

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4 – 5

ROK XXVII

1974

W 600 rocznicę urodzin Błogosławionej Królowej Jadwigi

W tym roku obchodzi się sześćsetną rocznicę urodzin Królowej Jadwigi, która złotymi zgłoskami zapisała się na kartach historii naszego narodu. Szczególnie dużo ma Jej do zawdzięczenia kultura i nauka chrześcijańska w Polsce. To Ona starała się o odnowienie Akademii Krakowskiej, dzięki Jej wstawiennictwu został utworzony Wydział Teologiczny, Ona sprowadziła do Polski uczonych i profesorów, organizowała pomoc dla studentów, troszczyła się o akcję wydawniczą, to znaczy o przepisywanie ksiąg i tłumaczenie ich na język polski.

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie pragnie wziąć udział w rocznicowym przypomnieniu postaci i dzieła błogosławionej Królowej, czego skromnym dowodem niech będzie Jej dedykowany niniejszy numer.

REDAKCJA

S. Emilia Ehrlich OSU

STAN BADAŃ NAD PS 29

Ps 29, różniący się formą i treścią od reszty psalterza, od dawna był przedmiotem zainteresowania i kontrowersji egzegetów. Omawiając stan badań nad tym psalmem, należy przede wszystkim ustalić jego pochodzenie oraz przybliżoną przynajmniej datę powstania. Jak wykazała dyskusja, trwająca już prawie pół wieku, nie jest to wcale rzeczą łatwą.

Na długo przed odkryciami w Ras Shamra, już w 1917 r., H. Gunkel stwierdził, że psalm jest bardzo stary, ponieważ nie ma w nim żadnej wzmianki o niewoli i sławi Jahwe bardziej w Jego relacji do przyrody, niż do historii zbawienia. Uważał Ps 29 za poemat, skomponowany w Królestwie Północnym przed upadkiem Samarii.¹

Drugim kamieniem milowym było wystąpienie H. Ginsberga, który zasygnalizował w 1935 r. powiązania Ps 29 z poezją fenicką², a w 1936 r. przedstawił argumenty przemawiające za tym, że Ps 29 jest starym hymnem kananejskim ku czci Baala, nieznacznie tylko zmodyfikowanym na użytek kultu Jahwe.³

Odtąd badania nad pochodzeniem Ps 29 idą w dwóch kierunkach.

Pierwsza grupa uczonych, bazujących raczej na metodzie historycznej egzegezy psalmów, a jednocześnie utrzymujących za Wellhausenem i Duhmem, że psalmy są młodsze niż Pięcioksiąg i Prorocy, stanowczo przeczą archaicznemu pochodzeniu Ps 29.

I tak A. Robert, R. Tournay⁴, M. Delcor⁵ sygnalizują

¹ H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1917, 58, cyt. wg H. Cazelles, *Une relecture du Psaume XXIX?*, w: *A la rencontre de Dieu, Mémorial Albert Gelin*, Le Puy 1961, 119.

² H. Ginsberg, *A Phoenician Hymn in the Psalter*, w: *Atti del XIX Congresso degli Orientalisti (Roma 1935)*, 472—476, cyt. wg M. Dahood, *Psalms I*, Garden City 1966, 175.

³ H. Ginsberg, *Kitve Ugarit*, Jerusalem 1936, 129 nn, cyt. wg F. Cross, *Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament*, w: *BASOR* 117, 1950, 19.

⁴ R. Tournay, *En marge d'une traduction des Psaumes*, *Revue Biblique* LXIII (1956), 175—181.

⁵ M. Delcor, *Vetus Testamentum* 1951, 110—124, cyt. wg H. Cazelles, *art. cyt.* 119.

poważne podobieństwo słownictwa Ps 29 z literaturą biblijną po niewoli babilońskiej, zwłaszcza z Za 9.

A. Robert tak tłumaczy późne pochodzenie Ps 29: „Zwycięstwo Greków obudziło w wiernych wspomnienie wielkiego Sądu, zapowiedzianego przez Proroków. Nasz psalm musi być echem tego stanu duchowego. Nie bez przyczyny pozwala on burzy nadciągać z północnego zachodu, by mogła zdruzgotać wrogie moce. Na tym tle Grecy są instrumentem Opatrzności, a prześladowania z ich strony — preludium ustanowienia Królestwa Bożego. Psalm należy do gatunków hymnów, ale jest wyraźnie eschatologiczny”⁶. M. Manatti tłumaczy to tak: „Ps 29 przedstawia w sposób alegoryczny działanie Boże w wydarzeniach współczesnych psalmiście. Zbieżne badania A. Robert’a, M. Delcor’a i R. Tournaÿ’a dają klucz do tego psalmu: (...) Trzeba szukać jego znaczenia na platformie rzeczywistości politycznej. Tekst nie chce być opisem rzeczywistej burzy: ta sama burza nie może mieć miejsca jednocześnie nad Libanem i nad pustynią Kadesz. Jest to burza symboliczna.”⁷

Jeszcze w 1953 r. Fr. Nötscher tłumaczył użycie wyrażenia „Synowie bogów”, jako reminiscencję pojęć mitologicznych, za czasów hagiografa dawno już wyblakłych i zapomnianych, analogicznych do takich zwrotów, jak „Alto ex Olympi vertice” w brewiarzu rzymskim.⁸

A. Deissler tak ujmuje sprawę dziesięć lat później: „Mając swój prawzór w starokananejskim hymnie do boga burzy, Baal-Hadada, psalm jest z drugiej strony tak „jahwistyczny”, jak żaden inny w całym psalterzu: „Jahwe” 18 razy w 11 wierszach. Ps 29 ma też silne pokrewieństwo zarówno pod względem formy, jak treści, z tekstami proroków. Wobec tego, przynajmniej w swej dzisiejszej formie, powstał w czasach Aleksandra W., jak Za 9, 14.”⁹

M. Treves twierdzi w 1969 r., że Ps 29 powstał po 721 r., gdyż wymienia świątynię z implikacją, że jest jedyna. Ale „synowie Boży” są może aniołami i przypominają Ne 9, 6; Job 1, 6; 38, 7; Ps 103, 20; 148, 2. Mamy tu więc rozwiniętą angelologię epoki po niewoli babilońskiej. „Głos Boga” może być echem Joba (37, 4—5), a „Bóg chwaly” — reminiscencją Henocha Etiopskiego (25, 3,7; 27, 3)¹⁰

Stanowisko powyższych autorów odnośnie Ps 29 można streścić następująco:

- 1) Ps 29 powstał w wyniku oddziaływania sytuacji politycznej,

⁶ A. Robert, *Supplément du Dictionnaire de la Bible* V, 116.

⁷ M. Manatti—E. Solms, *Les Psaumes L*, Paris 1966, 276. 280—281.

⁸ F. Nötscher, *Die Psalmen* (Echter-Bibel), Würzburg 1953, 54.

⁹ A. Deissler, *Die Psalmen*, (Die Welt der Bibel), Ps 1—41, Düsseldorf 1963, 116.

¹⁰ M. Treves, *The Reign of God in the Old Testament*, *Vetus Testamentum* XIX (1969), 233.

teśknoty eschatologicznej i późniejszych pism prorockich i mądrościowych.

2) Wyznaczona przez tych uczonych data powstania Ps 29 waha się pomiędzy powrotem z niewoli babilońskiej, a erą Aleksandra W.

3) Ps 29 jest zależny od tych tekstów biblijnych, w których występują analogiczne terminy czy sytuacje.

4) Argumenty, na których opierają się powyższe hipotezy, dotyczą jedynie treści psalmu, często interpretowanej alegorycznie i symbolicznie, w duchu judaizmu.

Zupełnie innym torem posuwały się badania, prowadzone przez autorów przeciwnego obozu. Wychodząc z założeń H. Gunkela, zainteresowali się przede wszystkim formą psalmu, począwszy od analizy słownictwa, form gramatycznych, stylistycznych i poetyki psalmu, poprzez jego gatunek literacki i „Sitz im Leben” do historii redakcji.

W zależności od zaakcentowanego przez siebie momentu dochodzili oni do różnorodnych wniosków końcowych. Dla wszystkich tych autorów jest jednak faktem niezbitym kananejskie pochodzenie Ps 29, a więc zarówno jego powstanie w środowisku pogańskim, jak i późniejsza recepcja czy adaptacja hymnu ku czci Baal-Hadada przez Jahwistów, pojętego indywidualnie czy zbiorowo.

Na szczególne zainteresowanie literaturą zachodnio-semicką wpłynęły wykopaliska, prowadzone w Ras-Shamra od 1929 r. a udostępnione szerszym kręgom naprzód przez publikację tekstów tabliczek klinowych przez C. Schaffera w 1939 r., a następnie przez wydanie gramatyki języka ugaryckiego w 1941 r. przez C. Gordona.

W r. 1950 F. M. Cross opublikował krótką notatkę pod znamennym tytułem: „Uwagi na temat kananejskiego psalmu w Starym Testamencie”. Przyznając, że w literaturze ugaryckiej nie odnaleziono przykładu na hymn kultyczny, Cross opiera swą argumentację na istnieniu w Ps 29 „paralelizmu repetycyjnego”, na specyficznej metryce i na przykładach analogii ze słownictwem ugaryckim. Jak uprzednio Ginsberg, tak i Cross dochodzi do wniosku, że Ps 29 jest starym, zmodyfikowanym na użytek kultu Jahwe hymnem ku czci Baala.¹¹

Do tego samego wniosku doszedł już w 1946 r. T. H. Gaster, porównując teofanię Jahwe w Ps 29 z cechami Baal-Hadada.¹²

Analogiczne stanowisko zajął w 1957 r. J. Gray¹³, a D. Gualandi w 1958 r.¹⁴ W 1960 r. E. Vogt, kontynuując linię Ginsberga i Crossa, zbadał strukturę Ps 29¹⁵, a J. De Fraine

¹¹ F. Cross, *art. cyt.*, 19.

¹² T. H. Gaster, *Psalm 29*, *Jewish Quarterly Review* 37 (1946—47) 55 nn, *cyt. wg* F. Cross, *art. cyt.*, 19

¹³ J. Gray, *The Legacy of Canaan*, Leiden 1957, 208.

¹⁴ D. Gualandi, *Salmo 29/28*, *Biblica* 39 (1958), 478.

¹⁵ E. Vogt, *Der Aufbau von Ps 29*, *Biblica* 41 (1960), 17.

stał się wyrazicielem całego szeregu egzegetów, nazywając Ps 29 „jahwistyczną adaptacją hymnu do Hadada”¹⁶. Tego zdania są również J. H. Kraus¹⁷, Ch. Barth¹⁸, A. Weiser¹⁹ i Jörg Jeremias²⁰.

W. F. Albright, który w 1953 r. nazwał Ps 29 „najstarszym w Biblii”²¹, tak pisze w r. 1965: „Ps 29 jest poematem wielce archaicznym, ale o tekście tak uszkodzonym, że jest sprawą zupełnie niemożliwością określić datę jego pierwotnej kompozycji. Psalm przechodził bowiem różne stadia redakcyjne pomiędzy epoką średniego brązu, a ostatecznym ustaleniem tekstu około V w. przed Chrystusem.”

Albright staje się wyrazicielem kierunku „pro-ugaryckiego”, gdy stwierdza: „Próba izolowania jakiegokolwiek aspektu literatury hebrajskiej od wpływów kananejsko-fenickich jest absurdem.”²²

Daleki od jej izolowania, M. Dahood wykazuje w szczególowej analizie, że „każde słowo Ps 29 ma swój odpowiednik w starszych tekstach kananejskich”, potwierdzając tezę Ginsberga o „fenickim hymnie w Psalterzu”²³.

Po tej linii idą dalej opinie J. Beckera w 1966 r.²⁴, O. Eissfeldta w 1967 r.²⁵, L. Sabourin’a w 1969 r.²⁶, B. Margulisa w 1970 r.²⁷ i N. H. Ridderbos’a, który pisze w 1972 r.: „Argumentem, który skłania do przyjęcia tezy, że psalm jest opracowaniem oryginału kananejskiego, jest paralelizm klimaktyczny”²⁸.

Okazuje się więc, że dla egzegetów drugiej grupy decydujące znaczenie, jeśli chodzi o ustalenie pochodzenia poematu, ma nie treść i symbolika psalmu, a jego struktura filologiczna.

Argumenty ich można streścić następująco:

1) Na archaiczne pochodzenie Ps 29 wskazuje w pierwszym rzędzie specyficzna metryka i paralelizm repetycyjno-klimaktyczny, nie

¹⁶ J. De Fraine, „Entmythologisierung” dans les Psaumes, w: Le Psautier, Louvain 1962.

¹⁷ H. J. Kraus, *Psalmen I*, Neukirchen-Vluyn, 1972, 235.

¹⁸ Ch. Barth, *Introduction to the Psalms*, Oxford 1966, 31.

¹⁹ A. Weiser, *Die Psalmen*, Göttingen 1963, 175.

²⁰ Jörg Jeremias, *Theophanie*, Neukirchen-Vluyn, 1965, 30.

²¹ W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1953, 129.

²² W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, 222.

²³ M. Dahood, *Psalms I*, Garden City 1966, 175.

²⁴ J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, Stuttgart 1966, 33.

²⁵ O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, Berlin 1971, 212

²⁶ L. Sabourin, *The Psalms, Their Origin and Meaning*, Staten Island N.Y. 1969, 189.

²⁷ B. Margulis, *The Canaanite Origin of Ps 29 reconsidered*, Biblica 51 (1970), 332.

²⁸ N. H. Ridderbos, *Die Psalmen, Stilistische Verfahren und Aufbau*, Berlin 1972, 221 n. 11.

spotykane w Biblii w takim nasileniu, a częste w poezji epickiej Kanaanu.

2) Uderzające podobieństwo pomiędzy funkcjami Baal-Hadada w mitologii kananejskiej, a działaniem Jahwe w Ps 29 nasuwa myśl o przerobieniu zaginionego hymnu na cześć Baala na użytek kultu Jahwe.

3) Wobec faktu adaptacji hymnu trudno określić datę jego powstania. Albright wyraża to ogólnie, ustalając „terminus a quo” na epokę średniego brązu, a „terminus ad quem” na V w. przed Chrystusem.

Sprawa pochodzenia psalmu i umieszczenia go w czasie nie zakończyła dyskusji. Po przyjęciu faktu kananejskich początków psalmu wyłoniło się zagadnienie spokoju, w jaki dokonała się jego recepcja. Tu już egzegeci, którzy byli zgodni co do pochodzenia poematu, dochodzą do zupełnie różnych rozwiązań. Idą one po linii zasadniczej koncepcji danego autora.

Entuzjaści literatury ugaryckiej przyjmują raczej wcielenie gotowego hymnu do Baala w psalm izraelski, z minimalnymi retuszami, nieodzownymi dla hymnu jahwistycznego.

Autorzy, którzy — może niezbyt chętnie — musieli ulec wymowie faktów i pogodzić się z kananejskim pochodzeniem psalmu, starają się wykazać, że w swej istocie jest on jednak autentycznie izraelski.

Dziedzina, która otwiera szerokie pole do tych rozważań jest zagadnienie gatunku literackiego Ps 29.

Jak już zauważono wyżej, w literaturze ugaryckiej nie odnaleziono dotąd hymnu. Jest to niewątpliwie słaba strona argumentacji „pro-kananejskiej”, stale podkreślana przez jej przeciwników.

Ps 29 natomiast został już przez H. Gunkela określony jako „żywiolowy (urgewaltiger) hymn do Jahwe, wzbudzający lęk i wzniosłego Boga piorunów”²⁹.

Nikt też odtąd nie kwestionuje zasadniczego gatunku Ps 29, ale w związku z ogólną tendencją do przekształcania kategorii gatunków literackich³⁰, usiłowano dokładnie określić, jakiego rodzaju jest to hymn.

I tak np. D. Gualandi uważa Ps 29 za kompozycję liturgiczną. Wierni celebryją w świątyni teofanię Jahwe-Króla przy grzmotach palestyńskiej burzy.³¹ Taką opinię, zgodną z oczywistą treścią hymnu, podziela większość egzegetów. „Sitz im Leben” psalmu byłaby więc, według nich liturgia świątyni.

I. Vaccari uważa Ps 29 za świadome i zamierzone naśladownictwo fenickich pojęć i języka, stosowane w charakterze polemiki ze

²⁹ H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968⁵, 122.

³⁰ Ks. St. Łach, *Nowe metody w interpretacji Psalmów*, w: Współczesna Biblijstka polska, Warszawa 1972, 122.

³¹ D. Gualandi, *Salmo 29/28*, art. cyt. 478.

środowiskiem kananejskim.³² G. Castellino, nie negując takich możliwości, woli przyjąć naśladownictwo pośrednie, czyli wchłonięcie elementów już obecnych uprzednio w cywilizacji kananejskiej w taki sposób, w jaki miało to miejsce w analogicznych punktach kontaktu z tekstami akkadyjskimi.

Sam Castellino uważa Ps 29 za opis teofanii³³, pozostający dzięki swej treści w związku z mitologicznymi tekstami ugaryckimi.

Szeroko na ten temat wypowiada się jedenaście lat później Jörg Jeremias, który uważa „teofanię” za osobny gatunek literacki. Ps 29 byłby według niego jednym z jej klasycznych przykładów w Biblii.³⁴

C. Westermann natomiast, reorganizując podziały Gunkela, uważa Ps 29 za „opisowy hymn pochwalny”, powracając w ten sposób do jego koncepcji liturgicznej.³⁵

Zupełnie inną koncepcję wysunął w 1972 r. P. C. Craigie. Według tego autora, istniała w poezji hebrajskiej tradycja, która miała swój początek w Wj 15, 1—18, fazę przejściową w Ps 29 i wreszcie klasyczny wyraz w Psalmach Intronizacji. Poprzez całą tę tradycję biegnie silny element kananejski. Wprowadzone do Pieśni Mojżesza (Wj 15, 1—18) motywy kananejskie są wyrazem religijnej interpretacji zwycięstwa. Przetrwwały one dalej w zmodyfikowanej formie w Ps 29, ale tu dodano do nich dodatkowe kananejskie elementy językowe, umyślnie użyte w hymnie zwycięstwa, który zarówno wywyższa potęgę Jahwe, jak (przez implikację) sztydzi z Baala, głównego boga zwyciężonego wroga.

Uznając pokrewieństwo językowe Ps 29 z literaturą ugarycką, Craigie przeczy pierwotnemu pochodzeniu kananejskiemu Ps 29, stawiając hipotezę, że powstał we wczesnym okresie monarchii, jako hebrajski hymn zwycięstwa.³⁶

Biorąc pod uwagę formę hymnu, F. Crüsemann wprowadza rozróżnienie pomiędzy hymnami starszymi, „rozkazującymi”, a młodszymi, „imiesłowowymi”. Ponieważ nie znaleziono w Ras Shamra żadnego hymnu „rozkazującego”, Crüsemann myśli tu raczej o wpływie egipskim.

Swoistym agnostycyzmem tchnie pytanie Crüsemanna, które zamyka krąg badań nad pochodzeniem Ps 29: To, że dotąd nie wykryto psalmów ugaryckich, nie dowodzi, że istniały, ale czy jest moż-

³² I. Vaccari, *La Bibbia dei testi originali*, vol. V-1, Salmi, cyt. wg G. Castellino, *Libro dei salmi*, Torino, 1955, 457.

³³ G. Castellino, *dz. cyt.*, 457.

³⁴ J. Jeremias, *dz. cyt.* 30.

³⁵ C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1963, 62, 67, 72.

³⁶ P. C. Craigie, *Psalm XXIX in the Hebrew Poetic Tradition*, *Vetus Testamentum* 22 (1972), 144, 150—151.

liwe, by wpływy kananejskie sięgały aż do formy dość szczególnej w Ps 29³⁷.

Reasumując powyższe teorie, można zauważyć ciekawe zjawisko: o ile badania nad formą językową psalmu doprowadzały większość egzegetów do uznania kananejskich źródeł Ps 29, o tyle ustalanie jego gatunku literackiego wpływa na budzenie dawnych wątpliwości i pewne, minimalne zresztą, „odmładzanie” psalmu, uznawanego teraz za czysto hebrajski.

Uderza też wątpliwość owych gatunków literackich, do których wyżej podani uczeni zaliczyli Ps 29:

- 1) Hymn do Jahwe (Gunkel)
- 2) Kompozycja liturgiczna (Gualandi i większość autorów)
- 3) Opis teofanii (Castellino, Jeremias)
- 4) Polemika ze środowiskiem kananejskim (Vaccari)
- 5) Hymn zwycięstwa (Craigie)

Z punktu widzenia samej formy:

- 6) Opisowy hymn pochwalny (Westermann)
- 7) Hymn „rozkazujący” (Crüsemann)

Z zestawienia podanych wyżej tytułem przykładu hipotez na temat Ps 29 wynikałoby, że są podstawy, aby przyjąć jego powstanie w okresie „od epoki średniego brązu” aż po czasy Aleksandra W.; że oddziaływały na niego wpływy „egipskie i akkadyjskie”, „kananejsko-fenickie” lub też czysto izraelskie-proroków, Księgi Joba; jego gatunek literacki, to po prostu „hymn”, „opisowy” lub „rozkazujący”, albo liturgiczny; „opis teofanii” czy też „pieśń zwycięstwa”, „polemika ze środowiskiem kananejskim”, a nawet parodia jego religijnego stylu. Wydaje się, że krótki, zaledwie 11 wierszy liczący psalm, który mógł stać się przedmiotem tak rozbieżnych opinii czołowych biblistów ostatnich dziesiątków lat, zasługuje na bliższe rozpatrzenie.

Kraków

S. EMILIA EHRlich OSU

Ks. Konrad Waloszczyk

QAHAL JAHWE JAKO PIERWOTYP ZGROMADZEŃ LITURGICZNYCH

W ostatnich latach rozwija się intensywnie teologia zgromadzenia liturgicznego. W każdym takim zgromadzeniu teologowie widzą najbardziej wyraziste samoujawnienie się Kościoła wobec świata, owszem — twierdzą, że w pewnym sensie zgromadzenie liturgiczne

³⁷ F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen-Vluyn, 1969 35, n. 1.

jest Kościołem i odwrotnie. Teza ta powstała w związku z nurtem odnowy biblijno-liturgicznej, odczytać ją można z kart Pisma św., zarówno Starego jak Nowego Testamentu.

Zgromadzenie liturgiczne, jako widzialny znak zbawczej ekonomii Boga, polegającej m. in. na *gromadzeniu rozproszonych dzieci Bożych w jedno* (J 11, 52), istniało już w starożytnej społeczności: *qahal Jahwe*. Był to w historii zbawienia, utrwalonej na kartach Biblii, pierwszy typ współczesnych zgromadzeń liturgicznych w łonie Kościoła Chrystusowego. Wyrażenie *qahal Jahwe* oznaczało nie tylko powszechną czy lokalną społeczność Izraela, ale także, a nawet w sposób zasadniczy — poszczególne zgromadzenie liturgiczne Izraelitów¹. Zgromadzenia takie ponadto w pewien sposób streszczały i urzeczywistniały całą społeczność, były pierwszorzędnym jej znakiem. W ten sposób współczesna teologia zgromadzenia liturgicznego sięga do źródeł biblijnych, uwydatniając to, co do tej pory było niewątpliwie dostrzegane mało lub nawet wcale: zgromadzeniowo-liturgiczną genezę i istotną właściwość Kościoła.

Wspólnota, której Jezus Chrystus przekazał swe zbawcze dzieło, nie była rzeczywistością bez reszty nową, lecz kontynuacją ludu Bożego Starego Przymierza, mówiąc dokładniej: uwypuklanej przez Proroków „Reszty” sprawiedliwych, *którzy nie zgięli kolan przed Baalem* (3 Krl 19, 18; Rz 11, 4), to znaczy wiernych Przymierza. Twierdzenie to aż do ostatnich czasów nie było w teologii katolickiej nabytoby oczywiste. Oficjalnego nauczania Kościoła na ten temat nie było, zaś tradycyjne nauczanie teologiczne i przepowiadanie, zwłaszcza o charakterze popularyzatorskim, utrzymywało wokół historii Izraela atmosferę pewnej deprecjacji. Zabójstwo Chrystusa było ostateczną zbrodnią tego ludu, a zarazem początkiem całkowitego odrzucenia rzutującego w przyszłe pokolenia. Nowe Przymierze oznaczało zerwanie Przymierza z narodem żydowskim, a zawarcie go z poganami. Zapomniano, że między jednym i drugim istnieje związek dopełnienia, nie tylko przeciwstawienia. Sobór Watykański II podkreślił mocniej pozytywny wpływ historii ludu Jahwe na zaistnienie i kształt Kościoła Chrystusowego, który był „... cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu” (KDK 2)². Zgro-

¹ Co do liturgicznego charakteru *Qahal Jahwe* trudno dostrzec pozycje, które traktowałyby ten temat *ex professo* i obszernie. Zob. M. C. Matura, *Le Qahal et son contexte cultural*. W: *L'Église dans la Bible*, Bruges 1962, s. 9. Artykuł ten bardzo pozytywnie recenzuje ks. S. Grzybek, *Ruch Bibl. i Lit.* 5 (1964) 330—331 stwierdzając, że praca autora „jest zupełnie nowa i oryginalna”.

² Zob. G. Baum, *Note sur les relations d'Israel et de l'Église*. W: *L'Église de Vatican II*. Paris 1966, T. II, s. 639—649. Zob. także ks. J. Kudasiwicz, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniania misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*. *Ruch Bibl. i Lit.* 24 (1971) 95—109. Autor wyróżnia tradycyjnie trzy zasady relacji Starego i Nowego Testamentu: a) jedności i kontynuacji, b) zapowiedzi i wypełnienia, c) typologii.

madzenie liturgiczne uczniów Chrystusa, jako podstawowa forma objawiania się i urzeczywistniania życia owej wspólnoty, również istniało w pewnej niedoskonałej formie już w Starym przymierzu, dlatego można jego naturę należycie zrozumieć nie inaczej, jak przez odwołanie tej jego początkowej postaci.

Stary Testament dla oznaczenia społeczności ludu Bożego używa głównie dwóch wyrazów: *qāhāl* i *ēdāh*³. Różnica między nimi nie jest oczywista⁴, jednak w tłumaczeniu Septuaginty to drugie wyrażenie prawie zawsze zostało oddane przez *synagogē*, nigdy zaś przez *ek-klesia*⁵.

Rzeczownik *qahal* oznacza dosłownie zebranie, zgromadzenie ludzi. Cele takiego zgromadzenia były różne: wojenne, sądownicze, najczęściej jednak kultowe (por. 1 Krl 12, 21; 2 Krn 11, 1; Ez 38, 13; Job 11, 10). Obliczono, że na kartach Starego Testamentu rzeczownik *qahal* występuje 128 razy, w tym 111 razy oznacza zgromadzenie aktualne, a pozostałe 17 razy oznacza po prostu Izraela jako społeczność. Wśród owych 111 w 72 wypadkach chodzi o aktualne zgromadzenie religijne — w obecności Jahwe, innymi słowami w Starym Testamencie w 2 wypadkach na 3 słowo *qahal* oznacza aktualne zgromadzenie o charakterze religijnym, a księgi: Powtórzonego Prawa, Kronik i Psalmów prawie wyłącznie posługują się tym znaczeniem⁶. Charakter takiego zgromadzenia jest niekiedy w pełni liturgiczny, tzn. zawierający także obrzędy ofiarne, niekiedy zaś, zwłaszcza od momentu zniszczenia świątyni (506 r. — por. 2 Krl 25, 11) zawiera tylko „liturgię słowa”, np. podczas zgromadzenia Ezdrasza — Neh 8, 9⁷.

Rzeczownik *qahal*, podobnie zresztą jak *edah*, sam z siebie nie zawiera sensu zgromadzenia religijnego i faktycznie jest używany w Starym Testamencie także w znaczeniu świeckim, zwłaszcza w księdze Liczb i w księgach Proroków. Jednak twórcy tzw. „źródła deuteronomicznego” łącząc go (wyraźnie lub domyślnie) ze słowem: Jahwe, nadali mu treść głęboko religijną, którą w niezmienionej formie przejęli twórcy „źródła kapłańskiego”. W tym ujęciu wyrażenie *qahal Jahwe* ma znaczenie techniczne: oznacza lud Boży powstały formalnie w „dniu zgromadzenia” (*bejom haqqāhāl*, por. Pp 9, 10; 10, 4; 18, 16), czyli w dniu ustanowienia Przymierza synajskiego,

³ Transkrypcja według: *Pismo święte Starego Testamentu*. Pod red. Ks. S. Łacha. Poznań 1962.

⁴ Analizy porównawczej obu wyrazów dokonał ks. O. Bulka w pracy licencjackiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. S. Łacha pt. *Qahal i Edah w Pięcioksięgu*, Lublin 1970. Zob. również L. Coenen *Kirche*. W: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Bd II/1 s. 786.

⁵ Zob. Coenen, dz. cyt., s. 784.

⁶ Matura, art. cyt., s. 11—12.

⁷ L. Bouyer widzi m.in. tutaj początek liturgii synagogałnej. *La vie de la Liturgie*, Paris 1960, s. 42.

aktualnie zgromadzony bądź zawsze gotowy do zgromadzenia się w obecności Jahwe, celem odnowy owego Przymierza. Sens wyrażenia *qahal Jahwe* jest więc podwójny: szerszy, oznaczający lud Boży jako społeczność ukonstytuowaną przez Przymierze synajskie i gotową do zgromadzenia się wokół Jahwe, i węższy wskazujący na aktualne zgromadzenie owej społeczności (niekoniecznie całej numerycznie). L. Coenen akcentuje w pojęciu *qahal* dwa momenty: zwołania ze strony Boga względnie jego przedstawiciela, oraz opowiedzenia się ze strony ludu za Przymierzem zawartym z Jahwe na Synaju⁸. Jeden i drugi sens jest na wskroś religijny, wywołujący wspomnienie owego decydującego dnia pod Synajem, „dnia zgromadzenia”, gdy bezładna gromada uciekinierów została przez Jahwe zcalona w formalny lud Boży⁹.

„Dzień zgromadzenia” zaważył w sposób decydujący na treści, jaką podkładano pod wyrażenie *qahal Jahwe*. Weszła wtedy w życie formuła Przymierza: *Wy będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem* lub podobne (Wj 6, 7; 20, 2; Kpł 11, 45; 19, 36; 22, 3; 26, 12 itp.). Dopiero w tym dniu, na mocy zawartego z Jahwe Przymierza Izrael stał się *qahal Jahwe*, czyli społecznością w ścisłym tego słowa znaczeniu i to społecznością powstałą z inicjatywy Jahwe i mającą się odtąd rządzić otrzymanym od Niego Prawem jako konstytucją. Dzień nadania owego Prawa i przyjęcia go przez lud był zaś niczym innym, jak wielkim zgromadzeniem liturgicznym i pierwowzorem wszystkich późniejszych, które świadomie do niego nawiązywały¹⁰.

Pismo św. Starego Testamentu wspomina także o innych zgromadzeniach liturgicznych, zwłaszcza tych, które dokonywały się w szczególnie ważkich, przełomowych momentach życia narodu wybranego. Spośród nich wyróżniają się cztery, o szczególnie uroczystym przebiegu:

- a) uroczystość przeniesienia Arki Przymierza do świątyni Salomona i poświęcenia tejże świątyni (3 Krl 8 i 2 Krn 5—7);
- b) wielka Pascha zorganizowana przez króla Ezechiasza jako wyraz odnowienia kultu Jahwe (2 Krn 29—30);
- c) odnowienie Przymierza z okazji odnalezienia księgi Przymierza za panowania Jozjasza (4 Krl 22, 3—23, 25 i 2 Krn 34, 14—35, 19);
- d) wielkie, 8-dniowe zgromadzenie pod przewodnictwem Ezdrasza po powrocie z niewoli babilońskiej (Neh 8—9).

W przebiegu tych zgromadzeń liturgicznych (na czele z synajskim) można się dopatrzeć czterech istotnych elementów: zwołania

⁸ Dz. cyt., s. 785.

⁹ I. M. Dalmais, *Initiation à la liturgie*, Paris 1958, s. 64.

¹⁰ Matura, art. cyt., s. 11; Schmidt, art. cyt., s. 532; Martimort, *L'assemblée liturgique, mystère du Christ*. MD 1954 n° 40, s. 5—29.

w imieniu Jahwe, odnowy Przymierza przez ponowne wsłuchanie się w słowa Jahwe, składanie ofiar (z wyjątkiem zgromadzenia wskazanego pod d) — a jedno i drugie dokonywało się wśród dziękczynno-błagalnych modłów i śpiewów — wreszcie czwartym elementem była szczególna obecność Jahwe wśród zgromadzenia¹¹.

Podczas zgromadzenia synajskiego Jahwe okazywał swą obecność przez dym i ogień, głos trąb, grzmoty i błyskawice (Wj 19, 16—19; 20, 18), w późniejszych czasach jej znakiem był „Namiot spotkania”, arka, świątynia lub po prostu księga Prawa.

W tych znakach staje się Jahwe Bogiem przystępnym, ofiarującym swemu ludowi możliwość wejścia z sobą w pewną wspólnotę, o której można powiedzieć, że jest istotą Przymierza zawartego na Synaju i wszystkich obrzędów religijnych dokonywanych przez lud Boży Starego Przymierza¹². Żaden naród nie mógł szczyścić się możliwością wejścia w tak bliską wspólnotę ze swoim Bogiem:

*Bo któryż naród wielki ma bogów tak bliskich jak Bóg nasz, Jahwe, ilekroć Go wzywamy? (Pp 4, 7)*¹³.

Obecność Jahwe pośrodku swego ludu nie była statyczna, lecz dynamiczna i wspomagająca (Pp 7, 21—22). Obecność Jahwe była ponadto ściśle zależną od wierności ludu wobec Przymierza. Dlatego to zdarzyło się np., że arka Przymierza — widzialne poświadczenie obecności Jahwe, z powodu odstępstwa ludu od znajdującego się w jej wnętrzu Prawa, nie zachwała ludu od dotkliwej klęski w bitwie z Filistynami (1 Sam 4, 10—11). Protestantki teolog R. Paquier komentując to wydarzenie pisze: „Kościół nie dysponuje na sposób panowania swą obecnością swego Pana jakby rzeczą, która stanowiłaby jego bezwarunkową i niepozbywalną własność, tak samo jak Izrael nie dysponował Bogiem i jego potęgą przez sam fakt posiadania arki”¹⁴. Autor stara się to twierdzenie uzasadnić prawdą, że Chrystus jest obecny w Kościele tylko przez Ducha Świętego i kończy wnioskiem: „Chrystus żyje w swym Kościele w tej mierze, w jakiej Kościół jest otwarty wobec Ducha Świętego”¹⁵. Wydaje się, że wniosek ten jest słuszny, jednak wymaga koniecznego uzupełnienia: Chrystus wierny swej obietnicy (Mt 28, 20) nigdy całkowicie nie opuści swego Kościoła. Stąd też i porównanie z zabraniem arki do niewoli jest przesadne i słuszne tylko w tym sensie, że obecność Chrystusa w Kościele dopuszcza pewne stopniowanie swej intensywności, zależnie od stopnia wiary i miłości członków Kościoła. Nie-

¹¹ Matura, art. cyt., s. 17; Martimort, *L'Assemblée liturgique, mystère du christ*. La Maison Dieu 40 (1954) 91.

¹² Tłumaczenie polskie tekstów Pisma św. podają według *Biblii Ty-siąclecia*. Poznań 1971. Wyd. 2 zmienione.

¹³ P. Grelot, *Obecność Boga i jedność z Bogiem w ST*, Concilium, Poznań 1968, s. 549.

¹⁴ *Traité de liturgique*, Neuchatel — Paris 1954, s. 24.

¹⁵ Tamże, s. 25.

mniej wspomniane wydarzenie z arką Przymierza jest tutaj godne uwagi, gdyż w zestawieniu z innymi jeszcze dowodami (por. np. zebrania eucharystyczne w gminie korynckiej — 1 Kor 11, 17—34) stanowi wymowne świadectwo przeciwko magicznemu pojmowaniu obecności Boga, m. in. w czynnościach liturgicznych.

Warunkowość obecności Jahwe jest podkreślona także w związku z zebraniem liturgicznym, w którym dominował kult czyto zewnętrzny i obłudny, pozostawiający w zapomnieniu braterską troskę o bliźnich, zwłaszcza ubogich: wdowy, sieroty itp. Potępienie takiego kultu znajdujemy już w Psalterzu (np. Ps 50), szczególnie jednak u proroków (Am 5, 21—27; Iz 1, 10—16; Jer 6, 20).

W słowach proroków Jahwe wyraża nawet całkowitą odmowę swej obecności pośród zgromadzeń liturgicznych o fałszywym duchu, niezgodnym z Jego Prawem. Jahwe nie jest w takich wypadkach łaskawym współzycielem, lecz groźnym sędzią. Liturgiczne *qahal* nie dysponowały jego obecnością na sposób magiczny, niezawodny. To raczej On dysponował swą obecnością, czyniąc z niej dla ludu nie tylko źródło nadprzyrodzonej pomocy, ale także zwierciadło jego postępowania.

Wobec tak obecnego Jahwe gromadził się lud w „czasach świętych” przepisanych przez Prawo (por. cały rozdz. 23 ks. Kapłańskiej, gdzie powtarza się jak refren wyrażenie *zwołanie święte*¹⁶), a także w szczególnie ważkich momentach życia narodu. Tak np. po walce z pokoleniem Beniamina, gdy zaistniała groźba jego całkowitego wyniszczenia, urządził lud w Betel pokutne zgromadzenie liturgiczne (Sdz 21, 2), przywiązując do niego wielką wagę. Innym ważnym momentem w dziejach ludu izraelskiego było przejście od systemu rządów sprawowanych przez sędziów do epoki królów. To także musiało się odbyć w obecności Jahwe, choć zgromadzenie to nie wygląda na liturgiczne¹⁷. Podobnie ustępujący ze swego urzędu Samuel „wiedzie spór” ze zgromadzeniem Izraelitów „w obecności Jahwe” (1 Sam 12, 7). Na tym tle ukazuje się prawda, że życie ludu Bożego Starego Przymierza znajdowało swój szczytowy przejaw w zgromadzeniach liturgicznych. W sensie przystosowanym można powiedzieć, że i tam, podobnie jak w Nowym Przymierzu, liturgia była szczytem, ku któremu zmierzała cała działalność *qahal Jahwe* i najpotężniej bijącym źródłem jego religijnej mocy (por. KL nr 12).

Możliwość wejścia w religijną łączność z Bogiem była możliwa nie

¹⁶ Wyrażenie to w oryginale brzmi: *miqra qodes*; byłyby to zatem wyjątek od reguły, że zgromadzenie liturgiczne w Starym Przymierzu nosi nazwę *qahal Jahwe*.

¹⁷ Być może, że Autor księgi wiedział o aktach liturgicznych towarzyszących temu wydarzeniu, a tylko o tym nie wspomina. Jednak wkrótce potem następuje ponowne i otoczone obrzędami ofiarnymi ustanowienie Saula królem w Gilgal „przed obliczem Jahwe” (1 Sam, 14—15).

tylko w ramach zgromadzeń liturgicznych. Modlitwa indywidualna, której wyrazem są np. liczne Psalmi czy akty miłosierdzia wobec bliźnich, również w jakimś realnym sensie ją zapewniały (zob. Iz 58, 6—12). Przed możliwą przesadą w podkreślaniu liturgicznego charakteru *qahal Jahwe* przestrzega także fakt że wprawdzie wyrażenie to najczęściej (w 2 wypadkach na 3), ale nie zawsze znajduje się w kontekście liturgicznym. Istnieje też mniej lub więcej świecki sens tego wyrażenia (zgromadzenia o charakterze sądowym, wojennym), który biegnie linią niezależną od poprzedniej¹⁸. Fakt ten można — jak się zdaje — wytłumaczyć tym, że zakres całości życia ludu Bożego był w Starym Testamencie szerszy niż zakres jego życia religijnego, to ostatnie zaś jest czymś więcej niż samą tylko liturgią. Zgromadzenie liturgiczne było jednak najistotniejszym, najważniejszym, choć nie wyłącznym jego przejawem.

Pierwszorzędna ranga kultu w religii starotestamentalnej nie wydaje się być czymś oryginalnym. W każdej religii kult jest jedną z zasadniczych postaw człowieka wobec Stwórcy, Władcy przyrody i losów ludzkich, Sędziego — jakiegokolwiek by nosił imię. Bardziej godnym uwagi jest wspomniana tendencja do gromadzenia się, czyli szczególnie mocno uwypuklony społeczny wymiar kultu¹⁹. Jeśli do tego dodać drugą prawdę, że nie jakaś inicjatywa czysto ludzka, czy naturalna skłonność ludzkiej natury do społecznego wykonywania pewnych czynności, m. in. kultycznych, ale obecność Jahwe, Jego Słowo i Jego działanie jest ośrodkiem, celem i zarazem siłą gromadzącą *qahal*²⁰, widzi się już w starotestamentalnej historii zbawienia pewien charakterystyczny rys: Bóg gromadzi swoje rozproszone dzieci w jedno (por. J 11, 52). *Qahal Jahwe* jest ze strony Boga owocem przeciwdziałania rozproszeniu ludzkości, którego początek Biblia przedstawia w symbolu wieży Babel (Rdz 11, 1—8), owocem stopniowo dojrzewającym, by osiągnąć swą pełnię w *koinonii* Nowego Przymierza.

Przy końcu zatrzymajmy się jeszcze na fakcie, że to samo wyrażenie oznaczało zarówno całą społeczność Izraela, jak i jego poszczególne zgromadzenia liturgiczne. Można to wytłumaczyć tym, że autorowie natchnieni posługiwali się specyficzną dla judaizmu ideą, którą

¹⁸ M. Noth, *Das system der zwölf Stämme Israels*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart 1930, H. 1, 102 ns.

¹⁹ Wprawdzie F. Mussner do istotnych cech jakiegokolwiek kultu, nie tylko judeochrześcijańskiego, zalicza ów społeczny wymiar (*Kirche als Kultgemeinschaft*. Theologisches Jahrbuch 6 (1956) 50—51), jednak różnica w tym względzie między liturgicznymi *qahal Jahwe* i jeszcze bardziej nowotestamentalnymi *ekklesia* a kultycznymi zgromadzeniami pogańskimi pozostaje wyraźna. Por. P. Neunzeit, *Die Gemeinde Jesu als Gottesdienstliche Versammlung*. W: *Liturgie der Gemeinde*, Wien 1966, s. 12—14.

²⁰ Martimort, *L'Assemblée*, art. cyt., s. 91, 93. Por. J. Powers, *Eucharistie in neuer Sicht*, Freiburg i. Br. 1968, s. 54—55.

Y. Congar, za W. Vischerem i innymi nazywa *pars pro toto*²¹. Zgodnie z tą ideą ludzkość jest wybrana dla całego świata, by składać Bogu hołd chwały za dzieło stworzenia; Izrael jest wybrany dla całej ludzkości, by być jej kapłanem przed Bogiem; mała „Reszta” wiernych Przymierzu stała się spadkobiercą obietnic Bożych danych całemu Izraelowi; poszczególne zgromadzenia świąteczno-liturgiczne w Jerozolimie w mistyczny sposób uobecniają całego Izraela przed obliczem Jahwe²². K. Rahnner ujmuje to podobnie: w Starym Testamencie pojedyncze zgromadzenie liturgiczne, pojedyncza wspólnota synagoga czy inna, najbardziej zaś tzw. *święta Reszta* Izraela oznaczała nie część składową ludu Bożego, lecz reprezentatywne ujawnienie się („repräsentatives Inerscheinungstreten”) tego ludu jako całości. W tej części obecna była całość²³. Ta cząstka była jakby streszczeniem całości, można również powiedzieć: jej realnym symbolem, który oznacza i urzeczywistnia to, co symbolizuje. W pewnym sensie poszczególne *qahal* liturgiczne oznaczały i urzeczywistniały całość ludu wybranego. To samo można powiedzieć o naszych współczesnych zgromadzeniach liturgicznych: są one najbardziej doświadczalnym, w pewnym wymiarze najdoskonalszym urzeczywistnieniem się Kościoła, jego „streszczeniem” i epifanią wobec świata. Dla pełniejszego ukazania tej prawdy należałoby jeszcze m.in. prześledzić zgromadzeniowo-liturgiczny sens nowotestamentalnego słowa *ekklesia*, co jednak przekraczałoby ramy niniejszego artykułu.

Lublin

KS. KONRAD WALOSZCZYK

Tomasz Jelonek

RODZAJE NOWOTESTAMENTALNEJ TYPOLOGII MOJŻESZ — CHRYSZTUS

Nowy Testament wiele miejsca poświęca postaci Mojżesza¹. Mamy w Nowym Testamencie dzieje Mojżesza, mamy ślady legendy o Mojżeszcu, Nowy Testament nawiązuje do oczekiwań na powtórne przyjście Mojżesza. Przede wszystkim jednak mamy w Nowym Testamencie

²¹ Wydaje się, że — nieco inaczej niż Congar — K. Rahnner rozumie to sformułowanie tylko jako pewną zasadę lingwistyczną, *Episkopat und Primat*, Freiburg i. Br. 1963, s. 23.

²² Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse*. Les éditions Temoignage Chrétien, 1966, s. 21—23.

²³ *Zur Theologie der Pfarre*, s. 31. Podobnie w: *Episkopat und Primat*, dz. cyt., s. 23—24.

¹ Por. T. Jelonek, *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, RuBib, 2—3 (1973) 107—110.

typologię Mojżesz — Chrystus. Przeważająca większość tekstów mówiących o Mojżeszu i aluzji do jego postaci, rozsianych na kartach Nowego Testamentu, buduje bogatą typologię Mojżesz — Chrystus. Ze względu na tę typologię i jej wagę tak wiele uwagi Nowy Testament poświęca postaci Mojżesza.

Dzieje Mojżesza w Nowym Testamencie pisane są pod kątem porównania Mojżesza z Chrystusem, a nawet wprost dla podkreślenia nauki o Chrystusie, antytypie Mojżesza. Nowy Testament przypomina wiele faktów związanych z Mojżeszem. Są to na przykład podwyższenie węża na pustyni (J 3, 14n), manna (J 6, 32), oraz promieniowanie twarzy Mojżesza (2 Kor 3, 7. 12 n). Przypomnienie tych faktów wiąże się we wszystkich trzech wspomnianych miejscach z wyraźnym przeciwstawieniem Mojżesza Chrystusowi, prawa nadanego przez Mojżesza prawu Nowego Przymierza, znaczenia Mojżesza znaczeniu Chrystusa.

Podobnie typologii Mojżesz — Chrystus służy tradycja o Mojżeszu i nawiązywanie do oczekiwania jego powrotu, typologię Mojżesz — Chrystus uwzględniają nawet niektóre teksty, w których mowa jest o Mojżeszu ubocznie ze względu na autorstwo Tory, lub ze względu na prawo nadane przez Mojżesza.

Typologia zatem Mojżesz — Chrystus w Nowym Testamencie jest bardzo bogata. Dla lepszego jej usystematyzowania zajmijmy się rodzajami tej typologii. Przeprowadzimy kilka podziałów ze względu na różne zasady podziału.

Najpierw ze względu na stosunek Mojżesza i Chrystusa typologia Mojżesz — Chrystus może być typologią syntetyczną, typologią transpozycyjno progresywną i typologią antytypyczną.

Typologia syntetyczna² albo pozytywna podkreśla wspólne cechy Mojżesza i Chrystusa. Mojżesz jest typem Chrystusa w tym sensie, że znana czytelnikowi pozycja Mojżesza, czy jego dzieło, ma przedstawiciele i dzieło Chrystusa. Przykład takiej typologii znajdujemy w Hbr 3, 2, taką typologią jest typologia Łukaszowa³.

Typologia transpozycyjno progresywna polega na tym, że wprawdzie Mojżesz jako typ i Chrystus jako antytyp, leżą na tej samej linii, ale między typem i antytypem następuje zasadnicza transpozycja. Typologia transpozycyjna często łączy się i uzupełnia typologię syntetyczną. Tak jest dla przykładu w Hbr 3, 3—6. Po pozytywnym przyrównaniu Chrystusa do Mojżesza, autor wykazuje, że

² Por. A. Descamps, *Moïse dans les Évangiles et dans tradition apostolique*, w: *Moïse l'homme de l'Alliance*, praca zbiorowa, Desclée 1955, 171.

³ Łukaszowa typologia Mojżesz — Chrystus, nie uwzględniana w dotychczasowej literaturze przedmiotu, została opracowana przez autora niniejszego artykułu. Praca na ten temat została złożona w Redakcji *Analecta Cracoviensia* i tam ukaże się drukiem.

między pośrednikiem Starego Przymierza, a pośrednikiem Przymierza Nowego zachodzi transpozycja.

Typologia antytetyczna⁴ albo negatywna polega na przeciwstawieniu Mojżesza i Chrystusa. Odnosi się ona szczególnie do dzieł dokonanych przez obu pośredników. Tu można jako przykład przytoczyć antytezy z piątego rozdziału Ewangelii Mateusza, odnoszące się do prawa Mojżeszowego i do prawa Chrystusowego (Mt 5, 22. 28. 32. 34. 44). Podobnie jest ze sprawą manny (J 6, 32 n).

Te trzy rodzaje typologii pozwalają autorom Nowego Testamentu przedstawić Chrystusa jako pełnomocnika Bożego przy zawarciu Nowego Przymierza, wykazać zasadniczą wyższość Chrystusa, oraz naświetlić doskonałość Chrystusowego dzieła. Antyteza z Drugiego Listu do Koryntian (3, 15—18) wyraźnie pokazuje jak doskonałym jest dokonane w Duchu dzieło Chrystusa w porównaniu ze Starym Przymierzem.

Przechodzimy teraz do innego podziału typologii Mojżesz — Chrystus w Nowym Testamencie, podziału ze względu na sposób przedstawiania. Rozróżnić tu możemy typologię wyraźną i podtekstową.

Typologia wyraźna charakteryzuje się po pierwsze wyraźnym nawiązaniem do postaci Mojżesza, najczęściej z powołaniem się na jego imię, a po drugie porównaniem Chrystusa i Mojżesza dokonany *expressis verbis*. Taką jest typologia Listu do Hebrajczyków (3, 1—6) oraz J 1, 17.

Typologia podtekstowa pozbawiona jest wyraźnego zaakcentowania, jest ona mimo to czytelna, zwłaszcza przy wnikliwszej lekturze. Była ona bardziej czytelna dla bezpośrednich odbiorców Nowego Testamentu, gdyż mieli oni z autorami wspólny klimat myślowy, którego nam, przynajmniej bez specjalnego studium, często brakuje.

Przy typologii podtekstowej autor pisze o Chrystusie, ale przedstawiając Chrystusa korzysta z kliszy odnoszącej się do Mojżesza. Odwrotną stroną typologii podtekstowej jest sytuacja, gdy autor opowiada o Mojżesz, a celem opowiadania jest przekazanie informacji o Chrystusie. W tym wypadku w rysach Mojżesza można odczytać rysy Chrystusa. W tym leży uzasadnienie faktu, że tak wiele autorów Nowego Testamentu mówią o samym Mojżesz. Odnosi się to szczególnie do mowy Szczepana (Dz 7, 17—44), oraz Listu do Hebrajczyków (11, 23—29).

Typologię Mojżesz — Chrystus możemy także rozdzielić ze względu na treść. W tym wypadku każdy odcień znaczeniowy, jaki poszczególne autorowie zawierają w swym porównaniu Mojżesza i Chrystusa, mogłyby stanowić odrębny rodzaj typologii. Takie jednak rozbijanie całości na części miałyoby się z celem klasyfikacji, w której chodzi

⁴ Por. A. Descamps, dz. cyt., 171; G. Friedrich, *prophētēs*, ThWNT, 6, 848.

o systematyzację. Dlatego ograniczymy się do dwu tylko rodzajów typologii ze względu na jej treść.

Pierwszym rodzajem będzie typologia w kontekście cierpienia. Mojżesz jest typem Jezusa cierpiącego, albo lepiej Jezusa, który przez cierpienie i śmierć stał się pośrednikiem Nowego Przymierza. Taką typologię znajdujemy w mowie Szczepana i w całym dziele św. Łukasza. Innym rodzajem typologii jest typologia uwzględniająca kontekst chwalebny. Mojżesza jako typ opromienia chwała jego posłannictwa, Chrystus występuje w chwale zmartwychwstania, przez które w pełni jest antytypem Mojżesza. Taką typologię wprowadzą List do Hebrajczyków.

Osoba i dzieło Mojżesza są nierozłączne, razem stapiają się w bogatej w treść postaci Mojżesza, razem służą typologii. Typologia Mojżesz — Chrystus raz uwzględnia zagadnienie od strony osobowej, osoba Mojżesza jest typem osoby Chrystusa. Innym razem mamy podejście od strony faktów czy sytuacji. Dzieło Mojżesza, Mojżesz jako działający w czymś lub przez coś jest typem zbawczego dzieła Chrystusa. W mowie Szczepana mamy typologię osoby, w Ewangelii Mateusza sama konstrukcja literacka⁵ przedstawia typologię Tory. Mojżesz prawodawca Starego Testamentu jest typem Chrystusa, prawodawcy Nowego Przymierza.

Typologią sytuacji jest typologia Wyjścia na przykład w 1 Kor 10. Mojżesz wyprowadzający z Egiptu jest typem Chrystusa.

Mamy zatem podział szeroko pojętej typologii Mojżesz — Chrystus na typologię personalną (osoby) i typologię sytuacji. Ta ostatnia obejmuje typologię Tory i typologię Wyjścia. Typologia sytuacji zalicza się do typologii Mojżesz — Chrystus tylko wtedy, gdy dana sytuacja rozważana jest w związku z osobą działającą. W teologii św. Pawła rozważania o Prawie Starego Przymierza najczęściej nie uwzględniają osoby Mojżesza jako prawodawcy i dlatego nie mamy tam typologii Mojżesz — Chrystus.

Zbierając raz jeszcze wprowadzone w powyższych rozważaniach rodzaje typologii Mojżesz — Chrystus w Nowym Testamencie, możemy wyróżnić:

- ze względu na stosunek Mojżesza do Chrystusa:
 - typologię syntetyczną,
 - typologię transpozycyjno progresywną,
 - typologię antytetyczną;
- ze względu na sposób przedstawienia:
 - typologię wyraźną,
 - typologię podtekstową;
- ze względu na treść:
 - typologię w kontekście cierpienia,

⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Harmonia obydwu Testamentów*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL, 10, 1 (1963), 65 nn.

- typologię w kontekście chwały;
- ze względu na samą osobę lub dzieło:
 - typologię personalną (osoby),
 - typologię sytuacji (Tora, Wyjście).

Jak widzimy Nowy Testament ma wiele sposobów podejścia i przedstawienia typologii Mojżesz — Chrystus, kryją one bardzo głębokie pouczenie o Chrystusie i stąd ich wielkie znaczenie dla chrystologii Nowego Testamentu.⁶

Kraków

TOMASZ JELONEK

Ks. Feliks Szreder CR

ŚWIĘTY JÓZEF A ZJEDNOCZENIE HIPOSTATYCZNE

Wielki rozwój mariologii w ostatnich czasach spowodował, że zwrócono baczniejszą uwagę na postać św. Józefa, Oblubieńca Maryi i pierwszego jej sługi. Św. Józef staje się obecnie przedmiotem bogatej i wnikliwej refleksji teologicznej. Wśród zagadnień, które współczesna józefologia chce rozwiązać, niemałe miejsce zajmuje także problem stosunku św. Józefa do zjednoczenia hipostatycznego. Czy św. Józef należy do porządku hipostatycznego, tak jak Maryja, Matka Jezusa? Sformułowanie tej przynależności dołączyłoby do jego przywilejów dalszą rację, która by również pozwoliła wejrzeć w tajemnicę jego osobowości, zrozumieć lepiej jego świętość, jego rolę w historii zbawienia.

Aby rozwiązanie tego problemu oprzeć na właściwych podstawach, trzeba najpierw określić i rozróżnić pojęcia, ustalić terminologię. Przede wszystkim wchodzi tu w grę pojęcia unii hipostatycznej i porządku hipostatycznego.

Według nauki objawionej, sformułowanej na soborach kościelnych¹, w zjednoczeniu hipostatycznym występują: jedność Osoby, którą jest Syn Boży — dwie natury, Boska i ludzka — zjednoczenie substancjalne tych dwóch natur w tej jednej Osobie. To zjednoczenie nie powoduje żadnej zmiany w Bóstwie, nie zmienia natur, nie tworzy jakiejś trzeciej wypadkowej natury. Tajemnica Wcielenia jest wspólnym dziełem Osób Trójcy Świętej, a przypisuje się je Duchowi Św. W tym samym momencie dokonało się w łonie Maryi poczęcie ciała,

⁶ Artykuł jest fragmentem pracy licencjackiej nt. *Doniosłość typu Mojżesza dla chrystologii Nowego Testamentu*, pisanej na Wydz. Teol. w Krakowie pod kierunkiem O. Prof. Dr A. Jankowskiego OSB.

¹ Por. Sob. Efeski: Denz. — Schönmeizer, 252—263; Sob. Chalcedoński. Denz. — Schönm., 300—302.

stworzenie duszy, zjednoczenie z Osobą Syna Bożego. Tajemnica Wcielenia jest cudownym dziełem Boga, tak iż żadne stworzenie nie może być współprzyczyną Wcielenia, nie może go wysłużyć — przyjmując zasługę w znacznie ścisłym (*meritum de condigno*) — nie może w nim mieć udziału, bo Wcielenie dotyczy się wyłącznie jednostkowego człowieka, którym jest Jezus Chrystus. Takie jest istotowe ukonstytuowanie zjednoczenia hipostatycznego, które teologowie również nazywają porządkiem unii hipostatycznej. W tym porządku więc żadne stworzenie udziału mieć nie może.

Gdy zatem teologowie twierdzą, że Maryja i Józef należą do porządku hipostatycznego, to pojmują ten porządek w innym znaczeniu. Mają na myśli specjalny stosunek względnie funkcję, jaką Maryja i Józef spełnili w odniesieniu do Słowa Wcielonego.

Dla zrozumienia tego wyjaśnimy odnośne pojęcia, aby następnie przejść do argumentacji teologicznej. Możemy powiedzieć, że porządek jest to wielość różnych elementów, które zmierzają do jednego celu jako źródła swej jedności. Bóg udziela się stworzeniom, a udzielając się wyznacza im cel, tak że udzielanie się Boga stworzeniom jest zarazem skierowaniem stworzeń do ich celu. Tak dzieje się w porządku natury, gdzie stworzenia skierowane są do Boga, swego Stwórcy. Tak dzieje się w porządku nad natury, gdzie Bóg udziela się stworzeniom rozumnym na zasadzie łaski jako przedmiot ich poznania i miłości. Tak też jest w porządku unii hipostatycznej. Tu człowiek powołany jest nie tylko do tego, by odwzorował w sobie doskonałości Boże lub uczestniczył w życiu Bożym, lecz również, by bytował w Bogu: natura ludzka Chrystusa jest tak bardzo skierowana do Boga, że w nim posiada swoją Osobę.

Stworzenia należą do jednego z tych trzech porządków. Należą w ten sposób, że są przyporządkowane celowi określonego porządku: w jakim stopniu ktoś zwraca się do tego celu, w takim należy do tego porządku.

Musimy więc powiedzieć, że ci należą do porządku hipostatycznego, którzy są przyporządkowani realizacji zjednoczenia hipostatycznego. Innymi słowy porządek hipostatyczny jest to stosowne ułożenie wszystkich tych elementów, które są nieodzownie potrzebne, aby mogło zaistnieć Wcielenie Słowa według zbawczych planów Bożych. Przyczyną celową tego porządku jest unia hipostatyczna, jest Słowo Wcielone. W ten sposób pojmują ten porządek teologowie, jak np.: Hermann, E. Cantera, M. Premm,² B. Llamera,³ P. E. Charbonneau⁴.

² *Katholische Glaubenskunde*, Wien 1952, T. II, s. 364.

³ *Teologia di S. Giuseppe*, Alba 1958, s. 135.

⁴ *Saint Joseph appartient-il a l'ordre de l'union hypostatique?* w: *Cahiers de Joséphologie* (Montreal), Vol. VII, n. 1 (1959) 5—53; F. L. Filas, S. J., *Joseph: The man closest to Jesus*, Boston 1962, s. 367.

Do tego porządku osoby mogą należeć z różnych tytułów i w różny sposób, zależnie od tego, jakiego rodzaju jest ich zwrot do zjednoczenia hipostatycznego. W znaczeniu szerokim należą do tego porządku patriarchowie, prorocy, sprawiedliwi S. T., bo tęsknili za tajemnicą Wcielenia i o nią się modlili. Tu zaś chodzi o przynależność w znaczeniu ścisłym, tj. o taką przynależność, która opiera się na fakcie szczególnym, mającym specjalną relację do unii hipostatycznej.⁵

Otóż w odniesieniu do św. Józefa istnieją takie szczególne fakty i powody, które tłumaczą, że należy on do porządku hipostatycznego w ten specjalny sposób. Są nimi małżeństwo i ojcostwo Józefa.

Według nauki Pisma św. (Mt 1, 16. 18-21. 24; Łk 1, 26—27; 2, 4—5) i tradycji, małżeństwo Maryi i Józefa było prawdziwym małżeństwem. To małżeństwo wiąże Józefa i Maryję prawdziwą, rzeczową relacją, która ich obydwóch bezpośrednio przyporządkowuje Bożemu Dziecięciu. Choć małżeństwo Józefa i Maryi było dziewicze, jednak z istoty swej było zwrócone do Dziecięcia. Ten zwrot bowiem wiąże się istotowo z relacją wynikającą z ich małżeństwa, jest zatem niezależny od fizycznego udziału małżonków. Z woli Bożej to małżeństwo zaistniało po to, aby Dziecię Jezus przyszło na świat. Bóg zatem, zachowując naturalne skierowanie małżeństwa do dziecka, przydaje mu teraz nadprzyrodzony zwrot do Dziecięcia, którym jest Jezus. Wynika stąd wniosek, że małżeństwo Józefa i Maryi stawia ich w szczególnej relacji do Słowa Wcielonego, i to niezależnie od sposobu, w jaki zrealizuje się ojcostwo Józefa i macierzyństwo Maryi.

Również przez swoje dziewictwo Józef zwrócony jest do Słowa Wcielonego. Aby macierzyństwo Maryi mogło być dziewicze, trzeba było zgody św. Józefa. Maryja mogła być dziewiczą tylko wtedy, gdy Józef się na to zgodził, ponieważ między nimi było prawdziwe małżeństwo, i Józef miał prawo do swojej małżonki. Bóg postanowił, by Jezus narodził się z kobiety zamężnej i zarazem dziewicy. Dziewictwo Maryi było dziewictwem małżeńskim, zatem zależnym od zgody obydwóch małżonków. Dziewictwo należy do całościowego pojęcia macierzyństwa Boskiego. W dziewictwie Maryi jej macierzyństwo osiąga swą doskonałość. Ponieważ dziewictwo Maryi zależało od zgody Józefa, to wynika, że również przez dziewictwo Józefa mesjańskie macierzyństwo Maryi osiąga swą doskonałość. Zawierając swe dziewicze małżeństwo z Maryją, Józef przygotowuje Bogarodzicę, taką jaką Bóg chce.⁶ Dzięki Józefowi spełniają się konkretne warunki, jakie Bóg określił dla zrodzenia Słowa w czasie. Ojcostwo Józefa jest związane z dziewictwem Maryi, co podkreśla tajemniczą rzeczywistość tego ojcostwa. Z jednej strony ojcostwo Józefa nie jest fizyczne, z drugiej zaś jest to prawdziwe ojcostwo. Przez swoje dziewictwo Józef warun-

⁵ B. Llamera, dz. cyt., s. 135.

⁶ G. Sinibaldi, *La grandezza di San Giuseppe*, Roma 1927, s. 36.

kuje dziewicze macierzyństwo Maryi, a przez to dosięga owocu tego macierzyństwa, którym jest Jezus. Józef spełnia tu nie tylko rolę warunku, ale w pewnym znaczeniu również funkcję współprzyczyny, gdy chodzi o narodzenie Jezusa. Tę myśl wyraził już św. Augustyn w słynnej wypowiedzi: ... „tanto firmius pater, quanto castius pater”⁷, a wyraźnie sformułowali ją teologowie nowożytni. A. L. A. Iglesias⁸ mówi, że przez zgodę Józefa na dziewicze małżeństwo Maryja otrzymuje najbliższą i ostatnią dyspozycję do Boskiego macierzyństwa, że św. Józef współdziała i wpływa na realizację zjednoczenia hipostatycznego. Według R. Gauthier⁹ Józef był przyczyną dysponującą moralną Wcielenia. B. Llamera¹⁰ wyjaśnia, że zarówno małżeństwo i dziewictwo Maryi, jak i Wcielenie zależały od zgody Józefa. Biorąc Maryję za małżonkę św. Józef pozwolił — przynajmniej domyślnie (*implicite, interpretative*) — na to, że Duch Św. dokonał swego cudownego dzieła w łonie Maryi, pozwolił i przyjął Dziecię w ten sposób poczęte. Można więc twierdzić, że zgoda Józefa wpłynęła moralnie na spełnienie tajemnicy Wcielenia. Dla zrozumienia stanowiska tych teologów trzeba zaznaczyć, że Wcielenie jest czystym darem miłosierdzia Bożego, żadne więc dyspozycje ludzkie nie mogą bezpośrednio wpływać na realizację tego dzieła. Jednakże Bóg w planach swej Opatrzności dopuszcza człowieka do współpracy ze swymi dziełami zupełnie darmowymi. Bóg dobrowolnym swym aktem postanawia udzielić danego dobra z powodu tej współpracy. Św. Józef był przyczyną pewnych dyspozycji, które były wymagane przez Boga dla realizacji tej wzniosłej tajemnicy¹¹.

Św. Józef jako prawdziwy małżonek Maryi jest zwrócony do Słowa Wcielenego, a jako małżonek dziewiczy uczestniczy w macierzyństwie Maryi. W tym znaczeniu Jezus jest owocem dziewiczego małżeństwa — Maryi i Józefa. Św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia nam, że owocem małżeństwa nazywa się nie tylko dziecko zrodzone w małżeństwie, ale również dziecko przyjęte i wychowane w małżeństwie¹².

W ten sposób teologowie, analizując prawdy objawione w Piśmie św. i tradycji, wyprowadzają wniosek, że św. Józef należy do porządku hipostatycznego. P. E. Charbonneau¹³ w swej pracy cytuje odnośnie wypowiedzi Ojców Kościoła oraz więcej niż 40 późniejszych teologów, aby stwierdzić, że twierdzenie o przynależności św.

⁷ *Sermo* 51, *De concordia Math. et Luc.*, cap. 20, n. 30 (PL 38, 351).

⁸ *La paternidad de San Jose le relaciona con el orden hipostatico*, w: *Estudios Josefinos*, n. 11 (1952) 56—79.

⁹ *Existence et nature de la paternité de saint Joseph*, w: *Cahiers de Joséphologie*, Vol. VI, n. 1 (1958) 7—46.

¹⁰ Dz. cyt. s. 151.

¹¹ R. Gauthier, dz. cyt., s. 33.

¹² *Comm. in quattuor Libros Sententiarum*, 1. IV, dist. 30, q. 2, a. 2 ad 4.

¹³ Dz. cyt., w: *Cahiers de Joséph.*, Vol. VIII, n. 1 (1960) 41—74.

Józefa do porządku hipostatycznego jest już tezą tradycyjną, a obecnie jest opinią większości teologów.

W jaki sposób św. Józef należy do porządku hipostatecznego? Przynależność Maryi do porządku hipostatycznego jest wewnętrzna i bezpośrednia, ponieważ Syn Boży w niej wziął swoją naturę człowieczą. Maryja dostarczyła swego ciała i krwi, z których Duch Św. ukształtował ciało Jezusa. Przynależność wewnętrzna jest wtedy, gdy przyporządkowanie rzeczy wiąże się z samym bytem celu, z jego istotą lub istnieniem. Więc przynależność wewnętrzna do porządku hipostatycznego zakłada bezpośrednie i fizyczne współdziałanie dla zaistnienia Wcielenia Słowa. Między macierzyństwem Maryi a Wcieleniem jest korelacja.

Przynależność św. Józefa do porządku hipostatycznego jest niższego rzędu. Jest to przynależność zewnętrzna, moralna, pośrednia. Przez swoje małżeństwo z Maryją Józef był zwrócony do Słowa Wcielonego, to małżeństwo bowiem było dla Wcielenia. Również przez swoje dziewictwo małżeńskie Józef był zwrócony do Słowa, realizował swe ojcostwo przez dziewictwo. Ponadto chronił życie ziemskie Słowa Wcielonego, czuwał nad Nim, wychowywał Jezusa. Rodzice troszczący się o życie dziecka działają jako causa removens prohibens, ponieważ istnienie dziecka jest bezpośrednio utrzymywane przez Boga. Funkcja Józefa nie należy do rzędu przyczynowości tyczącej się bezpośrednio zachowania bytu Jezusa. Św. Józef miał tylko udział moralny i zewnętrzny w zrodzeniu człowieczej natury Słowa. Wpływ moralny należy do rzędu przyczynowości celowej, zatem jest zewnętrzny. Z tego samego powodu współdziałanie Józefa przy zrodzeniu Słowa było pośrednie. Otóż przyczyna celowa osiąga swój skutek jedynie przez przyczynę sprawczą. Józef przez fizyczne macierzyństwo Maryi dosięga Słowa Wcielonego. Przynależność, którą dziewictwo Józefa wykonuje odnośnie zrodzenia Słowa, należy do rzędu przyczynowości celowej, jest zatem pośrednią. Taki rodzaj przynależności św. Józefa do porządku hipostatycznego przyjmują teologowie, jak np.: Lepicier, Sinibaldi, Garrigou-Lagrange, P. Bover, B. Llamera, P. E. Charbonneau, A. L. Iglesias¹⁴.

Ten udział św. Józefa w tajemnicy Wcielenia, ta jego przynależność do porządku hipostatycznego prowadzą teologów do wniosku, że św. Józef był objęty tym samym Boskim dekretem Wcielenia razem z Najśw. Dziewicą. Powód jest ten, że odwieczne przeznaczenie Boże uwzględnia także konkretne warunki dzieła, które ma dokonać się w czasie. Otóż Bóg postanowił, że Syn jego miał narodzić się z Dziewicy, która zarazem była małżonką Józefa.

¹⁴ A. L. A. Iglesias, dz. cyt., s. 74; P. E. Charbonneau, dz. cyt. w: Cahiers de Joséph., Vol. VIII, n. 2 (1960) 293—318.

Fakt przynależności św. Józefa do porządku hipostatycznego wskazuje na jego nadprzyrodzoną wielkość. Jezus, Maryja i Józef stoją w zasięgu tej samej tajemnicy Wcielenia. Porządek hipostatyczny przewyższa porządek łaski. Zatem Józef, należąc do porządku hipostatycznego, przewyższa swą świętością wszystkich, których świętość realizuje się w porządku łaski. Pap. Leon XIII w enc. *Quamquam pluries*¹⁵ mówi: „Ponieważ św. Józef był związany węzłem małżeńskim z Najśw. Dziewicą, to najbardziej ze wszystkich zbliżył się do tej godności, przez którą Bogarodzica przewyższa wszystkie stworzenia. Św. Józef uczestniczył w jej wzniosłej godności”. Ze świętością łączy się potęga wstawienictwa. Kościół uznaje św. Józefa za swego patrona. Kult św. Józefa prowadzi wiernych do Jezusa i Maryi. Pap. Pius XII, ogłaszając¹⁶ Św. Józefa głównym patronem państwa Peru, mówi: „Liczni pasterze, prowadzeni i umocnieni duchem Kościoła, popierali u wiernych nabożeństwo do Oblubieńca Matki Bożej, będąc przekonani o tym, że w ten sposób przyciągają i wiążą ich serca z Jezusem Chrystusem i jego Matką”.

Dodajmy na końcu następującą uwagę: tajemnica Wcielenia chce i nas ogarnąć. Twierdzą Ojcowie Kościoła, np. św. Atanazy i św. Grzegorz Nyssencki¹⁷, że w jednostkowej człowieczej naturze Chrystusa, zjednoczonej ze Słowem Bożym, jest jakby skoncentrowana natura wszystkich ludzi. Przez to zjednoczenie ze Słowem uświęcamy się, ubóstwiamy się, upodobniamy do Boga. Ojcowie mają na myśli uświęcającą moc względnie skutki tajemnicy Wcielenia. Tę uświęcającą moc Wcielenia podziwiamy najpierw u tych osób, które były najbliżej Jezusa, u Maryi i Józefa, aby następnie sami w tej mocy uczestniczyć przez wiarę, modlitwę, sakramenty św. W tym sensie Pap. Leon XIII w swej enc. *Mirae caritatis* mówi, że według nauki Ojców Eucharystia jest niejako przedłużeniem Wcielenia w nas: „Incarnationis continuatio quaedam et amplificatio censenda est”¹⁸.

Kraków

KS. FELIKS SZREDER, CR

¹⁵ Z dnia 15 sierpnia 1889 r. Por. *Les Enseignements Pontificaux* — Nôtre Dame — Declée 1958, s. 92.

¹⁶ Dnia 19 marca 1957 r., por. *Il Magisterio Mariano di Pio XII* — a cura di Domenico Bertetto S.D.B., Roma 1959, s. 657.

¹⁷ Por. J. Tixeront, *Historie des dogmes*, Paris 1912, T. II, s. 151.

¹⁸ T. Cavallera, *Thesaurus Doctrinae Catholicae*, n. 1130.

Ks. Tomasz Hergesel

LEGENDA O JÓZEFIE CIEŚLI W KULCIE OBLUBIEŃCA MATKI BOŻEJ

Najstarsze ślady kultu św. Józefa zostały na brzegach Nilu. Określenie ich wieku zależy od oceny starożytności świadectwa tej pobożności, to znaczy od legendy o Józefie Cieśli. Wielu umieszcza ją w IV wieku, ale niektórzy przesuwają jej powstanie aż do wieku VII.¹ Treść tego pisma pozwala jednak przypuszczać, że nabożeństwo do tego świętego istniało już wcześniej. Ten apokryf jest dziś znany jako *Historia Józefa Cieśli*. Taki tytuł nie odpowiada ani treści, ani charakterowi tego utworu, nie istnieje też w najstarszych tekstach. Nie jest to historia, ale teologia, której służą szczegóły opowiadania. Tak swoistego rodzaju utwór religijny zalicza się do legendy. Istotnie, życzeniem autora jest, aby czytano i opowiadano te słowa na uroczystość ku czci Józefa Cieśli (30, 4. 5). W usta Pana Jezusa wkłada następujące zdanie: „A dam wam moc i zesłę na was Głos mojego Ojca, to znaczy, Parakleta, Ducha Świętego i wyślę was dla przepowiadania Ewangelii, to wtenczas przepowiadajcie także mojego kochanego ojca Józefa” (30, 3). Legenda o Józefie Cieśli ma więc służyć jako kazanie dla rozszerzania jego czci. Zawartą w nim myślą może zapewne ubogacić także współczesny kult Oblubieńca Matki Bożej.

Jako język pierwotny tego dzieła przyjmuje się na ogół j. grecki. W tym języku nie dochował się żaden egzemplarz, ale za to tekst koptyjski jest usiany słowami greckimi. Analiza tych wyrażenń wykazuje, że nie są one tylko „wtrącone”, ale raczej „pozostawione” w języku oryginalnym. Są to bowiem słowa o określonej treści, jak: *bios*, *sōma*, *apostolos*, *sōtēr*, *prophora* i należą do istotnego wątku opowiadania. Nie brakuje też słów wywodzących się z kultury greckiej, jak: *thalpein*, *amphiballein*, czy też licznych partykuł. Z j. greckiego dokonano najpierw tłumaczenia na saidzki, klasyczny język koptyjski używany w całym Egipcie od V wieku, oraz na bohajrycki, który był językiem kościelnym już w XI w. Tak jak w pierwszych wiekach używano równolegle greckiego, tak też w miarę rozszerzania się półksiężyca, język arabski zapanował na tych terenach. W takiej kolejności tłumaczono także omawiane dzieło, co wydaje się zupełnie naturalne.² Z wersji arabskiej dokonano tłumaczenia na j. łaciński,

¹ Różne opinie w tym względzie podaje G. Giamberardini, *Saint Joseph dans la tradition copte*, Montréal 1969 (Tytuł oryginału włoskiego: *San Giuseppe nella Tradizione Copta*, Cairo 1966) s. 63—65.

² Por. L. Th. Lefort, *À propos de l'„Histoire de Joseph le Charpentier”*, Le Muséon 66 (1953) 204.

z którego pochodzi tytuł *Historia Józefa Cieśli*.³ Tekst arabski mówi raczej o lamentacji z powodu śmierci.

Na tle innych pism apokryficznych teologia legendy o Józefie Cieśli wyróżnia się poprawnością oraz umiarkowaniem. Wiara w jednego Boga w trzech osobach oraz dziewicze macierzyństwo Matki Bożej jest zgodna z orzeczeniami soborów IV i V wieku. Podkreśla prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa (zwłaszcza rozdz. 17). Autora nie można więc posądzić o monofizytyzm, przyjmujący tylko boską naturę Chrystusa. Ta herezja zawładnęła Aleksandrią i Antiochią pod koniec V w. Jednocześnie pozostały w legendzie ślady tradycji o tysiącletnim królowaniu z Chrystusem (26, I). Jest to nauka wywodząca się z Objawienia św. Jana (20, 1—6), żywa w pierwszych wiekach, wygasająca po edykcje Konstantyna (313 r.). Powyższe dane przemawiają więc za przesunięciem czasu powstania tej legendy pod koniec IV albo na początek V w.

Nierówna kompozycja tych 32 rozdziałów i powtórzenia upewniają, że nie jest to dzieło jednej ręki. Krótka część I (2—11) wspomina kilka zdarzeń z życia Józefa Cieśli. II (12—32) zawiera treść zasadniczą: opowieść o śmierci Józefa oraz teologię śmierci (13; 16; 22; 28). Rozdziały 14—23 zachowały się w dialekcie saidzkim i bohajryckim, inne zaś tylko w bohajryckim.

Dyskusja wokół tego pisma nie ogranicza się tylko do języka i czasu powstania. Pewność, że powstało w Egipcie, dostarczyła wody na młyn szkole historyczno-religijnej. Przedstawiciele tej szkoły usiłowali wykazać, że to pismo apokryficzne jest niczym innym jak tylko „chrześcijańskim tłumaczeniem (*Umdeutung*) egipskich rytów, mitów i motywów sztuki, które przerobiono w dość namacalny sposób z wątkami historii dzieciństwa i elementami parenetycznymi, później zaś posłużyło nowej religii Chrystusa w czytaniach liturgicznych, najpierw w „Dniu śmierci” św. Józefa 26. Epiphi, co podniosło jego znaczenie”.⁴ Opowiadanie o śmierci Józefa w otoczeniu Maryi i Jezusa byłoby więc chrześcijańską interpretacją mitu Ozyrysa przedstawionego w towarzystwie żony Izyda i syna Horusa. Scena śmierci św. Józefa tylko przypadkowo wykazuje pewne zewnętrzne podobieństwo z mitem Ozyrysa — i to niedokładnie. Horus znajduje się z tyłu głowy Ozyrysa, a umierający Józef spogląda na twarz Jezusa (19, 3). Jezus trzyma przez dłuższy czas ręce i nogi ojca patrzącego na niego (19, 5). Również Matka Boża ujmuje nogi Konającego (20, 1). Następnie Jezus przywołuje dzieci Józefa, aby towarzyszyły ojcu (20, 4). Mit mówi o przywróceniu życia Ozyrysowi, a legenda opowiada o śmierci Józ-

³ G. Wallin, *Historia Iosephi fabri lignarii*. Liber apocryphus ex codice manuscripto Regiae bibliothecae Parisiensis nunc primum arabice editus nec versione latina et notis illustratus a... Lipsiae 1722.

⁴ G. Klameth, *Über die Herkunft der apokryphen „Geschichte Josephs des Zimmermanns”*, *Angelos* 3 (1928) 6.

zefa. Nawet bardzo pobieżne porównanie przeczy zależności legendy o śmierci Józefa od mitu Ozyrysa. Do podobnego wniosku prowadzi też konfrontacja szczegółowa.⁵ Właściwą wartość legendy o Józefie Cieśli oceni dopiero lektura choćby kilku wyjątków.

Tytuł koptyjski, nieco przydługawy w porównaniu z naszymi, odpowiada treści całości. Poniższe tłumaczenie jako podstawa komentarza ma raczej na uwadze wierność tekstowi koptyjskiemu.

Takie oto (było) wyjście z ciała naszego ojca Józefa Cieśli, ojca Chrystusa według ciała, tego, który osiągnął 111 lat w swoim życiu. Podczas gdy nasz Zbawiciel opowiadał apostołom całe jego życie na Górze Oliwnej, apostołowie, oni sami spisali te słowa umieszczając je w bibliotece w Jerozolimie, i zaiste, w którym to ten święty starzec opuścił ciało, był 26. miesiący Epep. W pokoju Bożym. Amen.

Przytoczony tytuł jest raczej wprowadzeniem w problematykę całego opowiadania. Stara się wykazać, że słowa, które nastąpią pochodzą od Chrystusa, a sami apostołowie spisali je na Górze Oliwnej i złożyli w bibliotece jerozolimskiej. Każde słowo tego wstępu jest ważne. Chodzi o zapewnienie wiarygodności tego pisma. Jeżeli nawet jest późniejszy od całości, to podobna myśl znajduje się także przy końcu (30, 7), gdzie autor grozi rychłą zemstą temu, kto uważałby go za kłamcę dodając lub ujmując nieco jego słowom.

Wyjście z ciała jest znanym wyrażeniem w literaturze koptyjskiej na oznaczenie śmierci. Posiada zabarwienie gnostyckie. Znajduje się stale w kontekście mówiącym o śmierci patriarchów Abrahama, Izaaka i Jakuba. Józef Cieśla jest uważany za ostatniego patriarchę.

Cieśla czy też budowniczy domów jest osobą znaną we wsi. Któż go nie potrzebuje? Mieszkańcy Nazaretu od razu poznali Pana Jezusa: *Czyż nie jest to cieśla, syn Maryi ...* (Mk 6, 3). Przejął więc zawód ojca, zresztą Mateusz napisał: *Czy nie jest to syn cieśli?* (Mt 13, 55). W tym czasie jako rzemieślnik był już znany Jezus. Nazaretanie wspominają tylko Maryję, a raczej należałoby się spodziewać imienia ojca! Można więc przyjąć, że w tym czasie już nie żył. Biblijne określenie *tektōn* nie jest jednoznaczne. Podobnie jak hebrajskie *ḥārāš*, czy łacińskie *faber* może oznaczać tego, kto pracuje w kamieniu, drzewie lub metalu. Mając na uwadze warunki palestyńskie można powiedzieć, że miał do czynienia więcej z kamieniem niż z drzewem. Koptyjski rdzeń *ham* oznacza rzemieślnika. W dialekcie saidzkim i bohajryckim *hamshe* oznacza rzemieślnika pracującego tylko i wyłącznie w drzewie.⁶ Takie znaczenie wynika też z tłumaczeń:

⁵ Gruntownej krytyki dokonał H. Engberding, *Der Nil in der Frömmigkeit des Christlichen Ostens*, Oriens Christianus 37 (1953) 59—69.

⁶ Por. W. C. Till, *Koptische Dialektgrammatik*, München 1961², s. 20.

syryjskiego, etiopskiego i armeńskiego.⁷ Legenda przedstawia św. Józefa jako cieślę, który pracował razem z dwoma synami (2, 5). Może stąd pochodzi natchnienie wytrawnego historyka i pisarza rozpoczynającego swoje dzieło następującym szkicem: „Za panowania Augusta i Tyberiusza — a więc w czasie ściśle określonym — żył pewien człowiek; jest to fakt niezaprzeczalny. Znali Go wszyscy: był pracownikiem fizycznym, cieślą, za uchem nosił wiór — symbol swego zawodu. Pracował przy warsztacie, posługiwał się heblem i młotem. Chadzał jeszcze dziś istniejącymi drogami...”⁸ Taka postać Jezusa cieśli jest jednak bardziej podobna do legendy o Józefie Cieśli niż do przekazu ewangelicznego, bo tu słowo *tektōn* oznacza raczej tego, który coś buduje i to nie z drzewa. Ta wieloznaczność ujawnia się w pismach ojców Kościoła. Św. Justyn podaje w swoim Dialogu, że wyrabiał sochy i jarzma (rozd. 88); z 48 mowy Piotra Chryzologa wynika raczej, że pracował w metalu. Apokryfy nie zawsze przedstawiają św. Józefa jako rzemieślnika pracującego w drzewie. *Pseudoewangelia Tomasza* (koniec II w.) w rozdz. XIII nazywa go *tektōn*, ale z dodatkiem, ten, który wyrabiał sochy i jarzma. W nieco późniejszych *Dziejach Tomasza* sam apostoł jest określony tą nazwą (rozd. 3), ale znał się nie tylko na drewnianych pługach, jarzmach, statkach..., lecz także na obrabianiu kamieni, budowaniu świątyń i pałaców królewskich. Autor *Pseudoewangelii Filipa* (III w.), odkrytej w Kenoboskion, nazywa św. Józefa stolarzem. Zasadził nawet ogród, aby mieć drzewo na krzyże, które wyrabiał. Postać Józefa Cieśli (stolarza) pochodzi więc z pism apokryficznych, a szczególnie z legendy o Józefie Cieśli. Ewangelie sugerują raczej budowniczego, co wynika też z odpowiednich przypowieści Pana Jezusa (Mt 7, 24—25; 21, 33; Łk 14, 28—30), nie przytoczył jednak żadnej przypowieści z pracy cieśli-stolarza.

Legenda podkreśla dziewictwo Matki Bożej (11, 2. 3; 20, 8; 24, 2. 3). Taka też jest do dziś ortodoksyjna nauka koptyjskiego Kościoła.⁹ W tym świetle należy widzieć wyrażenie według ciała (*kata sarks*) zapożyczone z j. greckiego. Mówi ono o św. Józefie jako o człowieku, o ojcu ziemskim, w przeciwieństwie do ojca niebieskiego. Tradycja koptyjska używając nazwy „ojciec” ma na myśli ojca domnianego. Tę tradycję rozpoczęła już omawiana legenda (rozd. 5 oraz 11, 3).

Długie życie ziemskiego ojca Jezusa przypomina rodowody długo-

⁷ Por. H. Höpfl, *Nonne hic est fabri filius?*, *Biblica* 4 (1923) 54—55.

⁸ D. Rops, *Dzieje Chrystusa* (Tłumaczenia Z. Starowiejska-Morstynowa. Słowo wstępne napisał ks. Dr E. Dąbrowski), Warszawa 1950 (Tytuł oryginału: *Jésus en son temps*), s. 9.

⁹ Por. G. Giamberardini, *Il natale nella Chiesa Copta* (*Studia Orientalia Cristiana. Aegyptiaca* 9), Cairo 1958, s. 48—54. Tenże, *Il culto mariano in Egitto nei primi sei secoli. Origine-sviluppo-cause* (*Studia Orientalia Cristiana. Aegyptiaca*), Cairo 1967, s. 43—65.

wiecznych postaci biblijnej prehistorii. Ale nie tylko. Już przeszło 2500 lat przed Chrystusem Egipcjanie wierzyli, że nagrodą za przestrzeganie sprawiedliwości jest długie życie. Liczne przykłady z epoki faraonów wymieniają 110 lat jako idealnie długie życie.¹⁰ Tradycja biblijna w kontekście egipskim też wspomina wiek 110 lat. Tego wieku doczekał się Józef egipski (Rdz 50, 22), oraz Jozue (Joz 24, 29). Ostatni patriarcha przewyższył więc wszystkich jeszcze o jeden rok.

Według Dziejów Apostolskich (1, 12) Pan Jezus rozstał się z apostołami na Górze Oliwnej. Ta ostatnia scena sprzyjała powstawaniu fikcyjnych rozmów między nimi, dlatego autor zapewnia, że nasz Zbawiciel opowiadał apostołom całe życie Józefa właśnie na Górze Oliwnej. Apostołowie spisali te słowa umieszczając je w bibliotece jerozolimskiej. Wiadomo, chodzi o nadanie autorytetu całej legendzie. Biblioteka nie jest jednak zmyślona, gdyż wspomina o niej Euzebiusz w swej Historii. Wyznaje, że sam z niej obficie korzystał.¹¹

Kalendarz liturgiczny Kościoła Koptyjskiego zapowiada pod datą 26 Ab^{ib} (nazwa arabska) pamiątkę śmierci sprawiedliwego Józefa Cieśli. Ta data pochodzi niewątpliwie z legendy o nim, która przypomina, że właśnie w tym dniu nastąpiła śmierć (wstęp, 15, 2; 23, 9; 26, 2). Wielu autorów podaje jako odpowiednik tej daty nasz 20 lipca, co nie jest dokładne. Było to słuszne tylko do roku 1582, do reformy kalendarza. Obecnie 26. Ab^{ib} odpowiada dacie 2 sierpnia.¹² Szkoła historyczno-religijna posłużyła się między innymi tą datą usiłując wykażać zależność legendy o Józefie Cieśli od mitu o losie Ozyrysa. Ta hipoteza spotkała się ze zdecydowanie negatywną oceną, jak się wydaje, słuszną.¹³ Nie można jednak wykluczyć chęci uświęcenia tego pogańskiego święta (o ile rzeczywiście wypadło w tym dniu). Podobnie wprowadzono uroczystość Józefa Robotnika na dzień 1 Maja.

Wypowiedź ewangeliczna o braciach i siostrach Pana Jezusa, jak również św. Pawła o Jakubie „bracie Pańskim” nie była oczywista, toteż autor legendy wyjaśnia te wątpliwości na swój sposób:

Był pewien człowiek imieniem Józef w mieście Bethleem judzkim i mieście króla Dawida, a był on doskonale wykształcony w mądrości oraz zawodzie cieśli. Ten człowiek, Józef, pojął żonę wedle związku świętego małżeństwa i urodziła mu synów i córki, czterech chłopców i dwie dziewczynki. Te były ich imiona: Judas, Josetos, Jakobos i Simon. Córki zaś nazywały się Lysia i Lydia. Żona Józefa zmarła, jak postanowiono każdemu człowiekowi, zostawiając mu małego Jakuba (Jakobos). Józef był człowiekiem sprawiedliwym, służył Bogu w każdej sprawie, wychodził do pracy (poza dom) pracując w zawodzie cieśli razem z jego dwoma synami, żyjąc z dzieła rąk swoich według Prawa Mojżesza. Tym

¹⁰ Por. G. Giamberardini, *Saint Joseph...* dz. cyt., s. 28. Podaje odpowiednią literaturę.

¹¹ Por. VI, 20, PG 20, 572 B.

¹² Por. G. Giamberardini, *Saint Joseph...* dz. cyt., s. 154.

¹³ Por. H. Engberding, art. cyt., passim.

właśnie sprawiedliwym człowiekiem, o którym mówię (mówi Jezus), jest Józef mój ojciec według ciała, ten, z którym zaślubiono moją matkę Maryję jako żonę (rozd. 2).

Przytoczony rozdział jest apokryficznym komentarzem do ewangelicznej sceny w Nazaret (Mk 6, 3; Mt 13, 55. 56). *Czyż nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Także Jego siostry czyż nie żyją tu u nas?* (Mk 6, 3). Wiadomo, że wówczas pojęcie „brat” czy „siostra” nie odnosiło się tylko do brata czy siostry rodzonej, ale obejmowało też kuzynów, a nawet wszystkich członków danego rodu. Wynika to z tekstów biblijnych i pozabiblijnych.¹⁴ Pisma apokryficzne, a pod ich wpływem niektórzy ojcowie Kościoła greccy i łacińscy, wyjaśniając to wieloznaczne pojęcie biblijne, mówią o synach i córkach Józefa z pierwszego małżeństwa. Legenda o Józefie Cieśli wymienia dokładnie wszystkich braci Pana Jezusa znanych z Ewangelii podając też zmyślone imiona dwóch córek. Najbardziej znanym „bratem Pańskim” był Jakub cieszący się wielkim autorytetem w Jerozolimie (Gal 1, 19; 2, 9, 12; Dz 2, 17; 15, 13; 21, 18). O jego śmierci wspomina Józef Flawiusz w *Starożytnościach* (XX, 200). Z tego względu autor legendy uważał za stosowne poświęcić mu więcej miejsca. Wspomina, że po zmarłej matce pozostał Jakub jako mały chłopak w smutnym położeniu (2, 4), dlatego Maryja opiekowała się nim jak matka (4, 4. 5). Autor dodaje: „dlatego nazwano Maryję matką Jakuba” (4, 4). Apokryficzny egegeta chciał w ten sposób wyjaśnić skąd wzięło się rodzeństwo Pana Jezusa. O synach Józefa wspomina już *Protoewangelia Jakuba* (9, 2) pochodząca z drugiego wieku. Legenda o Józefie Cieśli broni dziewictwa Maryi, ale odmawia go św. Józefowi.¹⁵ Nawiązując do Mt 1, 19: *Mąż jej, Józef, który był człowiekiem prawym...*, ukazuje na czym ta sprawiedliwość polegała. Pracował na utrzymanie rodziny, chwalił Boga we wszystkich zajęciach, czyli żył wedle Prawa Mojżesza (2, 5. 6). Znał się nie tylko na robocie ciesielskiej, ale posiadał prawdziwą mądrość (2, 2).

Święty Józef dowiadując się od anioła o bliskiej śmierci udaje się do świątyni Pańskiej, czyni pokutę przed ołtarzem i modli się (12, 1—3). Ta modlitwa wyraża postawę autora wobec bliskiej śmierci.

„Boże, ojcze wszelkiego miłosierdzia i Boże wszelkiego istnienia, Panie mojej duszy, mojego ciała i mojego ducha. Kiedy wypełnią się dni mojego życia, które dałeś mi na tym świecie, proszę Cię, Panie Boże, abys mi posłał archanioła Michała, aby był przy mnie aż do wyjścia

¹⁴ Por. U. Holzmeister, *De Sancto Joseph Quaestiones Biblicae* (Scripta Pontificii Institutii Biblici), Romae 1945, s. 44—45. P. Barbagli, *S. Giuseppe nel Vangelo* (Teresianum), Roma 1963, s. 47—55.

¹⁵ Dziewictwo św. Józefa uznał oficjalnie Papież Leon XIII w encyklice *Quamquam pluries* z 1889 r.

mojej strapionej duszy z mojego ciała bez cierpienia i trwogi. Bo śmierć jest wielką bojaźnią i uciskiem dla każdego człowieka, zwierzęcia domowego, dzikiego, dla robaka i ptaka. Tak, dla każdego stworzenia pod niebem posiadającego duszę żyjącą jest cierpieniem i udręką aż ich dusza rozłączy się od ciała. Teraz więc, o Panie mój, niech Twój anioł stoi przy mojej duszy i moim ciele, aby rozłączyły się od siebie bez bólu.

Nie pozwól, aby anioł, który był mi przeznaczony od dnia, w którym mnie stworzyłeś aż dotąd, zwrócił swoje zagniewane oblicze przeciw mnie na drodze kiedy pójdę do Ciebie, lecz aby obdarzył mnie pokojem.

Nie pozwól, aby ci, których oblicze jest zmienne prześladowali mnie na drodze kiedy pójdę do Ciebie.

Nie pozwól, aby ci przy bramie zatrzymali moją duszę i nie zawstydzaj mnie przed Twoim strasznym sądem.

Nie dopuszczaj fal rzeki ognistej przeciw mnie, w której oczyszczają się wszystkie dusze zanim ujrzą boską chwałę.

O Boże, który sądzisz każdego w prawdzie i sprawiedliwości, teraz więc, Panie mój, niech Twoje miłosierdzie będzie dla mnie pociechą, bo Ty jesteś źródłem wszelkiego dobra. Tobie niech będzie chwała na wieki wieków. Amen" (rozdz. 13).

Natchnieniem tej modlitwy był niewątpliwie początek drugiego listu do Koryntian: *Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy, Ten, który nas pociesza w każdym utrapieniu naszym...* (2 Kor 1, 3. 4). Autor nie buntuje się przeciw śmierci, ale odczuwa jej zgrozę. W tej bojaźni oczekuje pociechy od miłosiernego Boga. Ufa pomocy aniołów, a szczególnie św. Michała. Śmierć uważa za skutek nieposłuszeństwa Adama (31, 1). Oprócz tych myśli biblijnych zaczerpnął też pewne wyobrażenia ze świata wierzeń egipskich.

Rzeka ognista, w której oczyszczają się wszystkie dusze, wydaje się czymś w rodzaju czyścica. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie zna jednak pojęcia czyścica.¹⁶ Pojęcie rzeki ognistej pochodzi więc z mitologii egipskiej. Dobry człowiek przepływa ją w mgnieniu oka i bez bojaźni, zły natomiast potrzebuje aż trzech dni, a potem łąduje w piekle.¹⁷ Według legendy oczyszcza ona te dusze, które ujrzą bożą chwałę (por. Is 6, 6). Również p o d r ó z zmarłego odpowiada wierzeniom egipskim.¹⁸ Legenda rozróżnia demony stojące przy bramie, od tych, które przeszkadzają na drodze do Boga, na tej ostatniej prowadzi jednak anioł dany już od urodzenia (13, 6—9.)

W części pierwszej była prośba o szczęśliwą śmierć (13, I—5), w drugiej zaś o pokój i bezpieczeństwo na drodze wiodącej do Boga (13, 6—9). Ostatni wiersz (13, 10) stanowi poprawnie zbudowaną

¹⁶ Por. W. Wycichl, *Der Feuerstrom im Jenseits. Eine Jenseitsvorstellung im pharaonischen, koptischen und mohammedanischen Aegypten*, Archiv für ägyptische Archaeologie, I (1938) 263.

¹⁷ Por. W. Wycichl, art. cyt., s. 263.

¹⁸ Por. S. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*. Übersetzt, erläutert und untersucht (Texte und Untersuchungen 56), Berlin—Leipzig 1951, s. 46—47.

modlitwę zawierającą chwałę, prośbę i dziękczynienie. W obliczu śmierci podejmuje motyw sądu, miłosierdzia, sprawiedliwości i dobroci Bożej.

Legenda o Józefie Cieśli miała służyć pogłębieniu i rozwojowi kultu tego świętego (30, 3—6). Podaje też konkretne sposoby, jakimi można zasłużyć sobie na nagrodę:

Tego, kto zatroszczy się o ofiarę i przyniesie ją na twoje miejsce (mówi Chrystus) w dniu twojego święta, dnia 26. miesiąca Epep, tego ja sam ubłogosławię ofiarą niebieską.

Albo też, kto w twoje imię da chleba w rękę biednego, nie pozwolę, aby brakowało mu cokolwiek z dóbr tego świata po wszystkie dni jego życia.

Tych, którzy dadzą szklanekę wina obcemu, wdowie, albo sierocie w dniu twojego wspomnienia, powierzę ich tobie, abys zaprowadził ich na ucztę tysiąca lat.

Tych, którzy spiszą księgę twojego wyjścia z ciała i wszystkie słowa, które wyszły dzisiaj z moich ust (przysięgam)¹⁹ na twoje zbawienie, tych powierzę tobie na tym świecie, o mój kochany ojciec Józefie, a potem, kiedy opuszczą ciało, podrę zapis dłużny ich grzechów, aby nie doznali żadnego cierpienia oprócz koniecznej śmierci i rzeki ognistej, znajdujące się przed moim ojcem, a która oczyszcza każdą duszę.

A jeżeli biedny, który nie umie czynić tego, co powiedziałem, urodzi syna i nazwie go imieniem Józef, aby wślawić twoje imię, nie dosięgną tego domu ani głód, ani zaraza, ponieważ w nim przebywa twoje imię.

Te obietnice świadczą o głębokiej ufności w opiekę św. Józefa i trosce o rozwój nabożeństwa do niego. Podstawą tego zaufania jest jego prawość (2, 5; 9, 2). Jemu to kapłani powierzyli Maryję, prosząc go, aby strzegł jej aż do czasu ślubu (14, 5). Jednakowoż liturgia koptyjska wspominając Józefa Sprawiedliwego ma na myśli Józefa syna Jakuba sprzedanego do Egiptu przez braci. On też cieszy się dzisiaj znacznie większą popularnością. Noszący imię Józef przyznają się raczej do Józefa egipskiego.

Przynoszący ofiarę w dniu 26. miesiąca Epep otrzymają ofiarę niebieską od Chrystusa. Widocznie sprawowano w tym dniu jakąś liturgię (eucharystyczną?). To przypuszczenie zdaje się potwierdzać użyte tu greckie słowo *prosphora* (=ofiarą). W j. greckim klasycznym miało ono znaczenie czynne, wyrażało czynność przynoszenia, składania ofiar (niekoniecznie w znaczeniu kultycznym). W Starym Testamencie oznaczało ofiary w naturze przynoszone do ołtarza (Wj 30). Później przyjęło znaczenie głębsze, np. ofiara Chrystusa z własnego ciała (Ef 5, 2; Hbr 10, 10). Można więc przypuszczać, że o Józefie Cieśli czytano w dniu jego święta z okazji zgromadzenia liturgicznego. Zmarłym czcicielom swego ojca Chrystus obiecuje, że zniszczy zapis dłużny ich grzechów (por. Kol 2, 14).

Chrystus zwraca się do tego, którego nazywał ojcem: „mój ko-

¹⁹ Tę uwagę dodaje P. Peeters, *Évangiles apocryphes. Textes et documents*, Paris 1914, s. 232.

chany ojce Józefie" (14, 3; 22, 3; 30, 3). Tym przymiotnikiem „kochany” wyraża podstawę wielkości św. Józefa. Na tytuł ojca zasłużył sobie miłością, którą darzył Jezusa i Maryję. Ta rzeczywistość tak mało podkreślana we współczesnej józefologii napełnia treścią wszystkie inne przyznane mu tytuły, jak: ojciec według Prawa, dziewiczy, domniemany, żywiciel...

Główna uroczystość ku czci św. Józefa przypada na Zachodzie dnia 19 marca, poświęcona jest Oblubieńcowi N. M. Panny. Najstarsza wzmianka tego święta pochodzi ze sakramentarza znalezionego w Rheinau (Szwajcaria). Datuje się go na VIII wiek. Pod datą 20 marca podaje: „XIII kal. aprilis Ioseph sponsus Mariae” (= 20. marca!).²⁰ Począwszy jednak od wieku X wszystkie kalendarze i martyrologia umieszczają to święto dnia 19 marca. Nie widać więc zależności tego święta od liturgii koptyjskiej. Na uwagę zasługuje orzeczenie Kongregacji Świętych Rytów z dnia 25 XI 1960 r., która odpowiada negatywnie na pytanie: czy dnia 20 lipca można obchodzić święto Oblubieńca Błog. Maryi Dziewicy również poza Rzymem. Przy tej okazji wyjaśnia, że nastąpiło pomieszenie z Józefem Sprawiedliwym znanym z Dziejów Apostolskich (I, 23). Fakt uroczystości ku czci św. Józefa Oblubieńca N.M.P. w tym dniu nie świadczy o zależności zachodniego święta ku czci Oblubieńca N.M.P. od liturgii koptyjskiej odnośnie daty. Trudno też dopatrzeć się wpływu pod względem treści tego święta. Tam św. Józef pozostał sprawiedliwym cieślą i domniemanym ojcem Jezusa, a fizycznym ojcem Jakuba i jego rodzeństwa. Jest to tradycja zapoczątkowana przez omawianą legendę. W niej zastygło jednak żywe nabożeństwo i zaufanie w opiekę tego świętego.

Legenda ukazuje przede wszystkim śmierć Józefa. My również czcimy św. Józefa jako patrona dobrej śmierci, chociaż w Piśmie św. nie ma wzmianki o tym. Autor legendy ukazując jego śmierć w otoczeniu Jezusa i Maryi uwypukla właściwe znaczenie tej sceny. Nie od św. Józefa przyjdzie pomoc w tej ciężkiej godzinie, ale od samego Jezusa i Maryi stojących nad łóżem konającego. Na takie otoczenie zasłuży sobie tylko ten, kto jak św. Józef w każdej pracy chwali Boga i szanuje jego Prawo. Zapewnia jednak, że sam Chrystus wynagradza tego, kto składa ofiarę, daje chleb w rękę biednego, kto nosi jego imię... Modlitwa w świątyni Pańskiej (rozd. 13) jest godna, aby uczynić ją swoją własną.

Dzisiejsza józefologia ustaliła, że udział św. Józefa w tajemnicy wcielenia się Słowa Bożego był zewnętrzny, moralny i pośredni, to znaczy, że św. Józef z woli Bożej pełnił rolę ojca opiekując się Jezu-

²⁰ Por. M. Garrido Bonaño, *San Jose en los calendarios y martyrologios hasta el siglo XV inclusive*, w: *San Giuseppe nei primi quindici secoli della Chiesa* (Atti del primo simposio internazionale), Roma 1971, s. 611.

sem i Maryją. Nadprzyrodzonym światłem zajaśniał dopiero w cieniu Maryi i Jezusa. Tylko zewnętrznie i pośrednio dotyka tej tajemnicy, a mianowicie jako dziewiczy ojciec św. Rodziny. Była to przede wszystkim więź miłości i spójnia dusz.²¹ Jakże prosto i ujmująco wyraża to omawiana legenda, gdzie Jezus zwraca się do swego ojca: „mój kochany ojczy Józefie”. Ta szczególna miłość jest fundamentem jego ojcostwa.

Św. Józef wychodził do pracy, aby utrzymać rodzinę. Tak jak pielęgnował ziemskiego Jezusa — tak też opiekuje się jego ciałem mistycznym — Kościołem. Na prośbę ojców soboru Wat. I, Papież Pius IX ogłosił go w 1870 r. patronem Kościoła powszechnego. Papież Jan XXIII ustanowił go 19 III 1961 patronem Soboru Wat. II. Od listopada 1962 r. wymawiamy jego imię w modlitwie eucharystycznej.

Po II Wojnie Światowej kult Oblubieńca N.M.P., a szczególnie józefologia rozwija się wszechstronnie. Od 1947 r. ukazują się *Estudios josefinos*. W 1951 powstaje w Montrealu centrum dokumentacji św. Józefa. W 1952 r. Pia Società Torinese di S. Giuseppe organizuje we Viterbo ośrodek studiów józefologicznych, wydaje też miesięcznik: *Vita Giuseppina*. Od 1953 ukazują się *Cahiers de josephologie*. Z okazji 100-letniej rocznicy ogłoszenia św. Józefa patronem Kościoła powszechnego odbyło się w Rzymie międzynarodowe sympozjum poświęcone św. Józefowi w pierwszych XV wiekach. Na rok 1975 są przewidziane dni studiów józefologicznych w Valle de los Caídos (pod Madrytem) W tym ożywionym nurcie józefologicznym nie może zabraknąć studiów nad omówioną legendą. Koptyjska legenda o Józefie Cieśli, jako świadectwo żywego nabożeństwa, może wnieść do naszego kultu Oblubieńca Matki Bożej cenne wartości.

Rzym

KS. TOMASZ HERGESEL

Ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB

APOKALIPSA ABRAHAMA

Apokryf zatytułowany *Apokalipsa Abrahama* znany jest jedynie w wersji starosłowiańskiej, którą opublikował po raz pierwszy I. I. Srezniewski¹, po nim N. S. Tichonrawow².

²¹ Por. F. L. Filas, *Joseph and Jesus. A Theological Study of Their Relationship*, Milwaukee 1952, s. 133.

¹ I. I. Srezniewski, w: *Izwestija imperatorskoj akademii nauk po otdeleniju russkago jazyka i slovesnosti*, 10 (1861—1863), s. 648—665.

² N. S. Tichonrawow, *Otkrowienie Avraama*, w: *Pamjatniki otrezennoj russkoj literatury*, Moskwa 1863, tom I, s. 32—53.

TREŚĆ APOKRYFU

Dziełko to można podzielić na dwie części: pierwsza haggadyczna opowiada dzieje nawrócenia Abrahama na monoteizm (rozdz. 1—8), druga część natomiast jest w ścisłym słowa znaczeniu apokalipsą (rozdz. 9—32).

Głównym wątkiem pierwszej części jest niemoc idolów i absurdalność ich kultu. Tare, ojciec Abrahama, czci bogów Marumata i Barisata. Opis perypetii z nimi związanych ukazuje znikomość idolów i zmierza do wyśmiania ich kultu. Marumat, którego Abraham znalazł w świątyni leżącego na ziemi, nie tylko nie mógł o własnych siłach się podnieść, ale Abraham musiał poprosić o pomoc swego ojca, aby ustawić statulę bożka na swoim miejscu (rozdz. 1). Innym razem Abraham udał się z polecenia swego ojca do pobliskiego miasta, aby sprzedać pięć figur idolów i po drodze spotkał kupców syryjskich. Otóż jeden z ich wielbłądów przestraszył osła, który należał do Abrahama i wiezione przezeń idole pospadały na ziemię i trzy z nich rozbiły się. Abraham rzucił je zatem do rzeki (rozdz. 2). Pomyślał wtedy: idole nie mogły szkody zrobić osłu i pozwoliły się rzucić do wody (rozdz. 2—3).

Inny przykład stanowi bóg Barysat. Bożek ten, specjalista od ochrony przed ogniem zostaje spalony właśnie przez ogień (rozdz. 4—5). Abraham podczas swej długiej dyskusji ze swym ojcem wyjaśnia, że ani idole, ani pierwiastki ziemi, ani słońce, ani księżyc nie są bogami lecz prawdziwym Bogiem jest Ten, który wszystko stworzył a sam nie podlega nikomu (rozdz. 7). I właśnie w chwili, gdy rozmawiał on jeszcze ze swym ojcem, Bóg objawia się Abrahamowi i nakazuje mu opuścić dom starego swego ojca. Zaledwie zdołał wyjść, ogień spadł na jego dom i w popiół obrócił idole. Była to kara za bałwochwalstwo (rozdz. 8).

Następuje teraz część apokaliptyczna. Autor przenosi nas do ziemi Kanaan. Opowiadanie, które następuje, nawiązuje teraz do Rdz 15. Abraham z bożego nakazu ma złożyć ofiarę na górze Horeb. Podczas wędrówki towarzyszy mu anioł wysłany przez Boga imieniem Jael. Po złożonej ofierze Abraham zostaje przeniesiony do siódmego nieba, gdzie widzi Boży tron, którego opis zbliżony jest do opisu w Ez 1. Z wizją tronu Bożego kończy się też misja Jaela. Bóg przemawia teraz we własnej osobie do Abrahama i objawia to wszystko, co obiecał. Abraham ogląda moce niebios rozmieszczone na różnych niższych firmamentach i otrzymuje obietnicę liczego potomstwa (rozdz. 19—20). Następnie Bóg objawia mu wizję świata: ziemię, przepaść, morze, Lewiatana, Eden. Dalej porusza wiele kwestii takich, jak upadek pierwszych rodziców Adamy i Ewy, rola Azazela — szatana w ich grzechu, grzechy ludzi, bałwochwalstwo Izraela i świątyni, zburzenie Jerozolimy i sanktuarium. W rozdziale 29 ukazuje nam

postać człowieka, który wychodzi z lewej strony opisywanego obrazu reprezentującej pogan. Wielu z nich oddaje mu cześć, lecz ludzie stojący po prawej stronie (tj. żydzi) zachowują się inaczej. Wielu z nich wyśmiewa się z niego, inni go biją. Jednakże są i tacy, którzy oddają mu cześć. Oddaje mu cześć również Azazel, który ucałowałszy go staje za nim. Człowiek ten ma pochodzić z potomstwa Abrahama i ma przyjść w czasach ostatecznych. Zanim jednak nastanie „wiek sprawiedliwości” będzie wielki sąd nad bezbożnymi poganami i Bóg zesle dziesięć plag. Paganie zostaną ukarani, a Izraelici się zjednoczą.

Apokalipsa Abrahama kończy się powtórzeniem obietnicy uwolnienia Izraela (rozd. 32).

WSPÓŁCZESNE OPRAWOWANIA APOKALIPSY ABRAHAMAMA

Zainteresowanie treścią Apokalipsy Abrahama zaczyna się dopiero od roku 1897, to jest od czasu ukazania się jej niemieckiego tłumaczenia dokonanego przez N. Bonwetscha.³ Wziął on za podstawę swego przekładu tekst zawarty w tzw. *Codex Silvester* opublikowany przez N. Tichonrawowa. Wykorzystał on ponadto szereg innych tekstów znajdujących się w paleach.⁴ N. Bonwetsch podaje podwójny aparat krytyczny w swym opracowaniu. Pierwszy sygnalizuje miejsca paralelne Starego i Nowego Testamentu, drugi natomiast podaje lectiones variantes. W analizie tekstu dochodzi on do wniosku, że pierwsza część (rozd. 1—8) to bardzo popularna legenda żydowska opracowana być może przez pisarza chrześcijańskiego. Część apokaliptyczna natomiast objawia koncepcje żydowskie z pewnymi chrześcijańskimi wstawkami (np. w rozdz. 29 opis Mesjasza) i być może gnostyckimi. Podobną opinię wyraził również J. Felten.⁵

C. H. Box i J. I. Landsman dali tłumaczenie i komentarz angielski do Apokalipsy Abrahama.⁶ J. I. Landsman dokonał przekładu, tymczasem C. H. Box zredagował wstęp i komentarz. Przekład J. I. Landsmana opiera się na tych samych tekstach co N. Bonwetscha. Jest on jednak mniej dokładny od tłumaczenia niemieckiego. Na przykład N. Bonwetsch zachowuje taki sam porządek bożych atrybutów „bez matki, bez ojca, bez genealogii” (rozd. 17), zgodnie z tym, co nam podaje tekst starosłowiański, gdy tymczasem J. I. Landsman „poprawia” tekst według paralelnego wyrażenia

³ N. Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams*, Das Testament der vierzig Märtyrer, Leipzig 1897.

⁴ Palea jest to komentarz do Starego Testamentu, w którym wplatanie są również teksty wyjęte z apokryfów.

⁵ J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Regensburg 1925, s. 614.

⁶ C. H. Box, J. I. Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, London 1918.

w Hbr 7, 3 nie podając przy tym najmniejszej racji swej korektury ani tego, że jej dokonuje. Usterki i nieścisłości tłumaczenia J. I. Landmana rekompensuje wprowadzenie i komentarz dokonane przez C. H. Boxa. Mógł on wykorzystać opracowanie dokonane już przez N. Bonwetscha jak również artykuły i opracowania, które poprzedziły wydanie angielskie Apokalipsy Abrahama. W bibliografii znajdujemy artykuły L. Ginzberga⁷, M.-J. Lagrange'a⁸ i odwołanie się do dzieła E. Schürera⁹. Nie są oni jedynymi autorami wyrażającymi swą opinię na temat Apokalipsy Abrahama przed ukazaniem się edycji C. H. Boxa, ale przyznać trzeba, że ich opinie są najwartościowsze. W rzeczy samej już w roku 1898, rok po okazaniu się przekładu N. Bonwetscha, I. Levi wypowiedział się, że jest to dzieło pochodzenia żydowskiego zawierające interpolacje chrześcijańskie. Trzeba teraz określić bliżej środowisko żydowskie w którym ono się zrodziło. Nie może nim być Palestyna ani środowisko rabinackie.¹⁰ Natomiast w roku 1899 M. R. James powiedział, że Apokalipsa Abrahama jest „interesującą księgą żydowską zawierającą chrześcijańskie wstawki”.¹¹ W tym samym kierunku idzie opinia M.-J. Lagrange'a: „bez wątplenia jest to apokryf pochodzenia żydowskiego”. Przyjmuje on interpolacje chrześcijańskie w rozdziale 29 i rozpoznaje wpływ idei gnostyckich.¹² Dla E. Schürera, podobnie zresztą jak i dla O. Bardenhewera, Apokalipsa Abrahama jest dziełem żydowskim z pewnymi przeróbkami chrześcijańskimi.¹³ Według W. Bousseta pierwsza część apokalipsy jest wcześniejsza od zburzenia świątyni.¹⁴ Jednakże najbardziej wartościowym artykułem, który ukazał się przed opracowaniem C. H. Boxa, to artykuł L. Ginzberga.¹⁵ Według tego autora kompozycję pierwszej części Apokalipsy należy umieścić na pierwszą połowę wieku I po Chr., a to dlatego, że legenda w niej zawarta jest w bardziej surowym stanie aniżeli w księdze Jubileuszów (11, 18) czy Genesis Rabba (39, 7; 30, 4). Co się zaś tyczy części apokaliptycznej, to jest on zdania, że nie mogła ona być napisana przed zburzeniem świątyni, gdyż

⁷ L. Ginzberg, *Abraham, Apocalypse of*, w: *The Jewish Encyclopedia*, tom I, s. 91—92.

⁸ M.-J. Lagrange, *Notes sur messianisme au temps de Jésus*, RB 2 (1902) 481—514.

⁹ E. Schürer, *Geschichte der jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus Christi*, Leipzig 1909, tom III, s. 336—338.

¹⁰ I. Levi, *Revue bibliographique*, REJ 36 (1898) 125.

¹¹ M. R. James, *Apocrypha*, w: *Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Chaine, tom I, kol. 253.

¹² art. cyt., s. 511n.

¹³ O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau 1914, s. 1706.

¹⁴ W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1906, s. 25n.

¹⁵ por. uw. 7.

Abraham oplakuje w niej właśnie jej zniszczenie. Nacisk jaki kładzie apokalipsa na wolność woli pomimo upadku człowieka suponuje znajomość chrześcijańskiej doktryny o grzechu. Jednakże całość ukazuje że chrześcijaństwo w czasie, w którym pisana była Apokalipsa, nie było zbyt dalekie od judaizmu, przynajmniej w Palestynie. Stąd też L. Ginzberg wnioskuje, że dzieło to mogło być napisane w ostatnich dekadach pierwszego wieku po Chrystusie.¹⁶

L. Ginzberg jest również zdania, że obie części dzieła zostały pierwotnie napisane w języku semickim.

C. H. Box rozwija w wielu punktach argumentację L. Ginzberga i N. Bonwetscha. Jest niezdecydowany co do pierwotnego języka księgi — hebrajskiego czy aramejskiego. Być może — jego zdaniem — księga ta napisana została po hebrajsku z małą domieszką języka aramejskiego. Gdy chodzi o datę powstania naszego apokryfu, to przyjmuje on jako *terminus a quo* zburzenie świątyni w roku 70, a jako *terminus ad quem* pierwsze dekady II wieku po Chr., ponieważ wspomnienie tej katastrofy jest jeszcze bardzo świeże (por. rozdz. 15 i 16). Jako miejsce powstania przyjmuje C. H. Box Palestynę. Jednakże w odróżnieniu od L. Ginzberga, który utrzymywał, że część haggadyczna została później dołączona do części w ścisłym słowa znaczeniu apokaliptycznej, uważa on, że dzieło jest jednolite od początku do końca, na co wskazują między innymi aluzje czynione w drugiej części do wypadków opowiadanych w pierwszej.

C. H. Box poświęca również ważny rozdział teologicznym aspektom omawianego apokryfu, jak również pokrewieństwu literackim i ważności dzieła dla badań Nowego Testamentu. Komentarz podawany przez niego jest o wiele bogatszy od tego, który znajdujemy u N. Bonwetscha. Nie zadawała się on prostym przytaczaniem odnośników do Biblii, lecz podaje również wyjaśnienia oparte na literaturze rabinackiej.

Wspomnieć również należy przekład dokonany przez P. Riesslera.¹⁷ Według niego apokryf jest pochodzenia żydowskiego z wyjątkiem rozdziału 29, który jest dziełem chrześcijańskiego ebonity. Napisany był pierwotnie w języku aramejskim i prawdopodobnie wywodzi się z kręgu eseńczyków. Komentarz daje krótki posługując się materiałem podanym przez N. Bonwetscha i C. H. Boxa.

Po edycji angielskiej Apokalipsy Abrahama najważniejszym monograficznym artykułem na jej temat ukazał się pióra J. B. Frey'a¹⁸. Autor ten uważa, że pierwsza część tego apokryfu została napisana w I w. naszej ery. Oznaczenie daty drugiej części jest bardziej według niego skomplikowane. Rozdział 29 Apokalipsy Abrahama jest

¹⁶ art. cyt., s. 92.

¹⁷ P. Riessler, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, s. 13—39; 1267—1269.

¹⁸ J. B. Frey, *Abraham (Apocalypse d')* w: DBS, tom I, kol. 28—33.

chrześcijańską interpolacją, lecz wszystko inne wywodzi się z apokryfów i pism rabinanckich. Sama treść, na którą składa się historia Abrahama, góra Horeb, Jerozolima, świątynia, ofiary, nienawiść do pogan, chęć zemsty nad ciemężycielami Izraela, spekulacje o Lewiatanie, angelologia, opis tronu bożego, jest ściśle żydowska, a nawet wyłącznie żydowska. J. B. Frey uważa też, że Apokalipsa Abrahama powstała pod koniec I-go wieku po Chrystusie.

Wspomnieć jeszcze należy artykuł N. Golb dotyczący grzechu Adama i Ewy¹⁹ oraz artykuł A. Rubinsteina. Ten ostatni dowodzi, że niektóre wyrażenia Apokalipsy Abrahama podobne są do wypowiedzi z hymnów qumrańskich czy Reguły Zrzeszenia.²⁰

Ostatnio J. Licht w swym artykule w *Encyclopaedia Judaica* (Jerozolima 1971) o Apokalipsie Abrahama pisał, że dzieło to powstało w II-gim wieku po Chr. i prawdopodobnie zostało napisane początkowo po hebrajsku. Ostatni chrześcijański redaktor dał mu swoiste zabarwienie obce czytelnikowi żydowskiemu. Jednakże jego zdaniem można tylko wskazać na jedną interpolację chrześcijańską i to jeszcze z powątpiewaniem. Chodzi mianowicie o rozdział 29. Być może odzwierciedla on żydowski obraz Jezusa jako apostoła dla pogan?²¹

Widzimy zatem, że zainteresowanie Apokalipsą Abrahama od czasu przekładu N. Bonwetscha stale rośnie. Wszyscy zgodni są co do faktu, że powstała ona w środowisku żydowskim gdzieś na przełomie wieku I-go i II-go po Chrystusie.

PERSPEKTYWY DLA PRZYSZŁYCH OPRACOWAŃ

Jednak z pewnym zdumieniem stwierdzamy, że od czasu pierwszej publikacji tekstu wersji starosłowiańskiej, to jest od roku 1861 nie ma żadnego krytycznego wydania tekstu! Opracowania wyżej wspomniane bazują na tłumaczeniach N. Bonwetscha i C. H. Boxa — J. I. Landsmana, które to ostatnie przedstawia wiele do życzenia. Moje wstępne badania nad rozdziałem XVII Apokalipsy Abrahama doprowadziły do wniosku, że niektóre warstwy redakcyjne pochodzą z VI w. po Chrystusie i wywodzą się z kręgów chrześcijańskich.²²

Potrzebne jest nowe opracowanie komentarza, wstępu, a przede wszystkim krytyczne wydanie tekstu. Zadania tego podjął się autor niniejszego artykułu i już w ciągu ostatnich dwóch lat przygotowa-

¹⁹ N. Golb, *A Problematic Passage in the Apocalypse of Abraham*, JJS 8 (1857, 1—2) 45—50.

²⁰ A. Rubinstein, *Hebraism in the Slavonic „Apocalypse of Abraham”*, JJS 4 (1953) 108—115; 5 (1954) 132—135.

²¹ J. Licht, *Abraham Apocalypse of*, w: *Encyclopaedia Judaica*, Jeruzalem 1971, tom II, kol. 125—127.

²² Por. Ryszard Rubinkiewicz, *L'inno dell'Apocalisse di Abramo* (cap. XVII), Rzym, Papieski Instytut Biblijny, 1972 (maszynopis).

zgrupował sporo materiału. Okazuje się, że można dotrzeć do niektórych wersji greckich samej apokalipsy. Do tej pory znamy jedynie wersję starosłowiańską, która jest tłumaczeniem zaginionego oryginału greckiego. W bibliotece patriarchatu greko-ortodoksyjnego w Jerozolimie znalazłem pierwszą część interesującego nas apokryfu w wersji greckiej znajdującej się w rękopisie pochodzącym z XVII w. W tym samym rękopisie znajdował się nigdy dotąd nie publikowany i nieznany tekst IV-tej Ezdrasza, rozdz. 11 i 12 w wersji greckiej (również nieznaney do tej pory uczonym). Niewątpliwie istnieje jeszcze cały szereg rękopisów nieprzejranych, z których niektóre mogą zawierać tekst interesującego nas apokryfu. Sama Apokalipsa Abrahama jest ważnym dziełem pozwalającym nam lepiej wnikać w środowisko Nowego Testamentu. Skoro jej pierwsza redakcja powstała na przełomie wieku I-go i II-go, niewątpliwie zawierać ona będzie popularne idee religijne tego okresu, a zatem czasów najbardziej zbliżonych do Nowego Testamentu. Jej stosunkowo mała znajomość (brak jej tłumaczenia w wydaniu literatury pseudopigraficznej Charlesa) wynika stąd, że po pierwsze brak jest jakiegokolwiek krytycznego wydania tekstu, ponadto bibliści świata zachodniego na ogół nie znają języka starosłowiańskiego. Stąd też mało jest uczonych na świecie, którzy zajmowaliby się literaturą apokryficzną starosłowiańską. Prof. E. Turdeanu z Paryża opublikował wiele artykułów na jej temat²³ i obiecał wydanie krytyczne słowiańskiej wersji Testamentu Abrahama. Prof. A. Vaillant dał nam wydanie krytyczne księgi Henocha, ale na komentarz i wstęp nadal czekamy. Harry E. Gaylord przygotowuje w tej chwili opracowanie słowiańskiej wersji Apokalipsy Barucha jako tezę doktorską przy uniwersytecie w Leiden. Prof. M. Philonenko oprócz wcześniejszych publikacji związanymi z literaturą apokryficzną słowiańską²⁴ przygotowuje wydanie krytyczne i komentarz omawianej przez nas Apokalipsy Abrahama. Wydanie to jednak nie uszczupli być może przygotowywanego przez nas krytycznego wydania tekstu jak również komentarza i wprowadzenia, które z natury muszą mieć charakter oryginalny. Jeśli więc wspomnimy wyżej wymienione nazwiska to okazuje się, że nie wielu jest uczonych zajmujących się literaturą apokryficzną słowiańską. Jest to jednak dziedzina bardzo szeroka i dotąd niezbadana. Studia nad apokryfami Starego Testamentu pozwalają nam poznać bliżej tło Nowego Testamentu. Przed biblistami polskimi mającymi stosunkowo łatwy dostęp do tekstów

²³ Wymienić tu należy dla przykładu *Notes sur la tradition littéraire du Testament d'Abraham*, w: *Studi biz. e neoell.*, 9 = Sylloge bizantina, S. G. Mercati, Rome 1957, s. 405n; *La chronique de Moïse en russe*, w: *Revue des études slaves*, 46 (1967) s. 35n. i wiele innych.

²⁴ Por. np. M. Philonenko, *Le Testament de Job*, Introduction, traduction et notes, w: *Semitica* 18 (1968).

słowiańskich poprzez znajomość dwóch języków — polskiego i rosyjskiego otwiera się pole pracy, która może zapisać się trwale w literaturze światowej i być rzeczowym przyczynkiem do badań nad literaturą apokryficzną związaną ze środowiskiem Nowego Testamentu.

Kraków

KS. RYSZARD RUBINKIEWICZ, SDB

Ks. Stanisław Longosz

ŚWIĘTY ATANAZY A BIBLIA

Obchodzone w ubiegłym roku 1600-lecie śmierci Świętego Atanazego Aleksandryjskiego (296—373), Wielkiego Doktora i Ojca Kościoła Wschodniego, przyczyniło się w znacznym stopniu do ożywienia studiów atanzjańskich. Od lat dyskutuje się wiele nad jego zasługami w obronie ortodoksji przed zakusami arianizmu, bada się jego wkład do teologii spekulatywnej, roztrząsa jego naukę trynitarną, chrystologię, pneumatologię, jego zasługi w dziedzinie życia ascetycznego i monastycznego, ale chyba najmniej w tych studiach poświęcono miejsca problemowi jego stosunku do Biblii, która przecież była głównym źródłem jego nauki.¹ Niniejsze uwagi nie mają

¹ Można tu wliczyć tylko nieliczne artykuły lub rozprawy: L. Atzberger, *Die Erklärung und Anwendung des Alten Testaments bei Athanasius*. Anhang w: *Die Logoslehre des Hl. Athanasius*, München 1880, 233—246; Th. Zahn, *Athanasius und der Bibelkanon*, Erlangen 1901, 1—36; La Bachelet, *Athanase et Sainte Ecriture*, DThC I, 2, 2176; P. Batiffol, *Athanase et la Bible*, DB I, 1208—1210; G. Mercati, *Il canone biblico atanasiano con stichometrie interpolate*, *Studi e Testi* 95 (1941) 78—80; tenże, *Sull' autore del De titulis psalmodum stampato fra le opere di S. Atanasio*, *Orient. Christ. Periodica* 10 (1944) 7—22; A. Recheis, *S. Athanasii Magni doctrina de primordiis vel quomodo explicaverit Genesim 1—3*, *Antonianum* 28 (1953) 219—260; J. Ruwet, *Le canon Alexandrin des Ecritures — Saint Athanase*, *Biblica*, 33 (1953) 1—29; H. Nordberg, *On the Bible Text of St. Athanasius*, *Arctos* N.S. 3 (1962) 119—41; N. J. Tromp, *Athanasius aan Marcellinus, een inleiding tot de psalmen*, *Das Geestelijk Leven* 49 (1972) 238—250; Ch. Kannengiesser, *Les citations bibliques du traité athanasien sur l'Incarnation du Verbe*, w: *La Bible et les Peres*, Colloque des Strasbourg 1—3 Octobre 1969, Paris 1971, 135—160; M. J. Rondeau, *L'épître à Marcellin sur les psaumes*, *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 176—198; V. Maragoni, „Yo y el Padre somos uno”, *Estudio sobre la argumentation de San Atanasio*, (dissert.) Buenos Aires 1970; H. J. Sieben, *Athanasius über den Psalter*, *Analyse seines Briefes an Marcellinus*, *Theologie und Philosophie* 48 (1973) 157—173; Ch. Kannengiesser, *Le recours au Livre de Jérémie chez Athanase d'Alexandrie*, w: *Erektasis*, *Mélanges Patristiques offerts au J. Daniélou*, Paris 1972.

bynajmniej pretensji, by ową lukę wypełnić, bo zagadnienie to jest zbyt obszerne i może być przedmiotem dużego studium, ale będą mieć one raczej charakter wprowadzający i informacyjny.

Święty Atanazy z Pismem św. stykał się bardzo często: jako duszpasterz wyjaśniał je niemal codziennie swoim wiernym, jako zaś biskup i apologeta szukał w nim argumentów przeciw szerszącemu się wokół błędnowierstwu. Jest on niewątpliwie największym, a przez pewien czas jedynym obrońcą ortodoksji na Wschodzie przed wdzierającym się zewsząd arianizmem. Nie wiele się jednak zachowało z jego biblijnej działalności, choć pod jego nazwisko od wieków podszywano wiele apokryfów. Są to właściwie większe lub mniejsze fragmenty zachowane w tzw. Katenach egzegetycznych, komponowanych od VI wieku. Największym z nich jest Komentarz do psalmów (*Expositiones psalmodum*), przekazany przez jedenastowieczne Kateny Nicetasa, metropolity Heraklei, uzupełniony później odkryciami J. B. Pitry, R. Devresse'a i J. Davida². Posiadamy ponadto 8 drobnych fragmentów Komentarza do Księgi Rodzaju oraz fragment Komentarza do Księgi Wyjścia, które nam zachował szesnastowieczny Codex Barberinus 569 i Kateny Nicefora, opublikowanych później przez R. Devresse'a. Focjusz w swojej *Myriobiblon*, czyli Bibliotece, wspomina, że Wielki Atanazy ułożył także Komentarz do Eklezjastesa i Pieśni nad pieśniami⁴. Z obydwu wspomnianych pism zachowały się tylko drobne fragmenty objaśnień do Pieśni nad pieśniami⁵. Inne przypisywane św. Atanazemu dzieła egzegetyczne, jak Synopsa Pisma św.⁶, komentarze do Księgi Joba, Ewangelii Mateusza, Łukasza, I Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian, o tytułach psalmów, okazują się tylko apokryfami⁷. Ten ostatni np. przez szereg lat przypisywany Atanazemu okazał się dziełem Hezychiusza z Jerozolimy z połowy V wieku⁸. Żaden autor

² *Expositiones psalmodum* PG 27, 55—590; J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica*, Paris 1888, I, 3—20; R. Devresse, DB, Suppl. I, 1109, 1125, 1187; tenże, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et les Rois*, Studi e Testi 201 (1959) 105; J. David, *Les eclairsissements de Saint Athanase sur les psaumes*, Revue de l'Orient Chretien 24 (1924) 3—57.

³ R. Devresse, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*, Revue Biblique 44 (1935) 180; Studi e Testi 201 (1959) 104—105.

⁴ Photius, *Bibliotheca*, cod. 139, PG 103, 419 A, ed. R. Henry (Paris 1960), II, 108: (Spotkaniem) „Komentarz Wielkiego Atanazego do Eklezjastesa i do Pieśni nad pieśniami”.

⁵ PG 27, 1347—1350.

⁶ PG 28, 283—437.

⁷ PG 27, 591—1348, 1361—1408.

⁸ Św. Hieronim wspomina wprawdzie o atanazjańskim dziele *De psalmodum titulis* (*De vir. illustr.* 87, PL 23, 693), ale uwaga ta zdaje się odnosić albo do jakiegoś traktatu zaginionego, albo powyższego *Expositiones psalmodum*.

starożytny nie wspomina, by Atanazy pozostawił po sobie jakieś komentarze do ksiąg Nowego Testamentu.

Obok powyższych fragmentów na szczególną uwagę zasługują dwa listy naszego Patriarchy: *Epistola ad Marcellinum de interpretatione psalmorum*⁹ oraz XXXIX *Epistola festalis* z 367 roku. Pierwszy jest po prostu hymnem pochwalnym poświęconym psalmom, do których nasz autor przez całe życie czuł specjalną predylekcję. Jego celem jest wprowadzenie adresata do lektury owej specjalnej księgi Pisma św. W niej bowiem, zdaniem biskupa, sumuje się cała Biblia, wyrażona w formie pokornej modlitwy, adoracji, pokuty, dziękczynienia, prześlągnięcia, zachęty, każdy może w niej odnaleźć siebie, swoje wzloty i upadki, wysiłki i zmagania. Autor poucza adresata o mesjańskim charakterze i użytku psalmów na codzień, o ich treści, grupuje je według różnych okoliczności życia, zachęca do śpiewania i czytania z czystym umysłem i sercem tego żywego słowa pochodzącego od Boga. Tym krótkim a niewątpliwie pięknym pismem zajął się niedawno J. Rondeau, omawiając jego literacki charakter, kontekst socjologiczny, adresata, datę powstania, tradycję i wydania tekstu,¹⁰ ostatnio zaś w związku z 1600 leciem naszego Patriarchy H. J. Sieben poddał go dokładniejszej analizie w świetle pobożności ówczesnej epoki¹¹.

Drugi wspomniany wyżej list, szczególnie ważny dla bibliistyki, jest jednym z owych *Epistolae festales*, które Atanazy jako arcybiskup Aleksandrii przez 45 lat wysyłał co roku do podległych sobie kościołów i wspólnot mnisich Egiptu, Libii i Pentapolis¹², podając im początek Qudragesimy, Wielkiego Tygodnia i datę Wielkanocy, poruszając przy tym szereg palących i aktualnych problemów życia doktrynalnego czy dyscyplinarnego¹³. W związku z szeregami się wówczas obficie apokryfami, autor nasz po raz pierwszy w urzędowym piśmie kościelnym podaje kanon ksiąg biblijnych Starego i Nowego Testamentu. Wynika z niego, że Patriarcha a z nim Koś-

⁹ PG 27, 11—46.

¹⁰ M. J. Rondeau, *L'epître à Marcellin sur les psaumes*, *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 176—198.

¹¹ H. J. Sieben, *Athanasius über den Psalter*, *Analyse seines Briefes an Marcellinus*. Zum 1600 Todesjahr des Bischofs von Alexandrien, *Theologie und Philosophie* 48 (1973) 157—173; por. także prelekcję wygłoszoną na międzynarodowym sympozjum atanazjańskim w Chantilly pod Paryżem 25 września 1973 r.: B. Fischer, *La place de l'Epistola ad Marcellinum dans la prière chrétienne des Psaumes*.

¹² J. Cassianus, *Coll. X. 2. PL 49, 820 A-821 A, CSEL 13, 286—287*: „Istnieje w Egipcie stary tradycyjny zwyczaj, że po święcie Epifanii... rozsyłane są po wszystkich kościołach Egiptu listy Patriarchy Aleksandryjskiego, powiadamiające nie tylko poszczególne miasta, ale także wszystkie wspólnoty zakonne o początku W. Postu i dniu Wielkanocy.

¹³ List pisany w języku greckim wnet doczekał się przekładu na język koptyjski, który był językiem ludu i Górnego Egiptu, później zaś również na język syryjski. W żadnej z tych trzech wersji list nie zachował

ciół aleksandryjski pod wpływem kanonu żydowskiego przyjmował do ksiąg kanonicznych (*kanonidzomena*) Starego Testamentu tylko 22 księgi włączając Barucha a usuwając Estere, oraz 27 ksiąg Nowego Testamentu w brzmieniu i porządku, jaki po dziś dzień przyjmujemy. „One to, zdaniem autora, stanowią jedyne źródło zbawienia... w nich jedynie głoszona jest dobra nowina, nauka pobożności; nikt niechaj do nich niczego nie dodaje ani nie ujmuje”. To są właśnie „księgi, które należą do kanonu, które zostały przekazane i w które należy wierzyć, że pochodzą od Boga”. Do ksiąg niekanonicznych, przeznaczonych jedynie do czytania katechumenom (*ou kanonidzomena- anagignoskomena*) Atanazy zaliczał Księgę Mądrości Salomona, Księgę Mądrości Syracha, Księgę Estery, Judyty i Tobiasza oraz Didache i Pasterza. Biskup nasz bowiem, podobnie jak kilku autorów aleksandryjskich, uważał Didache i Pasterza za pisma natchnione. Chociaż teoretycznie wyłączył on z ksiąg kanonicznych wyżej wymienione pisma, to jednak w praktyce cytował je na równi z innymi protokanonicznymi. Nie cytował jedynie Księgi Estery i Ksiąg Machabejskich, o tych ostatnich milczy zupełnie¹⁴.

Jeśli natomiast chodzi o problem natchnienia biblijnego, to Atanazy w żadnym ze swoich pism nie wypowiadał się na jego temat teoretycznie i nie próbował podawać jakiegos wyjaśnienia teologicznego czy psychologicznego. Ta problematyka w IV wieku pozostawała jeszcze nieznaną. Przyjmowano ogólnie, że natchnienie jest jakimś charyzmatycznym działaniem Boga przemawiającego przez ludzi świętych przez siebie wybranych¹⁵. Mówiąc o księgach biblijnych nasz autor 8 razy nazwał je wprost „pismami natchnionymi” (*theopneustoi*)¹⁶; raz epitet ten odniósł do ludzi, przez których Bóg przemawiał¹⁷. W innych wypadkach, ponad 130 razy, księgi biblijne

się w całości, ale dzięki trzem wersjom możemy go niemal w całości zrekonstruować. Fragment grecki por. PG 26, 1436B—1444A, nowsze wydanie E. Preuschena por. w CSCO 151 (Louvain 1965) 234—35; Tekst koptyjski por. ed. L. Lefort CSCO 150 (Paris 1965)², wg cod. B. 15—22, wg cod. C s. 58—62 (CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium). Tekst syryjski por. W. Cureton, *The Festal Letters of Athanasius*, London 1848, 52—54.

¹⁴ Analiza listu por. J. Ruwet, *Le canon alexandrin des Ecritures — Saint Athanase*, Biblica 33 (1952) 1—29.

¹⁵ G. Penna, *L'ispirazione biblica nei Padri della Chiesa*, Divus Thomas 44 (1967) 393—408; C. Perella, *La nozione dell'ispirazione scritturale secondo i primitivi documenti cristiani*, Angelicum 20 (1943) 32—52.

¹⁶ *Contra gentes* 1, 45, 46, PG 25, 4A, 89B, 92B, ed. Thompson (Oxford 1971), 2, 9; 124, 12; 126, 10; *De incarnatione* 33, PG 25, 153A, Sch 199 (Paris 1973) ed. Kannengiesser s. 382, 12; *Oratio c. Arian.* III, 28, PG 26, 385A; *Epist. ad Serap.* II, 1, PG 26, 609A; *De synod.* 26, PG 26, & 29A, ed. Opitz AW (Berlin 1934) II, 252, 10—11; 253, 25; 254, 12; XXXIX *Epist. festalis*, PG 26, 1436B + w tekście koptyjskim CSCO 151, 40, 1.

¹⁷ *De incarnat.* 56, PG 25, 196A, Sch 199, 464, 10.

nazywał po prostu „Bożymi” (*theioi*) w przeciwieństwie do apokryfów, które jego zdaniem, redagowane były wyłącznie przez herezyków, „by zwodzić ludzi prostych”. Naukę zaś zawartą w księgach biblijnych nazywał często „nauką natchnioną” (*didaskalia entheos*)¹⁸, lub „słowami natchnionymi” (*theopneusta ta logia*)¹⁹.

Mimo że Atanazy wyrastał, kształcił się i działał w cieniu słynnej aleksandryjskiej szkody katechetycznej, to jednak nigdy nie został egzegetą *ex professo*. Znany jest przede wszystkim jako polemista i obrońca ortodoksji przed arianizmem, z którym walczył przez całe życie. Punktem wyjścia całej jego argumentacji w walce z herezją był nie tyle rozum i dialektyczne przesłanki, choć umiał się nimi posługiwać, ale słowo Boże zaczerpnięte z Biblii. Przytaczał je bardzo często, zarówno Stary jak i Nowy Testament, jakkolwiek 70% jego cytatów pochodzi z Nowego Objawienia²⁰. Biblia, podobnie jak dla wielu jego poprzedników, była w argumentacji najwyższym autorytetem²¹. Przy egzegezie tekstów biblijnych w komentarzach, dziełach moralnych i dydaktycznych oraz swych traktatach młodzieńczych, jak w *Contra gentes* i *De incarnatione Verbi*, stosował interpretację alegoryczną i typologiczną²², natomiast w dziełach dogmatycznych i polemicznych trzymał się ściśle interpretacji literalnej. Za podstawę służył mu tekst Septuaginty, gdyż hebrajskiego nie znał. Przy objaśnianiu miejsc cytowanych trzymał się ściśle wytyczonych i jasno sprecyzowanych principów egzegetycznych. Oto kilka z nich, jakie nasunęły się podczas lektury pism Wielkiego Patriarchy; jedno o charakterze ogólnym, inne praktycznym.

Pierwszym podstawowym principium egzegezy atanazjańskiej jest przekonanie o jedności obydwu Testamentów, wiara w jedność Objawienia Bożego. Między jednym a drugim Testamentem, zdaniem naszego autora, istnieje wewnętrzna więź w ten sposób pojmowana, że Stary Testament tworzy podstawę dla Nowego, Nowy zaś jest zamknięciem Starego. Za kilkadziesiąt lat wyrazi to lapidarnie św. Augustyn: „In Vetere Testamento Novum latet, in Novo autem Vetus patet”²³. Atanazy przyjmował więc rozwój Objawienia, gdzie

¹⁸ *De incarnat.* 3, PG 25, 100D, Sch 199, 268; 2; *C. Gentes*, 46, PG 25, 92A, Thompson 126, 2.

¹⁹ *Apol. de fuga* 2, PG 25, 645A, Opitz II, 69, 2.

²⁰ Wykaz wszystkich miejsc biblijnych w dziełach Atanazego por. G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952, 1635—1644.

²¹ Por. J. Daniélou, *The Fathers and the Scriptures*, Theology 57 (1954) 83—89; R. Grant, *The Place of the Old Testament in the Early Church*, Interpretation 5 (1951) 186—202; C. Juassard, *Les Peres devant la Bible*, w: *Etudes de critique et d'histoire religieuses*, Lion 1948, 25—33; H. J. Carpenter, *The Bible in the Early Church*, w: Dugmore, *The Interpretation of the Bible*, Oxford 1944, 1—22.

²² *Contra gentes* 2, PG 25, 5—9, Thompson s. 6—8; *De incarnat.* 35, PG 25, 156, Sch 199, 388.

²³ *Quaest. in Exod.* 73, PL 34, 623, CSEL 28, 2, s. 141, 11—12.

niejasne i przysłonięte wypowiedzi Starego, zostają wyjaśnione, wypełnione i odsłonięte w Nowym Testamencie. Nie będziemy tu przytaczać miejsc szczegółowych, ale ograniczymy się tylko do stwierdzenia, że ową jedność Objawienia szczególnie mocno podkreślał nasz biskup w traktacie *De incarnatione*, w *Expositiones psalmorum* i w *Orationes contra Arianos*. Bardzo często tam wykazywał, że Logos Starego Testamentu, nazywany Ręką Bożą, Mądrością, Życiem, Odblaskiem, jest historycznym Chrystusem Nowego Testamentu. Inaczej: Stary Testament zapowiada Wcielenie, Odkupienie, życie, działalność, mękę, śmierć, zmartwychwstanie Zbawiciela, Nowy zaś wszystko to wypełnia w historycznej osobie Jezusa Chrystusa, w Jego Apostołach i Kościele, Świętych i Męczennikach. Tego rodzaju postawa znana była już przedtem w Kościele starożytnym od chwili, gdy niektórzy heretycy zaczęli odrzucać Stary Testament i kaleczyć Nowy (np. Marcjon). O ścisłej jedności dwóch Testamentów uczył Ireneusz, Hipolit, Orygenes; bardzo mocno podkreślał ją również współczesny Atanazemu św. Hilary²⁴.

Drugim ważnym principium egzegezy atanazjańskiej jest przekonanie o wystarczalności Pisma Świętego. Pismo św. podaje pełną prawdę o zbawieniu i wystarczająco poucza o tym, jak je osiągnąć. Już w pierwszych zdaniach swego najstarszego traktatu *Contra gentes*, pisanego prawdopodobnie jeszcze przed rokiem 318, tj. przed wybuchem sporów arianских, głosił otwarcie: „Święte i natchnione Pisma wystarczają do ukazania prawdy”²⁵. Takie lub podobne wypowiedzi raz po raz pojawiają się w twórczości Atanazego: „Ze wszystkich rzeczy najbardziej wystarczalne jest Boskie Pismo”²⁶; „Ponieważ ze wszystkich rzeczy Boskie Pismo jest najbardziej odpowiednie (*hikanotera*) do nauczania, dlatego tym, którzy o owych prawdach chcieliby się wiele dowiedzieć, radzę, by się zetknęli z Boskim Słowem”²⁷; „Pisma są najbardziej odpowiednie do nauczania”²⁸; „Posiadamy Pismo św. które nam zupełnie wystarcza do pełnego pouczenia”²⁹; „Boskie Pismo w każdej części jest doskonałe”. Biblia więc dla naszego Świętego była najwyższą powagą przy argumentacji i najbardziej wystarczającym źródłem do czerpania nauki o zbawieniu. W polemice z Arianami w ogromnej większości wypadków wystarcza dla niego to, „co Pismo powiedziało” (*hos eipen*), lub „jak jest napisane” (*hos gegrapta*). Raz po raz wzywa Arian, by i oni stosowali teksty biblijne na poparcie swoich tez, często omawia teksty przez nich cytowane i wykazuje ich błędną interpretację. Również

²⁴ *Tract. in Psal.* 122, 11, PL 9, 673, CSEL 22, 588, oraz traktat *De mysteriis*.

²⁵ *C. gentes* 1, PG 25, 4A, Thompson 2, 9—10.

²⁶ *De synod.* 6, PG 26, 689, Opitz II, 234, 26.

²⁷ *Epist. ad episcopos Aegypti* 4, PG 25, 548B.

²⁸ *Vita Antonii* 16, PG 26, 868A.

²⁹ XXXIX *Epist. fest.* CSCO 151, 34, 18—19.

i to przekonanie o wystarczalności Pisma św. nie było czymś osobnym, ale znane już było u Ireneusza, Tertuliana i Hipolita szczególnie zaś mocno podkreślane w środowisku aleksandryjskim³¹. Wyznawali je również współcześni Atanazemu, jak św. Cyryl Jerozolimski³² i św. Jan Chryzostom³³. Nic dziwnego, że w tej sytuacji tyle dyskusji i zarzutów wywołało wprowadzenie do nicejskiego Credo niebiblijnego *homousios*.

Innym ważnym principium stosowanym przez Atanazego przy interpretacji tekstów biblijnych jest jego nauka o celu Pisma św. (*skopos tes hagias Grafes*). By uchwycić, czym on jest, przytoczymy jego wypowiedzi: „nawet temu, co teraz z Ewangelii przytaczają, nadają błędną interpretację; można to łatwo zauważyć, jeśli zrozumiemy cel naszej chrześcijańskiej wiary (*ton skopon tes kath hemas tous Christianous pisteos*) i posługując się nim jako regułą, będziemy go stosować, jak mówi Apostoł (2 Tm 3, 16), przy czytaniu natchnionego Pisma. Tego to właśnie celu nie znając wrogowie Chrystusa zeszli z drogi prawdy i potknęli się o kamień obrazy rozumując inaczej niż należało. Tym zaś celem i charakterem Pisma św., jak już często wspominaliśmy, jest podwójna prawda objawiona o Zbawicielu, a mianowicie, że On zawsze był Bogiem i jest Synem będąc zarazem Słowem, Odblaskiem i Mądrością Ojca; i że później ze względu na nas przyjął ciało z Dziewicy, Bogarodzicy Maryi i stał się człowiekiem. Tego właśnie celu, nakreślonego w całym Piśmie natchnionym należy szukać, jak sam Pan mówił: Badajcie Pisma, ponieważ one świadectwo o mnie dają (J 5, 39)”³⁴.

Z powyższego wynika, że zdaniem Atanazego nie można dobrze i poprawnie rozumieć Pisma św., jeżeli się nie odkryje jego celu, którego się należy trzymać jako reguły przy interpretacji. Tym zaś celem, który wydaje się można tłumaczyć „głównym wątkiem”, „myślą przewodnią”, „główną ideą Pisma św.” jest podwójna prawda: że Chrystus jest Bogiem i Synem Bożym oraz że później stał się człowiekiem. Te dwie prawdy, zdaniem autora trzeba mieć zawsze przed oczyma przy interpretacji Biblii. Dla większej jednak jasności problemu jeszcze jedna wypowiedź naszego biskupa: „Gdyby wrogowie Chrystusa tak te prawdy rozumieli i trzymali się we wierze kościelnego celu (*skopon ton eklesiastikon*) jak kotwicy, to nie sta-

³⁰ Jak wyżej, s. 39, 11—12.

³¹ Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique*, Gembloux 1933, 125—127; Y. Congar, *Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Écriture*, Istina 6 (1959) 279—305.

³² *Catech.* IV, 17, PG 33, 476BC—477A, PSP 9 (Warszawa 1973) tłum. X. Kania.

³³ *In Epist. ad Col.* 9. 1. PG 63, 361.

³⁴ *Orat. c. Arian.* III, 28—29, PG 26, 384C—385A.

liby się nigdy rozbitkami”³⁵. Przez ten „cel kościelny” nasz autor, jak sugeruje L. Bouyer, zdaje się rozumieć treść *oikonomia*, tj. Wcielenia, które miało za cel pojednanie człowieka z Bogiem³⁶. Mamy więc trzy pojęcia: „cel wiary”, „cel kościelny”, i „cel Pisma św.”. Atanazy nie definiuje celu wiary ani celu kościelnego, ale tylko cel Pisma św. stwierdzając, że jest nim podwójna objawiona prawda o Zbawicielu: że jest On Bogiem i człowiekiem. Łatwo zauważyć, że cel wiary pokrywa się z celem Pisma św., Cel kościelny natomiast jest celem wiary i celem Pisma św. i jego właśnie należy szukać przy egzegezie³⁷.

Powyższy apel naszego Aleksandryjczyka jest więc wołaniem, by Biblię interpretować w świetle jej głównej myśli przewodniej, Pismo przez Pismo, część w świetle całości wbrew temu, co czynili Arianie interpretując w sensie literalnym kilka wybranych tekstów bez brania pod uwagę kontekstu i myśli przewodniej całości, według własnych pozabiblijnych założeń. Metoda argumentacji biblijnej naszego Patriarchy często jest taka: Cytaty, na które Arianie się powołują faktycznie pozornie popierają ich założenia; jeśli je jednak rozpatrzymy w świetle myśli przewodniej Pisma św., w świetle całości i w świetle innych cytatów odnoszących się do tej samej prawdy, to ich interpretacja okazuje się błędna. Jako jeden z przykładów argumentacji Arian przytacza szereg interpretowanych przez nich tekstów (Mt 28, 18; J 5, 22; 3, 35; Łk 10, 22), gdzie jest mowa raz o Chrystusie jako człowieku, raz jako o Bogu. Gdyby Arianie znali, zdaniem Atanazego, cel, czyli myśl przewodnią Pisma św. mówiącego o Chrystusie w sposób podwójny, że raz odnoszą się one do Jego natury Boskiej, raz do ludzkiej, to nie doszliby do tak fałszywych wniosków, że Syn Boży jest stworzeniem³⁸.

Obok tych reguł ogólnych przy wyjaśnianiu Pisma św. nasz Patriarcha trzymał się kilku praktycznych reguł:

Jedną z nich była zasada uwzględniania kontekstu interpretowanych wydarzeń, uwzględniania charakteru testu, osób, czasu i innych okoliczności. Oto co pisze: „Jak przy każdym Piśmie Bożym, tak i tu należy koniecznie zbadać, z jakiej okazji to Apostoł powiedział, o jakiej osobie lub rzeczy pisał, aby pominąwszy jeden czy drugi z tych szczegółów, ktoś nie został odwiedziony od prawdziwego sensu. Wiedząc dobrze o tym ów gorliwy eunuch pytał Filipa: „Powiedz mi, proszę, o kim tu prorok mówi, o sobie, czy o kimś innym” (Dz 8, 34). Bał się bowiem, by zastosował tekst do innej osoby,

³⁵ *Orat. c. Arian.* III, 58, 445A.

³⁶ L. Bouyer, *Holy Scripture and Tradition as seen by the Fathers*, Eastern Churches Quarterly 7 (1947) supplement s. 3.

³⁷ E. Pollard, *The Exegesis of Scripture and the Arian controversy*, Bulletin of the John Rylands 41 (1958) 424.

³⁸ *Orat. c. Arian.* III, 26, PG 26, 377A—380B; por. E. Pollard, art. cyt. s. 425.

nie odstąpił od właściwego sensu... To właśnie przytrafiło się wrogom Chrystusa i dlatego popadli w ohydną herezję. Gdyby bowiem rozpoznali osobę, rzecz i okoliczności (*prosonon kai to pragma kai ton kaiiron*), to rzeczy, które odnosiły się do ludzkiej natury nie odnieśliby do Bóstwa i głupcy nie popełniliby tak wielkiej bezbożności”³⁹. Dyskutując zaś z Arianami nad podstawowym tekstem całej kontrowersji (Prz 8. 22) i jego relacji do Chrystusa pisał: „Sensu zawartego w Boskich słowach nie odkryje ten kto je czyta powierzchownie, ale kto zastanawia się nad okolicznościami, osobami i przyczyną, dla których tak zostało napisane, a następnie roztrząsa i rozważa to co przeczytał”⁴⁰. Powyższe teksty nie wymagają komentarza, ale z żelazną konsekwencją żądają od komentatora biblijnego uwzględniania kontekstu objaśnianych wydarzeń.

Dalszą z praktycznych zasad atanazjańskiej egzegezy to uwzględnianie zwyczaju Pisma św. (*ethos te Grafe*). Pismo św. bowiem chcąc niekiedy zilustrować i wyrazić wewnętrzne, psychiczne przeżycia, poruszenia woli i motywy działania posługuje się zazwyczaj obrazami i porównaniami zaczerpniętymi z rzeczy materialnych. Tak np. „Pismo św. ma zwyczaj nazywać człowieka ciałem”⁴¹, lub też „synów nazywać sługami”, bez odmawiania im jednak prawdziwego synostwa⁴², ale przy interpretacji należy uwzględnić ten sposób i styl mówienia.

Kto wreszcie chce należycie czytać, rozumieć Pismo św. i z jego lektury zbierać pełne owoce, ten musi je „czytać uważnie i z dobrą intencją”⁴³, „interpretować je zgodnie z tradycją świętych Ojców”, a nie według własnych ludzkich założeń, jak to czynili heretycy⁴⁴. Tym, którzy chcą zgłębić ducha Biblii, potrzeba ponadto uprzedniej dyspozycji: czystości serca i obyczajów.

Oto kilka uwag, które miały wprowadzić i przynajmniej w ogólnych zarysach zorientować w problemie stosunku Atanazego do Biblii. Studium takie nadal domaga się opracowania. Można bowiem zauważyć dziwny paradoks: mimo tak żywego rozwoju nauk biblijnych i nieco wolniejszego postępu nauk patrystycznych, mimo że w opozycji do naszych braci protestantów tak mocno podkreślamy wartość Tradycji i wypowiedzi autorów starożytnych, to po dzień dzisiejszy nie mamy jeszcze opracowanej pełnej historycznej egzegezy Ojców. Przypominał już o tym przed laty G. Bardy⁴⁵, prosił o to papież Pius XII w swej słynnej encyklice *Divino afflante*

³⁹ *Orat. c. Arion*. I. 54—55, PG 26, 124BC i 125B.

⁴⁰ *De decret. Nic. synodi* 14, PG 25, 448AB, Opitz II, 12, 6—8.

⁴¹ *Orat. c. Arian*. III, 30, PG 26, 388C (J 1, 14; Jb 2, 28; Dan 14, 4).

⁴² *Orat. c. Arian*. II, 3—4, PG 26, 152—153.

⁴³ XXXIX *Epist. fest.* CSCO 151, s. 34, 20.

⁴⁴ II *Epist. fest.* 6, PG 26, 1370AB.

⁴⁵ *Commentaires patristiques de la Bible*, DB Suppl. II, 73.

*Spiritu*⁴⁶, jeszcze niedawno wołał o nią kardynał M. Pellegrino⁴⁷. Raz po raz nawołuje się dziś do powrotu do źródeł, a szczególnie do Pisma Świętego. Jednym z przykładów takiego właśnie postępowania był właśnie święty Atanazy, który wołał: „My o świętej wierze rozprawiamy na podstawie Pisma Bożego i stawiamy ją wysoko jak na świeczniku”⁴⁸. On to porównywał komentatora biblijnego do „dobrego bankiera”, rozporządzającego umiejętnie swymi pieniędzmi który wie, gdzie jak i w jaki sposób jakiś tekst biblijny zastosować⁴⁹. Dzięki swym jasno sprecyzowanym принципom egzegetycznym, które w większości obowiązują po dzień dzisiejszy, potrafił obalić również biblijną, ale niewłaściwie, jak okazały wieki, skonstruowaną argumentację swoich arianskich przeciwników i zapewnić zwycięstwo ortodoksyjnej wierze.

Tarnów

KS. STANISŁAW LONGOSZ

Ks. Stanisław Włodarczyk

ROLA SYNKATABISIS W INTERPRETACJI PISMA ŚW. WEDŁUG ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

W historii egzegezy porusza się dość szeroko problem interpretacji Pisma św. u Ojców Kościoła, gdyż oni byli pierwszymi pionierami wytyczającymi szlaki egzegezie biblijnej. W niniejszym artykule pragniemy przedstawić metodę interpretacji Pisma św. jednego z greckich Ojców-egzegetów IV, i V wieku św. Jana Chryzostoma i wskazać na rolę *synkatabisis* w jego egzegezie. Nasz problem wymaga, aby dać krótką charakterystykę egzegezy Ojców oraz wskazać na jej zasadnicze kierunki, by na tym tle lepiej uwypuklić metodę naszego autora.

CHARAKTERYSTYKA EGZEGEZY OJCÓW I JEJ ZASADNICZE KIERUNKI

Tradycja, jaką uformowali i przekazali nam Ojcowie Kościoła, jest w zasadzie tradycją egzegetyczną, gdyż Pismo św. było ich za-

⁴⁶ *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943) 312; tłum. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, II, Poznań 1958, s. 417.

⁴⁷ *L'esegesi biblica nei Padri della Chiesa*, Asprenas 8 (1961) 27.

⁴⁸ *Orat. c. Arian.* I. 9. PG 26, 28C.

⁴⁹ *Epist. ad Serapionem* I, 21, PG 26, 581A.

sadniczym podręcznikiem, który nieustannie komentowali.¹ Ich egzegezę cechuje charakter praktyczny, tzn. że nie oddzielali myśli teologicznej zawartej w Biblii od życia i potrzeb Kościoła. Stąd można mówić o podwójnym charakterze ich egzegezy:

a) teologicznym — wyjaśniali Pismo św. w funkcji wiary,

b) pastoralnym — studiowali Biblię pod kątem duszpastersko-homiletycznym, Pismo św. miało służyć życiu chrześcijańskiemu.²

Biorąc pod uwagę szczegółową interpretację tekstów Pisma św. można wyróżnić w egzegezie Ojców następujące kierunki:

- 1) judeochrześcijański, który cechował charakter symboliczny;
- 2) syryjski: egzegeza św. Efrema, która miała charakter eklektyczny;
- 3) aleksandyjski (Philon, Orygenes, Klemens Aleksandryjski), który odznaczał się charakterem alegorycznym i mistycznym;

4) antiocheński, który kładł nacisk na sens literalny i historyczny Pisma św. Temu ostatniemu kierunkowi poświęcimy trochę więcej miejsca ze względu na naszego autora, który jest jego przedstawicielem.

Kierunek antiocheński zrodził się w szkole antiocheńskiej, która miała swoje centrum w Antiochii, stolicy Syrii. Na przełomie III i IV wieku szkoła antiocheńska i jej metoda wywarły olbrzymi wpływ na ruch teologiczny.³ Wielu autorów, biorąc pod uwagę aspekt chronologiczny i układ logiczny idei propagowanych w szkole, wyróżnia w jej życiu i działaniu 3 okresy:

- 1) okres formacji (290—370)
- 2) okres jej pełnego rozkwitu (370—430)
- 3) okres dekadencji 430.

Zwrócimy uwagę na drugi okres w życiu szkoły — okres jej rozkwitu, który przypada na czasy Diodora z Tarsu,⁴ bo wtedy kształtuje się metoda egzegetyczna i postawa biblijna naszego autora.⁵ Diodor z Tarsu wywarł olbrzymi wpływ na życie szkoły, jej metodę i uczniów. W egzegezie szkoła przyjmuje metodę literalną i historyczną, w przeciwieństwie do szkoły aleksandryjskiej, która

¹ Zob. B. H. Vandenberghe, *Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu*, Paris 1961, s. 67; J. N. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, s. 63.

² Por. *Dei Verbum*, n. 21.

³ Zob. V. Ermoni, art. *Antioche* (Ecole chrétienne d'Antioche), w: *DThC. I*, 2 (1931), 1435.

⁴ Zob. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. III, Paris 1962, s. 21; M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze 1969, s. 297.

⁵ Zob. H. von Campenhausen, *Les Pères grecs*, Paris 1963, s. 21.

stara się wydobyć z Pisma św. sens alegoryczny i duchowy. Historyk Sokrates dał krótką, ale doskonałą charakterystykę egzegezy antiocheńskiej, mówiąc o jednym ze swych uczniów: „przywiązuje się on do sensu literalnego Pisma św., pozostawiając na boku sens alegoryczny”.⁶ Egzegeci antiocheńscy w zasadzie nie wychodzili w swych komentarzach biblijnych poza interpretację tradycyjną, która widziała w Starym Testamencie przygotowanie do Nowego, a w Nowym realizację niektórych figur zarysowanych w Starym.⁷ Zdaniem niektórych egzegetów był to punkt styczny obu szkół, gdyż szkoła aleksandryjska również dopatrywała się w historii narodu żydowskiego przygotowania do Wcielenia, i podkreślała, że Stary Testament nie jest tylko księgą religii żydowskiej, lecz pełni jego objawia się w tym, co zwiastuje na przyszłość.⁸

EGZEGEZA ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Nie istnieje jeszcze wydanie kompletne i krytyczne wszystkich komentarzy biblijnych naszego autora. Trudność zasadnicza polega na tym, iż liczba ich jest olbrzymia i wiele manuskryptów greckich jest dla nas niedostępnych. Będziemy się opierać na tłumaczeniu francuskim J. Bareilla, które do tej pory jest jednym z najlepszych tłumaczeń dzieł św. Jana Chryzostoma. Teksty greckie, do których będziemy się odwoływać, znajdują się w *Patrologii Greckiej* J. P. Migne'a, t. 47—67 (PG).

Jan Chryzostom, idąc w ślady swych mistrzów, zwłaszcza Diodora z Tarsu, interpretował teksty Pisma św. również w sensie literalnym i historycznym.⁹ Trzeba zaznaczyć, że również znał metodę alegoryczną szkoły aleksandryjskiej i nie wzbraniał się jej stosować, zwłaszcza wtedy, gdy wymagał tego tekst. Widzimy to na przykładzie interpretacji Ps 9, 4, gdzie autor mówi wyraźnie, że są w Piśmie św. pewne teksty, które powinniśmy egzegetować do głębi, inne, które nie musimy brać co do litery, jak np. te słowa *Bóg uczynił niebo i ziemię* (Rdz 1, 1); jeszcze inne, które trzeba interpretować w innym sensie niż literalny.¹⁰

Wielu autorów twierdzi, iż Chryzostom podkreślał również cha-

⁶ Sokrates, H. E, 3, PG 67, 668.

⁷ Zob. A. M. Malingrey, *La littérature grecque chrétienne*, Paris 1968, s. 98.

⁸ Zob. J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu?* w: *Recherches de science religieuse* 34 (1947) 264—272.

⁹ Zob. M. Simonetti, dz. cyt., s. 308; O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1962, s. 355.

¹⁰ *In Ps 9, 4*; PG 55, 126, Bareille, t. 5, 41.

rakter typiczny Starego Testamentu.¹¹ Sformułował on definicję klasyczną typu: „proroctwo wyrażone przez fakty”,¹² stawiając tym samym typ w rzędzie proroctw. Podkreślił on jego wielkie znaczenie w Starym Testamencie.¹³ Mówiąc o arce Noego i o rzeczach, które się w niej znajdowały podkreśla, że były one figurą rzeczy przyszłych. I tak, Arka przedstawia Kościół, Noe — Chrystusa, gołąbek — Ducha Św. gałązka oliwna — miłość Bożą.¹⁴

Gdy napotykał teksty biblijne, których nie mógł wyjaśnić według znanych mu metod egzegetycznych, wtedy uciekał się do principiów teorii *synkatabasis*.¹⁵ Na czym polegały jej principia? Dla lepszego zilustrowania rzucimy okiem na genezę teorii, wracając na moment do idei szkół aleksandryjskiej i antiocheńskiej. Szkoła aleksandryjska w interpretacji Pisma św. kładła nacisk na pierwiastek boski.¹⁶ Konsekwentnie do tej zasady głosiła, że trzeba interpretować Pismo św. nie według zasad ludzkich lecz na sposób godny Boga. Jej przedstawiciel, Orygenes mówił, że Bóg przy natchnieniu Pisma św. nie zniżył się do nas, my musimy wznieść się ku Niemu na „skrzydłach interpretacji mistycznej i alegorycznej”.¹⁷

Przeciwnie stanowisko zajęła szkoła antiocheńska, głosząc, że w interpretacji trzeba położyć akcent na dwa pierwiastki w Piśmie św.: pierwiastek boski i ludzki. By ustalić wzajemne relacje między tymi dwoma pierwiastkami przychodzi Chryzostom ze swą sławną teorią *synkatabasis*.¹⁸ Według niej Bóg „pisząc” do ludzi, zniżył się do nich, zniżył się do ich sposobu myślenia, do ich sposobu mówienia, do ich zwyczajnego języka.¹⁹ Komentując Rdz 2, 8 autor napomina wyraźnie swych słuchaczy „by nie dziwili się zbyt tym wyrażeniom zmysłowym (materialnym), bo Pismo św. mówi do nas językiem ludzkim, by zniżyć się do naszych słabości, dać nam jak najwięcej dobra”.²⁰ Tę samą myśl powtarza autor komentując Rdz 2, 21 mówiąc: „Patrzcie, jak Pismo św. zniża się do nas, używając wyrażen odpowiednich

¹¹ Zob. O. Bardenhewer, dz. cyt., s. 355; W. von Christ's, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München 1961, t. II, s. 1466.

¹² *De Penit. Hom.* 6, 4; PG 49, 320; *In Ps* 9, 4; PG 55, 126—127; zob. A. P. Vaccari, *La „teoria” esegetica antiochena*, *Biblica* 15 (1934) 94—101 i *La „teoria” nella scuola esegetica d'Antiochia*, *Biblica* 1 (1920) 3—36.

¹³ Zob. J. Guillet, art. cyt., s. 279.

¹⁴ *De Lasaro* 6, 7; PG 48, 1037.

¹⁵ Zob. L. Alonso-Schökel, *La parole inspirée, l'Écriture sainte à la lumière du langage et la littérature*, Paris 1971, s. 36.

¹⁶ Zob. F. Fabbi, *La condiscendenza divina nell'ispirazione biblica secondo Giovanni Crisostomo*, *Biblica* 14 (1933) 331.

¹⁷ *Peri Archôn*, L. IV, PG 11, 341—414.

¹⁸ Wielu autorów mówi, że Chryzostom jest twórcą tej teorii; zob. F. Fabbi, art. cyt.; M. H. Flanagan, *Chrysostom on the condensation and accuracy of the Scriptures*, Wellington 1948.

¹⁹ Zob. F. Fabbi, art. cyt., s. 332.

²⁰ *In Gn Hom.* 13, 4; PG 53, 109, Bareille, t. 3, 35.

do naszych zdolności”.²¹ Autor dopatruje się *synkatabasis* („znizienia się Boga”) w Piśmie św. w użyciu antropomorfizmów, figur retorycznych.²² Podkreśla, iż *synkatabasis* jest różna w różnych księgach Pisma św. Na tę różnicę wskazuje w komentarzu do Ps 109, pisząc iż „Pismo św. przedstawia każdą rzecz według czasów (w jakich ludzie żyli) i dla jak największego ich dobra”...²³

Konkludując trzeba stwierdzić, iż Bóg „znizając się” do nas, używając ludzkiego języka, uczynił to dla dobra naszego zbawienia.

AKTUALNOŚĆ TEORII SYNKATABASIS

Wielu autorów podkreśla, iż metodę egzegetyczną Chryzostoma cechował charakter naukowy,²⁵ dlatego jeszcze dziś wraca się do jej principiów, zwłaszcza teorii *synkatabasis*. Na walor interpretacji Pisma św. u Ojców Kościoła wskazał wyraźnie Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum*. W numerze 23 teże Konstytucji czytamy: „Oblubienica Słowa Wcielonego, czyli Kościół, pouczony przez Ducha Świętego, usiłuje osiągnąć coraz głębsze zrozumienie Pisma św., by swoje dzieci bezustannie karmić słowami Bożymi. Dlatego też popiera także słusznie studium Ojców Kościoła tak wschodnich, jak i zachodnich...”

Powyższe słowa Konstytucji nie są tylko czczą zachętą, lecz realizacją *hic et nunc*. Widzimy to przy studium dokumentu, jak raz po raz Sobór odwołuje się do opinii Ojców. W numerach 9—13 traktujących o interpretacji Pisma św. czujemy echa teorii *synkatabasis*. W numerze 9 Konstytucji czytamy „Pismo św. jest mową Bożą, utrwalone pod natchnieniem Ducha Św. na piśmie”, a w numerze 12 mamy rozwinięcie powyższej myśli: „... ponieważ zaś Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki... dlatego więc komentator musi szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził przy pomocy rodzajów literackich, których w owym czasie używał”.²⁵ A w numerze 13 Konstytucji Sobór wprost powołuje się na naukę Jana Chryzostoma, o „znizieniu się” Boga w Piśmie św. W tymże numerze czytamy: „W Piśmie św. więc objawia się przy stałym zachowaniu Bożej prawdy i świętości — przezdziwne „znizenie się” (*condescensio*) wiecznej mądrości, (dalej Sobór cytuje dosłownie naukę Chryzostoma) „byśmy uczyli się o niewysło-

²¹ *In Gn Hom.* 15, 2; PG 53, 121, Bareille, t. 4, 95.

²² Zob. F. Fabbi, art. cyt., s. 334.

²³ *In Ps* 109, 1; PG 55, 266, Bareille, t. 5, 166.

²⁴ Zob. J. Guillet, art. cyt., s. 290; H. von Campenhausen, dz. cyt., s. 191—192.

²⁵ Por. św. Augustyn, *De doctr. christ.* III, 18, 26: PL 34, 75—76.

wionej dobroci Boga i o tym, jak bardzo dostosował się On w mowie, okazując przezorność i troskliwość względem naszej natury".²⁶

Po tylu wiekach teoria nie zdezaktualizowała się, widzimy dziś jej aktualność. To „zniżenie się” Boga w Piśmie św. było konieczne, o ile tak można się wyrazić, by człowiek mógł zrozumieć mowę Bożą. Wiemy z doświadczenia, że jeżeli dwie osoby pragną się skomunikować, to muszą wpieryw znaleźć wspólny środek komunikacji — wspólny język. A wiemy również dobrze, że Bóg jest transcendentny, więc ta komunikacja była tylko możliwa dlatego, iż „zniżył się” On do człowieka, używając ludzkiego języka.²⁷ To jest akt wolności i łaski, że Bóg otwiera się na nas, otwiera się używając ludzkiego języka. Dzięki owemu „zniżeniu się” Boga nasz język zostaje jakby „dotknięty” przez Boga i zostaje podniesiony do nowej zdolności, ale przez ten fakt nie przestaje on być językiem ludzkim.²⁸

Częstochowa

KS. STANISŁAW WŁODARCZYK

²⁶ *In Gn 3, 8* (hom. 17, 1): PG 53, 134: „ut discamus ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperatione usus sit, nostrae naturae providentiam et curam habens”.

²⁷ Alonso-Schökel, dz. cyt., s. 36.

²⁸ Tamże.

Ks. Władysław Borowski CRL

MOWA IZAJASZA 3, 16—4,1

Kokieteria

- ^{3,16} To mówi Jahwe:
Za to, że córki Syjonu
duma rozpiera:
chodzą z wyciągniętą głową,
strzelają oczyma;
poruszają się krokiem wabiącym,
brzęczą kłamrami u nóg —
¹⁷ nasz Władca obsypie wrzodami
głowy córek Syjonu:
Jahwe wystawi je na wstyd.

Próżność

- ¹⁸ Onego dnia
usunie ozdoby nasz Władca,
klamry, słońca, księżycy,
¹⁹ bransoletki, kolczyki i kolie,
²⁰ diademy, łańcuszki, przepaski,
puzderka z pachnidłami, amulety,
²¹ pierścionki i kolczyki u nozdrzy;
²² szaty: płaszcz, chusty,
woreczki, jedwabie, muśliny,
zawoje na głowę i chusty.
²⁴ Wtedy nastąpi zmiana:
zamiast pachnidła — zaduch,
zamiast pasa — sznur.
zamiast fryzury — łysina,
zamiast sukni — wór ciasny
zamiast piękna — piętno.

Bezdzietność

- ²⁵ Mężowie twoi poginą od miecza,
a twoi rycerze — na wojnie.
²⁶ Bramy jęczeć będą żałośnie:
samotna usiądziesz na ziemi.
^{4,1} Siedem niewiast uchwyci
jednego mężczyznę
w on dzień i powie mu:
„Będziemy jadły nasz chleb
i suknie własne nosiły;
daj nam tylko nazwisko —
zdejmij z nas naszą hańbę.”

1. KRYTYKA LITERACKA:

Mowę przeciw kobietom podzielić można na trzy części:

a) w. 16—17; b) 18—24; c) 3, 25 — 4, 1.

Część a) i b) nie jest skierowana do kobiet, chociaż o nich się mówi, ale do mężczyzn. O kobietach mówi się tam w trzeciej osobie. Część c) odnosi się do Jerozolimy, choć nazwa ta wcale nie występuje. Trzeba ją zrozumieć na podstawie kontekstu. Wielu przypuszcza, że jest to wyjątek z innej mowy, podobnie chłoszczącej postępowanie płci pięknej. Łatwiej jednak zrozumieć ten fragment na tle całej mowy: od 3,1 — zaczynając. O Jerozolimie jest mowa już w w. 3, 1c oraz w 3, 8a. Zgodnie ze sposobem nauczania proroków całość tego fragmentu mowy wysłańca Bożego złożona jest z trzech części logicznych:

a) — wyrok z uzasadnieniem: wina (w. 16) i kara (w. 17),

b) — rozwinięcie w. 17-ego w w. 18—23 *przesadne stroje* oraz w. 24 *Czym kto zawinił, tym będzie karany*,

c) — w. 25—26, żałoba Jerozolimy po stracie rycerzy oraz 4,1 — dno hańby.

Poszczególne części są ze sobą związane przy pomocy łączników *Mówi Jahwe* (w. 16a), *owego dnia* (w. 18), *wtedy nastanie* (w. 24a). Ostatnia część nie posiada łącznika. Formalnie jest zależna od w. 24a. Rzeczywiście jest to jednak część odrębna, jak to wynika z treści. Część a) i b) stanowią jedną całość, na co się zgadzają dzisiejsi krytycy. Sposób mowy jest żywy, obrazy przesuwają się jak na taśmie filmowej. Musiało to przekuwać uwagę słuchaczy. Zdania są dosyć długie, ale nie nużące. Pierwsze (w. 16—17) jest wypowiedzią okolicznikową przyczyny, wewnątrz której znajduje się wyliczenie, podobnie jak b). Dwa razy spotykamy przeciwieństwo: w. 16—17 oraz w. 24. Zdania są przeważnie współrzędnie złożone, krótkie i urywane. Przebija z nich ogromne napięcie uczucia. Poszczególne części posiadają swoją puentę: część a) w w. 17; część b) w w. 24 i część c) w w. 4, 1g.

Wiersz jest nieregularny, jak normalnie u proroków. Najwięcej kłopotów przysparza wyliczenie (w. 18—23). Wielu nie widzi w nim wcale rytmu, a tym samym i wiersza. Uderzają jednak regularne rymy: *im*, *-oth*, *im*, zbudowane są na wyrazach w rodzaju męskim i żeńskim. W. 24 zawiera nie tylko kontrasty, ale nawet aliteracje, które działają na wyobraźnię słuchaczy.

Czas wygłoszenia tej mowy Izajasza można określić na tę samą epokę jego życia, co Iz 3, 1—15. Okazją było uroczyste święto, w czasie którego zbierało się liczne grono wiernych w Jerozolimie, aby oddać hołd Bogu na Syjonie. Wtedy właśnie prorok zaczyna karcieć mężów, zgromadzonych w świątyni, za beztroskę i zaniedbywanie dobra wspólnego.

2. KOMENTARZ

3, 16—17. Najważniejszym słowem, jakie słyszymy z ust proroka, jest oskarżenie, rzucone w twarz mężom, że ich kobiety „duma rozpięra” (*gbh*). Spotkaliśmy już to powiedzenie w Iz 2, 12—18. Właściwie chodzi tutaj o to, co oznacza słowo „wyniosłe” lub za takie się uważa. Poza tym wyrazem Stary Testament operuje jeszcze synonimem, *gā'ôn*, co oznacza „pychę”. Najlepiej wyraża to pojęcie Syr 10, 12/14: *Początkiem pychy jest ludzka zuchwałość, bo serce odstępkuje od Boga.*

„Zuchwałość”, słowo, które posiada już ustalone znaczenie w teologii moralnej, jest sięganiem po moc właściwą Bogu. Człowiek uważa, że zdolny jest do wszystkiego, nie potrzebuje Boga. Znane jest pojmowanie Boga na Bliskim Wschodzie — Jego istotą jest siła.¹

Stąd tyle się mówi o potędze Boga i jego działaniu w Starym Testamencie, bo tym sposobem Bóg objawia Swoją wszechmoc. (pyszny ubóstwia własną siłę), Hab 1, 11: *Przestępcą jest ten, kto czyni ze swojej siły Boga*, (por. Hab 1, 16). Wynikiem „pysznego serca” i „bezczelności wyniosłych oczu” Asyryjczyków było przypisywanie sobie samemu wszystkich zwycięstw (Iz 10, 12n).

Podobne niebezpieczeństwo groziło Ludowi Bożemu (por. Pwt 8, 17), a przecież Deuteronomium uczy, że wszystko, co posiada człowiek, łącznie z rozwojem ekonomicznym kraju, opiera się na wierze. Nie ma tu podziału na sferę religijną i naturalną, materialną i duchową, ponieważ na wszystkim wycisnął Jahwe Swoje piętno². Człowiek całą siłę zawdzięcza Bogu, który jest prawdziwie potężnym. Bardzo łatwo o tym zapomnieć. W oparciu o jeden sukces na polu walki lub w gromadzeniu bogactw materialnych (Ez 28, 5), można zaufać bezgranicznie swojej własnej potędze (Ez 7, 24), stąd tylko krok do ubóstwiania siebie. Jakże łatwo wtedy o zuchwałość.

W trudnych warunkach, kiedy król był nieletni, a regentem z kolei kierowały niewiasty (por. Iz 3, 12), łatwo te ostatnie mogły sobie uprzytomnić siłę, jaką posiadały, wynosić się ponad innych i czynić z siebie boginie. Określenie „Córki Syjonu” — ma w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, że Bóg jest prawodawcą na skutek zawarcia przymierza. „Mieszkanie” na Syjonie przypomina Bożą opiekę, ale i napomina zarazem, że Jahwe jest sprawiedliwy.

Prorok nie karci tutaj piękna kobiet, gromi raczej zimną i wyrafinowaną arogancję połączoną z żądzą zmysłową, ujawnianą w przesadnym podkreślanu wdzięków. Wszystko jest obliczone na wabie-

¹ M. Dahood, S.J. J., and T. Penar, *The Grammar of the Psalms*, art. w: M. Dahood, *The Psalms*, t. III, Garden City, 1970, s. 361—456, spec. s. 409.

² E. Clements, *God's Chosen People*, London, 1968, s. 52 n.

nie: „Postawa dumna”, „ponętne spojrzenie”, „wabiący krok”. Sprzeciwia się to skromności religijnych niewiast i matek.

3, 18 — 24. Już przed Izajaszem Amos występował przeciw kobietom, tym razem mieszkającym w górach Samarii. Stawiał im zarzuty odnoszące się do niesprawności społecznej:

Am 4, 1: Uciskają biednych,
gnębią ubogich,
mówią do mężów:
„Przynieście, pijmy”.

Amos wyraźnie obarcza odpowiedzialnością za zły stan moralności społecznej zarówno mężczyzn jak i kobiety, które myślą jedynie o własnej prywatce. Izajasz nie wspomina wyraźnie o problemie społecznym, należy się jednak liczyć z wpływami obcymi, jak wynika z analizy filologicznej tego miejsca. Podobny opis posiadamy już w „Zejściu Isztar do piekieł”³, który jak u Izajasza, trudny jest do przetłumaczenia. O nadużyciach ze strony niewiast i wpływach obcych mówi także Sofoniasz (1, 8). Łatwo się domyśleć, że mowa jest tylko o kobietach bogatych, żonach książąt. Nie mogło to nastąpić bez uciemnienia biedoty, która musiała na to dostarczać funduszy (3, 14).

Dokładny opis biżuterii i strojów podany w tych kilku wierszach w sposób sarkastyczny, jest jakby zapożyczony z żurnalu mód. Czego tam nie ma? Są i drogocenne suknie, chusty, szale, drogie zawoje na głowę, pierścienie, łańcuszki i kolie⁴, kransoletki i kolczyki do uszu i nosa, zgodnie ze zwyczajem panującym na starożytnym Bliskim Wschodzie i jeszcze dzisiaj u ludów prymitywnych.

Cały opis ma wydźwięk moralno-religijny, świadczy o niewierze w Boga. Nie zapomina się o amuletach pod różnymi postaciami: słońca⁵ czy księżycy lub kolii na szyję, które miało odwrócić nieszczęście. Wierzone w siły destruktywne na świecie. Czy trzeba modlić się do Boga, kiedy można zapewnić sobie szczęście przy pomocy materialnych świecidełek, zwanych amuletami⁶. Brnęły tym sposobem niewiasty w pogańskim materializmie praktycznym, a religia nadprzyrodzona ograniczała się do oddawania mechanicznej czci Bogu, bez obarczania się prawem moralnym, nadprzyrodzonym.

Wiedział prorok o naturze niewieściej. Nie była mu tajna skłonność kobiet do kokieterii. Zbyteczne jej podkreślanie prowadzi do

³ J. B. Pitchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, wyd. II, 1955, s. 106b—109a.

⁴ A. van den Branden, *I gioielli delle di Gerusalemme secondo Isaia 3, 18—21*; w: *Biblia e Oriente* 5 (1963) 87—94, spec. 90; C. Rabin, *The Zadokite Documents*, 1954, s. 51, twierdzi, że znaczenie „szal” jest dopiero średniowieczne.

⁵ por. M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Roma, 1963, s. 54.

⁶ Filologiczne rozważania dotyczące nazw strojów i biżuterii niewieściej w Iz 3, 18—23, wymagają omówienia w osobnym artykule.

upadku moralnego. Nic dziwnego że zapowiada karę podobnie jak Amos. Mówi o niej w w.w. 17 i 24. Używa przy tym słów twardej np.: „zaduch”, „sznur”, „ciasny wór”, „piętno” (w. 24), „wrzody”, „wystawi na wstyd”. Słowo „obnażyć”, łącznie z piętnem na czole oznaczało pójście do niewoli w. 17. W tym ostatnim słowie skupia się ukoronowanie największego upokorzenia.

3, 25—26; 4, 1. W tych wierszach sytuacja się zmienia. Tam niewiasty stają się niewolnicami. Mowa jest o kobietach ze sfer wyższych. Tutaj kobiety zostają w mieście rozpaczającym po utracie mężów i dzielnych obywateli. „Mężowie” jest synonimem „rycerzy” Deuteronomium (Pwt 28, 22; Kpł 26, 25. 33. 36n) stawia wyraźnie problem kary Bożej za pogardę przymierza: Bóg ześle miecz. Żałoba okryte jest miasto. Zgodnie z tym, co powiada się w pieśniach żałobnych na temat zmarłych rycerzy, miast i narodów, płaczą nie tylko kobiety i panny, ale także w przenośni mury miasta (pow. Lam 1, 4; 2, 8). Miasto samotne przyrównane jest do bezdzietnej wdowy, a taki fakt uchodził za karę Bożą. Każdy, kto przychodził do miasta, mógł widzieć kobiety płaczące przy bramie miejskiej, gdzie było miejsce zebrań. Uderzała go żałoba i poniżenie grodu.

Na tym się jednak nie kończy problem sądu Bożego. Następnym obrazem można zrozumieć tylko na tle poligamii. Każdy mężczyzna mógł pojąć kilka kobiet. Musiał tylko rodzicom za nie wyłożyć dosyć wysokie sumy. Wielkość upokorzenia można poznać stąd, że dumne kiedyś kobiety same błagają mężczyznę, aby je przyjął za żony i dał im nazwisko. Same gotowe są utrzymywać i ubierać się, nie będąc nikomu ciężarem, byle tylko nosiły nazwisko męża. Na tle ówczesnych warunków społecznych niewiasta niezamężna była bezbronna (por. Iz 54, 4) i mamy dno „hańby” (w. 1 g).

W czasie niewoli babilońskiej właśnie ubogie kobiety obarczone były tą hańbą, bo wszystkie zamożne poszły w niewolę. Tak się zemściła niewiara i pycha na całym Ludzie Bożym. Nie pierwszy raz mówią prorocy o zbiorowej odpowiedzialności. Autor pisząc te słowa w Babilonii w VI w. przed Chr. patrzył już na skutki dawnego upadku. Chciał przez usta Izajasza zwrócić uwagę współczesnemu pokoleniu, jęczącemu w ciężkich warunkach ekonomicznych i społecznych, jak należy postępować w przeszłości.

3. NAUKA TEOLOGICZNA

Izajasz mówi w tym miejscu wiele. Rodzaj kary ma tylko znaczenie historyczne i służyć może jako podkreślenie wielkości przestępstwa i uporów w złym. Trzeba jednak wypunktować z całą stanowczością znaczenie strojów i zawsze aktualnej mody, która może nie licować z godnością kobiety religijnej, uznającej objawienie Boże. Pomijając zagadnienie społeczne — jak u Amosa — wyrafinowania,

przesadnej mody nie można niczym usprawiedliwić. Nie byłoby w tym nic zdrożnego, gdyby wchodziła w grę chęć wieszania na siebie różnych świecidełek. Nie zapominajmy, że tak postępują „córki Syjonu” (3, 16b. 17b). Jeżeli w Starym Testamencie kojarzyła się z tym pojęciem zależność od Boga (por. Ps 97, 8; Iz 1, 27; 33, 5), to należy przyjąć, że „córki Syjonu” (por. Iz 4, 4; Jer 4, 31; Zach 9, 9) i „Synowie Syjonu” (por. Ps 149, 2; Lam 4, 2) oznaczają ludzi oddanych Bożej dobroci i miłości. W razie uporczywego trwania w złym mogą jednak być ofiarami wychowawczego gniewu Bożego, działającego społecznie.

W sensie eschatologicznym Syjon nabiera znaczenia symbolu „Niebieskiego Jeruzalem” (por. Iz 60, 14; Hbr 12, 22; Ap 14, 1), czyli dzieci Bożych, złączonych z Mesjaszem-Chrystusem. Nie można lekceważyć innych i nie brać pod uwagę ich skromności, jak to czyniły kobiety w naszym opisie. Dzieci Boże nie doprowadzają nikogo do grzechu, bo tu wkracza lekceważenie Stwórcy. Należy liczyć się ze słabością osób trzecich. Postępując przeciwnie, można ściągnąć na społeczność gniew Boży, niszczący całe narody.

Kraków

KS. WŁADYSŁAW BOROWSKI, CRL

Ks. Feliks Gryglewicz

PROBLEMY MIŁOŚCI W NOWYM TESTAMENCIE

1. Jak wszędzie i jak zawsze, miłość w starożytnym świecie występowała pod wielu postaciami i pod wielu ich aspektami; nas interesują te poglądy na miłość i te jej przejawy, które występują w Nowym Testamencie lub z nim w jakiś sposób się wiążą. W tej dziedzinie jednak na terenie Palestyny i w Grecji spotykamy się z różnymi poglądami i daleką od jednolitości praktyką. Jezus, który żył w palestyńskim środowisku, poruszał również problemy miłości, rzucił też na nią spojrzenie nowe, różne od tego, które panowało współcześnie w Palestynie. Razem z Jezusową nauką to nowe spojrzenie na miłość było propagowane nie tylko w środowisku semickim, ale również w świecie pogańskim. Tam musiało się ono przeciwstawić tym poglądom na miłość, które w Grecji były przyjęte. Jeśli zaś dodatkowo zwrócimy uwagę na to, że różne kościelne gminy podkreślały różne odcienie Jezusowej nauki na temat miłości, to dojdziemy do stwierdzenia, że musiało to wywołać problemy, w których samo zorientowanie się przedstawiało niemałą trudność. Celem uła-

twienia tej orientacji zajmiemy się poglądami na miłość¹ u Żydów (cz. 2), w nauczaniu Jezusa (cz. 3), a następnie poglądami na miłość w środowisku greckim (cz. 4), problemami językowymi, które wynikły ze spotkania się Greków z Żydami (cz. 5), oraz miłością w nauczaniu Pawła Ap. (cz. 6) i Jana Ew. (cz. 7). Zakończenie (cz. 8) rzuci światło na metamorfozę, którą miłość przeszła w ramach Nowego Testamentu względnie dzięki niemu.

2. W Starym Testamencie mówiło się o miłości Boga, tj. o Bogu miłującym ludzi i o ludziach miłujących Boga, mówiło się także o miłości, jaka powinna pomiędzy ludźmi panować; treść zaś Starego Testamentu i nauka współczesnych żydowskich uczonych, to były główne źródła poglądów na miłość w tym okresie, w którym Jezus publicznie występował, a potem Apostołowie w semickim świecie głosili jego nauki.

W Starym Testamencie spotykamy wiele obrazów tej miłości, którą Bóg darzył swój naród wybrany spośród wielu (np. Pwt 4, 37; 7, 8; 10, 15; Iz 13, 4; Jer 31, 3; Sof 3, 17), przy czym na wybór tego narodu został położony specjalny nacisk (np. Rdz 29; 37, 3); tak więc u proroka Ozeasza miłość małżonków, to obraz związków Boga z Izraelem; Izrael był niewierny, ale Bóg mu przebaczył i ponownie miłością obdarzył (por. 2, 16n; 3, 1). Podobne obrazy spotykamy u proroka Jeremiasza, który obowiązek wierności wobec Boga mocniej podkreślał aniżeli inni przyrocy (por. Jer 2, 2; 31, 21n); u Ezechiela występują obrazy w bardzo realistycznej formie (por. 16, 8. 60). Znany jest też poetycki fragment Izajasza skierowany do Jerozolimy, w którym prorok zapewnia, że *małżonkiem ci jest twój Stworzyciel, któremu na imię — Jahwe Zastępów; Odkupicielem twoim — Święty Izraela a nazywają go Bogiem całej ziemi; Bóg nadto przypomina: w przystępie gniewu przed tobą na krótko ukryłem swe oblicze, ale w miłości wieczystej ulitowałem się nad tobą* (Iz 54, 4—8; por. 62, 4n). Do tego dochodzi jeszcze popularna w judaistycznym okresie interpretacja Pieśni nad pieśniami o miłości Boga do Izraela.

Miłość rodzicielska ojca, a nawet matki do swoich dzieci, szczególnie do syna, jak na całym starożytnym wschodzie, tak samo w Starym Testamencie była metaforą wyrażającą miłość Boga do wybranego narodu (np. Pwt 32, 18; Iz 49, 14n; 66, 13; Oz 1, 6; 2, 3. 25; 11); mocno uwydatniali ją prorocy, szczególnie Jeremiasz (np. 31, 20). Podobne myśli wyrażają inne metafory, np. pasterza i jego stada, lekarza, ogrodnika i winnicy (np. Iz 5, 1n; 27, 2—5), gospodarza, itp.

Wiedziano o tym, że miłość Boga może rozciągać się również na poszczególnych członków wybranego narodu, wskazują bowiem na

¹ Zob. zestaw bibliograficzny w: C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament*, Paris 1958, 1, 317—324; V. Warnach, *Liebe*, w: J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1967³, 962—965.

to imiona niektórych osób wzmiankowanych w Piśmie św., a składające się z rzeczownika *El (Bóg)* lub *Ab (Ojciec)* i czasownika wyrażającego tę pomoc, której Bóg udzielił (por. Jer 16, 19; 17, 17). O miłości Boga do poszczególnych osób mówią także niektóre Psalmy (np. 40; 42; 43; 51; 130), myślı ta jednak występuje rzadko.

Myśł o miłości człowieka do Boga w Starym Testamencie musiała być przedmiotem nakazu: *Stuchaj Izraelu, Jahwe jest naszym Bogiem, Jahwe jedyny. Będziesz miłował twój Boga, Jahwe, z całego swojego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję* (Pwt 6, 4—6). Nadto związano ją ze służbą Bożą i z obowiązkiem zachowywania jąda przykazań, a nawet z obawą przed Bogiem. Żydom okresu judaistycznego miłość przypominała codziennie odmawiana modlitwa *Szema²*; zapewne pod jej wpływem w tym okresie niektórzy Żydzi nie tylko cierpienia, ale nawet męczeńską śmierć z miłości do Boga ponieśli, np. R. A k i b a.

Miłość bliźniego jest wprawdzie wyraźnie wzmiankowana w Księdze Kapłańskiej: *będziesz miłował bliźniego jak siebie samego* (Kpł 19, 18), odnosi się ona jednak tylko do pobratymców, a więc do samych członków wybranego narodu, do których dzięki wyraźnemu poleceniu: *Przybysza, który się osiedlił wśród nas, będziecie uważać za obywatela; będziesz go miłował jak siebie samego* (Kpł 19, 34), zaliczano również niektórych ludzi obcych. Później Filon pod wpływem prądów pochodzących z Grecji określił, że „nie tylko jako przyjaciół i krewnych, ale nawet jako siebie samego należy ich miłować”, ale wyznaczył kręgi, w których miłość w odpowiednim stopniu przejawiać się powinna; po Żydach więc następują prozelici, ci, którzy osiedlili się wśród Żydów, ale żydowskiej wiary nie przyjęli, a po nich wrogowie i nieprzyjaciele, niewolnicy, zwierzęta i rośliny (*Virt* 51n; 103; 109n).

W okazywaniu miłości stosowano zasadę tzw. złotej reguły: *Czym sam się brzydzisz, nie czyj tego nikomu* (Tob 4, 15). Tę regułę i o tym, negatywnym wydzwięku, spotykamy później u Filona (*E u z e b i u s z*, *Pr. Ev.* 8, 7, 6), w liście Arysteasa (227; por. 207) i w jednej z wypowiedzi R. Hillela Starszego (Szab 31a)³. W judaizmie obok tego nie brak najpiękniejszych wypowiedzi na temat miłości Boga i bliźniego, były to jednak odosobnione sentencje, w wielu wypadkach późniejsze aniżeli chrześcijaństwo, a więc prawdopodobnie powstałe pod jego wpływem; pozostały też one czystą teorią. W życiu zaś pod wpływem przekonania, że Prawo pochodzi od Boga, w najbardziej drobiazgowych szczegółach kierowano się nie miłością, ale prawem i tzw. sprawiedliwością, a nadto, choć wszyscy byli przekonani, że

² H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1928, 4, 189—207.

³ Por. również *Menander* 40 i *Didache* 1, 2.

nienawiść pochodzi od szatana (np. *Test Gada* 5, 2), wrogo odno-
szono się do obcych; w Qumran esseńczycy oficjalnie głosili niena-
wiść do tzw. synów ciemności, i marzyli o wojnie z nimi.

3. Jezusowa nauka o miłości nawiązywała do tego, co było gło-
szone w Starym Testamencie. Przede wszystkim Jezus związał ze
sobą dwa oddzielnie dotychczas istniejące przykazania o miłości Boga
i bliźniego: *Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem,
całą swoją duszą i całym umysłem. To jest największe i pierwsze
przykazanie; drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego
bliźniego jak siebie samego* (Mt 22, 37—39). Z tych przykazań uczynił
też podstawę całej chrześcijańskiej moralności, bo miłować Boga
*całym sercem, całym umysłem i całą mocą, i miłować bliźniego jak
siebie samego, daleko więcej znaczy niż wszystkie całopalenia i ofia-
ry* (Mk 12, 33). Miłować Boga to jest sprawa dla człowieka najważ-
niejsza; człowiek nie może nic postawić nie tylko przed nią, ale
nawet z nią równorzędnie: *Nikt nie może dwom panom służyć, bo
albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował, albo
z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć
Bogu i mamonie* (Mt 6, 24). Dla Boga człowiek niejednego odmówić
sobie musi i niejedno cierpienie przeniesie on z radością i ze świa-
domością, że dzięki temu do niego należeć będzie królestwo Boże
(Mt 5, 10—12). Obowiązki jednak miłości wobec bliźniego są waż-
niejsze aniżeli tak bardzo silnie podkreślane wówczas przepisy kul-
towe: *Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz,
że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed otta-
rzem, i najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź
i dar swój ofiaruj* (Mt 5, 23—24).

Zasadą chrześcijańskiego postępowania jest złota reguła, wyrażona
jednak nie jak u Żydów, ale w sposób pozytywny: *Wszystko więc, co
byśmy chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie* (Mt 7, 12).
Reguła ta domaga się wykonywania uczynków miłości wobec bliźnich,
a nie tylko ostrzega, jak w judaizmie, przed czynieniem zła. Przede
wszystkim jednak Jezus rozszerzył znaczenie pojęcia bliźniego, do
którego należy odnosić się z miłością — jest nim każdy człowiek,
także obcy, a nawet wróg. Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie,
która o tym mówi, stała się kamieniem węgielnym naszej kultury.
Obok niej Jezus wyraźnie polecił swoim wiernym miłować także nie-
przyjaciół, dobrze im czynić (np. Mt 5, 44); w ten sposób będziemy
różnili się od pogan (np. Łk 6, 32—35), będziemy też naśladowali
Boga, który bez robienia różnicy sprawia, że słońce jego wschodzi
nad dobrymi i on zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedli-
wych. *Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę
mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie
tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego*

nie czynią, Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski (Mt 5, 45—48).

Pomiędzy innymi Jezus polecił okazywanie miłości przez przebaczenie przewinień i to nie tylko raz, ale zawsze, ilekroć ktoś wobec nas w czym zawini (Mt 18, 22; Łk 17, 4); nawet nasze przebaczenie cudzych przewinień uczynił warunkiem swojego przebaczenia grzechów naszych.

Miłość, która tymi cechami się odznacza, była nie tylko pod każdym ze wspomnianych aspektów czymś nowym w porównaniu z miłością, o jakiej mówili Żydzi, była także czymś nowym dlatego, że mówiła o każdym człowieku indywidualnie, nie o narodzie, jak w Starym Testamencie, i do indywidualnego człowieka się odnosiła. Nadto na tę miłość Jezus wskazał jako na znak, po którym ludzie będą mogli rozpoznać jego wyznawców (J 10, 35). Najbardziej nowe jednak było postępowanie samego Jezusa. On był świadomy tego, że jest umiłowanym Bożym Synem, tak go też określał głos Boży przy chrzcie i podczas Przemienienia; mimo to na ziemię *nie przyszedł, aby mu służyło, lecz żeby służyć* (Mk 10, 45; por. Łk 22, 27), życie też swoje złożył w ofierze Bogu za grzechy wszystkich ludzi i jako dowód wielkiej do nich miłości (J 10, 11; 15, 13; 1 J 3, 16).

4. Nauka Jezusa o miłości została przeniesiona na tereny objęte hellenistyczną kulturą i do samej Grecji, gdzie poglądy na miłość były od niej różne. Przede wszystkim w małoazjatyckich kultach i misteriach miłość pod wpływem wschodnich kultów zaczęła przybierać charakter zmysłowy; w niej dopatrywano się obecności bóstwa zwanego Erosem, który wszechmocą swoją ogarniał nie tylko ziemię, ale także niebo, nie tylko każdego człowieka, ale także wszystkie bóstwa; w misteriach tych przez nadużywanie wina, muzyki i tańca dochodzono do takiego upojenia, które uważano na owładnięcie przez bóstwo.

W Grecji samej pojęcia wzięte z misterii były tylko obrazami lub symbolami; wtedy, jak np. w filozofii Platona, mówiły one o dążeniu do czegoś ponadzmysłowego, duchowego, do bóstwa, które wiecznie istnieje i naprawdę jest dobre (*Phaedr* 237n; 242n; *Symp* 210n). Arystoteles przypisywał erosowi funkcje o znaczeniu kosmicznym, siłę przyciągającą, która w porządku i w ruchu utrzymuje wszystko, cokolwiek na świecie istnieje (*Metam* 12, 7; 1072a, 27n). Plotyn uważał, że eros to dążenie duszy do świata ponadzmysłowego (*Enn* 6, 8, 15), ciągle dążenie wyżej. Obok miłości tak pojmowanej, a wyrażanej słowem *eros*, w Grecji mówiono także o innych rodzajach miłości, a więc o szlachetnej i serdecznej przyjaźni (*filein*, *filos*), o miłości spokojnej i głębokiej, opierającej się

na wyborze i szacunku (*agape, agapao*)⁴. O tej ostatniej miłości jednak mówiono niewiele.

5. Pojęcie miłości, które występuje w świecie semickich, wyrażało co innego aniżeli to, co było popularne w Grecji, a nauka o miłości w tym ujęciu, jakie jej nadał Jezus, musiała się spotkać w hellenistycznym świecie z problemami trudnymi do pokonania. Pierwsze kontakty semickiego świata z greckim na pierwszy plan wysunęły problemy językowe, kontakty późniejsze, przede wszystkim misje Apostołów, miały na uwadze problemy związane z treścią pojęcia miłości.

Problemy językowe próbowano rozwiązać w Aleksandrii przy tłumaczeniu Biblii na język grecki. Okazało się wtedy, że istotnych dla greckiego pojęcia miłości słów *eran* i *eros*, nie da się wykorzystać do wyrażenia tych pojęć, które w biblijnych tekstach o miłości mówiły, poza więc dwoma wypadkami zrezygnowano z niego całkowicie; słowo *filein* w Septuagincie występuje w niewielu wypadkach, przy czym bez ograniczeń stosowano tylko słowa złożone, w których słowo *filein* względnie *filos* jest główną częścią składową; to natomiast, co w Biblii mówiło o miłości, tłumacze Septuaginty wyrażali prawie wyłącznie słowem *agapao*. Na skutek tego prawie nie używane w Grecji to słowo, w Septuagincie pogłębiło i rozszerzyło swoją treść, a przy tym stało się słowem w swojej dziedzinie najważniejszym.

Nowy Testament poszedł za Septuagintą. Słowo *eros* w nim nie istnieje. Autorowie Ewangelii, przede wszystkim św. Jan głównie dla urozmaicenia słownictwa obok *agapao* niekiedy używali słowa *fileo*, dla Pawła jednak (poza dwoma wypadkami, gdzie występuje *filein*), Łukasza (poza dwoma wypadkami, gdzie występuje specjalne znaczenie), Jakuba i Piotra miłość, to jest tylko *agape*.

Treść słowa *agape*, która nasiąknięta pojęciami Starego Testamentu i Jezusową nauką, powróciło do Grecji, była dla Greków trudna do przyjęcia, już sama bowiem myśl o Bogu miłującym ludzi, którą ono w sobie teraz zawierało, musiała dla Greków być szokująca, jeśli nie śmieszna; tymczasem zaś Paweł Ap., który na greckich terenach głosił Jezusową naukę, właśnie na ten aspekt miłości położył specjalny nacisk.

6. Niejednokrotnie Paweł podkreślał, że Bóg z miłości do nas posłał na ziemię swojego syna, on zaś przyjął śmierć będąc posłusznym swojemu Ojcu (np. Flp 2, 8); Bóg-Ojciec na nią go przeznaczył ze względu na nas, żeby nas z grzechów odkupić. Przez to wyraziła się

⁴ Różnice pomiędzy *eran* i *agapan* omawia O. Procksch, *Agapao*, TWNT 1, 37; różnice pomiędzy *fileo* i *agapao* omawia R. Ch. Trench, *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids 1960; to samo w pismach Janowych: C. Spicq, dz. cyt., 3, 219—245.

bardzo głęboka miłość Boga do nas, a równocześnie miłość Jezusa Chrystusa, które w istocie stanowią coś jednego. W Jezusie Chrystusie Bóg też wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa według postanowienia swojej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w *Umiłowanym* (Ef 1, 4—6). Bóg wybrał nas spośród wielu grzeszników i zjednoczył ze sobą. W nasze serca Bóg wlał Ducha Świętego, który jest duchem miłości (Gal 5, 2—6, 10), dzięki temu zaś miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany (Rz 5, 5). Duch Święty zatem sprawił że zostaliśmy obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa (1 Kor 6, 11). On też sprawia, że powołani i wybrani, a więc członkowie Kościoła, mają całkowitą swobodę postępowania, Paweł zaś przestrzegał tylko, żeby wierni nie traktowali tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie (Gal 5, 13).

Miłość otrzymaną od Boga wierni rozwijają w służbie bliźniego, przy tym zaś pomiędzy ludźmi nie robią oni żadnych różnic, tylko na pierwszym miejscu stawiają *naszych braci w wierze* (Gal 6, 10). Paweł Ap. stawia braterską miłość bardzo wysoko, widzi ją jako najważniejszą spośród wszystkich cnót; jego zdaniem wiara urzeczywistnia się dopiero przez miłość do Boga i przez dobre uczynki dla braci spełniane. Wychwała też zalety tej miłości przede wszystkim w hymnie z pierwszego listu do Koryntian (13, 4—8). Miłość okazywana braciom jego zdaniem, jest ważniejsza aniżeli wszystkie charyzmaty, ona też przetrwa wszystko, nawet życie, powróci do Boga, od którego wyszła i u niego znajdzie całkowite wypełnienie tego szczęścia, do którego dąży.

7. Jan Ap. mając na uwadze miłość mówił o Bogu; nie tylko Bogu miłość przypisywał, ale nawet Boga nazwał miłością; *kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością* (1 J 4, 8; por. w. 16). Nie istote Boga określał w ten sposób, ale przejawy jego działalności w stosunku do ludzi. Jan jednak, jak wszędzie, tak samo również przy temacie miłości, miał uwagę skoncentrowaną na osobie Jezusa Chrystusa; podkreślał zatem, że Bóg umiłował *swojego Syna i wszystko oddał w jego ręce* (J 3, 35) po to, aby on życie wieczne przekazał tym, którzy w niego wierzą, *tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3, 16). Jezus Chrystus również umiłował swoich, tych, którzy wierzą i mają w Niego uwierzyć, a więc wszystkich ludzi, a umiłował ich tak bardzo, jak nikt na świecie, bo *nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich* (J 15, 13; por. 1 J 3, 16). Na skutek tego wszyscy

ludzie powinni również umiłować Chrystusa Pana i tak pozostawać w miłości Boga-Ojca; powinni też miłować się wzajemnie, *bo kto nie miłuje, nie zna Boga* (1 J 4, 8).

Prawdziwa miłość polega na zachowywaniu Bożych przykazań oraz tego, co Jezus polecał, na udzielaniu pomocy braciom, co nie może się ograniczać tylko do słów; miłość powinna wyrażać się czynem; miłość braterska jest też kryterium poznania tego, kto miłuje Boga, *kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4, 20); Jan więc miłość, której obiektem jest osoba Jezusa Chrystusa poleca realizować poprzez miłowanie braci, i to jest jego testament dla wiernych.

8. W ramach Nowego Testamentu nastąpiła metamorfoza miłości pod kilku aspektami. Partykularna miłość, własny naród tylko mająca na oku w świecie semickim i miłość w świecie greckim obejmująca wszystko i wszystkich, stała się miłością, której Jezus nie tylko nie wyznaczył żadnych granic, ale której przez rozszerzenie pojęcia bliźniego do wszystkich ludzi te granice całkowicie wymazał, a miłość odniósł bez różnicy do każdego człowieka indywidualnie, nawet do wroga.

Niezależnie od tego, w jakim kontekście występowała miłość w świecie starożytnym, prawie zawsze była ona miłością o charakterze religijnym. W Nowym Testamencie jednak przekreślona została ta miłość, która poprzez misteria dążyła do zjednoczenia z bóstwem; chrześcijaństwo opierając się na Jezusowej nauce do zjednoczenia z Bogiem dążyło, ale dokonywało tego na innej zupełnie płaszczyźnie.

Poprzez cały Nowy Testament przewija się starotestamentowa myśl, że miłość pochodzi od Boga; ta myśl z upływem czasu coraz silniej była akcentowana, a postać Chrystusa jako źródła miłości coraz wyraźniej się przy tym uwydatniała. Miłość Boga do Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i odwrotnie jego do Boga-Ojca w pismach Janowych najwyraźniej dochodzi do głosu. Miłość ludzi do Boga w Starym Testamencie i w nauczaniu Jezusa, to jeszcze tylko przykazanie, później wskazywano, że to jest również obowiązek, który z miłości Boga wypływa. Przede wszystkim jednak w Nowym Testamencie położono nacisk na wzajemną miłość ludzi pomiędzy sobą. Gdy Grecy poprzez miłość dążyli do własnego szczęścia, Nowy Testament podkreślał taką miłość, która dąży do poświęcenia samego siebie, aby usłużyć bliźniemu; św. Paweł podkreślał to tak bardzo, że odnosi się wrażenie, jakby miłość do Boga i jej przejawy miały na drugie miejsce ustąpić przed nią i przed obowiązkami z niej wypływającymi.

W ogólnym ujęciu miłości: nie na sposób grecki jako dążności człowieka ku bóstwu, ale na sposób biblijny jako daru Boga, zachęty i przykładu, by, jak Bóg i jak Chrystus, również bliźnich miłością

darzyć, a nadto w bardzo silnym podkreśleniu tego ostatniego jako obowiązku każdego z wiernych, widzę podstawę tej metamorfozy, którą pojęcie miłości przeszło w Nowym Testamencie i później dzięki niemu na świat.

Lublin

KS. FELIKS GRYGLEWICZ

Ks. Jerzy Chmiel

PAWEŁ VI O ZADANIACH WSPÓŁCZESNEJ EGZEGEZY BIBLIJNEJ

14 marca 1974 r. papież Paweł VI wygłosił przemówienie do członków Papieskiej Komisji Biblijnej zebranych w Rzymie na sesji plenarnej¹. Jak wiadomo, Papieska Komisja Biblijna została zreorganizowana na mocy motu proprio *Sedula cura* z dnia 27 czerwca 1971 r.² Komisja składa się z 20 członków, na jej czele stoi — według statutu — prefekt Kongregacji dla Nauki Wiary, kard. Franciszek Šeper³, a sekretarzem został mianowany przez Ojca św. biskup Albert Descamps⁴. Papieska Komisja Biblijna, której początki sięgają pontyfikatu Leona XIII (rok powołania 1902), ma podwójne zadanie: 1) podtrzymywanie postępu nauk biblijnych w Kościele, 2) interpretację Pisma św. według jedynej pewnej linii wiernej Słowu Bożemu.

Mając na uwadze aktywną rolę Komisji Biblijnej w rozwoju nauk biblijnych, pierwsze przemówienie Ojca św. do członków tejże Komisji nosi znamiona pewnego programu, jaki został im dany do realizacji. Dlatego chcąc mówić o aktualnych zadaniach katolickiej biblistyki, będzie rzeczą rozsądną oprzeć się na tej wypowiedzi papieskiej.

1. Kontekst Kościoła pierwotnego.

„Pismo św., a w szczególności Nowy Testament, powstało w łonie społeczności Ludu Bożego, Kościoła skupionego wokół apostołów, którzy wychowani w szkole Jezusa, stawszy się świadkami Jego zmartwychwstania, przekazali czyny i naukę Mistrza, wyjaśniając zbawcze znaczenie wydarzeń, jakich byli świadkami. Jest rzeczą

¹ Tekst przemówienia w j. franc. w *L'Osservatore Romano*, 15 marca 1974.

² AAS 63 (1971) 665—669. Tłumaczenie polskie ks. J. Chmiela w: *Ruch Bibl. i Lit.* 25 (1972) 30—32.

³ Zob. *Ruch Bibl. i Lit.* 25 (1972) 270—272.

⁴ Wg *L'Osservatore Romano*, 22 marca 1973.

słuszną rzec, iż jeśli słowo Boże zebrało i zrodziło Kościół, to także Kościół jest w pewien sposób rodzicielem Pisma św., w którym wyraził lub uznał, dla wszystkich przyszłych pokoleń, swoją wiarę, nadzieję i regułę życia na tym świecie”.

W świetle tych słów wydaje się, iż należy pogłębić bardziej pod kątem eklezjologicznym traktaty o natchnieniu biblijnym i kanonie ksiąg świętych. Zarówno praktyka duszpasterska, jak i studia monograficzne wskazują na pewien „niedowiad interpretacyjny” tychże traktatów, tak przecież ważnych z teologicznego punktu widzenia dla rozumienia zjawiska Biblii⁵. Chodzi tu o zmianę perspektywy: o fakcie inspiracji i o kryteriach kanonu nie wystarczy mówić od strony orzeczeń Magisterium Kościoła — jest to dogmatyczna niejako strona zagadnienia. Trzeba zwrócić większą uwagę na Kościół pierwotny, który jest przyczyną celową inspiracji i kanonu.

2. Teologiczne *Sitz im Leben*.

„Studia ostatnich dziesięcioleci przyczyniły się walnie do uwydatnienia ścisłego związku między Pismem a Kościołem. Podkreśliły one istotną strukturę, środowisko życiowe (*Sitz im Leben*), modlitwę, przyłgnięcie do Pana, skupienie wokół apostołów, trudności w odniesieniu do otaczającego świata, tradycję ustną i pisaną, wysiłek misyjny i katechetyczny, jak również pierwsze próby w zróżnicowanych sferach religijnych i kulturalnych.”

Pojęcie „środowiska życiowego (*Sitz im Leben*), wyrosłe na gruncie egzegezy protestanckiej (H. Gunkel), stało się ogromnie użyteczne w pracach egzegetycznych. Ale też nabrało częstokroć charakteru psychologicznego (*Sitz im Leben* autora czy redaktora) lub socjologicznego (*Sitz im Leben* grupy przed- lub popaschalnej), za mało natomiast podkreślało się kontekst witalny Kościoła — ponad wszystkimi lokalnymi gminami chrześcijańskimi. Zadaniem egzegetów będzie rozpoznawanie i opracowywanie praw teologicznego *Sitz im Leben* Ksiąg Świętych tak Ludu Bożego Nowego i jak Starego Przymierza. Prawa owe należałoby wyrazić przy pomocy współczesnego języka⁶.

Podkreślano też wpływ liturgii na powstawanie ksiąg biblijnych; wydaje się wszelako, że należałoby więcej zwrócić uwagę na rolę

⁵ Zob. J. T. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810. A Review and Critique*, Cambridge 1969. — B. Vawter, *Biblical Inspiration*, Philadelphia 1972. — Warto przypomnieć: J. H. Newman, *On the Inspiration of Scripture*, oprac. J. D. Holmes i R. Murray, London-Dublin-Melbourne 1967. Zob. także pracę zbior. pod red. E. Käsemanna, *Das Neue Testament als Kanon*, Berlin 1973 (=Göttingen 1970).

⁶ Zob. R. Lapointe, *La valeur linguistique du Sitz im Leben*, w: *Biblica* 52 (1971) 469—487.

społeczności (Kościoła) aniżeli na same formy, które mogły się zmieniać.

3. Wyniki metody historyczno-krytycznej.

„Wydaje się, że cechą charakterystyczną współczesnej egzegezy jest refleksja nad głębokimi relacjami, jakie zachodzą pomiędzy Pismem św. a Kościołem pierwotnym. Czyż badania nad historią tradycji, form i redakcji (*Traditions-Form-Redaktionsgeschichte*) ... nie wchodzą w skład owej refleksji?”

W tym roku mija właśnie 10 lat od wydania instrukcji *Sancta Mater Ecclesia* o prawdzie historycznej ewangelii, gdzie została dopuszczona możliwość posługiwania się przez egzegetów katolickich metodą *Formgeschichte* przy pewnych korekturach metodologicznych.⁷ Przygotowało to pozytywne osąd o rezultatach tej metody w Konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* (n. 19). Na przestrzeni 10 lat metoda historii Form (*Formgeschichte*) rozwinęła się w metodę historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*). W tymże samym czasie metoda historyczno-krytyczna przyniosła egzegezie katolickiej wiele korzyści. Wprawdzie można spotkać się jeszcze z zarzutami, że w przyjęciu tej metody tkwi źródło kryzysu wiary w Kościele, ale jest to zarzut niesłuszny i krzywdzący. Co więcej — jesteśmy już dzisiaj przekonani, że metoda historyczno-krytyczna pomogła w przezwyciężeniu antynomii, jakie powstały między rozumieniem Biblii a mentalnością współczesnego człowieka. (Obserwujemy dzisiaj trudności w rozwiązaniu tych antynomii najjaskrawiej na przykładzie Koranu). W każdym razie metoda historyczno-krytyczna stanowi w enuncjacji papieskiej niejako punkt wyjścia dla pogłębionej refleksji teologicznej nad tekstem Pisma św.

Rzecz oczywista, że nie wolno tracić sprzed oczu ograniczoności tej metody, wynikającej z historycyzmu filozoficznego dominującego w czasach powstawania omawianej metody. Ale nie ma metody uniwersalnej, dlatego istnieje konieczność adaptacji nowych metod uzupełniających.⁸

4. Recepcja metod strukturalistycznych.

„Czy współczesne poszukiwania możliwości integracji lektury „diachronicznej”, tzn. uwzględniającej rozwój historyczny tekstu, z punktem widzenia „synchronicznym”, czyli takim, który uwzględnia powiązania literackie i egzystencjalne każdego tekstu w odniesieniu do

⁷ *Instructio de historica Evangeliorum veritate* z 21 kwietnia 1964. Zob. AAS 56 (1964) 712—718. Tłum. polskie ks. A. Klawka w: Ruch Bibl. i Lit. 17 (1964) 200—207.

⁸ Zob. J. Chmiel, *Współczesna egzegeza starotestamentalna a duszpasterstwo*, w: Ruch Bibl. i Lit. 26 (1973) 296—307.

całościowego układu językowego i kulturalnego — nie wdrażają się widocznie w życie Kościoła?”

Niewątpliwie Ojciec św. czyni tu przejrzystą aluzję do strukturalizmu. Jest to problem, który egzegeza musi rozwiązać. Panuje w tej dziedzinie wielkie zamieszanie pojęć i wiele niedopowiedzeń; jednak trzeba zgodzić się odnośnie następujących stwierdzeń:⁹

- a) strukturalizm jako ideologia (= model) nie może być przez chrześcijaństwo przyjęty;
- b) analizy strukturalistyczne jako metoda mogą być użyteczne w refleksji teologicznej.

Dla egzegety metoda synchroniczna w połączeniu z diachronicznym (tzn. historycznym) ujęciem Objawienia Bożego pozwoli najpierw niejako „uwolnić” tekst biblijny z okowów historycyzmu, tzn. historycznych uwarunkowań rodzaju literackiego, stylu, mentalności autora lub redaktora. Tekst biblijny musi „przemówić” do dzisiejszego czytelnika lub słuchacza wierzącego, nie może pozostać czcigodnym pomnikiem literackim. Inna korzyść metod strukturalistycznych w biblistyce to możliwość wydobywania pełnego przekazu każdego tekstu. W tej sytuacji każdy tekst mówi od siebie, nie jest uzależniony od innych rozmaitymi relacjami interliterackimi. Objawienie Boże może być niejako pełniej wydobyte z przekazów słownych.

5. Pluralizm teologii biblijnych.

„Traktowanie o wielości teologii lub lepiej o różnych aspektach komplementarnych, w których są przedstawiane i obrazowane rozmaite podstawowe tematy Nowego Testamentu, jak zbawienie, Kościół, osoba Chrystusa — czyż nie przypomina na nowo zgodnej symfonii żyjącej wspólnoty, która przy pomocy różnorodnych głosów wyznaje wiarę w jedności misterium?”

Różnorodność i komplementarność ujęć teologicznych, tak w Starym jak i w Nowym Testamencie, świadczy o bogactwie tajemnic historii zbawienia, które poszukiwały różnych form ludzkiego wyrazu. Wielość teologii biblijnych to nie tylko sprawa odczytania tekstu przez nas (problem hermeneutyczny), ale problem formułowania wiary w łonie społeczności wierzących (problem redakcyjny teologiczny). Możemy zatem mówić w Starym Testamencie na przykład o teologii kapłańskiej, deuteronomistycznej, prorockiej, mądrościowej, a w Nowym — o teologii poszczególnych synoptyków, Jana czy Pawła. Ten

⁹ Zob. G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum. Eine gegen-seitige Herausforderung*, Freiburg-Basel-Wien 1969. Tenże, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, München 1971. — A. J. McNicholl, *Lo strutturalismo*, Roma 1971. — Cz. Bartnik, *Możliwość stosowania analizy strukturalistycznej w teologii*, w: Znak nr 228 (1973) 720—738. — A. Zaborski, *O recepcji metod strukturalnych w biblistyce*, w: Ruch Bibl. i Lit. 26 (1973) 117—130.

wachlarz różnych perspektyw teologicznych chroni słowo Boże przed zamknięciem w jakimś jednostronnie (*einseitig* — jak to określał jednostronność egzegezy protestanckiej M. J. Lagrange) określonym systemie pojęć, a z drugiej strony zwiększa możliwości poznawcze Objawienia Bożego¹⁰.

6. Perspektywy nowej hermeneutyki biblijnej.

„Funkcja hermeneutyczna, która od jakiegoś dziesięciolecia jawi się obok egzegezy historyczno-literackiej — czy nie zachęca egzegety do przekroczenia etapu badań „czystego tekstu pierwotnego” i do uwzględnienia faktu że to właśnie Kościół, społeczność żyjąca, „aktualizuje” orędzie Boże dla współczesnego człowieka?”

6.1. Obecnie hermeneutyka biblijna przestała być zbiorem reguł dla odszukania właściwego sensu biblijnego, a stała się postawą badawczą. „Hermeneuta — pisze H. Cazelles¹¹ — ma na uwadze, że lud, pośród którego zostały zredagowane teksty biblijne i dla którego zostały one zredagowane, jest ciągle ludem żyjącym.” Egzegeza historyczno-literacka — oprócz wszystkich swoich dobrych stron — stwarza pewien dystans między tekstem powstałym niegdyś, w przeszłości, a odbiorcą (słuchaczem, czytelnikiem) współczesnym. Funkcja hermeneutyczna — jak zauważa P. Ricoeur¹² — zmierza do tego, że należymy do tej samej tradycji co tekst. Ów „łuk hermeneutyczny” — jak się to chętnie określa¹³ — gwarantuje ciągłość (*principium continuitatis*) między faktem historycznym a jego interpretacją dzisiaj, dzięki jednej i tej samej społeczności — Kościołowi, u której podstaw leżą te same fakty przez nią dzisiaj interpretowane.

6.2. Ojciec św. zwraca uwagę na konieczność aktualizacji orędzia biblijnego: „Do was należy, egzegeci, aktualizacja, według

¹⁰ Powstało nowe czasopismo: *Bulletin de Théologie Biblique* (obecnie: *Biblical Theology Bulletin*, skrót: BThB). Zob. szczególnie: J. Harvey, *L'avènement de la théologie biblique diachronique de l'Ancien Testament. La décennie 1960—1970*, BThB 1 (1971) 5—31. — W. J. Harrington, *Théologie du Nouveau Testament*, BThB 1 (1971) 173—192. — G. F. Hasel, *Théologie de l'Ancien Testament*, BThB 2 (1972) 179—200. — P. Grech, *Problèmes méthodologiques contemporains dans la théologie du Nouveau Testament*, BThB 2 (1972) 263—282.

¹¹ *La nouvelle herméneutique biblique*, Brussel 1969, 15. Zob. tegoż, *Ecriture, Parole et Esprit ou trois aspects de l'herméneutique biblique*, Paris 1971.

¹² W zbiorze: *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 291. Zob. także: *Esegesi ed ermeneutica*. Atti della XXI Settimana Biblica, Brescia 1972.

¹³ Zob. R. Lapointe, *Panorama de l'herméneutique actuelle*, w: *Bulletin de Théologie Biblique* 2 (1972) 107—156. — J. Chmiel, *Problemy współczesnej hermeneutyki biblijnej*, w: *Ruch Bibl. i Lit.* 25 (1972) 2—12.

myśli Kościoła żyjącego, Pisma świętego, aby nie pozostawało tylko pomnikiem przeszłości, lecz aby było źródłem światła, życia i działania. To stanie się wówczas, gdy wyniki egzegezy będą służyły funkcji kerygmata Kościoła, dialogowi, będą otwarte na refleksje teologii systematycznej i nauczanie moralne, staną się użyteczne w pastoralnej w dzisiejszym świecie.”

6.3. Paweł VI podkreślił mocno konieczność współpracy międzydyscyplinarnej egzegezy z innymi naukami teologicznymi, przede wszystkim z teologią dogmatyczną i moralną: „Zarysowuje się konieczność „międzydyscyplinarności” (*interdisciplinarité* — termin użyty w przemówieniu dwukrotnie) między biblistą a specjalistą teologii dogmatycznej, moralnej, prawnikiem, pastoralistą, misjologiem.” Tak więc ośrodkiem jednoczącym nowej syntezy teologicznej naszych czasów ma się stać już nie jakiś system filozoficzny — jak w średniowieczu — ale Pismo święte *anima Sacrae Theologiae*¹⁴.

7. Zadanie ekumeniczne i misyjne.

„Biblista jest wezwany do oddania usługi podobnej do zadania ekumenicznego i misyjnego w Kościele.”

Lektura Pisma św. *in medio Ecclesiae* powinna stać się również lekturą *ad extra Ecclesiae*. Zadania owe mają także charakter świadectwa o obecności Boga w Piśmie świętym: „Prawdziwe otwarcie egzystencjalne na tajemnicę Boga Miłości, bez czego nasza egzegeza, jakkolwiek by nie była uczona, pozostaje z konieczności zaciemniona, może mieć w nas miejsce z pomocą światła łaski Bożej, o którą trzeba zawsze pokornie prosić.”

*

Egzegeci katoliccy oczekując ze strony Kościoła ciągle otuchy i zachęty — o czym mówi Konstytucja *Dei verbum* (n. 23), z ufnością patrzą na możliwości wspólnego wysiłku, pod opieką Magisterium Kościoła, w badaniach przeprowadzanych nad świętymi tekstami. Historia, aczkolwiek surowo ocenia wszelkie niedociągnięcia w tej dziedzinie, dostarcza pokrzepiających argumentów. Ojciec św. posłużył się przykładem egzegezy wielkiego mistrza, jakim był o. Marie Joseph Lagrange, OP (1855—1938). A oto inny argument, jaki wysunął w 1947 r. inny z najwybitniejszych biblistów naszego stulecia, protestant, William Foxwell Albright (1891—1971), kiedy mówił o napięciu, jakie wytworzyło się w początkach XX wieku w związku z odpowiedziami ówczesnej Papieskiej Komisji Biblijnej odnośnie badań krytycznych Starego Testamentu: „Osobiście, jako protestant

¹⁴ *Dei verbum*, n. 24.

z przekonania, sędzę, że reakcja była za gwałtowna i odpowiedzi za zbyt sztywne. Lecz położyły kres wypaczeniom krytyki literackiej i historycznej, które z obozu protestanckiego przenosiły się gwałtownie do katolickiego. A wynik jest taki, że badania katolickie nad Starym Testamentem są wolne od wpływu niedorzeczności charakterystycznych dla badań protestanckich ostatnich pięćdziesięciu lat.”¹⁵

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Stanisław Nowak

MODLITWA RÓŻAŃCOWA W ADHORTACJI PAWŁA VI „MARIALIS CULTUS”

Papieże naszych czasów chętnie zabierają głos na temat różańca. Ojciec Święty Paweł VI czyni to w encyklice *Christi Matri* (1966), w adhortacji *Recurrens mensis October* (1969), a ostatnio w adhortacji *Marialis cultus*. Adhortacja apostolska *Marialis cultus* z 2 lutego 1974 r. poświęca ożywieniu i pogłębieniu tej zakorzenionej praktyce pobożności maryjnej znaczną część. Znaczenie tej wypowiedzi jest doniosłe z uwagi na powagę dokumentu. Należy go bezwzględnie umieścić, wraz z adhortacją *Signum magnum* z 13 maja 1967 r. w kontekście VIII rozdziału konstytucji soborowej *Lumen Gentium* i uważać za jej przedłużenie pastoralne. Poza tym myśli Ojca Świętego na temat różańca zawarte w tej adhortacji nie pozbawione oryginalności, którą zauważają teologowie rozmaitych orientacji¹. Warto więc na nie zwrócić bacniejszą uwagę.

Różaniec — modlitwą ewangeliczną

Adhortacja wskazuje przede wszystkim na związek modlitwy różańcowej z Pismem Świętym. Za *Pius XII* nazwany jest różaniec „skrótom całej Ewangelii”.² Określa się go jako „psalterz Dziewicy”, „modlitwę ewangeliczną”, mówi się o jego ewangelicznej naturze. Formuły przecież tej modlitwy — uczy papież — zaczerpnięte są wprost z Ewangelii, rozpamiętują one pierwszą tajemnicę naszej wiary: Wcielenie Słowa Bożego. Także i tajemnice różańcowe mają swe źródło w Ewangelii, wyciągają z niej centralne treści: Wcielenie, Odkupienie,

¹⁵ Cyt. za L. Alonso Schökel, *L'uomo d'oggi di fronte alla Bibbia*, Brescia 1963, 34.

¹ Por. *La vie spirituelle*, nr 602 (1974), str. 446 n.

² *Epistula Philippinas Insulas ad Archiepiscopum Manilensem*, AAS 38 (1946), str. 419.

owoce tego Odkupienia w życiu: Chrystusa, Kościoła, Najświętszej Maryi. Rozpamiętując różaniec może chrześcijanin w należyтым porządku, zgodnie ze swą rozumną naturą, przyjmować i aplikować do swego życia całą historię zbawienia. Dzięki niemu realizuje się to, co było naczelną treścią przepowiadania św. Pawła, który w liście do Filipian³ w hymnie chrystologicznym głosi wyniszczenie, śmierć i wywyższenie Chrystusa w swej organicznej całości.⁴

Różaniec — modlitwą chrystocentryczną

Ze związku różańca z Ewangelią wyprowadza Ojciec Święty jego chrystocentryczny charakter. Chrystus jest ostatecznie przedmiotem uwielbienia i to zarówno modlitwy słownej, jak i modlitwy myślniej różańca. Pozdrowienie anielskie przy Zwiastowaniu, podobnie jak i pochwalny okrzyk św. Elżbiety przy Nawiedzeniu, odnoszą się do Chrystusa, Owocu żywota Najświętszej Dziewicy. W tajemnicach różańcowych nieustannie kontemplowany jest Chrystus. Chrystus wchodzący w różne formy egzystencji ludzkiej, umęczony, wywyższony i wywyższający człowieka. Tak więc różaniec w obydwóch swoich częściach składowych, w modlitwie warg (ciało różańca) i w modlitwie myśli (dusza różańca), jest chrystologiczny.⁵

Różaniec a liturgia

Różaniec jako modlitwa ewangeliczna i chrystocentryczna ma swe szczególne odniesienie do liturgii. Adhortacja w swej zasadniczej treści ukazuje konsekwentnie, jak nabożeństwo do Bogarodzicy wplata się organicznie w istotę kultu chrześcijańskiego, nadając mu swoisty koloryt i prowadząc do pełniejszego zrozumienia i przeżywania tajemnicy zbawienia. Ma to swe konsekwencje w spojrzeniu na różaniec.

Ojciec Święty odżegnuje się od dwu skrajnych kierunków. Nie widzi słuszności w opinii tych, którzy chcieliby zaliczyć różaniec do liturgii, z drugiej strony nie przyznaje racji tym, którzy deprecjują tę formę pobożności. Właściwe ujęcie idzie po linii orzeczeń konstytucji soborowej *Sacrosanctum Concilium*, która uwypukla, że celebracje liturgiczne nie mogą być stawiane na równi z praktyką modlitwy różańcowej, ale też nie mogą być sobie przeciwstawiane.⁶ Należy pamiętać, że aczkolwiek tak liturgia jak i modlitwa różańcowa rozważają te same fakty z historii zbawienia, których sprawcą jest Chrystus, to przecież inna jest ich natura. Liturgia przedstawia i czyni zbawczoskutecznymi wielkie tajemnice naszego odkupienia, róża-

³ Flp 2, 6—11.

⁴ Adhortatio apostolica *Marialis cultus*, nr 44 i 45.

⁵ Tamże, nr 46.

⁶ Por. nr 13.

niec natomiast przywołuje jedynie te tajemnice na pamięć modlącego się i pobudza jego wolę do działania. Różaniec może jednak odgrywać w życiu chrześcijańskim wielką rolę jako środek pobożności przygotowujący do pełnego przeżywania liturgii lub też jako środek ułatwiający kontynuację przeżycia liturgicznego w ciągu dnia. Nie w czasie akcji liturgicznej więc, lecz przed nią lub po niej, jest właściwe miejsce na modlitwę różańcową.⁷

Takie usytuowanie modlitwy różańcowej w kontekście świętej liturgii podsuwa chrześcijaninowi doskonały sposób ujednoczenia i zharmonizowania swego życia duchowego. Centralne miejsce w nim będzie zawsze zajmowała Eucharystia, a wszystkie inne formy pobożności, z praktykami maryjnymi włącznie, będą bądź to przygotowawały do jej przyjęcia, bądź też rozprowadzały Jej owoce na wszystkie czynności w ciągu dnia.

Formy odmawiania modlitwy różańcowej

Adhortacja *Marialis cultus* ma charakter praktyczny i nie ogranicza się tylko do przypomnienia prawdy o różańcu. Ojciec Święty podsuwa w niej różne formy odmawiania różańca, a nawet dyskretnie inspirowane wewnętrzne postawy najwłaściwsze dla tej modlitwy. Czyni to już przy samym wymienianiu podstawowych elementów różańca dając im pełne duchowej treści nazwy. Składa się na niego mianowicie:

1) kontemplacja tajemnic zbawienia, przeżywana duszą zjednoczoną z Maryją; kontemplacja prowadząca do aktów religijnej czci wobec Boga i uczynienia z nich formy w życiu codziennym;

2) modlitwa Pańska, *Ojciec nasz*, podstawa i wzór wszelkiej prośby chrześcijanina;

3) litanijska seria pozdrowień anielskich, *Zdrowaś Maryjo*, wraz z pełnym religijnym oddania okrzykiem św. Elżbiety i błagalnym wzywaniem Kościoła: *Święta Maryjo*;

4) doksolgia „Chwała Ojcu”, zakończenie wyrażające uwielbienie Jedynego i Troistego Boga „z którego wszystko, przez którego wszystko, w którym wszystko”.⁸

Każdy więc „dziesiątek” winien zaczynać się od modlitwy Pańskiej, błagania w duchu samego Chrystusa, który najlepiej wie, o co i jak mamy prosić Ojca naszego. Winien on następnie przechodzić w pełną religijnego liryzmu modlitwę chwalby Bożej, czyli zwróceniem się ku przedziwnym dziełom Boga, objawiającym się w Najświętszej Maryi. Tę postawę ma nam ułatwić recytowanie *Zdrowaś Maryjo* w duchu pozdrowienia anielskiego, z pełnym zachwytem spoj-

⁷ Por. *Marialis cultus*, nr 48.

⁸ Rz 11, 36.

rzeniem Matki św. Jana Chrzciciela i miłością Kościoła. Przeżywać należy poszczególne tajemnice umysłem i sercem kontemplacyjnym, porywającym ku Bogu i zachęcającym do przyłgnięcia do Chrystusa. Adoracja, czyli wyrażenie najgłębszej czci należnej tylko Bogu, kończy tę mozaikę religijnych przeżyć.⁹

Adhortacja kładzie duży nacisk na wewnętrzny element różańca, na kontemplację. Modlitwa ta nie może mieć nic wspólnego z wielomówstwem, tak zdecydowanie odrzuconym przez Chrystusa.¹⁰ Bez kontemplacji różaniec byłby jak ciało bez duszy. Modlitwa warg winna się ściśle łączyć z modlitwą serca i myśli, co może ułatwiać praktyka przerywania „Pozdrowienia Anielskiego” wersem chrystologicznym, wprowadzającym w rozważaną tajemnicę.¹¹

Ojciec Święty sankcjonuje i pochwała różnorodne formy odmawiania różańca, a więc łączenie go z: nabożeństwem Słowa Bożego, z wygłaszaniem homilii, z milczeniem refleksyjnym, ze śpiewem. Wszelkie sposoby odmawiania różańca prowadzą do zjednoczenia z Bogiem: szeptanie go prywatnie w samotności, recytowanie w małych zespołach, celebrowanie na sposób modlitwy publicznej w kościołach. Ze szczególnym upodobaniem mówi Papież o różańcu odmawianym w rodzinach.

Różaniec — modlitwą rodziny „domowego Kościoła”

Rodzina według Soboru Watykańskiego II „otrzymała od Boga posłannictwo by stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełni ona to posłannictwo, jeżeli przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okaże się niejako domowym sanktuarium Kościoła, jeżeli cała rodzina włączy się w kult liturgiczny”.¹² Zdaniem Ojca Świętego, rodzina objawia się jako „domowy Kościół”, gdy jej członkowie pełniąuczynki sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej, gdy odznaczają się duchem życzliwości braterskiej i apostołstwa, wreszcie gdy się wspólnie modlą. Wśród tych modlitw rodziny jako domowego Kościoła na pierwszym miejscu wymienia się liturgię godzin, obok niej jednakże do najdoskonalszych i najbardziej skutecznych należy odmawianie różańca. Rodzina musi rzeczywiście przezwyciężyć wiele trudności związanych z warunkami współczesnego życia, aby być naprawdę modlącym się Kościołem, jest to jednak konieczne do tego, by spełniła powierzone sobie od Boga zadanie.¹³

⁹ Por. *Marialis cultus*, nr 50.

¹⁰ Por. Mt 6, 7.

¹¹ Por. *Marialis cultus*, nr nr 46 i 47.

¹² *Apostolicam actuositatem*, nr 11.

¹³ Por. *Marialis cultus*, nr 52—54.

Przedstawiając modlitwę różańcową jako doskonały środek kontaktu z Bogiem, Paweł VI nie chce przez to deprecjonować innych form modlitwy i pozostawia chrześcijaninowi swobodę w ich wyborze.¹⁴ Niemniej jednak współczesny człowiek nie może przejść obojętnie wobec tak zdecydowanej wypowiedzi Ojca Chrześcijaństwa, który widzi w dobrze przeżywanej modlitwie różańcowej źródło pogłębienia życia religijnego i odnowy wewnętrznej w naszych czasach.

Kraków

Ks. STANISŁAW NOWAK

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE W KRAKOWIE

poleca wydaną pozycję na małej poligrafii pt.

MATERIAŁY KONGRESU BIBLIJNEGO

w Krakowie 6—8 czerwca 1972 r.

Pozycja zawiera referaty wygłoszone na powyższym Kongresie oraz dyskusje i wnioski w opracowaniu ks. Stanisława Grzybka i ks. Jerzego Chmiela. — Cena 80.— zł.

Można nabyć w Polskim Towarzystwie Teologicznym
31-069 Kraków, ul. Bernardyńska 3.

¹⁴ Por. tamże, nr 55.

U W A G I I W I A D O M O Ś C I

FORMULARZ MSZALNY NA ROK ŚWIĘTY

Formularza tego wolno używać, gdy odbywają się specjalne nabożeństwa związane z Rokiem Świętym. W te dni, w które dozwolone są Msze wotywnie w różnych okolicznościach, można tego formularza użyć odprawiając Mszę bez ludu.

Antyfona na wejście

Pan mówi: * Ja jestem zbawieniem ludu, * w jakimkolwiek ucisku będą wołać do mnie * wysłucham ich i będę im Panem na wieki.

Wezwania, które można włączyć do aktu pokuty
(formuła trzecia)

1. Panie Jezu, który przyszedłeś na świat, aby pojednać nas z Bogiem Ojcem, zmiłuj się nad nami,
R.: Zmiłuj się nad nami.
2. Chryste, Sługo wierny, który przyjąłeś nasze grzechy, abyśmy się stali uczestnikami świętości Bożej, zmiłuj się nad nami,
R.: Zmiłuj się nad nami.
3. Panie, Synu Boży, który żyjesz z Ojcem w jedności Ducha Świętego, aby się wstawić za swoim ludem, zmiłuj się nad nami.
R.: Zmiłuj się nad nami.

Kolekta 1

Boże łaskawy i przebaczący, który udzielasz ludziom szczególnych dni zbawienia, aby uznali w Tobie Stwórcę i Ojca * wspieraj nas w tym świętym czasie jubileuszu, * abyśmy chętnie przyjmując od Ciebie słowa pokoju, stali się narzędziem Twojej woli dla odnowienia wszystkiego w Chrystusie. Przez Pana.

Kolekta 2 (przede wszystkim w okresie wielkanocnym)

Boże, źródło prawdziwej wolności, który pragniesz połączyć w jeden lud wszystkich wyrwanych z niewoli grzechu, a Kościół swój obdarzasz rokiem łaski i błogosławieństwa, * spraw prosimy, aby Twój Kościół ciesząc się wzrostem wolności * ukazał się światu jako powszechny sakrament zbawienia, a ludziom ujawnił i przekazywał tajemnicę miłości. Przez Pana.

Modlitwa nad darami

Pomnij, Panie, na Syna Twojego, który przez obmycie Krwią swoją grzechów świata stał się źródłem naszego pokoju i pojednania; * wejrzyj także łaskawie na ofiary swojego Kościoła * i spraw, abyśmy wsparci łaską tego roku zbawienia, który z radością obchodzimy, na wszystkich mogli rozciągnąć wolność będącą darem Chrystusa. Który z Tobą żyje i króluje na wieki wieków.

Prefacja

Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, * abyśmy zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, * Panie, Ojczy Świąty, wszechmogący wieczny Boże, * przez Chrystusa, Pana naszego.

Albowiem Twoim wiernym udzielasz łaskawie świętego czasu nawrócenia i przebaczenia, * abyśmy przez chętnie podejmowane dzieła pokuty i pobożności, * zostali doprowadzeni przez Ducha miłości, który jest nam dany, * do pełni łaski usynowienia Twojego.

Dlatego z Aniołami i wszystkimi Świętymi * głosimy Twoją chwałę, z radością wołając:

Święty, Święty, Święty...

Albo 1 prefacja na zwykłe niedziele.

Wprowadzenie do Modlitwy Pańskiej

A teraz, jako dzieci jednego Boga i Ojca, pragnący braterskiego pojednania, * wnieśmy razem modlitwę, której nas Chrystus nauczył, * i szczerym sercem wołajmy:

Ojczy nasz...

Modlitwa po Komunii

Panie, niech sakrament Twojego Syna, który przyjęliśmy, wzmocni nasze siły, * abyśmy z tej tajemnicy jedności zawsze czerpali czynną miłość * i wszędzie byli nosicielami Twojego pokoju. Przez Chrystusa Pana naszego.

Uroczyste błogosławieństwo

1. Bóg, Ojciec miłosierdzia, który przez Chrystusa pojednał was ze sobą, * niech w swej dobroci wam błogosławi * i utwierdza wasze serca w wierze, nadziei i miłości.

R.: Amen.

2. Chrystus, za którym z ufnością postępujecie, niech otwiera wasze serca na wszelką miłość, * abyście w tym czasie zbawienia otrzymali łaskę Boga * i stali się światłością dla swych braci.

R.: Amen.

3. Chrystus, nasze pojednanie, niech swym pokojem ubogaci wasze dni i prace, * niech napełni radością wasze serca * i szczęśliwie was doprowadzi do życia wiecznego.

R.: Amen.

Niech was. błogosławi Bóg wszechmogący, Ojciec i Syn, * i Duch Święty.

R.: Amen.

LITURGIA SŁOWA

ZESTAW I

1 czytanie: Iz 55, 1—30. 6—9; „Szukajcie Pana”.

Psalm Responsoryjny: Ps 50, 3—4. 12—13. 14—15 (por. Lekcj. II, s. 140).

R.: Stwórz, o mój Boże, we mnie serce czyste.

2 czytanie: 2 Kor 5, 17—21. 6, 1—2; „Pojednajcie się z Bogiem”.

Śpiew przed Ewangelią

Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój * albowiem oni będą nazywani synami Bożymi.

Ewangelia: Mt 5, 1—12; „Cieszcie się i radujcie”.

ZESTAW II

1 czytanie: Ez 36, 24—28; „Zbiorę was ze wszystkich krajów”. — na okres paschalny: Dz 2, 42—47: „Trwali we wspólnocie łamania chleba”.

Psalm Responsoryjny: Ps 99 (por. Lekcjonarz II, s. 330).

R.: My ludem Pana i Jego owcami.

2 czytanie: 1 Kor 10, 16—17; „Uczestnicząc w jednym Chlebie tworzymy jedno Ciało”.

Śpiew przed Ewangelią:

Ojczy, niech wszyscy stanowią jedno, jak Ty we Mnie, a Ja w Tobie, * aby i oni stanowili w nas jedno * aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał.

Ewangelia: J 15, 1—8; „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity”.

ZESTAW III

1 czytanie: Iz 60, 1—5; „Chwała Pana jawi się nad tobą”.

Psalm Responsoryjny: 121, 1—2. 4—5. 6—7. 8—9 (por. Lekc. I, s. 36)

R.: Idźmy z radością na spotkanie Pana.

2 czytanie: 1 Kor 12, 12—30; „Wy jesteście Ciałem Chrystusa”.

Śpiew przed Ewangelią:

Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest * jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich.

Ewangelia: J 21, 15—19; „Paś owce moje”.

ZESTAW IV

1 czytanie: Iz 52, 13—53, 12; „W Jego ranach jest nasze zdrowie”.

Psalm Responsoryjny: Ps 30, 2 i 6. 12—13. 15—16. 17 i 25 (Lec. II, s. 224).

R.: Ojczy, w Twe ręce składam ducha mego.

2 czytanie: Hbr 4, 14—16. 5, 7—9; „Stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich”.

Śpiew przed Ewangelią:

Jezusowi Chrystusowi, który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów * Jemu chwała i moc po wszystkie czasy.

Ewangelia: J 20, 19—31; „Abyście życie mieli”.

ZESTAW V

1 czytanie: Lm 3, 17—26; „Nadzieja w Bogu”.

Psalm Responsoryjny: Ps 24, 4bc—5ab. 8—9 i 14 (por. Lec. I, s. 264).

R.: Do Ciebie, Panie, wnoszę moją duszę.

2 czytanie: Rz 8, 18—39; „Nadzieja stworzenia i synów Bożych”.

Śpiew przed Ewangelią:

Nabierzcie ducha i podnieście głowy * ponieważ zbliża się wasze odkupienie.

Ewangelia: Mt 24, 37—44; „Czuwajcie i bądźcie gotowi”.

(podał do druku O. F. Malaczyński, OSB)

Ks. Jan Szlaga

ZMARŁ CHARLES HAROLD DODD

21 września 1973 r. zmarł w Oxfordzie C. H. Dodd, jeden z naj-sławniejszych współczesnych biblistów angielskich, którego dzieła wielokrotnie wydawano i przekładano na języki obce. Zrazu pochłonięty problematyką języka greckiego Septuaginty i Nowego Testamentu, większość swych późniejszych prac poświęcił zagadnieniom egzegetycznym i teologicznym Nowego Testamentu¹.

¹ Wiele danych biograficznych i bibliograficznych Dodda (do 1954) podaje *The Background of the NT and its Eschatology* (Studies in Honour of C. H. Dodd, red. W. D. Davies, D. Daube), Cambridge 1964, XI—XVIII; krótką charakterystykę działalności Dodda zob. J. A. T. Robinson, *Theologians of our Time* (XII), C. H. Dodd, ExpTim 75 (1963—64) 100—102.

Urodził się 7 kwietnia 1884 r. we Wrexham w Nowej Walii. Studiował najpierw filologię klasyczną (1902—06) na uniwersytecie w Oxfordzie, po czym w r. 1907 zajął się w Berlinie badaniem zbiorów numizmatycznych z epoki cesarstwa rzymskiego, w latach zaś 1907—11 studiował epigrafikę wczesnochrześcijańską w Magdalen College w Oxfordzie. Studia teologiczne (1908—11) odbył w Mansfield College w Oxfordzie. Dwukrotnie (1912—15 i 1918—19) pełnił funkcję duszpasterskie w Niezależnym Kościele Kongregacjonalistów w Warwick. Zaangażowanie duszpasterskie w nauczanie Biblii sprawiło, że Dodd poświęcił się głębszym studiom teologii Nowego Testamentu. Wtedy też jako następca J. Moffatta zaczął w 1915 r. wykładać filologię grecką i egzegezę Nowego Testamentu na uniwersytecie oxfordzkim. Następnie w latach 1930—35 był profesorem (tzw. Rylands Professor) krytyki i egzegezy biblijnej na uniwersytecie w Manchesterze, a teologii biblijnej w latach 1936—55 na uniwersytecie w Cambridge. Tuż po II wojnie światowej został powołany (1946) na członka British Academy. Od 1950 r. kierował pracami nad nowym angielskim przekładem Biblii; powierzono mu to zadanie zarówno ze względu na jego kompetencje naukowe, jak i dlatego, by w ten sposób złożyć hołd wielkiemu uczonemu. Od 1955 był na emeryturze; nie zerwał jednak ani z pracą naukową, ani z działalnością publicystyczną czy popularyzacyjną. Współ z T. W. Mansonem był w ostatnich dziesięcioleciach jednym z najaktywniejszych działaczy *Studiorum Novi Testamenti Societas*.

Poza wieloma uniwersytetami angielskimi wykładał także za granicą, m. in. w Cambridge Mass. (1938), w Nowym Yorku (1938, 1950), w Uppsali (1949), Princeton (1950). Nadano mu wiele tytułów honorowych, m. in. doktorat h.c. uniwersytetu w Strasburgu, honorowy doktorat teologii uniwersytetu Harvard i w Oslo, tytuł honorowego profesora na Jesus College w Cambridge i na uniwersytecie w Oxfordzie po przejściu na emeryturę.

Pierwszą pracę naukową *The Samians at Zancle-Massana* opublikował w 1908 r. (*The Journal of Hellenic Studies* 28 [1908] 56—76), po czym jeszcze kilka następnych publikacji poświęcił także zagadnieniom filologii klasycznej. Pierwsze zaś prace teologiczne zaczęły się pojawiać w okresie jego duszpasterzowania w Warwick, pisane z myślą o przybliżeniu Biblii dzisiejszemu człowiekowi. Już wówczas dał się poznać jako uczony, który potrafi łączyć wiedzę filologiczną z poszukiwaniami egzegetycznymi. Interesował go także historyczno-psychologiczny kontekst działalności autorów ksiąg biblijnych. Wyniki swych badań zawarł w *The Meaning of Paul for Today* (London 1920), w komentarzu z serii Moffatt-Bible *The Epistle to the Romans* (London 1932) oraz w ogłoszonych drukiem w kilka lat później odczytach i konferencjach dla młodzieży akademickiej — *The Bible Today* (Cambridge 1946).

Owocem jego filologiczno-egzegetycznych poszukiwań było dzieło *The Bible and the Greeks* (London 1935). Doświadczenia tu nabyte przeniósł głównie na teren egzegezy pism Janowych — Ewangelii i Listów (*The First Epistle of John and the Fourth Gospel*, BJRL 21 [1937], *The Johannine Epistles*, London 1946)². Ewangelia Jana, zdaniem Doda, nosi bardziej znamiona środowiska hellenistycznego niż semickiego, natomiast Listy Jana zdradzają raczej koloryt semicki; nie mogą zatem — Ewangelia i Listy mieć jednego autora³. Czwarta Ewangelia jest bardziej

² J. Jeremias, RGG II 214—215.

³ W. G. Kümmel, *Die exegetische Erforschung des Neuen Testaments in diesem Jahrhundert*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (red. H. Vorgrimmler, R. V. Gucht), Freiburg im Br 1969, II, 305, 347; tenże, *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1970, 60.

teofanią Jezusa aniżeli jego historią. Teologiczne spojrzenie Dodda w tych dziełach wywarło wielki wpływ na pogłębienie religijności angielskiej⁴.

Z uczonych angielskich Dodd najgruntowniej zajął się stosowaniem *Formgeschichte*⁵. Zwrócił przy tym szczególną uwagę na rekonstrukcję najpierwotniejszej wersji przypowieści Jezusa (*Parables of the Kingdom*, London 1935) — dzieła, które później pod nazwą poszukiwania *ipsissima verba Jesu kontynuował* J. Jeremias. Drugim interesującym Dodda zagadnieniem z zakresu Kościoła czasów apostołskich była struktura kerygmatu, którą scharakteryzował za pomocą dwóch sprzęgniętych członów: zdarzenie — zobowiązanie. Ze zdarzenia np., że Jezus żył, umarł i zmartwychwstał, płynię zobowiązanie — rozmaicie formułowane, ale zawsze domagające się konkretnej i pozytywnej odpowiedzi: nawróćcie się, wierzcie, dajcie się ochrzcić. Kerygmat pierwotnego Kościoła był zatem, zdaniem Dodda, nieustannym ukazywaniem Jezusa jako tego, w kim skupiły się wszystkie moce Boga, skierowane ku stworzeniu nowego człowieka. By więc dostrzec istotę kerygmatu apostołskiego, należy zarzucić suchą analizę pojedynczych tekstów biblijnych, a rozpatrywać je zawsze w kontekście konkretnych wydarzeń z życia Jezusa (*The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1936). Wtedy Dodd wypracował również własną koncepcję teologii biblijnej, widząc Nowy Testament jako eschatologię urzeczywistnioną (realized eschatology) w przeciwieństwie do poglądów A. Schweitzera, ujmującego Nowy Testament jako oczekiwanie na rychłą paruzję i urzeczywistnienie się apokaliptycznych perspektyw Jezusa⁶.

Dzięki kontaktom ze środowiskiem uczonych żydowskich, zwłaszcza zaś z D. Daubem, zajął się badaniem semickiego kolorytu pism Nowego Testamentu. Nawiązując do swych dawnych zainteresowań Ewangelią Jana, zajął się nią ponownie, tym razem pod kątem widzenia badań egzegety-semitologa. Powstały wówczas prace: *The Interpretation of the the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) i *The Historical Tradition in the Fourth Gospel* (London 1963).

Powiązaniu Nowego Testamentu ze Starym Przymierzem poświęcone były dwie inne prace: *Gospel and the Law of Christ* (Cambridge 1947, 1965⁷) oraz *According to the Scriptures* (London 1952). To ostatnie uważa się za jedno z najważniejszych dzieł Dodda, będące najbardziej oryginalną i najciekawszą książką, jaka z zakresu problematyki nowotestamentalnej ukazała się na przestrzeni ostatnich lat⁷. We wstępie do niej Dodd stwierdził: „Studium historyczne z zakresu teologii Nowego Testamentu, o ile ta ma się różnić od teologii dogmatycznej albo systematycznej, nie może uniknąć spotkania z trudnym problemem określenia dokładnego punktu, w którym zaczyna się rozwój koncepcji zanotowany w pismach nowotestamentowych. Najodpowiedniejszą metodą do sprostania temu zadaniu wydaje się być wyodrębnienie w materiale nowotestamentowym tych elementów, które bardzo rozproszone, mogą być uważane za części podstawowej tradycji powszechnej, w której takie elementy musiały zna-

⁴ V. Schurr, *Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert*, w: *Bilanz*, dz. cyt., III, 396.

⁵ L. Klein, *Anglikanische Theologie im 20. Jahrhundert*, w: *Bilanz*, dz. cyt., II, 135; W. G. Kümmel, dz. cyt., 327.

⁶ W. D. Davies, dz. cyt., III; W. G. Kümmel, dz. cyt., 333; L. Klein, dz. cyt., 135; R. F. Berkey, *Realized Eschatology and the Postbultmanians*, *ExpTim* 84 (1972) 72—77.

⁷ W polskim przekładzie ukazał się z niewielkimi skrótami IV rozdział z tej książki zatytułowany *Prawo Chrystusa*, w: *Biblia dzisiaj* (red. J. Kudasiewicz), Kraków 1969, 284—298.

leżć swoje słuszne uwypatnienie i miejsce”⁸. Uważał zatem, że dla właściwego zrozumienia pism NT rzeczą nieodzowną jest wyjaśnienie, jak ST został wykorzystany dla przybliżenia wiernym kerygmatu chrześcijańskiego w najstarszym okresie działalności Kościoła i to w tych kręgach, które wywarły swój olbrzymi wpływ na całą myśl chrześcijańską⁹.

Równoległe z pracami egzegetyczno-teologicznymi, a od przejścia na emeryturę niemal wyłącznie, pracował nad nowym przekładem Biblii na język angielski, trzymając się zasady, że musi to być język współczesny, a przy tym dostojny i piękny. Przekład był gotowy po kilkunastu latach pracy w 1970 r. (*The New English Bible*, London 1970)¹⁰.

Obszerną bibliografię Dodda, z której podano tylko pozycje najważniejsze, zamyka *The Founder of Christianity* (New York 1970). Zawarł w nim Dodd znakomitą syntezę współczesnej wiedzy o Nowym Testamencie — związanych z nim zagadnień historycznych, krytyki tekstu i interpretacji teologicznej. Długoletnie doświadczenie autora jako historyka i egzegety, decydujące o jego wyjątkowej kompetencji naukowej, sprawiło, że krytyka uznała to dzieło za Summa neotestamentaria.

Ogromny wkład C. H. Dodda w dzieło rozwoju współczesnej bibliistyki jest niezaprzeczalny. Był uważany za uczonego cieszącego się największym autorytetem w świecie anglosaskim (co jego studenci strawestowali następująco: „będziesz miłował Pana Dodda swego”). Liczne były uniwersytety, które zapraszały go, jeszcze nawet w ostatnich latach życia, z wykładami, zawsze żywymi i interesującymi. W. D. Davies napisał o nim we wspomnieniu pośmiertnym, że cały świat uznawał Dodda za jednego z najbardziej twórczych i wpływowych myślicieli epoki współczesnej¹¹.

Lublin

KS. JAN SZLAGA

Ks. Jan Kowalski

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1973

W roku 1973 kierownictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie spoczywało w rękach nowego, wybranego przez walne zebranie prezesa ks. prof. dra Bolesława Przybyszewskiego, który objął je po siedmioletnim, nieprzerwanym prezesowaniu ks. prof. dra Władysława Smereki. Funkcję wiceprezesa pełnił w dalszym ciągu ks. dr Andrzej Bóber SJ, sekretarza ks. dr Jan Kowalski, a skarbnika ks. mgr Mieczysław Piłat SDB. Zgodnie ze statutem praca Towarzystwa kształtowała się wielokierunkowo i wieloaspektowo. Obejmowała ona akcję odczytową na comiesięcznych zebraniach zwyczajnych oraz w sekcjach poszczególnych dyscyplin teologicznych i wreszcie w sekcji wydawniczej.

⁸ Cytuję za wydaniem włoskim: *Secondo le Scritture*, Brescia 1972, 9.

⁹ Tamże, 26.

¹⁰ Por. pierwsze bardzo pozytywne recenzje: F. F. Bruce, *The New English Bible*, *Christianity Today* 14(1970) 384—387; B. M. Metzger, *The New English Bible 1970*, *The Princeton Seminary Bulletin* 63 (1970) 99—104.

¹¹ W. D. Davies, *In memoriam Charles Harold Dodd, 1884—1973*, NTS 20 (1974) I.

I

Referaty na zebraniach zwyczajnych Towarzystwa, w których uczestniczyli obok członków także zaproszeni goście, uwzględniały tematykę aktualną. Związana była ona z najważniejszymi wydarzeniami w Kościele Powszechnym oraz w Kościele w Polsce.

Najważniejszym wydarzeniem w Kościele Powszechnym w ostatnim czasie był niewątpliwie III Synod Biskupów (jesień 1971). Do jego problematyki nawiązywały dwa wykłady ks. dra Stanisława Nowaka dotyczące kapłaństwa: *Kapłaństwo według Soboru Trydenckiego i Watykańskiego II* (20. IX. 1973) i *Koncepcja kapłaństwa według Soboru Watykańskiego II i Synodu Biskupów z roku 1971* (17. I. 1974).

Kościół katolicki w Polsce obchodził trzy rocznice: 500-lecie śmierci św. Jana Kantego, 750-lecie śmierci błog. Wincentego Kadłubka i 100-lecie śmierci ks. Hieronima Kajsiewicza, założyciela Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców. Rocznice te zostały uczczone referatami: ks. mgra Władysława Grohsa *Strony rodzinne św. Jana Kantego i jego probostwo w Olkuszu* (18. X. 1973), mgra Romana Zawadzkiego *Ostatnia wigilia św. Jana Kantego* (20. XII. 1973), prof. dra Mariana Plezi *Kronika Mistrza Wincentego Kadłubka — w 750-lecie śmierci* (15. XI. 1973) i ks. mgra Jerzego Mrówczyńskiego *CR Ksiądz Hieronim Kajsiewicz* (15. III. 1973).

Odkrycia w Qumran są w dalszym ciągu przedmiotem zainteresowań nie tylko biblistów. Toteż ks. dr Jerzy Chmiel na podstawie opublikowanych fragmentów papirusów z grotu 7 odpowiadał w swoim referacie na pytanie: *Czy w Qumran odnaleziono Ewangelie?* (15. II. 1973).

Na terenie polskim chrześcijaństwo styka się z marksizmem. Istnieje zatem potrzeba wzajemnego poznania i zrozumienia. Potrzebie tej zadość uczynił o. dr Bruno-Czesław Teklak OFM bern w referacie *Biblia i chrześcijaństwo w ujęciu marksistowskim* (17. V. 1973).

II

W ramach Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie działa sześć sekcji odpowiadających poszczególnym dyscyplinom teologiczno-filozoficznym. W roku 1973 sekcją biblijno-liturgiczną kierował ks. dr Jerzy Chmiel, dogmatyczno-moralną o. dr Jan Wichrowicz OP, historyczno-kanonistyczną ks. dr Kazimierz Drzymała SJ, homiletyczno-duszpasterską, mającą swą siedzibę w Kalwarii Zebrzydowskiej w klasztorze OO Bernardynów o. Bruno-Czesław Teklak OFM bern., apologetyczno-religioznawczą ks. dr Adam Kubiś i filozoficzną ks. dr Roman Dąrowski SJ.

Sekcja biblijno-liturgiczna odbyła posiedzenia, na których referaty wygłosili: prof. Tytus Górski, *Martyrologium Hieronimianum — geneza i problemy krytyki* (20. II. 1973); ks. dr Stanisław Pisarek, *Jezus Dziejów Apostolskich* (30. X. 1973); ks. dr Jerzy Chmiel, *Historyczność Jezusa Chrystusa w świetle antychrześcijańskich graffiti z Herodium — Gebel el-Fureidis* (4. XII. 1973).

Na sekcji dogmatyczno-moralnej odczyty mieli: o. dr Romuald Kostecki OP, *Teologia: wiadomości, wiedza, mądrość* (21. III. 1973) oraz ks. dr Jan Kowalski, *Pismo św. w teologii moralnej* (25. X. 1973).

Bardzo aktywnie pracowała sekcja historyczno-kanonistyczna. W roku sprawozdawczym wygłoszono sześć referatów, ks. dr Bronisław Natoński SJ mówił o *polemistach polskich XVII i XVIII wieku* (16. II. 1973) i o *Udziale Jezuitów w Komisji Edukacji Narodowej*

(15. XI. 1973), a ks. dr Kazimierz Drzymała SJ o *pracach Księdza Wojciecha Marii Baudissa SJ nad reformą zakonu św. Bazylego* (14. III. 1973). Z twórczością malarzką S. Imeldy Neugebauer OP *zmarłej w roku 1967* zapoznał zebranych o. dr Robert Świętochowski OP (11. V. 1973). *Klasztory krakowskie w latach 1939—1941* były tematem referatu Ks. dra Jana Kusia (10. X. 1973). I wreszcie ks. dr Ludwik Piechnik SJ za-
jął się *seminariami diecezjalnymi prowadzonymi przez Jezuitów w XVI—XVIII wieku* (19. XII. 1973).

Na sekcji homiletyczno-pastoralnej w Kalwarii Zebrzydowskiej wygłoszono dwa referaty: o. dr Bruno-Czesław Teklak OFM bern, *Zarys historiografii Biblii i wczesnego chrześcijaństwa w ujęciu religioznawstwa marksistowskiego* (25. V. 1973) i O. mgr Edward Paul OFM bern, *Śługa Boży Rafał z Proszowic* (17. X. 1973). Ponadto urządzono żałobną akademię dla uczczenia trzech zmarłych członków PTT: o. dra Edwarda Sokołowskiego, o. Paschalisa Węgrzyna i o. mgra Fabiana Krutina (Bernardynów).

Ks. dr Adam Kubiś w trzech referatach mówił na temat *prymatu papieskiego* na sekcji apologetyczno-religioznawczej.

Intensywnie także pracowała sekcja filozoficzna, na posiedzeniach której rozważano następujące problemy: *Historyczność charakterystyczną cechą bytowania ludzkiego* (ks. dr Roman Darowski SJ — 23. II. 1973); *Heideggera milczenie o Bogu* (ks. doc. dr habil. Józef Tischner — 23. V. 1973); *Osoba i społeczeństwo w ujęciu personalizmu Emmanuela Mounier* (red. Stefan Wilkanowicz — 14. XI. 1973) i *Marksistowskie pojęcie osoby według T. M. Jaroszewskiego* (ks. prof. dr Tadeusz Slipko SJ — 19. XII. 1973).

III

Sekcja Wydawnicza PTT pod kierunkiem ks. prof. dra Stanisława Grzybka wydała kolejny 26 rocznik dwumiesięcznika *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, dwa dalsze tomy *Analecta Cracoviensia* (III — 1971; IV — 1972), dwie pozycje książkowe: *Kongres Teologów. Teologia a antropologia* (mała poligrafia) i ks. Leopolda Regnera *Logikę* oraz tom I (1973) *Częstochowskich Studiów Teologicznych*.

W roku 1973 liczba członków PTT wzrosła do 168 zwyczajnych i 7 wspierających. Zebrania zwyczajne odbywały się w gmachu Krakowskiej Kurii Metropolitalnej, Zarządu w Częstochowskim Seminarium Duchownym, a sekcyjne w Seminarium Metropolitalnym, u OO. Dominikanów i u OO. Jezuitów.

Zebranie Walne PTT zamykające rok sprawozdawczy na wniosek Zarządu jednomyślnie postanowiło prosić Ks. Kardynała Karola Wojtyłę o przyjęcie tytułu członka honorowego PTT w dowód uznania Jego zasług dla nauki teologicznej w Polsce oraz dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie.

Wstęp do Starego Testamentu. Redagował Ks. Stanisław Łach. Opracowali: O. Hugolin Langkammer OFM, Ks. Stanisław Łach, Ks. Jan Łach, Ks. Edward Zawiszewski, Ks. Lech Stachowiak, Ks. Antoni Kubik, Ks. Stanisław Potocki. Poznań — Warszawa 1973 r. Pallottinum s. 760. Cena 140 zł.

Szkoła Bibijna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wydała podręcznik do nauczania biblistyki starotestamentowej. Jest to pierwszy zespolowo opracowany w Polsce *Wstęp do ST*. Poprzednio wydawane u nas *Wstępy* (Archutowski, Kruszyński, Jakubiec czy Peter) były pracami jednostkowymi.

Poszczególne działy wstępu opracowali specjaliści od tych zagadnień, co potwierdzają poprzednie większe czy mniejsze publikacje. Inną nowością niespotykaną dotąd na terenie polskim, a nawet w zagranicznych introdukcjach do *ST* opracowanych przez katolickich egzegetów, jest „*Wstęp do wstępu*”, poprzedzony najnowszą bibliografią dotyczącą problemów poruszonych w tym dziale, a mianowicie: Zagadnienia wstępów; Teologii biblijnej; Historii i kultury Palestyny; Archeologii oraz etapu przedliterackiego.

Po tych wstępnych zagadnieniach poprzedzonych przedmową Ks. St. Ł., wykazem skrótów, następuje właściwy wstęp do Starego Testamentu, który ze względów dydaktycznych (trzechletnie studium *ST*) dzieli się na trzy części. Podział ten wzoruje się na LXX z tym, że po księgach tzw. historycznych są omówione w części drugiej najpierw księgi proroków a potem dopiero księgi dydaktyczne.

Najobszerniejsza jest część I-sza licząca 315 s., gdyż do niej należy najwięcej ksiąg, dzielących się na 5 zbiorów: Pięcioksiąg, Dzieło deuteronomiczne (Joz-Krl-Rt), Dzieło kronikarskie (Krn, Ezd-Neh), księgi historyczno-dydaktyczne (Tb-Jdt, Est) oraz Machabejskie.

Tę część opracowało trzech biblistów: Ks. St. Łach omówił Pięcioksiąg na 195s., Ks. Jan Łach na 62 s. dzieło deuteronomiczne, zaś resztę ksiąg tzw. historycznych na 58 s. Ks. Dr E. Zawiszewski z Pelplina. Wszystkie te księgi zostały opracowane według następującego schematu:

- 1) najpierw podanie treści z uwzględnieniem zawartości religijnych danej księgi, 2) potem pod różnymi tytułami są poruszane problemy literackie 3) następnie idzie konfrontacja z literaturą Wschodu, czy wykopaliskami, 4) wreszcie teologia danego dzieła.

Jeśli idzie o scharakteryzowanie wstępu Ks. St. Łacha do Pięcioksięgu, to uważam, że Autor podał to, co jest niezbędne dla wiedzy o Pięcioksięgu. Jest to *resumé* i selekcja zagadnień omówionych na 2000 s. obszernego komentarza do Pięcioksięgu. Ze względów dydaktycznych byłoby może wskazane, aby problemy literackie bardziej ścięć, a zbyt szerokie dowodzenia z Pisma św. powiązania Mojżesza z Pięcioksięgiem czy przebrzmiałe próby rozwiązania przedwellhauseniańskie może nawet opuścić.

Część II *Wstępu* zatytułowana „Prorocy” dzieli się na trzy sekcje: 1) Ogólna charakterystyka proroków, 2) Prorocy „Więksi” i 3) Prorocy Mniejsi. Dwa pierwsze rozdziały opracował Ks. L. Stachowiak na 123 s., zaś trzeci rozdział Ks. Dr Antoni Kubik na 46 s.

Część III nosząca tytuł: Księgi dydaktyczne (czy nie byłoby właściwiej za LXX nazwać księgi poetyckie?) obejmuje znów dwa rozdziały, z których pierwszy nosi nazwę Księgi Psalmów, a drugi: Księgi Mądrościowe. Księgę Psalmów opracował Ks. S. Łach na 82 s., a księgi mądrościowe Ks. St. Potocki na 120 s.

Dobrze się stało, że Psalmom poświęcono w tej części sporo miejsca, gdyż chodzi o księgę, która szczególniejszą rolę odgrywa w odnowionej dziś liturgii. Wystarczy wymienić tytuły 9 paragrafów, aby się zorientować w tym opracowaniu:

1) Nazwa Księgi, jej miejsce w Biblii hebrajskiej i podział, 2) TH i najstarsze przekłady, 3) Kolekcje w Psalterzu, 4) Tytuły Psalmów, 5) Czas powstania Psalmów, 6) Właściwości poetyckie, 7) Gatunki Psalmów i miejsce ich powstania, 8) Poglądy religijne psalmistów (Jahwe Bóg patriarchów); Stosunek Boga psalmistów do świata i ludzi; Prześladowający i prześladowani w Psalmach; Nadzieje eschatologiczne psalmistów (eschatologia uniwersalna, narodowa, indywidualna), 9) Wartość Psalmów w świetle NT.

Recenzentowi nasuwa się jedna uwaga dotycząca wprowadzenia do najważniejszej części zatytułowanej „Poglądy religijne Psalmów”. Autor jest zdania, że właściwiej jest mówić o poglądach religijnych psalmistów niż o teologii psalmów. Czy Autor nie przeprowadził tu za bardzo formalistycznej dystynkcji pomiędzy psalmami a ich autorami? Przecież łatwiej mówić o psalmie niż o jego autorze często nieznanym, a mając na uwadze metodę redakcji czy *relecture* mamy w niejednym wypadku do czynienia z warstwami w jednym utworze. Także zastrzona różnica pomiędzy poglądem religijnym a teologią nie jest może na miejscu. Owszem pogląd religijny nie może być czymś wtórnym do teologii. Wydaje się więc, że pogląd religijny psalmisty pokrywa się conajmniej w pewnym stopniu z teologią psalmu, przy czym trafne cytaty, które przytacza autor tak jasno dowodzą, że sam psalmista modli się. Druga uwaga dotyczy podziału tej części na 1. Jahwe Bóg psalmistów i 2. Stosunek Boga psalmistów do świata i do ludzi. W części dotyczącej teologii pięcioksięgu (czyżby wcześniejsze idee autorów natchnionych były pod względem teologicznym dojrzsze od autorów psalmów?), Autor po mistrzowsku wyeksponował najpierw ideę Boga Zbawcy, by później omówić myśl o Bogu Stwórcy. Natomiast w teologicznej sekcji dotyczącej psalterza Autor omawia funkcjonalno-zbawcze znaczenie Boga na drugim miejscu, a na pierwszym stawia coś w rodzaju metafizycznych rozważań psalmistów o Bogu. Ale w tej drugiej kategorii nie mieści się podtytuł „Jahwe Bogiem czyniącym cuda” (s. 513) a przy punkcie „Godne uwielbienia imię Boże”, cytat z Ps 54, 3: *Boże, zbaw mnie imieniem Twoim i ocal mię potęgą Twoją* także ujawnia, że również w teologii psalmów myśl o Jahwe Zbawcy odgrywa pierwszorzędą rolę. Owszem o rozgraniczeniu psalmów uprawiających coś w rodzaju spekulatywnej teologii pomiędzy psalmami poruszającymi tylko problemy zbawcze jest trudno, dlatego że psalterz stanowi jeden wielki wycinek i to wieloaspektowy w całokształcie historii zbawienia, gdzie właśnie myśl soteriologiczna jest dominująca i przeplata nawet te psalmy, które na pierwszy rzut oka chcą tylko i wyłącznie mówić o Bogu lub wysławiać Jego przymioty. Nie jest to bynajmniej krytyka tej przepięknej części, która uzupełniona o przykłady aż się prosi, by stanowiła w najbliższej przyszłości monografię o teologii psalmów, lecz są to tylko pewne refleksje do dalszej dyskusji.

Opracowanie ksiąg mądrościowych Ks. St. Potockiego jest bardzo jasno ujęte. Najpierw Autor dość szeroko omawia Mądrość w ujęciu biblijnym i pozabiblijnym w okresie ST. Później poświęca wiele uwag każdej z ksiąg mądrościowych — może najwięcej Księdze Przysłów. Dobrze, że przy księdze Joba dał wyjaśnienie słynnego tekstu z tej księgi 19,25 *Credo quod redemptor meus vivit*.

W części „Mądrość Starożytnego Wschodu” problem, czy literatura mądrościowa mieści w sobie pierwiastki gnozy, co dla takich autorów jak R. Bultmanna czy S. Schulza jest rzeczą oczywistą, nie został niestety poruszony. Trzeba jednak o tym pamiętać, że wielu protestanckich egzegretów zwłaszcza dla interpretacji Pism Janowych czy *Corpus Paulinum* wyprowadza wnioski, które domagają się rzetelnej rewizji. Zachodnia literatura biblijna uporała się jednak z tymi zagadnieniami.

Słynny religioznawca O.K. Prüm m w swoim życiowym dziele: *Die Gnosis an der Würzel des Urchristentums?* Salzburg 1972, ss. 720, wyraźnie zasygnalizował, jakie zgubne skutki dla interpretacji NT może przynieść pogląd traktujący na serio istnienie przedchrześcijańskiej gnozy m. in. takiej, którą przeszczepiono z literatury mądrościowej na rozwój idei Pawła o Chrystusie (który stał się dla nas Mądrością) i dla Janowego prologu. Także Prof. R. Schnackenburg, zwłaszcza w Wstępie do komentarza Ewangelii Jana, wiele uwag poświęca tym zagadnieniom.

Również ta uwaga nie ma nic wspólnego z krytyką tak znakomitego dzieła, jakim jest *Wstęp do ST*. Sądzę, że doczeka się w krótkim czasie nowego wydania. W każdym razie *Wstęp do ST* trzeba w polskiej literaturze biblijnej uznać za dzieło epokowe i przełomowe.

Wydawnictwu XX. Pallottynów w Poznaniu należą się szczególne słowa uznania, że włożono tyle starań w odpowiednie ułożenie materiałów dostarczonych do druku, aby ta obszerna księga otrzymała także odpowiednią szatę zewnętrzną i z racji na niską cenę (zł 140,—) znalazła wielu odbiorców.

Recenzent jest równocześnie współautorem tej książki. Mógł jednak przystąpić do ostatecznego zredagowania swojej części, która stanowi ogólne wprowadzenia do całości, dopiero po dokładnym zapoznaniu się z przygotowanymi do druku materiałami wszystkich innych współautorów. Tym motywuje omówienie *Wstępu do ST*.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER

Wstęp ogólny do Pisma świętego, pod red. ks. J. Homerskiego (Wstęp do Pisma św., Tom I), wyd. Pallottinum, Poznań — Warszawa 1973, stron XXVI+486.

Z ogromnym zadowoleniem należy powitać ukazanie się tomu I (a ostatniego w kolejności ukazywania się) *Wstępu do Pisma św.* W ten sposób po Wstępie do Nowego Testamentu (1969) i do Starego Testamentu (1973) otrzymaliśmy *Wstęp ogólny do Pisma św.* Została więc ukończona trzytomowa edycja, największa dotąd w historii polskiej bibliistyki publikacja wprowadzająca w studium biblijne. Dość długo czekaliśmy na taką introdukcję generalną. Opracowania arcybpa A. Szlagowskiego (1907) i ks. J. Kruszyńskiego (1915) należą już do historii, a Wstęp ogólny ks. Cz. Jakubca (1955) już spełnił swoje zadanie nad podziw długo.

Jest to dzieło zbiorowe polskich biblistów, i trudno, żeby było inaczej; tego typu praca przekracza siły jednego człowieka. Całość dzieli się na trzy części. Część I: *Pismo św. jako dzieło ludzkie i jego naukowa interpretacja* (o. J.W. Rosłon i ks. J. Łach) obejmuje historię tekstu, przekłady, krytykę tekstualną oraz elementy metody historyczno-krytycznej. O ile tekstologia jest potraktowana obszernie, to *Zasady i metody analizy naukowej tekstu biblijnego* budzą pewien niedosyt. Np. bardzo mało znajdujemy tam o rodzajach literackich. Domagałyby się też choć krótkiego

potraktowania sprawy mitów, demitologizacji... Nie bardzo wiadomo, dlaczego w ten sposób rozbito hermeneutykę biblijną, dyscyplinę, która w naszych czasach rozwija się gwałtownie. Dopiero później w cz. II znajdujemy rozdział 3: *Zasady katolickiej interpretacji Pisma św.* (ks. J. Drozd i ks. J. Homerski). Czy nie lepiej było pójść za logiką wewnętrzną Konstytucji *Dei Verbum* (n. 12)?

Część II: *Pismo święte jako orędzie Boga do ludzi i jego autentyczna interpretacja* (nota bene: w porównaniu z określeniem w cz. I „naukowa interpretacja” może zwrot „autentyczna interpretacja” być źle rozumiany w sensie przeciwstawienia, choć intencją autorów była zasada komplementarności) obejmuje rozdział o natchnieniu (ks. J. Łach) i kanonie (ks. J. Homerski). Rzeczą niezmiernie cenną w tej części są dwa uzupełnienia: apokryfy (ks. J. Frankowski) i pisma qumrańskie (ks. S. Mędała). Wobec braku większych opracowań w literaturze polskiej spełniają one doskonałe rolę informacyjną. Uzupełnienie III zawiera historię egzegezy biblijnej (ks. J. Drozd i ks. J. Homerski).

Bezsprzecznie wielkim osiągnięciem dzieła jest część III: *Pismo św. jako księga ludu Bożego i jej znaczenie duszpasterskie* (ks. J. Kudasięwicz). Jest to istotnie nowość nie spotykana nawet w najnowszych opracowaniach obcojęzycznych. Ważną rzeczą jest Dodatek obejmujący dokumenty Kościoła dotyczące Pisma św. Po raz pierwszy w literaturze polskiej mamy zbiór najważniejszych w tej dziedzinie dokumentów, i to w dwujęzycznej wersji łacińsko-polskiej. Zaletą podręcznika jest dobrana i aktualna bibliografia, uwzględniająca we wszystkim dorobek polski. Użyteczny jest na końcu indeks autorów cytowanych.

Czy podręcznik dostosowany jest do polskiego *ratio studiorum* — jak to zapowiada przedmowa — okaże praktyka. Jedno jest pewne. Studentom teologii przybył dawno oczekiwany podręcznik, a biblistyka polska wzbogaciła się o nową pozycję. Uwagi krytyczne wyżej wyrażone nie świadczą wcale o wadach podręcznika, lecz oddają trudności, z jakimi musieli się borykać autorzy w tego rodzaju opracowaniu. Każde bowiem tego typu opracowanie musi być dyskusyjne, z czego zresztą zdają sobie sprawę autorzy, zapraszający do wnoszenia uwag. Warto byłoby już dzisiaj zacząć dyskusować o ulepszonym typie introdukcji biblijnej, gdzie dewizą będzie nie „więcej”, lecz „lepiej”. Tym bardziej, że żywot wszelkich introdukcji jest krótki. Francuzi zaczynają nowe wydanie klasycznej *Introduction à la Bible*, gdzie hermeneutyka biblijna obejmuje cały jeden tom.

Pierwszy zbiorowo opracowany polski *Wstęp ogólny do Pisma św.* zasługuje na pochwałę, a jego redaktorowi, ks. J. Homerskiemu, który nie szczędził ni sił, ni trudu, należą się wyrazy uznania.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Neues Testament und Kirche. Für R. Schnackenburg herausgegeben von J. Gnlika. Freiburg 1974.

Gdy wysunął projekt, żeby profesora Nowego Testamentu w Würzburgu, R. Schnackenburga, uczcić księgą pamiątkową, to choć sześćdziesiąta rocznica urodzin jest zbyt wczesną porą na taką jubileuszową uroczystość, to jednak do udziału w tej księdze zgłosiło się tak wielu jego uczniów, przyjaciół i kolegów, że trzeba było podzielić nadesłane materiały: liczni jego uczniowie ułożą tom własny, obecnie mamy przez sobą obejmujący 580 stron tom zapełniony pracami tylko jego kolegów i przyjaciół.

W dotychczasowym dorobku R. Schnackenburga poza kształceniem i formowaniem uczniów, z których wielu zajmuje uniwersyteckie katedry, rzuca się w oczy przede wszystkim wznowienie i redagowanie *Biblische Zeitschrift*, prace w redakcji *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, w którym on sam opracowuje kilkutomowy komentarz do Ewangelii św. Jana, a obecnie także prace w ekumenicznym komentarzu ewangelicko-katolickim oraz w międzynarodowym i międzywyznaniowym *Studiorum Novi Testamenti Societas* z jego organem *New Testament Studies*. Wszystkie wysiłki R. Schnackenburga są nastawione na pokazanie związków Nowego Testamentu z Kościołem, jakie są i jakie być powinny. Ten właśnie dominujący aspekt egzegetycznej jego pracy został wybrany jako temat i tytuł zbioru rozpraw jego czci poświęconych; w nim także przede wszystkim ten aspekt dochodzi do głosu, choć artykuły pisali zarówno katolicy jak i przedstawiciele innych wyznań.

Pomiędzy 32 artykułami na tematy z całego Nowego Testamentu — trudno je tu wszystkie omawiać — widzę artykuły, które napisali: J. Blank o posłannictwie Syna Bożego na tle przypowieści o niegodziwych dzierżawcach, A. Vögtle o teologii i eschatologii w nauczaniu Jezusa, K. H. Schelkle o celu przypowieści i zatwardziałości Żydów. Chrystologię z różnych punktów widzenia rozpatrują: J. Dupont, C. K. Barrett, M.-E. Boismard, H. Zimmermann, K. Kertelge, W. Thusing, H. Schlier, G. Schneider, C.F.D. Moule; Eucharystię mają na uwadze U. Wilckens i G.D. Kilpatrick; etyką wynikającą z postępowania i nauczania Jezusa zajmuje się H. Schürmann, Matką Bożą — I. de la Potterie, św. Piotrem i jego prymatem — R. Pesch i P. Hoffmann, powołaniem uczniów — F. Hahn, a ich nastawieniem na życie wewnętrzne — E. Schweizer, eklezjologią w oparciu o list do Efezjan — F. Mussner i P. Stuhlmacher. Pod koniec księgi dochodzą do głosu bardziej ogólne tematy, np. związki wybranych tekstów Starego Testamentu z chrystologią mają na uwadze V. Hamp i J. Schreiner, o historii zbawienia pisze W. G. Kümmel, J. Gnilka o metodzie i hermeneutyce w egzegezie, P. Neuenzeit zaś o Biblii w dzisiejszej katechezie, a J. Reuss o wyjaśnieniach do Ewangelii w greckim Kościele IV—IX w.; do zbioru wprowadzono nawet J. B. Metz a próbę medytacji opartą na Mk 8, 31—38, oraz K. Rahnera krytyczne uwagi do soborowego *Dei verbum*. W każdym z tych, a także w nie wspomnianych tutaj artykułach, autorowie wykreślają nowe horyzonty egzegezy, np. F. Hahn wskazuje na ślady wcześniejszej tradycji i Janowej redakcji opowiadania o powołaniu uczniów w J 1, 35—51; I. de la Potterie przeprowadza na tle egzegezy dawnej egzegezy własną zwrotu o Janie, który Matkę Jezusa zabrał do siebie; U. Wilckens z dotychczasowych dyskusji, dotyczących przynależności J 6, 51c—58 do przemówienia w Kafarnaum i z własnych spostrzeżeń na ten temat, wyciąga wnioski zgodne z przyjętą w Kościele opinią; G. Schneider rozwija problem preegzystencji Chrystusa.

Nawet pobieżne przejrzanie księgi pamiątkowej wydanej ku czci R. Schnackenburga daje wrażenie, że w niej redaktor potrafił zebrać tylko odkrywcze artykuły; przy jej gruntownym czytaniu to wrażenie staje się przekonaniem. Całość porusza tylko centralne problemy, a dobrze obrazuje tendencje i osiągnięcia dzisiejszej egzegezy Nowego Testamentu przy zróżnicowanych poglądach w tej samej problematyce. Wydaje się, że do większości artykułów z tego zbioru trzeba będzie niejednokrotnie powracać.

SAKRAMENT CHRZTU, Liturgia, Teologia, Pismo św. Praca zbiorowa pod redakcją ks. doc. dra Alfonsa Skowronka. Wydawnictwo Kurii Diecezjalnej. Nakładem Księgarni św. Jacka, Katowice 1973, ss. 224.

Powyższa publikacja nie stanowi jakiegos traktatu teologicznego z zakresu sakramentologii, ale pragnie w duchu Soboru Watykańskiego II, kierując się względami praktyczno-duszpasterskimi, przybliżyć współczesnemu czytelnikowi problematykę chrztu św. w przekroju teologicznym, liturgicznym oraz biblijno-homiletycznym. To ambitne zadanie podjął zespół wysoce kompetentnych autorów.

Znany już z szeregu publikacji sakramentalog ks. Alfons Skowronek inicjuje omawianą książkę rozważaniami z teologii chrztu (s. 7—74). Autor ukazuje w niezwykle przystępny sposób znaczenie chrztu jako sakramentu wiary i chrześcijańskiej nadziei, omawia jego konieczność i zbawcze skutki, uwzględniając obszerne wytyczne soborowej teologii laikatu. Zgodnie z sugestiami Konstytucji o liturgii naświetla on rolę i obowiązki rodziców chrzestnych wobec nowo ochrzczonego oraz uwładnia aktywne zaangażowanie rodziców naturalnych podczas odnowionej ceremonii chrztu. Nie pomija wreszcie ekumenicznego znaczenia chrztu, będącego węzłem jedności dla wszystkich chrześcijan.

Wprowadzenie do odnowionego obrzędu chrztu dzieci (s. 75—121) daje ks. Stanisław Czerwik. W oparciu o niektóre przekazy historyczne oraz dokumenty ostatniego Soboru naświetla autor postulat odnowy obrzędu chrztu, objaśniając następnie bardzo szczegółowo jego strukturę i sens. Nadto omówiono krótszą wersję chrztu dzieci proponowaną przez nowy Rytuał w niebezpieczeństwie śmierci względnie w wypadku braku kapłana lub diakona. Wreszcie w miejsce dawnego „uzupełnienia obrzędu chrztu” zaprezentowano nowy ryt przyniesienia do kościoła dziecka już ochrzczonego, którego celem jest publiczne zmanifestowanie wobec wspólnoty parafialnej faktu chrztu, jaki z konieczności został wykonany w mniejszym kręgu osób. W zakończeniu wskazano jeszcze na wnioski wynikające z nowego sprawowania liturgii chrztu, która zasadniczo zmierza do pogłębienia życia religijnego całej społeczności ochrzczonej.

Ostatnią część książki poświęconą liturgii słowa Bożego w odnowionym obrzędzie chrztu (s. 123—215) opracowali dwaj bibliści: ks. Jan Łach i ks. Józef Kudasiwicz. Podano tutaj raczej historyczne, teologiczne i duszpasterskie przemawiające za liturgią słowa Bożego w nowym rycie chrztu oraz przytoczono naświetlenia teologii biblijnej na temat tego sakramentu. Zamieszczono dalej komentarze do 21 czytań biblijnych ze Starego i Nowego Testamentu, które przewiduje nowy rytuał chrztu do wyboru w liturgii słowa. W końcu zamieszczono zasady ich wyboru i harmonizacji historyczno-zbawczej, teologiczno-tematycznej i teologiczno-parenetycznej. Całość zamykają dość skąpe wskazówki bibliograficzne i wykaz skrótów. Zasługuje również na podkreślenie zgrabny podręczny format książki oraz wyposażenie jej w estetyczną obwolotę.

Autorzy książki pragnęli w swoim założeniu przyjąć z pomocą księżom-duszpasterzom, do których przede wszystkim zaadresowali swoje dzieło, dając im zarazem przewodnik i komentarz do odnowionych obrzędów chrztu św., jakie zostały ostatnio wprowadzone także w naszym kraju, a co domaga się z kolei starannego przygotowania wiernych do możliwie najowocniejszego w nich uczestnictwa. Z omawianej książki chętnie też skorzystają studenci teologii, a ze względu na przystępny jej język pozabawiony aparatu naukowego zainteresują się nią zapewne i katolicy świeccy.

Ordo Anni Sancti celebrandi in ecclesiis particularibus, Watykan 1973

Rada Główna dla organizacji roku świętego z pomocą Kongregacji Kultu Bożego opracowała i wydała podręcznik do nabożeństw związanych z rokiem świętym.

Wstęp podkreśla, że przebieg obchodów roku jubileuszowego powinien zgadzać się z myślą liturgii, a sakramenty pokuty i eucharystii należy uważać za główne środki do osiągnięcia pojednania z Bogiem i z ludźmi oraz odnowy życia poszczególnych chrześcijan i całych społeczności. Książka zawiera dwie części: I. Droga zbawienia, II. Tydzień pojednania.

W pierwszej części podano tematy doktrynalne i pastoralne oparte na lekturach roku C rozpoczynając od Adwentu 1973 roku. Oprócz tematów katechezy podano tematy nabożeństw pokutnych na poszczególne tygodnie Wielkiego Postu.

Pierwszym nabożeństwem pokutnym jest liturgia środy popielcowej. Na dalsze tygodnie podano tematy następujące:

Pierwszy tydzień: Oczekiwanie Królestwa.

Drugi tydzień: Słowo stało się ciałem.

Trzeci tydzień: Pokuta i odnowienie łaski chrztu.

Czwarty tydzień: Nawracajcie się i wiercie.

Piąty tydzień: Pokuta, jako pełniejsze uczestnictwo w paschalnym misterium Chrystusa.

Szósty tydzień: Udział w liturgii świętego triduum paschalnego.

W okresie wielkanocnym wierni powinni uświadomić sobie pozytywne wymagania życia chrześcijańskiego w Kościele.

W pierwszym tygodniu wielkanocnym przewiduje się nabożeństwo dla chorych w kościele i odwiedzin w domach chorych parafian.

W drugim tygodniu przewiduje się dni modlitwy dla różnych stanów.

W trzecim tygodniu należy zwrócić uwagę na rodzinę chrześcijańską i zorganizować odnowienie przysiężeń małżonków.

W czwartym tygodniu przewiduje się pielgrzymkę do kościoła katedralnego, albo innego miejsca w diecezji drogiego wiernym pod przewodnictwem biskupa albo jego delegata. Celem tej pielgrzymki jest uświadomienie sobie przez uczestników więzi diecezjalnej oraz zrozumienie prawdy, że Kościół na ziemi jest Kościołem pielgrzymującym.

Piąty tydzień ma przypominać wiernym obowiązek apostołstwa w otoczeniu i współdziałania w ewangelizacji świata.

W szóstym tygodniu okresu wielkanocnego wypada święto Wniebowstąpienia Pańskiego, dlatego nie proponuje się innego tematu.

W siódmym tygodniu, poprzedzającym uroczystość Zesłania Ducha Świętego wierni rozważają rolę Ducha Świętego w Kościele.

Druga część książki nosi tytuł: Tydzień pojednania. Chociaż nabożeństwa przewidziane w tej części rozłożone są na dni tygodnia, można je rozdzielić na dłuższy okres czasu.

Celem tego tygodnia jest doprowadzenie wiernych przez rozważanie słowa Bożego do sakramentu pojednania czyli pokuty i sakramentu jedności czyli Eucharystii.

Tematy nabożeństw są następujące:

1. Nadzieje świata i Królestwo Boże.
2. Słowo Wcielone.
3. Nawróćcie się i wiercie.
4. Przez śmierć do życia.
5. Sakrament pojednania.
6. Kościół zgromadzony w Duchu Świętym.
7. Misterium jedności.

Na każdy dzień podano materiał do wigilii biblijnej, wspólnej modlitwy i formularz mszalny złożony z elementów znajdujących się w odnowionych księgach liturgicznych.

W dodatku podano:

- 1) Mszę na rok święty,
- 2) 6 formularzy modlitwy za papieża,
- 3) Modlitwę na rok święty.

Jakkolwiek teksty zawarte w książce przygotowano na rok święty, mogą one także w przyszłości stanowić tworzywo nabożeństw pokutnych. Stanowią także doskonały przykład, jak można wykorzystać rozmaite elementy ksiąg liturgicznych w nabożeństwach okolicznościowych.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

Studia Płockie, T. I. (1973). Płock 1974,
Płockie Wydawnictwo Diecezjalne, str. 334.

Z inicjatywy Biskupa Ordynariusza dra Bogdana Sikorskiego, podjętej w r. 1971, Płockie Wydawnictwo Diecezjalne w styczniu 1974 r. oddało do rąk czytelników I tom (1973) nowego Rocznika *Studia Płockie*, pomyślanego jako naukowy organ Diecezji Płockiej. Komitet Redakcyjny składa się z grona pięciu księży profesorów miejscowego Wyższego Seminarium Duchownego.

W słowie wstępnym (s. 7—9) Ordynariusz Diecezji, powołując się na odnośne dokumenty Soboru Watykańskiego II oraz posoborowe podkreśla obowiązek pogłębienia wiedzy teologicznej przez duchowieństwo a także konieczność studiów i wszechstronnej pracy naukowej każdego środowiska teologicznego. Tym postulatom soborowym oraz zaleceniom Stolicy Apostolskiej wychodzi naprzeciw inicjatywa i realizacja nowej publikacji. Ma ona w pierwszym rzędzie zmobilizować do twórczego wysiłku naukowo-badawczego profesorów Seminarium Duchownego w Płocku, gdzie istniał od dawna żywy ośrodek myśli teologicznej, promieniujący na całą diecezję.

Rocznik, poza słowem wstępnym, zawiera 15 pozycji, zgrupowanych w trzech następujących działach: Artykuły, Miscellanea, Recenzje i sprawozdania.

Serię artykułów rozpoczyna publikacja biblijna ks. Piotra Szeflera pt.: *Historia wykopalisk archeologicznych w Ziemi Świętej* (s. 11—47). Autor omawia w niej kolejno: wykopaliska z okresu tureckiego (1890—1918), brytyjskiego (1918—1948) oraz neobabilońskiego (1948 do czasów współczesnych) stosując metodę chronologiczną, przy czym osiągnięcia każdego okresu referuje na tle poszczególnych miejscowości, w których dokonano wykopalisk.

Płock

Ks. WOJCIECH GÓRALSKI