

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

ROK LXIII (2010) · NUMER 4 · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- KS. BOGDAN PONIŻY · Autor Księgi Mądrości i czas jej powstania (1)293
- SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB · Pochodzenie synagogi315
- KS. JANUSZ DREWNIAK · Problem autorstwa melodii polskiego *Te Deum*
milenijnego. Spojrzenie retrospektywne i aktualne wyniki badań327

REFLEKSJE · KOMENTARZE

- KS. STANISŁAW WRONKA · Niegodziwa mamona – postawa wobec bogactwa
według Nowego Testamentu353
- KS. MAREK SKIERKOWSKI · Prawdziwa tożsamość Jezusa.
Polemika z Gezą Vermesem371

RECENZJE

383

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

KS. BOGDAN PONIŻY · The author of the Book of Wisdom and the date of its origin (1)	293
SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB · The origin of the synagogue.....	315
KS. JANUSZ DREWNIAK · The problem of the authorship of the melody of the Polish millennium <i>Te Deum</i> . The retrospective analysis and the present research results	327

REFLECTIONS · COMMENTS

KS. STANISŁAW WRONKA · The unrighteous mammon – attitude towards the wealth according to the New Testament.....	353
KS. MAREK SKIERKOWSKI · The authentic identity of Jesus. A polemic against Geza Vermes	371

REVIEWS	383
---------------	-----

ARTYKUŁY

KS. BOGDAN PONIŻY

Autor Księgi Mądrości i czas jej powstania (1)

Księga Mądrości jest specyficzną księgą w Biblii. Jest ona najmłodszą księgą Starego Testamentu, lecz Kanon Muratoriego wymienia Księgę Mądrości wśród ksiąg Nowego Testamentu. Wiele manuskryptów i starych tłumaczeń nazywa tę księgę Mądrością Salomona, ponieważ Salomona uważano za autora tegoż dzieła (zob. Mdr 7–9). Mocne argumenty wykluczają jego autorstwo, lecz jest czymś pewnym, że autorem musiał być Izraelita. Chociaż jest wiele hipotez odnośnie czasu jej powstania, *Sitz im Leben* i słownictwo bronią poglądu, że tekst musiał być napisany za panowania Rzymian w Egipcie.

Autor

Księga Mądrości jest zwartą jednostką literacką, co wskazuje na jednego autora¹. Odrębne stanowisko wśród współczesnych badaczy zajmuje jedynie D. Georgi². Historia lektury tego tekstu zaznacza się przypisywaniem jego sprawstwa różnym osobom. Próba ich identyfikacji jest ściśle powiązana z datacją powstania tekstu. „W rękopisach Septuaginty Księga Mądrości znajduje się wśród ksiąg dydaktycznych i nosi tytuł Σοφία Σαλμωνῶνος, czemu w kodeksach łacińskich odpowiada [...] *Sapientia Salomonis*. Przekłady koptyjskie i syroheksaplarny mają tytuł podobny jak łacińskie: «Mądrość Salomona». W tłumaczeniu etiopskim ta sama księga jest zatytułowana *Vaticinium Salomonis*, a w przekładach syryjskich tytuł jej brzmi: «Wielka Mądrość» lub «Wielka Mądrość Salomona». Wszystkie wyliczone wyżej, nieznacznie tylko zróżnicowane

¹ Por. J. Vilchez-Lindez, *Sapientia*, Roma 1990, s. 52–70 (Commenti Biblici).

² Por. D. Georgi, *Weisheit Salomons*, Gütersloh 1980 (Jüdische Schriften aus Hellenistisch-Römischer Zeit, 3.4).

tytuły Księgi Mądrości, mają swoje uzasadnienie w samej treści Księgi: bohaterem, postacią główną księgi jest król Salomon, a przedmiotem jego wypowiedzi – Mądrość”³.

Salomon?

Księga Mądrości nie wspomina żadnego imienia własnego, jednak aluzyjnie w rozdziałach 7–9 przywołuje postać Salomona. „Autor Mdr sam o sobie mówi, że jest królem Izraela, że otrzymał od Boga polecenie zbudowania świątyni w Jerozolimie (9, 7n). To wskazuje niedwuznacznie, że chce, aby go uważano za króla Salomona, i to sprawiło, że w większości rękopisów Mdr imię Salomona rzeczywiście widnieje w tytule tej księgi”⁴. Od początku też funkcjonuje *Mądrość Salomona* (zarówno w oryginale greckim, jak i w wersji *Vetus Latina*, a później w Wulgacie). Autor począwszy od wersów 6, 9, 11 używa pierwszej osoby i przedstawia się jako nauczyciel mądrości i król, a liczne fragmenty z Mdr 7–9 można zrozumieć wyłącznie w relacji do Salomona, np. porównując wers 9, 7 z 1 Krl 3, 7 i 1 Krn 28, 5–6. Greckie manuskrypty i starożytne wersje jemu przypisują autorstwo. Także liczni ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy podtrzymują ten pogląd, np. Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Hipolit Rzymski, Cyprian, Laktancjusz, Bazyli Wielki⁵. Również liczni autorzy chrześcijańscy i żydowscy następnych wieków tak twierdzili. Już we wczesnej patrystyce Salomonowe autorstwo podawano jednak w wątpliwość⁶.

Salomon nie może być autorem

Z wielu powodów nie można uznawać Salomona za autora Księgi Mądrości. Kazimierz Romaniuk⁷ zwraca między innymi uwagę, że:

³ K. Romaniuk, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1969, s. 15 (Pismo Święte Starego Testamentu, 8.3).

⁴ Tamże, s. 21.

⁵ Por. J. Vilchez-Lindez, *Sapientia*, dz. cyt., s. 53.

⁶ Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 21.

⁷ Por. K. Romaniuk, *Le traducteur grec du Livre de Jésus ben Sira n'est-il pas l'auteur du Livre de la Sagesse?*, „*Rivista Biblica*” 15 (1967) s. 163–170; tenże, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 21–22.

– podstawowym celem księgi jest umocnienie Żydów w prześladowaniach, a brak wzmianki o prześladowaniu z powodów religijnych za czasów Salomona;

– dla Izraelitów, o których traktuje księga, idolatria stanowi najważniejsze niebezpieczeństwo, a nie ma podstaw, by tak się działo za czasów Salomona;

– księga jest napisana w języku grecko-hellenistycznym, a z tym król Salomon nie mógł mieć nic wspólnego;

– gdyby księga rzeczywiście była dziełem Salomona, na pewno znalazłaby się w kanonie palestyńskim ze względu na szacunek, jakim Żydzi otaczali zawsze władcę.

Oczywiście już w starożytności były autorytety, które kwestionowały Salomonowe autorstwo. Św. Hieronim w przedmowie do ksiąg Salomonowych zaznacza, że ten tekst jest pseudoepigrafem zatytułowanym *Mądrość Salomona*, którego nie przyjmują Hebrajczycy, a styl wskazuje na Filona Aleksandryjskiego. Podobnie twierdzi św. Augustyn. Wszak w literaturze starożytnej, nie tylko biblijnej, często stosowano pseudonimie, czyli ukrywanie się właściwego autora za jakąś wybitną postacią.

Hipotetyczny autor rzeczywisty

Próby identyfikacji zmierzały w wielu kierunkach. Pierwszym była Palestyna, potem w większości akceptowana Aleksandria. Wyliczymy w porządku chronologicznym proponowanych autorów najpierw pochodzenia palestyńskiego, potem aleksandryjskiego.

Krąg palestyński

Na pierwszym miejscu wysuwa się autorstwo *Zorobabela*, ale jest ono szczególnie nieprawdopodobne z racji starożytności (VI wiek przed Chrystusem)⁸.

Oniasz III, arcykapłan w Jerozolimie zamordowany w 172 roku przed Chrystusem (2 Mch 4, 10–38), był wskazywany przez L. Bigotą⁹. Hipoteza utrzymuje, że Księga Mądrości nie została napisana ani w Egipcie, ani przez Żyda zhellenizowanego.

⁸ Por. J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 56.

⁹ Por. tamże.

Syrach – Ben Sira, autor Syrach – takie przekonanie było rozpowszechnione za czasów św. Augustyna, który na początku stał się jego zdecydowanym zwolennikiem, ale potem – przeciwnikiem.

Hellenistyczny Egipt

Wskazywano na pierwszym miejscu jednego z tłumaczy Pentateuchu, ale zwraca się uwagę na to, że hagiograf korzysta z Izajasza i Hioba w wersji LXX, a ucisk Hebrajczyków nie przypada na czas powstawania tych ksiąg. Z kolei za Arystobulosem (170–150) nie przytacza się przekonujących argumentów.

Kazimierz Romaniuk¹⁰ uważa, że to tłumacz Syrach, wnuk Ben Sira jest autorem Mdr, bo pokrewieństwo koncepcji strukturalno-tematycznej obydwu ksiąg jest niezaprzeczalne. Zdaniem Romaniuka nie wydaje się, by było ono jedynie dziełem przypadku. Innego zdania jest G. Scarpata¹¹. Wielu znawców literatury przedmiotu od św. Hieronima przez średniowiecze aż po czasy współczesne twierdziło, że chodzi o Filona Aleksandryjskiego. Inni jeszcze sądzili, że jest to esseńczyk lub jakiś terapeuta. Są również zwolennicy hipotezy, że dzieło skomponował Apollon (1 Kor 3, 4–6), zanim nawrócił się na chrześcijaństwo.

Uściślenie – autorem jest Izraelita

O nieznanym bliżej autorze Mdr można stwierdzić z całą pewnością, że był Żydem. Wskazuje na to jego wielkie przywiązanie i szacunek do religii żydowskiej, umiłowanie narodu, który sobie Bóg szczególnie upodobał, duża znajomość ksiąg Pisma Świętego, kult patriarchów, z którymi Bóg zawarł pamiętne przymierze. Co więcej, autor jest przekonany, że posłannictwo Izraela polega na roznoszeniu światłości Prawa po całym świecie (18, 4), a brzydzi się, jak przystało na Izraelitę, wszystkim, co ma związek z kultem idolów (rozd. 13–15). Lud Izraela uważa za „dziecko Boże” (18, 13), za „szlachetnie nasienie” (10, 15), za naród, który od początku kieruje się mądrością Bożą (10, 1n). Jest jednak rzeczą nie mniej pewną, że ów *Israelita verus* był dobrze obeznany z kulturą

¹⁰ Por. K. Romaniuk, *Le traducteur...*, art. cyt., s. 163–170; *Księga Mądrości*, dz. cyt., s. 21–31.

¹¹ Por. G. Scarpata, *Libro della Sapienza*, Brescia 1989, t. 1, s. 14.

grecką. W jego sposobie pisania odkrywamy figury typowe dla literatury hellenistycznej: zjawisko łańcuszkowego wiązania z sobą poszczególnych myśli (6, 17n), tzw. *synkrysis* (rozdz. 11–19), definicje (17, 1nn).

„Autor Mdr miał również ukształtowane pojęcie o dyscyplinach przyrodniczych (7, 15–21), jakie za jego czasu uprawiano w świecie hellenistycznym. Możemy przypuszczać, że nie zagłębiał się w oryginalne traktaty mędrców, jednak podlegał wpływom filozofii, która była wówczas bardzo popularna i przenikała wszystkie dziedziny życia umysłowego. Znajdując się w ten sposób na pograniczu dwóch kultur i dwóch religii zarazem, autor Mdr z pewnością ciążył bardziej jednak ku księgom Starego Prawa niż ku rozważaniom filozofów pogańskich. Eschatologia, zajmująca tyle miejsca w Księdze Mądrości, jest na wskroś starotestamentalna. Na Biblii również opierają się psychologiczne wypowiedzi domniemanego Salomona”¹². Z tekstu wynika niezbiecie, że autorem był Izraelita, entuzjasta własnej religii, doskonały znawca Biblii. Wierzył w Boga Jedyne, Wszechmogącego, Pana Uniwersum, odczuwał wstręt do politeizmu i kultu idoli, zwalczał laksyzm i niemoralność pogan. Był dumny, że należy do narodu wybranego, ludu świętego, plemienia nie-naganego. Wyrażał podziw wobec własnej przeszłości i narodowych bohaterów, a ich chwalebne czyny zachowywał w pamięci, pewny swojej misji. Żyjąc w diasporze aleksandryjskiej, podlegał silnym wpływom myśli i kultury greckiej, która przebija z każdej strony jego dzieła.

Przypuszczenie, że Mądrość Salomona powstała na ziemi egipskiej, jest nadto uzasadnione treścią księgi, w której mowa o religijnych zwyczajach egipskich (12, 23–27; 15, 18–19), a zwłaszcza o cudownym wyprowadzeniu Izraelitów z Egiptu.

Czas powstania tekstu

Aktualne hipotezy

Badacze wytyczają bardzo szerokie granice czasowe. Określają je dwa fakty. Pierwszym jest powstanie LXX, to moment *a quo*, natomiast za *ad*

¹² K. Romaniuk, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 24.

quem uznaje się (dotychczas) działalność Filona Aleksandryjskiego. Istniejące hipotezy można uszeregować w 7 grup¹³:

1) między III wiekiem a pierwszą połową II wieku: Korneliusz a Lapide w połowie III wieku, kiedy działało 72 tłumaczy LXX; L. Maries sądzi, że rozdziały 1–9 powstały około roku 94, a rozdziały 10–19 po roku 181; L. Bigot uważa, że dzieło powstało w II wieku, ale przed rokiem 171, tekst jest dziełem Oniasza III i powstał w Syrii;

2) druga połowa I wieku przed Chrystusem: J. A. F. Greeg – między 125 a 100; D. Georgi – w ostatnich latach II wieku w Syrii; U. Offerhaus – pod koniec II wieku;

3) I wiek przed Chrystusem, ale przed panowaniem rzymskim, tj. przed 30 rokiem przed Chrystusem: Fichtner – między rokiem 100 a 50 (podobnie uważają G. Ziener, R. H. Pfeidfer, E. Osty, A. G. Wright, A. Lefevre, M. Delcor, J. R. Busto Saiz); P. Heinisch – między rokiem 88 a 30 (podobnie J. Weber i K. Romaniuk); F. Focke uważa, że Mdr 1–5 napisana była po hebrajsku w Palestynie między rokiem 88 a 86, natomiast rozdziały 6–19 po grecku po roku 87 w Egipcie; J. Klausner – około roku 80 w Palestynie po hebrajsku (1–5) i w latach 70–50 w Egipcie część grecka, ale dzieło tego samego autora; J. Vilchez-Lindez – około połowy I wieku przed Chrystusem; S. Holmes – 1, 1–11, 1 między rokiem 50 a 30, zaś 11, 1–19, 22 między rokiem 30 przed a 10 po Chrystusie; C. Larcher – 1–5 w Egipcie około roku 31–30 przed Chrystusem;

4) od 30 roku przed do końca I wieku po Chrystusie, zwolennicy takiej datacji bazują przede wszystkim na analizie słownictwa (np. G. Scarpart); J. S. Kloppenberg – pod koniec epoki ptolemejskiej lub na początku rzymskiej; E. Zeller – w czasach Augusta; V. Tcherikover – przed epoką rzymską; J. M. Reese – na początku epoki rzymskiej w Egipcie, M. Gilbert – za panowania Augusta;

5) wokół ery chrześcijańskiej (przed i po Chrystusie): A. Jaubert, C. Larcher – na przełomie epok panowania Augusta; L. Alonso-Schökel – po Chrystusie; analogiczne przeświadczenie wykazał wcześniej S. Holmes, który twierdził, że Mdr 1, 1–11, 1 powstała między 50 a 30 rokiem przed Chrystusem, a 11, 2–19, 22 między 30 a 10;

¹³ Por. J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 56–58; K. Romaniuk, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 21–31.

6) około 40 roku za Kaliguli: wcześniej zgłaszano takie hipotezy, a ostatnio G. Scarpāt, D. Winston, a także S. Cheon;

7) w II wieku po Chrystusie: w Mdr 14, 15 dostrzega się aluzje do postaci Antinousa z czasów cesarza Hadriana.

Wybitny egzegeta C. Larcher¹⁴ sądzi, że Mądrość Salomona powstała w okresie między 31 a 10 rokiem przed Chrystusem. Za takim wnioskiem zdają się przemawiać następujące argumenty:

1) Σοφία Σαλωμῶνος cytuje LXX (Iz 3, 10 – Mdr 2, 12 oraz Iz 44, 20 – Mdr 15, 10);

2) w Nowym Testamencie można się dopatrzeć cytatów lub odniesień do Księgi Mądrości;

3) Mdr 3, 9 wykazuje podobieństwo do 1 Księgi Henocha 5, 7 w wersji greckiej; upoważnia to do wniosku, że Mądrość Salomona jest młodsza niż grecki przekład Henocha;

4) inni egzegeci, szczególnie młodszy, podają argumenty zdające się przemawiać za jeszcze późniejszym powstaniem omawianej księgi, mianowicie w epoce Kaliguli lub po jego panowaniu (37–41 rok po Chrystusie – Zeller, Winston, Cohen)¹⁵.

Najbardziej prawdopodobne jest, że tekst powstał w czasach Augusta. Zdają się za tym przemawiać raczej filologiczne i rekonstrukcja środowiska, w którym księga powstała. W I wieku przed Chrystusem wspólnota izraelska w Egipcie była na dobre zadomowiona i zorganizowana, stworzyła pokaźną literaturę będącą owocem intelektualnego niepokoju¹⁶.

¹⁴ Por. C. Larcher, *Études sur Le Livre de la Sagesse*, Paris 1969, t. 1, s. 148–161 (Études Bibliques).

¹⁵ Na korzyść własnej hipotezy przytaczają następujące argumenty: Mdr 6, 1 sugeruje aluzje do rzymskiego panowania w Egipcie i kontekst bardziej przemawia na korzyść epoki rzymskiej niż ptolemejskiej; Mdr 14, 17 zawiera aluzję do odległych władców, co bardziej harmonizuje z czasami Klaudiusza niż Augusta; Mdr 6, 3 zdaje się być aluzją do zdobycia Egiptu przez Rzymian, szczególnie wymowny jest termin κράτης; Mdr 5, 16–23 prezentuje wizję apokaliptyczną, która bardziej oddaje nastroje za Kaliguli; słownictwo księgi przemawia też za powstaniem w I wieku po Chrystusie, obecność około 40 terminów nieznanych wcześniej w Biblii i ówczesnej literaturze greckiej trudno uznać za przypadek, a krytyka bałwochwalstwa bardziej harmonizuje w epoką rzymską niż ptolemejską, bardziej oddaje klimat cesarstwa.

¹⁶ Por. M. A. Knibb, *Wisdom of Solomon. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha*, Sheffield 1997, s. 87–90; B. Poniży, *Kiedy powstała Księga Mądrości?*, [w:] *Słowo Twoje jest*

Nie ulega wątpliwości, że autor tekstu jest Żydem znającym wiarę i kulturę własnego narodu, którego księgi i historia służą mu jako punkt odniesienia. Posiadał także znajomość języka i kultury greckiej, ogólną wiedzę encyklopedyczną i filozoficzną. Szczegóły wskazują na epokę Augusta, zakładają bardzo zaawansowaną infrastrukturę społeczną i kulturalną, a taka jest możliwa tylko w dużych ośrodkach miejskich. Jeśli rozważa się bogactwo kultury hellenistycznego Egiptu, to należy wskazać Aleksandrię jako duchową stolicę greckiego świata. W niej ukształtowała się najliczniejsza diaspora żydowska, która za czasów Augusta osiągnęła pełny rozkwit.

Realia i słownictwo wskazują na początek okresu rzymskiego

Argumentem za tą hipotezą późniejszego powstania księgi jest odnotowanie w tekście około 40 terminów¹⁷, które nie występowały wcześniej (przed 30 rokiem przed Chrystusem): αὐτοσχεδίως – „przypadkiem” (2, 2), ἀναποδισμός – „odwołanie” (2, 5), ἐκβάσις – „odejście” (2, 17), ἀνεξικακία – „cierpliwość” (2, 19), ἐπιτιμία – „kara” (3, 10), ἀκηλίδωτος – „bez skazy” (4, 8), ἐπίβασις – „przełot” (5, 11), ἀνυπόκριτος – „bezsronny” (5, 18), ἀκαταμάχητος – „niepokonany” (5, 19), δεκαμηνιαίος – „dziesięciomiesięczny” (7, 2), ἐν συγκρίσει – „w porównaniu” (7, 8), γενέτις – „rodzicielka” (7, 12), ἀμόλυντος – „nieskalany” (7, 22), πανεπίσκοπος – „wszechwidzący” (7, 23), ἀπαύγασμα – „odblask” (7, 26), λυθρῶδης – „splamiony” (11, 6), σπλαγχνοφάγον – „zjadanie wnętrzości” (12, 5), γενεσιάρχης – „pierwotny rodzic” (13, 3), γενεσιουργός – „sprawca powstania” (13, 5), διερευνάω – „badać” (13, 7), συγγνωστός – „wybaczalny” (13, 8), ἐμμελέτημα – „wytwarzanie” (13, 10), ἀπόβλημα – „odpadek” (13, 12), εὐδράνεια – „sprawność” (13, 19), ἀνατυπώ – „odtworzyć” (14, 17), θρησκεία – „kult” (14, 18), πηλουργός – „wyrabiający glinę” (15, 7), χρυσουργός – „złotnik” (15, 9), συνολή – „wciąganie” (15, 15), ἰνδάλματα – „widziadło” (17, 3), εὐλάβεια – „bojaźliwość” (17, 8), προϋφίσταμαι – „istnieć przedtem” (19, 7).

Zastosowanie tak wielu terminów obcych w dotychczasowej literaturze greckiej, a do tego niekomentowanych przez hagiografa, *prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, zebrał i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 264–277.

¹⁷ Por. D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, New York 1984, s. 22–23.

przemawia za supremacją rzymską. Według wszelkiego prawdopodobieństwa powstanie Księgi Mądrości należy przesunąć nawet poza epokę Augusta. Egzegeci zwracają szczególną uwagę na pięć terminów wskazujących na okres rzymski. Są to: *διάγνωσις* (3, 18), *θησκαία* (14, 18a, 27a), *κράτησις* (6, 3), *μισοξενία* (19, 13), *σέβασμα* (14, 20b; 15, 17b). Na podstawie realiów specyficznych dla imperium rzymskiego oraz wielu świadectw tekstualnych przyjmuje się wspomnianą epokę jako najprawdopodobniejszy kontekst powstania dzieła.

We fragmencie poświęconym kultowi władców (Mdr 14, 16–22), uwagę badaczy zwracają dwa terminy, które mogą wskazywać na epokę rzymskiego panowania nad Egiptem, mianowicie *θησκαία* i *σέβασμα*. *Θησκαία* pojawia się w Mdr dwa razy (14, 18a, 27a) w znaczeniu „oddawania czci”, „sprawowania kultu”; w tym samym znaczeniu użyto czasownika *θησκαεύειν* (11, 15b; 14, 16b). Ani rzeczownik, ani czasownik nie występują w LXX; spotykamy je natomiast w późniejszych pismach żydowskich, np. w 4 Księdze Machabejskiej 5, 7, 13 oraz u Filona i Flawiusza. W V wieku przed Chrystusem Herodot używał *θησκαία* i *θησκαεύειν* w znaczeniu religijnym, odnosząc te słowa do rytów egipskich, a w późniejszych czasach, aż po epokę rzymską, termin ten nie występował. Zastosowanie terminu implikującego upodobanie w oddawaniu czci boskiej przemawia wyraźnie za epoką rzymską.

Σέβασμα (Mdr 14, 20b; 14, 17b) w literaturze greckiej nie pojawia się aż do Dionizego z Halikarnasu. Termin ten nie był znany przed Augustem. W tekście 14, 15–17 można się także dopatrywać reminiscencji epoki: przeciwstawienia pokoju wojnie (aluzja do *Pax Romana*).

Inni egzegeci sądzą, że tekst odzwierciedla epokę Gajusza Kaliguli. Należy do nich D. Winston¹⁸. Egzegeta ten zaczyna argumentację od wskazania, że Mdr nie może być datowana przed Augustem. Idąc za E. Zellerem, interpretuje fragment 14, 16–20 jako tekst traktujący o kulcie nieobecnego króla, co odzwierciedla sytuację w Egipcie za Augusta, który władał w tym regionie za pośrednictwem prefekta i odbierał ze strony Egipcjan cześć boską jak ongiś faraonowie.

Pomocą w ustaleniu czasu powstania Księgi są także inne wspomniane terminy, na które w ostatnich latach zwracają uwagę egzegeci, wystę-

¹⁸ Por. tamże, s. 20–25.

pujące jako *hapax legomena* w Księdze Mądrości, mianowicie *μιοῦξενία, κράτης, διάγνωσης*.

Na tej podstawie D. Winston wnioskuje, że słowo *κράτης* – „władza” (6, 3) odnosi się do zdobycia Egiptu przez Augusta¹⁹. Jest to *hapax legomenon* w Księdze Mądrości, nigdzie poza tym w LXX ani w Nowym Testamencie się nie pojawia; natomiast występuje u Filona Aleksandryjskiego i Józefa Flawiusza (*Przeciw Apionowi* I, 26, 248). Αἰγύπτου κράτης oznacza zdaniem G. Scarpata zajęcie Aleksandrii przez Rzymian w 30 roku przed Chrystusem i wskazuje na nową erę. Początek papirusu z Fayum (22) zawiera semiotycznie analogiczne wyrażenie: „w roku 38 κράτης Augusta, syna bożego”. Prezentując przedmiot czci, dokonuje ono wskazania ery egipskiej. Zatem rok 30 przed Chrystusem może być uważany zdaniem G. Scarpata za termin graniczny, po którym powstała Księga Mądrości²⁰. Aby dokładniej określić czas skomponowania tekstu, usiłuje się znaleźć jakieś wydarzenie w Aleksandrii po 30 roku przed Chrystusem, które uwzględnił hagiograf. Za przesunięciem chronologii powstania Σοφία Σαλωμῶνος przemawia także treść księgi. Badacz bierze pod uwagę zwłaszcza fragment Mdr 5, 16–23, który odczytuje jako reminiscencję serii represji w aleksandryjskiej wspólnocie żydowskiej.

Użycie terminu *κράτης* (6, 3) stanowi bardzo ważną przesłankę dla ustalenia datacji Księgi Mądrości. 1 sierpnia 30 roku przed Chrystusem rzymskie wojska podbiły Egipt. Rzym uznał tę datę za nadprzyrodzony znak, gdyż tego dnia przypadało święto *Victoria Virgo*. Niezależnie od dotychczasowego kalendarza, wprowadzono dodatkowo kalendarz rzymski. Zaczęła się nowa era *κράτης*. Lata panowania Augusta liczono od sierpnia 30 roku pierwszego dnia miesiąca *thoth*. Jak poświadcza dekret senatu: „Dzień, w którym Aleksandria została zdobyta, był szczęśliwy” i został uznany za początek nowego czasu.

Należy zauważyć, że wprowadzenie ery *κράτης* nie było absolutnym nakazem i nie przeszkadzało zachować symultanicznie tradycyjnej datacji egipskiej. W Mdr *κράτης* użyto emfaticznie, w formie mianownika określonego zaimkiem „wam”. Trudno nie dostrzegać w tym aluzji do władzy Rzymian. Omawiany tu *hapax legomenon* w ogóle nie występuje gdzie indziej w LXX, a więc nie przynależy do żydowskiej

¹⁹ Por. G. Scarpata, *Libro della Sapienza*, dz. cyt., t. 1, s. 13–29, 379.

²⁰ Por. tamże, s. 379.

tradycji językowej odwzorowanej w słownictwie greckim. Skoro księga przytacza ten obcy tradycji biblijnej termin i nie podaje żadnego szczegółowego komentarza, można ostrożnie wnosić, że okupacja Egiptu była faktem oraz że tekst powstał po 30 roku przed Chrystusem. Zatem początek κράτης rzymskiej władzy nad Egiptem oznacza dla naszego tekstu *terminus post quem*. W papirusach znajdujemy ślady uwikłania w taką datację. Na przykład Papirus Fayum 22 stanowi dowód w odniesieniu do κράτης, że tego terminu używa się jeszcze po 38 latach, to jest w 8 roku ery Chrystusa. Inne papirusy również to poświadczają, stosują bowiem oprócz datacji egipskiej także rzymską. Jednak z faktu, że w tekście występuje sam termin bez innych uściśleń, nie można precyzyjnie wnioskować o czasie napisania księgi. Albowiem κράτης w Mdr bardziej niż do daty odnosi się do politycznego znaczenia faktu panowania rzymskiego. Takie ustalenie uwolnione od datacji ma walor semantyczny. Κράτης pozostaje synonimem panowania Rzymu nad Egiptem nawet po śmierci Augusta.

Διάγνωσις (3, 18) to ważki element na poparcie późnej datacji powstania Mdr²¹. W grece klasycznej jest to termin ogólny znaczący „rozpoznanie”, „ocena”, „osąd czyniony przez kogokolwiek, także przez sędziego”. Z biegiem czasu staje się specjalistycznym terminem medycznym oznaczającym diagnozę. Występuje w Mdr tylko raz. Nie pojawia się gdzie indziej w LXX. Διάγνωσις jako neologizm semantyczny w epoce cesarskiej służy oddaniu typu postępowania, za pomocą którego cesarz względnie administrator rozwiązuje bezpośrednio *in iure et iudicio* kontrowersje. Takie postępowanie nazywa się nadzwyczajnym, ponieważ różni się od *questiones perpetuae*, które reprezentują procedury zwyczajne *ordo legitimus*. Nadzwyczajna forma procedury zostanie zastosowana w odniesieniu do Pawła przez Galliona, brata Seneki (Dz 18, 14–15) w Koryncie (rok 52–53). Do tej *cognitio* odwołuje się św. Paweł po sentencji Feliksa, jak opowiadają Dz 25, 21, gdzie wprost wymienione jest διάγνωσις Σεβαστοῦ. Termin *hapax legomenon* w Mdr nigdzie indziej nie występuje w LXX, z czego można wnioskować, że został użyty ze szczególną intencją: oto bezbożni staną przed sądem w procesie,

²¹ Por. tamże, s. 19.

w którym wieczny Sędzia, podobnie jak cesarz w *cognitio extra ordinem*, zadecyduje w sposób bezpośredni i ostateczny o ich karze²².

W epoce cesarskiej słowo διάνωσις służyło do przekładu pojęcia „cognitio”, czyli terminu z dziedziny prawa rzymskiego. Oznacza on procedurę, która służy magistratowi do rozwiązywania bezpośrednio, zgodnie z prawem i sądem, *in iure et iudicio* sporu, kontrowersji. Przyjęty tryb postępowania pozwala na wydanie rozstrzygającej sentencji bez odwoływania się do sędziego. Taką nadzwyczajną procedurę stosowano w epoce republikańskiej i pozostawała ona w gestii cenzorów, a w niektórych przypadkach – pretorów. Począwszy od Augusta stosowano obie procedury, lecz *cognitio extraordinaria* była zarezerwowana dla kolejnego imperatora albo jego delegata. W późniejszym okresie używali jej coraz częściej gubernatorzy prowincji i urzędnicy miejscy. W Koryncie w latach 52–53 prokonsul Gallio użył *cognitionem extra ordinem*, by uniewinnić Pawła, zanim ten otworzył usta (Dz 18, 14–15). Natomiast na terytoriach greckojęzycznych podległych Rzymowi termin „cognitio” był oddawany terminem διάνωσις i w ten sposób stał się neologizmem semantycznym.

Pojęcie to występuje również w dziele Filona *In Flaccum*, gdzie oznacza natychmiastową decyzję wydaną przez cezara w kwestiach jego wyłącznej kompetencji albo w innych sprawach ważnych, w których prefekci nie mogli się wypowiedzieć lub woleli tego nie czynić. W tym znaczeniu występuje w podobnym kontekście prawniczym w przypadku procesów przeciw pierwszym chrześcijanom, które relacjonuje Pliniusz Młodszy w liście do cesarza Trajana. Fakty wzmiankowane w *In Flaccum* dotyczą Aleksandrii w latach 35–40. Surowość, z jaką Filon mówi o Kaliguli, wskazywałaby, że dzieło powstało po śmierci Klaudiusza. Tekst jest dla nas ważny ze względu na datę, natomiast termin διάνωσις dotyczy zdaniem G. Scarpata niewątpliwie tego imperatora. To dwa fakty wielkiej wagi. Mędrzec czerpie terminy i sposób myślenia przede wszystkim z LXX, a tym razem używa terminu obcego dla tego dziedzictwa językowego. Cytaty z Filona nabierają w Księdze Mądrości szczególnego waloru aktualności, obrazując sposób myślenia właściwy greckiej kulturze,

²² Por. tamże, s. 237–238.

ponieważ szkoły pogańskie i żydowskie żyły tymi samymi problemami, w tym samym środowisku kulturalnym i politycznym.

Także Nowy Testament zawiera terminy techniczne prawa publicznego swego czasu, na przykład: „Ponieważ Paweł zażądał, aby go zatrzymać do wyroku (διάγνωσις) Cezara” (Dz 25, 21). To świadectwo Dziejów należy do najstarszych, w których pojęcie διάγνωσις jest użyte w znaczeniu „cognitio” rozumianym jako *cognitio extra ordinaria*. W Dziejach Apostolskich mamy zatem διάγνωσις Σεβαστοῦ („wyrok Cezara” – 25, 21). W dwóch innych miejscach termin διαγινώσκειν (23, 15 i 24, 22) także odnosi się do *cognitio extraordinaria* urzędnika rzymskiego.

W Księdze Mądrości powiedziano o sprawiedliwych: „W czasie nawiedzenia (ἐπισκοπή) swego zajaśnieją blaskiem”, a zaraz potem o ludziach złych: „A jeśli wcześniej pomrą, będą bez nadziei i bez pociechy w dniu sądu” (διάγνωσις – 3, 18). Przytoczony tekst biblijny, ukazując ramy ludzkiego przeznaczenia, przeciwstawia zachętę do sprawiedliwego życia doli bezbożnych. Autor zestawia obrazy twórczej aktywności Boga: od miłującej troski wyrażonej pojęciem ἐπισκοπή (akt wspomagający) do rozpoznania w dniu sądu – διάγνωσις („akt karzący”). W Mdr 3, 7 powiedziano ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς. Paralelnym wyrażeniem w 3, 18 jest ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως. W dniu sądu, który będzie *cognitio extraordinaria* Boga, czyli odpowiednikiem sądu władcy na ziemi, zdecyduje On o karze wobec niesprawiedliwych. Będzie już za późno na to, aby winni mieli możliwość obrony i pomocy. Autor Mdr używa zatem terminu prawa rzymskiego w celu perswazyjnym, aby nadać słowom większą moc, niż mają konwencjonalne frazy biblijne. Jeżeli κρᾶτησις odsyła nas do faktu panowania rzymskiego nad Egiptem i jeśli jest także pojęciem oznaczającym nowa erę, to διάγνωσις jako element terminologii rzymskiego prawa cywilnego nawiązuje do *cognitio extra ordinem* sprawowanej przez urzędników imperium rzymskiego. Świadectwa o nowym znaczeniu terminu διάγνωσις są późne i prowadzą do połowy I wieku po Chrystusie. Wydaje się zatem, że διάγνωσις w Mdr przemawia za późnym czasem powstania księgi, a mianowicie za okresem panowania Kaliguli, czyli około 40 roku po Chrystusie – co udowadnia G. Scarpat²³.

²³ Por. tamże, s. 379.

Zastosowanie wyrazu κράτηςς prowadzi do wniosku, że epoka Augusta jest najwcześniejszą granicą czasową, użycie zaś słowa διάγνωσις odsyła do połowy I wieku po Chrystusie, a więc do czasów Klaudiusza. Nie znajdujemy bowiem świadectw potwierdzających użycia tego terminu w czasach wcześniejszych.

Stwierdzenie Mdr 6, 3, które zawiera wyrażenie κράτηςς, jest zgodne z koncepcją teologiczną, która przyjmowała pochodzenie władzy od Boga. Jeśli zatem nieposłuszeństwo wobec zwierzchności cywilnej jest sprzeciwem wobec porządku Bożego, należy pamiętać, że jest ona jedynie zwierzchnością delegowaną i niczym więcej. Artystyka tekstu hagiografa jest godna uwagi – rządzącym przypomina się, że została im dana od Boga κράτηςς, którą jest w tym wypadku wydarzenie konkretne i określone, czyli panowanie Rzymu nad Egiptem.

Μισοξενία (Mdr 19, 13) to *hapax legomenon* w Mdr, nieobecne nigdzie indziej w LXX ani greckiej literaturze pozabiblijnej. Natomiast występuje u Filona (*De vita Mosis*, I, 34–39) i Józefa Flawiusza (*Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία*, 1, 194)²⁴. Termin ten odsyła z dużym prawdopodobieństwem do ówczesnej sytuacji dla opisania walki Hebrajczyków w Egipcie. Użycie terminu obcego w stosunku do dotychczasowego dziedzictwa leksykalnego ma na celu zwrócenie uwagi czytelnika. Jest też mowa o uszczuplonych prawach społeczno-politycznych. Egzegeci dopatrują się w Mdr 19, 13–17 aluzji do prześladowania Żydów zarówno przez Greków, jak i przez Egipcjan. Fragment tekstu dotyczący prześladowania egipskiego, odzwierciedla w większym stopniu sytuację wspólnoty żydowskiej w Aleksandrii epoki Klaudiusza niż Augusta. Skoro hagiograf porównuje Egipcjan z mieszkańcami Sodomy, to tekst ten wskazuje także na współczesnych mu Egipcjan, których znamionuje μισοξενία – „wrogość względem obcych”: „A i kary przychodziły na grzeszników | nie bez uprzednich znaków – gwałtownych piorunów”. | Słusznie cierpieli za swe własne złości, | bo żywili ku gościom najgorszą nienawiść” (μισοξενία – 19, 13). Mowa tu o uszczuplonych prawach społeczno-politycznych Żydów *explicitie* w wersji 19, 16. Trudno przyjąć, by ta ostra ocena mogła się pojawić w epoce Augusta. Cesarz traktował Izraelitów w pełni jako obywateli podobnie jak Egipcjan i chociaż nakładał na nich podatki, to potwier-

²⁴ Por. G. Scarpata, *Libro della Sapienza*, dz. cyt., t. 3, s. 321.

dził ich prawa religijne i polityczne oraz tolerował system ustrojowy (*politeuma*) w Aleksandrii. Termin ten zdaniem D. Winstona bardziej opowiada klimatowi epoki Gajusza Klaudiusza niż Oktawiana Augusta.

Warte podkreślenia jest też rozumienie pojęcia *δυναστεία* jako „władzy”, możliwości kierowania danej od Najwyższego (Mdr 6, 3). Jeszcze przed pismami Nowego Testamentu mędrzec przypomina władcom, że wielką winą jest nieodnoszenie swych kompetencji do Boga. Pretensje monarchów do publicznej czci (14, 15–17) były sprzeczne z teorią władzy, do której Hebrajczycy dostosowywali swoje postępowanie. Jeśli władca przekroczył te granice, odmawiali mu posłuszeństwa i buntowali się. Zwierzchność polityczną w Aleksandrii reprezentują Rzymianie. Zarówno Filon w dziele *In Flaccum*, jak i mędrzec czuli, że degradacja władzy prowadziła cesarza do arogancji, szczególnie tej, która domaga się dla siebie kultu religijnego. Żydzi zaś wierzyli w jednego Boga władającego niepodzielnie, „zazdrosnego”, byli też jedynym narodem gotowym za tę wiarę oddać życie. We wspomnianym tekście Filona występuje podobnie jak u autora Księgi Mądrości pojęcie *ἄθυνασία*, termin nieznanym LXX ani Ewangeliom, obecny tylko u Pawła. W ślad za wielu uczonymi G. Scarpata na podstawie Mdr 14, 15–17 także ze względu na powyższe zbieżności twierdzi, że księga została napisana około 40 roku po Chrystusie.

Za powstaniem księgi w czasach Kaliguli przemawiają jeszcze inne dane tekstowe. Należy do nich apokaliptyczna wizja z Mdr 5, 16–23. Ekspresywność zawartego w nim obrazu można by motywować niedawno przeżytym cierpieniem. Bunt, który nastąpił w Aleksandrii w 38 roku, pociągnął bowiem za sobą zniszczenie dużej liczby synagog w dzielnicach Aleksandrii, w których było niewielu Żydów. Zrujnowane żydowskie domy modlitwy nie nadawały się do użytku. Niemniej jednak dla podkreślenia rzymskiej władzy, beczeszczono je, eksponowano w nich portrety Gajusza. Prefekt rzymski Flakkus ogłosił Żydów *ξένοι* i *ἐπὶλυδες*. Ręczownicy te odsłaniają niską pozycję społeczną Izraelitów. Zostali zdegradowani. Przyznano im status obcych, cudzoziemców bez żadnych praw, w tym również prawa do zamieszkania w ziemi egipskiej. Tak przykre posunięcia administracyjne umożliwiały nawet przesiedlenia. W powszechnie znanym liście do mieszkańców Aleksandrii Gajusz Klaudiusz Kaligula prezentuje się jako filosemita, co jest oczywistą przesadą. To on zakazał Żydom udziału w gimnazjonach. Mędrzec zwraca

się eufemistycznie przeciw Aleksandryjczykom i Rzymianom, a także przeciw żydowskim apostatom. Aluzje do współczesnych mu warunków społeczno-politycznych są liczne, a zło, jakiego dopuścili się Egipcjanie, hagiograf interpretuje jako większe niż zło mieszkańców Sodomy (19, 13–17), określając w ten sposób wyjątkową wrogość Egipcjan wobec innych. W wersji 17, 16 zawarta jest aluzja do anachorezy, czyli ucieczki chłopów ze wsi na pustynię, co było znamienne dla dominacji rzymskiej w Egipcie²⁵. Nie bez znaczenia jest także użycie terminu *δυναστεία* w wersji 6, 3. Jest to *hapax legomenon* w całej literaturze greckiej. Służy podkreśleniu ciężaru winy Egipcjan. U Józefa Flawiusza znajduje się termin *μισοξενία* wyrażający niechętnie, wręcz wrogie nastawienie Sodomitów wobec innej narodowości : „nienawidzili cudzoziemców” – *εἶναι τε μισοξένοι (Τουδαϊκή ἀρχαιολογία, 1, 194)*²⁶.

Jak wiadomo, ziemię egipską zajął August 1 sierpnia 30 roku przed Chrystusem. Wielu egzegetów uważa, że Księga Mądrości zawiera aluzje właśnie do okresu panowania tego imperatora. Na przykład jeden z najwybitniejszych znawców tekstu J. Reese²⁷ argumentuje, że Mądrość Salomona była napisana wkrótce po 28 roku przed Chrystusem, czyli na początku epoki cesarstwa²⁸. Wskazuje na to użycie greckiego terminu *θηροσκεία* (Mdr 14, 18. 27), nieobecnego w literaturze greckiej od czasu Herodota aż do epoki Augusta. Podobnie sądzi autor o ponad trzydziestu innych terminach.

M. Gilbert²⁹ już dawno temu sugerował augustiański okres datowania Księgi Mądrości. Wskazywał, że *θηροσκεία* (14, 18. 27) i *σέβασμα* (14, 20) odzwierciedlają kult Augusta jako władcy i że temat wojny i pokoju (14, 22) również odsyła do tego cesarza.

C. Larcher³⁰ datuje rozdziały 1–5 na lata 31–30 przed Chrystusem. We wzmiance o przymierzu ze śmiercią (Mdr 1, 16) widzi aluzję do zgonu Kleopatry. Fragmenty 6, 1–11, 1 uważa za zredagowane około roku 29–25

²⁵ Por. D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, dz. cyt., s. 21.

²⁶ Por. G. Scarpata, *Libro della Sapienza*, dz. cyt., t. 3, s. 321.

²⁷ Por. J. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, „*Analecta Biblica*” 41 (1970), s. 20n.

²⁸ Por. tamże, s. 17.

²⁹ Por. M. Gilbert, *La critique de Dieu dans le livre de la Sagesse (Sg 13–15)*, „*Analecta Biblica*” 53 (1932), s. 130, 131, 172.

³⁰ Por. C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1983, s. 141, 161.

przed Chrystusem, a w motywie „królewskiej suwerenności” (6, 2–3) znajduje odniesienie do zdobycia Egiptu przez Augusta. W końcu zaś genezę rozdziałów 11, 2–19, 22 umieszcza w latach 15–10 przed Chrystusem, gdyż ujęcie tematu bałwochwalstwa w 14, 16–22 interpretuje jako odpowiedź na kult tego cezara i „okres pokoju”, a wzmianki o „równych prawach” w 19, 16 pasują do realiów podatku wprowadzonego przez imperatora.

Najważniejszą podstawą przekonań, że Mądrość Salomona powstała w epoce cesarskiej, jest interpretacja perykopy 14, 16–21:

„¹⁶ a z biegiem czasu ten zakorzeniony bezbożny (ἄσεβής) obyczaj zaczęto zachowywać jako prawo.

¹⁷ I na rozkaz władców czczono posągi:

nie mogąc z powodu odległego zamieszkania czcić ich osobiście,
na odległość ludzie odtwarzali postać,
sporządzając okazały wizerunek czczzonego króla,
by nieobecnemu schlebiać gorliwie, tak jak obecnemu.

¹⁸ Nawet tych, co go nie znali, do wzmożenia kultu (θρησκεία) skłaniała dążność do sławy u twórcy.

¹⁹ Ten bowiem, chcąc się może przypodobać władcy,
sztuką swą doprowadził wizerunek do wielkiej piękności,

²⁰ a tłum, zachwycony piękną robotą,
uznał za bóstwo (σέβασμα) tego,
którego dopiero co czczono jako człowieka.

²¹ I dla żyjących sidłem stało się to,
że ludzie, ulegając nieszczęściu lub władzy,
nadali nieprzekazywalne Imię kamieniom i drewnom”.

Wersety 16–20 tworzą całość tematyczną zaznaczoną paronomastyczną inkluzją: ἄσεβής (16a) – σέβασμα (20b).

J. Vilchez-Lindez³¹ w szczegółowej analizie dochodzi do wniosku, że w tej perykopie biblijnej autor ocenia korzenie pogańskich kultów rodowych lub prywatnych (w. 15) albo publicznych oddawanych władcom (w. 16–20).

³¹ Por. J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 441–446; B. Poniży, *Historyczno-socjologiczny kontekst powstania Księgi Mądrości*, [w:] *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur*, Warszawa 2008, s. 188–205.

Hagiograf mógł znać koncepcję Euhemera i wykorzystał ją w kompromitacji bałwochwalstwa. To nastawienie autora łatwo zrozumieć w Egipcie Ptolemeuszów, gdzie ubóstwienie władców należało do protokołu państwowego.

Euhemer, autor grecki przełomu IV i III wieku, wyjaśniał w *Ἱερὰ ἀναγραφή* powstanie kultu najważniejszych bóstw przez apoteozę herośw, z których niejeden nawet sam sobie przypisywał moce boskie i już za życia odbierał cześć religijną. Nieraz początkiem kultu była żałoba z powodu śmierci syna, potem następowała jego apoteizacja. Szacunek wobec zmarłych zawsze był i jest do dziś jednoczącą sprawą dla wrażliwości wielu ludów. Jakże więc łatwo mógł ulec zwyrodnieniu jako forma bałwochwalstwa. Nasz hagiograf mówi także o śmierci potomstwa (Mdr 14, 15). Oto zasmucony ojciec sporządza obraz (εἰκών), który może być portretem. Wyrażenie „syn utracony” lub lepiej „nagle porwany” każe myśleć o niespodziewanej śmierci. Autor uwydatnia głęboki ból ojca, ale także bezsens spreparowanej apoteozy.

Inni badacze zauważają³², że w powyżej charakteryzowanym motywie hagiograf nawiązuje do *Dekretu z Kanope* (239/238 przed Chrystusem), w którym Ptolemeusz III nakazuje, aby oddawano hołd boski jego zmarłej córce. Wiadomo, że wysoka umieralność dzieci w greckim i rzymskim świecie wzbudzała zainteresowanie ich pośmiertnym losem. Epitafia dokumentują przekonanie, że te niewinne istoty wstępują do rozgwieżdżonego nieba i tam żyją. Przedwcześnie utracone potomstwo było traktowane jako moce opiekuńcze. Cycero zamierzał dla swej przedwcześnie zmarłej córki Tulii wznieść ołtarz³³.

W epoce hellenistycznej i cesarskiej misteria religijne przeżywały ciągle apogeum. Podczas obrzędów poświęcano nowo wtajemniczonego i stopniowo wprowadzano do unii z bogiem – mistycznego widzenia (*epoptei*). Kult bałwochwalczy jest zdaniem autora wprowadzony w życie publiczne przez „dekret władców”, a Żydowi nie wolno zapomnieć, że dekalog zabrania wyrobu wizerunków i ich uwielbiania. Jednak w wersji 17 wskazuje się dopiero na pierwszy krok ku czci podobizny monarchy, czyli honory oddawane królowi dla pochlebstwa. Autor po-

³² Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 210–212; G. Ziener, *Der Weg zum Leben: Gerechtigkeit und Weisheit. Das Buch der Weisheit*, Stuttgart 1970, s. 32.

³³ Por. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg 1986, s. 118.

łączył sprawę genezy kultu prywatnego obejmującego członków rodu i kultu urzędowego za pomocą pojęć: „sprawować kult” – ἐθρησκεύετο (14, 17) i „kult” – θρησκεία (14, 18)³⁴. Artyści, twórcy wizerunków, nie są wolni od winy w wykorzystywaniu swej sztuki, gdyż aby zrobić karierę, schlebają władcom i nakłaniają naiwnych ludzi do kultu. Hagiograf rozpoznaje jednak wartości dzieła sztuki – „piękno” (w. 20).

G. Scarpāt³⁵ przejmując opinię E. Zeller, że „król nieobecny”, o którym mówi hagiograf (Mdr 14, 17), to Kaligula. Uczony szczególnie znaczenie nadaje zastosowanemu przez hagiografa klimaksowi. Nasuwa się spostrzeżenie, że wersy 15–16 przedstawiają wypadek różny od bałwochwalstwa ujęty w stopniowym wzrastaniu. Najpierw jest wspaniały ojciec, który prywatnie składa kult zmarłemu synowi. On jest „głupi” przez zniekształconą pobożność. Następnie ukazani są „poddani”, którzy uwielbiają posąg króla, ponieważ nie mogą uwielbiać samego monarchy, gdy ten jest nieobecny. Oni są głupi z powodu pochlebstwa. E. Zeller³⁶ twierdził, że jest to aluzja do Rzymian w czasach Klaudiusza. Natomiast G. Scarpāt uwzględnił komparatystyczne tło opowiadania o audyencji Żydów pod przewodnictwem Filona Aleksandryjskiego u Kaliguli w ogrodach Mecenasas i Lamia: „Ach, jesteście bezbożnikami, bo nie uznajcie mnie za boga, podczas gdy wszyscy inni mnie uznają, a dla was jestem bogiem nieznanym”. Na zakończenie cesarz stwierdził: „ten lud wydaje mi się bardzo nieszczęśliwy, nie wierzy, że posiadam naturę boską”³⁷. Swetoniusz zaświadczał, że ten monarcha przywoził z Grecji posągi bożków, najbardziej czczone i najpiękniejsze, a wśród nich dzieło Fidiasza – Zeusa Olimpijskiego, któremu odciął głowę, by na tym miejscu umieścić własną podobiznę. Poświęcił też świątynię dla uczczenia siebie samego. Filon podaje, że Aleksandryjczycy przewyższali wszystkich w pochlebstwie³⁸. Za skojarzeniem postaci nieobecnego króla z Księgi Mądrości (14, 17) z pierwowzorem Kaliguli zdaje się także

³⁴ Por. J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 444.

³⁵ Por. G. Scarpāt, *Libro della Sapienza*, dz. cyt., t. 3, s. 96–102; *Ancora sull'autore del Libro della Sapienza*, „Rivista Biblica” 15 (1967), s. 180–184.

³⁶ Por. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, t. 3.2: *Die nacharistotelische Philosophie. Zweite Hälfte*, Leipzig 1923, s. 295, n. 1.

³⁷ G. Scarpāt, *Libro della Sapienza*, dz. cyt., s. 97–98.

³⁸ Por. tamże, s. 98.

przemawiać fakt zgodności z ważnym tematem hagiografa, mianowicie z prześladowaniami Żydów w Egipcie.

A. Schmitt uważa, że hagiograf pragnie zwielokrotnić zarzuty przeciw czcicielom bóstw³⁹. Stara się podbudować je racjonalnie. W tym celu przypomina, że politeistycznych praktyk kultycznych nie było od początku, lecz nastały dopiero z biegiem czasu przez ludzką głupotę.

Aleksandrowi Wielkiemu i diadochom także w I wieku po Chrystusie oddawano cześć boską. Ptolemeusz II Filadelfos (285–246 przed Chrystusem) konsekrował swoich rodziców i obdarzył ich tytułem „bogowie zbawcy”. Był pierwszym, który wprowadził urzędowe ubóstwianie jeszcze żyjącego władcy. Także siebie i swoją żonę, a równocześnie siostrę nakazał czcić jako „bogów braci”. Ptolemeusz III Euergetes (246–222) dołączył siebie do kultu „bogów dobroczyńców”. U Seleucydów ubóstwianie monarchów dokonywało się jeszcze częściej niż u Ptolemeuszów.

Ci spośród uczonych, którzy w tekście księgi dostrzegają aluzje do epoki cesarskiej, uważają, że bardziej dotyczą one epoki Kaliguli Gajusa niż Augusta. Wśród prekursorów tego poglądu na czoło wysuwa się D. Winston⁴⁰. W tekście księgi, w szczególności w apokaliptycznej wizji Mądrości (5, 16–23) oraz w perykopie 19, 13–17 dostrzega on odbicie powstania w Aleksandrii. Chociaż uchodzi za pewnik, że hagiograf odnosi się do sytuacji Żydów w Egipcie po wstąpieniu Augusta, to jednak trudno dokładnie ustalić datę.

Spostrzeżenia D. Winstona⁴¹ skłoniły innego protestanckiego badacza S. Choena⁴² do poszukiwania dalszych argumentów za późniejszym czasem powstania tego dzieła. Wskazuje on mianowicie, że atmosfera wśród aleksandryjskich Żydów, których opisuje Filon, jest dalece podobna do przedstawionej u Pseudo-Salomona (Księga Mądrości). Uczony zauważył, że obaj autorzy zaświadczaają o wrogości przeciw Żydom, przedstawiają chwałę Boga jako zbawiciela, używając hymnicznej formy, afirmują pozytywny zamysł kosmosu, który służy niesieniu chwały Stwórcy, wspominają też modlitwę o świecie (Mdr 16, 28), znajdują pozytywny wydźwięk współczesności, żywią nadzieję, że Bóg usunie

³⁹ Por. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit...*, dz. cyt., s. 117–118.

⁴⁰ Por. D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, dz. cyt., s. 22.

⁴¹ Por. D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, dz. cyt., s. 21, 273–297.

⁴² Por. S. Cheon, *The Exodus Story in Wisdom of Solomon*, Sheffield 1997, s. 130–145.

to, co pozostaje do naprawienia⁴³ (*In Flaccum*, 124 – Mdr 19, 22). Wobec powyższych analogii S. Choen uważa, że Pseudo-Salomona interpretacja historii wyjścia została skomponowana zaraz po rozruchach w 38 roku po Chrystusie. Uznaje ją za odpowiedź na przemoc skierowaną przeciw aleksandryjskim Żydom.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

Słowa kluczowe

Księga Mądrości, Mądrość Salomonowa, Sophia Salomonos, autor, czas powstania, *Sitz im Leben*

Summary

The author of the Book of Wisdom and the date of its origin (1)

This article is the first part of a longer essay, which is divided into two parts. The Book of Wisdom is a special book in the Bible. It is the youngest book of the Old Testament, but Canon Muratori enlists it among the New Testament books. Many manuscripts and old translations call this book the Wisdom of Salomonos, because Salomon seemed to be the author of this work (cf. Wis 7–9). Strong arguments exclude his authorship, but it is sure, that an Israelite must have been the author. Although there are many hypotheses about the date of its birth, *Sitz im Leben* and the wording defend the view that the text must have been written while the Romans ruled in Egypt.

Keywords

Book of Wisdom, Wisdom of Salomonos, Sophia Salomonos, author, date of origin, *Sitz im Leben*

⁴³ Tamże, s. 131.

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

Pochodzenie synagogi

Świątynia w Jerozolimie nie była jedynym miejscem, gdzie wyznawcy Boga Przymierza wyznawali i uwielbiali Go po powrocie z deportacji w Babilonii w okresie tzw. Drugiej Świątyni. Temu celowi służyły też synagogi. Termin synagoga (συναγωγή) oznacza „zgromadzenie”¹. Pochodzenie bardzo stabilnej instytucji Synagogi – jak ją określa S. Safrai² – jest ciągle przedmiotem badań. Jak przedstawia się w literaturze stan badań nad tą kwestią i jak można odnieść się do owego *status questionis*? Istotnym zagadnieniem są przy tym klarowne rozróżnienia terminologiczne w odniesieniu do Synagogi jako instytucji i synagog jako miejsc sakralno-społecznych.

Jedne opinie, zwłaszcza starsze, głównie uczonych żydowskich, chcą widzieć jej instytucjonalne umocowanie już w czasach reformy prowadzonej przez Jozjasza³. Stamtąd forma ta miałaby być przeniesiona

¹ Septuaginta tak tłumaczy hebr. *qāhāl*; o terminologii dotyczącej synagogi zob. *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery*, ed. by D. Urman, P. V. C. Fleisher, Leiden 1998, s. XIX; B. W. W. Dombrowski, *Synagōgē in Acts 6:9*, [w:] *Intertestamental essays in honour of Józef Tadeusz Milik*, ed. by Z. J. Kapera, Kraków 1992, s. 54–56 (Qumranica Mogilanensia, 6); zob. S. Kraus, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien 1922, s. 2–102.

² Zob. S. Safrai, *Synagogue*, [w:] *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, t. 1, ed. by S. Safrai, M. Stern, D. Flusser, Assen 1976, s. 908; C. Claussen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*, Göttingen 2002, s. 153; dla ortodoksyjnych rabinów instytucja synagogi zakorzeniona jest w osobie i czasach Mojżesza – zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1926, t. 2, s. 740; szeroki przegląd opinii zob. w L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven-London 2000.

³ Zob. J. Weingreen, *The Origin of the Synagogue*, „Hermathena” 98 (1964), s. 68–84.

i rozwijana w środowisku deportacyjnym w Babilonii⁴, potem zunifikowana z odbudowaną świątynią w Jerozolimie poprzez umieszczenie w niej przyniesionych przez repatriantów z Babilonii zwójów Tory⁵. Być może pogląd taki miał wyrazić przekonanie o ciągłości Pierwszej i Drugiej Świątyni w Jerozolimie. Inni przesuwają jej powstanie na czasy reformy prowadzonej przez Ezdrasza i Nehemiasza⁶. Niektórzy początki Synagogi chcą widzieć dopiero w III wieku przed Chrystusem w diasporze w Egipcie⁷. Pojawiły się też sugestie, że o powstaniu Synagogi można mówić dopiero po sukcesie powstania Machabeuszy z pewnością przed I wiekiem przed Chrystusem⁸. L. I. Levine prezentuje pogląd, że starożytna instytucja synagogi wynurzyła się jako odrębna od innych instytucja w Palestynie i w diasporze dopiero w okresie hellenistycznym⁹. Skrajne, jak się wydaje, opinie chcą widzieć synagogę jako faryzejską, ekskluzywistyczną instytucję szkolną, której cechą charakterystyczną była wewnętrzna solidarność związków synagogałnych.

Nie brak też opinii, że niepodobna jednoznacznie ustalić genezy instytucji synagogi, ponieważ niezwykle trudną kwestią jest określenie czasu zaistnienia synagogi jako miejsca zebrania kultycznych i szkolnych (*bêt k'neset*, συναγωγή) w odróżnieniu od określenia czasu formacji synagogi jako instytucji religijnej i społecznej. W publikacjach traktujących o zjawisku synagogi ujawnia się bardzo mocno tendencja racjonalizująca, która miałaby być istotnym kryterium weryfikacji hipotez o jej pochodzeniu. Jest nią porównawczy materiał archeologiczny. Jednakże

⁴ Zob. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Winona Lake 1992, s. 44: "conclude that it was Deuteronomy, or that Josianic reform, which paved the way for the institution of the synagogue".

⁵ Tak podają niektóre teksty rabinackie, mówiąc o zbudowaniu synagogi w Nahaardea z kamieni Pierwszej Świątyni przez króla Jehojakina (Sherira Ben Hanina z V wieku po Chrystusie, gaon akademii w Pumpedita) – zob. J. R. Branham, *Vicarious Sacrality: Temple Space in Ancient Synagogues*, [w:] *Ancient Synagogues...*, dz. cyt., s. 343.

⁶ Zob. S. Safrai, *Synagogue*, [w:] *The Jewish People in the First Century...*, dz. cyt., s. 912.

⁷ Zob. J. G. Griffiths, *Egypt and the Rise of the Synagogue*, [w:] *Ancient Synagogues...*, dz. cyt., s. 3–16; L. L. Grabbe, *Synagogues in Pre 70-Palestine: a Re-assesment*, [w:] *Ancient Synagogues...*, dz. cyt., s. 18–19.

⁸ Zob. L. L. Grabbe, *Synagogues in Pre 70-Palestine: a Re-assesment*, [w:] *Ancient Synagogues...*, dz. cyt., s. 20–21.

⁹ Zob. L. I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict Or Confluence*, Seattle-London 1998, s. 139.

wartość tego materiału jest w tym przypadku względna. Dlaczego? Czy można mieć pewność, że dotychczasowe odkrycia archeologiczne ujawniły wszystkie dane? Jest to tylko aktualny stan badań archeologicznych i dotyczy raczej form architektonicznych i ograniczonych danych epigraficznych. Ponadto w literaturze przedmiotu znajdziemy stwierdzenia, że brak jest wystarczającego materiału z okresu końca Drugiej Świątyni i wczesnego rabinizmu. Pozostaje dość ogólne stwierdzenie, że judaizm w wymiarze lokalnym instytucjonalizował się w formie synagogałnej¹⁰.

Najliczniej prezentowany jest pogląd, głównie w publikacjach uczonych żydowskich, że początki zjawiska synagogi należy lokować w środowisku Judejczyków deportowanych do Babilonii po zburzeniu świątyni w 586 roku, a jej rozwój miałby miejsce w okresie Drugiej Świątyni¹¹. Motywem była zapewne idea konsolidacji wygnańców wokół tradycyjnej formy przeżywania swej tożsamości, tzn. wokół kultu. Ponieważ niemożliwy był kult w dotychczasowej świątynnej formie, zainicjowano jego substytut, nowy model tożsamości możliwy do praktykowania w tamtych realiach. Dotychczasowe formy kultyczne, celebracje świąt i kult prywatny miały charakter ofiarniczy, koncentrujący się na przywoływaniu najważniejszych wydarzeń z historii Izraela. Jego kwintesencją była formacja Izraela jako ludu przymierza. Bez istnienia świątyni ta postać kultu była niemożliwa, stąd następowała koncentracja na memoryzacji historii i związanych z nią norm kultyczno-moralnych odnoszących się głównie do idei przymierza. Synagoga stawiała się więc *locus* dla prezentacji przykazań Boga, aby je rozważać, egzegetować, komentować i w ten sposób zachować własną tożsamość¹².

¹⁰ Zob. R. A. Horsley, *Synagogues in Galilee and the Gospels*, [w:] *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*, ed. by H. C. Kee, L. H. Cohick, Harrisburg 1999, s. 47.

¹¹ Przegląd opinii i literatury je prezentującej zob. w *Ancient Synagogues...*, dz. cyt., s. XX–XXIV. Brak jest jednak w literaturze szerszych opracowań przemawiających za prawdziwością tej hipotezy; nie podejmuje tej tematyki nawet obszerne współczesne dzieło: O. Lipschitz i J. Blenkinsopp, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003, ani też: O. Lipschitz, G. N. Knoppers, R. Albertz, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B. C. E.*, Winona Lake 2007.

¹² O liturgii synagogałnej i jej rozwoju zob. w L. I. Levine, *The Development of Synagogue Liturgy in Late Antiquity*, [w:] *Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures*, Winona Lake 1999, s. 123–144.

Niektórzy badacze prezentują opinię, że na podstawie tekstów biblijnych (Ezd 8, 17; Ez 11, 16) można też mówić o istnieniu w Babilonii alternatywnej formy żydowskiej świątyni¹³. Sugeruje się też, że w diasporze hellenistycznej budowle identyfikowane jako προσευχαί były rozumiane i używane jako alternatywne „świątynie” o charakterze substytucjonalnym, w których liturgia obejmowała te elementy kultyczne wzięte z tradycji świątynnej, które nie miały charakteru ofiarniczego. Taki bowiem model funkcjonował w różnych grupach etnicznych w Babilonii i w Egipcie, pośród których (i wspólnie z którymi) zamieszkiwała społeczność żydowska¹⁴.

W okresie Drugiej Świątyni aż do jej zburzenia w roku 70 świątynia wspólnie z instytucją synagogi stanowiły prawdziwe centrum duchowe judaizmu¹⁵. Świętość synagogi nie równała się naturalnie świętości świątyni, ale Józef Flawiusz stosuje do synagogi zakaz umieszczania w niej posągów, podkreślając w ten sposób świętość tej ostatniej. W *Antiquitates* pisze: „Wkrótce po tym młodzi ludzie w Dorze, stawiając zuchwałość ponad świętość i z natury skłonni do śmiałych i nierozważnych czynów, przynieśli posąg Cezara do synagogi i tam go umieścili”¹⁶. Tak samo świętość synagogi traktuje Filon (*Ad Flaccum*, 48).

Występowała jednak między oboma instytucjami istotna dystynkcja zależna od regionu geograficznego. W tej kwestii Flesher twierdzi, że o ile w Galilei, gdzie wprowadzono ją wcześniej niż w Judei¹⁷, synagoga naturalizowała się, dystansując jak gdyby świątynię w Jerozolimie, o tyle w Judei instytucja Synagogi zawsze, co wydaje się zrozumiałe, pozostawała w cieniu świątyni¹⁸. Zjawisko synagogi w diasporze miało bardzo zróżnicowany charakter. Ponadto w odróżnieniu od świątyni

¹³ Zob. P. R. Bedford, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, Leiden 2001, s. 49.

¹⁴ Zob. L. E. Browne, *Early Judaism*, Cambridge 1929, s. 53.

¹⁵ Zob. F. Schmidt, *Pensamento do templo – De Jerusalém a Qumran*, São Paulo 1998, s. 56; P. V. C. Flesher, *Palestinian Synagogues before 70 C. E. A Review of the Evidence*, [w:] *Ancient Synagogues...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁶ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Judaicae*, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, pod red. E. Dąbrowskiego, Poznań 1962, s. 929.

¹⁷ Zob. O. Skarsaune, *In the Shadow of the Temple. Jewish Influences on Early Christianity*, Downers Grove 2002, s. 79.

¹⁸ Zob. P. V. C. Flesher, *Palestinian Synagogues before 70 C. E. A Review of the Evidence*, [w:] *Ancient Synagogues...*, dz. cyt., s. 39.

posiadało bardzo istotny przymiot. Był to jej wymiar uniwersalizujący, u podstaw którego stała idea modlitwy. Idea ta, rozbudowana i wielorako wyrażana, stała się substytutem działalności kultycznej świątyni w Jerozolimie po jej zburzeniu w roku 70. Neusner nazywa to „narodzinami judaizmu”. Niewątpliwie Synagoga stanowiła istotny wymiar ówczesnego życia żydowskiego¹⁹.

W żydowskiej diasporze w Egipcie w III wieku przed Chrystusem synagoga nosiła nazwę προσευχή („dom modlitwy, dom Boży”, pl. προσευχή)²⁰. Termin προσευχή zarezerwowany jest dla żydowskiej społeczności w diasporze, zwłaszcza egipskiej, jakkolwiek J. Flawiusz tak nazywa też synagogę w Tyberiadzie (Vita, 277. 280. 293)²¹. O προσευχή w jej najstarszej formie zaświadczać dwie egipskie inskrypcje z okresu Ptolemeusza III (246–221 przed Chrystusem)²². Jeden z papirusów greckich (z Arsinoe) na określenie miejsca modlitwy żydów z Arsinoe (w odróżnieniu od miejsca modlitwy żydów z Teb – συναγωγή) używa terminu εὐχεῖον²³. J. Méléze-Modrzejewski przywołuje też grecką terminologię Rabbiego Jehudy, który stosuje terminy στοά („kolumnada”) i βασιλική („bazylika”) w opisie budynku synagogi²⁴. Funkcja społeczno-kulturowa synagogi wyraża się w określeniu jej mianem ἀμφιθέατρον. W I wieku naszej ery Nowy Testament i Józef Flawiusz używają określenia συναγωγή, choć Flawiusz w *Antiquitates*, 14, 245–246; 16, 164 synagogę określa też jako σαββατεῖον – miejsce szabatowego zebrania modlitewnego. Grecki termin ἱερόν („świątynia” lub „święte miejsce”) używane w kontekście synagogi przez J. Flawiusza, ἱερός περίβολος („święty teren”) stosowany głównie przez Filona i obecny w inskrypcjach w Egipcie świadczą o sakralnej

¹⁹ L. I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity...*, dz. cyt., s. 31, wymienia synagogę, Jerozolimę i kulturę faryzejsko-rabiniczną jako trzy najistotniejsze wymiary żydowskiego życia w starożytności; zob. też L. L. Grabbe, *Scribes and Synagogues*, [w:] *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, ed. by J. W. Rogerson, J. Lieu, Oxford 2006, s. 367.

²⁰ Omówienie *proseuche* zob. w C. Claussen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge...*, dz. cyt., s. 114–119.

²¹ Zob. tamże, s. 117.

²² Zob. *The Cambridge history of Judaism*, ed. by W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy, t. 3: *The Early Roman Period*, Cambridge 1999, s. 77.

²³ Zob. J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 120–121; C. Claussen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge...*, dz. cyt., s. 132.

²⁴ Zob. J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem...*, dz. cyt., s. 121.

naturze starożytnej synagogi w diasporze dystansującej się od innych podobnych struktur nie-żydowskich²⁵. Περίβολος obecny u Filona w *Ad Flaccum* (47–49) wydaje się mieć znaczenie miejsca dziękczynienia bądź modlitwy dziękczynnej. Dokumenty z Krokodilopolis tę część miasta, w której znajduje się synagoga, nazywają ἱερά γῆ („święta ziemia”), której specjalny status gwarantowało hellenistyczne prawo w Egipcie²⁶. Teren synagogałny niektóre teksty z Egiptu definiują jako ἱερός παράδεισος („święty ogród”)²⁷. O szkolnym charakterze świadczy termin διδασκαλεῖον („szkoła”) przejęty potem przez chrześcijańską aleksandryjską szkołę katechetyczną i wspólnoty kościelne w Egipcie. Mówi się także o funkcji nauczyciela dzieci w synagodze. Taka szkolna działalność synagogi jest jednak wtórna i raczej ma charakter społeczny, nawiązujący do prywatnych kolegiów w Imperium Rzymskim. Synagoga palestyńska to w okresie Drugiej Świątyni w Judei i Galilei nade wszystko miejsce targumicznego zastosowania świętych tekstów, szczególnie Prawa – najpierw ustne (charakter liturgiczny), potem literackie (środowisko szkolne)²⁸. Taką targumiczną funkcję pełniła także od III wieku przed Chrystusem προσευχή w Egipcie, jeśli uznać za prawdziwą hipotezę o istnieniu targumów greckich, wśród nich Septuaginty²⁹. Jak pokazują teksty Ezd i Ne, w okresie perskim lektura i interpretacja Prawa była podporządkowana zasadom działalności perskiego imperium. Dlatego

²⁵ Zob. A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, Tübingen 1985, s. 106–107. Wydaje się, że wyjaśnienia wymagałoby stwierdzenie o dedykacji synagog władcom ptolemejskim sformułowane przez P. Piwowarczyka, *Żydzi egipcjcy wobec władców ptolemejskich. Rekonesans źródłowy*, „Studia Judaica” 10 (2007) nr 2 (20), s. 220: „To im dedykowano synagogi”. Inskrypcja ze Schedia z III wieku przed Chrystusem zawiera co prawda stwierdzenie o dedykacji synagogi, ale akt ten można rozumieć raczej w kategoriach interesowności i korzyści zeń płynących niż lojalności wobec władcy. Można go przyrównać do jednej z możliwych, ale bardzo prawdopodobnych motywacji powstania przekładu Septuaginty. Chodzi o konieczność posiadania własnego zbioru prawnego dla korzystnego funkcjonowania żydowskiej społeczności, ale i dla własnej autonomii i odrębnej etyki, o czym pisze przywoływany przez P. Piwowarczyka J. Méléze-Modrzejewski – zob. S. Jędrzejewski, *Biblia i judaizm*, Kraków 2007, s. 16–17.

²⁶ Zob. A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt...*, dz. cyt., s. 141.

²⁷ Zob. tamże, s. 138.

²⁸ Zob. L. L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London 2000, s. 164.

²⁹ Zob. S. Jędrzejewski, *Biblia i judaizm*, dz. cyt., s. 20–21.

między innymi do Judy przybywa wraz z deportowanymi Ezdrasz z misją zbadania stosunków w Judzie i w Jerozolimie na podstawie Prawa (Ezd 7,14). Z kolei działalność προσευχή w Egipcie, aczkolwiek miała daleko idącą autonomię, musiała pozostawać w odpowiedniej korelacji do wymogów państwa ptolomejskiego.

Pewne fragmenty z Qumran (*Dokument Damasceński*, A XI, 21–22; XII, 1) mówiące o „domu pokuty (prostracji)” (*bêt hištaḥwôt*) interpretowane są jako miejsce kultyczne, miejsce modlitwy³⁰. Jeśli taka interpretacja byłaby prawdziwa – a ma ona wsparcie we wzmiance u Filona z Aleksandrii – mielibyśmy do czynienia z judaistyczną synagogą, inną niż te, które znane są ze źródeł biblijnych i greckich. Jeśli uwzględnić także działalność synagog samarytańskich, zróżnicowanie zjawiska synagogi w starożytności jeszcze wzrasta³¹. Uwzględnić też należy poświadczone przez Filona (*De Vita Contemplativa*, 25. 32. 89) funkcjonowanie miejsc kultycznych egipskich grup terapeutów nazywanych potrójnym określeniem: οἰκία, οἶκμα („dom”), ἱερὸν („święte miejsce”), σημεῖον (od σῆμος – „błyszczący, promieniujący”)³². Euzebiusz z Cezarei dodaje w odniesieniu do synagogi Terapeutów kolejne określenie: μοναστήριον (*Historia ecclesiastica*, 2, 17. 9). Dość zasadniczą kwestią jest więc stwierdzenie, że określenie „synagoga” jest bardzo pojemne i odnosi się zarówno do materialnej przestrzeni sakralno-społecznej, pedagogicznej i politycznej, jak też do instytucjonalnego zjawiska religijnego i socjalnego.

W okresie Drugiej Świątyni wpływy kulturowo-religijne środowisk judzkich miały różny zasięg i natężenie. Z uwagi na wspólnotę języka aramejskiego i hebrajskiego używanych obok greckiego w synagogach były one większe w Syrii. To samo kryterium (tylko język grecki) czyniło je znacznie mniejszymi w Egipcie. Z tego powodu organizacja synagogalna w różnych regionach mogła być zróżnicowana. Takie różnice potwierdzają badania w stosunku do synagogi w Aleksandrii i licznych

³⁰ Zob. A. Steudel, *The Houses of Prostration* CD XI, 21–XII, 1 – *Duplicates of the Temple* (1), „Revue Qumran” 16 (1993), s. 49–68.

³¹ Zob. R. Pummer, *Samaritan Synagogues and Jewish Synagogues*, [w:] *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction During the Greco-Roman Period*, ed. by S. Fine, London 1999, s. 118–119.

³² Zob. C. Claussen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge...*, dz. cyt., s. 143.

synagog w egipskim chora. Samo zjawisko synagogi w jego szerokim rozumieniu niepodobna traktować w diasporze jednolicie³³.

Organizacja struktury instytucjonalnej Synagogi przed rokiem 70 znana jest z tekstów biblijnych, głównie Nowego Testamentu, oraz z pism Józefa Flawiusza i Filona. Starotestamentalni mędrcze, kapłan i poeta stanęli u podstaw urzędów i funkcji synagogałnych³⁴. Funkcja świątyni i synagogi w tym czasie miała pewien element wspólny, o którym świadczy wyznanie Jezusa: „Uczyłem zawsze w synagodze i w świątyni, gdzie się gromadzą wszyscy Żydzi” (J 18, 20). Znajdujemy w synagodze funkcję ἀρχισυνάγωγος – przełożonego synagogi utrzymywanego przez gminę (Łk 13, 14), który w diasporze żydowskiej w Egipcie był reprezentantem społeczności³⁵. W tej kwestii reprezentatywna jest inskrypcja grecka Teodotusa z I wieku po Chrystusie znaleziona na Ofelu w Jerozolimie w 1913 roku: “Theodotus, syn Vettanosa, kapłan i archisynagogos, syn i wnuk archisynagogosa, zbudował synagogę, aby studiować przykazania”³⁶.

Zapewne zarząd synagogi miał też charakter zbiorowy, ponieważ Dz 13, 15 mówią o ἀρχισυνάγωγοι synagogi w Antiochii Pizydyjskiej; taki zarząd raczej miałby charakter prestiżowy. Regionalni przywódcy synagogałni spotykali się zapewne okolicznościowo w Jerozolimie, szczególnie przy okazji dorocznych uroczystości świątynnych (Dz 6, 9).

Istotną funkcję pełnił ὑπηρέτης, ḥazzān („sługa synagogałny”), który mógł pełnić różne role: czytać modlitwy, recytować psalmy i pieśni oraz wygłaszać komentarze. Jemu była powierzona funkcja strażnika ksiąg (zwojów). Być może posługiwał też jako dozorca synagogi i był utrzymywany ze zbiorów społecznych. Greckim odpowiednikiem starotestamentalnej funkcji pisarza jest γραμματεὺς. Być może chodzi tutaj o jakąś funkcję administracyjną w synagodze, np. sekretarza. Inne terminy z zakresu struktury synagogałnej to: ὑπαρχόντων („wyższy

³³ Zob. A. T. Kraabel, *Unity and Diversity among Diaspora Synagogues*, [w:] *The Synagogue in Late Antiquity*, ed. by L. I. Levine, Philadelphia 1987, s. 49–60.

³⁴ Zob. M. D. Schwartz, *Sage, Priest and Poet. Typologies of religious leadership in the Ancient Synagogue*, [w:] *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue...*, dz. cyt., s. 101–117.

³⁵ Zob. T. Rayak, D. Noy, *Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue*, “*Journal of Roman Studies*” 83 (1993), s. 75–93.

³⁶ Adolph Deissmann, *Light from the Ancient East Or the New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco Roman Word*, Whitefish 2003, s. 439–440.

przełożony”) i πρεσβύτεροι („starsi”). Ponadto inskrypcja synagogi w Sardes zawiera określenie σοφοδιδάσκαλος („nauczyciel mądrości”, „przekazujący Torę”). Honorowymi tytułami wydają się być określenia „ojciec” i „matka” synagogi. Terminologia³⁷ i struktura organizacji synagogi wskazuje na kilka funkcji, które wypełniała: religijną, edukacyjną, administracyjną, prawną i społeczną³⁸.

Późniejsza literatura rabiniczna używa określeń: aram. *bêt k'ništā* („dom zgromadzenia”), hebr. *bêt hā'ām* („dom ludu”), aram. *'atrā q'dišā(h)* („święte miejsce”) oraz gr. ἁγιατοῦς τόπος („święte miejsce”). Badania wskazują na istotny wpływ rabinów na działalność synagog po powstaniu Bar Kochby³⁹. Rozwój instytucji synagogalnej w okresie rabinicznym charakteryzuje się daleko idącym spolaryzowaniem jej form architektonicznych, zakresu działalności i struktury⁴⁰.

Poszukiwania początków instytucji Synagogi i obraz późniejszego jej rozwoju powinny uwzględniać podstawowe jej funkcje widoczne i określone w wyniku badań, m.in. archeologicznych. Albowiem zarówno formy konstrukcyjne synagog, jak też ich instytucjonalne i pragmatyczne funkcje zależne były od dwóch czynników: czasu i miejsca. Funkcją najlepiej poznaną jest działalność liturgiczna z zasadniczym jej elementem, czyli uroczystą lekturą Tory, jej wykładem oraz modlitwą⁴¹. Synagoga jawi się w ten sposób jako „sanktuarium Tory”. Prace archeologiczne zidentyfikowały też w niektórych synagogach miejsca do rytualnych

³⁷ Przegląd terminologiczny hebrajski, grecki i aramejski zob. *The Cambridge history of Judaism*, dz. cyt., t. 3, s. 268–270.

³⁸ Zob. *The Cambridge history of Judaism*, dz. cyt., t. 3, s. 77; S. Safrai, *Synagogue*, [w:] *The Jewish People in the First Century...*, dz. cyt., s. 942–943.

³⁹ Zob. J. Neusner, A. J. Avery-Peck, *Judaism in Late Antiquity: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism*, Leiden 1998, s. 175; jednostronne stanowisko o przemożnej, rabinackiej formie wykorzystywania synagogi tylko do recytacji Tory w liturgii krytykuje J. F. Strange, *The Synagogue as Metaphor*, [w:] *Judaism in late antiquity*, red. J. Neusner, B. Spuler, H. R. Idris, Leiden 2001, s. 93.

⁴⁰ Zob. S. S. Miller, *The Rabbis and the non-existent monolithic Synagogue*, [w:] *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue...*, dz. cyt., s. 50–61; o liturgii synagogalnej zob. w S. K. Reif, *The Early Liturgy of the Synagogue*, [w:] *The Cambridge History of Judaism*, dz. cyt., t. 3, s. 326–357; opracowanie literatury synagogalnej z okresu Miszny i Talmudu, szczególnie dotyczącej szabatu i świąt, zob. w J. Heinemann, J. Petuchowski, *Literature of the Synagogue*, New York 2006.

⁴¹ Zob. S. Safrai, *Synagogue*, [w:] *The Jewish People in the First Century...*, dz. cyt., s. 915.

oczyszczeń. Trudno powiedzieć, jakie istotnie miały one znaczenie, ale sądzić można, że mogły one wiązać się z kultem⁴². Funkcje nieliturgiczne synagogi to działalność socjalna, szkolna i sądownicza w zależności od warunków i potrzeb lokalnych. Rolą synagogi było również zarządzanie społecznością żydowską. Pełniła w ten sposób funkcję ośrodka dbającego o tożsamość narodową i religijną⁴³. Synagoga miała nie tylko znaczenie religijne i społeczne, ale także polityczne. O ile w Jerozolimie działalność taka była zapewne zminimalizowana i z uwagi na świątynię koncentrowała się na płaszczyźnie społecznej, o tyle na pozostałym terenie – zwłaszcza w diasporze – rola ta była istotna. Nie bez znaczenia była zapewne także funkcja konsolidująca lokalne społeczności żydowskie zarówno w oficjalnej, publicznej działalności synagogi, jak i poprzez działania mniej formalne. W pierwotnych gminach chrześcijańskich, szczególnie związanych z działalnością św. Pawła, synagogę widzimy jako naturalne środowisko ewangelizacji Apostoła Narodów⁴⁴. Pierwotna organizacja Kościoła wzorowała się bowiem na strukturze synagogałnej. Na tych płaszczyznach należy szukać odpowiedzi na pytania o początki, rozwój i zróżnicowanie samej instytucji Synagogi, jak i synagog pojmowanych w całym bogactwie swych funkcji.

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

Słowa kluczowe

Synagoga, funkcje, judaizm, deportacja, Babilon, Egipt, diaspora

⁴² Zob. L. L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period...*, dz. cyt., s. 139–140.

⁴³ Zob. H. C. Kee, *Defining the First-Century C. E. Synagogue*, [w:] *Evolution of the Synagogue...*, dz. cyt., s. 7–8; G. Reeg, *Synagogue*, [w:] *The Encyclopedia of Christianity*, t. 5, editors E. Fahlbusch [i in.], Grand Rapids-Leiden 2008, s. 265.

⁴⁴ Zob. J. T. Burtchaell, *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, New York-Cambridge 1992; J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids 2000², s. 264–270.

Summary

The origin of the synagogue

The institution of Synagogue and the synagogue as the local zone of Jewish activities served three basic functions: socio-cultural, religious and educational. The origins of the Synagogue is dated differently depending on research environment: from reforms of Josiah till the Hasmonean period. Extreme opinions represent the pessimistic approach concluding that this is impossible to clearly establish the genesis of the institution of the Synagogue. The synagogue was born in the deportation environment of Babylonia with the main goal of preserving the ethnic and religious identity. It had liturgical, social, juridical and educative functions. It developed quickly in the Egyptian Diaspora during the Ptolemaic period and during the Roman rule. In Palestine the development was different. Institutional capacity of the Synagogue was realized in the activities of local synagogues in sacral, social, pedagogical and political context.

Keywords

Synagogue, functions, Judaism, deportation, Babylon, Egypt, diaspora

Wydawnictwo **astrai**a poleca nową książkę

ARCHITEKTURA I LITURGIA

Pierwsze tłumaczenie doskonałej książki Louisa Bouyera o powiązaniu architektury z liturgią pozwoli dostrzec ciągłość stylu świątyni od judaizmu do XX wieku oraz wzajemne przenikanie się i konieczność uzupełniania się architektury i liturgii.

www.astraia.pl



Zamówienia i informacje: tel./faks (12) 654 95 86, e-mail: astraia@astraia.pl

Patronat medialny:

Patronat honorowy SARP

oltarz.pl

Dominikański
Ośrodek



Liturgiczny

RADIO

VOX FM

**TYGODNIK
POWSZECHNY**

Christianitas

miesięcznik
katolicki
List



KS. JANUSZ DREWNIAK

Problem autorstwa melodii polskiego *Te Deum* milenijnego. Spojrzenie retrospektywne i aktualne wyniki badań

Milenijny hymn *Te Deum* wykonywany od ponad czterdziestu lat w świątyniach jest powszechnie znany polskim katolikom. Towarzyszy liturgii podniosłych uroczystości kościelnych, powstał bowiem jako śpiew dziękczynienia i uwielbienia Boga na Uroczystości Jubileuszowe Tysiąclecia Chrztu Polski¹. Tekst hymnu uznawany jest w niektórych kręgach teologów za „perłę psalmodycznej hymniki antycznego Kościoła”². *Te Deum* zamieszczone jest w niemal każdym śpiewniku liturgicznym.

I tu rodzi się problem. Redaktorzy wszystkich dotychczasowych publikacji śpiewnikowych podają błędne dane dotyczące autorstwa melodii polskiego *Te Deum* milenijnego³. W powszechnej opinii jej twórcą jest znany salezjański kompozytor ks. Antoni Chlondowski (1884–1963). Problem pochodzenia melodii przed ponad dziesięciu laty próbowała rozwikłać Maria Wacholc, autorka obszernej, dwutomowej monografii poświęconej

¹ Etymologiczne znaczenie słowa „hymn” wywodzi się z języka greckiego: *hýmnos* („hymn, pieśń”) oraz *hýmnein* („czcić, śpiewać, wychwalać”) – zob. *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1980, s. 293.

² B. Nadolski, *Chwała Ojcu. Doksologie w liturgii*, Poznań 1999, s. 68.

³ Zob. J. Siedlecki *Śpiewnik kościelny*, wszystkie dotychczasowe wydania po roku 1966; *Śpiewajmy Panu. Śpiewnik Archidiecezji Warszawskiej*, red. M. Jankowski, Warszawa 1971, s. 410; J. Łaś, S. Ziemiański, *Wysławiamy Pana*, Kraków 1978, s. 43; W. Lewkowicz, *Śpiewnik parafialny*, Olsztyn 1982, s. 379; F. Rączkowski *Śpiewajmy Bogu. Śpiewnik parafialny*, Warszawa 1988, s. 197; *Śpiewnik liturgiczny*, red. K. Mrowiec, Lublin 1991, s. 425–427; *Abba-Ojcie. Pieśni i piosenki religijne*, opr. H. Chamski, Olsztyn-Płock 1996, s. 376.

temu kompozytorowi⁴. Wyniki swych badań przedstawiła w periodyku „Liturgia Sacra” w 1998 roku⁵. Wnikliwa analiza stylu kompozytorskiego ks. Chlondowskiego pozwoliła definitywnie odrzucić hipotezę przypisującą jego autorstwo. Istnieje prawdopodobieństwo, iż melodię hymnu przypisał ks. Chlondowskiemu już po jego śmierci inny znany salezjański kompozytor ks. Idzi Ogierman Mański (1900–1966)⁶. Przypuszcza się, że takiemu zabiegowi mogło przyświecać pragnienie upowszechnienia wartościowej melodii hymnu. Ks. Chlondowski był znanym i cenionym w Polsce kompozytorem muzyki religijnej, łączyły go ponadto więzy braterstwa z prymasem Polski kard. Augustem Hlondem (1881–1948). Ks. Mański liczył na przychyłność Komisji Liturgicznej Konferencji Episkopatu Polski mającej rozstrzygnąć na początku 1966 roku rozpisany wcześniej konkurs na ogólnopolską wersję melodii hymnu *Te Deum*. Maria Wacholc jako faktycznego twórcę melodii wskazała w 1998 roku Franciszka Wesołowskiego (1914–2007)⁷. Powyższą informację żyjący jeszcze wówczas profesor potwierdził w bezpośrednich konsultacjach i korespondencji z autorką tekstu. Przekonanie to żywił do 2003 roku, kiedy otrzymał od ks. Macieja Szczepankiewicza zbiór *Akompaniamenty organowe do pieśni kościelnych*⁸ zawierający odpowiednio zestawione i przetransponowane fragmenty chóralnej kompozycji *Te Deum laudamus* Józefa Furmanika (1867–1953)⁹.

⁴ Zob. M. Wacholc, *Ks. Antoni Hlond (Chlondowski). Życie, działalność, twórczość kompozytorska*, t. 1–2, Warszawa 1996.

⁵ Zob. M. Wacholc, *Dzieje i autorstwo polskiego Te Deum milenijnego*, „Liturgia Sacra” 4 (1998), s. 243–256. Tekst ten pt. *Polskie Te Deum Milenijne. Dzieje hymnu i problem autorstwa* ukazał się także w „Zeszytach Naukowych Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie” 40 (1998), cz. VI: *W kręgu muzyki i myśli humanistycznej*, s. 133–154.

⁶ Postać i dorobek twórczy ks. I. O. Mańskiego omawiam w pracy monograficznej pt. *Kapłan-kompozytor. Dualizm powołania i twórczości ks. Idziego Ogiermana Mańskiego (1900–1966)*, Warszawa 2007.

⁷ Franciszek Wesołowski (1914–2007) – kompozytor, teoretyk muzyki, badacz muzyki dawnej, wybitny pedagog, wieloletni profesor i prorektor Akademii Muzycznej w Łodzi, autor licznych podręczników dla uczniów szkół muzycznych oraz studentów, organizator życia muzycznego.

⁸ Zob. *Akompaniamenty organowe do pieśni kościelnych*, red. M. Szczepankiewicz, Szczecin 2002.

⁹ Zob. J. Furmanik, *Ciebie Boga wysławiamy na czterogłosowy chór mieszany (fragment Jutrzni na uroczystość Wielkanocy)*, [w:] *Akompaniamenty organowe do pieśni kościelnych*, dz. cyt., s. 61. Józef Furmanik (1867–1953) – kompozytor, organista koncertowy i liturgiczny, pedagog, dyrygent chóralny, absolwent Konserwatorium Muzycznego w Warszawie

Wówczas Franciszek Wesołowski doszedł do przekonania, że tworząc melodię i akompaniament *Te Deum*, oparł się na melodii Józefa Furmanika, którą przed laty wykonywał z prowadzonym przez siebie chórem. Stosowne sprostowanie zamieścił w „Liturgia Sacra” w 2003 roku¹⁰.

Problem ustalenia autorstwa milenijnego hymnu *Te Deum* jest – jak widać – dość skomplikowany. Zaangażowanie Marii Wacholc w kwestii wyeliminowania nieścisłości, jakie pojawiły się przez lata w publikacjach śpiewnikowych, jest godne podziwu. Z inspiracji i pod jej kierunkiem na Wydziale Edukacji Muzycznej Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina w Warszawie (obecnie Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina) powstała praca magisterska pt. *Geneza, dzieje i problem autorstwa polskiego „Te Deum”* autorstwa Sylwii Makuch¹¹. Ograniczone możliwości dotarcia niepublikowanego tekstu do szerszego gremium polskich muzykologów kościelnych sprawiły, iż postanowiłem opracować temat, podając najistotniejsze, aktualne wyniki badań dotyczących problemu autorstwa melodii milenijnego hymnu *Te Deum*. Spełniam tym samym prośbę prof. dr hab. Marii Wacholc o podjęcie tematu na forum publicznym i zamieszczenie artykułu na łamach pisma ogólnopolskiego. Publikacja tekstu ma służyć ostatecznemu wyjaśnieniu wątpliwości związanych z autorstwem melodii źródłowej hymnu. Ma jednocześnie uświadomić potrzebę dokonania korekty danych w przypadku wznowień dotychczas wydanych śpiewników oraz ustrzec przed zamieszczaniem błędnych informacji w publikacjach śpiewnikowych mających ukazać się w przyszłości.

Te Deum w dziejach Kościoła łacińskiego

Hymn *Te Deum* szczyci się bogatą, wielowiekową tradycją liturgiczną. Jego geneza sięga początku V wieku, kiedy rozpowszechniły się pieśni po-

oraz Szkoły Muzyki Kościelnej w Ratyzbonie, profesor klasy organów w Wyższej Szkole Muzycznej w Warszawie, współtwórca i prezes Stowarzyszenia Organistów Polskich.

¹⁰ Zob. F. Wesołowski, *Jeszcze raz o melodii milenijnego „Te Deum”*, „Liturgia Sacra” 9 (2003), s. 447–449.

¹¹ Zob. S. Makuch, *Geneza, dzieje i problem autorstwa polskiego „Te Deum”*. Praca magisterska napisana w 2008 roku pod kierunkiem prof. dr hab. Marii Wacholc na Wydziale Edukacji Muzycznej Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie (mps).

chwalne śpiewane na cześć Boga¹². Problem autorstwa hymnu nie został jeszcze definitywnie określony, ta sprawa pozostaje nadal przedmiotem badań. Najstarsza tradycja opierająca się jednak wyłącznie na legendarnych opowieściach powstanie hymnu przypisywała biskupowi Mediolanu św. Ambrożemu (ok. 339–397) i św. Augustynowi (354–430). Okolicznością ku temu miał być chrzest i bierzmowanie św. Augustyna, które to sakramenty przyjął z rąk św. Ambrożego w 387 roku. W XVII i XIX stuleciu skłaniano się ku wschodniemu pochodzeniu hymnu, powołując się na *Codex Alexandrinus* z V wieku cytujący w języku greckim fragmenty *Te Deum* łącznie z incipitem. Rozpatrywano także afrykańskie korzenie hymnu, na co wskazywała jego wielka popularność w południowej Galii, z której miał przedostać się do północnych rejonów kontynentu afrykańskiego. Autorstwo hymnu łączono także ze średniowiecznym mnichem św. Sisebutim oraz biskupem św. Hilarym z Poitiers. Kolejna hipoteza twórcą *Te Deum* czyni Nicetasa, biskupa Remezjany (ok. 330–414). Do dnia dzisiejszego autorstwo tekstu hymnu nie zostało jednoznacznie rozstrzygnięte¹³.

Hymn *Te Deum* znalazł w liturgii zastosowanie w oficjum brewiarzowym, podczas nabożeństw dziękczynnych, wyboru, konsekracji i ingresu biskupa¹⁴. Warstwa tekstowa zawiera trzy odcinki strukturalne wyrażające uwielbienie majestatu Boga Ojca, uwielbienie Chrystusa za dzieło odkupienia oraz modlitwę błagalną zanoszoną za lud. Wymiar paschalny tekstu sprawił, że pierwotnie wieńczył on poranną liturgię godzin poprzedzającą niedzielą Eucharystią (obowiązywał poza okresem adwentu i wielkiego postu)¹⁵. Na przełomie VIII i IX wieku śpiew *Te Deum* włączony został do obrzędu intronizacji papieża, ordynacji biskupa, błogosławieństwa opata, ksieni, koronacji królewskiej i innych podniosłych uroczystości, np. beatyfikacji i kanonizacji, translacji relikwii, zakończenia synodów diecezjalnych¹⁶. Dwudziestowieczne księgi liturgiczne (*Kyriale Romanum* z 1905 roku) akcentują

¹² Zob. *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, opr. G. Mizgalski, Poznań-Warszawa-Lublin 1959, s. 493.

¹³ Zob. B. Nadolski, *Chwała Ojcu. Doksologie w liturgii*, dz. cyt., s. 71–75.

¹⁴ Zob. *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, dz. cyt., s. 493.

¹⁵ To stwierdzenie opiera się na relacjach Cezarego z Arles zawartych w: *Regula ad monachos*, nr 21 oraz *Regula ad virgines*, nr 69.

¹⁶ Potwierdzają to pochodzące z lat 830–882 *Annales Bertiniani* spisane przez Prudentiusa z Troyes oraz Hincmara z Reims – por. *Annales Bertiniani*, [w:] G. Weitz *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover 1883.

dziękczynny wymiar jego tekstu („Pro gratiarum actione”). Polski rytuał zalecał w katedrach i kolegiatach uroczyste wykonanie *Te Deum* podczas nabożeństwa 15 lipca w rocznicę zwycięskiej bitwy pod Grunwaldem oraz 10 października dla upamiętnienia tryumfu pod Chocimiem¹⁷. Obecnie ten dziękczynny hymn intonuje się zwyczajowo w świątyniach na zakończenie procesji rezurekcyjnej, uroczystości odpustowych, święceń diakonatu i prezbiteratu, podczas nabożeństwa kończącego rok kalendarzowy oraz uroczystości związanych z rocznicami ważnych historycznych wydarzeń¹⁸.

Łaciński tekst dziękczynienia i uwielbienia Boga począwszy od średniowiecza poddawano kunsztownemu opracowaniu muzycznemu. Poziom artyzmu uzależniony był od liturgicznego (użytkowego) lub koncertowego przeznaczenia utworu. Walory artystyczne związane były z konwencją stylistyczną epoki, inspiracją powstania i dedykacją utworu oraz jego obsadą wykonawczą. W średniowieczu mamy do czynienia ze *stricto* liturgicznymi kompozycjami jednogłosowymi¹⁹. W XV–XVI wieku powstawały opracowania chóralne *a cappella* oraz z towarzyszeniem zespołu instrumentalnego (G. P. da Palestrina, M. Charpentier, H. Purcell, J. S. Bach, G. F. Haendel, C. H. Graun, G. Paisiello). Często odcinki wielogłosowe przeplatane były fragmentami monodii gregoriańskiej. Twórczość kompozytorów XIX i XX wieku nasycona jest potężnymi dziełami wokalnie-instrumentalnymi o charakterze koncertowym (A. Bruckner, H. Berlioz, A. Dvořák, G. Verdi, J. Elsner, Z. Kodály, A. Pärt, K. Penderecki, S. Moryto). Dwudziestowieczne kompozycje *Te Deum* powstały nie tylko z inspiracji religijnych, często także z pobudek patriotycznych czy dla uczczenia ważnych jubileuszków.

¹⁷ Zob. B. Nadolski, *Chwała Ojcu. Doksologie w liturgii*, dz. cyt., s. 76–77.

¹⁸ „Triumfalne, pełne mocy słowa ‘Te Deum’ zrosły się z wszystkimi radosnymi chwilami matki naszej Kościoła, ze zwycięstwami naszych hufców na polach Grunwaldu, Chocimia, Wiednia i Warszawy, zrosły się z radosnymi przeżyciami osobistymi każdego z nas, i dlatego pieśń ta dla żadnego katolika i Polaka nie może być czymś obcym i obojętnym” – T. Karyłowski, *Pochodzenie hymnu ‘Te Deum’*, „Przegląd Powszechny” 520 (1927), s. 73.

¹⁹ Gregoriańską, źródłową melodię hymnu *Te Deum* zawiera *Liber usualis. Missae et officie pro dominicus et festis*, Paryż 1954. Występuje ona w dwóch wersjach: wcześniejszej – *tonus simplex*, s. 1834–1837, oraz późniejszej – *tonus solemnis*, s. 1832–1834.

Polskojęzyczne *Te Deum* funkcjonujące w liturgii XX wieku

26 sierpnia 1956 roku złożeniem na Jasnej Górze Ślubów Narodu rozpoczęły się przygotowania do obchodów milenium chrztu Polski. Zgodnie z późniejszym rozporządzeniem (1964) jednym z jego etapów było opracowanie ogólnonarodowego hymnu dziękczynnego *Te Deum* z tekstem polskim. Inspiratorem tej koncepcji był ks. Idzi Ogierman Mański. 15 lipca 1960 roku wystosował do Podkomisji do spraw Muzyki Kościelnej przy Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski pismo zawierające propozycję zorganizowania konkursu na skomponowanie polskiej wersji hymnu *Te Deum*²⁰. Najistotniejszym warunkiem regulaminu konkursowego miała być zgodność kompozycji z wymaganiami liturgicznymi. Polski tekst miał stanowić wierny i kompletny przekład łacińskiego pierwowzoru, a także tworzyć z muzyką integralną całość. Kolejnym wymogiem konkursowym odnoszącym się do kwestii muzycznych była wartość artystyczna kompozycji, a jednocześnie potrzeba szlachetnej prostoty struktur melodycznych oraz przystępność dla ogółu wiernych. Dołączona do pisma kompozycja *Te Deum* ks. Mańskiego z 1957 roku na chór unisono, lud i organy do opartego na przekładzie Leopolda Staffa²¹ tekstu ks. Aleksego Klawka miała zainspirować innych twórców do podjęcia pracy nad skomponowaniem hymnu, o czym ks. Mański pisał w partyturze utworu²².

W 1959 roku w *Śpiewniku kościelnym* ks. Jana Siedleckiego opublikowane zostały trzy kompozycje hymnu *Te Deum*. Dwie pt. *Ciebie, Boga*,

²⁰ Problem inicjatywy ks. Mańskiego szerzej podejmuję w pracy: *Kapłan – kompozytor...*, dz. cyt., s. 108.

²¹ Zob. Hymny *Brewiarza i sekwencji Mszału*, tłum. L. Staff, Warszawa 1962, s. 8–9.

²² Zob. I. O. Mański, *Te Deum* na śpiew unisono w układzie antyfonalnym (chór i lud) i organy, [w:] *Repertuar oratorium*, Łódź 1957, s. 315–319 (mps w zbiorach Archiwum Muzycznego Zgromadzenia Salezjańskiego w Warszawie). W partyturze na s. 319 czytamy: „Każdego, kto bierze udział w podniosłych uroczystościach kościelnych, uderza fakt, że po solennych nabożeństwach, po manifestacyjnych procesjach eucharystycznych, którym towarzyszy bicie dzwonów i żywiołowy ludu wiernego śpiew, gdy głosy wszystkich obecnych powinny się złączyć w potężnym śpiewie dziękczynnego *Te Deum*, cały kościół milknie, a tylko ktoś z chóru lub jeden czy drugi z duchownych przy ołtarzu próbują odśpiewać rwącą się co chwilę melodię najpiękniejszego w liturgii hymnu. [...] Kompozycja niniejsza ma na celu zaradzić tej «anomalii». Podjęta jako projekt nie chciałaby być ostateczną wypowiedzią w tej sprawie, gdyż ogólnopolskie *Te Deum* winno powstać w drodze eliminacji konkursowej. Niechby więc wypowiedzieli się kompozytorzy Muzyki Kościelnej, ale nie w formie krytyki słownej, tylko w postaci nowych melodii”.

wysławiamy zawierające tekst ks. Tadeusza Karyłowskiego z melodią ks. Leona Świerczka²³ oraz występująca w dwóch wersjach dwugłosowych autorstwa Bolesława Wallek-Walewskiego²⁴. Trzeci utwór stanowiący parafrazę oryginalnego tekstu hymnu *Te Deum* pt. *Ciebie, Boże, chwalimy*²⁵ był popularną na Śląsku polską wersją niemieckiej pieśni z XVIII wieku *Grosser Gott, wir loben dich*. Dwie pierwsze melodie nie zyskały większego uznania wśród muzyków kościelnych i liturgistów, trzecia natomiast nie została zaakceptowana ze względu na obce pochodzenie melodii oraz swobodne polskie tłumaczenie i niekompletność tekstu (hymn zawierał jedynie trzy spośród czternastu zwrotek tekstu).

Do rozpowszechnienia polskiej wersji hymnu *Te Deum* przyczyniło się rozporządzenie Komisji Episkopatu do spraw Śpiewu i Muzyki Kościelnej z 1964 roku, które zgodnie z zaleceniem reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II zobowiązywało duchowieństwo do nauki wiernych śpiewu pieśni liturgicznych z polskim tekstem. Jednym ze śpiewów był znajdujący się w Rytuale *Collectio Rituum* hymn *Ciebie, Boże chwalimy* z tzw. melodią piotrkowską bazującą na melodii chorałowej. Ta wersja została pierwotnie uznana przez komisję za obowiązującą i zlecono jej naukę we wszystkich diecezjach. Polskie tłumaczenie tekstu hymnu autorstwa Leopolda Staffa stanowiło wierny przekład łacińskiego oryginału. Rozporządzenie to nie znalazło jednak zastosowania w praktyce, ponieważ tak rozbudowany śpiew (sześć stron tekstu nutowego) zapisany notacją chorałową okazał się zbyt trudny do wykonania nie tylko przez wiernych, lecz także przez wielu organistów²⁶. W efekcie kwestia zatwierdzenia ogólnopolskiej wersji hymnu pozostawała nadal otwarta. Wśród utworów, które stały się przedmiotem dyskusji Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski, znalazły się wspomniane wcześniej *Te Deum* ks. Mańskiego oraz *Ciebie, Boga, wysławiamy* ks. Antoniego Chlondowskiego na głos solo (kapłan) i śpiew unisono (lud) z towarzyszeniem organów

²³ Zob. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Opole 1959, s. 326.

²⁴ Zob. tamże, s. 326–327.

²⁵ Zob. tamże, s. 328.

²⁶ Zob. M. Wacholc, *Dzieje i autorstwo polskiego Te Deum milenijnego*, art. cyt., s. 248–249.

do tekstu ks. Tadeusza Karyłowskiego (pierwotna wersja tekstu²⁷), utwór skomponowany prawdopodobnie w latach trzydziestych XX wieku²⁸.

Polskie *Te Deum* milenijne

Ostatecznego wyboru polskiego *Te Deum* przeznaczonego na uroczystości milenijne dokonała Komisja Maryjna Episkopatu Polski. Po przedłożeniu swojej decyzji na forum Episkopatu ogólnopolska wersja *Te Deum* zatwierdzona została przez 91. Konferencję Plenarną Episkopatu Polski 10 lutego 1966 roku. Wymogi przedstawionego wyżej regulaminu konkursowego w największym stopniu spełniła kompozycja *Ciebie, Boga, wysławiamy* firmowana nazwiskiem ks. Antoniego Chlondowskiego jako twórcy melodii²⁹. Walory hymnu wybitnie odzwierciedlają ponadczasowe oczekiwania liturgiczne, muzyczne i literackie. Doskonały kształt linii melodycznej odpowiadający charakterowi śpiewów liturgicznych, a zarazem łatwość pamięciowego opanowania i wykonania utworu uzupełnia znakomity ośmiozgłoskowy przekład poetycki oryginalnego łacińskiego tekstu zachowujący niezmienny układ akcentów słownych i rymów. Pozostawiono wykonywaną przez celebransą, uwiecznioną tradycją liturgiczną intonację „Te, Deum, laudamus”. Towarzyszenie organowe do hymnu napisał Eugeniusz Brańka (ur. 1922), organista sanktuarium jasnogórskiego. W utworze wykorzystany został polski przekład tekstu łacińskiego hymnu *Te Deum* autorstwa ks. Tadeusza Karyłowskiego (1882–1945). Przygotowując z okazji uroczystości milenijnych nową wersję tekstu ks. Karyłowskiego, pierwotny jego wariant z początku XX wieku poddano drobnej korekcie, zastępując współczesnymi terminami nieużywane już archaiczne zwroty

²⁷ Zob. T. Karyłowski, *Hymny Kościelne w nowym przekładzie ks. Tadeusza Karyłowskiego T. J. z przedmową prof. Stan. Windakiewicza*, Kraków 1932, s. 35–37.

²⁸ Zob. A. Chlondowski, *Ciebie, Boga, wysławiamy* (ACh-XV-46), Wydawnictwa Salezjańskie, Warszawa (brak roku wydania). Partytury obydwu utworów znajdują się w Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski wśród dokumentów dotyczących hymnu *Te Deum* (sygn. 32/XIII) – por. M. Wacholc, *Dzieje i autorstwo polskiego Te Deum milenijnego*, art. cyt., s. 250.

²⁹ „Ustalono jednolity tekst *Te Deum* w polskim brzmieniu, przy zachowaniu łacińskiej intonacji (wierny przekład liturgiczny ks. Karyłowskiego, melodia ks. Chlondowskiego [!], harmonizacja p. Brańki), który będzie śpiewany na Jasnej Górze oraz w parafiach” (Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski, sygn. 32/XII, Protokół 91. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z 9–10 stycznia 1966, pkt 5, s. 9).

językowe. Nie udało się ustalić autora tych zmian. Tłumaczenie *Ciebie, Boga, wysławiamy* ks. Karyłowskiego określone w księdze *Liturgii godzin* (t. I–IV) jako „wersja ludowa” jest najbardziej rozpowszechnionym polskim tłumaczeniem tego hymnu³⁰.

Te De - um lau - da - mus.

Cie-bie, Bo-ga wy sła-wia - my, To-bie, Pa-nu wiecz-na chwa - ła,

Cie-bie, Oj-ca nie-bios bra - my, Cie-bie wiel-bi zie-mia ca - ła.

Przykład 1. *Ciebie, Boga, wysławiamy* (opr. Eugeniusz Brańka, 1966)

Niespełna tydzień później 16 lutego 1966 roku partytura utworu została rozesłana do polskich parafii wraz z dołączonym apelem kardynała Stefana Wyszyńskiego skierowanym do organistów, duchowieństwa, katechetów i pozostałych wiernych, „aby wszyscy przy każdej sposobności uczyli się śpiewać *Te, Deum, laudamus* po polsku według melodii i słów przyjętych na Konferencji”³¹. W szerszym zakresie utwór rozpowszechniany był początkowo w kopiach powielaczowych i odbitek fotograficznych. Trudności związane z cenzurą państwową sprawiły, że w publikacjach śpiewnikowych *Te Deum* milenijne pojawiło się dopiero w 1971 roku³², natomiast w *Śpiewniku kościelnym* ks. Jana Siedleckiego znalazło się

³⁰ Zob. *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1, Poznań 2006, s. 575–576; t. 2, Poznań 1984, s. 824–826; t. 3, Poznań 1987, s. 538–540; t. 4, Poznań 1988, s. 494–496.

³¹ Pismo Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 16 lutego 1966 – por. M. Wacholc, *Dzieje i autorstwo polskiego Te Deum milenijnego*, art. cyt., s. 251.

³² Zob. *Śpiewajmy Panu. Śpiewnik Archidiecezji Warszawskiej*, dz. cyt., s. 410–412.

w wydaniu z roku 1973³³. We wszystkich śpiewnikach kościelnych utwór zamieszczony został jako kompozycja ks. Antoniego Chlondowskiego.

Uroczyste odśpiewanie hymnu *Te Deum* we wszystkich świątyniach Polski 14 kwietnia 1966 roku przy dźwiękach bijących dzwonów było jednym z głównych akcentów obchodów Jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Polski. Milenijne *Ciebie, Boga, wysławiamy* towarzyszyło zakończeniu głównych uroczystości milenijnych w bazylice gnieźnieńskiej i w pozostałych katedrach.

Od samego początku, tj. już od uroczystości milenijnych w 1966 roku, publikowana w wydawnictwach śpiewnikowych i śpiewana powszechnie melodia *Te Deum* różni się nieco pod względem melodycznym i rytmicznym od pierwowzoru utworu z 1947 roku (J. Furmanik, przykład 4) oraz opracowania opublikowanego w roku 1957 w dziale nutowym miesięcznika „Biblioteka Organisty” (F. Wesołowski, przykład 2)³⁴. Różnicę tę dostrzega się także we współczesnym sposobie śpiewania hymnu. Zmiana dotyczy zakończenia pierwszej frazy hymnu oraz finalnego zakończenia utworu. Autorem tej zmiany nie był jednak twórca opracowania organowego Eugeniusz Brańka, o czym zapewnia on w korespondencji do Marii Wacholc. Jego dziełem było jedynie zharmonizowanie melodii otrzymanej w formie odręcznej kopii i rozpowszechnienie melodii na Jasnej Górze, skąd za pośrednictwem pielgrzymów miała trafić do kościołów parafialnych całej Polski³⁵. W rozpowszechnianej przez episkopat partyturze zawierającej melodię główną wraz z towarzyszeniem organowym w zakończeniu pierwszej frazy występują dwie ćwierćnuty (t. 1), czego nie ma w melodii źródłowej (jeden dźwięk). Zmianie uległ także ostatni dźwięk melodii hymnu (t. 4). W oryginale dwa ostatnie dźwięki leżą na tej

³³ Zob. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Opole 1973, s. 326–327.

³⁴ Zob. F. Wesołowski, *Te Deum*, „Biblioteka Organisty” (dodatek wydawanego przez Zarząd Główny Zrzeszenia Organistów Polskich w Warszawie „Przeglądu Organistowskiego. Dwumiesięcznika poświęconego muzyce kościelnej i sprawom organistowskim”) 2–3 (1957), s. 1–6. Wersja II (s. 6) zawiera tekst polski.

³⁵ „Przed uroczystościami milenijnymi kustosz Jasnej Góry o. mgr Teofil Krauze przekazał mi melodię *Ciebie Boga...* (przepisana odręcznie) z poleceniem upowszechnienia jej przez Chóry Jasnogórskie i dalej. Jeśli pamiętam, o. Kustosz przywiózł nuty z Warszawy, prawdopodobnie od XX. Salezjanów. [...] Nie zmieniłem melodii ani wartości, tylko, dla ułatwienia słabszym organistom, zharmonizowałem” (List Eugeniusza Brańki do Marii Wacholc z dnia 4 maja 1998, por. M. Wacholc, *Dzieje i autorstwo polskiego Te Deum milenijnego*, art. cyt., s. 253–254).

samej wysokości (h^1-h^1), natomiast w wersji milenijnnej ostatni dźwięk został obniżony o cały ton (h^1-a^1). Można domniemywać, że różnica spowodowana została zmianą charakteru melodii z modalnego, jakim odznacza się pierwotna wersja, na tonalny. Brzmienie utrzymane w systemie dur-moll dla większości wiernych jest zjawiskiem powszechnym. Być może to przekonanie spowodowało pragnienie uzyskania typowej dla zakończenia kadencji doskonałej sugerującej zamknięcie myśli muzycznej i wymusiło zejście melodii o sekundę (zakończenie powtórzonym dźwiękiem „h” w modus doryckim tworzy kadencję I trybu z finalis „h”)³⁶.

Zastosowane rozwiązanie melodyczne i rytmiczne w opinii teoretyków muzyki oraz muzykologów już wówczas budziło kontrowersje. Ostro skrytykował je w liście do Podkomisji Episkopatu do spraw Muzyki Kościelnej ks. Mański, wyrażając tym samym troskę o zachowanie czystości stylu gregoriańskiego w *Te Deum*³⁷. Podobne przekonanie żywił F. Wesołowski, który uważał, iż zakończenie pierwszej frazy repetycją ćwierćnutową pozbawia modalną melodię lekkości i polotu. Za błędne muzycznie uznał natomiast końcowe obniżenie dźwięku h^1-a^1 i zakończenie każdej krótkiej zwrotki kadencją doskonałą³⁸.

³⁶ Zob. M. Wacholc, *Dzieje i autorstwo polskiego Te Deum milenijnego*, art. cyt., s. 253.

³⁷ „Popołniono dwa błędy kardynalne: do melodii gregorianizującej nie dodano świetnej i łatwiejszej harmonizacji samego autora, harm[onizacji] zrośniętej z melodią, ale «ozdobiono» ją bezwartościowym towarzyszeniem organisty jasnogórskiego. Błąd drugi, fatalny, nie do darowania: zafalszowano melodię, każą ludowi powtarzać 14 razy (sic) Amen, co jest wyraźnym nonsensem i skandalem. Tak bowiem należy nazwać obniżenie ost[atniej] nuty i powtarzanie ostatecznej kadencji końcowej zamykającą całą kompozycję przez 14 razy, po każdej króciutkiej zwrotce. U ks. Hlonda jest w tym miejscu stale dwa razy «si», a więc kadencja zawieszona, a dopiero po ostatniej zwrotce powtarza się po raz drugi «W Tobie, Panie, zaufałem, nie zawstydzę się na wieki». Tym razem już «si, la». Dla ścisłości podaję trzeci błąd (już mniej ważny w porównaniu z tamtymi): Pierwsza fraza ma rytmikę gregoriańską i kończy ją jedna, a nie dwie ćwierćnuty, rzecz ogromnej wagi dla lekkości melodii; to nie koliduje z dwoma ćwiartkami kończącymi następną frazę” (I. O. Mański, *Analiza projektów melodii do liturgicznych polskich tekstów mszalnych*, Drohiczyn [brak daty], mps w Archiwum Muzycznym Zgromadzenia Salezjańskiego w Warszawie).

³⁸ Informacje uzyskane podczas rozmowy M. Wacholc z F. Wesołowskim 24 marca 1998 w Łodzi – por. M. Wacholc, *Dzieje i autorstwo polskiego Te Deum milenijnego*, art. cyt., s. 254.

Kontrowersje wokół autorstwa *Te Deum* milenijnego przypisywanego ks. Antoniemu Chlondowskiemu

W dorobku twórczym ks. Chlondowskiego znajduje się jedna kompozycja *Te Deum* z tekstem polskim (inna od hymnu milenijnego) oraz pięć kompozycji i dwa opracowania z tekstem łacińskim³⁹. Od 1963 roku (rok śmierci ks. Chlondowskiego) rozpowszechniona została opinia przypisująca mu także milenijne *Te Deum*. W Archiwum Muzycznym Zgromadzenia Salezjańskiego w Warszawie wśród skompletowanego dorobku kompozytorskiego ks. Chlondowskiego nie ma rękopisu ani kopii tego utworu. Ks. Chlondowski nigdy nie wypowiadał się na temat swego rzekomego autorstwa milenijnego *Te Deum*.

Dogłębna analiza muzykologiczna milenijnego *Te Deum* przeprowadzona przez Marię Wacholc doprowadziła do zakwestionowania autorstwa ks. Antoniego Chlondowskiego. Poważne wątpliwości dotyczące tej kwestii miał także ks. Paweł Gola, salezjanin, który przez wiele lat zajmował się gromadzeniem dokumentów biograficznych ks. Chlondowskiego, porządkowaniem dorobku kompozytorskiego oraz przepisywaniem jego utworów⁴⁰. Wnioski wieńczące prace badawcze zaprezentowane zostały w cytowanej wcześniej książce Marii Wacholc oraz artykule zamieszczonym w „Liturgia Sacra” w 1998 roku. Według autorki istnieje prawdopodobieństwo, iż ks. Chlondowski nie tylko nie znał, ale nigdy nie słyszał przypisywanego mu po śmierci polskiego *Te Deum*. Potwierdzać to może fakt, iż w trakcie uroczystości jubileuszu pięćdziesięciolecia

³⁹ Wśród kompozycji ks. Chlondowskiego w Archiwum Muzycznym Zgromadzenia Salezjańskiego w Warszawie znajduje się jeden utwór z tekstem polskim: *Te Deum* na głos solo i śpiew unisono z towarzyszeniem organów, Wydawnictwa Salezjańskie, Warszawa [brak roku wydania] (sygn. ACh-XV-46), oraz pięć z tekstem łacińskim: *Te Deum* [I] op. 28 na trzygłosowy chór męski i organy, Düsseldorf 1910 (sygn. ACh-XV-42); *Te Deum* [II] na czterogłosowy chór mieszany i organy, rps (sygn. ACh-XV-43); *Te Deum* [III] na trzy głosy równe, rps (sygn. ACh-XV-44); *Te Deum* [IV] na głos solo, chór unisono, czterogłosowy chór mieszany i organy, „Śpiewy Liturgiczne” 2 (1939), s. 14–19; *Te Deum* (V) w kilku wersjach melodycznych i obsadach wykonawczych, rps (sygn. ACh-XV-49/1, ACh-XV-49/2; ACh-XV-50); por. M. Wacholc, Ks. Antoni Hlond (Chlondowski). Życie, działalność, twórczość kompozytorska, dz. cyt., t. 2, s. 348, 363–364.

⁴⁰ Zob. Ks. dr Antoni Hlond SDB. Salezjanin – kompozytor. Dokumenty – korespondencja, zebrał P. Gola, t. 1–25, Łódź 1969–1976, mps w Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego w Warszawie.

kapłaństwa obchodzonej w Pęcherach 5 kwietnia 1959 roku na prośbę kompozytora wykonano łacińskie *Te Deum*⁴¹. Schorowany, z bardzo osłabionym wzrokiem pod koniec życia nie opuszczał Wólki Pęcherskiej (1940–1950) i Pęcherów (1950–1962). Jedynie kilka ostatnich miesięcy przed śmiercią spędził w Czerwińsku (1963). Ograniczenia spowodowane stanem zdrowia, jak również pewność, iż nie należał do prenumeratorów „Biblioteki Organisty”, każą wątpić w to, czy miał dostęp do pisma, w którym opublikowana została partytura *Te Deum*.

Maria Wacholc podaje następującą motywację kwestionującą autorstwo ks. Chlondowskiego: „Przeprowadzone badania nad twórczością ks. Chlondowskiego pozwalają stwierdzić, że w całej jego spuściźnie kompozytorskiej, skrzętnie przez niego porządkowanej w ostatnich latach życia, a później z pietyzmem przechowywanej przez księży salezjanów, nie ma ani jednego rękopisu czy kopii wspomnianego *Te Deum*. Wobec faktu, że kompozytor wszystkie swoje popularniejsze utwory opracowywał w różnych wersjach wykonawczych i wielokrotnie na użytek różnych osób przepisywał, brak choćby jednego zapisu tego hymnu w pozostawionych przez niego zbiorach wskazuje, że nie jest to jego dzieło. Na podstawie analizy utworów ks. Chlondowskiego można też stwierdzić, że surowa w charakterze melodia *Te Deum* jest całkowicie obca stylistyce jego twórczości. [...] Jest również mało prawdopodobne, aby ks. Chlondowski do złożonego z czternastu zwrotek tekstu *Ciebie Boga wysławiamy* skomponował tylko jedną krótką melodię, godząc się na jej czternastokrotne powtarzanie. Formę jednoczęściowej pieśni zwrotkowej ks. Chlondowski stosował [...] jedynie w przypadku hymnu z krótkim tekstem. Wszystkie hymny z tekstem wielozwrotkowym otrzymały natomiast formę bardziej rozbudowaną, złożoną przeważnie z dwóch części, z których jedna występuje z tekstem zwrotek nieparzystych, druga zaś ze zwrotekami parzystymi. [...] Innym szczegółem melodii *Ciebie Boga wysławiamy*, którego z pewnością nie zastosowałby ks. Chlondowski, było zmienione zakończenie w czternastej zwrotce (śpiewane obecnie we wszystkich zwrotekach). W pieśniach przeznaczonych dla ludu kompozytor takich

⁴¹ Zob. M. Wacholc, Ks. Antoni Hlond (Chlondowski). *Życie, działalność, twórczość kompozytorska*, dz. cyt., t. 1, s. 111.

zmian nie stosował. Przypisywany ks. Chlondowskiemu akompaniament organowy tego hymnu również nie jest jego dziełem⁴².

Do śmierci ks. Chlondowskiego (1963) w partyturze *Te Deum* funkcjonującej w formie kopii powielaczowych nie widniało nazwisko kompozytora. Istnieją pewne przesłanki, które wskazują, iż do rozpowszechnienia opinii o autorstwie ks. Chlondowskiego mógł przyczynić się salezjański kompozytor ks. Idzi Ogierman Mański. Taką hipotezę prezentuje ks. Zbigniew Malinowski⁴³. Ks. Mański znał walory hymnu. Z utworem zapoznał się jako członek Komisji Maryjnej Episkopatu Polski rozstrzygającej konkurs na skomponowanie polskiego *Te Deum* milenijnego. Odegrał on ogromną rolę w propagowaniu i rozpowszechnianiu hymnu, wykonując wiele kopii powielaczowych partytury. Przez długie lata nie podawał jednak nazwiska kompozytora. W rękopisie partytury hymnu datowanej na dzień 16 marca 1963 roku (Archiwum Muzyczne Zgromadzenia Salezjańskiego w Warszawie) widnieje adnotacja ks. Mańskiego: „Melodia i układ NN”. Po tym dniu ks. Mański własnoręcznie przekreślił „NN”, zamieszczając nazwisko kompozytora: „ks. Antoni Chlondowski”. W powielanych w późniejszym czasie kopiach partytury hymnu obok nazwiska autora tekstu ks. Tadeusza Karyłowskiego widnieje już nazwisko ks. Chlondowskiego jako kompozytora melodii i towarzyszenia organowego. Znamienny jest moment dokonania korekty. Nazwisko ks. Chlondowskiego pojawiło się dopiero po jego śmierci 13 maja 1963 roku. Tak więc ks. Chlondowski w najmniejszym stopniu nie przyczynił się do uznania za za jego dzieło kompozycji milenijnego *Te Deum*.

Na ks. Chlondowskiego jako twórcę m.in. towarzyszenia organowego wskazuje ks. Mański w liście do Podkomisji do spraw Muzyki Kościelnej przy Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski prawdopodobnie z 1966 roku (brak daty w liście) opiniującym projekt melodii do polskich tekstów mszalnych. Ks. Mański poddał krytyce opracowanie organowe Eugeniusza Brańki, apelując o dołączenie oryginalnego akompaniamentu ks. Chlondowskiego. Ks. Mański wprowadził drobne korekty do towarzyszenia organowego hymnu, co prawdopodobnie wiązało się z krytyczną oceną jego wartości. Dopaisał cztery łuki łączące nuty, w tenorze dodał nutę

⁴² Tamże, s. 338.

⁴³ Zob. Z. Malinowski, W poszukiwaniu autora polskiego „*Te Deum*”, „*Nostra. Biuletyn Salezjański*” 31 (1976), s. 60–63.

„es”, przeniósł również z altu do tenoru nutę „f”. Zmian tych dokonał jednak dopiero po 1963 roku, ponieważ w rękopisie z 16 marca 1963 roku akompaniament występuje w swej pierwotnej wersji⁴⁴.

Mimo krytycznego spojrzenia na opracowanie towarzyszenia organowego utworu z perspektywy czasu stwierdzić można, iż dzieło rozpowszechnienia w całym kraju milenijnego *Te Deum* w znacznym stopniu stało się zasługą ks. Idziego Mańskiego. Firmowanie hymnu nazwiskiem ks. Antoniego Chlondowskiego, powszechnie znanego i cenionego kompozytora pieśni kościelnych, a jednocześnie rodzonego brata poprzedniego prymasa Polski kard. Augusta Hlonda, nie zaś anonimowego twórcy, wpłynęło na znacznie szybszą aprobatę hymnu w środowisku muzyków kościelnych, duchowieństwa i społeczeństwa katolickiego.

Znajomość dorobku i stylistyki twórczości kompozytorskiej ks. Mańskiego skłoniła ks. Malinowskiego do przedstawienia sugestii związanej z jego autorstwem melodii i harmonizacji milenijnego *Te Deum*. Do powstania tej hipotezy przyczyniło się głównie zaangażowanie ks. Mańskiego w popularyzowanie hymnu, ponadto jego zabiegi w Podkomisji Episkopatu o nierozpowszechnianie akompaniamentu E. Brańki, jak również bezpośrednia ingerencja w partyturę utworu. „Badania analityczne struktury harmonicznego towarzyszenia organowego dowodzą, iż jest mało prawdopodobne, by ta konstrukcja harmoniczna wyszła spod pióra ks. Chlondowskiego. Natomiast jest ona rzeczywistym obrazem myśli harmonicznego zawartej w realizacjach innych towarzyszeń organowych ks. Idziego Mańskiego. Widać zresztą, z jaką precyzją i finezją staje ks. Mański w obronie tego towarzyszenia w liście do podkomisji episkopatu, zaznaczając, że jest to oryginalne towarzyszenie organowe twórcy melodii. Na marginesie tego zagadnienia chciałbym wspomnieć o jeszcze innym tajemniczym zjawisku związanym z postacią księdza Idziego Mańskiego. [...] Przypisywał autorstwo utworów i ich opracowań, których dokonał, innym naszym współpracownikom muzykom. [...] Stawiam pytanie – czy nie mogą istnieć pewne prawdopodobieństwa w odniesieniu do polskiego *Te Deum* i jego autorstwa muzycznego?”⁴⁵.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 62.

⁴⁵ Tamże, s. 62–63.

Kontrowersje wokół autorstwa *Te Deum* milenijnego Franciszka Wesołowskiego

Pracom Marii Wacholc nad weryfikacją stylu kompozytorskiego twórcy hymnu towarzyszyły starania o wskazanie faktycznego autora melodii polskiego *Te Deum* milenijnego. Po uprzednich osobistych oraz korespondencyjnych konsultacjach z domniemanym kompozytorem jako faktycznego twórcę melodii Maria Wacholc wskazała w 1998 roku Franciszka Wesołowskiego. Powyższą informację żyjący jeszcze wówczas profesor potwierdził, relacjonując okoliczności powstania utworu oraz odkrycia błędnego przypisywania ks. Chlondowskiemu jego autorstwa. „Do napisania melodii *Te Deum* w 1948 roku skłonił mnie ks. Witold Pietkun (1911–1981) [...], który w latach 1946–1952 wykładał w Seminarium Duchownym w Łodzi. [...] Wielkim ks. Pietkun był zwolennikiem przekładania tekstów łacińskich na polski. [...] Zharmozowałem na zamówienie (choć nic z tego nie wyszło, bo zamawiający nie wywiązał się z umowy) cały *Śpiewnik liturgiczny* (KUL 1991), dodając do tego kilka opuszczonych w nim pieśni (popularnych) ze śpiewnika Siedleckiego i Rączkowskiego. I tam właśnie przed dwoma laty zorientowałem się, że *Te Deum* skomponowane przeze mnie w 1948 roku i śpiewane w łódzkim Kościele Garnizonowym aż do 1960 roku (może trochę dłużej) w wersji takiej jak w «Bibliotece Organisty» firmowane jest nazwiskiem ks. Chlondowskiego”⁴⁶.

Z dzisiejszej perspektywy wiadomo, że hipoteza przypisująca autorstwo milenijnego hymnu *Te Deum* Franciszkowi Wesołowskiemu nie do końca okazała się precyzyjna. Powodem nieścisłości związanych z autorstwem melodii źródłowej i opracowania organowego stała się forma opublikowania tekstu nutowego. Hymn *Te Deum* (*Ciebie, Boga, wysławiamy*) z polskim tekstem w przekładzie ks. Tadeusza Karyłowskiego ukazał się w dziale nutowym „Biblioteki Organisty” w 1957 roku.

⁴⁶ List F. Wesołowskiego do M. Wacholc z 10 grudnia 1997. Informacje te uściśla Karol Zakrzewski, uczeń F. Wesołowskiego i jego następca na stanowisku organisty w kościele garnizonowym w Łodzi, twierdząc, że w kościele tym wykonywano polskie *Te Deum* w oryginalnej wersji opublikowanej w „Bibliotece Organisty” do 1966 roku, tj. do momentu otrzymania z kurii biskupiej partytury hymnu w opracowaniu E. Brańki. Informacja pochodzi z listu F. Wesołowskiego do M. Wacholc z 24 marca 1998 – por. M. Wacholc, *Dzieje i autorstwo polskiego Te Deum milenijnego*, art. cyt., s. 244.

Przykład 2. Franciszek Wesołowski *Te Deum* poprzedzone łacińskim incipitem („Biblioteka Organisty” 2–3(1957), fragment s. 6)

Wspólny tytuł *Te Deum* otrzymały zamieszczone wówczas dwa utwory: oparty na melodii gregoriańskiej (*tonus simplex*) z tekstem łacińskim (s. 1–6) oraz następujący bezpośrednio po nim *Ciebie, Boga, wysławiamy* niemal identyczny pod względem szaty graficznej, zharmonizowany modalnie z polskim przekładem tekstu, obejmujący zaledwie dwa systemy nutowe. Istotne znaczenie dla rozpatrywanego problemu ma fakt, iż zapis nutowy krótkiej polskojęzycznej wersji hymnu nie został zaopatrzony oddzielnym tytułem oraz że od strony wizualnej utwór sprawiał wrażenie kontynuacji poprzedniego. Nazwisko Franciszka Wesołowskiego, jako twórcy harmonizacji widnieje tylko przy łacińskiej wersji hymnu („harmonizację opracował Franciszek Wesołowski”). W partyturze polskiego *Te Deum* nie zamieszczono nigdzie wzmianki o jego kompozytorze. Brak zapisu danych źródłowych spowodował, że utwór funkcjonował początkowo jako dzieło anonimowe, później od 1966 do 1997 roku przypisywane było ks. Antoniemu Chłondowskiemu, natomiast od 1998 roku za twórcę melodii uważano Franciszka Wesołowskiego⁴⁷.

⁴⁷ Zob. M. Wacholc, *Dzieje i autorstwo polskiego Te Deum milenijnego*, art. cyt., s. 245–246.

Faktyczne autorstwo hymnu – Józef Furmanik i Franciszek Wesołowski

„Dzisiaj nie mam żadnej wątpliwości, że w relacjach moich udzielonych w 1998 r. pani dr Marii Wacholc popełniłem kardynalną pomyłkę. [...] Po- dałem wówczas, że ks. W. Pietkun zamówił u mnie melodię do polskiego tekstu *Te Deum* i że sam napisałem muzykę. Referując po pięćdziesięciu latach od zdarzenia sprawę pani dr M. Wacholc widocznie nie byłem w stanie odtworzyć jej tak, jak przedstawiać się musiała w rzeczywistości”. Tym stwierdzeniem rozpoczął swój artykuł opublikowany w „Liturgia Sa- cra” w 2003 roku Franciszek Wesołowski⁴⁸. Przez pięć lat opinia publiczna przekonana była, iż kompozytorem melodii źródłowej hymnu *Te Deum* jest Franciszek Wesołowski. Momentem zwrotnym w wyjaśnieniu tej nieścisłości okazała się konfrontacja jego opracowania z zamieszczonymi w wydanych w 2002 roku *Akompaniamentach organowych do pieśni kościel- nych*, odpowiednio zestawionymi i przetransponowanymi fragmentami chóralnej kompozycji Józefa Furmanika pt. *Ciebie Boga wysławiamy*⁴⁹.



Przykład 3. Józef Furmanik *Ciebie, Boga, wysławiamy* (fragment) [*Akompaniamenty organowe do pieśni kościelnych*, red. M. Szczepankiewicz, Szczecin 2002, s. 61]

⁴⁸ F. Wesołowski, *Jeszcze raz o melodii milenijnego „Te Deum”*, art. cyt., s. 447.

⁴⁹ J. Furmanik, *Ciebie Boga wysławiamy* (fragmenty), [w:] *Akompaniamenty organowe do pieśni kościelnych*, dz. cyt., s. 61. Ks. Szczepankiewicz dokonał zmian strukturalnych utworu dla wyraźnego uwidocznienia jego melodii źródłowej. Pierwszy system jest jedenastym werselem kompozycji źródłowej Furmanika (wersja na czterogłosowy chór męski), trzy pierwsze takty drugiego systemu stanowią trzy takty wersełu dziesiątego melodii Furmanika, natomiast dwa końcowe takty są identyczne z dwoma ostatnimi z wersełu dwunastego melodii Furmanika. Utwór został przetransponowany przez ks. Szczepankiewicza o kwartę czystą w dół.

Te Deum laudamus.

NA CHÓR MĘSKI.

CHORUS I. CHORUS II.

1. Te De - um lau - dá - mus: Te Dó.mi uua con.fi - té.mur. 2. Te ae.ternum Pa - trem omnis ter.rá ve.ue - rá - tur.

I. 3. Ti.bi o.mnes An.ge.li, ti.bi coe.li, et u - ni. vér.sae po.te - stá - tes: II. 4. Ti.bi Ché.rubim et Sé.ra.phim tu.ces - sá.bi.li vo.ce pro - clá - mant:

I. 5. San - ctus, 6. San - ctus, 7. San - ctus, Dó - ni - nus De - us Sá - ba - oth.

II. 8. Ple - ni sunt coe - li et ter - ra ma - je - stá - tis gló - ri - ae tu - ae.

II. 9. Te glo - ri - ó - sus A - po - sto - ló - rum cho - rus 10. Te Pro - phe - tá - rum lau - dá - bi - lis nú - anc - rus.

I. 11. Te Már - ty - rum cau - di - dá - tus lau - dat éx - er - ci - tus 12. Te per - or - bem ter - rá - rum san - cta con.fi - té - tur Ec - cle - si - a.

I. 13. Pa - trem im - mén.sae ma - je - stá - tis 14. Ve.ue - rán - dum tu - um ve - rum et ú - ni.cum Fi - li - um,

II. *p* 15. San - ctum quo - que Pa - rá - cli - tum Spi - ri - tum. 16. Tu Rex gló - ri - ae, Chri - ste.

II. *marcato*

346

17. Tu Patris sempiternus es Fi-li-us 18. Tu ad li-be-rándum suscep-turus hó-minem nou borru-i sti non borru-i sti Vir-ginis ú-te-rum.

19. Tu de vielo mortis a-cú-le-o, a-pe-ru-i sti credén-tibus re-gna coelórum 20. Tu ad dexterum Dei se-des, in glóri-a, glóri-a Pa-tris

21. Index créderis es se ventúrus 22. Te er-go qué stin-us, tu is fá-mulis sub ve-ni, quos preti-ó-so sán-gui-ne ré-de-mi-sti.

23. Ac-tér-nu fac eum sanctis tuis in gló-ri-a un-me-rá-ri 24. Sal-uum fac pó-pulum tu-um Dó-mi-ne, et bé-ne-díc haere-dí-tá-ti tu-ae.

25. Et re-gé-e os, et ex-tól-le íl-los us-que in ae-tér-num. 26. Per síu-gu-los dí-es bé-ne-dí-ci-mus te.

27. Et lau-dá-mus nomen tu-um in saé-cu-lum, et in saé-culum saé-cu-li. 28. Dí-gna-re Dó-mi-ne dí-i sto si-ne pec-cá-to nos cu-to-di-re.

29. Mi-se-ré-re, mi-se-ré-re no-stri Dó-mi-ne, mi-se-ré-re no-stri. 30. Fi-at mi-se-ri-cór-di-a tu-a

Dó-mi-ne su-per nos, quem ad-modum spe-rá-vimus in-te. 31. In te Dó-mi-ne syc-rá-vi: non con-fú-dar in ae-térnum.

Przykład 4. Józef Furmanik *Te Deum laudamus* na czterogłosowy chór męski [Jutrznia na uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego (fragment), Warszawa 1947, s. 45–48]

Kompletna wersja hymnu *Te Deum laudamus* J. Furmanika na czte-rogłosowy chór mieszany i męski stanowi część *Jutrzni na uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego* opublikowanej w 1947 roku⁵⁰.

Franciszek Wesołowski poznał ten utwór jeszcze w latach studiów przed wojną (utwór powstał prawdopodobnie przed 1912 rokiem i do 1947 roku funkcjonował w formie rękopisu). W okresie pełnienia funkcji organisty w kościele garnizonowym w Łodzi (obecnie kościół parafialny Świętego Ducha w Łodzi) w latach 1947–1950 wykonywał obydwie *Jutrznie* z prowadzonym przez siebie chórem. Okres półwiecza sprawił, że zapomniał o istnieniu poznanego wiele lat temu utworu Józefa Furmanika. Nie zdawał sobie sprawy, że tworząc własny utwór, wykorzystuje obcą melodię. Do 2003 roku był przekonany, że jest wyłącznym twórcą hymnu.

Analiza muzyczna melodii *Te Deum* Józefa Furmanika oraz opracowania Franciszka Wesołowskiego wykazuje podobieństwo obydwu utworów. Biorąc pod uwagę chronologiczne następstwo powstania utworów, uwzględniając również wyjaśnienie Franciszka Wesołowskiego, stwierdzić należy, że opracowanie milenijnego *Te Deum* nieświadomie oparł on w części na istniejącej od lat kompozycji Józefa Furmanika. Początkowy odcinek polskiego *Te Deum* milenijnego ukształtowany przez Franciszka Wesołowskiego w skali hypomiksolidyjskiej (*modus sol*) odznacza się dużą dozą autonomicznej inwencji twórczej.



Przykład 5. Józef Furmanik *Te Deum* (fragment, 11 wers; transpozycja o tercję małą w dół⁵¹)

⁵⁰ J. Furmanik, *Dwie Jutrznie na uroczystość Bożego Narodzenia i Zmartwychwstania Pańskiego* na chór męski i mieszany, Geberhner i Wolff, Warszawa-Kraków-Lublin-Łódź-Poznań-Wilno-Zakopane 1947, s. 41–44 (wersja na chór mieszany), s. 45–48 (wersja na chór męski). Części utworu: Invitatorium, Psalm *Venite exultemus*, Antyfona I, Psalm *Beatus vir*, Antyfona II, Psalm *Quare fremuerunt Gentes*, Antyfona III, Psalm *Domine quid multiplicati sunt*, Responsorium I i II, *Te Deum laudamus* (I na dwa chóry mieszane, II na dwa chóry męskie).

⁵¹ Fragmenty *Te Deum* J. Furmanika zostały przetransponowane o tercję małą w dół dla ułatwienia konfrontacji z tekstem nutowym *Te Deum* T. Wesołowskiego.



Przykład 6. Franciszek Wesołowski *Te Deum* (odcinek początkowy)

Autorstwo drugiej części polskiego *Te Deum* bezsprzecznie przyznać należy Józefowi Furmanikowi.



Przykład 7. Józef Furmanik *Te Deum* (fragment, 10 wers; transpozycja o tercję małą w dół)



Przykład 8. Franciszek Wesołowski *Te Deum* (odcinek końcowy)

Rozstrzygając definitywnie autorstwo hymnu, za rzeczywistych twórców milenijnego hymnu *Te Deum* uznać należy Józefa Furmanika i Franciszka Wesołowskiego.

Zastanawiać może fakt, że od chwili ukazania się drukiem *Te Deum* w organowym opracowaniu Franciszka Wesołowskiego w październiku 1957 roku nikt poza ks. Zbigniewem Malinowskim nie podjął próby wyjaśnienia problemu autorstwa milenijnego hymnu *Te Deum*. Tym bardziej wdzięczni jesteśmy Marii Wacholc za podjęcie trudu rozwikłania problemu autorstwa powszechnie znanego i wykonywanego podczas uroczystości religijnych i patriotycznych polskiego *Te Deum* milenijnego. Zawile dzieje hymnu uświadamiają potrzebę wyrażenia wdzięczności także wobec Franciszka Wesołowskiego, bez którego twórczego zaan-

gażowania jego melodia nie zostałyby dostrzeżona i rozpowszechniona w społeczeństwie katolickim Polski.

*

Reasumując, stwierdzić należy, że przez pięćdziesiąt lat we wszystkich publikacjach zawierających zapis nutowy milenijnego hymnu *Te Deum* podawane były błędne dane dotyczące autorstwa jego melodii. W wielu pracach nie publikowano nazwiska kompozytora, uznając utwór za dzieło anonimowego twórcy. Autor żywi nadzieję, że publikacja tekstu przyczyni się do ostatecznego wyjaśnienia historycznych zawiłości związanych z rzeczywistym autorstwem melodii źródłowej hymnu. Prezentacja wyników badań muzykologicznych nie tylko autora, lecz także osób wymienionych w tekście, przede wszystkim najbardziej zaangażowanej w dzieło Marii Wacholc, ma na celu wskazanie muzykom i muzykologom kościelnym oraz redaktorom wydawnictw katolickich rzeczywistego źródła pochodzenia melodii hymnu *Te Deum* i uznania w osobach Józefa Furmanika i Franciszka Wesołowskiego jej równorzędnych i autentycznych współtwórców. Ma także uświadomić potrzebę dokonania korekty błędnych informacji o kompozytorach w przypadku wznowień oraz zamieszczania właściwych danych w pojawiających się nowych publikacjach śpiewnikowych.

Franciszek Wesołowski, współautor hymnu, w cytowanym powyżej artykule podaje sugestie dotyczące prac redakcyjnych oraz wykonawstwa hymnu *Te Deum*. „Mam autorską prośbę do redaktorów i wydawców, żeby melodię powyższą podawali w tonacji As-dur lub nawet A-dur, gdyż w G-dur brzmi ona zbyt pospolicie, traci moc i ekspresję. Obawa, że tonacja As-dur może być zbyt wysoka dla śpiewających jest płonna: *Te Deum* wykonuje się w momentach uroczystych, w Polsce – przy pełnych świątyniach. Organistów zaś proszę, żeby utrzymywali tempo dostojne (solenne) oraz pozwalali na głębokie oddechy po każdej strofie”⁵².

Włocławek

KS. JANUSZ DREWNIAK

Słowa kluczowe

Hymn *Te Deum*, melodia, kompozytor, autorstwo

⁵² F. Wesołowski, *Jeszcze raz o melodii milenijnego „Te Deum”*, art. cyt., s. 449.

Summary

The problem of the authorship of the melody of the Polish millennium *Te Deum*. The retrospective analysis and the present research results

The millennium hymn *Te Deum* has been known and sung in Poland for over forty years. The author of this dissertation presents the complicated circumstances revolving around the creation of this hymn. The inspiration were incorrect notes about the composer of the hymn, which had been published in song-books. In past years it lead people to believe that *Te Deum* was composed by the priest Antoni Chlondowski. The author, who based his research on that of Maria Wacholc, opposed the idea that the priest Chlondowski had composed the hymn. This article presents analysis of the composing style and the biography of the priest Chlondowski, which contradict his authorship. Next, in the following part of this article the author presented some facts which helped him to find the authentic composers. According to the author of this dissertation the authentic composers of *Te Deum* were Józef Furmanik and Franciszek Wesołowski. The aim of this article is to emphasize the necessity of the correction of the mistaken information about the composer in the song-books which will be published in the future.

This article has the following structure: *Te Deum* in the history of the Catholic Church; Polish language version of *Te Deum* used in the liturgy in the XXth century; Polish millennium *Te Deum*; The controversy around the authorship of the priest Antoni Chlondowski; The controversy around the authorship of Franciszek Wesołowski; The authentic composers – Józef Furmanik and Franciszek Wesołowski.

Keywords

Hymn *Te Deum*, melody, composer, authorship

REFLEKSJE · KOMENTARZE

KS. STANISŁAW WRONKA

Niegodziwa mamona – postawa wobec bogactwa według Nowego Testamentu

Mówiąc o mamonie, Jezus zawsze wiąże z nią znaczenie pejoratywne. Widzi w niej złą moc, która przeciwstawia się Bogu i niszczy człowieka. Przestrzega przed popadnięciem w jej niewolę. Co dokładnie oznacza mamona i jaka postawa względem niej jest właściwa?

Niebezpieczeństwa mamony

Słowo „mamona” (μαμωνᾶς), które występuje czterokrotnie w Nowym Testamencie, zawsze w ustach Jezusa (Mt 6, 24; Łk 16, 9. 11. 13), w *Septuagincie* nie pojawia się, pochodzi z języka aramejskiego (ܡܡܢܐ *ma-mon*, w stanie emfatycznym ܡܡܢܐ *mamona*), którym mówił Jezus. Język hebrajski przejął to słowo (מָמוֹן *mamon*), ale nie występuje ono w *Biblii hebrajskiej*. Pojawia się jedynie w hebrajskiej wersji Księgi Syracha 31, 8¹. Częściej spotykamy je natomiast w literaturze judaistycznej: pismach qumrańskich, misznie, talmudzie i targumach. Najwidoczniej słowo to zapadło głęboko w pamięć apostołów, skoro znalazło się nawet w greckim tekście ewangelii i potem w jej tłumaczeniach na języki starożytne (np. łaciński: *mamona*)² i nowożytne (np. niemiecki: *Mammon*)³. Oznacza

¹ Por. *Biblia Jerozolimka*, tłum. zespół pod kier. A. Cholewińskiego, Z. Kiernikowskiego, Poznań 2006, s. 973. W wersji greckiej użyto terminu χρυσίον („złoto”).

² Por. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, oprac. R. Weber, R. Gryson, Stuttgart 1994⁴.

³ Por. *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg-Basel-Wien 1991. Niektóre współczesne tłumaczenia Nowego Testamentu oddają termin μαμωνᾶς przez „bogactwo” lub „pieniądz”.

ono bogactwo, „wszystkie dobra materialne”⁴. Być może wywodzi się od rdzenia אמן 'mn, który wyraża „to, co jest pewne, na co można liczyć, to, co twarde”⁵ (por. „amen” będące transkrypcją hebrajskiego אמן 'amen). Mamona jest więc synonimem bogactwa, pieniędzy, w których człowiek widzi zabezpieczenie swojego życia, na których może polegać.

Bogactwo niesie jednak ze sobą liczne niebezpieczeństwa: niesprawiedliwości, zepsucia, iluzji, bałwochwaltwa. Dlatego Jezus mówi o „niegodziwej mamonie”, dosłownie o „mamonie niesprawiedliwej”: $\acute{\omicron} \mu\alpha\mu\omega\nu\acute{\alpha}\varsigma \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (Łk 16, 9) lub $\acute{\omicron} \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{o}\varsigma \mu\alpha\mu\omega\nu\acute{\alpha}\varsigma$ (Łk 16, 11)⁶. W podobnym tonie używa tego terminu także Syr 31, 8 i literatura judaistyczna, gdzie „mamona” oznacza bogactwa zdobyte niegodziwie, zgubny zysk i gdzie jest potępiana⁷. Dość często bogactwo łączy się z niesprawiedliwością, grzechem, ponieważ:

– bywa zdobywane w sposób nieuczciwy, kosztem krzywdy innych (por. Jk 5, 4. 6; Łk 19, 8); nie można jednak każdego bogatego człowieka zaraz posądzać o nadużycia;

– prowadzi do wewnętrznego rozprężenia i zbytku (por. Łk 12, 19; 16, 19; 1 Tm 6, 9; Jk 5, 5) albo odwrotnie – do zamartwiania się, skąpstwa i chciwości (por. Łk 12, 13–15; Hbr 13, 5; 1 Tm 6, 10), co fatalnie odbija się na człowieku i prowadzi do pogardy wobec biednych i izolacji względem ludzi (por. Łk 16, 19–20; 1 Tm 6, 17–18); dzisiaj przepaść pomiędzy bogatymi i biednymi pogłębia się, bogaci zamykają się we własnych kręgach, odgradzają się wysokim murem, stają się niewrażliwi na drugiego człowieka, mają ograniczone rozumienie innych – nie bez powodu mówi się, że syty nie zrozumie biednego ani zdrowy chorego;

– może stać się bożkiem, w którym człowiek upatruje gwarancję szczęścia i któremu poświęca się całkowicie, zapominając, że samo niszczenie, przemija (por. Mt 6, 19–20; Łk 12, 33; Jk 5, 1–3) i nie zabezpiecza

⁴ G. Ravasi, *Odkrywanie Słowa. Komentarz do liturgii słowa na niedziele i święta ABC*, tłum. K. Stopa, Częstochowa 2002, s. 180.

⁵ X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. i oprac. polskie K. Romaniuk, Poznań 1998, s. 381; por. H. Balz, $\mu\alpha\mu\omega\nu\acute{\alpha}\varsigma$, [w:] *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. by H. Balz, G. Schneider, t. 2, Grand Rapids 1991, s. 382.

⁶ Tekst grecki za: *Novum Testamentum graece*, ediderunt B. et K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1998²⁷.

⁷ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 381; H. Balz, $\mu\alpha\mu\omega\nu\acute{\alpha}\varsigma$, art. cyt., s. 382–383.

do końca życia (por. Łk 12, 15), oraz pomijając czy odrzucając Boga i Jego wartości (por. Mt 6, 24; Łk 16, 13; Kol 3, 5; Ef 5, 5; 1 Tm 6, 17).

Korzystanie z bogactwa w taki sposób byłoby zaprzeczeniem zdrowej miłości siebie, bliźniego i Boga, a więc istoty chrześcijaństwa (por. Mt 22, 34–40; Mk 12, 28–34). Dlatego Jezus przestrzega przed takim podejściem, podkreślając z naciskiem niebezpieczeństwa bogactw i przeciwstawiając je radykalnie Bogu. Jednak tych hiperbol⁸ i antytez⁹ nie można rozumieć jako całkowitego potępienia i odrzucenia bogactw. Same w sobie bowiem bogactwa nie są złe, wszak określamy je jako „dobra materialne”. Potrzebujemy tych dóbr do życia i dobrze, gdy nikomu ich nie brakuje. Według Biblii wszystkie bogactwa ziemi zostały stworzone przez Boga i oddane do dyspozycji człowieka (por. Rdz 1, 28; 1 Tm 6, 17). Są zatem dobre (por. Rdz 1, 12. 18. 25. 31), ich posiadanie może być wyrazem Bożego błogosławieństwa, zapłatą za dobre życie, za sprawiedliwe czyny (por. Ps 112 [111]; 128 [127]), może świadczyć o ludzkiej pracowitości i zapobiegliwości (por. Prz 10, 4; 11, 16; 12, 1; 20, 13; 21, 17; 24, 4).

Właściwa postawa wobec bogactwa

Postawa względem dóbr materialnych musi zatem uwzględniać zarówno zasadnicze dobro bogactw, jak i zagrożenia, które bogactwa ze sobą niosą. Nie można całkowicie ich odrzucać ani bezkrytycznie im hołdować. Wobec ich atrakcyjności i siły, która pochłania i uzależnia człowieka, potrzebny jest rozsądek, umiar i dystans:

⁸ Hiperbola (przesadnia, *superlatio*) to figura stylistyczna polegająca na spotęgowaniu, wyolbrzymieniu, przesadzie w celu podkreślenia czegoś, bez intencji oszukania (por. 1 Sm 18, 7; Hbr 11, 12) – por. S. Sierotwiński, *Słownik terminów literackich*, Kraków 1994⁵, s. 93–94; F. B. Huey Jr., B. Corley, *A Student's Dictionary for Biblical and Theological Studies*, Grand Rapids 1983, s. 100 (Academie Books); J. S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 48–49.

⁹ Często w Biblii ostre antytezy nie oznaczają całkowitej opozycji, wykluczania się, ale hierarchię ważności. Pokazuje to dobrze zdanie z Oz 6, 6: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, [poznania Boga bardziej niż całopaleń]”. W świetle drugiego członu tego paralelizmu synonimicznego miłość nie wyklucza krwawych ofiar, tylko jest od nich ważniejsza – por. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, adapted from the fourth Latin edition by J. Smith, Rome 1983, § 445 (Scripta Pontificii Instituti Biblici, 112).

– dobra materialne trzeba zdobywać i pomnażać w sposób uczciwy i sprawiedliwy, we współpracy z innymi, o czym poucza nas choćby przypowieść o talentach (por. Mt 25, 14–30) i minach (por. Łk 19, 11–27);

– trzeba je traktować nie jako najwyższą wartość, bo są niepewne i przemijające, lecz jako środek do godnego życia, otwartego na drugich i na Boga, a więc używać ich rozsądnie, dzielić się nimi z potrzebującymi i znajdować przy tym czas dla Boga (por. Mt, 6, 19–20; Łk 12, 33–34; 1 Tm 6, 17–19);

– trzeba bronić się przed uzależnieniem od tych dóbr, by nie zawładnęły całkowicie człowiekiem, bo wtedy jest on zdolny nawet zabić drugiego i wyprzeć się Boga (por. Mt 6, 24; Łk 16, 13; 1 Tm 6, 17; Jk 4, 1–3).

Właściwa postawa wobec bogactwa pozwala człowiekowi rozwijać się, także w wymiarze kultury i ducha, nawiązywać dobre relacje z drugimi i włączać się we wspólne dzieła, znajdować czas dla Boga (por. Łk 16, 4–9; 1 P 6, 17–18). Bogactwo jest wtedy wykorzystywane w służbie prawdziwej miłości siebie, bliźniego i Boga, w służbie ewangelii. Posługując się mądrze niegodziwą mamoną, będąc szczodrym, można zdobyć sobie przyjaciół, prawdziwe dobra i wieczne przybytki (por. Łk 16, 9–12)¹⁰.

Nieźmiernie trudno zachować taką trzeźwą postawę wobec bogactwa. Stąd mocne ostrzeżenia Jezusa i potem apostołów przed uzależnieniem od niego, bo wtedy wypiera ono wszystko i staje się celem. Kto służy mamonie (grecki czasownik δουλεύω można także przetłumaczyć jako „jest niewolnikiem” mamony), nie może już służyć Bogu, nie jest w stanie tego robić, gdyż pieniądź całkowicie go pochłania. Taki człowiek tylko pieniądź miłuje (ἀγαπάω), ceni, o niego się stara, jego się trzyma (ἀντέχομαι), a Boga nienawidzi (μισέω), lekceważy, gardzi Nim, nie dba o Niego (καταφρονέω) (por. Mt 6, 24; Łk 16, 13). Mamona jest w tych tekstach uosobioną siłą, która przeciwstawia się Bogu i zagarnia człowieka w niewolę. A człowiek powinien służyć (λατρεύω) jedynie Bogu

¹⁰ Niektórzy rozumieją zdanie z Łk 6, 9: *ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας* w sensie semickim, biorąc przyimek *ἐκ* („z”, „od”) jako odpowiednik hebrajskiego *מִן* (*min*) wskazującego na stopień wyższy: pozyskujcie sobie bardziej przyjaciół niż niegodziwą mamonę. Takie rozumienie jest jednak mniej prawdopodobne, bo przeciwstawia „przyjaciół” „mamonie”, podczas gdy przypowieść o obrotym rządcy (por. 16, 1–8) pokazuje właśnie, jak można wykorzystać bogactwo do pozyskania sobie przyjaciół – por. H. Balz, *μαμωνᾶς*, art. cyt., s. 383.

(por. Mt 4, 10; Łk 4, 8) i w Nim pokładać nadzieję (ἐλπίζω), a nie w niepewności bogactw, które Bóg dał mu do użytkowania (εἰς ἀπόλαυσιν) (por. 1 Tm 6, 17). Opozycja między pieniądzem a Bogiem nie jest jednak absolutna, chodzi tylko o właściwą hierarchię wartości: Bóg na pierwszym miejscu jako cel, a pieniądz na drugim jako środek¹¹.

Według Jezusa bogatemu bardzo trudno wejść do królestwa Bożego, trudniej niż wielbładowi przejść przez ucho igielne¹², ale u Boga nie ma nic niemożliwego (por. Mt 19, 23–26; Mk 10, 23–27; Łk 18, 24–27), co oznacza, że bogactwo nie musi zamykać bramy zbawienia. Nie chodzi więc o całkowite porzucenie dóbr materialnych, ale o ich właściwe używanie: nieprzywiązywanie się do nich, nieszukanie luksusów, dzielenie się z innymi. Liczy się nie tyle sam fakt nieposiadania, bycie ubogim (πτωχός) (por. Łk 6, 20), ile wewnętrzny dystans wobec posiadanych dóbr, bycie ubogim duchem (πτωχὸς τῷ πνεύματι) (por. Mt 5, 3). Bardzo bogaty Zacheusz nie oddaje wszystkich swoich dóbr, a ma udział w zbawieniu (por. Łk 19, 1–10). Łazarz i jego siostry nie należą do najbiedniejszych, mają swoją posiadłość w Betanii, Maria dysponuje funtem (327,5 g) olejku nardowego¹³, a są przyjaciółmi Jezusa i Jego uczniów bez konieczności wyzbycia się majątku (por. Łk 10, 38–42; J 11, 1–44; 12, 1–11). Podobnie Paweł korzysta w Filippi z gościny Lidii, która zajmo-

¹¹ „Nienawiść” i „miłość” nie muszą oznaczać całkowitej opozycji, ale stopniowanie relacji, jak widzimy to w odniesieniu do Chrystusa i najbliższych. „Nienawidzić” (μισέω) swoich najbliższych, aby być uczniem Chrystusa (por. Łk 14, 26), znaczy nie „miłować ich ponad” (φιλέω ὑπέρ) Niego (por. Mt 10, 37) – por. M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, dz. cyt., § 445.

¹² Niewątpliwie mamy tu do czynienia z hiperbolą, dlatego próby złagodzenia porównania przez zastąpienie słowa κάμηλον („wielbłąd”) słowem κάμιλον („sznur”), a słowa τρύπημα („ucho” igły) słowem τρήμα („otwór”) czy przez odniesienie określenia „ucho igielne” do wąskiego przejścia obok szerokiej bramy miejskiej, przez które wielbłąd mógł się przecisnąć na kolanach po zdjęciu z niego ciężarów, nie są potrzebne – por. J. Gnlika, *Das Matthäusevangelium*, t. 2, Freiburg-Basel-Wien 1993, s. 166 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1.2); A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 2, Częstochowa 2008, s. 271 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.2).

¹³ Wartość tego olejku wynosiła co najmniej 300 denarów (por. Mk 14, 5; J 12, 3–5), co było sumą niemałą, zważywszy, że niewykwalifikowany robotnik otrzymywał za dzień pracy 1 denara (por. Mt 20, 1–14), który odpowiadał 1 drachmie (por. Tb 5, 15).

wała się handlem purpurą – bardzo drogą tkaniną (por. Dz 16, 14–15)¹⁴. Organizując zbiórkę dla biednych chrześcijan w Jerozolimie, Apostoł Narodów nie wymaga od wiernych w Koryncie, aby oddali wszystko, tak by innym sprawić ulgę, a sobie utrapienie, ale nie przymuszając nikogo, apeluje o hojne podzielenie się dobrami, tak by była równość (por. 2 Kor 8, 1–9, 15). Nawet Jan Chrzciciel nie nakazuje ludziom przychodzącym do niego, aby pozbawiali się wszystkiego, lecz kto ma dwie suknie, powinien odstąpić jedną temu, który nie ma żadnej, a kto ma żywność, powinien podzielić się nią z głodnym. Celnicy mają pobierać tylko to, co im wyznaczono, a żołnierze mają poprzestać na swoim żołdzie i nie wymuszać pieniędzy na innych (por. Łk 3, 10–14). Wszyscy więc mogą korzystać z tego, co posiadają, nie muszą się tego pozbywać całkowicie, tylko powinni się tym dzielić z potrzebującymi.

Bogaczem nie jest zatem automatycznie ten, kto coś posiada, ale ten, kto czyni z dóbr materialnych najwyższą wartość, gromadzi je tylko dla siebie i żyje dla nich. Przykładem takiej postawy są postaci z przypowieści: głupi bogacz (por. Łk 12, 15–21) i bogacz obojętny na los ubogiego Łazarza (por. Łk 16, 19–31). Pierwszy pokłada całą ufność w bogactwie, myśląc, że zapewni mu ono długie i beztrudne życie. Zapomina o Bogu i nie bierze pod uwagę, że może On zażądać jego duszy w niedługim czasie. Z kolei drugi korzysta z dóbr, żyje wystawnie i przyjemnie, zamykając się na człowieka będącego w potrzebie. Również on nie zważa na to, że kiedyś się to skończy i wtedy odbierze sprawiedliwą zapłatę za swe czyny. Finał obydwu bohaterów przypowieści jest tragiczny, bo dali się zniewolić mamonię, zamiast kierować się miłością do Boga, do bliźniego i do siebie samego¹⁵.

Pewnym wyjątkiem od tych wskazań jest zachowanie ubogiej wdowy, która wrzuciła do skarbony świątynnej wszystko, co miała, całe swoje utrzymanie, chociaż nie było tego wiele, bo zaledwie dwa pieniążki, czyli jeden grosz (por. Mk 12, 41–44; Łk 21, 1–4)¹⁶. Jezus zdumiewa się czynem

¹⁴ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 536.

¹⁵ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997³, s. 76–87.

¹⁶ Tłumaczenie „grosz” nie jest najlepsze. Wprawdzie λεπτόν (od λεπτός – „cienki”) oznacza najmniejszą grecką monetę miedzianą ważącą ok. 1 do 1,5 g, tak jak u nas grosz, ale jego wartość jest większa niż wartość naszego grosza dzisiaj. 128 leptów stanowiło bowiem 1 grecką drachmę (odpowiednik rzymskiego denara), a 1 drachma – jak już

wdowy i pochwała jej wielką ofiarność i zaufanie do Boga i do innych ludzi większe niż innych ofiarodawców, ale nie ustanawia ogólnej zasady, że trzeba wszystko oddać i zdać się całkowicie na drugich, liczyć, że Bóg i inni będą troszczyć się o człowieka, bo każdy sam w pierwszym rzędzie musi zatroszczyć się o własne życie. Oddanie wszystkiego i czekanie, że inni będą myśleć o mnie, byłoby nierozsądne i lekkomyślne. Nie można takiej postawy wymagać od kogokolwiek w imię ewangelii, a tym bardziej w imię własnych interesów¹⁷. Zaufanie do Boga i do innych ludzi musi iść w parze ze staraniem o utrzymanie siebie i swoich bliskich, bez zamykania się na bliźnich. Te dwie postawy nie wykluczają się wzajemnie, lecz się uzupełniają. Tak rozumieli to święci, którzy mawiali: módl się tak, jakby wszystko zależało od Boga, a pracuj tak, jakby wszystko zależało od ciebie. Wymaganie całkowitego wyrzeczenia się dóbr materialnych na swój wzór kierował Jezus tylko do swoich najbliższych uczniów, ale i w tym wypadku nie oznaczało to całkowitej negacji bogactw i ucieczki od świata (*fuga mundi*).

wspomnieliśmy – była zapłatą za dzień pracy niewykwalifikowanego robotnika. Gdyby przyjąć, że ktoś zarabia na dzień 100 zł, to 1 lept wynosiłby 0,78 zł. Wdowa wrzuciła do skarbony 2 lepty, czyli 1 kwadrant (κοδράντης – najmniejsza rzymska moneta z brązu), a więc 1,56 zł. Jej ofiara nie była więc zupełnie bezwartościowa, za kwadranta można było już kupić coś do jedzenia. Bochenek chleba kosztował 7 leptów. Lepiej zatem byłoby tłumaczyć „wdowia złotówka” zamiast „wdowi grosz” – por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 476-478; B. Schwank, λεπτόν, [w:] *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. by H. Balz, G. Schneider, t. 2, Grand Rapids 1991, s. 349-350; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, t. 2, Freiburg-Basel-Wien 1984³, s. 261-262 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 2.2); C. P. Thiede, *Jesus. La fede. I fatti*, Padova 2009, s. 72 (Pietre Angolari).

¹⁷ Za daleko w interpretacji tej sceny ewangelijnej idzie jednak W. T. Küstenmacher, *3 minuty dla Biblii. Witaminy dla duszy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2008, s. 122-125, który widzi w słowach Jezusa przyganę pod adresem wdowy, że nieroztropnie oddała wszystko, co miała, pozwalając się wykorzystać systemowi religijnemu, który wkrótce miał przeminąć wraz ze zburzeniem świątyni jerozolimskiej. O możliwości marnotrawienia pieniędzy wdów przez przełożonych świątyni wspomina też C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 110, 173 (Prymasowska Seria Biblijna, 16), ale podkreśla on przede wszystkim, że ewangeliczna wdowa była największym ofiarodawcą i że mogła liczyć na pomoc ze strony synagogi (por. Dz 6, 1-3; 1 Tm 5, 3-16) – por. tamże, s. 110, 173, 248-249. Dobroczynność była zachwalana w starożytności, dowartościowywała człowieka. Jezus przewyższył ofiarność wdowy, oddając ostatecznie nie tylko wszystkie środki na swe utrzymanie (βίος), ale także swoje życie (ψυχή – por. Mt 20, 28; Mk 10. 45; J 10, 15. 17).

Przykład Jezusa i apostołów

Jezus był z jednej strony ubogi (por. 2 Kor 8, 9), wolny od pogoni za bogactwem, a z drugiej strony używał dóbr i korzystał z pieniędzy. Narodził się w pomieszczeniu dla zwierząt i został złożony w żłobie, ale było to spowodowane brakiem miejsca w gospodzie (ἐν τῷ καταλύματι)¹⁸ (por. Łk 2, 7. 12); niedługo potem Matka z Dzieckiem przebywała już w domu (οἰκία) (por. Mt 2, 11). Jezus przyszedł na świat w rodzinie niezbyt zamożnej, skoro Józef i Maryja złożyli w świątyni jerozolimskiej ofiarę ubogich: dwie synogarlice lub dwa młode gołębie (por. Łk 2, 24; Kpł 12, 8), które kosztowały niewiele. Musieli jednak wykupić swe pierworodne Dziecko za cenę 5 srebrnych syklów świątynnych (por. Lb 18, 15–16), czyli 20 denarów, na które rzemieślnik pracował 20 dni¹⁹. Wydaje się, że nie mieli trudności z uiszczeniem tej znacznej kwoty dzięki pracy Józefa jako cieśli (τέκτων) (por. Mt 13, 55) podjętej potem także przez Jezusa (por. Mk 6, 3)²⁰, która w Nazarecie zapewniała całej rodzinie spokojny

¹⁸ Rodzajnik τῷ może wskazywać, że w Betlejem podobnie jak w innych miasteczkach ówczesnej Palestyny była tylko jedna gospoda – por. M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, unabridged, revised edition in one volume, Rome 1981, s. 177.

¹⁹ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 586. Łukasz nie mówi nic o wykupieniu Jezusa, tylko o przedstawieniu i poświęceniu Go Bogu na wzór Samuela (por. 1 Sm 1, 11. 21–28), ale to wykupienie musiało mieć miejsce – por. G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Skowroński, Warszawa 2000, s. 262–263, 271; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, t. 1, Freiburg-Basel-Wien 1984, s. 121–122 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3.1). Według C. P. Thiede, *Jesus. La fede. I fatti*, dz. cyt., s. 27–28, skromna ofiara Rodziców Jezusa nie była podyktowana ich skrajnym ubóstwem, lecz miała charakter symboliczny.

²⁰ Zdecydowanie lepiej potwierdzona jest lekcja ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας („cieśla, syn Maryi”) niż warianty ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς καὶ Μαρίας („syn cieśli i Maryi”) lub ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας („syn Maryi”) powstałe na skutek upodobnienia do Mt 13, 55, aby odeprzeć zarzuty, że założyciel nowej religii był tylko cieślą – por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, London-New York 1975³, s. 88–89. C. P. Thiede, *Jesus. La fede. I fatti*, dz. cyt., s. 27–28, 51, uważa, że termin τέκτων oznaczał murarzy wznoszących budynki z drewna i kamienia i poważanych ze względu na ich pobożność i obeznanie z Biblią. Józef i Jezus mogli pracować przy odbudowie miasta Sefforis zniszczonego w czasie lokalnej rewolty w 4 roku przed Chrystusem. Zdaniem autora niemieckiego Józef i Maryja mieli też pewien dochód z dzierżawy terenów, które najprawdopodobniej posiadali w okolicach Betlejem, skoro musieli się tam udać z powodu spisu ludności – por. tamże, s. 23–28, 32.

byt. W Betlejem skorzystali ponadto z bogatych darów ofiarowanych przez mędrców w Betlejem (por. Mt 2, 11), które pomogły im przetrwać trudny czas na obczyźnie²¹. W czasie publicznej działalności Jezus nie miał własnego domu (por. Mt 8, 20; Łk 9, 58), ale korzystał z domu Piotra w Kafarnaum (por. Mt 8, 14; Mk 1, 29; 2, 1; Łk 4, 38)²² czy z domu Łazarza i jego siostr w Betanii (por. Łk 10, 38; J 11, 1–3; 12, 1–2; Mt 21, 17; Mk 11, 11–12). Izba (κατάλυμα) wynajęta na ostatnią wieczerzę była dużą salą na górze (ἀνάγειον μέγα), usłaną, tzn. wyposażoną w sofy, na których zajmowano miejsce u stołu w pozycji półleżącej w czasie uczyty (por. Mk 14, 14–15; Łk 22, 11–12)²³. Jezus nie zarabiał na swe utrzymanie, ale korzystał z pomocy kobiet, które Mu towarzyszyły (por. Łk 8, 2–3; 23, 55–24, 1; Mt 27, 55–56; Mk 16, 1). Niektóre z nich mogły być dosyć bogate, jak Joanna, żona Chuzy, rządcy (ἐπίτροπος) Heroda (por. Łk 8, 3),

Wydaje się to potwierdzać sugestia w Mt 2, 22–23, że po powrocie z Egiptu Święta Rodzina mogłaby się osiedlić (κατοικέω) w Judei, chociaż nie zrobiła tego z obawy przed Archelaosem, który panował tam po śmierci swego ojca Heroda Wielkiego.

²¹ „Józef otrzymuje opatrunkowo od Magów to, co konieczne, aby sprostąć zbliżającym się nowym trudnościom, nie zapominając także o wsparciu dla ubogich” (R. Laurentin, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, przeł. T. Jania, Kraków 1999, s. 49). Złoto, kadzidło i mirra były bardzo kosztownymi darami. Opowiadanie o magach (mające pewne cechy midraszu haggadycznego) może bazować na faktycznym wydarzeniu, niekoniecznie musi być fikcją zrodzoną na bazie tekstów starotestamentowych i mającą na celu przybliżenie postaci Jezusa i Jego misji – por. R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti. Egesi e semiotica, storicità e teologia*, Cinisello Balsamo 1986², s. 342, 427–430, 486–487, 495–496 (Parola di Dio. Seconda serie, 1); R. E. Brown, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 1981, s. 28–35, 242–255, 759–768; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, dz. cyt., t. 1, s. 106–108. A nawet gdyby bogate dary magów były całkowitą fikcją, to ważne jest, że autor ewangelii nie widział sprzeczności pomiędzy tym bogactwem a obrazem Jezusa ubogiego.

²² Nad resztkami tego domu, który stał się miejscem spotkań dla lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej (*domus ecclesiae*), przebudowanym w czasach bizantyjskich na ośmioboczną bazylikę, stoi dziś sanktuarium w kształcie łodzi – por. J. Murphy-O'Connor, *Przewodnik po Ziemi Świętej*, przekł. M. Burdajewicz, Warszawa 1996, s. 304–306; J. Gać, *Ziemia Święta. Kulturowy przewodnik śladami Jezusa*, Kraków 2008, s. 106–107.

²³ Być może w tym domu czy nawet w tej sali zmartwychwstały Chrystus ukazał się apostołom (por. Mk 16, 14; Łk 24, 33. 36; J 20, 19. 26), Maciej został dołączony do Dwunastu (por. Dz 1, 15–26) oraz miało miejsce zesłanie Ducha Świętego (por. Dz 2, 1–4) i zaśnięcie Maryi – por. D. Baldi, *W Ojczyźnie Chrystusa. Przewodnik po Ziemi Świętej*, uzup. i przeł. A. Kowalski, Kraków-Asyż 1982, s. 107–111 (Biblioteka Franciszkańska. Nowa seria, 2).

który prawdopodobnie administrował posiadłościami królewskimi²⁴. Być może wspierali Go materialnie także inni sympatycy, nie tak jawni, lecz zamożniejsi, jak Zacheusz (por. Łk 19, 1–10), Nikodem (por. J 3, 1–13; 19, 39) czy Józef z Arymatei (por. Mt 27, 59–60; Mk 15, 46). Ewangelie nie wspominają wyraźnie, że pomagali oni Jezusowi w czasie Jego publicznej działalności, ale ich postawa zdaje się nie wykluczać takiej pomocy. Faktem jest, że Jezus i apostołowie mieli wspólny trzos, nad którym pieczę sprawował Judasz (por. J 13, 29), i wydaje się, że niekiedy znajdowała się w nim dość pokaźna suma. Na podstawie Mk 6, 37 i J 6, 7 można chyba przypuszczać, że posiadali 200 denarów²⁵, które były równowartością zapłaty za 200 dni pracy niewykwalfikowanego robotnika²⁶, tak że mogli nawet dawać jałmużnę potrzebującym (por. J 13, 29; 12, 5). Jezus nie zabiegał zbyt często o ubiór i pachnidła (por. Mt 6, 25–34; Łk 12, 22–31), ale nosił całodzianą, chyba kosztowniejszą tunikę (por. J 19, 23–24)²⁷, zalecał i chyba sam wykonywał zabiegi kosmetyczne jak umycie twarzy i namaszczenie sobie głowy nawet w czasie postu

²⁴ Por. H. Balz, *ἐπίτροπος*, [w:] *Exegetical Dictionary of the New Testament*, dz. cyt., t. 2, s. 44; P. C. Bosak, *Słownik-konkordancja osób Nowego Testamentu*, Poznań 1991, s. 65–66.

²⁵ Na taki wniosek naprowadza pytanie uczniów skierowane do Jezusa: „Mamy pójść i za dwieście denarów kupić chleba, żeby im dać jeść?” (Mk 6, 37) i stwierdzenie Filipa: „Za dwieście denarów nie wystarczy chleba, aby każdy z nich mógł choć trochę otrzymać” (J 6, 7); cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, Poznań 2002⁵ – por. C. P. Thiede, *Jesus. La fede. I fatti*, dz. cyt., s. 72.

²⁶ Legionista rzymski w prowincji syro-palestyńskiej otrzymywał rocznie 225 denarów – por. C. P. Thiede, *Jesus. La fede. I fatti*, dz. cyt., s. 72.

²⁷ Tunika (χιτών) bez szwu jest potwierdzona w Palestynie także poza Ewangelią Janową i niekoniecznie musi oznaczać jakąś niezwykłą lub szczególnie kosztowną szatę spodnią – por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 3, Freiburg-Basel-Wien 1975, s. 317–319 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4.3). Na pewno jednak tunika Jezusa nie była jakimś lachmanem, skoro żołnierze chcieli ją zatrzymać dla siebie i rzucali o nią los. Również kojarzenie jej z szatą arcykapłana (por. Kpł 21, 10), o której Józef Flawiusz pisze, że była bez szwu, z szatą Mojżesza, która według rabinów także nie miała szwu, oraz z tuniką Józefa (por. Rdz 37, 3) wydaje się świadczyć, że była nieco solidniejsza niż normalne odzienie – por. B. Vawter, *The Gospel according to John*, [w:] *The Jerome Biblical Commentary*, ed. by R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, t. 2, London 1984, s. 461–462; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 228.

(por. Mt 6, 17)²⁸ oraz pozwolił, aby Maria namaściła Go drogocennym olejkiem nardowym (por. Mk 14, 3–9; J 12, 3–8)²⁹. Jezus prawdopodobnie nie oponowałby przeciw dużej ilości wonności użytych do namaszczenia Jego ciała po śmierci (por. J 19, 39–40; Mk 16, 1; Łk 23, 56–24, 1). Poprosił też o osła (ὄνάριον – „osiołek”, πῶλος ὄνου – „źrebię oślicy”, υἱὸς ὑποζυγίου – „potomek jucznego [bydłęcia]”), na którym wjechał uroczyście do Jerozolimy (por. Mt 21, 1–11; Mk 11, 1–11; Łk 19, 29–40; J 12, 12–19). Osioł był zwierzęciem pospolitym, używanym zarówno przez przeciętnych, jak i bogatych ludzi, w tym królów. Biedacy go jednak nie posiadali, a pielgrzymi również wkraczali do Jerozolimy na nogach³⁰. Jezus czasem pościł i bywał głodny (por. Mt 4, 2; Łk 4, 2; Mt 21, 18; Mk 11, 12–13), ale nie stronił też od wystawnych przyjęć (por. Mt 26, 7; Mk 14, 3; J 12, 2; Łk 7, 36; Mt 11, 19; Łk 7, 34)³¹, a w Kanie Galilejskiej przemie-

²⁸ Mogły to być zabiegi codzienne lub odświętne – por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, dz. cyt., t. 1, s. 281–282.

²⁹ Przeciwwstawienie Jezusa ubogim („ubogich zawsze macie u siebie, Mnie zaś nie zawsze macie”) pokazuje Go jako ubogiego, ale ubogiego szczególnego rodzaju. Jezus jest cierpiącym sprawiedliwym stojącym przed śmiercią, któremu należy się gest miłości (por. Ps 41 [40]) będący jednocześnie wyznaniem wiary w Niego – por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, dz. cyt., t. 2, s. 335; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., t. 2, s. 463–464; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, dz. cyt., t. 2, s. 540–541. W duchu tej sceny ewangelijnej postępują misjonarki miłości założone przez bł. Matkę Teresę z Kalkuty, które żyją ubogo, ale w prowadzonych przez nie domach dla umierających monstrancje do wystawiania Najświętszego Sakramentu są połączane.

³⁰ Por. F. H. Wight, *Obyczaje krajów biblijnych*, przekł. R. Piotrowski, Warszawa 1998, s. 229–236 (Biblioteka Pielgrzyma); S. B. Parker, Osioł, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 880 (Prymasowska Seria Biblijna, 9); I. U. Köhler-Rollefson, Koń, [w:] tamże, s. 529–530; πῶλος, [w:] *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. by H. Balz, G. Schneider, t. 3, Grand Rapids 1993, s. 201; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, dz. cyt., t. 2, s. 312–313. Według apokryfów Maryja z Jezusem w łonie przebyła na osiołku drogę do Betlejem (por. *Protoewangelia Jakuba*, 17, 2–3), a potem już z Dzieckiem na rękę do Egiptu (por. *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, 18, 1) – por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1 cz. 1, Kraków 2003, s. 282, 312. Niektórzy egzegeci odnoszą termin πῶλος („źrebię”) występujący w Mk 11, 2. 4. 5. 7 i Łk 19, 30. 33. 35 bez dalszych określeń do młodego konia – por. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, revised and ed. by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, Chicago-London 1979², s. 731. Byłby to bogatszy środek transportu niż osioł, gdyż koni używali bogaci, dostojnicy i królowie.

³¹ O wystawności przyjęć, w których Jezus uczestniczył, świadczy terminologia użyta w wymienionych tekstach: δεῖπνον („uczta”), ἀνάκειμαι i κατὰκειμαι („leżeć”,

nił dla uczestników przyjęcia weselnego ogromną ilość wody w dobre wino. Przyjmując, że „miara” (μετρητής) liczyła prawie 40 litrów, chodziło o około 600 litrów tego trunku (por. J 2, 1–11)³². Troszczył się nie tylko o pokarm duchowy dla ludzi, ale też i materialny (por. Mt, 13–21; Mk 6, 34–44; Łk 9, 12–17), o zdrowie nie tylko duszy, ale i ciała (por. Mt 9, 2–7; Mk 2, 3–12; Łk 5, 18–25). Nie pomógł jednak materialnie wszystkim biedakom ani nie uzdrowił fizycznie wszystkich chorych.

Jezus nie zabiegał specjalnie o biedę, ale wynikała ona raczej z okoliczności (narodzenie w grocie z powodu natłoku ludzi przybyłych na spis ludności)³³ i Jego misji (brak domu i niepodjęcie pracy zarobkowej na skutek wędrownego stylu przepowiadania). Był całkowicie zajęty głoszeniem ewangelii i zbawieniem ludzi i nie chciał, aby troska o dobra materialne przeszkadzała Mu w tym. Ubóstwo nie poniżało Go jednak i nie odbierało Mu niezwyklej godności, pozwalało przebłyaskać Jego Boskiej i mesjańskiej chwale. Dla ukazania swej tożsamości Jezus sięgał czasem po bogatsze środki (osiołek, sala na górze). Gdy ktoś rozpoznawał Jego tożsamość i chciał Go wyznać i uczcić jako Nauczyciela, Proroka, Mesjasza, Boga, nie wzbraniał się przed oznakami tej czci, także tymi bogatymi (dary magów, uczyty, kosztowny olejek). Jezus prowadził w miarę normalne życie, głosząc królestwo nie z tego świata (por. J 18, 36), nie dystansował się od świata obecnego. W podejściu do bogactw różnił się od ascetycznego Jana Chrzciciela (por. Mt 3, 4; 11, 18; Łk 33; Mt 9, 14; Mk 2, 18), którego styl życia był wyjątkowy, podyktowany specjalną misją przygotowania drogi Jezusowi. Postawa poprzednika Chrystusa nie jest ostatecznym wyznacznikiem dla zachowań chrześcijanina (por. Mk 2, 18–20; Łk 5, 33–35).

Podobnie Jezus wymagał od swoich uczniów całkowitego oderwania od bogactw, ale nie zabraniał im korzystać z nich. Jego uczeń miał wyrzec

„zajmować miejsce przy stole w pozycji półleżącej”) – por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1995², s. 35, 120, 323 (Prymasowska Seria Biblijna, 3); A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, dz. cyt., s. 94–95.

³² Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., t. 1, s. 336; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1975, s. 147 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 4); X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 390–392.

³³ Por. C. P. Thiede, *Jesus. La fede. I fatti*, dz. cyt., s. 27–28

się wszystkiego, sprzedać i rozdać wszystko (por. Mt 19, 21; Mk 10, 21; Łk 18, 22), ale słyszał zapewnienie, że otrzyma stokroć więcej już w tym życiu (por. Mk 10, 28–30; Łk 18, 28–30; Mt 19, 27–29)³⁴. Miał nie zabierać niczego, gdy wyruszał głosić ewangelię, i miał ją głosić za darmo, ale był godzien zapłaty i miał prawo do gościny i utrzymania ze strony wiernych (por. Mt 10, 8–10; Mk 6, 8–10; Łk 9, 3–4; 10, 4–8). Uczniowie korzystali z tego prawa, funkcjonowali dzięki pomocy braci w wierze. W wędrownym posługiwaniu pomagały im tak jak Jezusowi także kobiety (por. 1 Kor 9, 5). Bywało, że odczuwali głód (por. Mt 12, 1–4; Mk 2, 23–26; Łk 6, 1–4), ale na ogół nie brakowało im niczego, co niezbędne do życia i głoszenia ewangelii (por. Łk 22, 35; Mt 16, 5–12; Mk 8, 14–21). Można powiedzieć, że zostawiali wszystko, by posiadać to potem i używać tego w nowy sposób. Wyrzeczenie się wszelkich dóbr oznaczało całkowite oddanie się Chrystusowi i Jego ewangelii, ale w pewnej mierze było podyktowane wędrownym stylem apostołowania i bliską perspektywą eschatologiczną³⁵. Dziś zarówno styl apostołowania, jak i perspektywa eschatologiczna zmieniły się. Ewangelizacja wymaga środków materialnych, aby trafić do ludzi, którzy żyją o wiele zamożniej niż za czasów Chrystusa i pragną realizować się także w tym świecie. Interpretacja ewangelii musi uwzględniać te zmiany cywilizacyjne, znaki czasu, naturalnie bez wypaczania jej przesłania i bez zgody na to, by świat decydował, jak ją rozumieć. Nie można więc przeciwstawiać całkowicie eschatologicznego królestwa Bożego obecnej rzeczywistości, lecz trzeba prowadzić człowieka i całe stworzenie do ostatecznego wypełnienia. Zrealizuje się to nie poprzez negację świata, lecz poprzez mądre zaangażowanie się w jego dzieje, przesycanie go duchem ewangelii i sprzeciw wobec tego, co jest z tym duchem sprzeczne. Zatem nawet ci, którzy poświęcają się całkowicie Chrystusowi i Kościołowi, nie mogą się lękać bogactw i uważać od razu za grzech posiadanie jakichkolwiek dóbr i korzystanie z nich.

³⁴ To hiperboliczne zapewnienie („stokroć”) obejmowało także dobra materialne – por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, dz. cyt., t. 2, s. 144–145; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, dz. cyt., t. 2, s. 277. Niewykluczone, że uczniowie Jezusa wracali do swych domów i posiadłości i korzystali z nich, jak po śmierci Jezusa uczynili to apostołowie (por. J 21, 2–3) czy Kleofas i jego towarzyszy (por. Łk 24, 13) – por. C. P. Thiede, *Jesus. La fede. I fatti*, dz. cyt., s. 170–172.

³⁵ Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, dz. cyt., t. 2, s. 144–145.

Wyrazistym przykładem właściwej postawy wobec dóbr doczesnych jest św. Paweł Apostoł. Całkowite oddanie Chrystusowi i Jego ewangelii, które uważał za najwyższą wartość (por. Flp 1, 21–26; 3, 7–12; 1 Kor 9, 23), nie przeszkadzało mu zarabiać własnymi rękami jak współcześni mu rabini na utrzymanie siebie i swoich współpracowników (por. 2 Kor 4, 12; 1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 8; Dz 8, 3; 20, 33–35), choć był świadomy swego prawa do utrzymania ze strony wiernych (por. 1 Kor 9, 4–18; 2 Tes, 3, 9) i czasem przyjmował od nich pomoc (por. Flp 2, 25; 4, 10–19). Zatrzymywał się w domach chrześcijan i sympatyków (por. Dz 14, 28; 16, 15; 18, 3. 7. 11. 18; 19, 9–10; 21, 16; 28, 7. 14) lub wynajmował mieszkanie (por. Dz 28, 30). Tytusa i chrześcijan powierzonych jego pieczy prosił wprost o należyte wyposażenie swoich współpracowników Zenasa i Apollosa (por. Tt 3, 13–14). Z troską był nie tylko o zbawienie ludzi, ale także o ich potrzeby materialne. Sam zorganizował zbiórkę darów dla chrześcijan w Jerozolimie dotkniętych biedą, i to zbiórkę bardzo obfitą (por. 2 Kor 8, 1–9, 15). Nigdy jednak nie zabiegał z chciwością o dobra materialne i nie stawiał ich ponad wartości duchowe, ale posługiwał się nimi, by nawiązywać kontakty z ludźmi (kontakty bardzo rozległe i osobiste, jak pokazuje to choćby lista osób, których pozdrawia w Rz 16, 1–16) i prowadzić ich do Chrystusa, a przez Niego do Boga. Nie przywiązywał większej wagi do bogactw, radził sobie w każdych warunkach – umiał biedę cierpieć i korzystać z obfitości (por. Flp 4, 11–12). Takiej wyważonej postawy względem dóbr materialnych uczył też innych. Z jednej strony wzywał do zdobywania ich poprzez spokojną pracę, aby zapewnić sobie utrzymanie i wspierać słabych (por. 1 Tes 4, 11; 2 Tes 3, 10–12; Dz 20, 35)³⁶, a z drugiej do dystansu wobec nich w obliczu krótkiego czasu: do nabywania ich, jakby (ów) ich nie posiadając, i do życia w świecie, jakby (ów) z niego nie korzystając (por. 1 Kor 7, 29–31). Nie oznaczało to ucieczki od świata ani życia na niby, lecz mądre zaangażowanie w obecne życie z zachowaniem perspektywy ostatecznej.

Podsumowując nasze wywody, trzeba stwierdzić, że wyrażenie „niegodziwa mamona” nie oznacza całkowitego potępienia i odrzucenia bogactwa i pieniędzy. Jezus chciał jedynie zwrócić uwagę na to, że mają one wielką siłę oddziaływania i mogą łatwo przysłonić Boga,

³⁶ W Dz 20, 35 Paweł cytuje słowo Jezusa niezapisane w ewangeliami (*agrafon*): „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu”. Ale żeby dawać, trzeba najpierw mieć.

drugiego człowieka i wyższe wartości – moralne, duchowe. Chodziło Mu o to, aby człowiek był rzeczywiście wolny od chciwości oraz umiał bez lęku korzystać z dóbr materialnych i mądrze się nimi posługiwać. Wymóg wyrzeczenia się wszystkiego był podyktowany wędrownym stylem głoszenia ewangelii i perspektywą bliskiego końca świata, ale i wtedy miał w pewnej mierze charakter hiperboliczny, bo nie można obyć się całkowicie bez dóbr materialnych, niczego nie posiadać i nie używać. Wymóg ten wskazuje na konieczność postawienia Boga i Jego królestwa na pierwszym miejscu, całkowitego przyłgnięcia do Niego, ale nie oznacza, że posiadanie potrzebnych środków do życia i działania, używanie ich dla dobra własnego i innych jest grzechem, sprzeniewierzeniem wobec ewangelii. Głównym jej przesłaniem nie jest bowiem bieda, ale życie w chwale Bożej, które stanowi największe bogactwo dla człowieka. Chwała Boża i godność dziecka Bożego powinny zaznaczać się już w obecnym życiu uczciwym i godziwym. Zatem celem wysiłków chrześcijanina nie może być wyzbywanie się wszystkiego, lecz jedność z Bogiem i z bliźnimi. Dobra materialne nie powinny przysłaniać mu tego celu, ale pomagać mu go osiągnąć.

Właściwa postawa wobec bogactw jest określana w Nowym Testamencie mianem ubóstwa. Polega ono właśnie na tym, że człowiek umie w sposób wolny i mądry posługiwać się bogactwami i dzielić się nimi z drugimi (por. Mt 5, 3; Łk 6, 20), że szuka (ζητέω) najpierw królestwa Bożego i jego wartości, a potem troszczy się o zaspokojenie potrzeb materialnych, nie zamartwiając się (μεριμνάω) niepotrzebnie i nie poświęcając na to wszystkich sił i całego czasu. Taki człowiek jest błogosławiony, czyli szczęśliwy. Odnajduje w swym życiu pewną syntezę, pokój i harmonię nie tylko dzięki własnym wysiłkom, ale przede wszystkim dzięki pomocy Boga, której doświadcza zgodnie z zapewnieniem Jezusa, że gdy ktoś szuka królestwa Bożego, to wszystko inne będzie mu przydane (προστεθήσεται)³⁷ (por. Mt 5, 25–34).

W tym duchu kieruje swe pouczenie św. Paweł do swego ucznia i współpracownika Tymoteusza. Pobożności nie można traktować jako źródła zysku. „Wielkim zaś zyskiem jest pobożność w połączeniu z po-przestawianiem na tym, co się ma. Nic bowiem nie przynieśliśmy na ten

³⁷ Można tu widzieć *passivum theologicum* wyrażające działanie Boga – por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, dz. cyt., t. 1, s. 250.

świat; nic też nie możemy [z niego] wynieść. Mając natomiast żywność i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni. A ci, którzy chcą się bogacić, popadają w pokusę i w zasadzkę <diabła> oraz liczne nierozumne i szkodliwe pożądanía. One to pogrążają ludzi w zgubie i zatraceniu. Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zbłądzili z dala od wiary i sobie samym zadali wiele cierpień” (1 Tm 6, 6–10).

Nauka Nowego Testamentu na temat bogactwa znajduje wiele punktów wspólnych z myślą proroków i mędrców Starego Testamentu. Cenili oni bardziej bogactwa materialne jako oczywisty znak Bożego błogosławieństwa i nie przeciwstawiali ich tak mocno dobrom eschatologicznym (por. Hi), ale zdawali sobie również sprawę z niebezpieczeństw, jakie ze sobą niosą. W tym względzie ich stanowisko nie było dalekie od opinii Jezusa czy Pawła. Podobnie jak oni zwracali uwagę na to, że bogaczowi trudno być uczciwym, że bogactwo łatwo deprawuje człowieka: „Błogosławiony bogacz, w którym nie znaleziono winy, | który nie gonił za złotem” (Syr 31, 8)³⁸. By się ustrzec pułapki zarówno bogactwa, jak i nędzy, modlili się o to, co niezbędne do życia: „nie dawaj mi bogactwa ni nędzy, | żyw mnie chlebem niezbędnym, | bym syty nie stał się niewierny, | i nie rzekł: «A któż to jest Pan?»» | lub z biedy nie zaczął krąść | i nie targnął się na imię mego Boga” (Prz 30, 8–9).

Kraków

KS. STANISŁAW WRONKA

Słowa kluczowe

Mamona, bogactwo, pieniądz, niesprawiedliwość, niewola, ubóstwo

Summary

The unrighteous mammon – attitude towards the wealth according to the New Testament

The „mammon” means wealth, money, all the material riches and is always defined by Jesus negatively as „unrighteous”. So the expression „unrighteous mammon” seems to condemn and reject the wealth as totally contrary to God and to His kingdom. In reality this expression, as well as all the hyperbolic statements and sharp antitheses

³⁸ Jak już wspomnieliśmy, w tekście hebrajskim zamiast „złota” jest „mamona”.

of the New Testament in this matter pay only attention to the danger of wealth, which can easily subdue the man, make him a slave, so that he isn't able to use it wisely for his true good, to share it with the others and to set final hopes in God. For the material riches are gift of God, which one doesn't need to fear, but should accept with gratitude, wisely increase, use for a worthy life in relation with the people and in unity with God, that is a supreme good of man and his ultimate fulfillment.

The right attitude towards the wealth is called poverty, the example of which we have in the life of Jesus and His disciples. Their radical renouncement of riches was dictated by the wandering way of apostolate and the imminent eschatological perspective, but it didn't hinder them from using the material riches provided by the others. Paul himself lived in a great measure by the work of his own hands. Yet the material values weren't a goal for them, but a mean in the life lived for God and proclaiming His supreme value. Today both the manner of evangelization and the remote eschatological perspective require a solid material base also for these which devote themselves to the kingdom of God. In the daily life they can't run much away from the environment where they make apostolate, but with their way of life they have always to bear witness to the absolute priority of God and to the destination of man and world to His glory.

Keywords

Mammon, wealth, money, injustice, slavery, poverty

KS. MAREK SKIERKOWSKI

Prawdziwa tożsamość Jezusa. Polemika z Gezą Vermesem

Od pewnego czasu w kręgach naukowych przybrało na sile niezwykle zainteresowanie żydowskością Jezusa z Nazaretu, które znalazło swoją kulminację w tzw. nurcie „trzeciego poszukiwania Jezusa historycznego” (*Third Quest*). Nurt ten sięga swymi korzeniami epoki oświecenia, kiedy starano się zrekonstruować obraz Jezusa historycznego niezależnie od wiary Kościoła („pierwsze poszukiwanie”), a jednocześnie jest reakcją na „drugie poszukiwanie”, w którym koncentracja na wykazywaniu związku między Jezusem i rodzącym się chrześcijaństwem prowadziła rzekomo do wyrwania Założyciela chrześcijaństwa z jego żydowskiego środowiska. Geza Vermes (urodzony w roku 1924 na Węgrzech) zajmuje w tym gronie uczonych miejsce szczególne. Najpierw dlatego, że otrzymał on katolicką formację i zaraz po II wojnie światowej został wyświęcony na kapłana. Odkrył jednak z biegiem czasu swoje żydowskie korzenie i porzucił katolicyzm na rzecz judaizmu (1957). Z pewnością ważną rolę w tym względzie odegrała wieść o śmierci podczas holocaustu jego rodziców: Ernesta Vermesa i Theresii Riesz, dziennikarza i nauczycielki. Studiował najpierw w Budapeszcie, a potem w Louvain, gdzie w 1953 roku uzyskał stopień doktora teologii na podstawie dysertacji dotyczącej niedawno odkrytych zwojów nad Morzem Martwym. Prowadził wykłady z judaizmu na uniwersytetach w Newcastle (1957–1965) i Oxfordzie (1965–1994). Zasłynął przede wszystkim jako znawca pism qumrańskich, wydając je w języku angielskim (*The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 1997). Swoje życie opisał w dziele pod bardzo wymownym tytułem: *Providential Accidents. An Autobiography* (*Opatrznościowe przypadki. Autobiografia*, 1998).

Książka Gezy Vermesa *Twarze Jezusa*, tłum. z ang. Jarosław Kołak, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008, 351 s. (w oryginalnej wersji angielskiej: *The Changing Faces of Jesus*, 2000) stanowi dopełnienie – jak stwierdza autor – jego „trylogii” o Jezusie historycznym: *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels* (1973; wydanie polskie: *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, 2003), *Jesus and the World of Judaism* (1983) i *The Religion of Jesus the Jew* (1993); z biegiem czasu zostały jeszcze wydane dwie inne publikacje: *The Authentic Gospel of Jesus* (2003) i *The Passion* (2005). *Twarze Jezusa* obejmują prolog, osiem rozdziałów i epilog. „Moje podejście do studiów nad Jezusem – wyjaśnia uczony – cechuje konkretny punkt widzenia: wyobrażam sobie Nowy Testament nie jako niezależną i autonomiczną kompozycję literacką stojącą poza światem żydowskim, lecz spoglądam nań przez pryzmat ówczesnej cywilizacji judaistycznej, która stanowi równocześnie kontekst pierwotnego Kościoła chrześcijańskiego” (s. 10). Geza Vermes twierdzi, że teologowie chrześcijańscy traktowali przez długie wieki literaturę żydowską jedynie jako „służącą” w odniesieniu do Ewangelii jako „pani”: „Postępowanie, jakie proponuję – zaznacza – jest o wiele bardziej demokratyczne. Obu stronom zostało przyznany głos, i to głos równy” (s. 11). Mając świadomość, że aramejskie orędzie Jezusa zostało przeszczepione na grunt hellenistyczny, Geza Vermes pragnie odnaleźć „drogę powrotną do żydowskiego Jezusa” (s. 11). „Postanowiłem – wyjaśnia dalej plan swojego dzieła – rozpocząć od boskiego Chrystusa, a potem podjąć kroki w odwrotnym kierunku, po to, by szukać Jezusa ludzkiego. Tak więc w teologicznym *diminuendo* przemieścimy się z Everestu Ewangelii św. Jana [...] i z wysokich szczytów listów św. Pawła w kierunku Jezusa, którego wizerunek przechowywały gminy judeochrześcijańskie, a więc postaci z tego świata, widocznej na wzgórzach Dziejów Apostolskich i na równinie Ewangelii synoptycznych. Mamy nadzieję, że w końcu uda nam się uchwycić sylwetkę prawdziwego Jezusa, kryjącego się w relacjach Marka, Mateusza i Łukasza” (s. 14). W konsekwencji tytuły rozdziałów są następujące: I. Jan: odmieniec pośród ewangelistów; II. Jezus Jana: postać Mesjasza, czyli Przybysz z niebios; III. Paweł: odmieniec pośród Apostołów; IV. Chrystus Pawła: Syn Boży i powszechny Zbawca ludzkości; V. Jezus Dziejów Apostolskich: Prorok, Pan i Pomazaniec; VI. Jezus Ewangelii synoptycznych: charyzmatyczny uzdrowiciel i nauczyciel

oraz eschatologiczny wizjoner; VII. Poza Ewangelią: prawdziwy Jezus; VIII. Prawdziwy Jezus u zarania trzeciego tysiąclecia.

Zdaniem Gezy Vermesa Ewangelia według św. Jana tak bardzo różni się od Ewangelii synoptycznych, że mogła zostać zaakceptowana jedynie przez adresatów nie związanych bezpośrednio z Jezusem i Jego naocznymi świadkami (s. 33). Stanowi ona zatem efekt mistycznych przemyśleń wykształconego Żyda lub światłego Greka działającego na progu II wieku wśród chrześcijan pochodzących z pogaństwa (s. 20). W czwartej Ewangelii trzy różne portrety Jezusa nakładają się nawzajem na siebie. W oczach swoich współczesnych jest On nauczycielem wygłaszającym „długie, bezładne, pełne powtórzeń i często alegoryczne” mowy (s. 37), prorokiem, obiecany pomazańcem, królem Izraela, mesjańskim synem Bożym, respektowanym panem i barankiem Bożym (s. 38–53). Sam Jezus prezentuje się jako Syn Człowieczy i Syn w relacji do Boga (s. 54–69). W prologu do tej Ewangelii wizerunek Jezusa przybiera rysy greckie inspirowane pismami Filona Aleksandryjskiego: Jezus jest jednorodzoną Bogiem na łonie Ojca, przychodzącym na ziemię Boskim Logosem, który zbawia świat. Zdaniem Gezy Vermesa, „wyglądając naprzód poprzez swój mistyczny obiekt, ewangelista był przekonany, że dostrzegł w tej, odległej już wówczas, osobie żydowskiego nauczyciela Jezusa z Galilei nie tylko zbawiciela rodzaju ludzkiego, lecz także przybysza z niebios, w którym rozpoznał wizerunek oblicza Ojca (J 1, 18)” (s. 73).

Przechodząc do Pawła, Geza Vermes uznaje go za „prawdziwego założyciela chrześcijaństwa” (s. 80) i ocenia tego Apostoła Narodów jako „poetycki i mistyczny geniusz” (s. 94). Nie widział on Jezusa „w ciebie” i nie wykazywał żadnego zainteresowania Jego życiem ziemskim. Koncentrował się na Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, który objawił mu się pod Damaszkiem i uczynił go misjonarzem pogan. Charakteryzowało go „oczekiwanie królestwa Bożego równocześnie z paruzją, czyli powrotem Chrystusa” (s. 94). Hymn Flp 2, 6–11 stwierdzający równość Chrystusa Jezusa z Bogiem traktowany jest przez uczonego żydowskiego za późniejszy z tej racji, że zawiera elementy gnostyczne i mitologiczne (s. 103–104). Z kolei sformułowanie z Rz 9, 5 zinterpretowane zostaje za pomocą znaku interpunkcyjnego w ten sposób, że doksologia odnosi się nie do Jezusa, lecz do Boga Izraela, ku któremu kierowane są wszystkie inne doksologie i modlitwy w listach Pawła (s. 104–107).

Zdaniem Gezy Vermesa religijna wizja Pawła nie dorównuje wzniosłością teologii Jana, gdyż Jezus jest Synem Bożym dopiero na mocy zmartwychwstania (Rz 1,4), a w momencie paruzji podporządkuje się Bogu, od którego wcześniej otrzymał władzę (1 Kor 15, 28; s. 107). Apostoł Narodów „zatrzymuje się o krok od ogłoszenia boskości Jezusa” (s. 142); dopiero „autorzy deuteropawłowi robią wszystko, co w ich mocy, by przekroczyć Pawła i sięgnąć w stronę szczytów Jana” (tamże).

Matrycą soteriologii Pawła jest „ofiara Izaaka” (Rdz 22), która według pozabiblijnej literatury żydowskiej miała charakter „samoofiarowania” dorosłego już mężczyzny, dokonała się 15 Nisan i wpływała odkupieńczo na całego Izraela aż do przyjścia Mesjasza (s. 111–113). Paweł szkicuje w swoich listach „mysteryjny dramat zbawienia”, w którym kluczowe role odgrywają: „pierwszy Adam”, ten z raju, który zapoczątkował grzech i śmierć, i „ostatni Adam”, właśnie Chrystus (1 Kor 15, 45). „Chrystus – wyjaśnia Geza Vermes – poniósł śmierć za wszystkich grzeszników (Rz 5, 8), dokonując ich odkupienia i potencjalnego zbawienia. Aby zbawienie to stało się rzeczywistością, potrzebują oni wiary, która poszczególnym osobom udziela zasług odkupienia dokonanego przez Chrystusa. [...] Zmartwychwstanie w oczach Pawła jest bezpośrednim odpowiednikiem krzyża: Pan Jezus został wydany na śmierć za ludzkość i za nią zmartwychwstał (Rz 4, 25). Jego powstanie z martwych ujawniło w sposób symboliczny odniesiony przez niego absolutny triumf nad grobem” (s. 115–117).

Sięgając po Dzieje Apostolskie, Geza Vermes przede wszystkim dokonuje rekonstrukcji przepowiadania pierwszych chrześcijan. Jezus jest Panem i Mesjaszem dzięki zmartwychwstaniu, a ci, którzy przyjmą chrzest, otrzymują dar Ducha Świętego (por. Dz 2, 22–38). Dużą rolę w tym przepowiadaniu odegrała egzegeza Biblii w formie *peszeru*, który nadawał sens tajemniczym wydarzeniom z życia Jezusa (szczególnie Jego śmierci i zmartwychwstaniu), a także umieszczał działalność Jezusa w kontekście przeznaczenia całego ludu żydowskiego (s. 160–166). Religia pierwszych chrześcijan była „pospolitym judaizmem” (s. 168), „sektą nazarejczyków” (Dz 24, 5), a sami chrześcijanie określali się początkowo jedynie mianem „drogi (Pana)” (Dz 9, 2; 19. 2. 23; 22, 4; 24. 14. 22) i jawili się jako ruch charyzmatyczny (s. 176). „Dzieje Apostolskie – stwierdza uczony żydowski – nie zawierają niczego, co mogłoby zostać zinterpretowane jako wskazanie na boskość Jezusa” (s. 186).

Portret Jezusa w Ewangeliach synoptycznych przyjmuje formę biograficzną. Geza Vermes stara się odtworzyć trzy obrazy Jezusa, a mianowicie: z perspektywy narracji ewangelistów, osób współczesnych Jezusowi i samego nauczania Jezusa. Z tej pierwszej perspektywy jawi się On jako cieśla z Nazaretu, wędrowny herold nieuchronnego nadejścia królestwa Bożego, uzdrowiciel i egzorcysta (s. 194–209). Spośród tytułów, którymi obdarzony jest Jezus w Ewangeliach synoptycznych, w Jego ustach najczęściej występuje „Syn Człowieczy”, zastępujący zwyczajnie zaimek osobowy „ja” (s. 223). Jeśli chodzi o mesjanizm, reakcja Jezusa „oscylowała pomiędzy brakiem entuzjazmu a zaprzeczeniem” (s. 230). Jedyny przypadek, gdy Jezus przyznaje się do mesjanizmu, mianowicie Mk 14, 62 (pozytywna odpowiedź Jezusa na pytanie arcykapłana), sprawia wrażenie zamierzonego zabiegu redakcyjnego ewangelisty, skoro niektóre odpisy poświadczają wersję bliską ujęciu Mateuszowemu (Mt 26, 64): „Ty powiedziałeś, że ja jestem” (s. 232). Tytuł „syn Boży” ma charakter co najwyżej mesjański, a dwukrotne odniesienie Jezusa do „Syna” albo zdradza Jego niższość wobec Boga (Mk 13, 32), albo stanowi część tradycji Janowej (Mk 11, 27; s. 233). Wreszcie tytuł „Pan”, o wyraźnych korzeniach semickich, wyraża respekt ludzi wobec Jezusa jako mistrza i cudotwórcy (s. 237–239). Najbardziej adekwatnym tytułem Jezusa jest określenie „prorok”. „W istocie jednomyślne świadectwo ewangelistów – stwierdza Geza Vermes – nie pozostawia żadnej wątpliwości, że życzliwy lud galilejski uważał Jezusa za proroka. Nie działo się tak ze względu na Jego zdolność nauczania i przepowiadania przyszłości. Rozpowszechnione określenie «prorok Jezus z Nazaretu w Galilei» (Mt 21, 11) opierało się na cudach i znakach Mu przypisanych” (s. 243).

Z nauczania Jezusa wyłania się obraz Żyda wiernego Prawu (por. Mt 5, 18; Łk 16, 17). Jego uzdrowienia w szabat były zgodne z przekonaniem rabinów, aby ratować życie. Jego uwagi o czystości pokarmów piętnowały lekceważenie Bożego nakazu dokonujące się już w samym w sercu. Wreszcie Jego „antytezy” z Kazania na Górze radykalizowały, a nie znosiły przepisów Tory (s. 245–249). Niewyczerpane źródło religijności Jezusa stanowiło Jego egzystencjalne postrzeganie Boga jako Ojca (s. 249). „Niezachwiana wiara i zaufanie Bogu – zaznacza Geza Vermes – biblijna *emuna*, była cechą charakterystyczną Jezusa, ideałem, który głosił i który praktykował. To był duchowy motor dzieła całego Jego życia i mamy mocne

podstawy, by sądzić, iż był mu wierny do swego ostatniego dnia” (s. 258). Jezus synoptyków jest zatem postacią wyraźnie zakorzenioną w historii, a nie Janowym przybyszem z niebios (s. 260). Nie znaczy to jednak wcale, że Jezus synoptyków całkowicie pokrywa się z Jezusem historycznym. „Najbardziej znaczące cechy synoptycznego portretu Jezusa – wyjaśnia uczony żydowski – cechy charyzmatycznego uzdrowiciela i egzorcysty, nauczyciela i orędownika królestwa Bożego, są zasadniczo zależne od postaci historycznej, którą pozostali autorzy Nowego Testamentu stopniowo ukrywali. Fakt, że Jezusa uwielbiano lub oskarżano jako potencjalnego Mesjasza, rozpoczął złożony proces spekulacji teologicznej, który w ciągu trzech stuleci zakończył się wyniesieniem cieśli z Nazaretu do rangi drugiej osoby Trójjedynego Boga, Trójcy Świętej” (s. 279).

Geza Vermes zgodnie z założeniami nurtu „trzeciego poszukiwania” (*Third Quest*) uważa, że odtwarzając środowisko życia Jezusa „możemy uchwycić przeblysłk tego, kim był naprawdę” (s. 279). Ówczesna Galilea miała charakter żydowski, aczkolwiek jej religię należy określić mianem „popularnej wersji judaizmu” (s. 288). Szczególną renomą cieszyli się charyzmatyczni święci mężowie, jak na przykład Choni (Oniasz), ukamienowany w 65 roku przed Chrystusem (jego wnukowie Chilkia i Chanan) oraz Chanina ben Dosa żyjący w I wieku w Galilei. Mocą niezwykle ufniej modlitwy wypraszały oni u Boga cuda (np. sprowadzali na ziemię deszcz, uzdrawiali, panowali na złem), a także głosili egzystencjalne nauki moralne i nie przywiązywali się zupełnie do dóbr materialnych (s. 296–309). Zdaniem Gezy Vermesa, Jezus był właśnie taką postacią charyzmatyczną, jednym z wielu żydowskich chasydów, aczkolwiek posiadał także rysy odrębne. Przede wszystkim dysponował On wielką osobowością bezżennego nauczyciela (jak gwiazda wśród aktorów drugoplanowych): „był człowiekiem ze stali i ciepłym zarazem, a przy tym całkowicie oddanym Bogu, którego doskonałość i miłosierdzie polecał naśladować” (s. 319). Następnie pozostawił po sobie niezwykle bogate przesłanie: „Ewangelia przez Niego głoszona jest ogniem, mocą i poezją, jednym z najwyższych szczytów religijnej kreatywności ludu Izraela” (s. 320–321). Wreszcie jak nikt przedtem opowiadał się za bliskością królestwa Bożego na ziemi: „Ogłaszając nie tylko bliskość, lecz potencjalną i – niejednokrotnie – rzeczywistą obecność królestwa Bożego, okazał się nieporównywalnym charyzmatycznym nauczycielem i religijnym

nauczycielem” (s. 322). Dlaczego więc zginął? „Gdyby – odpowiada Geza Vermes – nie ponosił odpowiedzialności za awanturę w Świątyni Jerozolimskiej w czasie Paschy, kiedy żydowska tradycja oczekiwała, że objawi się Mesjasz, najprawdopodobniej uszedłby z życiem. Uczynienie niewłaściwej rzeczy w niewłaściwym miejscu i w niewłaściwej porze doprowadziło do tragicznej śmierci Jezusa na rzymskim krzyżu” (s. 328).

Skąd zatem wzięła się chrześcijańska wizja Jezusa? Zdaniem autora *Twarzy Jezusa* pierwsi chrześcijanie ciąglą skuteczność swej działalności charyzmatycznej i uzdrowicielskiej przypisali mocy imienia Jezusa i za pomocą kategorii zmartwychwstania poczęli opisywać własną wewnętrzną przemianę, której w ten sposób doświadczyli po tragedii Jego ukrzyżowania (s. 221). „Z końcem I wieku – stwierdza Geza Vermes – chrześcijaństwo straciło z oczu prawdziwego Jezusa [...]. Emigracja ruchu Jezusowego z Jego rodzimego żydowskiego terytorium do – w pierwszym rzędzie – greckojęzycznego pogańskiego świata śródziemnomorskiego z kulturą klasyczną w tle nastąpiła w zbyt wczesnym stadium. Cele, idee i styl życia chrześcijaństwa nie miały właściwie czasu, by skryształizować się i rozwinąć. Gлина była miękka i plastyczna; można jej było wciąż z łatwością nadawać dowolny kształt, na jaki garncarz miał ochotę. W rezultacie nowy Kościół, wówczas złożony przeważnie z dawnych pogan, wkrótce utracił swą żydowską tożsamość; co więcej, stopniowo stał się antyżydowski” (s. 329).

Geza Vermes, kończąc swoją książkę, stwierdził: „Dotarłem do punktu, w którym moja rola jako historyka dobiega kresu. Głoszenie kazań nie jest moim zajęciem” (s. 337). Przynajmniej od czasów Hermanna S. Reimarus (XVIII wiek) uczeni liberalni starają się wykazywać, że Chrystus przepowiadany przez Kościół różni się istotnie od Jezusa historii. Oznaczałoby to, że Kościół – świadomie czy nieświadomie – zniekształcił zupełnie wizerunek Jezusa. Procedura Gezy Vermesa charakterystyczna dla całego nurtu *Third Quest* polega na „wpasowywaniu” Jezusa w jakiś nurt judaizmu. Uczony żydowski traktuje z podejrzeniem wszystkie pisma Nowego Testamentu, poszukując prawdziwego Jezusa zupełnie poza nimi. Jednakże wbrew własnym zapowiedziom, wcale nie przyznaje równego głosu judaizmowi i pierwotnemu chrześcijaństwu, lecz właśnie z judaizmu czyni „panią”, a z pierwotnego chrześcijaństwa jedynie „służącą” w procesie rekonstrukcji obrazu Jezusa historycznego.

Wybitne jednostki, a taką bez wątpienia jest Jezus (także dla Vermesa), nie mogą być mierzone tylko miarą kontekstu (judaizmu), ale także i przede wszystkim za pomocą kryterium oddziaływania na historię (pierwotnego chrześcijaństwa). Im lepiej wykaże się zarówno osadzenie Jezusa w judaizmie, jak i Jego oddziaływanie na pierwotne chrześcijaństwo, tym wiarygodniej odtworzy się historyczny wizerunek tej postaci. Zasadnicza idea *Twarzy Jezusa*, przechodzenie od Chrystusa Syna Bożego i Odkupiciela świata do Jezusa charyzmatycznego chasyda, zdaje się odzwierciedlać życiową drogę i decyzję węgierskiego Żyda i w tym sensie „przepowiadanie” staje się jednak wyraźnie obecne w tej nastawionej na tropienie „historii” książce.

Z tą kwestią wiąże się kolejna, także natury metodologicznej. Jeśli Jezus traktowany jest jako postać religijna, oznacza to, że w badaniach nad Nim trzeba liczyć się z ograniczonym charakterem metody historyczno-krytycznej. Czy Geza Vermes jako wyznawca judaizmu zgodziłby się na czysto historyczne potraktowanie takich wydarzeń fundacyjnych jego religii, jak na przykład teofania na Synaju? Historyk musi być otwarty na sferę nadprzyrodzoną, nawet jeśli jego narzędzia badawcze z natury rzeczy nie są adekwatne, aby ją zgłębić do końca. Tak właśnie zachowywali się pierwsi słuchacze Jezusa. Na ogół zdumiewali się oni Jego wystąpieniem (por. Mk 1, 22) i pytali, kim jest (por. Mk 4, 41), otwierając się w ten sposób na głębię Jego tożsamości. Czy można na przykład przejść obojętnie wobec cudów dokonywanych przez Jezusa, skoro – jak przyznaje Vermes – podobne cuda działały się w Kościele pierwotnym w imię Jezusa i zrodziły wiarę w Jego zmartwychwstanie? Czy więc te cuda nie stanowią jakiegoś znaku niezwyklej tożsamości Jezusa, zważywszy, że zarówno ilościowo, jak i jakościowo różnią się od cudów dokonywanych przez innych Żydów? Jaką więc rolę miał Jezus odegrać w historii judaizmu i świata, skoro Bóg obdarzył Go taką mocą? Bliższa analiza orędzia Jezusa pokazuje, że wiązał On nastanie królestwa Bożego i zbawienie ludzi właśnie ściśle ze swoją osobą. W ten sposób Jego autorytet można najprościej opisać jako stawianie się na równi z Bogiem. Tymczasem Geza Vermes, redukując posłannictwo Jezusa do rangi charyzmatycznego proroka, stara się całą Jego tożsamość wykryć na bazie samych tytułów chrystologicznych poddanych abstrakcyjnej analizie literackiej. W swym postępowaniu zastosował on zasadę „reakcji łań-

cuchowej”. To znaczy najpierw na bazie kontekstu zredukował Jezusa do poziomu charyzmatyka porównywalnego z Chonim czy Chaniną, następnie na podstawie niestosowania przez Jezusa tytułu „Mesjasz” odrzucił Jego mesjanizm, zanegowany mesjanizm doprowadził go z kolei do pojmowania autodesygnacji „Syn Człowieczy” jako zwykłego zaimka osobowego; wreszcie w świetle dotychczasowych wniosków przypisał absolutne rozumienie tytułu „Syna Bożego” hellenizmowi, a tytuł „Pan” zinterpretował w kategoriach ludzkiego respektu wobec Jezusa.

Niewątpliwą zasługą Gezy Vermesa jest próba silniejszego umieszczenia Jezusa w świecie judaizmu. Także odkrycie i opisanie judaizmu charyzmatycznego zasługuje na uwagę, aczkolwiek mocne wiązanie tego nurtu z Galileą jest już słabo uzasadnione. Prezentacja przedstawicieli judaizmu charyzmatycznego, m.in. Choniego czy Chaniny ben Dosa, opiera się na pismach powstałych kilkadziesiąt czy nawet kilkaset lat po ich śmierci. Tymczasem nietrudno dostrzec, że wizerunek chasydzkich charyzmatyków podlegał historycznym modyfikacjom w duchu polemiki judaizmu z chrześcijaństwem. Według *Dawnych dziejów Izraela* Józefa Flawiusza (koniec I wieku) Choni (Oniasz) uczynił tylko jeden cud – wymodlił deszcz. Chanina ben Dosa zupełnie nie jest wzmiankowany w pismach Józefa Flawiusza. Z kolei w Misznie (II wiek) nie jawi się on jeszcze jako cudotwórca, dopiero późniejsze relacje rabiniczne zaopatrzone są w jego cuda. Te sporadyczne cuda charyzmatyków żydowskich dokonują się w mocy Boga wypraszanej na modlitwie, a nie jak w przypadku Jezusa – na Jego własne polecenie. Geza Vermes nie był w stanie przekonująco uzasadnić, że Jezus jest właśnie jedynie chasydzkim charyzmatykiem. Sprowadzanie całej niezwykłości Jezusa w gronie charyzmatyków jedynie do Jego wielkiej osobowości ludzkiej jest rażąco redukcyjne. Dlaczego inni charyzmatycy zostali w Talmudzie „zrabinizowani” i w ten sposób uprawomocnieni, a Jezus jawi się jako ten, który zwiódł Izraela na bezdroża? Czy w takim razie rzeczywiście nie dał On podstaw do twierdzenia, że Jego relacja do Boga i Prawa jest inna?

W życiu Jezusa, Jego czynach i słowach znajdują się elementy, z których później w świetle Paschy będzie tworzona chrystologia Kościoła. Geza Vermes słusznie ukazuje rezerwę Jezusa wobec tytułu Mesjasz, ale zaraz potem nie potrafi zrobić użytku z faktu, że tytuł ten od samego początku chrześcijaństwa, także w Kościele nieżydowskim, tak mocno

przylgnął do Jezusa. Gdyby Jezus negował swój mesjanizm, Jego uczniowie twierdziliby potem, iż został On stracony na bazie całkowicie fałszywych oskarżeń; oni tymczasem głoszą, że jest Mesjaszem, aczkolwiek w innym sensie, niż uważali Jego przeciwnicy. Odnosząc się z kolei do tytułu „Pan”, należy zgodzić się, że obejmował on dość szeroką skalę znaczeniową, łącznie ze wskazaniem na Boga. Nazywanie Jezusa Panem w tym właśnie ostatnim sensie wywodzi się z doświadczenia paschalnego. Jednakże doświadczenie paschalne bazuje na tym, że Jezus pojmował swoją relację do Boga jako wyjątkową. W Ewangeliach synoptycznych nie tylko do Boga zwraca się On „Abba” (Mk 14, 36), ale także przynajmniej dwukrotnie (Mt 11, 27 par.; Mk 13, 32 par.) utożsamia się z Synem. Tekstu Mt 11, 27 nie wolno odrzucić – jak to czyni Vermes – tylko dlatego, że przypomina teologię czwartej Ewangelii. Właśnie Ewangelia Janowa stanowi ich „egzegezę”. Jezus nie jest Synem Bożym jedynie w sensie mesjańskim, lecz absolutnym (por. np. J 5, 22–38; 6, 44; 7, 16; 8, 16. 18), skoro jedynie On „zna” Ojca („i ten, komu Syn zechce objawić”), a Jego „zna” jedynie Ojciec. Tekst Mk 13, 32 z kolei nie wyraża niższości Jezusa wobec Boga, lecz kenozę (uniżenie) Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Zresztą gdyby chrześcijaństwo dokonało deifikacji Jezusa na gruncie hellenizmu, cały ten proces musiałby konsekwentnie doprowadzić także w sposób konieczny do doketyzmu, przed którym Kościół broni się od samego początku. Sam Jezus nie tylko mówił o sobie „Syn”, ale również postępował jako Syn w posiadaniu i objawianiu prawdy o Bogu, w autorytatywnym modyfikowaniu Bożego Prawa, w odpuszczaniu grzechów, w byciu tym, przez którego inni mogli stawać się dziećmi Bożymi i w działaniu z całkowitym posłuszeństwem jako pośrednik na rzecz definitywnego królestwa Bożego. Nawet jeśli historycznie nigdy nie nazwał się wprost jedynym Synem Bożym (zob. J 1, 14. 18; 3, 16. 18), to bezsprzecznie prezentował się jako Syn równy Bogu. Całe to bogactwo chrystologiczne zostało przez Gezę Vermesa sprowadzone do wymiarów egzystencjalno-charyzmatycznych, a nie ontycznych.

Autor *Twarzy Jezusa* nie ma także racji, gdy twierdzi, że św. Paweł zatrzymuje się tuż przed stwierdzeniem Bóstwa Chrystusa. Hymn Flp 2, 6–11 wyznający równość Chrystusa Jezusa z Bogiem Izraela uznawany jest za przed-Pawłowy, a nie późniejszy. Paweł wielokrotnie nazywa Jezusa Synem Bożym, a wskazując na Jego preegzystencję i posłanie, nie

pozostawia wątpliwości, o jakie synostwo Boże chodzi – ontyczne, a nie egzystencjalne (por. Rz 8, 3. 32; 1 Kor 8, 9; Ga 4, 4). Śladami Boskiego kultu Jezusa w listach Apostoła Narodów są m.in. wczesne modlitwy (np. 1 Tes 3, 11–13; 2 Tes 2, 16–17) i wyznania wiary (np. Rz 10, 9–13). Również cały dramat zbawienia, który Geza Vermes na swój sposób odtwarza, byłby bezsensowny – jak to znakomicie ukazywali Ojcowie Kościoła – gdyby Zbawca nie był jednocześnie i Bogiem, i człowiekiem. W tym kontekście staje się także jasne, że tytuł „Pan” stosowany wobec Jezusa oznacza Jego Bóstwo; tytuł ten w pismach Apostoła Narodów odróżnia osobowo Jezusa od Boga określanego mianem „Ojciec”. Desygnacja „Syn Boży” wyraża bardziej wyjątkową relację Jezusa wobec Boga Izraela w dziele realizacji zbawienia ludzi, natomiast desygnacja „Pan” wskazuje raczej w sensie uzupełniającym na związek zachodzący między Chrystusem i wspólnotą wierzących otaczającą Go Boskim kultem.

Jeśli chodzi wreszcie o czwartą Ewangelię, najnowsze ujęcia jej autorstwa nie wykluczają, że Zebedeusz, ojciec Jana, mógł być kapłanem, skoro po pojmaniu Jezusa pozwolono „umiłowanemu uczniowi” (w przeciwieństwie do Piotra) wejść na „dziedziniec arcykapłana” (J 18, 15). W takim razie nie dziwiłaby ani Janowa znajomość realiów świątyni jerozolimskiej, ani jego wzniosła teologia budowana na podstawie mów Jezusa adresowanych nie do prostego ludu galilejskiego, lecz kręgów intelektualnych Izraela. Bardziej tradycyjne ujęcie dopuszcza wieloetapowy proces powstawania tej Ewangelii i znaczący wpływ redakcyjny uczniów Jana. Jednakże refleksyjna teologia czwartej Ewangelii nigdy nie stanowi wypaczenia, lecz ujawnia w mocy wydarzeń paschalnych tę chrystologię, która *implicitie* jest już obecna w nauczaniu samego Jezusa i wczesnych pismach Nowego Testamentu. Głęboki respekt wobec Jezusa nie pozwalał dobrowolnie modyfikować Jego posłannictwa, lecz je wiernie rozwijać. Chrystologia „odgórna” czwartej Ewangelii staje się zrozumiała i wiarygodna wtedy, gdy wcześniej nie zredukuje się chrystologii „oddolnej” Ewangelii synoptycznych. Geza Vermes natomiast tendencyjnie „obniżył” chrystologię Jezusa i konsekwentnie w porównaniu z nią chrystologię św. Pawła czy św. Jana wydały mu się zbyt „wysokie”, aby je zaakceptować.

Kończąc, należy zauważyć, że zasadniczy problem związany z książką *Twarze Jezusa* polega na apriorycznym założeniu, że między samorozumieniem Jezusa (dziś stosujemy termin: „chrystologia Jezusa”)

a chrystologią pism Nowego Testamentu, jak i w ogóle chrystologią Kościoła, istnieje „wielkanocna przepaść”. Wbrew temu założeniu teologia katolicka ukazuje, że pod wpływem światła Paschy, w mocy Ducha Świętego chrześcijanie coraz głębiej wyrażają tożsamość Jezusa, którego ziemską „uniżoną” egzystencję mają wciąż jeszcze żywą w pamięci. Chrystologia Kościoła nie jest więc zdradą Jezusa, lecz pogłębioną refleksją teologiczno-biblijną nad danymi, które Jego pierwsi uczniowie poznali jako naoczni świadkowie. Książka Gezy Vermesa *Twarze Jezusa* zasługuje na uwagę głównie z tego względu, że upomina się bardziej o żydowski kontekst i wymiar życia Jezusa, a także stanowi wyzwanie dla chrystologii katolickiej, aby nieustannie dbała o swój aspekt racjonalny, czyli apologetyczny i uzasadniający.

Warszawa-Łomża

KS. MAREK SKIERKOWSKI

Słowa kluczowe

Jezus, chrystologia, judaizm

Summary

The authentic identity of Jesus. A polemic against Geza Vermes

The text regards a polemic against Geza Vermes, an Jewish scholar, which was translated into Polish and was entitled *Twarze Jezusa* (Kraków 2008) presented the historical Jesus as a Palestinian charismatic healer and a teacher of simple religiosity. The first disciples of Jesus transferred his message from its Semitic context to the primarily Greek-speaking pagan Mediterranean world where shortly after he became a divine figure. Beginning with the divine figure of Christ presented in the most recent Gospel, namely the Gospel of John, Geza Vermes goes successively back to earlier accounts of the New Testament in order to reveal finally the allegedly true figure of Jesus hidden beneath the oldest Gospels. In the opinion of Marek Skierkowski the method used by Geza Vermes is not adequate and therefore it leads to so false conclusions.

Keywords

Jesus, Christology, Judaism

STANISŁAW JANKOWSKI SDB, *Geografia biblijna*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2007, 296 s.

Dla wszystkich zainteresowanych Biblią ważne jest poznanie ojczyzny Jezusa, problematyki związanej z miejscami, gdzie dokonały się najważniejsze wydarzenia historii zbawienia, oraz sposobu myślenia ówczesnych ludzi. Autor podzielił pracę na trzy części. We wstępie przedstawił starożytne i współczesne źródła i pomoce do geografii biblijnej oraz starożytne i współczesne nazewnictwo.

W pierwszej części zatytułowanej *Geografia historyczna* omówił kolejno geologię terenów biblijnych, geografę basenu Morza Śródziemnego – żyznego półksiężyca i kulturowego półkola, ze szczególnym uwzględnieniem Cypru, Azji Mniejszej, Grecji, Italii, dróg morskich i lądowych Imperium Rzymskiego, geografę Ziemi Świętej, jej położenie i granice, regiony, horo- i hydrogeografię (góry, groty, doliny, rzeki i jeziora), klimat (pory roku, temperaturę, opady, wiatry), florę, faunę i bogactwa naturalne oraz współczesne dane demograficzne.

Część druga pt. *Geografia historyczna* jest poświęcona problemom społeczności ludzkich zamieszkujących w ciągu wieków tereny, na których żyły ludy i osoby przedstawione w Piśmie Świętym. Pierwszy rozdział zatytułowany *Ziemia – planeta ludzi* przedstawia ziemię jako środowisko człowieka przechodzącego od jaskini do miasta, od pastwiska do roli, sposób codziennego życia, odżywiania się, ubioru ludzi biblijnych, ich kalendarze, komunikację (drogi, środki komunikacji, języki), następnie omawia ludy żyznego półksiężyca – przedizraelskich mieszkańców Palestyny, wielkie mocarstwa na Wschodzie i Zachodzie, najbliższych sąsiadów Izraela oraz samych Izraelitów w okresach patriarchów, dwunastu pokoleń, w czasie od podboju Kanaanu do wygnania babilońskiego i w okresie Drugiej Świątyni oraz od jej zburzenia do współczesnej sytuacji Izraela. Część drugą

kończy rozdział poświęcony demografii historycznej świata starożytnego, Izraela oraz dane o liczebności pierwotnego Kościoła.

Część trzecia pt. *Geografia teologiczna* rozpoczyna się ogólnym przypomnieniem religijnego traktowania natury, czasoprzestrzeni, stosowania przez różne ludy praktyk magicznych, by zapewnić sobie pomyślność (geomancja), i przeciwstawieniem im biblijnej nauki o powiązaniu świata materialnego i duchowego (teologia ziemi). Potem autor omawia przestrzeń w doświadczeniu biblijnym (niebo – szeol – ziemia), miejsca święte, namiot, wieś, miasto, pole, ogród, czas jako wartość religijną, koncepcje czasu i kalendarze, biblijne pojęcia i rozumienie czasu, dni święte i powszednie, siły natury, żywioły, pogański kult sił witalnych, któremu często ulegali Izraelici, biblijne i teologiczne przesłanie przyrody, szacunek obowiązujący człowieka wobec stworzenia (ekologia biblijna), bogactwa ziemi, cenne metale i kamienie oraz kamienie pospolite jako materiał budowlany, a także ich znaczenie symboliczne. Na tle przyrody przedstawia biblijną koncepcję człowieka, wzajemne uzupełnianie się mężczyzn i kobiet, dom, rodzinę, klan, pokolenie, pojęcie narodu i narodów, rodzinę ludzką, problem języków. Omawia etapy bytowania człowieka biblijnego: ogród Eden, „dom niewoli” w Egipcie, pustynię jako przestrzeń do przebycia, ziemię obiecaną jako ziemię nową dla dotychczasowych koczowników, diasporę Izraela i rozszerzanie się chrześcijaństwa po krańce ziemi, demografię teologiczną, w której podane w Biblii liczby mają znaczenie przede wszystkim symboliczne. Ostatni temat to pielgrzymowanie jako praktyka religijna w Izraelu i chrześcijaństwie.

Tekst pracy uzupełnia wiele ilustracji, map, rycin i tabel, wybrana bibliografia, indeksy nazw geograficznych oraz osób. Wartościowy podręcznik pozwala zapoznać się ogólnie z problematyką geografii biblijnej i stanowi źródło wielu cennych informacji, a zarazem dobry punkt wyjścia dla opracowań bardziej specjalistycznych.