatury rabbinistycznej. Sam starotestamentowy motyw o sesji po prawicy, dobitnie określał wyjątkową godność pomazańca, którego Bóg powołał na swój tron. Samą myśl o sesji

mesjasza po prawicy Bożej NT różnie wyraża. Dla jej uwypuklenia nie konieczny jest czasownik — „siedzieć” (np. Hbr 1, 3 „usiadł”). Dz. 2, 33 mówią tylko: „wywyższony po prawicy”. Rz 8, 34: „który jest po prawicy Bożej”; Szczepan widzi: „Chrystusa stojącego po prawicy Bożej” (Dz 7, 56). Nasz tekst stwierdza fakt sesji Chrystusa po prawicy Boga, uzasadniając go wstąpieniem Jezusa do nieba.

Na drodze do nieba Chrystus pokonuje potentatów kosmosu, którzy w myśl antycznej i biblijnej koncepcji świata byli panami przestrzeni pomiędzy niebem a ziemią (Ef 2, 2). Uznanie wyższości Chrystusa przez siły kosmosu dla autora hymnu jest faktem. Raz zdobyte panowanie trwa na zawsze (Ef 1, 20 ;Kol 2, 15; 1 Kor 15, 24 ma na uwadze przyszłe zawładnięcie Chrystusa nad władzami kosmosu).

Nasz tekst wyszczególnia trzy rodzaje sił kosmicznych. Występujące tu nazwy znane są zarówno pismom NT jak i literaturze pozabiblijnej. Pewne *novum* stanowi jednak grupa aniołów w kontekście wniebowstąpienia Chrystusa, jakkolwiek bardzo zbliżona myśl występuje również w starszym tekście, w 1 Tm 3, 16. NT zna jeszcze inne grupy mocy kosmicznych (Rz 9, 38; 1 Kr 15, 24; Ef 1, 21). Autor naszej pieśni ograniczył się do trzech. Nie znaczy to, że inne klasy były mu zupełnie obce. Być może, że miał na uwadze najglówniejsze klasy, szczególnie znane współwyznawcom Chrystusa — Zbawiciela.

Na zakończenie należy odpowiedzieć na już postawione pytanie o kontekst życiowy hymnu. Związanie go przez autora listu z orzeczeniami o chrzcie nasuwa przypuszczenie, że autor wyczytał w pieśni taką motywację, choćby w oparciu o antytezę ciało-duch. Niestety, są to za nikłe podstawy do tego rodzaju przypuszczeń. Kwestia przeznaczenia hymnu do określenia akcji liturgicznej jest nie do rozstrzygnięcia. Łatwiej natomiast określić rodzaj hymnu. Należy on do grupy rozwiniętych wyznań, w których myśl o śmierci Jezusa i jej zbawczych skutkach wysunięta została na pierwszy plan.

Spoglądając jeszcze raz na wszystkie trzy chrytologiczne hymny w 1 P należy stwierdzić, że 1 P 3, 18. 22 bardziej zbliżony jest do 1, 18—21 niż 2, 21—25. Dwa pierwsze cechuje charakter symbolu i wyznania, ostatni jest szerzej pomyślaną pieśnią, podającą materiał do medytacji. Bardziej kultyczny charakter cechuje 1 P 2, 21—25.

Dwa inne fragmenty mogły mieć ogólniejsze zastosowanie w liturgii.

APOSTOLSTWO W UJĘCIU BIBLIJNYM *

I. TERMIN I JEGO ZNACZENIE

Wyrazy *apostolat*, *apostolstwo* wywodzą się od gr. terminu *apostolos*, który — rzecz ciekawa — w literaturze klasycznej oznacza flotę, komendanta marynarki wojennej albo załogę okrętu. Jedynie u Herodota (I, 21: VI, 8) *apostolos* oznacza wysłannika. W LXX wyraz *apostolos* zastępuje hebr. termin *szaludch*, użyty jako imiesłów strony biernej (przez Boga) — posłany (Lb 16, 26; Iz 6, 8) bądź jako rzeczownik — posłaniec Boży (tylko w 1 Krl 14, 6 w Kod. A).

W Nowym Testamencie wyraz *apostol* występuje 79 razy, z czego 35 razy u Pawła (w tym raz w Hebr.), 34 razy u Łukasza (6 razy w Ewangelii i 28 razy w Dz): jeden raz: u Mt, Mk i J, raz w 1 P, raz w Jud i 3 razy w Ap w znaczeniu, które nawiązuje do sensu, jaki termin ten posiada w Starym Testamencie, ale z uzupełnieniem właściwym tylko chrześcijaństwu¹.

W tym uzupełnieniu pomijane było dotąd znaczenie spotykane zwykle w grece klasycznej. Wydaje mi się, że nie można i tego wpływu wykluczyć, zwłaszcza gdy zwróci się uwagę, że terminem *apostol* posługiwali się głównie Paweł i jego uczeń i towarzyszy podróży Łukasz, obaj obeznani z greką klasyczną i działający w świecie przeważnie hellenistycznym. Przyjęty tam sens admirała, człowieka obdarzonego wyjątkową władzą i odpowiedzialnego za życie podróżujących na morzu, mógł stanowić także jeden z elementów składających się na znaczenie wyrazu *apostol* w słownictwie Pawła i Łukasza. W każdym razie ewentualności takiej wykluczyć nie można.

W Nowym Testamencie *apostol* jako termin techniczny określa tych, których ustanowił i posłał Chrystus, aby świadczyli o Jego zmartwychwstaniu, aby nauczali i chrzcili wszystkie narody, aby zakładali kościoły i kierowali nimi, strzegąc czystości nauki (Mt 28, 19 n.; 1 Kor 15, 1—11; Gal 1, 8—12). I to jest *apostolat* w sensie ścisłym, *apostolat* instytucjonalny².

W tym *apostolacie* instytucjonalnym uczestniczą także dwie kategorie pomocników apostoelskich. Pierwszą stanowią przełożeni gmin, przewodniczący (*proistamenoï*), przewodnicy (*hegoumenoï*), starsi (*presbyteroï*) — względnie biskupi (*episkopoï*), wśród których wyróżnić trze-

* Referat wygłoszony na Kongresie Bibliistów Polskich w Wągrowcu, w maju 1973 r.

¹ Por. Ks. J. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972, 285 n.

² Termin *apostol* spotykamy również w znaczeniu szerszym: określa on wysłanników Kościołów (2 Kor 8, 23 i Flp 2, 25) i prawdopodobnie misjonarzy (Rz 16, 7).

ba jako posiadających władzę największą — delegatów apostołskich, takich jak Tymoteusz czy Tytus. Oni też są powołani i posłani przez apostołów. Owe posłanie symbolizował praktykowany już w Starym Testamencie obrzęd wkładania rąk³. Do drugiej kategorii należą pomocnicy przełożonych gmin: diakoni, diakonise i wdowy⁴. I ci również są posłani przez apostołów lub ich delegatów, względnie pomocników — przełożonych gmin.

Ten apostołat nazywam apostołatem instytucjonalnym, urzędowym (ministerialnym), stanowiącym zadanie główne, jeżeli nie wyłączne, ludzi do tego posłanych. Od tego apostołatu instytucjonalnego, urzędowego odróżniam apostołat powszechny, do którego powołani zostali wszyscy ludzie stanowiący wspólnotę w Chrystusie i który wypełniają w zależności od otrzymanych od Boga charyzmatów (1 Kor 12, 7—10. 28—31; Rz 12, 6—8 itd.) i dołącznego posłania przez przełożonych Kościoła (1 Kor 14, 37, n.; 1 Tym 4, 14; 2 Tym 1, 6)⁵. W dalszym ciągu zajmiemy się wyłącznie apostołstwem powszechnym, starając się ukazać choćby tylko szkieletowo co na ten temat mówi Pismo św. Starego i Nowego Testamentu.

II. PODSTAWY DOKTRYNALNE APOSTOLSTWA POWSZECHNEGO

Chodzi tu oczywiście o dokumentację biblijną, o teologię biblijną apostołstwa powszechnego. Otóż wydaje się, że apostołstwo powszechne łączy się nierozdzielnie z biblijną ideą powołania człowieka, z powołaniem ogólnoludzkim.

1. Powołanie ogólnoludzkie.

Warto zwrócić uwagę, że idea powołania Izraela osiągnęła swój punkt szczytowy w czasie niewoli. Otrzymała wtedy nowy wymiar, jawiąc się w kontekście stworzenia i to w obydwu źródłach: kapłańskim (P) i prorockim (Deuteroizajasz). Powołanie Izraela i w konsekwencji powołanie Kościoła jako nowego Izraela ukazuje się w świetle tych źródeł jako przedłużenie, jako następstwo powołania ogólnoludzkiego, które podkreślone zostało w dziele stworzenia. Ogniem

³ Por. ks. J. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła*, dz. cyt., 327 n.

⁴ Obszerniej na ten temat por. ks. J. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła*, dz. cyt., 322—349.

⁵ Pierwszy apostołat nazwać też można kapłaństwem instytucjonalnym, a drugi — kapłaństwem powszechnym. Określenie apostołatu instytucjonalnego kapłaństwem służebnym budzi zastrzeżenia, ponieważ służebne jest i winno być wszelkie apostołstwo, wszelkie kapłaństwo: zarówno instytucjonalne, urzędowe, jak i powszechne.

spalającym te dwie idee: powołanie i stworzenie jest Słowo Boga i Jego ostateczne objawienie⁶.

Jakież jest to powołanie ogólnoludzkie? Księga Rodzaju (1, 26—28; 2, 15) akcentuje głównie myśl, że człowiek ma być pewnego rodzaju żywym obrazem niewidzialnego Boga (por. Ps 8, 6: *Uczyniłeś go mało co niższym od Boga*⁷). Na zapytanie: przez co konkretnie człowiek jest obrazem Boga, odnajdujemy odpowiedź u Syr. 17, 1—8, gdzie m. in. czytamy: *Pan stworzył człowieka z ziemi i znów go jej zwrócił... dał im (ludziom) władzę nad tym wszystkim, co jest na niej (na ziemi). Przydził im w moc podobną swojej i uczynił ich na swój obraz... Dał im wolną wolę, język i oczy, uszy i serce zdolne do myślenia. Nappełnił ich wiedzą i rozumem, o złu i dobru ich pouczył. Położył oko swoje w ich sercu, aby im pokazać wielkość swoich dzieł.*

Przy najbardziej ostrożnej interpretacji tych tekstów (księgi Rodzaju i Syracha), z uwzględnieniem postulatów najnowszej hermeneutyki biblijnej, trzeba stwierdzić, że człowiek jawi się tu w ścisłej więzi z Bogiem, że powołany został do istnienia w obliczu Boga. Prawdą jest, że powołaniem człowieka jest czynić sobie ziemię podaną przez pracę, ale nie ulega żadnej wątpliwości, że misję tę spełniać ma człowiek jako obraz Boga⁸. W pełni wolności, ale z sercem, w którym Bóg położył swoje oko. Człowiek umiejący rozemnić dobro i zło, posiadający możliwość wyboru jednego lub drugiego. Jest przeto człowiek wolny, ale i odpowiedzialny. Potwierdzeniem tego, a zarazem uzupełnieniem i ilustracją powołania jest dramat grzechu opisany w Rodz. 3, a więc tuż po ukazaniu powołania człowieka⁹.

Trudno zresztą pominąć znaną wypowiedź św. Pawła z jego mowy w areopagu: *On z jednego (człowieka) wyprowadził cały ród ludzi, aby zamieszkał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwe czasy niejako po omacku.* (Dz 17, 26—27). I tutaj powołanie ogólnoludzkie jawi się w bezpośrednim kontekście stworzenia. A polega ono na szukaniu Boga, szukaniu po omacku, w ciemni.

Wyrażenie *szukać Boga* spotykamy w Biblii bardzo często, zwłaszcza w psalmach i u proroków. Pismo św. przypomina, że ustawiczne szukanie Boga jest obowiązkiem człowieka (Ps 105, 4), że tylko ono zapewnia mu pełną radość (Ps. 40, 17; 70, 5) i pełne życie (Ps. 69, 33;

⁶ Por. S. J. J. D'Arc, OP, *Le mystère de la vocation*, Essai de théologie biblique, La Vie Spirituelle 94 (1956) 169—183; ks. J. Stępień, *Biblijna idea powołania człowieka*, w: W kierunku człowieka, dzieło zb. pod red. bpa Bejze, Warszawa 1971, 120—122.

⁷ Por. J. Goldstain. *La Vocation de l'homme*, La Vie Spirituelle 120 (1969) 18.

⁸ Ocenę krytyczną artykułu U. Iuz'a *Obraz Boży w Chrystusie i w człowieku według Nowego Testamentu*, Concilium 1970, 287—294 por. ks. J. Stępień, *Biblijna idea powołania człowieka*, art. cyt. 123.

⁹ Por. J. Goldstain, *La vocation de l'homme*, art., 12, n.

Am 5, 4—6). Dowiadujemy się, iż szukać Boga to czynić wszystko, aby Mu się podobać, aby pełnić Jego wolę, aby Go wielbić całym życiem (Sof 1, 6; 2, 3; Oz 5, 6; Iz 51, 1; 58, 2; Jer 21,2; 37, 7).

Apostoł akcentuje wytrwałość tego szukania i w związku z tym konieczność wysiłku, refleksji (Ef 5, 17; Kol 1, 9—10)¹⁰. Szukanie Boga jest chyba najtrafniejszym ujęciem powołania człowieka w odniesieniu do Stwórcy. Implikuje bowiem z jednej strony nieogarniomość Boga, a z drugiej — godność człowieka, jego inteligencję i wolność, jakimi go Stwórca obdarzył oraz jego pokorę — prawdę. Jest przeto możliwe dla każdego człowieka (Rz 1—3). Każdy przeciętny człowiek ma sumienie, każdy ma rozum i wolną wolę i każdy ma Boże oko w swoim sercu... W tym obowiązku powszechnym szukania Boga widzę pierwszą, główną i najszerszą podstawę wszelkiego apostołstwa, wszelkiego powołania. Bóg bowiem jest miłością (1 J 4, 16). Szukanie Boga, to szukanie autentycznej miłości: miłości bezinteresownej, wspaniałomyślniej, wielkodusznej, miłości, która nie może się nie udzielać. Szukając tak Boga, pomagamy innym w szukaniu Boga i w radosnym odnalezieniu Go nie inaczej oczywiście, jak tylko przez miłość. Jakże trafnie powiedział ktoś, że najpewniejszym dla niego dowodem na istnienie Boga jest miłujący człowiek.

2. Posłannictwo „reszty”.

Mowa tu będzie o apostołstwie ludu Bożego, na którego obraz zgodnie z dokumentacją biblijną składają się trzy elementy zasadnicze, konstytutywne: wybranie, przymierze i „reszta”¹¹. Wydaje mi się jednak, że mogę tu poprzestać na ukazaniu teologicznego pojęcia „reszty”, ponieważ Biblia przedstawia je jako nowe wybranie i łączy posłannictwo „reszty” z nowym przymierzem. Można więc będzie ujrzeć w tej idei „reszty” również najistotniejsze momenty wybrania i przymierza.

Ustanowienie „reszty” ukazuje jako nowe wybranie Izajasz, gdy mówi: *Pan podniesie po raz drugi swą rękę, aby wykupić „resztę” ludu. Podniesie znak dla pogan i zgromadzi wygnanców Izraela, pozбира rozproszonych z Judy z czterech stron świata* (11, 11—12). Motywem tego nowego wybrania tak samo jak i wybrania pierwszego (Pp 7, 7—9; por. Pp 4, 37; 10, 15) jest miłość Boża: *Albowiem z Jerozalem wyjdzie „reszta” i z góry Syjonu garstka ocalałych. Dokona tego zazdrosna miłość Pana Zastępów* (Iz 37, 32)¹². Jeremiasz nazwie

¹⁰ Wzywa Efezjan, aby usiłowali zrozumieć, co jest wolą Pana (Ef 5, 17: o oświecenie wiernych modli się nieustannie: (Kol 1, 9—10).

¹¹ Elementy te omówiłem obszernie w *Eklezjologii św. Pawła*, dz. cyt. 164—186.

¹² Inne teksty akcentują miłosierdzie Boga (Am 5, 15) lub przebaczenie (Jer 50, 20; Mi 7, 18); por. Theol-Wört. IV, 209.

ją wieczną miłością, która jest niewyczerpanym źródłem ukazywanej Izraelowi łaski (31, 2—3). Taką łaską jest także ocalenie „reszty” Izraela (31, 7). Sam Bóg oczyści Izraela: wypróbuje go (Zch 13, 8 n) A więc nie zasługi garstki Izraela wpłynęły na jej ocalenie, ale nieprzebrana dobroć Boga, który się nad tą garstką zmiłował i ponownie ją wybrał (Ez 36, 27; 37, 23 n.; 39, 29; J 1 3, 1 n.). Jakież więc jest posłannictwo tej ocalałej „reszty”? Jej posłannictwem ogólnym, wynikającym z samej istoty jest świadczenie o tej nieskończonej miłości, która jest jedyną racją wybrania i zachowania ludu Bożego.

Posłannictwo zaś szczególne „reszty” wiąże się z rolą wyznaczoną w przepowiadaniu proroków Syjonowi (Iz 37, 32; por. 4 Krl 19, 31; Mi 4, 1 nn.; Jer 31, 6, 7; Jl 3, 5 Zch 8, 1—6 itd.) i Mesjaszowi (Iz 10, 21; por. Iz 8, 16—18: 9, 5; 11, 1—12; Jer 23, 3, 5 n; Mi 5, 1 n). Dotyczy ono realizacji nieodwołalnych i niezmiennych obietnic mesjańskich. Określone zostało jasno w znanej wizji u proroka Izajasza 2, 2—4 i Micheasza 4, 1—5. W czasach mesjańskich do Jeruzalem, do świątyni dążyć będą wszystkie narody, aby tam nauczyć się dróg Pańskich i przejąć prawo, które zapewni prawdziwy i stały pokój między narodami. Bo nie wszystkie narody zostaną zniszczone, choć sąd nad nimi jest stałym tematem przepowiadania proroków. I spośród nich powstanie „reszta”. Deuteroizajasz wzywa ocalonych pogan: *Zbierzcie się i wyjdźcie, przystąpcie wszyscy, wy ocaleni z narodów... Nawróćcie się do mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata, bo ja jestem Bogiem i nikt inny* (Iz 45, 20, 22; por. Zch 9, 7; 14, 16; Ez 36, 5. 36). I oni, ci ocaleni spośród pogan, zostaną także powołani i wezmą czynny udział w służbie Jahwe (Iz 66, 18—21).

Posłannictwo „reszty” to być „znakiem dla pogan”, to ułatwiać torować drogi do Boga wszystkim narodom, aby i one uświadomiły sobie swoje powołanie i przeżyły je jako wyraz nieogarnionej Bożej miłości. Tej miłości, którą wyraża lapidarnie słowo hebr. *chaszaq* — zamknąć w ramionach z miłości, użyte w połączeniu z *bachar* — wybierać (Pp 7, 7; 10, 15), a na którą człowiek odpowiada przyłgnięciem do Boga, co zwięźle oddaje czasownik hebr. *dabhaq* (dosł. *zawisnąć na szyi*), a co Pp 30, 19—20 określa w ten sposób: *Kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierz życie, abyś żył ty i twoje potomstwo. Miłuj zatem Jahwe, Boga twego, słuchaj Jego głosu i przyłgnij do Niego, bo to jest życie twoje. Oto posłannictwo „reszty” ludu Bożego Nowego. Przymierza w dniu dzisiejszym: apostołstwo wśród niewierzących, stojących poza Kościołem. Duszą tego apostołstwa jest miłość, która ma swe źródło w Ojcu i która od Ojca przechodzi przez Chrystusa i apostołów do całego ludu Bożego, do nas wszystkich. Miłość, która daje, nie oglądając się na jakikolwiek zysk, na jakikolwiek korzyść dla siebie.*

Miłość, która jest u początku wszelkiego dobra, wszelkiej prawdy, wszelkiego daru¹³.

3. Wspólnota w Chrystusie.

Kościół jako wspólnotę w Chrystusie określa w sposób chyba najdoskonalszy wypowiedź Pawła skierowaną do Koryntian i Rzymian, utożsamiającą wiernych z ciałem Chrystusa (1 Kor 12, 27; Rz 12, 5). Apostoł chciał tu podkreślić organiczną jedność, świętość i służebność członków Kościoła¹⁴. Wszystkie te trzy elementy stanowią wyraźne i wyczerpujące uzasadnienie postulatów apostołstwa wewnątrz Kościoła.

Jak bowiem jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak samo i Chrystus. Albowiem wszyscy w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni w jedno ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. I wszyscy zostaliśmy napojeni jednym duchem (1 Kor 12, 12—13). *Wszyscy jesteśmy jednym ciałem w Chrystusie, a z osobna członkami jedni drugich* (Rz 12, 5). Św. Paweł podkreśla, że nie może być rozdwojenia w ciele: organiczna jedność ciała wymaga, aby wszystkie członki w równej mierze troszczyły się o siebie wzajemnie. Cierpienie bowiem jednego sprawia ból wszystkim członkom. I odwrotnie — radość jednego jest powodem radości wszystkich (1 Kor 12, 24—26).

Pierwszym przeto obowiązkiem każdego chrześcijanina, tj. człowieka wszczepionego w Chrystusa, jest troska o zdrowie wszystkich członków Kościoła, stanowiących jedno ciało Chrystusa. Nie trzeba szeroko uzasadniać, dlaczego w centrum naszego zainteresowania znaleźć się winni słabi i źle się mający, celnicy i grzesznicy. Pamiętamy, że to do nich przede wszystkim został posłany Jezus Chrystus (Mt 9, 10—13; Mk 2, 15—17; Łk 5, 29—32; 7, 36—50), że to ich najpierw szukał i że to ich nawrócenie wywołuje w niebie radość szczególną.

Postulat apostołstwa wśród tych właśnie najslabszych chorych grzesznych naszych braci wypływa również i ze świętości Kościoła, za którą to świętość jesteśmy wszyscy bez żadnego wyjątku współodpowiedzialni. Najistotniejszą treść świętości Kościoła jako ciała Chrystusa ukazał nam św. Paweł w 1 Kor 12, 31—14,1 i w Rz 12, 21, w tekstach, które nazwać można „wielką kartą” chrześcijanina.

W tekście pierwszym (1 Kor 12, 31—14, 1) ukazuje apostoł chełpiącym się różnymi charyzmatami Koryntianom charyzmat największy

¹³ Por. Y. M. J. Congar, *Sacerdoce et Laicat devant leurs taches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1962, 13—15.

¹⁴ Obszerniej o tym por. ks J. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła*, dz. cyt., 83—106.

szy, bez którego wszystkie inne są po prostu niczym. To miłość (1 Kor 13, 1—3). Wielkoduszna, łaskawa, miłość, która nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie nadyma się, nie szuka swego, nie wpada w gniew, nie pamięta urazy, nie cieszy się z niesprawiedliwości, ale raduje się z prawdy, wszystko przebacza, wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję (1 Kor 13, 4—7).

To samo pojęcie świętości spotykamy w Rz 12, 1—21. Apostoł wzywa Rzymian, aby oddali się Bogu na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu, co będzie wyrazem ich rozumnej służby Bożej (Rz 12, 1). Poleca w szczególności, aby nie byli zarozumiali, ale samokrytyczni, pamiętający, do czego każdego z nich Bóg powołał (Rz 12, 3). Podobnie jak w jednym ciele jest wiele członków spełniających różne funkcje”, tak wszyscy razem jesteśmy jednym ciałem w Chrystusie, z osobna zaś — członkami jedni drugich” (Rz 12, 4—5).

Następnie wylicza Paweł różne charyzmaty, aby praktycznie ukazać różnorodność funkcji, jakie dla dobra całego Kościoła spełniają poszczególni chrześcijanie (Rz 12, 6—8). I bezpośrednio potem (od w. 9—21) określa ich wspólną postawę, sposób, w jaki staną się ofiarą żywą i świętą i miłą Bogu. Chodzi o miłość autentyczną „bez obłudy” (w. 3), wyrażającą się w życzliwości wzajemnej, o miłość, której najistotniejszym elementem jest szacunek dla drugiego człowieka: *w okazywaniu szacunku jedni drugich wyprzedzajcie* (w. 10).

Przypomina apostoł cnotę gościnności (w. 13), a potem poleca błogosławić prześladowców, błogosławić, a nie przeklinać (w. 14), współczuć z bliźnimi zarówno w ich weselu, jak i smutku (w. 15), nie wynosić się nad innych i nie uważać siebie za najmądrzejszych (w. 16), Nikomu nie oddawać złem za zło, lecz wszystkim świadczyć dobro (w. 17) i o ile to możliwe, żyć ze wszystkimi ludźmi w zgodzie (w. 18). Nie wymierzać samym sprawiedliwości, lecz przeciwnie — nieprzyjaciół traktować jak braci: nakarmić, jeśli są głodni i napoić, gdy są spragnieni (w. 19—20). Zło dobrem zwyciężać (w. 21; por. Mt 6, 44—48; Łk 6, 27—35). Nic tu dodać, nic ująć. Tak wyglądać popinno apostołstwo chrześcijańskie zawsze, a tym bardziej w czasach dzisiejszych.

Przedstawione wyżej doktrynalne fundamenty apostołstwa tworzą, jak to widać niżej, jakby trzy kondygnacje. Pierwsza najbardziej przestrzenna — to powołanie ogólnoludzkie, związane z dziełem stworzenia i ogarniające wszystkich ludzi wszystkich czasów. Druga — to posłannictwo „reszty” i wybranego ludu Nowego Przymierza, uzasadniające głównie apostołstwo wśród niewierzących, wśród tych, którzy stoją poza Kościołem, Trzecia wreszcie kondygnacja, ukazująca Kościół jako wspólnotę w Chrystusie, wytycza kierunek i metodę apostołstwa wewnątrz Kościoła.

3. WSPÓLNOTA W CHRYSZTUSIE — apostołstwo wewnątrz Kościoła

2. POWOŁANIE „RESZTY” — apostołstwo wśród niewierzących (poza Kościołem)

1. POWOŁANIE OGÓLNOLUDZKIE — wszyscy dla wszystkich

III. APOSTOLSTWO POWSZECHNE A HIERARCHIA.

Z tego, co powiedziane zostało w cz. II, wynika, że każdy człowiek, a tym bardziej chrześcijanin, powołany jest do apostołstwa. Miejsce, rodzaj i zakres apostołstwa każdego z nas określa nasze powołanie szczególne lub indywidualne w ramach powołania ogólnego i powszechnego całej ludzkości do zbawienia. Zależy ono oczywiście od charyzmatów, jakimi Bóg obdarza dowolnie każdego człowieka, aby mógł wypełnić powierzoną mu misję dla dobra wspólnoty (1 Kor 12, 7; 14, 12; Rz 12, 4—8; Kol 2, 19; Ef 4, 7—16). *I on ustanowił jednych apostołami, a drugich prorokami, innych zaś ewangelistami, a innych jeszcze pasterzami i nauczycielami dla uzdołnienia świętych w dziele posługiwania ku budowaniu ciała Chrystusowego, aż wszyscy dojdziemy do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, stając się człowiekiem doskonałym na miarę dojrzałej pełni Chrystusa... Pod Jego (Chrystusa) wpływem całe ciało złączone i zjednoczone wszelkim spojeniem wzajemnych usług (tzn. przez charyzmaty), według zakresu działania właściwego każdemu człowiekowi, powoduje wzrost ciała ku jego zbudowaniu w miłości (Ef 4, 11—16).* Nie ulega wątpliwości, że obok hierarchii istniała w Kościele organizacja charyzmatyczna. Wszyscy wierni charyzmatycy mogli zabierać głos na zebraniach liturgicznych (1 Kor 14, 1—31). W kierowaniu pierwotnym Kościołem brali udział obok przełożonych również i zwykli wierni, a nawet całe gminy¹⁵. Gmina jako całość badała charyzmatyków (1 Tes 5, 21; 1 Kor 14, 29), odbywała posiedzenia, w czasie których sądziła (1 Kor 5, 3—5), wysyłała delegatów (1 Kor 16, 3; 2 Kor 8, 19; Dz 15, 2. 22) i misjonarzy (Dz 13, 2—3), brała udział w powoływaniu na urzędy kościelne, wskazując przez głosy prorocze na konkretne osoby (1 Tym 1, 18; 4, 14).

Wiadomo też, że następcy apostołów ustanawiali prezbiterów w gminach za zgodą całego Kościoła (Klem. Rz. Kor 44, 3; Did. 15, 1). Stał więc dzisiaj problem, zwłaszcza wśród naszych braci z protestantyzmu: czy organizacja Kościoła była i winna być charyzmatyczna, czy instytucjonalna, hierarchiczna.

Postawienie problemu w tej alternatywnej formie jest błędne. Nie da się bowiem żadnym poważnym argumentem podważyć pew-

¹⁵ R. Bultmann nazywa to „demokracją gminy” (Gemeinde-Demokratie), choć przyznaje, że była to raczej pneumatokracja albo chrystokracja, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen³, 1958, 451.

ności, że Kościół pierwotny był organizacją instytucjonalną¹⁶. Ale nie ulega wątpliwości, że był również i powinien być organizacją charyzmatyczną. Charyzmaty nie stanowiły jakiegoś niezależnego, heterogenicznego organizmu w stosunku do hierarchii, która ze swej istoty była i jest charyzmatyczna. Przełożeni Kościoła, zwłaszcza Piotr i Paweł, posiadali w największej mierze wszystkie charyzmaty (1 Kor 2, 4—5, 14, 18; 2 Kor 12, 12—13; por. Rz 15, 18—19). Każdy urząd kościelny wymaga uzdolnienia charyzmatycznego. Upomnienie skierowane do Tymoteusza (2 Tym 1, 6), aby rozpałił w sobie na nowo charyzmat Boży, który istnieje w nim przez włożenie rąk apostoła, jest tu bardzo ważne.

Nie można w żadnym razie przeciwstawić apostołstwa powszechnego charyzmatycznego hierarchii. Mało, trzeba z całą mocą podkreślić, że apostołstwo charyzmatyczne było i winno być kontrolowane przez apostołat hierarchiczny. Św. Paweł nie pozostawił tu miejsca na żadne wątpliwości. On sam na podstawie misji, jaką otrzymał od Chrystusa, ustala hierarchię wśród charyzmatów (1 Kor 12, 28—31). Podaje normy, jakich winni się trzymać charyzmatycy, zabierając głos w kościele (1 Kor 14, 27—31). Jeżeli nie ma tłumacza, apostoł zabrania korzystać publicznie z daru glosolalii. Prorokom przypomina, że nie muszą korzystać ze swych charyzmatów (1 Kor 14, 32). To zależy od nich i od przewodniczącego Zgromadzenia. Wszystkie te zarządzenia kończy w sposób, który zupełnie jasno określa rolę, jaką przypisuje sobie apostoł względem charyzmatyków: *Jeżeli kto mniema, że jest prorokiem, albo że posiada dary duchowe, niech wie, że to, co do was piszę, jest nakazem Pańskim. A gdyby ktoś tego nie uznał, sam nie będzie uznany* (1 Kor 14, 27—38).

Nie wolno też zapominać, że ewangelia, którą apostołom przekazał Chrystus, jest jedna (Gal 1, 6 n). Ani Paweł, ani nawet anioł z nieba nie może jej zmienić (Gal 1, 8—9; 1 Kor 3, 11; 4, 6). Tę samą naukę podają wszyscy apostołowie (1 Kor 15, 11). Paweł nawołuje często do niewzruszonego trzymania się tradycji (2 Tes 2, 15; 1 Kor 11, 2). Chwali Rzymian, że sercem przyjęli tę formę nauki (*typon didaches*), która została im przekazana (Rz 6, 17). Wzywa Kolosan, aby trwali w Chrystusie, umocnieni w wierze, o której zostali pouczeni, wystrzegając się błędów pochodzących z tradycji ludzkiej, niezgodnej z nauką Chrystusa (Kol 2, 7—8). Szczególnie mocno podkreślona jest wierność tradycji w listach pasterskich *Strzeż, Tymoteuszu, depozytu (ten paratheken), unikając światowych czczych słów i sprzecznych twierdzeń rzekomej wiedzy. Niektórzy wyznając ją, odpadli od wiary* (1 Tym 6, 20—21).

¹⁶ Staralem się uzasadnić to w *Eklezjologii św. Pawła*, dz. cyt., 285—349. Polemikę zaś z odłączonymi braćmi z protestantyzmu, na temat charyzmatycznej, czy instytucjonalnej organizacji Kościoła podałem tamże, 359—372.

Otóż niezbywalną funkcją apostołatu hierarchicznego jest troska o strzeżenie depozytu wiary. Funkcję tę spełnia hierarchia w dwojaki sposób. W sposób pozytywny, powierzając różnym ludziom taką lub inną misję i wiążąc wtedy oficjalnie apostołstwo powszechne z apostołstwem hierarchicznym: w sposób zaś negatywny, interweniując tylko tam, gdzie zagrożona jest jedność i czystość Chrystusowej ewangelii. W jednym i drugim wypadku odpowiedzialność za depozyt wiary spoczywa na tych, których Bóg do tej funkcji uzdolnił odpowiednimi charyzmatami i którym przełożeni Kościoła misję taką przekazali — słowem — na apostołacie hierarchicznym.

Warszawa

KS. JAN STEPIEŃ

Ks. Józef Kudasiewicz

NOWE FORMY APOSTOLATU BIBLIJNEGO

Rozwijający się dziś bardzo dynamicznie apostołat biblijny charakteryzuje się szczególnie tym, że szuka nowych sposobów dotarcia do współczesnego człowieka. Wykorzystuje osiągnięcia współczesnej pedagogiki; nie gardzi również pozytywnymi osiągnięciami środków masowego przekazu. Tych nowych metod wypracowano już wiele¹; tu zwrócimy uwagę tylko na dwie najważniejsze i zasługujące na rozpowszechnienie.

1. KRĘGI BIBLIJNE

Ta forma apostołatu biblijnego wywodzi się z francuskich (JOC) i niemieckich (CAJ) środowisk młodzieżowych. Ma ona różne nazwy: „rozmowy biblijne” — ponieważ praea ma charakter rozmowy, dyskusji; „kręgi biblijne” — dyskusja bowiem przeprowadzana jest w określonych grupach uczestników; „kręgi żywej ewangelii” — gdyż opiera się głównie na tematach ewangelicznych, z których wyprowadza wnioski dla chrześcijańskiego życia².

¹ W. Erl i F. Gaiser w książce *Neue Methoden der Bibelarbeit* (Tübingen 1969) wliczają aż 20 nowych sposobów inicjacji biblijnej.

² Por. O. Knoch, *Bibel und Seelsorge* (Werkhefte zur Bibelarbeit, 1) Stuttgart 1964, 139 n. Tenze, *Das lebendige Evangelium*. Eine neue Form biblischer Arbeit, Oberrhein. Pastoralblatt 10 (1963) 316—320. H. Schürmann, *Die Heilige Schrift im Gemeindeleben*, w: *Bibel und Seelsorge*, dz. cyt., 174—179. Ks. J. Mędała, *Krąg biblijny*, w: *Gorzowskie Wiad. Kościelne* 12 (1969) 63—66.

Specyfika pracy w kręgach biblijnych polega na tym, że wszyscy uczestnicy rozmowy wspólnie, metodą dyskusyjną, przerabiają jakiś konkretny tekst ewangelii. Dyskusją kieruje kierownik kręgu. Praca przebiega w dwóch etapach: 1° Egzegetyczne wyjaśnienie tekstu. Na tym etapie kierownik formułuje szereg pytań, zmierzających do wyjaśnienia tekstu. 2° Zastosowanie tych tekstów we własnym życiu. Pytania na tym etapie będą skierowane ku życiu. Konfrontacja własnego życia z wezwaniem Bożym zawartym w Piśmie jest istotnym elementem tej pracy³.

Kierownikiem kręgu biblijnego może być duszpasterz lub przygotowany odpowiednio do tej pracy człowiek świecki. Jest rzeczą bardzo wskazaną, by duchowny był obecny na rozmowie biblijnej. Jeśli to jest niemożliwe, to powinien przed rozmową omówić z prowadzącym temat, dać mu pomoce oraz przyjąć sprawozdanie z przebiegu rozmowy. Następuje w ten sposób dowartościowanie ludzi świeckich; kierownik i uczestnicy nie są prowadzeni za rękę jak małe dziecko, lecz sami trują się poznaniem i studium Bożego Słowa. Kierujący rozmową jako ochrzczony i bierzmowany winien stać na wysokości powierzonego mu zadania. Szczególnie potrzebna mu jest znajomość problematyki biblijnej i umiejętność kierowania rozmową — dyskusją. Aby tej pracy podołać, potrzebuje teoretycznego przeszkolenia oraz praktyki pod okiem duszpasterza.

Dyskusyjna metoda pracy stawia również pewne wymagania uczestnikom. Chodzi tu już o chrześcijan dojrzałych (od 17 lat), pochodzących z jednego środowiska i zainteresowanych tematyką biblijną. Tylko w takich kręgach udaje się rozmowa. Ta forma pracy jest bardzo mile przyjmowana przez młodzież. Krąg winien obejmować najwyżej 10 do 15 osób. Przy większej liczbie uczestników rozmowa jest utrudniona i mało owocna. Lepiej również rozwija się praca kręgu, gdy uczestnicy biorą systematyczny udział w kręgach i okazują dużo dobrej woli i gotowości stosowania się do wezwania Bożego zawartego w Piśmie. Przy liczniejszej grupie uczestników można ich podzielić na kilka grup roboczych. Każda grupa otrzymuje na piśmie zestaw pytań, nad którym samodzielnie pracuje. Dobrze jest również odpowiedzi sformułować na piśmie. Po pracy w grupach następuje wspólne zebranie, na którym odczytuje się rezultaty pracy poszczególnych grup. Podsumowuje się wynik rozmowy. Na koniec kierownik rozmowy ujmuje „żywą ewangelię” w końcowej modlitwie improwizowanej. Krąg rozpoczyna się również modlitwą. Po lekturze tekstu wskazana jest chwila cichej medytacji. Dopiero potem następują pytania kierującego. Te pytania winny być jasne i rzeczowe. Dyskusja przy niewprawnych uczestnikach i niedoświadczonym kierownictwie narażona jest na niebezpieczeń-

³ O. Knoch, *Bibel und Seelsorge*, dz. cyt., 140.

stwa. Pierwsze niebezpieczeństwo polega na pochopnym wyciąganiu zbyt radykalnych wniosków lub na tanim moralizowaniu. Drugie zaś polega na zagubieniu się w zaułkach i w sprawach drugorzędnych. W pierwszym wypadku należy wnioski konfrontować z wyznaniem wiary, w drugim zaś sprowadzać dyskusję na właściwy temat⁴.

Tekst rozmowy winien być wcześniej wybrany i opracowany przez kierownika. Jest to konieczne dla właściwego ukierunkowania dyskusji oraz pomocy uczestnikom w wyjaśnianiu trudniejszych miejsc. Bez tego przygotowania dyskusja mogłaby utknąć na martwym punkcie. Należy wybierać takie teksty, które mają jakieś szczególne znaczenie dla życia chrześcijańskiego: wezwania i pouczenia Jezusa, apostołów czy też innych pisarzy Nowego Testamentu⁵. Mniej natomiast do dyskusji nadają się relacje historyczne, opisy cudów. Przy doborze tekstów należy również uwzględnić sytuację uczestników kręgu, ich wiek, wykształcenie, obowiązki zawodowe, rodzinne i społeczne. Najlepszego wyboru, zdaniem O. Knocha, dostarcza hasło pt. *Szkola uczniów*. Hasło to obejmuje podstawowe wymagania Chrystusa, wezwanie do naśladowania, posłannictwo w świecie. Do dyskusji nadaje się więc kazanie na górze w redakcji Mateusza i Łukasza oraz wszelkiego rodzaju teksty, wyrażające podstawowe cechy chrześcijanina: wiara, miłość, pokora, służba, odwaga w wyznaniu wiary, ubóstwo, czystość, modlitwa.

Kręgi biblijne przy dobrym przygotowaniu i kierownictwie mają wielkie znaczenie formacyjne. Nasamprzód dla uczestników kręgu: zmuszają do przemyślenia Pisma św., do wypowiedzi na jego temat i do wyciągnięcia wniosków życiowych. Dzięki temu uczą one patrzeć na świat w perspektywie wiary. Konsekwencją tego jest ciągle konfrontowanie własnego życia z wymaganiami Boga. Uczestnik takich dyskusji lepiej rozumie Pismo św., przez co w sposób bardziej świadomy i pogłębiony uczestniczy w liturgii. Uczestnicy czują, że są poważnie traktowani w swej godności chrześcijańskiej. Kręgi biblijne są dobrą szkołą apostołstwa laikatu. Kręgi żywej ewangelii mają również duże znaczenie dla duszpasterza. Dowiadyuje się on, jak uczestnicy kręgu — jego parafianie — poważnie starają się wcielić w życie żądania Chrystusa. Z dyskusji poznaje, jakie problemy nurtują współczesnego człowieka, co ułatwia mu głoszenie Słowa Bożego i pracę duszpasterską. Doświadcza wreszcie, że nie jest on samotny w naśladowaniu Pana⁶. A najważniejsze jest to, że forma ta bardzo odpowiada współczesnej młodzieży. Przed kilkoma laty na tygodniu eklezjologicznym w Lublinie (KUL) dyskutowano w grupach studenckich nad formami pracy biblijnej wśród młodzieży. Bar-

⁴ Tamże, 141 n.

⁵ Dużą pomocą w kręgach może być książka H. Schürmanna, *Słowa Pana. Nauka Jezusa o Królestwie Bożym*, Poznań 1969.

⁶ O. Knoch, *Bibel und Seelsorge*, dz. cyt., 142 n.

dzo krytycznie osądzono nabożeństwa Słowa Bożego jako zbyt uroczyste, hieratyczne, sztywne. Nie odpowiadają mentalności młodzieży. Zastrzeżenia wysuwano również co do godziny biblijnej, szczególnie wtedy, gdy się ona staje monologiem. Natomiast entuzjastycznie odnoszono się do kręgów biblijnych. Według tej metody pracuje Koło Teologów KUL i ma pozytywne rezultaty.

2. BIBLIJNA REWIZJA ŻYCIA

Wszystkie omówione dotychczas formy spotkania z Biblią za punkt wyjścia miały zawsze tekst Pisma św. Dopiero od tekstu przemyślanego, pogłębionego i przemodlonego przechodziły do życia. Słowo Boże zawarte w Piśmie domagało się realizacji w życiu, inkarnacji w życie. Pytano ciągle o to, jakie znaczenie ma dla nas dziś omawiany tekst Biblii. Takie ustawienie pracy biblijnej zrodziło się w środowisku kontemplacyjnym (*lectio divina*); punktem wyjścia było bezpośrednie doświadczenie Boga. Rewizja życia i metody do niej zbliżone mają natomiast odwrotny punkt wyjścia: od konkretnego wydarzenia, od konkretnej współczesnej sytuacji życiowej dochodzą do Słowa Bożego zawartego w Piśmie, które rzuca światło na doniosłość danego wydarzenia i wyjaśnia, jakie zobowiązania chrześcijańskie płyną z niego dla nas⁷.

Taki sposób spotkania z Biblią, a szczególnie z ewangelią, wywodzi się z metody pracy JOC'u. Metoda ta ujęta jest w jednym zdaniu: *Voir — Juger — Agir*, czyli „Widzieć — Oceniać — Działać”⁸. Widzieć konkretne wydarzenie czy sytuację współczesną, oceniać ją w świetle ewangelii i działać zgodnie z tą chrześcijańską oceną. Metoda ta została przyjęta i częściowo zmodyfikowana przez niektóre współczesne ruchy odnowy religijnej jak Focolarini, Grupy żywej Ewangelii, Synowie miłości. W Konstytucjach tych ostatnich rewizja życia jest obowiązującym środkiem formacji grup wspólnotowych. Ten sposób spotkania z Biblią rozwija się również w młodzieżowych środowiskach protestanckich. W Polsce proponuje tę metodę Ks. F. B l a c h n i c k i.

Nowym i oryginalnym elementem w tej metodzie jest przede wszystkim wybór punktu wyjścia — konkretne, aktualne wydarzenie. Następnie metoda ta ma charakter dialogowy i wspólny lub — dokładniej mówiąc — zespołowy czy grupowy. Wysunięcie na czoło tych właśnie elementów nie jest czymś przypadkowym, lecz ma swoje

⁷ Por. W. Erl — F. Gaiser, *Neue Methoden der Bibelarbeit*, dz. cyt., 17 n. Zob. również M. Magrassi, *Bibbia pregata* (Quaderni di Rivista Liturgica, 10), Torino 1969, 289 n.

⁸ W. Turek, *JOC i metoda jego działalności apostoelskiej*, Studia Warmińskie, t. V., Olsztyn 1969, 520 n.

głębokie uzasadnienie we współczesnej teologii, pedagogice i socjologii.

1^o Podstawy doktrynalne tej metodzie daje rozwijająca się teologia „znaków czasu”. Sobór Watykański II uczy: „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania, dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości” (KDK 4). Każde wydarzenie, zgodnie z tą teologią, jest znakiem obecności Bożej w świecie; jest ono włączone w wątek dziejów Królestwa Bożego, ponieważ Bóg w faktach tych działa w sposób tajemniczy. To działanie Boże nie jest jednak widoczne na zewnątrz. Konkretne wydarzenie podobnie jako Słowo jest znakiem, jest ewangelią otwartą na właściwej stronnicy. Trzeba jednak umieć czytać wewnątrz. Następnie trzeba powiedzieć, że prawa „ekonomii Bożej” są zawsze te same: Bóg dzisiaj mówi tak, jak mówił niegdyś w świętej historii zbawienia; a mianowicie „przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa więc obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą” (KO, 2). Z tą tylko różnicą, że w naszej sytuacji nie chodzi o *magnalia Dei* opisane w Biblii, lecz o ingerencje Boże w wydarzenia codziennego życia. Właśnie rewizja życia i metody do niej zbliżone starają się wyjaśnić ukrytą tajemnicę tych wydarzeń, zakładając przy tym, że tylko Słowo Pisma, a szczególnie Ewangelii daje nam właściwy klucz do poprawnej interpretacji tych wydarzeń; w ten sposób i w tej metodzie elementem istotnym jest Słowo Boże wyjaśniające sens wydarzenia. Metoda ta, podobnie jak poprzednia, domaga się wiary. Jak tylko wiarą można się otworzyć na Boga, który się objawia, mówi, powołuje, tak samo tylko okiem wiary można dostrzec obecność Boga w zwykłych wydarzeniach codzienności. Słowo Boże wzywa każdego osobiście, obejmuje egzystencję człowieka, tak samo w każdym wydarzeniu mieści się konkretne wezwanie i zobowiązanie chrześcijańskie. Przez wydarzenie Bóg mnie interpeluje. Wydarzenie stawia przed nami dwa fundamentalne pytania: a) W jaki sposób objawia się obecność Boża w tym wydarzeniu; b) Jakie wezwanie kieruje do nas Bóg przez to wydarzenie? Zatem w rewizji życia, podobnie jak i w innych formach spotkania z Biblią, chodzi o to samo: o słuchanie wezwania Bożego. W istocie więc metoda ta nie różni się od poprzednich. I tu i tam chodzi o Słowo Boże i życie; tu i tam chodzi o osiągnięcie tych samych wartości, Tylko droga jest inna⁹.

⁹ Por. M. Magrassi, *Bibbia pregata*, dz. cyt., 290.

2^o Przyjęcie innej drogi ma swoje uzasadnienie pedagogiczne, socjologiczne i psychologiczne. Uwzględnienie tych danych sprawia, że ta nowa metoda jest bardziej skuteczna, współczesna i atrakcyjna. Człowiek współczesny w sposób szczególny odczuwa to, że jest „postawiony w konkretnej sytuacji życiowej”; *Sitz im Leben* leży w centrum zainteresowań dzisiejszego człowieka. Nowa metoda spotkania z Biblią zrodziła się nie w środowiskach monastycznych jak np. *lectio divina*, lecz w środowisku ludzi świeckich, aktywnie zaangażowanych w życie społeczne i starających się przepoić to życie zacytnem ewangelicznym. Metoda ta powstała w katolickich środowiskach młodych robotników zorganizowanych w JOC. „Organizacja pragnie nauczyć młodych robotników, by patrzyli na rzeczywistość i widzieli bez przesądów. To widzenie doprowadza ich do spotkania, do konfrontacji z życiem, do wejścia w sedno problemów... W drugim etapie metody jocistowskiej należy przystąpić do oceny poznanej rzeczywistości w świetle zasad nauki chrześcijańskiej, a także tę ocenę sformułować, czyli wypracować pewne sądy o tej rzeczywistości prowadząc do pewnych dyrektyw i programów, do działania... Ostatni etap omawianej metody winien ustalić co można i należy uczynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności, miejsca, i czasu, jak należy działać aby ono było najskuteczniejsze”¹⁰. To głębokie zakotwiczenie w konkret współczesnego życia ma wielkie walory pedagogiczne. Intensywność ludzkiego doświadczenia zostaje wciągnięta w służbę wiary i modlitwy. Wszystko zdąży ku temu, żeby spotkać się z Panem i nawiązać z Nim dialog poprzez wydarzenie i poprzez Słowo Boże.

3^o Na koniec metoda ta wykorzystuje najnowsze osiągnięcia współczesnej pedagogiki. Odnowienie metody pracy biblijnej ma duże znaczenie praktyczne. Omawiana metoda pracy biblijnej nowe impulsy czerpie z dwóch źródeł: 1^o Z nowego ujęcia dialogu jako podstawowego warunku ludzkiej egzystencji, 2^o Z metod pedagogiki grup, ekip, które przez swobodną, a równocześnie twórczą zabawę pomagają rozwijać w nas to, co ludzkie. Nazwanie tej nowej metody dialogową i grupowo-pedagogiczną jest zgodne z dialogowymi wspólnotowo-dynamicznymi zasadami, które znajdują się właśnie w samym Piśmie św. Historia bowiem zbawienia Starego i Nowego Testamentu ma charakter dialogowy i wspólnotowy. Dlatego właśnie niektórzy autorzy stawiają aż tak daleko sięgające pytanie: Czy w ogóle można dzisiaj inaczej, jak tylko dialogowo i w oparciu o pedagogikę pracować nad tekstem biblijnym¹¹.

Punktem wyjścia dla tej metody pracy ma być konkretne współczesne wydarzenie. Skąd czerpać te wydarzenia i jak konkretnie

¹⁰ W. Turek, dz. cyt., 522—525.

¹¹ W. Erl, *Gruppenpädagogik in der Praxis*, Tübingen 1970. W. Erl — F. Gaiser, dz. cyt., 7 n.

przepracowywać je w grupach? JOC czerpała głównie fakty ze świata robotniczego, posługując się ankietą. W duszpasterstwie biblijnym metodą rewizji życia należy rozszerzyć zakres wydarzeń oraz metodę ich poznawania. Rzadko kiedy środkiem poznania rzeczywistości będzie ankieta przeprowadzana przez grupę. W doborze wydarzeń aktualnych i w pracy nad nimi można posłużyć się metodą proponowaną przez W. Erla i F. Gaisera¹². Aktualne wydarzenia, sytuacje, pytania, problemy do dyskusji w grupach i oceny ich w świetle Pisma św. dostarczają nam dzisiaj liczne czasopisma i magazyny ilustrowane, baczna obserwacja otaczającego nas świata i własne doświadczenia, środki masowego przekazu jak radio i telewizja, film i teatr, płyty i taśmy ze współczesną piosenką, współczesna literatura.

1^o Obserwacja życia i własne doświadczenie. Willi Erl podaje następujący przykład znany całej grupie. Młody człowiek, zaledwie 20-letni, zachorował na białaczkę. Zdaniem lekarza będzie żył najwyżej jeszcze dwa lata. W takiej sytuacji młody człowiek pyta: „Czy życie moje ma jeszcze jakiś sens?” Co mu odpowiemy? Kierownik grupy dyskusyjnej może od razu wobec wszystkich postawić to pytanie i przyjmować propozycje. Dla intensywniejszego zaangażowania wszystkich może grupę podzielić na kilka zespołów, które pracować będą oddzielnie. Po około 30 minutach pracy w zespołach następuje spotkanie całej grupy oraz przekazanie i omówienie odpowiedzi. Dyskusja zapewne pójdzie w kierunku sensu życia. Można wtedy zacytować Rdz 1, 26—31 (lub inny tekst biblijny) i zbadać poważnie (metodą dyskusyjną), czy ten tekst nie daje nam i choremu na białaczkę, możliwej do przyjęcia odpowiedzi. Jakie wezwanie kieruje do nas Bóg w tym fakcie i tekście? Można oczywiście szukać i innych tekstów, które rzucałyby światło na to wydarzenie. Modlitwa improwizowana, obejmująca całokształt problematyki i zawierająca jakąś naszą odpowiedź. Punktem wyjścia mogą być również wydarzenia lub postawy, które ujawniły się w danej konkretnej grupie lub wspólnocie.

2^o Czasopisma, magazyny ilustrowane i środki masowego przekazu pełne są faktów, sytuacji i problemów z całego świata, które winny być przemyślane i ocenione w świetle ewangelii. Wachlarz wydarzeń jest tu bardzo szeroki. Komunikaty i reportarze z działań wojennych. Głód i potrzeby krajów „trzeciego świata” mogą być też punktem wyjścia owocnego dialogu biblijnego. Wreszcie bogata problematyka społeczno-moralna kraju czy środowiska, często spotykana na łamach prasy, może dać bogaty materiał do rewizji życia. Oto niektóre tylko z problemów: alkoholizm, chuligaństwo, życie nienarodzonych, problematyka rodzinna, etyka zawodowa, bezpie-

¹² *Neue Methoden der Bibelarbeit*, dz. cyt., 12—18.

czeństwo na drodze. Wszystkie te problemy domagają się głębszej refleksji w świetle ewangelii Chrystusa¹³.

3° Współczesny film obyczajowy czy dokumentalny może być bardzo dobrym punktem wyjścia do rozmowy biblijnej.

4° Płyta ze współczesną piosenką i przebojem dostarcza dobrego materiału dyskusyjnego. Polemika z modnym i rozpowszechnionym przebojem jest przede wszystkim polemiką z ideami, życzeniami, marzeniami i modelami, jakie sugerują młodemu człowiekowi masowe środki przekazu i którymi on żyje. Naświetlenie tych sugestii i propozycji ewangelią i krytyczne ich przemyślenie jest sprawą dziś bardzo istotną. Jak przeprowadzić taką rozmowę? Po przegraniu płyty należy najprzód w rozmowie uświadomić sobie treść piosenki, jej ideologię. Aby tego dokonać, trzeba będzie kilka razy przegrać płytę. Po tym następuje ocena, wartościowanie tej treści w świetle zdrowego rozsądku i w świetle Biblii. Przejście do oceny w świetle Pisma może ułatwić następujące pytanie: „Czy Jezus (np. na weselu w Kanie) zgodziłby się na treść tej piosenki? Dlaczego? Dlaczego nie?”¹⁴.

5° Wreszcie współczesna literatura i poezja dostarczają bogatego zestawu faktów, sytuacji i problemów, które mogą stanowić punkt wyjścia dialogu grupowego¹⁵.

W tych rozmowach biblijnych trzeba pamiętać jeszcze o następujących sprawach: a) Nie jest rzeczą konieczną, ani też zawsze możliwą oceną jednego faktu przy pomocy konkretnego tekstu biblijnego, ocena może być przeprowadzona w świetle całej Biblii; b) Nie należy się zatrzymywać na teoretycznym wartościowaniu faktu, ale zawsze trzeba się starać o jakiś czyn.

Lublin

KŚ. JÓZEF KUDASIEWICZ

Ks. Jerzy Chmiel

WSPÓŁCZESNA EGZEGEZA STAROTESTAMENTALNA A DUSZPASTERSTWO

1. SYTUACJA W EGZEGEZIE STAREGO TESTAMENTU

Do II wojny światowej prym w egzegezie starotestamentalnej wiodła myśl protestancka, zwłaszcza niemiecka. Charakterystyczne było powiedzenie wielkiego o. L a g r a n g e'a, założyciela *Ecole Bibli-*

¹³ K. Rommel, *Gebet über der Zeitung*, Stuttgart 1967.

¹⁴ W. Erl — F. Gaiser, dz. cyt., 14 n.

¹⁵ P. Hahn, *Bibel und moderne Literatur*, Stuttgart 1967.

que w Jerozolimie i odnowiciela egzegezy katolickiej¹: „Pierwszym językiem wschodnim, jakiego winniście się nauczyć, jest język niemiecki”. (Pamiętać należy, iż dla Francuza Niemcy leżą na Wschodzie). Obecnie ten kompleks niższości, odczuwany przez egzegezę katolicką, został w jakimś stopniu przewyciężony (co — *nota bene* — nie zwalnia biblistów od dobrej znajomości języka niemieckiego). Wpłynął na to również niewątpliwie fakt, iż obecnie w badaniach egzegetycznych mniej zwraca się uwagi na różnice konfesyjne, a bardziej na rzeczywistość wypowiedzi (Był dawniej zwyczaj w pracach katolickich cytowania pozycji niekatolickich osobno lub zaopatrywania ich w spisach gwiazdkami. Protestanci znów ze swej strony nie cytowali pozycji katolickich, choć na pewno je czytawali. Teraz już te obyczaje na szczęście znikły). Możemy wymienić nazwiska katolickich egzegetów Starego Testamentu, których prace na polu egzegetycznym są powszechnie przyjmowane, a ich osiągnięcia — niewątpliwie: że wymienimy tutaj tylko zmarłego w 1971 roku o. R. de Vaux OP, długoletniego dyrektora *Ecole Biblique*, znanego z badań kumranistycznych², H. Cazelles, M. J. Dahooda czy N. Lohfinka.

Innym bardzo ważnym współczynnikiem rozwoju katolickiej egzegezy starotestamentalnej jest Konstytucja soborowa *Dei Verbum*, która niejako równouprawnia egzegetów Starego Testamentu. Dawniej niejednokrotnie spotykało się tendencje, ażeby ograniczyć studium Starego Testamentu jako rzeczy niepotrzebnej w chrześcijaństwie, a nieraz tylko wprowadzającej zamęt³. Obecnie rozdział IV Konstytucji traktujący o Starym Testamencie ustawia na właściwym miejscu owe księgi, „które przecież wyrażają żywy zmysł Boży, w których kryją się wzniosłe o Bogu nauki oraz zbawienna mądrość odnośnie życia człowieka i przedziwny skarbiec modlitw, w którym wreszcie utajona jest tajemnica naszego zbawienia” i które „powinny być przez wiernych chrześcijan ze czcią przyjmowane” (*Dei Verbum*, 15).

Nie bez znaczenia dla rozwoju egzegezy — ale o tym się dopiero w przyszłości przekonamy — jest nowy *Ordo lectionum Missae* oraz nowy program katechetyczny. Przez nowy porządek czytań mszalnych wierni otrzymują teraz więcej tekstów Starego Testamentu, a to będzie stwarzać ogromne zapotrzebowanie ludu Bożego na dobrą egzegezę homiletyczną, która przecież nie może się obyć bez egzegezy naukowej. Podobna sytuacja, może jeszcze bardziej charakterystyczna, zachodzi w katechizacji opartej obecnie — wedle założeń

¹ Ciągle godną polecenia każdemu adeptowi egzegezy biblijnej pozostaje książeczka M.-J. Lagrange'a *La methode historique. La critique biblique et l'Eglise*, Paris 1966 (I wyd. 1903!).

² Zob. R. North, *Rozwój archeologiczno-egzegetyczny na przestrzeni ostatnich 25 lat*, *Ruch Bibl. Lit.* 26 (1973) 57—67.

³ Zob. A. Feuillet, *Il rapporto tra i due Testamenti e la questione del Giudaismo*, *L'Osservatore Romano*, 15 giugno 1973, s. 6.

nowego programu — na Piśmie świętym. Jest to objaw nowy nie tylko w Polsce, a w całym świecie chrześcijańskim, który wprowadza zasady nowego *Directorium Catechisticum Generale* podkreślającego, że duszą wszelkiej katechezy jest Pismo święte.

2. ZNACZENIE METODY HISTORYCZNO-KRYTYCZNEJ

Jest rzeczą już powszechnie przyjętą, że właściwą metodą egzegetyczną jest metoda historyczno-krytyczna⁴. Jest to metoda bazująca na sensie wyrazowym Biblii, posługująca się szerokim aparatem filologicznym, uwzględniająca tło historii religii (*religionsgeschichtliche Methode*), badająca teksty w ich rozwoju historycznym (historia tradycji, historia form, historia redakcji). Godzi się dalej zauważyć, że jest to metoda ekumeniczna. Jak bowiem pisze egzegeta protestancki G. Bornkamm⁵: „nowe poszukiwania biblijne tak katolickie jak i protestanckie zjednoczyły się rzeczywiście ze sobą tylko dzięki zasadom i metodzie wiedzy historyczno-krytycznej”. Istnieje jednak pewne niebezpieczeństwo wynikające z samej istoty metody: brak większych syntetyzujących ogarnień, ograniczenie się do analizy fragmentów.

Dlatego jest rzeczą zasadniczej wagi, ażeby metoda historyczno-krytyczna była nie tylko metodą analityczną, lecz także syntetyczną. Że jest to możliwe, postaramy się pokazać na dwu wybranych przykładach: na Pięcioksięgu i na księdze Izajasza proroka⁶.

Wiadomo, iż długi czas myśl katolicka była w opozycji do teorii Wellhausena. Zresztą i wśród protestantów nie brakło przeciwników podziału Pięcioksięgu na cztery dokumenty. Zasadniczą przeszkodą w przyjęciu tej teorii był podkład filozoficzny oparty na ewolucjonistycznej idei Hegla, podkład, który powodował podważenie najbardziej fundamentalnych principów religii judaistycznej, a w konsekwencji samego Objawienia. Z chwilą odrzucenia hegeliańskich prekoncepcji okazało się możliwe zaadoptowanie myśli Wellhausena. Dodajmy lojalnie, że list sekretarza Papieskiej Komisji Biblijnej do kard. Suhard z r. 1948 nie wykluczał dalszych badań nad Pentateuchem na zasadach prawdziwie naukowych.

Egzegetą, który zaakomodował Wellhausena do myśli katolickiej

⁴ Zob. J. Schreiner (hrsgb) *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971.

⁵ W zbiorze: *Neue Grenzen, Ökumenisches Christentum morgen*. 1966.

⁶ Odnosnie innych przykładów starotestamentalnych zob. H.H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, Oxford 1961 (I wyd. 1951). — A. Deissler, *Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese*, Freiburg—Basel—Wien³ 1965. — J. Schildenberg, *Altes Testament, Einsiedeln* (= *Problemi e risultati degli studi biblici*, Giornale di teologia 28, Brescia 1969). G. Fohrer, *Das Alte Testament*, Gütersloh I 1969, II 1970.

był śp. R. de Vaux. W esencjalnej, ale jakże ważnej w historii egzegezy, przedmowie i notach do tomiku *Bible de Jérusalem* poświęconego Genesis, de Vaux zastąpił cztery dokumenty: Jahwisty (J), Elohisty (E), Deuteronomisty (D) i Priesterkodex (P) — czterema tradycjami, które zespoliły się w jedną całość sięgającą czasów Mojżesza. Wydawać by się mogło, że była to zmiana li tylko werbalna, w istocie jednak była to rzecz zasadnicza. Wellhausen bowiem oparł się na kompozycji literackiej Pentateuchu, tymczasem istniała w Izraelu silna tradycja ustna, dzięki której doktryna pozostawała żywa, podobnie jak to miało później miejsce z nauką Chrystusa w Kościele apostołskim. Cztery tradycje Pentateuchu zostały potem utrwalone na piśmie: ustalenia de Vaux zgadzają się w zasadzie z poglądami umiarkowanych protestantów. Jahwista pochodzący z kręgu judzkiego sięga w zasadzie czasów Salomona, Elohista, pochodzący z pokoleń północnych, jest późniejszy; Deuteronomium, reprezentujące zwyczaję i tradycje królestwa północnego, byłoby wprowadzone w Jerozolimie przez lewitów po upadku królestwa izraelskiego (721); wreszcie tradycja kapłańska zostałaby przechowywana przez kapłanów świątyni jerozolimskiej. W ten sposób de Vaux połączył istnienie tradycji ustnych, których znaczenie przesadzała tzw. szkoła skandynewska, z tradycją spisania, którą znów jednostronnie ujął był Wellhausen, dodawszy wprzód jeszcze przesłanki filozoficzne.

Na marginesie wypada powiedzieć, że najbardziej wartościowym teologicznie pokładem czy też warstwą Pięcioksięgu jest tradycja kapłańska, na co zwrócił uwagę jeszcze przed wojną egzegeta protestancki G. von Rad. Natomiast Deuteronomium jest najstarszą warstwą z punktu widzenia literackiego.

Istotną jednak rzeczą w teorii pochodzenia Pentateuchu, którą wysunął de Vaux, a za nim H. Cazelles, jest nawiązywanie do postaci Mojżesza. Wszystkie te tradycje sięgają do okresu przemierza synajskiego, którego pośrednikiem był przecież Mojżesz. Cały ten okres formowania się narodu izraelskiego (*Volkwerdung*) przebiega pod wpływem fascynującej postaci Mojżesza: on był organizatorem ludu, jego mistrzem duchowym i pierwszym prawodawcą. Powstaje więc pytanie, na jakiej zasadzie wszystkie tradycje późniejsze tak bardzo nawiązują do postaci Mojżesza? Czy jest to tylko zasługą uczuć patriotycznych, jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli? Odpowiedź na to pytanie postaramy się dać po przedstawieniu następnego przykładu z księgą Izajasza.

Znany jest powszechnie problem Deutero-Izajasza, a nawet wyłącza się zeń osobny problem Trito-Izajasza. Nam chodzi o rozdziały 40—66 księgi Izajasza, co do których jest powszechne przekonanie, iż są późniejsze niż Izajasz historyczny. W próbie ustawiania problemu zobaczymy, jak patrzają na to inni autorowie biblijni.

Możemy znaleźć z dziesiątkę tekstów Nowego Testamentu, które

przedstawiają pąssusy z rozdz. 40—66 jako teksty Izajasza. Gdy analizujemy owe *loci* nowotestamentarne, przekonamy się, że tu nie chodzi tyle o autorstwo Izajasza, ile raczej o przedstawianie tych słów jako słów prorockich natchnionych przez Boga. Klasycznym przykładem może być tutaj cytat z Mk 1, 2—3, który w istocie jest kompilacją Ml 3, 1 i Iz. 40, 3, a który został po prostu przedstawiony jako tekst Izajaszowy: *Jak jest napisane u proroka Izajasza*. Innym ciekawym przykładem, już ze Starego Testamentu, jest tekst Syr 48, 24 n, gdzie mamy pochwałę Izajasza, który *duchem wielkim widział rzeczy ostateczne i pocieszył strapionych na Syjonie. Objawił to, co miało przyjść, aż do końca wieków, i rzeczy zakryte wprzód, nim się stały*. Że jest to aluzja do Deutero-Izajasza, jest rzeczą bezsporną.

Rodzi się więc pytanie, na jakiej zasadzie autorzy biblijni przypisywali rozdz. 40—66 Izajaszowi historycznemu? Odpowiedź na to pytanie damy łącznie z odpowiedzią na postawione wyżej pytanie w kwestii Pięcioksięgu.

Odpowiedź na nasze dwa pytania może dać teoria wysunięta jeszcze w latach dwudziestych przez Duńczyka, J. Pedersena, a przypomniana na nowo już po ostatniej wojnie.⁷ Pedersen mianowicie zwrócił uwagę na tzw. „myślenie globalne” Izraelitów. Izraelita myślał globalnie, tzn. ujmował wszystkie związki naraz, nie kępując się bynajmniej relacjami czasowymi. W przodku widział już potomków, a cały dany ruch odnosił zawsze do przywódców duchowych. Stąd też w Adamie widział już całą ludzkość, a kara, która spotkała Adama, w sposób wystarczający uzasadniała cierpienia i nieszczęścia ludzkości. Błogosławieństwo udzielone przez umierającego Izaaka Jakubowi nie spełnia się na nim, lecz dopiero na potomku Jakuba. Dlatego też kontynuatorzy dzieła Mojżesza, kiedy utożsamiają się z Mojżeszem i jemu przypisują nowe prawa (tzw. *Gesetznovellen*), nie popełniają falsyfikacji. Działają tylko w myśl reguły „myślenia globalnego”, która każe podporządkować wszystkie konsekwencje przymierza człowiekowi przymierza — Mojżeszowi, jakkolwiek te konsekwencje czasowo są już o wiele późniejsze.

Tradycje Pięcioksięgu, jakkolwiek z punktu widzenia literackiego są późniejsze od Mojżesza, to z punktu widzenia „myślenia globalnego” tkwią w nim po prostu, z niego jakby wyrastają. I to już nie jest figurą retoryczną, to była mentalność biblijna, którą musimy uznać. Podobnie nie ma znaczenia, że rozdz. 40—66 Izajasza nie wiążą się bezpośrednio z osobą historycznego Izajasza. Ważne jest, że ktoś, którego umownie nazywamy Deutero-Izajaszem, działa po myśli Izajasza, nie tylko należy do „szkoły Izajasza” (jakbyśmy powie-

⁷ *Israel, its Life and Culture*, I—II, London 1926 (II wyd. 1954). Zob. także ciekawe studium na temat myślenia rabinistycznego: W.S. Towner, *The Rabbinic „Enumeration of Scriptural Examples”* (Studia Post-Biblica 22), Leiden 1973.

dzieli), lecz po prostu utożsamia się z Izajaszem, staje się nim. Dlatego z punktu widzenia religijnego — a ten nas w końcu interesuje, a nie tylko literacki — Chrystus mógł przyjąć pogląd swoich współczesnych, że Pięcioksiąg jest dziełem Mojżesza, kiedy przedstawiał Mojżesza mówiącego o Nim (J 5, 45 nn). Ważna tu była perspektywa „myślenia globalnego”, wedle której Mojżesz zawsze przemawiał poprzez ludzi natchnionych, prawodawców i historyków, którzy współpracowali w redakcji aktualnego Pięcioksięgu. Tak samo ważna była perspektywa „myślenia globalnego” w Deutero-Izajaszu, autorze anonimowym, który cały ukrył się za Izajaszem (lub raczej w Izajaszu), kontynuując jego myśl i posiadając jego ducha.

Podane wyżej dwa przykłady — jeden z kompozycji Pentateuchu, drugi z kompozycji Deutero-Izajasza — mają za zadanie przedstawić znaczenie metody historyczno-literackiej w nowym ujęciu, które pozwoli nam lepiej zrozumieć genezę ksiąg Starego Testamentu. Możemy powiedzieć, że w tym ujęciu zwracamy większą uwagę na autorów i ich intencje, co zresztą wyraźnie postuluje konstytucja *Dei Verbum* mówiąc o „intencji hagiografów” (tamże, 12) oraz o tym, że komentator Pisma św. „powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobало się ich słowami ujawnić” (tamże). Metoda historyczno-krytyczna winna być więc bardziej syntetyczna, nastawiona na poznawanie intencji, myśli autorów biblijnych.

Stwierdziwszy to wypada nam teraz zająć się z kolei następnymi etapami zadań egzegetycznych, które będą w jakiś sposób uzupełniały metodę historyczno-krytyczną. Pójdziemy tutaj — i to warto zaakcentować — za logiką wewnętrzną Konstytucji soborowej o Objawieniu (zwl. n. 12).

(Tytułem dygresji wspomnimy o analizie laickiej Biblii dokonanej na łamach dawnego dwutygodnika *Współczesność* przez znanego krytyka literackiego, Artura Sandauera. Pomijając merytoryczne wywody Sandauera, których nie możemy przyjąć z tych racji, że są laickie i nie grzeszą z drugiej strony rygiem naukowym, zastanawiający będzie dla nas fakt, iż autor proponuje zmianę punktu wyjścia, mianowicie proponuje wyjść od tych, którzy pisali tekst biblijny. Jak na wyczucie rasowego krytyka literackiego, którym niewątpliwie jest Sandauer, całkiem słusznie).⁸

3. WARTOŚĆ ANALIZY LITERACKIEJ.

„Celem odszukania intencji hagiografów — pisze Konstytucja. — należy między innymi uwzględnić również „rodzaje literackie”. Zauważmy zwrot „między innymi”, który wyraźnie wskazuje, że nie

⁸ Zob. ks. J. Frankowski, *Dzisiejsza biblijstka polska*, Wiąż, wrzesień 1973, s. 34 n.

można przesądzać ważności rodzajów literackich. Faktem jest jednak, iż prawda biblijna została wyrażona poprzez rodzaje literackie, które dlatego musimy poznać.

Współczesne literaturoznawstwo podkreśla ważność rodzajów literackich. Wyzwoliwszy się z okowów estetyzmu spod znaku Benedykta Crocego, nie twierdzi już, że formy literackie są niepowtarzalne, lecz coraz to wnikliwiej bada rozmaite formy i próbuje nadać im jakiś porządek systematyzujący.⁹

Analiza rodzajów literackich pozwoli nam lepiej wyjaśnić specyficzny charakter religii objawionej. Tymi słowami można stwierdzić ważność badania rodzajów literackich. Dla udokumentowania posłużmy się znów dwoma konkretnymi przykładami.

Pierwszy przykład pochodzi z istnienia prawa izraelskiego. Jeszcze przed wojną, znany egzegeta niemiecki A. Alt¹⁰ wyróżnił dwa typy prawa:

a) prawo kazuistyczne, odznaczające się zdaniami warunkowymi, opisującymi w detalach konkretne przypadki, używającymi stylu nieosobowo-przedmiotowego w trzeciej osobie (zob. Wj 21, 18 nn);

b) prawo apodyktyczne, które wyraża się przy pomocy krótkich zdań, jak np. *Kto by złorzeczył ojcu albo matce, winien być śmiercią ukarany* (Wj 21, 17). Występuje tutaj Bóg Izraela — Jahweh, który rozkazuje, adres wyrażony jest w drugiej osobie.

Otóż prawo apodyktyczne jest typowo izraelskie, jest elementem charakterystycznym religii objawionej, podczas gdy prawo kazuistyczne jest wspólne dla całego „Żyźnego Półksiężycza”. Jest to niezwykle ważne stwierdzenie, gdyż w ten sposób ustawiła się od razu rozmaite dyskusje i spory na temat: Dekalog — prawa starożytnego Wschodu (głównie Hammurabiego).

Trzeba przy tym zauważyć, że prawo apodyktyczne występuje razem z prawem kazuistycznym w stanie pewnego zmieszania. W ten sposób objawiona myśl Boża łączy się z mądrością ludzkich prawodawców. Mojżesz i jego spadkobiercy chcieli w ten sposób zaznaczyć, iż prawo Przymierza, którego klauzule ujęte były w formie ówczesnego prawa międzynarodowego, jest skierowane do ludu, ażeby żył, pracował i korzystał z tego prawa.

Drugim przykładem ważności rodzajów literackich w Biblii niech będzie *midrasz*. Jest to — jak wiemy — rodzaj opowiadania, fikcyjna opowieść dydaktyczna, oparta na jakimś fragmencie biblijnym i rozwinięta następnie w barwną fabułę. Klasycznym tego przykładem w Starym Testamencie może być księga Jonasza. Jakiś pisarz

⁹ L. Alonso Schökel, *The Inspired Word. Scripture in the Light of Language and Literature*, New York 1965.

¹⁰ *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934 (= *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München 1953, I, 278—332).

natchniony po okresie niewoli pragnął zobrazować nauczanie Jr 18, 7 nn: *Słowo Jahwe: Raz grozę narodowi lub państwu wyrwaniem, zburzeniem i zniszczeniem. Jeśli jednak ten naród odwróci się od złości, z powodu której groziłem, żal mi będzie nieszczęścia, które zamierzałem nań zesłać.* Pisarz natchniony pragnie wyjaśnić swoim współwyznawcom i rodakom sens owego nauczania prorockiego, które mówi najpierw o karze dla pogan, a potem obiecuje miłosierdzie zakładając ich nawrócenie i pokutę. Mielibyśmy więc tutaj egzegezę midraszową na temat kary, pokuty i nawrócenia. Że jest to na kanwie tekstu Jeremiasza, mamy na to dowód w tekście Jon 3, 8 nn, który w jakiś sposób, acz niewyraźny, nawiązuje do wspomnianego napomnienia proroka Jeremiasza.

W takim ujęciu Jonasz jest przedstawicielem mentalności restryktywnej w Izraelu odnośnie pogan, jednocześnie jest jak gdyby karykaturą Eliasza, podobnie jak on jest zmęczony, choć z zupełnie innych powodów. Dwukrotna aluzja literalna do Eliasza usprawiedliwia tego rodzaju porównanie. Słuchacz więc lub czytelnik księgi Jonasza zostaje naprowadzony na nowy tor: nie chodzi tu już o fabułę, która może mieć przebieg taki lub inny, lecz o jakąś postawę, którą już musimy zająć osobiście. A o to właśnie chodzi w midraszu, który pragnie poruszyć słuchaczy (lub czytelnika) i odpowiednio go ustawić względnie pouczyć.

Oprócz badania samych rodzajów literackich żyjących na kartach Starego Testamentu trzeba jeszcze zwrócić uwagę na ich — jak to nazywają — *Sitz im Leben*, czyli na ich kontekst życiowy. Mówi o tym konstytucja *Dei Verbum*: „By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi ze sobą” (tamże, 12). Chodzi tutaj głównie o sposób pojmowania historii u Izraelitów.

Autorzy biblijni patrzają na historię oczyma proroków, widząc w niej dzieło Boże, wypełnienie planu Bożego. Instruktywnym jest pod tym względem tekst Iz 14, 26: *Taki jest zamiar powzięty co do całej ziemi; i ta jest ręka wyciągnięta na wszystkie narody.* Zwróćmy uwagę na trzy cechy charakterystyczne historiografii biblijnej:

3.1. Hagiograf analizuje historię metodami ludzkimi. Żaden z pisarzy biblijnych nie przypisuje sobie znajomości faktów objawieniu Bożemu. Poznają je sposobami ludzkimi: opowiadania, tradycja, dokumenty. A cechą charakterystyczną każdej historiografii jest aproksymatywność: nie sposób ująć wszystkich faktów we właściwych im proporcjach z powodu braku wszystkich informacji. Stąd też słusznie pisał o. L a g r a n g e, że „historia jest próbą zblżenia przeszło-

ści". Tym bardziej więc autor biblijny nie sili się nigdy na obraz całościowy przeszłości.

3.2. Autor biblijny posługuje się stylem prorockim w podawaniu historii. A więc jest rozróżnienie na fakty należące do historii świeckiej i na fakty należące do historii świętej. Zatem tylko te fakty są podawane, które pozostają w jakiejś relacji do planu Bożego, jaki się urzeczywistnia poprzez i w historii.

3.3. Poznanie faktów jest nie spekulatywne, lecz praktyczne, to znaczy fakty są ważne nie same w sobie (daty, szczegóły), lecz o tyle, o ile coś do nas mówią, o ile zachodzi związek między nami a nimi. Stąd też powstaje inna koncepcja prawdy historycznej. Koncepcja prawdy historycznej grecka wychodzi z założenia, że trzeba podawać fakty możliwie jak najbardziej odsłonięte (gr. *a-lethes*). Dla mentalności biblijnej prawda wiąże się ze stałością, z pewnością, że tak było, a nie inaczej. Stąd też język hebrajski dla wyrażenia pojęcia „prawda” używa pochodnej od czasownika *aman*: być godnym zaufania, być stałym, zaś dla wyrażenia pojęcia „wierzyć” — formy hifilicznej od *aman*, co oznacza dosłownie: czuć się pewnym względem czegoś. Nawet Łukasz Grek używa w swojej ewangelii terminu *as-pháleia* dla wyrażenia pewności nauki, którą przekazuje.¹¹

Bardzo pilnym zadaniem egzegezy Starego Testamentu jest głębsze poznawanie mentalności biblijnej, tej, która wyraża się w rodzajach literackich. Analiza *sensus historicus biblicus*, czyli historiografii semickiej, musi być połączona z szeroko rozbudowaną genologią biblijną, czyli nauką o biblijnych rodzajach literackich. Trzeba tutaj wykorzystać całą współczesną teorię literatury oraz współczesne językoznawstwo.¹²

Egzegeza jednak nie może poprzestać na metodzie literackiej analizy, czy to semantycznej, czy strukturalnej, czy też genologicznej; musi przejść do interpretacji teologicznej.

4. KONIECZNOŚĆ INTERPRETACJI TEOLOGICZNEJ.

„Ponieważ Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów nie mniej uważnie także uwzględniać treść i jedność całej Biblii” — tak opiewa konstytucja *Dei Verbum* (n. 12). Zasadą właściwej interpretacji teologicznej Starego Testamentu jest jedność całej Biblii. Zasada ta jest tak oczywista w egzegezie, że nie będziemy się nad nią dłużej za-

¹¹ Zob. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1954.

¹² Zob. W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971.

trzymywali.¹³ Wskażemy natomiast na niektóre jej konsekwencje mające swoje znaczenie w duszpasterstwie.

Zasada jedności obydwu Testamentów jest właściwą podstawą interpretacji *mysterium Chrystusa*, które przeżywamy w liturgii.¹⁴ Kościół pierwotny zawsze posługiwał się zasadą jedności Biblii w eksplikowaniu przeżywanych tajemnic Chrystusa. Stąd też odnowa liturgiczna niejako wymaga takiej zasady, a jeżeli mamy mówić o relacji egzegezy biblijnej do życia liturgicznego, nie sposób pominąć tej zasady.

Zasada jedności w Biblii zakłada istnienie jakichś idei centralnych, wokół których doktryna biblijna jest skupiona. Jeżeli chodzi o Stary Testament, egzegezy wskazują na historyczny rozwój objawienia, wokół czego należy ułożyć całą naukę Starego Testamentu. Tak np. postąpił Eichrodt, Jacob czy von Rad. Dzisiaj wszyscy zasadniczo zgadzają się, że ideą centralną St. T. jest idea przymierza¹⁵. W tradycji kapłańskiej Pięcioksięgu mamy już całą teologię przymierza. Pierwotna przyjaźń człowieka z Bogiem, rozbita przez grzech, zostaje przywrócona przez przymierze z Noem, potem z Abrahamem, a jeszcze potem przez przymierze Synajskie.

Zauważmy, że pojęcie przymierza łączy się z pojęciem królestwa; Izraelici wypełniając obowiązki przymierza wykonują tym samym przed Jahwe funkcje kapłańskie. Prorocy w przymierzu synajskim widzieli ustanowienie królowania Jahwe: Jeremiasz, Ezechiel, Ozeasz mówią o nowym przymierzu. Przymierze łączy się z królestwem, ta idea przebiega przez całe Pismo aż do Apokalipsy, która przedstawiając wypełnienie się królestwa Bożego używa terminów przymierza synajskiego.

Konsekwencją jedności Pisma jest prawdziwość zapowiedzi mesjańskich. Chrystus często mawiał: *aby się wypełniły Pisma*. Zasada jedności Biblii pozwala na dostrzeżenie mesjańskiego sensu Starego Testamentu.¹⁶

Z jedności Pisma wynika typologia. H. de Lubac i J. Daniélou przyczynili się bardzo do rozwoju opracowań o typologii biblijnej. Wiadomo, że Ojcowie Kościoła w interpretacji typologicznej upatrywali metodę egzegetyczną.¹⁷

¹³ Zob. L. Alonso Schökel. *Il dinamismo della tradizione*, Brescia, 1970.

¹⁴ Zob. materiały sympozjum krakowskiego nt. *Biblia i Liturgia*: Ruch Bibl. i Lit. 24 (1971).

¹⁵ Por. A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg im Br. 1972. — W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972.

¹⁶ Zob. *Il messianismo*. Atti della XVIII Settimana Biblica, Brescia 1966.

¹⁷ Zob. *La Bible et les Pères*. Colloque de Strasbourg 1969, Paris 1971.

5. PRZEPAŚĆ CZY POMOST?

Co może dać duszpasterstwu współczesna egzegeza Starego Testamentu? Czy przepaść, jaka nieopatrznie wytworzyła się między egzegezą naukową a życiem na skutek pewnej elitarności egzegetów, pogłębia się, czy też możemy znaleźć jakiś pomost?

5.1. Pierwszym i najważniejszym pomostem są nowe czytania mszalne i nowy program katechetyczny uwzględniający więcej niż dotąd Pismo św. Lud Boży, słuchający katechizacji, nowych czytań biblijnych i homilii liturgicznych objaśniających je, winien być prowadzony do zrozumienia, że Stary Testament dopiero w Nowym uzyskuje i ujawnia swój pełny sens, oświetlając zarazem i wyjaśniając Nowy (zob. *Dei Verbum*, 16). Jest to bardzo ważny proces przejścia od fabularnego pojmowania do teologicznego rozumienia Starego Testamentu. Wielu ludzi ma trudności w rozumieniu Biblii, ponieważ zbyt kurczowo trzyma się narracji biblijnych, nie dostrzegając równocześnie ich istotnego znaczenia teologicznego. Księgi Starego Testamentu pokazują prawdziwą pedagogię Bożą. Dlatego egzegeza teologiczna, oparta zwłaszcza na liturgii słowa, ma tu wiele do zrobienia.

5.2. Innym pomostem łączącym egzegezę z życiem chrześcijańskim są rozmaitego typu nabożeństwa Słowa Bożego, koła czy kręgi biblijne. Są to skuteczne formy apostołstwa biblijnego¹⁹, które ciągle winny być propagowane, ażeby nie skostniały w anachronicznych formach. Winien tu być ciągle utrzymywany kontakt z problemami życiowymi, które domagają się chrześcijańskiego naświetlenia i rozwiązywania.

5.3. Należałoby pomyśleć o organizowaniu w parafiach kursów biblijnych względnie katechizacji biblijnej dla dorosłych. Chodziłoby tutaj o wysokiej klasy popularyzację egzegezy naukowej, o zapoznawanie interesujących się grup, np. inteligencji twórczej, z osiągnięciami współczesnej wiedzy biblijnej. Ciągłe pozostaje aktualny postulat wysunięty kiedyś przez ks. rektora J. Stępnia: „w każdym dekanacie winien być przynajmniej jeden biblilista duszpasterz”²⁰.

5.4. Osobista lektura Starego Testamentu powinna być

¹⁸ Por. X. Léon-Dufour, *Qu'attendre d'un exégète?*, Etudes, octobre 1967, 316—330. — W. Zimmerli, *Form- und Traditionsgeschichte im Dienst der Verkündigung*, Zeitschrift für kath. Theologie 92 (1970) 72—81.

¹⁹ Por. art. ks. J. Kudasiewicza, *Nowe formy apostołstwa biblijnego* w bieżącym numerze Ruchu Bibl. i Lit.

²⁰ Na Kongresie Bibliistów Polskich w Krakowie w czerwcu 1972 r. Zob. ks. J. Stępień, *Perspektywy, propozycje, plany*, w: *Współczesna bibliistyka polska*, Warszawa 1972, s. 483.

wsparta krótkimi, ale wartościowymi komentarzami. Pilną rzeczą staje się wydawanie wybranych tekstów starotestamentalnych w formie antologii (*digestów*) dla różnych kręgów czytelników. W każdym razie zachęta do częstej lektury Pisma św. winna być ciągłą zachętą duszpasterską. „Również Sobór święty usilnie i szczególnie upomina wszystkich wiernych, a zwłaszcza członków zakonów, by przez częste czytanie Pisma świętego nabywali wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa” (*Dei Verbum*, 25). Dawne wieki mają pod tym względem chlubną tradycję — cytuje się króla Stefana Batoiego, który miał 50 razy przeczytać całą Biblię.

5.5. Nie należy wreszcie zapominać o kulturotwórczej roli Pisma św., a więc i Starego Testamentu. Literatura, muzyka, sztuki piękne poszukują dziś bardzo często inspiracji biblijnych²¹. Ma to również swoje znaczenie w środowiskach niechrześcijańskich. *Vaticanum II* poleca: „niech zostaną sporządzone wydania Pisma św. zaopatrzone w odpowiednie przypisy, dostosowane także do użytku niechrześcijan i do ich warunków; a o ich rozpowszechnianie niech mądrze troszczą się duszpasterze czy też chrześcijanie jakiegokolwiek stanu” (*Dei Verbum*, 25).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Stanisław Napierała

COMMUNICATIO IN SACRIS W POSOBOROWYCH DOKUMENTACH KOŚCIOŁA

Communicatio in sacris oznacza współudział w świętych czynnościach, polegający na uczestnictwie w kulcie liturgicznym lub w sakramentach jakiegoś Kościoła albo Wspólnoty kościelnej. Ta definicja, podana przez Dyrektorium Ekumeniczne, jest znamieną przede wszystkim ze względu na szerokie ujęcie zagadnienia. W jej ramach mieści się współudział w świętych czynnościach na płaszczyźnie interkonfesyjnej, rozumiany jako dopuszczenie braci odłączonych do uczestnictwa w kulcie liturgicznym i w sakramentach Kościoła Katolickiego oraz pozwolenie katolikom na udział w kulcie liturgicznym i w sakramentach Kościołów i Wspólnot kościelnych odłączonych. Ponadto w definicji mieści się również współudział wiernych w obrębie jednego tylko Kościoła lub Wspólnoty kościelnej, na przykład

²¹ Np. biblijne tematy utworów Krzysztofa Pendereckiego.

katolików w kulcie i w sakramentach Kościoła Katolickiego. W drugim wypadku bardziej wysuwa się postulat wiary jako warunku współdziałania. Tylko ci chrześcijanie, którzy posiadają prawą wiarę, mogą w pełni uczestniczyć w kulcie i sakramentach Kościoła Chrystusowego¹.

Przed Soborem Watykańskim II współdziałanie sakramentalne w ścisłym znaczeniu na płaszczyźnie interkonfesyjnej był wykluczony. Sobór zapoczątkował złagodzenie praktyki. Nie zmieniła się jednak nauka Kościoła, na której przedsoborowa praktyka się opierała. Uległa ona jedynie pogłębieniu i dopełnieniu.

W dokumentach Kościoła posoborowego można zauważyć przesunięcie akcentów z prawnego ujmowania zagadnienia na rzecz podstaw doktrynalnych współdziałania. Racje duszpasterskie i ekumeniczne, które przemawiają za rozszerzeniem praktyki współdziałania interkonfesyjnego, przyczyniają się równocześnie do wzmożenia studiów teologicznych na temat wzajemnych więzi, istniejących między sakramentami i tajemnicą Kościoła².

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA DOKUMENTÓW

Sobór wypowiedział się bezpośrednio o zagadnieniu współdziałania w świętych czynnościach (*communicatio in sacris*) w dwu dokumentach: w Dekrecie o Kościołach Wschodnich Katolickich (KW), oraz w Dekrecie o Ekumenizmie (E). W pierwszym pozwala się na pewien ograniczony współdziałanie w kulcie i w sakramentach między katolikami obrządków wschodnich oraz wiernymi Kościołów Wschodnich

¹ Chrześcijanie niekatolicy zamiast *communicatio in sacris* wolą używać terminu *intercommunio*. Również wielu katolików posługuje się terminem *intercommunio*, który ma jednak węższe znaczenie niż *communicatio in sacris*, ponieważ w zasadzie ogranicza się do uczestnictwa w Eucharystii różnych Kościołów na podstawie pełnej wzajemności. W ostatnich latach niektórzy porzucają termin *intercommunio*, jako zbyt wieloznaczny, na rzecz starożytnego określenia *communio*.

² Zagadnienie współdziałania w świętych czynnościach posiada w literaturze posoborowej liczne opracowania. W aspekcie historycznym omawia współdziałanie De Vries W., S.J., *Communicatio in sacris*, w: Concilium (wyd. Pallottinum), 1—10 (1965—66) 267—281; Por. także: Coccopalmerio F., *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa Cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall' inizio del secolo XVII ai nostri giorni*, Brescia 1969, 316.

Prawne aspekty złagodzonej praktyki współdziałania sakramentalnego rozważają: Rybczyk J., ks., *Communicatio in sacris*, w: Ateneum Kapłańskie 2 (1969) 198—204; Gordon I., S.J., *De Communicatione in Sacris sub luce Concilii Vaticani II*, w: Periodica de re morali, canonica, liturgica 57 (1968) 436;

Podstaw doktrynalnych współdziałania sakramentalnego docieka w eklezjologii Soboru: Witte J., S.J., *The Basis of Intercommunio*, w: Gregorianum 51 (1970) 87—111;

O rozmaitych inicjatywach podejmowanych w ostatnich latach w dzie-

odłączonych od Stolicy Apostolskiej (KW 26—29)³. Wprowadzając złagodzenie praktyki, kierowano się głównie racjami duszpasterskimi, mianowicie nagłą potrzebą, powodowaną koniecznością zbawienia i dobrem dusz (KW 26). Racje ekumeniczne, mające na celu „większe popieranie jedności z Kościołami Wschodnimi”, posiadają w Dekrecie znaczenie drugorzędne (KW 26).

W Dekrecie o Ekumenizmie natomiast *Communicatio in sacris* zostaje ukazana przede wszystkim w perspektywie ekumenicznej jako środek przywrócenia jedności chrześcijan. W tej perspektywie zostały również ujęte racje duszpasterskie. Dekret określa zasady doktrynalne dotyczące warunków, jakie muszą być zachowane przy współudziale w świętych czynnościach z braćmi odłączonymi (E 8). Następnie w świetle tych zasad oddzielnie rozpatruje współudział z chrześcijanami Kościołów Wschodnich odłączonych (E 15) i oddzielnie z braćmi odłączonymi Kościołów oraz Wspólnot kościelnych na Zachodzie (E 22).

Również inne dokumenty soborowe, zwłaszcza: Konstytucja Dogmatyczna o Kościele, Konstytucja o Świętej Liturgii, Deklaracja o Wolności Religijnej, zawierają liczne elementy doktrynalne, które pośrednio odnoszą się do zagadnienia współudziału w świętych czynnościach.

Po Soborze Sekretariat dla Spraw Jedności Chrześcijan wydał dnia 14 maja 1967 r. *Dyrektywy wykonawcze do uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie Ekumenizmu* (Dyr. E.)⁴. Dyrektorium zatwierdzone przez Ojca św., ma moc instrukcji obowiązującej wszystkich, którzy pragną rzeczywiście służyć sprawie ekumenizmu⁵. Dyrektorium ujmuje współudział sakramentalny jako szczególnie i cen-

dzinie współudziału sakramentalnego referuje: Marranzini A., S.J., *Il problema dell'intercomunione oggi*, w: *La Civiltà Catholica* 120 (1969) 228—240;

Stosunek Kościoła katolickiego wobec zagadnienia Eucharystii sprawowanej wspólnie w perspektywie dążeń ekumenicznych omawiają: Heusinger A., „*Communicatio in sacris*” und die Wiedervereinigung der Christen, Roma 1965; Fiolet H., ks., *Interkomunia z punktu widzenia katolików*, w: *Concilium* (wyd. Pallottinum), 1—5 (1969) 222—228; Hammer J., O.P., *Eucharistie et oecumenisme. Le problème actuel de l'intercommunion*, w: *Seminarium* 8 (1968) 516—529; Lebeau P., S.J., *Vatican II et l'esperance d'une Eucharistie oecumenique*, w: *Nouvelle Revue Théologique* 1969, 23—46; Marranzini A., S.J., *La Chiesa cattolica e l'intercomunione*, w: *La Civiltà Cattolica* 120 (1969) 439—442; Tenze, *Posizione della Chiesa cattolica in materia di Eucaristia comune tra cristiani di diversa confessione*, w: *La Civiltà Cattolica* 1 (1970) 279—282.

³ Dyrektorium ekumeniczne rozciąga uprawnienia Dekretu o Kościołach Wschodnich Katolickich na katolików wszystkich obrządków, nie wyłączając łacińskiego (por. nr 41).

⁴ *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, w: *AAS* 59 (1967) 574—592.

⁵ Por. przemówienie papieża Pawła VI do członków Sekretariatu d/s Jedności Chrześcijan, w: *L'Osservatore Romano*, 14. 11. 1968.

tralny problem szerszego jeszcze zagadnienia, jakim jest mianowicie współudział w dobrach duchowych (*communicatio in rebus spiritualibus* (Dyr. E. 25—38). Powtarza ono postanowienia Soboru określające współudział z braćmi odłączonymi Kościołów Wschodnich, dodając pewne sprecyzowania i uzupełnienia, odnoszące się do zasady „wzajemności” oraz wstępnego porozumienia pomiędzy władzą duchową zainteresowanych Kościołów (Dyr. E. 39—54). Co tyczy się natomiast braci odłączonych Kościołów i Wspólnot kościelnych na Zachodzie, Dyrektorium wchodzi bardziej szczegółowo w problem niż dokumenty soborowe i ustala pewne normy, pozwalające im na ograniczony udział w sakramentach w Kościele Katolickim (Dyr. E. 55—63).

Przy wprowadzaniu w życie praktyki współudziału sakramentalnego w różnych częściach świata wyłoniły się pewne trudności, dotyczące zwłaszcza Eucharystii, którym stara się zaradzić Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan w Rzymie. Przewodniczący Sekretariatu, kard. A. Bea, wydał w dniu 5 października 1968 r. „Notę”, w której przypomniał warunki wymagane do tego, by „anglikanin czy protestant mógł przyjąć Komunię eucharystyczną w Kościele Katolickim”⁶.

Rzymski Sekretariat wydał 7 stycznia 1970 r. Deklarację, która wobec podejmowanych tu i tam inicjatyw, zmierzających do dopuszczenia katolików do Komunii eucharystycznej protestanckiej i anglikańskiej i na odwrót, jak również do koncelebrowania Eucharystii przez ministrów katolickich oraz ministrów Kościołów i Wspólnot kościelnych odłączonych, przy równoczesnym uczestnictwie wiernych tych wspólnot, przypomina obowiązujące normy Soboru i Dyrektorium ekumenicznego⁷.

Wreszcie 1 czerwca 1972 r. wspomniany Sekretariat opublikował Instrukcję pastoralną, zatwierdzoną przez Ojca św., w której zostały szerzej wyłożone podstawy doktrynalne oraz bliżej wyjaśnione niektóre normy prawne współudziału w świętych czynnościach. Celem Instrukcji jest przyjęcie z pomocą biskupom przy podejmowaniu konkretnych decyzji w sprawie dopuszczenia chrześcijan niekatolików do Komunii eucharystycznej w Kościele Katolickim⁸.

⁶ L'Osservatore Romano, 6. 10. 1968.

⁷ *Declaration sur la position de l'Eglise Catholique en matière d'Eucharistie commune entre chrétiens de diverses confessions*, w: AAS 62 (1970) 184—188.

⁸ *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica*, w: AAS 64 (1972) 518—525.

2. FUNKCJE WSPÓLUDZIAŁU SAKRAMENTALNEGO ORAZ ZASADY, KTÓRE NIM KIERUJĄ

Funkcja, którą należy przyznać współudziałowi sakramentalnemu, utożsamia się z funkcją samych sakramentów. Te zaś są nie tylko źródłami łaski, lecz także znakami jedności (por. E 8).

Istnieje ścisły związek między sprawowaniem sakramentów i tajemnicą jedności Kościoła. Zaznacza się on w szczególnie sposób w Eucharystii. Eucharystia, gdy jest sprawowana, aktualizuje sakramentalnie to, co stanowi podstawę bytu i jedności Kościoła, to jest Ciało Chrystusa w stanie ofiary składanej Ojcu Niebieskiemu w Duchu Świętym za wszystkich ludzi i oddane wiernym jako pokarm dla ich życia wiecznego. Gdzie zatem sprawuje się Eucharystia, tam urzeczywistnia się Kościół.

Każde sprawowanie Eucharystii ma oprócz wymiaru lokalnego również wymiar uniwersalny. Znaczy to, że Eucharystia nie jest ograniczona jedynie do wspólnoty lokalnej, która ją sprawuje, lecz zawsze dotyczy całego Kościoła. Wspólnota wiernych zgromadzona wokół ołtarza, gdy składa Najświętszą Ofiarę przez ręce kapłana, działającego w imieniu Chrystusa, manifestuje swoje wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem i między sobą oraz wyznaje swoją wiarę. O ile w tej wierze cały Kościół może rozpoznać siebie i swoją wiarę, o tyle dana wspólnota jest złączona z całym Kościołem. Stąd każda wspólnota sprawująca Eucharystię reprezentuje cały Lud Boży, ukonstytuowany hierarchicznie i zjednoczony w wyznawaniu tej samej wiary⁹.

Nie tylko jako Ofiara, lecz także jako Komunia, czyli pokarm duchowy, ma Eucharystia charakter eklezjalny. Jednocząc chrześcijanina z Chrystusem, łączy go z Głową Mistycznego Ciała i przez to zespala go z członkami całej wspólnoty Ludu Bożego. Komunia sprawia wzrost życia Bożego oraz pełniej włącza w rzeczywistość Kościoła¹⁰.

To, co zostało powiedziane o Eucharystii, należy w pewnym sensie odnieść również do pozostałych sakramentów. „Sprawowanie sakramentów jest czynnością wspólnoty, która je sprawuje, wykonywaną w samej wspólnotcie, oznaczającą jej jedność w wierze, kulcie i życiu” (Dyr. E. 55). Tak więc w sprawowaniu sakramentów element łaski łączy się nierozdzielnie z elementem eklezjalnym. Mając na uwadze to powiązanie, Sobór sformułował dwie zasady doktrynalne, którymi winna kierować się praktyka współudziału w świętych czynnościach: „Wzgląd na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współudziału. Łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym” (E 8).

⁹ Tamże, 519—521.

¹⁰ Tamże, 521—522.

Pierwsza zasada zabrania współdziałania sakramentalnego z braćmi odłączonymi. Sakramenty bowiem, zwłaszcza Eucharystia, z natury swej zmierzają do manifestacji jedności, jaką Chrystus zamierzył dla swego Kościoła, a która — jak wierzymy — istnieje zachowana w swej integralności w Kościele katolickim (por. E 3). Stąd wspólne sprawowanie i przyjmowanie sakramentów zakłada już urzeczywistnioną, przynajmniej w istotnych elementach, jedność z Kościołem katolickim. Gdzie więc brak tej jedności, współdziałanie naraża najpierw na niebezpieczeństwo zamazywania istotnych więzów istniejących między sakramentami i tajemnicą Kościoła, a następnie prowadzi do fałszywej manifestacji samej jedności Kościoła.

Należy zauważyć, że zakaz wyrażony w pierwszej zasadzie nie jest absolutny. Przysłówek „najczęściej” (plerumque) wskazuje, iż w obecnej sytuacji podzielonego chrześcijaństwa pewien ograniczony współdziałanie sakramentalne z braćmi odłączonymi, rozumiany jako znak jedności, nie jest wykluczony. Jego funkcja ekumeniczna będzie polegała na zaznaczaniu i utwierdzaniu istniejących dotąd, mimo podziału, więzów sakramentalnych i eklezjalnych Kościoła katolickiego z braćmi odłączonymi.

Druga zasada postuluje współdziałanie sakramentalne z braćmi odłączonymi przede wszystkim ze względów duszpasterskich. Ale nie tylko dobro dusz zasada ta uwzględnia. Ma ona na uwadze także racje ekumeniczne, o ile mianowicie współdziałanie może stanowić środek do wyproszenia łaski jedności pełniejszej, wewnętrznej, rzeczywistej.

W imię drugiej zasady wielu domaga się jak najdalej posuniętego współdziałania sakramentalnego, widząc w nim środek przezwyciężenia podziału. Zwłaszcza wspólnie sprawowana Eucharystia wydaje się swoim wewnętrznym dynamizmem prowadzić do szybkiego usunięcia podziału i ostatecznego zjednoczenia.

Trzeba jednak pamiętać, że drugą zasadą można kierować się o tyle, o ile równocześnie zostaje zachowana pierwsza zasada. Dopiero obie zasady, razem wzięte, stanowią prawomocne kryterium współdziałania¹¹.

Z prawą Bożego jest zakazany wszelki współdziałanie, który szkodziłby jedności Kościoła lub oznaczałby formalne przyjęcie błędu, albo przedstawiałby niebezpieczeństwo zbłądzenia we wierze, zgorzsenia i indyferentyzmu (KW 26).

3. PODSTAWY DOKTRYNALNE WSPÓLDZIAŁANIA SAKRAMENTALNEGO

Sobór nastawiony na ukazanie tego, co łączy raczej niż dzieli, uprzytomnił, że między Kościołem Katolickim i braćmi odłączonymi

¹¹ Tamże, 522—523.

istnieje, mimo rozłamu, pewna jedność we wierze i są zachowane liczne więzy sakramentalne i eklezjalne. „Wśród elementów czy dóbr, dzięki którym, razem wziętym, sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre, i to liczne i znamienite, mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego: spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego, jak również widzialne elementy. Wszystkie one należą słusznie do jednego Kościoła Chrystusowego, ponieważ pochodzą od Chrystusa i do Niego prowadzą”. „Nasi bracia odłączeni sprawują wiele chrześcijańskich obrzędów, które... niewątpliwie mogą w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski i którym trzeba przyznać zdolność otwierania wstępu do społeczeństwa zbawienia” (E 3).

Elementy Kościoła Chrystusowego zachowały się niekiedy w takiej integralności, że Sobór mógł uznać wiele Wspólnot odłączonych za Kościoły w sensie dogmatycznym, innym zaś nie odmówił charakteru eklezjalnego, nazywając je „Wspólnotami kościelnymi”. „Same te Kościoły i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy powierzonej Kościołowi katolickiemu” (E 3).

Zachowana wspólnota sakramentalna i eklezjalna stanowi zasadniczy fundament dla współdziałania w świętych czynnościach z braćmi odłączonymi.

Ponieważ nie wszyscy bracia odłączeni w równym stopniu zachowują elementy sakramentalne i eklezjalne, stąd w praktyce współudział musi być odpowiednio zróżnicowany. Inny będzie z Kościołami Wschodnimi i inny z Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie. „Między Kościołem (Katolickim) a czcigodnymi Kościołami prawosławnymi — jak przypomniał papież P a w e ł VI — istnieje już wspólnota niemal zupełna, chociaż nie jest ona jeszcze doskonała, wynikająca ze wspólnego uczestnictwa w tajemnicy Chrystusa i jego Kościoła”¹². Natomiast między Kościołami i Wspólnotami odłączonymi na Zachodzie a Kościołem Katolickim „istnieją rozbieżności wielkiej wagi, nie tylko na podłożu historycznym, socjologicznym i kulturowym, lecz głównie w interpretacji prawdy objawionej” (E 19). Przy określaniu granic zróżnicowania w konkretnym wypadku należy uwzględnić sytuację osób, Kościołów i Wspólnot (Dyr. E. 26).

Względy ekumeniczne przemawiają za tym, by w granicach określonych zachowaną wspólnotą dóbr kierować się przy wprowadzaniu praktyki współdziałania sakramentalnego prawowitą zasadą wzajemności. Zaleca ona dopuszczać braci odłączonych do takiego udziału w dobrach duchowych Kościoła Katolickiego, jaki oni mogą odwza-

¹² Por. list skierowany do Patriarchy Atenagoras a 8 lutego 1971 r. w: L'Osservatore Romano, 7. 3. 1971.

jemnić katolikom w swoich Kościołach i na odwrót, pozwolić katolikom na taki udział w dobrach duchowych innych Kościołów, do jakiego dopuszcza się braci odłączonych w Kościele Katolickim. Jak najbardziej wypada zwracać uwagę na zasadę wzajemności przy współudziale sakramentalnym z braćmi odłączonymi Kościołów Wschodnich (Dyr. E. 43). Jeśli jednak zachodzi brak wspólnoty dóbr, który uniemożliwia kierowanie się zasadą wzajemności, wówczas mimo to nie jest wykluczone, że ze względów duszpasterskich, przynajmniej w pewnych nagłych wypadkach, pozwoli się braciom odłączonym korzystać z posług sakramentalnych w Kościele Katolickim.

4. NORMY PRAWNE

Kościoły Wschodnie mimo odłączenia zachowują dosyć ścisłą wspólnotę z Kościołem Katolickim w rzeczach wiary oraz posiadają prawdziwe sakramenty, zwłaszcza zaś na mocy sukcesji apostoelskiej Kapłaństwo i Eucharystię. Dlatego pewien współudział w świętych czynnościach, nie wyłączając Eucharystii, jest z tymi Kościołami w odpowiednich okolicznościach i za zgodą kościelnej władzy nie tylko dozwolony, ale niekiedy wskazany (por. Dyr. E. 40).

Dla słusznej przyczyny można pozwolić na obecność katolików w kulcie liturgicznym wschodnich braci odłączonych, nie wykluczając pewnego czynnego w nim udziału we wspólnych odpowiedziach, pieśniach, gestach. Za pozwoleniem ordynariusza miejsca katolik może pełnić w czasie kultu liturgicznego u wschodnich funkcję lektora, a wschodni tę samą funkcję u katolików. Okazyjna obecność katolika na świętej Liturgii braci wschodnich, na przykład z racji wykonywanego urzędu publicznego, pokrewieństwa, przyjaźni, lepszego poznania drugiej strony, zadośćuczyni obowiązkowi niedzielnemu (por. Dyr. E. 47; 50).

Chrześcijanie wschodni, odłączeni w dobrej wierze, należycie dysponowani, mogą otrzymać w Kościele Katolickim wszystkich obrzędów, nie wyłączając łacińskiego, sakramenty Pokuty, Eucharystii i Namaszczenia Chorych, jeśli o nie dobrowolnie proszą. Katolicy mogą prosić o te same sakramenty wschodnich duchownych niekatolickich w wypadku konieczności lub rzeczywistego pożytku duchowego, jeżeli dostęp do kapłana katolickiego jest fizycznie albo moralnie niemożliwy (KW 27).

Co tyczy się sakramentu Pokuty, Dyrektorium ekumeniczne, kierując się zasadą wzajemności, postanawia, by wschodni chrześcijanie mieli wolny dostęp do spowiednika katolickiego, gdy spontanicznie tego pragną, nie mając odpowiedniej ilości spowiedników swego Kościoła. W podobnej sytuacji wolno katolikom udać się do spowiednika Kościoła wschodniego, odłączonego od rzymskiej Stolicy Apostoelskiej (Dyr. E. 46).

Chrześcijanin wschodni, gdy prosi kapłana katolickiego o udzielenie mu Eucharystii, powinien czynić to ze względu na rzeczywistą potrzebę Eucharystii jako pokarmu duchowego, po który nie może zwrócić się przez dłuższy czas do duchownego swojego Kościoła¹³.

Wspólne sprawowanie Liturgii Mszy przez ministrów katolickich oraz ministrów wschodnich niekatolickich wydaje się w obecnej sytuacji niemożliwe, ponieważ koncelebra według tradycji chrześcijańskiej jest znakiem pełnej i doskonałej jedności wiary; sakramentów i wspólnoty Kościoła.

Jeżeli zachodzi słuszna przyczyna, wschodni mogą pełnić funkcje ojca chrzestnego przy chrzcie oraz świadka przy małżeństwie katolickim. Te same funkcje mogą pełnić katolicy u braci odłączonych Kościołów wschodnich (por. Dyr. E. 48).

Inaczej natomiast przedstawiają się normy, określające współdziałanie z odłączonymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie. Ponieważ nie posiadają one pełnej jedności z Kościołem Katolickim, która wypływa ze sakramentu chrztu, oraz nie przechowały tajemnicy Eucharystycznej w jej istocie i pełni, głównie z powodu braku sakramentu kapłaństwa, dlatego współdziałanie w sakramentach, jako znakach jedności, nie jest z nimi dozwolony (por. E 22; Dyr. E. 55). Ich jednak nauka o Uczcie Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz o posługach Kościoła stanowi obecnie przedmiot dialogu ekumenicznego. Nie jest wykluczona zmiana obecnego stanowiska, o ile rezultaty dialogu okazałyby się zgodne z wiarą Kościoła i służyłyby dobru duchowego jego członków¹⁴.

Sakramenty są nie tylko znakami jedności, lecz także źródłami łaski. I właśnie wzgląd na dobro łaski pozwala udzielić bratu odłączonemu, który prosi o to zgodnie z wiarą Kościoła i jest odpowiednio dysponowany, sakramentów Pokuty, Eucharystii i Namaszczenia Chorych w niebezpieczeństwie śmierci, w czasie prześladowania, w więzieniu oraz w innej naglącej konieczności, określonej przez ordynariusza miejsca lub konferencję episkopatu. W podobnych okolicznościach katolik może prosić o te same sakramenty tylko wtedy, gdy szafarz niekatolicki posiada ważne święcenia kapłańskie (por. Dyr. E. 55).

Instrukcja pastoralna Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan wyjaśnia, że przy dopuszczeniu braci odłączonych zachodnich w wypadkach naglących do Komunii eucharystycznej w Kościele Katolic-

¹³ Por. *Instructio de peculiaribus casibus...*, 523.

¹⁴ Międzynarodowa Komisja złożona z teologów Kościoła anglikańskiego oraz Kościoła katolickiego, wydała w roku 1971 wspólną Deklarację na temat nauki o Eucharystii. Jest to dokument roboczy, który podaje jednak istotne punkty nauki, a nie opinii teologicznych lub praktyk po-
 bożności. Deklaracja nie porusza zagadnienia szafarzy Eucharystii.

kim należy od nich żądać wyznania wiary zgodnej z wiarą Kościoła w sakrament Eucharystii taki, jaki Chrystus ustanowił i Kościół Katolicki przekazuje. Instrukcja ponadto wyjaśnia, iż „wypadków naglącej konieczności”, w których wolno pozwolić chrześcijanom zachodnim na udział w Eucharystii Kościoła Katolickiego, nie można zacieśniać jedynie do sytuacji naznaczonych cierpieniem i niebezpieczeństwem śmierci. Do „wypadków naglących” można zaliczyć również sytuacje chrześcijan znajdujących się w wielkiej potrzebie duchowej, a nie posiadających możliwości odniesienia się do własnej wspólnoty, jak ma to miejsce na przykład w diasporze.

Jeżeli zachodzi słuszna przyczyna, można pozwolić na wzajemną obecność w kulcie liturgicznym, połączonym z pewnym udziałem we wspólnych odpowiedziach, hymnach, gestach danej Wspólnoty, byle by nie przeczyło to wierze katolickiej. Wyklucza się jednak zawsze przyjmowanie i udzielanie Eucharystii (por. Dyr. E. 59).

Nie wolno pozwolić bratu odłączonemu pełnić funkcji lektora lub kaznodziei w czasie sprawowania Eucharystii w Kościele Katolickim. Nie może on też być ojcem chrzestnym przy chrzcie i bierzmowaniu katolickim. Może natomiast być chrześcijańskim świadkiem chrztu i „urzędowym” świadkiem przy małżeństwie katolickim. Te same normy dotyczą katolików przy sprawowaniu tych funkcji u braci odłączonych zachodnich (por. Dyr. E. 56—58).

5. ZADANIA BISKUPÓW

Przytoczone normy zawierają uprawnienia nadane biskupom całego Kościoła w dziedzinie współudziału sakramentalnego. Sposób zastosowania tych ogólnych uprawnień do konkretnych sytuacji lokalnych należy do decyzji miejscowego biskupa, chyba że co innego zarządzi Konferencja Episkopatu lub Stolica Apostolska (por. E 8; Dyr. E. 2).

Biskup ma kierować sprawą współudziału roztropnie, uwzględniając wszelkie okoliczności miejsca, czasu i osób. Winien on mieć na uwadze zarówno racje duszpasterskie jak i ekumeniczne. Z jednej strony ma baczyć, by wierni powierzeni jego pieczy nie ponieśli szkody we wierze, spowodowanej niebezpieczeństwem fałszywego irenizmu lub indyferentyzmu. Z drugiej strony ma zabiegać o zdrowy postęp ekumeniczny, wyrażający się w zgodzie, wzajemnym zrozumieniu, życzliwości, miłości. By cele te osiągnąć, dokumenty kościelne podają biskupom pewne dyrektywy postępowania.

Zaleca się biskupom pouczać swoich wiernych o nauce i autentycznej tradycji tak Kościoła Katolickiego, jak Kościołów i Wspólnot od niego odłączonych (por. Dyr. E. 2). W celu zapobieżenia ewentualnym rozdzwiałom czy nawet zgorszeniu z powodu praktyki współ-

udziału z braćmi odłączonymi Kościołów wschodnich Sobór wzywa zainteresowanych hierarchów katolickich do uzgodnienia sposobu postępowania na określonym terytorium (por. KW 29). Łagodząc praktykę współdziałania, Sobór nie chciał jej narzucać Kościołom wschodnim, lecz raczej swoje nowe stanowisko przedłożył im jako propozycję. Stąd biskupom katolickim poleca wysłuchać zdania hierarchów wschodnich, jeśli w jakimś wypadku zaszłaby potrzeba (por. KW 29). Dyrektorium ekumeniczne mówi, że „jest to rzeczą bardzo stosowną, ażeby władze katolickie, już to miejscowe, już też Synod lub Zrzeszenie Biskupów, dawały pozwolenie na uczestnictwo w czynnościach świętych dopiero po odbyciu z pomyślnym wynikiem narady z kompetentnymi władzami wschodnimi odłączonymi, przynajmniej miejscowymi” (Dyr. E. 42).

Również z władzami Kościołów i Wspólnot kościelnych na Zachodzie zaleca się prowadzenie dialogu i konsultacji przed podjęciem decyzji w sprawach współdziałania w rzeczach świętych szeroko pojętych (por. Dyr. E. 27).

6. KU WSPÓŁDZIAŁOWI PEŁNEMU

*Z wyżej przytoczonych ustaleń doktrynalno-kanonicznych wylania się wnioski, że współdziałanie sakramentalne sprowadza się właściwie do zagadnienia Kościoła. Nie można bowiem sprawowania sakramentów oddzielać od Kościoła, nie tylko dlatego, że sakramenty są sprawowane w Kościele i przez Kościół, lecz przede wszystkim z racji urzeczywistniania się Kościoła w sprawowaniu sakramentów, zwłaszcza w Eucharystii.

Pełny współdziałanie sakramentalne między Kościołem katolickim i Kościołami oraz Wspólnotami kościelnymi odłączonymi stanowi cel wszelkich wysiłków ekumenicznych. Jeśli pewnego dnia rozłączeni chrześcijanie będą mogli uczciwie przyznać, że czują się w pełni zjednoczeni tak, iż wzajemnie jedni odnajdują siebie we wierze drugich, wówczas ich jedność wyrazi się we wspólnie sprawowanych i przyjmowanych sakramentach, nie wyłączając Eucharystii. Przed osiągnięciem tego etapu wspólne sprawowanie sakramentów, szczególnie Eucharystii, poza wypadkami wyżej wymienionymi, stwarzałoby niebezpieczny pozór pełnej jedności przy jednoczesnym rzeczywistym jej braku w niektórych istotnych sprawach. W konsekwencji prowadziłoby to do rezygnacji z dalszych wysiłków ekumenicznych, do indyferentyzmu, a może nawet do nowych podziałów.

Z drugiej strony niecierpliwe domaganie się pełnego współdziałania sakramentalnego, jakie na przestrzeni ostatnich lat daje się zauważyć, zwłaszcza wśród młodzieży, może przyczynić się do zdynamizowania procesu zjednoczeniowego w łonie chrześcijaństwa. Stanowi też ono czynnik mobilizujący studia teologiczne nad kluczowymi za-

gadnieniami w dziedzinie współdziałania w świętych czynnościach, jakimi w obecnej chwili zdają się być: charakter eklezjalny sakramentów, zwłaszcza Eucharystii; bliższe określenie funkcji sakramentów jako znaków jedności; dokładniejsze ustalenie zachowanej „eklezjalności” we Wspólnotach odłączonych; problem szafarstwa sakramentów.

Poznań

KS. STANISŁAW NAPIERAŁA

Rozważając obecnie trudną drogę Kościoła poprzez historię, trzeba z bólem stwierdzić, jak zło podziału potrafiło przedostać się do używania tego daru Bożego, czyniąc zeń okazję podziału. Sobór przyznaje, że odnośnie autorytetu Księg Świętych bracia nie katolicy „mają odmienne od nas zapatrywania (różniąc się również między sobą) na stosunek Kościoła do Pisma św., w którym — według wiary katolickiej — urząd nauczycielski Kościoła zajmuje specjalne miejsce w wyjaśnianiu i głoszeniu pisanego Słowa Bożego.” (*Unitatis redintegratio*, 21). Lecz ten sam Sobór wyznaje zaraz swoją wiarę w moc jednoczącą Pisma św.: „Niemniej słowa Boże są dla samego dialogu znakomitym narzędziem w potężnym ręku Bożym dla osiągnięcia tej jedności, którą Zbawiciel wskazuje wszystkim ludziom”.

PAPIEŻ PAWEŁ VI

(z przemówienia 22 I 1973 do Komitetu Ekumenicznego Tłumaczenia Biblii we Francji)

Tomasz Jelonek

KONGRES BIBLISTÓW POLSKICH W WĄGROWCU 26–28 MAJA 1973

Doroczne spotkanie biblistów polskich w roku bieżącym odbyło się w Wągrowcu, miejscu urodzenia księdza Jakuba Wujka. Każdy Kongres jest okazją przeglądu osiągnięć i wymiany doświadczeń. Kongres w Wągrowcu, spełniając te zadania, był równocześnie okazją do uczczenia pamięci dwóch mężów, którzy w bibliistyce polskiej odegrali znamienne rolę. Pierwszym z nich był oczywiście rodak wągrowiecki ks. Jakub Wujek, drugim urodzony w położonym czternaście kilometrów od Wągrowca Rogoźnie, syn Ziemi Wielkopolskiej, profesor Uniwersytetów Jana Kazimierza i Jagiellońskiego — ksiądz Aleksy Klawek.

Tak więc robocze posiedzenia Kongresu przeplatane były uroczystościami poświęconymi pamięci ks. Wujka i ks. Klawka.

Miejsce spotkania było dawne opactwo cysterskie, obecnie po odbudowie Dom dla Księży Zasłużonych Archidiecezji Gnieźnieńskiej im. ks. Jakuba Wujka w Wągrowcu. W kościele Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, przylegającym do tegoż Domu rozpoczął się Kongres w sobotę 26 maja Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem Księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski.

Po Mszy św. w szerokim pocysterskim krużganku, zamienionym na salę obrad, do zgromadzenia biblistów przemówił Ksiądz Prymas i Ksiądz Kardynał Karol Wojtyła. Zachęceni do dalszej wyteźonej pracy dla dobra Kościoła i wiary, zebrani rozpoczęli właściwe posiedzenie naukowe. W pierwszym dniu Kongresu odbyły się dwa. Na przedpołudniowe złożyły się referaty ks. Janusza Frankowskiego: *Od Biblii Wujka do Biblii Tysiąclecia* i ks. prof. dr Stanisława Łacha: *Psalmy mesjańskie w egzegezie Szkoły Skandynawskiej*.

Popołudniowe posiedzenie wypełnione zostało dyskusją nad poprzednio wygłoszonymi referatami oraz dalszymi referatami. Głos zabrali ks. prof. dr Czesław Jakubiec: *Objawienie Boże w Księdze Hioba* i ks. prof. dr Jan Stępień: *Apostolstwo w ujęciu biblijnym*.

Sobotni wieczór poświęcony został ks. Aleksemu Klawkowi. Zrealizowana została inicjatywa ks. prof. dr Władysława Smereki, aby

Ks. Klawkowi w jego rodzinnym i umiłowanym Rogoźnie poświęcić odpowiednie epitafium. W czasie Mszy św. koncelebrowanej przez uczniów Ks. Klawka pod przewodnictwem ks. Arcybiskupa Antoniego Baraniaka, licznie zebranych wiernych, w ich imieniu przybliżył ks. prof. Smereka. Z epitafium wykonanego przez artystę rzeźbiarza B. Langmana, spoglądała wiernie oddana twarz Bibliisty, który swoim dorobkiem naukowym i pracą wychowawczą wycisnął silne znamię na współczesnej biblistyce polskiej.

Drugi dzień Kongresu poświęcony został uroczystościom związanym z postacią ks. Jakuba Wujka, który urodził się w Wągrowcu w roku 1541, tu rozpoczął edukację w szkole klasztornej cysterskiej, tu w latach młodości uczestniczył w budowie do dziś stojącego kościoła farnego pod wezwaniem św. Jakuba Apostoła, i stąd ruszył w świat, by służyć Bogu i Ojczyźnie w zakonie jezuickim.

Czterdzieści lat temu postanowiono w Wągrowcu pomnik ks. Jakuba Wujka. Było to brązowe popiersie wykonane przez artystę Haupta. W czasie okupacji niemieckiej popiersie tego, który w mowie polskiej oddał słowa Pisma świętego, zostało zniszczone. W czterdziestą rocznicę postawienia tamtego pomnika, staraniem ks. Prałata E. Mikołajczyka przez wierny lud wągrowiecki pomnik został odbudowany. Wyrzeźbił go w piaskowcu artysta rzeźbiarz Antoni Szulc.

Z tej okazji w ramach Kongresu Biblistów Polskich nastąpiło poświęcenie pomnika przez Ks. Kardynała Prymasa. Po uroczystym poświęceniu odprawiono przed kościołem farnym Mszę św. koncelebrowaną. Uczestniczyli w niej bibliści polscy pod przewodnictwem Ks. Arcybiskupa Antoniego Baraniaka. W czasie Mszy św. rolę ks. Jakuba Wujka w biblistyce polskiej wyczerpująco przedstawił ks. prof. dr Stanisław Grzybek. Dalszym ciągiem uroczystości Wujkowych była popołudniowa akademia, odbywająca się przed kościołem farnym w otoczeniu odnowionego pomnika i poświęcona głównie roli, jaką Biblia Wujka odegrała w kulturze polskiej. Dobrze zdawał sobie sprawę z tej roli okupant, gdy chciał wymazać pamięć o księdzu Wujku, niszcząc jego popiersie ustawione na wągrowieckiej ziemi. Biblia Wujkowa bowiem stanowi nieprzemijający wkład w kulturę polską. Na niej nie tylko słowa Bożego, ale i mowy ojczystej uczyły się całe pokolenia.

Wieczorne spotkanie biblistów w Domu im. Ks. J. Wujka było okazją do wymiany zdań, której to wymianie powinien służyć każdy ogólnopolski zjazd specjalistów.

Trzeci i ostatni dzień Kongresu rozpoczął się Mszą św. koncelebrowaną. Przed południem odbyło się ostatnie posiedzenie robocze z referatami O. prof. dr Augustyna Jankowskiego OSB: *Z problematyki współczesnego przekładu Pisma św.: zasady — doświadczenia — perspektywy*, i ks. prof. dr Hansa Lubczyka z Niemiec-

kiej Republiki Demokratycznej na temat przekładów Pisma świętego dla celów liturgii.

Można więc stwierdzić, że postać ks. Jakuba Wujka zaciążyła podwójnie na dorocznym spotkaniu biblistów polskich. Z jednej strony uczestniczyli oni w uroczystościach poświęconych ks. Wujkowi, z drugiej strony połowa wygłoszonych referatów dotyczyła przekładów Pisma św. i w ten sposób nawiązywała do niezapomnianego dzieła, którego dokonał ks. Wujek.

Trzeba zaznaczyć, że bibliści polscy uczcili także pamięć ks. Jakuba Wujka wygłaszając konferencje o nim w sobotę wieczorem i na wszystkich Mszach św. niedzielnych w kościołach Wągrowca. Postać wielkiego syna tego miasta ożyła więc nie tylko na obradach specjalistów, ale przybliżona została wszystkim, którzy przebywając w Wągrowcu, w niedzielę 27 maja uczestniczyli w Mszach świętych i przez to wyrazili łączność wiary z tym, który wślawił swoje miasto w całej Polsce.

Zakończenie Kongresu odbyło się w Gnieźnie. Po zwiedzeniu Katedry i archiwum Ksiądz Kardynał Stefan Wyszyński spotkał się z biblistami i przewodniczył dziękczynnemu *Te Deum*.

Przedstawiając w kronikarskim skrócie porządek wągrowiecko-gnieźnieńskiego Kongresu, nie można zapomnieć o prawdziwie staropolskiej gościnności jego organizatorów działających pod patronatem Księdza Prymasa Arcybiskupa Gnieźnieńskiego. Głównym organizatorem Kongresu był ks. Prof. dr Felicjan Kłonecki, a wszystkich uczestników gościł gospodarz Domu ks. Jakuba Wujka ks. Prałat Zenon Willa.

Kraków

TOMASZ JELONEK

Ks. Stanisław Grzybek

XXIV DNI BIBLIJNE W LOUVAIN

W dniach od 22—24 sierpnia 1973 r. miały miejsce w *Louvain* (Belgia) XXIV Dni Biblijne (*Journées Bibliques de Louvain*), które zgromadziły ponad 170 profesorów i wykładowców Pisma św. z całego niemal świata.

Tegoroczna problematyka Lovańskich Dni Biblijnych dotyczyła zagadnienia: *Jezus a początki chrystologii*. O. J. Dupont OSB, przewodniczący tegorocznych Dni, w swoim inauguracyjnym przemówieniu nakreślił genezę i rozwinął szerzej samo zagadnienie. Dlaczego postanowiono analizować i rozwijać ten problem?

Punktem wyjścia dla dyskusji był fakt, że egzegeza, w szczególności akatolicka i liberalna XIX w., w swoich badaniach nad życiem Jezusa przedstawiła Jego obraz głównie jako człowieka, Jezusa z Nazaretu, przeciwstawiając Go temu obrazowi Jezusa, który ukazywała nam chrystologia i dogmatyka katolicka. R. Bultmann był zdania, że chrześcijanie wierzyli w Chrystusa, którego ukazywał im Kościół przez swój kerygmat chrześcijański. Był to wprawdzie Chrystus żywy, ale nie mający żadnego powiązania z Jezusem z Nazaretu, można by powiedzieć — zupełnie inny, nowy Chrystus.

Na tle tych sugestii R. Bultmanna, E. Käsemann w 1953 r. zaproponował rozróżnienie między Chrystusem wiary, a Chrystusem historii. O. J. Dupont stoi na stanowisku, że jeśli wiara chrześcijańska odnosi się do Chrystusa Zmartwychwstałego, (= Kyriosa Chwalebnego, Uwielbionego), to niemniej jest prawdą, że dla tej wiary znaczenie zasadnicze posiada Chrystus historyczny. Lepsza i głębsza znajomość tego Chrystusa historycznego prowadzi do umocnienia i utrwalenia naszej wiary w Chrystusa Zmartwychwstałego i Uwielbionego.

W oparciu o te twierdzenia ułożono program obrad omawianych Lowańskich Dni Biblijnych. Dwa wstępne referaty na podobne tematy wygłosili: Ks. Bp A. Descamps, (Louvain) i E. Käsemann (Tübingen). Referaty te dotyczyły teologicznych i metodologicznych aspektów interesującego nas zagadnienia. Tytuł ich referatów brzmiał: *Znaczenie teologiczne badań nad historycznym Jezusem*. Bp A. Descamps, zakończył swój referat twierdzeniem, że naszą ambicją dziś powinno być, nie tylko rozróżniać między historycznym Jezusem, a Chrystusem wiary, ale znaleźć mocne i zasadnicze podstawy dla Chrystusa wiary w Chrystusie historii. Idąc po tej samej myśli rozumowania, prof. E. Käsemann powiedział, że dla nas dziś Jezus z Nazaretu nie stanie się dopiero po Zmartwychwstaniu Bogiem, ale On nim już jest jako jedyny Syn Boży i ten, który przynosi światu Objawienie. Nasza wiara zatem w Jezusa Chrystusa ma swoje uzasadnienie już w tym, co powiedzieli o Chrystusie Ewangelści odnośnie Jego życia i Jego wypowiedzi o sobie jeszcze przed Jego śmiercią i Zmartwychwstaniem.

Wszystkie następne referaty przedstawiały próbę wnikliwych badań, w jakim sensie wypowiedzi, głównie Ewangelii synoptycznych, potwierdzają słuszność naszej wiary w Jezusa Chrystusa.

J.A. Fitzmyer (Fordham Uniw. — USA) mówił o sensie aramejskiego słowa *Jezus* i o znaczeniu tego słowa w N. Testamencie, J. Gnilką (Münster) zreferował swoje poglądy na znaczenie wyrażenia *Jezus a Syn człowieczy*.

Dawna egzegeza akatolicka stała na stanowisku, że Jezus rozróżniał między sobą a Synem Człowieczym i mówił o nim jako o innej osobie, której przypisywał funkcje soteriologiczne. Dziś nie ulega wąt-

pliwości, że wyrażenie *Syn Człowieczy* jest terminem technicznym na określenie Jezusa i posiada powiązanie z tym terminem używanym w St. T. i soteriologii apokaliptycznej. O.P. Benoit OP (Jeruzalem) mówili na temat postawy służebnej Jezusa (*Jésus — Serviteur*), przez którą On sam wyraził swoją szczególną relację do Boga i ludzi. Całe życie ziemskie Jezusa było służbą dla Boga i ludzi. Zdaniem O. Benoit, śmierć Chrystusa dobrowolnie i świadomie przyjęta, ten właśnie cel miała na względzie: usłużyć ludziom i ukazać im, na czym właśnie polegało Jego posłannictwo i Jego misja na ziemi. Po tej samej linii rozumowania szły wywody O.X. Léon-Dufoura (Lyon), który w referacie: *Jezus przed swoją śmiercią w świetle tekstów ustanowienia eucharystii i swojej arcykapłańskiej modlitwy*, akcentował także mocno pełną świadomość Chrystusa i Jego dobrowolne oddanie się na śmierć. O.I. de la Potterie (Rzym) w referacie pt. *Pierwotny sens perykopy o rozmnożeniu chleba* wykazał, że nie kerygmat, ale słowa samego Jezusa stanowią dziś podstawę dla naszej chrystologii i wiary w Jezusa Chrystusa. Jego cuda mają dla nas dziś przede wszystkim znaczenie chrystologiczne. F. Neirynek (Louvain) w referacie — *Jezus a szabat*, przypomniał tezę, że Jezus choć wzywał i zachęcał do święcenia szabat, to jednak z drugiej strony podkreślał, że On jest także Panem szabat.

To wszystko razem wzięte prowadzi do wniosku, że Jezus za swego życia ziemskiego podkreślał bardzo swoje związki z Bogiem, mówił w Jego imieniu, nazywał się Synem Bożym i jasno podkreślał swoją misję i swoje posłannictwo. Był również bardzo świadom swej własnej odpowiedzialności za należyte spełnienie zleconego mu przez Boga zadania.

Oprócz referatów wygłaszanych na plenum w Dniach Biblijnych w Louvain, miały także miejsce i seminaria naukowe, które prowadzone były w czterech grupach językowych — po francusku, angielsku, niemiecku i flamandzku. Celem seminariów było pogłębienie i szczegółowe omówienie problematyki poruszanej przez głównych referentów. Szczególnie ciekawe było seminarium na temat kryteriów, przy pomocy których można w Ewangeliach odnaleźć istotne słowa Chrystusa (odróżniono *vox Christi* od *ipsissima verba Christi*; seminarium w języku niemieckim) oraz seminarium omawiające logia Chrystusa na temat Jego pewnych cudów np. Mt 11, 5n 11, 21, 23n; 12, 27—29; Mk 8, 11—12n itp. (seminarium w języku francuskim).

Na zakończenie obrad zabrał głos jeszcze raz przewodniczący omawianych Dni Biblijnych O.J. Dupont, który podziękował wszystkim uczestnikom za udział w sesjach, referentom za ich wykłady, seminaria, komunikaty, oraz wszystkim za żywy udział w dyskusji.

Podsumowując treść wykładów oraz dyskusji nad nimi zapowiedział równocześnie następne spotkanie, które odbędzie się jak zwykle w Louvain tym razem w dniach od 27—30 sierpnia 1974 i będzie na

temat miało poznanie Boga w Starym i Nowym Testamencie (*Connaissance de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament*).

Za pewnego rodzaju novum, na ogół nie praktykowane na tego typu zjazdach i kongresach, należy uznać wieczorne wspólne spotkania uczestników, na których omawiano najnowszą literaturę biblijną, wydawane słowniki, książki i artykuły podkreślające, co w nich jest oryginalnego i zasługującego na uwagę. Dyskusja głównie toczyła się w okół wydawnictw lowańskich, ale także objęła i inną literaturę, głównie historyczną i archeologiczną, służącą do lepszego zrozumienia centralnego tematu omawiającego zjazdu. Oceniając ogólnie tegoroczne Lowańskie Dni Biblijne należy je uznać za imprezę bardzo udaną, które przedstawiły w nowym świetle Osobę Jezusa Chrystusa, w całej pełni potwierdziły słusność tego, co mówi o Nim katolicka chrystologia.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Zbigniew Kaznowski

PIĄTY MIĘDZYNARODOWY KONGRES BIBLIJNY W OXFORDZIE

Uniwersytet w Oxfordzie już czterokrotnie urządzał kongresy biblijne w latach 1957, 1961, 1965 i 1969 ograniczając je jednak do tematyki nowotestamentowej. W tym roku po raz pierwszy kongres oxfordzki, z rzędu piąty, został poszerzony również na problemy Starożytności. Odbył się on od 3 do 7 września 1973 r. głównie w budynku o nazwie „Examination College” gromadząc biblistów i zainteresowanych prawie z całego świata w liczbie niespełna 500 osób. Większość uczestników pochodziła z Anglii, a potem z krajów europejskich, ale też były reprezentowane takie kraje jak USA, Kanada, Rodezja, Izrael, Australia, Południowa Afryka, Sierra Leone, Korea, Indie. Przeważającą część uczestników stanowili duchowni, łącznie z pokaźną grupą duchownych katolickich i kilku sióstr, ale też było sporo ludzi świeckich w jakiś sposób związanych z biblistką, czy to przez zainteresowania, czy przez pracę nauczycielską. W samej bowiem Anglii już wielu świeckich, a również kobiety, uczy przedmiotów teologicznych w różnych szkołach i kolegiach.

Uroczystego otwarcia Kongresu — 3 września o godz. 20.30 — dokonał Anglikański Prymas Anglii Dr A.M. Ramsey, Arcybiskup Canterbury, wygłaszając przemówienie p.t. *Jezus Chrystus a świat nowoczesny*. Zastrzegając się, że już od wielu lat nie może się zaliczać do aktywnych uczonych, jednak zwrócił uwagę na kilka ak-

tualnych tematów, m. in. że szanując jak najbardziej naukową krytykę nie należy zapominać o tradycji kościelnej, czy też o mistyce, która jest również swego rodzaju wykładnią Biblii. Przywitał na serdecznie przedstawicieli biblistyki z Niemieckiej Republiki Demokratycznej, którzy na kongresie oxfordzkim pojawili się po raz pierwszy.

Od następnego dnia rozpoczęły się dni „robocze” kongresu. Jest rzeczą niemożliwą przedstawić jakąś ogólną syntezę omawianych tematów, gdyż odczyty i wykłady, rozdzielone na wiele grup, odbywały się równocześnie, a prelegenci nie dostarczali swych wypowiedzi na piśmie. Ogólny zaś schemat dnia wyglądał następująco:

godz. 9.10 do 9.30 — czytanie Pisma św. w dwu kaplicach — o charakterze praktycznym i dewocyjnym;

godz. 9.40 do 10.50 — wykłady w dwu równoległych grupach. Jeden wykład zajmował czas 35 min., więc w poszczególnej grupie było po dwa wykłady;

godz. 11.10 do 12.50 — komunikaty. Były to krótkie, trwające maximum 20 min. odczyty informujące o pracach poszczególnych prelegentów; dzieliły się one aż na 8 sekcji. Wyjątkowo w czwartek (6 września) miejsce komunikatów zajęły dwa referaty.

Po południu — godz. 16.30 do około 18.00 — tzw. „master themes” — czyli swego rodzaju seminaria naukowe. Najpierw wyznaczony prelegent wygłaszał referat (nie dłuższy niż na 50 min.) i następnie odbywała się dyskusja. Grup było 10 obejmujących cały wachlarz zagadnień, rozpoczynając od Starego Testamentu a kończąc na problemach praktycznych jak np. kaznodziejstwo i ascetyka.

Wieczorem od godz. 18.00 i jeszcze od godz. 20.30 odbywały się dalsze wykłady również podzielone na grupy.

Ośrodki polskie były reprezentowane na kongresie raczej skromnie. Jedyne pani prof. L. Małunowicz z KUL-u wygłosiła komunikat p.t. *Cytaty i aluzje biblijne w epigrafii greckiej* (po francusku). W roli zaś słuchaczy byli obecni: Ks. Prał. Dziek. S. Grzybek (ATK i Kraków), ks. Z. Kaznowski (Wrocław) i ks. J. Góra (studiujący w Louvain).

Z okazji kongresu można było oglądnąć wystawę nowości książkowych. Prezentowała się ona ubogo i dlatego walnym jej uzupełnieniem był wydany z tej okazji katalog pt. *Biblica księgarni oxfordzkiej Blackwell's*. Książki można było nabyć w samej księgarni zaopatrzonej i urządzonej w sposób nie do prześcignięcia.

Również dowiedzieliśmy się m. in. o ciekawej i doniosłej inicjatywie pod auspicjami *American Schools of Oriental Research*. Otóż głównie Dr R. L. W. Cleave z ramienia wspomnianej Szkoły, jak i innych biblijnych instytucji naukowych, przygotowuje „fotograficzne archiwum” Ziemi św. Za pomocą kolorowych zdjęć z samolotu jak i z ziemi upamiętnia widoki i zabytki biblijne, które udostępnia

innym w serii 1500 kolorowych przezroczy. Wyświetlając niektóre ze zdjęć Dr Cleave zaznaczał dość często, że to czy inne zdjęcie należy do historii, ponieważ dane miejsce obecnie wygląda inaczej, gdyż technika i napór codziennego życia niszczy bezpowrotnie obraz dawnej Palestyny.

Pełny tekst wygłoszonych na kongresie referatów ukaże się, może jeszcze w tym roku, w publikacji pt. *Studia Evangelica* stanowiącej jeden z tomów serii *Texte und Untersuchungen* wydawanej przez Akademię Berlińską.

Wrocław

KS. ZBIGNIEW KAZNOWSKI

Ks. Jan Kowalski

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1972

Rok sprawozdawczy otwiera drugie ćwierćwiecze istnienia i działalności Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, założonego w roku 1946 przez profesorów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, a będącego kontynuacją Stowarzyszenia naukowego o takiej samej nazwie przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Prace Polskiego Towarzystwa Teologicznego, którego prezesem w roku 1972 był ks. prof. dr Władysław Smereka, a sekretarzem ks. dr Jan Kowalski, koncentrowały się na akcji odczytowej na comiesięcznych zebraniach zwyczajnych i w sekcjach poszczególnych dyscyplin teologicznych oraz na akcji wydawniczej.

I

W referatach na zebraniach zwyczajnych prelegenci ukazywali bardzo różnorodną problematykę. Dominowała jednak tematyka historyczna. I tak: prof. dr Aleksander Krauczuk omówił problematykę związaną z *Aleksandrem Wielkim i Julianem Apostatą* (17. II. 1972), prof. Eugeniusz Jeloniek przedstawił *Początki kultu św. Stanisława — Biskupa ze Szczepanowa* (18. V. 1972), prof. dr Marian Plezia mówił *O tytule „Dziejów Apostolskich”* (19. X. 1972) i wreszcie ks. prof. dr Marian Rechowicz uwytknił *kościelną karierę Mikołaja Kopernika* (21. XII. 1972).

Źródłem uprzywilejowania problematyki historycznej były przypadające na ten rok rocznice: 900-lecia objęcia biskupstwa krakowskiego przez św. Stanisława ze Szczepanowa i 500-lecie urodzin genialnego astronoma polskiego Mikołaja Kopernika.

Tematykę liturgiczną prezentował ks. dr Wacław Świerżawski w referatach: *Symposium liturgiczne w Wiedniu o Kanonach Eucharystycznych* (19. X. 1972) *Kapłaństwo apostołskie przez modlitwę* (18. I. 1973), oraz O. dr Albert Urbanski *Święty Józef Opiekun Kościoła świętego* (21. IX. 1972).

Odkryte w Qumran zwoje z czasów biblijnych wciąż jeszcze stoją w cen-

trum badań egzegetów i znawców języków wschodnich. Wyniki ich osiągnięć zreferował ks. prof. dr Władysław Smereka, odpowiadając na pytania: *Czy św. Jan Chrzyciel, św. Jan Ewangelista i św. Paweł spotkali się z Qumrańczykami* (16. XI. 1972).

Polskiemu Towarzystwu Teologicznemu nie są obce ważne wydarzenia w Kościele Powszechnym. Toteż odczyt ks. dra Karola Dłopolskiego omawiał powołaną do życia w lipcu 1971 roku: *Papieską Radę „Cor Unum” i Służbę społeczną Kościoła w Polsce* (16. III. 1972).

Podstawą rzetelnej teologii, także obecnie pozostaje zawsze filozofia, budząca nie mniejsze niż pierwsza zainteresowania. Zadośćczynił im ks. doc. dr habil. Michał Heller swym referatem: *Kreacjonizm chrześcijański wobec osiągnięć współczesnej kosmologii* (20. IV. 1972).

II

Intensywnie pracowały także poszczególne sekcje PTT. Sekcja biblijno-liturgiczna, której przewodniczył ks. dr Jerzy Chmiel, zwołała dwa zebrania zwyczajne z referatami: ks. dra Jerzego Chmiela *Znaczenie ossuarium człowieka ukrzyżowanego w Givat ha-Mivtar dla egzegezy Męki Pańskiej* (1. III. 1972) i lic. Bolesława T. Jelonka *Typologia Mojżesz — Chrystus u św. Łukasza* (25. X. 1972). Ponadto w 80-tą rocznicę urodzin ks. Michała Kordela, w dniu 6 grudnia 1972 r. odbyło się uroczyste posiedzenie naukowe z odczytami ks. dra Józefa Sroki: *Życie i działalność św. Michała Kordela* i ks. dra Wacława Świerżawskiego *Odnowa liturgiczna po Vaticanum II i co dalej?*

Sekcja biblijno-liturgiczna PTT włączyła się także czynnie w zorganizowanie w Krakowie X Zjazdu Bibliistów Polskich, który miał miejsce 6—8 czerwca 1972 roku.

Najaktywniej pracowała sekcja dogmatyczno-moralna PTT, której duszą był jej przewodniczący o. Jan Wichrowicz OP. Gościła ona znanego teologa Jean-Pierre Jossua z referatem: *Comment comprende aujourd'hui le salut annoncé par l'Évangile* (25. X. 1972). Obok niego w roku sprawozdawczym odczyty mieli: ks. doc. dr hab. Tadeusz Słipko *Etyczne aspekty eutanazji* (16. II. 1972), ks. dr Jan Kowalski *Nurty teologiczno-moralne na Fakultecie Teologicznym we Fryburgu Szwajcarskim* (12. V. 1972), ks. dr Bolesław Dyduła *Marii Ossowskiej charakterystyka oceny i normy moralnej* (10. XI. 1972), ks. dr Miłosław Kołodziejczyk *Jedność teologii moralnej i dogmatycznej* (5. XII. 1972).

Sekcji kanonistyczno-historycznej przewodniczył ks. dr Kazimierz Drzymała SJ, pod którego przewodnictwem odbyły się trzy zebrania, na których przedstawiono następujące problemy: *Życie i działalność Ks. Jana Dyrdy SJ* (ks. dr Kazimierz Drzymała — 25. I. 1972), *Studia kontrowersyjne w Kolegiach Jezuickich* (ks. Bronisław Natoński SJ — 8. II. 1972) i *Uprawnienia i obowiązki laikatu we współczesnym ustawodawstwie kościelnym* (o. dr Izidor Borkiewicz Ofm conv — 26. IV. 1972).

W Kalwarii Zebrzydowskiej przy klasztorze OO. Bernardynów działa sekcja homiletyczno-duszpasterska, którą kieruje o. dr Bruno-Czesław Teklak Ofm bern. Odczyty dotyczyły zagadnień filozoficznych (o. mgr Grzegorz Błoch *Wprowadzenie do myśli Ks. Piotra Teilharda de Chardin* — 8. V. 1972), wychowawczych (o. mgr Kazimierz Zuchowski *Motywy franciszkańskie w wychowaniu do kapłaństwa* — 6. XI. 1972) i biblijne (o. mgr Urban Pietrzyk *Odpowiedzialność Żydów za śmierć i proces Chrystusa w świetle Soboru Watykańskiego II* — 9. XII. 1972).

Sekcja filozoficzna PTT gościła wybitnego profesora *Gregorium* ks. dra Pawła Siwka SJ z referatem na temat bardzo aktualny *Ewolucjonizm w świetle nauki* (25. X. 1972). Oprócz tego ks. Leszek Bałewski SJ zaprezentował członkom sekcji zagadnienie *Człowiek jako istota twórcza* (23. II. 1972), a ks. dr Roman Darowski: *Człowiek w filozofii współczesnej* (17. V. 1972). Z filozoficznymi źródłami światopoglądu ludzi współczesnych zapoznali słuchaczy zebrania z 4. X. 1972 roku ks. dr Jan Popiel SJ.

Trzeba dodać, że uczestnikami zebrań zarówno zwyczajnych jak i sekcyjnych Polskiego Towarzystwa Teologicznego byli nie tylko członkowie, lecz także i sympatycy, oraz księża i alumni Seminarium zainteresowani przedstawianą problematyką. W ten sposób PTT jest inspiratorem i przewodnikiem idei odnowy teologicznej i jej dynamizacji na szerszej płaszczyźnie.

III

Na szczególną uwagę zasługuje działalność wydawnicza PTT, którą kieruje ks. prof. dr Stanisław Grzybek. W roku 1972 kontynuowano wydawanie dwumiesięcznika *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. Na przełomie roku 1971—72 wydano dwie pozycje książkowe: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele* (wydanie zbiorowe) oraz *Logos i ethos* (również wydanie zbiorowe). Ta ostatnia książka dla uczczenia 25-lecia kapłaństwa Jego Eminencji Ks. Kardynała Karola Wojtyły.

Ponadto w 1972 roku wydano bardzo pożyteczną dla pracy duszpasterskiej książkę, opracowaną zbiorowo: *Homilie i godziny biblijne*. Jest to pierwsza po Soborze praktyczna próba wprowadzenia zaleceń Konstytucji o Liturgii. Tematyką soborową zajmuje się także w wydanej w 1972 roku książce *U podstaw odnowy* Ks. Kardynał Karol Wojtyła. Ostatnią wręcz publikacją jest kolejny tom (II—1970) *Analecta Cracoviensia* — będący przeglądem dorobku filozofii i teologii środowiska krakowskiego.

Jeśli zważy się, że pod względem liczbowym PTT nie jest Stowarzyszeniem zbyt licznym (ok. 120 członków), jego praca ukazuje się jako pokazna a przez swe publikacje obejmująca swym zasięgiem cały Kościół katolicki w Polsce.

Kraków—Częstochowa—Wrocław

KS. JAN KOWALSKI

OBCHODY 500 ROCZNICY ŚMIERCI ŚW. JANA KANTEGO

W roku 1973 mija 500 lat od śmierci św. Jana z Kęt, profesora Akademii Krakowskiej. Wiąże się ta rocznica z Rokiem Kopernikowskim; nie bez wymowy jest fakt, że i genialny astronom, i przyszły święty są wpisani do jednego albumu studentów *Almae Matris Jagellonicae*. W ramach obchodzonego w całej Polsce Roku Nauki Polskiej nie mogło braknąć kościelnych obchodów 500 rocznicy śmierci św. Jana Kantego.

W Kętach, rodzinnym mieście świętego, odbyła się dnia 14 października ogólnodiecezjalna uroczystość z udziałem metropolity krakowskiego ks. Kardynała Karola Wojtyły. Prelekcję o życiu i działalności Jana z Kęt na tle epoki, zwłaszcza w kontekście Roku Kopernikowskiego, wygłosił ks. prof. dr Bolesław Pr z y b y s z e w s k i.

Ogólnopolskie uroczystości kościelne ku czci świętego odbyły się w Krakowie, przy grobie św. Jana, w kolegiacie uniwersyteckiej św. Anny. Dnia

19 października miała tam miejsce publiczna sesja naukowa 138 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski zebranego z tej okazji w Krakowie. Biskupi polscy pod przewodnictwem Prymasa Polski ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego wysłuchali dwóch referatów: pierwszy wygłosił ks. prof. dr Marian Rechowicz nt. *500 rocznica św. Jana z Kęt w Roku Nauki Polskiej (z historii teologii polskiej — wkład)*, drugi referat miał ks. rektor dr Józef Majka nt. *Perspektywiczne zadania teologii katolickiej w Polsce*. Mszę świętą koncelebrował z członkami Rady Naukowej Episkopatu kardynał Gabriel Maria Garrone, prefekt Kongregacji ds. Nauczania katolickiego. Homilię wygłosił kardynał metropolita krakowski. W uroczystościach wzięli udział przedstawiciele wszystkich środowisk teologicznych w Polsce oraz zaproszeni goście ze świata nauki i kultury.

Do kontekstu obchodów kancjańskich zaliczyć można powtórny pogrzeb szczątków króla Kazimierza Jagiellończyka (1427—92) i jego żony Elżbiety. Był to bowiem władca Polski czasów Jana Kantego. Ta pełna wymowy uroczystość, podobna do owej z 1869 r., kiedy to powtórnie pogrzebano Kazimierza Wielkiego, miała miejsce w bazylice na Wawelu dnia 18 października. Wzięli w niej udział biskupi na czele z Prymasem Polski, który wygłosił przemówienie pogrzebowe i poprowadził kondukt do kaplicy Świętokrzyskiej, gdzie doczesne szczątki pary królewskiej znalazły ponownie miejsce wiecznego spoczynku.

Red.

Nowości wydawnicze
Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie

TEOLOGIA A ANTROPOLOGIA

Kongres Teologów Polskich

21—23 IX 1971

Materiały Kongresu wydane staraniem
Komisji Episkopatu Polski d. s. Nauki Katolickiej

Stron 381

Cena 80 zł

*

Ks. Leopold Regner

LOGIKA

Stron 180

Cena 80 zł

*

Niebawem ukażą się

ANALECTA CRACOVIENSIA

Tom IV

Zamówienia należy kierować:

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE

31-069 Kraków — ul. Bernardyńska 3

WALTER KORNFELD, *Das Buch Leviticus, übersetzt und erläutert*, Düsseldorf 1972, ss. 186.

Omawiana przez nas obecnie pozycja, napisana przez W. J. Kornfelda, aktualnego profesora egzegezy St. T. i języków orientalnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wiedeńskiego s'nowi 23 tomik wydany w serii tzw. *Kleinkommentar* (= KK), małych komentarzy, których głównym celem jest przybliżenie treści i aktualnych problemów Pisma św. szerokim masom ludzi, zainteresowanych tematyką biblijną.

Ks. prof. W. Kornfeldowi należy się specjalna wdzięczność, że zechciał się podjąć niezwykle trudnego zadania przybliżenia zwykłemu czytelnikowi treści księgi, która wydaje mi się należy do najtrudniejszych ksiąg St. T. i przy czytaniu może zupełnie słusznie budzić opory i zapytania z jakiej racji ta księga, zawierająca zbiór czysto rytualnych nieraz żenujących przepisów znalazła się w kanonie ksiąg świętych.

Aby ułatwić zrozumienie tej księgi Autor poprzedził swoje tłumaczenie i komentarz bardzo zwięzłym ale niezwykle interesującym i oryginalnym wstępem (ss. 9—16), w którym ukazał egzystencjalny charakter tej księgi.

Po przytoczeniu krótko danych dotyczących „metryki księgi”, wykazuje jakie ona ma znaczenie na dziś, co ona wnosi nowego dla współczesnego jej czytelnika. Zaznacza, że przy czytaniu tej księgi musimy przesunąć akcent z suchego i nieraz niezrozumiałego wylizania piezliczonych przepisów na ich religijne i duchowe znaczenie. Taki bowiem jest ich zasadniczy sens. One wszystkie mają nas utwierdzić w przekonaniu, że P. Bóg jest święty i wszystkie przepisy w tej księdze podane mają nam dopomóc do osiągnięcia tej właśnie świętości, która miała by nas upodobnić do Boga.

Jak wszyscy współcześni egzegeci Autor poświęca też część swojego wstępu na omówienie struktury literackiej opracowywanej przez niego księgi, stawiając tezę, zupełnie słuszną, że istotna treść tej księgi zawiera się w rozdziałach 17—26, stanowiących tzw. Kodeks świętości. Dominantą tego Kodeksu jest formuła często powtarzana w tej księdze: *Świętymi bądźcie ponieważ Jahwe wasz Bóg święty jest* (Kpł 19, 2; 20, 7, 8, 26; 21, 6, 8, 15, 23 itd.). Księga ta składająca się przeważnie z przepisów prawnych istniejących w tradycji ustnej, przejętych przez autorów dokumentu P, została ostatecznie zredagowana ok. 5 w. przed Chrystusem. Jest ona dziełem wielu autorów, którzy w oparciu o materiał kultowy przekazany w części przez Mojżesza, a później w jego duchu uzupełniany, został spisany i dostosowany do potrzeb chwili, tj. jest czasów, kiedy główny akcent w Izraelu został położony na rolę i znaczenie życia kultowego, koncentrującego się wokół ołtarza i świątyni.

Tłumaczenie księgi jasne i proste, obfitujące w wyrażenia szczególnie dziś zrozumiałe, dzięki dobremu podziałowi całej treści i trafnemu rozłożeniu materiału robi wrażenie jakby ta księga była pisana dziś i dla dzisiejszych ludzi. Komentarz, choć tu i ówdzie posiada aparat filologiczny, nie jest jednak nim przeładowany i dzięki temu należy go uznać za

komentarz naukowy, sensownie i rzeczowo wyjaśniający suche i nieraz dla nas mało znaczące przepisy religijnego kultycznego życia Izraelitów.

Szczególnie szeroko i bardzo przejrzyście opracował Autor komentarz do przepisów mówiących o ustanowieniu kapłaństwa (ss. 54—71) jak również do tzw. Kodeksu świętości (ss. 112—179). Komentarz mówiący o kapłaństwie Autor poprzedził wprowadzającym wstępem w którym poza uwagami dotyczącymi struktury literackiej tych rozdziałów, mocno wyakcentował rolę i znaczenie kapłaństwa St. T. Czytając ten wstęp jak również i komentarz do tych rozdziałów można znaleźć bardzo wiele materiału ukazującego także i dzisiejszą rolę kapłanów w ich służbie kultycznej i w realizowaniu zbawienia ludu Bożego.

Niezmiernie cenne są także jego wypowiedzi w komentarzu, dotyczącym przepisów świętości życia. Słusznie Autor podkreśla rolę tzw. przepisów dotyczących oczyszczenia rytualnego, widząc w nich symbol i obraz prawdziwego wewnętrznego oczyszczenia się człowieka. Chociaż w księdze Kpł akcent jest położony na świętość zewnętrzną, na dokładne obserwowanie świąt, szczególnie Paschy, szabatu, tzw. świąt okresowych (rok jubileuszowy, szaba'ni), to jednak wszędzie przebija w komentarzu mocne akcentowanie świętości, której klasę prezentuje nam sam Bóg. Stąd ciągle odwoływanie się autora do właściwego i pełnego odczytania sensu wypowiedzi: *świętymi bądźcie, ponieważ Jahwe wasz Bóg jest święty*. Święty P. Bóg wymaga od nas abyśmy Go odpowiednio czcili i oddawali stale należny Mu hołd. Drobiazgowość przepisów na tym odcinku jest specjalnie ważna, ponieważ świadczy ona o znaczeniu pobożności i religijności, nie tyle w odniesieniu do jednostki ile do całej społeczności ludu wybranego. Księga ta jak słusznie zaznacza Autor ma znaczenie szczególnie w odniesieniu do całej społeczności i pragnie tą drogą uregulować jej religijne i związane z Bogiem pełne wewnętrzne życie.

Jak wszystkie księgi religijne tego typu i w niej przepisy są obwarowane przekleństwami i błogosławieństwami, co ma jeszcze bardziej utwierdzić Izraelitów w przekonaniu, że wszystkie te przepisy pochodzą od Boga, choć przekazane im zostały przez Mojżesza. Takim też sformułowaniem kończy się omawiana księga: *To są przykazania, które Jahwe dał Mojżeszowi, na górze Synaj dla synów Izraela (27, 34)*.

Oceniając ogólnie omawianą pozycję, należy zaznaczyć, że spełnia ona całkowicie cel dla którego została napisana: wyjaśnia właściwy charakter Kpł, tłumaczy dlaczego ta księga o tak drobiazgowym zestawie najrozmaitszych przepisów, znalazła się właśnie w tym miejscu między dwoma księgami opisującymi historię ludu wybranego, oraz ciągle przypomina człowiekowi a szczególnie grupie społecznej do której on należy, jej właściwy sens istnienia, sprowadzający się do obowiązku uwielbiania Boga. Myślę że z tymi założeniami przystępując do czytania tej księgi uwolnimy się od wszelkich uprzedzeń i niechęci jakie zwykle wiążemy z tą księgą.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

F.J. STENDEBACH, *Der Mensch wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah*, Stuttgart 1972, s. 178.

Omawiana książka stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, co sądził o człowieku i jak go sobie wyobrażał Jahwista, tj. autor najstarszych części Pięcioksięgi Mojżesza, ściślej mówiąc autor dokumentu początkami swymi sięgającego X w. przed Chrystusem. Jeśli przyjmie się, że autor ten spisał o wiele przed nim istniejącą tradycję ustną, należy zgodzić się

z twierdzeniem, że wypowiedzi te stanowią pierwszą i dlatego dla nas obecnie bardzo ważną odpowiedź na pytanie, co sądzi właściwie o człowieku Pismo św.

Już tu na samym początku należy powiedzieć, że Jahwista był teologiem, i dlatego jego spojrzenie na człowieka jest spojrzeniem przede wszystkim religijnym. Nie interesuje go człowiek ujmowany w aspekcie antropologicznym czy biologicznym, mało ważne dla niego jest, czy człowiek składa się z duszy i ciała, czy pochodzi od jednej czy więcej par ludzkich, najważniejsze dla niego jest jedno: to, że jest stworzeniem Bożym.

Człowiek rozważany jako stworzenie Boże wchodzi w historię, w nią zostaje przez Boga wpisany i ona stanowi dla niego tło, na którym dokonuje się jego zbawienie. Bardzo ważne jest jedno, że w tej historii głównym aktorem jest Bóg, do Niego należy wszystkie działanie, człowiek jest raczej biernym odbiorcą i przedmiotem Bożego działania (ss. 13—58). Autor omawianej książki w bardzo oryginalny sposób opisuje poszczególne etapy tej historii zbawienia, do których jako najważniejsze zalicza objawienie się Boga człowiekowi i zawarcie z nim przymierza. Za oryginalne u omawianego autora należy uznać to ciągle akcentowanie nieustannego działania Boga w historii. To nie Mojżesz wyprowadza naród z Egiptu, to nie Izraelici prowadzą wojny, tylko Bóg za nich walczy; to nie wodzowie Izraela są wszechmocni, ale prawdziwie wszechmocny jest Bóg. Ważne w tych opisach jest także to, że działanie Boga nie jest jakąś nadzwyczajną, cudowną ingerencją, ale dokonuje się w ramach istniejących i obowiązujących powszechnie praw przyrody.

Tak ustawiony w świecie człowiek, zostaje przez Boga poddany prawu i z tej racji obowiązują go 10 przykazań, ściślej mówiąc 10 słów, wyjętych z Wj 34. Autor, zgodnie z przyjętymi przez siebie założeniami nie ma na myśli przykazań, które pochodzą już ze szkoły kapłańskiej i przekazane nam zostały przez autorów późniejszych dokumentów, ale akcentuje rolę i znaczenie przykazań wyłącznie o charakterze kultowym (Por. Wj 34, 14.17.19.21.23.25.26). Przekroczenie tych przykazań jest naruszeniem przyjaźni z Bogiem i równocześnie narusza solidarność międzyludzką i dlatego jest grzechem. Grzech w ujęciu Jahwisty nie jest przekroczeniem przykazań o charakterze etycznym czy prawnym, ale jest zerwaniem wspólnoty z Bogiem i krzywdą wyrządzoną grupie, do której należy. Tak więc rozumiany grzech nie jest ujęty prawnie, ale czysto personalnie i osobiście (s. 127). Grzech sprowadza na człowieka jako karę śmierć, ale nie tak rozumianą, jakoby ona przychodziła na nas z nieubłaganą koniecznością, lecz jako konsekwencja oderwania się od Boga. Bóg jest źródłem życia i samym życiem, jeśli człowiek przez grzech odchodzi od Boga, to odchodzi sam dobrowolnie od źródła życia, czyli sam skazuje się na śmierć. Życie poza Bogiem nie jest życiem, tylko śmiercią.

Trzeba przyznać, że przez takie ustawienie zagadnienia Autor nie tylko jest oryginalny, ale co najważniejsze — daje nam lekcję, jak powinniśmy dziś odrzuciwszy wszelkie już z góry przyjęte schematy czytać Pismo św., wydobywając z niego właściwe, autentyczne myśli natchnionego autora.

Idąc po linii tych zaleceń, dopiero w drugiej części swojej pracy autor omawia zagadnienie obrazu Bożego w człowieku, co w dotychczasowych tzw. antropologiach biblijnych omawiane było zawsze na samym początku (ss. 89—157). Ale i pod tym względem, wydaje mi się, jest bardzo oryginalny. Zanim powie, w jakim sensie człowiek jest obrazem Bożym, odpowie najpierw na pytanie, jak wygląda obraz Boga widziany oczyma człowieka. Wydaje się, jakoby Autor omawianej pracy próbował usprawiedliwić Jahwistę przed wszelkiego rodzaju antropomorfizmem, widząc w nich jedynie obrazowe przedstawienie przymiotów Bożych. Jego zdaniem żadną miarą Bóg nie jest obrazem człowieka, natomiast odwrotnie człowiek

jest obrazem Bożym. Na tym właśnie zasadza się jego wielkość i właściwy sens istnienia. Człowiek jako obraz Boga stoi bardzo blisko Niego (s. 157), ale mimo tego jest tylko stworzeniem Bożym.

Może mniej oryginalnie, ale niemniej ciekawe są wypowiedzi Autora na temat ciała, duszy ludzkiej, ducha, życia fizycznego czy psychicznego w człowieku. Pod tym względem Autor powtarza znaną tezę, że w Biblii człowiek jest właściwie jednością, a u Jahwisty nie może jeszcze być mowy ani o dychotomii, a tym więcej o trychotomii w człowieku (ss. 144—147). Człowiek jest przede wszystkim stworzeniem Bożym, nad którym Bóg sprawuje swoją suwerenną władzę. Chociaż jest panem człowieka, to jednak jest dla niego łaskawy i miłosierny. Ta łaskawość i miłosierdzie Boże należą do podstawowych idei St. Testamentu (s. 41). Szkoda, że tę część swoich wypowiedzi Autor nie pogłębił jeszcze o wnikliwszą analizę pojęcia grzechu, szczególnie grzechu pierworodnego, odnośnie którego Autor nie widzi zasadniczych podstaw w Rdz 3.

Zreferowane wyżej wypowiedzi Autora cmawianej pracy na temat człowieka, jego zdaniem, są wypowiedziami Jahwisty, którego myślenie, używając współczesnej nomenklatury, jest myśleniem czysto egzystencjalnym. Mało ważne dla niego są analizy teoretyczne i abstrakcyjne rozważania na temat człowieka. Dla niego istotne jest jedno: jak człowiek stworzony przez Boga czuje się na tym świecie i co powinien robić, aby być szczęśliwym. Zdaniem Jahwisty dzieje wybranego narodu dostarczają najlepszych dowodów, że o zbawienie i szczęście człowieka zabiega sam Bóg. Jemu przede wszystkim zależy na tym, aby człowiek był szczęśliwy. Dlatego wszystko co czyni Bóg na świecie ma na względzie zbawienie człowieka. Wniosek z tego jest prosty: człowiek musi się otworzyć na Boga, musi Mu zaufać, uwierzyć i oddać Mu hołd, czyli sprawować kult religijny. To wszystko ma zbliżyć człowieka do Boga i stworzyć atmosferę, jaka panowała kiedyś w raju, tj. atmosferę przyjaźni i współzycia z Bogiem.

Autor kończy swoją książkę rozdziałem na temat historycznego sposobu myślenia Izraelitów (ss. 158—169), w którym stwierdza, że naród wybrany dobrze zrozumiał i odczytał myśli Boże związane z jego istnieniem i życiem na świecie, dlatego też w chwilach wątpliwych i trudnych dla siebie szukał pociechy w przypomnieniu sobie własnej przeszłości, zawsze tak bardzo związanej z Bogiem i z tego też względu żywił jak najlepsze nadzieje na przyszłość. Autor podkreśla, że myśli o człowieku, które on w niej przedstawił, nie są jego myślami, ale myślami Jahwisty, który z kolei przejął je z tradycji ustnej i spisał w swoim dokumencie. Może one przydadzą się na coś dzisiejszemu człowiekowi.

Na zakończenie należy zauważyć, że pracę swoją oparł Autor na najnowszej literaturze, której niewolniczo się nie trzymał ale która jedynie pomagała mu w miejscach wątpliwych lepiej odczytać myśl natchnionego autora. Praca zasługuje ze wszzech miar na polecenie i może oddać wielką przysługę szczególnie studiującej teologii młodzieży.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

J. SCHREINER i INNI, *Wort und Botschaft des Alten Testaments*, Würzburg 1970, Wyd. II, ss. X + 459 + 4 mapy.

Przeglądając współczesną bibliografię biblijną, można zauważyć w niej wiele cennych pozycji, głównie z zakresu krytyki literackiej Pisma św., hermeneutyki czy teologii biblijnej. Odczuwa się jednak brak jakiejś pozycji, która zajmowałaby się tymi zagadnieniami łącznie i dawała do ręki czytelnika wszystkie te problemy zebrane razem w jednym tomie. Brak

tego rodzaju opracowania uzupełnia omawiana obecnie pozycja wydana już po raz drugi w 1970 r. pod redakcją dr J. Schreinerja, prof. egzegezy St. Testamentu w Münster (Wyd. I w 1966 r.). Ponieważ napisanie takiej książki przy dzisiejszym stanie wiedzy przekracza możliwości jednego człowieka, dlatego z konieczności rzeczy praca jest zbiorem artykułów napisanych przez najlepszych znawców poszczególnych problemów.

Wydanie II stanowiące przedmiot niniejszej recenzji w większości jest przedrukiem artykułów wydania I, z tym że wiele zagadnień zostało na nowo przepracowanych, zaś niemal wszystkie uzupełnione najnowszą literaturą.

Czym jest, najogólniej mówiąc, omawiana pozycja? Jest ona, jak to wyżej zaznaczyliśmy, zbiorem 23 artykułów, w których poszczególni specjaliści prezentują całokształt współczesnej biblijnej, ściślej mówiąc starotestamentalnej problematyki. Można by tę książkę nazwać nie tyle wstępem, ile wprowadzeniem w problematkę biblijną, z której każdy czytelnik z łatwością może się dowiedzieć, jakie są zasadnicze idee tego, co nazywamy dziś kerygmatem biblijnym.

Już treść pierwszego artykułu, pióra L. Alonso Schökela z Rzymu na temat: *Stary Testament — Boskie i ludzkie słowo* (ss. 1—13) mówi nam, jakimi torami będą szły następne opracowania. Będzie w nich chodziło o to, aby wykazać, że Stary Testament jest Boskim i ludzkim słowem i objawia nam i Boga i człowieka w ich konkretnym życiu. Słowo Boże wypowiedziane w przymierzu, objawione w historii, wyjaśniane w prorocत्वach i księgach mądrościowych miało jeden cel na względzie: wzmocnić wiarę i rozbudzić zaufanie do Boga. Przeznaczenie zatem jego jest czysto religijne.

Czy to słowo naprawdę zasługuje na zaufanie? Na to pytanie odpowiada autor drugiego artykułu E. Pax, profesor z Jerozolimy, w opracowaniu pt. *Wiara i historia Starego Testamentu w świetle krytyki tekstu i archeologii* (ss. 14—31). Autor zwraca uwagę w swojej monografii na autentyczność tekstów St. Testamentu, które choć nie doszły do nas w oryginałach, to jednak przetrwały w nieskazanych odpisach, na co mamy cały szereg dowodów, a ostatnio choćby najwspanialsze potwierdzenie autentyczności Pisma św. przez manuskrypty z Qumran. Teksty S. T. nie są fotokopią historii Izraela, mówi autor, bo to nie było ich celem, ale zgodnie ze swoim przeznaczeniem odtwarzają działanie Boga we wszechświecie, którego celem jest zbawienie człowieka.

Trzeci artykuł pióra J. Schreinerja pt. *Naukowe podstawy zrozumienia St. T.* (ss. 32—51) należy zaliczyć do najcenniejszych opracowań omawianego dzieła. Porusza on problem współczesnej hermeneutyki biblijnej. Autor zwraca w nim uwagę na konieczność stosowania w egzegezie metody historyczno-krytycznej, badania form literackich Pisma św., *Sitz im Leben*, analizy języka itp., bez czego jest niemożliwe odczytanie zasadniczej, tj. teologicznej myśli Pisma św. Hermeneutyka, zdaniem J. Schreinerja, służy teologii biblijnej.

Na tę ostatnią dyscyplinę zwracają uwagę autorzy następnych artykułów, omawiający problemy związane głównie z historią zbawienia człowieka. Dlatego zajmują się zagadnieniem początków Ludu Bożego (J. Schreiner, ss. 52—72), historią patriarchów (J. Schreiner, ss. 73—86), prehistorią ludzkości, Rdz 1—11 (J. Bauer, ss. 87—100), rolą Jahwisty i Elohisty w Historii Zbawienia (Z. Ruppert, ss. 101—132). Wszystkie wyżej wymienione artykuły akcentują słuszenie działanie Boga w świecie, które głównie ma na celu szczęście człowieka.

Prof. N. Figlister, benedyktyn z Rzymu, szeroko omawia historię i strukturę profetyzmu izraelskiego (ss. 133—157), co stanowi bardzo do-

bre wprowadzenie do następnych artykułów, w których poszczególni autorzy omawiają rolę i działalność takich proroków jak Izajasza (J. Schreiner, ss. 158—178), Jeremiasza (N. Figlister, ss. 194—211), czy Ezechiela (J. Schreiner, ss. 226—242).

Na specjalną uwagę zasługują opracowania N. Lohfinka SJ z Rzymu, w których autor kreśli swoje uwagi o roli i znaczeniu przymierza w Izraelu (ss. 179—193) oraz o działalności Deuteronomisty, szczególnie po upadku Jerozolimy (ss. 212—242). Po zwróceniu uwagi na literacką strukturę dzieła przechodzi autor do jego znaczenia teologicznego. Podkreśla, że Bóg z miłości do ojców wybrał Izraela i zawarł z nim przymierze, a w zamian za to żąda posłuszeństwa swoim przykazaniom, głównie zasadniczemu — przykazaniu miłości.

Druga część dzieła zajmuje się czasami po niewoli babilońskiej (D. Arenhoevel, ss. 261—274) oraz literaturą, która w tych czasach powstała. Do nich zalicza się księgi mądrościowe (G. Fiener, ss. 275—289), psalmy (O. Schilling, ss. 290—307) oraz tzw. literaturę romantyczną, wśród której autor (O. Lorenz, ss. 308—325) wylicza księgi Jonasza, Rut, Estery, Tobiasza i Judyty. Uwagi jego o tych księgach są słuszne i można się podpisać pod nimi. Są to wyłącznie księgi dydaktyczne, których charakter historyczny nie wchodzi w rachubę.

Problematyką starotestamentalnej eschatologii zajmuje się w dwóch artykułach Fr. Dingernann (ss. 326—336 oraz 347—360).

Książkę zamykają dwa piękne opracowania: jedno przedstawiające zasadnicze idee obrazu człowieka w St. T. (O. Lorenz, ss. 337—346) oraz drugie (L. Krinetzki, ss. 361—376) mówiące o stosunku Starego do Nowego Testamentu. W artykule pierwszym autor kładzie nacisk przede wszystkim na to, że człowiek jest obrazem Boga i w tym leży jego wielkość, jeśli to zrozumie i żyje zgodnie z przykazaniami Bożymi. Zdaniem autora St. T. nie odpowiada na pytanie: kim jest człowiek? Właściwą odpowiedź na to da dopiero Chrystus w N. Testamencie. Stąd zrozumieć można St. T. (art. L. Krinetzkiego) tylko wtedy, jeśli wszystkie prorocтва mesjańskie wyjaśni się poprzez osobę Jezusa Chrystusa, do którego one w pełni się odnoszą i w którym mają swoje ostateczne uzasadnienie. W takim świetle czytane Pismo św. staje się prawdziwie księgą Kościoła.

Na zakończenie książki autorzy przytaczają cały szereg przykładów ukazujących, jak przy pomocy najnowszych metod egzegetycznych można dziś stosować np. krytykę tekstu, wykrywać różne gatunki literackie w St. T., formularze przymierza, pieśni, mowy prorockie, itp (ss. 337—410). Oryginalna jest także umieszczona całkiem na końcu tablica historyczna, ukazująca szkieletowo, w jakich czasach i na jakim tle rozwijała się historia Izraela.

Omawianą książkę można słusznie nazwać nowoczesnym wstępem do Pisma św. i wydaje mi się, że w oparciu o nią powinno się prowadzić ogólne wykłady z biblistyki.

Jej główną zaletą jest to, że autorzy położyli zasadniczy akcent na to, co w egzegezie jest dziś najważniejsze, tj. na hermeneutykę biblijną, poprzez którą sięgnęli do zasadniczej, tj. teologicznej treści Pisma św.

Książka *Wort und Botschaft im A. Testaments* posiada swój odpowiednik w tomie zatytułowanym *Gestalt und Auspruch des N. Testaments* omawiającym te same problemy w odniesieniu do N. Testamentu. Ze wszech miar jedna i druga pozycja jest godna polecenia.

WALTHER ZIMMERLI, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Kohlhammer — Stuttgart 1972, s. 223.

Do szeregu znanych nam i powszechnie cenionych opracowań teologii biblijnych St. T. (np. P. v. Imschoot, W. Eichrodt, G. v. Rad, Ch. Vriezen, E. Jacob), doszła jeszcze jedna teologia biblijna światowej sławy profesora egzegezy St. T. z Göttingen Walther Zimmerli. Autor sam przez skromność nazywa ją „zarysem” teologii biblijnej St. T., ale w zasadzie jest to pełne opracowanie tego zagadnienia i — co szczególnie zasługuje na uznanie — opracowanie metodologicznie i merytorycznie nowe. Z pracy widać, że Autor nie chce powtarzać też głoszonych już przez swoich poprzedników, ale próbuje w oparciu o nowe reguły hermeneutyczne dotrzeć do nowych, może nie tyle dotychczas nie znanych, ile za mało albo wcale nie podkreślanych, teologicznych treści.

Pracę swoją dzieli na pięć wielkich części, którym daje oryginalne tytuły:

Cz. I: Podstawowe założenia (*Grundlegung*). Autor przedstawia nam w tej części obraz Boga, ale w nieco inny sposób, aniżeli czyniły to dotychczas wydane teologie biblijne. Jego Bóg, można by tak powiedzieć to nie Bóg filozofów i teoretyków, to nie *ens a se*, czy *ens purum*, ale Bóg żywy, związany całkowicie z historią narodu wybranego. To Bóg, który objawia Izraelowi swe imię, wprowadza Go z Egiptu, to Bóg ojców, który wybiera sobie Izraela i zawiera z nim przymierze, dając im pewne przykazania, które mają regulować ich życiem. Taki obraz Boga odbija od obrazów bóstw pogańskich, które są zawsze daleko o swoich poddanych i nie interesują się ich losem. Bóg Izraela jest blisko swojego ludu, kocha go i pragnie za wszelką cenę jego zbawienia.

Cz. II. Dary Boże (*Jahwes Gabe*) jest właściwie dalszym ciągiem i rozwinięciem myśli wyrażonych w cz. I. Autor podkreśla tu szczególne działania Boga w świecie, który za Izraela prowadzi wojny i zwycięża, daje mu ziemię obiecaną i napełnia ją swoim błogosławieństwem. Izraelici wyposażeni w specjalne łaski Boże (charyzmaty) są szczęśliwi i wiedzie im się dobrze. Ich wkład osobisty jest minimalny, wszystko otrzymują od Boga za darmo.

Cz. III. Boże Przykazania (*Jahwes Gebot*) wprowadza nas w centrum problemu. Człowiek otrzymuje przykazania od Boga, które mają regulować jego stosunek do Boga i do bliźnich. Charakterystyczne jest to, że Autor kładzie bardzo wielki nacisk na przykazania związane z kultem, a więc tym samym regulujące życie religijne człowieka.

Cz. IV. Życie przed Bogiem, (*Das Leben vor Gott*) stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, jak powinien się ustosunkować człowiek do tego wszystkiego, co otrzymał od Boga. Autor omawianej pracy stoi na stanowisku, że człowiek powinien Bogu okazywać zawsze posłuszeństwo wiary, powinien się do Niego modlić i pokładać w Nim całą swoją wiary, powinien się do Niego modlić i pokładać w Nim całą swoją ufność. To jest prawdziwa mądrość ludzkiego życia.

Cz. V. pod znamienym tytułem *Kryzysy i nadzieje* właściwie jest swojego rodzaju psychoanaliza stanów wewnętrznych człowieka, począwszy od upadku pierwszych ludzi, poprzez odstępstwa i grzechy jednostek i całego narodu, poprzez zbawienie, nauczanie proroków i mędrców sięgająca w czasy przyszłe, które będą szczęśliwe, jeśli człowiek się nawróci i będzie żył w przyjaźni ze swoim Bogiem.

Oceniając ogólnie omawianą pracę, trzeba powiedzieć, że jest ona w ścisłym tego słowa znaczeniu teologią, tj. zaprezentowaniem nam nauki St. T. o Bogu. Wszystko w tej pracy mniej lub więcej jest związane

z Bogiem. Z niej możemy się dowiedzieć, że St. T. jest przede wszystkim księgą objawiającą nam Boga. Człowiek i świat występują w nim o tyle, o ile są w relacji do Boga.

Autor napisał swoją pracę z pełnym zaangażowaniem się w nią, należy mu się uznanie za śmiałą i odważną argumentację, ale przede wszystkim za to, że swoimi uwagami prowadzi czytelnika dalej, stojąc na stanowisku, że obraz Boga w St. T. jest tylko początkiem i zarysem tego, co o Nim w pełni dowiemy się w Nowym Testamencie. Pracę można polecić nie tylko profesorom i studentom teologii, ale także tym wszystkim, którzy interesują się Starym Testamentem, a mimo tego nie mają o nim obiektywnego i właściwego sądu.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

KS. JAN ŁACH, *Jezus syn Dawida, studium egzegetyczno-teologiczne*, Warszawa 1973, ss. 221, wyd. Akademii Teologii Katolickiej (mała poligrafia).

Omawiana praca ks. doc. Jana Łacha pod wyżej przytoczonym tytułem stanowi ważny przyczynek do badań nad teologią biblijną Nowego Testamentu. Autor podjął się w niej niezwykle trudnego i ambitnego zadania, a m., udzielenia odpowiedzi na pytanie jaki sens teologiczny zawiera się w nadawanym Jezusowi tytule „Jezus syn Dawida”. Współcześnie bibliści, głównie teologowie nie interesowali się tym zagadnieniem. Jeśli kiedy poruszają w swych monografiach problem tytułów nadawanych Chrystusowi, to raczej omawiają te, które mają aspekt dogmatyczny (Syn Boży, Pan, Zbawiciel, prorok itp), natomiast mniej interesują się tytułem „Jezus syn Dawida”. Literatura w tej kwestii jest dość uboga, a jeśli się pojawi (np. por. Ch. Burger, *Jesus als Dawidsohn...*, Göttingen 1971, szczególnie s. 178), to raczej stoi na stanowisku, że Jezus wcale nie pochodził z rodu Dawida, ale tytuł ten został mu nadany przez pierwszą gminę chrześcijańską pod wpływem wiary w Jego zmartwychwstanie. Byłby to zatem ich zdaniem tytuł wynikający z wiary, a nie z przesłanek historyczno-genealogicznych.

Jak jest w rzeczywistości? Na to pytanie stara się odpowiedzieć omawiana praca. Autor podzielił ją pod względem metodycznym bardzo słusznie na dwie części: w cz. I (ss.36—131) odpowiada na pytanie jaki jest sens nowotestamentalnych określeń Jezusa jako syna Dawida, w cz. II (ss. 132—203), szuka przyczyn i źródeł, które wskazywałyby dla jakich powodów autorzy N. Testamentu odnieśli ten właśnie tytuł do osoby Jezusa Chrystusa.

Wychodząc z podanych wyżej założeń metodologicznych, którym Autor jest wierny aż do końca, pierwszej części swej pracy nadaje charakter ściśle egzegetyczny. Jako dobry znawca biblijnej greki, wyszukał w tekstach N. T. nie tylko te miejsca w których jest mowa jednoznacznie o Jezusie jako synu Dawida, ale także zajął się analizą wyrażeń treściowo podobnych lub zbliżonych do wyrażenia podstawowego. Stąd omawia takie terminy jak np.: *ho genomenos ek spermatos, kata sarka* itp. Wszystko to czyni nie tylko w oparciu o analizę filologiczną, ale co jest jeszcze ważniejsze także w oparciu o strukturę literacką, okazując się tutaj doskonałym znawcą współczesnej problematyki hermeneutycznej, tak często szukającej poparcia swoich argumentów, w dowodach dostarczanych przez *Redaktionsgeschichtliche und Formgeschichtliche Methode*.

Niezależnie od analizy struktury literackiej i znaczenia filologicznego omawianych przez siebie tekstów, zupełne słusznie postępuje Autor, szu-

kając w dalszym ciągu swej pracy dla owych tekstów ich właściwego kontekstu, który pozwoli z jednej strony na pełniejsze ich zrozumienie a z drugiej zweryfikuje już wcześniej zaproponowane ew. ich znaczenie. Uważam za bardzo słuszne wywody Autora na temat, co właściwie sam Chrystus sądził o tym tytule, że nie tylko go bronił przed Faryzeuszami i Saduceuszami, ale jeszcze go uzasadniał odwołując się stale do egzegezy odpowiednich miejsc St. Testamentu. Wydaje się, że Autor przypisuje pod tym względem niejako zależność synoptykom od wypowiedzi zaproponowanych na ten temat przez św. Pawła w Rz 1, 3. Niewątpliwie słuszne jest zdanie Autora, że u podstaw wypowiedzi synoptyków na ten temat leży ogólne przekonanie pierwszej gminy chrześcijańskiej, uformowane na teologii św. Pawła.

Druga część pracy, niezwykle jasna i przejrzysta ukazuje nam źródła, w których należy szukać wyjaśnienia i genezy ciekawego tytułu „Jezus syn Dawida”. Są nimi niewątpliwie genealogie znajdujące się w ewangeliach św. Mateusza i Łukasza, ale nie tylko genealogie. Chociaż one odgrywały wielką rolę w mentalności ludów Starożytnego Wschodu, a w naszym wypadku ukazują nam Jezusa jako naturalnego potomka Dawida, i realizatora idei zbawienia Izraela, to jednak od nich może ważniejsze są jeszcze inne wypowiedzi St. T. Autor ukazuje nam tu słusznie prorocstwo Natana (2 Sm 7, 1—16), obiecujące Dawidowi wieczne trwanie jego potomstwa, a co za tym idzie i jego królestwa. Ważne są tu też analizy tego prorocstwa podawane w sposób mniej lub więcej wyraźny w psalmach (Ps 89; 132, 1—18), czy też w innych księgach St. T. (Np. Krn 17, 1—27). Z nich bowiem wynika, że w narodzie wybranym zawsze była żywa wiara w to, że przysły Mesjasz będzie naprawdę synem Dawida. Całkiem słuszne jest zatem końcowe stwierdzenie Autora: „że sens tytułu Jezusa syna Dawida jako idealnego realizatora jego królestwa i naturalnego potomka, zarysowany w różnych aspektach na podstawie wypowiedzi nowotestamentalnych, ma swoją genezę w tych tekstach St. T., które prorocstwo Natana relacjonują w różnych warunkach historycznych” (s. 207n).

Dla jeszcze potężniejszego potwierdzenia swoich wywodów Autor omawianej pracy dołącza w niej jeszcze tzw. appendixy, które dostarczają na poparcie jego tezy argumentów zaczerpniętych z tzw. poza kanonicznej literatury biblijnej, (Ps 17 Salomona, Syn Dawida w tekstach Qumrańskich, Targum 2 Sm7, Targum 1 Krn 17), stanowiącej w tym wypadku dobry komentarz do omawianych tekstów biblijnych. Appendixy te całkiem dobrze harmonizują z całością pracy i wydaje mi się, że stanowią z nią jedno.

Praca ks. doc. J. Łacha jest przejrzysta, jasna i opracowana sumiennie. Dlatego w pełni zasługuje na uznanie. Wydana także w pięknej szacie graficznej stanowić będzie miłą i pożyteczną lekturę dla tych wszystkich którym ważne i bliskie są problemy współczesnej teologii biblijnej.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Desclée De Brouwer, Paris 1973, s. 263.

Znany i ceniony autor wielu prac dotyczących teologii św. Jana i Pawła, profesor paryskiego Instytutu Katolickiego, tym razem ukazuje niektóre trudniejsze punkty Pawłowej chrystologii, naświetlając je jednocześnie nauką ojców i doktorów Kościoła. Praca jednak ma przede wszystkim charakter badawczy, teologiczno-biblijny, a nie jest reprezentacją histo-

rycznych poglądów na poszczególne kwestie nauki św. Pawła o Chrystusie. Feuillet występuje tu więc w dalszym ciągu jako biblista, a nie jako patrolog.

Dzieło obejmuje trzy części. Pierwsza ukazuje zagadnienia, które należą do fundamentalnych i trudniejszych spośród zagadnień chrystologicznych św. Pawła. Jest to w wielu wypadkach spularyzowanie, a czasami nawet odejście od wniosków zawartych w dziele Feuilleta: *Christ la Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Etudes Biblique, Paris 1966). Druga część ma za przedmiot hymn o kenozie (Flp 2, 6—11), trzecia natomiast podaje syntezę wniosków poprzednich części, dołączając zagadnienia o wolności i jej ograniczeniach koniecznej przy interpretacji Pawłowych tekstów chrystologicznych oraz o właściwym i prawidłowym sposobie przekładania tych tekstów na użytek wiernych — dotyczy to zwłaszcza przekładów tekstów liturgicznych.

Oto ważniejsze wnioski z pierwszej części. 1 Kor 10, 1—5 ukazuje Chrystusa jako skałę, która towarzyszyła Izraelitom w ich wędrówce przez pustynię. Takie nazwanie Chrystusa dostatecznie tłumaczy się faktem częstego nazywania Boga skałą i to w kontekście Exodusu oraz tym, że Księga Mądrości właśnie Mądrości Bożej przypisuje cuda i znaki, które towarzyszyły uwolnieniu narodu wybranego z Egiptu i jego przejściu przez pustynię. Nie potrzeba więc uciekać się do legendy podawanej przez rabinów, według której przejściu Hebrajczyków przez pustynię miałyby towarzyszyć źródło wody zamknięte w skałe. 2 Kor 3, 18 i 4, 4 to proklamacja, że wszyscy chrześcijanie dzięki Chrystusowi, który jest obrazem Boga, cieszą się przywilejem, jaki przypadł w Starym Przymierzu w udziale tylko samemu Mojżeszowi, kontemplowanie chwały Bożej, która jawi się na obliczu Chrystusa. W tym wypadku osoba Chrystusa staje się jakby zwierciadłem dla chrześcijan, w którym znaleźć oni mogą odbicie Boga. Bo bezpośredni ogląd Boga na tej ziemi jest niemożliwy. Dzięki natomiast Wcieleniu chrześcijanie mogą nieustannie kontemplować w Chrystusie samego Boga, a dzięki temu coraz bardziej upodabniać się do kontemplowanego Boga. Kol 1, 15 to chrystologia kosmiczna, która ukazuje Chrystusa jako tego, w którym Bóg widział plan całego stworzenia. W ten sposób od samego początku istnienia wszelkiego stworzenia Chrystus wycisnął na nim Swe piętno. Cały więc kosmos ma charakter Chrystusowy — od samego początku, a nie dopiero po uwielbieniu Chrystusa. Stąd cały kosmos — jak to podkreśla Rz 8, 19—22 — podlegnie jakiejś przemianie, gdy będzie wyzwolony z niewoli zepsucia. Nie należy jednak upatrywać rodzaju tej przemiany w jakiegokolwiek współczesnej hipotezie naukowej. Język Pawła jest językiem religii, a więc całkiem odmiennym od języka nauki określonej epoki.

Chrystologiczny hymn Flp 2, 6—11 sięga tradycji biblijnej mówiącej o cierpiącym Słudze Jahwe oraz tradycji ewangelicznej ukazującej transcendentnego Syna Człowieczego, który stał się sługą dla zbawienia ludzi. *Morphe Theou* należy rozumieć w znaczeniu równości i konsubstancjalności z Ojcem. *Harpagmos* to wyrażenie, które oznacza czerpanie korzyści z tej sytuacji, jaką się posiada. Teksty paralelne do hymnu: 2 Kor 5, 21 i 8, 9.

Mówiąc w trzeciej części o wolności należy egzegezie katolickiemu, autor podkreśla równocześnie konieczność sięgania do tradycji ojców i doktorów Kościoła (F. mówi o „Tradycji Biblijnej” — tak też jest w tytule dzieła. Sądzę, że wyrażenie to może mylić, gdyż może kojarzyć się z tradycją, jaką odkrywamy w samych księgach biblijnych), by uniknąć niezgodności z wiarą. Wiele uwagi autor poświęcił aktualnym przekładom liturgicznym, jakie pojawiły się we Francji. Chodzi więc o lekcjonarze używane współcześnie. Ale nie tylko o nie. Uwagi bowiem dotyczą też tzw.

Bible de la Pléiade, oraz *Bonnes Nouvelles aujourd'hui*. Zbyt szczegółowe to sprawy i dotyczą innego języka niż nasz. Zbyt kontrowersyjne. Pożyteczne jednak bardzo dla każdego, kto zajmuje się przekładami.

Praca A. Feuilleta, jak zwykle u tego autora, odznacza się jasnym i systematycznym wykładem, obfituje w cenne przypisy i może się stać pożyteczną lekturą dla każdego, kto pragnie pogłębić się w zagadnieniach chrystologicznych na podstawie tekstów Pawła apostoła.

Poznań

KS. EDWARD SZYMANEK TChr

K. LÖNING, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, Münster 1973 (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. 9). Wyd. Aschendorff, s. 225+2 Beilage.

Rozprawa K. Löninga pisana pod kierunkiem prof. J. Gnilki zajmuje się trzema relacjami Dziejów Apostolskich o nawróceniu Szawła. Wstęp do niej milczeniem pomija dawną problematykę i dawne dyskusje, a tylko omawia najnowszą historię badań na ten temat i zajmuje się aktualnie dyskutowanym paulinizmem Dziejów Apostolskich; autor jest zdania, że zamiast o paulinizmie trzeba raczej mówić o Łukasowym spojrzeniu na Pawła, na jego nawrócenie i rolę w dziejach pierwotnego Kościoła. To, co na swój temat ma do powiedzenia, K.L. zebrał w dwóch szeroko rozbudowanych częściach dotyczących tradycji o Szawle i Łukasowej ich redakcji. W pierwszej z nich dzięki krytycznej analizie literackiej określił charakter każdej z trzech Łukasowych wersji, a poprzez różnice pomiędzy nimi doszedł do pierwotnej damasceńskiej tradycji o nawróceniu Szawła. W przedłukasowej formie tej tradycji wyznaczył elementy wtórne, a w świetle współczesnych podobnych opowiadań usiłował scharakteryzować rodzaj literacki opowiadania o Szawle. Druga część rozprawy zajmuje się Łukasową interpretacją tradycji o nawróceniu Szawła i sposobem jej wykorzystania w argumentowaniu. Łukasz widział w tym, co mówiono o nawróceniu Szawła, przykład Bożego powołania, w którym do głosu doszły problemy wyboru i prześladowcy, który nie był świadomy tego, że źle postępuje. Paweł był powołany do świadectwa o Jezusie, przy czym niemałe znaczenie miały jego poprzednie przygotowanie i gorliwość, Łukasz bowiem przedstawił Pawła na tle przechodzenia chrześcijaństwa z żydowskiego ośrodka w świat hellenistyczny, nawrócenie więc jego grało w tym istotną rolę.

Rozprawa K.L. mieści się ściśle w granicach historii redakcji, ale znalazło się w niej miejsce na szczegółowe omówienie każdego elementu, nawet drobiazgu znajdującego się w tekście; dzięki temu zrozumiałe staje się znaczenie każdej z trzech relacji o nawróceniu Szawła i ich nastawienie, a nawet jasną jest, jak Łukasz ją widział, rola Pawła Ap. w pierwotnym Kościele; znaczenie nawrócenia Szawła dla teologii Nowego Testamentu nie wchodzi w problematykę rozprawy. Same badania K.L. nie są łatwe, to więc zapewne skłoniło go do tego, że po każdym rozdziale podawał streszczenia, w których zamieszczał wyniki. W badaniach na specjalną uwagę zasługuje część dotycząca naczynia wybranego, oraz wypuklenie różnic o argumentowaniu w mowach Pawła w świątyni i przed Agryppą. Część o rodzajach literackich określająca pierwotną tradycję o nawróceniu Szawła nie jako legendę, ale raczej jako nowelę (według terminologii M. Dibeliusa) wydaje mi się najmniej przekonująca. W całości jednak na rozprawę K.L. można wskazać jako na wzór pracy, w której dzięki bardzo wnikliwej analizie i dobrze zastosowanej metodzie prze-

konywująco pokazane zostały nowe aspekty na odcinku, gdzie, jak się wydawało, pole pracy było już dawno wyeksploatowane.

Lublin

KS. FELIKS GRYGLEWICZ

W. TRILLING, *Untersuchungen zum zweiten Thessalicherbrief*, Leipzig 1972 (Erfurter Theologische Studien 27), Benno-Verlag, 176 s.

Autentyczność drugiego listu do Tesaloniczan jest problemem od dawna diskutowanym; egzegeci od początku XIX w. zajmują niezmiennie dwie zasadnicze pozycje opowiadając się za lub przeciwko niej; pierwsza pozycja po wydaniu Komentarza B. Rigaux, jak się wydaje, osiągnęła większe prawdopodobieństwo. Mimo to profesor Studium Teologicznego w Erfurcie, Wolfgang Trilling, w związku z ewangelicko-katolickim komentarzem, jaki wspólnie z prof. T. Holtzem przygotowuje do 2Tes, problem ten na nowo i gruntownie przestudiował. Omawiana praca powstała na tym tle i zapewne w zasadniczej swej części znajdzie się we wstępie do tego komentarza.

W. Trilling swoją pracę podzielił na kilka części: omawia najpierw historię dyskusji dotyczących autentyczności 2Tes, a wniej zwrócił także uwagę na prace ks. prof. J. Stępnia; część dotycząca stylu prawie w całości jest krytyką pozycji B. Rigaux; sam Trilling duży nacisk położył na argumentację zawartą w częściach następnych, obejmujących badania historii form poszczególnych fragmentów, oraz badania nad teologią listu; ich wynikiem jest stwierdzenie, że 2Tes ma charakter encykliki (jak to już Rigaux określił) i że nie może od św. Pawła pochodzić. Ostatnią część autor poświęcił problemowi pseudepigrafii w Nowym Testamencie po to, aby ustawić znaczenie 2Tes w Nowym Testamencie, jak on je widzi. Jako dodatek zostały podane wypowiedzi J.E.Chr. Schmidta o listach do Tesaloniczan.

Trilling wziął pod uwagę i rozważył wszystkie dotychczas wysuwane argumenty za i przeciw autentyczności 2Tes, sam próbował wysunąć nowe, odciął się przy tym od dotychczasowej praktyki patrzenia na 2Tes w świetle 1Tes. Po zestawach argumentów, jakie on zrobił, zapewne niewiele kto będzie chciał sięgać do dawnych opracowań problemu, zwłaszcza jego argumentacja, a przede wszystkim jej ustawienie, ma duże szanse ostania się na dłuższy czas. Szkic teologii 2Tes jest zapewne jedynym dotychczasowym jej opracowaniem. Trilling dosłownie cytuje bardzo wiele z wcześniejszych opracowań tego problemu, który go interesuje. W całej pracy daje się zauważyć to, co jest cechą profesorskich skryptów, jakąś prowizoryczność; wrażenie, że to jest szkic, który będzie później wykończony, nie opuszczało mnie do ostatnich stron; życzyłbym sobie jednak, żeby troskę o wagę podawanych argumentów, jaką widzę u Trillinga, można było zauważyć także u każdego innego autora.

Lublin

KS. FELIKS GRYGLEWICZ

G. GIBERTI, *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni confrontati con le altre tradizioni neotestamentarie*, Brescia 1972, (Studi biblici 19). Wyd. Paideia, 171 str., 1800 lir.

Zmartwychwstanie Jezusa stało się ostatnio tematem szczególnie interesującym. Profesor Nowego Testamentu w Turynie, Giuseppe Ghiberti doszedł nawet do przekonania, że pora na stworzenie syntezy dotych-

czasowych badań na ten temat. Sam podjął się jej, ale tylko na jednym odcinku, zależy mu mianowicie na odtworzeniu historii dotyczących zmartwychwstania Jezusa. W tym celu za podstawę wziął tekst J 20, poddał go gruntownej analizie i porównał z innymi opowiadaniem o zmartwychwstaniu, które się znajdują w Nowym Testamencie. Rozdziały swojej pracy poświęcił podziałowi materiałów zawartych w J 20, ich redakcji, następnie porównaniu z 1 Kor 15, 3—8, J 21 i z opowiadaniem z Ewangelii synoptycznych; ostatni, największy i najważniejszy rozdział poświęcił tradycji kościelnej i redakcji J 20; do tego w formie appendiksu zostało dołączone porównanie J 20, 23 z Mt 16, 19 i 18, 18, tj. tekstów, w których mowa o odpuszczeniu względnie zatrzymaniu grzechów.

W pracy swojej Ghiberti unika pozycji ekstremistycznych, egzegezy ściśle literalnej i wyłącznie symbolicznej, podkreśla znaczenie Kościoła w przekazywaniu, a także formowaniu się nie tylko tradycji, ale nawet czasem samych wypowiedzi; wykazuje podkreślanie znaczenia wiary. Problemy, jakie napotyka, np. różnice pomiędzy relacjami Ewangelistów, próbuje wyjaśnić różnymi tradycjami, np. dopatruje się trzech tradycji dotyczących Marii Magdaleny przy grobie Chrystusa. Zwraca uwagę na rozwiniętą u Jana terminologię dotyczącą patrzenia, w związku z tym w oparciu o nowszą literaturę charakteryzuje aspekty znaczeniowe poszczególnych greckich pojęć; w ostatnim rozdziale szerzej omówił motyw niedowiarstwa w pierwotnych tradycjach, specjalnie zaś interesujące są porozrzucane w kilku miejscach jego uwagi dotyczące stosunku tradycji Łukaszczyńskiej do tradycji Janowej. Prawdopodobnie niezamierzona cechą pracy Ghibertiego są szerokie dopiski, w których nie tylko podane zostały najważniejsze i najnowsze pozycje bibliograficzne, ale także zredagowane zostały interesujące wprowadzenia do szczegółowych problemów. Ghiberti prowadzi swoje wywody mało zwracając uwagi na inne opinie — czasem je sygnalizuje w dopiskach — może właśnie jednak dlatego praca jego mimo niełatwych problemów jest lekko napisana i z przyjemnością bierze się ją do ręki.

Lublin

KS. FELIKS GRYGLEWICZ

Rivelazione e morale (red. G. Ghiberti), Brescia 1973 (Biblioteca di cultura religiosa 22). Wyd. Paideia, 173 str., 2000 lir.

Wzajemny stosunek objawienia, przede wszystkim Pisma św. i teologii moralnej, był przedmiotem sesji, która miała miejsce w Rivoli 3—5 listopada 1971 r.; tutaj podano 10 referatów z tej sesji. Spośród nich pierwszy (G. Ghiberti) ma charakter wprowadzenia, inne mówią o trudnościach dzisiejszej teologii moralnej (G. Odone), o problematyce filozoficznej w teologii moralnej (P. Balestro, G. Ferretti), wartościach prawa Mojżeszowego, znaczeniu moralnych poleceń z kazania na górze, Pawłowej problematyce moralnej, moralności chrześcijańskiej według Ewangelii Janowej, wreszcie o funkcjonowaniu kościelnego magisterium (F. Arrusso).

W biblijnych referatach autorowie próbowali uporać się z trudnościami hermeneutycznymi, podstawowym zaś dla nich problemem jest wartość na dziś moralnych wypowiedzi zawartych w biblijnych księgach, oraz kryteria, na podstawie których one mają uniwersalne znaczenie; E. Cortese kładzie przy tym nacisk na wykluczające wszystko związki Izraela z Bogiem, a G. Giavini na religijny charakter izraelskiego prawodawstwa; tenże normę dla poleceń z kazania na górze widzi w powołaniu na

Chrystusowego ucznia oraz w nakazie miłości, w świetle której Chrystus inaczej aniżeli Żydzi, interpretował Boże przykazania; R. Penna doszukuje się w Pawłowych wypowiedziach woli Bożej, która dochodzi do głosu w miłości będącej owocem Ducha św.; M. Laconi wreszcie scharakteryzował dwa spojrzenia (N. Lazure, J.M. Casabó-Sequè) na moralną problematykę czwartej Ewangelii. Już samo postawienie problemu, jakim jest moralna problematyka w Piśmie św. i jej walor, ma duże znaczenie, poza proponowanymi rozwiązaniami; pozwala ono spodziewać się i dążyć do analitycznych, bardziej szczegółowych i bardziej praktycznych opracowań.

Lublin

KS. FELIKS GRYGLEWICZ

Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Wyd. Johannes Feiner i Magnus Löhrer. Band IV/I: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Einsiedeln* — Zürich — Köln 1972 (Benziger Verlag), 634 strony.

Po przedstawieniu podstaw dogmatyki w perspektywie historii zbawienia (Band I, r. 1965), historii zbawienia przed Chrystusem (Band II, r. 1967), problematyki chrystologicznej (Band III/2, r. 1969, i Band III/1, r. 1970), w obecnej pierwszej połowie tomu czwartego została w części przedstawiona nauka o Kościele. W drugiej połowie tegoż tomu będą podjęte dalsze problemy eklezjologiczne (głównie instytucjonalny charakter Kościoła) oraz traktat o łasce i sakramentach. Tutaj pragniemy omówić tom IV/1 zatytułowany: *Dzieło zbawienia wśród wiernych (Das Heilsgeschehen in der Gemeinde)* w skład którego wchodzi następujące studia monograficzne: N. Füglistler, *Struktury starotestamentalnej eklezjologii* (ss. 23—99); H. Schlier, *Eklezjologia Nowego Testamentu* (ss. 101—221); H. Fries, *Zmiana obrazu Kościoła i dogmatyczno-historyczny rozwój* (ss. 223—285); *Nowy Lud Boży jako sakrament zbawienia*; W. Beinert, *Sens Kościoła* (ss. 288—308); O. Semmelroth, *Kościół jako sakrament zbawienia* (ss. 309—356); Y. Congar, *Istotne znamiona Kościoła* (ss. 357—599). Do studium o Congara został nadto włączony przyczynek P. Rossano traktujący o teologii misji (ss. 503—534).

Jak widać tytuł dzieła podkreśla istotny związek pomiędzy chrystologią i eklezjologią oraz dynamiczny charakter zbawienia. Do Chrystusa należą Kościół, który przejmując zbawienie w wierze, nadziei i miłości i z tego tytułu spełnia misję zbawczą wobec świata.

Zgodnie z zaleceniem soborowego Dekretu o formacji kapłanów (*Optatum totius*, nr 16) dzieło rozpoczyna biblijna wizja Kościoła w Starym i Nowym Testamencie. Następnie idzie historyczny rozwój eklezjologii katolickiej. Specyfika tomu, bo właściwa systematyzacja problematyki eklezjologicznej znajduje się w rozdziale IV, gdzie jest mowa o Kościele jako sakramencie zbawienia. To ujęcie Kościoła pozostaje w harmonii z ogólną orientacją dzieła ujmującą poszczególne kwestie w aspekcie historii zbawienia; pokazuje bowiem jego związki z Chrystusem i eschatologicznym dopełnieniem. Tutaj też zostały poruszone dwa podstawowe pytania eklezjologiczne, a mianowicie — jak otrzymuje się zgodnie z poznaniem doświadczeniem do Kościoła i jaki jest sens Kościoła. Są to pytania dzisiaj niezmiernie ważne, ponieważ zaczyna stawać się modne chrześcijaństwo, ale bez Kościoła. Wreszcie końcowe, najobszerniejsze studium omawia cztery znamiona Kościoła, które zna symbol nicejsko-konstantynopoliński wiary (jedność, świętość, katolickość, apostołskość). Z ich pomocą Kościół katolicki dowodzi swej prawdziwości. Jako istotne właściwości Kościoła po-

dzielają one jego misteryjny charakter i będąc wszędzie tam, gdzie znajduje się Kościół, pozostają jednak czymś co ma być stale realizowane. Ważną rzeczą jest ich wzajemne przenikanie się i naświetlanie.

Trudno w tej chwili oceniać omawiane dzieło, skoro jego druga część jeszcze się nie ukazała. Niemniej można już teraz powiedzieć, korzystając z doświadczeń poprzednich tomów, że jest to zbiór cennych ale i zróżnicowanych ujęć. Poza ogólnymi ideami przewodnimi, problematyce dzieła brak spójności i wykończenia. Mamy w nim raczej do czynienia z godnym uwagi teologicznym materiałem, którego w żadnym z okolicznościowych podręczników dogmatyki nie da się znaleźć, a nie z systematycznie uporządkowanym i całościowo opracowanym traktatem o kościele.

Kraków

KS. ADAM KUBIŚ

KSIAŻKI NADESŁANE DO REDAKCJI

- C. TRESMONTANT, *Jezus naucza*. Przeł. L. Rutowska, IW PAX, Warszawa 1973, ss. 248.
- Ks. K. DRZYMAŁA, *Ks. St. Grodzicki SJ*, Wyd. Ap. Modlitwy, Kraków 1973, ss. 185.
- P. XARDEL, *Plomień pożera Pasterza*. Przeł. B. Durbajło, IW PAX, Warszawa 1973, ss. 300.
- H. V. STRAELEIN, *Japonia w oczach misjonarza*. Przeł. J. Denysenko, IW PAX, Warszawa 1973, ss. 186.
- S. RUNCIMAN, *Ostatni renesans bizantyjski*. Przeł. J. Marzęcki, IW PAX, Warszawa 1973, ss. 111.
- Stan badań nad muzyką religijną w kulturze polskiej*. Praca zbiorowa pod red. J. Pikulika, ATK, Warszawa 1973, ss. 339.
- Św. HIERONIM, *Żywoty mnichów. Dialog przeciw Pelagianom*, ATK, Warszawa 1973, ss. 229.
- Św. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy*, ATK, Warszawa 1973, ss. 350.
- J. STEFANOWICZ, *W kręgu Marca Saugnieria*, IW PAX, Warszawa 1973, ss. 228.
- J. STEFANOWICZ, *W kręgu Marca Saugnieria*, IW PAX, Warszawa 1973, ss. 155.
- H. CAFFAREL, *W obliczu Boga*, IW PAX, Warszawa 1973, ss. 220.
- TOMASZ A KEMPIS, *O naśladowaniu Chrystusa*, Wyd. Ap. Modlitwy, Kraków 1973.
- J. POPLATEK, J. PASZENDA, *Słownik jezuitów artystów*, Wyd. Ap. Modlitwy, Kraków 1973.
- Archeologia Palestyny*. Praca zbiorowa, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań—Warszawa—Lublin 1973.

SPIS TREŚCI:

Dedykacja w 500 rocznicę śmierci św. Jana z Kęt	241
---	-----

ARTYKUŁY

ROMAN MARIA ZAWADZKI, Watykańska kolekcja rękopisów św. Jana z Kęt	242
Ks. CZESŁAW JAKUBIEC, Objawienie Boże w Księdze Hioba	248
Ks. JANUSZ FRANKOWSKI, Księgi Sybillińskie	261
O. HUGOLIN LANGKAMMER, OFM, Hymny pasyjne w Pierwszym Liście św. Piotra	270
Ks. JAN STEPIEŃ, Apostolstwo w ujęciu biblijnym	280
Ks. JOZEF KUDASIEWICZ, Nowe formy apostołatu biblijnego	289
Ks. JERZY CHMIEL, Współczesna egzegeza starotestamentalna a duszpasterstwo	296
Ks. STANISŁAW NAPIERAŁA, Communicatio in sacris w posoborowych dokumentach Kościoła	307

SPRAWOZDANIA

TOMASZ JELONEK, Kongres Bibliistów Polskich w Wągrowcu 26—28 maja 1973	319
Ks. STANISŁAW GRZYBEK, XXIV Dni Biblijne w Louvain	321
Ks. ZBIGNIEW KAZNOWSKI, V Międzynarodowy Kongres Biblijny w Oxfordzie	324
Ks. JAN KOWALSKI, Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w r. 1972	326
Obchody 500 rocznicy śmierci św. Jana Kantego	328

RECENZJE

W. KORNFELD, Das Buch Leviticus (ks. St. Grzybek)	330
F. J. STENDEBACH, Der Mensch wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah (ks. St. Grzybek)	331
J. SCHREINER i inni, Wort und Botschaft des Alten Testaments (ks. St. Grzybek)	333
W. ZIMMERLI, Grundriss der alttestamentlichen Theologie (ks. St. Grzybek)	336
Ks. J. ŁACH, Jezus syn Dawida (ks. St. Grzybek)	337
A. FEUILLET, Christologie paulinienne et tradition biblique (ks. E. Szymanek TChr)	338
K. LÖNING, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte (ks. F. Gryglewicz)	340
W. TRILLING, Untersuchungen zum 2 Thess (ks. F. Gryglewicz)	341
G. GHIRBERTI, I racconti pasquali (ks. F. Gryglewicz)	341
Rivelazione e morale (ks. F. Gryglewicz)	342
Mysterium salutis Band IV/I (ks. A. Kubiś)	343
Książki nadesłane do Redakcji	344

INDEX

Dedicatio S. Ioanni de Kęty in 500 anno ab eius morte	241
---	-----

ARTICOLI

R. M. ZAWADZKI, De S. Ioannis de Kęty manuscriptis in Bibliotheca Vaticana asservatis	242
C. JAKUBIEC, De divina revelatione in libro Job	248
J. FRANKOWSKI, De oraculis Sibyllinis	261

H. LANGKAMMER, De hymnis Passionis in Prima Petri	270
J. STĘPIEŃ, De apostolatu in Sacra Scriptura	280
J. KUDASIEWICZ, De novis generibus apostolatus biblici	289
J. CHMIEL, De exegesi Veteris Testamenti in praxi pastorali	296
St. NAPIERAŁA, Communicatio in sacris in documentis Ecclesiae postconciliaribus	307

RELATIONES

T. JELONEK, De Congressu Biblistarum Poloniae anno 1973	319
St. GRZYBEK, De XXIV Diebus Biblicis Lovanii	321
Z. KAZNOWSKI, De V Congressu Biblico Oxoniae	324
J. KOWALSKI, De activitate Societatis Theologorum Cracoviae anno 1972	326
De 500 anniversario mortis S. Ioannis de Kęty celebrato	328

RECENSIONES

Libri ad Redactionem missi