

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XXVII

1974

Ks. Stanisław Grzybek

ROK JUBILEUSZOWY W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Nie ulega wątpliwości, że zarówno sama nazwa „rok jubileuszowy”¹ jak i wszelka treść, którą z tą nazwą wiążemy, bierze początek z ksiąg St. Testamentu a ściśle mówiąc z księgi Kapłańskiej r. 25. Pragnąc zatem wyjaśnić sens, znaczenie i cel ustanowienia w Izraelu roku jubileuszowego musimy przeanalizować wyżej wspomniane teksty, ustawić je zarówno w kontekście historycznym jak i sytuacyjnym, by na podstawie tych analiz określić możliwie, najbardziej obiektywnie zawarte w nich teologiczne treści.

Autor księgi Kapłańskiej przekazuje nam zasadniczą informację o roku jubileuszowym w r. 25, 10—11: *Będziecie święcić pięćdziesiąty rok i oznajmicie uwolnienie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to dla was jubileusz i każdy z was powróci do swej własności i do swego rodu. Rok pięćdziesiąty będzie dla was jubileuszem.*

W przytoczonym tekście zawarte jest w zasadzie wszystko, co nas w związku z omawianym zagadnieniem interesuje.

I. ANALIZA FILOLOGICZNA TERMINU „JUBILEUSZ”

Używana w języku polskim nazwa „jubileusz”, albo ściśle mówiąc „rok jubileuszowy” pochodzi z łacińskiego słowa „jubilum”, które oznacza: radość, wesołość, usposobienie pogodne a czasami nawet okrzyki radości wznoszone przez jakąś grupę ludzką, którą spotkało nagle niespodziewane wyróżnienie i łaska². Słowo „jubileus” użyte przez

¹ Por. H. Lesetre, *Jubilairé année*, w: DB, 1903, III, 1750—1754.

² Por. F. M. Lemoine, *Le Jubilé dans la Bible*, w: *La vie spirituelle*, 31 (1949) 262—264.

św. Hieronima w łacińskiej Wulgacie, stanowi dosłowną transkrypcję hebrajskiego terminu *jōbel*. Słowo *jōbel* w języku hebrajskim znaczy najpierw baran, potem róg barani — na którym wygrywano radosne melodie z okazji jakiejś większej narodowej czy religijnej uroczystości. W tym znaczeniu użyto tego słowa w Wj 19, 16 z okazji ogłoszenia przymierza na Synaju oraz w Joz 6, 5 z racji zdobycia przez Izraelitów miasta Jerycha.

W ostatnim wypadku czytamy dosłownie takie słowa: *Gdy więc zabrzmi przeciągle róg barani i usłyszycie głos trąby, niech cały lud wzniesie gromki okrzyk wojenny, a mur miasta rozpadnie się na miejscu i lud wkroczy, każdy wprost przed siebie. W obu przytoczonych wyżej tekstach słowo *jōbel* występuje w znaczeniu rogu baraniego względnie trąby, przy pomocy której dawano sobie uroczyste sygnały, oznaczające nadejście ważnej, niezwykłej chwili. Z biegiem jednak czasu słowo to straciło swoje pierwotne znaczenie i wydaje się, że co najmniej od czasów reformy religijnej króla Jozjasza (VII—VI wiek przed Chr.) zaczęto je używać w znaczeniu uroczystego trąbienia oznaczającego rozpoczęcie specjalnego roku poświęconego Jahwie, a potem tym terminem określano już rok święty, tj. rok jubileuszowy.*

Tłumaczenie greckie Biblii, za którym idzie także *Vetus Latina* oddaje słowo *jōbel* przez *etos afeseos*, co znaczy rok odpoczynku, odczłnienia, po zmęczeniu, rok darowania, przebaczenia, odpuszczenia. Józef Flawiusz mówi w *Starożytnościach Żydowskich* 3, 12, 3, że „To słowo oznacza wolność (= *eleutheria*)”. Prawdopodobnie tłumaczenie LXX pozostaje pod wpływem ksiąg prorockich, szczególnie Ez 46, 17.

Krótki przegląd znaczeń tego słowa, pozwala nam już wyróżnić w nim następujące elementy treściowe:

1. *Jōbel* oznacza pewien okres czasu, zamykający się w granicach jednego roku, poświęcony specjalnie Bogu.
2. Rok ten jest czasem odpoczynku, przebaczenia i darowania, głównie zaciągniętych długów.
3. Jest to także rok wolności i w związku z tym
4. Rok powszechnej radości.

Tyle mówi nam analiza filologiczna słowa *jōbel*. Po weryfikację i pogłębienie tych treści sięgnijmy jeszcze analizy egzegetycznej i kontekstu historycznego, który w oparciu o kontekst sytuacyjny dostarczy nam niewątpliwie pełnego obrazu tej rzeczywistości, którą krótko nazywamy rokiem jubileuszowym w Piśmie św.

II. HISTORYCZNO-LITERACKIE TŁO ROKU JUBILEUSZOWEGO

Wszelkie relacje Stargeo Testamentu o roku jubileuszowym występują w ścisłym połączeniu z tzw. rokiem szabatowym. Dane biblij-

ne na powyższy temat zawarte są w Kpł 25, 2b — 7 i 18—22 sprowadzają więc głównie do nakazu pozostawienia w każdym siódmym roku ziemi odłogiem i powstrzymania od wszelkiej pracy na roli. Motywacja tego przepisu jest ściśle religijna: *Sześć lat będziesz obsiewał swoje pole i sześć lat będziesz obcinał swoją winnicę i będziesz zbierał jej plony. A w siódmym roku będzie całkowity szabat dla ziemi, szabat dla Jahwe.* (ww. 3. 4). Na bazie roku szabatowego pojawia się nowa uroczystość rok jubileuszowy, którego wprowadzenie w życie nie jest całkiem jasne, a informacje w St. Testamencie podane o nim są tak skąpe, że tylko w przybliżeniu można określić jego strukturę, charakter i przywileje, jakie niósł on ze sobą.

Wszystko, co o nim wiemy, opiera się na danych z Kpł 25, 8—17. W Kpł 25, 8—11 czytamy taką informację: *Wtedy policzysz sobie 7 lat szabatowych, tj. 7 razy po 7 lat, tak że czas lat szabatowych wyniesie ci 49 lat. Dziesiątego dnia siódmego miesiąca zatrąbisz wróg. W Dniu Pojednania zatrąbisz w róg całej ziemi. Będziecie święcić pięćdziesiąty rok i oznajmicie uwolnienie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to wasz jubileusz i każdy z was powróci do swojej własności i swojego roku. Rok pięćdziesiąty będzie dla was jubileuszem.*

Z powyższego tekstu dowiadujemy się, że początek roku jubileuszowego ogłaszano uroczystym trąbieniem w trąby dnia 10-tego siódmego miesiąca, tj. miesiąca Tiszri (początek października). Był to tzw. Wielki Dzień Pojednania (*Jom Ha-Kippurim*). Ponieważ dzień ten był dniem ogólnej pokuty narodowej, niektórzy egzegeci wyrażają wątpliwość, czy rzeczywiście w tym dniu rozpoczynano obchody roku jubileuszowego, będącego przecież z natury swojej rokiem radości i beztróskiego świętowania. Może z tego względu F. M. Lemoine w swoim artykule *Le Jubilé dans la Bible*³ stawia tezę, że uroczyste proklamowanie roku jubileuszowego miało miejsce nie w dzień Pojednania, ale kilka dni później, tj. 15 Tiszri, w tzw. Święto Namiotów, kiedy to odbywało się uroczyste zwołanie całego zgromadzenia narodowego i kiedy odczytywano oficjalnie księgę Powtórzonego Prawa (Pwt 31, 10—12). Druga koncepcja wydaje się bardziej prawdopodobna. Skąd zatem wzięła się data 10 Tiszri? Jest możliwe, że w tym dniu cały naród wspólną pokutą uroczystą rozpoczynał swoje przygotowanie na obchody roku jubileuszowego, które nabierały radosnego charakteru dopiero od 15 Tiszri tj. od Święta Namiotów.

Pozostaje jeszcze jedna trudność do rozwiązania. Który rok właściwie był jubileuszowym 49 czy 50-ty? Jeśli przyjmiemy, że był nim rok 50-ty, to wtedy musimy konsekwentnie zgodzić się z tym, że ziemia leżała odłogiem, co najmniej dwa lata, zaś w takim ujęciu

³ Por. art. cyt., s. 269.

plody tej ziemi musiałyby wystarczyć na wyżywienie ludności przez trzy lata. Czy byłoby to możliwe w Palestynie — kraju tak ubogim i mało urodzajnym?

Autor natchniony zdawał sobie sprawę z tej trudności i dlatego sam udzielił na nią odpowiedzi. Odwołał się tutaj do opatrności Bożej i do specjalnej opieki, jaką Bóg otaczał swój naród wybrany. Oświadczył w Kpł 25, 20—21: *Jeżeli zaś powiecie, co będziemy jedli w siódmym roku, jeśli nie będziemy siali ani zbierali plonów? Ześlę wam błogosławieństwo w szóstym roku tak, że plonów wystarczy wam na trzy lata*". Wielu egzegetów nie uznaje tej argumentacji i stoi na stanowisku, że rokiem jubileuszowym był rok 49-ty⁴.

F. M. Lemoine⁵ nazywa nawet rok jubileuszowy nadzwyczajnym rokiem szabatowym, który obchodzono uroczyście w siódmym roku, siódmego cyklu szabatowego, tj. w 49-tym roku. R. North⁶ jest zdania, że cała trudność wyniknęła ze specyficznego sposobu liczenia lat przez Izraelitów, polegającego na sumowaniu lat włączając w proponowaną datę zarówno rok stanowiący *terminus a quo* z rokiem, o który właściwie chodziło, tj. *terminus ad quem*. W efekcie tam, gdzie chodziło o jeden rok, w ostatecznym rozrachunku jest mowa o trzech latach. Może jednak najszlachetniejszą jest propozycja prof. W. Kornfelda⁷, że cała trudność wynika z pomieszania dwóch tradycji: wcześniejszej i późniejszej. Wcześniejsza uważała za rok jubileuszowy — 49-ty; późniejsza — może już z czasów po niewoli — 50-ty. Ta też tradycja przyjęła się w naszej praktyce chrześcijańskiej.

Dużo światła na samą historię roku jubileuszowego rzucają świadectwa związane z jego świętowaniem. Wprawdzie w Biblii i dokumentach pozabiblijnych tych świadectw jest bardzo mało. Głównie dotyczą one roku szabatowego. Pierwszą wyraźną wzmiankę na ten temat spotykamy w I Mch 6, 49. 53. Jest tam mowa o tych, którzy w czasie oblężenia Jerozolimy przez Antiocha V *wyszli z miasta, bo w kraju był rok szabatowy, a nie mieli dość żywności na to, aby mogli dłużej wytrzymać w zamknięciu* (w. 49). W dalszym ciągu tego opowiadania czytamy: *W spiżarniach brakowało im jednak żywności, bo był to siódmy rok, a resztę zapasów zjedli ci, których z pomiędzy pogańskich narodów przyprawdzono do Judei* (w. 53). Chociaż w powyższych tekstach nie ma wyraźnie mowy o sposobie obchodzenia roku szabatowego, to jednak wyraźnie wzmiankują o pozostawieniu ziemi odłogiem na okres jednego roku.

⁴ Por. G. Box, *Book of Jubilees*, London 1917, 16.

⁵ Art. cyt. 267.

⁶ Por. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (AnBibl. 4), Romae 1954, 130.

⁷ Por. W. Kornfeld, *Das Buch Leviticus*, Düsseldorf 1972, 165.

O praktykowaniu przez Izraelitów roku szabatowego jako pewnego wydarzenia normalnego mamy liczne wzmianki także u Tacyta⁸ i Józefa Flawiusza⁹. Ten ostatni mówi w *Antiquitates Judaicae* przynajmniej o trzech takich latach szabatowych, obchodzonych w 164 i 38 przed Chrystusem oraz w 68 roku po Chrystusie. Nie wspomina natomiast o ewentualnym świętowaniu przypadającego w tym czasie roku jubileuszowego. Tradycja rabinistyczna utrzymywała¹⁰, że od czasów zburzenia świątyni Salomona (586 r), praktyka obchodzenia roku jubileuszowego nie była więcej podtrzymywana u Izraelitów. Wydaje się mało prawdopodobne, czy wzmianka u Jr 34, 8—22 o uwolnieniu jeńców hebrajskich za czasów króla Sedecjasza i druga u Ez 7, 12. 13 mają jakikolwiek związek z rokiem szabatowym. Zgadzać się na powyższe zdanie, trzeba przyjąć jednak, że praktykę tę w Izraelu wykonywano bardzo niechętnie i opornie. Izraelici mający u siebie jeńców uchylali się od ich uwolnienia, korzystając z jakiegokolwiek pretekstu. Można powiedzieć za wieloma egzegetami, że prawodawstwo roku szabatowego było znane w Izraelu głównie w pierwszych okresach jego historii, ale nie zawsze w pełni było praktykowane i zachowywane.

A jak się ma sprawa z rokiem jubileuszowym? Wspomniany przeze mnie wyżej F. M. Lemoine jest zdania, że w „historii Izraela nie znajdujemy nigdzie żadnych śladów świętowania Roku Jubileuszowego”¹¹. Na jakiej zatem podstawie doszło do wzmianki w Kpł 25, 8—17?

Odpowiedzi na to pytanie udzieli nam analiza struktury literackiej Kpł 25. Już choćby z pobieżnej lektury tego rozdziału możemy dowiedzieć się, że w nim istnieją ślady przynajmniej dwóch tradycji. Pierwsza zawarta w 25, 2b-7 i 18—22 opisuje zwyczaje roku szabatowego, druga zapisana w 25, 8—17, 23—55 podaje informacje o roku jubileuszowym. Tradycja pierwsza istniała w Izraelu od niepamiętnych czasów i została spisana w Kpł r. 25 stosunkowo wcześniej, może nawet jeszcze przed upadkiem Samarii¹². Przepisy dotyczące roku jubileuszowego są owocem medytacji proroków i mędrców żyjących w niewoli babilońskiej, którzy tą drogą chcieli podnieść na duchu i związać z religią popadający w pesymizm naród wybrany żyjący w niewoli. Snuli oni przed nim wizję uwolnienia ich z niewoli, powrotu do dawnej własności, ewentualnej obfitości dóbr materialnych itp. Ślady tych rozważań, w pewnym sensie nawet utopijnych pozostawił nam w swej księżce prorok Ezechiel, głównie w rr. 40—

⁸ *Hist. Nat.* 5, 4.

⁹ *Ant. Jud.* 11, 8; 13, 8. 1; 14, 10. 6.

¹⁰ Cyt. za F. M. Lemoine, art. cyt. s. 270.

¹¹ Art. cyt. 272.

¹² Por. St. Łach, *Księga Kapłańska*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, Pallottinum 1970, 270.

48. (Wizja przyszłej Jerozolimy i nowej świątyni, dobrobytu w kraju itp.). Tak więc rozumując możemy powiedzieć, że świadectwa biblijne dotyczące roku jubileuszowego mają nie tyle charakter historyczny ile religijny i w takim aspekcie powinny być odczytywane. Jest oczywiste, że autorowi względnie redaktorom księgi Kapłańskiej nie chodziło o ścisłość historycznego przekazu i informacji o roku jubileuszowym, ale raczej o moralno-dydaktyczne pouczenie. Dane historyczne na ten temat były powszechnie znane i w tradycji przekazywane z pokolenia na pokolenie, umieszczanie ich jeszcze raz między przepisami o charakterze prawnym byłoby niepotrzebnym burzeniem jasnego i zwięzłego toku myśli.

Tradycja kapłańska (P), do której omawiany opis roku jubileuszowego zaliczamy nie ma w zwyczaju opisywanych przez siebie faktów popierać danymi historycznymi. Tym należy tłumaczyć niepełność informacji o roku jubileuszowym w Piśmie św.

III. PRZYWILEJE ROKU JUBILEUSZOWEGO

Pragnąc w pełni zrozumieć i należycie ocenić wszystkie przywileje roku jubileuszowego nie można ograniczyć się tylko do analizy krótkiej i lakonicznej o nim wzmianki w Kpł 25, 8—17. Trzeba te dane omawiać zawsze w aspekcie tego, co o roku szabatowym mówi Kodeks Przymierza w Wj 21 i 22, 20nn, 23, 10—12, Kodeks Deuteronomiczny rr 23 i 24, a także trzeba sięgnąć do Neh 10, 30—32. Wszystkie wspomniane tu miejsca stanowią wyjaśnienie i komentarz do interesującego nas obecnie omawianego tekstu Kpł r. 25.

Przywileje roku jubileuszowego są w części powtórzeniem, a w części zmodyfikowaniem i poszerzeniem wszystkich przywilejów roku szabatowego.

Istotnym i najważniejszym przywilejem roku jubileuszowego było uwolnienie w kraju wszystkich jego mieszkańców. To uwolnienie jest bliżej określone w Kpł 25, 10: „Każdy powróci do swej własności” oraz „do swojego rodu”. Przez słowo „własność” należy rozumieć ziemię i dom mieszkalny. Odnośnie domu istnieją pewne modyfikacje prawa polegające na tym, że dom sprzedany w mieście mógł być w ciągu roku odkupiony (25, 29). Jeśli sprzedający nie uczynił tego, tracił do niego wszystkie prawa na zawsze i dom jego *nie był wolny w roku jubileuszowym* (w. 30). Inaczej natomiast miała się sprawa z domami na wsi. Domy te traktowano jako wchodzące w całość własności gruntowej i stosowano do nich te same prawa, jakie stosowano do ziemi uprawnej. Można je zatem było po sprzedaniu w każdej chwili odkupić, a jeśli w ciągu lat między jednym a drugim jubileuszem nie zostały odkupione, w roku jubileuszowym *były wolne* (w. 31), wracały do pierwszego właściciela. Wyjątek stanowiły domy Lewitów, których właściciele pierwotni, tj. Lewici, bez względu na

lokację w mieście czy na wsi, zawsze mogli korzystać, ze stałego prawa wykupu. Prawo mówiące o tym jest bardzo jasne: *Jeśli ktoś kupi od Lewitów dom miejski, to posiadłość ta wyjdzie z jego rąk w roku jubileuszowym, bo domy miast lewickich są ich posiadłością wśród synów Izraela* (w. 33). Jeśli chodzi o pastwiska sąsiadujące z miastami lewickimi, prawo jubileuszowe zabraniało ich sprzedawania pod żadnym pozorem. Racją takiego przepisu było to, że pastwiska te stanowiły wieczystą posiadłość lewitów i jako takie nawet na krótki czas nie mogły być odstąpione w inne ręce.

Prawo jubileuszowe podaje motywację, dla której wszelka własność a szczególnie ziemia nie mogły być sprzedawane na zawsze. Motywacja jest natury religijnej — i ta jest wysuwana na pierwsze miejsce oraz natury społecznej, o której Pismo św. nie mówi jasno, ale do niej bardzo często wracają współcześni egzegeci.¹³ Motywacja religijna jest tym mocniejsza, że pojawia się w tzw. formule „ja i wy”, gdzie „ja” oznacza Boga a „wy” naród wybrany. W Kpł 25, 23 czytamy: *Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, ponieważ ziemia należy do mnie, a wy jesteście u mnie cudzoziemcami i osadnikami*. W tym tekście jest mocno zaakcentowana zasada, którą zresztą Pismo św. bardzo często przypomina, że jedynym i prawowitym właścicielem ziemi jest tylko Bóg—Jahwe. Izraelici zamieszkujący tę ziemię są co najwyżej na niej dzierżawcami i przechodniami. W takim ustawieniu rzeczy nie może tu być mowy o jakiejś konkretnej sprzedaży, ale jedynie o czasowej zmianie jej właściciela. Bóg—Jahwe pozwalał, aby czasowy właściciel ziemi w wypadku zubożenia odstąpił uprawianą przez siebie ziemię swojemu wierzycielowi, ale ten zdawał sobie dobrze sprawę, że własnością tą długo się nie nacieszy, gdyż ona w każdej chwili może wrócić do dawnego właściciela albo przez wykupienie jej przez najbliższego krewnego zubożałego Izraelity, albo jeśli to z różnych przyczyn nie nastąpiło wcześniej, na pewno nastąpi w roku jubileuszowym. Praktycznie nie było więc nigdy w Izraelu sprzedawania ziemi, było tylko jej wydzierżawienie na pewną określoną ilość lat, a jej nabywca płaci tyle, ile się płaci za dzierżawę na kilka lub kilkanaście lat. Dzierżawa ta miała swoje granice i kończyła się w roku jubileuszowym.

Aspekt społeczny tej ustawy podkreślają mocno współcześni egzegeci¹⁴, którzy w tym przepisie widzą dwie jego pozytywne cechy. Prawo jubileuszowe miało chronić obywateli przed nierównością klasową, zapobiegało wzbogaceniu się jednych a zubożeniu drugich oraz chroniło przed lichwą i wszelkiego rodzaju wyzyskiem. Bywało czasami jednak i tak, że ubogi Izraelita nie posiadający ziemi, gdy padł w dług i nie miał czym ich wyrównać, musiał samego siebie

¹³ Por. R. North, *Giubileo*, w: *Enciclopedia della Bibbia*, vol. 3, 1181n.

¹⁴ Por. R. North, art. cyt. kol. 1182.

sprzedać w niewolę. Stawał się wtedy tzw. niewolnikiem izraelskim. Prawo jubileuszowe przywracało tego typu niewolnikom całkowitą wolność. Bardzo szczegółowe przepisy dotyczące tego zagadnienia zawarte są w Kpł 25, 35—42. Wychodząc z założenia, że każdy Izraelita jest członkiem narodu wybranego, prawo jubileuszowe nakazywało traktować niewolnika izraelskiego łagodnie i iść mu na rękę. W takim ustawieniu zagadnienia niewolnik izraelski nie był właściwie niewolnikiem, ale tylko, jak mówi tekst Kpł 25, 40, najemnikiem i osadnikiem. Nie wolno było mu narzucać pracy niewolniczej, brać procentów od pożyczek, ani uprawiać względem niego lichwy. Z nastaniem roku jubileuszowego on sam, cała jego rodzina z dziećmi wracali *do rodu swego i do posiadłości swoich* (w. 40). Egzegeci przyjmują zgodnie¹⁵, że tego typu ustawa jest rozwinięciem i uzupełnieniem w tej samej kwestii prawodawstwa zawartego w Kodeksie Przymierza (Wj 21, 1—6) oraz Kodeksu Deuteronomicznego (Pwt 15, 1—12). Gdy Kodeks Przymierza rozróżniał między niewolnikiem, jego żonę z dziećmi; niewolnika wypuszczał, a żonę i dzieci nabyte w niewoli zostawiał, to prawo jubileuszowe nie czyni tu żadnego rozróżnienia. Jeszcze jaśniej ustawia powyższe zagadnienie Kodeks Deuteronomiczny, nakazujący nie tylko wypuszczenie niewolnika izraelskiego na wolność, ale zaleca i zobowiązuje pracodawcę, aby go na nową drogę wyposażył w dobra materialne *Uwalniając go nie pozwolisz mu odejść z pustymi rękami. Podarujesz mu cośkolwiek z twego drobnego bydła, klepiska i tłoczni. Dasz mu coś z tego, w czym Bóg twój Jahwe pobłogosławił tobie. Przypomnisz sobie, żeś był niewolnikiem w ziemi egipskiej i wybawił cię twój Bóg Jahwe* (Pwt 15, 13—15). Jest jasne, że zacytowane wyżej przywileje dotyczyły roku szabatowego i w tym roku powinny być ściśle przestrzegane. Przeciesienie ich jednak na rok jubileuszowy miało być wyrazem zarówno dowartościowania ich jak i samego roku jubileuszowego. Sens tej ustawy był taki: w roku szabatowym powinienes wypuścić niewolnika izraelskiego na wolność, a w roku jubileuszowym nie tylko powinienes, ale musisz to zrobić, bo to nie zwykły jubileusz, ale jubileusz wielki.

Motywacja powyższego przepisu prawnego jest potrójna: historyczna, religijna i społeczna. Motywacja historyczna jest odwołaniem się do minionej sytuacji w dziejach narodu izraelskiego, tj. do niewoli egipskiej. W Kodeksie Deuteronomicznym ta motywacja jest wyrażona w Pwt 15, 15 i akcent jest położony na dobroć Bożą, tu w Kpł 25, 38 jest mocne zaakcentowanie niewoli egipskiej jako faktu historycznego: *Ja jestem Jahwe Bóg wasz, który was wyprowadziłem z ziemi egipskiej, aby dać wam ziemię Kanaan i abym był waszym Bogiem.*

¹⁵ Por. E. Zolli, *Giubileo*, w: *Enciclopedia Cattolica*, vol. 6, kol. 676n.

Motywacja religijna uwypukla prawdę, że Izraelici są ludem Bożym, któremu przewodzi ich Bóg Jahwe i Jego wola musi być dla nich najwyższym i jedynym autorytetem. Zawarte to jest choćby w słowach Kpł 25, 36: *Będziesz się bał twego Boga, aby żył z tobą brat twój*. Bojaźń Boża, o której tu jest mowa, nie polega na jakimś niewolniczym lęku, ale raczej dotyczy obowiązku oddawania Bogu należnego Mu kultu. Kult ten ma być realizowany w grupie, we wspólnocie, dlatego przepis mocno akcentuje, że *powróci każdy do swojej własności i do swego rodu* (Kpł 25, 10). Pełne życie religijne Izraelici realizowali zawsze we wspólnocie, czego dowodem są liczne uroczystości i święta publiczne.

Trzeci rodzaj motywacji społecznej zachowania tego przepisu wy-suwają dziś tacy egzegeci jak K. Elliger¹⁶, A. Clamer¹⁷, R. North¹⁸, W. Kornfeld¹⁹, a u nas St. Łach²⁰. R. North²¹ jest zdania, że uwalnianie niewolników izraelskich w roku jubileuszowym miało uchronić kraj przed powszechnym bankructwem, zaś poszczególnym obywatelom dać możliwość uratowania nie tylko swojej własności ale także i godności osobistej. Tego typu prawa zdaniem R. Northa mają wysokie walory humanitarne. Świadczą one o tym, że w Izraelu liczył się przede wszystkim człowiek i jego dobro, a jego osobiste szczęście było właściwie głównym celem ziemskiego życia Izraelitów. Ponieważ na drodze do osobistego szczęścia stała często praktykowana lichwa i pobieranie wysokich procentów od pożyczonych pieniędzy, dlatego prawodawstwo jubileuszowe przeciwstawia się ostro jednemu i drugiemu. Zakaz pobierania wysokich odsetek²², jak również zakaz uprawiania lichwy wspominamy tu z okazji roku jubileuszowego nie jest nowy. Szeroko jest mowa o nim w Kodeksie Przymierza: Wj 22, 24, a także w Pwt 23, 20n. Ciągłe nawracają do niego w swoim nauczaniu prorocy, szczególnie prorok Jeremiasz. Jeśli prawodawcy ustanawiający prawo jubileuszowe znowu mówią o nim, znaczy to, że nie była to jakaś błaha sprawa. Niewątpliwie chodziło tu o przywrócenie w kraju równowagi społecznej i ekonomicznej. Ponieważ niewiele skutkowały przepisy roku szabatowego, dlatego prawodawcy ustanawiający rok jubileuszowy wrócili ponownie do tego zagadnienia jeszcze bardziej je akcentując

¹⁶ Por. K. Elliger, *Das Gesetz Leviticus*, ZAW, NF 26 (1955) 1—25.

¹⁷ Por. A. Clamer, *Levitique, Nombres, Deuteronomie*, w: *La Sainte Bible*, 2, Paris 1940, 183.

¹⁸ Por. R. North, *Maccabean Sabbath Years*, w: *Biblica* 14 (1953) 501nn.

¹⁹ Por. W. Kornfeld, dz. cyt. s. 167.

²⁰ Por. St. Łach, dz. cyt. s. 272.

²¹ Por. R. North, *Giubileo*, art. cyt. kol. 1182.

²² Np. w kolonii żydowskiej w Elefantynie w V w. przed Chr. odsetki od pożyczonych pieniędzy dochodziły do 60% rocznie, cyt. za St. Łachem, dz. cyt. s. 276.

i stawiając je jako *conditio sine qua non* nowej uroczystości religijnej. Wydaje się, że chcieli tu powiedzieć tak: jeśli dotychczas nie respektowaliście tego prawa w latach 7 razy 7, to wypełnicie je przynajmniej w roku 50-tym. Reasumując wszystkie wyżej wspomniane przepisy roku jubileuszowego stanowiące nie tylko pewne *novum*, ale i modyfikację przywilejów roku szabatowego, należy zaznaczyć, że sprowadzają się one do jednego: rok jubileuszowy w aspekcie tych przywilejów był przede wszystkim rokiem darowania. Darowano sobie ziemię, domy, długi a nawet ludzi, którzy dotychczas przebywając w niewoli stawali się obywatelami wolnymi.

Drugi przywilej roku jubileuszowego dotyczył już nie ludzi, ale ziemi. Kpł 25, 11—12 tak mówi na ten temat: *Rok 50-ty będzie dla was jubileuszem. Nie będziecie siać ani żąć tego, co samo urośnie, nie będziecie zbierać nieobciętych winogron. Ponieważ to jest jubileusz, on będzie dla was święty.*

Przepis ten dotyczy odpoczynku ziemi. Ziemia będzie w roku jubileuszowym leżała odłogiem. W zasadzie prawodawstwo roku jubileuszowego nie różni się wiele od prawodawstwa tej samej materii dotyczącego roku szabatowego. Niektórzy egzegeci²³ są nawet zdania, że oba prawodawstwa są identyczne. Jeśli tak jest, to po szczegółowe omówienie tej kwestii musimy sięgnąć do egzegezy przepisów roku szabatowego zawartych w Kpł 25, 47, a dotyczących tego właśnie zagadnienia. Przepisy prawne tu zawarte można by podzielić na dwie grupy: jedna grupa przepisów dotyczy relacji człowieka do ziemi: nie wolno obsiewać ani też obcinać winnic, tzn. wykonywać zwykłych zajęć na roli w ogrodach owocowych i winnicach. Druga — dotyczy sposobu dystrybucji produktów rolnych tak, aby nikomu w roku odpoczynku nie zabrakło żywności. Kpł 25, 5—6 mówi, że to, co ziemia sama wyprodukuje w roku szabatowym, będzie wspólną własnością wszystkich ludzi, wolnych i niewolników, a nawet zwierząt domowych i dzikich. Właścicielowi nie wolno niczego zbierać z pól i winnic tak jak to czynił w latach normalnych, ale wszystko zostaje na polu i stanowi wspólną własność wszystkich: *Wszystko, co wyrośnie na polu, będzie służyć za pokarm także bydłom twoim i zwierzętom, które są w twej ziemi* (w. 7).

Wydaje się, że prawo roku szabatowego jest prawem bardzo starym i posiadało moc wiążącą wszystkich mieszkańców całego kraju²⁴. Nie chodziło tutaj tylko o to, żeby ziemia leżała odłogiem, ale aby człowiek miał odpoczynek od pracy. Takie rozwiązanie problemu sugeruje Wj 23, 12 na marginesie omawiania prawa roku szabatowego: *Sześć dni będziesz pracował, a dnia siódmego zaprzestasz pracy, aby odpoczął twój wół i osioł i odetchnął syn twej niewolnicy i cu-*

²³ Por. H. Cazelles, *L'Exode*, w: *La Sainte Bible*, Paris 1956, 131; Także St. E. Ach, dz. cyt. s. 272n.

²⁴ Por. A. Clamer, dz. cyt. s. 183.

dzoziemiec. Wyrażenia *aby odpoczął i aby odetchnął* doskonale harmonizują z nazwą roku szabatowego, tj. roku odpoczynku. *Będzie to rok szabatowy dla ziemi* (w. 6). Ten styl życia był znany już w Kanaanie, wtedy kiedy Izrael zajmował tę ziemię. Można powiedzieć, że z punktu widzenia gospodarki rolnej jest najlepszym rozwiązaniem w krajach ubogich i nieurodzajnych. Ale Izraelici przejmując go i wprowadzając do swego prawodawstwa jubileuszowego nie tylko ten cel mieli na względzie. Dochodzi tu jeszcze niezwykle ważna motywacja religijna, polegająca na przekonaniu, że Bóg jest jedynym i prawowitym właścicielem ziemi. On zatem ma prawo dysponować nią, jak również tym wszystkim co na niej wyrośnie. Gdy w Wj 23, 10—13 odnośnie prawa roku szabatowego mamy jeszcze motywację czysto społeczną, tu już pojawia się motywacja religijna. Można powiedzieć, że jest pewien rozwój w ujęciu zagadnienia, bo pierwiastek religijny wysuwa się na pierwsze miejsce. Bóg występuje na samym początku i nakładając na Izraelitów obowiązek odpoczynku od pracy równocześnie oświadcza, że sam się postara, by w latach jubileuszowych dla nikogo nie zabrakło żywności. W Kpł 25, 20—21 czytamy: *Jeśli powiecie, co będziecie jedli w 7-mym roku, jeśli nie będziecie siali i zbierali plonów? Ześlę wam błogosławieństwo w szóstym roku tak, że plonów wystarczy wam na trzy lata, że będzie to szabat dla Jahwe* (Kpł 25, 2). Można zatem powiedzieć, że wszystko co dokona się na tym odcinku, ma swoje uzasadnienie i ostateczne wytłumaczenie w Bogu.

W analizie przywilejów roku jubileuszowego można jeszcze dopatrzeć się trzeciego dobrodziejstwa. Było nim specjalne błogosławieństwo Boga, które w tym roku spocznie na całym narodzie i obejmie wszystko i wszystkich²⁵. Myśl o błogosławieństwie Boga zawarta jest zarówno w opisach roku szabatowego jak i jubileuszowego w najstarszych o nich wzmiankach w Kodeksie Przymierza i w Księdze Powtórzonego Prawa. W omawianym tekście księgi Kapłańskiej szczególnie zostało ono podkreślone. Wprawdzie wyrażenie w Kpł 25, 21: *ześlę wam błogosławieństwo* bezpośrednio dotyczy urodzajów na roli w szóstym roku i w ogóle jest związane z rokiem szabatowym, to jednak wielu egzegetów widzi tu także odniesienie do roku jubileuszowego. Już samo to, że powyższy wiersz znalazł się w miejscu, gdzie jest relacja o roku jubileuszowym, a nie umieszczono go bezpośrednio w Kpł po 25, 7, gdzie właściwie jest mowa o roku szabatowym i gdzie najlepiej pod względem literackiej struktury odpowiadałby, świadczy o intencjach przyświecających twórcom prawodawstwa roku jubileuszowego. Nawet zakładając, że oni dokonali przeredagowania tego tekstu i umieszczenia go w tym miejscu pod koniec opisu przywilejów roku jubileuszowego, to już

²⁵ Por. St. Ł a c h, dz. cyt. s. 274.

tym samym dali świadectwo, z czym wiążą właśnie zachowanie przez Izraelitów przepisów roku jubileuszowego i jaką dają rangę niniejszej uroczystości. Jest to ich zdaniem niewątpliwie rok Jahwy, jak to sami określają *jubileusz święty* (w. 12), który będzie obfitował w szczególne błogosławieństwo dla tych, co zachowują wszystkie przepisy obowiązujące w tym roku.

Jeśli przyjmiemy jeszcze, że przepisy roku jubileuszowego są rzeczywiście komentarzem do przepisów roku szabatowego, uczynionym z perspektywy kilku wieków, w latach ciężkich prób i doświadczeń narodowych, to należy przyjąć, że umieszczona tu wzmianka o błogosławieństwie Bożym, tym bardziej jest aktualna i ważna.

Wzmianka ta o błogosławieństwie ma także swoje znaczenie pedagogiczne. Celem jej było rozbudzenie wśród czytelników zaufania do Boga, który olbrzymią troską i życzliwością otacza ludzi i jeśli coś obiecuje lub czegoś żąda, zawsze za to sownie wynagradza. Izraelici przywiązywali wielką wagę do błogosławieństwa Bożego. Było ono dla nich zewnętrznym sprawdzianem stałej opieki Boga nad narodem i zapewniało szczęśliwą przyszłość. Jeśli twórcy roku jubileuszowego tu o nim mówią, to także z tego powodu, aby nadać tej uroczystości jak największy walor religijny. Ciągłe, bez przerwy, przez cały rok* trwające święto, było niewątpliwie związane z wieloma składanymi ofiarami i modlitwami. Miało w swej ostatecznej konsekwencji 'jak najskuteczniej przebłagać Boga i usunąć ze środka ludu wybranego wszelkie przeszkody, utrudniające szczęśliwe życie człowieka na ziemi. Chyba te racje (momenty) miał na względzie F. M. Lemoine²⁶, kiedy nazwał rok jubileuszowy „wielkim rokiem pojednania i narodowej ekspiacji”, podczas której przez ofiary i posty naród oczyszczał się ze swoich błędów i nieczystości rytualnych, wynagradzał Bogu za swe słabości, czyniąc z tego roku jakby jedną wielką modlitwę. Inaczej mówiąc rok jubileuszowy miał zmobilizować wewnętrznie naród wybrany i otworzyć mu oczy na te dobrodziejstwa, jakie daje człowiekowi nieustanny kontakt i przyjaźń z Bogiem.

Reasumując powyższe wypowiedzi można powiedzieć, że rok jubileuszowy był przede wszystkim uroczystością religijną. Jego celem było nie tyle wyrównanie krzywd i niesprawiedliwości społecznej, ile zaakcentowanie konieczności bliższego kontaktu człowieka z Bogiem. Twórcy prawodawstwa jubileuszowego chcieli przekonać cały naród, że jest możliwe zbawienie jego i jeśli ono przyjdzie, to przyjdzie tylko przez Boga. Początkiem zbawienia jest darowanie sobie wzajemne długów, większa gorliwość i troska o kult Boga, tj. świętowanie szabatów oraz modlitwa, której owocem i skutkiem jest boże błogosławieństwo.

²⁶ Por. art. cyt. s. 280.

Jest jasne, iż tego rodzaju ujęcie zagadnienia jest jeszcze niepełne i niedoskonałe. W świetle nauki św. Pawła dziś już wiemy, że wolnym i zbawionym staje się człowiek nie przez siódmy i pięćdziesiąty rok, ani przez zachowanie tych czy innych szczegółowych przepisów, ale przez wezwanie Pana²⁷. W I liście do Koryntian Apostoł narodów tak pisze: *Niczym jest zarówno obrzezanie jak i nieobrzezanie, ale ważne jest tylko zachowanie przykazań Bożych ...Nie będziecie więc niewolnikami ludzi... Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyti ...Niech każdy przeto trwa u Boga w tym stanie, w jakim został powołany (7, 19. 23. 24).*

Niezależnie od takiego ujęcia zagadnienia, ważny jest jeszcze jeden aspekt sprawy: Czy wprowadzenie roku jubileuszowego w Izraelu nie miało na względzie jeszcze jakiegoś głębszego celu, a mianowicie przygotowania na przyjście Mesjasza? Czy prorocy nie chcieli przez rok jubileuszowy to właśnie osiągnąć, aby zwrócić wszystkim uwagę na Tego, który przyjdzie, i który zainauguruje właściwy jubileusz: odpuszczenie grzechów i autentyczne pojednanie z Bogiem, a w końcu On sam będzie dla nas wieczystym jubileuszem?

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

O. Hugolin Langkammer

MĘKA JEZUSA WEDŁUG MARKA — OBJAWIENIEM SYNOSTWA BOŻEGO JEZUSA

(Przyczynek do teologii Męki Pańskiej)

Znamienny tytuł, który Marek stawia nad swoją Ewangelią „początek Ewangelii Jezusa Chrystusa Syna Bożego (1, 1) obejmuje całość tego dzieła. A więc słowa i czyny Jezusa, Jego mękę i zmartwychwstanie. Aklamacja „Syn Boży” przysługująca Jezusowi już za życia nie tylko stanowi hasło programowe markowego pisma, lecz także decyduje o konstrukcji i planie jego Ewangelii. Dwukrotnie Bóg w ten sposób proklamuje Jezusa (1, 11; 9, 7) a raz człowiek, mianowicie setnik pod krzyżem, wyznaje że Jezus jest Synem Bożym (15, 31).

Gdy się weźmie pod uwagę bardzo ogólny podział Mk na trzy części: 1, 9—8, 26; 8, 27—10, 52 oraz 11, 1—16, 8 można zauważyć, że pierwsze dwie proklamacje są decydujące dla pierwszej i drugiej sekcji a trzecia posiada swoją wymowę dla ostatniej części.

²⁷ Por. E. Zolli, art. cyt. kol. 677.

Wybraństwo Boże ogłoszone przy chrzcie równa się zadaniu, które Bóg zleca swojemu Synowi. Jezus ma się objawić jako Syn Boży. W ten sposób objawi równocześnie Boga i tajemnicę Jego królestwa.

Jezus spełnia to zadanie. Głosi Ewangelię (1, 14. 15; por. 1, 38. 39); woła uczniów do naśladowania Go (1, 16—20); z ich grupy wybiera dwunastu (1, 13—19), celem misji (6, 7—13); wreszcie Jezus ujawnia Swoją „moc” w słowie i w czynie (1, 22. 27; 2, 10).

Pierwsza część Ewangelii podzielona na trzy mniejsze partie na to do siebie, że każda z nich rozpoczyna się sumaryczną relacją o działalności Jezusa oraz powołaniem uczniów względnie ich posłanie a kończy się stwierdzeniem odrzucenia Jezusa (1, 14—3, 6; 3, 7—6, 6a; 6, 6b—8, 26). Okazuje się że ani lud, ani przeciwnicy Jezusa a nawet uczniowie nie pojęli tajemnicy Jego osoby, w której objawia się moc i autorytet Syna Bożego.

Druga proklamacja synostwa Bożego Jezusa ma miejsce na górze przemienienia (9, 2—8). Podczas gdy w scenie przy chrzcie głos Boży zwraca się w mowie bezpośredniej do Jezusa w opisie przemienienia Bóg mówi o swoim umiłowanym Synu w stylu trzeciej osoby. Przy chrzcie Jezus od Ojca został powołany do swojej misji, obecnie zaś Bóg przemawia do ludzkości, konkretnie do wybranych uczniów. Akcent spoczywa na nakazie „słuchania” Jezusa. Motyw „słuchania” wprowadza druga część Ewangelii¹.

Otwiera ją wyznanie Piotra (8, 27—30). Jezus nie odrzuca wprawdzie mesjańskiej proklamacji Piotra *Ty jesteś Chrystus* (8, 29) ale ją koryguje wskazując na istotę pojęcia mesjasza. Korektę tę stanowi pierwsza zapowiedź męki (8, 31). Dwie następne zapowiedzi męki (9, 30—32; 10, 32—34) znajdują się w drugiej części Mk i wywierają decydujące piętno na naukę Jezusa, skierowaną w pierwszym rzędzie do uczniów (por. głównie 9, 31). W pierwszej części Ewangelii Jezus nauczał przede wszystkim lud.

Druga część Mk wskazuje także na istotę „słuchania” Jezusa. Chodzi o „pójście za Nim” (8, 34; 9, 38; 19, 21. 28. 32. 52). Pierwszą część zakończył opis uzdrowienia niewidomego (8, 22—26). Również drugą część zamyka fragment poświęcony uzdrowieniu niewidomego (10, 46—52). Ten ostatni jednak „idzie” za Jezusem (10, 52).

Wreszcie trzecia część. Tu setnik wyznaje: *prawdziwie ten człowiek był Synem Bożym*” (15, 39). Znając adresatów Mk i przeznaczenie jego Ewangelii, świadectwo poganina ma tym większe znaczenie. Jeśli owe „prawdziwie” można potraktować na równi z liturgiczną akklamacją „Amen”, setnik nie potwierdza tylko to co widział, lecz jego świadectwo o synostwie Bożym Jezusa przeradza się w osobiste przekonanie i jest aktem głębokiej wiary.

¹ Por. H. Zimmermann, *Jesus Christus, Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart, 1973, 260.

Zwróćmy jednak uwagę na moment czasowy tego wyznania. Miało ono miejsce po śmierci Jezusa. Znaczy to, że człowiek może dopiero w całej pełni zrozumieć Jezusa, gdy bacznie śledzi całe Jego życie łącznie z dramatyczną śmiercią. Setnik był tylko świadkiem śmierci. Czytelnik Mk natomiast staje się świadkiem całej Ewangelii Jezusa Chrystusa Syna Bożego.

Trzecia część Mk rozpoczyna opis uroczystego wejścia Jezusa do stolicy judaizmu (11, 1—11). W Jerozolimie miejsce męki i śmierć Jezusa. W drugiej części Mk trzy zapowiedzi męki przygotowały czytelnika na ten smutny epilog życia Jezusa.

Opis wejścia do Jerozolimy zawiera również aklamację. Składa się na nią znany śpiew wiwatującego ludu: *Hosanna* (11, 9. 10). Tłumy, które wówczas składały Jezusowi hołd i w nim widziały początek ery mesjańskiego królestwa, nie rozumiały istoty tego wydarzenia.

Ujawnia to wyraźnie scena oczyszczenia świątyni (11, 15—15), którą ewangelista zaopatrzył w odpowiednie wprowadzenie (przekleście figowca 11, 12—14) i zakończenie (rozmowa Jezusa z uczniami o uschniętym drzewie figowym 11, 20—25). Niezrozumienie tajemnicy Jezusa i istoty mesjanizmu Marek jeszcze dobitniej ilustruje w dyskusjach, które Jezus przeprowadza w „wielkim tygodniu” z przedstawicielami ówczesnego judaizmu. Reprezentanci Wysokiej Rady kwestionują autorytet Jezusa (11, 27—33); faryzeusza zadawają podchwytliwie pytania w sprawie płacenia podatków (12, 13—17); saduceusze celem ośmieszenia Jezusa poruszają przed Nim kwestię zmartwychwstania (12, 18—27); w końcu temat największego przykazania w prawie, rzetelnie zainicjowany przez jednego z faryzeuszów (12, 18—27).

Przypowieść o przewrotnych winiarzach (12, 1—12) włączona przez ewangelistę w tok dysput Jezusa z reprezentantami judaizmu ujawnia wprawdzie, że Jezusowe słowa docierają do ich świadomości, ale decydujący przeskok od zrozumienia do przekonania i wiary w Jezusa zależy jest od innych jeszcze czynników. Brak dobrej woli i wiary sprowadza ich do zdecydowanego kroku wydania Jezusa (12, 12).

Mk 13, rozdział poświęcony problemowi paruzji Syna Człowieczego, można w pewnym sensie potraktować jako „mowę pożegnalną” Jezusa przed swoją męką. Po niej następuje już opis męki. W nim niezrozumienie Jezusa i opuszczenie Go nabiera szczególnego zabarwienia. Na razie o losie Jezusa nie decyduje lud. Wodzowie ludu zamierzają Jezusa wydać w ręce pogan (14, 1). Przychodzi im z pomocą jeden „z dwunastu” (14, 10). Trzej uczniowie, będący świadkami chwały Jezusa w ogródcu, nie są w stanie czuwać z Jezusem nawet przez jedną godzinę (14, 37). Co więcej, Piotr zapiera się Jezusa (14, 66—71). Stało się tak jak Jezus przepowiedział. Opuszczają Go wszyscy uczniowie (14, 27). Głośne wołanie Jezusa na krzyżu: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił* (15, 34) jest najbardziej

wymownym świadectwem opuszczenia i samotności Jezusa w spełnieniu woli Bożej aż do śmierci.

Ewangelia Marka koncentruje się wokół męki Jezusa i do niej zdąża.

Jeśli Mk jest Ewangelią Jezusa Syna Bożego, to męka Jezusa w szczególny sposób jest objawieniem synostwa Bożego Jezusa².

Rzeczywiście z chwilą, kiedy Jezus przed Wysoką Radą wyznaje swoje synostwo Boże, rozpoczyna się Jego droga krzyża prowadząca do śmierci. Epizod namaszczenia Jezusa w Betanii stoi na początku opisu męki. W nim ewangelista wyraźnie ujawnia związek tego namaszczenia z pogrzebem Jezusa. Na końcu historii męki zjawiają się ponownie niewiasty noszące się z zamiarem namaszczenia ciała Jezusa.

Kerygmatyczny charakter markowego opisu męki podkreślają również trzy oddzielne grupy tematyczne poświęcone zasadniczym motywom najstarszej wieści o zmartwychwstaniu (1 Kor 15, 3b—5), mianowicie śmierci krzyżowej, pogrzebowi i zmartwychwstaniu. Również opis ustanowienia Eucharystii łączy się opisem Marka ściśle z męką Jezusa. Przez to pierwotne liturgiczne siedlisko w życiu Eucharystii nabiera nowych cech i znaczenia. Eucharystia odtąd staje się znakiem oczekiwania paruzji i wyrazem śmierci Jezusa (14, 25)³.

Ewangelia Marka to księga tajemniczych epifanii Syna Bożego zaznaczających się w szczególny sposób przez kontrast wywołany ukryciem się Jezusa i objawieniem⁴.

Syn Boży posłusznie kroczy drogą uniżenia wyznaczoną mu przez Ojca (14, 21). Jezus jest Synem Człowieczym, który zostanie wydany w ręce ludzi (9, 31; 14, 41). Posiada świadomość czekającej go męki i ją zapowiada. Nawet szczegóły związane z męką są Jezusowi znane. Motyw ten ujawniają epizod znalezienia wieczernika (14, 13—15), zapowiada. Nawet szczegóły związane z męką są Jezusowi znane. Motyw ten ujawniają epizod znalezienia wieczernika (14, 13—15), zapowiedź zdrady Judasza (w. 18), ucieczki uczniów (w. 27) zaparcie się Piotra i nadejścia zdrajcy w Getsemani (w. 42). Wiedza Jezusa obejmuje także wydarzenia leżące poza męką. Zmartwychwstanie i ponowne zgromadzenie się uczniów (14, 28; 16, 7), paruzję (14, 62) i zniszczenie świątyni (14, 58). Nie znaczy to, że poprzez zapowiedź zmartwychwstania męka Jezusa staje się czymś drugorzędnym i etapem przejściowym w historii zbawienia. Właśnie na krzyżu i poprzez krzyż dokonuje się decydujące objawienie Syna Bożego. Jeszcze zmartwych-

² Myśli te rozwija także G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973, 155—159.

³ Związek z męką Jezusa podkreśla już wcześniej 1 Kor 12, 23; *w no-cy, w której był wydany...*

⁴ W. Trilling, *Die Passion Jesu in der Darstellung der synoptischen Evangelien*, w: *Lebendiges Zeugnis*, zes. 1 (1966) 28—46, szczeg. 30—34.

wstały to nikt inny jak Jezus ukrzyżowany (16, 6). Motyw unieżenia i wywyższenia stanowią więc nierozdzielny całość. Zasadniczą dla niej jest ów kontrast, który Marek rozpatrytuje jeszcze w inny sposób i na innym tle. Zaliczyć tu trzeba sceny dla których motyw Jezusa jako „król Żydów” ma decydujące znaczenie. Jezus jest faktycznie Synem Dawida i Królem Żydów, jakkolwiek Żydzi niewierzący w Jezusa tej rzeczywistości, którą tekst zakłada, nie traktują poważnie. Jako Syn Dawida Jezus uzdrawia chorych i naucza lud. Na krzyżu Jezus staje się królem Żydów.

Właściwy opis męki, a jeszcze ściślej sekcja ukrzyżowania i śmierci Jezusa, bardziej referuje to, co się stało, niż sili się na szczególną interpretację teologiczną tych wydarzeń w sensie określenia śmierci Jezusa jako zadośćuczynienia, ja kto czyni 10, 45 oraz 14, 24. Dla opisu męki ważne jest, że zasłona świątyni się przerywa, a to jest symbol początku nieuniknionego już końca świątyni. Nowa świątynia — Kościół otworzy swoje podwoje także dla pogan. W tym kontekście wyznaczenie poganina pod krzyżem (15, 38n) ma swoją szczególną wymowę. Niewiara Żydów poniosła całkowitą klęskę. Ona to Żydom włożyła w usta bluźnierczą zachętę, by Jezus okazał swoją moc zstępując z krzyża (15, 29—32). A właśnie na krzyżu Jezus spełnia wolę Bożą. Opuszczony przez wszystkich, a nawet przez Boga, odnosi zwycięstwo i objawia swoje Bóstwo.

Krzyż jest punktem kulminacyjnym męki Jezusa i posiada z nią ścisły związek. Sam opis ukrzyżowania przeplatany wymową Psalmów lamentacyjnych bez wyraźnej aluzji do nich w ten sposób wyraża charakter zbawczy męki Jezusa. Nadto jednak Marek na trzech miejscach wskazuje wyraźnie na to, że Jezus podejmujący mękę spełnia wolę Bożą wyrażoną w Piśmie. Logion Jezusa w Mk 14, 21: *Syn Człowieczy odchodzi jak o Nim napisano* odnosi się do całej męki. Jest ona jako taka z wszystkimi jej wydarzeniami objęta wolą Bożą. Wprawdzie 14, 27, cytując wyjęty z Zch 13, 7 odnosi się w głównej mierze do pojmania Jezusa i ucieczki uczniów, niemniej nie ztraca aspektu całościowego. Słowa, że uderzenie w pasterza ma za skutek rozproszenie owiec, odnoszą się bowiem do całej męki, gdyż Jezus kroczy samotnie drogą krzyża, a dopiero zmartwychwstanie kładzie kres tej samotności i staje się podwaliną ponownego zgromadzenia rozproszonych uczniów w jedną nową wspólnotę. Tę myśl podkreśla także 14, 49b. (por. także 14, 50).

Ucieczka uczniów należy do jednego z naczelných tematów historii męki, rozważanym w historii męki na szerszym tle niezrozumienia Jezusa przez nich, ich niewiary i zdrady. Ilustrują to dobitnie różne sceny. Do nich trzeba zaliczyć zdradę Judasza, śpiących uczniów w Getsemani, cios zadany mieczem jednemu z sług arcykapłana przy pojmaniu Jezusa, ucieczka uczniów oraz nagiego młodzieńca, wreszcie zaparcie się Piotra. Owszem Piotr gorzko zapłakał (14, 72). Taki

wydzwięk 14 rozdziału chce czytelnikom Ewangelii uzmysłowić żal i stratę każdego, który nie zrozumiał sensu męki Jezusa i nie poszedł za Nim.

Jest rzeczą znamienne, że Marek wprowadza ostatnią zapowiedź męki zdecydowaną postawą Jezusa podjęcia się drogi krzyża a równocześnie zachętą do uczniów: *Otóż, idziemy do Jeruzolimy*. Uczeń powinien pójść za mistrzem. W tym kontekście najbardziej z wszystkich zapowiedzi rozwinięta zapowiedź trzecia nie tyle wyprzedza w sposób skrótowy szczegóły męki, lub je sygnalizuje, lecz ilustruje jaką była droga krzyża, którą Jezus kroczył i zachęcał do pójścia za nim (por. Mk 14, 28; 16, 7).

Należy się tylko jeszcze zastanowić nad tym, dlaczego Marek właśnie w związku z trzecią zapowiedzią męki kładzie tak wielki nacisk na naśladowanie Jezusa. Może rzut oka na sekcję 10, 1—45, w której znajdują się w. 32—34, ułatwi nam odpowiedź na to pytanie.

Po redakcyjnym wstępie do tego rozdziału (10, 1) następuje szereg pojedynczych opowiadań, które już tradycja przed Markiem złączyła w jeden blok. Tematyka tych perykop jest różna. Dyskusja o rozwodzie (10, 2—12), błogosławieństwo dzieci (10, 13—16), rezygnacja bogatego człowieka z pójścia za Jezusem łącznie z logiami o bogactwie i majątności (10, 17—31), pytanie synów Zebedeusza oraz słowa o władzy i służebnej postawie (10, 35—45).

Mimo różnorodności tematów poruszonych w tych perykopach przyświeca im jeden cel. Chodzi o wskazówki Pana dotyczące najważniejszych dziedzin życia chrześcijańskiego, a więc małżeństwa, dzieci, bogactwa i ubóstwa, władzy i służenia. W tej celowości poszczególne perykopy zbliżone są do chrześcijańskich zestawów katechetycznych ujętych w katalogi o znaczeniu parenetyczno-praktycznym (Ef 5, 22—6; Kol 3, 18—4, 1; 1 Tym 2, 8—15; Tyt 2, 1—10; 1 P 2, 13—3, 12).

W naszym wypadku jednak analogie te posiadają drugorzędne znaczenie w obliczu faktu zcalenia tych zasad katechetycznych z trzecią zapowiedzią męki i zmartwychwstania, która z kolei stoi pod hasłem naśladowania Jezusa. Znaczy to, iż chrześcijańskie życie realizuje się nie tylko w posłuszeństwie wytycznych Pana, lecz w głównej mierze w konkretnym spełnieniu tych zleceń Jezusa na drodze Jego męki i zmartwychwstania. Droga Jezusa winna się stać drogą chrześcijanina.

Krzyż należy więc do istoty życia ucznia Jezusa (8, 34). Nie powinien on się stać przyczyną do rozczarowania, skoro prowadzi ucznia do zwycięstwa (8, 35). Moment niewiary uczniów Marek ilustruje w różny sposób. Przeradza się ona w rodzaj depresji. Jeśli rozdział 14 mówił jeszcze o tchórzostwie uczniów, to rozdział 15 w ogóle nie wspomina już o nich. Na widowni są tylko wrogowie Jezusa. Teraz Marek zalicza także do nich lud. Namówiony przez

arcykapłanów domaga się ukrzyżowania Jezusa (15, 11—14). Z daleka tylko obserwują niewiasty galilejskie wydarzenia na Golgocie.

Przypuszczalnie Marek przy redakcji historii męki ma przed sobą także obraz swojej gminy. Czy przypadkiem nie ogarnęła jej jakaś ospałość? Może misje nie odniosły od razu pożądaných skutków, a wszczęły się nawet prześladowania (4, 17; 10, 30; 13, 9—13)? Słabość w wierze mogło także spowodować osłabienie mocy nad demonami (9, 28n). Nie wiadomo dokładnie, jak w gminie Marka przedstawiał się problem paruzji. Czy intensywność w oczekiwaniu Pana nie skierowała oczy gminy zanadto na paruzję, co spowodować mogło zaniedbanie się w naśladowaniu Jezusa (13, 33—36)⁵.

Jedno jest pewne, że Marek poprzez swoją Ewangelię, chce umocnić wiarę gminy i ostrzec ją przed zdradą Jezusa i upadkiem na duchu. Przy tym Marek nie rezygnuje z podstawowej prawdy swojej Ewangelii, że Synostwo Boże ujawniło się najbardziej na krzyżu, czego dowodem jest fakt Zmartwychwstania. Bóg wskrzeszając Jezusa z umarłych przez ten fakt równocześnie położył ostateczną pieczęć Boskości na ukrzyżowanym Jezusie⁶.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER

Ks. Jerzy Chmiel

STAN WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ BIBLIJNYCH NAD ZMARTWYCHWSTANIEM JEZUSA *

Wobec ciągle rosnącej bibliografii na temat zmartwychwstania Jezusa nie jest rzeczą łatwą dać syntetyczny przegląd badań egzegetycznych na ten temat. Bibliografia sporządzona przez G. Ghibertiego z okazji sympozjum na temat zmartwychwstania, urządzonego w Rzymie w r. 1970, liczy 1.155 pozycji, a obecnie już należałoby dodać mnóstwo nowszych, ostatnio opublikowanych¹. Mając to na uwadze i zakładając ewentualne luki, co do których możemy mieć usprawiedliwienie, ograniczymy się do przeglądu stanowisk odnośnie hi-

⁵ Por. L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14, 1—42*, Würzburg — Stuttgart 1971, 564.

⁶ G. Dellings, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen 1972, 70n.

* Referat wygłoszony w czasie zjazdu apologetycznego na KUL-u we wrześniu 1973 r.

¹ Obszerną bibliografię, zwłaszcza w przypisach, podaje B. Rigaux, *Dieu Va ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux 1973. Zob. także C. Porro, *La risurrezione di Cristo oggi*, Roma 1973.

historyczności faktu zmartwychwstania (1), pustego grobu (2), chrystofanii (3), by zakończyć uwagami natury metodologicznej (4).

1. PROBLEM HISTORYCZNOŚCI ZMARTWYCHWSTANIA

Zanim przejdziemy do analizy danych egzegetycznych, zatrzymamy się nieco nad zagadnieniem natury ogólniejszej, a mianowicie nad rozwojem poglądów egzegetów na historyczność zmartwychwstania Jezusa, nie zajmując się jednak oceną krytyczną zajmowanych pozycji. Egzegezę protestancką i katolicką potraktujemy razem, nie tyle w imię zasady ekumenicznej, ile głównie dlatego, że w ostatnich badaniach pewne nurty występują wspólnie, a nawet poszczególne stanowiska wymieniają się.

Zauważmy od razu, że problem historyczności został poruszony bardziej przez teologów niż egzegetów, chociaż należy pamiętać, że egzegeza biblijna leży o wiele bardziej w linii zainteresowań teologów protestanckich, niż to miało miejsce w teologii katolickiej. Obecnie można wyróżnić dwa nurty:

- a) nurt demitologizujący,
- b) nurt rehabilitujący historyczność.

Rzecz oczywista, że oba te nurty są bardzo zróżnicowane wewnątrznie, ale zadaniem naszym jest ukazanie głównych linii badawczych.

1.1. Nurt demitologizujący sięga swymi korzeniami poglądów XVIII i XIX-wiecznych przedstawicieli tzw. teologii liberalnej. Dla H. S. Reimarsa zmartwychwstanie było rezultatem oszustwa apostołów H. E. G. Paulus utrzymywał, że śmierć Jezusa była tylko pozorna, F. Strauss odwoływał się do pojęcia mitu powstałego spontanicznie w łonie młodej społeczności chrześcijańskiej. Wszyscy oni, jakkolwiek różnili się między sobą, byli zgodni w negacji zmartwychwstania w imię historii².

Nowy rozdział w interpretacji demitologizującej otworzył R. Bultmann³. Posługując się jako narzędziem analizy literackiej zasadami *Formgeschichte*, sięgnął do rozróżnienia wprowadzonego jeszcze przez F. Ch. Baura między faktem zmartwychwstania a wiarą weń. Rozróżnienie to przybrało formę „historisch”, czyli fakt uprawomocniony świadectwem wytrzymującym próbę krytyki historycznej, i „geschichtlich”, to jest poznanie wewnętrzne i egzystencjalne, decyzja i zaangażowanie wobec pytania, ale bez motywacji ontologicznych czy historycznych. W tej sytuacji historycznymi mogą być tylko śmierć Jezusa i pusty grób, ale nie w sensie dowodu na zmartwychwstanie. Nato-

² Zob. P. de Haes, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Rome 1953. — C. Martini, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti*, Roma 1959.

³ Analizę poglądów Bultmanna na Zmartwychwstanie doskonale przeprowadza K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*, Witten 1967.

miast samo zmartwychwstanie Jezusa nie może być faktem historycznym, wydarzeniem. „Wydarzenie paschalne — pisał Bultmann — jako zmartwychwstanie Jezusa nie jest wydarzeniem historycznym. Wiara w zmartwychwstanie nie jest niczym innym jak tylko wiarą w krzyż jako wydarzenie zbawcze”.

Pozycję niemniej ahistoryczną odnośnie zmartwychwstania Jezusa zajęli koryfeusze tzw. „nowej hermeneutyki”: E. Fuchs i G. Ebeling, aczkolwiek przyjęli oni razem z całą szkołą pobultmannowską, poczynając od E. Käsemanna, zasadę Jezusa historycznego. Zmartwychwstanie tworzy słowa — wydarzenia (*Sprachereignis* lub *Wortgeschehen*), wywołuje tzw. „wiarę lingwistyczną”, będącą powtórzeniem tej wiary w Boga, którą wlał nam Jezus w swoim nauczaniu⁴.

Egzegeta protestancki W. Marxsen, który wspólnie z U. Wilckensem problem historyczności zmartwychwstania przeniósł zupełnie na teren krytyki egzegetycznej, stwierdza, że jakkolwiek uczniowie Chrystusa dostąpili widzenia Ukrzyżowanego i na podstawie tych chrystofanii doszli do stwierdzenia zmartwychwstania Pana, to jednak już dla nas jest dostępna tylko treść interpretacyjna wydarzenia zmartwychwstania (*ein Interpretament*).⁵

Stanowisko protestanta Marxsena możemy odnaleźć u katolickiego egzegety B. van Iersela, którego artykuł nosi znamienity i wszystko wyjaśniający tytuł: *La résurrection de Jésus: information ou interprétation*⁶. W opisach ewangelicznych mamy nie informację, ale treść interpretacyjną, co do której nie wiadomo, czy kryją się poza nią jakieś fakty. Jest to chyba najbardziej skrajne stanowisko egzegety, który chce uchodzić za katolickiego. Gorzej, jeżeli te hipotezy warsztatowe przeszły do nauczania katechetycznego, jak to miało miejsce w eksperymentalnym katechizmie dla młodzieży szkół średnich w dwóch diecezjach holenderskich⁷.

1.2. Nic tedy dziwnego, że tytułem reakcji pojawił się w łonie teologii i egzegezy protestanckiej nurt obrony i rehabilitacji historyczności. Początek dali znów teologowie, a mianowicie polemika K. Bartha z R. Bultmannem⁸. Można by nazwać koncepcję Bartha całościową teologią zmartwychwstania, gdzie winna zachodzić jedność między objawieniem a zmartwychwstaniem. Przykładem tego jest 1 Kor 15, gdzie zmartwychwstanie zmarłych i zmartwychwstanie

⁴ Zob. P. Grech, *La nouva ermeneutica: Fuchs ed Ebeling*, w: *Egesi ed ermeneutica*. Atti della XXI Settimana Biblica, Brescia 1972, 71—90.

⁵ W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1965. Tenże, *Die Auferstehung Jesu von Nazaret*, Gütersloh 1968. — U. Wilckens, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Stuttgart/Berlin 1970.

⁶ W: *Concilium* nr 60 (1970) 51—62 (franc.).

⁷ Zająłem się tym szerzej w art. *Hermeneutyka zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Analecta Cracoviensia* 5 (1973) w druku.

Jezusa jawiły się w oczach apostoła jako elementy konstytutywne eschatologii, które nie mogą ulec demitologizacji⁹. Polemika Barth — Bultmann dała początek lawinie opracowań tak teologicznych jak i egzegetycznych. Jedni, jak H. Grass, E. Fuchs, G. Ebeling, G. Koch G. Kegel, A. Geense, poszli — choć w sposób bardzo zróżnicowany — za sugestiami Bultmanna; inni natomiast poczuli rozwijać koncepcję Bartha. Do tych zaliczymy teologów H. von Campenhausena, W. Pannenberg, J. Moltmanna, W. Kühnetha¹⁰. Pomimo różnic w poglądach wyżej wzmiankowanych autorów, ich cechą wspólną jest odrodzenie pojęcia „historyczność” przy pomocy eschatologii, pojmowanej jako interwencję Boga w sytuację zapoczątkowaną przez Jezusa Chrystusa (koncepcja eschatologii Janowej!) oraz personalistycznej koncepcji wydarzeń.

Ze strony katolickiej problem historyczności zmartwychwstania poruszył z całą otwartością H. Schlier¹¹. Na pytanie, czy przy pomocy tradycyjnych metod historycznych możemy zbliżyć się do wydarzenia (*ein Geschehen*), jakim bez wątpienia jest opisany w Piśmie św. fakt zmartwychwstania Chrystusa, autor daje odpowiedź wskazując na związek między przepowiadaniem apostołów a ich świadomością faktu zmartwychwstania. Jeśliby nie zaistniał fakt zmartwychwstania, słowo przepowiadania byłoby „puste”; pustymi znakami byłyby także chrzest i eucharystia, cała działalność Kościoła. Mamy tutaj próbę osadzenia owej „wiary linwistycznej” Fuchsa na solidnym fundamencie wydarzenia, które wchodzi w skład świadectwa apostołskiego jako fakt historyczny.

Wydaje się, że Schlier inspirował X. Léon-Dufoura, autora głośnej monografii *Résurrection de Jésus et message pascal*,¹² której ambicją „jest rozpracować problem języka, w jakim dzisiaj można

⁸ Zob. D. P. Fuller, *Easter Faith and History*, London 1968, 78—111. — G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 52; 133. — J. Schreiber, *Walfisch und Elephant. Hermeneutische Implikationen ... K. Barth und R. Bultmann*, w: *Neues Testament und christliche Existenz*. Festschrift für H. Braun, Tübingen 1973.

⁹ Zob. J. Kremer, *Die älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966, Tenze, art. w: *Bibel und Kirche* 22 (1967) 7—14.

¹⁰ H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1956 (1970). — G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen 1959 (1965). — G. Kegel, *Auferstehung Jesu — Auferstehung der Toten*, Gütersloh 1970. — A. Geense, *Auferstehung und Offenbarung*, Göttingen 1971. — H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg 1966. — W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966. Tenze, art. w: *Kerygma und Dogma* 14 (1968) 105—118. — J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1968. — W. Kühneth, *Theologie der Auferstehung*, München/Hamburg 1968.

¹¹ *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968 (= *La résurrection de Jésus-Christ*, Mulhouse 1969).

¹² Paris 1971. — Na temat recepcji książki zob. K. Sokołowski, *Z dyskusji nad zmartwychwstaniem Jezusa*, w: *RBL* 25 (1972) 219—229.

mówić i przekazywać orędzie paschalne, Dobrą Nowinę, tzn. wydarzenie zmartwychwstania i jego znaczenie¹³ (tamże, s. 7). Autor precyzuje dalej swoje stanowisko: „nie wydarzenie przeszłe chce interpretować, lecz język, w którym to dawne wydarzenie jest nam przedstawiane” (s. 18 n). Wydaje się, że Léon-Dufour poszedł za daleko w przyznawaniu językowi i jego strukturom praw, które należą *ex ipsissima natura* do samego wydarzenia (a więc wyraźny wpływ strukturalizmu). Stąd też odnosi się wrażenie, że jedną nogą stoi Léon-Dufour na gruncie demitologizacji zmartwychwstania, co na pewno nie było jego intencją jako egzegety katolickiego. Wypadnie nam jeszcze pod koniec powrócić do tej książki.

B. Rigaux w swojej najświeższej monografii *Dieu l'a ressuscité*¹³ stoi na stanowisku powrotu do faktu w jego pełnym wymiarze: „niewłaściwe jest nie połączenie zmartwychwstania z wydarzeniem, zarazem boskim, a więc teologicznym, i ludzkim, a więc historycznym” (tamże, s. 422 n).

2. TRADYCJA PUSTEGO GROBU

Największy problem egzegetyczny narósł chyba wokół pustego grobu. Autorów, którzy zajmują się tą tradycją, można zgrupować wokół następujących stanowisk:

2.1. Pomyłka, względnie możliwość dwóch różnych pogrzebów Jezusa. Klasycznym przykładem jest stara teza G. Baldenspergera (1935) o powtórnym pogrzebie uczynionym przez Józefa z Arymatei, wobec czego kobiety znalazły pierwotny grób pusty; dziś już teza nie podtrzymywana zasadniczo przez nikogo.

2.2. Pusty grób to legenda stworzona jako podbudowa legend o chrystofaniach. Tak A. Loisy, W. Marxsen, H. W. Bartsch, S. McCasland, H. Schlette, z katolików I. Broer.¹⁴

2.3. Pojęcie pustego grobu było potrzebne w systemie myślowym zbudowanym na antropologii hebrajskiej do uzasadnienia zmartwychwstania ciała: ciało ożyło, jeśli go nie ma w grobie (H. Grass, H. Anderson, J. Robinson, P. Althaus).¹⁵

2.4. Pusty grób stworzony dla celów apologetycznych. Tak R. Bultmann. Według N. E. Hamiltona, Mk jest twórcą opisu dla swych czytelników z kręgu grecko-rzymskiego: Jezus podobnie jak Mojżesz i Eliasz nie pozostał w grobie, lecz był uwielbiony.¹⁶

¹³ Gembloux 1973.

¹⁴ Zob. E. L. Bode, *The First Easter Morning* (Anal Bibl, 45), Rome 1970, 152.

¹⁵ Zob. tamże, 153.

¹⁶ *Resurrection. Tradition and Composition of Mark*, w: JBL 84 (1965) 415—421.

2.5. Tradycja pustego grobu w świetle historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*) perykop ewangelicznych. Niektórzy egzegeci, jak np. G. Schille, L. Schenke czy J. Delorme¹⁷, szukają *Sitz im Leben* perykop w początkach kultycznych. Ten ostatni pisze: „prościej jest przyjąć, że wspomnienie faktu, przyście do grobu kobiet, które nie znalazły ciała Jezusa, zostało oświecone przez wiarę zrodzoną z ukazywań się, następnie wystylizowaną w opowiadanie dostosowane do głoszenia i do medytacji przy grobie Jezusa nad tajemnicą jego zmartwychwstania.” (Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus*, s. 143).

Jednak większość egzegetów opowiada się za tradycją sięgającą sprawozdania kobiet z wizyty u grobu, w którym nie znalazły ciała Jezusa. Wymienimy tutaj takich, jak protestant H. von Campenhausen i katolicy: P. Benoit, A. Vögtle, X. Léon-Dufour, B. Rigaux.¹⁸

Perykopa pustego grobu w redakcji ewangelisty nie nosi piętna apologetycznego, jakkolwiek u Łk stwierdzamy jakiś wtórny element apologetyczny. Pusty grób jest okazją do stwierdzenia, że Jezus jest tam nieobecny, a więc ma charakter uzasadnienia antropologicznego wiary apostołów w zmartwychwstanie Pana. Że opis pustego grobu nie miał pretensji apologetycznych, świadczą następujące fakty:

a) W mentalności żydowskiej kobieta nie była żadnym świadkiem; dlatego też Mk dość krytycznie przedstawia zachowanie się kobiet (nieucz panien nierozsądnych z przypowieści Chrystusa), co niewątpliwie nie przyczynia się do tworzenia legendy, lecz zawiera streszczenie — odpowiednio zredagowane — wydarzenia.

b) Mk nie łączy relacji o pustym grobie z chrystofaniami (zob. dalej 3.1.). Zupełnie inaczej wygląda to w apokryficznej *Ewangelii Piotra*, gdzie nie brak nawet opisu wyjścia Jezusa z grobu.

Pusty grób w najstarszej tradycji chrześcijańskiej wyraża stwierdzenie wydarzenia, które było głoszone w Jerozolimie, gdzie był grób Jezusa. Wydarzenie to było jak najbardziej oparte na antropologii hebrajskiej: jeżeli w Jerozolimie było mowa o zmartwychwstaniu Jezusa, to dlatego, że każdy mógł zweryfikować pusty grób, w którym uprzednio Jezus był pochowany. Każdy wielki patriarcha czy prorok posiadał własny grób czczony przez wiernych, jak np. Dawid (zob. Dz 2, 29). W wypadku Jezusa nie powstał żaden tego rodzaju kult;

¹⁷ G. Schille, *Das Leiden des Herrn*, w: *Zeitschrift f. Th. u. K.* 52 (1955) 161—205. — L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1969 (= *Le tombeau vide et l'annonce de la Résurrection*, Paris 1970). — J. Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus*, w: *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 105—151.

¹⁸ P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris 1966. — A. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, w: *Sacra Pagina II*, Paris/Gembloux 1959, 280—294.

owszem, spotykamy kult ale pustego grobu — rzecz dotąd u Żydów absurdalna.¹⁹

2.6. Zwróćmy jeszcze uwagę na jeden rys mentalności hebrajskiej odnośnie pamięci o zmarłych. U Żydów spotykamy się ze zwyczajem powtórnego pogrzebu, polegającego na tym, że kości zmarłego, po rozsypaniu się ciała, zbierano z grobu, namaszczano je i składano w tzw. ossuarium. Otóż nigdy i nigdzie nie spotykamy się w tradycji chrześcijańskiej ze śladami ossuarium Chrystusa, co byłoby dziwne, zważywszy silne przywiązanie Żydów do rodzinnych tradycji. Trudno też przypuścić, żeby nikt z rodziny czy uczniów Chrystusa nie zadbał o dopełnienie tego obowiązku. Widocznie fakt pustego grobu uniemożliwił dokonanie powtórnego pogrzebu.²⁰

2.7. Jeżeli chodzi o wizytę uczniów u grobu, to jest rzeczą oczywistą, iż następstwem wiadomości o pustym grobie, przyniesionej przez kobiety, musiało być sprawdzenie tego przez uczniów.

Na przykładzie Łk możemy stwierdzić powstanie dwóch odrębnych tradycji:

a) Łk 24, 24: uczniowie u grobu (*poszli niektórzy z naszych do grobu*) bez związku z ukazowaniami się (*ale Jego samego nie widzieli*);

b) Łk 24, 12: Piotr u grobu. P. Benoit uważa to za fakt podstawowy w apostoelskiej weryfikacji pustego grobu, nie wszyscy jednak idą za tym zdaniem, jak np. B. Rigaux. Inni znów, jak R. E. Brown, mówią tu nawet o wpływie janowym, co wydaje się być grubym nieporozumieniem.

W konkluzji stwierdzamy: tradycja pustego grobu, badana przy pomocy metody *Redaktionsgeschichte* oraz przy uwzględnieniu danych kultury i antropologii semickiej, nie posiada pierwotnie w ewangelii mocy udawadniającej zmartwychwstanie, lecz jest zapytaniem, na które odpowiada objawienie Boże poprzez zwiastunów w grobie i w poszczególnych chrystofaniach.

3. EGZEGETYCZNY PROBLEM CHRYSTOFANII.

3.1. Zaczniemy od problemu tekstualnego, a mianowicie od zakończenia Mk. Jeżeli Mk 16, 8 jest właściwym zakończeniem, to nie mamy chrystofanii u Mk.

W rozwiązaniu tego problemu egzegeci dzielą się w dużym uproszczeniu na dwie grupy:

a) Jedni twierdzą, że Mk już nic więcej nie napisał, a U. Wilckens posuwa się do sugerowania, że Mk nie znał tradycji chrystofanii, co jest na pewno gwałtem zadaniem tekstowi.

¹⁹ Por. K. Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit*, w: BZ 6 (1962) 177—214.

²⁰ Zob. J. Chmiel, *Znaczenie odkrycia ossuarium człowieka ukrzyżowanego dla egzegezy Męki Pańskiej*, w: RBL 25 (1972) 229—234.

b) Inni opowiadają się za zaginięciem właściwego zakończenia.

Wydaje się, że — choć daleko od ostatecznego rozwiązania — rzecz sensownie ujmuje R i g a u x, gdy pisze: „należy w każdym razie mieć na uwadze możliwość kontynuacji przez Marka i nic nie wnosić z ewentualnego braku.” (*Dieu*, s. 188).

3.2. Związany jest z tym inny problem, mianowicie wzmianka o milczeniu kobiet w Mk 16, 8. Temat milczenia wzbudza ciągle dyskusje i nowe próby interpretacji: R i g a u x naliczył ich ponad trzydzieści. Chcąc uprościć nieco sytuację trzeba zgodzić się z A. D e s c a m p s, że „można interpretować Mk 16, 8 albo w sensie milczenia chwilowego, albo w sensie specjalnych zabiegów redaktora odnoszących się do sekretu mesjańskiego.”²¹ Jeśli wierszowi 8. przyznamy pochodzenie redakcyjne, wówczas odbierzemy argument tym egzegetom, którzy wnioskują o późnym pochodzeniu tradycji pustego grobu.

W każdym razie wymowa tego wiersza jest dla nas ważna: w procesie kształtowania się wiary w zmartwychwstanie Jezusa apostołowie nie byli pod wpływem informacji kobiet.

3.3. Odnośnie samych chrystofanii należy zwrócić uwagę na wysunięte przez M. A l b e r t z a i A. D e s c a m p s, a ostatnio przypomniane przez B. R i g a u x²² propozycje nowej klasyfikacji opisów. Zamiast bowiem dzielić, jak to się dotąd zwykło czynić, ukazywania się topograficznie, tzn. w Jerozolimie i w Galilei, proponuje się podział na:

a) chrystofanie osobiste, prywatne, rodzinne, w sensie rodziny duchowej Jezusa, do których należy zaliczyć: ukazanie się kobietom, uczniom z Emaus, Marii Magdalenie, Tomaszowi;

b) chrystofanie apostołskie, oficjalne, potwierdzające Kościół, a więc ukazywanie się zgromadzonym apostołom.

Stosując metodę historii redakcji możemy osiągnąć następujące wyniki.

3.3.1. Wśród formuł kerygmatycznych mówiących o zmartwychwstaniu Jezusa na pierwszy plan wysuwa się formuła „Bóg wskrzesił Jezusa”. Pierwsi chrześcijanie nie mogli dojść do przeświadczenia o zmartwychwstaniu Jezusa na drodze refleksji nad tekstami starotestamentowymi, ponieważ teksty owe nic nie mówią o zmartwychwstaniu Mesjasza. Wprawdzie Stary Testament zna pojęcie zmartwychwstania jako wydarzenia zbiorowego i eschatologicznego, lecz nigdy nie mówi o zmartwychwstaniu jednostkowym, a więc Mesjasza. Nie mogli zatem pierwsi chrześcijanie utworzyć opowiadania o zmartwychwstałym Jezusie, gdyż to nie mieściło się w systemie ich myślenia; nie mogło to być „według Pisma”, gdyż Pismo nie

²¹ *La structure des récits évangéliques de la Résurrection*, w: *Biblica* 40 (1959) 726—741.

²² *Dieu l'a ressuscité*, 180.

zawiera tego (K. Schuber t). Opowieść o Zmartwychwstałym byłaby niemożliwa, jeśliby się z Nim nie spotkali rzeczywiście po Jego śmierci. Dopiero weryfikacja faktu z zapowiedziami biblijnymi doprowadziła ich do stwierdzenia: „według Pisma”.

3.3.2. Chrystofanie apostołskie mają solidną dokumentację, opierają się na formule najstarszego credo apostołskiego w 1 Kor 15, 3—8. Należy zwrócić uwagę na teologię apostołatu: wszelka misja apostołska opiera się na świadomości, że jest świadkiem Zmartwychwstałego (zob. Dz 1, 22; również w odniesieniu do św. Pawła w 1 Kor 9, 1; Ga 1, 15). Pod względem topograficznym Łk umieszcza chrystofanie w Jerozolimie, Mt w Galilei, Jan zaś zawiera obie lokalizacje. Propozycja B. Rigaux jest konstruktywna: chrystofanie miały miejsce najpierw w Galilei, co jest mocno uzasadnione w Mk 16, 7 i Mt 28, 7, a następnie w Jerozolimie. Ostatnie ukazanie się w czasie Wniebowstąpienia zamyka cykl chrystofanii. W takim ujęciu chrystofanie miałyby charakter uprawomocnienia misji apostołów.

3.3.3. Określając historyczność chrystofanii prywatnych, należy do każdej z nich podejść osobno.

Tak więc perykopa uczniów z Emaus, ten „majstersztyk” wedle wyrażenia J. Duponta²³, zdaniem niektórych egzegetów zawiera dwie warstwy: archaiczną i redakcyjną Łukasową. Jak wykazała S. Antoniadis w swojej znakomitej pracy filologicznej jeszcze z lat 1930²⁴, perykopa Łk 24, 13—35 zawiera wyrażenia, których nie znajdujemy gdzie indziej u Łk. Wniosek z tego nasuwa się prosty: Łk skorzystał z jakiegoś źródła czy źródeł, które tak umiejętnie przedredagował, że nie sposób dzisiaj wydobyć substratu.

Godną uwagi jest teza A. Descamps²⁵, że wydarzenie w Emaus jest chrystofanią dla krewnych Jezusa. Na poparcie swojej tezy podaje autor następujące argumenty:

- a) tradycja sięgająca Hegezypa (II w.) uważa Kleofasa za wuja Jezusa;
- b) dwie tradycje: jerozolimiska i galilejska są zgodne co do chrystofanii kobietom i krewnym Jezusa;
- c) według Dz 1, 14 należy wyróżnić trzy grupy: apostołowie, kobiety i krewni Jezusa (razem z Matką);
- d) do tego typu chrystofanii zaliczyć należy ukazanie się Jakubowi wzmiankowane w 1 Kor 15, 7.

W każdym razie celem opowiadania („tale” wedle określenia C. H. Dodd a, podczas gdy M. Dibelius traktował to jako „Osterlegen-

²³ *Les pèlerins d'Emmaüs*, w: *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, 349—374.

²⁴ *L'évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style*, Paris 1930.

²⁵ Art. cyt. 166. — Zob. Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1967, 96—98. — C. F. Evans, *Resurrection and the NT*, London 1970, 101—107.

de") jak rozpoznanie Jezusa zmartwychwstałego podczas posiłku. J. Dupont mocno podkreślił związek „łamania chleba” eucharystycznego z rozpoznaniem Jezusa przez uczniów w Emaus²⁶.

Co się zaś tyczy perykop o ukazywaniach się Chrystusa Marii Magdalenie i Tomaszowi, to mamy tu już duży stopień teologicznego ujęcia ze strony ostatniego redaktora. „W ukazywaniach się bowiem prywatnych, których możliwości nikt nie może zaprzeczyć, to co istotne, to nauczanie, ruch życia, siła wywoławcza i przekraczająca fakt, ażeby ożywić zawsze obecne uczestnictwo w tajemnicy widzenia Zmartwychwstałego”. (B. Rigaux, *Dieu*, s. 299).

Konkludując — cechą charakterystyczną chrystofanii prywatnych jest rozpoznanie Zmartwychwstałego.

4. WNIOSKI NATURY METODOLOGICZNEJ

Niniejsze wnioski będą równocześnie pytaniami i postulatami skierowanymi pod adresem tak egzegetów jak i specjalistów innych dziedzin teologicznych.

4.1. Egzegeta oczekuje wyraźnego określenia pojęcia historyczności. Podkreślamy to z naciskiem: nie jest to zadanie egzegetyczne, lecz filozoficzno-teologiczne. Trudno bowiem zgodzić się ze stanowiskiem X. Léon-Dufoura, który — wedle oceny B. Rigaux²⁷ —

- a) odnośnie kwestii pustego grobu i chrystofanii zajmuje pozycję minimalistyczną i sceptyczną;
- b) nie wyraża się jasno w kwestii identity Jezusa historycznego i Jezusa zmartwychwstałego;
- c) stosuje hermeneutykę języka, a nie faktu, tzn. świadkowie nie mówią tego, co jest, lecz tylko to, o czym myślą, że jest, i to wyrażenie ich doświadczenia jest poddane naszemu badaniu. A doświadczenie to „nie całkiem subiektywne, powtarzane, dzielone między nimi, zostało przekazane za pomocą języka środowiska i tradycji religijnej, a w szczególności dzięki ich wierze w zmartwychwstanie zbiorowe przy końcu czasów” (*Résurrection de Jésus*, 275).

Trudno jest również zgodzić się z dogmatykiem Ch. Ducquoc, twórca tzw. „chrystologii indukcyjnej”, który uważa zmartwychwstanie Jezusa za wydarzenie półobiektywne: obiektywne jest tylko dla samego Jezusa, dla nas zaś już nie.

Wydaje się, że powinniśmy uwzględnić dwa współczynniki pojęcia „historyczności”.

²⁶ Art. cyt. 362—364.

²⁷ *Dieu la ressuscité*, 306. — Zob. recenzję krytyczną E. Pousset, w: NRT 104 (1972) 95—107. Godne uwagi, że Léon-Dufour w drugim nakładzie swej książki (1972) poprawił tekst w 13 miejscach.

4.1.1. świadek to ten, który widzi i jest prawdomówny, a więc przekazuje nam wydarzenie, a nie swoją o nim opinię. O ile mogą tu być dla nas użyteczne propozycje W. Pannenberg'a? ²⁸

4.1.2. Historyczność jest współzynnikiem aktu wiary: wierzymy, że Chrystus zmartwychwstał, a więc przyjmujemy wydarzenie.

4.2. Metoda historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*) została zastosowana ze strony egezetów katolickich nie tylko do ewangelii (P. Benoit, F. Mussner ²⁹, L. Schenke, Ph. Seidensticker, X. Léon-Dufour, B. Rigaux), ale również do najstarszej formuły w 1 Kor 15 (K. Lehmann, J. Kremer, B. Spörlein ³⁰). Jednakże ta metoda ma swoje granice i winna być stosowana bez „naciągania”. Za takie „naciąganie” trzeba uważać niektóre zabiegi Léon-Dufoura:

- a) nie uznaje pierwszeństwa Mk; ma swoje poglądy na sprawę synoptryczną; zamiast ewangelii woli badać motywy (*Motivforschung*) i struktury (strukturalizm *en vogue!*);
- b) w kwestii pustego grobu dorzuca do relacji kanonicznych *Ewangelię Piotra*, apokryf pochodzenia gnostyckiego, odkryty w 1886 r., który to apokryf datuje na lata 70—130, choć większość badaczy jest zdecydowana za połową II wieku.

4.3. Należy zwrócić większą uwagę na hebrajski sposób myślenia, a w szczególności na antropologię hebrajską. Podkreśla to ciągle judaista wiedeński, K. Schubert. Nie można poprzestać na samych tylko analizach strukturalistycznych i literackich przekazów, ale trzeba sięgnąć do ich *Sitz im Leben*, do którego należą schematy kulturowe (*patterns*).

Ostatnio G. Stemberger ³¹ poddał analizie pojęcie cielesności w czasach Chrystusowych opierając się na literaturze międzytestamentalnej. Wyodrębnił on trzy klasy tekstów:

- a) 2 Mch, 1 Hen 1—90, Test XII Patriarchów — gdzie jest przedstawiony powrót zmarłych w swym własnym cielesności;
- b) Psalm Salomona, 1 Hen 91—108 — nie mówią;
- c) 4 Ezd, 2 Bar syr, Pseudo-Filon, Liber Antiquitatum Biblicarum: śmierć polega na rozłączeniu duszy i ciała, a więc zmartwychwstanie jest nowym złączeniem duszy i ciała w nową cielesność.

Analizy Stembergera mogą okazać się cennym punktem wyjścia dla nowych badań nad zmartwychwstaniem Jezusa.

²⁸ Zob. I. Berten, *Révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Paris 1969.

²⁹ F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969.

³⁰ K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg a. B. 1968. — J. Kremer, *Das älteste Zeugnis*, Tenże, art. w: *Concilium* nr 60 (1970) 71—80 (franc.). — B. Spörlein, *Die Leugnung der Auferstehung*, Regensburg 1971.

³¹ *Der Leib der Auferstehung* (Anal. Bibl. 56), Rom 1972.

4.4. Trzeba rozwinąć teologię zmartwychwstania. Z wielu prac przytoczymy tylko ważne monografie F. X. Durwella, D. M. Stanleya czy ostatnią B. Rigaux³². Chodzi tu o aspekt misteryjny, eschatologiczny, wspólnotowy i egzystencjalny zmartwychwstania Chrystusa dla życia chrześcijan.

4.5. I wreszcie problem języka. W. Pannenberg nazywa pojęcie zmartwychwstania metaforą absolutną. Problem języka, w jakim wyrażać się będzie dzisiaj prawdę o zmartwychwstaniu, jest problemem hermeneutycznym. Słusznie pisze J. Delorme³³, że kwestie hermeneutyczne dominują nad zagadnieniem zmartwychwstania Jezusa. Nie chodzi już o krytykę literacką czy historyczną. Istnieje przed nami problem sensu tekstów, naszych zdolności zrozumienia tego sensu w naszym języku, tak przecież różnym od tego, w jakim został opisany fakt zmartwychwstania.

Wielką usługę mogą nam oddać analizy strukturalistyczne prowadzone nad tekstami mówiącym o zmartwychwstaniu Jezusa³⁴. Ważne jest to, by nie stracić proporcji badawczych na rzecz jednostronnych metod, niewątpliwie interesujących, ale niezdolnych do samodzielnego oddania tej tak bogatej rzeczywistości zmartwychwstania Jezusa³⁵.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Miłosław Kołodziejczyk

TEOLOGICZNE ZAŁOŻENIA PRAKTYKI ODPUSTOWEJ

Jedna z form kościelnej praktyki pokutnej, uformowana ostatecznie w XI w., otrzymała (od XIII w.) techniczną nazwę *indulgentia*, a w języku polskim przyjęła się nazwa odpust. Oficjalnie przyjęta w Kościele definicja rzeczowa mówi, że „odpust jest to darowanie wobec Boga kary doczesnej za grzechy, zgładzone

³² F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus. Mystère de salut*, Le Puy/Lyon/Paris 1961. — D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Anal Bibl 13), Rome 1961. Zob. dyskusję na łamach „Theologische Quartalschrift” Tübingen, 153 (1973) nr 3: *Die Entstehung des Auferstehungsglaubens*. — Zob. także E. Pousset, *Croire en Résurrection*, w: NRT 106 (1974).

³³ W: *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel* (Lect div 72), Paris 1972, 101—182.

³⁴ Zob. L. Dupont, Ch. Lash, G. Levesque, *Recherche sur la structure de Jean 20*, w: *Biblica* 54 (1973) 482—498.

³⁵ Zob. studia poświęcone zmartwychwstaniu w: U. Gerber i E. Gütgemanns (red.), *Linguistische Theologie*, Bonn 1972.

już co do winy. Dostępuje go chrześcijanin odpowiednio usposobiony i pod pewnymi, określonymi warunkami za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienia ze skarbcza zasług Chrystusa i Świętych”¹.

W powyższej definicji zawiera się cała istotna nauka katolicka o odpustach i zarazem podstawowe założenia teologiczne praktyki odpustowej. Założenia te można sprowadzić do zagadnień: odpuszczenie doczesnej kary grzechowej, duchowego skarbcza zasług, władzy Kościoła dysponowania nim i warunków oraz dyspozycji koniecznych do uzyskania odpustu.

1. DOCZESNA KARA GRZECHOWA

Odpust nie jest zgładzeniem grzechów jako takich, ale odpuszczeniem jedynie doczesnej kary grzechowej. Chodzi tu o kary wobec Boga, a nie o kary kanoniczne nakładane przez Kościół, co było stosowane w pokutnej praktyce pierwszych wieków.

Teologia katolicka rozróżnia w skutkach sprawianych przez grzech obrazę wyrządzoną Bogu przez odwrócenie się od Niego i zerwanie z Nim przyjaźni, co jest określane jako wina grzechowa (*reatus culpae*). Za winę grzechu ciężkiego czeka kara wiecznego odrzucenia (*reatus poenae aeternae*). Ponadto każdy grzech powoduje we wnętrzu człowieka, powiększając grzeszne skłonności, oraz w jego otoczeniu pewien nieporządek, który pociąga za sobą, wiążące wobec Boga, kary doczesne (*reatus poenae temporalis*). Nazywa się je doczesnymi, ponieważ mają wymiar skończony i człowiek może uczynić im zadość w czasie doczesnego życia ziemskiego.

Rozróżnienie powyższe przypomina konstytucja apostolska pap. Pawła VI *Indulgentiarum doctrina* z 1967 r., kiedy wyjaśnia, że do pełnego odpuszczenia grzechu i całkowitej jego naprawy „konieczne jest nie tylko odnowienie przyjaźni z Bogiem przez szczere nawrócenie duchowe i odpokutowanie obrazy wyrządzonej Jego mądrości i dobroci, lecz także całkowite przywrócenie wszystkich dóbr, pomniejszych przez grzech, tak osobistych jak społecznych i tych, które odnoszą się do samego porządku wszechrzeczy” (ID, n. 3).

Praktyka udzielania odpustów zakłada nie tylko rozróżnienie między winą grzechową i karą wieczną a karą doczesną, ale także rzeczową różnicę między odpuszczeniem wobec Boga doczesnej kary grzechowej, która może pozostawać do odpokutowania po zgładzeniu tamtych pierwszych. To znaczy, że człowiek po dostąpieniu usprawiedliwienia czyli po odpuszczeniu winy

¹ Paulus VI, *Constitutio apostolica Indulgentiarum doctrina*, z 1 stycznia 1967. AAS 59 (1967), 5—24. Polskie tłumaczenie: Ruch Bibl. i Lit. 20 (1967) 1—13. ID, n. (— *Indulgentiarum doctrina*, liczba oznacza numer w jej tekście).

grzechowej i kary wiecznej może mieć jeszcze do odpokutowania kary doczesne, za które musi zadośćuczynić — jak to zdefiniował Sobór Trydencki (DS 1580; Br. F. VII, 106)² — w czasie życia ziemskiego lub przyszedłszy w pośmiertnym oczyszczeniu czyśćcowym.

Sobór Trydencki określając powyższą prawdę na innym miejscu (DS 1543; Br. F. VII, 73) odwołuje się do przykładów opisanych w Piśmie św., że Pan Bóg odpuszczając grzech nie zawsze odpuszcza mu całą karę, ponieważ za grzechy już odpuszczone zsyła jeszcze kary. Odpuścił Pan Bóg Izraelitom grzech niewierności a mimo to spotyka ich jeszcze kara. *I odpowiedział Jahwe: „Odpuszczam zgodnie z twoim słowem. Lecz... nie zobaczą kraju, który obiecałem pod przysięgą ich ojcom. Żaden z tych, którzy Mną wzgardzili, nie zobaczy go (Lb 14, 20—23). Ta sama kara spotyka Mojżesza i Aarona (por. Lb 20, 12). Podobnie było z Dawidem. Dawid rzekł do Natana: „Zgrzeszyłem wobec Jahwe”. Natan odrzekł Dawidowi: „Jahwe odpuszcza ci też twój grzech — nie umrzesz. Lecz dlatego, że przez ten czyn odważyłeś się wzgardzić Jahwe, syn, który ci się urodzi, napewno umrze (2 Sm 12, 13—14).*

Powyższe przykłady faktycznie wskazują, że możliwe jest odpuszczenie winy grzechowej i kary wiecznej bez równoczesnego odpuszczenia pewnych przynajmniej kar, które trzeba znieść nawet po pojednaniu się już z Panem Bogiem.

Omawiane rozróżnienie między odpuszczeniem winy i kary wiecznej a odpuszczeniem kary doczesnej ma swoje potwierdzenie w nauce o czyśćcowym czyli pośmiertnym oczyszczaniu się dusz ludzi sprawiedliwych z pozostałych im jeszcze do odpokutowania — mimo usprawiedliwienia — doczesnych kar grzechowych. „Jeśli prawdziwie pokutujący — wyjaśnia Sobór Florencki w *dekrecie dla Greków* — zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas dusze ich zostaną po śmierci oczyszczone karami czyśćcowymi (DS 1304; Br. F. VIII, 112; Por. Sob. Tryd. DS 1820; Br. F. VIII, 117).

Nauka katolicka i teologia przyjmują możliwość pozostawiania — po zgładzeniu winy i kary wiecznej — doczesnych kar grzechowych. Nie określają jednak dokładniej ich natury, co ma doniosłe znaczenie dla zrozumienia natury odpustu.

Papież Paweł VI stwierdza tylko ogólnie, że kary te „muszą być poniesione albo na tym świecie przez cierpienia, nędze i utraipienia tego życia, a zwłaszcza przez śmierć, albo też w przyszłym życiu przez ogień i męki czyli kary czyśćcowe” (ID, n. 2).

² Użyte skróty odsyłają do zbiorów dokumentów Kościoła. DS — H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum...*, wydanie 32, Herder 1963; Br. F. — J. M. Szymusiak i S. Głowa, *Breviarium Fidei...*, Poznań.

Współcześni teologowie³ podkreślają, że doczesnym karom grzechowym nie można przypisywać charakteru tylko windykatorywnego, czysto zewnętrznego w stosunku do człowieka. Muszą mieć one także leczniczy charakter, ponieważ znoszenie ich pomaga do wewnętrznego oczyszczania i uwalnia od następstw grzechowych. Czyli muszą być zapodmiotowane we wnętrzu człowieka. Stąd do ich odpuszczenia konieczna jest odpowiednia wewnętrzna przemiana, wewnętrzny proces oczyszczający. Darowania kar doczesnych drogą odpustu nie można by więc pojmować na wzór amnestii, mocą której wszystkim, zarówno tym, którzy się poprawili, jak i tym, którzy nadal pozostali niepoprawnymi, odpuszcza się kary, ale nałożone z zewnątrz przez władze karne. Do otrzymania darowania kar doczesnych czyli do zyskania odpustu konieczne jest odpowiednie usposobienie wewnętrzne, o czym będzie jeszcze mowa w końcowej części.

Z woli udzielającego odpustu może zmierzać do złagodzenia całej kary doczesnej, jaką człowiek dostępujący odpustu ma jeszcze do odpokutowania za grzechy odpuszczone już co do winy i wtedy mówi się o odpuście z u p e ł n y m. Odpust częściowy uwalnia natomiast tylko od części dłuższej kary doczesnej. Wielkość odpustu częściowego nie jest już określana przy pomocy niezrozumiałych, a pochodzących ze wczesno-średniowiecznej pokuty taryfowej wielkości czasowych (dni czy lat) ale przy pomocy wartości zadośćuczynnej, jaką posiada samo z siebie spełnienie czynności obdarzonej przez Kościół częściowym odpustem. „Wierny, który przynajmniej z sercem skruszonym wypełnia czynność obdarzoną odpustem częściowym — postanowił P a w e ł VI uzyskuje za pośrednictwem Kościoła odpuszczenie takiej kary doczesnej, jakiej odpuszczenia dostępuje sam już na mocy swej czynności” (ID, norma 5)⁴.

2. DUCHOWY SKARBIEC KOŚCIOŁA

Doktrynę o duchowym skarbcu Kościoła (*thesaurus Ecclesiae*) wypracowała teologia średniowieczna, a do nauczania Kościoła wprowadził ją papież Klemens VI w jubileuszowej bulli *Unigenitus Dei Filius* z 1347 r. (DS 1025n; Br. F. VII, 409n) dla uzasadnienia powstałej i już rozpowszechnionej praktyki odpustowej⁵.

Skarbiec (czy skarb) Kościoła to określenie obrazowe, które nie oddaje adekwatnie oznaczanej rzeczywistości i dlatego może prowadzić do błędnego rozumienia omawianej prawdy. Dlatego konstytucja

³ Por. O. Semmelroth, *Zur Theologie des Ablasses*, w: *Nachkonziliare Dokumentation*, Trier 1967, Bd II, s. 55 nn; K. Rahner, *Sündenstrafen*, w: LTK, Freiburg² 1964, t. IX, 1185—1187.

⁴ Por. mój artykuł, *Nowa miara odpustu częściowego*, w: *Ruch Bibl.* i Lit. 21 (1968) 147—159.

⁵ Por. K. Rahner, *Kirchenschatz*, w: LTK, t. IV, 257. Tam dalsza bibliografia na poruszany temat.

Indulgentiarum doctrina, zanim przystąpi do pozytywnego wykładu, wyjaśnia naprzód, czym ten skarbiec nie jest, jak nie należy go pojmować. „Nie jest on (tzn. duchowy skarbiec Kościoła) zbiorem dóbr, zgromadzonych bogactw” (ID, n. 5). Nauka katolicka odcina się więc wyraźnie od materialno-rzeczowego pojmowania duchowego skarbcia Kościoła, a konsekwentnie i udzielanego odpustu, jak to się zdarzało w historii praktyki odpustowej.

Pozytywne przedstawienie nauki o duchowym skarbcu Kościoła oraz jego skuteczności opiera się na tajemnicy świętych obcowania, wyrażającej żywe i dogłębne zjednoczenie i ścisłą wspólnotę wszystkich wiernych należących do mistycznego Ciała Chrystusa. Na mocy więzi łączących wszystkich wiernych „grzech jednego szkodzi także innym, podobnie jak świętość jednego — wyjaśnia konstytucja — przynosi dobrodziejstwo innym” (ID, n. 4). Dopiero na tle nadprzyrodzonej łączności całego mistycznego Ciała Chrystusa ukazany zostaje duchowy skarbiec Kościoła.

Skarbcem tym jest „sam Chrystus Odkupiciel, w którym są i działają zadośćuczynienia i zasługi płynące z Jego odkupienia” (ID, n. 5). Dokonane w historii dzieło odkupienia Chrystusowego, przez Jego zmartwychwstanie, stało się rzeczywistością ponadhistoryczną, wiecznie obecną przed Bogiem i w ten sposób umożliwiającą ludziom wszystkich czasów korzystanie z jego owoców, aby się uwalniać od zgubnych skutków grzechowych i dochodzić do nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem.

Obok Chrystusa Odkupiciela, ale w ścisłej łączności z Nim, duchowym skarbcem Kościoła są Święci na czele z Najświętszą Dziewicą. W czasie ziemskiego życia chętnie nieśli swój krzyż idąc za cierpiącym Chrystusem i zadośćczynili za swoje i swoich bliźnich grzechy, pomagając swoim współbraciom na drodze zbawienia. „Poza tym do tego skarbu — wyjaśnia papież Paweł V — należy też wartość naprawdę ogromna, niewymierna i zawsze świeża, jaką mają przed Bogiem modlitwy i dobre uczynki Najświętszej Maryi Panny i wszystkich Świętych, którzy idąc śladami Chrystusa dzięki jego łasce, uświęcili samych siebie i spełnili posłannictwo otrzymane od Ojca. W ten sposób pracując nad własnym zbawieniem, przyczynili się również do zbawienia swych braci w jedności mistycznego Ciała” (ID, n. 5).

Z powyższego wyjaśnienia wynika, że wstawienicza działalność Świętych w niebie polega na tym, iż to, co wnieśli oni w czasie ziemskiego życia do zbawczego dzieła Chrystusa, zachowuje wciąż swą wartość przed Bogiem i przez to samo oddziałuje na zbawienie ludzi⁶. Święci, przyjęci do niebieskiej Ojczyzny, znajdują się „blisko

⁶ Por. O. Semmelroth, art. cyt., s. 61.

przy Panu (por. 2Kor 5,3) — jak wyjaśnia *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* — przez Niego, z Nim i w Nim nieustannie wstawiają się za nas u Ojca, ofiarując Mu zasługi, które przez jedynego Pośrednika między Bogiem i ludźmi, Jezusa Chrystusa (por. 1 Tym 2,5), zdobyli na ziemi, służąc Panu we wszystkim i w ciele swoim dopełniając tego, czego nie dostaje cierpieniem Chrystusowym, za ciało Jego, którym jest Kościół” (KK, n. 49).

Duchowym skarbcem, do którego odwołuje się i z którego korzysta Kościół przy udzielaniu odpustów, to sam Jezus Chrystus, jedyny Pośrednik i Odkupiciel całej ludzkości oraz Święci (na czele z Najświętszą Dziewicą), za którymi poszły ich czyny zbawcze (por. Ap 14, 13) przed oblicze Boga i teraz umożliwiają Kościołowi odwoływanie się do nich, kiedy pomaga swoim wiernym w pokutnym oczyszczaniu, się z pozostałych im jeszcze do odpokutowania doczesnych kar grzechowych.

W przedstawianiu nauki o duchowym skarbcu Kościoła należy więc za wszelką cenę unikać pojmowania i przedstawiania go jako pewnego rodzaju zasobu czy zapasu dóbr materialnych. Duchowy skarbiec Kościoła, jak wynika z powyższych wyjaśnień, ma charakter wyrażnie o s o b o w y. Stanowi go wprawdzie nadobfite zadośćuczynienie, ale ściśle powiązane z Osobą Odkupiciela i ze Świętymi. Skarbeca zasług i zadośćuczynień nie można oddzielać od Chrystusa-Odkupiciela i Jego naśladowców — Świętych. Zadośćuczynienie nie jest bowiem wielkością istniejącą samą w sobie, ale jest to wielkość czy wartość, jaką posiadają zbawcze czyny Jezusa Chrystusa i czyny Świętych, pozostających w ścisłej łączności ze Swoim Mistrzem.

3. WŁADZA KOŚCIOŁA

Swoją władzę udzielania odpustów, czyli prawo dysponowania duchowym skarbcem zasług i zadośćuczynień Chrystusa Pana i Świętych, wyprowadza Kościół z przekazanej mu przez Chrystusa władzy związywania i rozwiązywania, zwanej władzą kluczy. Przekazał ją Pan Jezus w słowach skierowanych do św. Piotra: *I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie* (Mt 16, 19. Por. analogiczne słowa skierowane do wszystkich razem Apostołów — Mt 18, 18).

Skoro w powyższych słowach przekazane zostało Kościołowi uprawnienie i zarazem zadanie uwalniania ludzi od wszystkich skutków grzechowych (zarówno od winy jak i od kary), a w ten sposób usuwania przeszkód, jakie ludzie napotykają na drodze do królestwa niebieskiego, to w tej władzy musi się także zawierać i władza udzielania odpustów, tzn. prawo dysponowania ze wspólnego skarbeca zadośćuczynień na korzyść swoich wiernych, celem odpuszczenia im doczesnych kar grzechowych. Praktykę udzie-

lania odpustów wprowadziło bowiem „przeświadczenie istniejące w Kościele o tym, że Pasterze Pańskiej owczarni — jak wyjaśnia Paweł VI — mogą uwolnić poszczególnych wiernych od pozostałości po grzechach przez przydział zasług Chrystusa i Świętych” (ID, n. 7).

Co jest wspólnym dobrem społeczności, jak wspomniany duchowy skarbiec zasług i zadośćuczynień, to może być przydzielane poszczególnym członkom społeczności według woli i uznania kierującego daną społecznością. Stąd przepis prawa kościelnego, że „oprócz Papieża, któremu powierzono zostało przez Chrystusa Pana szafowanie całym skarbcem duchowym Kościoła, tylko ci mogą władzą zwyczajną rozdzielać odpusty, którym zostało to udzielone wyraźnie przez prawo”⁷. Kongregacja dla Nauczania Wiary czuwa — z ramienia papieża — nad czystością nauki o odpustach. Zaś uprawnienia w zakresie udzielania i korzystania z odpustów powierzone są wyłącznie Penitencjarii Apostolskiej⁸.

Odpuszczenia doczesnej kary grzechowej wobec Boga, mocą udzielonego odpustu, dokonuje Kościół na drodze p o z a s a k r a m e n t a l n e j. To nie jest odpuszczenie tego rodzaju, jakiego Kościół udziela mocą sakramentu pokuty, kiedy rozgrzesza od winy i kary wiecznej oraz częściowo przynajmniej — zależnie od dyspozycji penitenta — od doczesnych kar grzechowych.

Gdy chodzi o odpusty udzielane przez Kościół za dusze zmarłych, to od wprowadzenia ich do praktyki (przez papieża Systusa IV, bullą *Salvator noster* z 3 sierpnia 1476 r. — DS 1398) zostało określone, że udziela się ich na sposób p r o ś b y, czyli wstawiennictwa (*per modum suffragii*). To znaczy, że Kościół — nie mając już władzy nad duszami zmarłych — ofiarowuje Bogu zadośćuczynienie ze wspólnego skarbcza i prosi Boga, aby raczył je policzyć na korzyść danej duszy, jeśli przebywa w stanie pośmiertnego oczyszczenia. Faktyczne jednak przyjęcie tego zadośćuczynienia i zaliczenie go na korzyść danej duszy, zależy całkowicie od woli i upodobania Bożego. Dlatego nie można powiedzieć nic pewnego na temat skuteczności odpustu za zmarłych⁹.

Trudniej jest natomiast określić dokładniej sposób udzielania i skuteczności odpustu przez Kościół dla ludzi żyjących.

Niektórzy teologowie, jak np. R. Bellarmin¹⁰ czy F. Suarez¹¹, głoszą pogląd, że ludziom żyjącym udziela Kościół odpustu na

⁷ *Enchiridion indulgentiarum*. Normae et conessiones, Libreria editrice Vaticana 1968, Norma 8. Por. KPK kan. 912.

⁸ Tamże, Norma 9 nn.

⁹ Porównaj orzeczenie Kongregacji Odpustów z dnia 28 lipca 1840 r. *Decreta authentica Sacrae Congregationis Indulgentiarum*, Ratisbonae, 1883, n. 283.

¹⁰ *De indulgentiis*, 1. 1, cp. 5—6.

¹¹ *De poenitentia*, disp. 53, sect. 3—4.

sposób rozgrzeszenia (*per modum absolutiois*). To znaczy, że Kościół — mocą władzy jurysdykcyjnej — bezpośrednio i w znaczeniu właściwym rozgrzeszałby danego wiernego od kary doczesnej (całkowicie czy częściowo), jaką ma jeszcze do odpokutowania i to wobec Boga. Przy odpuszczeniu nie chodzi bowiem — warto jeszcze przypomnieć — o kary pokutne wiążące tylko wobec Kościoła. Z kar kościelnych napewno Kościół może rozgrzeszać, skoro może je nakładać. Ale tu chodzi o kary doczesne wiążące wobec Boga i o odpuszczanie ich na drodze pozasakramentalnej. Stąd trudności.

Inni teologowie, jak np. Św. Tomasz¹², sądzą, że przez udzielanie odpustu Kościół nie rozgrzesza bezpośrednio wiernego od doczesnych kar grzechowych wobec Boga, ale udziela mu ze wspólnego skarbcza zadośćuczynienia, które wierny zyskujący odpust składa Bogu jako rekompensatę za odpuszczone mu — bezpośrednio przez Pana Boga — doczesne kary grzechowe. Czyli odpust dla żyjących byłby udzielany na sposób *z a p ł a t y* (*per modum solutionis*).

W ostatnich dziesiątkach lat niektórzy teologowie, jak B. Poschmann¹³ i kontynuujący jego poglądy w tym względzie K. Rahner¹⁴ wystąpili z teorią, że również i odpusty dla żyjących udzielane są na sposób oficjalnego wstawiennictwa, urzędowej prośby czyli modlitwy Kościoła (także *per modum suffragii*). Przeciwniej opinii wysuwana jest między innymi trudność¹⁵ uzgodnienia jej z nauką Kościoła, ponieważ i papież Paweł VI stwierdza, że „w odpuszczeniu bowiem Kościół, używając swej władzy szafarza z owoców odkupienia Chrystusa Pana, nie tylko się modli, lecz wiernym odpowiednio przysposobionym prawomocnie rozdziela (*auctoritative dispensat*) skarb zadośćuczynień” (ID, n. 8). Papież nie mówi jednak nigdzie, że odpusty dla żyjących udzielane są na sposób rozgrzeszenia. K. Rahner stara się wykazać, że tzw. nowa teoria odpustu, głoszona także przez niego, nie jest sprzeczna z nauką papieża Pawła VI¹⁶.

Kościół jest więc świadomy i przekonany, że ma władzę udzielania odpustów, co zdefiniował dogmatycznie na Soborze Trydenckim (por. DS 1835; Br. F. VII, 503), ale nadal poozstaje do wyjaśnienia bliższe określenie rodzaju władzy, mocą której udzielane są odpusty dla żyjących oraz sposób ich skuteczności.

¹² *Suppl.*, q. 25, a. 1, ad 2.

¹³ *Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte*, Bonn 1948; Tenze, *Busse und letzte Olung*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, 3, s. 112—123.

¹⁴ *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, w: *Schriften zur Theologie*, t. II (Einsiedeln⁷ 1964), 185—210.

¹⁵ R. Masi, *Nuove idee sulla dottrina delle indulgenze*, w: *Osservatore Romano*, 26. II. 1966, n. 46, s. 6.

¹⁶ Por. K. Rahner, *Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre*, w: *Catholica* 21 (1967), 261—286.

4. WARUNKI ZYSKANIA ODPUSTU

Pewne warunki, konieczne do zyskania odpustu, wynikają już z faktu, że odpusty może rozdzielać Kościół tylko tym, którzy należą do jego społeczności. Stąd zrozumiałe jest, że odpusty mogą zyskiwać tylko ochrzczeni, wolni od ekskomunikacji, będący poddany mi udzielających odpustu.

Skuteczność odpustów zależy od wewnętrznej dyspozycji przyjmującego. Zglądzenie doczesnych kar grzechowych wymaga bowiem wewnętrznej przemiany oczyszczającej, ponieważ kary grzechowe nie są karami zewnętrznie dołączonymi do człowieka, ale — jako skutki grzechu — zapodmiotowane są w jego wnętrzu, dopóki nie nastąpi całkowite oczyszczenie z pozostałości grzechowych. Darowanie kar doczesnych, jak w ogóle odpuszczenie grzechów, nie może się dokonać bez zerwania z grzechem, bez pokutnego usposobienia. Stąd wynika, że do uzyskania odpustu wymagane są dyspozycje, a mianowicie konieczne jest, aby wierny „kochał Boga — jak wyjaśnił Paweł VI — brzydził się grzechem, pokładał ufność w zasługach Chrystusa Pana i wierzył niezachwianie, że wspólnota Świętych jest dla niego wielkim pożytkiem” (ID, n. 9).

Konieczne jest pojednanie się z Bogiem, czyli stan łaski (przynajmniej przy końcu wypełniania przepisanych czynności). Do uzyskania odpustu z upełnego koniecznymi warunkami są zawsze spowiedź sakramentalna i Komunia św. — jako środki pojednania i łączności z Bogiem. Na łączność z całą wspólnotą wierzących w Chrystusa ma wskazywać — obowiązkowa zawsze do uzyskania odpustu zupełnego — modlitwa na intencję Ojca św.

Wymagane jest odpowiednie usposobienie pokutne. Do uzyskania odpustu częściowego mówią przepisy — jak wyżej zaznaczono — o wypełnieniu czynności obdarzonej odpustem częściowym przynajmniej z sercem skruszonym. Aby zyskać odpust zupełny, koniecznym warunkiem jest wolność od przywiązania do jakiegokolwiek grzechu nawet lekkiego. Dopóki wierny przywiązany jest choćby do lekkiego tylko grzechu, czyli aktualnie w nim trwa, dotąd nie ma wymaganej dyspozycji do odpuszczenia winy grzechowej, a tym samym nie wypełnia podstawowego warunku, ponieważ odpust gładzi może kary doczesne tylko za te grzechy, które zostały już odpuszczone co do winy. Jeśli wina grzechowa trwa, kara doczesna za ten grzech nie może zostać odpuszczona. Kiedy brakuje wspomnianej dyspozycji, wtedy odpust zupełny staje się faktycznie częściowym, tzn. gładzi doczesne kary za grzechy już odpuszczone co do winy (por. ID, norma 7).

Konieczne jest także wypełnienie przepisanych czynności i to z intencją (przynajmniej ogólną) zyskania odpustu. Odpustem obdarza Kościół bowiem czyn ludzki, a nie miejsce czy

rzecz świętą. Aby to podkreślić, ostatnia reforma dyscypliny odpustowej (ID, norma 12) zniosła rozróżnienie odpustów na osobowe, lokalne (przywiązane do miejsca) i rzeczowe (przywiązane do rzeczy poświęconej). Odpustem obdarza Kościół nawiedzenie kościoła np. katedralnego, a nie sam kościół, odmawianie różańca, a nie samą koronkę, itp.

Czynności, obdarzane przez Kościół odpustami, ze swej natury zmierzają także do tego, aby spełniający je wierny nabywał i powiększał w sobie postawę pokutną oraz wzrastał w miłości. Zaprojektowany i wydany w 1968 r. przez Penitencjarię Apostolską wykaz czynności obdarzonych odpustami¹⁷ wyraźnie wskazuje, że Kościół obdarza obecnie odpustami tylko szczególniejsze modlitwy oraz ważniejsze czyny pobożności, miłości i pokuty. Szczególniejsze, to znaczy takie, które uznał Kościół za odpowiednie, stosownie do warunków życia współczesnego człowieka, zarówno do wspomagania wiernych w zadośćuczynieniu za grzechy jak również i do pomnażania miłości Boga i bliźniego.

Częstochowa—Kraków

KS. MIŁOSŁAW KOŁODZIEJCZYK

¹⁷ Por. mój artykuł, *Dalsza reforma w dziedzinie odpustów*, w: *Ruch Bibl. i Lit.* 22 (1969) 103—123.

K O M E N T A R Z E I R E F L E K S J E

Ks. Józef Homerski

„KAMIEŃ, KTÓRY STAŁ SIĘ WIELKĄ GÓRĄ”

(Myśli przewodnie perykopy Dn 2, 31–45)

Księga Daniela nie należy ani do tzw. ksiąg historycznych ST takich jak np. Księgi Królów, ani nie jest księgą prorocką w rodzaju ksiąg Izajasza, Jeremiasza, czy Ezechiela. Jest ona pełną patosu teologią historii i zalicza się ją do tzw. apokalips.

Myśl główną tej Księgi da się ująć następująco: tyrania religijna, którą posłużył się w swych rządach król Antioch IV Epifanes (173—164) z dynastii Seleucydów upadnie. Hagiograf daje do zrozumienia, że Bóg objawiając tę prawdę nie odkrył przed nim szczegółów i okoliczności tego upadku. W odpowiedziach stanowiących treść rozdziałów 2—6 wykazał, że w przeszłości żaden pogański monarcha ani Nabuchodonozor, ani Baltazar, ani Dariusz nie posunęli się tak daleko w lekceważeniu Boga jak Epifanes. W wizjach rozdziałów 7—8, w których dzięki zwierzęta symbolizują sukcesywnie po sobie następujące imperia pogańskie, wyraził niezłomne przekonanie, iż Bóg gwarantuje, że wrogowie Jego nigdy ostatecznie nie zatriumfują. Bóg z przyczyn sobie tylko znanych trzyma w tajemnicy czas trwania i natężenie walki zwolenników szatana z Świętymi Najwyższego¹. Potęga wrogów imienia Bożego będzie mieć niewątpliwie swój kres. Ich zaś niepomiernie wielki trud walki z Bogiem i Jego wyznawcami jest absolutnie daremny. W chwili bowiem najbardziej nieoczekiwanej nadejdzie zwycięstwo, zwiastujące wieczny triumf królestwa Bożego. Tę właśnie ostatnią myśl wyraża Księga Daniela w sposób bardzo poglądowy w 2. rozdziale, w którym jest mowa o wizji posągu jaką miał we śnie Nabuchodonozor, król babiloński.

¹ Nazwa ta pojawia się w Księdze Daniela 8 × w następujących wersjach: *święci* (7, 21. 22b), *święci Najwyższego* (7, 18. 22a. 25) *lud świętych Najwyższego* (7, 27), *lud świętych* (8, 24) i *lud święty* (12, 7). Wszyscy komentatorowie są jednomyślni w tym, że każdy z tych terminów oznacza prześladowanych za wiarę pobożnych Izraelitów, tj. wierną Jahwizmowi część narodu wybranego z wyjątkiem tekstu 7, 18, w którym pewni egzegeci (np. S. Mowinckel, J. Coppens, L. Dequeker, C. Colpe i inni) *świętych Najwyższego* utożsamiają z aniołami. P. M. Delcor, *Le livre de Daniel*, Paris 1971, 157; F. Dexinger, *Das Buch Daniel und seine Probleme* (SBS 36), Stuttgart 1969, 52—55.

Pierwsze 30 wierszy 2 rozdz. Księgi Daniela mają charakter wprowadzający. Hagiograf nie mówi wyraźnie, czy Nabuchodonozor zapomniał co mu się śniło, czy też celowo zataił swój sen przed mędracami chaldejskimi, aby wypróbować ich faktyczną wiedzę dotyczącą wykładu snów. W każdym razie tak ułożył swe opowiadanie, że Daniel wysuwa się w nim na czoło jako jedyny człowiek, który z łaski wszytkowiedzącego i wszechmogącego Boga, pana dziejów świata, jest w stanie nie tylko wyjawić królowi sen ale również dać jego prawdziwą, a więc zgodną z zamierzeniem Boga jego interpretację. Ostatnie wiersze części wstępnej (27—30) to krótkie przemówienie samego Daniela. Wprawdzie skierowuje je prorok pod adresem Nabuchodonozora, ale w istocie jest to pareneza przeznaczona dla czytelnika żydowskiego, podająca właściwie główną myśl całej Księgi: *...jest Bóg w niebie, który objawia tajemnice i dał poznać królowi Nabuchodonozorowi co stanie się przy końcu dni... Mnie została objawiona ta tajemnica, nie jakobym miał więcej mądrości niż wszyscy żyjący, ale dlatego, żeby mogło być oznajmione królowi wyjaśnienie, abys poznał myśli twego serca”* (ww. 28. 30).

Zasadniczą treść wizji Nabuchodonozora stanowią wiersze 31—45: *„31 Ty królu miałeś takie widzenie: Oto przed tobą stał jeden posąg. Posąg ów był bardzo wielki, jego blask był nadzwyczajny, wygląd zaś jego straszliwy. 32 Posąg ten był taki: jego głowa była z dobrego złota, jego pierś i ramiona ze srebra, brzuch i biodra z brązu, 33 golenie z żelaza, stopy zaś częściowo z żelaza, częściowo z gliny. 34 Patrzyłeś, aż oto oderwał się kamień bez (pomocy) rąk uderzył w posąg w jego stopy z żelaza oraz z gliny i zmiażdżył je. 35 Wówczas zostały zdruzgotane razem żelazo, glina, brąz, srebro i złoto. I stały się jak plewy z letnich klepisk, a wiatr uniósł je i nie znalaziono po nich żadnego śladu. Kamień zaś, który uderzył w posąg, stał się wielką górą i nappełnił całą ziemię.*

36 Taki był sen. Teraz podamy królowi jego wyjaśnienie:

37 Ty, królu, jesteś królem królów. Tobie dał Bóg niebios królestwo, potęgę, moc i sławę. 38 W twoją rękę dał (każde miejsce), gdziekolwiek mieszkają synowie ludzcy, zwierzęta polne i ptaki niebieskie. Tobie dał władzę nad nimi. Ty jesteś głową ze złota. 39 Po tobie powstanie inne królestwo (jakby z) brązu, które będzie panowało nad całą ziemią. 40 Czwarte królestwo będzie mocne jak żelazo dlatego, że będzie miażdżyć i łamać. 41 A że widziałeś nogi i place częściowo z gliny garncarskiej, częściowo zaś z żelaza, królestwo będzie podzielone. Będzie w nim siła żelaza, (gdyż) widziałeś żelazo pomieszane z gliną garncarską. 42 Palce nóg częściowo z żelaza, częściowo z gliny (oznaczają, że) część królestwa będzie silna, część zaś jego będzie krucha. 43 Że widziałeś żelazo zmieszane z gliną garncarską (znaczy, iż) mieszają się one przez nasienie człowieka, ale się one nie złączą jedno z drugim jak nie miesza się żelazo z gliną. 44 W dniach owych

królów Bóg niebios ustanowi królestwo, które nigdy nie zginie, królestwo (które) nie przyjdzie na inny naród. Zmiażdży i zniszczy wszystkie owe królestwa, ono zaś będzie trwało w wieki. 45 Albowiem widziałeś, że z góry oderwał się kamień, bez (pomocy rąk) (ludzkich) i zmiażdżył żelazo, brąz, glinę, srebro i złoto. Wielki Bóg oznajmił królowi co stanie się potem. Prawdziwy jest sen i pewne jego wyjaśnienie.

Powyższa perykopa posiada bardzo wyraźnie zarysowane dwie części a mianowicie: opis wizji obejmujący ww. 31—35 i wyjaśnienie owej wizji ww. 36—45. Nie wchodząc w szczegóły egzegetyczne poszczególnych elementów obydwu tych części należy zauważyć, że różnorodny coraz mniej wartościowy materiał posagu oznacza kolejno po sobie następujące królestwa, sprawujące rządy nad całą ziemią. Apokaliptyczna symbolika całego obrazu wizji pozwala sądzić, iż chodzi tu o królestwa coraz mniej wspaniałe, coraz mniej silne. Czwarte, choć bardziej od poprzednich agresywne, jest najsłabsze, bo wewnętrznie podzielone. Tak niejednolite jak gatunkowo różne są materiały: żelazo i glina². Hagiograf biorąc za podstawę klasyczną serię królestw ziemskich (neo-babilońskie, medo-perskie, Aleksandra Wielkiego i Seleucydów)³ wyraża przekonanie, iż królestwo Najwyższego zajmie miejsce potęg ziemskich. Potęgi te zmieniają się i następują po sobie, ale ich czas trwania jest ściśle przez Boga określony. Wszystkie ziemskie formy rządów są tymczasowe, bo z woli Bożej historia ludzkości zmierza do momentu, gdy nastanie wieczne panowanie Boga. W żadnej z wizji apokaliptycznych nie należy się dopatrywać ukrytej zapowiedzi upadku tej czy innej ściśle określonej jednostki państwowej naszej rzeczywistości historycznej. Apokaliptycy w tego rodzaju symbolice chcą jedynie ukazać rządy opatrności Bożej, która dopuszczając w społeczności ludzkiej podział na organizmy państwowe o różnych ustrojach, ich mniej lub więcej zawinione błędy lub coraz większą deprecjację prawdziwych wartości, prowadzi ludzkość ku zamierzonemu celowi, ku zbawieniu. Tym-

² Z faktu, że bardziej szlachetne części ciała są wykonane z cenniejszych metali, nie koniecznie trzeba wnosić, iż Hagiograf tym samym wartościował pod względem moralnym królestwa, które te części symbolizowały. Znaną są bowiem ze Starożytności (Memfis, Rodos, Ateny, Rzym), statuy lub posąжки bóstw platerowane, inkrustowane lub wykonywane częściami z różnych gatunków metali. Por. Herodot 1, 183; ANEP 166.

³ Na temat następstwa imperiów zob. W. Baumgartner, *Zu den vier Reichen von Daniel* 2, TZ 1 (1945) 17—22; M. J. Gruenthaner, *The Four Empires of Daniel*, CBQ 8 (1946) 72—82. 201—212; H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four Empires in the Book of Daniel*, Cardiff 1935, 19—60 oraz W. Michalski, *Symbola państw antymesjańskich w Księdze Daniela*, ColT 16 (1935) 439—482. H. Junker a za nim P. Sardon sądzą, iż chodzi tu o cztery apokaliptyczne a nie historyczne królestwa. Zob. E. F. Siegman, *The Stone Hewn from the Mountain* (Daniel 2), CBQ 18 (1956) 367.

czasowość i fiasko ludzkiej mądrości, która często czuje się bardzo potężna i niezależna nawet od samego Boga, symbolizuje obraz nagłego upadku potężnej statuy. Wiatr rozwiął skruszony w pył, skądinąd cenny materiał i z posagu nie pozostawało ani śladu.

Tego rodzaju obrazowe ujęcie prawdy o zmienności i tymczasowości tego co ludzkie nie jest obce tekstom biblijnym. W podobny sposób wypowiadają się one tak o życiu poszczególnych ludzi (np. Hiob 13, 25; Iz 40, 24), jak również o istnieniu całych narodów, zwłaszcza wrogich ludowi Bożemu (np. Iz 41, 15—16; Sf 2; Ps 83, 14). Apokaliptycy nie mówią kiedy i w jaki sposób zostały osądzone czyny ludzkie, zapowiadają tylko nieuchronny koniec nieliczących się z prawem Bożym ludzkich planów i zamierzeń oraz zapowiadają im kres podobny do losu bezbożnych: „Widziałem jak niebożny pysznił się i rozpierał jak cedr rozłożysty. Przeszedłem obok, a już go nie było; szukałem go, ale nie mogłem go znaleźć” (Ps 37, 35—36).

W 2 rozdz. Księgi Daniela nie ma nic co wskazywałoby na prześladowania wierzących Żydów. Niemniej treść zawarta w jego symbolicie pozwala dostrzec utajoną tam odpowiedź Hagiografa na obawy Żydów, gdy chodzi o stosunek świata pogańskiego do nich. Autor natchniony pragnie przekonać swych współziomków, że stan zagrożenia się skończy, bo aktualnie istniejące mocarstwo pogańskie jest ostatnie. Zetknie się bowiem bezpośrednio z ustanowionym przez Boga królestwem Najwyższego⁴. W tym względzie treść wizji Nabuchodonozora znajduje swój dalszy wątek w apokaliptycznej wizji proroka Daniela w rozdziale 7.

Kamień, który oderwał się z góry bez pomocy rąk ludzkich i skruszył posag symbolizuje transcendentne królestwo Boże. Z określeń jakie Hagiograf nagromadził wokół owego symbolicznego kamienia można wnosić, że chciał on powiedzieć, iż nowe królestwo:

Będzie dziełem Boga — Boże pochodzenie jest określone w sposób negatywny: *bez pomocy rąk ludzkich* (w. 34 i 45)⁵ oraz w sposób pozytywny: *widziałeś, że z góry oderwał się kamień* (w. 45). Będzie niezniszczalne, wieczne — Nikt bowiem nie zdoła wyrwać go z ręki Bożej. Hagiograf mówi: *Bóg niebios ustanowi królestwo które nigdy nie zginie... które będzie trwać na wieki* (w. 44).

⁴ Mamy tu do czynienia z tą samą „błędną” (ze ściśle historycznego punktu widzenia) perspektywą czasu u proroków. Apokaliptycy bowiem podobnie jak i prorocy w swych wypowiedziach i wizjach zwykle nie uwzględniali długości przerwy, jaka dzieliła ich czas od bliskiej przyszłości lub od chwili ostatecznego spełnienia się zbawczych planów Boga.

⁵ W podobny sposób wypowiadają się Hagiografowie np. o śmierci Antiocha IV (por. Dn 8, 25), o zburzeniu Sodomy (por. Lm 4, 6), czy zniknięciu z widowni wielkich mężów tego świata (por. Hiob 34, 20). Natomiast zwrotem „dzieło rąk ludzkich” określają posągi bóstw i robione przez ludzi wszelkiego rodzaju przedmioty kultu (por. Jr 10, 3; Mdr 13, 10; Ps 115, 4; 135, 15 itd.).

Podobne wypowiedzi o królestwie Bożym spotykamy w Księdze Daniela również na innych miejscach, wygłoszone z innej okazji (np. 3, 33 i 4, 31). Nadejdzie nagle, w sposób tajemniczy — Kamień bowiem symbolizujący królestwo Boże pojawił się nagle, niespodziewanie. Hagiograf stwierdza tylko, że ów kamień oderwał się z góry (w. 45), ale nie mówi nic więcej o jego pochodzeniu.

Będzie powszechne — Kamień przeobrażający królestwo Boże, które ma nadejść posiadał tajemniczą, Bożą dynamikę: *stał się wielką górą i nappełnił całą ziemię* (w. 35). Zwrot „nappełnić ziemię” pojawia się dość rzadko w tekstach ST i odnosi się wyłącznie do chwały Jahwe, jako zewnętrznego, widzialnego znaku obecności Bożej (Lb 14, 21; Iz 6, 3; Hab 2, 14 itd.), albo do wiedzy Bożej (Iz 11, 9) lub Ducha Bożego (Mdr 1, 7).

Będzie ostateczne — Symboliczny kamień zniszczył posąg przedobrażający ziemskie monarchie i sam jako symbol królestwa Bożego rozrósł się nappełniając ziemię. Po nim już nie będzie innego królestwa: *ono nigdy nie zginie... nie przejdzie na inny naród... zniszczy wszystkie owe (ziemskie) królestwa... trwać będzie na wieki* (w. 44).

Jak zatem z treści wizji Nabuchodonozora wynika owa pocieszająca lud Boży odpowiedź Hagiografa na obawy Żydów jest następująca: *przy końcu dni* tj. w istniejącej obecnie rzeczywistości, ale w momencie znanym jedynie samemu Bogu, nadejdzie powszechne królowanie Jahwe. Przemieną systemy polityczne i królestwa ziemskie, które tak wiele cierpień i niesprawiedliwości niosą dla ludzi. Na ich miejsce przyjdzie królestwo Boże w oznaczonym przez Boga czasie. Zjawi się ono z absolutną pewnością dzięki zbawczej interwencji Boga w czasie najmniej oczekiwanym przez ludzi. Stanie się rzeczywistością przez niepozorne, na pierwszy rzut oka mało znaczące wydarzenie, jak niepozorny był kamień, który uderzył w najsłabszy punkt wspaniałego i potężnego wydawałoby się mogło niezniszczalnego posągu. Mające nadejść królestwo istniało w odwiecznych planach Bożych. Jako dzieło wszechmogącego Boga ma w sobie niespotykaną moc i ujawni cudowny dynamizm. Rozrośnie się i obejmie cały świat. Będzie trwać wiecznie.

II

Opis wizji posągu a zwłaszcza jego symbolika nasuwają przypuszczenie, że rozdz. 2 Księgi Daniela jako kompozycja literacka zawdzięcza swe powstanie pewnym motywom zaczerpniętym — być może — ze źródeł pozabiblijnych, przede wszystkim jednak ze źródeł biblijnych. Tak więc wydaje się rzeczą prawdopodobną, że obraz olbrzymiego, wspaniałego posągu mógł Hagiograf zaczerpnąć z opisu egipskich kółosów (Memnona), czy mniej słynnych posągów asyryj-

skich lub perskich (por. ANEP 152—159). Historia religii porównawczych zna również obraz symbolizującego świat posagu, którego stopy spoczywają na ziemi, głowa zaś sięga nieba⁶. Można też przypuszczać, że powiązanie następstwa cywilizacji znającej brąz i żelazo z cyklem następujących po sobie coraz słabszych imperiów nie jest przypadkowe w Księdze Daniela.

Odnosi się jednak wrażenie, iż bardziej istotne i trudne do zaprzeczenia są wpływy nauki płynącej z długowiekowej historii narodu wybranego, który był świadkiem zmierzchu wielu mocarstw i narodów uważanych za niezwykione. Nie bez pewnej dozy prawdopodobieństwa można również przyjąć, że fakt skruszenia posagu przez uderzenie kamienia ma pewien związek z tym szczegółem prawodawstwa Mojżeszowego, który nakazywał kamienowanie za grzech bałwochwalstwa lub za namawianie do kultu bóstw obcych (por. Pwt 13, 11, a także J 10, 31—33). Na przestrzeni bowiem długiej historii narodu wybranego pogańskie mocarstwa i ludy ościenne wpływały bardzo ujemnie na czystość wiary Izraela oraz ściśle z nią związaną jego polityczną egzystencją⁷.

Myśl zawarta w symbolu *kamienia, który stał się wielką górą* i napełnił całą ziemią oraz jej słowne sformułowanie nasuwają przypuszczenie, że Hagiograf wykorzystał przede wszystkim wypowiedzi proroków i innych natchnionych pisarzy biblijnych, w których są zawarte owe symboliczne terminy: „kamień” i „góra”. Analizując odnośne teksty Pisma św. zauważamy, że owe dwa rzeczowniki-symbole pojawiają się w Biblii tam gdzie wchodzi w grę najważniejsze wydarzenia z dziejów objawienia i eschatologiczne obietnice natchnionych mężów Bożych.

Wyrazowi *kamień* odpowiadają dwa terminy hebrajskie: *šûr* i *eben*. Pierwszy pojawia się przeważnie w Księgach: Wyjścia, Powtórzonego Prawa, u Izajasza oraz w Psalmach. Teksty tych Ksiąg posługują się nim w znaczeniu przenośnym: *Bóg Jahwe jest skałą obrony i opoką zbawienia dla Izraela* (Hab 1, 12; Iz 17, 10; Pwt 32, 15; Ps 89, 27; 95, 1 itd.) Jest on *wprawdzie kamieniem obrazu i skałą potknięcia dla ludu Bożego i dla Jerozolimy* (Iz 8, 14), ale równocześnie jest *skałą ucieczki i wiecznotrwałą opoką* (Iz 26, 4; 44, 8; Ps 31, 3; 94, 22 itd.). Deutero Izajasz nazywa Abrahama *skałą* (Iz 51, 1). Godne uwagi jest to, iż natchnieni Redaktorzy czy to Księgi Wyjścia, czy też Powtórzonego Prawa oraz pewnych Psalmów terminu *šûr* używają na określenie skały, z której Mojżesz wyprowadził wodę (por. Wj 17, 6; Pwt 8, 15; Iz 48, 21; Ps 78, 20; 105, 41), lub rozpadliny skalnej, w której Mojżesz przeżył teofanię (por. Wj 33, 22—23). Jak widać przytoczone teksty mogły zapłodnić wyobraźnię Apokalip-

⁶ Por. A. J. Festugière, *La revelation d'Hermes Trismegiste*, t. 1, Paris 1944, 92—93.

⁷ Por. E. F. Siegman, art. cyt., CBQ 18 (1956) 370.

tyka, redagującego wizję Nabuchodonozora zwłaszcza, jeśli się przyjmie, że znając tak język hebrajski jak i aramejski był świadom, iż aramejski wyraz *tûr* (= góra) i hebrajskie *šûr* (= kamień) mają ten sam źródłosłów. Niemniej przypuszczenia oparte na tego rodzaju skojarzeniach mogą się wydać mniej przekonujące dlatego, że Autor Księgi Daniela mówiąc o owym niezwykłym kamieniu spadającym z góry nie posłużył się terminem *šûr* lecz *'eben*.

Teksty biblijne, które zawierają w swej wypowiedzi rzeczownik *'eben* (= kamień) posługują się tym terminem przeważnie w znaczeniu wyrazowym, dosłownym. Natomiast w sensie przenośnym jest on daleko rzadziej używany. Należy jednak zauważyć, że właśnie tych kilka tekstów ze znaczeniem przenośnym wyrazu *'eben* ma treść bardzo zbliżoną do sensu, jaki temu wyrazowi nadał Autor Księgi Daniela. I tak Ps 118, 22 oraz Iz 28, 16 mówią o *kamieniu odrzuconym przez budujących, który stał się kamieniem węgielnym* a równocześnie jest *skałą, w którą gdy ktoś wierzy nie potknie się*. W obu tych tekstach zatem chodzi o kamień który stanowi fundament przekonań religijnych, jest rękomią wiary.

Jeszcze bardziej znamienity jest tekst Zach 3, 9:

„Oto kamień, który kładę przed Jozuem. Na (tym) jedynym kamieniu jest siedem oczu. Oto ja ryję jego napis — wyrocznia Jahwe Zastępów — i winę tej ziemi odejmę w jednym dniu”.

Niezależnie od tego jak będziemy interpretowali ten trudny wiersz, czy przyjmemy, że chodzi tu o kamień węgielny odbudowującej się drugiej świątyni (515 r. przed Chr.)⁸, czy też będziemy go identyfikować z drogim kamieniem o siedmiu płaszczyznach na turbanie arcykapłana⁹, kontekst wskazuje, że w momencie, gdy Jozue przejmie ów jedyny, drogi, grawerowany ręką samego Jahwe kamień z rąk Bożych, weźmie równocześnie na siebie grzechy swojego ludu. A zatem nadejście czasów mesjańskich — królestwa Bożego — nastąpi wówczas, gdy naród się odrodzi tj., gdy zginie grzech i nastąpi przywrócenie do łaski całego ludu Bożego. Mając na uwadze wyżej przytoczone wypowiedzi biblijne można przypuszczać, że Hagiograf Księgi Daniela mówiąc w wizji Nabuchodonozora o upadku imperiów ziemskich i nastaniu nowego królestwa Boga niebios posłużył się symbolem kamienia, bo w Piśmie św. z tym symbolem wiąże się idea absolutnie skutecznej zbawczej interwencji Bożej. Ingerencji, która nie tylko w obecnej rzeczywistości świadczyła dobro dla ludu Bożego (woda ze skały, teofania), ale która przede wszystkim urze-

⁸ Por. A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie*. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil, Paris—Louvain 1969, 184—185.

⁹ Por. J. Homerski, *Księga Zachariasza*. Wstęp — Przekład — Komentarz (PSSiT 12, 2), Poznań 1968, 332—333.

czywistni w sposób nadzwyczajny nową ekonomią tj. królestwo Boże w czasach eschatologicznych.

Jeszcze bardziej wymowny jest drugi termin góra hebr. *har*; aram. *tûr*). Wyraz ten przywołuje na pamięć przede wszystkim wydarzenia związane z górą Synaj i z górą Syjon. W pierwszym przypadku chodzi o Przymierze i zapoczątkowanie idei ludu Bożego jako oblubienicy Jahwe (Wj 19, 1—20ż 21). W drugim zaś o miejsce wyjątkowej obecności Bożej wśród narodu wybranego i związanych z nią nadzwyczajnych objawów łaskowości i miłości Bożej, okazywanej domowi Daniela oraz całemu Izraelowi (por. Iz 4, 5—6; 65, 17—25; Jr 31, 23; Zach 8, 3).

Jeśli się weźmie pod uwagę wypowiedzi obietnic prorockich zwłaszcza tych, które dotyczą nowej rzeczywistości czasów mesjańskich, wyraz „góra” kojarzy się z wizją *wzniostej, świętej góry* Bożej, dominującej nad całą ziemią do której zawsze zmierzają wszystkie narody świata, aby na niej oddać cześć Bogu, lepiej Go poznać i zaspokoić swoje pragnienie Jego obecnością (por. Iz 2, 2—3; 11, 9—10; 27, 13; Mich 4, 1—2 itd.). Owa góra to mieszkanie Jahwe (Jl 4, 17; Zach 8, 3; Ps 99, 9), nowe Jeruzalem i nowy Syjon (Jl 3, 5; Jr 31, 23; Ez 40, 2; 43, 12). Na tej górze Bóg zedrze zasłonę z twarzy narodów i zgotuje dla nich ucztę (Iz 25, 6—7).

Wracając do wizji posągu z Księgi Daniela nie trudno zauważyć, że Hagiograf mówiąc o *kamieniu, który stał się wielką górą i napełnił całą ziemię* potrafił powiązać w tym zdaniu w sposób mistrzowski najpiękniejsze i najbardziej istotne prorockie obietnice o przyszłej ostatecznej rzeczywistości, którą będzie powszechne królestwo Boże. Wydaje się, że przy tłumaczeniu tej wizji szukanie ewentualnych zapożyczeń z mitologii pogańskich sąsiadów Izraela o górze na północy będącej siedzibą bogów wygląda na poszukiwanie u obcych tego co w rzeczywistości w stanie o wiele czystszy, piękniejszy, głębszy i doskonalszy znajduje się w rodzimej biblijnej literaturze Izraela, w natchnionej nauce proroków. Autor Księgi Daniela włączył się w ów nurt nauki o zbawczej interwencji Jahwe w dzieje ludzkości. Zapowiadała ona bowiem urzeczywistnienie się odwiecznych planów Bożych, których zwiastunem był raj, ostatecznym zaś spełnieniem będzie powszechne królestwo Boże czasów eschatologicznych. Należy jednak zauważyć, że nauka Daniela zamknięta w symbolu kamienia-góry ma szerszą perspektywę i bardziej powszechny charakter niż zapowiedzi proroków o napływie ludów do Jerozolimy w czasach ostatecznych (por. Iz 66, 20; Zach 14, 16).

* * *

Chrystus Pan tylko jeden raz odwołał się wyraźnie do Księgi Daniela a mianowicie wtedy gdy w mowie eschatologicznej o znakach nadejścia królestwa Bożego zapowiadał prześladowanie uczniów:

Gdy więc ujrzycie „obrzydliwość spustoszenia”, o której mówił prorok Daniel zalegającą miejsce święte — kto czyta niech rozumie — wtedy ci, którzy będą w Judei niech uciekają w góry. Kto będzie na dachu niech nie schodzi... (Mt 24, 15—17). Ale czy tylko raz nawiązał Chrystus Pan do Daniela? Wędrując wzdłuż i wszerz po ziemi palestyńskiej zaprowadził swego czasu uczniów do stóp góry Hermon, której szczyt pokryty wiecznym śniegiem zawsze błyszczy w blaskach południowego słońca. U stóp tej góry, na urwistej skale usadowił się obronny pałac-zamek miasteczka Cezarei Filipowej. Na tle tego wymownego krajobrazu Jezus rzucił jakby przypadkowo pytanie: Za kogo ludzie uważają Syna człowieczego? Odpowiedzieli: jedni za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za Jeremiasza, albo za jednego z proroków. A wy za kogo mnie uważacie? A Szymon Piotr odpowiedział: Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego. Na to Jezus mu odpowiedział: Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jony... *Otóż ja powiadam ci; Ty jesteś skała — Piotr, a na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go...* (Mt 16, 13—18). Czy Chrystus mówiąc te słowa był tylko pod wrażeniem wspaniałego krajobrazu? A może jego boskie myśli cofnęły się w tym momencie w przeszłość, wstecz o kilka wieków i mówiąc równocześnie słuchał w duchu słów Daniela, sługi Bożego: *Kamień zaś, który uderzył w posąg stał się wielką górą i napełnił całą ziemię?*

Lublin

KS. JÓZEF HOMERSKI

Ks. Kazimierz Romaniuk

„GDYŻ NIE BYŁ TO CZAS NA FIGI...”

(Mk 11, 12—14; Mt 21, 18—19)

Perykopa o przeklętym drzewie figowym, zanotowana jedynie przez Mk i Mt, stwarzała od dawna wiele problemów, dotąd nierozwiązanych zresztą w sposób zadowalający wszystkich krytyków¹.

¹ Oprócz głównych komentarzy, zob. H. W. Bartsch, *Die Verfluchung des Feigenbaumes*, ZNW 53 (1962) 256—260. Zob. także: J. G. Kahn, *La parabole figuier sterile et les arbres recalcitrants de la Genese*, NT 13 (1971) 38—45; G. Munderlein, *Die Verfluchung des Feigenbaumes* (Mk 11, 12—14), NTSt 10 (1963) 89—104; A. de Q. Robin, *The Cursing of the Fig Tree in Mark XI. A Hypothesis*, NTSt 8 (1962) 276—281; E. Schwartz, *Der verfluchte Feigenbaum*, ZNW 5 (1904) 80—84; Ch. W. F. Smith, *No Time for Figs* (Mc 11, 12—14; 20—23), JBL 29 (1960) 315—327.

Jedne z tych problemów dotyczą usytuowania naszej perykopy w kontekście zarówno życia Jezusa jak i najbliższych opowiadań ewangelijnych, inne wiążą się z samym rozumieniem relacji o tym niezwykle wyjątkowym wydarzeniu².

Jednakże w przypadku tej przypowieści odnalezienie jej właściwego sensu jest wyjątkowo uzależnione od usytuowania samego wydarzenia³ — co zatem idzie i relacji o nim — w odpowiednim kontekście. Wydaje się, że nie doskonałość znanych dotąd interpretacji wynika właśnie w znacznej mierze z niedowartościowania wspomnianego przed chwilą związku treści opowiadania z jego usytuowaniem w kontekście.

W rozważaniach niniejszych zajmiemy się więc najprzód sprawą kontekstu naszej perykopy (I), dokonamy pobieżnego przeglądu istniejących dotychczas prób zinterpretowania tego tekstu (II), po czym proponujemy nową interpretację zwłaszcza Markowej wersji opowiadania gdyż zrozumienie tej właśnie wersji jest szczególnie trudne (III).

I

Obaj synoptycy fakt przeklęcia drzewa figowego wiążą z tryumfalnym wjazdem Jezusa do Jerozolimy. Mateusz czyni to jednak w sposób bardziej luźny — umieszcza bowiem epizod rzucenia kłuty na figę po zakończeniu relacji o uroczystym wjeździe do Jerozolimy i wejściu Jezusa do świątyni — natomiast Marek opowiadanie o przeklętej figie przecina krótką relację o wypędzeniu kupczących ze świątyni.

1) Otóż wydaje się, iż nie wiele stoi na przeszkodzie, by epizod przeklęcia nieurodzajnej figi pozbawić wogóle wszelkich związków z wjazdem Jezusa do Jerozolimy i z wypędzeniem kupczących ze świątyni⁴. Żaden bowiem szczegół w samym opowiadaniu — ani materialny ani formalny — nie domaga się łączenia faktu przeklęcia figi ani z wjazdem do Jerozolimy, ani z wyrzuceniem kupczących ze świątyni ani nawet z tą porą roku, w której dwa powyższe wydarzenia miały miejsce, ani wreszcie z lokalizacją tego wydarzenia na drodze z Betanii zaraz po wyjściu z domu Łazarza i jego dwu sióstr.

2) Owszem, istnieje pewien szczegół, który tę lokalizację i usytuowanie chronologiczne wydarzenia zaraz po wyjściu z domu przyjaciół czyni wprost nieprawdopodobną. Czyż mógł Jezus odczuwać głód zaraz po wyjściu z gościnnego domu Łazarza, Marii i Marty?⁵

² Zob. E. Schwartz, *Der verfluchte Feigenbaum*, ZNW 5 (1904) 81.

³ Podejmowane dotychczas próby wykazania niehistoryczności tego faktu nie wydają się być przekonujące.

⁴ Zob. G. Munderlein: *Die Verfluchung des Feigenbaumes* (Mk XI, 12—14), NTSt 10 (1963) 103.

⁵ Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1959, 228; G. Munderlein, *art. cyt.*, 91.

II

Problem odnalezienia treści teologicznych zawartych w perykopie o przeklętej fidze zasługuje — rzecz jasna — na uwagę znacznie większą niż sprawa usytuowania tego opowiadania we właściwym kontekście. Ponieważ zaś tekst jest niełatwy do zrozumienia, nie dziwnego, że istnieje już tak wiele prób jego zinterpretowania. Oto najważniejsze z nich.

1) Zwolennicy interpretacji etiologicznej całe opowiadanie uważają za próbę wyjaśnienia powodów, dla których drzewo figowe znajdujące się na drodze pomiędzy Betanią a Jerozolimą pewnego roku przestało wydawać owoce. Wyjaśnienie faktu samego uschnięcia drzewa figowego posłużyło zresztą jedynie za okazję do przedstawienia jeszcze jednego dowodu cudotwórczej mocy Chrystusa⁶.

Dawno już zwrócono uwagę, że interpretacja etiologiczna nie liczy się zupełnie z wielu elementami tego opowiadania, sprawiającymi iż czytelnik ma do czynienia z rzeczywiście relacją naocznego świadka⁷.

2) Zdaniem innych autorów w opowiadaniu Markowym o uschłym drzewie figowym mamy do czynienia z faktem przekształcenia pewnej przypowieści. Konkretnie chodzi o przypowieść zanotowaną przez Łk 13, 6—9. Przekształcenie zaś polegało na tym, że to co tam było potraktowane jako instrument do przekazania pewnych pouczeń moralnych tu zostało wykorzystane jako tworzywo dla relacji o wydarzeniu rzekomo historycznym⁸. Mówiąc jeszcze inaczej: w opowiadaniu o uschłej fidze Mk przedstawia wypełnienie się proroctwa, którym w rzeczywistości była przypowieść Łukaszcza zapowiadająca symbolicznie tragiczny koniec Jerozolimy⁹.

Tej dość popularnej w swoim czasie wśród egzegetów głównie anglo-saksońskich interpretacji zarzucono od samego początku to, że w sposób zbyt sztuczny próbuje powiązać opowiadanie Marka z przypowieścią o nieurodzajnej fidze u Łukasza. Tak np. M. Goguel słusznie zauważa, że idea odroczenia kary, jaka ma spaść na nie-

⁶ Zob. E. Schwartz, art. cyt.; J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909, 106 n; J. Weiss, *Das Markusevangelium* (Schriften des Neuen Testaments I), Göttingen 1917, 178 nn; B. H. Branscomb, *The Gospel of Mark* (Moffatt New Test. Com.), London 1937, 201 n.

⁷ Por. H. G. Wood, *Mark* (Peake's Commentary on the Bible), London 1920, 694 n; C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, Cambridge 1959, 354, a zwłaszcza ostatnio A. de Q. Robin, *The Cursing of the Fig Tree in Mark XI, A Hypothesis*, NTSt 8 (1962) 276—281.

⁸ Zob. A. Loisy, *Les évangiles synoptiques II*, Paris 1907, 28nn; A. E. J. Rawlinson, *The Gospel according to St. Mark*, London 1949, 154; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1957, 458 n.

⁹ Por. W. L. Knox, *Sources of the Synoptic Gospels*, Cambridge 1953, I, 30 n.

urodzajne drzewo, zajmując miejsce centralne w przypowieści u Łk nie pojawia się wcale w opowiadaniu Marka¹⁰.

3) Wreszcie wielu egzegetów — głównie katolickich, choć nie tylko¹¹ — jest zdania, że fakt przeklęcia drzewa figowego należy uznać za wydarzenie historyczne. Wydaje się, że jest to mniemanie najbardziej prawdopodobne, choć — przyznać to trzeba — nie pozbawione wielu znaków pytania i niejasności. Wyszedłszy z określonych założeń zwolennicy tej interpretacji — zwanej inaczej historyczną — nie są nawet w stanie wyjaśnić w sposób zadawalający wszystkich elementów Markowego opowiadania a zachowanie się Jezusa przedstawione w tym opowiadaniu jest mimo wszystko mało zrozumiałe.

Nie wszystko też tłumaczy twierdzenie — podzielane przez wszystkich prawie zwolenników interpretacji historycznej — że zachowanie się Jezusa rzucającego klątwę na drzewo figowe ma charakter akcji symbolicznej.

III

1) Zanim przejdziemy do przedłożenia nowej próby zinterpretowania perykopy o przeklętej figdzie, zauważmy iż w prawie żadnej ze zreferowanych przez chwilą hipotez nie uwzględniono dostatecznie trudności, jaka kryje się — zwłaszcza dla zwykłego czytelnika — w podanym przez Marka usprawiedliwieniu drzewa figowego: *gdyż nie był to czas na figi*. Sprawą tą zajął się wprawdzie Ch. W. F. Smith¹², ale, zdaniem naszym, nie wyciągnął ze swych rozważań właściwych wniosków. Autor ten sądzi, że wydarzenie opisane przez Marka miało miejsce nie przed świętem Paschy lecz w okresie Świąt Namiotów. Zdaniem autora, nie był to jednak również czas „figobrania”. W tej sytuacji tekst nie stracił nic ze swej niejasności. Cała trudność tkwi w tych właśnie słowach: *nie był bowiem czas na figi...* Jeżeli nie był to czas na figi, to dlaczego miał Jezus pretensje do drzewa figowego, czemu szukał na nim owoców i dlaczego je przeklął?

2) Nie mogąc znaleźć zadowalającej odpowiedzi na to pytanie niektórzy egzegeci sądzą, że wzmianka o „nie — porze na figi” jest późniejszym wtrętem¹³. W rzeczywistości zaś choć fakt miał miejsce w okresie Świąt Paschy przynajmniej na niektórych drzewach figowych można było znaleźć albo owoce zeszłoroczne, ocalałe na drzewie przez okres zimy, albo tzw. figi kwiaty, czyli jakby pierw-

¹⁰ Por. *Jésus*, Paris 1932, 238.

¹¹ Zob. np. T. W. Manson, *The Cleaning of the Temple*, JBL 33 (1951) 279 n.

¹² Por. *No Time for Figs*, art. cyt.

¹³ Zob. np. G. Mühderlein, art. cyt., 99n; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Tübingen 1957, 233.

sze, dojrzewające bardzo wcześnie owoce figowe¹⁴. Należy jednak zauważyć, że hipoteza interpolacji słów *nie był to czas na figi* nie posiada żadnych podstaw w aparacie krytycznym a ponadto autorowi niniejszej — rzekomej — glossy przypisuje tylko mechaniczne działanie, pozbawione jakiegokolwiek kontroli myślowej. Czyż mógłby bowiem ów glosator nie zauważyć trudności, jaką stworzył wprowadzając do tekstu wyżej wspomnianą glossę?

Żadna z referowanych przed chwilą prób zinterpretowania perykopy o przeklętej figdzie nie daje — powtórzmy to jeszcze raz — zadowalającej odpowiedzi na pytanie: dlaczego Jezus szukał owoców na drzewie figowym w nieodpowiednim czasie¹⁵.

3) Otóż wydaje się, że odpowiedź tego rodzaju można by uzyskać stawiając na końcu Markowego wyjaśnienia znak pytania: „przecież czy nie był to czas na figi?”

Od strony gramatycznej interpretacji tego rodzaju nic nie stoi na przeszkodzie. Blass — Debrunner zauważa, że *gar* często wprowadza zdania pytające spełniając wtedy rolę partykuły eksplikatywno-przyczynowej¹⁶.

Propozycja powyższa nie wprowadza żadnych zmian do tekstu, nie ucieka się do żadnych sztuczności sprawiając równocześnie, że zachowanie się Jezusa jest bardzo logiczne: Jezus dlatego zbliżył się do drzewa figowego, gdyż wiedział, że był to już czas „figobrania”, a nie pora roku poprzedzająca bezpośrednio święto Paschy¹⁷. Jego nadzieja znalezienia na drzewie figowym dojrzałych owoców była więc w pełni uzasadniona i realna. A jednak nie znalazł na drzewie żadnego owocu. W tej sytuacji całkiem zrozumiałe jest też Jego oburzenie: rzucił na nieurodzajne drzewo kłatwę, która nie budzi żadnego zdziwienia, lecz kojarzy się w sposób zupełnie naturalny z wyrokiem wydanym przez Jezusa przy innej okazji na drzewa nie rodzące owocu i wskutek tego skazane na wycięcie i wrzucenie do ognia.

Propozycja zaopatrzenia znakiem zapytania słów: *nie był to czas na figi* nie tylko, że nie koliduje z najbardziej dziś rozpowszechnioną, tj. symboliczną interpretacją naszej perykopy, lecz przeciwnie,

¹⁴ Por. E. Kalt, *Biblisches Reallexikon*, 515 nn; Strack-Billerbeck *Das Evangelium nach Matthäus* 857; J. Knabenbauer, *Com in Ev. secundum Marcum*, 298. Domysły te za zupełnie bezpodstawne uważają jednak tacy egzegeci jak M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, 293; P. Bonnard, *Evangile selon saint Matthieu*, 308 i inni.

¹⁵ Słusznie więc zauważa H. W. Bartsch: „So bleibt die Exegese gegenüber der Perikope ratlos”. Art. cyt., 256.

¹⁶ *Grammatik*¹⁰, Nr 452, 1.

¹⁷ Słusznie też zauważa G. Munderlein: „Dabei ist wahrscheinlich, dass die Begebenheit sich nicht in der Passahzeit abspielte, sondern in einer Jahreszeit, in der Jesus mit Recht Früchte erwarten konnte”. *Die Verfluchung des Feigenbaumes* (Mk 11, 12—14), NTSt 10 (1963) 92.

nawet ją umacnia i czyni bardziej przekonywującą¹⁸: wyrzut Jezusa pod adresem żydów był tym bardziej przykry, że naród wybrany powinien wydawać owoce sprawiedliwości; już przecież nadeszła pełnia czasu. A jednak naród ów nie przynosił żadnych owoców.

Warszawa

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Władysław Smereka

EWANGELIA KSIĘGĄ ROKU ŚWIĘTEGO

Biskupi polscy zgromadzeni na 139 plenarnym posiedzeniu (Kraków 19 X 1973 r.), zwrócili się do wiernych z wezwaniem w następujących słowach: „Ojciec święty pragnie, by Wielki Jubileusz zbawienia był świętym czasem odnowy dla całej Rodziny ludzkiej przez pojednanie się ludzi z Bogiem i między sobą. Z pełnego pojednanie człowieka z Bogiem rodzi się pojednanie z ludźmi w miłości, sprawiedliwości i pokoju. Dopiero wtedy, gdy człowiek szczerym sercem zwróci się do Boga i zawoła „Ojcze”, będzie mógł równie szczerze powiedzieć człowiekowi „bracie”. Od tego zależy wszelka odnowa życia osobistego, społecznego i publicznego”. Odnowa może dokonać się dzięki nawiązaniu przyjaźni z Bogiem przez pojednanie się z Nim w Sakramencie Pokuty. Odnowa autentycznego życia chrześcijańskiego będzie zatem najważniejszym zadaniem Roku Świętego. „Bóg w łaskawości swojej — piszą biskupi — pozwala naszemu pokoleniu w sposób szczególnie uczcić 1975. rocznicę przyjścia na świat Pana naszego Jezusa Chrystusa”. „Stąd Rok Święty jest wielkim Jubileuszem Jezusa Chrystusa”, powiedział do swych kapłanów metropolita krakowski, ks. kardynał Karol Wojtyła, w czasie pielgrzymki kapłańskiej do Kalwarii Zebrzydowskiej (5 XI 1973). Jezus Chrystus jest wielką tajemnicą szczególnych zaślubin. Są to zaślubiny Boga z człowiekiem, Boga z ludzkością. Te zaślubiny mamy na nowo przeżywać w „Miłościwym Lecie”.

Przed rozpoczęciem na ziemi misji Boga-Człowieka herold Chrystusa, św. Jan Chrzciciel, nawoływał do, przyjęcia w ludzkich sercach Boskiego Wysłannika słowami: *Pokutę czyńcie — metanoejte — nawróćcie się do Boga*. Zmieńcie dotychczasowe myślenie i działanie, całe swe życie, bo przybliżyło się królestwo niebieskie. Tymi też słowami rozpoczął swe nauczanie Jezus, jak to notuje św. Marek (1, 14 n.); *Przyszedł do Galilei przepowiadając Ewangelię królestwa Bożego, mówiąc, iż się wypełnił czas i przybliżyło się królestwo Boże:*

¹⁸ O możliwości symbolicznych gestów w nauczaniu Jezusa, zob. G. M ü n d e r l e i n, art. cyt., 94 nn.

Pokutujcie i wierźcie Ewangelii. Podobnie świadczą inni ewangelisci. *Szukajcie naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego* (Mt 6, 33; Łk 12, 31), *Przygotujcie się, bo królestwo Boże, wewnątrz was jest* (Łk 17, 21). Właśnie teraz przybliży się w Roku Jubileuszowym królestwo Boże, w którym jest obecny sam Jezus Chrystus — jak mówią Ewangelie w innych miejscach — żyjący i działający wśród wiernych przez Sakramenty św. i poprzez swą naukę, głoszoną przez Kościół. Rok Święty jest szczególną okazją pogłębienia naszej więzi z Chrystusem, okazją do głębokiego uświadomienia sobie mocy Bożych tkwiących w Kościele i Jego wyznawcach. Są to moce pozwalające nam w całej pełni odnaleźć nasze miejsce we współcześnie dokonujących się dziejach zbawienia, jak również głębiej poznać związek z całą otaczającą nas rzeczywistością, lepiej wykryć własny sposób uświęcenia i doskonalenia siebie i otoczenia.

Przed wszystkim mamy doskonalej poznać Jezusa Chrystusa, którego tajemnicę rozmaitymi sposobami pragnęło wyrazić Pismo św. i z tego powodu winno ono stać się specjalną lekturą w Roku Świętym. Każdy człowiek tkwi w jakiejś własnej sytuacji życiowej. Przez lekturę Biblii poznaje lepiej dzieje planu zbawienia ludzkości, włącza się w to dzieło Boże, stając się uczestnikiem zbawczej historii na miarę swych możliwości. Stąd w Roku Jubileuszowym najważniejszą sprawą winno być konkretne zaangażowanie się w dzieło zbawienia, do czego impuls otrzymamy czytając i wsłuchując się w słowa Chrystusa zawarte w Biblii. Sobór Watykański II domagał się spopularyzowania wśród wiernych Pisma św. i ta sprawa powinna być w Miłościwym Lecie w szczególny sposób kontynuowana, bowiem Biblia jest księgą, w której Bóg spotyka człowieka w Jezusie Chrystusie i domaga się od niego odpowiedzi na pytanie, czy jest z Nim, czy przeciw Niemu.

Biblia jest to Słowo Boga o Sobie. To zbiór ksiąg świętych, na kartach których utrwalono głos Boga przemawiającego przez wybranych przyjaciół Bożych: natchnionych pisarzy, oraz przez czyny, jakie dokonał Stwórca, kierując dziejami wybranego przez siebie narodu. Biblia to relacja o historii i realizacji Przymierza, jakie zawarł Bóg ze swoim Ludem. Opowiada ona o dziejach zbawienia od upadku pierwszego człowieka aż po odkupienie grzechu Adama przez Chrystusa. Są w niej także dzieje życia, nauczania, śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Syna Bożego, który zstąpił na ziemię. Jest to opowieść o powstaniu i rozwoju Kościoła Chrystusowego w jego początkach oraz o działaniu Ducha Świętego w tym Kościele. Jest to objawiona przez tegoż Ducha wizja czasów ostatecznych i Niebieskiej Jerozolimy. Tym wszystkim jest Biblia — Pismo św. Starego i Nowego Testamentu, Słowo Boże, wypowiedziane w ludzkim języku i skierowane do ludzi. Stanowczo wymaga odpowiedzi. Jest ono orędziem, które swą wartością wewnętrzną, zawsze aktualną, jest rozka-

zem dla każdego słuchacza i czytelnika. Pismo św. jest zatem Słowem Bożym i księgą Historii Zbawienia, którą winniśmy czytać.

W Kościele pierwotnym i w okresie patrystycznym kultura biblijna stała bardzo wysoko. Później w okresie scholastyki i wiekach następnych kultura biblijna w Kościele maleje, bardziej ją wówczas pielęgnuje protestantyzm we wszystkich odłamach. Szczegrze trzeba powiedzieć, że bracia odłączeni, z wyjątkiem prawosławnych, górują nad nami, jeśli chodzi o badania biblijne i wydawnictwa biblijne. Dopiero w ostatnich czasach sytuacja w tej dziedzinie znacznie się w Kościele katolickim poprawiła. W Polsce duchowieństwo koncentrowało swe siły głównie na praktycznej pracy duszpasterskiej i cały swój wysiłek kierowało na obronę religii i narodowości polskiej z uszczerbkiem dla nauki biblijnej i teologicznej w ogóle. Dopiero w okresie międzywojennym i w latach po II wojnie światowej bibliistyka i inne gałęzie nauki teologicznej rozpoczęły start, ale jak stwierdza ks. Frankowski (*Dzisiejsza bibliistyka polska*, s. 39), mimo całego postępu w stosunku do poprzednich okresów bibliistyka polska w porównaniu z głównymi centrami bibliistyki europejskiej jest słaba, zapóźniona, oraz cierpi na brak kontaktu z życiem.

W lekturze Pisma św. zasadnicze znaczenie dla chrześcijan ma centralna postać Chrystusa. Stary Testament staje się zrozumiały tylko w świetle ksiąg Nowego Testamentu. W wielu wypadkach tekst biblijny możliwy jest do wyjaśnienia tylko kosztem ogromnego wysiłku badań filologicznych, historycznych, archeologicznych i innych pokrewnych nauk. Pismo św. jako dokument przeszłości potrzebuje interpretacji historycznej, w odniesieniu zaś do życia, gdy poszukujemy norm postępowania w pracy codziennej, nieodzowna jest interpretacja etyczna. Dzisiejsza egzegeza zwraca uwagę głównie na interpretację duchową, która pragnie dotrzeć do wnętrza tekstu, aby tam spotkać się z Chrystusem, rozmawiającym dziś z człowiekiem. Bo wedle nauki Kościoła, powtórzonej przez Sobór Watykański II: „Chrystus jest obecny w swoim Słowie” (KL 7). Rozwijająca się szybko teologia biblijna bardzo żywo w ostatniej dobie interesuje się teologią Słowa Bożego, a przede wszystkim pragnie wyjaśnić zagadnienie obecności Chrystusa w Słowie Bożym, zawartym w Piśmie św. Od wielu już lat uczeni protestanci zarzucają katolikom, że tylko w Sakramentach widzą rzeczywistą obecność i zbawczą działalność Chrystusa, a nie dostrzegają tego samego w Słowie Bożym, które jest głoszone i objaśniane tak w jednym, jak i w drugim Kościele. Pierwotne chrześcijaństwo było głęboko przeświadczone, że przepowiadające Słowo Boże nadaje sens życiu ludzkiemu i przynosi zbawienie (2Tym 1, 10). Współcześni uczeni katolicy: Audinet, Congar, Danielou, Fries, Rahner, Scheffczyk, Schillebeeckx, Schlier, Schnackenburg i wielu innych szczególnie zajmują się tym aktualnym problemem istniał on już od samego początku

nauczania Apostołów. U nas ten temat podjęli ks. R. Rogowski, ks. W. Świerzawski i inni.

W uchwałach Soboru Watykańskiego II, zachęcającego usilnie do czytania Biblii, czytamy: „Bo tak wielka tkwi w Słowie Bożym moc i potęga, że jest ono podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy, oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (KO 21). Głęboka i bogata kryje się myśl w upomnieniu soborowym. Rahnner, rozwijając tę myśl, mówi: „Pod zewnętrzną historyczną i społeczną formą zbawczego wydarzenia, jakim jest Słowo Boże w ludzkiej szacie językowej, kryje się zbawcza niewidzialna Łaska. Inaczej mówiąc, Słowo Boże jest uobecnieniem Łaski” (*Wort und Eucharistie*, w: *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, s. 16). Podobnie wypowiada się Schillebeeckx: „Słowo Boże jest czynem zbawczym Boga w postaci ludzkiego słowa” (*Sakrament spotkania z Bogiem*), czyli kto należy do Kościoła Chrystusowego, ten przez czytanie tekstu świętego spotyka się z Chrystusem, działającym zbawczo i obdarzającym swoją łaską. Dowodem głębokiego przeświadczenia o tym były w Kościele *Absolutiones et Benedictiones* w pacierzach kapłańskich, gdy czytało się tekst Biblii. Te wszystkie i podobne modlitwy pierwotnego i dzisiejszego Kościoła świadczą o głębokiej wierze i niezachwianym przeświadczeniu Kościoła o zbawczej mocy Słowa Bożego, znajdującego się w Biblii.

Serce człowieka otwiera się dla Boga pod wpływem i działaniem łaski Bożej. Pan otwiera naocześnie obojętne i zimne serca ludzkie na działanie łaski, usuwając przy tym wszelkie przewinienia i przeszkody mocą Swego Słowa. Ale każdy przystępujący do lektury Ksiąg św., czy do ich słuchania, winien zdawać sobie sprawę z tego, że w tekście Bożym znajduje się sam Bóg, który rozpocznie do niego przemawiać. Należy zatem rozpoczynać czytanie z głęboką czcią dla Boga i tęsknotą za wewnętrznym pokojem, którego udziela zbawcze Słowo Boże. Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas udzielając się w Sakramentach i w Bożym Słowie, czyli obecność Jego realizuje się przede wszystkim w dwóch formach: przez Eucharystię i przez Słowo Boże. Ponieważ Kościół dzięki nauce Jezusa wypracował teologicznie obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, możemy przez analogię mówić o obecności Chrystusa w Słowie Bożym. Tam istnieje Chrystus pod konsekrowanymi postaciami chleba i wina, a tu pod postacią ludzkiego słowa. Tu i tam spotykamy się z Chrystusem, tylko w pierwszym wypadku jest to spotkanie z Bogiem-Człowiekiem w sposób substancjalny, z którym jednoczymy się w komunii św. (ks. Rogowski, s. 747), a w drugim wypadku następuje spotkanie się z Chrystusem, ale przebiega ono w inny sposób, którego istoty pojąć nie możemy. W Słowie Bożym jest Chrystus obecny realnie, działa i żyje w nas, jak w Sakramentach św., choć jest to dla nas wielka tajemnica i jeszcze dotąd teologicznie nie roz-

pracowana. Autor Listu do Hebrajczyków napisał: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków. A w tych ostatecznych dniach przemówił do nas od Syna (1, 1—2)* i nadal przemawia przez Kościół, w którym zbawcza, dostrzegalna i uchwytna obecność tegoż Syna różnymi sposobami objawia się tak w Sakramentach, jak i w Piśmie św. Kościół Chrystusowy sprawując uroczyste Sakramenty św. i Słowo Boże przygotowuje wiernych do przyjęcia Chrystusa w Komunii.

Centralnym punktem liturgii jest Msza św., będąca wyrazem kultu oddawanego Bogu przez Jezusa Chrystusa i jednocześnie służbą wiernych, którzy karmiąc się Słowem Bożym i Eucharystią odnawiają swoje siły duchowe. Msza św. jest wspaniałym widowiskiem, którego uczestnicy przeżywają od nowa Wieczerzę Pańską. Tadeusz Kotarbiński opisuje Mszę św. z punktu widzenia uczuciowo-estetycznego: „Cóż to za teatr! Jaki wspaniały teatr! Księża i ministranci grają sztukę o potężnym napięciu ekspresji, a tłum ludu, zepelniający nawę kościelną, uczestniczy w owym misterium bynajmniej nie jako widz jedynie, lecz jako chór współczesny. Ci ludzie prości nie ujmują pojęciowo teologicznego sensu liturgii, lecz łączą serce z ekspresją odwiecznych symboli, wyczuwając, że rozpamiętuje się i uprzytamnia sobie sprawy największej wagi. Nie rozumieją, co znaczy „Kyrie elejson” i obce im są wymyślne koncepcje transsubstancjacji, ale gdy kielich wśród ciszy zupełnej unosi się ponad pochyloną głowę duchownego, wzniesiony na rękach ku górze wyciągniętych, wówczas dusza zbiorowa zebranych w kościele świadków misterium unosi się wzwyż wraz z rytualnym pucharem w akcie zbiorowej sublimacji...” (*Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomyślicielskiej*, Warszawa 1960, s. 7 n.). Uczestniczący we Mszy św., gdzie Słowo Boże i Eucharystia tworzą jedną tajemnicę Zbawienia, przeżywają, jak to przeżywali Apostołowie we Wieczerniku, tę wielokrotnie powtarzaną tajemnicę paschalną. Nie ma w Kościele Chrystusowym drugiego tak wspaniałego połączenia zbawczej akcji Chrystusa, jak we Mszy św., gdzie Chrystus przemawia do nas przez Słowo i przez Eucharystię.

Dlatego nie dziwimy się, że Kościół od zarania swego istnienia karmił swych wiernych Słowem Bożym i Eucharystią. Tertulian pisze: „Chrystus pozostawił swe Słowo jako drugie ożywiające Ciało Najświętsze”. Św. Augustyn w *Homilii XXVI* mówi: „Pytam się was, bracia, co więcej cenicie, Słowo Boże, czy Ciało Chrystusa? Chcąc prawdę rzec, musicie odpowiedzieć, że Słowo Boże nie jest mniejsze od Ciała Chrystusowego”. W *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* tenże Doktor Kościoła zaznacza, że „*verus Christus in verbo et in carne*”. Według świadectwa św. Paulina z Noli tabernakulum w dawnych czasach było podzielone na dwie części: w jednej przechowywano Najświętszy Sakrament, a w drugiej — Pismo św. Za-

nim nastąpiły procesje teoforyczne z Najświętszym Sakramentem niesiono w pierwszych wiekach księgę Ewangelii. U schyłku Średniowiecza Tomasz Hemerken w swym ascetycznym komentarzu *O Naśladowaniu Chrystusa* pisze: „Daleś mi przeto w słabości mojej Święte Twoje Ciało na pokarm duszy i ciała, a postawiłeś nogom moim Słowo Twoje. Bez tego dwojga nie mógłbym żyć dobrze, albowiem Słowo jest Światłością duszy mojej a Najświętszy Sakrament — chlebem życia” (IV, XI, 4). Do tej pięknej tradycji Kościoła pierwotnego i średniowiecznego powraca w swych dokumentach Sobór Watykański II gdy stwierdza: „tak wielka tkwi moc i potęga w Słowie Bożym, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem dusz, oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (KO 21). „Kościół miał zawsze we czci Pismo Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, skoro zwłaszcza w Liturgii św. nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota tak ze stołu Słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego” (KO 21; DK 18; KL 51). Jak sama duża nawet kultura Słowa Biblijnego u protestantów bez połączenia z liturgią eucharystyczną nie sprzyjała rozwojowi życia religijnego, tak prawdopodobnie odwrotnie w naszym Kościele, oprócz innych przyczyn, niedocenywanie roli Słowa Bożego powodowało niedorozwój autentycznego życia chrześcijańskiego. Dopiero Słowo i Eucharystia związane ze sobą w integralną całość mogą przynieść poprawę. Sobór Watykański II swymi konstytucjami i orzeczeniami wskazał drogę ludzkości do odrodzenia, a Rok Święty będzie próbą i podjęciem do realizacji nauki Chrystusa.

Dlatego hasło Roku Świętego „odnowa życia chrześcijańskiego przez pojednanie z Bogiem i bliźnimi,, winno być realizowane przede wszystkim przez Liturgię Słowa i Eucharystii. Liturgia bowiem odczytuje Pismo św. w świetle najwyższej zasady jedności *mysterium Christi* dwu Testamentów i całej historii zbawienia. Msza św. zatem będzie najodpowiedniejszą chwilą wprowadzenia wiernych do lektury Pisma św. Słowo Boże odczytane w czasie nabożeństwa jest apelem Bożym adresowanym do wszystkich. Jezus obecny w tym Słowie domaga się odpowiedzi natychmiastowej, domaga się wiary, połączonej ze skruchą, abyśmy się godnie przygotowali do przyjęcia Go pod postaciami eucharystycznymi. A przyjmując Go, winniśmy rozważać także o tym, czego Chrystus żądał od nas dziś, gdy przemawiał w Liturgii Słowa, co mamy czynić i jak się zachować w domu, w pracy czy podróży. On będzie nam towarzyszył, zwłaszcza gdy czas pozwoli zaglądnąć do Ewangelii i jeszcze raz zastanowić się nad Jego słowami. W takim postępowaniu musimy sobie wzajemnie pomagać, musimy się Go wzajemnie uczyć. Każdy biorący udział w Liturgii Słowa musi nauczyć się słuchać tego Słowa i rozważać jego treść. Słusznie ks. Frankowski (art. cyt., s. 44) domaga się wprowadzenia do biblijnych czytań komentarzy moralnych, ale nie w formie

długich homilii, lecz krótkich objaśnień. Archidiecezja krakowska posiada już takie objaśnienia, które pozwalają wiernym wnikać w treść odczytanych perykop. Nasze społeczeństwo słabo znające Biblię medytacje Słowa Bożego winno rozpocząć od Ewangelii, gdzie spotka tego samego Chrystusa, co w Eucharystii. Musimy przekonywać w kazaniach, w konfesjonałach i przy pomocy ogłoszeń, że zanim spotkamy się z Chrystusem w Eucharystii, winniśmy spotkać się z nim w Liturgii Słowa. I trzeba to zawsze przypominać, że Ono swą wartością egzystencjalną i zawsze pełną mocy Bożej jest nieodzowną pomocą w każdej sytuacji życiowej, nie tylko życia religijnego, ale społecznego i indywidualnego.

W okresie międzywojennym były u nas próby nauczania lektury biblijnej, ale z wielu względów i różnorodnych przyczyn nie dało to dostatecznie pozytywnych wyników, przede wszystkim z braku odpowiedniej ilości tekstów biblijnych w odpowiednim praktycznym formacie. Obecnie nie możemy narzekać na szczupłą ilość egzemplarzy Nowego Testamentu; Stary Testament bowiem dla wielu czytelników, jeszcze nie bardzo przygotowanych, jest niezrozumiały. Rozpocznijmy zapoznawać wiernych z tajemnicą planu Zbawienia, z naszym powołaniem z posłannictwem Kościoła jako przedłużeniu obecności Chrystusa w świecie właśnie przez lekturę Ewangelii, która — jak mówi św. Paweł — *jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego, który ma wiarę* (Rz 1, 16). Aktualne przyjęcie orędzia Chrystusowego przez wiarę posiada wtedy swą wartość, gdy związane jest z duchową egzegezą tegoż orędzia, zawartego w tekście Świętym. Po zapoznaniu się z Ewangelią przejdziemy do Dziejów i Listów Apostolskich, czyli do zapoznania się z tym, jak uczniowie Chrystusa uczyli pierwszych Jego wyznawców realizować Ewangelię św. Widzimy, że dla nich Chrystus jest wszystkim, siłą witalną i egzystencjalną nie tylko na owe czasy, ale wciąż, a więc i dla nas, dziś współcześnie. Św. Paweł pisząc do gmin założonych przez siebie odzywa się do nas: *Po to wezwał was przez nasze głoszenie Ewangelii, abyście dostąpili chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa... Sam zaś Pan nasz Jezus Chrystus i Bóg, Ojciec nasz, który nas umiłował i przez łaskę udzielił nam niekończącego się pocieszenia i dobrej nadziei, niech pocieszy serca wasze i niech utwierdzi we wszelkim czynie i dobrej mowie* (2 Tes 2, 14—17). Jakże egzystencjalno-współczesne znaczenie mają słowa św. Apostoła: *Uważajcie, aby nikt nie odplacał złem za złe, zawsze usiłujcie czynić dobrze sobie nawzajem i wobec wszystkich. Zawsze się radujcie, nieustannie się módlcie. W każdym położeniu dziękujcie, taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was... Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła* (1 Tes 5, 15—22).

Gdy będziemy mieli staż w lekturze Ewangelii, Dziejów i Listów Apostolskich, przejdziemy do lektury ksiąg Starego Testamentu, gdzie na tle historii narodu wybranego autorowie natchnieni przekazują

nam nowinę o zbawieniu, wieszcząc tu i tam Mesjasza, który będzie je realizował. W Nowym Testamencie św. Paweł pisze: *Mnie, całkiem najmniejszymu ze wszystkich świętych, została dana ta łaska ogłosić poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa i wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy (Ef 3, 8 i 9), który, aby według bogactwa swej chwały sprawił w was przez Ducha Swego wzmocnienie siły wewnętrznej człowieka, iżby Chrystus zamieszkał przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzeni i ugruntowani wraz ze wszystkimi świętymi zdolali ogarnąć duchem, czym jest... niezgłębione bogactwo Chrystusa i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napelnieni pełnią Bożą (Ef 3, 16—19). Tę myśl św. Pawła możemy najlepiej przekazać w czasie sprawowania liturgii, gdzie Słowo Boże i Eucharystia tworzą jedną tajemnicę Zbawienia.*

Reasumując to, cośmy wyżej powiedzieli, nieustannie należy się starać we wszelkich czynnościach liturgicznych, w czasie rekolekcji i przy innych okazjach Roku Świętego o zachęcanie do lektury Ewangelii, aby apostołstwo biblijne stało się stałym składnikiem duszpałsterstwa.

Kraków

KS. WŁADYSŁAW SMEREKA

BIBLIOGRAFIA

(w wyborze)

- Audinet J., *Stół Pisma Świętego*, Concilium 1971, s. 402—413.
 Cazelles H., *Ecriture, Parole et Esprit*, Desclée 1971.
 Chmiel J. ks., *Perspektywy apostołstwa biblijnego*, RBL 25 (1972) 197—203.
 Leon Dufour X., *Renouveau biblique et vie spirituelle* w: Dictionnaire de Spiritualite IV (1960), s. 265—278.
 Frankowski J. ks., *Dzisiejsza biblistyka polska*, Więź 9 (1973) 14—45.
 Grzybek S. ks., *Pismo św. w życiu katolika*, RBL 5 (1952) 74—81.
 Jankowski A. OSB, *Zasady interpretacji Pisma św.*, Znak 25 (1973) 969—980.
 Lackmann M., *Der Christ und das Wort*, Graz 1962.
 Moysa S., *Z problematyki teologii słowa Bożego* w: Pod tchnieniem Ducha Świętego, Poznań 1964, s. 491—516.
 Rahner K., *Wort und Eucharistie*, München 1960.
 Rogowski R. ks., *Obecność Chrystusa w Słowie Bożym*, Znak (1973) 739—751.
 Roguet A. M., *Initiation à l'Evangile*, Paris 1973.
 Schillebeeckx E., *Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966.
 Świerżawski W. ks., *Egzegeza duchowa Pisma św. w Liturgii*, RBL 25 (1972) 234—241.
 Tenże, *Hermeneutyka w Liturgii*, RBL 24 (1971) 131—147.
 Tenże, *Pismo św. w Liturgii*, RBL 16 (1963) 105—113.
 Tenże, *Proklamacja Słowa Bożego w Liturgii*, AK 1964 45—55.

Ks. Wacław Świerzawski

SYNODY DIECEZJALNE I REFORMA LITURGII PO SOBORZE WATYKAŃSKIM DRUGIM

„Niegdyś chciano bronić chrześcijaństwa”. Dziś chce się je „przystosowywać”. A problem istotny polega nie na przystosowaniu chrześcijaństwa do ludzi, ale na przystosowaniu ludzi do Chrystusa”.

H. de Lubac, SJ, *Paradoxes*, Paris 1959, 27.

Temat, który podejmuję¹, może być przyrównany do kompozycji symfonicznej. Zawiera bowiem próbę scalenia kilku płaszczyzn w krótkiej syntezie. Mamy tu więc Sobór Watykański Drugi z jego dorobkiem i inspiracją, zwłaszcza na odcinku liturgii, mamy przestrzeń dziesięciu lat, która nas dzieli od Soboru, okres realizacji jego uchwał, mamy specyficzne zacieśnianie tematu zamierzającego ująć sprawy liturgiczne poprzez lokalną Kodyfikację Synodów Diecezjalnych, mamy wreszcie także groźnie brzmiące określenie: *reforma*. Co prawda, wiąże się ona z liturgią, ale czy właśnie ta dziedzina, poddawana w ostatnim dziesięcioleciu tylu reformom, nie uwrażliwia nas negatywnie na wszelkie próby reformistyczne?

Kościół zawsze był świadom konieczności reformowania samego siebie; jego historia jest w pewnej mierze ustawiona w rytmie ruchów reformistycznych, dokonywanych już to przez samych papieży, już to przez sobory i synody, już to przez mnichów czy zakonników, już to przez poszczególnych reformatorów, charyzmatyków, czy proroków, którzy widzieli bardziej wyraziście plan Boga, objawiony przez Jezusa Chrystusa i niedociągnięcia czy niewierności wobec tego planu. Raz reforma szła od góry, raz od dołu, ale inspirował ją ten sam Duch Święty, który nie przez jedne drzwi wchodzi do Kościoła, gwarantując jego trwanie i dynamizm. Ta teza nie jest tylko prywatnym zdaniem, opiera się na Piśmie św., doświadczeniu historii i wypowiedziach Soborów, zwłaszcza ostatniego. Ona to właśnie pozwala zwalczać jedną z bardzo silnych i subtelnych pokus, która zgubiła już nie jednego — zwątpienie w możliwość odrodzenia Kościoła przez Kościół².

Kiedy św. Hieronim tłumaczył Biblię, mówiono, że zakłóca on spokój Kościoła i podkopuje fundamenty wiary; św. Tomasz z Akwinu przez wiele lat był podejrzany za zbytne spoufalenie

¹ Referat wygłoszony na Sympozjum ku czci Sługi Bożego Arcybiskupa Bilczewskiego w 50 rocznicę Jego śmierci w Instytucie Liturgicznym w Krakowie dnia 28 listopada 1973 r.

² Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1969, 157—183, 211.

się z dorobkiem Arystotelesa, a jak było z innymi Galileuszami, Kopernikami oskarżonymi o nowinki? Ilu z nich cierpiało i czekało, aż im Ojciec Niebieski, który widzi wszystko — odda? *Fliche* z okazji reformy gregoriańskiej mówi, że były wtedy dwie propozycje — włoska, sugerująca reformę moralną przez kazania i przykład, i lotaryńska, sugerująca obok reformy moralnej oddziaływanie na instytucje i struktury, usiłująca zwaiczać panoszący się tam nikolaizm i symonię. Grzegorz VII był najpierw zwolennikiem pierwszej, a potem drugiej interpretacji; tak też było ze św. *Benedyktem* z Agnano za Karola Wielkiego³. Trydent reformował wiarę i obyczaje, Sobór Watykański Pierwszy dogmatyzował i uściślał, Sobór Watykański Drugi miał odwagę przypomnieć, że Kościół ma być katolicki i misyjny nie tylko na płaszczyźnie posługi duszpasterskiej, ale także na płaszczyźnie idei i prawdy, a ponadto instytucji i struktur, które wyprzedzają niejako i inspirują duszpasterski dynamizm.

Czy odrzucając Boga i Chrystusa, wielu dzisiejszych ludzi odrzuca Go dlatego, że nie może oddzielić Go od pewnych form socjologicznych i strukturalnych⁴, nie widząc całej prawdy, tylko pewien stan rzeczy? A jak długo miał obywatelstwo ten „pewien stan rzeczy”? Trudno jest nagle zacząć myśleć i działać ewangelicznie, kiedy przez długie lata warunki i styl egzystencji na wielu szczeblach nie były ewangeliczne.

To wszystko, co stwierdziłem, jest usprawiedliwieniem tezy o potrzebie reformy. I to nie tylko jakiejś, jednej, doraźnej — ale trwałej i nieustannej. Tak jak głosi stare adagium „*Ecclesia semper reformanda*”, tak też można powiedzieć „*Liturgia semper reformanda*”. To jest chyba największym osiągnięciem Soboru na tym odcinku: tak wzruszył statyczny gmach Liturgii, że będzie on musiał podlegać nieustannym przeobrażeniom. Nie traćmy jednak z oczu sprawy istotnej — co to znaczy i jak to należy rozumieć — nieustanna reforma?

Moi czytelnicy pozwolą, że odwołam się do przykładu bardzo prozaicznego i znanego — do remontu kościoła. W mojej bowiem świadomości łączy się owo groźne określenie „reforma” ze spokojnym, gospodarskim określeniem „remont”. Ma remont swoją logikę i swoją strategię — nie jest rzeczą łatwą doprowadzić do realizacji nawet dobrze przygotowany i zamierzony plan, ale ma remont także coś, co można by nazwać jego zewnętrznym promieniowaniem. Niechodzi mi tutaj tylko o odzyskany blask i splendor zajmujący miejsce brudu i zaniedbania, ale pragnę wskazać na bogactwo symbolizmu

³ *Ibid.*, 177—178.

⁴ Znamienna jest wypowiedź św. Grzegorza z VII: „Chrystus nie powiedział, ja jestem zwyczaj, ale ja jestem Prawda. Dlatego zwyczaj najstarszy i szeroko rozpowszechniony musi ustąpić przed Prawdą”. Zwłaszcza „*consuetudo sine veritate, vetustas erroris*”. Gracjan, *Dist.*, VIII, c. 5, Friedberg, I. 14.

zawartego we wspólnym trudzie remontu. Chyba nie bardziej, obok budowania nowych kościołów, nie cementuje wspólnoty liturgicznej i nie budzi jej świadomości bycia Kościołem jednym, a do tego apostolskim, jak remont. Tak też powinno być z reformą liturgii.

Jak więc z jednej strony liturgia przyczynia się do reformy Kościoła, wpływając na jego świadomość, a tym samym na styl duszpasterski, i konsekwentnie duszpasterską formę synodu, tak też z drugiej strony odnowiona instytucja synodu staje się nie tylko miarą kontrolującą liturgii, ale także mocą tchnącą nowe inspiracje, konkretyzujące znowu reformę liturgii. Konsekwentnie rodzi się niejako krąg działający według praw sprzężenia zwrotnego — Duch wpływa na prawo, aby z kolei prawo stwarzało warunki do rozwoju ducha.

Właśnie te wzajemne uwarunkowanie synodu, jako konkretnego wyrazu Soboru, oraz liturgii, jako konkretnego objawienia kościoła lokalnego, są przedmiotem tego artykułu. Posiada on dwie części. Pierwsza omawia relacje liturgii do reformy Kościoła w dobie Soboru Watykańskiego Drugiego, druga zaś relacje synodów diecezjalnych, mających profil adekwatny do macierzystego Soboru, do reformującej się wciąż liturgii. Patronuje nam w tych refleksjach w szczególności Sługa Boży Arcybiskup Bilczewski, który z pełną świadomością, tak w swojej pracy naukowej, jak duszpasterskiej przypominał na swoim etapie historii, że Eucharystia ma być źródłem i szeptem duszpasterskiej koncepcji Kościoła. Mając za sobą Sobór, łatwiej jest nam zidentyfikować wymaganie tego postulatu z jego słusznością. Weryfikuje się on bowiem w tezie, którą Paweł VI jeszcze jako arcybiskup Mediolanu (1958) przypominał swoim kapłanom: LITURGIA JEST CENTRALNYM PROBLEMEM WSPÓŁCZESNEGO DUSZPASTERSTWA.

I. LITURGIA I REFORMA KOŚCIOŁA

„Wzbogacenie wiary w nauczaniu Soboru — to myśl i orientacja. Wzbogacenie wiary w rzeczywistości Kościoła — to pełna inicjacja, to dojrzałość świadomości i postaw u wszystkich członków Ludu Bożego.”

Kard. Karol Wojtyła, *U podstaw odnowy*,
Kraków, 1972, 360.

Motto zamieszczone w nagłówku tego rozdziału przypomina, by nie zakończyć procesu odnowy na samej tylko płaszczyźnie myślenia, czy dyskusji. Rzeczą istotną jest „zanurzenie się w rzeczywistości Kościoła”, który jest *par excellence* w zgromadzeniu liturgicznym. Właśnie obecny rozdział ma zamiar przedstawić, w jaki sposób należy przechodzić od myślenia — które kierunkuje na rzeczywistość — do samej rzeczywistości. Świadomość Kościoła żyjącego tę rzeczywi-

stością tworzy właściwą mu formę duszpasterstwa. Synod z kolei jest jedną z funkcji tej formy. Jego metoda zależy od formy duszpasterskiej, a forma od istotnego samouświadomienia kto jest Kościołem. Nie traćmy tego układu z oczu, wchodząc w szczegółowsze analizy.

1. Wpływ liturgii na świadomość Kościoła

Wiele napisano na temat chronologicznego układu dekretów Soboru Watykańskiego Drugiego. Wiadomo, że Konstytucja o Liturgii otwiera Soborowy Dekret, jest chronologicznie pierwsza. Pierwsza też była w Soborowych obradach i soborowej promulgacji. Kardynał Wojtyła w studium prezentującym dekrety Soborowe dla polskiej wersji, pisał, że Konstytucja o Kościele — *Lumen Gentium* jest podstawowym dokumentem Soboru, zaś Konstytucja o Liturgii jest na pierwszym planie, bo zakłada ona całą rzeczywistość Kościoła — misterium, oraz Kościoła — Ludu Bożego z jego powszechnym kapłaństwem, a zarazem jego ustrojem hierarchicznym⁵.

Znaczy to, że właśnie poprzez liturgię Kościół przestaje być czystą instytucją, a staje się misterium oraz przestaje być tylko społecznością, a staje się Ludem Bożym. „Liturgia bowiem — zacytujmy jeszcze raz podaną przez kardynała doskonałą definicję liturgii — stanowi podstawową formę życia wspólnoty chrześcijańskiej, skupionej na rzeczywistości najświętszych tajemnic wiary i równocześnie z tychże tajemnic, nade wszystko z śmierci i Zmartwychwstania Chrystusowego — wydobywającej sakralny nadprzyrodzony kształt ludzkiego życia”⁶.

Tak więc cała myśl i orientacja Soboru wskazuje na rzeczywistość liturgii, ale co więcej, domaga się inicjacji, niejako zanurzenia w żywej i dynamicznej rzeczywistości Kościoła, jaką jest liturgia. Nie przeoczmy tego podstawowego ukierunkowania Soboru, który nie jest jeszcze powszechnie zaakceptowany, ze względu na jurydyczny obraz dawnego modelu liturgii wyciskający po dziś dzień potężne piętno na całych pokoleniach kapłanów i laików. A przecież na potwierdzenie autentyczności tych twierdzeń wystarczy otworzyć tylko teksty Konstytucji *Lumen Gentium*, czy Konstytucji o Liturgii.

Cytuję — „ponieważ Sobór postawił sobie za cel: przyczynić się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych, lepiej dostosować do potrzeb naszych czasów podlegające zmianom instytucje, popierać to, co może ułatwić zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa, i umocnić to, co prowadzi do powołania wszystkich ludzi na łono Kościoła, dlatego uznał, że w szczególny sposób

⁵ Kard. K. Wojtyła, *Sobór Watykański II*, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Wstęp ogólny, Poznań 1968, 15.

⁶ *Ibid.*

należy zatroszczyć się także o odnowienie i rozwój liturgii. Albowiem liturgia, przez którą — szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej — „dokonuje się dzieło naszego odkupienia”, w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniają innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła” (KL 2).

A więc cel Soboru polegający na rozwoju życia chrześcijańskiego, na dostosowaniu instytucji prawnych Kościoła do naszych czasów — czyli *Ecclesia ad intra*, oraz promieniowanie tej świadomości Kościoła w ekumenicznym dialogu zbawienia — czyli *Ecclesia ad extra* realizuje się przez liturgię i w liturgii. W niej więc poprzez pełną spójność z dziełem Odkupienia Kościół stale się reformuje — czyli odnawia, przechodząc od grzechu do śmierci, z tego świata do Ojca. W niej też odnajdując swoją świadomość — misterium i Ludu Bożego oraz konieczność dialogu. A właściwość tego posłannictwa jest duszpasterska. Wracając jeszcze do sformułowań kardynała Wojtyły ujmijmy to krótko. „Paweł VI dzięki swojej magistralnej parze pojęć świadomość Kościoła — dialog, dopomógł wydobyć ową właściwość duszpasterską Soboru”⁷. Oto dlaczego Liturgia jest nie tylko chronologicznie pierwsza, ale i pierwsza we wprowadzonej przez Sobór skali wartości. Konsekwencje tej zasady sięgają głęboko w praktykę Kościoła tak na odcinku interpretacji prawa, a tym samym w próbie zarysowania nowego profilu synodów diecezjalnych oraz na odcinku interpretacji duszpasterstwa, zwłaszcza w jego zakresie sakramentalno-liturgicznym, który inspiruje wszystkie inne istniejące w Kościele płaszczyzny duszpasterskie. Można chyba powiedzieć, że propozycja Synodu Duszpasterskiego realizowana przez Archidiecezję Krakowską zamierza uchwycić istotny nerw kreślonej przez Sobór Watykański Drugi koncepcji duszpasterskiej. Ale wyjaśniamy wszystko kolejno.

2. Soborowa koncepcja duszpasterstwa

Od czasów zwołania Soboru, zapowiedzianego jako „pastoralny”, termin ten zrobił karierę, potem jednak uległ dewaluacji ze względu na przesadne, a niekiedy niezbyt pogłębione posługiwanie się nim. Odnoszono go do przyszłej kodyfikacji prawa, które powinno mieć na oku dobro „pastoralne”, jak i do samego profilowania orientacji duszpasterskich⁸. Co ten termin oznacza w świetle tego wszystkiego, co powiedziano powyżej?

Wysunięcie na pierwszy plan w definicji Kościoła tytułu Lud Boży, miało na celu nie tylko wydobyć starego terminu dla potwier-

⁷ Ibid., 14.

⁸ P. Winninger, *Signature pastorale du Droit Canonique*, Concilium 48 (1969) 51—61.

dzenia pewnych tez teologicznych, ale chodziło też o wskazanie na centralne zdarzenie w historii Zbawienia, które domaga się ponownej interpretacji, teologicznej, prawnej i liturgicznej, aby całe posłannictwo odpowiadało jego rzeczywistej istocie. Otóż, kto mówi: Lud Boży, ten także mówi: Przymierze z Bogiem. Skoro Sobór pojmuje Kościół jako Lud Boży, to także nakazuje rozwinąć związaną z tym koncepcję Przymierza i to od strony biblijno-prawnej. I właśnie nawet pobieżna analiza tej instytucji usprawiedliwia wniosek, że nie społeczność, ale Przymierze jest podstawowym pojęciem, na którym opiera się prawo Kościelne. Kościół jest dlatego społecznością prawną, że Bóg wybrał sobie lud, zawarł z nim Przymierze i uczynił go swoją własnością.

Układ nowego kodeksu, jak wynika z propozycji *Lex Fundamentalis*, zamiast na schemacie Gajusa opierać się będzie właśnie na nauce o Ludzie Bożym i trzech urzędach Chrystusa, które z kolei będą wytyczać związki Kościoła i ludzkiej wspólnoty⁹. Tak więc podstawa Kodeksu jest teologiczna — więcej — biblijna. Jak widzieliśmy na przykładzie związku liturgii z eklezjologią, tak też widzimy teraz złączenie tak pojętej eklezjologii z prawem kanonicznym w zarysie przyszłego Kodeksu Kościoła. W tym układzie widać wyraźne związki nawiązujące do struktury i treści Przymierza z Bogiem. Przymierze to posiada podwójną strukturę, rozwijającą się w trzech kierunkach. Po pierwsze, początek swój wywodzi z Nowego Przymierza, zawartego przez Jezusa Chrystusa i odnawiającego się w liturgii po wsze czasy. Po drugie, zawarcie Przymierza oznacza wyłączenie ze świata, i tworzenie własnej społeczności. Po trzecie wreszcie, Przymierze raz zawarte i użyzione człowiekowi, przez to, że nadaje swoim uczestnikom swoisty *status coram Deo*, nakłada na nich także apostołski i etyczny obowiązek rozszerzenia Królestwa Bożego.

Ze względu na tę podwójną strukturę osobową, nie można nigdy Kościoła ująć ani wyrazić za pomocą pojęcia jednoznacznego, eklezjologicznego czy prawnego, lecz trzeba o nim orzekać dialektycznie. W Kościele bowiem są grzesznicy i święci, dokonują się w nim odpuszczenie grzechów i uświęcenie, krzyżuje się w Kościele sfera boska i ludzka, Kościół jest aktualnym zgromadzeniem a zarazem misyjnym posłannictwem. Kościół jest miejscem spotkania i scalenia wszystkich zdarzeń, poprzez które ludzie wchodzą w Przymierze z Bogiem i temu Przymierzowi dokonanemu we Krwi Chrystusa i rządzącemu się prawami tej samej natury zostają podporządkowani. Zadaniem o epokowym znaczeniu jest rozwinięcie takiej właśnie koncepcji fundamentalnego prawa kościelnego, które przez swój ekumeniczny uniwersalizm stoi otworem dla wszystkich, ale — co więcej — wyznacza i określa swoistą koncepcję duszpasterską.

⁹ H. Dombois, *Considerations de théologie et de droit á propos de la structure d'une „lex fundamentalis Ecclesiae”*, Concilium 48 (1969) 43—51.

Potrójny urząd Chrystusa, nauczycielski, kapłański i pasterski (w miejsce królewskiego) jest bazą dla tej interpretacji¹⁰. Skoro atrybut królewskości, tak bardzo podkreślający absolutyzm prawny, czy po prostu pewną swoistą orientację prawa, został zmieniony na atrybut pasterski, z tej symbiozy jawi się ustrój Kościoła jako funkcja pasterska, a wynikająca z niego instrumentalna koncepcja prawa jest złączona z kapłaństwem, które służy Przymierzu i nadaje tak instytucji jak duszpasterstwu charakter ewangeliczny znany nam dobrze z obrazu Chrystusa Dobrego Pasterza. Nie wolno nam jednak w tej perspektywie utracić paschalnego wymiaru Przymierza. Przymierze we Krwi dokonywane przez sprawowanie Eucharystii, wspominające uobecniająco śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa wiąże przez Chrystusa w Duchu Świętym Ojca i zgromadzonych. Sakramentalne spotkanie przez wiarę, przeprowadza i wprowadza do rzeczywistości Królestwa.

Tak pojęta struktura Kościoła — misterium, wskazuje, jakim ma być duszpasterstwo służące Przymierzu. Tak jak apostołowie, zwani świadkami zmartwychwstania — nie byli świadkami procesu „wstania Chrystusa z martwych”, ale Jego 50-dniowego pobytu w nowym kształcie uwielbionego Ciała, kształcie właściwym dla praw Królestwa, a ich posługa polegała zasadniczo na otwieraniu przy pomocy Parakleta oczu na tę rzeczywistość, tak też posługa duszpasterska powinna, zachowując porządek organizacyjno-prawny danej epoki Kościoła, mieć swój wyraźnie dominujący wymiar pneumatologiczny. O tym stylu „soborowego duszpasterstwa” pisał jeszcze przed Soborem ks. A. Zychliński następująco — „Ofiara Mszy św. jest szczytem i steszczeniem duchowego macierzyństwa kapłana. Uczestnicząc bowiem przez nią w tajemnicach życia Chrystusowego, zwłaszcza w śmierci i zmartwychwstaniu, rodzi Ono duchowo Chrystusa w Jego tajemnicach — w sercach wiernych. By jednak te duchowe bogactwa utajone w ofierze Mszy św. przechodziły do dusz, potrzeba, aby całe życie pasterza było jakoby przedłużeniem Mszy św.”¹¹.

Najnowszy podręcznik teologii liturgii — J. Gelineau tak mówi na ten temat: „Duszpasterstwo liturgiczne ma za zadanie uczyć chrześcijan, jak będąc na tym świecie żyć już życiem ludzi zmartwychwstałych”¹². Jakie perspektywy, ale i jakie wymagania stawiane duszpasterzom! Wiara, entuzjazm, gorliwość pasterska i apostołska, duch ofiary i poświęcenia mają być owocem świadomej przynależności do realizowanego już dziś, obecnie, planu zbawienia, w którym oni biorą czynny udział. Duszpasterzując, podnoszą wszystkich i wszystko do

¹⁰ Tekst projektu *Lex Ecclesiae Fundamentalis* jest zamieszczony w Sztáfrowski IX, 3 (1972) 5—89.

¹¹ Ks. A. Zychliński, *O apostołstwo wedle ducha*, Kraków, 1946,

23.

¹² J. Gelineau, *Dans vos Assemblées*, Paris 1971, II, 410.

poziomu Głowy, która jest już po tamtej stronie, w której wszystko jest zjednoczone i spójne. Spójrzmy teraz w tym świetle na nową koncepcję synodu, jako jednej z funkcji Kościoła.

3. Koncepcja synodu diecezjalnego po Soborze

Nie sposób zrozumieć „nowej” koncepcji synodu diecezjalnego bez choćby bardzo pobieżnego zarysu tła przedstawiającego przedsoborowe koncepcje synodów. Były w historii, a także przed Soborem, znane trzy, obok Soboru Powszechnego, rodzaje prawnych form, pracujących niejako w przedłużeniu Soboru — *synody prowincjonalne, synody diecezjalne i konferencje Biskupów*. Zasadnicze struktury synodów szły przeważnie po linii układu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., który — jak pamiętamy — traktował najpierw o normach generalnych, potem o osobach a następnie o rzeczach (do których zaliczono tematy takie, jak sakramenty, miejsca i czasy święte, kult Boży, magisterium Kościoła, a także beneficja i dobra kościelne). Tak w przybliżeniu wygląda struktura Polskiego Synodu Plenarnego z 1936 r. i lokalnych synodów diecezjalnych np. krakowskiego z 1923 i 1938 r. Wiadomo także powszechnie, że Sobór zakwestionował poważnie Kodeks Prawa Kościelnego, a tym samym inspirowane na nim struktury synodalne.

Nie przeocmy jednego faktu. Wyróżnienie na Soborze i w okresie posoborowym Konferencji Biskupów było niemal równoczesne z przeniesieniem na to rozbudowujące się forum, przynajmniej części zadań, które niegdyś leżały w gestii synodów, tak dalece, że można o nich mówić jako o nowej formie życia synodalnego. Ale Sobór jednocześnie pragnie nadal zachować tradycyjną i powszechnie użyteczną instytucję synodu. Czytamy w dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Obecny Święty Sobór Powszechny wyraża życzenie, by czcigodne instytucje Soborów i Synodów nabrały nowej mocy, dzięki czemu można by należycie i skuteczniej zatroszczyć się o wzrost wiary i zachowanie karności w różnych Kościołach stosownie do okoliczności czasu” (36). Tak więc obok dynamicznie rozwijających się Komisji Episkopatu, synody nadal mają swoje obywatelstwo w Kościele i mają z nową mocą tworzyć kodeks lokalnego Kościoła, w oparciu o dynamizm jego świadomości jako Ludu Bożego i wynikającą z tego koncepcją duszpasterską, o której przed chwilą mówiliśmy.

Wszystkie posoborowe synody pragną służyć tezie, którą tak wyraził kardynał Wojtyła: „Sobór był soborem pastoralnym. W realizacji Soboru musimy iść tą samą drogą”¹³. Najwcześniej promulgowany już w 1968 r. Synod Poznański tak w mowach synodalnych, jak w dekretach wiele razy cytujących termin „duszpasterski” akcentu-

¹³ Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, Studium o realizacji Vaticanum II, Kraków, 1972, 12—14.

jąc swoje samookreślenie, twierdzi, że „jest synodem przede wszystkim duszpasterskim”. Takim też zapowiada być Synod Katowicki (otwarty 1. 1. 1972), Warszawski, Gdański i Krakowski (otwarty 8. 5. 1972). Ale choćby przez pobieżne przeglądnięcie tak czasokresu trwania, jak struktur Komisji synodalnych, (czy jak w przypadku Poznania — układu dekretów) oraz zaangażowania laików do prac synodu, widzimy dość duże różnice o interpretacji sugestii Soboru. Wydaje mi się, że problemem zasadniczym wpływającym na odmienną interpretacji jest jednak odmienna koncepcja duszpasterstwa, czyli właśnie owego zasadniczego charakteru pastoralnego, który ma być istotnym podtekstem synodów.

Nie chodzi mi w tej chwili o krytyczne analizy poszczególnych synodów. Przedstawiając próbę określenia, na czym polega pojęcie duszpasterstwa w duchu Soboru Watykańskiego Drugiego, uczyniłem to *implicite*. Pragnę tylko zwrócić uwagę na propozycję zainspirowaną przez synod Archidiecezji Krakowskiej, który nawet w tytule określił siebie jako Synod Duszpasterski. Układ Komisji Roboczych tegoż Synodu, nie wskazuje na to, by już zostało zastosowane w całości principium pastoralne Soboru Watykańskiego Drugiego (por. układ Komisji — K. ds wiary, K. ds kultu (sic! — określenie według terminologii użytej w encyklice MHD) ds duchowieństwa itd.).

Jednak pięcioletnie, czy siedmioletnie *spatium* trwania budzi nadzieję, że ta dojrzała koncepcja z konfrontacji z duszpasterzami całej Archidiecezji i z Zespołami Studyjnymi (pojmowanymi odmiennie niż w Diecezji Katowickiej), przyniesie ową Soborową wizję zarysowaną zresztą kapitalnie w jedynym na terenie polskim dziele Biskupa Krakowskiego, w owocu Synodu — dekretach i planowanym katechizmie dla dorosłych. Bardzo dobrze jest w tym miejscu przypomnieć jedną z ważkich wypowiedzi Ks. Kardynała, — która w kontekście naszego sympozjum poświęconego Biskupowi umieszczającemu liturgię w centrum reformy swojej diecezji ma wielkie znaczenie. „Biskup — pisze ks. kardynał — jako autentyczny świadek Soboru jest tym, który zna jego tajemnicę. I dlatego też na nim ciąży zasadnicza odpowiedzialność za wprowadzenie, za wtajemniczenie w Sobór¹⁴.

A więc w tym też duchu — Lud Boży ma prawo tego się spodziewać — synod duszpasterski spełnia swoją funkcję duszpasterską wobec konkretnego odcinka reformy Kościoła — reformuje liturgię. Pomaga mu w tym nie tylko Synodalna Komisja ds. Liturgii, ale przede wszystkim siostrzana Komisja Diecezjalna ds. Liturgii (wraz z podkomisjami ds Sztuki i Muzyki Kościelnej), która jest częścią struktury stabilnej — sieci Komisji lokalnych powiązanych z Krajową Komisją Episkopatu, jako wciąż trwającym synodem.

¹⁴ Ibid. 7.

II. SYNOD I REFORMA LITURGII

„Staranie o rozwój i odnowienie liturgii służyć nie uważa się za znak opatrnościowej działalności Bożej dla naszych czasów, jakby za przejęcie Ducha Świętego w Jego Kościele. Nadaje ono charakterystyczny rys życiu Kościoła oraz całej współczesnej myśli i działalności religijnej”.

KL 43.

Zamierzając mówić o reformistycznej roli synodu wobec liturgii; pojmowanej nie jurydycznie czy rubrycystycznie, ale wedle eklezjologicznego kontekstu wiążącego się z Ludem Bożym i Przymierzem, czyli w jej wymiarze misteryjnym — napotyamy natychmiast na niepokonalną niemal trudność. Bo oto doświadczamy czegoś paradoksalnego. Liturgia bowiem jest przedłużeniem Bożo-ludzkiej struktury Słowa wcielonego, będąc wydarzeniem nadprzyrodzonym uobecniającym Zmartwychwstałego Pana, jest nadal instytucją, podległą prawom przysługującym strukturom ludzkim. Pokusa tak jednej, jak drugiej polaryzacji grozi każdemu, kto na tym terenie ma zamiar wypowiedzieć słowo — reforma. A więc pójdzie zbyt daleko na prawo, czyli zajęcie się duchem bez wymaganej konkretyzacji od strony litery, jest równie groźne, jak pójdzie zbyt na lewo, czyli próba skodyfikowania drobiazgów bez równoczesnego wprowadzenia ich w dynamiczny klimat, który był tak specyficzny młodym gminom chrześcijańskim, mającym świadomość, że *Finis legis — Christus*; który był tak właściwy wszelkim ruchom reformistycznym (to znaczy zmieniającym formę, by lepiej można było ująć treść, czy jeszcze lepiej — ukazującym treść w formie) mającym świadomość, wypływającą z głębokiego zjednoczenia z Chrystusem, że „prawo jest jedyną drogą, na której można przekroczyć prawo, jeśli do paragrafu dołączy się miłość”¹⁵.

Kto potrafi prawidłowo rozwiązać ten dylemat i to w skali lokalnej kodyfikacji, jaką jest synod? Kto potrafi tworzyć dzisiaj gminy chrześcijańskie według analogii kryształu organicznie rozszerzającego się według prawideł krytalografii, a nie lepionego ze zlepków pozabawionych żywotnej dynamiki? Bez lokalnego patriotyzmu, powiedzmy sobie, że ambitny zamiar Synodu Krakowskiego szukającego, jak każdy inny synod, optymalnego rozwiązania, miałby szansę większą, rozciągając czas trwania synodu. Ale czy to wystarczy, aby odnowić liturgię, a tym samym bardziej objawić Kościół, „*virginem castam exhibere Christo*”? Na czymże ta szansa polegałaby? Mam odwagę publicznie tutaj powiedzieć, że zależy ona od przyznania właściwej roli liturgii w dziele synodu i poprzez synod w generalnej reformie

¹⁵ J. Maritain *Degrés du savoir*, Paris 1947, 724.

diecezji. Ale to staranie się o odnowienie liturgii musi być tym, czym chce Sobór, by było — „jakby przejściem Ducha Świętego w Kościele, które nadaje charakterystyczny rys życiu Kościoła oraz całej współczesnej myśli i działalności religijnej” (KL 43).

W tym procesie nie chodzi tylko o przyznanie poczesnego miejsca i roli liturgii w strukturze synodu, za czym zresztą opowiada się Sobór, chodzi o coś więcej — o uświadomienie sobie że weszliśmy w życie Kościoła w okres, kiedy rolę pionierów (mamy przed oczyma ich sylwetki!) ma objąć każdy biskup, każdy kapłan. Czyli znowu wracamy do wciąż powtarzanego motywu — synod zreformuje wystarczająco liturgię, jeśli stworzy właściwy klimat dla liturgicznej formacji kapłanów i wiernych, jeśli stworzy do tego przez nich uformowanych wpierw, żywe ośrodki liturgiczne w parafiach, i jeśli świadomie potrafi stwarzać więzania pomiędzy liturgią i kulturą, pomiędzy liturgią i codziennym życiem chrześcijańskim. Czy to jest łatwe? Niesłuchanie trudne, ale to jest główne zadanie liturgii na synodzie, odprawionym pod czujnym okiem Biskupa. To też daje najwłaściwszą rangę sprawom liturgicznym w całokształcie reform lokalnego Kościoła.

1. Liturgiczna formacja duchowieństwa

Aby uczynić z kapłana świadomego liturga, trzeba go uformować, dać mu wykształcenie, to prawda, ale przede wszystkim poprzez praca rządzące mystagogią wtajemniczyć go w paschalne misterium Chrystusa uobecnione podczas sprawowania liturgii. Do tego jest potrzebne dobre przygotowanie teologiczne (teologia, teologia liturgii, teologia Eucharystii), przekazywane we wzorcowych i żywych ośrodkach liturgicznych (seminaria, nowicjaty, instytuty, parafie).

A. Liturgia i teologia

Kiedy w latach międzywojennych O. Hugo Rahner, SJ na łamach *Stimmen der Zeit* postulował konieczność stworzenia teologii kerygmatycznej i tym asysem zainicjował długoletnią dyskusję na temat natury i metody teologii, nie wiedziano jeszcze o stanowisku, jakie zajmie na ten sam Sobór Watykański Drugi. Dzisiaj wystarczy przeczytać niektóre paragrafy Konstytucji Soborowej o Objawieniu Bożym, (23 i 24), by przekonać się, że ten postulat został całkowicie przyjęty i przekazany do przemyślenia teologom. Odnajdujemy w nim nie tylko aprobatę biblijnej orientacji teologii, jak było w pierwszych wiekach Kościoła, ale odnajdujemy w nim także orientację znana w średniowieczu, kiedy *cathedra docentis* i *cathedra praedicatoris* były scalone, przynajmniej w teorii.

Kto bliżej przypatrzy się sugestiom Soboru, ten zobaczy dużą

zbieżność, którą przed chwilą podkreślaliśmy, wskazując na symbiozę eklezjologii, w nowej interpretacji Kościoła jako Ludu Bożego, Ludu Przymierza, który staje się nim poprzez Eucharystyczną Krew Przymierza. Te same sugestie spotykamy w propozycji misterium, które staje się nim w liturgii, jawi się obok duszpasterstwa, jako funkcji tego misterium, także teologia, jako interpretator wiary odnajdujący swój cel w posłudze temu misterium. Nie przekreśla to nowych poszukiwań na odcinku teologicznej metodologii. Tak pojęty model teologizowania domaga się jednak jasnego i rzeczowego ukierunkowania ku człowiekowi — a więc duszpasterskiego. Nie jako nowy rodzaj teologii np. pasterskiej, ale jako wrodzony i organiczny dynamizm jednej teologii, która z natury swojej jest apostołska.

W skrócie można chyba powiedzieć, że tak, jak to kiedyś ks. A. Żychliński mówił o duszpasterstwie organizacyjno-prawnym i duszpasterstwie wedle ducha, tak ma być w teologii, obok jej struktury organizacyjnej, jej aspektu naukowego i konkretnego styku z klimatem kultury, w której się rozwija, musi ona koniecznie być teologią wedle ducha. A taką staje się poprzez kontakt z żywą liturgią. Tak samo katecheza dorosłych i dzieci, poprzez liturgię zdobywa potrzebną jej moc wpływającą nie tylko na metanoję myśli, ale postaw. Częścią tak pojmowanej teologii jest teologia liturgii, z jej centralnym zagadnieniem, teologią Eucharystii.

B. O właściwie pojętą teologią Eucharystii

Wiele powiedziano już na temat Eucharystii jako źródła i szczytu życia chrześcijańskiego; mówi się też o centralnej roli Eucharystii w życiu Kościoła. Ale co to praktycznie znaczy? Generalnie mówiąc znaczy to, że podczas sprawowanej liturgii staje wśród zgromadzonego ludu Zmartwychwstały Chrystus, domagający się od obecnych zajęcia stanowiska wobec perspektyw proponowanych przez Niego. Dawniej mówiono o tym samym, jako o zetknięciu porządku obiektywnego z subiektywnym, sprowadzając cały praktyczny aspekt zagadnienia do subiektywnej odpowiedzi dokonanej dzięki wierze paschalnej. Mówiąc nieco konkretniej, zasadniczą sprawą nie jest manipulowanie przedmiotami, lecz przygotowanie społeczności do świadomego traktowania siebie jako materii Eucharystii.

W takim sformułowaniu mieści się istotne rozróżnienie, jakie dokonało się w świadomości Kościoła dotyczące określenia liturgii; wskazuje ono na przesunięcie akcentu z wymiaru jurydycznego na wymiar teologiczny. Zanim liturgia jest strukturą, w pierw jest żywym organizmem (oczywiście, że to „zanim” nie jest li tylko układem chronologicznym), i to organizmem spotkania Boga i człowieka, przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, nazywanego Przymierzem.

Św. Paweł, odcinając się od rytualizmu starotestamentalnego (por.

Iz 1, 10—16, 29, 13 14; 58, 1—8; Oz 6, 6, Jer 6, 20) i określając swoją misję apostołską, której owocem mieli być poganie nawróceni i przekształceni w ofiarę, przyjemną Bogu i uświęconą Duchem Świętym — czynnością liturga (Rz 15, 16), zwrócił uwagę na ostateczny cel kultu, jakim jest przejście każdego chrześcijanina do Ojca. Tym samym też określono rodzaj czynności liturgicznej, nazywając ją kultem „w Duchu i prawdzie” (J 4, 23). Całe duszpasterstwo przedstawione powyżej — nie jest niczym innym, jak służbą temu eucharystycznemu centrum i formowaniem u wiernych świadomości liturgicznej — służenia Bogu w Duchu i w prawdzie.

Ruch odnowy liturgicznej zajął podobne stanowisko wobec trydenckiego modelu, jak św. Paweł wobec zastanych struktur. Zaczął przypominać, najpierw w żywych ośrodkach monastycznych, potem w ośrodkach elitarnych, a potem w życiu parafialnym, o konieczności traktowania liturgii historycznie, jako życiodajnej i życiowej funkcji chrześcijaństwa przeciwstawiając ją typowi klerykalnemu, ograniczającemu się do prezbiterium. KL pogłębiła i poszerzyła ten kierunek usprawiedliwiając, poza wymaganiami ożywienia wszystkich parafii w duchu interpretacji Pawłowej — nawet takie układy, jak relacja liturgii do ekonomii, do polityki, czy ekumenizmu wewnątrz lub zewnątrz chrześcijańskiego. Nie zawsze takie szerokie syntezy są zrozumiałe, ponieważ także nie zawsze potrafią one prawidłowo postawić i rozwiązać problem liturgii według ducha i jej k a t o l i c k o ś ć, ale fakt jest faktem.

Centrum, dokoła którego grawitują te wszystkie interpretacje, jest Eucharystia. Jej właściwie pojmowana teologia nie tylko, że dopuszcza do tworzenia przedstawionych powyżej syntez, ale je inspiruje. Właśnie posoborowa teologia Eucharystii toruje drogę dla przemiany świadomości na tym odcinku. O co w tym wszystkim chodzi? Zaczynamy od historycznego kontekstu. Teologia Eucharystii ostatniego okresu przed Soborem, dla przejrzystości prawdopodobnie, rozdzieliła ofiarę od sakramentu. Wystarczy przeglądnąć kilka podręczników czy popularnych wydań dotyczących Eucharystii, by się o tym przekonać¹⁶. Nawet jeszcze po wydaniu KL i nowego Mszału, który przyniósł zarys teologii Eucharystii, niektórzy teologowie zastanawiali się, czy w definicji Mszy św. położyć akcent na ofiarę, czy na sakrament, czyli wspólną ucztę — posiłek. Sugestia generalna nawiązywała jednak do metody syntetycznej, która była powszechna w teologii Ojców aż do św. Tomasza z Akwinu włącznie, który definiował między innymi Mszę św. jako *sacramentum sacrificii*. Ta metoda wskazuje na kierunek — od znaku do treści, do rzeczywistości. W tym przypadku do znaku należą nie tylko czynności, ale też wypowiedzi tworzące zwartą jedność. One winny być czytelne na tyle, by po-

¹⁶ Martimort, Nicolas.

mogły człowiekowi wierzącemu pokonać drogę czy przestrzeń (*diastasis*), jaka jest między znakiem a treścią, która czyni właśnie z Mszy św. misterium.

Do tej to metody nawiązywał św. Paweł, kiedy pisał *ilekroć spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie*. Idąc według tej metody trzeba ukazać podstawową ideę, która ułatwi ujęcie misterium w scalonej syntezie znaku i rzeczywistości, a tym samym przekaże współczesnemu człowiekowi *sacramentum sacrificii* w zrozumiałym języku. Jest nią bezsprzecznie konsekracja, która jest kluczem do ujęcia i zrozumienia tak znaku, jak i rzeczywistości Eucharystii. Konsekracja zawierająca wskazanie na chleb i wino jako elementy ofiary, a zarazem wspólnoty paschalnej Chrystusa i zgrómadzenia, dla którego Pan się uobecnia, powtarza też mistycznie wydarzenie przejścia¹⁷. Jest tedy Eucharystia wspólnym posiłkiem, który w formie dziękczynienia za zbawcze wydarzenia odkupieńczej ofiary przyjętej przez Ojca, czyli śmierci i zmartwychwstania (a także i innych tajemnic) realizuje poprzez obecnego Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, paschalne przejście uczestniczącej w misterium wspólnoty od grzechu do świętości, z tego świata do Ojca.

Uczestnicy Eucharystii przekraczają granicę nie tylko, jak na przejściu chrzcielnym (por. Rz 6, 3—11), które może być nazwane zaczątkiem wejścia do Królestwa, czyli Ziemi Obiecanej, oni nie tylko otrzymują uprawnienia człowieka ochrzczonego według praw Królestwa i obyczajów obowiązujących w sferze nowego stworzenia: uczestnicy Eucharystii, można powiedzieć „wchodzą jeszcze głębiej” w Nową Ziemię, pokonują następny etap drogi. I co najważniejsze, pociągają za sobą cały kontekst swojego środowiska, które razem z nimi wchodzi w krąg nadprzyrodzonego życia.

Teoria teologiczna tej perspektywy jest prosta i wydedukowana z objawionych przesłańek. Nie tak prosta jest praktyka. Łatwiej jest jeszcze indywidualizując uczestnictwo w Eucharystii, nawet składać ofiarę, czy składać siebie na ofiarę, aniżeli zasiąść wspólnie do społecznej uczty miłości, która *nota bene* też łączy się z ofiarą. Liczna frekwencja we Mszach św. i proporcjonalnie niewspółmierna frekwencja do Komunii św. świadczy dobitnie o dychotomii panującej w mentalności naszych wiernych. Nie umieją tworzyć syntezy ofiary i uczty, łączyć aspekty indywidualnego ze społecznym. To ma swoje daleko idące konsekwencje w całej postawie życiowej, która tak często jest również zaprzeczeniem świadectwa.

Teologia Eucharystii ukazująca dynamizm obecności Zmartwychwstałego wpośród swojego ludu jest klimatem wychowującym ludzi o typie *Wincenciego a Paulo*, którzy zrozumieli, że miłosierdzie musi przeniknąć wszelkie struktury społeczne, którzy skutecznie prze-

¹⁷ A. Haerdelin, *Liturgie im Widerstreit, Einsiedeln* 1970, 25—49.

rywają jałowy krąg abstrakcyjnych dociekań i nabożnych uczuć, wprowadzając skuteczną miłość, jako zapowiedź tez sformułowanych w encyklice *Populorum Progressio*. Czy Synody mające ambicję akomodacji ducha Soboru w kościołach lokalnych mogą pominąć te perspektywy, będące w centrum chrześcijaństwa? Formacja duchowieństwa musi zaczynać się od ukazania takich syntez poprzez prawidłowo ujętą teologię Eucharystii. Ale praktyczne aspekty tej doktryny mogą zrodzić się tylko w żywych ośrodkach.

C. Seminaria duchowne i nowicjaty zakonne jako żywe i wzorcowe ośrodki formacji liturgicznej

W naszym kraju nie mieliśmy niestety ośrodków, które jak Solesmes we Francji, Maria Laach w Niemczech Zach., Mont César w Belgii, czy Klosterneuburg w Austrii, poprzez całe dziesiątki lat przygotowywały teren dla reform poczynionych przez Sobór Watykański Drugi. Nie możemy powiedzieć, byśmy dzisiaj też posiadali choć jeden z takich promieniujących ośrodków z żywą i poprawnie (wzorcowo) interpretowaną liturgią, z wydawnictwem książek i czasopism, i całym zespołem elementarnych, ale i nieodzownych poczynań na polu badawczym, apostołskim i duszpasterskim. Może nawet w tej chwili metoda się zmieniła. Nie o taki nam chodzi w tym rozważaniu. Kiedy stawiamy postulat, by tę rolę objęły Seminaria duchowne i nowicjaty zakonne, myślimy równocześnie perspektywicznie. Właśnie z tych ośrodków wychodzą każdego roku kapłani, którzy mają tworzyć ośrodki w parafiach, realizując postulat naszych czasów — żywe ośrodki, ale nie elitarne, tylko wszędzie. Poprzestańmy na zasygnalizowaniu tego problemu. Bowiem co znaczy stworzenie w każdym seminarium i nowicjacie żywego i wzorcowego ośrodka, domaga się specjalnego opracowania, teoretyczno-praktycznego.

2. Liturgia i życie chrześcijańskie

Nie poznaje się prawd wiary dla czystego poznania, ale po to, by nimi żyć. Tak samo jest z liturgią — wiedza liturgiczna, jako owoc studiów, i świadomość misterium jako owoc mystagogii — mają tworzyć żywy dynamizm, nieustannie wzrastający i dojrzewający. Według tezy Cardijna „V oir” wzbogacone przez informację i „J uger” umiające rozróżniać wobec wyboru, winny znaleźć swoje dopełnienie w „A g ir” życia chrześcijańskiego, które z kolei polega na dobrym doborze środków. Aby ukazać powiązania liturgii z życiem, trzeba przeanalizować następujące problemy — demokratyzacja liturgii, liturgia i kultura, sprawa formacji postawa (duchowość liturgiczna) i wreszcie problem ekumenizmu i katolicyści. Starajmy się pokrótce podjąć te zagadnienia.

A. Demokracyzacja liturgii

Ruch odnowy biblijnej, patrystycznej i liturgicznej przyniósł wiele wartości dla obecnej odnowy Kościoła, a zarazem liturgii. Ale czy nadaża za szybko zmieniającymi się warunkami życia a tym samym interpretacji kultury? Zwykli ludzie są bombardowani przez agresywne wizualne i słuchowe bodźce, zarzucani przez literaturę o swoistym, wciąż zmieniającym się języku. Czy nadażamy z uświadomieniem sobie, że to wszystko jest bardzo odległe od języka liturgii, a tym samym niezrozumiałe? Aby czytać Biblię i rozumieć ją, trzeba być duchowym semitą, aby czytać liturgię, trzeba być duchowym rzymianinem. Wyczulanie na demokracyzację w liturgii ma właśnie na celu przypominanie, że już nie wystarczy przekazywać biblijne orędzie według terminologii biblijnej ani liturgiczne według terminologii liturgicznej; biblicyzm zarówno jak liturgizm są niebezpieczne.

Po Soborze, a w przededniu Synodów, w liturgii wyjaśniono wiele, ale ile już zrobiono dla najprostszycy ludzi? Nie wystarczy analizować i powtarzać, co odkryliśmy w liturgii, trzeba to wszystko związać z najprostszymi przejawami ludzkiego życia w drugiej połowie dwudziestego wieku. A do tego trzeba słu ać, jakie pytania są stawiane przez konkretnych ludzi, i próbować dawać na nie rzeczywiste odpowiedzi. Jedno bez drugiego nie wiele daje. Ale też trzeba ukazywać, że nawet wtedy, kiedy powszechne nastawienie na przyszłość i mentalność operatywną, w przeciwieństwie do kontemplatywnej, wydaje się być daleka od zainteresowania orędiem, które przynosi liturgia — że właśnie liturgia proklamując obecność Zmartwychwstałego i możliwość Przymierza z Nim, jest źródłem największej i najrealniejszej nadziei. Że właśnie ona daje odpowiedzi na pytania, na które już nikt nie może dać odpowiedzi.

I takie właśnie spojrzenie na liturgię domaga się jej integralnego ujmowania, ujmowania jej jako zjawiska materialnego z całym wachlarzem reformistycznych możliwości, ale tylko po to, by odnieść do jej rzeczywistości, do jej ducha. A duch liturgii nie jest czymś arbitralnym, relatywnym. Jest sferą, którą trzeba penetrować, odkrywać, eksploatować. Kiedy twierdzimy, że Bóg przez Chrystusa jednoczy się w liturgii z człowiekiem wierzącym, to wiemy też, że żadna teologia nie poda nam wystarczającej formuły, na czym to polega, ale tylko ten, kto pozwoli się przeniknąć, formować, ożywiać przez liturgię — powoli odkrywa ten sposób. Odkrywa właśnie ową duchowość liturgiczną, która identyfikuje się z życiem mistycznym. W nim progresywnie odkrywa się ducha liturgii i jego głębię, jest nim duch Zmartwychwstałego Pana.

Przybliżyć naszej masowej i dynamicznej pobożności — którą podziwiali w Polsce o. Pius Parsch w Karpatach i o. A. Jungmann na Pomorzu, podczas Pierwszej Wojny Światowej i tu — według ich

relacji — zaczerpnęli ducha dla swojej pracy na polu apostołstwa liturgicznego — Ducha Zmartwychwstałego Pana, oto zadanie, dla którego trzeba zreformować i wciąż reformować strukturę liturgiczną, by uczynić liturgię czytelną dla najszerszych mas. Ale nie pomyłmy akcentów. Kiedy wyróżnimy nowatorstwo materialne i formalne, czyli nowatorstwo postawy, to nie osiągniemy zamierzonego skutku przez reformę samej tylko sfery materialnej. Demokratyzacja liturgii domaga się przede wszystkim nowatorstwa postawy. A więc nie tylko chodzi o przyswajanie nowych elementów innowacyjnych, (inna odmiana rubrycyzmu), ale o świadome przeciwstawianie się elitaryzmowi, izolacjonizmowi, konserwatyzmowi jednej i nielicznej warstwy, regułem wyrozumowanej, często papierowej i poprawnie sztucznej interpretacji.

Dla przykładu porównajmy dziedzinę reformy liturgii do reformy języka, ta pierwsza jak i druga reformuje się poprzez nowatorstwo postaw, poprzez ducha, choć w oparciu o literę. I dlatego jak w językoznawstwie przede wszystkim trzeba unikać bezkrytycznej uległości, bezdusznie, skrajnie, formalnie pojętym prawidłom normy gramatycznej, tak w liturgii trzeba uważać i strzec się bezmyślnego, a do tego nieprzygotowanego przez katechezę wprowadzenia innowacji. Kieruje tym kryterium zwane mądrością duszpasterską. Ile razy powtarza się, że proboszcz posiadający Ducha Kościoła wie najlepiej, jak ma być na jego terytorium.

B. Liturgia i kultura

W dobie propagowania Humanizmu Integralnego Jakuba Maritaina (lata międzywojenne), który dzielił chrześcijaństwo według terminologii francuskiej na „christianisme” i „chrétienté”, chrześcijaństwo jako wydarzenie i chrześcijaństwo jako instytucja, mówiono o współzależności kultu i kultury. Miało to swoje szczególne znaczenie dla pojmowania takiego związku i jego konsekwencji. Wiadomo bowiem, że definicja liturgii, tak w okresie międzywojennym, jak zwłaszcza w encyklice Piusa XII *Mediator Dei*, akcentowała element kulturowy w liturgii. Twierdziła — że liturgia jest całkowitym i publicznym kultem Chrystusa i Kościoła. Pomimo uznawania kierunku laickiego polegającego na uświęceniu, bardziej zajmowano się tym akcentem.

W dalszych sektorach, właśnie „życiowych”, zależnych od liturgii i tworzących liturgię, w dziedzinie sztuki jak i muzyki, ta orientacja miała swoje znaczenie. To swoje znaczenie można było zaobserwować także na innych odcinkach styku kultury z liturgią, np. kultura pracy, sportu, mody, kultura codziennego współżycia. Otóż akcentując kierunek kulturowy, pojmowano zasadniczo sztukę i muzykę jako

dar dla Boga przez Jezusa Chrystusa. Wnoszono tedy elementy świata — kosmosu do strefy sacrum i konsekrowano je Bogu. Nawiązując do omawianej poprzednio teologii Eucharystii, widzimy tu wyraźną aluzję do akcentowania ofiary na niekorzyść aspektu sakramentalnego, a jednocześnie na niekorzyść syntezy nazwanej przez św. Tomasza *sacramentum sacrificii*.

Dzisiaj po Soborze Watykańskim Drugim, kiedy definicja liturgii została niezmiernie ubogacona przez wyakcentowanie drugiego, a zarazem obydwu aspektów dokonujących się w liturgii, mianowicie wymiaru soteriologicznego, polegającego na zbawczej i uświęcającej dynamice wypływającej z faktu uobecniającego się w liturgii misterium paschalnego przejścia Chrystusa ze śmierci do życia i podnoszącego wierzącego od grzechu do światłości, zmienia się gruntownie cała interpretacja także na odcinku kultury artystycznej i muzycznej (i innych). Na czym ta zmiana polega?

Otóż powoli budzi się świadomość artysty (a tym samym każdego chrześcijanina na odcinku jego pracy) zależność od inspiracji idącej od Chrystusa Zmartwychwstałego. Tworzone dzieła, wykonywana praca, to nie tylko własne dzieła, utworzone pod tchnieniem Ducha Bożego, który „działa aż dotąd”. Oczywiście nie mam zamiaru deprecjonować aspektu pierwszego — kultycznego, który chce oddać wszystko stworzone Bogu. Uzupełniając jednak drugi ekstrem, nie tylko zaniedbywany, ale zasadniczo „trudniejszy”, pragnę wyakcentować wartość całościowej syntezy tych dwu kierunków, przenikających tak współczesną kulturę, jak też liturgię odprawianą we współczesnym świecie. Granica pomiędzy jedną a drugą postawą jest niesłychanie cienka. Można by ją chyba porównać do współzależności sakramentu chrztu i bierzmowania, przypisując pierwszemu łaskę kapłańskiego uzdalniania do składowania ofiary, a drugiemu — kapłańskiego uzdolnienia do apostołstwa i równoczesnej za nie odpowiedzialności. Pomyśleć — apostołstwo w tworzeniu ludzkiej kultury artystycznej, kultury pracy, kultury bycia, w sumie życia chrześcijańskiego, pośród tego świata! Oto synteza dojrzałego chrześcijaństwa.

Na takim horyzoncie łatwo już ukazać zbieżność tak pojętej interpretacji reformy liturgicznej z duchem ożywiającym ruch ekumeniczny wewnątrz-chrześcijański, i poza-chrześcijański. Widać w tym też szeroki uniwersalizm katolickości liturgii, która, jak mówiliśmy na początku, winna być nieustannie reformowana, by stanowić wciąż żywe centrum i duszę współczesnego duszpasterstwa. Reforma liturgii staje się w takim ujęciu równoznaczna z posługą oddawaną liturgii, by jej szafarstwo było jeszcze bardziej skuteczne. Taka reforma może chyba być porównana do obmywania twarzy Chrystusa przez Weronikę, aby uczynić Jego Oblicze bardziej widzialnym wobec idących drogą Krzyżową świata.

WNIOSKI

1. Wracając do tematu naszego artykułu przypominamy, że nie miał on na pierwszym planie odpowiadać na pytanie co reformować. Nie zajął się sugestiami reformy materialnej. Za to dość wyraźnie i szczegółowo wskazał kierunek, którego powinna pójść reforma liturgii dokonywana na synodach.
2. Tak przedstawiony problem wyraźnie postuluje przyznanie poczesnego miejsca w strukturze synodów sprawom liturgicznym. Nie dotyczy to jednak znowu szczegółów rubrycystycznych, ale bardziej akcentowania więzi misterium liturgicznego z całym misterium Kościoła. W takim ujęciu dynamika struktury synodalnej oprze się na dynamice wynikającej ze świadomości Kościoła *ad intra* i *ad extra*.
3. Konsekwentnie powraca wspomniana już odpowiedzialność Biskupa, pracującego tak z synodem, jak z Diecezjalną Komisją Liturgiczną, by czuwał nad przyznaniem tego miejsca liturgii w całokształt obrad, dyskusji i przede wszystkim dekretów, które po promulgacji staną się punktem wyjścia dla duszpasterzy, pragnących uczynić swoje parafie bardziej żywymi komórkami Kościoła, Oblubienicy Chrystusa.
4. Dlatego już teraz synody, które przygotowują dekryty, winny bezustannie konfrontować swoje propozycje i inspiracje z jak najszerszymi warstwami Ludu Bożego, kierowanego przez proboszczów, którzy posiadają szczególnie zmysł duszpasterski umiejętnie scalający mądry i przewidujący realizm z duchem liturgii czyli z duchem Zmartwychwstałego Pana.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

U W A G I I W I A D O M O Ś C I

BIULETYN STUDIÓW O KARAITACH

W czasie trwania XXIX Kongresu Orientalistów w Paryżu (16—22 lipca 1973 r.) ogłoszono komunikat o założeniu nowego periodyku naukowego w formie biuletynu: *Bulletin d'études karaïtes*. Wiadomo, że w VIII w. na terenie Iraku wyodrębniła się z judaizmu religia karaicka. Stanowiła ona reakcję przeciw talmudyzmowi; uznaje ona wyłącznie Stary Testament (gł. Dekalog), odrzucając wszystkie późniejsze komentarze judaistyczne wraz z ustną tradycją. W w. VIII—X religia karaicka rozszerzyła się w Mezopotamii, Syrii, Bizancjum, Persji i państwie chazarskim, po którego upadku przyjęła się wśród części ludności tureckiej.

Od dłuższego czasu odczuwano w świecie nauki potrzebę publikacji poświęconych problemowi karaizmu. Dotychczasowe bowiem artykuły, skupiające uwagę na życiu poszczególnych małych wspólnot karaickich, ukazywały się sporadycznie i to w językach lokalnych. Nowo odkryte dokumenty i powstanie nowego domu wydawniczego w Paryżu stworzyły sprzyjające warunki do wydawania nowego biuletynu, poświęconego temu problemowi.

Biuletyn ma za cel stworzyć centrum zainteresowań religią karaicką i być miejscem wymiany idei i dokumentacji, dostępnym dla wszystkich zainteresowanych. Mają się w nim ukazywać artykuły historyczne, literackie, filozoficzne, lingwistyczne, prawnicze, socjologiczne, etnograficzne itp. Szczególną uwagę zwróci biuletyn na problemy bibliograficzne. Artykuły do biuletynu będą przyjmowane w głównych językach, używanych w publikacjach naukowych.

W skład komitetu redakcyjnego wchodzi: Paolo Sacchi, Simon Szyzman, Giuliano Tamani. Adres Wydawnictwa:

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

12, RUE VAVIN — PARIS (VI^e)

Poznań

STANISŁAW TOMALIK

Ks. Jerzy Chmiel

SZKICE HOMILII CHRZCIELNYCH (III)

Czytania z Nowego Testamentu

163. *Zostaliśmy razem z Chrystusem pogrzebani po to, abyśmy wkroczyli w nowe życie* (Rz 6, 3—5).

Ten wyjątek z listu św. Pawła do Rzymian przypomina nam podstawowe fakty z historii zbawienia: śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Istnieje jakieś podobieństwo między tymi faktami a życiem chrześcijanina. Podobieństwo to jest uwidocznione w obrzędzie samego chrztu.

1) Oto najpierw „chrzest zanurzenia” i „zanurzenie w śmierci”. Wydaje się może szokującym mówić już o śmierci przy nowo narodzonym życiu. Ale w ten sposób odbywa się wejście nowego życia w sferę działania, które kiedyś będzie musiało ustać na skutek śmierci. To jest realizm życia. Chrześcijaństwo patrzy realnie na życie i nie chowa głowy w piasek przed zjawiskiem śmierci.

Wyrażenie „chrzest zanurzający” można zrozumieć lepiej, gdy przypomnimy sobie obrzęd chrztu dorosłych w pierwotnym chrześcijaństwie. Katechumeni wchodzili do wody znajdującej się w sadzawce chrzcielnej. Możemy takie osobne baptysteria oglądać dzisiaj w Rzymie, np. historyczne baptysterium przy bazylice św. Jana na Lateranie. Dzisiaj główkę dziecka polewa się delikatnie wodą chrzcielną, a chociaż nie ma dzisiaj obrzędu zanurzenia, to pozostaje sens tego wyrażenia.

„Zanurzyć się” to znaczy zejść niżej, schować się pod powierzchnię, niejako zostać pogrzebanym — ruch zstępowania to ruch śmierci. Chrzest jest znakiem pogrzebania grzechu, ale nie jest to tylko jakieś indywidualne oczyszczanie się (na konto własne). Dzieje się to na mocy śmierci Jezusa Chrystusa, który umarł za nasze grzechy. Gdyby nie było zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa, nasz znak chrztu-zanurzenia byłby tylko tęsknym wołaniem człowieka o oczyszczenie, tak jak się to działo w misteriach pogańskich (np. w kulcie Mitry). Chrzest jest więc zanurzeniem w śmierć Chrystusa — oddajemy to dziecie Chrystusowi za nas cierpiącemu i umarłemu. Ale nie oddajemy go na śmierć. Oddajemy je na życie.

2. Bo Chrystus zmartwychwstał *A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara* — nauczał św. Paweł (1 Kor 15, 14). Gdyby Chrystus nie powstał z martwych, obrzęd chrztu, jakiego teraz dokonujemy, nie miałby sensu, skuteczności — pozostałby znakiem zewnętrznym. A tak — dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa — dziecko wewnętrznie wkracza w nowe życie. Oddajemy to dziecko Chrystusowi zmartwychwstałemu. Mamy tutaj symbole Zmartwychwstania: zapalony paschał, wodę chrzcielną z wielkanocnej soboty.

3. To oddanie Chrystusowi zmartwychwstałemu jest na zawsze. Bo przecież po najdłuższym życiu przyjdzie śmierć. Ale dla tego dziecięcia nie będzie ona straszna, gdyż nie będzie końcem jego życia. Nowo ochrzczone dziecko będzie zjednoczone z Chrystusem, będzie miało „pieczęć” Jezusa na swojej duszy, to, co nazywamy niezatartym znamieniem chrztu — będzie to znak rozpoznawczy, że należy do Chrystusa. Dlatego będzie uzdolnione do dalszego życia, którego śmierć nie zniszczy.

Kiedyś nasze ciała zmartwychwstaną i doznają przemiany. Tak nas uczy wiara, choć nie umiemy teraz wyobrazić sobie, jak to będzie wyglądać. Sztuka próbuje przybliżyć nam te chwile, toteż pełni zadumy stajemy przed obrazami sądu ostatecznego. We Mszy św. modląc się za zmarłych tak argumentujemy: „Pamiętaj o słudze Twoim (albo służebnicy Twojej), którego z tego świata wezwałeś do siebie. Spraw, ażeby ten, który przez chrzest został włączony w śmierć Twojego Syna, miał również udział w Jego zmartwychwstaniu, gdy wskrzesi ciała zmarłych z prochu ziemi i upodobni nasze ciała podległe zniszczeniu do swojego ciała uwielbionego”, (z III modl. eucharyst.) A więc chrzest jest tytułem do naszej przyszłej chwały, która nie ulęknie się śmierci i jej zniszczenia.

O, błogosławiony to dar, który składacie temu nowo narodzonemu dziecku. To dar życia wiecznego, dar, który potem będzie musiał być wypracowany osobiście, gdy to dziecko dorośnie, ale to dar, za który powinno być wam potem wdzięczne.

A my łączymy się wspólnie w tym obrzędzie chrzcielnym w wyznawaniu Boga. Tak pisał św. Hilary biskup, w IV wieku: „Trzeba więc wierzyć w Boga, którego mocą Chrystus został wskrzeszony; z Chrystusem głosi nasza wiara i nasze zmartwychwstanie” (PL 10, 288).

*

164. *Bóg nas powołał, abyśmy byli podobni do obrazu Jego Syna* (Rz 8, 28—32).

1) Zastanówmy się, co to znaczy, że jesteśmy przez Boga powo-
łani?

a) Jesteśmy najpierw powołani do bytu. Tak rzadko zdaje nam się sobie sprawę z tego, jakim darem jest to, że żyjemy. Człowiek może doświadczyć wielu rzeczy, przejść wiele cierpień, ale najważniejsze jest to, że jeszcze żyje.

b) Jesteśmy dalej powołani przez Boga do uczestnictwa w Jego życiu przez wiarę w Jezusa Chrystusa. To jest wielki dar, chociaż wydawać się nam może wynikiem układu stosunków zewnętrznych („przypadkowo znalazłem się w statystyce chrześcijan”). Św. Paweł używa wielu określeń, takich jak: „Bóg współdziała”, „od wieków poznał”, „przeznaczył”, „powołał”, „usprawiedliwił”, „obdarzył chwałą”, ażeby wykazać, że nasze powołanie do wiary leżało w planach Boga czuwającego nad ludzkością.

c) A były to plany Wielkiej Miłości, bo *Bóg jest Miłością* (1 J 4, 8. 16). Św. Paweł zapewnia nas, że *Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra*. Jesteśmy powołani przez Bożą Miłość, abyśmy miłowali wszystkich.

Oto rodzice przynieśli dziecko, aby dokonać obrzędu chrztu. Dziecko — owoc miłości. Pochyla się nad nim cała społeczność wierzących, aby dopełnić tego obrzędu. Sam Bóg, który powołał wszystko, będzie tutaj tym, który da i łaskę, i wzrost. Aby owoc miłości dojrzał do miłości. Rodzice, krewni, przyjaciele będą się zastanawiać, *kimże będzie to dziecko*, podobnie jak zastanawiali się nad Janem Chrzcicielem w kolebce (por. Łk 1, 66). Kochające serca będą snuć wizje pięknej przyszłości. Tylko miłość potrafi tak pragnąć i życzyć. I tak jak to dziecko jest w centrum pełnej wizji miłości swoich najbliższych, tak jest też w planach kochającego Boga, z którym się zespoli w jedno życie, aby tam, gdzie Bóg jest, było i ono.

To jest istota powołania do wiary, które dokonuje się teraz w czasie chrztu.

2) Ochrzczony jest podobny do obrazu Syna Bożego.

Dziecko jest obrazem miłości swoich rodziców. Dziecko przedłuża miłość, utrwała ją, zachowuje ją zawsze młodą. Jaka to radość rodziców — móc rozpoznać w dziecku swoją miłość! Dziecko jest obrazem swoich rodziców pod względem duchowocieleśnym. Dziedziczy dobre i — niestety — złe cechy. Jest często podobne nawet fizycznie do swoich rodziców.

Ten obraz można przenieść na sferę stosunku duchowego do Boga. Nowo ochrzczone dziecko jest obrazem Bożym, bo ma łaskę Bożą, która odbija się w nim niejako. Zachowało się opowiadanie, że ojciec Orygenes kłękł u kołyski swego synka i całował pierś jego — bo w sercu dziecka wyciśnięty był obraz Boga.

Módlmy się, aby ten obraz Boży odbity w duszy nowo ochrzczo-

nego dziecka nie zacierał się nigdy, ale coraz to bardziej przeglądał ku dojrzałej świadomości dziecka Bożego.

*

165. *W jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno ciało* (1 Kor 12, 12—13).

Z różnych stron naszej parafii przyniesiono dzieci do chrztu. Zgromadzili się tutaj ludzie początkowo sobie nawzajem nie znani, aby teraz poczuć się wspólnotą. Oto znak jedności Ciała Mistycznego Chrystusa. Chrzest jednoczy w Chrystusie. Każdy pozostaje sobą, nikt nie traci swej odrębności, ale wszyscy czujemy się zjednoczeni.

Zadaniem chrześcijaństwa jest jednoczyć. Za dużo istnieje różnic pomiędzy ludźmi. A jednak trzeba, ażeby odczuli wzajemną jedność. Chrzest, który obecnie sprawujemy, jest takim czynnikiem jednoczenia. Pomyślcie: te dzieci są poprzez wspólny obrzęd chrztu związane więzami wspólnoty. A wspólnota ta jest oparta nie tylko na naszym społecznym odczuciu, które zresztą może ulec zmianie, lecz na Jezusie Chrystusie, który nas wszystkich wewnętrznie łączy. Pomiędzy nami a tym dziećmi wytwarzają się duchowe więzy — wszystkie one prowadzą do Chrystusa. Cała społeczność chrześcijańska świadczy o włączeniu tychże dzieci do Ciała Mistycznego Chrystusa.

Poprzez obrzędy chrztu „staje się widoczne, że wiara, w której chrzci się dzieci, jest skarbem nie tylko jednej rodziny, lecz całego Chrystusowego Kościoła” (*Chrzest dzieci*, n. 4). Szczególne obowiązki spadają na rodziców dziecka i na chrzestnych. Rodzice dziecka mają chrześcijański obowiązek doprowadzić dziecko do poznania Boga i do wejścia w pełne, świadome chrześcijaństwo — mają więc za zadanie dbać o prawidłowy wzrost dziecka w Ciele Chrystusowym. Winni w tym im pomagać rodzice chrzestni i cała społeczność parafialna.

Tym, który powoduje wzrost w Ciele Chrystusa, jest Duch Święty. Św. Paweł pisał o pieczęci Ducha Świętego (zob. 2 Kor 1, 22; Ef 1, 13), a św. Ambroży tak pouczał nowo ochrzczonych dorosłych: „Otrzymałeś pieczęć Ducha, mądrości i rozumu, ducha rady i męstwa, ducha wiedzy, pobożności i bojaźni Bożej. Zachowaj to, co otrzymałeś! Tę pieczęć wycisnął w Tobie Bóg Ojciec, umocnił cię Chrystus Pan i zostawił w twoim sercu zadatek Ducha” (PL 16, 419).

Dzieci, które dzisiaj chrzczymy, nie mogą jeszcze rozumieć naszych pouczeń. Muszą do tego dorosnąć. Obowiązkiem waszym, rodzice, będzie pouczać je o zadaniach chrześcijanina wynikających z przyjętego chrztu, troszczyć się o ich należyte wykształcenie religijne i wychowanie moralne. Obie te dzieci wraastały w atmosferze łączności i więzi społecznych, które płyną nie tylko z krwi i ciała, ale od Boga, naszego wspólnego Ojca.

166. *Wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni, przyoblekliście się w Chrystusa* (Ga 3, 26—28).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa nowo ochrzczeni dorośli otrzymywali na znak łaski chrztu białe odzienie, w którym chodzili tydzień po Wielkanocy (stąd nazwa Niedzieli Białej). Obecnie śladem tego jest nakładanie pod koniec obrzędów białej szatki na każde dziecko. Jest to tylko symbol, ale jakże wymowny.

„Przyoblec się w Chrystusa” oznacza przejście na całkowitą służbę Chrystusa. To piękne wyrażenie św. Pawła mogliśmy dzisiaj przetłumaczyć: „przywdziać mundur Chrystusa” lub „nosić odznakę Chrystusa”. Ale „przyoblec Chrystusa” oznacza jeszcze coś więcej — upodobnić się całkowicie do Chrystusa. A to oznacza słowo „chrześcijanin” — Chrystusowy, wierzący w Chrystusa. I to również oznacza słowo „chrzest” — stać się Chrystusowym, należeć do Niego.

Jakże ogromnie cennie jest to „przyobleczenie w Chrystusa” dla wychowania człowieka. To znosi podziały społeczne, niweluje różnice posiadania, wykształcenia, rasy, pochodzenia. Człowiek bardzo jest narażony na pokusy wyróżniania się. Między innymi i przez strój. Jakże niestety często dzieci są zabawkami w rękę rodziców chcących na ich ubrankach podkreślić swój stan majątkowy. „Przyobleczeni w Chrystusa” zwracają przede wszystkim uwagę na wartości duchowe i na wzajemną miłość. Tak bardzo nam trzeba podkreślenia wartości ducha, tak nam bardzo grozi to zagubienie się w rozmaitych ubraniach.

Oby te dzieci zachowały owo „przyobleczenie w Chrystusa” na całe swoje życie chrześcijańskie: do pierwszej Komunii św., do innych sakramentów, do śmierci. Oby im Chrystus towarzyszył wszędzie i zawsze!

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

JEAN CARMIGNAC, *Recherches sur le „Notre Père”*, Paris 1969, Letouzey et Ané, ss. 608.

JEAN CARMIGNAC, *A l'écoute du Notre Père*, Éditions de Paris, Paris 1971, ss. 125.

Jest rzeczą znaną, że francuskie dysertacje doktorskie (tzw. duża teza) biją z jednej strony rekordy objętości, lecz z drugiej strony dają niezwykłe rzetelny przegląd stanu badań do momentu ukazania się danej pracy i zwykle prezentują nowe rozwiązania. Taką właśnie pracę, wręcz imponującą (608 stron druku) przedstawił Instytutowi Katolickiemu w Paryżu ks. J. Carmignac, redaktor cenionego czasopisma *Revue de Qumran*. Jej celem jest integracja dotychczasowych badań nad Modlitwą Pańską z wynikami poszukiwań qumranologicznych. Choć bowiem rękopisy znad Morza Martwego niczego nie zmieniły w naszej wierze, to jednak zobowiązują nas — zdaniem autora — do zrewidowania interpretacji Nowego Testamentu.

W części wstępnej (ss. 11—54) autor podkreśla, że jego praca ma charakter filologiczny, podnosi kwestie substratu semickiego w Modlitwie Pańskiej oraz zastanawia się, który tekst tłumaczyć (Łk czy Mt) i w jakim języku pracować (greckim, aramejskim czy hebrajskim). J. Carmignac opowiada się za wersją Mt, jako faktycznie oddającą słowa Modlitwy Jezusa (Łk ją skrócił). Według niego Ojciec Nasz zostało wygłoszone uczniom po hebrajsku i w tym języku zapisał je Mt. Potem słowa modlitwy zostały przełożone na język grecki.

W części drugiej (ss. 55—333) J. Carmignac dokonuje reinterpretacji pojęć występujących w modlitwie Ojciec Nasz, a więc jej wezwania, nieba, imienia bożego, królestwa bożego, naszego chleba, pokuszenia itd. W części trzeciej, syntetycznej (ss. 337—395) rozważa sprawę formy literackiej Modlitwy Pańskiej i jej bogactwo duchowe. Bada zapożyczenia o charakterze eschatologicznym, które zresztą minimalizuje, oraz określa stosunek Ojciec Nasz do Starego i Nowego Testamentu, do literatury qumrańskiej i rabinistycznej. W tej partii książki znajdujemy najwięcej nowego materiału do przemyślenia.

Z kolei autor podaje tekst hebrajski Modlitwy Pańskiej i 3 wersje tłumaczenia na francuski: naukową dla semitologów, prostszą dla ludzi wykształconych i bardziej popularną — dla wszystkich (por. s. 396 n). W apendiksach (ss. 401—468), szeroko rozbudowanych, znaleźć można około setki wcześniejszych tłumaczeń oraz rozważania na temat starożytnych kryptogramów Ojciec Nasz. Obszerna bibliografia (ss. 469—553) wyliczająca prace patrystyczne, scholastyczne i współczesne świadczy wymownie o wieloletnim i głębokim zainteresowaniu autora tematem.

Praca J. Carmignaca jest w literaturze światowej niewątpliwie najpełniejszym opracowaniem tematu Modlitwy Pańskiej. Jej tytuł winien brzmieć raczej „Komentarz do Ojciec Nasz”. Aktualny tytuł (*Recherches*) jest jedynie wyrazem skromności autora. Choć wiele postawionych przez

J. Carmignaca też może być dyskusyjnych, jego dzieło pozostanie niezastąpionym przez wiele lat.

Przeznaczona dla specjalistów publikacja J. Carmignaca ukazała się we Francji również w wersji bardziej popularnej, w postaci niewielkiej książeczki podającej w sposób prosty i przystępny (bez aparatu krytycznego oczywiście) podstawowe jego ustalenia. Warto byłoby zaznaczyć czytelnika polskiego z tą broszurą. Może ktoś z naszych wydawnictw podjęłoby się trudu jej przekładu? Z pewnością warto!

Kraków

ZDZISŁAW J. KAPERA

KS. JERZY MIREWICZ TJ, *Na marginesie Biblii*, Londyn 1972, stron 216. Pod koniec 1972 roku ukazała się pięknie wydana w Oficynie Poetów i Malarzy w Londynie książka pióra ks. dr. Jerzego Mirewicza SJ, pt. *Na marginesie Biblii*.

Są to świetnie wybrane i znakomicie komentowane fragmenty z Biblii, dostępne nie tylko dla znawców, ale również dla szerokich sfer czytelników.

We wstępie podkreśla autor, że nie rości sobie pretensji do wyczerpującego w pełni komentarza niezgłębionego nigdy bez reszty tekstu. Pragnie tylko ułatwić chętnym czytelnikom korzystanie z świętych kart Biblii.

Dość należy, że autor wspomnianej książki jest aktualnie redaktorem wychodzącego w Londynie miesięcznika pt. *Przegląd Powszechny*, będącego kontynuacją ukazującego się przed wojną w Krakowie *Przeglądu Powszechnego*.

Kraków

KS. HENRYK WERYŃSKI

ALFONS SKOWRONEK, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie, Verlag Ferdinand Schöningh. München — Paderborn — Wien 1971, ss. 268.

We wprowadzeniu do swojej pracy ks. Alfons Skowronek wskazuje na pewne punkty zbieżne pomiędzy wyznaniem, które dotąd uważano uparcie za dość sztywne stanowiska, zwłaszcza u protestantów i katolików. Niesłusznie nazywano Kościół katolicki kościołem sakramentów, skoro w nim także silnie podkreśla się teologię słowa. W ewangelickiej zaś teologii podejmowano również próby naświetlenia w oparciu o własne zasady skuteczności sakramentu. Obustronnie prowadzone poszukiwania nad problematyką sakramentów łączą wzajemnie chrześcijańskie teologie w granicach ekumenizmu. Autor zestawił w swoim dziele rozliczne — często nawet sobie przeciwstawne — wypowiedzi teologów protestanckich, dotyczące pojęcia sakramentu. Chcąc jak najpoprawniej zreferować pluriformistyczne w tej dziedzinie ujęcia różnych autorów, ks. Skowronek najchętniej posługuje się sformułowaniami zaczerpniętymi z ich własnych dzieł. Przeglądu opinii protestanckich dokonuje chronologicznie od Karola Bartha, ze szczególnym jednak podkreśleniem okresu rozwoju teologii ewangelickiej podczas ostatnich trzydziestu lat. Ogranicza się do teologów posługujących się językiem niemieckim, pomijając autorów skandynawskich, których trudno byłoby obiektywnie zaprezentować. Jako pewną lukę w swojej pracy odczuwa ks. Skowronek niemożność uwzględnienia wypo-

wiedzi ze światowych konferencji ruchu ekumenicznego. Autor wytyczył sobie za cel dociekań nie tyle przedstawienie poglądów poszczególnych teologów na temat dwóch głównych sakramentów Chrztu i Eucharystii, ile raczej samo pojmowanie sakramentu w ogóle oraz powiązanie danej nauki z całością teologii. Aktualność i wprost naglącą potrzebę podjęcia tego rodzaju problematyki widzi ks. Skowronek w konieczności udzielenia odpowiedzi na podnoszone aktualnie pytania dotyczące Chrztu dzieci oraz Interkomunii.

Pierwszy rozdział niniejszej pracy daje krótkie omówienie podstawowych zasad doktryny ewangelickiej o sakramentach, referując współczesny stan nauki o słowie, wierze i usprawiedliwieniu. Najobszerniejsze rozdziały II i III przedstawiają naukę Karola Bartha i Rudolfa Bultmanna oraz niektórych autorów od nich zależnych. Pierwszy ostatecznie przyporządkował sakramenty tajemnicy Wcielenia, a drugi zmierza do neomodernistycznego ich ujęcia. Odnową sakramentalno-liturgiczną zajmuje się rozdział IV, rozpatrując przyrodniczo-realistyczne znaczenie sakramentu u P. Tillicha oraz kultyczno-symboliczne u W. Stählina. Następne rozdziały informują o nauce teologów grawitujących zasadniczo w kierunku luteranckim (V), których reprezentują P. Althus, W. Trillhaas i E. Käsemann, oraz zorientowanych w stronę historii zbawienia (VI), jak O. Cullmann, J. Jeremias i W. G. Kümmel, czy wreszcie wyraźnie nastawionych ekumenicznie (VII), gdzie najbardziej „katolicyzującym” jest H. Asmussen. Książkę zamyka rozdział VIII zawierający pytania i krytyczne wątpliwości skierowane do ewangelickich teologów z pozycji katolickiej sakramentologii. Nie zostały one postawione ze stanowiska posiadających prawdę, ale z gotowości do wzajemnego poznania się zgodnie z zaleceniami soborowego Dekretu o ekumenizmie. Zasygnalizowano również zapytania protestantów pod adresem teologów katolickich, zwracając zarazem uwagę na ewentualne niebezpieczeństwo zagrażające nauce o sakramentach u obydwóch stron. Na zakończenie wspomniano jeszcze autorów (H. Braun, G. Otto i D. Sölle) których poglądy wydają się nie do przyjęcia w dobie ekumenizmu.

Wartość naukową i ekumeniczną pracy ks. Skowronka wysoko oceniono w zachodnich ośrodkach teologicznych, zarówno katolickich jak i protestanckich. Wprawdzie W. Anderson, recenzent ewangelickiej *Theologische Literaturzeitung* z Lipska powątpiewa czy przeprowadzona w książce klasyfikacja teologów protestanckich jest w każdym przypadku uzasadniona. Tymczasem już prof. dr A. Brandenburg w słowie wprowadzającym do książki podkreślał, że wytyczanie pewnych kierunków czy szkół jest sprawą niezwykle trudną w ewangelickiej teologii ze względu na jej odmienną strukturę, nie pozwalającą na zbyt szybkie stosowanie utartych schematów. Ale niemniej powyższa praca domagała się pewnego pogrupowania autorów ze względu na różnorodność ujęć poruszanej problematyki, co zresztą ks. Skowronek osiągnął w stałym kontakcie z teologami ewangelickimi.

Polski czytelnik, ciesząc się z osiągnięć rodzimego teologa, odczuwa pewien niedosyt, kiedy w przedmowie do książki nie znajduje wzmianki o jego studiach na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, co staje się okazją dla zagranicznych recenzentów do dezinformacji, że autor odbywał specjalizację jedynie w Holandii, Belgii i NRF. Szkoda również, że w długiej liście podziękowań nie wymieniono — poza własnym Ordynariuszem — nikogo z polskich profesorów, chociażby ks. prof. dr W. Granałta, któremu przecież ks. Skowronek, jako promotorowi swoich poprzednich prac, w jakiejś mierze zawdzięcza swoją formację teologiczną.