

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XLI

1988

A R T Y K U Ł Y

Ks. Jan Łach

RELACJA „ZŁOTEJ ZASADY POSTĘPOWANIA” (Mt 7, 12) DO NAKAZU MIŁOŚCI NIEPRZYJACIOŁ (Mt 5, 43—48)

Lektura Kazania na górze (Mt 5—7) ciągle jeszcze nasuwa czytelnikowi wiele pytań, na które trudno, albo zgoła nie sposób odpowiedzieć¹. Mnie osobiście zainteresowało spostrzeżenie, że przy zestawieniu dwu tekstów tegoż Kazania, a mianowicie 5, 43—48 i 7, 12

¹ O wielkim zainteresowaniu problematyką Kazania na górze świadczy pozycja U. Berner, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*, Göttinger Theologische Arbeiten, hrsg. v. G. Strecker, Göttingen 1979. Nowsze pozycje na ten temat to: L. Sabourin, *Discorso sulla montagna*, w: *Il vangelo di Matteo. Teologia e Egesi*, Marino 1976, 335—496; G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen⁴ 1978; J. Lambrecht, *Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5—7; Lk 6, 20—49)*, Stuttgart 1984; G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984; U. Luz, *Die Bergpredigt*, w: *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1—7)*, (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1. Teilband), Neukirchen 1985, 183—420; J. Gnülka, *Die Rede vom Berg (5, 2—7, 27)*, w: *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap 1, 13, 58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg 1986, 111—279; szersze opracowanie w j. polskim: J. Homerski, *Jezus nauczyciel i przewodawca (Mt 5—7)*, w: *Ewangelia według św. Mateusza*, (Pismo święte Nowego Testamentu — KUL), Poznań 1979, 122—163, oraz różne artykuły szczególnie ks. J. Kudasiewicza;

dopatrzeć by się można pewnego rodzaju sprzeczności, a jeśli nie sprzeczności, to przynajmniej różnorodności zasad, na których opiera się oba te przepisy postępowania.

Pierwszy przepis zawiera nakaz miłości nieprzyjaciół, która to miłość umotywowana została działaniem samego Boga w odniesieniu do wszystkich ludzi bez wyjątku: dobrych i złych; drugi natomiast dotyczy zachowania się ludzi między sobą, ale zasadą podstawową tego zachowania wydaje się być prawo wzajemności, równości interesów: co ja tobie, to ty mnie².

Jeśli jednak wymienione powyżej teksty wyrastałyby z dwu różnych założeń, to powstaje z kolei pytanie, czy taka różnorodność założeń jest możliwa w nauce Jezusa, a potem pierwotnego Kościoła? Czyżby nie dostrzeżono wyraźnej przeciwieństwa między nimi różnicy? A może obie powyższe zasady należy wyprowadzić po prostu z tych samych założeń? Znamienne jest przecież to, że „złota zasada postępowania” (7, 12) i nakaz miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43—48) zostały zamieszczone obok siebie w ewangelii Łukaszej (por. Łk 6, 27—36).

Nasuwa się w związku z tym jeszcze inne pytanie, a mianowicie: Jak właściwie przekazane zostały te zasady przez Jezusa: czy łącznie, jako coś jednego, czy oddzielnie, jako dwie odrębne całości. Czy w ogóle sam Jezus jest autorem wypowiedzi przekazanej przez ewangelistów? Jeśli tak, to przez którego z ewangelistów?

Nie łatwo dać odpowiedź na wszystkie postawione wyżej pytania. Niektóre z nich jednak wydają się tak ważne, że należy je podjąć, aby zaspokoić choć trochę czytającego Słowo Boże zapisane w ewangelii. Rozpatrzmy pokrótce najprzód to, co zawiera „złota zasada postępowania”, która wydaje się być oparta na zasadzie wzajemności, a następnie to, co mieści w sobie wypowiedź o ustosunkowaniu się do nieprzyjaciół.

Tak zwana „złota zasada postępowania” (Mt 7, 12) brzmi w dosłownym przekładzie następująco:

„To wszystko więc co byście chcieli, aby czynili wam ludzie, to też i wy im czyncie.

Takie bowiem jest prawo i prorocy”.

Jak świadczy przymimek *oun* „więc”, zasada przyporządkowana jest kontekstowi, tzn. nawiązuje ona do tego, co powiedziano przedtem. Na tej podstawie wielu biblistów wyraża pogląd, że zdanie Mt 7, 12 jest streszczeniem Kazania na górze³.

Formuła reguły znana jest nie tylko z ewangelii Mateuszowej i występuje w podwójnej postaci: negatywnej i pozytywnej. W ujęciu negatywnym reguła w ten sposób sformułowana znana była już w Starym Testamencie i w starożydowskiej literaturze. W Tb 4, 15 brzmi

² U. Luz, *Die Bergpredigt*, dz. cyt., s. 307.

³ G. Strecker, *Die Bergpredigt*, dz. cyt., s. 160.

ona: „Czym sam się brzydzisz, nie czyń tego nikomu”, a w Syr 31, 15 czytamy: „Dbaj o swego bliźniego, jak o samego siebie” (nb.: przekład w BT nie jest dokładny). W innych tekstach ST można dopatrywać się zastosowania zasady, ale brak skonkretyzowanego jej sformułowania. Znane, bo zapisane w Talmudzie, jest sformułowanie tej zasady przez rabiego Hillela (na przełomie czasów: ur. przed Chr., a zmarły w I wieku ery chrześc.): „Co ty nienawidzisz, nie czyń twojemu bliźniemu. Jest to cała teoria, a wszystko inne jest tylko jej objaśnieniem”⁴. Także w Targumie jerozolimskim (1 Lev 19, 18) zapisano: „Co się tobie nie podoba, nie czyń drugiemu”.

Powyższe zasady można porównać z zapisaną w *Didache*: „Wszystko to, czego byś pragnął, aby się tobie nie przydarzyło, tego też nie czyń drugiemu” (1, 2). W nieco rozwiniętej formie podano tę zasadę w liście Arysteasa (poch. z ok. 140 r. prz. Chr.): „Jaka jest nauka mądrości? On (zapytany przez króla) wyjaśnił: »Skoro ty nie czynisz, czego sam nie chcesz, aby ci się coś złego przydarzyło, ale pragniesz doświadczać samego dobra, to tak samo postępuj wobec twoich poddanych«. Euzebiusz z Cezarei zapisał wypowiedź Filona z Aleksandrii (w *Praep. Ev.* 8, 7): „Kto się przed czymś wzdryga, niech nie czyni sam”.

Użyte w „złotej zasadzie” „co byście chcieli” (*ean thelete*) w drugiej osobie liczby mnogiej wyraża ogólny warunek (nb.: tryb przypuszczający). Czas teraźniejszy wskazuje na ciągłą aktualność wymogu zawartego w wypowiedzi. Punktem wyjścia dla całego okresu warunkowego jest orzeczenie, od którego zależą pozostałe części zdania. Słowo „wszystko” = *panta* występuje w tekście bez rodzajnika i odnosi się do czynów ludzkich. B. Reicke⁵ określa użycie owego wyrazu dystrybutywnym, tzn. obejmującym każdą jednostkę w obrębie szerszej określonej grupy ludzi.

Całe zdanie należy zatem rozumieć w ten sposób: jeśli ja chcę, aby ktoś spełniał moje rozliczne życzenia, według moich pragnień i upodobań, to warunkiem nieodzownym ich realizacji jest moje zachowanie wobec tych, od których ja się czegoś domagam czy spodziewam.

Ważnym wyznacznikiem dla interpretacji treściowej „złotej zasady” musi być też uzupełnienie, zamieszczone przez redaktora pierwszej ewangelii, a jest nim uwaga, że zasada ta jest sumą prawa i proroków. Jest to niezmiernie ważny dodatek. Prawo i Prorocy to określenie, które obejmuje całe Pismo święte Starego Testamentu. Jest to i tora, a zwłaszcza jej przepisy moralne, jest to także cała jego interpretacja, wywodząca się od autentycznych komentatorów

⁴ Zob. A. Dihle, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962; zob. tenże, *Goldene Regel*, art. w: RAC XI, 930—940; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955, s. 153, nr 633.

⁵ B. Reicke, *pantos-panta*, ThWNT, 5, 886.

woli Bożej. Jest to także wszystko, co zinterpretował największy Prorok, jakim jest „jednorodzony Bóg”, który jest na łonie Ojca (J 1, 18), czyli Jezus Nauczyciel. Mamy tutaj do czynienia ze wskazówką, iż owym Prawem i Prorokami są też wyjaśnienia Jezusowe, zamieszczone przez redaktora pierwszej ewangelii w Kazaniu na górze.

Innym ważnym wyznacznikiem dla interpretacji „złotej zasady” jest bezpośredni jej kontekst, tak ten, który zasadę poprzedza, jak i ten, który po niej następuje (choć, jak powiedzieliśmy wyżej — przez przyimek „więc” zasada łączy się z tym głównie, co jest przed nią). Otóż znaczące jest to, że „złota zasada” zamieszczona w ewangelii Łukaszej (6, 31) występuje w ścisłej łączności z nakazem miłości nieprzyjaciół. Dowodzi to, że redaktor trzeciej ewangelii nie tylko nie dopatruje się sprzeczności w założeniach dla obu przepisów, ale sprowadza je niejako do jednego mianownika. Nie byłoby to możliwe, gdyby obu zasadom nie przypisywał tego samego principium, z jakiego one wynikają. Ale czy tak samo widział problem redaktor pierwszej ewangelii? Aby na to odpowiedzieć, należy pokrótce wyjaśnić teraz nakaz miłości nieprzyjaciół, który mieści się w Mt 5, 43—48. Brzmi on:

„Słyszeliście, że powiedziano: będziesz kochał przyjaciela swego, a nienawidził swego nieprzyjaciela.

Ja zaś wam mówię: kochajcie nieprzyjaciół waszych, oraz módlcie się za prześladowających was, abyście się stali synami Ojca waszego, tego w niebiosach.

Albowiem słońce Jego wschodzi na złych i sprawiedliwych oraz pada deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych.

Jeśli byście bowiem kochali kochających was, to jaką macie nagrodę? wszak i celnicy to samo robią. I gdybyście pozdrawiali tylko braci waszych, cóż szczególnego robicie? wszak i poganie to samo robią.

Bądźcież więc wy doskonałymi, jak Ojciec wasz niebieski jest doskonały”.

Układ całego Jezusowego wywodu na temat miłości nieprzyjaciół ma przejrzysty schemat literacki. Jest on następujący:

1. dotychczasowa (żydowska) norma postępowania (w. 43),
2. nowa norma postępowania (w. 44),
3. cel wprowadzenia nowej normy (w. 45a),
4. motywacje wprowadzenia nowej normy:
 - a) pozytywny przykład w Bogu Ojcu (w. 45bc)
 - b) negatywny przykład w ludziach (celnicy-poganie) (ww. 46—47)
5. ostateczna racja ogłoszenia nowej normy (w. 48).

Jak z wypowiedzi łatwo wywnioskować, w ostatniej „antytezie” Kazania na górze zniesione zostało wszelkie ograniczenie w świadczeniu miłości, gdyż jej nakaz rozciągnięty został także na nieprzyjaciół. A jest tu przecież mowa tak o nieprzyjaciółach osobistych, jak i szerszego ogółu ludzi, także tych, którzy wyraźnie i świadomie prześladowają. W ujęciu antytezy uwzględniony więc został wszelki ro-

dziej nieprzyjaciół, a nakazana miłość ma mieć zasięg największy z możliwych, tym bardziej, że nie wyklucza się z tego zasięgu nawet tych, którzy są nieprzyjaciółmi Boga i Jego dzieła.

W stosunku do tych ludzi obowiązuje miłość, czyli to szczególne ustosunkowanie się człowieka do człowieka, które obejmuje całą gamę rzeczywistości tak cielesnych, jak i duchowych, spontanicznych i przemyślanych, poważnych lub błahych. Jest tu mowa i o uczuciach i o wyrozumiałym nastawieniu. To ustosunkowanie się człowieka do człowieka ma swe ostateczne odniesienie do Boga. Miłość człowieka do człowieka motywowana jest bowiem absolutną miłością Boga do wszystkich ludzi. O takich to absolutnych wymiarach Bożej miłości do człowieka poucza wyjaśnienie: w ten sposób „staniecie się synami ojca waszego, który jest w niebie, albowiem (*hoti*) słońce jego wschodzi na złych i dobrych oraz deszcz pada na sprawiedliwych”. Bóg więc — jak głosi zawarte tu wyjaśnienie — nie rozróżnia między tymi, którzy są wykonawcami Bożych przykazań i tymi, którzy ich nie zachowują. Bóg miłuje swoje stworzenie, a miłuje je niezależnie od tego, jak ono z powodu swej wolności decyzji się zachowuje. Tylko człowiecza miłość obiera sobie swój przedmiot miłości i to co uznaje za godne kochania. My skłaniamy się do miłości, natomiast Bóg miłuje nas niezależnie od naszych czynów⁶. Znakomity wykład na ten temat mamy w stwierdzeniu św. Pawła: „... Wszak Chrystus, gdy jeszcze byliśmy słabi, we właściwym czasie umarł za bezbożnych (*hyper asebon*), kiedy jeszcze byliśmy grzesznikami Chrystus za nas umarł...; będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna” (Rz 5, 6—10 *passim*).

W miłości absolutnej Boga do ludzi objawia się „ojcostwo” Boga w odniesieniu do ludzi. Tym samym znajduje uzasadnienie idea braterstwa między ludźmi, czyli traktowanie się nawzajem po rodzinemu. Kto ma Boga za Ojca, nie jest nigdy „jedynakiem”, zaliczany jest bowiem do Bożej rodziny. Jest to rodzina, w której Ojciec kieruje, a do niej należący, od Ojca są zależni. On jest „alfą i omegą”, czyli władcą wszystkich. Tak rozumie Mateusz określenie „Ojciec wasz niebieski” i w tym znaczeniu użyje potem tego określenia w modlitwie Pańskiej⁷.

Przykład Boga jako Ojca, który miłuje każdego, kogo stworzył i nie uzależnia swojej miłości od postępowania, ma być wymiarem postępowania tych, którzy są uczniami Jezusa. Nie jest to wymiar przyjmowany w „*iustitia civilis*”. Na tym polu ustaliły się zasady mające podstawę w wymienności zobowiązań. Ten to sposób myślenia jest przyjęty jako zasada współżycia między ludźmi: tą zasadą kierują się celnicy, bo oni „sprzyjają tym, którzy im sprzyjają”, czy

⁶ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, dz. cyt., s. 312nn.

⁷ W. Marchel, *Abba, père. La prière du Christ et des chrétiens*, (Analecta Biblica 19), Roma 1963, 174nn.

też poganie, bo oni „pozdrawiają tylko swoich współbraci”. Taka miłość jednak jest nie wystarczająca dla Jezusowego ucznia. Musi ona być wyróżniająca się (*perisson*), nadzwyczajna, nie zrozumiana sama przez się⁸. Wyraża się ona nie tylko w tym, że np. dobiera się na ucztę jedynie takich, którzy stoją w jakiejś relacji do zapraszającego (Łk 14, 12—14). Według Jezusowej zasady zaproszenie winno obejmować ubogich, chromych, ułomnych, ślepych i w ogóle takich, którzy nie mają czym odplacić. Miłość ucznia Jezusowego ma obejmować także wszelkiego rodzaju nieprzyjaciół, czyli tych, których „zwyczajnie” postępujący nie biorą w rachubę. Jest to coś więcej, niż łaskawość wobec potrzebujących wsparcia, jakie zaleca Tora (Pwt 14, 29; 15, 7. 8. 11), jest to ustosunkowanie się pozytywne do tych, którzy według starego Prawa mogli być pogardzani, czy też odrzucani, co też przerodziło się w zwyczajowo stosowane w czasach Jezusa, przynajmniej przez niektóre odłamy wyznawców judaizmu, a mające za sobą starą tradycję wyrażoną w konkretnych przepisach dotyczące Amonitów i Moabitów (Pwt 23, 5. 7) — prawo odwetu.

Ta wyjątkowa miłość, jakiej domaga się Jezus w nakazie zapisanym przez Mateusza i Łukasza (6, 35) ma też wyjątkowe uzasadnienie, będące zarazem formułą życiową wyznawcy Jezusowego: „bądźcie więc wy doskonali, jak Ojciec wasz niebieski jest doskonały”. Miłość nakazana w ostatniej, szóstej antytezie, zamieszczonej w Kazaniu na górze przez redaktora „pierwszej” ewangelii tłumaczy się po prostu tym, że jest ona naśladowaniem działania Bożego wobec wszystkich stworzeń, które jest działaniem bezwarunkowym. Właśnie bezwarunkowe działanie Boga, opisywane zwłaszcza w tekstach dotyczących wybrania Izraela i zawartego z nim przymierza ma być wzorem dla Chrystusowego ucznia. Owa bezwarunkowość działania objawiła się we wcieleniu, w wybraniu uczniów, a szczególnie w męce i śmierci Jezusa, co też św. Paweł Apostoł określił znamienym powiedzeniem: „gdy jeszcze byliście nieprzyjaciółmi”. Choć Bóg gniewa się na wszelką ludzką nieprawość (Rz 1, 18), to ocala przecież przed słusznym gniewem zsyłając Swego Syna (1 Tes 1, 10). Bezwarunkowość Bożej miłości nazwana jest w naszym tekście doskonałością, która jest wzorem ucznia Jezusowego.

Nakaz miłowania nieprzyjaciół jest więc, według autora „pierwszej ewangelii” możliwy do wypełnienia i wypełniony być musi przez wszystkich wyznawców Jezusa i Jego nauki. Autor ten jednak, wskazując na Boga, jako na tego, który jest wzorem wypełniania owego niezwykłego nakazu, musiał mieć na względzie wzór bardziej ukonkretniony. Uważam, że redagując swą ewangelię dla gminy jerozolimskiej, czy antiochejskiej, znał on już nie tylko rozwiniętą teologię Kościoła apostołowego, który wyznawał, że „Jezus jest Bogiem”

⁸ Z. Abramowicz, (red.), *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa 1962, 513.

(*Kyrios Jesus*), ale też i teologię Pawłową, który prawdę o Jezusie-Bogu wydatnie pogłębił. Właśnie Jezus-Bóg mógł być określony w logice Mt 5, 48 wyrażeniem „doskonały” (*teleios*). Nigdy tego określenia nie odniesiono w Starym Testamencie do Boga, który jest niepojęty, niewypowiedziany. Wyrażenie *pater... teleios* („ojciec... doskonały”) wskazuje oczywiście na Boga-O ca, ale autor ewangelii wierzył już, że ukonkretnił Go Jezus-Bóg. „On jest (bowiem) obrazem (*eikon*) Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia” (Ef 1, 15; 2 Kor 4, 4) Obraz zaś „zawiera treść zarówno podobieństwa, jak i pochodzenia Chrystusa od Ojca”⁹. Chrystus, jako „ostatni Adam” jest wzorem człowieka, który dostępuje zbawienia, który też ma się do Niego upodobnić (Rz 8, 29; Kol 3, 10). Właśnie św. Paweł dokonuje tu wspaniałej syntezy: Chrystus, który ma udział w dziele stworzenia, ukazuje w Sobie te cechy, które ma Mądrość starotestamentalna, a zarazem jako Odkupiciel „ukazuje światu Boga i przemienia wiernych na właściwy, zamierzony od początku przez Stwórcę obraz Boga”. To właśnie przez Chrystusa, niewidzialny i zasadniczo niepoznawalny Ojciec niebieski daje się poznać przez jedynego swego Syna. Stawać się przeto doskonałym na wzór Ojca niebieskiego znaczy nie co innego, jak naśladować Jezusa Chrystusa. On stał się bowiem konkretnym wzorem i wyznacznikiem doskonałości dla każdego wierzącego: „przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jak ja was umiłowalem” (J 13, 34; por. 15, 12; Łk 23, 34; Rz 12, 20; Ef 4, 13; 5, 25). Nie kto inny, jak autor „pierwszej” ewangelii, korzystając ze źródła Q w opowiadaniu o kuszeniu Jezusa ukazał Jezusa jako Mesjasza i Boga (4, 3. 6) zarazem, a powtórzył to przekonanie, gdy opisywał scenę wyznania Jezusa przed najwyższym kapłanem (27, 63) i zdarzenia pod krzyżem (27, 40).

Zaznaczyliśmy wyżej, że autor trzeciej ewangelii złączył ściśle zasadę miłości nieprzyjaciół ze „złotą zasadą”. Uczynił tak, dlatego, że jej principium upatrywał nie w relacji wzajemności, lecz w relacji miłości Boga ku ludziom. Uwzględnienie tego elementu pozwala stwierdzić, że zasada zapisana w Mt 7, 12 i Łk 6, 31 w intencji obu autorów obejmuje tak stosunek człowieka do Boga, jak i stosunek człowieka do człowieka. Jest ona bowiem, jak łatwo wnosić z Łukaszowego kontekstu sumą wszystkich przepisów, czyli jest pojmowana jako norma wyjaśniająca całe Pismo święte. Przecież wskazuje na to wyraźnie Jezus, o czym świadczą wywody zamieszczone przez Łukasza po zacytowaniu owej zasady. Czytamy tu mianowicie, że zasady owej nie można pojmować tak, jak ją pojmują ci, którzy za ludzką miłość płacą ludzką tylko miłością, albo jak grzesznicy, którzy pozycząją, ale spodziewają się zwrotu. Jest to zasada, która według Jezusa — w ujęciu Łukaszowym — oznacza więcej niż wzajemność,

⁹ A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła: Do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan*, T. 8, Poznań 1962, 226.

albo wymiennosc: ja tobie to i tylko to, co ty mnie... i nie ponad to. Kto rozumie tę zasadę w duchu Jezusowym, musi rozumieć ją szerzej, w ten sposób mianowicie, że spodziewa się on nagrody nie od ludzi, ale od Boga. Ta nagroda jest obfita, gdyż przerasta to, co człowiek uczynił człowiekowi, jest to bowiem nagroda na Bożą miarę. Jest to dar niepomiernie większy od tego, co się komuś wyświadczyło. Interpretację tę potwierdza także zdanie dotyczące dawania miarą obfitą (Łk 6, 38), bo jeszcze obfitsza będzie nagroda za datek złożony potrzebującemu. Właśnie to odniesienie do Boga całej sprawy sprawia, że zasada ta ma całkowicie nowy wymiar treściowy w porównaniu z tym, co upatrywano w tej zasadzie u ludów pogańskich a także w Starym Testamencie.

Dlaczego jednak w ewangelii Mateuszowej oddzielono tę zasadę od nakazu miłości nieprzyjaciół. Aby na to pytanie dać trafną odpowiedź, która byłaby zgodna z zamierzeniem redaktora Mateuszowej wersji Kazania na górze, należy zwrócić uwagę na strukturę całego jego zapisu Kazania. Oczywiście wiadomo, że na ten temat napisano już tak wiele i zaproponowano różne rozwiązania¹⁰.

Kiedy rozważałem ten problem, zastanowiło mnie to, że w całym Kazaniu w Mateuszowej wersji występuje dwukrotnie sformułowanie: *nomos kai hoi prophetai*. Znajduje się ono w 5, 17 i w 7, 12. Warto zauważyć, że formuła ta zachodzi tylko kilka razy w całym Nowym Testamencie (Mt 5, 17; 7, 12; 11, 13; 22, 40; Łk 16, 16; 24, 44; J 1, 45; Dz 13, 15; 24, 14; 28, 23; Rz 3, 21). Nie jest to jednak przypadek, że właśnie w wersji Mateuszowej Kazania formuła ta pojawia się dwukrotnie: w pierwszej jego części i w części ostatniej¹¹. Formuła więc stanowi swego rodzaju otwarcie nawiasów i ich zamknięcie, zaś wszystko to, co mieści się w ich wnętrzu, stanowi w ujęciu redaktora jakąś jedność literacką, którą podzielić można na sekcje. Nie należy przeto szukać, jak niektórzy sądzili i za takowe uważali, owych zdań ważnych w innych sformułowaniach, do których zaliczano np. ww. 5, 20. 48 i 6, 1. 33, ale przyporządkować je należy bezpośrednio ich kontekstowi. Wykazałem to już kiedyś analizując zdanie Mt 5, 48¹². Należy natomiast wszystko co wspomniane wyżej nawiasy zakreślają, odnieść do tej jedynej w swoim rodzaju „złotej zasady postępowania”.

Otóż w ujęciu autora „pierwszej” ewangelii właśnie owa całość zakreślona wspomnianą formułą zawiera to nowe widzenie, nową ocenę i interpretację Jezusową Prawa i Proroków. Redaktor tak ułożył materiał, składający się na treść iż wynika z niego, że Jezus nie przyśzedł burzyć starego porządku, albowiem był to nakaz Boży zawarty w Torze i zinterpretowany przez wysłańców Bożych, proroków

¹⁰ Por. U. Luz, *Das Mattäusevangelium*, dz. cyt., ss. 185—197.

¹¹ Charakterystyczne jest to, że pierwsza poprzedza 16 wierszy, a po drugiej następują też 16 wierszy.

¹² Por. mój art.: *Obowiązek pojednania i miłości, Mt 5, 43—48*, w: RBL 39 (1986) 231—243.

i mędrców. Wszystkie te prawa postępowania w pobożności są niczym innym jak zastosowaniem tej zasady, która była sumą zasad. Jest to rzeczywiście złota zasada. Jedno jednak musi być brane pod uwagę, to mianowicie, że ostateczną normą jej stosowania nie może być człowiek, który interpretuje ją na swoją miarę. Jest ona oparta nie na wzajemności, odpłacie, na wyrównywaniu bilansów, ale miarą tą jest Bóg, który „słońcu każe świecić nad sprawiedliwym i nad niesprawiedliwym, który odpuszcza grzechy człowiekowi, choć na to nie zasłużył. Jakżeż można zasłużyć na odpuszczenie, gdy jeszcze żyje się w nieprzyjaźni z Bogiem? Bóg musi więc być miarą ludzkich czynów i wszelkich zasad, jakie w postępowaniu międzyludzkim mogą obowiązywać.

Tak oto Boski wymiar działań wprowadzony został do zachowań ludzi, którzy przyjęli naukę o Królestwie.

Warszawa

Ks. JAN ŁACH

O. Tomasz Maria Dąbek OSB

EUCHARYSTIA JAKO DUCHOWY POKARM W 1 Kor 10, 3

Pierwsza część 1 Kor 10 stanowi chrześcijański midrasz do Księgi Wyjścia. Sytuacja pokolenia, które pod wodzą Mojżesza opuściło Egipt, przeszło przez Morze Czerwone i wędrowało po pustyni stanowi dla chrześcijan przykład w warunkach, w jakich żyją oni — włączeni w zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, zmierzający do pełnego zjednoczenia z Nim, narażeni na różne pokusy, którym mają się skutecznie przeciwstawić w oparciu o pomoc Bożą. W naszych rozważaniach najważniejsze będzie podanie właściwego znaczenia wstępującego w 3 *broma pneumatikón*. Pokarm żywiący Izraelitów na pustyni jest zapowiedzią (w. 11) nowego życiodajnego pokarmu nowego Ludu Bożego. Staramy się wykazać związek Eucharystii z Duchem Świętym — w 1 Kor 10, 3 przymiotnik „duchowy” — *pneumatikón* — przy *broma*, wskazuje że warto zająć się dokładniej tym tekstem i rozważyć, jakie podstawy daje nam on do łączenia naszego Chleba Życia z działaniem Trzeciej Osoby Boskiej.

Warto zwrócić uwagę na kolejne elementy midraszu: Izraelici „zostawali pod obłokiem” (*en tē nefélē*). Obłok to element jednocześnie konkretny, widziany a zarazem nadprzyrodzony, wskazujący na boską sferę bytowania. Jest charakterystycznym elementem teofanii i często występuje w tekstach reprezentujących apokaliptykę¹. Obłok (*š'kina/h/*) wskazywał drogę Izraelitom wychodzącym z Egiptu i pro-

¹ Por. Dn 7, 13; 1 Tes 4, 17; Ps 104, 3; Iz 63, 14; 1 Krl 8, 10n.

wadził ich przez pustynię². Obloki nieba stanowią część opisu zjawienia się Syna Człowieczego w Księdze Daniela (7, 13) oraz eschatologicznych zapowiedzi powtórnego przyjścia Pana na końcu czasów³. Dawni Izraelici, czyli „nasi ojcowie” (1 Kor 10, 1) — nie tylko ojcowie Izraelitów współczesnych św. Pawłowi i bezpośrednim odbiorcom jego listu, ale ojcowie nowego Ludu Bożego — chrześcijan. Pozostawali oni pod wpływem obłoku — rzeczywistości Boskiej. Po tym pierwszym szczególnym darze Bożym związanym z Wyjściem Apostoła Narodów wylicza dalsze: „wszyscy przeszli przez morze” (w. 1 — *en tē thalássē*) — zostali przeprowadzeni przez Morze Czerwone, by uniknąć niebezpieczeństwa ze strony nacierających wojsk egipskich⁴. Następny wiersz nadaje szczególne znaczenie temu, co na podstawie pierwszego wiersza midrasza można by rozumieć jako zewnętrzne tylko uczestnictwo w wielkich bożych dziełach: „wszyscy byli ochrzczeni w (imię) Mojżesza, w obłoku i w morzu”, to znaczy weszli w jedność z Mojżeszem jako z wysłannikiem Boga, dokonało się wydarzenie, które zespoliło lud wokół tego, kto został wybrany, by przewodzić potomkom Abrahama na ich drodze do Ziemi Obiecanej.

Wewnętrzne skutki przejścia przez Morze Czerwone za bożym obłokiem przedstawia św. Paweł jako chrzest. Posługuje się porównaniem znanym chrześcijanom korynckim z ich nowego życia. Chrzest jest pierwszym sakramentem, który przyjęli, ustanowionym przez Chrystusa znakiem, który włącza ludzi w Boże dzieło. Dlatego można być nazwać chrztem to, co spowodowało włączenie „naszych Ojców” w ocalające działanie Jahwe. Dalsza część midraszu pokaże, że uczestnictwo w wielkich dziełach Bożych nie okazało się wystarczająco skuteczne, by ustrzec Izraelitów przed niewiernością. Podobnie chrześcijanie, którzy doświadczają nieporównanie większych cudów, muszą się strzec, by nie ulec pokusom.

Apostoł Narodów zwraca szczególną uwagę na działanie Boże — wtedy i teraz. Ludzie powinni widzieć w tym działaniu źródło nie tylko doczesnych korzyści, chwilowego bezpieczeństwa, ale początek drogi, która doprowadzi do pełnej jedności z Bogiem. Podczas tej drogi trzeba jeszcze pokonać wiele niebezpieczeństw, lecz te niebezpieczeństwa nie są ponad siły ludzi wspartych bożą łaską (10, 13).

Po obrazie chrztu w imię Mojżesza w obłoku i w morzu następuje kolejny obraz duchowego pokarmu i napoju: „wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a ta skała — to był Chrystus” (w. 3n). Wszyscy (*pantes*) uczestniczyli w cudownym przejściu przez morze, widzieli obłok prowadzący lud i korzystali z Bożego

² Wj 13, 21; 14, 22.

³ 1 Tes 4, 17; por. Ap 11, 12.

⁴ Por. Wj 14, 9—31.

pokarmu i napoju, jakimi była manna i woda wyprowadzona ze skały przez Mojżesza. Pokarm i napój są niezbędne, by człowiek mógł żyć. Bóg zatroszczył się o środki do życia dla ludu Starego Testamentu — tak samo troszczy się o prawdziwy pokarm dający życie i życiodajny napój dla swego nowego ludu. „Spożywali ten sam pokarm duchowy” (tò autò pneumatikòn brōma éfagon). Przeciwnicy odnoszenia tego tekstu do Eucharystii zwracają uwagę, że występuje tu aoryst — czas przeszły punktyczny, co można rozumieć, że czynność spożywania była jednorazowa. Jednakże można też jednoznacznie odnieść do chwili ustanowienia, zaś jeśli przypominny sobie, że manna, którą spożywali Izraelici podczas wędrówki też nie występowała tylko raz jeden, lecz przez dłuższy czas⁵, dojdziemy do wniosku, że zarówno w jednym jak i w drugim wypadku chodzi o pokarm stały — continuum, które gwarantuje zachowanie życia wędrowcom na pustyni Synaj i wędrowcom na pustyni tego świata zmierzającym do pełnego złączenia się ze swoim Panem. Ten sam pokarm i ten sam napój podtrzymywały siły Izraelitów na pustyni — ten sam nowy duchowy Chleb życia i ten sam nowy duchowy napój — Krew Chrystusa — podtrzymują siły tych, którzy ochrzczeni w Jego imię idą Jego śladami po drodze, którą On im wskazał.

„Duchowy” — *pneumatikòn* — to określenie charakterystyczne dla św. Pawła. Występuje niemal wyłącznie w jego listach: na 22 miejsca tylko 2 są w Pierwszym Liście św. Piotra, związanym także ze św. Pawłem przez osobę sekretarza Sylwana-Sylasa⁶. Zwykle rozumiano znaczenie tego terminu jako „alegoryczny”, „w znaczeniu niewłaściwym”, „nadziemski”, „cudowny” itp., jednakże ostatnio coraz bardziej zwraca się uwagę na połączenie wszystkiego, co „duchowe” z działaniem Ducha Bożego, Ducha Świętego, w którym Nowy Testament widzi najistotniejszy element nowości stanu, w jakim znajdują się ochrzczeni, złączeni z Chrystusem zmartwychwstałym, który obdarzył ich swoim Duchem⁷. W Starym Testamencie to działanie Ducha-Osoby, nie mogłoby jeszcze zostać tak wyraźnie określone, niemniej wszystkie te przejawy Bożej mocy są oczywistym działaniem siły ponadziemskiej, otaczającej ludzi pełną miłości opieką i panującą nad całym stworzeniem, zdolnej do wzniesienia się ponad materialne ograniczenia.

„Duchowe” są w 1 Kor 10, 3n pokarm, napój i skała, z której wpływa życiodajna woda. Skała według Pawłowego midraszu towarzyszyła wędrowcom. Mamy tu aluzję do rabinistycznej legendy, według której skała, dotknięta laską Mojżesza, przemieniała się wraz z Izraelitami, by nie brakowało im napoju niezbędego do pod-

⁵ Por. Wj 16, 4. 14n. 31. 35; Joz 5, 12.

⁶ Por. 1 P 5, 12; Dz 15, 22. 27. 32. 40; 16, 19. 25. 29; 17, 4. 10. 14n; 18, 5; 2 Kor 1, 19; 1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1; A. Jankowski, *Duch Święty a Eucharystia*, „Analecta Cracoviensia” 8 (1976) 87—110, 100.

⁷ Por. A. Jankowski, art. cyt., s. 100n.

trzymania życia⁸. Święty Paweł nie zatrzymuje się przy tym obrazie — korzysta z niego, by tym mocniej wyrazić rzeczywistość działania łaski przekracza materialne ograniczenia. Skalą wprost nazwany jest Chrystus — Pan, zgodnie ze starotestamentowym i judaistycznym określeniem Boga czy Mesjasza lub Mądrości Bożej jako skały⁹. Chrystocentryczne odniesienie dla „skały” duchowej wymaga analogicznego traktowania duchowego pokarmu i napoju¹⁰. Wynika to z faktu, że św. Paweł pisze o dawnych rzeczywistościach, które służą mu za przykład w normalnych pouczeniach kierowanych do chrześcijan z perspektywy wydarzeń paschalnych — zbawczego działania Chrystusa, które jest punktem kulminacyjnym bożego działania. Do niego zmierza cały Stary Testament, można mówić w nim o preegzystencji Mesjasza w bardzo wielu miejscach, a zwłaszcza w wydarzeniu tak ważnym, konstytutywnym dla historii i religii Izraela, jakim było Wyjście¹¹.

W swojej parenezie Apostoł Narodów stosuje szeroko typologię. W pierwszej części 1 Kor 10 dwukrotnie występuje termin techniczny określający tę zasadę interpretacji Starego Testamentu. „Stało się to wszystko, by mogło posłużyć za przykład (*typoi*) dla nas, byśmy nie pożądali złego, tak jak oni pożądali” (w. 6). „Wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź (*typikós*) rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (w. 11). Greckie formy gramatyczne nie odpowiadają dokładnie polskimi, użytym w Biblii Tysiąclecia, ale wyraźnie wskazują na wzajemne powiązanie dawnego i nowego porządku zbawczego. Święty Paweł dla pouczenia swoich wiernych mówi o dawnych wydarzeniach posługując się terminologią charakterystyczną dla czasów nowych. Ówczesne działanie Boże przedstawia na podobieństwo sakramentów Nowego Testamentu, w których działa Duch Święty — chrztu i Eucharystii. Można mówić o pewnym oderwaniu się od realiów Wyjścia, by bardziej wymownie przedstawić obecną sytuację. Ówczesne środki zbawcze¹² określone są przy pomocy terminów oznaczających sakramenty Kościoła — chrzest i Eucharystię, związane z działaniem Ducha Świętego. „Ten sam” pokarm i napój z początku rozdziału odpowiada podobnym określeniom Eucharystii z dalszej części tego samego rozdziału, w którym Apostoł kontynuuje pouczenie parenetyczne. Najmocniejszym argumentem zobowiązującym chrześcijan do zachowania jedności jest fakt, że tworzą jedno ciało, spożywając „jeden”

⁸ Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, München² 1954, s. 406n.

⁹ Por. tamże, s. 408; Ps 95, 1; C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, London² 1973, s. 222n; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 221.

¹⁰ Por. A. Jankowski, art. cyt., s. 100.

¹¹ Por. K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heilung bei Paulus*, Zürich 1962, s. 235—255.

(eis) chleb. Wszyscy biorą z „tego samego” chleba (w. 17). Nie ma wątpliwości, że tu chodzi o Eucharystię¹³ dlatego trudno byłoby przyjąć, że na początku tego dłuższego wywodu św. Paweł mówi o innym pokarmie, w swoim rozumieniu użytego porównania ogranicza się do rzeczywistości występujących w Starym Testamencie — mанны i wody wyprowadzonej przez Mojżesza ze skały.

Omawiany tekst można zestawzić z innym z tego samego Listu, mówiącym także o działaniu Ducha Świętego w sakramentach Kościoła. Św. Paweł rozwija myśl wyrażoną w 1 Kor 10, 17 o jedności Kościoła jako jednego organizmu — ciała. Tu mówi o różnych członkach składających się na tę jedność, połączonych przez jednego Ducha: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni (aby stanowić) jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (12, 12n). Wszyscy zostali „ochrzczeni w jednym Duchu” i „napojeni jednym Duchem”. Sam Duch jest tu napojem — Jego działanie powoduje duchowe skutki porównywalne do działania życiodajnego napoju. On też jest zasadą jedności w Chrystusie — w Chrystusowym eklezjalnym Ciele. Duch realizuje swą misję jednoczenia — poprzez chrzest i Eucharystię — duchowy pokarm i napój, w którym jest obecny jako w Ciele i Krwi Syna Bożego, Mesjasza, z którym był zjednoczony podczas całej Jego ziemskiej misji¹⁴. Nowy Testament mówi też o szczególnym współdziałaniu Ducha w zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁵, które gdzie indziej jest przedstawiane jako dzieło Ojca¹⁶ lub dzieło samego Zbawiciela¹⁷. Duchowa skała z 1 Kor 10, 4 zidentyfikowana wprost z Chrystusem w tym wierszu wskazuje także na związek Chrystusa z Duchem Świętym¹⁸ — na wspólne działanie Drugiej i Trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej, które po odejściu Syna do Ojca jest kontynuowane w Jego eklezjalnym ciele przez posłanego Ducha Parakleta¹⁹.

Druga część 1 Kor zawiera wiele niezwykle ważnych dla Kościoła pouczeń — pareneza jest okazją do podania nauki dogmatycznej, przypomnienia podstawowych prawd o Eucharystii zwłaszcza 11, 17-34

¹² „Heilmittel” — R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950, s. 86, 88.

¹³ Por. F.-X. Durwell, *La Résurrection de Jésus — Mystère de salut*. Étude biblique, Le Puy — Paris⁴ (1958), s. 375.

¹⁴ Por. Mt 1, 20; Łk 1, 35; 4, 14; 10, 21.

¹⁵ Por. Rz 1, 4; 8, 11; 1 Kor 15, 45; 1 Tm 3, 16; 1 P 3, 18.

¹⁶ Por. 1 Kor 6, 14; Rz 6, 4; Ef 1, 20; Dz 2, 24; 3, 15.

¹⁷ Por. np. Rz 4, 25; 8, 34; 1 Kor 15, 4; 2 Kor 5, 15; 2 Tm 2, 8 — takie rozumienie tych tekstów nie wyklucza jednak działania Ojca przez Ducha w zmartwychwstaniu Chrystusa.

¹⁸ Por. A. Jankowski, art. cyt., s. 101.

¹⁹ Por. J 14, 17, 26; 15, 26n; 16, 13—15.

z najstarszą formułą ustanowienia Najświętszego Sakramentu w wierszach 23—25), o Kościele jako jednym ciele Chrystusa (12, 12—31), w którym działa Duch Święty, udzielając różnych darów dla pożytku całości poszczególnym członkom (12, 1—11). Jego dziełem jest każdy akt wiary w Chrystusa — Pana (Kyrios — 12, 3), On prowadzi na drogę najdoskonalszą — drogę miłości, która ostatecznie nadaje sens wszystkim poszczególnym charyzmatom (12, 31—13, 13), a którą wskazał swym życiem i czynami Jezus Chrystus²⁰. Przypomnienie prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa, z której wynika prawda o zmartwychwstaniu naszych ciał (15, 12—14), to podkreślenie jednej z podstawowych zasad chrześcijaństwa. Wszystko to przytacza Apostoł Narodów, by ustrzec adresatów swego listu przed błędami i wskazać im właściwy sposób życia, czyli nowe życie pod działaniem Ducha Świętego, który uczestniczył w urzeczywistnianiu się zbawczych faktów, daje ich zrozumienie i umożliwia wiernym danie godnej odpowiedzi Bogu poprzez właściwe postępowanie będące realizacją przykazania miłości Boga i bliźniego.

W tym szerszym kontekście ukazującym różnorakie działanie Ducha Świętego widzimy, że „pokarm duchowy” i „duchowy napój” w 1 Kor 10, 3n to rzeczywistości związane z Trzecią Osobą Boską tak, jak jest z Nią związany Chrystus — duchowa skała. Jego Ciało i Krew jako Eucharystyczny pokarm i napój są „duchowe” jako dzieło Ducha Świętego zjednoczonego z Chrystusem, działającego w Nim i kontynuującego swe działanie po Jego odejściu także w sakramentalnym uobecnianiu Jego Ciała i Krwi. Święty Paweł w swoim pouczeniu mówi o tym, co łączyło się z wyjściem Izraelitów z Egiptu posługując się terminologią znaną korynckim chrześcijanom z ich sakramentalnego życia, pojmowanego przez nich jako dzieło Ducha Świętego. Współczesna interpretacja przedstawiająca w wyżej pokazany sposób znaczenie określił z 1 Kor 10, 3n jest powrotem do najdawniejszego rozumienia tych wierszy jako nawiązania do chrztu i Eucharystii²¹. Pawłowa pareneza ukazuje zarazem Ducha Świętego jako sprawcę uświęcenia i określenia z pozoru luźno wiążące się z pneumatologicznym rozumieniem sakramentów Kościoła, w szczególności Eucharystii, ukazują myśl wielkiego Apostoła Narodów, według której działanie Ducha obejmując wszystko, co prowadzi do naszego uświęcenia, przejawia się także w tej wspaniałej rzeczywistości, którą Chrystus nam zostawił i polecił czynić, abyśmy mieli z czego czerpać siły na drodze do prawdziwego, wiecznego życia.

Kraków—Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

²⁰ Por. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 253.

²¹ Por. A. Jankowski, art. cyt., s. 101; G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1945, s. 266.

O. Hugolin Langkammer OFM

DZIEWICZA MATKA RZECZYWISTOŚĆ CZY IDEOLOGIA

Macierzyństwo Boże jest podstawą i źródłem wszelkich innych prawd maryjnych. Maryja zrodziła Syna Bożego, Chrystusa, Zbawiciela świata. Historia dzieciństwa zarówno Mateuszowej jak i Łukaszej Ewangelii łączy z macierzyństwem niezwykle przywilej dzieciństwa. Maryja jest dziewiczą Matką (Mt 1, 15n; 1, 18—25; Łk 1, 25—38. 4^o; 2, 1—7. 24). Dla Ewangelii dzieciństwa nie ulega wątpliwości, że macierzyństwo Maryi bazuje na jej dziewiczości i na nadprzyrodzonej ingerencji Bożej, bez przyczyny mężczyzny. Łukasz daje temu wyraz w dialogu Maryi z aniołem i to w sposób podwójny. Najpierw Maryja stwierdza jasno swoją dziewiczość: „męża nie znam”, później anioł wyjaśnia, w jaki sposób mimo nienaruszenia dziewiczości zostanie matką: „Duch Święty zstąpi na cię i moc Najwyższego cię ocieni” (Łk 1, 34n). Mateusz znów naświetla dziewicze poczęcie i narodzenie Syna już po poczęciu ze stanowiska Józefa: „to co niesie w swoim łonie, jest z Ducha Świętego” (Mt 1, 20). Anioł Józefowi wyjaśnia w sposób identyczny jak Maryi w Łk przyczynę sprawczą dziejowego macierzyństwa: „poczęła z Ducha Świętego”. Fakt, że Józef się dziwi i nie pojmuje tego jak Maryja mogła się stać matką bez życia małżeńskiego z nim oraz próba wyjścia z tej przykrej dla niego sytuacji, koresponduje z zaskoczeniem Maryi o wieści anioła w sprawie jej macierzyństwa.

Zastanówmy się najpierw nad częstą tezą, że dziewicze poczęcie Jezusa było zapowiedziane w ST a szczególnie u Proroka Izajasza 7, 14.

1. PROROCZE PRZESŁANKI DZIEWICZEGO POCZĘCIA

Jednolita tradycja w sprawie poczęcia z Ducha Świętego świadczy o jej starożytności. Nadto pierwotny Kościół odczytał w dziewiczym poczęciu Maryi chrystologiczne i mariologiczne proroctwo Iz 7, 14, które spełniło się na Maryi: „To wszystko się stało, aby spełniło się słowo Boże, wypowiedziane przez proroka: Oto panna pocznie i porodzi syna, a imię jego brzmieć będzie Emmanuel” (Mt 1, 22). Również w Łukaszej Ewangelii dzieciństwa napotykamy na aluzję do tego proroctwa: „Oto poczniesz i porodzisz Syna” (Łk 1, 31).

W interpretacji tekstu Izajaszowego popełniano często błąd dotyczący zresztą także innych proroctw typu mesjańskiego. Chciano bowiem w samej starotestamentalnej wypowiedzi wyczytać pełny sens mesjański. Zapomniano o tym, że dopiero wydarzenia chrystologiczne pozwalają nam na odpowiednie i pełne odczytanie danego proroctwa.

W wypadku Iz 7, 14 jest więc rzeczą drugorzędą jak przepowiednie odczytywano za czasów proroka czy odniesiono je w sposób bezpośredni do syna króla Achaza i czy w takim wypadku ową „panną” była królowa. Hebrajskie *almāh* oznacza właściwie „młodą kobietę” i nie eksponuje co najmniej znaczenia jej dziewiczości, jakkolwiek go też nie wyklucza. Z historii dzieciństwa dowiadujemy się jednak, że Maryja jako *almāh*, ale dziewica, poczęła Jezusa, Mesjasza. Skoro tedy Izajasz mówi o niezwykłym znaku, który sam Bóg położył dla zbawienia swojego ludu a potomkiem „panny” będzie „Emmanuel”, Mesjasz, proroctwo nie może mieć na uwadze tylko zwykłego króla izraelskiego. Nadto normalne poczęcie i zrodzenie dziecka nie podciąga ST pod cudowne, nadzwyczajne i tajemnicze działanie Boże. Inna sprawa, że ST z wielką uwagą wspomina niewiasty, które po długich latach bezpłodności stały się matkami niezwykłych synów (Sara, Rebecka, Rachel — matka Samsona, Anna — matka Samuela, Elżbieta — matka Jana Chrzciciela). W myśl ST, gdzie każda wielka sprawa jest cudem, również te poczęcia można nazwać cudowne, ale nie były to dziewicze poczęcia.

LXX przekładając hebrajskie *almah* na dosyć jednoznaczne greckie *parthenos* (dziewica) nie przeszła siebie, ale pragnęła co najmniej zasygnalizować, że przepowiednia jest enigmatyczna, że trzeba w niej rzeczwiście zwrócić uwagę na działanie Boże nad „dziewicą” tak mocno podkreślone przez proroka. Może tłumacze LXX mieli głównie na uwadze owoc tego poczęcia: Mesjasza. Warto jednak o tym wiedzieć, że nie wszystkie przekłady greckie prezentują taką wersję. Niektóre z nich mówią o młodej niewieście: *neanis*, przez co nie zbliżają nas do koncepcji dziewiczego poczęcia. W każdym razie Mt 1, 22 oraz Łk 1, 31 już jednoznacznie mariologicznie interpretują Iz 7, 14 z perspektywy wydarzeń zbawczych i ich realizacji na osobie Maryi. Ona jest tą „dziewicą”, którą przepowiedział Iz 7, 14 i ona porodziła Emmanuela — Mesjasza¹.

¹ Zawila interpretacja Iz 7, 14 zrodziła też liczną literaturę. Z nowszych warto wspomnieć: J. Coppens, *L'interpretation d'Is 7, 14 a la lumière des études les plus récentes*. W: *Testschrift H. Junker*, Trier, 1961, 31—45; C. Stuhlmüller, *The Mother of the Immanuel*. „*Marian Studies*” 12 (1961) 165—204; H. Kruse, *Alma Redemptoris Mater. Eine Auslegung der Immanuel — Weissagung Is 7, 14*, *TThZ* 74 (1965) 15—36; F. Salvoni, *La profezia Isatena sulla „Vergine” partoriente (Is 7, 14)*, „*Ricerche Bibliche e Religiose*” 1 (1966) 19—40; W. McKane, *The Interpretation of Is 7, 14—25*, *VT* 17 (1967) 208—219. F. Spadafora, *Il vaticino della Vergine e dell' Emanuelle (Is 7, 14—21)*, *Mar* 41 (1979) 65—75. Z polskich artykułów na uwagę zasługują: E. Zawiszewski, *Alma i jej Dziecię (Is 7, 14)*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, 72—94; F. Gryglewicz, *Dziewictwo w greckiej terminologii biblijnej*, *RTK* 22 (1975) z. 1, 25—37; H. Lempa, *Alma rodząca Emmanuela (Is 7, 14)*, w: *U boku Syna*, dz. cyt., 45—53. Rzadko który z autorów zwraca jednak uwagę na różnicowany przekład LXX.

2. CZY POTRZEBNA JEST APOLOGIA DZIEWICZEGO POCZĘCIA?

Mateusz, który w sposób bardziej precyzyjny powołuje się na Iz. 7, 14, zamierza prawdopodobnie zapobiec ewentualnym wątpliwościom w sprawie dziewiczego poczęcia wśród Żydów. Wiadomo przecież, że jego Ewangelia zdradza na kilku miejscach podobne tendencje. Warto tu choćby wskazać na Mateuszowy opis zmartwychwstania: straż u grobu, przekupstwo żołnierzy przez Sanhedryn celem rozpowszechnienia fałszywych wieści (Mt 28, 1—15), z wyraźną uwagą ewangelisty: „Stąd też po dziś dzień ta fałszywa wiadomość krąży wśród Żydów” (Mt 28, 15).

Wracając do opisu dziewiczego poczęcia w Mt, ewangelista te ewentualne wątpliwości antycypuje, wskazując na nie u Józefa (Mt 1, 19—22).

W dobie, kiedy niechętnie przyjmuje się głosy aniołów za realne, czy to przy zwiastowaniu, czy przy pustym grobie, warto się zastanowić nad próbą takiej interpretacji, która by uwzględniła najbardziej krytyczne głosy, ale także zadośćuczyniła intencji tekstu i jego wymowie historycznej.

Intencja tekstu jest oczywista. Maryja jako dziewica poczęła z Ducha Świętego Jezusa Chrystusa. Skoro św. Paweł w Ga 4, 4 przez podkreślenie naturalnego synostwa Bożego potwierdza tę samą prawdę, trzeba przyjąć, że była to prawda oczywista dla najstarszych Kościołów. Niezależnie, czy tzw. dialog anioła z Maryją, czy sen Józefa należą do rodzaju literackiego, skomponowanego przez autorów dzieciństwa, czy jak dawniej twierdzono są rzeczywistym dialogiem. Sama prawda pochodzi z objawienia i miała miejsce w historii, dokonała się na konkretnej osobie, na Maryi, która bez udziału męża porodziła dziecko.

Jeśli znów pragniemy zastanowić się nad psychiką Maryi, trzeba przyjąć, że przez bezpośrednie, realne i obiektywne objawienie Boże dowiedziała się co najmniej tyle, że Bóg w sposób wyjątkowy i nadprzyrodzony wkracza twórczo w jej życie, czyniąc ją Matką dla swoich wyjątkowych celów i zamiarów zbawczych.

Krótko mówiąc, dziewicze poczęcie Maryi jest konkretną i realną rzeczywistością zbawczą, sprawą Bożą i dlatego niepojętą dla nas i przekraczającą zwyczajność i naturalność biologiczną procesu poczęcia².

Relacje o poczęciu Maryi zawarte w obu historiach dzieciństwa opierają się więc na objawionej prawdzie, z którą Maryja spotkała się jako pierwsza. Nie dziwny się więc, że historie dzieciństwa podkreślają także jej wiarę, która stoi u podstaw akceptacji wydarzeń nadprzyrodzonych i zbawczych. Ta, która uwierzyła w to wszystko, co się

² Por. L. Scheffczyk, *Das biblische Zeugnis von Maria*, Wien 1979, 15—17.

w niej dzieć poczęto, że Bóg wkroczył w jej życie, była „napełniona łaską” — *kecharitomene*³. Ta „pełnia łaski” czyniąca z Maryi świątynię Ducha Świętego nie pozbawiła jej wolności, na co również wskazuje tekst: jej pytania, jej wątpliwości, jej zaskoczenia. W tej wierze Maryja przekazała potomności dokonane objawienie, że w jej ludzkim ciele Słowo stało się człowiekiem. Jak tej wierze Maryi towarzyszyło coraz to głębsze przenikanie tajemnicy wcielenia, związane z dziewiczym poczęciem, tak w pierwotnym Kościele po oglądaniu „chwały Jego” (J 1, 14), po chrystofaniach wielkanocnych, dojrzewała wiara w dziewicze poczęcie Maryi. W każdym razie już bardzo wcześnie musiała być stałym i mocnym ogniwem w zespole prawd objawionych i chrześcijańskich, jak na to wskazują choćby Ga 4, 4⁴.

³ Jest to imiesłów czasu przeszłego strony biernej (participium perfecti passivi) czasownika *charitoun*, odtworzonego od rzeczownika *charis* (życzliwość, łaska). Czasownik znaczy „komuś okazać wyjątkową życzliwość, najwyższą łaskę, udzielić wszelakiego błogosławieństwa por. Ef 1, 6). Znaczący to, że Maryja została (przez Boga) obdarzona wyjątkową życzliwością, nazwyczajną łaską, co Łk 1, 3 odpowiednio wyjaśnia: „Znalazłaś łaskę u Boga”. Nadzwyczajność zaś polega na tym, że została wybrana przez Boga na Matkę Mesjasza Łk 1, 31—33) i Syna Bożego (Łk 1, 35). Oto tekst grecki i przekłady:

gr. *charē, kecharitōmenē, Hō kyriōs meta sou* (Nestle) prz.

dosł.: Bądź pozdrowiona, napełniona łaską, Pan z tobą

prz. z Wg E. Dąbrowskiego: Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z tobą.

BT: Witaj, pełna łaski, Pan z tobą.

Niewątpliwie intencją Łukasza jest wyrazić niepojętość tej łaski, którą otrzymała Maryja z racji na poczęcie i poródzenie Syna Bożego. Została więc uprzywilejowana. Stąd to tradycja chrześcijańska upatrując w owym *kecharitōmene* nadzwyczajne przywileje Maryi absolutnie nie zaprzecza pierwszorzędnej intencji Łukasza. Skrajni krytycy chcieliby te przywileje odłączyć od osoby Maryi, zapominając jednak o tym, iż sam Łukasz wyraźnie kreśli choćby jeden z nich, właśnie najbardziej niepojęty: dziewicze poczęcie.

⁴ Odnosnie Ga 4, 4 nie można jednak tak argumentować jak to czynią niektórzy komentatorowie. Ponieważ Paweł nie wspomina o ziemskim ojcu, myśli o dziewiczym poczęciu. Tak np. (E. B. Cranfield, *Epistle to the Romans*, I, ICC, Edinburg 1975, 59; H. F. W. Turner, *Expository Problems: The Virgin Birth*, ExpTim 68 (1956—57) 12; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, Garden City 1975, 175n; M. Mighens, *The Virgin Birth. An Evaluation of Scriptural Evidence*, Westminster 1975, 45—53.

Nawet gdyby Paweł nie chciał się na temat dziewiczego poczęcia wypowiedzieć, sugeruje je wyraźnie, gdyż tylko Bóg jest Ojcem Syna narodzonego z „niewiasty”. Nie można też twierdzić, że pojęcie „*gynaj* — niewiasta” wyklucza dziewicze poczęcie. Paweł na pewno chce stwierdzić normalne człowieczeństwo Jezusa, gdyż paralelnie mówi o jego żydowskim pochodzeniu. Nad całością widnieje jednak tytuł: Bóg zesłał Syna Swego. Tego tytułu nie wolno wykreślić jak to np. czynił M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Kappenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas — Evangelium*. w: *Botschaft und Geschichte*. Tübingen 1953, I, 1—78. 29. przyp. 47. Dyskusje dalsze zob. u R. E. Brown, *Die Geburt Jesu in den paulinischen Briefen*, w: *Maria im Neuen Testament, Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1981, 77n.

Oczywiście, że sformułowanie Pawła nie rozwodzi się na temat dziewiczego poczęcia, może dlatego, że prawda ta sprawiałaby dodatkowe kłopoty w przyjęciu chrześcijaństwa przez Żydów i pogan. Żydzi bowiem nie znali tradycji, według której Mesjasz miał się narodzić z dziewicy. Nic więc dziwnego, że również Iz 7, 14 w judaizmie nie doznał interpretacji mesjańskiej. Dla przekonani żydowskich dziewicze poczęcie było sprawą nie do przyjęcia. Normalnie kobiety wychodziły za mąż i prowadziły zwyczajne życie małżeńskie.

Jak z taką mentalnością pogodzić opinię niektórych starszych teologów katolickich czy pobożnych pisarzy, że Maryja złożyła ślub dziewictwa. Historie dzieciństwa nie służą argumentami w tym względzie. Wydaje się, że tego rodzaju tłumaczenia pozostają w ramach czystej spekulacji. Pewne natomiast jest, że z chwilą akceptacji poczęcia z Ducha Świętego, Maryja wyraziła również zgodę na życie bez męża. Godzina poczęcia stała się równocześnie godziną chrześcijańskiego dziewictwa.

Prawda o dziewiczym poczęciu Maryi nie została w każdym razie inspirowana przez ST czy tradycje judaistyczne, lecz pochodzi z objawienia i jego realizacji osobowej w łonie Matki Najświętszej.

3. TZW. ANALOGIE DZIEWICZEGO POCZĘCIA

Dziewicze poczęcie było od dawien dawna kwestią sporną. Nie brak uczonych, którzy pragną za wszelką cenę zaprzeczyć dziewicemu poczęciu, przytaczając szereg analogii, czy to judaistycznych, czy pogańskich. I tak np. jedną z analogii stanowić ma judaistyczna *Szekina*.

Jednakże powołanie się na „Chwałę Bożą” (*Szekina*), która w myśl późnego judaizmu brała udział w stworzeniu, bazuje na starszych przekonaniach ST o twórczej mocy Słowa Bożego, czy roli pośredniczej w tworzeniu Mądrości Bożej i mija się z celem. Te dociekania mają chronić absolutną transcendencję Boga, by wszechmocnego Boga nie mieszać ze światem i ze stworzeniem. Podobne cele przyświecały Filonowi z Aleksandrii († ok. 45 p.Ch.). Zwłaszcza jego Logos pozostający w świecie imaginacji, jako pierwszy w szeregu emanacji spełnia właśnie rolę pośrednika. Zupełnie w innym kierunku biegnie myśl w historii dzieciństwa, w Janowym Prologu, czy hymnach chryzologicznych. One wszystkie zakładają dziewicze poczęcie, skoro Syn Boży staje się człowiekiem.

Próbowano również wyjaśnić ideę dziewiczego poczęcia Maryi analogiami pogańskimi. Jakie to analogie? Otóż, w mitach pogańskich bóg zbliża się do panny czy kobiety w postaci labędzia, czy złotego pyłu, by spłodzić półboga. Albo też w „sakralnych uczta-

weselnym" bogowie lub kapłani przez nich powołani, pełni żądy zmysłowej, obcuja z niewiastami⁵. Absurdalność tych porównań jest tak oczywista, że nie zasługuje nawet na wspomnienie.

4. HISTORYCZNOŚĆ CZY IDEOLOGIA DZIEWICZEGO POCZĘCIA?

Jest jeszcze jeden kierunek wśród chrześcijańskich teologów, a niektórzy katolicy jakoby wyrażają skłonność do akceptacji jego myśli. Kierunek ten neguje historyczność, a zarazem możliwość biologiczną dziewiczego poczęcia, a przyjmuje w zamian za to ideową wymowę tekstów. Na przykładzie Maryi pragną one podkreślić gotowość i otwartość na każde Boże skinienie, na każdą Bożą łaskę, choćby człowiekowi wydawała się dziwna. Stosuje się tu podobne kryteria jak do niektórych opisów cudów. Twierdzi się dalej, że nieważne jest pytanie o historyczność cudu, lecz o jego wymowę kerygmatyczną. Tę trzeba odszukać, podkreślić, pogłębić i dostosować do mentalności religijnej współczesnego człowieka.

Rodzi się jednak pytanie, czy opis dziewiczego poczęcia Maryi można zaszerzować do literacko-krytycznej kategorii opisu cudu, gdzie również jeszcze istnieją podziały. Poza tym zbyt ryzykowne byłoby twierdzenie, że Jezus nie czynił cudów. A więc cuda posiadają także swoją historyczną bazę, są faktem zbawczym płynącym z „mocy” Jezusa.

Jeśli znów chodzi o dziewicze poczęcie Maryi, historyczność wcale nie przekreśla wymowy ideowej, kerygmatycznej a nawet parenetycznej opisu. Faktem pozostaje, że dziewicze poczęcie Maryi nie da się pojąć bez interwencji Bożej. Ale ta ingerencja Boża nie przekreśla ani historyczności, ani faktyczności biologicznej dziewiczego poczęcia i narodzenia. Zresztą nie tylko dziewicze poczęcie Maryi należy w kanonie objawienia NT do rzędu faktycznych wydarzeń, gdzie konkretna sprawa nadprzyrodzona łączy się z konkretną rzeczywistością ziemską, choćby wspomnieć o wcieleniu Jezusa Chrystusa, które wynika z poczęcia przez Ducha Świętego. Syn Boży staje się rzeczywistym człowiekiem. W tym kontekście warto w ogóle wspomnieć o życiu Bożym w nas, które również jest realnością. Jesteśmy dziećmi Bożymi przez łaskę Bożą, świątynią Bożą w której mieszka Duch Święty. A przecież łaska Boża nie kłóci się z rzeczywistością ziemską, raczej łączy człowieka z Bogiem: gratia non tollit naturam, sed supponit eam — łaska nie niweluje natury, suponuje ją, na niej bazuje, jest konieczna, by zbawienie otrzymało konkretne kształty w nas ludziach, w naszym życiu, w różnej formie i postaci, myśli

⁵ W sprawie analogii zob. obszerny ekskurs w komentarzu do Mt J. Gnlika, *Die Jungfranengeburt, Das Matthäusevangelium*, Freiburg Bd. I, 1986, 22—23 łącznie z literaturą.

i czynie, w modlitwie i w pracy, w „ucieleśnianiu” Boga i tego co Boże.

Wspomniane wyżej głosy krytyczne w sprawie dziewiczego poczęcia Maryi nie są oczywiście jedyne. Dochodzą do nich inne także ze strony katolickich uczonych. Z możliwości naukowych badań nad szatą literacką Pisma św. chętnie przerzuca się te badania także na historię dzieciństwa, określając je jako legendy, rodzaj midraszu, znanego w czasach Jezusa i stosowanego już w ST. Zapomina się przy tym, że midrasz nie tylko jest budującym opowiadaniem rozwijającym jakiś wątek biblijny — nie koniecznie historyczny, ale także opowiadaniem bazującym na jakimś historycznym wydarzeniu. Zastanawiając się jednak nad historiami dzieciństwa, nie wątki budujące są wyeksponowane lecz wątek jeden i zasadniczy: Maryja nie stała się Matką Jezusa współżyjąc z Józefem, lecz poczęła z Ducha Świętego. Jej macierzyństwo nie zostało więc uskutecznione przez udział Józefa, lecz przez ingerencję Bożą. Bóg jest Ojcem Jezusa Chrystusa. Jeśli autor przy opowieści tego wydarzenia sięga do ST, to po to, by je należyście zinterpretować, pokazać jak dalece tkwi w zbawczej historii ST. Nie chodzi więc o legendę, ani o czysty midrasz. Jest to forma narracyjnego wyznania wielkiej tajemnicy rzeczywistego i historycznego poczęcia Maryi z Ducha Świętego — bez udziału męża⁶.

Wrogowie dziewiczego poczęcia chwytają jeszcze za inną broń. Mianowicie Mt 1, 25, niby późniejszy już dodatek do starszych opowiadań, mówi o Józefie, że nie poznał Maryję, aż porodziła swojego syna. Z tego tekstu pragnie się wywnioskować późniejsze dopełnienie małżeństwa. Oczywiście jest to zupełnie błędna interpretacja tekstu. Przecież także historia dzieciństwa Jezusa w Mt 1—2 zdążyła do ujawnienia nadprzyrodzonej ingerencji przy poczęciu Jezusa.

Jeśli Mt 1, 25 powiada o Józefie, że nie poznał Maryi aż porodziła swojego syna (a więc nie syna Józefa), to właśnie pragnie mocno podkreślić także dziewiczość św. Józefa, stróża i opiekuna Św. Rodziny⁷.

5. BRACIA I SIOSTRY JEZUSA

Wrogowie dziewiczego poczęcia nie rzucają broni. Na nasze odparcie zarzutu odpowiadają tak: dobrze, Maryja poczęła z Ducha Świętego, Jezusa, ale św. Józef jest ojcem „braci i sióstr” Jezusa (Mk 3, 31; 6, 3; J 2, 12; Dz 1, 14; 1 Kor 9, 5). Dawniej tylko niektórzy egzegeci protestanccy prezentowali taką opinię. Dzisiaj przychylają się także niektórzy uczeni katolicy⁸. A przecież powinni o tym wie-

⁶ Por. także L. Scheffczyk, dz. cyt., 17.

⁷ Dyskusje na te tematy zob. także u S. Brown, *Maria im Matthäusevangelium*, w: *Maria im Neuen Testament*, dz. cyt.

⁸ Tak np. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Bd 1, Freiburg 1976, 322—25.

dzieć, że „brat” i „siostra” w świecie semickim mają szerszy zakres, jak to udowodnił w sposób naukowy m. in. Józef Blinzler⁹. Do szeregu argumentów opartych na gruntownej dokumentacji pragnąłbym dodać jeszcze jeden natury psychologicznej. Otóż zarówno Mt 12, 46—50 jak i Łk 8, 19—21 przytaczają tekst Markowy o „rodzinie” Jezusa. Czyżby Mateusz i Łukasz, obrońcy dziewiczego poczęcia Maryi, bez jakiegokolwiek komentarza „przepisali” tekst Marka w tym względzie, pozwalając swoim czytelnikom na różne domysły, dotyczące także poczęcia Jezusa przez Ducha Świętego bez udziału męża?¹⁰

W Mt 2, 25 oraz Łk 2, 7 Jezus nazwany jest „Pierworodnym” — *protokokos* — *primogenitus*. Nie wolno jednak z tego określenia wyprowadzić takiego wniosku, że po Jezusie Maryja porodziła jeszcze inne dzieci. To są właśnie owi „bracia i siostry” Jezusa.

„Pierworodny” jest w pierwszym rzędzie terminem technicznym w ST, związanym z pewnymi przywilejami, zwłaszcza w sprawach dziedzictwa. Termin ten wcale nie zakłada dalszego potomstwa. W NT „Pierworodny” staje się nadto tytułem godnościowym Chrystusą zarówno jako pośrednika w akcie stworzenia („Pierworodny wszelkiego stworzenia”; Kol 1, 15) jak i Chrystusa jako przyczyny naszego zmartwychwskrzeszenia („Pierworodny z umarłych”; Kol 1, 18b).

Widać więc, że argumenty wysuwane przeciw dziewiczemu poczęciu Jezusa z Maryi nie mają podstaw¹¹.

6. DZIEWICZE POCZĘCIE JAKO RZECZYWISTOŚĆ I ZNAK

Nie powinniśmy jednak zakończyć naszych dociekań na temat dziewiczego poczęcia Jezusa powyższym stwierdzeniem. Tekst Mateusza pragnie nam jeszcze coś więcej powiedzieć. Nawiązując do proroctwa Izajasza 7, 14 nie wyklucza przecież z niego sprawy najważniejszej. Treść proroctwa jest w pierwszym rzędzie znakiem lub ma się stać znakiem. Interesuje nas co ten znak oznacza w przełomowej sytuacji zbawczej u progu nowej ery historii zbawienia oraz jakie implikacje można mu przypisać na podstawie konkretnych tekstów natchnionych.

Podobnie jak w Iz 7, 14 „znak” dany Achazowi przez samego Boga tak i nam „znak” dziewiczego poczęcia dany jest przez Boga.

⁹ *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967.

¹⁰ Trudność sprawia także egzegetom identyfikacja Marii, matki Jakuba Mniejszego i Józefa oraz samych synów (Mk 14, 40. 47; 16, 1). W każdym razie nie może to być Matka Najświętsza. W sprawie dyskusji zob. R. E. Brown, *Maria im Markusevangelium*, w: *Maria im Neuen Testament*, dz. cyt. 64—67.

¹¹ Naświetlenie dogmatyczne tej prawdy zob. np. u B. G. Rahnera, *Maria Mutter des Herrn*, Freiburg 1956, 7. 62—64.

Staje się on konkretem nie przestając być „znakiem”. Jest nim bowiem Jezus Chrystus, Syn Boży i Syn Maryi. Bóg nam Go daje, aby rozpocząć nowy etap historii zbawczej — ostateczny, tj. eschatologiczny. Jest to znak eschatologiczny w tym znaczeniu, że wskazuje na to, że już teraz wszystko się rozpoczęło, że teraz nadszedł czas zbawienia, zbliżyło się królestwo Boże (Mk 1, 15), lub jak mówi św. Paweł nastąpiło „nowe stworzenie” (por. Ga 6, 15). A to wszystko nie działo się i nie dzieje za sprawą ludzką, lecz za sprawą Bożą. Jakkolwiek Janowy Prolog nie nawiązuje bezpośrednio do dziewiczego poczęcia Maryi, to nawiązuje przecież do wydarzenia zbawczego, które nazywamy „wcieleniem się odwiecznego Słowa Bożego”. Co więcej, Prolog poucza nas równocześnie o najważniejszych owocach wcielenia Jezusa Chrystusa:

„Wszystkim jednak, którzy Je przyjęli
dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi,
tym którzy wierzą w imię Jego —
którzy ani z krwi,
ani z żądz ciała,
ani z woli męża,
ale z Boga się narodzili.
Słowo stało się ciałem
i zamieszkało wśród nas
I oglądaliśmy Jego chwałę,
chwałę, jaką Jednorodzony
otrzymuje od Ojca
pełen łaski i prawdy”

(J 1, 12—14).

Nie mamy zamiaru przeprowadzić szczegółowej analizy tych przebogatych myśli Janowych. Ale jedno zasadnicze podobieństwo z tekstami o dziewiczym poczęciu Jezusa rzuca się w oczy. Ostateczne zbawienie jest sprawą Bożą, który wkracza w historię ludzkości w sposób nieoczekiwany, inny a nawet dziwny i niezwykły, stawiając na tym wszystkim znak. Każdy może go odczytać, gdyż razem ze znakiem „ukazała się bowiem łaska Boga przynosząc zbawienie wszystkim ludziom” (Mt 2, 11). Włączając się za pomocą łaski Bożej w ten przełomowy proces zbawczy zainicjowany przez wcielenie, człowiek staje się dzieckiem Bożym, rodzi się „na nowo”¹². Rodzi się w pewien analogiczny sposób do Jezusa, nie „z krwi, z żądz ciała, z woli

¹² Warto także zauważyć zasadniczą różnicę pomiędzy sposobem określenia wcielenia w Prologu: Słowo stało się (*egeneto*) ciałem naszego narodzenia się (*gegennemenon*) z Boga (por. J 3, 3—8; 1 J 3, 9; 4, 7; 5, 1—4; 5, 18a). Por. także K. Froehlich, *Die Mutter Jesu im Johannesevangelium*, w: *Maria im Neuen Testament*, dz. cyt. 144n.

męża, ale z Boga". Jest to tzw. ontogeneza biblijna, „nowe narodzenie” w Janowej Ewangelii, „obumieranie i powstanie do nowego życia” w nauce Jezusa i Pawła.

Sam Jezus rozszerza je z jednostki na rodzinę, właśnie w kontekście Jego braci i sióstr, tj. dalszych krewnych. Ci, którzy słuchają słowa Bożego, strzegą go są tą nową rodziną Bożą. Po prostu ci, którzy uwierzyli, że Jezus Chrystus jest odwiecznym Logosem i prawdziwym Synem Bożym, przez którego „stało nam się dzisiaj zbawienie”. Jezus jest teraz wśród nas, w wierze oglądamy Jego chwałę, chwałę Bóstwa i chwałę zmartwychwskrzesezonego do Bożej Prawicy, chwałę uwielbionego Chrystusa, który za nas umarł i nas odkupił przez swoją niepojętą miłość.

Na krzyżu Jezus realizuje tę miłość w całej pełni, która jako znak miłości Bożej ukazała nam się po raz pierwszy we wcieleniu przez Maryję, niepokalaną Dziewicę.

7. DZIEWICZE POCZĘCIE JAKO POSTULAT ETYCZNY

Właśnie to dziwne wkroczenie Boga w ludzkość ma się stać znakiem dla wszystkich. Budzi ono do najgłębszej refleksji i wskazuje na to, że zbawienie i łaska są wyłączną domeną Boga. Skoro więc wyznajemy, że Jezus Chrystus „począł się z Ducha Świętego” i „narodził się z Maryi Panny”, zwracamy równocześnie uwagę na istotę tego „znaku”, jakim jest dziewicze poczęcie Jezusa, że zbawienie nasze jest sprawą miłości, dobroci i łaski Bożej, a człowiek powinien, podobnie jak Maryja, w najgłębszej wierze ujawnić swoją gotowość, swoją otwartość i swoje przywiązanie do Boga. Po prostu powinien tak jak Maryja powiedzieć w najgłębszej wierze swoje własne fiat.

W ten sposób dziewicze poczęcie Jezusa przez Maryję mające swoje objawione podstawy w Nowym Testamencie jest z jednej strony niezawodnym znakiem dla tajemnicy łaski odkupieńczej Boga a z drugiej strony jest znakiem, wskaźnikiem jak człowiek powinien się zachować wobec tej wyjątkowej oferty zbawczej Boga. Patrząc zaś na świetlaną postać Matki Najświętszej dowiadujemy się, że jej postawa otwarcia i przyjęcia tej oferty Boga związana była równocześnie z wyjątkowym zadaniem. Dziewicze poczęcie nie jest więc sprawą prywatną Maryi i nie jest w pierwszym rzędzie przeznaczone dla własnego uświęcenia. Z drugiej strony nie wiąże się ono również z negacją świata, z tym co ludzkie, z ogólnym porządkiem, jaki Bóg ustanowił i które nazywamy małżeństwem. Dziewicze poczęcie Jezusa jest faktem zbawczym o charakterze proegzystencjalnym w potrójnym wymiarze. Bóg staje się człowiekiem dla nas, Maryja staje się Matką Bożą dla Chrystusa a przez to Matką całej ludzkości, nową Ewą. Stając się Matką Chrystusa ofiaruje swoje życie niepodzielnie dla Niego. Ta ofiara znów łączy się z ofiarą, którą Syn składa w da-

rze Bogu na krzyżu z miłości ku nam. W dziewiczym poczęciu Jezusa tkwi już w załączku owa wielka miłość, którą objawił Syn Boży i Syn Dziewicy Matki na krzyżu.

Wydaje się nadto, że dziewicze poczęcie posiada także swoje wyjątkowe znaczenie dla samego Zbawiciela. Ojcowie Kościoła nie bez racji zwracali na to uwagę, że tylko w ten sposób uwidoczniła została w całej pełni jednorazowa relacja ontyczna pomiędzy Ojcem niebieskim i Jego Synem. W ten sposób dziewicze poczęcie Jezusa w łonie Maryi przyczynia się do głębszego spojrzenia na tajemnicę wcielenia i synostwa Bożego Jezusa Chrystusa. Naświetla je ze strony nadprzyrodzonej jako absolutną suwerenność Boga, który w swojej miłości przelewa na Maryję i na ludzkość przeobfitość swoich łask, koncentrując je w osobie swojego Syna. Naświetla je ze strony ludzkiej, gdyż ujawnia szczyt możliwości spotkania się stworzenia ze Stwórcą w akcie totalnego otwarcia się na łaskę Bożą. Wprawdzie dziewicze poczęcie pozostaje tajemnicą i jego faktyczność jest niepotwierdzalna. Niemniej z prawdy spotkania się Stwórcy ze stworzeniem w sferze łaski i w sferze biologicznej rzeczywistości, jakby je złączył w jedną wspaniałą symbiozę, wyrasta apel do każdego, który pragnie należeć do takiej symbiozy w swoim życiu chrześcijańskim. A przecież może ona także mieć miejsce w małżeństwie i powinna je posiadać w każdym stanie i na każdym odcinku życia chrześcijańskiego. W ten sposób dziewicze poczęcie staje się impulsem dla małżonków, aby swojemu życiu już tu na ziemi nadali wymiar Boży, korzystając z ofert i łask Bożych. W życiu małżeńskim nie może zabraknąć tej symbiozy bożej łaski z ludzką gotowością wzorcowo ujawnionej w tajemnicy dziewiczego poczęcia. W ten sposób dziewicze poczęcie wskazuje także małżonkom na wartości najwyższe, zachęcając do ich zdobycia także w związku małżeńskim. W sumie także związek małżeński w swoim eschatologicznym wymiarze zdąży do całkowitej łączności z Bogiem. W myśl Jezusowych słów są wprawdzie tacy, co już teraz ten wymiar wprowadzają w życie, „którzy się nie żenią z powodu królestwa Bożego” (Łk 18, 29). Nie przeszkadza to wcale w tym, aby i żonaci już teraz realizowali postulaty królestwa Bożego.

W tym kontekście właśnie dziewicze poczęcie jest znakiem ludzkim. Wskazuje bowiem na to, jak człowiek powinien się otwierać na bożą łaskę, która dana nam została „w pełni czasów” (Ga 4, 4), „na koniec tych dni w Synu” (Hbr 1, 1), zrodzonym z Najświętszej Dziewicy. Dziewicze poczęcie zachęca do realizacji postulatów Syna Maryi, do wyłącznej służby Chrystusowi.

Nic więc dziwnego, że w Maryjnym „fiat” brzmi także wyraźna chęć i gotowość całkowitego oddania się Bogu: „Oto ja służebnica Pańska” (Łk 1, 38).

Słowa te zostały wypowiedziane wtedy, kiedy właśnie „nadeszła pełnia czasu”. A więc jest to wypowiedź przełomowa. Ma ona, jak i sam Mesjasz zrodzony z Maryi, swoją przeróżną prefigurację i przykłady służenia Bogu w ST. Służba Bogu była zresztą obowiązkiem, była ustanowiona przez osobne przykazanie. Zwraca na nie uwagę sam Jezus w Mateuszowej scenie kuszenia: „Idź precz, szatanie! Jest bowiem napisane: Panu Bogu swemu służyć będziesz” (Mt 4, 10 por. Pwt 6, 1²). Nie mnożąc przykładów świadomej postawy służenia Bogu w ST a nawet królowi (1 Sm 25, 41), trzeba stwierdzić, że postawa służebna Maryi jest jednorazowa w sferze ontycznej i w sferze historiozbawczej. W jej dziewiczym łonie dokonuje się wcielenie się Boga. Przez narodzenie Syna Bożego została rozpoczęta nowa i ostateczna era zbawcza.

Dziewicze poczęcie nie jest sprawą zamkniętą w sobie, nie jest sprawą kończącą się na narodzeniu Syna Bożego. Właśnie tu jest początek, nazwany w Magnificat „wielkie rzeczy”. Ale ten początek jakkolwiek ukazujący wszechmoc, wielkość i łaskawość Boga, równocześnie zasada się na „uniżenie służebnicy Pańskiej”. To jest postawa, która pociąga za sobą wielkie procesy zbawcze Boga. Bóg bowiem „rozprasza (ludzi) pyszniących się zamysłami serc swoich. Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych” (Łk 1, 51n).

8. OTO JA SŁUŻEBNICA PAŃSKA

Jezus wziął swoje ciało ludzkie z pokornej Służebnicy Pańskiej. Gdybyśmy postawę Jezusa rozpatrywali ze strony ludzkiej, psychologicznej, ze strony dziedziczenia pewnych cech ze strony Matki, to byśmy powiedzieli, że Jezus postawę służenia innym odziedziczył od swojej Matki. Nowy Testament przecież już w prastarym hymnie chrystologicznym wielbi uniżonego i posłusznego sługę (Flp 2, 6—11), a w hymnach pasyjnych (głównie w 1 P 2, 22—25) przenosi cechy „Sługi Bożego” z Iz 53 na niewinnie cierpiącego Chrystusa.

Patrząc znów ze strony teologicznej na postawę Maryi i Jezusa widzimy w tej harmonii obustronne podporządkowanie się woli Bożej, dla spełnienia planów zbawczych Boga. Skoro one zrodziły się w miłości to i postawa Maryi i Jezusa, służenia Bogu i ludziom, jest w końcu postawą miłości.

Prefiguracja służenia Bogu w ST nie tylko doznała w Maryi swojego dopełnienia, gdyż dała nam Syna — „Sługę”, lecz także odtąd Maryja stała się modelem i wzorcem wierzących: jak służyć Bogu i ludziom.

Dodać należy, że postawę służebną Maryi cechuje głęboka wiara i ufność powiązana z całkowitą zgodą na wolę Bożą. Powiadając „tak”, związała się tedy równocześnie przymierzem, iż będzie pilnie

strzegła dokonanych na niej „wielkich rzeczy”. Maryja zgadzając się na spełnienie się tajemnicy wcielenia zgadza się równocześnie na wszystko, co Bóg z nią i jej Synem zamierzył uczynić.

Postawę służebną Maryi odzwierciła hymn *Magnificat*.

9. MAGNIFICAT JAKO WYRAZ SŁUŻEBNEJ POSTAWY MATKI DZIEWICY

Nikt ze współczesnych egzegetów nie przypisuje już jak dawniej aktualnej formy kompozycyjnej, którą podaje tylko Łukasz w swojej Ewangelii dzieciństwa, Maryi. Trzeba się jednak wystrzegać drugiej skrajności: Magnificat nie ma nic wspólnego z Maryją i opiera się na starszym hymnie uzupełnionym i wystylizowanym przez Łukasza. Są także głosy, iż Łukasz jest autorem tego hymnu¹³.

Wydaje się, że prawda leży w pośrodku. Otóż nie jesteśmy w stanie z całą dokładnością zrekonstruować procesu powstania tego hymnu, oraz dwu innych znajdujących się także w Łukaszczej Ewangelii dzieciństwa. Nie wolno jednak zlekceważyć Łukaszczej wzmianki przed hymnem Benedictus, że Zachariasz, ojciec Jana „został napełniony Duchem Świętym i prorokował” (Łk 1, 67), ani wzmianki przed Kantykiem Symeona: „Za natchnieniem więc Ducha przyszedł do świątyni. A gdy rodzice wznosił Dzieciątko Jezus, aby postąpić z Nim według zwyczaju Prawa, on wziął Je w objęcia, wielbił Boga i mówił ” (Łk 2, 27). Magnificat znów jest odpowiedzią Maryi na natchnione słowa Elżbiety, matki Jana Chrzciciela (Łk 1, 41). Stąd też nie można tej odpowiedzi Maryi pozbawić historyczności. Na pewno w jej odpowiedzi znajdowała się głęboka wdzięczność połączona z uwielbieniem Boga oraz tego, że nie zasłużyła na tak wielką łaskę. Autor, który tej modlitewnej postawie Maryi pragnął nadać odpowiednią formę, ujrzał w tym nadzwyczajnym wydarzeniu zbawczym łaskawe wkroczenie Boga w dzieje zbawcze Izraela, a w stosunku do Maryi, wyraża wdzięczność w imieniu całej ludzkości za to, że Maryja dała nam Jezusa, Mesjasza i Zbawcę: „Oto błogosławić Mnie będą odtąd wszystkie pokolenia” (Łk 1, 48b).

Wskazuje się też chętnie na paralele w ST, które „kompozytorowi” hymnu Magnificat służyły za wzór. Ale czyż sama Maryja nie mogła sięgnąć do ST, by wyrazić swoją wdzięczność Bogu za wyjątkowe łaski, które otrzymała? Jak już wspomniano od niej pochodzić mogą właśnie słowa wdzięczności, uwielbienia i uznania łaskowości

¹³ Na temat genezy, autorstwa, zapożyczeń, ideologii itd. istnieje szeroka dyskusja i obfita bibliografia. Przegląd najrozmaitszych opinii w tych kwestiach prezentuje R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977, 346—355. Jeśli chodzi o polską literaturę zob. F. Gryglewicz, *Teologia hymnów Łukaszczej Ewangelii dzieciństwa*, Lublin 1975.

Boga względem ubogich, biednych i pokrzywdzonych. Niemniej faktem pozostanie, że w Magnificat nie ma ani jednego wersetu, który by nie posiadał swojej paraleli w ST. Paralele te wskazują na to, że kompozytor hymnu opierał się na LXX. Dlatego trzeba się z tym liczyć, że dzisiejsza forma hymnu Magnificat jest kompozycją autora (Łukasza? czy kogoś przed nim?), który jednak oddał modlitewne uwielbienie Boga przez Maryję a co najmniej starał się wczuć w jej najważniejsze intencje.

Jak przedstawiają się paralele ST w stosunku do Magnificat w Łk 1, 46—55?

MAGNIFICAT (ST (LXX))

46. Moja dusza wielbi Pana. Moje serce drży z radości w Panu.
47. i z radości drży mój duch w Bogu, moim Zbawcy. Moc moja została wywyższona w moim Bogu (Kantyk Anny, 1 Sm 2, 1).
48. Albowiem wejrzał łaskawie na uniżenie Służebnicy swojej. Oto odtąd błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia. Skłon się łaskawie wejrzeć na uniżenie twojej służebnicy (1 Sm 1, 11). Błogosławiona jestem, gdyż wszystkie kobiety mnie błogosławią (Rdz 30, 13).
49. Gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszchemocny i święte jest imię Jego. Uczynił dla ciebie (= Izraela) wielkie rzeczy (Pwt 10, 21). Święte jest imię Jego (Ps 111/110/, 9).
50. A Twoje miłosierdzie trwa z pokolenia na pokolenia dla tych, co się Go boją. Miłosierdzie Pańskie trwa z wieku na wieki dla tych, co się Go boją (Ps 103/102/, 17).
51. On uczynił potężne rzeczy ramienia swego, rozproszył pyszniących się zamysłami serc swoich. Ty wytrącisz ... pysznego a mocnym twoim ramieniem rozproszysz nieprzyjaciół twoich (Ps 89/88/, 11).
52. Stracił władców z tronu, a wywyższył pokornych. Pan stracił trony książąt ... i posadza pokornych na ich miejscu (Syr 10, 14—15).
53. Głodnych nasycił dobrami a bogatych z niczym odprawił. Nasycił spragnioną duszę dobrami (Ps 107/106/, 9). Bogaci mają głód i zebrają (Ps 34/33/, 11).
54. Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje. Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem (Iz 41, 8). Wspominał na swoje miłosierdzie (Ps 98/98/, 3).

55. jak przyobiegał naszym ojcom ; Jak przysiągłeś ojcom naszym Abrahamowi i jego potom- (Mi 7, 20). Dawidowi i jego potomstwu na wieki. tomstwu na wieki (2 Sm 22, 51)¹⁴.

Kunsztowna kompozycja Magnificat jest tylko jedną z perełek kompozycyjnych Łukaszej Ewangelii dzieciństwa. Można by także wskazać na Ewangelię Zwiastowania, również opartą o paralele ST. Magnificat i Zwiastowanie Maryi stanowią jakby dwie osie historii dzieciństwa. Zwiastowanie wskazuje na fakt dziewiczego poczęcia Syna Bożego a Magnificat na modlitewną odpowiedź Maryi. Sekwencja myśli w Magnificat opiera się jak zauważyliśmy, głównie na hymnie Anny, która dziękuje Bogu za narodziny wymodlonego Samuela (1 Sm 2). Nie jest przecież wykluczone, że Maryja w podobny sposób jak Anna pragnie Bogu dziękować za otrzymane łaski. Nadto sytuacja zmiany dotyczącej ubogich i bogatych jest tam i tu podobna. Kto otrzymał od Boga tyle łask stał się bardzo bogaty¹⁵.

Ale prócz podobieństw zauważa się różnice. Obok cudownych narodzin Samuela i Izaaka (Rdż 18, 14, na co wskazuje Łk 1, 37) narodziny Jezusa z Matki Dziewicy (Iz 7, 14), należy zrozumieć jako kontynuację i punkt kulminacyjny a równocześnie za eschatologiczne dopełnienie radosnych i cudownych narodzin, które miały miejsce w ST. Paralele wierszy 48 i 49 wskazują na identyfikację Maryi z Izraelem, na którą także naprowadzają inne zwroty w Łk 1—2. Tej identyfikacji dokonał chyba już kompozytor całości.

Maryja przedstawiona jest jako ta, która jest przepelniona słowem Bożym i dlatego także mówi Magnificat słowem Bożym, tj. tekstami ST. One wskazywały już na to wszystko, co się teraz dzieje.

Nic więc dziwnego, że w scenie zwiastowania anielskiego, poseł Boży również zwraca się do Maryi słowami Pisma Starego Testamentu i Maryja, podobnie jak w Magnificat, na słowa anielskie odpowiada słowami Pisma. Kto jest głuchy na słowa objawione zawarte w mowie Bożej do nas i na słowa Maryi, będące także słowami natchnionymi, nie zrozumie doniosłej treści zbawczej Ewangelii dzieciństwa. W jej centrum stoi zwiastowanie anielskie (Łk 1, 26—38). Autor całość podzielił na trzy części. W pierwszej części następuje ogłoszenie dobrej nowiny (w. 28n). Druga i trzecia obejmują eksplikację zbawczej treści, przy czym najpierw zostaje wyjaśnione ziemskie pochodzenie Mesjasza a później dopiero Jego boskie pochodzenie.

Radość mesjańskiej nowiny zabrzmięwa na samym początku. Wyraża ją dobitnie pozdrowienie anielskie: *Chaire* — raduj się. Podobnie wyrażali nowinę mesjańską Za 9, 9; Jo 2, 21—27 a szczególnie So 3,

¹⁴ Zob. szczególnie R. Laurentin, *Structure et theologie de Luc I—II*, Paris 1957, 64—79.

¹⁵ Na duchowość Magnificat zwraca też uwagę F. Gryglewicz, *Obraz duchowości Najświętszej Maryi Panny*, w: *U boku Syna*, dz. cyt., 129—132.

14—17. Warto porównać ostatnie prorocstwo z istotną treścią zwiastowania anielskiego:

Wieść radosna Sofoniasza
dla Izraela

Raduj się (*chaire*)
Córko Syjonu
Król Izraela, Jahwe
jest w tobie (*beqirbek*)
Nie bój się, Syjonie ...
Jahwe, Bóg Twój
jest wśród tobie (*beqirbek*)
jako zbawiający (*josia*)
Mocarz

Wieść anielska
dla Maryi

Raduj się (*chaire*)
łaskiś pełna
Pan (tj. Jahwe, Adonai)
jest z tobą
Nie bój się, Maryja ...
Oto,
poczniesz w twoim łonie
i porodzisz Syna
i nadasz mu imię
Jahwe Zbawiciel (= Jezus)
... On będzie królował ...¹⁶

Radość Maryi wypowiedziana w Magnificat koresponduje z radością zwiastowaną przez anioła. Teraz jednak radość zwiastowana w proroczych słowach Córce Syjonu, która symbolizuje Izrael, dotyczy samej Maryi. W osobie Maryi córka Syjonu przestaje być symbolem, a staje się rzeczywistością. Obecność Jahwe w pośrodku Izraela otrzymuje nowe oblicze i znaczenie. Obecnie idzie o jak najbardziej rzeczywistą obecność Syna Bożego w łonie niepokalanej dziewicy Maryi, która „poczęła z Ducha Świętego”¹⁷.

Maryja tę prawdę i rzeczywistość przyjęła w głębokiej wierze. Wszak św. Elżbieta pochwała Maryję właśnie za to, że uwierzyła: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (Łk 1, 45). Magnificat jest więc równocześnie także odpowiedzią wiary na dziewicze poczęcie Syna Bożego.

Wydaje się, że my jako dzieci Maryi powinniśmy najpierw przyjąć w głębokiej wierze prawdę o dziewiczym poczęciu Maryi oraz z Maryją podobnie jak ona w głębokiej wierze dziękować za dzieło zbawcze, które w niej i poniekąd dzięki niej dokonało się, za dzieło zbawcze, którym także my zostaliśmy objęci.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

¹⁶ Por. J. Homerski, *Starotestamentowe reminiscencje w tekstach maryjnych Łukaszczonej Ewangelii Dzieciństwa*, w: *U boku Syna. Studia z Mariologii Biblijnej*, Lublin, 1984, 76—84.

¹⁷ Propozycje innych symboli st. mających wpływ na formę i treść Łk 1, 26—38, zob. J. A. Fitzmyer, *Maria im Lukaseevangelium und in der Apostelgeschichte*, w: *Maria im Neuen Testament*, dz. cyt., 107—111,

Artur Figura

ZABUDOWA AKROPOLU W JEROZOLIMIE OD CZASÓW PANOWANIA DAWIDA (OK. 1000 R. PRZED CHR.) DO 586 PRZED CHR.

Jerozolima, jedno z najstarszych miast Bliskiego Wschodu, leży wśród gór Judei w odległości 52 km od Morza Śródziemnego i 30 km Jordanu. Wymieniana jest już w tekstach egipskich z okresu amarnęskiego (XIV w. przed Chr.); gdzie występuje w akadyjskiej formie Urusalim, oznaczającej prawdopodobnie miasto boga Salema. Niektórzy autorowie chcą odnaleźć nazwę miasta w egipskich tzw. tekstach złorzeczących z XIX w. przed Chr., które mówią o miejscowości Aw-szam. Podczas zdobywania Kanaanu przez Izraelitów, co według powszechnie przyjmowanej chronologii miało miejsce ok. roku 1250—1150 przed Chr., miasto zamieszkiwała ludność kananejska, a ściślej mówiąc Jebuzyci; od których przyjęta została ówczesna nazwa twierdzy — Jebus.

Jerozolima leży na płaskowyżu wapiennym o skłonie południowo-wschodnim, o przeciętnej wysokości 800 m npm, który tworzy rodzaj półwyspu łączącego się na północy z górą Skopus i grzbietem gór Judzkich. Od wschodu oddziela miasto od Góry Oliwnej dolina Cedronu, zwana inaczej doliną Jozafaa, natomiast od zachodu i południa dolina Hinnom (inaczej Gehenna). Przez środek miasta z północy na południe rozciąga się dolina Tyropeon, dziś zwana Wadi, doliną. Dzieli ona Jerozolimę na dwie nierównej wysokości części: wschodnią i zachodnią. W czasach panowania Dawida i Salomona zabudowa miasta koncentrowała się na wzgórzu wschodnim, które choć niższe od zachodniego było bardziej strome i urwiste, co w dużym stopniu zwiększało obronność twierdzy. W północnej części miasta leżała Moria (hebr. *eres ha-Morijjah*, znaczy „ziemia Moria”), zwana też wzgórzem świątynnym. Wzniesienie to znane także z Biblii jako klepisko Ornana Jebuzyty (por. 2 Sm 24, 18—25) według tradycji było miejscem, gdzie Abraham spotkał Melchizedeka (por. Rdz 14, 17—24). Na południe od wzgórza Moria wznosi się Ofel (hebr. *ha-Ofel*, znaczy wzgórze, twierdza), które jest częścią wzgórza wschodniego. Nazwę Ofel, często cytowaną w Biblii (por. 2 Krn 27, 3; 33, 14; Iz 32, 14; Ne 3, 26—27 i in.), rozciągnięto we wczesnym średniowieczu na całe wzgórze między al-Haram asz-Szarif (dzisiejsza nazwa wzgórza świątynnego) a sadzawką Siloë. Obecnie uczeni zastanawiają się, czy nazwa Ofel odnosi się jedynie do centralnego obszaru wzgórza, czy jest ona nazwą własną oznaczającą konkretną twierdzę. Wybitny archeolog izraelski Y. Shiloh dowodzi, że nazwa ta odnosi się do centralnego obszaru w każdej twierdzy, a nie jak chcą inni wyłącznie do Jerozolimy. Zwraca uwagę na to, że nazwa ta nie była używana jedynie w związku z Jerozolimą. Biblia mówi nam bowiem

o Ofel w Samarii (por. 2 Krl. 5, 24), a ze steli Meszy dowiadujemy się, że król Moabu zbudował Ofel w Dibon¹. W związku z tym uczone izraelski uważa, że Ofel jest architektonicznym terminem oznaczającym wyniesione miejsce w twierdzy i takie rozwiązanie jest chyba najbardziej prawdopodobne. Teksty biblijne wskazują na to, że w południowej części wzgórza wschodniego (zwanej dzisiaj przez Arabów ad-Dahurah) znajdowała się jebuzycka twierdza Syjon (hebr. *Sijjon*), która po zdobyciu przez Dawida została nazwana „miastem Dawida” (por. 2 Sm 5, 7; Krn 11, 5). W czasach panowania Salomona (ok. 965—926 przed Chr.) we wschodniej części wzgórza Ofel wzniesiono z olbrzymich bloków kamienia tzw. Millo (znaczy nasyp), które być może było obronną częścią pałacu Salomona. Wskazuje na to hebrajski zwrot *Bet-Millo*, który oznacza umocniony dom (por. Sdz 9, 6). Zupełnie inną hipotezę dotyczącą Millo wysunął O. P. Vincent, który uważa, że nie chodzi tu o Millo w znaczeniu muru fortyfikacyjnego, lecz w znaczeniu asyryjskiego wyrazu *milu* — znaczy obfitość wody, wielka woda². Byłaby to więc aluzja do kanału, którym woda ze źródła Gihon płynęła do miasta.

Pierwsze systematyczne wykopaliska w Jerozolimie dotyczące interesującego nas okresu w historii miasta przeprowadzone były z ramienia Palestine Exploration Fund w latach 1864—1867 pod kierownictwem C. Warrena³. Badania te były kontynuowane w latach 1894—1897 przez F. J. Blissa i A. C. Dickiego, którzy próbowali odtworzyć linię murów na wzgórzu Ofel⁴. W latach 1913—1914, uczone francuski R. Weill przeprowadził szerokie prace archeologiczne w południowej części tzw. „miasta Dawida”⁵. Kolejnymi badaniami z ramienia Palestine Exploration Fund (lata 1923—1928) kierowali R. A. S. Macalister i J. D. Duncan, a następnie J. W. Crowfoot. Macalister badał obszar na szczycie wzgórza Ofel, Crowfoot zaś prowadził prace na zachodnim jego zboczu (odkrył m.in.: bramę wjazdową z potężnymi fortyfikacjami z okresu hasmonejskiego⁶. W 1961 roku z ramienia British School of Archaeology, Palestine Exploration Fund i British Academy z udziałem Dominican Biblical School i Royal Ontario Museum zakrojonymi na szeroką skalę pracami kierowali bardzo zasłużeni dla archeologii biblijnej badacze: K. M. Kenyon

¹ J. B. Pritchard, ed., ANEP, 1969, s. 851—852.

² L. H. Vincent, A. M. Stève, *Jérusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'archéologie et d'histoire*, T. I—II, Paris, 1956, s. 636—637.

³ Wyniki tych badań zostały opublikowane w pracy: C. W. Wilson, C. Warren, *The Recovery of Jerusalem*, Jerusalem, 1871.

⁴ Wyniki ogłoszono w pracy: F. J. Bliss, A. C. Dickie, *Excavations at Jerusalem*, Jerusalem, 1898.

⁵ zob. R. Weill, *La Cité de David, Compte rendu des fouilles exécutées à Jérusalem, sur le de la ville primitive*. Campagne de 1913—1914, t. 1—2, Paris, 1920.

⁶ zob. R. A. S. Macalister, *First Quarterly Report on the Excavation of the Eastern Hill of Jerusalem*, PEFAQS (1924), s. 9—23.

i O. R. de Vaux. Trwały one do 1967 roku i dostarczyły szeregu nowych odkryć rzucających więcej światła na zabudowę Jerozolimy w okresie od średniego brązu (zwanego inaczej okresem kananejskim średnim II-A — ok. 1900 do 1800 przed Chr.) do epoki hellenistycznej (ok. 330—63 r. przed Chr.)⁷. W latach 1973—1974 z ramienia Hebrew University i Israel Department of Antiquities and Museums badania prowadzili S. Ben-Arich i E. Netzer⁸. Od 1968 do 1978 roku trwały wykopaliska na wzgórzu świątynnym, którymi kierował B. Mazar (Hebrew University of Jerusalem)⁹. W 1978 r. wznowiono badania w tzw. „mieście Dawida”, które trwały do 1985 r., a kierował nimi prof. Y. Shiloh z ramienia City of David Society. Prace prowadzono na wschodnim zboczu wzgórza, gdzie odsłonięto warstwy zabudowy od okresu chalkolitu (ok. 4000—3200 przed Chr.) aż do zburzenia miasta przez Rzymian w 70 r. po Chr.

Badania archeologiczne dowiodły, że początkowe osadnictwo w Jerozolimie skupiało się na wzgórzu Ofel i na terenie późniejszego „miasta Dawida”, a nie jak sądzono jeszcze w XIX w. na wzgórzu zachodnim. Częste zmiany w zabudowie oraz ogromne zniszczenia jakim uległa Jerozolima w dużym stopniu utrudniły lub wręcz uniemożliwiły odkrycie pozostałości najwcześniejszego osadnictwa. Pomimo tego, wiele dowodów archeologicznych wskazuje na konkurencję zamieszkania w tym historycznym miejscu od okresu chalkolitu. Podczas wykopalisk na wzgórzu Ofel i w „mieście Dawida” prowadzonych przez R. A. S. Macalistera i wznowionych w latach sześćdziesiątych pod kierunkiem K. M. Kenyon odkryto m.in.: importowane misy cypryjskie datowane na okres średniego brązu II-A, tj. ok. 1900—1800 r. przed Chr.¹⁰. Ponadto pani Kenyon na wschodnim zboczu Ofel odnalazła pozostałości masywnego muru o grubości ok. 2,5 m, zbudowanego z nieobrobionych kamieni oraz sąsiadującą z nimi wieżę. Budowę tych założeń datowała na okres średniego brązu II-A¹¹. Dowodem wczesnego osadnictwa na tym obszarze są także nekropole z okresu średniego i późnego brązu (ok. 1900—1200 przed Chr.) odkryte na zachodnich zboczach Góry Oliwnej i w dolinie Cedronu. Groby tam odnalezione mają formę prostokątnych dołów ze ścianami wykładanymi kamieniami, przykrytych płytami kamiennymi. Wewnątrz nich znaleziono dużą ilość ceramiki, egipskie skara-

⁷ zob. K. M. Kenyon, *Jerusalem: Excavating 300 Years of History*, London, 1967, s. 19—104.

⁸ zob. Y. Ben-Arich, *The First Surveyed Maps of Jerusalem*, EI 11 (1973), s. 64—74.

⁹ Wyniki swoich prac przedstawił B. Mazar na I Międzynarodowym Kongresie Archeologii Biblijanej, który odbył się w 1984 roku w Jerozolimie. zob. B. Mazar, *Temple Mount*, w: *Biblical Archeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archeology*, Jerusalem, 1985, s. 463—468.

¹⁰ zob. EAEHL, t. 2, s. 579.

¹¹ zob. op. cit., t. 2, s. 584.

beusze i broń¹². Poza dowodami archeologicznymi informacje o Jeruzolimie znajdujemy także w tzw. listach z Tell el-Amarna pochodzących z 1 połowy XIV w. przed Chr. Wśród nich na uwagę zasługuje korespondencja dyplomatyczna pomiędzy ówczesnym władcą Jeruzolimy o imieniu Arad-hi-pa, a Amenhotepem III i Amenhotepem IV (Echnatonem). W okresie późnego brązu (ok. 1550—1200 przed Chr.) ówczesni mieszkańcy miasta — Jebuzyci znacznie rozszerzyli twierdzę, wznosząc nowe mury obronne, biegnące środkiem zbocza Ofel. Podczas badań archeologicznych przeprowadzonych w latach 1978—85 w „mieście Dawida” odkryto pozostałości twierdzy kanańskiej z XIV—XIII w. przed Chr., którą prawdopodobnie była owa słynna twierdza Syjon wzmiankowana w Biblii (por. 2 Sm 5, 7; 1 Krl 8, 1). Według tradycji starotestamentalnej, po wkroczeniu Izraelitów na tereny Kanaanu, Jozue zaliczył Jeruzolimę do pokolenia Beniamina (por. Joz 15, 8; 18, 16), jednak przez długi czas twierdza Jebuzytów pozostawała nie zdobyta. Dopiero wódz Dawida Joab przedostał się tunelem (*sinnor*) do środka fortecy i ok. 1000 roku przed Chr. Jeruzolima została zajęta (por. 2 Sm 5, 6—9; 1 Krn 11, 4—7) i jej nazwę zmieniono na „miasto Dawida”. Przez sprowadzenie Arki Przymierza i wzniesienie ołtarza na klepisku Ornana Jebuzyty (por. 2 Sm 24, 16—25) miasto stało się religijną i polityczną stolicą narodu. Biblia kilkakrotnie wspomina o działalności budowlanej Dawida w Jeruzolimie. Podczas jego panowania wybudowano dzielnicę mieszkalną wokół „miasta Dawida” (por. 1 Krl 11, 8), wzmocniono również mury miasta (por. 2 Sm 5, 9). Przy budowie nowej stolicy Izraelici, którzy nie byli zbyt doświadczonymi budowniczymi, skorzystali z pomocy fenickich rzemieślników, a także wykorzystali materiał budowlany przysłany przez Hiram, króla Tyru. Dzięki temu mogli w stosunkowo krótkim czasie wybudować pałac królewski (por. 1 Krn 14, 1; 2 Sm 5, 11), który najprawdopodobniej został wzniesiony na szczycie „miasta Dawida”¹³.

Ostatnie badania archeologiczne przeprowadzone przez Y. Shilona na terenie „miasta Dawida” przyniosły szereg ciekawych odkryć związanych z osadnictwem na tym terenie w czasach panowania Dawida. W rejonie północnym archeolodzy odsłanili bardzo dobrze zachowaną kamienną konstrukcję schodkową, która sięgała do wysokości ok. 18 m i wzniesiona była na pozostałościach murów, które praw-

¹² zob. H. E. Stutchbury, *Excavations in the Kedron Valley*, PEQ (1961), s. 101—113; P. Lemaire, *Une tombe du Récent Bronze au Mont Oliviers*, LA 5 (1955—56), s. 261—299.

¹³ zob. rekonstrukcję Jeruzolimy w czasach Dawida, w: M. Avig-Yonah, D. H. Amiran, J. J. Rothschild, H. M. Z. Meyer, B. Mazar, *Jerusalem. The saga of the Holy City*, Jerusalem, 1954, rys. XV.

dopodobnie należały do kananejskiej twierdzy Jebuzytów¹⁴. Wniosek ten potwierdzają odkrycia ceramiki tam odnalezionej, datowanej na XII w. przed Chr. Wcześniej, w latach 1923—25, R. A. S. Macalister odkrył w pobliżu odnalezionej ostatnio kamiennej konstrukcji schodkowej wieżę, którą nazwał „Wieżą Dawida” i której budowę datował na czasy panowania pierwszych królów Izraela. Jednak po badaniach pani Kenyon i prof. Shiloha okazało się, że wieża ta jest dużo późniejsza i pochodzi z czasów hasmonejskich (ok. II w. przed Chr.)¹⁵.

Powyżej kamiennej konstrukcji schodkowej odsłonięto wiele pozostałości domów, które zbudowano w początkach VIII w. przed Chr. Chronologię tę potwierdzają znaleziska ceramiki, hebrajskich ostraków i plaketek z kości słoniowej datowanych na ten właśnie okres. Powyższe odkrycia dowiodły, że konstrukcja ta została zbudowana pomiędzy końcem XII a początkiem VIII w. przed Chr. W oparciu o szczegółowe badania stratygraficzne prof. Y. Shiloh skłonny jest datować jej budowę na X w. przed Chr.¹⁶ i datę tę wydaje się też potwierdzać olbrzymia aktywność budowlana w Jerozolimie podczas panowania pierwszych królów. Nie wyjaśniono jeszcze celu, w jakim wybudowano tak monumentalną kamienną konstrukcję. Na pewno stanowiła ona część olbrzymich założeń pałacowych. Prof. Y. Shiloh przypuszcza, że była ona częścią systemu obronnego wybudowanego w tym miejscu w czasach panowania Dawida. Jest również możliwe, że konstrukcja ta stanowiła linię graniczną pomiędzy wzgórzem Ofel a resztą miasta rozciągającą się na południe i wschód od tego miejsca (co oczywiście nie wyklucza wyżej przedstawionych hipotez). Być może przyszłe badania archeologiczne przyczynią się do rozwiązania problemu funkcji tej budowli.

Jak już wspomniano, czasy panowania króla Salomona (lata ok. 960—930 przed Chr.) to okres olbrzymiej aktywności budowlanej w Jerozolimie, kiedy to w stolicy państwa izraelskiego wzniesiono budowle, z których słynęła ona przez kilka wieków później: olbrzymi kompleks pałacowy i świątynię. Po śmierci swego ojca Salomon postanowił rozbudować miasto i zwrócił uwagę na północną część wschodniego wzgórza, którego wierzchołek (744 m npm) panował nad dotychczasowym miastem. Tam zdecydował się wnieść zespół architektoniczny godny swej potęgi i sławy, którą spodziewał się zdobyć we własnym kraju i poza jej granicami. Dla realizacji swych ambitnych planów potrzebował wysoko kwalifikowanych rzemieślników i wielu różnych surowców, których nie mógł znaleźć w Palestynie. Nawiązał zatem pertraktacje z Hiramem i zawarł z nim układ (por.

¹⁴ zob. Y. Shiloh, *The City of David: 1978—1983*, w: *Biblical Archeology Today*. Proceedings of the International Congress on Biblical Archeology, Jerusalem, 1985, s. 453—454.

¹⁵ zob. EAEHL, t. 2, s. 594.

¹⁶ zob. Y. Shiloh, *The City of David Archeological Project. The Third Season — 1980*, BA 44 (1981), s. 167.

1 Krl 5, 15—32), na mocy którego król fenicki zobowiązywał się dostarczyć nie tylko drewno (cedry i cyprisy), lecz również kwalifikowanych robotników: kamieniarzy i cieśli.

Według tradycji starotestamentalnej, w wielkim architektonicznym zespole należy rozróżnić następujące elementy: pałac (por. 1 Krl 7, 8), dom lasu Libanu (por. 1 Krl 7, 2—5), sala kolumnowa (por. 1 Krl 7, 6), sala tronowa (por. 1 Krl 7, 7) i dom córki faraona (por. 1 Krl 7, 8). Niestety dotychczasowe badania archeologiczne nie przyniosły odkrycia jakichkolwiek pozostałości kompleksu pałaców zbudowanych przez Salomona, co oczywiście nie przesądza, że nie zachowały się one do naszych czasów¹⁷. Niepowodzenie archeologii w tej kwestii jest bowiem bardzo często niezależne od czynionych w tym kierunku wysiłków. Jerozolima jest miejscem, gdzie przeprowadzenie badań archeologicznych na szeroką skalę jest niejednokrotnie utrudnione, a niekiedy wręcz niemożliwe. Wpływa na to przede wszystkim współczesna zabudowa miasta oraz częste konflikty na tle religijnym.

Miejscem wybranym przez Salomona pod budowę świątyni była Moria, wzgórze stanowiące przedłużenie Ofel w kierunku północnym. Tam właśnie znajdowało się owo słynne klepisko Ornana Jebuzyty, wykupione przez Dawida, który na miejscu tym wybudował ołtarz i umieścił w nim Arkę Przymierza (por. 2 Sm 24, 16—25). Wypada zaznaczyć, że już Dawid planował budowę stałej świątyni, ale Bóg za pośrednictwem proroka Natana oznajmił mu, że nie nastał jeszcze odpowiedni moment dla budowy domu Jahwe (por. 2 Sm 7, 1—16). O świątyni Salomona posiadamy dość szczegółowe informacje w 1 Krl 6—8 i 2 Krn 3—7. Przekazy te nie dają jednak dostatecznej podstawy do rekonstrukcji świątyni jerozolimskiej bez uwzględnienia porównawczego materiału archeologicznego. Z tego powodu od połowy ubiegłego wieku świątynia stanowi przedmiot bardzo intensywnych studiów. Mimo licznych badań w Jerozolimie dotychczas nie odkryto żadnego fragmentu tej budowli. Zdołano jednak ustalić jej miejsce oraz — w oparciu o dane biblijne i porównawczy materiał archeologiczny — w głównych zarysach odtworzyć jej wygląd¹⁸. Już w XIX w. przy rekonstrukcji omawianego obiektu zwracano uwagę na fenicki model budowli Salomona. Dokładniejsze rekonstrukcje pojawiają się dopiero po opublikowaniu przez W. Andrae wyników badań architektury sakralnej na Bliskim Wschodzie. Nowy etap badań zaczął się po odkryciu świątyni w Tel Tainat (w północnej Syrii), zbu-

¹⁷ Przynależność schodkowej kamiennej konstrukcji, odsłoniętej przez prof. Shiloha podczas ostatnich badań, do zespołu budowli pałacowych nie została dowiedziona z powodu nie odnalezienia tych ostatnich. Konieczne są więc dodatkowe prace badawcze, które pomogłyby rozwiązać ten problem.

¹⁸ Rekonstrukcję świątyni znajdzie czytelnik m. in. w książce: G. E. Wright, *Biblical Archeology*, London, 1957, s. 138.

dowanej przez architektów fenickich w VIII w. przed Chr.¹⁹. Ze względu na podobieństwo planu (trójdzielnosc, orientacja) w rekonstrukcjach świątyni jerozolimskiej mówi się odtąd o syryjskim typie budowli sakralnej²⁰. Niezwykle żmudne studia prowadzące do rekonstrukcji świątyni przeprowadził L. H. Vincent, a wyniki swych badań opublikował w monumentalnym dziele o Jerozolimie w czasach Starego Testamentu²¹. Dalszych danych na temat pochodzenia i charakteru architektury świątyni Salomona dostarczyły wykopaliska przeprowadzone w Chacor w Palestynie, gdzie odkryto trójdzielną świątynię z XIV—XIII w. przed Chr. Prace te dały podstawę do zaliczania świątyni jerozolimskiej do typu syryjsko-fenickiego. Oczywiście idealnego materiału porównawczego mogłaby dostarczyć świątynia fenicka z X w. przed Chr., ale jak dotąd muszą wystarczyć badaczom wymienione wyżej przykłady budowli.

Inną ważną budowlą wzniesioną przez Salomona w Jerozolimie po ukończeniu budowy pałacu królewskiego i świątyni była budowla zw. Millo. Jak już wspomniano była to prawdopodobnie jakaś budowla fortyfikacyjna, wzniesiona być może dla osłonięcia nizinnego terenu stanowiącego przejście między wzgórzem Ofel a świątynią (por. 1 Krl 9, 15; 11, 27)²². Biblia mówi nam także o naprawach i wzmacnianiu murów obronnych Jerozolimy prowadzonych w czasach panowania Salomona (por. 1 Krl 9, 15). Po jego śmierci aktywność budowlana znacznie zmalała. Kolejni królowie państwa judzkiego nie mogą poszczycić się jakimś większymi zasługami w tym zakresie. Kolejne najazdy na Jerozolimę i Judeę zmuszają władców do stałego wzmacniania i naprawiania fortyfikacji. I tak, na początku VIII w. przed Chr., w czasach wzrostu potęgi Asyrii, król Amaszasz restauruje mury i buduje wieże (por. 2 Krn 26, 9). Jego syn, Jotam prowadzi dalej prace ojca, zwłaszcza na wzgórzu Ofel (por. 2 Krl 15, 35; 2 Krn 27, 2n). Ezechiasz, panujący w Jerozolimie w latach 716—687 przed Chr. stanął w obliczu groźby najazdu asyryjskiego i z tego powodu przystąpił do szeregu prac budowlanych, których głównym celem było umocnienie murów obronnych stolicy państwa. W pierwszym rzędzie wzmocnił Millo oraz mury wraz z wieżami, a następnie wybudował nowy mur (por. 2 Krn 32, 5). Inną zasługą Ezechiasza było przekopanie kanału długości ok. 553 m, który doprowadził wodę ze źródła Gihon do sadzawki Siloe, znajdującej się w pld.-zach. części miasta. Kolejny król Manasses (ok. 687—642 przed Chr.) wybudował mur zewnętrzny wokół miasta Dawida, na zachód od źródła Gihon i wokół Ofel (por. 2 Krn 33, 14). Tyle podaje

¹⁹ Uczony francuski A. Parrot datuje ją na IX w. przed Chr., zob. A. Parrot, *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*, Warszawa, 1971 s. 98.

²⁰ zob. *Archeologia Palestyny*. Praca zbiorowa pod red. ks. L. Stefaniaka, Poznań—Warszawa—Lublin, 1973, s. 716.

²¹ zob. L. H. Vincent, A. M. Steve, op. cit., t. I, s. 373—531.

²² zob. G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa, 1956, s. 304—305.

nam Biblia odnośnie działalności budowlanej w okresie podzielonej monarchii (od ok. 930 do 586 r. przed Chr.). W tym miejscu nasuwa się pytanie: czy badania archeologiczne odsłoniły pozostałości zabudowy akropolu jerozolimskiego w interesującym nas okresie po śmierci Salomona? Na podstawie prac K. M. Kenyon w latach 1961—67, a przede wszystkim ostatnich wykopalisk możemy na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Podczas ostatnich badań Y. Shiloh²³ wyróżnił trzy warstwy, w których odnalazł resztki zabudowy z VIII—VII w. przed Chr. Jak wykazały wykopaliska, prawdopodobnie na przełomie VIII i VII w. przed Chr., schodkowa kamienna konstrukcja, odkryta w rejonie północnym, przykryta została szeregiem kamiennych taras, które posłużyły jako baza dla budowli wzniesionych w połowie VII w. przed Chr. Trzy z odkrytych budynków są interesujące i godne bardziej szczegółowego omówienia, mianowicie tzw. „Dom Ahielea”, tzw. „Spalony Dom”, oraz tzw. „Dom ze stemplami”. Budowla nazwana „Domem Ahielea” składała się z czterech pomieszczeń, z których główne posiadało cztery kamienne filary wspierające strop. Dom ten posiadał klatkę schodową prowadzącą na górne piętro, bądź na dach. Wewnątrz, w jednym z pomieszczeń, znaleziono ostrakon zawierający inskrypcję z hebrajskim imieniem Ahiel (stąd nazwa budynku) oraz 37 glinianych naczyń z dwoma lub czterema uchwytami. Uchwyty te zawierały stemple z odciskiem rozety, która była typowym motywem dekoracyjnym w 1 poł. VII w. przed Chr. Drugim ciekawym budynkiem był tzw. „Spalony Dom”, który swą nazwę zawdzięcza zwęglonej warstwie drewna o grubości ok. 70 cm, odnalezionej w jego wnętrzu. Ściany tego domu zachowane były miejscami aż do drugiego piętra. Budowla ta zniszczona została najprawdopodobniej w czasie najazdu babilońskiego i zburzenia Jerozolimy przez Nabuchodonozera w 586 roku przed Chr. Wewnątrz, oprócz wspomnianych spalonych pozostałości belek stropowych, znaleziono dużą ilość grotów do strzał oraz szereg elementów drewnianych i z kości słoniowej, które pierwotnie należały do drewnianego wyposażenia mieszkania²⁴.

U podstawy kamiennej konstrukcji schodkowej znajdował się tzw. „Dom ze stemplami”, datowany przez odkrywców na VII lub początek VI w. przed Chr. W jednym z jego pomieszczeń odkryto doskonale zachowaną grupę glinianych bullae (odcisków pieczęci)²⁵. Dobry stan ich zachowania zawdzięczamy niewątpliwie pożarowi spowodowanemu przez najazd babiloński w 586 r. przed Chr. Spowodował on wypalenie glinianych bullae i doskonale utrwalenie na nich napisu. Z 51 znalezionych odcisków pieczęci, 41 zawierało czytelne inskrypcje. Cztery bullae bez inskrypcji posiadały wizerunki ptaka, odważnika i prawdopodobnie ołtarza. Na przedniej stronie odcisku znajduje się

²³ zob. Y. Shiloh, *The City of David: 1978—1983...*, s. 458.

²⁴ op. cit., s. 459.

²⁵ zob. H. Shanks, *The City of David After Five Years of Digging*, BAR XI (1985), nr. 6, s. 32.

inskrypcja zawierająca typową dla 7 i 6-wiecznych pieczęci formułę, która brzmi: „należący do X syna Y”. Jeden odcisk pieczęci wydaje się być szczególnie ważny i interesujący, gdyż wymienia osobę wzmiankowaną w Biblii. Inskrypcja na nim podaje: „Należący do Gemariasza syna Szafana”²⁶. Jak podaje Biblia Gemariasz, syn Szafana był pisarzem działającym na dworze króla judzkiego Jojakima, który panował od ok. 608 do 597 r. przed Chr. (por. Jr 36, 10—12, 25). Prof. Y. Shiloh sądzi, że jest niezwykle prawdopodobne, iż Gemariasz syn Szafana z odcisku pieczęci jest tą samą osobą, o której wspomina Księga Jeremiasza. W tym miejscu nasuwa się kolejne pytanie. Czy pomieszczenie nazwane „Domem ze stemplami” było prywatnym, domowym archiwum rodzinnym, czy może stanowiło jeden z magazynów archiwum państwowego mieszczącego się w administracyjnym centrum „Miasta Dawida”? Na ten drugi wniosek wydaje się wskazywać obecność odcisku pieczęci z imieniem Gemariasza syna Szafana (przyjmując oczywiście, że był on rzeczywiście pisarzem króla Jojakima). Prof. Shiloh zwraca ponadto uwagę na fakt, że imiona na bullae nie powtarzają się, czego można by się spodziewać w prywatnym, rodzinnym archiwum²⁷. Raczej więc tzw. „Dom ze stemplami” możemy uważać za archiwum publiczne jakiegoś urzędu znajdującego się na akropolu „Miasta Dawida”.

Wypada zaznaczyć, że chronologiczne i historyczne wnioski sformułowane na podstawie odkryć w pozostałych rejonach: A1, A2, D1, D2, E1, E2, E3 są zgodne z wnioskami przedstawionymi wyżej.

Na zakończenie wypadu, choć pokrótce, omówić trzy systemy wodne zaopatrujące miasto w wodę w interesującym nas okresie. Wszystkie one rozpoczynały się u źródła Gihon, znajdującego się na dnie Doliny Cedron, poza murami miasta. Najwcześniej poznany został tzw. Kanał Warrena, nazwany tak na cześć angielskiego inżyniera Ch. Warrena, który go odnalazł i pierwszy zbadał. Kanałem tym, długości 21 m woda ze źródła kierowana była do podziemnej sadzawki, z której głębokim na 24 m szybem czerpano ją przy pomocy wiader.

Drugi system wodny, znany jako kanał Siloe, kierował wodę na południe wzdłuż dna doliny Cedron. Częściowo był kuty w skale, częściowo wykonany z kamienia. Długość jego wynosiła ok. 390 m. Doprowadzał wodę do zbiorników znajdujących się w południowej części „Miasta Dawida” i służył także do nawadniania pól uprawnych w dolinie Cedronu.

Trzecim, najbardziej znanym, systemem zaopatrującym Jerozolimę w wodę był słynny kanał Ezechiasza o długości 553 m. Był całkowicie wykuty w skale, a doprowadzał wodę ze źródła Gihon do znajdującej się w południowej części miasta sadzawki Siloe. W 1880 r. C. Schick, 6 m od wejścia do kanału, odnalazł kamienną tablicę

²⁶ zob. Y. Shiloh, *The City of David: 1978—1983...*, s. 460—461.

²⁷ op. cit., s. 461.

wielkości 50×65 cm pozostawioną przez robotników, którzy budowali kanał. Znajduje się na niej inskrypcja, której treścią jest uwiecznienie momentu spotkania się dwóch załóg, które przekuwały tunel z dwóch przeciwległych stron. Litery są wykonane bardzo starannie, język hebrajski piękny, uznany za klasyczny. Pierwsza część tej tablicy jest jednak niezapisana. Przypuszcza się, że było tam wpisane imię króla Ezechiasza, który według 2 Krl 20, 20 „zbudował sadzawkę i wodociąg i wprowadził wodę do miasta” (por. też 2 Krn 32, 4. 30; Syr 48, 17)²⁸. Powszechnie przyjmuje się, że najwcześniejszym systemem był tzw. Kanał Warrena, natomiast kanał Ezechiasza wykonano najpóźniej, bo ok. 701 r. przed Chr.²⁹. Po wykopaliskach prof. Shiloha na nowo odżyła dyskusja, który z kanałów: Warrena czy Silce był owym słynnym biblijnym *sinnor*, którym Joab dostał się do twierdzy Syjon. Uczony izraelski twierdzi bowiem, że kanał Warrena nie mógł nim być, gdyż został wykuty już po zdobyciu Jerozolimy przez Dawida. Twierdzenie takie oparł na badaniach porównawczych innych systemów wodnych w Palestynie³⁰. Wiadomo jednak, że w wielu wypadkach nie są one ściśle datowane. Wydaje się więc, że nie można zbyt pochopnie odrzucać możliwości, że biblijnym *sinnor* jest tzw. Kanał Warrena.

Jak widzimy z przedstawionego powyżej materiału badania archeologiczne prowadzone od XIX wieku w Jerozolimie przyniosły szereg ciekawych i interesujących odkryć, które rzuciły sporo światła na problem zabudowy akropolu jerozolimskiego od czasów panowania Dawida do 586 roku przed Chr., czyli do zburzenia miasta przez Nabuchodonozora. Jak mogliśmy stwierdzić w wielu przypadkach archeologia potwierdziła z zadziwiającą zgodnością dane biblijne, a często je uzupełniała. W niektórych wypadkach jednak stała i stoi do dzisiaj przed szeregiem nierozwiązanych problemów, dlatego konieczne są dalsze studia i badania. Musimy być jednak świadomi olbrzymich trudności, na jakie napotyka archeologia w Jerozolimie. Współczesna zabudowa miasta, a przede wszystkim jego bardzo burzliwa historia nie są na pewno pomocą dla archeologów. Nie tracimy jednak nadziei! Szybki postęp w rozwoju metod badawczych przyczyni się na pewno do wyjaśnienia skomplikowanego problemu zabudowy starożytnej Jerozolimy.

Warszawa

ARTUR FIGURA

²⁸ zob. H. Muszyński, S. Mędała, *Archeologia Palestyny w zarysie*, Pelplin, 1984, s. 155. Tam też czytelnik znajdzie przerys inskrypcji i jej tłumaczenie.

²⁹ zob. H. Shanks, op. cit., s. 37.

³⁰ idem, op. cit., s. 38.

Michał Rożek

ARTYSTYCZNE FUNDACJE BŁOGOSŁAWIONEJ KRÓLOWEJ JADWIGI

*„Bądź pozdrowiona, najjaśniejsza księżno,
pani Jadwigo, świętej pamięci, sławna
niegdyś królowo Polski, której śmierć
przechowuje się w Panu, pamięć w naro-
dzie, zasługi w sercach biedaków i w tonie
świętej matki, Kościoła”.*

Jerzy pisarz grodzki, pocz. XV r.

Przybycie do naszego kraju córki Ludwika Węgierskiego dało początek nowej epoce w dziejach Królestwa Polskiego, wkrótce za wolą Jadwigi i panów małopolskich połączonego z Wielkim Księstwem Litewskim. Na tle historii Polski rysuje się postać królowej nie tylko jako mocna osobowość polityczna, lecz także wyśmienity mecenas sztuki, szczególnie protektor Kościoła, fundatorka obiektów i przedmiotów sakralnych, niejednokrotnie znanych już tylko z zapisów rękopiśmiennych.

Źródło poczynań fundatorskich Jadwigi tkwi zapewne w pobudkach dewocyjnych, jak również wynika w dużej mierze *ex officio*, czyli z powinności monarszej. Przedmiotów fundowanych przez Jadwigę jest sporo. Należą tutaj pobożne fundacje, czy osobiste pamiątki, które przypisujemy królowej wyłącznie na podstawie zachowanej tradycji, niekoniecznie mającej uzasadnienie źródłowe.

Niektórzy badacze nie wykluczają, że Jadwiga mogła przywieźć do Polski obraz Matki Boskiej Częstochowskiej¹. Źródła bowiem odnotowały, że matka naszej królowej, władczyni Węgier Elżbieta Bośniaczka posiadała w swej kaplicy wizerunek Madonny, rzekomo — jak wówczas twierdzono — pędzla samego św. Łukasza Ewangelisty². Zastanawiające jest, że w najstarszych jasnogórskich kronikach istnieje notka o przywiezieniu obrazu częstochowskiego z końcem sierpnia 1384 r., zatem dokładnie w tym samym czasie, kiedy przybyła do Polski Jadwiga³. Opinię tę podziela część badaczy, którzy uważają obraz jasnogórski za dzieło powstałe w połowie XIV stulecia pod silnym wpływem malarstwa włoskiego⁴. Miała go otrzymać od matki Jadwiga. Ikonę podarowała Paulinom do Częstochowy, gdzie powstał klasztor, ufundowany przy współdziałaniu jej ojca króla Ludwika Węgierskiego. Tak czy inaczej, ta hipoteza — choć kontrowersyjna —

¹ E. Śnieżyńska-Stolot, *Geneza, styl i historia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej*, „Folia Historiae Artium”, t. IX: 1973, s. 41.

² tamże, s. 39—41.

³ tamże, s. 42.

⁴ tamże, s. 38—39; zob. też prace zawarte w „Studia Claromontana”, t. 5, Jasna Góra 1984.

niemniej godna przypomnienia i uwagi przy omawianiu dzieł związanych z osobą królowej Jadwigi.

Spośród świątyń Królestwa Polskiego szczególnie upodobała sobie Jadwiga katedrę na Wawelu. Pierwszym pewnym i udokumentowanym darem Jadwigi dla koronacyjnej katedry był racjonał biskupów krakowskich⁵. Ta honorowa odznaka, używana przez ordynariuszy krakowskich, nawiązywała do tradycji, wedle której Aaron, ordynariusz diecezji krakowskiej w latach 1046—1059, był równocześnie metropolitą całej Polski, zatem przysługiwał mu paliusz arcybiskupi. Racjonał kształtem przypomina paliusz i nakładany jest na ornat. Uszyto go przypuszczalnie w pracowni hafciarskiej królowej, mieszczącej się na zamku wawelskim, źródła bowiem wzmiankują dwóch nadwornych hafciarzy: Jana i Klemensa. Racjonał pokryto setkami maleńkich pereł umiejętnie wkomponowanych w wyobrażenie baranka oraz złote litery majuskułowych napisów: DOCTRINA VERITAS TEMPERANTIA PRUDENTIA SIMPLICITAS. Zdają się odnosić do cech, które powinni reprezentować użytkownicy racjonału — biskupi krakowscy. Na zakończeniach racjonału czytamy: HEDVIGIS REGINA LUDOVICI REGIS FILIA. Poniżej umieszczono herby Królestwa Polskiego i Andegawenów.

Po raz pierwszy racjonał wzmiankuje inwentarz katedralny spisany w roku 1563: „rationale seu pallius ex margarithis minutis confectus cum armis Regni Poloniae et Regni Hungariae, cum textu aureis filis extexto doctrina veritas et prudens simplicitas Regina Hedvigis filia Lodovici”⁶. Przed rokiem 1586 racjonał odnowiono; natomiast w kolejnym inwentarzu z 1620 r. czytamy: „palius gemmis per totum ornatus habetur integer, antea per Rm. Radziwilum postmodum vero per Tilicium reformatus”⁷. Zatem racjonał naprawiono za rządów kardynała Jerzego Radziwiłła (1591—1600), a odnowiono za Piotra Tylickiego (1607—1616). Przypuszczalnie podczas któregoś z tych odnowień przekształcono pierwotne gotyckie litery, zastępując je renesansową majuskułą, zaś tarczom herbowym nadano aktualny kształt około 1500 r., gdy racjonał przerabiano, choć restauracja ta nie została odnotowana w żadnym z inwentarzy. Ostatni raz gruntownie odnawiano racjonał w 1880 r. „bez najmniejszej w niczym zmiany — jak pisał ks. Ignacy Polkowski — odnowiony, z dodaniem czterystu przeszło perełek w miejsce tych, co były popsute i wypadały”⁸. Dano też wtedy nowe frędzle, a całość podszyto białym adamazkiem.

⁵ T. Kruszyński, *Racjonał z daru królowej Jadwigi w skarbcu katedry wawelskiej*, Kraków 1927.

⁶ *Inwentarz katedry wawelskiej z roku 1563*, opr. A. Bochnak, Kraków 1979, s. 56.

⁷ T. Kruszyński, dz. cyt., s. 7—8.

⁸ I. Polkowski, *Skarbiec katedralny na Wawelu*, Kraków 1882, tabl.

Przypuszczalnie królowa podarowała racjonał zaraz po objęciu tronu, może jako wotum koronacyjne, a w każdym razie przed zamążpójściem za Jagiełłę, skoro brakuje na nim herbów litewskich. Powstał w latach 1384—1385. Obecnie racjonał przechowywany jest w skarbcu katedralnym i stanowi odznakę biskupią przysługującą w Polsce tylko biskupom krakowskim. Od czasów biskupa Jana Grota (zm. 1346) jego następcy na stolicy św. Stanisława otrzymali specjalny przywilej papieski (1341) na używanie podczas najważniejszych ceremonii pontyfikalnych racjonału przypominającego kształtem paliusz arcybiskupi, różniący się tylko tym, że paliusz jest skromnym paramentem liturgicznym utkany z wełny, racjonał zaś może być suto zdobiony złotym haftem, kamieniami szlachetnymi i perłami. W liturgii racjonał ma znaczenie czysto honorowe, w przeciwieństwie do paliusza, który symbolizuje władzę jurysdykcyjną metropolity⁹.

Można też sądzić, że darem Jadwigi przypuszczalnie dla katedry krakowskiej był kryształowy, oprawny w złoto, roztruchan (scyfus, cyphus), obecnie przechowywany w dreźnieńskim Grünes Gewölbe. Choć z reguły roztruchany należały do naczynń świeckich, to również niejednokrotnie spełniały funkcję relikwiarzy, a przykładów wśród zabytków europejskich przetrwało kilka. Mógł zatem scyfus królowej Jadwigi kryć jakieś relikwie, a ofiarowanie takiego przedmiotu katedrze odpowiadało w pełni ówczesnym obyczajom. Na pokrywie i podstawie roztruchanu widnieją herby Andegawenów, tylko na pokrywie — indywidualny znak królowej, złożony z plecionki, którą stanowią splecione w kratę dwie minuskułowe litery „m”. Na roztruchanie znajduje się także napis łaciński, co do którego poprawnej lekcji badacze nie są zgodni, sugerując różne sposoby odczytania inskrypcji¹⁰. Przypuszczalnie w czasach saskich — choć są także odmienne sugestie — zbytek ten wzbogacił skarbiec Wettinów w Dreźnie, gdzie do dziś jest prawdziwą perłą Grünes Gewölbe¹¹.

Staranną troską otaczała Jadwiga katedrę wawelską, w której często przebywała, modląc się przed cudownym krucyfiksem, który od ostatniej ćwierci XIV w. znajdował się w ołtarzu Wszystkich Świętych tuż przy wejściu do zakrystii¹². Zabiegała królowa o pomnażanie służby Bożej w koronacyjnej świątyni, fundując nowe altarie, wyposażając je w odpowiednie ołtarze. Już w 1384 r. dodatkowo uposażyła ołtarz Wniebowzięcia NMP, znajdujący się w kaplicy

⁹ J. Braun, *Die Liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Freiburg im Breisgau 1907, s. 67.

¹⁰ Cz. Stawisko, *Napis na roztruchanie dreźnieńskim*, „Analecta Cracoviensia”, t. XIX: 1937, s. 158—178.

¹¹ J. Sponsel, *Führer durch das Königliche Grüne Gewölbe zu Dresden*, Dresden 1915, s. 110—111; M. Gębarowicz, *Psalterz Florianuski i jego geneza*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1955, s. 143—144.

¹² E. Snieżyńska-Stolot, *Krucyfiks królowej Jadwigi w katedrze na Wawelu*, „Biuletyn Historii Sztuki”, t. XXVIII: 1966, s. 251—254.

fundowanej przez Kazimierza Wielkiego, wyznaczając 12 marek, zabezpieczonych na żupach solnych¹³. Uświetniła młodziutką królową sprawowaną przy tym ołtarzu liturgię mszalną. W 1391 r. z inicjatywy Jadwigi powstała altaria z ołtarzem św. Anny, który znajdował się tu, gdzie obecnie stoi ołtarz św. Jacka. Na rzecz ołtarza św. Anny legowała królowa czynsz wieczysty z krakowskiego cła, wynoszący 20 marek. W zamian za to, na kapłanie spoczywał obowiązek odprawienia w tygodniu trzech mszy św.¹⁴. W następnym roku (1392) ufundowała Jadwiga altarię Nawiedzenia NMP, umieszczoną w ambicie północnym, uposażenie zabezpieczając na żupach bocheńskich¹⁵. Na rok 1393 przypadła fundacja Kolegium Psalterzystów, z którym związano altarię pod wezwaniem św. Krzysztofa, hojnie zaopatrzoną przez króla Władysława Jagiełłę dopiero w 1421 r.¹⁶. Nadmienić przy tym warto, że z fundacji królowej postawiono na Wawelu dom dla Psalterzystów, gruntownie przekształcony przez Jana Długosza¹⁷. Już u schyłku życia erygowała ołtarz św. Erazma i Brygidy, wzniesiony przy głównym ołtarzu, po stronie Ewangelii¹⁸. Przed nim w 1399 r. spoczyły doczesne szczątki królowej. Niestety z powodu braku źródeł zbyt mało wiemy o formie artystycznej fundowanych przez Jadwigę ołtarzy. Przymuszczać należy, że były to ołtarze szarfiaste w kształcie tryptyku, które z czasem przepadły.

Pamiętała królowa o głównym patronie Królestwa Polskiego — św. Stanisławie, którego grób znajdował się pośrodku wawelskiej katedry. Na ołtarz lub trumnę kryjącą relikwie świętego sprawiła niezachowane blachy srebrne złożone¹⁹. Zdaniem Długosza „została katedrze krakowskiej ornat z naszytym krzyżem, perłami i drogimi kamieniami (wyszywany)”, o którym na dobrą sprawę nic nie wiemy²⁰.

Wiele z darów królowej przepadło i jedynie zapiski w katedralnych inwentarzach, czy wizytacjach kryją informacje o paramentach ofiarowanych kiedyś do katedry. W inwentarzu z 1563 r. mamy wzmiankę o sześciu kandelabrach srebrnych złożonych z herbami Kró-

¹³ J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. I, Cracoviae 1863, s. 216; K. Hartleb, *Dla pomnożenia chwały Bożej, „Nasza Przeszłość”*, t. I: 1946, s. 16.

¹⁴ J. Długosz, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., s. 217; T. Wojciechowski, *Kościół katedralny w Krakowie*, Kraków 1900, s. 62.

¹⁵ J. Długosz, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., s. 217; K. Hartleb, dz. cyt., s. 17; T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 64.

¹⁶ J. Długosz, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., s. 270—271; K. Hartleb, dz. cyt., s. 16—18.

¹⁷ M. Rożek, *Kościelne fundacje Jana Długosza*, „*Analecta Cracoviensia*”, t. XII: 1980, s. 326.

¹⁸ J. Długosz, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., s. 245—246; K. Hartleb, dz. cyt., s. 17; T. Wojciechowski, dz. cyt., s. 41.

¹⁹ M. Rożek, *Ara Patriae. Dzieje grobu św. Stanisława w katedrze na Wawelu*, „*Analecta Cracoviensia*”, t. XI: 1979, s. 441.

²⁰ Jana Długosza *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 10, Warszawa 1981, s. 303.

lestwa Polskiego i Bośni, wiązanych z osobą Jadwigi; tamże czytamy o krzyżu srebrnym z herbami Polski i Węgier, również darze Jadwigi oraz srebrnym złożonym dzwoneczku „per olim Hedvigim reginam donata”²¹.

Hojne też dary płynęły z rąk królowej dla kościoła Mariackiego w Krakowie. Zachowane wzmianki notują cenny obraz Madonny sadzony drogimi kamieniami, ornat i dwie dalmatyki oraz dwa obrusy na ołtarz²².

W czasach Jadwigi zasłynęła w północnej Saksonii miejscowość Wilsnack z powodu tzw. cudu krwi (Wunderblut), który ugruntował i pogłębił kult eucharystyczny. W 1294 r. Jadwiga zamówiła dla saskiego sanktuarium ornat wyobrażający sceny związane z tajemnicą Eucharystii, a w krakowskiej pracowni Jakusza Brennera dała wykonać złoty kielich, na który przeznaczyła cztery grzywny²³.

Pobożna monarchini dbała o wyposażenie katedry wileńskiej, której biskupowi ofiarowała poczytną w średniowieczu *Złotą legendę*, zapewne iluminowaną²⁴. Powiada też Długosz, że „zaopatrzyła najpierw katedrę wileńską, a potem litewskie kościoły parafialne w kielichy, księgi, monstrancje, krzyże, obrazy, ornaty i inne piękne klejnoty i szaty”²⁵. Jak widać szkatuła królowej zasilala dość często powstające na Litwie i Rusi założenia klasztorne i świątynie parafialne, lecz niestety nic z tych rzeczy nie przetrwało próby czasu.

Także w Częstochowie zachowała się tradycja, jakoby królowa przekazała Paulinom ornat suto zdobiony perłami. Co więcej widziano w nim własnoręczne dzieło Jadwigi. Niestety ornat nie zachował się, a ten, który obecnie uchodzi za dzieło Jadwigi, wykonano najpewniej z końcem XV lub na początku XVI stulecia²⁶.

Za panowania Jadwigi i Jagiełły przybyły do Krakowa nowe zgromadzenia zakonne. Królowa pozyskała Benedyktynów obrządku słowiańskiego, którzy przybyli do Krakowa z opactwa Emaus w Pradze. Benedyktynów erygowała w 1390 r., wyznaczając im miejsce pod budowę kościoła i klasztoru na Kleparzu²⁷. Niebawem zakonnicy przystąpili do wznoszenia świątyni pod wezwaniem św. Krzyża. Po-

²¹ *Inwentarz katedry wawelskiej z roku 1563*, dz. cyt., s. 6, 28, 30.

²² *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa 1257—1506*, wyd. F. Piekosiński, t. II, Kraków 1882, nr 399; M. Friedberg, *Założenie i początkowe dzieje kościoła N. Panny Marii w Krakowie*, „Rocznik Krakowski”, t. XXII: 1929, s. 19.

²³ B. Przybyszewski, *Złoty Dom Królestwa*, Warszawa 1968, s. 18.

²⁴ K. Hartleb, dz. cyt., s. 9.

²⁵ Jana Długosza *Roczniki czyli kroniki*, dz. cyt., s. 214.

²⁶ *Sztuka w Krakowie w latach 1350—1550*, Kraków 1964, s. 191—192; J. Samek, J. Zbudniewek, *Klejnoty Jasnej Góry*, Warszawa 1983, s. 30.

²⁷ K. Hartleb, dz. cyt., s. 21; J. Krukowski, *O słowiańskim kościele św. Krzyża i klasztorze Benedyktynów założonym przez Jadwigę i Jagiełłę na Kleparzu w Krakowie 1390 roku*, Kraków 1886.

wiada Długosz, że „nie szczędząc kosztów, bardzo pięknym, zbudowanym z cegły murem wytyczają plac otaczający kościół naokoło, zarówno chór, jak i nawę kościoła”²⁸. Benedyktyni sprawowali liturgię w języku słowiańskim, mogli zatem dopomóc w szybkiej chrystianizacji ziem litewsko-ruskich i wyraźnie cel misyjny przyświecał królewskiej fundacji. Niestety dzieło Jadwigi nie zostało nigdy w pełni ukończone. Nie zbudowano murowanego klasztoru, a na przeszkodzie stanęła śmierć królowej. Dobrze poinformowany Długosz pisał: „po jej śmierci ostygł cały zapal, do którego główną podniętą dla króla była królowa Jadwiga i całe dzieło, budowa kościoła i klasztoru, zostało przerwane do dnia dzisiejszego”²⁹.

U schyłku XIV wieku Kościołowi powszechnemu przybyło nowe święto Nawiedzenia NMP, które ustanowił papież Urban VI. Z szerezeniem kultu maryjnego i praktyk szkaplerza wiązała się fundacja (1395) Karmelitów Trzewickowych, których w 1397 r. Jadwiga sprowadziła z Pragi i osiedliła na przedmieściu Garbary, położonym na zachód od murów miejskich Krakowa³⁰. O fundacji tej dziejopis powiada: „Król Polski Władysław i królowa Jadwiga powodowani gorącą pobożnością założywszy poza murami Krakowa na Piasku klasztor i kościół pod wezwaniem i ku czci Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny dla powiększenia kultu chwalebnej Dziewicy i świeżo ustanowionego święta Nawiedzenia zaczynają na koszt króla wznosić mury wspomnianego kościoła i w znacznej części je wykańczają. Przeznaczają go wraz z jego klasztorem braciom zakonu zebrzącego Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmelu”³¹. W kościele karmelitańskim przez wieki trwała pamięć o królowej Jadwidze, zmaturalizowana choćby w legendarnej kamiennej stopce Jadwigi, wmurowanej w ścianę kaplicy Madonny Piaskowej³².

Popierała Jadwiga braci zakonnych nie tylko w Krakowie, lecz także w innych miejscowościach. Znana jest troska królowej o klasztor Dominikanów w Sandomierzu, który w 1399 r. otrzymał od niej prawo nabywania własności, aby płynące dochody obracać na remont kościoła św. Jakuba. Przyczyniła się Jadwiga do przebudowy kościoła

²⁸ Jana Długosza *Roczniki czyli kroniki*, dz. cyt., s. 239.

²⁹ tamże, s. 240; tenże: *Liber beneficiorum*, dz. cyt. (t. III), s. 225—226. O dalszych losach kościoła zob. M. Rożek, *Nie istniejące kościoły Krakowa*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, t. XXXIII: 1983, s. 114—115.

³⁰ T. M. Trajdos, *Fundacja klasztoru Karmelitów Trzewickowych na Piasku w Krakowie*, „Nasza Przeszłość”, t. 69: 1989, s. 91—126, zob. J. Bieniarzówna, A. T. Piotrowski, *Sanktuarium maryjne w kościele O.O. Karmelitów na Piasku w Krakowie*, Kraków 1983, s. 11—12; J. Długosz, *Liber beneficiorum*, dz. cyt. (t. II), s. 27, (t. III), s. 475—476.

³¹ Jana Długosza *Roczniki czyli kroniki*, dz. cyt., s. 277.

³² W. Łuszczkiewicz, *Stopy wykute*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce”, t. VI: 1898, szp. CIII; M. Baruch, *Boże stopki*, Warszawa 1907, s. 42; S. Udziela, *Kraków w podaniach*, Kraków 1933, s. 46.

(zmiany w arkadach nawy głównej), a jej osobiste zaangażowanie w to dzieło weszło do miejscowej tradycji, czego wyśmienitym przykładem nazwanie jaru prowadzącego z zamku do kościoła św. Jakuba — Wąwozem Królowej Jadwigi³³.

Natomiast trudno wiązać z Jadwigą skrzyneczką z kości słoniowej, przechowywaną w skarbcu katedry wawelskiej. Odnaleziona przypadkowo podczas wizytacji (1881) kanonicznej przeprowadzonej przez biskupa Albina Dunajewskiego stała się szybko przedmiotem studiów. Powiązanie jej ze sztuką francuską oraz czas powstania sprawiły, że zrodziło się podanie, które wiąże ten zabytek z królową Jadwigą, czego w żadnym przypadku nie potwierdzają katedralne inwentarze ani tym bardziej księgi wizytacyjne³⁴. Jednak trwałość mitu przeważała i obecnie skrzyneczka jest wiązana z Jadwigą, co weszło do obiegu przewodnikowego i podręcznikowego. Podobnie ma się rzecz z tzw. koroną królowej Jadwigi, która służyła ku ozdobie gotyckiej monstrancji przechowywanej w skarbcu kościoła Bożego Ciała w Poznaniu, fundowanej przez króla Władysława Jagiełłę z początkiem XV w. dla Karmelitów Trzewickowych³⁵.

Natomiast z królową Jadwigą można pośrednio wiązać najstarsze berło rektorskie Uniwersytetu Jagiellońskiego, ofiarowane uczelni przez Jagiełłę na początku XV stulecia przypuszczalnie z woli zmarłej Jadwigi³⁶. Jest to okrągła laska zrobiona ze srebrnej, niegdyś suto złoczonej blachy, podzielona na sześć segmentów pierścieniami. U dołu berło kończy gałka, zaś u góry korona z sześciu liściastych odwróconych kablaków. W koronie berła złotnik umieścił ryty herb Wielkopolski, a na tronie dał dziewięć tarcz herbowych Polski, Wielkiego Księstwa Litewskiego, dynastii Andegawenskiej oraz herby pięciu dostojników związanych z odnową uniwersytetu w 1400 r. (Mikołaja z Brzezia marszałka dworu Jagiełły, Mikołaja z Michałowa kasztelana wojnickiego, rodziny Szafranców, Jana z Tęczyna kasztelana krakowskiego, biskupa poznańskiego Wojciecha Jastrzębca) oraz herb interpretowany dotychczas jako godło ziemi sandomierskiej, będący jednak herbem królowej Anny Cylejskiej, drugiej żony króla Władysława Jagiełły, poślubionej monarsze w 1402 r. a zmarłej w 1416 r. Berło zatem mogło powstać najwcześniej po roku 1402 a przed rokiem 1416. Wedle sugestywnej hipotezy Adama Bochnaka, zachowane berło

³³ W. Łuszczkiewicz, *Kościół św. Jakuba w Sandomierzu*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce”, t. II: 1884, s. 38.

³⁴ T. Kruszyński, *Francuska skrzynka z kości słoniowej z pierwszej połowy XIV wieku w skarbcu katedry wawelskiej i podobne zabytki w Krakowie*, Warszawa 1936, s. 12.

³⁵ „Sprawozdanie Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce”, t. VII: 1906, szp. LII—LV.

³⁶ A. Bochnak, *Les insignes de l'Université Jagellone*, Cracovie 1962, s. 5—16.

było jednym z czterech berel, oddzielnych dla każdego z wydziałów³⁷.

Niespodziewana i nagła śmierć przecięła w roku 1299 życie Jadwigi, której szlachetna postać wrosła na stałe w dzieje narodu i państwa polskiego. W *Kalendarzu Krakowskim* skryba zapisał: „zmarła dziś w południe Najjaśniejsza Pani Jadwiga, królowa Polski i dziedziczka Węgier, niestrudzona szerzycielka chwały Bożej, obrończyni Kościoła sługa sprawiedliwości, wzór wszelakich cnót, pokorna i łaskawa matka sierot, której podobnego człowieka z królewskiego rodu nie widziano na całym obszarze świata”³⁸. Tak patrzyli na królowę współcześni. Córka Ludwika Węgierskiego, wnuczka Elżbiety Łokietkówny, od dzieciństwa wrosła w atmosferze elitarnego dworu Andegawenów, którzy nieustannie roztaczali protektorat artystyczny nad Kościołem. Królowa Jadwiga obdarzona odziedziczoną po przodkach kulturą osobistą rozumiała znaczenie nie tylko dewocyjne fundacji na rzecz Kościoła, lecz także dbała o artystyczny kształt sprawianych dzieł, które dzisiaj są cennymi pamiątkami po wslawionej legendami postaci, tak bardzo znaczącej w naszej narodowej przeszłości.

Kraków

MICHAŁ ROŻEK

³⁷ tamże, s. 15—16. Ks. Bolesław Przybyszewski sugeruje, że berlo to mogło powstać po r. 1413 i za jego twórcę uważa jednego z braci Engilów, Olbrachta lub Macieja, zob. B. Przybyszewski, dz. cyt., s. 38—44.

³⁸ *Monumenta Poloniae Historica*, t. II, s. 926.

REFLEKSJE I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Michał Wojciechowski

JĘZYK GESTÓW W STARYM TESTAMENCIE

Pismo Święte ST przynosi znaczną ilość wzmianek o *czynnościach i gestach służących zakomunikowaniu myśli i przeżyć*. Odróżniają się one wyraźnie od bardziej złożonych i opatrzonych wyjaśnieniem teologicznym czynności prorockich. Natomiast ich oddzielenie od czynności liturgicznych nie jest oczywiste. Te same gesty mogą być używane w życiu codziennym oraz w publicznych obrzędach: w szczególności zbiorowa i publiczna pokuta odbywała się tak samo, jak żałoba prywatna. Na ogół jednak gesty liturgiczne dadzą się odseparować od potocznych.

Gesty na sposób symboliczny komunikujące przeżycia sąsiadują też z pewnymi przenośniami, a zwłaszcza z tymi, które odbywają się

do ruchów rąk, twarzy, ciała. Niektóre z nich wydają się odzwierciedlać rzeczywiście wykonywane gesty znaczące (np. „odwrócić głowę”). Inne natomiast z tych metafor okazują się przenośnym uogólnieniem czynności innego typu (np. po polsku: „zadać cios w plecy”). Tylko pierwsza kategoria dostarcza danych do omawianego tematu.

Biblia na ogół nie podaje wyjaśnienia tego typu czynności, choć z reguły wynika on z kontekstu. Natomiast geneza owych gestów i przyczyny, dla których je przyjęto, pozostają w sferze hipotez. Wzmianki o poszczególnych gestach nie są też na ogół dość liczne, by ustalić, kiedy ich używano. Gdy wzmianek więcej, z reguły pochodzą z różnych ksiąg i epok.

Materiał ten można porządkować według różnych kryteriów, biorąc pod uwagę bądź znaczenie i cel, bądź formę gestu. Pierwszy z reguły podziałów umożliwiałby wprowadzić omówienie razem czynności wykonywanych przy jednej okazji, dubluje jednak opisy zwyczajów zawarte, np. w pracach na temat instytucji ST, dając w porównaniu z nimi opis niekompletny, bo ograniczony do jednego wymiaru opisywanych zjawisk. Znaczenia gestów bywają spokrewnione i trudno je czasem rozdzielić (np. hold i posłuszeństwo). Następnie, podział według znaczenia zmusza do opisywania osobno gestów podobnych, względnie do wielokrotnego przytaczania tego samego, jeśli ma on więcej znaczeń. Wreszcie zauważyć trzeba, że sens gestu mniej bywa pewny niż jego forma! Dlatego lepiej będzie przyjąć jednoznaczny i prosty podział według form czynności. Poniżej omówimy kolejno gesty, potem czynności których przedmiotem jest ciało i na końcu czynności związane z szatami. Są one bardzo liczne i nawet samo ich wyliczenie nie jest zadaniem banalnym.

1. GESTY¹

GŁOWA I TWARZ

Podniesienie głowy (*ns'*) oznacza niezależność, szczególnie wobec przemocy (Sdz 8, 28; Za 2, 4) oraz niewinność (Hi 10, 15), a także radość (1 Sm 2, 1; Ps 3, 4). Przenośne te wyrażenia zapewne nawią-

¹ Istnieje monografia na temat użycia języka gestów w ST, omawiająca je łącznie z danymi z różnych kultur starożytnego Wschodu, a zwłaszcza z późniejszego judaizmu: M. I. Gruber, *Aspects of Non-verbal Communication in the Ancient Near East*, *Studia Pohl* 12/1—2. Roma 1980. Gesty dzielone są według znaczenia, według sytuacji, w których je stosowano, co bywa dyskusyjne. Omówienie jest dość wyczerpujące, ale można by to i owo dorzucić: ilustrację gestów przez metafory, dodatkowe referencje wyłowione ze słowników (ze względu na układ, szczególnie pomocny jest tu *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. E. Jenni, C. Westermann, t. 1—2, München 1971—74). Czynności związane ze stanem ciała i szat nie są przez M. I. Grubera uwzględnione.

zują do rzeczywiście wykonywanych gestów. Podnieść komuś głowę, znaczy coś mu przywrócić (Rdz 40, 13, 20; 2 Krl 25, 27) — „głowa do góry”. Potrząsanie głową (*nw^c* Hif). wyraża szyderstwo i pogardę (2 Krl 19, 21; Iz 37, 22; Ps 22, 8; 109, 25; Hi 16, 4; Tb 2, 15; Syr 12, 18; 13, 7), ale też współczucie (*nwd* — ruch spokojniejszy? Jr 15, 5; Na 3, 7; Ps 69, 21; Hi 2, 11; 42, 11; inaczej Jr 18; 16; Ps 44, 15). Schylić głowę ku ziemi, oznacza być w żałobie (Lm 2, 10).

Podnieść twarz, znaczy także być pewnym swojej słuszności czy uczciwości (2 Sm 2, 22; 2 Krl 9, 32; także Rdz 4, 7; Ezd 9, 6; zob. Hi 11, 15; 22, 26) — znów, jak się wydaje, wyrażenie odzwierciedla gest. Mojżesz zakrywa jednak twarz wobec Boga (Wj 3, 6), aby uniknąć bliskości „twarzą w twarz” (Rdz 32, 31; Pwt 5, 4); por. 1 Krl 19, 13; „oko w oko” (Lb 14, 14; Iz 52, 8). W Est 7, 8 mamy wzmiankę o zakryciu głowy skazanemu, aby nie oglądał oblicza króla (por. 2 Sm 14, 24). Zakrycie twarzy ze smutku: 2 Sm 19, 5.

Zwrócenie jej ku komuś wyraża uwagę (Lb 24, 1; Dn 9, 3), zdecydowanie (Jr 42, 17; Łk 9, 51) i akceptację (Lb 6, 25), a odwrócenie — niezadowolenie (1 Krl 21, 4; Ps 102, 2; Ez 92, 23), wrogość (Jr 21, 10), odrzucenie (Ez 7, 22) lub zlekceważenie (2 Krn 29, 6; 35, 22; także Jr 7, 24 — por. niżej o plecach). Kiedy indziej wynika z lęku lub niepokoju (2 Krl 20, 2; Iz 38, 2). Wtulić twarz w kolana wiązało się z niespokojną modlitwą (1 Krl 18, 42).

Pochylenie twarzy było wyrazem czci, zwłaszcza przy powitaniu (Joz 5, 14; 2 Sm 9, 6; por. 1, 2; 14, 4; 1 Krl 18, 7; Rut 2, 10; 1 Krn 21, 16) i modlitwie (Lb 14, 5; 16, 4, 22; Joz 7, 6, 10; Ez 11, 13 por. Hi 1, 20). Kiedy indziej oznacza żal lub gniew (Rdz 4, 5n; 1 Sm 2, 1; Ps 3, 4; Jr 3, 12; Hi 29, 24). Pochylić głowę (dosłownie ucho) można też na znak uwagi (2 Krl 19, 16; Iz 55, 3; Jr 7, 24; Ps 31, 3; 43, 5; 88, 2).

OCZY

Ruchy twarzy trudno oddzielić od ruchów oczu, stąd podobieństwo przenośni. Gdzie mowa o twarzy może chodzić o oczy i odwrotnie. Zwrócenie lub podniesienie oczu oznacza po prostu uważne spojrzenie (Rdz 13, 10; 18, 2 itd.), ale jest także wyrazem siły i pewności siebie (Iz 10, 12; Ps 17, 11; 32, 8) albo częściej troski (Rdz 44, 21; 1 Krl 1, 20; Ps 10, 8 i in.).

„Rozjaśniona” twarz (Ps 89, 16; Ps 31, 17) względnie oczy (1 Sm 14, 27) są znakami radości tak jak uśmiech (np. Iz 60, 1).

NOS

Słowo *ʾap* oznacza nos i gniew. Widocznym znakiem gniewu było parsknięcie czy głośny wydech (np. Mi 7, 18; Ps 74, 1).

USTA

Otwarcie szeroko ust może wyrażać wrogość (Ps 35, 21; Hi 16, 10) lub naśmiewanie się (Iz 57, 4), ale i oczekiwanie (Hi 29, 23). Gwizd oznacza pogardę i złość (Lm 2, 15n). Oplucie było ciężką zniewagą (Lb 12, 14 Pwt 25, 8 por. Iz 50, 6 Hi 30, 10).

Pocałunek (*nšq*) wśród bliskich krewnych towarzyszył powitaniu (Rdz 29, 11. 13; 33, 4; 45, 15; Wj 4, 27) i pożegnaniu (Rdz 31, 28; 32, 1; 1 Krl 19, 20; Rut 1, 9), był znakiem miłości synowskiej (Rdz 27, 26n; 50, 1) i ojcowskiej (przebaczenie — 2 Sm 14, 33; por. Łk 15, 20); rodzaj pocałunku nie jest określony. Dla wyróżnienia, można było na powitanie (2 Sm 15, 5) lub pożegnaniu (2 Sm 19, 40) całować przyjaciół czy rodaków (por. też Prz 24, 26; 27, 6). Pocałunek ceremonialny: 2 Sm 10, 1. Pocałunek miłosny: Hi 31, 27 (przesłany ręką); Pnp 1, 2; Prz 7, 13. Mamy też wzmianki o całowaniu ideoli (1 Krl 19, 18; Oz 13, 2) oraz o całowaniu stóp na znak hołdu (Ps 2, 12 — tekst niepewny).

ZĘBY

Zgrzytanie zębami wyraża złość i nienawiść (Hi 16, 9; Lm 2, 16; Ps 35, 16; 112, 10).

RĘCE I DŁONIE

Podniesienie ręki (*nš'*) było gestem przysięgi (Rdz 14, 22; Pwt 32, 40; Wj 6, 8; Ez 20, 6), obydwu natomiast — próśby i modlitwy (Ps 28, 2; 63, 5; 134, 2; 141, 2 — przysięga w Dn 12, 7); błogosławieństwo Kpł 9, 22; rozkaz ataku 2 Sm 20, 21n. W opisach modlitw częste jest wyrażenie *pāras kappajim*, co oznacza rozłożenie dłoni, ale też ich wyciągnięcie ku Bogu (Wj 9, 29. 33; Hi 11, 13; Ezd 9, 5; 2 Krn 6, 12; Ps 44, 21), ku niebu (1 Krl 8, 22. 54; 2 Krn 6, 13), ku świątyni (2 Krl 8, 28; 2 Krn 6, 29); z *šth* Ps 88, 10. Podanie ręki występuje w 2 Krl 10, 15 jako potwierdzenie szczerości, ale być może chodziło tylko o gest banalny — pomoc przy wejściu na rydwan; jako potwierdzenie umowy lub przysięgi: Prz 6, 1; Ezd 10, 19; por. Prz 11, 21; 16, 5. Cofnięcie ręki to odmowa pomocy (Lm 2, 3). Wymachiwanie ręką — pogróżka (Iz 10, 32; 11, 15; 19, 16; Za 2, 13; Hi 31, 21). Wyciągnięcie ręki może oznaczać groźbę (2 Sm 24, 16; 1 Krn 21, 16 itd.) albo wolę czy przysięgę (Iz 14, 26)*.

* Por. też O. Keel, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament. Ikonographische Studium zu Jos 8, 18—26; Ex 17, 8—13; 2 Kön 13, 14—19; 1 Kön 22, 11*, Freiburg/S 1974, s. 159n.

Nałożenie rąk³ oznaczać może przekazanie błogosławieństwa (*šim-šit*): Rdz 48, 14. 17n — zaznaczano tam, że chodzi o położenie rąk na głowie, prawa ręka ważniejsza). Tam, gdzie użyto czasownika *sāmak* („oprzeć, nacisnąć”) służy ono przekazaniu mocy czy władzy (Lb 27, 18 — LXX i 23; Pwt 34, 9 — o Jozuem); gest ten może też wyrażać przeniesienie grzechu (Kpł 16, 21) a nawet przeznaczenie na śmierć przez ukamienowanie (Kpł 24, 14). Położenie jednej ręki (też *sāmak*), to częsty gest liturgiczny służący identyfikacji daru ofiarowanego.

LXX interpretuje jako włożenie rąk (*epitithemi*) również gesty z 2 Krl 13, 16 (przekazanie mocy), Rdz 18, 18 (błogosławieństwo) i 2 Krl 5, 11 (oczekiwany gest uzdrawiający); Dn 13, 34 — oskarżyciele kładą ręce na głowie oskarżonej.

Położenie dłoni (*kap* — z *šim*) pojawia się w Ps 139, 5 jako metafora wszechobecnej opieki Bożej — zapewne wywiedziona z gestu opiekuńczego; w Hi 40, 32 — sens dosłowny albo przenośnie o napaści; 2 Krl 4, 34; dłoni na dłoni, część czynności sprawiającej cud.

Położyć rękę na własnej głowie — ból i wstyd (2 Śm 13, 19; Jr 2, 17). „Położyć rękę na biodro” (czyli dotknąć narządów płciowych) to archaiczny znak przysięgi (Rdz 24, 2; 47, 29).

Uderzenie w dłonie lub ręce oznacza gniew, złość (Lb 24, 10; Ez 6, 11; 21, 19. 22; 22, 13 — gest prorocki przypisany Bogu) albo „Schadenfreude” (Ez 25, 6; Na 3, 19; Lm 2, 15), ale czasem także aplauz i radość (2 Krl 11, 12; Iz 55, 2).

Uderzenie się w biodro (narządy płciowe?) przez mężczyzn (Jr 31, 19; Ez 21, 17), a w pierś przez kobiety (Iz 32, 12) wyraża żałobę i pokutę.

Umycie rąk — niewinność (Pwt 21, 4 — por. Mt 27, 24).

Wskazać miejsce po prawej ręce — wyróżnienie i uczczenie kogoś (1 Krl 2, 19; Ps 110, 1; Hi 30, 12).

NOGI I STOPY

Tupnięcie nogą towarzyszy uderzeniu w dłonie i ma ten sam sens (Ez 6, 11; 25, 6), może podkreśla zawziętość. Postawienie nogi na karku — panowanie nad pokonanym (Joz 10, 24; Iz 51, 23; Ps 110, 1). Strząśnięcie prochu z nóg („nie chcę mieć nic wspólnego”) znajdzie-my dopiero w 4 Ezd 1, 8.

³ Por. R. Péter, *Limposition des mains dans l'Ancien Testament*, *Vetus Testamentum* 27 (1977) 1, s. 48—55; J. K. Parratt, *The Laying on of the Hands in the New Testament. A Re-examination in the Light of the Hebrew Terminology*, *Expository Times* 80 (1968/69), s. 210—214; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*; London 1956, s. 224n; M. C. Sansom, *Laying On of Hands in the Old Testament*, *Expository Times* 94 (1983), 323—326.

KŁĘKNIĘCIE

Uklęknięcie (*krē*) to gest hołdu i modlitwy (przed ołtarzem: 1 Krl 8, 54; 2 Krn 6, 13, a także 29, 29; przed Jahwe: Rdz 24, 26; 2 Krn 7, 3; Iz 45, 23; Ps 22, 30; 72, 9; 95, 6; rozpaczając 2 Mch 3, 21; wyznając grzechy Ezd 9, 3. 5; przed Baalem 1 Krl 19, 18; przed dostojnikiem Est 3, 2. 5; przed Eliaszem, błagając o łaskę 2 Krl 1, 13).

PLECY

Odwroćenie się plecami oznacza lekceważenie i wzgardę (Iz 1, 4; Jr 7, 24; 15, 6 por. Iz 50, 5), ale również wstyd i kompromitację, której wyrazem jest ucieczka („podać tył ze wstydem” — *jissogū 'āhōr wējahpērū*: Ps 35, 4; 40, 15; 70, 3; 129, 5; Iz 42, 17; Lm 1, 8). Wyrzucenie za plecy — wzgardzenie (1 Krl 14, 9; Iz 38, 17; Ez 23, 35; Ne 9, 26).

Podobnie „pokazać kark” a nie twarz, znaczy zlekceważyć i odrzucić (Jr 2, 27; 18, 17; 32, 33; 2 Krn 29, 6). Ucieczka; Wj 23, 27; 2 Sm 22, 41; Ps 18, 41; Jr 48, 39.

POKŁON

Gest ten jest szczególnie pospolity; słowo *hištahāwāh* występuje 170 razy⁴; często podkreślano, że chodzi o pokłon do ziemi, o padnięciu na twarz.

Był pokłon wyrazem hołdu (niuans: pokłon powitalny, znak posłuszeństwa), składanego komuś wyższemu, a mianowicie ojcu (Rdz 47, 12), panu przez sługi (Rdz 27, 29; Iz 45, 14), osobie o której przychylność trzeba się ubiegać lub za takąą dziękować (Rdz 23, 7. 12; 33, 7; Lb 14, 5; Rut 2, 10; 2 Krl 4, 37), gościowi honorowemu (Rdz 18, 2; 19, 1; por. Lb 22, 31): przed aniołem, królowi (1 Sm 25, 24 — do stóp; 2 Sm 14, 33; Ps 45, 12), dostojnikowi (2 Sm 18, 21). Był wreszcie pokłon wyrazem hołdu, lęku i posłuszeństwa wobec Jahwe (Rdz 24, 26; Kpł 9, 24; Lb 17, 10; 26, 6; Jr 7, 2; 26, 2; Ps 22, 30; 99, 5. 9 i in. — identyczny sens ma *nāpal 'al pnīm* Rdz 17, 3; Kpł 9, 24; Joz 5, 14; Sdz 13, 20; 1 Krl 18, 39; Ez 1, 28; 3, 23; 42, 3; 44, 4). W ten sam sposób czczono świątynię (Ps 5, 8; 2 Krl 5, 18; 1 Krn 21, 16; Dn 8, 17), względnie Syjon (Ps 99, 9), a w religii pogańskiej gwiazdy (Pwt 4, 19), stele (Kpł 26, 1), posągi (Wj 20, 4n) i w ogóle bóstwo (2 Krl 5, 18). Pokłon bałwochwalczy określano w szczególności czasownikiem *sgd* (Iz 44, 15. 17. 19; 46, 6).

⁴ Paralelnie 14 razy *qdd*. Zob. Gruber, dz. cyt., s. 83n, 122n.

Pokłon był też gestem pokutnym (Joz 7, 6; 1 Mch 4, 40), a jeszcze bardziej leżenie na ziemi (z *npl*: Pwt 9, 18, 25; Ps 44, 26; Jr 14, 2; Jdt 4, 11; Ezd 10, 1; por. 3 Mch 5, 50), które skądinąd oznaczało pokorę i poniżenie (Iz 29, 4; Jr 3, 25). W ogólności pokłon wyrażał hołd, pokorę, niższość, posłuszeństwo, słabość wobec drugiego.

POSTAWA STOJĄCA

Jest ona czasem postawą modlitwy i służby (*cmd*: np. Lb 16, 9, 1 Krl 8, 22; 10, 8; 2 Krn 18, 18). Powstać należało na powitanie osoby równej rangi (*qûm*: Iz 49, 7; Kpł 19, 32; 1 Krl 12, 19; Hi 29, 8).

KRZYKI I LAMENTY

Żal wyrażano krzykiem (Jr 4, 8; 49, 3; Jl 1, 13; Mi 1, 8) i płaczem (czasownik *bkh* 103 razy w ST); przy żalobie istniały też stałe formuły (1 Krl 13, 30; Jr 22, 18; 34, 5; Am 5, 16: „Ach! Mój bracie” itp.). Były one nie tylko naturalnym wyrazem żalu, ale i jego publicznym znakiem. Czasami umownym, jak na to wskazuje istnienie zawodowych płaczek (2 Krn 35, 25; Koh 12, 5; Am 5, 16). Płacz wynikać mógł z wzruszenia (np. 2 Sm 13, 36). Mógł też towarzyszyć pokornej prośbie (Rdz 21, 16n).

TANIEC

Kobiety tańczyły przy muzyce na znak radości ze zwycięstwa (Wj 15, 20; Sdz 11, 34; 1 Sm 18, 6n; 21, 12; 29, 5), a także w czasie świąt (Sdz 21, 21). Cały lud z Dawidem tańczył przed Arką wzięną do Jerozolimy (2 Sm 6, 5)⁵ będąc przy tym nago (w. 20nn). Taniec oznacza radość (Ps 30, 12) i służy chwaleniu Boga (Ps 149, 3; 150, 4). Taniec weselny: Pnp 7, 1.

WSPÓLNY POSIŁEK

Posiłek wyrażał wspólnotę między ludźmi, a także ludzi i Boga. Często spożywano część darów ofiarnych. Jedzono razem z krewnymi, przyjaciółmi, gośćmi (Rdz 18 — sytuacja wyjątkowa). Dla wyróżnienia honorowego gościa podawano mu lepsze i większe porcje (Rdz 43, 34; 1 Sm 9, 23n). Odmowa posiłku (1 Krl 13, 8n. 15—22) wyrażała odcięcie się od zapraszających i od miejsca.

⁵ Wj 32, 6 (LXX i Pięcioksiąg Samarytański) mówi o tańcu kultycznym wokół złotego cielca.

Istniały posiłki żałobne (Pwt 26, 14;⁶ Jr 16, 7; Ez 24, 17. 22; Oz 9, 4; por. też 2 Sm 3, 35), bliżej jednak ten „chleb żałoby” nie został skodyfikowany (Jr 16, 7 — chleb i wino). Chleb przynosili goście; w domu zmarłego z powodu nieczystości nie przygotowywano posiłków. Celem stypy miało być pocieszenie okrytych żałobą (Jr 16, 7).

Uczta towarzyszyła zawieraniu przymierzy: Rdz 14, 18nn(?) 26; 30; 31, 46; Joz 9, 14 (por. też Ab 7 i podobne wyrażenia w Ps 41, 10 i Syr 9, 16); także przymierzu z Bogiem (Wj 24, 11 — wiersz późniejszy). Wspólny posiłek łączył ludzi jako bliskich, krewnych, przyjaciół.

W szczególności wspólne spożywanie soli oznaczało przyjaźń, a w konsekwencji przymierze (Lb 18, 19 — prawo kapłanów do części ofiar nazwane ich „przymierzem soli wobec Jahwe”; 2 Krn 13, 5 — „przymierze soli” Jahwe z Dawidem — por. Mk 9, 50). Możliwa jest też aluzja do trwałości soli (Lb 18, 19 — „wieczne” przymierze soli) oraz do ofiar, zwłaszcza towarzyszących przymierzu, ofiary bowiem solono (Kpł 2, 13; Wj 30, 45; Ez 43, 24) i tak samo chleby pokładne (Kpł 24, 7 wg LXX). Możliwy jest sens naturalny tej czynności (obrona przed zepsuciem, poprawa smaku, osuszenie, zabarwienie ognia), niewykluczający zresztą liturgiczno-symbolicznego (oczyszczenie oraz przypomnienie przymierza).⁷

RÓŻNE

Rozlewanie wody — pokuta (1 Sm 7, 6).

Lanie wody komuś na ręce — służba (2 Krl 3, 11).

Położyć klucz na ramieniu — powierzyć urząd (Iz 22, 22).

B. CIAŁO⁸

NAGOŚĆ

Obnażenie było uważane za hańbiące (2 Sm 6, 20nn; Na 1, 8; Iz 20, 4). Skądinąd chodzenie nago i boso towarzyszyło pokutnym lamentom, ale była to rzecz raczej wyjątkowa (Iz 20, 3). Przy żałobie chodzono czasami boso (2 Sm 15, 30; Ez 24, 17. 23). Spotykamy też nagość przy ekstazie prorockiej, rozumianej jako swojego rodzaju szaleństwo (1 Sm 19, 24).

⁶ Zob. H. Cazelles, *Sur un rituel du Deutéronome* (Dtn 26, 14), *Revue Biblique* 55 (1948), 54—71.

⁷ Zob. J. E. Latham, *The religious symbolism of salt*, *Théologie Historique* 64, Paris 1982, zwłaszcza s. 28—68.

⁸ Czynności związane z ciałem są uwzględnione w monografii o symbolice szat: E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, *Théologie* 65, Paris 1966.

ZANIEDBANIE

Przybierało ono różne formy: nie mycie się (2 Sm 12, 20), zaprzestanie namaszczenia (2 Sm 14, 2; Dn 10, 30), odkrycie włosów (Lb 5, 18; Ez 24, 17. 23) lub ich rozpuszczenie (Kpł 21, 10). Były to oznaki żaloby.

POST

Towarzyszył żalobie po zmarłym a także pokucie publicznej (np. Jr 36, 9). Trwał do zachodu słońca (Sdz 20, 26; 1 Sm 1, 12; 3, 35) i dotyczył zarówno jedzenia, jak picia — stąd Ramadan muzułmanów (Pwt 9, 9. 18; Jon 3, 7; Est 4, 16). Mógł trwać tydzień, przez cały okres ścisłej żaloby (1 Sm 31, 13; ale por. Rdz 50, 10 według zwyczaju egipskiego?; Jdt 16, 24; Syr 22, 12 — ale por. 38, 7).⁹ W Dn 10, 3 mamy wzmiankę o poście trzytygodniowym od mięsa i wina, na znak smutku z powodu wyroczni o wojnie. W 1 Sm 14, 24 post ma pomóc w zwycięstwie, jako rodzaj votum, obiecanego pod przysięgą — a może dla uświęcenia wojowników (por. 1 Sm 21, 5; 2 Sm 11, 6—13).

WŁOSY I ZAROST¹⁰

Zapuszczenie długich, obfitych włosów kojarzyło się z siłą i pięknem. Nosili je wojownicy (Sdz 5, 2; „rozpuszczone włosy” — tłum. niepewne). Włosy Absaloma, wyjątkowo bujne, były ozdobą i symbolem siły (2 Sm 14, 25nn). O włosy więc dbano — zwłaszcza namaszczając je (Ps 23, 5; 34, 7; Koh 9, 8). Łysina natomiast uchodziła za śmieszna (2 Krl 2, 23; Mi 1, 16). Obcięcie włosów było hańbiące, podobnie brody (2 Sm 10, 4; Iz 3, 17; 7, 20 — znak niewoli).

Samson zawdzięczał siłę długim włosom (Sdz 16, 17), które nosił z powodu ślubu nazireatu. Ślub nazireatu (Lb 6, 1—21; por. 1 Sm 1, 11) oraz troska o włosy arcykapłana (Lb 5, 18; Kpł 21, 10) dowodzą, że długie, piękne, nietknięte włosy wyrażały nie tylko doskonałość fizyczną, ale i miały w sobie coś sakralnego. O magicznych zabiegach z włosami mowa w Kpł 19, 27; por. Jr 9, 26.

Gdy ktoś chciał poświęcić brankę (Pwt 21, 12), musiała ona ogolić głowę, obciąć paznokcie i zmienić szaty, porzucając jakby w ten sposób dawną osobowość. Wydaje się bowiem, że włosy były uważane, inaczej niż obecnie, za część człowieka, jego osoby, trwalszą może niż ciało, skoro nie niszczącą zaraz po śmierci.

⁹ Zob. bliżej R. de Vaux, *Les institutions de l'AT*, Paris 1976, t. 2, s. 98.

¹⁰ Por. M. H. Farbridge, *Studies in the Biblical and Semitic Symbolism*, 1923, reprint New York 1970, s. 233—238.

Na tym tle docenić można wagę obrzędu żałobnego i pokutnego, jakim było obcięcie, względnie ogolenie włosów i brody (Iz 15, 2; 22, 12; Jr 7, 29; 16, 6; 41, 6; 48, 37; Ez 7, 18; 27, 31; Am 8, 10; Mi 1, 16). Na znak rozpaczony wyrwany też sobie włosy z głowy i brody (Mi 1, 16; Ezd 9, 3). Z drugiej jednak strony, obcinanie włosów wchodziło w skład rytualnych oczyszczeń (Lb 8, 5—7; Kpł 14, 8n).

OKALECZENIA

Zadawanie sobie ran też towarzyszyło żałobie. Praktykowane było mianowicie zakazów prawa (Kpł 19, 28; Pwt 14, 1 — tamże znajdziemy zakazy przyszywania włosów i brody). Kaleczono ręce (Jr 48, 37) ale i resztę ciała chyba też (Jr 41, 5 „pokryci nacięciami”; por. Jr 16, 6). Okaleczenia rytualne wymienia też 1 Krl 18, 28 (prorocy Baala) i Oz 7, 14. Zakaz tatuażu znajdziemy w Kpł 19, 28. Praktyki te pochodziły od pogan i wiązały się z magią.

Publiczne przekłucie sztyłem ucha niewolnika czyniło go niewolnikiem na zawsze (przybijano ucho do oddrzwi domu pana: Pwt 15, 17).

PROCH I POPIOŁ

Póspywanie głowy popiołem lub prochem czy ziemią było gestem żałoby i pokuty (Joz 7, 6; 2 Sm 13, 19; 15, 32; Lm 2, 10; Ez 27, 30; Jdt 4, 11; 2 Mch 10, 25; zob. też Hi 2, 12 „rzucali proch w górę nad głową”). Ponadto siadano w popiele (Hi 2, 6; Jon 3, 6; Jr 6, 26), spano na nim (Iz 58, 5; Est 4, 3), a nawet w nim tarzano (Mi 1, 10; Ez 27, 30). Stąd liczne były wyrażenia związane z prochem i popiołem¹¹. Proch symbolizował nicosć i przemijanie (Rdz 3, 19).

CIAŁO I ŻAŁOBA

Wszystkie obrzędy żałobne i pokutne przedstawione w p. B i C (poniżej) wyrażają głębokie ponizienie i огоłoczenie. Podarte szaty, wór na biodrach, zaniedbanie, głód, ostrzyżone włosy, krzyk i płacz, ciało brudne od popiołu i ziemi, czasem rany, czyniły człowieka tak nędznym jak to możliwe i bliskim umarłym. Wobec śmierci człowiek jest nędzarzem. W obliczu śmierci lub klęski powszechnej każdy stawał się ubogim jak niewolnik, ponizonym, choćby był władcą (Joz 7, 6—9; 2 Sm 12, 16). Stan ciała człowieka wyrażał naocznie jego stan ducha i całą ziemską niedolę.

¹¹ Zob. Gruber, dz. cyt., s. 362nn.

POKUTA PUBLICZNA ¹²

Pokuta publiczna powtarza indywidualne gesty żałobne (wymieniając przykłady gestów pokutnych nie oddzielamy tych sytuacji). Odbywana była przez cały lud wraz z naczelnikami. Składały się na nią rozdarcie szat, ubranie wora, bicie się w piersi i biodra, posypywanie głowy prochem, siadanie w popiele, wyznawanie grzechów (relacje późniejsze), krzyki i płacz, czasem zadawanie sobie ran. Wszystkie te znaki wyrażały poniżenie człowieka i społeczności przez nieszczęścia, rozpacz i żal w obliczu klęski powszechnej lub wojny. Całość miała bardziej charakter liturgii niż zespołu czynności komunikujących przeżycia.

INNE CZYNNOŚCI ZWIĄZANE Z CIAŁEM

Natarcie noworodka solą (Ez 16, 4) było pewnie uważane za zabieg higieniczny, ale przekonanie o oczyszczającej mocy soli jest w tym wypadku raczej magiczne lub symboliczne niż racjonalne (por. też 2 Krl 2, 21). Można też przypuszczać, że natarcie solą usuwało nieczystość typu rytualnego.

Magiczny również charakter miało picie gorzkiej wody przez kobietę posądzoną o cudzołóstwo, dla wykazania winy lub niewinności (Lb 5, 11—28).

Rozsyłając kawałki ciała zamordowanej żony, mąż jej wezwał do zemsty na zabójcach (Sdz 19, 29). Saul wzywając na wojnę porąbał woły, a ich części rozesał jako pogroźkę dla tych, co się nie stawiają, ostrzegając, że za karę zabite zostaną w ten sam sposób ich zwierzęta (1 Sm 11, 7).

C. SZATY ¹³

Szaty w języku i obrazach Biblii w większym stopniu niż dziś wyrażały sytuację noszącego. Należą jakby do jego osobowości, zmiana stroju wyraża zmianę sytuacji a nawet zmianę wewnętrzną. Odpowiednie szaty noszone były przez władców, kapłanów itd. Ważne było też oczyszczanie szat, nieodłączne od oczyszczania ciała.

PRZYKRYCIE GŁOWY

Głowa mogła być zasłonięta w ciężkiej sytuacji (1 Sm 15, 30) na znak smutku (Est 6, 12; Jr 14, 4) lub wstydu (Jr 14, 3). Najpewniej chodzi tu o zasłonięcie głowy wraz z twarzą¹⁴. Gdzie indziej jednak właśnie odkrycie głowy jest oznaką żałoby (np. Ez 24, 17), jak nagość czy bosość stopy.

¹² Zob. E. Lipiński, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris 1969.

¹³ Przedmiot monografii E. Haulotte, *dz. cyt.*

¹⁴ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, 320: (hph).

ROZDARCIE SZAT

Rozdarcie szat było znakiem żałoby, począwszy od chwili otrzymania złej wiadomości (Rdz 37, 29. 34; Jdt 14, 9; ppr. Sdz 11, 35; 2 Krl 16, 30). Towarzyszyło zarówno żałobie po śmierci człowieka (Kpł 10, 6; 21, 10; 2 Sm 1, 11; 3, 31) jak innym nieszczęściom (2 Sm 13, 19; 2 Krl 22, 11; Lb 14, 6), a zwłaszcza klęsce powszechnej (Joz 7, 6; Ezd 9, 3; Jr 41, 5; Jl 2, 13; 1 Mch 2, 14; 3, 47; 4, 39). Ciekawe, że rozdarcie szat i inne oznaki żałoby zabronione były arcykapłanowi (Kpł 10, 6; 21, 10 odwrotnie niż w Mt 26, 65 i par.).

NOSZENIE WORA

„Wór” (*śaq*) był to kawał materiału ciemnego koloru (Iz 50, 3), przepasanego wokół bioder (Rdz 37, 34; Iz 20, 2 i in.) i nie zakrywającego piersi (2 Mch 3, 19). Inne szaty zdejmowano (Iz 32, 11; Jon 3, 6) wyjątkowo jedynie noszony był w ukryciu pod nimi (2 Krl 6, 30). Gatunek tkaniny był najbogatszy (2 Sm 21, 10; Iz 3, 24) — taki, z jakiego robiono zwykłe worki (Rdz 42, 25. 27. 35; Kpł 11, 32), zapewne sierść kozia lub wielbłądzia.

Jako ubiór żałobny i pokutny wymieniony jest w BH 29 razy (por. też Jdt 4, 10; 1 Mch 3, 47; 2 Mch 3, 19). O ubieraniu go przez kobiety mowa jest w księgach prorockich. Według 2 Sm 14, 2 nosiły one „szaty żałobne”.

Tłumaczenie „wór” nie wydaje się całkiem pewne, bo chociaż słowo *śaq* oznacza także worek, wzmianki o opasywaniu nim bioder oraz ikonografia starożytna (przepaski) wskazują na coś innego. Może rozpruwano boki worka, otrzymując przepaskę? Nie jest to jednak nigdzie opisane.

OBCIĘCIE SZAT

W 2 Sm 10, 4 (por. 1 Krn 19, 4) czytamy, że król Ammonitów pochwyciwszy posłów Dawida ogolił im po pół brody i obciął szaty do pośladków, co uznane zostało za wielką zniewagę. W 1 Sm 24, 6 Dawidowi zadrżało serce z powodu obcięcia poły szaty Saula — jakby należało się jej specjalne poważanie!

PRZEKAZANIE SZAT

Jonatan zawierając z Dawidem „przymierze przyjaźni” ofiarował mu swoje szaty i broń (1 Sm 18, 3n). Szaty reprezentują tu osobę właściciela, a ich ofiarowanie wielką bliskość i miłość braterską. Można to uznać za jakiś obrzęd, liturgię przyjaźni.

Wg Lb 20, 28; Wj 29, 29 syn zmarłego arcykapłana otrzymywał jego szaty liturgiczne na znak następstwa.

Eliasz powołując Elizeusza przykrywa go swym płaszczem (1 Krl 19, 19). Skądinąd płaszcz ten miał mieć własności cudowne, wcielał niejako moc proroka (2 Krl 2). W ogóle prorok wyróżniał się ubiorem (2 Krl 1, 7n; Za 13, 4).

SZATY I MAŁŻEŃSTWO

Przed ślubem narzeczona nosiła welon (Rdz 24, 62nn; 29, 23nn; Pnp 4, 1nn) — chyba dlatego, że była w tym czasie „poświęcona”, zarezerwowana dla kogoś. Z okazji ślubu przebierała się całkowicie w nowe szaty (Ps 45), co zapewne obrazuje zmianę sytuacji.

Przykrycie płaszczem zapowiada czasem małżeństwo — może należało ono do obrzędów ślubnych? (Rut 3, 9; Ez 16, 8).

PRZEPASANIE SIĘ

Dowodzi gotowości — zwłaszcza do marszu lub walki. Możliwa jest aluzja do czynności zapaśnika¹⁵ (1 Krl 20, 11; Iz 8, 9; Jr 1, 17; Hi 38, 3nn).

BUTY

Buty (a ściślej sandały) symbolizowały prawo własności. Ps 60, 10 mówi „na Moab but mój rzucę” czyli go zdobędę (por. Ps 108, 9). Pwt 25, 9 nakazuje zdjąć sandał mężczyźnie, który odmawia poślubienia wdowy po bracie według prawa lewiratu. Było to ubliżające (w. 10). W Rut 4, 7n bliższy krewny zdejmując sandał zrzeka się na rzecz Boga praw do wdowy (i spadku) a zarazem wynikłych z prawa obowiązków.

Zdjęcie sandałów wymagane było w miejscu świętym (Wj 3, 5; Joz 5, 15)¹⁶

*

Zestawienie powyższe nie służy tylko wzbogaceniu i uzupełnieniu wiadomości, które zaczerpnąć można ze słowników i z prac o instytucjach ST, choć zebrane referencje i do tego celu mogą być przydatne. Chodzi bardziej może o uczulenie na gest i jego symbolikę przy

¹⁵ Zob. też E. Levine, *The Wrestling-Belt Legacy in the New Testament*, *New Testament Studies* 28 (1982), s. 560—564.

¹⁶ Czy dla hołdu? Czy dlatego, że nie mogły być oczyszczone przez mycie i pranie? Zob. Farbridge, *dz. cyt.*, s. 273n.

wszelkiego rodzaju lekturze Pisma Świętego. Jest bowiem rzeczą uderzającą, że liczba gestów i zachowań komunikujących myśli i przeżycia była w świecie biblijnym znaczniejsza niż obecnie. Słowu towarzyszyło więcej ekspresji — co więcej, gest należał w pewien sposób do zawartego w słowie przesłania. A pamiętajmy, że omawiane w tym artykule gesty stanowią tylko część bogatej symboliki czynności ze ST, która obejmuje także liturgię i czynności symboliczne proroków! Posługiwał się Bóg ludzkim słowem, posługiwał się też ludzkim czynem. Własności tego języka czynności i gestów zasługują na uwagę, poznanie ich pozwala na pogłębienie zrozumienia Pisma Świętego, a także mogłoby inspirować śmielsze stosowanie podobnych środków ekspresji przy modlitwie czy też przy odczytywaniu i przekazywaniu Słowa.

Warszawa

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

Ks. Stanisław Haręzga

LECTIO DIVINA W FORMACJI BIBLIJNEJ SEMINARIUM DUCHOWNEGO

Pismo św. w seminarium duchownym to nie tylko sprawa studium, ale równocześnie sprawa formacji, a w dalszej perspektywie, życia i posługi pasterskiej przyszłych kapłanów. W formacji biblijnej alumnów chodziłoby więc nie tyle o samo intelektualne szkolenie, ile raczej o umiłowanie Słowa Bożego, tak by ono było treścią całego kapłańskiego życia. Choć ks. J. Świstak w artykule na ten temat¹ pisze optymistycznie: „Wydaje się, że młode pokolenia opuszczające obecnie uczelnie duchowne są bardziej przygotowane do wykorzystania Biblii w praktycznej działalności Kościoła, niż średnie i starsze pokolenia kapłanów”, to jednak trzeba stwierdzić, że formacja biblijna alumnów pozostawia nadal jeszcze wiele do życzenia.

Do potrzeby takiej formacji przyszłych duszpasterzy nawiązywano w dyskusji na temat upowszechniania Pisma św., jaka odbyła się w maju 1984 roku w redakcji „Więzi”². Tymczasem ciągle za małe jest zainteresowanie się tym tematem, zarówno ze strony wykładowców Pisma św. jak i ojców duchownych seminariów. W niniejszym artykule, idąc za wskazaniem Soboru Watykańskiego II, chcemy zwrócić uwagę na czytanie Pisma św. w seminarium, które praktyko-

¹ Przygotowanie do duszpasterstwa biblijnego w seminariach duchownych, RBL 34 (1981) 232.

² Wywyższyć Księgę, „Więź” 27 (1984) nr 11—12, s. 75, 78, 80.

wane w formie *lectio divina*³ może spełnić zasadniczą rolę w formacji biblijnej alumnów.

1. STAN FAKTYCZNY

Trzeba przyznać, że lektura Pisma św. ma już swoje stałe miejsce w kleryckim programie dnia, w którym przeznaczają się na nią zazwyczaj część czasu poświęconego na tzw. czytanie duchowne. Już w 1947 roku na konferencji w Krakowie rektorzy seminariów duchownych postanowili, aby każdy alumn codziennie czytał przez kwadrans Pismo św., wypisywał ciekawe cytaty, a niektórych uczył się na pamięć⁴. Szeroko kwestię czytania Pisma św. przez kleryków omawia specjalna *Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej*, wydana 13 maja 1950 roku na temat prawidłowego nauczania Pisma św. w seminariach duchownych i zakonnych kolegiach.

W instrukcji tej zwraca się uwagę na wielkie znaczenie, jakie posiada codzienna lektura Pisma św. dla czynnego i trwałego umiłowania Ksiąg świętych. Zaleca się, by klerycy praktykowali ją z pokorną wiarą i prawdziwą pobożnością, nie dyspensując się od lektury w okresie wakacji czy ferii świątecznych, owszem w tym czasie ma ona odbywać się nawet gorliwiej. W celu owocnego korzystania z lektury Ksiąg świętych wykładowcy Pisma św. są proszeni, by przygotowali słuchaczy już od początku studiów do tej praktyki przez podawanie im krótkiego streszczenia czy analizy poszczególnych ksiąg. Oni też powinni czuwać, by alumni kontynuowali wytrwale lekturę Pisma św. przez cały czas studiów. Zasadniczy cel, jaki stawia się klerykom w związku z czytaniem Pisma św. to wielokrotne, kursoryczne przeczytanie całej Biblii przez okres studiów seminaryjnych⁵.

Wydaje się, że powyższe wskazania papieskiej instrukcji nie zostały jeszcze w pełni zrealizowane i nie wiem, czy istnieje jakieś polskie seminarium, w którym wykładowcy Pisma św. mieliby kontrolę nad lekturą Biblii przez alumnów i czy im w tym pomagają. Choć ta praktyka stała się w zasadzie częścią czytania duchownego, śmiem przypuszczać, że także ojcowie duchowni nie zastanawiają się nad jej owocnością. Sami zaś klerycy podchodzą do lektury Pisma św. po studencku, mając na uwadze jedynie zaliczenie treści poszczególnych ksiąg, czy egzamin końcowy w semestrze. W ten sposób regulaminowe czytanie Pisma św. w ramach czytania duchownego niczym nie różni się od zwykłego czytania, do jakiego zmuszeni są

³ Łacińskie wyrażenie *lectio divina* służy powszechnie na określenie modlitewnego, duchowego czytania Pisma św., które nazywane jest też medytacją biblijną. W tym znaczeniu, zgodnie z najdawniejszą tradycją Kościoła, używamy je w niniejszym opracowaniu. Por. J. Kudasiewicz, *Medytacja biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, praca zbiorowa, Poznań 1973, 367n.

⁴ J. Świstak, art. cyt., 221.

⁵ Zob. EB 592.

studenci, mając na uwadze egzamin „z tekstu”, który zazwyczaj jest warunkiem wstępnym do egzaminu „z materiału” przerabianego w semestrze ⁶.

Choć wykładowcy Pisma św., z racji ograniczonych możliwości czasowych, nie są w stanie dokładnie omówić treści wszystkich ksiąg, wynagają jednak przeczytania całego tekstu przerabianych na bieżąco pism. Gdyby więc ktoś chciał ograniczyć się jedynie do lektury materiału przerabianego na wykładach, do przeczytania poszczególnych ksiąg w całości zmusi go jednak egzekwowany skrupulatnie sprawdzian ze znajomości treści. W tej sytuacji, jest rzeczą mało prawdopodobną, aby ktoś przeszedł przez studia seminaryjne nie przeczytawszy przynajmniej jeden raz całej Biblii. Na to czytanie Pisma św., mające na celu zapoznanie się z jego treścią, co jest zasadniczym warunkiem owocnego korzystania z wykładów, studenci muszą we własnym zakresie znaleźć sobie czas, przeznaczając na to nawet czas wakacji czy ferii.

Nas interesuje jednak codzienne, regularne czytanie Pisma św., na które w regulaminie seminaryjnym przeznaczają się codziennie pewien okres czasu. W świetle wspomnianej papieskiej instrukcji z 13 maja 1950 roku także i to czytanie polegałoby jedynie na zapoznaniu się z treścią Pisma św. Z braku kontroli ze strony wykładowców czy ojców duchownych klerycy organizują go sobie we własnym zakresie, czytając Biblię kursorycznie, pod kątem wykładów, dobierając sobie teksty według własnej potrzeby, czy czytając ten tekst który się otworzy. Takie podejście do sprawy stwarza niebezpieczeństwo lektury mało owocnej, suchej i powierzchownej. Jedynie zastąpienie codziennego czytania przez *lectio divina* może uczynić go prawdziwym spotkaniem z żywym Słowem Bożym i zająć właściwe miejsce w osobistym życiu duchownym kleryków. Ku takiemu rozwiązaniu skłaniają wypowiedzi Soboru Watykańskiego II, w których wyraźnie akcentuje się codzienne czytanie Pisma św. jako *lectio divina*. Aby to uzasadnić, trzeba bliżej określić czym charakteryzuje się *lectio divina* i odnaleźć potwierdzenie tego w tekstach soborowych.

2. WEZWANIE VATICANUM II DO PRAKTYKI *LECTIO DIVINA*

Sobór Watykański II w Konstytucji *Dei Verbum*, apelując o szeroki dostęp wiernych Chrystusa do Pisma św. (KO 22), zachęca cały lud Boży, by przez praktykę *lectio divina* włączał się do dialogu, jaki zachodzi między Bogiem a Kościołem „Albowiem w Księgach świętych Ojciec, który jest w niebie spotyka się miłościwie ze swymi

⁶ Por. J. Frankowski, *Kilka uwag na temat nauczania Pisma św. w seminariach*, w: *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie 6—8 czerwca 1972 r.*, Kraków 1974, 240n.

dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę" (KO 21). *Lectio divina* została uznana przez Sobór za rzecz konieczną nie tylko dla wszystkich duchownych, zwłaszcza kapłanów, diakonów i katechistów zajętych posługą Słowa, ale także dla członków zakonów i wszystkich wiernych (KO 25). Potwierdzeniem tego, że w nakazach *Dei Verbum* rzeczywistość chodzi o *lectio divina*, świadczy nazwanie Pisma św.: „*assidua lectione sacra*” (obowiązkowa lektura święta) i „*pia lectione*” (pobożna lektura)⁷.

Praktykę *lectio divina* bezpośrednio zaleca Sobór alumnom w Dekrecie *Optatam totius*. We fragmencie o formacji duchowej, na pierwszym miejscu wymienia się właśnie „*fideli meditatione*” (wierne rozważanie Słowa Bożego) jako sposób w szukaniu uczenia się Chrystusa, do którego alumni przez święcenia mają się upodobnić i przyłgnąć stylem życia jako przyjaciele (DFK 8). Nieco dalej, we wskazaniach dotyczących studiów teologicznych, podając jakby ramowy program kształcenia alumnów w zakresie Pisma św., Sobór wyraża życzenie, aby studium równoległe towarzyszyło czytanie i rozważanie Ksiąg świętych, w których studenci mają czerpać zachętę i pokarm (DFK 16).

To samo źródło, tzn. czytanie i rozważanie Pisma św. wskazuje Sobór kapłanom, gdy mówi o konieczności pogłębiania swej wiedzy teologicznej, która z tego źródła ma być w pierwszym rzędzie czerpana (DK 19). Zanim jako słudzy Słowa Bożego zaczną go uczyć innych, sami muszą go jednak najpierw codziennie czytać i słuchać (DK 13). Podobnie wszystkim, którzy zobowiązują się spełniać rady ewangeliczne, nakazuje się: „... niech codzienie mają pod ręką Pismo św., aby przez czytanie i rozważanie Bożych pism nabyli wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa” (DZ 6). W świetle przytoczonych i omówionych pokrótce wypowiedzi Soborów dotyczących czytania Pisma św. jasno dostrzegamy, że chodzi w nich o *lectio divina* jako praktykę całego ludu Bożego, w tym także i kleryków, których imiennie wymienia Dekret *Optatam totius*.

W tekstach soborowych, a zwłaszcza w Konstytucji *Dei Verbum*, obok tych zasadniczych uwag na temat ważności i znaczenia lektury duchowej Słowa Bożego, znajdujemy ponadto szereg wskazań uwytłumaczających lepiej różne elementy tej lektury⁸. Choć nigdzie nie są one podane w sposób usystematyzowany, znając tradycyjny schemat *lectio divina*, możemy je z łatwością zauważyć. Kształtowanie się tej lektury sięga okresu patrystycznego, ale opis poszczególnych jej eta-

⁷ KO 25. W polskim tłumaczeniu pozbawia się tekst tego znaczenia przez opuszczenie słowa „*sacra*” i tłumaczenie jedynie: „wytrwała lektura”. Zob. *Sobór Watykański II. Konstytucje — Dekrety — Deklaracje* (Tekst łacińsko-polski), Paris 1967, 355.

⁸ Zob. S. A. Fanimolle, *La „lectio divina” nella costituzione „Dei Verbum” del Concilio Vaticano II*, w: *Ascolto della parola e preghiera. La „lectio divina”* (red. S. A. Panimolle), Città del Vaticano 1987, 204—209.

pów zamieścił dopiero w średniowieczu Guigo II (+1188) w swoim liście na temat życia kontemplacyjnego⁹. Wychodząc z osobistego doświadczenia, przedstawia on i wyjaśnia cztery fazy lektury duchowej: *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio*.

Zasadniczym warunkiem przystąpienia do *lectio* jest zawsze modlitwa epiklezy, aby Słowo stało się żyjące w nas przez Ducha, który w nim jest zawarty i spoczywa. W dialogu miłości jaki Bóg prowadzi ze swymi dziećmi poprzez swoje Słowo, Duch Święty odgrywa w nim najważniejszą rolę (KO 2, 5). To On, rozpalając wiarę, coraz głębiej wprowadza w misterium Chrystusa i kieruje do pełni prawdy (KO 8, 20). Poddając się w modlitwie pod tchnienie Ducha Świętego, by otrzymać dar ożywiającego Słowa, przystępuje się do *lectio*.

Lektura nie może być tylko samym czytaniem tekstu celem jego poznania, ale równocześnie musi być nastawiona na słuchanie z wiarą Słowa Bożego. Nic też dziwnego, że Sobór, nakazując sługom Słowa wytrwać lekturę Pisma św., zaklina ich równocześnie, aby byli jego wewnętrznymi słuchaczami, unikając w ten sposób niebezpieczeństwa bycia jego próżnymi głosicielami (KO 25; por. DK 13). W ten sposób wyraźnie sugeruje się, że czytanie duchowe Biblii polega na uważnym i głębokim słuchaniu. Równoważność tego procesu czytania i słuchania podkreślona została także przez cytowanie fragmentu św. Ambrożego w którym mówi, że Boga słuchamy, gdy czytamy Jego wypowiedzi (KO 25). Skoro *lectio* ma być równocześnie słuchaniem Boga w nas, wymaga to od czytającego stworzenia odpowiednich warunków, by Słowo Boga znalazło w nim rezonans. Wiele praktycznych wskazań na ten temat znajdziemy w dostępnych nam już opracowaniach w języku polskim¹⁰.

Nie wnikając bliżej w warunki i przebieg lektury, przechodzimy do omówienia następnego etapu *lectio divina* jakim jest *meditatio*. Jej istotą jest cierpliwa praca analityczna i pogłębiająca, poprzez którą możliwa jest głębsza, wewnętrzna asymilacja tekstu. Pewne wskazania odnośnie do tej fazy lektury duchowej znajdujemy w *Dei Verbum*. Mówiąc o przekazywaniu i pogłębianiu Objawienia, tekst soborowy naucza, że dokonuje się to dzięki kontemplacji i dociekaniu wiernych, którzy naśladują w tym Maryję (KO 8). Takie odniesienie się do przykładu Matki Zbawiciela (Łk 2, 19. 51) sugeruje, że *lectio divina* zawiera fazę refleksji, którą starożytni mnisi nazywali „przeżuwaniami”, porównując ją w ten sposób do czynności smakowania pokarmu i delektowania się nim¹¹.

⁹ Guigo II, *Scala claustralium, sive de modo orandi*; PL 184, 475—484.

¹⁰ Zob. G. Martin, *Czytanie Pisma świętego jako Słowa Bożego*, Kraków 1982; J. Warzecha, *Indywidualne czytanie Pisma świętego*, Com (pol.) 6 (1986) nr 3, s. 115—118.

¹¹ Zob. M. Magrassi, *Bibbia e preghiera*, Milano 1983, 170n.; E. Bianchi, *Pregare la parola*, Torino 1982, 51—53.

Proces ten nie obejdzie się bez wykorzystania tekstów paralelnych i sięgnięcia do pomocy współczesnej biblistyki, co z jednej strony strzeże przed dowolnością interpretacyjną, a z drugiej pozwala lepiej zrozumieć sens tekstu i jego perspektywę zbawczą. Nic więc dziwnego, że Sobór uzależnia odkrycie i dzielenie się ogromnymi bogactwami Słowa Bożego od wytrwałej lektury świętej i starannego studium (KO 25). Rozważaniu treści Bożych pism przypisuje też „wzniosłe poznanie Jezusa Chrystusa (Flp 3, 8)” i stawanie się coraz doskonalszym uczniem Pana (DZ 6; DK 13; DFK 8, 16). Gdy chodzi o sam termin *meditatio* nie służy on na określenie dzisiejszych metod modlitwy myślniej, w której ma pewne zabarwienie psychologiczne i systematyczne, lecz wskazuje na przedłożony proces lektury, w której od wewnątrz dokonuje się żywa asymilacja tekstu¹².

Choć etap ten należy do najbardziej znużających w *lectio divina*, jest on nieodzowny, by móc w modlitwie odpowiedzieć na Słowo Boże. W centrum tej odpowiedzi pozostaje nadal Słowo, które staje się modlitwą duszy poruszonej mową Boga. W ten sposób dochodzimy do kolejnego, trzeciego etapu *lectio divina* nazywanego *oratio*. Wyraźnie wspomina go Konstytucja *Dei Verbum*, gdy stwierdza: „... modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pisma św., by ono stało się rozmową między Bogiem a człowiekiem” (KO 25). Ważność modlitwy w duchowym czytaniu Biblii wynika z tego, że ona właśnie przekształca go w dialog miłości między Stwórcą a stworzeniem. W dialogu tym „Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłociwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę” (KO 21). Gdy czytelnik odpowiada na Słowo, przekształcając słuchanie w modlitwę, nawiązuje tym samym dialog wiary i miłości z Ojcem niebieskim. Ponieważ modlitwa wypływa z serca nie posiada określonych schematów. Jej rodzaj sugerowałby jedynie sam tekst, w którym jak mówi Sobór, zamknięte są przedziwne skarby modlitwy (KO 15). Na jej charakter wpłynie także przymierzanie swego życia do Słowa, o ile czytelnik w Nim się rzeczywiście odnajdzie i rozpozna.

Ostatnim stopniem modlitwy, który stanowi czwarty etap *lectio divina* jest *contemplatio*. Nie chodzi tutaj o jakąś nadzwyczajną łaskę mistyczną, ale o „modlitwę prostoty”, w której Słowo staje się dynamicznym i aktywnym „Słowem życia”¹³. Jego aktualizację odkrywa się w wydarzeniu zbawczym Jezusa Chrystusa, które jednoczy i orientuje rozbieżne wyroby i czynności życia. Stąd w ostatniej fazie *lectio divina* dochodzi do głosu modlitwa podziwu za cudowne dzieła Pana, w której czytelnik, stając się aktorem, zostaje w nie wciągnięty i rozpoznaje w sobie możliwość daru z samego siebie (por. KO 8). W ten sposób *lectio divina* staje się nie tylko szkołą modlitwy, ale równocześnie szkołą życia.

¹² Por. J. Kudasiwicz, art. cyt., 368, 372.

¹³ Por. J. E. M. Terra, *Czytanie Pisma świętego dawniej a dziś*, Com (pol.) 6 (1986) nr 3, s. 26.

Bazując na wypowiedziach Soboru Watykańskiego II, przedstawiliśmy poszczególne etapy *lectio divina*, do praktyki której zostali wezwani wszyscy chrześcijanie (KO 25), a wśród nich także i klerycy (DFK 8, 16). W ten sposób, we wskazaniach Kościoła dotyczących codziennego czytania Pisma św. w seminariach duchownych, zauważa się wyraźne odejście od zwykłego czytania a powrót do wypracowanej przez wieki metody *lectio divina*. Skoro do tej czcigodnej praktyki należałoby wrócić, trzeba bliżej uzasadnić jej potrzebę i miejsce w formacji seminaryjnej alumnów.

3. POTRZEBA *LECTIO DIVINA* W FORMACJI SEMINARIUM DUCHOWNEGO

Zgodnie ze wskazaniem Soboru, chcąc odnowić teologię, pogłębić życie duchowe, wraca się do źródeł, szczególnie biblijnych (KO 24). Upowszechnianie duchowego czytania Biblii jest jednym ze sposobów tego powrotu, który przybiera coraz większe rozmiary w życiu Kościoła. Ponieważ seminarium jest szczególnym miejscem formacji duchowej, nie może w nim zabraknąć tej praktyki tak korzystnej dla pogłębienia życia wewnętrznego i modlitwy.

Jest to pierwsza racja, która uzasadniałaby potrzebę *lectio divina* w formacji alumnów seminarium duchownego. Nie ma bowiem autentycznej duchowości chrześcijańskiej bez osobistego kontaktu ze Słowem Bożym. Lektura Biblii stanowi według Soboru Watykańskiego II najcenniejszy pokarm do „szukania i wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa” (KO 25; DFK 8, 16; DZ 6), do stawania się z dnia na dzień coraz doskonalszym uczniem Pana (DK 13). Słowo, dzięki Duchowi Świętemu, który je ożywia, działa w nas; poprzez jego literę przechodzimy aż do głębi misterium zbawienia, gdzie spotykamy się z Chrystusem¹⁴. Poprzez codzienny kontakt ze Słowem Bożym wchodzimy w nieustanną relację ze źródłem życia i czerpiemy moc do przetwarzania swojego wnętrza.

Ustawiczne praktykowanie *lectio divina* owocuje szczególnie bogatym życiem modlitwy. Jeżeli staje się ona pokarmem jałowym i niesmacznym to często z winy, że w dialogu między Bogiem a nami brak Jego słów. Nie umiemy usiąść jak Maria u stóp Pana i słuchać Jego słowa (Łk 10, 38—42). Ponieważ *lectio divina* jest prawdziwym dialogiem z Bogiem, w którym słucha się Jego słów, daje nam to ogromną szansę nauczania się modlitwy. Z tej tradycyjnej, a zarazem tak owocnej nauki modlitwy nie można więc zrezygnować w formacji alumnów. *Lectio divina* powinna zająć stałe miejsce na ich drodze do kapłaństwa, aby każdy kleryk odczuwał codziennie potrzebę kontaktu z żywym Słowem Bożym.

¹⁴ Zob. M. Margassi, dz. cyt., 63—76.

W praktyce zapomina się zupełnie, że Słowo wcieliło się w literę Pisma św. i stąd jest „miejszem” szczególnej Bożej obecności. Trzeba ją analogicznie traktować jak traktuje się obecność Chrystusa w Eucharystii (por. KO 21). Tymczasem, jak zauważa ks. J. Kudasiewicz, „nie wierzymy jeszcze w Pismo św. tak jak wierzymy w Eucharystię”¹⁵. Stały kontakt ze Słowem Bożym w *lectio divina* byłby dowodem, że kleryk, tak jak codziennie przystępuje do Stołu Eucharystycznego, tak samo codziennie odczuwa potrzebę zaspokożenia głodu Słowa Bożego. Ta „Komunia biblijna”, jak nazywa *lectio divina* o. A. Jankowski OSB, podobnie jak Komunia Eucharystyczna, stać się będzie dla seminarzystów nieustannym źródłem życia duchowego¹⁶. I choć liturgia pozostaje dla nich uprzywilejowanym miejscem przystępowania do Pisma św., *lectio divina* staje się przedłużeniem i zarazem przygotowaniem do liturgicznej proklamacji Słowa Bożego. Jest to dodatkowa racja, która uzasadnia potrzebę duchowego czytania Biblii w seminarium, aby Słowo Boże, zgodnie z pragnieniem Soboru Watykańskiego II, stawało się dla wiernych „utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (KO 21).

Obok tych racji związanych z formacją duchową alumnów, dalsze uzasadnienie potrzeby *lectio divina* w seminarium wynika z samego studium Pisma św. Dzisiaj podejmuje się z myślą, by coraz pełniej odkrywać bogactwa tekstu biblijnego, które wynikają z prawdy, że został napisany pod działaniem Ducha Bożego. Z tej racji Kościół żąda w Konstytucji *Dei Verbum*: „Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane” (KO 12). W tym sformułowaniu podana została zasada ogólna wykładu Pisma św., która odkrywa na nowo konieczność poszukiwania jego duchowego sensu. Nie chodzi przy tym, by doszukiwać się go poza sensem dosłownym, lecz w jego wnętrzu, mając przy na uwadze jedność całej Biblii, żywą tradycję Kościoła i analogię wiary (KO 12).

Korzystając z metody historyczno-krytycznej, która strzeże przed dowolnością interpretacyjną tekstu, dochodzi się do samego wydarzenia. Ponieważ między nim a tekstem znajduje się pewien etap rozwoju, uwydatnia się już pewna perspektywa duchowa tekstu. Jego ukryte bogactwa i możliwości ukazują się jeszcze bardziej w „historii oddziaływania” (*Wirkungsgeschichte*)¹⁷. To wszystko pozwala na uwydatnienie całego bogactwa i głębi duchowej Pisma św., które staje się światłem dla wierzącego, przywołując go do przemiany i uświęcenia swego życia. Nie tracąc nic z naukowej rzetelności metody historycz-

¹⁵ Wywyższyć Księgę, art. cyt., 78.

¹⁶ Por. *Ciasna brama i wąska droga*, Poznań 1984, 191n.

¹⁷ I. de la Potterie, *Czytanie Pisma świętego „w Duchu”: czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii?*, Com (pol.) (1986) nr 3, s. 55n.; tenże, *L'ascolto nello Spirito: per una rinnovata comprensione „spirituale” della sacra Scrittura*, „Parola Spirito e Vita” 1 (1980) 20.

no-krytycznej, w dzisiejszym studium Biblii poszukuje się bardziej sensu duchowego tekstu, by nie tyle wyjaśniać go, co ukazywać zawarte w nim bogactwa duchowe. Ponieważ egzegeza otwiera się na taką interpretację, stwarza to odpowiedni klimat dla duchowej lektury Biblii. Dotyczy to szczególnie seminarium duchownego, gdzie wykształcenie biblijne ma służyć teologii, duchowości i życiu. Z tej przyczyny seminaryjne studium Pisma św., ukazując tekst na poziomie historyczno-literackim, musi uwzględnić jego najpełniejsze znaczenie teologiczne. Na bazie tak ukierunkowanego studium Biblii jawi się z całą ostrością potrzeba *lectio divina*, która służyłaby pogłębieniu odkrywanego wcześniej na wykładach sensu duchowego. Z drugiej zaś strony wprowadzenie *lectio divina* do formacji alumnów sprzyjałoby ich głębszemu, nie tylko czysto intelektualnemu, korzystaniu z seminaryjnych wykładów Pisma św.

Do przedstawionych racji, które uzasadniają potrzebę *lectio divina* w seminarium duchownym, trzeba dodać jeszcze racje pastoralne. Nie tylko samo studium Pisma św., ale jego stała lektura duchowa jest nieodzowna do umiłowania przez alumnów Słowa Bożego i nabycia umiejętności dzielenia się jego ogromnymi bogactwami z innymi, a w przyszłości z wiernymi, do których zostaną posłani jako kapłani (por. KO 25). Na zakończenie Konstytucji *Dei Verbum* Kościół wyraża życzenie, aby przez czytanie i studium Ksiąg świętych Słowo Boże szerzyło się i było wysławiane, a skarbiec Objawienia coraz więcej napelniał serca ludzkie. Na tej drodze widzi się także nowy bodziec do rozwoju życia duchowego wiernych (KO 26). Jest rzeczą oczywistą, że to pragnienie Kościoła nie zostanie nigdy w pełni zrealizowane jeżeli sami duszpasterze nie będą codziennie spotykać się z żywym Słowem Bożym. Jak bowiem ksiądz może innych nauczyć czytania Biblii, skoro dla niego ta Księga zesłała tylko do roli podręcznika katechetycznego, czy urzędowego tekstu liturgicznego Kościoła.

Tymczasem w dzisiejszym świecie jest ogromne zapotrzebowanie na żywe Słowo Boże, jakieś ogromne łaknienie Słowa Bożego. Znakem tego jest mnożenie się w Kościele różnych wspólnot, w których Biblia staje się centrum formacyjnym, księgą modlitwy i rozważania. W parafiach powstają kręgi młodzieży i rodzin, które przynajmniej raz na tydzień czytają Pismo św. Z każdym dniem wzrasta w Kościele liczba mężczyzn i kobiet czytających i rozważających Biblię¹⁸. W tej sytuacji ksiądz będzie coraz częściej stawał w duszpasterstwie przed zadaniem pokierowania grupą pochylającą się nad tekstem świętym, będzie musiał czytać Biblię razem z nią. Tymczasem często widzi się, że kapłani stronią od ludzi łaknących Słowa Bożego, boją się ich, nie mają nic do zaproponowania. Kiedy dojdzie

¹⁸ Por. T. Jelonek, *Posoborowa odnowa biblijna w duszpasterstwie*, RBL (1986) 477; J. E. M. Terra, art. cyt., 3.

do tego, że kapłan nie tylko będzie katechizował, sprawował Eucharystię i inne sakramenty, ale wspólnie z parafianami usiadzie, by czytać Biblię i modlić się nią. Choćby jednak nie widział siebie w tej roli, musi pamiętać, że skuteczność jego posługi Słowa sprawowanej na ambonie, w katechizacji czy w konfesjonale, zawsze zależy od jego wcześniejszego, osobistego spotkania się z żywym Słowem Bożym. Wspomniane racje pastoralne wymagają więc, aby alumni w swojej formacji seminaryjnej przekonali się do *lectio divina*, nauczyli się objaśniać Pismo św. i rozważać je nieustannie w swoim sercu.

Zwracając uwagę na konieczność prowadzenia przez alumnów pogłębionego życia wewnętrznego i modlitwy, na charakter studiów biblijnych i perspektywę przyszłej pracy kapłańskiej, uzasadniliśmy potrzebę *lectio divina* w seminarium duchownym. Wszystkie przedstawione racje, poparte oświadczeniami ostatniego Soboru, jednoznacznie przemawiają za tym, by praktyka duchowego czytania Pisma św. została bardziej doceniona w formacji alumnów seminarium duchownego.

4. WPROWADZENIE I MIEJSCE *LECTIO DIVINA* W BIBLIJNEJ FORMACJI ALUMNÓW

Myśląc o wykorzystaniu *lectio divina* dla pogłębienia formacji biblijnej alumnów, należałoby ją wprowadzić już do pierwszego roku studiów. Nie można poprzestać jedynie na zachęcie do indywidualnej lektury Biblii, do której szybko przekonują się zresztą sami studenci pod naciskiem wymagań stawianych przez wykładowców Pisma św. Nie wystarczy też poinformować ich tylko, że w ramach czytania duchownego jeden kwadrans mają przeznaczyć na prywatną lekturę Biblii. Skoro czytanie to, zgodnie ze wskazaniem ostatniego Soboru, ma być *lectio divina*, wymaga specjalnego wprowadzenia.

Należy uwzględnić go już na kursie wstępnym, przed rozpoczęciem normalnych studiów seminaryjnych. Wprawdzie zakładamy, że zgłaszający się do seminarium mają już jakieś minimum wiedzy o Biblii, ale trzeba przyznać, że jest to wiedza sporadyczna, nieuporządkowana, bez solidnych podstaw. Dlatego też na kursie wstępnym wprowadza się w pewną ogólną znajomość Księgi Słowa Bożego. W ramach tego kursu powinno znaleźć się też wprowadzenie w *lectio divina*, zarówno od strony teoretycznej jak też i praktycznej. Nie wystarczy bowiem sama informacja o takim sposobie czytania Pisma św., ale trzeba pokazać go na konkretnym przykładzie. Jeżeli brakowałoby czasu na takie wprowadzenie w ramach kursu wstępnego, należałoby go przeprowadzić już na początku wykładów roku 1.

Po takim wprowadzeniu w *lectio divina* trzeba kontynuować tę praktykę równoległe do wykładów z historii zbawienia. One bowiem, ukazując historiozbowczy sposób patrzenia na Pismo św., pozwalają

zakosztować smaku bliskiego przedstawiania ze Słowem Bożym. Historia zbawienia jako przedmiot nauczania pozwala poznać zbawczy plan Boga, któremu „spodobało się w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej, dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury...” (KO 1). Z tej racji historia zbawienia, ukazując całość zbawczego planu, pomaga przeżyć bliskość Boga, który pochyla się nad człowiekiem; pomaga spotkać się z Chrystusem, który jest w pośrodku tego zbawczego planu Boga. Dzięki temu, studiując historię zbawienia, każdy czuje się osobiście włączonym w ten plan, staje się aktorem tego planu¹⁹.

Odkrycie tej prawdy poprzez wykłady historii zbawienia może zostać przeżyte i zaowocować w życiu dzięki *lectio divina*. Jeżeli wykładowca chce w tym pomóc alumnom to, ukazując historiozbawczy wątek Objawienia biblijnego, powinien podawać na bieżąco wykaz tych tekstów, które słyżyłyby w czasie *lectio divina* do odnajdowania siebie w planie zbawczym i stawiania się z dnia na dzień coraz lepszym „wykonawcą Słowa” (Jk 1, 22). Bardzo pożyteczną rzeczą byłoby podawanie do każdego tekstu także pewnych uwag praktycznych, dotyczących kolejnych etapów *lectio divina*, które właściwie ukierunkowałyby przebieg medytacji biblijnej²⁰. Po omówieniu na wykładach jakiegoś etapu historii zbawienia warto byłoby podsumowywać indywidualne, duchowe czytanie wybranych tekstów poprzez wspólną celebrację Słowa Bożego w ramach nabożeństwa wieczornego. Jedynie takie całoroczne wprowadzanie alumnów roku I. w praktykę *lectio divina* może sprawić, że zajmie ona należne miejsce w ich dalszej formacji biblijnej.

Ponieważ przedmiotem wykładów biblijnych na roku II. są zagadnienia wprowadzające, teksty do *lectio divina* dla tej grupy alumnów mogłyby być dobierane pod tym kątem. Korzystniej jednak byłoby gdyby przedmiotem lektury była jedna księga, teksty liturgiczne dnia, czy teksty dobierane tematycznie według jakiegoś klucza. Ten ostatni sposób byłby szczególnie wskazany, gdyby ojcowie duchowni, przejmując kontrolę nad *lectio divina*, wciągali ją do realizacji programu duchowej formacji alumnów roku II. Ponieważ od roku III. wykłady obejmują już egzegezę Starego i Nowego Testamentu, otwierają tym samym przed studentami całe bogactwo Słowa Bożego i mogą być inspiracją do codziennego, indywidualnego wyboru tekstu na *lectio divina*. Zgodnie z praktyką seminaryjną najodpowiedniejszym czasem na medytację biblijną będzie nadal pierwszych 15 minut z czytania duchownego, albo kwadrans przed rozpoczęciem prywatnego studium. Choć tempo duchowego czytania nie powinno być mierzone zegar-

¹⁹ Por. A. Jankowski, *Pismo święte kształtuje chrześcijanina*, „Znak” 13 (1961) 922n.

²⁰ Zob. S. A. Panimolle, *Un metodo moderno di „lectio divina”*, w: *Ascolto della parola*, dz. cyt., 249–266.

kiem, w praktyce radzi się, by *lectio divina* trwała co najmniej kwadrans, jeżeli ma być rzeczywiście spokojną refleksją i modlitwą²¹.

Kończąc tymi praktycznymi uwagami na temat wprowadzenia i miejsca *lectio divina* w formacji seminarystycznej, wypada życzyć, aby ożywienie tej praktyki przyczyniło się do jak największego ukochania przez alumnów Słowa Bożego, które potem głoszone z mocą w posłudze i życiu kapłańskim stawałoby się życiem całego ludu Bożego.

Przemysł

KS. STANISŁAW HAREZGA

²¹ Zob. G. Martin, dz. cyt., 18—20.

Bogusław Dąbrowski

PIECZĘĆ KRÓLEWSKIEGO SŁUGI

Od kilkunastu lat realizowany jest w Jordanii program mający na celu powierzchniowe przebadanie terenów wokół Madaby (znanej z mozaikowej mapy Palestyny z VI w. n.e.). Realizacji tego największego archeologicznego przedsięwzięcia w Jordanii podjęli się uczeni z Andrews University w Stanach Zjednoczonych. W ramach projektu prowadzi się także wykopaliska na szerszą skalę m. in. na Tell Hesban (biblijny Heszbon), gdzie odkryto sadzawkę być może opiewaną przez jerozolimskiego poetę w Pnp 7, 5. Po zakończeniu prac na Tell Hesban, w 1984 podjęto wykopaliska na Tell el-Umeiri. Jest to rozległy tell w Jordanii, dotychczas nie badany przez archeologów.

Wzgórze leży około 15 km na południe od Ammanu, czyli przy południowej granicy biblijnego królestwa Ammonitów. Starożytna nazwa tego miejsca nie jest znana, lecz niektórzy badacze przypuszczają, że chodzi o Abel-Keramim (Sdz 11, 33).

Najważniejszym znaleziskiem pierwszego sezonu (lato 1984), a — jak później podawano — jednym z najważniejszych znalezisk archeologicznych ostatnich kilku lat, był odcisk pieczęci należącej do sługi ammonickiego króla Baalisa wspomnianego w Jr 40, 14.

Nieczęsto się zdarza potwierdzenie historyczności jakiejś postaci biblijnej, jest to zawsze znaczącym wydarzeniem poruszającym nie tylko grono uczonych, ale i opinię publiczną.

GRUDKA WYSUSZONEJ ZIEMI

Na tellu trwała właśnie normalna, żmudna praca, gdy jeden z pracowników, przesiewając ziemię ze swojego sektora, spostrzegł małą wysuszoną grudkę stożkowatego kształtu. Na szczęście zainteresował

się nią i stwierdził, że dziwny przedmiot zrobiony jest z wypalanej gliny. Obiekt przekazał kierownictwu ekspedycji. Po wstępnym oczyszczeniu zauważono, że na plackiej stronie znajduje się napis i rysunek.

Znalezienie przedmiotów pokrytych pismem zawsze wzbudza poruszenie. Jednakże napisy te przeważnie zawierają wyszczególnienie imion lub towarów, bardzo rzadko natomiast rzucają światło na historię i religię, a jeszcze rzadziej mają odniesienie do biblijnych sprawozdań.

Prof. Larry G. Herr, jeden z szefów ekspedycji, zidentyfikował wstępnie przedmiot jako odcisk pieczęci z napisem ammonickim. Kształt liter wskazywał na ok. 600 r. przed Chr. (± 25 lat). Każdy naród zamieszkujący obszar Palestyny, a więc Ammonici, Moabici, Edomici, Filistyni, Hebrajczycy, Aramejczycy i Fenicjanie stosowali ten sam kanaanejski alfabet, lecz używali trochę innych form liter. Badając styl pisma można dokładnie określić, w jakim kręgu kulturowym dany zabytek został wykonany. Jest to pomocne zwłaszcza przy opracowywaniu zabytków o nieznanym pochodzeniu, bez tzw. kontekstu archeologicznego. Styl pisma zmieniał się także z czasem w obrębie jednego narodu. Prześledzenie tego rozwoju daje możliwość do bardziej lub mniej dokładnego datowania.

STAROŻYTNE PIECZĘCI

Pieczeći odgrywały w starożytności dużą rolę. Były czymś w rodzaju dowodów osobistych. Historia zapisana w Księdze Rodzaju 38, 18, chociaż kilkaset lat starsza od czasów, którymi się zajmujemy, ilustruje nierozłączność człowieka i pieczęci. Były nanizywane na sznurek i zawieszane na szyi lub przegubie dłoni. Posiadały także formę sygnetu. Większość posiadaczy pieczęci stanowili zapewne bogaci właściciele ziemscy, kupcy i urzędnicy królewscy. Używano ich do zatwierdzania umów i podpisywania kontraktów, do potwierdzania własności różnych przedmiotów. Pieczęci z czasów państwa izraelskiego zawierały zazwyczaj imię właściciela, a czasami jego tytuł lub stanowisko.

Obiekt z Tell el-Umeiri, w którym została odcisnięta pieczęć, posiadał kształt stożka. Służył prawdopodobnie jako zatyczka do małego pojemnika na pachnące olejki. Stempel zidentyfikował właściciela lub był gwarantem jakości tego, co w środku było zawarte.

ODCZYTANIE NAPISU

Odcisk pieczęci podzielony jest na trzy pasy: napis znajduje się w górnym i dolnym pasie, a wizerunek lecącego skarabeusza w środkowym.

Niewielkie rozmiary zabytku (wielkość monety 5-złotowej) i niewyraźny partiami tekst zmusiły do skorzystania z pomocy mikroskopu elektronowego małej mocy.

Inskrypcja rozpoczyna się w górnym pasie i, jak w hebrajskim, biegnie od prawej do lewej. W górnym pasie brzmi ona: *lmlkm' wf*. Pierwsza litera *l*, zawsze pojawiająca się na początku tego rodzaju tekstów, oznacza przynależność. Tłumaczenie brzmiałoby więc „należące do Milkomura”.

Imię *Milkomur* znaczy: bóg „Milkom jest ogniem”. Podobne znaczenie ma biblijne imię Uriasz (2 Sm. 11): „Jahwe jest ogniem”.

Narodowym bogiem Ammonitów był Milkom (1 Krl. 11. 5). Jednak spośród stu ammonickich imion znanych ze źródeł biblijnych i pozabiblijnych żadne nie zawierało imienia boga Milkoma. Fakt ten dziwił uczonych. Pieczęć z Tell el-Umeiri jest więc pierwszym przykładem teoforycznego imienia zawierającego w sobie imię narodowego boga Ammonitów.

KRÓLEWSKIE SYMBOLE

Większość centralnego pasa zajmuje wizerunek skrzydlatego skarabeusza popychającego dysk słoneczny. Jest to częste przedstawienie na pieczęciach palestyńskich. Motyw tego chrząszcza wywodzi się z Egiptu, gdzie skarabeusz cieszył się wielką popularnością. Wierzono, że skarabeusz pomaga odrodzić się człowiekowi po śmierci, był symbolem wschodzącego słońca — boga Chepri. Wykonywano niezliczone ilości pieczęci i amuletów w formie skarabeusza, które miały chronić od złych mocy.

Typ skarabeusza, jaki znajdujemy na stemplu z Tell el-Umeiri, był w Izraelu i Ammonie symbolem królewskiej władzy. Po bokach znajdują się dwa emblematy z półksiężycem i dyskiem słonecznym. Te przedstawienia są podobne do innej ammonickiej pieczęci z tego samego okresu, której właściciel nosił tytuł „oficer króla”. Wszystko wskazywałoby na to, że Milkomur był ściśle związany z dworem królewskim.

Powyżej dwóch emblematów świadczących o wysokiej pozycji Milkomura znajdują się dwie pierwsze litery wyrazu *ʿbd* (hebr. *ebed*) znaczącego „sługa”. Trzecia litera rozpoczyna napis w dolnym pasie. Jest to bardzo ciekawy tytuł pojawiający się na pieczęciach. Spośród 400 pieczęci z napisami z obszaru Palestyny, które przebadał prof. Herr, jedynie 21 zawierało tytuł „sługa”. Chociaż sam termin, jakbyśmy przypuszczali, nie posiada nic ze szlachetności, to jednak we wszystkich przypadkach, w których się on pojawia, chodzi o sługę króla. W sześciu przypadkach tytuł po prostu brzmi „sługa króla”, w pozostałych pojawia się imię władcy (aramejskiego, hebrajskiego, edomickiego, ammonickiego) znanego zazwyczaj z innych źródeł. Gli-

niany odcisk został znaleziony blisko masywnej konstrukcji o grubych, kamiennych murach, nazwanej przez archeologów cytadelą. Choć nie wiadomo, w jakiej dziedzinie Milkomur służył królowi, możliwe jest, że był administratorem tej cytadeli.

W Biblii sługa króla, jak wielu przypuszcza, to jeden z najwyższych urzędników, ktoś w rodzaju członka gabinetu rządowego. W Ewangelii Mateusza 18, 23—35 zapisana jest przypowieść Chrystusa mówiąca o królu robiącym obrachunek ze swymi sługami. Jeden z nich był winny królowi dziesięć tysięcy talentów, czyli bardzo dużo. Nie chodziło więc tu o zwykłego domowego posługacza, ale o osobę wysoko postawioną w myśl koncepcji przedstawionej powyżej.

KRÓL BAALIASZA

Należało się spodziewać, że w dolnym pasie pojawi się imię ammonickiego władcy. Badacze zastanawiali się, czy będzie to władca nieznan, bowiem historia Ammonu jest jeszcze niekompletna.

W miarę odczytywania wyłoniło się imię Baaliasza *b'alyšc*, co znaczy „Baal jest moim ratunkiem”. Baal może oznaczać boga burzy i urodzaju, *baal* to także wyraz pospolity o znaczeniu „władca” lub „właściciel”, przez co mógł określać każdego boga (Hebrajczycy wystrzegali się tego określenia w stosunku do Jahwe). Także kobiety zwracały się do swych mężów per *baal*, gdyż w tamtejszych kulturach małżonek to także właściciel żony.

Na podstawie stylu pisma stwierdzono, że Baaliasza panował w Ammonie ok. 600 r. przed Chr. Co więc, Księga Jeremiasza wspomina pewnego ammonickiego króla o imieniu Baalis mającego udział w zamordowaniu w 582 Godoliasza, namiestnika babilońskiego w Judzie po ostatecznym zniszczeniu Jerozolimy w 586 r. Pasuje to dokładnie do okresu, na który została datowana pieczęć z Tell el-Umeiri. Baalis i Baaliasza byli królami Ammonu i żyli w tym samym okresie. Czy była to jedna i ta sama osoba?

Zastanawia nieznaczna różnica w pisowni tych imion. Wysuwano przypuszczenie, że pisarz biblijny świadomie zmienił imię ammonickiego króla, w którym idea zbawienia przypięta jest pogańskiemu bogu. Gorliwy jahwista nie mógł tego znieść. Za tą tezę miałby przemawiać znany powszechnie fakt zmiany imienia boga Ekronu. Baal Zebul („książę Baal”), poświęcony w tekstach ugaryckich, został zmieniony przez pisarzy hebrajskich na ironiczne Baal Zebub („pan much”) (Król 1, 2).

Ponieważ większość imion w Biblii zachowało swą pierwotną pisownię i znaczenie, odpowiedzi należałoby szukać gdzie indziej. Odwołajmy się do historii opisaną w Sdz 12, 6 gdzie mieszkańcy Transjordanii wymawiali *szibbolet*, a mieszkańcy Cisjordanii *sibbolet*. Jest bardzo prawdopodobne, że prorok Jeremiasz zapisał to imię tak jak go wymawiali Hebrajczycy.

Możemy z pewnością stwierdzić, że król Baalis z Jr 40, 14 i Baaliasza z Tell el-Umeiri to ta sama osoba. Wniosek ten został powszechnie zaakceptowany przez uczonych. Wspomnijmy przy okazji, że Księga Jeremiasza jest szczególnie uprzywilejowana pod względem ilości odkrytych pieczęci zawierających imiona osób wymienionych w tej księdze: Berechiasz/Baruch (36, 4), Jerahmeel (36, 26), Serajasz (51, 59), król Judy Hiskiasz, być może sam prorok Jeremiasz, Jozaniasz (40, 8), a ostatnio król Baalis.

Przed odkryciem zastanawiano się nad znaczeniem imienia Baalis nie znajdując konkretnych rozwiązań. Poprzez identyfikację Baalisa z Baaliaszą uzyskujemy jasne wytlumaczenie oparte na zasadach lingwistycznych, a nie na domysłach.

Pieczęć ta jest więc pierwszym pozabiblijnym źródłem odnoszącym się do tego ammonickiego władcy. Poszerza ona tło wydarzeń opisanych przez Jeremiasza i dodaje im kolorytu. Należy się spodziewać, że wykopaliska na Tell el-Umeiri (autor brał udział w sezonie drugim w 1987), przyniosą dalsze szczegóły dotyczące historii biblijnej.

Kraków

BOGUSŁAW DĄBROWSKI

Ks. Stanisław Urbański

POJĘCIE ŚWIĘTOŚCI W KAZANIACH HAGIOGRAFICZNYCH O. JÓZEFA MĘCIŃSKIEGO (1748–1814)

Dorobek kaznodziejski o. Męcińskiego to 26 tomów kazań wydanych w latach 1782–1809. Większość tych nauk charakteryzuje się prostym stylem, jasnym wykładem i starannym opracowaniem kompozycyjnym. Kaznodzieja podaje w nich także i praktyczne wskazania etyczne. Szczególną wartość, ze względu na przystępnie podane i na przykładach wziętych z życia wyjaśnione zasady wiary i moralności, mają: „Nauki wiejskie do oświecenia prostego ludu” oraz „Nauki wiejskie światłalne”.

O. Józef nie budował swoich kazań w całkowicie oryginalny sposób. Wzorował się na dorobku kaznodziejskim innych znanych homiletów, zwłaszcza na *Concionus opus tripartitum* M. Fabera († 1653) i *Spisilegium catechetico-concionationus* J. Clausa († 1775). Fakt ten w niczym jednak nie umniejsza wartości jego nauk. Cieszyły się one bowiem znacznym powodzeniem przez całe dziewiętnaste stulecie, uczono się ich na pamięć, a pojedyncze kazania drukowano jeszcze na początku XX wieku.

Wielkość o. Męcińskiego bardziej widać na tle kaznodziejstwa epoki, w której przyszło mu żyć i działać. Uważany jest nawet za pioniera

jego odnowy, bowiem rozwijając zalety stylu, tj. zdrowy kierunek moralny i dobry układ treści, ustrzegł się tak charakterystycznej wówczas świeckości i frazeologii. W przedmowie do jednego ze swych tomów kazań napisał: „Hańbiliśmy miejsce i stolicę prawdy na kazalnicach, gdybyśmy zamiast prostego tłumaczenia Ewangelii i nauczania ludów drogi Bożej w prawdzie, z mowy świeckimi i wytwornym krasomóstwem dali się słyszeć. Prawdy ewangeliczne nieskończenie wyższe są i poważniejsze nad geniusz poetów i krasomówców, które powinniśmy szkołom zostawić”.

Z bogatego dorobku kaznodziejskiego, który nie doczekał się jeszcze opracowania naukowego, poddamy analizie tylko kazania hagiograficzne umieszczone w wydanych w latach 1787—1809 tomach kazań na różne okazje. Nauki te, choć rozproszone, stanowią interesującą całość, nadto są niejako nadal aktualne — dotyczą bowiem przekazywania wiernym zasad doskonałego życia chrześcijańskiego.

Omawiany autor nie definiuje w swoich kazaniach pojęcia doskonałości. Doskonałość utożsamia on ze świętością, zdobywanie jej ma charakter dynamiczny, odbywa się przez całe życie. O. Męciński stwierdza, że drogą prowadzącą do świętości jest miłość, która winna charakteryzować się wiernością, bezinteresownością i wytrwałością (zwłaszcza w pokonywaniu trudności). Miłość będąc istotą świętości ma, zdaniem autora, charakter dialogu zachodzącego między Bogiem a człowiekiem, wprowadza człowieka w tajemnice życia Bożego. Na wielu przykładach ukazuje jak winna wyglądać prawdziwa miłość.

W kazaniach o. Józefa nie znajdziemy również bezpośredniego wyjaśnienia pojęcia życia chrześcijańskiego. Aby dowiedzieć się czym ono jest dla autora, trzeba zebrać myśli rozrzucone w różnych naukach. Głosząc kazania o. Męciński dążył przede wszystkim do tego, by nakłonić słuchacza do spełniania w swym życiu zasad wiary. Z wielką więc żarliwością mówił o wierze jako fundamencie życia nadprzyrodzonego i podstawie wychowania chrześcijańskiego. Wiara z natury swej powinna być dynamiczna i objawiać się w czynach. W jej świetle człowiek winien rozważać swoje postępowanie względem samego siebie i bliźnich. Bez wiary bowiem nie może zrozumieć ani prawd Bożych, ani sensu życia. Przyczynę rozmijania się życia chrześcijan z prawdami wiary, widział o. Józef w fakcie, iż wiara domaga się wielu wyrzeczeń. Święci byli dla niego przykładami wyznawania wiary i realizowania jej w życiu.

W swych naukach o. Męciński poruszał także kwestię cnoty nadziei. Stwierdzał, iż Bóg dał człowiekowi nadzieję jako środek konieczny do osiągnięcia zbawienia. Ma więc ona znamienny wpływ na życie chrześcijanina. Budzi ufność względem Chrystusa i skłania do całkowitego Jemu zawierzenia. Autor mówiąc o nadziei jako przyszłości pełnej szczęścia, podkreśla, że łączy ona człowieka z Bogiem i daje pociechę w trudnych chwilach.

O. Józef zdawał sobie sprawę z tego, iż do osiągnięcia przez człowieka pełni świętości potrzebne są wzorce osobowe. Dlatego niejednokrotnie radził za wzór doskonałego życia chrześcijańskiego obrać Chrystusa, który jest przecież i Drogą, i Prawdą, i Życiem. Jezus jest najdoskonalszym wzorem zgadzania się z wolą Bożą, wzorem modlitwy, miłości, zachowania się w trudnych sytuacjach życia, podejściu do przeciwności życiowych, itd. Autor dostosowując swoje kazanie do różnych grup wiekowych (dzieci, młodzież, dorośli) uważał, że Chrystus jest doskonałym wzorem do naśladowania dla każdej grupy wiekowej. Życie chrześcijańskie winno przecież opierać się na poznaniu Jego nauki i naśladowania Jego życia.

Kaznodzieja franciszkański nie zapomina także i o świętych. Są oni dla niego odzwierciedleniem doskonałości. Odnosząc zwycięstwo nad słabościami ciała stają się wzorem miłości Boga i bliźniego. Ich życie może i powinno stać się inspiracją dla życia chrześcijan, nakłonić ich do tego, aby cnoty błogosławionych znalazły odbicie w postępowaniu ludzi.

Autor przedstawia także środki urzeczywistniania świętości w życiu. Analizując jego kazania można środki te uszeregować w następującej kolejności: rozważanie słowa Bożego, modlitwa, życie sakramentalne, akceptacja cierpienia i pamięć o rzeczach ostatecznych.

Rozważając słowo Boże ludzie winni zapomnieć o własnych kłopotach jednocząc swoje myśli z Bogiem. Modlitwę ujmuje o. Męciński bardzo szeroko, omawiając ją we wszystkich aspektach i rodzajach. Ma być więc nie pustym słowem, lecz wpływać na przemianę życia, a przede wszystkim zbliżać do Boga. Główne miejsce w refleksji dotyczącej życia sakramentalnego zajmuje pokuta i Eucharystia. Sakrament pokuty, jego zdaniem, daje człowiekowi łaskę dziecięctwa Bożego. Cierpieniu autor nadaje walor moralno-duchowy uważając, iż jest ono wyrazem Bożego miłosierdzia.

Rozpamiętywanie rzeczy ostatecznych to ulubiony temat kaznodziejski o. Józefa Męcińskiego. Dotyczy ono śmierci, sądu ostatecznego i przeznaczenia. Myśl o śmierci to zarówno przygotowanie do niej, jak i nadzieja spotkania z Chrystusem. Autor, wrażliwy na problem szczęścia wiecznego, pragnie wywołać u słuchacza refleksję nad swym postępowaniem, zachęcić do poprawy życia, usuwać przeszkody stojące na drodze do pełni zjednoczenia z Panem. Do przeszkód tych zalicza grzech, świat i wady charakteru.

Grzech, zdaniem o. Józefa, to przeciwstawienie się woli Bożej i kierowanie się własnymi upodobaniami. To z kolei odrywa chrześcijanina od myśli o zbawieniu i spycha z drogi realizacji świętości.

Otoczającego człowieka, świata autor nie uważa za coś złego, apelując jedynie o unikanie takiego świata, w którym zaprzeczona została miłość Boga, a pierwszeństwo otrzymuje miłość własna.

Wady charakteru zajmują ważne miejsce wśród przeszkód na drodze realizacji świętości. Dzieje się tak dlatego, że niosą one groźbę ponawiania grzechów. O. Męciński dokonuje podziału wad na uwidaczniające się w różnych wymiarach życia: indywidualnym, rodzinno-społecznym i religijnym. Sporządza także zestawienie wad, wśród których szczególnie piętnuje pijaństwo, rozwiązłość, nadużywanie daru mowy. Są to wady, które występując w życiu indywidualnym i rodzinno-społecznym mają także bezpośredni lub pośredni związek z przeszkodami występującymi w życiu religijnym.

Szczególnie ważnym dla o. Męcińskiego było głosić powszechność powołania do świętości. Czynił to w większości swych kazań.

Analizując nauki o. Józefa odczuwa się jakby pewien niedosyt, zwłaszcza gdy chodzi o omawianie przez niego świętości. Nie bowiem autor nie mówi o jego stopniach zatrzymując się na drodze wewnętrznej przemiany i permanentnego oczyszczania. Nie wychodzi także poza drugi etap świętości, jakim jest naśladowanie Chrystusa i świętych. W jego naukach nie znajdujemy żadnej uwagi o zjednoczeniu mistycznym. Mimo to, można z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że bogaty dorobek kaznodziejski o. Józefa Męcińskiego i dziś jeszcze może wywierać wpływ na kształtowanie postaw ludzkich, zaszczerpieć pragnienie dążenia do świętości.

Częstochowa

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

ATENEUM KAPLAŃSKIE

1988, t. 110, z. 3

Kudasiewicz J., ks., *Biblijne korzenie mariologii*, 362—380.

CHRZEŚCIJANIN A WSPÓŁCZESNOŚĆ

1984, z. 3

Banak J., ks., *Biblijne podstawy Eucharystii*, 3—12.

1984, z. 4

Jeremiasz bp, *Miłość do Ojczyzny z biblijnego punktu widzenia*, 6—9.

1984, z. 5

Jeremiasz bp, *Praca człowieka w świetle Biblii*, 4—8.

1985, z. 1

Banak J., ks., *Biblia o cierpieniu*, 3—8.

1985, z. 4

Banak J., ks., *Biblijna orientacja Soboru*, 36—40.

1985, z. 5

Banak J., ks., *Renesans Biblii*, 82—84.

1986, z. 2

Banak J., ks., *Nobilitacja kobiety w Nowym Testamencie*, 17—22.

1987, z. 3

Jankowski St., SDB, *Biblijny sens płodności i niepłodności*, 8—32.

COLLECTANEA THEOLOGICA

1987, nr specjalny

Romaniuk K., bp, *Post-Vatican Biblical Crisiam and the Living Tradition and the Magisterium of the Church*, 5—15; Mendecki N., ks., *Jer 31, 7—9. Berührungen mit der Botschaft Deuterojesajas?*, 45—55; Łach J. ks., *Die Pflicht zur Versöhnung und Liebe (Mt 5, 43—48)*, 57—69.

JASNA GÓRA

1986, z. 9

Abramek R., ZP, *Tajemnica zwiastowania*, 8—17.

1983, z. 5

Abramek R., ZP, *Maryja — Oblubienica Ducha Świętego*, 16—27.

STUDIA PELPLIŃSKIE

1982, t. XIII

Gryglewicz F. ks., *Jezus i Jan ewangelista w arcykapłańskiej modlitwie*, 159—176; Lichosyt J., ks., *Obrazy słowa Bożego w Iz 55, 11; 145—158.*

STUDIA PŁOCKIE

1983, t. XI

Suski A. ks., *Tajemnica jedności Kościoła w świetle Ef 2, 11—22; 13—28.*

1985, t. XIII

Jóźwiak Fr., ks., *Nawrócenie — powrót do Boga w pierwotnym Kościele*, 9—16.

1986, t. XIV

Krawczyk R., ks., *Argumentacja biblijna w encyklice „Laborem exercens”*, 23—31.

POWOŁANIE CZŁOWIEKA

1972, t. 1

Romaniuk K., ks., *Duchowość apostołów według wymagań Chrystusa*, 143—170; Stopnicki L., o., *Miłosierdzie Boże w świetle Pisma świętego i nasza na nie odpowiedź*, 21—30.

1975, t. IV

Stępień J., ks., *Apostolstwo w ujęciu biblijnym*, 103—113.

1982, t. V

Gryglewicz F., ks., *Janowy stosunek do świata*, 25—33; Łach J., ks., *„Sól ziemi” (Mt 5, 13)*, 197—205.

1983, t. VI

Bartnicki R., ks., *Obraz Chrystusa Dobrego Pasterza wzorem kapłana*, 531—542; Kudasiewicz J., ks., *Biblia w teologii i duszpasterstwie dzisiaj*, 9—38.

1987, t. VII

Rosłon J. W., OFMConv, *Biblijne przymierze z Bogiem podstawą życia zakonnego*, 136—160.

WIĘZ

1987, z. 5

Chrostowski W., ks., *Biblia, bibliści i Zychowicz*, 116—122.