

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 2

ROK XLVIII

1995

A R T Y K U Ł Y

Ks. Norbert Mendecki

PALESTYNA I JEROZOLIMA W OKRESIE PRZEDIZRAELSKIM

1. PALESTYNA W OKRESIE PRZEDIZRAELSKIM

Palestyna leży na szlaku tzw. „żywnego półksiężyca”, rozciągającego się od doliny Nilu w Egipcie poprzez Palestynę i Syrię aż do Mezopotamii i Babilonii. Na tym obszarze istniały warunki sprzyjające wytworzeniu się wielkich starożytnych kultur. Także okręg ten nawiedzały napływające plemiona nomadów ze stepów i z pustyni oraz plemiona górskie z gór leżących na północy. Właśnie Palestyna z Syrią przewyższały kulturowo wszystkie inne obszary starożytnego świata aż do 4. tysiąclecia przed Chr.¹ Od początku 4. tysiąclecia pojawiły się nowe centra kulturowe, leżące nad Nilem oraz nad Tygrysem i Eufratem, które zdominowały dotychczasowe, nadając piętno starożytnemu światu.

Od 4. tysiąclecia przed Chr. Palestyna stała się krajem „tranzytowym” pomiędzy wyżej wymienionymi centrami kulturowymi. Poprzez Palestynę przebiegały drogi handlowe : z północy na południe wzdłuż Morza Śródziemnego. Inna droga wiodła poprzez arabsko-

¹ Niniejszy artykuł jest krótkim wprowadzeniem do historii Palestyny i Jerozolimy w okresie przedizraelskim. Obszerne omówienie zagadnienia znajduje się w: L. W. Stefaniak, *Archeologia Palestyny*. Praca zbiorowa, Poznań 1973, 199—338 oraz E. Otto, *Jerusalem — die Geschichte der Heiligen Stadt. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit* (Urban-Taschenbücher; Bd. 308), Stuttgart 1980.

-syryjski step do Babilonii. Wielką rolę w połączeniu Zachodu ze Wschodem odgrywała równina Jezreel, wiodąca od Morza Śródziemnego aż do Jordanu, dzieląc góry galilejskie od samarytańskich. Na tej równinie leżały ważne miasta: Megiddo, Taanak i Bet Szean. Inne połączenie Wschodu z Zachodem istniało na południu od równiny Jezreel, począwszy od ujścia Jordanu do Morza Martwego. Według biblijnego przekazu tutaj rozpoczęli Izraelici podbój Ziemi Obiecanej, zdobywając Jerycho.

Jerycho uchodzi za najstarsze dotychczas odkopane miasto świata, znajdujące swe początki już w 8. tysiącleciu przed Chr.² W tym okresie myśliwi i „zbieracze” wybudowali prawdopodobnie najpierw sanktuarium. Ponieważ obok oazy Jerycha ludność ciągle wzrastała, a to na skutek udanych prób z uprawą roli, otoczono po raz pierwszy w historii ludzkości ową oazę murami obronnymi. W ten sposób powstało pierwsze miasto świata. Działo się to w tzw. mezolicie A. W następnym okresie (7. i 6. tysiąclecie przed Chr.) w tzw. neolicie A ludność Jerycha nie wytwarzała jeszcze ceramiki, ale trudniła się rolnictwem. Mury i bramy miasta budowano z dużych kamieni. Okres neolitu A kończy jakaś katastrofa. Czy zburzenie miasta dokonały obce plemiona albo trzęsienie ziemi, tego nie wiemy. W neolicie B mamy do czynienia z inną grupą ludnościową. Grupa ta budowała domy z większą ilością pomieszczeń, a także posiadała inną formę architektury. Kozy stały się zwierzętami domowymi. Początkowo nie potrzebowano się bronić, dlatego mury miasta powstały w późniejszym okresie. Zmarłych grzebano pod podłogą domów mieszkalnych. Z tego okresu pochodzą czaszki, które po usunięciu części mięsnych z twarzy, modelowano na sposób portretu³. Niektóre szkielety były nienaruszone, innym brakowało czaszki, które modelowano. W jakim celu? — tego dokładnie nie wiemy. Przypuszcza się, że miało to jakieś kultyczne znaczenie. Były to czaszki szczególnie czczonych zmarłych, czy trofea zabitych wrogów? — dokładne znaczenie wymyka się naszym badaniom. Może też chodziło o podobny ryt, jaki miał miejsce w Egipcie, tzw. balsamowanie zwłok. Obok czaszek-portretów znaleziono też jedną czaszkę gipsową w stylu maski.

Począwszy od 5. tysiąclecia przed Chr. mamy do czynienia z ceramiką. Ceramiczny neolit Palestyny znany jest najbardziej poprzez Jerycho i poprzez tzw. kulturę Jarmuku (okręg Szaar-ha-Golan leżący w „trójkącie” Jeziora Genezaret, Jordanu i Jarmuku)⁴. Cechą

² K. Kenyon, *Digging up Jericho*, London 1957, passim; por. też K. Kenyon, *Archäologie im Heiligen Land*, Neukirchen—Vluyn 1967, 45nn; oraz J. K. Kozłowski, *Epoka kamienna*, w: L. W. Stefaniak, *Archaeologia Palestyny*, dz. cyt., 199—260, szczeg. 246nn.

³ K. Kenyon, *Archäologie...*, dz. cyt., 54nn.

⁴ K. Kenyon, *Archäologie...*, dz. cyt., 62nn.

charakterystyczną tej kultury są pierwsze próby tworzenia sztuki ozdobniczej. Poszczególne naczynia gliniane ozdobione są wzorami kości rybich i żłobkowatymi wstęgami. Mieszkańcy Szaar-ha-Golan trudnili się uprawą roli. Z tym związany był kult. Czczono bowiem boginię matkę jako symbol płodności. Znalezione też tutaj inne przedmioty kultyczne z dziedziny symboliki płciowej.

Neolit Jerycha B bez ceramiki zakończyła nowa warstwa napływowa, dając początek neolitowi Jerycha A z ceramiką. Choć nowi przybysze przynieśli ceramikę, stali jednak na niższym poziomie kulturowym aniżeli ich poprzednicy. Świadczą o tym prymitywne formy osiedli ludzkich. Nowi przybysze nie przejęli kultury miejskiej poprzedników. Domostwa były proste i leżały ponad głębokimi rowami mieszkalnymi. Nie dorównywały one jednak kulturze poprzedników.

Od końca 5. tysiąclecia do około 3. tysiąclecia przed Chr. trwał tzw. chalkolit⁵. Po raz pierwszy pojawia się metal — miedź, używana do wyrabiania różnych narzędzi, chociaż w obiegu były jeszcze narzędzia z kamienia. W 4. tysiącleciu maleje znaczenie Palestyny na korzyść nowych centr kulturowych Mezopotamii (Babilonii) i Egiptu. Na koniec 4. tysiąclecia i na pierwszą połowę 3. tysiąclecia przypada tworzenie się miast-państw na obszarze babilońsko-mezopotamskim. Wielką rolę odgrywała w tym okresie świątynia, będąca nie tylko miejscem kultycznym, ale zarazem centrum zarządu, wokół której kręciło się życie codzienne. Także handel zaczyna swoją egzystencję, z racji zapotrzebowania na metale, drzewo i kamienie w okręgu babilońskim. Centralny zarząd trudnił się zaopatrzeniem pól w wodę, budując system kanałów. Prawdopodobnie także w 4. tysiącleciu wynaleziono pismo. Jako materiał piśmienniczy używano miękkiej gliny. Stąd wzięta się forma pisma klinowego.

Z chalkolitu w Palestynie mamy świadectwa archeologiczne z Jerycha i Teleilat Ghassul z lat 4 000 — 3 500 przed Chr.⁶ Liczne grupy ludności kultury ghasulskiej napłynęły do Palestyny. Prawdopodobnie kultura ta wymarła, ponieważ nie mamy żadnych następców kulturowych wczesnego brązu. W Jerychu mamy z tego okresu pierwszą lukę w osiedlaniu się. Domy budowano z ręcznie wyrabianych cegieł, wysuszanych na słońcu. Dachy drewniane zapadały się, kiedy osiedle niszczył ogień. Ściany pokryte były kolorowymi freskami o wzorach geometrycznych. Każdy dom posiadał podwórze na zapa-

⁵ J. Sliwa, *Eneolit*, w: L. W. Stefaniak, *Archeologia Palestyny*, dz. cyt., 261—273, szczeg. 261nn.

⁶ R. North, *Chronique archéologique: Teleilat Ghassul*, RB 67 (1960), 368—370; R. North, *Ghassul 1960 Excavation Report* (Analecta Biblica 14), Rom 1961, passim; J. B. Hennessy, *Preliminary Report on a First Season of Excavations at Teleilat Ghassul*, „Levant” 1 (1969), 1—24; G. Dollfus, *Chalcolithique Ghassul*, „Le Monde de la Bible” 46 (1968), 5—6.

sy. Także wytworzyła się kultura ogrodnicza. Uprawiano drzewa daktylowe i oliwkowe. Pod koniec okresu ghasulskiego doszło do powszechnego zniszczenia kraju. Jakiś czas upłynął, zanim doszło do ponownego zaludnienia.

Nową epokę rozpoczyna ponowna fala przybyszów pod koniec 4. tysiąclecia przed Chr.⁷ Nowi przybysze są nomadami z północy i wschodu. Oni to zakładają osiedla, które przekształciły się w miasta-państwa wczesnego brązu. Z tego okresu posiadamy wiele grobów i to po raz pierwszy wykutych w skałach. Wczesny brąz rozpoczyna się od r. 3100 przed Chr. Poszczególne jego fazy znane są z wykopalisk przeprowadzonych między innymi w Megiddo, Bet Szean, Jerycho, Bet Jerach i innych, a także z chronologicznych danych pierwszych egipskich dynastii. W 3. tysiącleciu powstały wielkie mocarstwa starożytnego Wschodu.

Na początkową fazę wczesnego brązu, który trwał całe tysiąclecie przypada przeddynastyczny okres Egiptu i tzw. Dżemdet-Nasr kultura Babilonii.⁸ Bet Jerach, miasto na południe Jeziora Genezaret otoczone było wtedy ośmiometrowym murem z glinianych cegieł. Budowano miasta nie tylko na równinach, ale także w górach. Pod koniec wczesnego brązu zaznacza się silny wzrost ludności w Transjordanii. Pomimo rozwoju miast, ludność żyła z uprawy roli. Na bardzo małą skalę trudniono się handlem. Także użycie metali było słabo stosowane.

Wczesny okres brązu zakończyła katastrofa. Ostatni mur Jerycha, należący do wczesnego okresu brązu, został pośpiesznie odbudowany, o czym świadczą stare i potłuczone cegły. Budowa muru nie została dokończona, a miasto zniszczył ogień. Z tym zburzeniem kultura miejska przestała tam istnieć na okres wielu wieków. W zaludnieniu Palestyny zaznacza się absolutny przełom. Nowi przybysze byli nomadami, którzy początkowo niszczyli miasta palestyńskie⁹. Z końcem wczesnego brązu zakończyła się egzystencja starożytnego państwa egipskiego i starożytnej kultury sumeryjskiej w Babilonii. W Azji Przedniej pojawia się nowa ludność — Semici. W okresie przejściowym pomiędzy wczesnym a środkowym brązem (2100—1900 przed Chr.) istniały miasta z silnymi osiedlami ludnościowymi w Negebie¹⁰. Nasilenie osiedlania się zaznaczyło się też w Transjordanii, ale dopiero w 13. w. przed Chr.

W okresie przejściowym zaznaczył się ogólny powrót do kultury miejskiej, za wyjątkiem Negebu. Nosicielami nowej kultury (po-

⁷ J. Słiwa, *Epoka brązu*, w: L. W. Stefaniak, *Archeologia Palestyny*, dz. cyt., 274—310, szereg. 274nn.

⁸ K. Schubert, *Die Kultur der Juden*, t. 1: *Israel im Altertum* (Handbuch der Kulturgeschichte), Wiesbaden 1970/1977, 10n.

⁹ J. Słiwa, *Epoka brązu*, dz. cyt., 285.

¹⁰ Na temat tego okresu por. K. Kenyon, *Syria and Palestine* C. 2160—1780 B.C., Cambridge 1965, passim.

cząwszy od r. 1900 przed Chr.) byli Semici Zachodni, zwani Amorytami¹¹, którzy osiedlili się też w okręgu babilońsko-mezopotamskim, gdzie założyli dynastie. Tam, gdzie nie mogli podbić dotychczasowych mieszkańców, pozostawali jako półnomadzi, a nawet jako nomadzi stepowi. Semici Zachodni zmienili w Babilonii i w Mezopotamii starą kulturę semicką i akkadyjską, i dzięki nim zwyciężył ostatecznie element semicki w walce z kulturą Sumerów w okresie sumeryckiego renesansu. Semici Zachodni byli nosicielami kananej-skiej kultury miejskiej w Palestynie i w Syrii. Także Protoizraelici — praprzodkowie Abrahama, Izaaka i Jakuba byli Semitami Zachodni-mi. Z pojawieniem się Zachodnich Semitów zaczyna się prehistoria narodu wybranego. Z pokoleń Semitów Zachodnich wyrósł około r. 1200 naród izraelski.

Wielką rolę w okresie osiedlania się protoizraelskich i wczesno-izraelskich pokoleń odgrywała kultura kananejska¹². Przybysze dzielili wspólnie z Kananejczykami liczne zwyczaje. Dzień powszedni kananejskiej ludności z 2. tysiąclecia przed Chr. znany jest nam z darów, ofiarowanych zmarłym w okresie średniego brązu w Jerycho. Protoizraelici przybyli z pustyni i ze stepów do kraju z wyższą kulturą, zapoznawali się ze zwyczajami kananejskimi, a także przejmowali liczne kananejskie formy kultyczne. Kananejska ludność trudniła się głównie uprawą roli, stąd w religii dominowały kulty płodności, na czele z Baalem, bogiem roli (przedstawionym z rogami byka) oraz z sakralną prostytutką. Owa kultura wywarła wielki wpływ na Izraelitów, czemu sprzeciwiali się w późniejszym okresie prorocy.

Wolno powstający naród izraelski odnosił się nie zawsze negatywnie do zwyczajów kananejskich. Najwyższy bóg kananejski El (imię to oznacza właściwie „bóg”) został przejęty przez protoizraelskie pokolenia patriarchów i zidentyfikowany z „bogiem ojców” przyniesionym przez nich ze stepów. Dlatego też miejsca kultu kananejskiego boga El zostały połączone z tradycjami patriarchów. Na uwagę zasługuje fakt, że tradycja Jakuba sięga do miejsc kultu boga El na środkowo-palestyńskim obszarze (okręg Efraima, por. sen o drabnie niebieskiej i wzniesienie ołtarza w Betel — Rdz 28,10—22; 31,13; 35,1—7), podczas gdy tradycja Abrahama sięga do miejsc kultycznych boga El na południu kraju i w Negebie (por. miejsce święte El Olam w Beer Szeba — Rdz 21,33, oraz beduińskie miejsce kultu El Roi w Negebie — Rdz 16,13.14). W Jerozolimie, przed zdobyciem jej przez Dawida, żyła wyłącznie jednorodna ludność kananejska (Jebuzyci). Tutaj istniała świątynia boga El Eljon (najwyższy El). Ową tradycję kultyczną związane w późniejszym okresie z historią Abrahama (Rdz 14,18—20). El Szaddaj, występujący często w trady-

¹¹ K. Kenyon, *Archäologie...* dz. cyt., 133—157.

¹² Y. Aharoni, *Das Land der Bibel. Eine historische Geographie*, Neukirchen—Vluyn 1984, 137nn.

cji patriarchów (w powiązaniu z Abrahamem — Rdz 17,1, w powiązaniu z Jakubem — Rdz 28,3; 35,11; 43,14) oznacza „El góry” (por. akkad. szadu = góra) abli „El jest tak wielki jak góra”. Forma kultu boga El miała wpływ na późniejszy kult w świątyni jerozolimskiej.

Kananejczycy znali również pismo. W Palestynie i w Syrii w 2. tysiącleciu przed Chr. istniały różne systemy pisma. Najważniejsze to: babilońskie pismo klinowe, hieroglify egipskie, synajskie pismo, starosemickie alfabetyczne pismo literowe Kananejczyków. W tych pismach posiadamy bogatą literaturę, zwłaszcza na uwagę zasługują teksty mitologiczne z Ugaryt z 15. i 14. w. przed Chr. Porównanie tych tekstów ugaryckich ze Starym Testamentem, zwłaszcza z prorokami, wskazuje na wielki wpływ starszej literatury kananejskiej na język sakralny starego Izraela. Pokolenia protoizraelskie — nie posiadające własnych tradycji graficznych — posługiwały się systemem kananejskim. Poszczególne elementy kananejskiej mitologii „przystosowane” do biblijnej wiary w jednego Boga przetrwały aż do okresu talmudycznego. W pierwszym historycznym okresie Izraela, w okresie tzw. zdobywania Ziemi Obiecanej dokonał się wielki proces asymilacyjny z kulturą kananejską.

2. JEROZOLIMA W OKRESIE PRZEDIZRAELSKIM

a. N a z w a

Jerozolima zostaje po raz pierwszy wymieniona w egipskich tekstach złorzeczających dwunastej dynastii jako *'wsz'mm*¹³. Słowo to jest transkrypcją kananejskiego *urusalim*, występującego w pismach z el-Amarna. W tekście masoreckim Starego Testamentu mamy *jeruzalem* (ketib). Qere perpetuum domaga się wymowy *jeruzalajim*. Owa wymowa pochodzi zapewne z późniejszego okresu, gdyż nie jest znana w Nowym Testamencie. Za to mamy ją na monetach z lat 66—70 po Chr. Na przykładzie Sanherya (7 w. przed Chr.) jest nazwa *ursalimu*. W protokanonicznych księgach Septuaginty i Apokalipsy św. Jana mamy *jerusalem*, w deuterokanonicznych księgach Starego Testamentu i pozostałych pismach Nowego Testamentu (częściowo Łk i św. Paweł, wyłącznie Mt, Mk i Jan za wyjątkiem Mt 33,37 i Mk 11,1—2) jest grecka forma *jerosolyma*. Samo słowo oznacza prawdopodobnie „miasto (*uru* albo *jeru* = fundacja) boga Szalem”.

b. Początki Jerozolimy

Historia Jerozolimy, w oparciu o świadectwa archeologiczne, sięga końca czwartego tysiąclecia przed Chr. Archeolog Y. Shilo znalazł w r. 1978 w grobach na południu od źródła Gihon ceramikę

¹³ J. Neils, *Jerusalem*, w: H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968, 820—831, szczeg. 820.

chalkolityczną i wczesnego brązu¹⁴. To pierwsze archeologicznie udokumentowane osiedle miało charakter wiejski, jeśli nie nawet nomadyczny. Dla porównania, w tym okresie (wczesny brąz) powstały liczne miasta-państwa na żyznych równinach Palestyny. Historia tego osiedla trwała krótko. Już na początku trzeciego tysiąclecia przed Chr. przestało ono istnieć na okres ok. 800—1000 lat. W końcu trzeciego tysiąclecia pojawiają się na terenach żyznego półksiężyca nowi przybysze z pustyni. Ludy te zniszczyły wiele miast palestyńskich, między innymi Jerycho¹⁵. Nowi przybysze przynieśli odmienną nieco kulturę, o czym świadczy ceramika i charakter grzebania zmarłych. Stara kultura miejska upadła na terenach Palestyny. Jej miejsce zastąpił wiejski, a nawet nomadyczny tryb życia nowych przybyszów, gdyż sami byli zapewne nomadami pustynnymi. Pośród nich byli też uciekinierzy z terenów północnej Syrii, uciekający przed akkadyjskimi zaborcami¹⁶.

W latach 2100—1900 przed Chr. (środkowy brąz I) powstało małe osiedle w okolicach źródła Gihon. Świadczy o tym ceramika z grobów Góry Oliwnej. Podobnie jak w pierwszym osiedlu, tak i teraz mamy do czynienia z osiedlem wiejskim.

Środkowy brąz I cechowała stagnacja kulturowa. Od r. 1900 aż do 1750 przed Chr. (środkowy brąz II A) zaczyna się powolny rozkwit. Nowi przybysze z wysoko rozwiniętego wybrzeża syryjsko-libańskiego (centrum Byblos) przybyli do Palestyny i rozwinęli kulturę, którą nazywamy kananejską. W pierwszej fazie środkowego brązu II A (1900—1750 przed Chr.) nie mamy żadnych silnych osiedli warownych za wyjątkiem Megiddo na równinie Jezreel¹⁷. Dopiero w latach 1750—1650 (środkowy brąz II B) osiedla takie jak: Dan, Akko, Taanach, Sychem, Tirza, Gezer, Jerycho i inne stają się warowniami, to znaczy zostają otoczone murami. Także Jerozolima staje się w tym okresie miastem. Przypuszcza się, że powstanie osiedli warownych na terenie Palestyny, zbiega się z sytuacją Egiptu w tym okresie. Od 18. w. począwszy upada potęga Egiptu. Kraj opanowali Hyksosi. Wycofanie się „ramienia egipskiego” z Palestyny połączyło z sobą większą samodzielność miast-państw palestyńskich — zaistniała więc możliwość otoczenia osiedli murami. Jak już wyżej wspomniano osiedle w okolicach źródła Gihon staje się w tym okre-

¹⁴ Y. Shilo, *Jerusalem: the City of David*, 1978, IEJ 28 (1978), 274—276, szczeg. 276; tenże, *City of David*, Excavation 1978, BA 42 (1979), 165—171, szczeg. 169.

¹⁵ K. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, London 1966, passim; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, BZAW 133 (1974), 144nn.

¹⁶ H. Kühne, *Die Keramik von Tell Chuëra*, Berlin 1976, 115nn.

¹⁷ Y. Yadin, *The Nature of the Settlements During the Middle Bronze IIA Period in Israel and the Problem of the Apeh Fortifications*, ZDPV 14 (1978), 1—23, szczeg. 1nn.

się miastem. Początki Jerozolimy sięgają więc do okolic źródła Gihon z dwóch powodów: 1. potrzeba wody dla osiedla ludzkiego, 2. źródło Gihon leżało na skrzyżowaniu dróg: Hebron—Sychem, Jerycho—Wybrzeże. Z tego okresu (środkowy brąz II B) pochodzi prawdopodobnie mur długości 12,85 m odkopany przez K. M. Kenyon. W rowie fundamentu znaleziono ceramikę, datowaną na 18/17 w. przed Chr.¹⁸

Jak już wyżej wspomniano, najstarsza wzmianka o Jerozolimie pochodzi z egipskich tekstów zlorzcanych, datowanych na przełom średniego brązu IIA/IIB¹⁹. Owe teksty wymieniają miejscowości leżące na drogach handlowych. Jerozolima leżała na skrzyżowaniu dróg, łączących Północ z Południem, Wschód z Zachodem. Wpływ egipski zaznaczył się już w tym okresie. W wykopaliskach Macalistera znaleziono odciski skarabeuszy, pochodzące z 12. i 13. dynastii egipskiej²⁰. Nowo powstałe miasto nie miało takiego znaczenia, jak inne miasta Szefeli, wybrzeża, równiny Jezreel, czy Galilei. Jego znaczenie było więc drugorzędne.

c. Jerozolima okresu późnego brązu

W 16. w. przed Chr. wypędzono Hyksosów z Egiptu i wraz z założeniami 18. dynastii Nowego Państwa zaczyna się ponownie panowanie polityczno-militarne Egiptu nad Palestyną. Pretensje do panowania nad Palestyną rościło również Mitami (czasy 18. dynastii), a w późniejszym okresie (19. dynastia) także królestwo hetyckie, podbijając Mitami. Znaczy to, że niebezpieczeństwo podboju Palestyny istniało od strony południowej i północnej. Królowie egipscy 18. dynastii wysyłali ekspedycje wojskowe do Palestyny drogą morską (wzdłuż wybrzeża), omijając Jerozolimę. Pomimo tego Jerozolima, jak i inne miasta palestyńskie, zależne były od władców egipskich. Nic więc dziwnego, że w okolicach kościoła „Dominus Fleuit” znaleziono skarabeusz egipski z czasów Tutmozis III (1490—1436 przed Chr.)²¹.

Z „listów jerozolimskich” z el-Amarna²² wynika, że państwo jerozolimskie (*u-ra-sa-lim*) rozciągało się od Bet Horon na północy aż do Kegila na południu. Liczbę mieszkańców szacuje się na ok. 2500

¹⁸ E. Otto, *Jerusalem — die Geschichte der Heiligen Stadt*, dz. cyt., 24—25.

¹⁹ W. Helck, *Die Beziehungen zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden 1962, 49 i 52; B. Mazar, *The Middle Bronze Age in Palestine*, IEJ 18 (1968), 70nn; E. Otto, *Jakob in Sichem. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels*, (BWANT 110) Stuttgart 1979, 163 n.

²⁰ E. Otto, *Jerusalem — die Geschichte der Heiligen Stadt*, dz. cyt., 31.

²¹ E. Otto, *Jerusalem...*, dz. cyt., 34.

²² J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1910, nr. 285—290.

osób²³. Nazwisko króla jerozolimskiego Abdi-Hepa (Hepa była żoną hurryckiego boga pogody Teszuba) świadczy o tym, że podobnie jak i w innych miastach palestyńskich warstwą panującą byli nie-semicy Hurryci, sprawujący władzę nad Semitami. Chociaż tron Abdi-Hepa był dziedziczny, potrzebował on potwierdzenia ze strony Egiptu. Zależność od króla egipskiego przejawiała się w regularnym płaceniu trybutu.

W 14. w. osłabła potęga Egiptu za czasów Amenofisa III (1402—1347) i Amenofisa IV Echnatona (1364—1347). W Palestynie zaistniała jakby próżnia, czego następstwem były wzajemne walki pomiędzy miastami-państwami kananejskimi. Najgroźniejszym rywalem Jerozolimy był król Labaja z Sychem, którego państwo rozciągało się od równiny Jezreel na północy aż do państwa jerozolimskiego na południu. Abdi-Hepa zawiązał koalicję przeciwko Labaja, w skład której weszli: król Szwardata z Hebronu, Zurato z Akko, Indaruta z Akszat²⁴. Poparcie otrzymała koalicja ze strony Biridija z Megiddo. Labaja z Sychem szukał z kolei poparcia u Milkili z Gezer. Zięć Milkili, Tagi, panujący na południowym zboczach góry Karmel, przyłączył się też do koalicji. Po śmierci Labaja, Szwardata z Hebronu przeszedł do obozu przeciwnika. Powodem była prawdopodobnie kłótnia z Abdi-Hepa o miejscowość Kegila. Jerozolima została więc „otoczona” wrogami: na północy Sychem, na zachodzie Gezer i na południu Hebron. Tylko wschód, w kierunku pustyni pozostał „wolny”. Abdi-Hepa nie był w stanie płacić trybutu na rzecz Egiptu. Jego położenie było rozpaczliwe. Wysyłał więc nieustannie listy do Egiptu z prośbą o pomoc wojskową. W międzyczasie państwo jerozolimskie zostało „okrojone” przez wrogów: Szwardata zajął Kegila na południu; na zachodzie uderzyli Milkili z Gezer, Szwardata i Tagi, i opanowali miasto Rubuda; na północy odpadło miasto Bet Horon. Egipskie trupy wojskowe, stacjonujące w Jerozolimie, przeniosły się do Gazy. Miasta: Gaza, Askalon i Lachisz przyłączyły się do wrogów Jerozolimy. Do tego doszło niebezpieczeństwo ze strony grasujących band Hapiru. Inne niebezpieczeństwo groziło Abdi-Hepa od żołnierzy zaciężnych i dezertersów. Król ten prosił więc błagalnie o pomoc z Egiptu albo o umożliwienie mu ucieczki z miasta. Jak potoczył się los Jerozolimy i jej króla Abdi-Hepa, nie wiemy. Na podstawie Starego Testamentu przypuszcząć możemy, że upadek miasta, zasygnalizowany w korespondencji z el-Amarna trwał aż do 11. w. przed Chr.

Nowe państewko na terenie dawnego państwa jerozolimskiego powstało jako związek miast: Gibeon, Kiriat—Jearim i Beerot (Joz

²³ J. Wilkinson, *Ancient Jerusalem its Water Supply and Population*, PEQ 106 (1974), 33; M. Broshi, *La population de l'ancienne Jérusalem*, RB 82 (1975), 8.

²⁴ W. Helck, *Die Beziehungen.....*, dz. cyt., 188—189.

9,17)²⁵. W państwie jerozolimskim znajdowały się osiedla kananejskie. Tutaj żyli Hiwwici, a także izraelskie pokolenia Judy i Beniamina²⁶. Z zachodu napierali Filistyni. W skład pokolenia Beniamina wchodziły miejscowości: Rama, Mizpa, Gibe'a i Geba. Centrum pokolenia Judy stanowiło Betlechem. Granica pomiędzy tymi pokoleniami przebiegała na południu od murów Jerozolimy poprzez dolinę Hinnom. Równina Refaim, leżąca „na przedmieściach” Jerozolimy należała do Judy. Miasto Nob, rozciągające się na Mont Scopus należało do Beniamina. Tak więc państwo jerozolimskie zostało „okrojone” z własnego terytorium i ograniczone do samego miasta. Zdobyć tak słabego miasta było kwestią czasu. Zdobyć Jerozolimy przez Dawida zapoczątkowało nową karierę miasta, odgrywającego dotąd drugorzędną rolę.

d. Historia wykopalisk archeologicznych w Jerozolimie

Początki naukowych, historyczno-topograficznych prac w Jerozolimie sięgają r. 1838, kiedy to biblista, specjalizujący się w Starym Testamencie, E. Robinson przybył do Jerozolimy²⁷. W swoich badaniach topograficznych zlokalizował on wiele miejsc historycznych, między innymi tzw. „łuk Robinsona” w zachodnim murze świątyni, nazywany tak ku jego czci. Uważał on też tradycję Grobu Pańskiego za wiarygodną, co było początkiem ożywionej dyskusji. Jego prace kontynuowali C. Wilson i niemiecki budowniczy na służbie tureckiej C. Schick. Od r. 1848 aż do śmierci w r. 1901 żył C. Schick w Jerozolimie. Zajmował się on głównie rekonstrukcją historii Muristanu.

Kapitan C. Wilson przybył do Jerozolimy w r. 1864 z polecenia Palestine Exploration Fund, założonego w r. 1862 w celu dokonania map historyczno-kartograficznych Palestyny. Odkrył on między innymi drugie dojście do zachodniego placu świątynnego, nazwanego później „łukiem Wilsona”.

W r. 1867 jego prace kontynuował angielski kapitan C. Warren. On to dał początek archeologii wykopaliskowej w Jerozolimie. Jego prace koncentrowały się wokół placu świątynnego i wzgórza południowo-wschodniego. Ponieważ władze tureckie zakazały mu prowadzenia prac archeologicznych w Haramie, przeniósł się on do tu-

²⁵ A. Kuschke, *Gibeon*, w: BRL², 97—98, szczeg. 97.

²⁶ M. Weinfeld, *Reviews*, IEJ 26 (1976), 61n.

²⁷ Poniższe dane pochodzą z: E. Otto, *Jerusalem — die Geschichte der Heiligen Stadt*, dz. cyt., 13—20; Y. Yadin, *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968—1974*, Jerusalem 1975, 131nn; K. Kenyon, *Jerusalem*, EAE II, 591—597; bibliografia por. E. K. Vogel, *Jerusalem*, HUCA 52 (1971), 44—49; B. Mazar, G. Cornfeld, *Der Berg des Herrn*. Neue Ausgrabungen in Jerusalem, Bergisch Gladbach 1979, 24nn.

nelu, gdzie drążył 25 metrowe sztolnie, aby stąd dostać się do fundamentów murów placu świątynnego. Wiele zasłużył się on na polu badań wczesnej historii miasta. Znalazł on bowiem fragment muru biegnącego w kierunku południowo-wschodnim wzgórza, począwszy od rogu muru Heroda. Znaczy to, że starożytne miasto jerozolimskie rozpościerało się na wzgórzu południowo-wschodnim, a nie jak dotychczas uważano na tzw. „górze Syjonu”, to jest na południowo-zachodnim wzgórzu. Zbadał on też tzw. „sztolnię Warrena” — dojście do źródła Gihon, nazwane ku jego pamięci. Owa sztolnia potwierdza powyższą tezę o pierwotnym osiedlu ludzkim na południowo-wschodnim wzgórzu jerozolimskim.

Krótką kampanię archeologiczną przeprowadził niemiecki biblista H. Guthe w r. 1881 na wzgórzu południowo-wschodnim oraz w tunelu Ezechiasza. Prace archeologiczne zakrojone na większą skalę, w rodzaju C. Warrena, przeprowadził J. Bliss wspólnie z architektem A. C. Dickie na obszarze pomiędzy południowo-zachodnim a południowo-wschodnim wzgórzem. Obydwaj stwierdzili dwufazowe tworzenie się fortyfikacji miejskich od południowo-zachodniego wzgórza począwszy, poprzez centralną dolinę, aż do dolnej sadzawki Siloe. Ponadto wyjaśnili historię budowy bizantyjskiego kościoła Siloe w górnej sadzawce Siloe.

W latach 1909—1911 pracował kapitan M. Parker na południowo-wschodnim wzgórzu. Prace rozpoczął on przy źródle Gihon i w tunelu Ezechiasza, a także na terenie rozciągającym się na zachód od źródła. Głównym jego celem było znalezienie skarbu świątynnego z czasów Salomona. Kiedy potajemnie zaczął grzebać w pobliżu Haramu, musiał kraj pospiesznie opuścić, prześladowany przez władze tureckie. Owoce prac Parkera spełzłyby na niczym, gdyby nie o. H. Vincent, biblista i archeolog francuski, który zajął się publikowaniem osiągnięć Parkera. Ok. 50 lat spędził Vincent w Jerozolimie, stając się „patriarchą archeologii Jerozolimy”. Opublikował cały szereg ceramik wczesnego i środkowego brązu, potwierdzając tezę o pierwotnym osiedlaniu się na wzgórzu południowo-wschodnim w czasach przedizraelskich. Także na tym samym wzgórzu należało szukać śladów Jerozolimy czasów Dawida i Salomona. Księgi Królewskie Starego Testamentu mówią o grobach królewskich w Jerozolimie. Już J. Bliss szukał je na wzgórzu południowo-wschodnim, jednak bez rezultatu. W latach 1913—1914 problemem tym zajęła się francuska ekspedycja Rothschilda pod kierunkiem R. Weill. W ramach prac odkopano dwie jamy, które zinterpretowano jako groby królewskie z czasów przed niewolą babilońską. Odkopano też fragmenty tarasów i murów, a także kanał wodny, prowadzący od źródła Gihon na południe, datowany na czasy Salomona. Największym odkryciem ekspedycji było znalezienie epigrafu synagogałnego Teodotosa z czasów herodiańskich.

W czasie pierwszej wojny światowej władze nad Palestyną przejęli Brytyjczycy. Zmiana rządu wpłynęła korzystnie na prace archeologiczne Jerozolimy. Irlandzki profesor R. A. S. Macalister wspólnie z J. G. Duncan rozpoczął prace wykopaliskowe w r. 1923, kontynuując je w latach 1924—1925 na południowo-wschodnim wzgórzu. Powyżej źródła Gihon znaleziono fragmenty fortyfikacji miejskich, między innymi odkopano tzw. „wieżę Macalistera”, datowaną na czasy monarchii dawidowo-salomonowej, oraz nieco dalej na północy przedizraelski mur skarpowy, tzw. „rampę jebuzyczką”.

W latach 1927—1928 pracowała tutaj kolejna ekspedycja angielska pod kierunkiem J. Crowfoota i G. W. Fitzgeralda. W porównaniu z poprzednimi ekspedycjami, zajmującymi się wschodnim zboczem południowo-wschodniego wzgórza, obecna wyprawa skoncentrowała się na zachodnie zbocze tegoż samego wzgórza, dokonując cięcia archeologicznego w kierunku doliny centralnej. Ważnym osiągnięciem wyprawy było odsłonięcie bramy na zachodniej stronie południowo-wschodniego wzgórza. Do momentu prac K. M. Kenyon w latach 1961—1967 historię osiedla jerozolimskiego rekonstruowano na podstawie prac archeologicznych R. A. S. Macalistera i J. Crowfoota. Według nich pierwotne osiedle rozciągało się na grzbiecie wzgórza południowo-wschodniego, wyjąwszy wschodnie i zachodnie zbocze. Paralelnie do prac archeologicznych Macalistera i Crowfoota, archeologowie L. A. Mayer i E. L. Sukenik pracowali 500 m na północy od Bramy Damasceńskiej, znajdując części murów obronnych, biegnących w kierunku zachodnim, które to E. Robinson w części zachodniej zidentyfikował jako „trzeci” mur północny Jerozolimy z czasów króla Heroda Agrypy I.

Lata trzydzieste cechowało otrzeźwienie po entuzjastycznych pracach na południowo-wschodnim wzgórzu. Spodziewano się zbyt dużo po wielkiej starożytnej metropolii, a tymczasem nie znaleziono zbyt wiele. Nic więc dziwnego, że przeprowadzono w tym czasie zaledwie nieliczne badania archeologiczne. W latach 1934—1940 C. N. Johns kopał w cytadeli. Celem jego prac było wyjaśnienie zachodniego systemu obronnego starożytnej Jerozolimy na wzgórzu zachodnim. Pewnym okazało się istnienie hasmonejskiego muru miasta, który został w epoce herodiańskiej wzmocniony przez jedną z wież Herodowej cytadeli, której fundamenty zachowały się w dzisiejszej „Wieży Dawida”. W r. 1931 oraz w latach 1937—1938 pracował R. W. Hamilton nad północnym murem starożytnego śródmieścia w obrębie Bramy Heroda i Bramy Damasceńskiej. Udowodnił on, że północna granica Aelia Capitolina przebiegała w Bramie Damasceńskiej.

Druga wojna światowa oraz walki związane z powstaniem nowego państwa uniemożliwiły przeprowadzenie prac archeologicznych. W latach pięćdziesiątych pracował B. Bagatti na Górze Oliwnej w obrębie kościoła „Dominus Fleuit” i odkopał, oprócz kaplicy bizantyjn-

skiej z 6 w. po Chr., cmentarzysko z okresu średniego brązu. Wielkie nasilenie prac archeologicznych miało miejsce w latach 1964—1967, kiedy to dyrektor British School of Archaeology w Jerozolimie K. M. Kenyon zajęła się wykopaliskami²⁸. Poza wykopaliskami w ogrodzie armeńskim tzw. Muristan, w dolinie centralnej i na południowo-zachodnim rogu Haramu, głównie zajęła się ona południowo-wschodnim wzgórzem, bazując na pracach Macalistera. Ona to położyła fundament pod przyszłe rekonstrukcje wczesnego stadium osiedlania się na wzgórzu południowo-wschodnim. Pracowała także przez jakiś czas na południowo-zachodnim wzgórzu, ograniczając się do ogrodu armeńskiego.

Paralelnie do jej prac zajął się J. Hennessy badaniem „drugiego” i „trzeciego” muru północnego, bazując na wynikach badań R. W. Hamiltona doszedł on do wniosku, że południowy Muristan dopiero w okresie Hadriana (2 w. po Chr.) pokryty został budowlami. Znaczy to, że Grób Pański leżał poza murami miasta w czasach króla Heroda. Do tego samego wniosku doszli U. Lux i K. Vriezen, pracując w ramach Instytutu Ewangelickiego dla badań starożytnej Ziemi Świętej, kopiąc pod luterzańskim kościołem Zbawiciela w Muri-stanie w latach 1970—1971 i 1972—1974.

Nasilenie prac archeologicznych datuje się od r. 1967, kiedy to archeolodzy izraelscy otrzymali dostęp do starożytnych miejsc Starego Miasta. W ciągu 10 lat zrobiono olbrzymi postęp w archeologii Jerozolimy — ustalono więcej dat archeologicznych aniżeli w ciągu ostatnich 100 lat. Punkt ciężkości wykopalisk archeologicznych spoczywał głównie na południowo-zachodnim rogu Haramu, w żydowskiej dzielnicy Starego Miasta a od r. 1978 także na południowo-wschodnim wzgórzu. N. Avigad kierował pracami archeologicznymi w dzielnicy żydowskiej i doszedł do następujących wyników: wzgórze zachodnie było zamieszkałe w 8 w. przed Chr., a w późnym okresie przed niewolą babilońską otoczone zostało murami miejskimi, tzn. weszło w skład miasta. Ów rezultat potwierdzili: M. Broshi, pracując w pobliżu „Domu Kajfasza” na południu od Bramy Syjońskiej w latach 1971—1972, następnie w ogrodzie armeńskim w r. 1971, oraz R. Amiran wraz z A. Eiton na podstawie badań w cytadeli w latach 1968—1969. W celu zrekonstruowania historii fortyfikacji Jerozolimy, przeprowadzono wykopaliska na południowym murze Starego Miasta (J. Margovsky i M. Broshi) oraz na północnym murze „Sukenika” (S. Ben Arieħ i E. Netzer). Wielkie znaczenie dla archeologii Jerozolimy mają prace na południowo-wschodnim wzgórzu, gdyż tutaj miały miejsce historyczne początki miasta, oraz tutaj położona była świątynia izraelska, mająca znaczenie zarówno dla żydów, jak i muzułmanów.

²⁸ K. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, London 1974, *passim*.

Prace archeologiczne rozpoczął kapitan C. Warren w r. 1868 grzebiąc tunele w ziemi, gdyż władze tureckie nie zezwoliły na powierzchniowe przeprowadzenie wykopalisk. Dopiero 100 lat później w r. 1968 B. Mazar mógł na powierzchni w pobliżu południowo-zachodniego rogu Haramu owe zamiary skutecznić. Odsłonięto część południowego i zachodniego muru herodiańskiego, widocznego dotąd jako tzw. „Mur Placzu”. To przedsięwzięcie rozwiązało problem dojścia do świątyni Heroda od strony południowej i zachodniej. Zrekonstruowano także historię terenu przy południowo-zachodnim rogu Haramu od czasów monarchii izraelskiej aż do wczesnego okresu islamskiego. Główne zasługi dla rekonstrukcji historii okresu herodiańskiego poniósł B. Mazar. Wniósł on też niektóre poprawki do badań archeologicznych, np. „Mur-Ofel” C. Warrena, datowany na okres przed niewolą babilońską, pochodzi z okresu bizantyjskiego. Niezaprzeczalnym faktem pozostaje jednak teza Warrena o początkach historii Jerozolimy na wzgórzu południowo-wschodnim, co poparła także K. M. Kenyon. Pomimo wielu osiągnięć na wzgórzu południowo-wschodnim, pozostaje wiele problemów nierozwiązanych, zwłaszcza odnośnie do części południowej tego wzgórza. Nic więc dziwnego, że w r. 1978 Y. Shilo rozpoczął prace na wspomnianym wyżej wzgórzu. Na wyniki prac trzeba jeszcze poczekać. Według E. Otto stoimy dopiero na początku historii badań archeologicznych w Jerozolimie²⁹. W obliczu ogromu materiału archeologicznego brak, jak dotychczas, solidnej syntezy.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

Ks. Stefan Szymik MSF

WSPÓŁCZESNE METODY ANALIZY TEKSTU BIBLIJNEGO NA PRZYKŁADZIE Mk 5,1–20

Papieska Komisja Biblijna wydała w 1993 roku bardzo ważny dokument *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, który w całości został poświęcony nowym metodom i sposobom interpretacji Biblii¹. Wspomniany dokument porządkuje, przedstawia i krytycznie ocenia poszczególne metody, jest zatem doskonałym przewodnikiem po tym skomplikowanym terenie.

W niniejszym artykule pragniemy zająć się perykopą o uzdrowieniu opętanego z Gerazy (Mk 5,1–20), ale w istocie chodzi o prak-

²⁹ E. Otto, *Jerusalem...*, dz. cyt., 20.

¹ Zob. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Collana Documenti Vaticani; Città del Vaticano 1993).

tyczne przedstawienie współczesnych metod analizy tekstu biblijnego na konkretnym przykładzie. Wspomniana perykopa doczekała się bowiem licznych opracowań, które można przyporządkować różnym kierunkom analizy tekstu biblijnego. Znajdujemy publikacje z kręgu badań historyczno-krytycznych (1); nie mniejszą grupę stanowią analizy tzw. nowej krytyki literackiej (2); liczne są także próby analizy perykopy za pomocą metod nauk humanistycznych psychologii czy psychologii głębi (3); nie brak nawet tzw. analizy sytuacyjnej będącej dziełem teologii wyzwolenia (4). Wymienione wyżej kierunki interpretacji tekstu biblijnego porządkują niniejszy artykuł.

1. BADANIA HISTORYCZNO-KRYTYCZNE

Naturalnie metodą podstawową w analizie tekstu biblijnego pozostają nadal badania historyczno-krytyczne, rozumiane ogólnie jako zbiór analiz bardzo różnorodnych jak krytyka literacka, historia form (*Formgeschichte*), historia tradycji (*Traditionsgeschichte*) czy historia redakcji (*Redaktionsgeschichte*). Wydaje się, iż nie ma potrzeby szerszego prezentowania tych metod, gdyż stały się one zasadniczo metodami obowiązującymi w naukowym studium Pisma Św. Ogólnie rzecz biorąc chodzi o analizę diachroniczną tekstu biblijnego, jego historię².

W badaniach nad perykopą o uzdrowieniu opętanego z Gerazy analizy historyczno-krytyczne były stosowane wielokrotnie³. Studium przedstawione przez R. Pescha wydaje się być bardzo typowe dla tego rodzaju analiz. Autor wyszczególnia aż cztery różne warstwy

² Zob. H. Zimmerman, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1978; K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984; K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983.

³ Pierwsze wyniki pochodzą już od twórców metody jak M. Dibelius czy R. Bultman. Zob. J. F. Craghan, *The Gerasene Demoniac*, CBQ 30 (1968) 522—523; J.-N. Aletti, *Lectures d'un récit: Marc 5,1—20. Une lecture en questions*, w: *Les Miracles de Jésus selon le NT* (ed. X. Léon-Dufour), Paris 1977 189—208.

J. F. Craghan, *The Gerasene Demoniac*, 524, wyszczególnia trzy etapy kształtowania się tekstu perykopy: „Jesus' actual exorcism of a possessed man” (1); „community's midrashic presentation of the event” (2); „the evangelist's redaction” (3).

K. Kertelge potwierdza w swoim studium rozrastanie się tekstu: historia egzorcyzmu i epifanii (tekst pierwotny: ww. 2.7.8.13.20c) stała się opowiadaniem misyjnym. Św. Marek otrzymał je i bez zmian włączył w Ewangelię. Zob. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, SANT 23; München 1970, 107—108; Zob. także studium nad historią redakcji: A. T. Hennelly, *The Gerasene Pericope (Mk 5,1—20). A Study in Redaction-Criticism*, DissAbstr 31; Michigan 1971.

w obecnym tekście perykopy. Na początku istniało opowiadanie o wydarzeniach w pobliżu Gerazy, jednego z miast Dekapolis, daleko od Jeziora Galilejskiego, opowiadanie w którym Jezus był przedstawiony jako misjonarz ziem pogańskich. Opowiadanie to miało literacką formę egzorcyzmu (1). Tekst został następnie poddany interpretacji teologicznej w świetle Iz 65 i Ps 67 (idolatria oraz motyw świń), w konsekwencji czego opętany stał się prototypem pogaństwa (2). Na trzecim etapie przekazu perykopy zostały dołączone ww. 18—20, które nadały opowiadaniu charakter misyjny (3). Jeszcze później perykopa została włączona w zbiór opowiadań o cudach, w którym Jezus był ukazany jako władca nad siłami natury (4). Rola św. Marka ograniczyła się do włączenia owego zbioru cudów do swej Ewangelii⁴. Mamy zatem następującą strukturę diachroniczną tekstu perykopy:

1. Egzorcyzm w kraju pogańskim (ww. 1—2b.5.7.8.13a.11.14—16 [17].20b)

2. Reinterpretacja teologiczna (ww. 3—4.6.9.10.12—13bc)

3. Redakcja przedmarkowa (ww. 2a; 18—20a)

4. Włączenie w zbiór cudów (Mk 4,35 — 6,52)

Wyniki innej analizy, przeprowadzonej za pomocą tego samego zespołu metod, są sprzeczne z powyższą opinią. Według F. Annena w omawianym tekście perykopy natrafimy na znaczącą redakcyjną pracę św. Marka (ww. 1—2a.3b.[8—9].10.15a.17.18—19a.20). W przedmarkowej wersji opowiadania było polemiką kościoła pierwotnego skierowaną przeciwko pogaństwu i kultom pogańskim⁵.

Ogólny wynik badań historyczno-krytycznych jest następujący: obecnie posiadany tekst Mk 5,1—20 doznał w trakcie przekazywania go różnych zmian i modyfikacji o charakterze literackim czy teologicznym należąc, jeszcze przed włączeniem w Ewangelię, do zbioru cudów Jezusa. Nadto usiłowano wskazać treść oraz intencje teologiczne poszczególnych warstw tekstu. Wszystko to tłumaczy — zdaniem przedstawicieli omawianej metody — jego obecność.

2. NOWA KRYTYKA LITERACKA

Natura i zamierzenia tzw. nowej krytyki literackiej (często mówi się o studium sztuki narracji) są odmienne, jeśli wręcz nie przeciwne podstawowym założeniom metody historyczno-krytycznej. W miej-

⁴ R. Pesch, *The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac. A Historico-Critical Analysis*, EcuR 23 (1971) 349—376; w formie pełniejszej: R. Pesch, *Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte*, SBS 56; Stuttgart 1972, 41—49, zwłaszcza 48.

⁵ F. Annen, *Heil für Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (5,1—20 par.)*, FraTSt 20; Frankfurt 1976, 39—74, przede wszystkim 70ss; 185—186.

sce diachronii tekstu, chodzi bowiem o jego synchronię, o analizę tekstu biblijnego w jego końcowej, obecnej postaci literackiej. Nowa krytyka literacka zajmuje się analizą całości tekstu, jego wewnętrznej organizacji, jego znaczeniom (semantyka tekstu), sposobom komunikacji narrator — tekst — lektor. Wspomniany dokument Papieskiej Komisji Biblijnej wymienia trzy główne kierunki analiz tego typu: analiza retoryczna, sztuka narracji, analiza semiotyczna. W badaniach nad perykopą Mk 5,1—20 posłużono się niejednokrotnie tego typu analizami⁶.

Przedstawiona przez J. Starobinskiego analiza literacka jest typowym przykładem takiej właśnie refleksji⁷. J. Starobinski rozpatruje najpierw problem autora tekstu oraz sposób, w jaki autor opowiada („kto mówi”). Dlaczego autor ukrywa się jako świadek wydarzeń, pozwalając przemawiać tylko Jezusowi (gram. w pierwszej osobie „ja”)? Czyni tak, gdyż pragnie uwydatnić objawienie jakie On, Chrystus, przynosi. Następnie autor zajmuje się adresatem opowiadania („do kogo mówi” autor Ewangelii), kim byli jego słuchacze? Nie zostali przedstawieni i ten brak posiada swoją wymowę, gdyż uogólnia postanie opowiadania: ono jest adresowane do wszystkich⁸. Następuje potem analiza tzw. struktury przestrzennej tekstu, tzn. analiza ruchów i zmian miejsca Jezusa i osób uczestniczących⁹. Inna część studium poświęcona jest analizie tzw. charakterów, tzn. osób, z którymi Jezus się spotyka, wchodzi w związki. Układ ten podlega nieustannym transformacjom¹⁰. Wreszcie następuje analiza zjawiska opętania i uzdrowienia. Jako zdarzenie zasadnicze uzdrowienie zmienia istotnie przebieg wydarzeń, ponieważ w tym momencie należy podjąć decyzję, Jezus zostaje uznany albo zostaje odrzucony¹¹.

Po tej samej linii analiz postępuje A. Paul, który zanalizował perykopę wykorzystując tzw. semantykę narracji¹². Jeszcze inny

⁶ Zob. J.-N. Aletti, *Lectures d'un récit: Marc 5,1—20*, 198—208; J. Calloud, G. Bombet, J. Delorme, *Lectures d'un récit: Mc 5,1—20. Essai d'analyse sémiotique, Les Miracles de Jésus*, 151—181.

Krytyczną ocenę metody przedstawia: F. Riva, *Metodi d'esegesi strutturali dei racconti evangelici; confronto per una discussione*, RivB 31 (1983) 293—327.

⁷ Zob. J. Starobinski, *L'indemoniato di Gerasa: Analisi letteraria di Marco 5,1—20, Analisi strutturale ed esegesi biblica* (Ed. R. Barthes, F. Bovon e altri), Torino 1973, 60—88.

⁸ J. Starobinski, *L'indemoniato di Gerasa*, 62—64.

⁹ Dz. cyt., 64—68.

¹⁰ Dz. cyt., 68—73.

¹¹ Dz. cyt., 73—80.

¹² Por. A. Paul, *Le récit (biblique) comme surface. Eléments théoriques pour une sémantique narrative*, RSPT 58 (1974), 584—598, przede wszystkim 585—588, gdzie znajduje się wprowadzenie w metodę.

rodzaj analizy zaproponował T. Aurelio, który usiłuje ustalić tzw. *struttura profonda* tekstu (powiedzmy: strukturę ukrytą), albo — posługując się innym terminem autora — oś semantyczną tekstu. Wyraża się ona w pojęciach „jedność osiągnięta” oraz „jedność utracona”¹³.

3. STUDIUM PSYCHOANALITYCZNE (PSYCHOLOGIA GŁĘBI)

Omawiana przez nas perykopa stała się też przedmiotem analiz lekarskich, psychologicznych oraz psychoanalitycznych¹⁴. Ogólnie rzecz biorąc, w studium psychoanalitycznym studiowany jest nie tekst, lecz studiowane są podświadomość człowieka i jej struktury w tekście opisane. Chodzi zatem o typ analizy różniącej się zasadniczo od poprzednio wspomnianych. W badaniach takich tekst biblijny jest traktowany jako źródło znaków i symboli, i te należy analizować i interpretować. W ten sposób psycholog odkrywa wewnętrzną kondycję (stan, sytuację) człowieka oraz naturę jego związków ze światem zewnętrznym. Trzeba przyznać, iż publikacji tego typu jest zaskakująco wiele¹⁵.

Najnowsza analiza przedstawiona przez E. Drewermanna jest też najbardziej reprezentatywna i pouczająca¹⁶. W pierwszej części studium niemiecki psychoanalityk wskazuje na niewystarczalność badań krytyczno-historycznych w przypadku perykopy o uzdrowieniu opętanego z Gerazy, po czym przechodzi do analizy opowiadania za

¹³ Zob. T. Aurelio, *Mistero del Regno e unione con Gesu: Mc 5, 1—20*, BeO 19 (1977) 62—66.

¹⁴ W przeszłości Stocks usiłował ustalić rodzaj choroby psychicznej, jakiej podlegał człowiek opętany: („kynanthropie — Form der Paranoia oder Melancholie”). Zob. Stocks, *Ein Fall von Kynanthropie im Neuen Testament (Matth. 8,28ff. und Parallelen)*, NKZ 18 (1907) 499—506.

M. M. Baird przebadawszy sens terminu „legion” dochodzi do wniosku, że chodziło o młodego człowieka przeznaczonego do służby wojskowej w legionie rzymskim, który załamał się psychicznie i zachorował. Zob. M. M. Baird, *The Gadarene Demoniac*, ExpTim 31 (1919—20) 189.

T. Hawthron stawia diagnozę lekarską choroby, jakiej podlegał opętany i określa ją jako „acuta mania” lub „schizofrenia”. Zob. T. Hawthorn, *The Gerasene Demoniac. A Diagnosis*, ExpTim 66 (1954—55) 79—80.

¹⁵ Zob. H. Harsch, *Psychologische Interpretation biblischer Texte. Ein Versuch zu Mk 5,1—20: Die Heilung des Besessenen von Gerasa*, UnSa 32 (1977) 39—45; L. Beirnaert, *Lectures d'un récit: Mc 5,1—20. Approche psychanalytique, Les Miracles de Jésus selon le NT* (ed. X. Léon-Dufour), Paris 1977, 183—188.

¹⁶ Zob. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*. Bd. II: *Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, Olten, Freiburg 1988, 247—277.

pomocą zasad obowiązujących w badaniach psychoanalitycznych. Opis (medyczny, psychoanalityczny) wygląda następująco: człowiek opętany, wewnętrznie rozbity i skłócony, pełen przeciwstawnych uczuć i emocji, a zatem o osobowości okaleczonej i chorej, broni swej wolności (nawiasem mówiąc, równej samemu piekłu). Opętany wręcz nienawidzi siebie samego¹⁷. Lęki, obawy, uprzedzenia w stosunku do innych ludzi uniemożliwiają mu jednak zaakceptowanie niezbędnej pomocy i opieki z ich strony¹⁸. Jak można wydobyć się z tego zakłętego kręgu? Tylko Jezus może to uczynić, tylko On bowiem potrafi uwolnić opętanego z jego lęków, a czyni to za pomocą jednego prostego pytania: „I zapytał go: «Jak ci na imię?»” Osiągnąwszy dzięki temu jego człowiecze centrum, najintymniejszy zakątek duszy, Jezus odsłania i leczy, tj. uzdrawia owe gwałtowne i przeciwstawne uczucia obecne w człowieku opętanym (duchy nieczyste). Autor dodaje, iż wroga postawa mieszkańców regionu wobec uzdrowienia jest charakterystyczna w porządku społecznym¹⁹.

4. TEOLOGIA WYZWOLENIA

W artykule niniejszym sygnalizujemy jedynie tzw. analizę sytuacyjną tekstu perykopy zaprezentowaną przez przedstawicieli teologii wyzwolenia. W analizie tego typu Jezus ukazuje się z kolei jako wyzwoliciel człowieka na płaszczyźnie jego egzystencji ludzkiej²⁰.

* * *

Zaznaczmy najpierw, iż prawie wszystkie spośród metod omówionych w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej zostały zaaplikowane do perykopy o uzdrowieniu opętanego z Gerazy, a brak jedynie analiz tzw. krytyki kanonicznej. Kończąc niniejszą prezentację metod analizy tekstu biblijnego wypada zapytać o ich wartość i zasadność.

1' Nie powinno ulegać wątpliwości, iż każda z omówionych metod pomaga w zrozumieniu tekstu perykopy, czyni bogatszym nasze spotkanie z Ewangelią, ze Słowem Bożym. Stąd ogólnie trzeba po-

¹⁷ Dz. cyt., 253—256.

¹⁸ Dz. cyt., 256—264.

¹⁹ Dz. cyt., 264—270. Analizy tego typu nie są analizami egzegetycznymi w sensie właściwym; nie jest to także właściwa droga interpretacji tekstu biblijnego. Zob. E. Käsemann, *Die Heilung der Besessenen*, *Reformatio* 28 (1979) 11.

²⁰ Zob. M. Burgos, *El poseso de Gerasa (Mc 5,1—20)*. Jesús portador de una existencia liberadora, *ComSev* 6 (1973) 103—118.

zytywnie odnieść się do tych prób. Tym niemniej należy zawsze zachować ostrożność w stosunku do proponowanych wyników analiz.

2' Metoda historyczno-krytyczna, w swych wielokierunkowych i wzajemnie uzupełniających się analizach, pozostaje nadal metodą nadrzędną i wiodącą. Konieczne poprawki zostały zresztą dokonane. Jej brakiem jest jednak nadmierne rozczłonkowanie tekstu: mnożenie źródeł na rzecz utraty ujęć całościowych.

3' Stąd nie jest przypadkiem, iż pozostałe metody analizy tekstu biblijnego z reguły wychodzą właśnie od krytyki metody historyczno-krytycznej, ale przede wszystkim pragną dać nowe, odmienne spojrzenie na tekst, spojrzenie bardziej egzystencjalne. Zasadniczo brak w nich jednak wymiaru teologicznego.

4' Wydaje się, iż w analizie tekstu biblijnego nadal winien obowiązywać typ egzegezy tradycyjnej, opartej na solidnych studiach filologicznych i historycznych²¹.

Poznań

KS. STEFAN SZYMIK MSF

Ks. Adam Durak SDB

KOLEKTY DNI POWSZEDNICH WIELKIEGO POSTU WEDŁUG MSZAŁU PAWŁA VI

W pierwszym numerze RBL 1994, zamieszczono art. mojego autorstwa: *Teksty eucharystyczne jako źródło teologiczne*. Chciałbym podaną tam teorię obecnie zastosować w praktyce, wskazując jedną z wielu możliwości przeprowadzenia takiego studium tekstów eucharystycznych. Następnie wynikające ze studium treści chcę zaproponować do rozważenia uczestnikom sprawowanej liturgii. Obrąłem do studium „kolekty dni powszednich W. Postu”, gdyż w książce *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*¹, ks. J. Miazek napisał, że doznały one przy tworzeniu nowego Mszału największych zmian². Wydaje się

²¹ Zob. K. Stock, *Methodenvielfalt. Studien zu Markus*, Bib 62 (1981) 581—582; J. Gnülka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK NT 2/1—2; Neukirchen 1978—797, 25.

¹ Ks. B. Nadolski (red.), *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1989.

² Tamże, s. 31.

więc, że od strony eucharystycznej³ będą one dla nas w dużej mierze nowością. To studium nawiązuje także do metod najnowszych opracowań z dziedziny hermeneutyki liturgicznej, jakie ukazały się ostatnio w Polsce⁴.

Studiując „kolekty” okresu W. Postu, musimy pamiętać o kontekście i chrześcijańskiej atmosferze towarzyszącej tym modlitwom. Celebrować bowiem w W. Poście Eucharystię, to przechodzić razem z Chrystusem mądrościowy, duchowy plan Kościoła, który włącza w celebracje wielkopostną każdego wierzącego z osobna⁵. Nie możemy też zapominać o tym, co mówią *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, tzn., że „...Okres W. Postu służy przygotowaniu do obchodu paschalnego misterium przez różne stopnie wtajemniczenia chrześcijańskiego, a wiernych przez wspomnienie przyjętego chrztu i pełnienie pokuty”⁶.

Zanim przejdziemy do omówienia tematyki wypływającej z eucharystycznego studium kolekt, przedstawimy najpierw liturgiczne źródła ich pochodzenia. Studium nasze opieramy na *Editio Typica Altera, Missale Romanum*⁷:

1. ŹRÓDŁA POCHODZENIA KOLEKT „DNI POWSZEDNICH” W. POSTU

Bez wątpienia każda modlitwa ma swą wartość sama w sobie. Nie jesteśmy w stanie stwierdzić, która z modlitw jest dla poszczególnej osoby najbardziej skuteczna. Nie znaczy to, że nie jest rzeczą ważną, w jaki sposób jest ona skonstruowana i z jakich pochodzi

³ Eucharystia — jest dyscypliną liturgiczną, która obejmuje studium modlitw i zajmuje się prawami, jakie rządzą ich formułowaniem. Pomaga ona rozumieć znaczenie teologiczno-liturgiczne studiowanych modlitw, w kontekście sprawowanej liturgii. Szerzej na ten temat, zob. A. M. Triacca, *La strutturazione eucologica dei prefazi*. Contributo metodologico per una loro retta esegesi, w: „Ephemerides Liturgicae” 86 (1972) 233; por. także S. Czerwik, *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszałe Rzymskim Pawła VI*, Warszawa 1984.

⁴ Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy św. w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich (Niedziele Wielkiego Postu i Paschy)*, Piła 1992; J. Janicki, *Misterium Paschalne w Mszałe Rzymskim Pawła VI*. Studium liturgiczno-teologiczne eucharystii okresu wielkanocnego, Warszawa 1992.

⁵ Por. *Messale dell'assemblea cristiana. Feriale*, Torino 1982, s. 160—162, gdzie znajdujemy wiele cennych myśli na temat celebracji W. Postu.

⁶ *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*. w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, n. 27.

⁷ *Missale Romanum ex decreto Sacrosanctum Oecumenici Vaticani II instauratum*, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio Typica Altera, Città del Vaticano 1975.

źródła⁸. Tabela, którą prezentujemy, ukazuje liturgiczne źródła pochodzenia poszczególnych kolekt⁹.

Dzień i tydzień W. Postu	Źródła pochodzenia
f IV C	M 117, L 207, V 631 i 654, G 153
f V po C	M 18, V 1165, G 198
f VI po C	M 643, V 89, G 162
S po C	M 765, V 1112, G 1102
h I f II	M 143, V 1170, G 171
h I f III	M 976, G 176
h I f IV	M 468, G 180 i 184
h I f V	M 660, L 1015, V 1190, G 1153
h I f VI	V 94
h I S	L 938 i 1027
h II f II	V 173
h II f III	M 154, V 1213, G 1171
h II f IV	V 200
h II f V	M 235, G 216
h II f VI	M 193, V 206, G 221
h II S	V 129
h III f II	M 521, V 1218, G 1174
h III f III	M 573, V 181, G 219

⁸ Dla określenia liturgicznych źródeł studiowanych kolekt, używamy następujących skrótów:

B — A. Paredi (ed.), *Sacramentarium Bergomense*. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo = Monumenta Bergomensia VI, Bergamo 1962.

G — J. Deshusses (ed.), *Le Sacramentaire Gregorien*. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, Edition comparative. Tome premier: Le Sacramentaire. Le Supplement d'Aniane = Spicilegium Friburgense 16, Friburg 1971.

L — L. C. Mohlberg (— L. Eizenhofer — P. Siffrin) (ed.), *Sacramentarium Veronense = Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Series maior, Fontes I, Roma 1966 = Sacramentarium Veronense „Leonianum”.

M — *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum*. Summorum Pontificum cura recognitum, Editio Typica, Città del Vaticano 1962.

N — kolekta nowa

V — L. C. Mohlberg (— L. Eizenhofer — P. Siffrin) (ed.), *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum) = Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Series Maior, Fontes IV, Roma 1968.

⁹ Dla określenia poszczególnych dni i tygodni W. Postu, używamy następujących skrótów: f = dzień; h = tydzień; HS = Wielki Tydzień; cyfry rzymskie od I do VI = dni od poniedziałku do piątku włącznie; S = sobota; C = popielec.

Dzień i tydzień W. Postu	Źródła pochodzenia
h III f IV	V 178, św. Leona serm. 2,4
h III f V	B 430
h III f VI	M 146, G 304, B 361
h III S	L 490, V 99, G 71
h IV f II	M 373, G 277
h IV f III	V 235 + N
h IV f IV	M 338, V 239, G 268
h IV f V	B 376
h IV f VI	L 120, V 216
h IV S	M 470, V 1230, G 1183
h V f II	św. Leona serm. 61,5
h V f III	M 166, G 91
h V f IV	M 1046, L 866, V 279, G 296
h V f V	L 915, G 898
h V f VI	M 7, G 702
h V S	V 257
HS f II	M 192, G 315
HS f III	M 760, G 319
HS f IV	M 438, G 324
HS f V (Ad Missam chris.)	N

Studiując teksty tych modlitw spostrzegamy się, że tylko jedna z nich ma zakończenie: „Qui tecum vivit...”¹⁰, podczas gdy pozostałe kończą się: „Per Dominum...”. Ze źródeł natomiast wynika, że tylko jedna kolekta i to jeszcze ta z W. Czwartku (Msza Krzyżma), jest całkowicie nowa. Poza tym również tylko jedna kolekta została wzbogacona o nowy element¹¹. Wszystkie inne, znajdujemy już wcześniej w Mszałe Piusa V, Sakramentarzu z Bergamo, Leoniańskim, Gelazjańskim, Gregoriańskim albo w innych źródłach liturgicznych.

Porównując kolekty Mszału Piusa V i Pawła VI stwierdzamy, że tylko jedna kolekta jest zgodna co do treści i co do dnia w obydwu mszałach¹². Siedem kolekt mamy bardzo podobnych do siebie, chociaż posiadają małe różnice w tekście¹³.

Trzeba także zauważyć, że w Mszałe Piusa V, w niektóre dni W. Postu znajdujemy po dwie kolekty, czego w Mszałe Pawła VI nie ma. Najprawdopodobniej było to związane z ilością czytań liturgicznych, po których następowała modlitwa.

¹⁰ Por. HS f II.

¹¹ Por. h IV f III.

¹² Por. HS f II, w obydwu mszałach.

¹³ Por. f VI po C, h I ff. II, III i IV, h II f VI, h IV f IV, HS f II.

2. PODSTAWOWE TEMATY EUCHOLOGICZNE, WYPŁYWAJĄCE ZE STUDIUM KOLEKT „DNI POWSZEDNICH” WIELKIEGO POSTU

Przeprowadzając analizę poszczególnych kolekt, dni powszednich W. Postu, znaleźliśmy wiele interesujących tematów teologiczno liturgicznych, ważnych nie tylko z punktu widzenia naukowego ale także mających wielkie znaczenie dla duchowego życia Kościoła, a więc i każdego z nas. Wśród licznych, różnych tematów wielkopostnych, można wyróżnić następujące tematy zasadnicze: pokuta i modlitwa, poznanie i odrzucenie grzechu, współpraca z Bogiem oraz szeroki temat odnoszący się do wydarzenia zmartwychwstania Pana, które w swojej celebracji przygotowuje nas do życia wiecznego. Omawiając te tematy, poszerzymy je o inne im podobne a łączące się z treścią studiowanych modlitw.

a. Pokuta i modlitwa

Trzeba na początku stwierdzić, że analizując poszczególne kolekty nie wiele razy natrafiliśmy na takie wyrażenie jak „modlitwa” czy „prośba”. Wydaje się jednak, że bez ciągłego przypominania tych słów, wszyscy doskonale zdają sobie sprawę z tego, że właśnie modlitwa jest fundamentem chrześcijańskiego życia. Ważną rzeczą jest abyśmy wszyscy umieli zjednoczyć się w modlitwie¹⁴. Modlitwa bowiem pomaga nam ćwiczyć się w naszej pobożności, byśmy umieli usposobić nasze serca do głoszenia zbawczej, paschalnej tajemnicy¹⁵. Modlitwa zawiera prawie zawsze w sobie jakby ukryty element odnowy. W okresie W. Postu wyraża się on w pokucie i jest bezwarunkowo konieczny do pełni przeżywanych wielkopostnych treści. W kolektach pokuta występuje jako poważne „dzieło” wielkopostne¹⁶, które zmienia nasz sposób myślenia i pozwala nawet fizycznie odczuć umartwienie naszego ciała¹⁷. Jak pouczają nas kolekty, umartwienia są bronią przeciw duchowi zła i otwierają nam drogi duchowego życia¹⁸ oraz predysponują nas do tego, że możemy liczyć, iż nasze modlitwy zanoszone do Boga będą wysłuchane¹⁹. Widzialnym owocem pokuty są dobre uczynki adresowane do naszych braci i sióstr. One to wytwarzają odpowiednią atmosferę całego naszego przygo-

¹⁴ Por. h III f IV.

¹⁵ Por. h IV f III.

¹⁶ Por. f VI po C, h I f II, h II f VI i inne.

¹⁷ Por. h I f IV.

¹⁸ Por. f IV C, h I f VI.

¹⁹ Por. h V f IV.

towania do należytego uczestnictwa w świątach paschalnych²⁰. Tak więc modlitwa wsparta przez prawdziwą pokutę, realnie przybliży nas do naszego zbawienia.

b. Rozpoznać i porzucić grzech

Po grzechu pierwotnym, na zawsze zostaliśmy duchowo i fizycznie osłabieni. Czasem ta słabość jest dobrze ukryta a my nie mając siły by dokonać introspekcji, żyjemy zafalszowanym obrazem Boga, siebie i świata.

Kościół, Matka nasza, między innymi poprzez kolekty wielkopostne, przypomina nam, abyśmy zastanowili się nad naszym życiem. Byśmy zapytali samych siebie: należymy do tych, którzy żyją w ciemnościach, w przyjaźni z grzechem, czy pragniemy uwolnić się od ciemności grzechu, by żyć w światłości²¹. Z analizy modlitw wynika, że nie chcemy akceptować grzechu w naszym życiu²². Owszem, porzucając grzech mamy nadzieję żyć wiecznie²³. Stąd świadomi naszych win, by uwolnić się od nich, pragniemy szczerze wyznać je przed Bogiem, by w ten sposób mieć udział w nieskończonym Jego miłosierdziu²⁴. Nie trudno zauważyć, że ta tematyka przedłuża się w kolektach w treściach „świadomego nawrócenia”. Nasze nawrócenie zaś, prowadzi właśnie do uwolnienia z więzów grzechu, by żyć w stanie świętego nawrócenia²⁵. Co więcej, nie chodzi tu jedynie o nawrócenie wewnętrzne ale całkowite, takie które uzewnętrznia się w sposób dynamiczny w różnych dziełach miłosierdzia²⁶.

Wydaje się, że warto tu przypomnieć, że tematyka ta jest włączona w celebrację eucharystyczną, dlatego nie można wątpić, że fundament do prawdziwego nawrócenia jest niepodważalny. Jest to nawrócenie, w którym mamy się doskonalić oraz które przy pomocy światła Bożego mamy ciągle na nowo oceniać²⁷.

c. Nasza współpraca z Bogiem

Uprzedzając miłość Boga oraz bezgraniczne miłosierdzie, którym nas nieustannie obdarza, pozwalają nam w Nim złożyć całą naszą nadzieję. On przecież wskazuje nam drogi życia i chociaż często się na nich gubimy, nie wstydzi się nas grzeszników i nie męczy się nigdy nowym przebaczeniem naszych niedoskonałości. Stąd w okre-

²⁰ Por. h IV f V.

²¹ Por. h II S.

²² Por. h II f II.

²³ Por. h III f VI.

²⁴ Por. h IV f IV, h V f VI.

²⁵ Por. h V f V.

²⁶ Por. h I S.

²⁷ Por. h IV f VI.

sie W. Postu wołanie o pomoc Bożą jest bardziej intensywne. Ma to swoje odzwierciedlenie także w studiowanych kolektach, które przypominają nam, że bez Boga nie możemy nic uczynić, nie możemy się Mu podobać, ani bez Jego łaski jako Kościół wzrastać, ani uczestniczyć w świętych sakramentach ani się zbawić ²⁸.

Jeszcze lepiej to widzimy w modlitwie, w której prosimy wprost o Bożą łaskę, potrzebną dla naszego odrodzenia oraz usposabiającą nas do dobrej służby Bogu ²⁹. Z łaską tą przychodzi wszelkie błogosławieństwo, jako skuteczna pomoc do osiągnięcia życia wiecznego ³⁰.

Z analizy kolekt wynika, że we współpracy Boga z człowiekiem, swoją nieodzowną i określoną rolę ma także Duch Św. Bóg Ojciec daje nam Go dla umocnienia naszej wiary i abyśmy stali się bardziej dynamiczni w naszych dziełach ³¹. Tę współpracę Boga z nami, wyraża wspaniale jedna z kolekt, pierwszych dni W. Postu:

„Wszechmogący Boże, uprzedzaj swoim natchnieniem nasze czyny i wspieraj je swoją łaską,
aby każde nasze działanie od Ciebie brało początek
i w Tobie znajdowało dopełnienie...” ³².

d. Uczestnicząc w Zmartwychwstaniu Chrystusa Pana, przygotowujemy się do życia wiecznego

Ukazana do tej pory tematyka kolekt wielkopostnych, nie spełniałaby swego wielkiego zadania, gdyby nie wtajemniczała nas coraz bardziej w Paschalne Misterium Chrystusa.

Poprzez modlitwę i pokutę, z pomocą łaski Bożej, rozpoznajemy swoją grzeszność, pozostawiamy grzech i szczerze nawracamy się do Boga. Rozpoczynamy w ten sposób dzieło naszego nawrócenia, byśmy mogli mieć zaszczytny udział w godności dzieci Bożych. Przechodzimy w celebracjach wielkopostnych, z „ciemności do światła”, do nowego życia, gdzie spotykamy, kochającego nas niezmienną miłością Boga, podobną do tej, którą doświadczyliśmy jeszcze przed sprzeniewierzeniem się woli Ojca. A wszystko to jest możliwe tylko dzięki obfitej łasce Boga, który nas zbawia, który dzięki swej strasznej Męce może skutecznie wstawiać się za nami u Ojca ³³. Była potrzebna więc Śmierć, byśmy mogli otrzymać przebaczenie ale był także potrzebny Krzyż Chrystusa, abyśmy mogli dzisiaj paschalne tajemnice celebrować i razem z Chrystusem zmartwychwstawać ³⁴.

²⁸ Por. h IV S, h I f V, h V f III, h IV f II, h III f II.

²⁹ Por. h V S, h III f III.

³⁰ Por. h V f II.

³¹ Por. h II f V.

³² Por. f V po C.

³³ Por. HS f II.

³⁴ Por. HS f IV, HS f III, h III f V.

Nie jest rzeczą możliwą zaspokoić pragnienie naszego radosnego zmartwychwstania w przyszłości, jeśli już teraz nie włączymy się w przeżywanie tych tajemnic Paschy, które najpełniej dokonały się w Osobie Jezusa Chrystusa, Pana Zmartwychwstałego³⁵. Mając udział w Jego godności, przez nasze chrześcijańskie życie, staniemy się w świecie prawdziwymi świadkami Chrystusowego odkupienia³⁶. Dlatego musimy celebrować zmartwychwstanie Chrystusa, a przed nim Śmierć i inne wydarzenia Jego życia łącznie, w obecnym „hodie” liturgicznym, byśmy mogli przygotować się do celebracji naszej Paschy, także dzięki bogatym treściom, przeżywanym w świętym czasie wielkopostnego przygotowania.

3. WNIOSKI KOŃCOWE

Z materiału, który wydobyliśmy z analizy kolekt dni powszednich W. Postu wynika, że tematyka eucharystyczna, w stosunku do kolekt Mszału Piusa V, w obecnym Mszału jest o wiele bogatsza. Wykracza ona poza tematy postu i umartwienia. I słusznie. Bowiem radość odnalezienia swego miejsca przed Bogiem, jest sprawą o wiele szerszą.

Interesujące, że w tematyce kolekt dni powszednich W. Postu, temat chrztu św. jest jakby nieobecny. Być może występuje on w innych częściach formularza a na pewno w formularzach świątecznych.

Kolekty jasno podkreślają uniwersalizm zbawienia. Świadczą o tym chociażby takie wyrażenia jak: „ut nos”, „familiam tuam”, „Ecclesia tua”, itp.

Należy podkreślić też dużą dynamiczność studiowanych modlitw. Prosimy Boga o siłę do działania, do lepszej modlitwy, byśmy mogli odnaleźć właściwą drogę życia i byśmy umieli z Bogiem współpracować. Dzięki temu wszystkiemu, okres W. Postu jawi nam się rzeczywiście jako błogosławiony czas zbliżania się do Boga.

Wydaje się, że systematyczne pogłębianie tematyki teologicznej, wynikającej ze studium eucharystycznego kolekty (a jeszcze lepiej, gdy dotyczy ono także innych modlitw formularza), zawsze ma odpowiedni wpływ na uczestnictwo w samej celebracji liturgicznej oraz na duchową postawę kapłana i wiernych.

³⁵ Por. h III S.

³⁶ Por. HS f V.

Ks. Władysław Nowak

TRADYCJA ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELI WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA LUTERAŃSKOEWANGELICKIEGO

Oryginalność niedzieli i głęboki sens, jakiego nabiera w doświadczeniu wiary pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, mieszczą się w greckim słowie: *Kyriake hemera* lub po prostu *Kyriake*. Już sama nazwa kwalifikuje niedzielę jako dzień *Kyriosa*, dzień zwycięskiego Pana — lub lepiej — dzień upamiętniający zmartwychwstanie Pana. Związek „Pascha Chrystusa — chrześcijańska niedziela” jest faktem podstawowym i niezmiennym całej tradycji¹.

Z tekstów tradycji, które potwierdzają związek: niedziela — pascha, przebija atmosfera radości, uroczystego nastroju, jaki dominuje w stylu jej świętowania. W starożytności chrześcijańskiej niedziela była dniem wspólnoty, pojednania, syntezą najgłębszych wartości wiary chrześcijańskiej. Dopiero od VI wieku obserwuje się przesunięcie akcentu w świętowaniu niedzielnym z momentu istotnego, jakim było wydarzenie paschalne na aspekt legalistyczny: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił”, co rozumiano w podwójnym aspekcie: powstrzymanie się od prac służebnych i obowiązku wysłuchania Mszy św. Pomijano prawie całkowicie milczeniem paschalny charakter niedzieli oraz jej wymiar wspólnotowy².

1. NIEDZIELA W NAUCZANIU M. LUTRA I W ŚWIETLE USTAW KOŚCIELNYCH

Marcin Luter odnośnie niedzieli w *Dużym Katechiźmie* uczył: „...dni święte zachowujemy nie ze względu na rozumnych i wykształconych chrześcijan, gdyż ci ich zupełnie nie potrzebują, lecz wpierv z przyczyn i potrzeb cielesnych jakich sama natura uczy i domaga się dla prostego ludu, aby mogli odpocząć i posilić się (...) nie jest to jednak, powiadam, związane z czasem, jak u Żydów, i nie musi to być ten lub ów dzień, gdy żaden nie jest sam w sobie lepszy od innego, lecz powinno być się to dzać codziennie, ponieważ lud nie może sobie na to pozwolić, trzeba przynajmniej jeden dzień w ty-

¹ W. Rordorf, *Sunday the fullness of christian liturgical time*, w: *Liturgical time-Papers read at the 1981 Congress of Societas Liturgica*, Rotterdam 1982, s. 96; tegoż, *Die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin*, w: *Der Sonntag*, Freiburg 1986, s. 31; S. Bacchiocchi, *Od soboty do niedzieli*, Warszawa 1985 s. 81—144.

² L. Brandolini, *Domenica*, w: *Nuovo Dizionario di liturgia a cura di Domenico Sartore e Achille M. Triacca*, ed. 2, Roma 1984, s. 382.

godniu na to wyznaczyć, aby w takim dniu odpoczynku znaleźć sposobność i czas by wziąć udział w nabożeństwie, zejść się wspólnie, słuchać i omawiać Słowo Boże, potem też chwalić Boga, śpiewać i modlić się”. Dalej autor zauważa, „że przeznaczona na to jest z dawna niedziela i należy przy tym pozostać, aby nikt przez niepotrzebne nowości nie wprowadzał zamieszania”³. Reformator witemberski umieścił swój pogląd na temat dni świątecznych przy okazji omawiania trzeciego przykazania Dekalogu „Będziesz dzień święty święcił”. Z wypowiedzi tej wynika, iż niedziela nie jest z ustanowienia Bożego, wszak wszystkie dni są sobie równe, lecz jest wyrazem woli człowieka, tęskniącego za harmonią, ładem. W podobny sposób wypowiedzieli się autorzy *Konfesji Augsburskiej* wyjaśniając: „Cóż więc należy sądzić o święceniu niedzieli i podobnych zwyczajach kościelnych? Na to odpowiadają nasi nauczyciele, że godzi się biskupom lub duszpasterzom wprowadzać porządki, aby był ład w Kościele, ale nie po to, aby przez nie zadośćuczynić za grzechy lub żeby zobowiązywać sumienia do mniemania, że to konieczne formy pobożności... Do tych rzeczy należy przestrzeganie niedzieli, Wielkanocy, Zielonych Świątek i podobnych świąt oraz obrzędów. Że jednak trzeba było wyznaczyć pewien dzień, aby lud wiedział, kiedy się zgromadzić należy, Kościół przeznaczył na to niedzielę, a wydaje się, że uczynił to tym bardziej, żeby ludziom dać przykład wolności chrześcijańskiej i żeby wiedzieli, że przestrzeganie sabatu lub innego dnia nie jest konieczne”⁴.

W kaznodziejstwie był też podkreślany element paschalny niedzieli. Wskazywał na niego zwłaszcza Samuel Dambrowski w swej postyli bardzo poczytnej na Mazurach. Mianowicie w kazaniu na osiemnastą niedzielę po Świętej Trójcy (Łk 14,1—11) — uzdrowienie w szabat — uzasadniając potrzebę święcenia niedzieli mówi: „Czemu my chrześcijanie nie szabat, jako Żydzi, ale niedzielę święcimy? Odpowiada na to Augustyn św. na dwu miejscach. Raz: Dzień Pański, — albo niedziela (bo tak Jan św. niedzielę zowie) nie Żydom, ale chrześcijanom zmartwychwstaniem Pańskim jest okazana i z niego mieć zacność swoją. Tu słyszycie, że my chrześcijanie niedzielę a nie sobotę święcimy, na pamiątkę Pańskiego zmartwychwstania. Nie z żadnego wymysłu ludzkiego, ale z podania Apostołów św., którzy zaraz po zmartwychwstaniu Pańskim nie w szabat, ale w niedzielę schadzki nabożne miewać poczęli, które i Pan ukazaniem się swoim po kilka razy potwierdził”⁵.

³ M. Luter, *Mały i Duży Katechizm*, przetłumaczył i wstępem opatrzył ks. dr A. Wantuła, Warszawa 1962, (=DK), s. 62.

⁴ *Konfesja Augsburska*. w: *Z problemów Reformacji*, cz. 2, Warszawa 1980, nr XXVIII, s. 25.

⁵ S. Dambrowski, *Kazania albo Wykłady Porządne świętych Ewangelii niedzielnych przez cały rok*. Wyd. VIII, część 1, Toruń 1896, s. 498—499.

Bracia czeszy w ustawie kościelnej uchwalonej na synodzie 1616 r. niedzielę zaliczają do pierwszorzędných dni świątecznych: „Inter dies festos primam tribuimus dignitatem septimo die, dominico, „w którym nikomu nie wolno oddawać się pracom zewnętrznym i służebnym pod pretekstem wolności chrześcijańskiej⁶.

Również w ustawach kościelnych Księstwa Pruskiego niedziela była zaliczana do pierwszorzędných dni świątecznych obwarowana odpowiednimi przepisami świętowania w zborze jak i rodzinie a także zakazami wykonywania prac służebnych⁷.

2. ELEMENTY ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELNEGO W KOŚCIELE EWANGELICKO-AUGSBURSKIM

Marcin Luter pouczał w *Dużym Katechizmie*, że „Święcić dzień święty znaczy tyle, co święcie go zachowywać”. To znaczy przykładać się do świętych słów, zajęć i życia. Dzień bowiem nie potrzebuje dla siebie żadnego uświęcenia, gdyż sam w sobie został stworzony jako święty. Natomiast Bóg chce, aby dla nas był święty. Przez nas staje się święty zależnie od czynów. To co uświęca, to jest Słowo Boże. Ponadto oddawać się rozważaniu Dekalogu, Modlitwie Pańskiej, katechizmowi, wówczas przez te czynności uświęcony jest dzień, tym uświęca się dzień. Luter z ironią stwierdza, że „Wstrzymać się od pracy i próżnować potrafią równie dobrze i niechrześcijanie, podobnie jak cała czereda naszych duchownych, którzy codziennie stają w kościele, śpiewają i dzwonią, wszelako wcale dnia świętego nie święcą, gdyż nie opowiadają Słowa Bożego, ani w nim się nie ćwiczą. Słowo Boże jest bowiem świętością nad wszystkimi świętościami, jedyną jaką my chrześcijanie znamy i posiadamy. Ono uświęca, gdy Słowo Boże bywa rozpatrywane, opowiadane, słuchane, czytane lub rozważane, bywają przez nie uświęcone osoby, dzień i czynności, nie przez zewnętrzną akcję, lecz przez Słowo Boże. Bez niego żaden dzień nie może być święty”⁸. W jednym ze swoich kazań mówi: „Bo dzień święty święcić znaczy słuchać Słowa Bożego, a bliźniemu dopomagać w czym można”⁹. Ponadto stwierdza w *Katechizmie*, że święta należy przeznaczyć na nauczanie Słowa Bożego, tak aby właściwą funkcją tego dnia było sprawowanie urzędu kaznodziejskiego¹⁰.

⁶ *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*. Hrsg. von Emil Sehling, Bd. 4: *Das Herzogtum Preussen-Polen*, Leipzig Reiland 1911, s. 285.

⁷ Tamże, świętowanie dnia Pańskiego i jego formy, zob.: s. 39, 150, 218, 220, 221, 232, 293, 294, 374; odpoczynek niedzielny: s. 220, 221, 224, 261, 263, 371, 386, 474, 475, 476.

⁸ DK, s. 63—64.

⁹ M. Luter, *Postyla domowa*, Cieszyn 1883 s. 568.

¹⁰ DK s. 63.

Autor postyli dla dzieci, Langhansen komentując Ewangelię o odnalezieniu Jezusa w świątyni zachęca słuchaczy do należytego świętowania niedzieli, twierdząc że z tej perykopy mamy się uczyć, iż w niedzielę i inne dni święte należy gromadzić się w domu Bożym, słuchać słowa Bożego, i chwalić Boga¹¹.

W księstwie pruskim księżę Albrecht jako element świętowania widział obowiązek (*Kirchgang*) „chodzenia do kościoła” wydając w 1540 roku ustawę kościelną o nakazie uczęszczania do zboru¹². Kto by zaniedbał i lekceważył sobie ten nakaz miał być wyklęty z Kościoła. Wykonanie edyktu zlecił władzom miejskim. Reformacja w jednoznaczny sposób doceniała chrześcijańską wolność religijną, nie potrzebującą przepisów, praw. Co innego przyniosło jednak życie, ujawniając problem stosunku wiernych do dnia świątecznego i związanych z nim praktyk. Owszem, samo święcenie niedzieli jest przykładem wolności chrześcijańskiej, wymaga jednak wewnętrznej dojrzałości. Takie rozumienie omawianej problematyki święcenia niedzieli miało oczywiście wpływ na frekwencję. Nic dziwnego, że książę Albrecht wydał taki edykt o obowiązku uczęszczania do kościoła. Również w instrukcji Melanchtona dotyczącej wizytacji znajduje się uzasadnienie konieczności chodzenia na niedzielną Służbę Bożą, która umożliwia wiernym kontakt z żywym Słowem Bożym i wprowadza ład i porządek¹³.

Ustawa kościelna z 1558 roku zalecała: „Należy w niedzielę należycie święcić ten dzień, słuchać Słowa Bożego, brać udział w nabożeństwach, przystępować do sakramentów, śpiewać, uczyć Słowa Bożego dzieci służby domowej i czeladzi”. Program świętowania niedzieli był tak ważny, iż te same ustawy kościelne zabraniały urządzania ślubów i wesel przed południem, by nie odwracać uwagi wiernych od niedzielnej Służby Bożej¹⁴.

Według rozporządzenia z 1542 r. niedzielne świętowanie należy rozpocząć w sobotę po południu śpiewaniem nieszpórów, kazaniem trwającym pół godziny, uczeniem katechizmu. Nieszpory składały się z dwóch albo trzech psalmów, hymnu, antyfony do Magnificat z niedzieli, *Nunc dimittis*. W niedzielę rano, uczniowie szkoły mieli obowiązek śpiewać jutrznię w chórze. Śpiewano jeden lub dwa psalmy z antyfoną, czytano kapitulum, antyfonę do *Benedictus* i *Benedictus*¹⁵.

¹¹ Chr. Langhansen, *Postyla dla dzieci*, przełożył z niemieckiego K. Haberkant, Królewiec 1861, s. 85.

¹² E. Sehling, dz. cyt., s. 51—52.

¹³ A. Zegier, *Das religiöse und kirchliche Leben in Preussen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des XVI Jh.* Köln 1967 s. 137.

¹⁴ *Altpreussisches Kirchenbuch*. Königsberg 1861, ss. 117—118.

¹⁵ E. Sehling, dz. cyt., s. 357.

Według ustawy kościelnej z 1560 roku — w niedzielę — rano całe „zebranie” śpiewało psalmy w języku niemieckim oraz inne pieśni duchowe”. W miejsce czytania ze ST ksiądz lub diakon wygłaszał krótką naukę o sakramencie ołtarza. Była ona skierowana szczególnie do tych, którzy pragnęli przystąpić do Komunii. Po jej zakończeniu wszyscy śpiewali „Te Deum” oraz pieśń: „Jezus Chrystus nasze zbawienie”. W czasie śpiewu pieśni dzwoniło na kazanie. O jutrzni w miastach ustawa stwierdza: „tej ustawy, inne miasta, o ile można trzymać się mają, a jeśli każdego dnia nie może, ani snąć potrzeb jest, wszak przynajmniej każdego dnia mają być trzymane”¹⁶. W miasteczkach i wsiach zalecano jeśli nie codziennie to chociażby tylko w niektóre niedziele.

Nieszpory odprowadzono w Królewcu codziennie. W niedzielę i święta zaś zamykały one służbę Bożą rozpoczętą przez modlitwy poranne. Jak niedzielna jutrznia prowadziła do przyjęcia sakramentu Wieczerzy Pańskiej, tak nieszpory były modlitwą dziękczynną za Komunię i usłyszane Słowo Boże.

Według ustawy z 1617 r.¹⁷ kazanie niedzielne oraz świąteczne obok Wieczerzy Pańskiej było głównym punktem świątecznej służby Bożej. Treść kazań głoszonych w święta była dostosowana do charakteru święta. W Królewcu w niedzielę ogłoszono trzy kazania: rano w czasie jutrzni w kościele na Starym Mieście, przed południem w czasie Wieczerzy Pańskiej w katedrze oraz podczas Nieszporów. Głównym celem kazania niedzielnego było przygotowanie słuchaczy do przyjęcia sakramentu Wieczerzy Pańskiej.

Kolejnym elementem świętowania niedzielnego było nauczanie katechizmu. W Królewcu, w każdą niedzielę we wszystkich kościołach w porze popołudniowej miała odbywać się nauka katechizmu. Była ona przeznaczona dla służby. Przed i po nauce katechizmu śpiewano pieśni, aby młodzież mogła jak najlepiej przyswoić sobie jego treść

¹⁶ *Ustawa albo porządek kościelny jako się w Księstwie Pruskim zachowywała*, Królewiec 1560, k. 143v—145v.

¹⁷ *Ustawa albo Porządek kościelny i ceremonie jako w nauczaniu Słowa Bożego i podawaniu Świętości w Kościołach Xiestwa pruskiego ma być zachowany*. Z niemieckiego języka na polski pilnie przełożony przez Hieronima Maleckiego, Plebana Leckiego w 1571, Królewiec 1617, k. 21r. „W Niedziele y Dnia Świętego ma być w Mieście Knyprawie o piątej godzinie dzwoniło, aby Czeladź y ktokolwiek na to miejsce do Thumu na kazanie przysięć chciał, w kościele był nalezion. O piątej godzinie ma kantor albo śpiewak wedle zwyczaju śpiewać Duchu Święty zawitay k nam etc. Potem psal., albo dwa, ...Ażeby Kapłan o półsosty godziny aby był na Kazalnicy, następował katechizm. To iste zaranne Kazanie i Modlitwa y ze wszystkim nie ma więcej trwać nad trzy ćwierci godziny. Skoro się skończy ma być mały dzwonek (k. 22v) a zatym Cantor z Młodzieńcy szkolnymi y Pacholeta ma przyjść do kościoła. Jutrznia. W wielki dzwon i śpiew Benedictus przez cały lud”.

z pamięci w formie dialogu odtwarzali część *Małego Katechizmu*. W miastach poza Królewcem ustawa dopuszczała rezygnację z niedzielnej nauki popołudniowej pod warunkiem uczestnictwa w nauce podczas nieszporów. Na wsiach nauka katechizmu odbywała się w każdą niedzielę po kazaniu. Znajomość katechizmu była jednym z warunków godnego przyjęcia Sakramentu Wieczerzy Pańskiej, udziału we chrzcie dziecka oraz świadomego udziału w absolucji. Katechizm był również podstawowym podręcznikiem modlitwy.

Najistotniejszym elementem świętowania niedzielnego było jednak główne nabożeństwo czyli sprawowanie Wieczerzy Pańskiej. Zawarty w *Deutsche Messe* wzór nabożeństwa niedzielnego przewiduje, iż wszystkie jego części składowe, z wyjątkiem kazania oraz napomnienia przed Komunią, mają być śpiewane, także lekcje i ewangelia, w tonie chorału gregoriańskiego. Wzorem dla wszystkich nabożeństw Wieczerzy Pańskiej był sposób jej sprawowania w Królewcu. W obrzędzie aktywnie uczestniczył chór złożony z uczniów miejscowych szkół, który wykonywał śpiewy. Gdyby nie było przystępujących do Komunii odprawiano „Oficjum bez komunikantów” szczególnie po wioskach¹⁸.

Pod wpływem Kościoła reformowanego, a także pod wpływem racjonalizmu w tym Kościele doszło tu i ówdzie do odłączenia Sakramentu Ołtarza od nabożeństwa, co przyczyniło się do zubożenia życia sakramentalnego w Kościele ewangelicko-augsburskim, a tym samym świętowania niedzielnego, wbrew woli i życzeniu samego Reformatora.

Bardzo ciekawym elementem świętowania niedzielnego była troska o biednych, co zawarte jest w zdaniu Lutra odnośnie do obchodu niedzieli: „bliźniemu dopomagać w czym można”. Natomiast S. Dambrowski tę myśl uczyni jeszcze bardziej klarowną, gdy w kazaniu o świętowaniu niedzieli powie: „...dzień święty niedzielny trawie mamy, zwłaszcza, abyśmy uczynki miłosierne okazywali, tym, którzy ich od nas potrzebują. Nie dosyć bowiem w niedzielę, w święto nie robić, nie dosyć do kościoła iść, nie dosyć Słowa Bożego słuchać, modlić się, potrzeba i rękę miłosierną przykładem Pańskim wyciągnąć”¹⁹.

Wreszcie elementem świętowania niedzielnego jest odpoczynek. Podkreśla to Marcin Luter w *Katechizmie* a konsekwentnie obowiązek ten przypominają ustawy kościelne tak iż wydaje się, że temu warunkowi świętowania bardzo dużą wagę przypisywano.

¹⁸ K. Kobylski, *Życie liturgiczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego w świetle agendy tegoż Kościoła wydanej w 1869 roku w Królewcu*, Lublin 1991 (mps. Archiwum KUL) ss. 15—21.

¹⁹ S. Dambrowski, dz. cyt., s. 489—499.

3. KRYZYS ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELNEGO

Współcześnie zmieniły się rytmy świętowania niedzielnego w Kościele luterzańskim jak i zresztą w innych Kościołach chrześcijańskich. Jednym z zasadniczych elementów świętowania niedzielnego jest tu nabożeństwo główne, ale tylko od czasu do czasu i rzadko sprawowana jest Wieczera Pańska. Nie ma już tak bogatej służby Bożej: jutrzni, nieszporów, katechizacji, tak ścisłego obowiązku uczęszczania do zboru. W memoriale niemieckiej Konferencji Biskupów i Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech z 1984 r. czytamy: „Świętowanie niedzieli jest odpowiedzią chrześcijanina na to, czego Bóg dokonał. Ponieważ wielu naprawdę nie wie, za co powinni właściwie dziękować, trudno im jest świętować. Jest rzeczą ważną tego dnia zastanowić się i uspokoić, abyśmy odkryli, za co mamy dziękować. Wielu idzie przeciwną drogą. Nie czują się oni ludźmi, którzy swoje życie zawdzięczają innym, którzy swoje istnienie i sens swojego życia przyjmują od Boga jako dar. Ciężar dnia powszedniego gniecie ich. W takim poczuciu życia nie uda się świętować nabożeństwa. Często dzień powszedni i niedziela prawie wcale się od siebie nie różnią. Rytm od napięcia do odprężenia, od czynności do wypoczynku został zatracony. Zatrudnieniu pracy odpowiada dziś zatrudnienie konsumpcji. Gdzie wszystko nastawione jest tylko na osiągnięcia, dusza pozostaje pusta. Zmienił się także związek niedzieli z rodziną. Znika w dużej mierze świadomość, że niedziela należy szczególnie do rodziny. Niedziela jest poniekąd także wessana w zakończenie tygodnia, jest tylko jego zakończeniem, ostatnim jego dniem. Jest ona wprzęgnięta w koniec tygodnia, który zaczyna się w piątek po południu. Co kiedyś było zrozumiałe samo w sobie, straciło w dużej mierze swoją oczywistość”²⁰.

Kościół ewangelicki popiera wysiłki, aby zaznaczyć niedzielę przez regularne sprawowanie świętej Wieczery. Niemniej jednak nie zapomina, że rzadsze jej celebrowanie może być wyrazem głębszego szacunku dla Eucharystii.

W praktyce pastoralnej ostatnich lat Kościoły chrześcijańskie stają wobec trudnych problemów związanych ze świętowaniem dnia Pańskiego. Zagrożenia celebracji niedzieli dokonały się w kontekście przejścia od społeczeństwa o charakterze wiejskim, statycznym i zamkniętym, do społeczeństwa miejskiego i przemysłowego, charakteryzującym się aktywnością i pluralizmem. Pierwsze środowisko kon-

²⁰ Wspólne słowo niemieckiej Konferencji Episkopatu i Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech, Hannover/Bonn, 1 dzień Adwentu 1984, podpisał Biskup krajowy dr Eduard Lohse, Przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech i Kardynał Joseph Höffner, Przewodniczący niemieckiej Konferencji Episkopatu, w: „Biuletyn Ekumeniczny” 3(55/1985) s. 67—72.

centrowało się na sakralnych rzeczywistościach przestrzeni i czasu; w którym niedziela rozbijała monotonię drobnych życiowych spraw i zwracała uwagę bardziej przekonująco na wielkie wartości duchowe i sakralne, drugie natomiast, utraciło te cechy naturalne, wspólnotowe i sakralne, poprzez dominację w nim prawa produkcyjności i zawrotny rytm pracy, które ono narzuca. Na celebrację dnia Pańskiego cieniem się kładzie zjawisko sekularyzacji, mające negatywny wpływ na mentalność i życie religijne człowieka. Człowiek żyjący w społeczeństwie świeckim, nie będąc w stanie odczytać planu Bożego w historii, nie dostrzega już związku między jego życiem a liturgicznymi celebracjami. Z tego powodu coraz mniej orientuje się w nich, jeśli w ogóle nie uważa ich jedynie za formy praktyki socjokulturowe. A zatem albo je wprost odrzuca, albo przypisuje im całym minimalne znaczenie w swoim życiu²¹.

4. ZNACZENIE EKUMENICZNE LUTERAŃSKIEGO SPOSOBU ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELI

Według przekazu apostołskiego dzień Pański i Wieczerza Pańska należą do siebie. Przez wieki Kościół katolicki trzymał się mocno tej zasady, że świętowanie dnia zmartwychwstania wymaga zgromadzenia się chrześcijan do sakramentalnego obchodu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w Eucharystii. Również i Kościół ewangelicki, choć doszło w nim w tym względzie i to w dużej mierze do zapomnienia tej zasady, uznaje na nowo, że w niedzielę powinno się sprawować Wieczerzę Pańską. W równym stopniu uznaje on wszakże nabożeństwo Słowa Bożego i w nim widzi również odpowiedni sposób świętowania niedzieli. W świętowaniu niedzieli i ukochaniu nabożeństwa ewangelicy i katolicy są z sobą wzajemnie związani.

Ekumeniczne znaczenie dla poszukiwania charakteru chrześcijańskiego świętowania niedzieli we współczesnym zeświecczonym świecie posiadają pewne elementy celebracji dnia Pańskiego w Kościele luterańskim w jego historii. Na uwagę zasługuje zwyczaj luterański rozpoczynania świętowania niedzielnego niesporami w sobotę wieczorem. Ekumeniczne znaczenie posiada Służba Boża niedzielna w postaci odprawiania jutrzni porannej i niesporów z udziałem uczniów szkół. Do szeregu tych elementów należy zaliczyć kazanie z takim pietyzmem głoszone w zborach ewangelickich jak również katechizacja, co podkreśla, iż niedziela jest dniem ewangelizacji a także dniem czynów miłosierdzia. Równie starannie podkreślona jest prawda, że niedziela jest dniem wspólnoty zarówno kościelnej jak i domowej wezwanej do słuchania i rozważania Słowa Bożego.

²¹ W. Nowak, *Świętowanie niedzieli i jej zagrożenia*, w: „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne”, 47 (1992) nr 3–4, s. 138–140.

W czasach współczesnych Kościół ewangelicki odkrywa na nowo Wieczerzę Pańską i częściej ją sprawuje. Jednocześnie zaś Kościół katolicki docenia nabożeństwo Słowa Bożego i rangę kazania w świętowaniu Eucharystii. Te elementy przybliżają wzajemnie do siebie obie tradycje służby Bożej niedzielnej.

Na chrześcijańskiej wspólnotcie spoczywa wielka odpowiedzialność za wszystkich ludzi. Nie tylko bowiem Kościół katolicki czy ewangelicki, lecz także świat potrzebuje chrześcijańskiego święta, potrzebuje niedzieli i niedzielnej Służby Bożej. W celebracji bowiem dnia Pańskiego świat zostaje postawiony przed Bogiem w prośbie i uwielbieniu, w dziękczynieniu i żalu. Świętowanie niedzieli pozwala doświadczyć obecności Chrystusa i siły wiary.

Olsztyn

KS. WŁADYSŁAW NOWAK

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Kard. Carlo Maria Martini

JAK WSPÓLNIE MODLIĆ SIĘ PSALMEM?

WARTOŚĆ PSALMÓW

Między księgami Biblii Księga Psalmów ma całkowicie szczególną wartość: Księga zawiera 150 modlitw napisanych na wiele okazji przez różne osoby z ludu izraelskiego.

Pewnego wieczoru spróbujmy modlić się wspólnie, wybierając jedną z tych prastarych i przepięknych kompozycji. Psalmi zostały napisane kilka wieków przed narodzeniem Jezusa i stanowią niezwykle świadectwo wiary w Boga. Przedstawiają one czasami wielkie wydarzenia historii ludu hebrajskiego, jak przejście przez Morze Czerwone i przymierze na Górze Synaj; inne Psalmi natomiast opisują dramaty osobiste, takie jak nawrócenie grzesznika czy cierpienie chorego. Inne jeszcze są radosnymi modlitwami pochwały Boga: odsłaniają one głęboką wrażliwość starożytnych Hebrajczyków i ich zdolność odkrywania w harmonii stworzenia, potężnej ręki Stworzyciela. Wszystkie Psalmi powstają z codziennego doświadczenia narodu, który z prostotą i pasją opisuje przyjaźń Boga z ludźmi, uży-

wając obrazów właściwych dla świata, w którym żyje. Pan jak pasterz, który nas wiecie przez ścieżki najbardziej niedostępne, staje się w ten sposób tym, który nas broni w walce przed atakiem nieprzyjaciół.

Modlitwa Psalmami ma za sobą długą tradycję. Naród izraelski śpiewał je przy akompaniamencie cytry czy też innych instrumentów muzycznych we wszystkich ceremoniach religijnych. Ale wersety tych pieśni były także na ustach i w sercu każdego prostego człowieka hebrajskiego, który od świtu do zachodu słońca nadawał rytm poprzez modlitwę wszystkim chwilom własnego dnia.

Jezus często modlił się Psalmami. W wieku dwunastu lat, jako pielgrzym do świątyni jerozolimskiej, śpiewał psalmy przewidziane na czas wędrówki: «Ucieszyłem się gdy mi powiedziano: pójdziemy do domu Pana; i teraz nasze stopy stoją u twoich bram, Jeruzalem» (Ps 122,1—2). Ewangelia mówi nam, że Jezus uczęszczał do synagogi w Nazarecie w szabat, a więc włączał się do czytania Biblii i do recytowania Psalmów.

Poza tym Jezus był wierny obchodom sprawowania Paschy żydowskiej, a więc także śpiewowi wielkiego «Alleluja» z jego refrenem «Jego miłość trwa na wieki» (Ps 136). Czytając uważnie opowiadanie o męce Jezusa można dostrzec cytaty z wielu Psalmów, wreszcie Jego ostatnie słowa wypowiedziane na krzyżu są także z Psalmów: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Ps 22,2) i „W ręce Twoje powierzam ducha mego” (Ps 31,6).

Wspólnota pierwszych chrześcijan, kierowana Duchem Świętym, uczyniła własnymi te modlitwy Psalmów, odnosząc do siebie samej to, co w Psalmach jest powiedziane o ludzie Bożym, Jeruzalem, Królu, Świątyni, Ziemi Obiecanej, królestwie, przymierzu.

Modlitwy żydowskie stają się modlitwami Kościoła, Nową Paschą jest Pan umarły i zmartwychwstały, wiecznym Przymierzem jest Eucharystia.

Z biegiem rozwoju Tradycji Kościoła każdy Psalm otrzymuje tytuł, który nam pomaga go rozumieć i zostaje wprowadzony poprzez antyfonę, która dostosowuje go do misterium Jezusa obchodzonego przez cały rok liturgiczny.

Co mogą powiedzieć Psalmi nam, ludziom dwudziestego wieku? Wierzę, że zawierają one przynajmniej trzy tajemnice:

— zdolność odczytywania dzieł Boga w świecie, będących wyrazem bliskości i przyjaźni Pana ze swoimi stworzeniami.

— zdolność odczytywania w głębi serca człowieka i doprowadzenie każdej radości i trudności do ufności i nadziei właściwej dla tego, kto wierzy w Boga.

— zdolność wyraźnego odczytywania historii narodu, i odkrywanie w nich realizacji planu Boga, który poprzez Izraela wzywa do zbawienia wszystkich ludzi.

JAK MODLIĆ SIĘ PSALMEM?

1. Nasza decyzja modlitwy wieczornej jednym Psalmem musi prowadzić nas przede wszystkim do wyboru odpowiedniego Psalmu. Każdy Psalm łączy się lepiej ze szczególną sytuacją naszego życia: może właśnie przeżywamy chwile radości albo też smutku, może przechodzimy okres szczególnej bliskości z Bogiem albo też, jak nigdy teraz, czujemy Go daleko od naszego życia. Psalmi są wiernym odbiciem uczuć człowieka i każde nasze zachowanie odbija się w jednym z nich. Tego wieczoru chcemy doświadczyć obecności Pana pośród nas i mamy wielkie pragnienie kontaktu z Nim; dlatego wierzę, że byłoby dobrze przeżyć to doświadczenie modlitwy poprzez Psalm 138 (137).

2. Wszyscy musimy mieć tekst przed sobą, ustawmy się w koło, na stojąco lub siedząco, aby mieć także konkretny znak naszego wspólnotowego działania. Wchodzimy w atmosferę modlitwy znakiem krzyża, któremu towarzyszy chwila ciszy. Musimy teraz zatrzymać naszą uwagę na rzeczywistej obecności Pana pośród nas i wiedzieć, że właśnie zaczynamy rozmawiać z Nim.

Teraz jeden z nas czyta po raz pierwszy bardzo spokojnie Psalm 138:

Będę Cię słauił, Panie, z całego mego serca,
 bo usłyszaleś słowa ust moich:
 będę śpiewał Ci wobec aniołów.
 Oddam Ci pokłon ku Twemu świętemu
 przybytkowi.
 I będę dziękował Twemu imieniu
 za łaskę Twoją i wierność,
 bo wywyższyłeś ponad wszystko
 Twoje imię i obietnicę.
 Kiedym Cię wzywał, wysłuchałeś mnie,
 pomnożyłeś siłę mej duszy.
 Wszyscy królowie ziemi będą Ci dziękować,
 Panie,
 gdy posłyszają słowa ust Twoich;
 i będą opiewać drogi Pańskie:
 «Prawdziwie, chwała Pańska jest wielka».
 Prawdziwie, Pan jest wzniosły i patrzy łaskawie
 na pokornego,
 pyszałka zaś dostrzega z daleka.
 Ty zapewnisz mi życie,
 wbrew gniewowi mych wrogów;
 wyciągasz swą rękę,
 Twoja prawica mnie wybawia.

Panie, na wieki trwa Twoja łaska,
 Nie porzucaj dzieła rąk Twoich!
 Pan za mnie wszystkiego dokona,

(według Biblii Tysiąclecia)

Pierwsza lektura Psalmu dała nam możliwość wniknięcia w ducha modlitwy, którą wybraliśmy, ustawiła nas wobec intencji autora i ogólnego znaczenia jego modlitwy.

4. Teraz ponownie odczytujemy Psalm od początku. I wszyscy wspólnie, z ogromnym spokojem, aby modlić się naprawdę chóralnie, ponownie rozpoczynamy czytanie go głosem przyciszonym. Musimy tutaj starać się przyswoić sobie słowa, które czytamy; to tak jak gdyby każdy z nas stawał na miejscu autora i tego wieczoru, w tym domu, wypowiedział po raz pierwszy Panu tę modlitwę.

5. Robimy teraz chwilę ciszy, w której każdy wybiera słowo czy zdanie Psalmu, które tak bardzo uderzyły jego uwagę. Jest to sposób, aby nie zatrzymywać się na powierzchni Psalmu, lecz aby go przenikać do głębi. Chcemy tak uczynić, żeby rozbrzmiewał w nas każdy szczegół, każdy fragment, i dojść do tego, aby uchwycić istotę jego orędzia i zarazem uniwersalność jego całości.

6. Bez dokładnego porządku zabieramy głos, jeden po drugim, kilka razy, zostawiając zawsze krótką przerwę po każdej myśli:

...wysłuchałeś słowa ust moich.

Pan patrzy na pokornego.

Twoja wierność... Twoje miłosierdzie.

Ty mi przywracasz życie...

Chcę Ci śpiewać...

Wzywałem Cię... dałeś mi odpowiedź.

Pan dokończy za mnie mojego dzieła.

7. Oto utożsamiliśmy się z autorem Psalmu i zgłębialiśmy do końca jego znaczenie; teraz umysł zostawia przerwę dla głosu serca. Słowa, obrazy i najpiękniejsze wyrażenia Psalmu stają się naszą modlitwą, podpowiadają nam spontanicznie niektóre, proste intencje:
 — Tego wieczoru uczymy się modlitwy, a Ty, Panie, *wysłuchałeś słowa ust naszych*, pomóż nam skorzystać z tego wspaniałego doświadczenia.

Wszyscy: «Panie, Twoja dobroć trwa na wieki!»

— Panie, *Twoja wierność* jest wielka, ale my ludzie często nie ufamy Twojemu słowu i postępujemy źle, uczyn nas zdolnymi do przyjęcia Twojego przebaczenia i doświadczenia Twojego *miłosierdzia*.

Wszyscy: «Panie, Twoja dobroć trwa na wieki!»

— Panie, Ty wezwałeś do istnienia każdego z nas, i każdego dnia *przywracasz nam życie*, pomóż nam uszanować także życie drugih,

a przede wszystkim tych osób tak bardzo słabych: dzieci i starszych. Wszyscy: «Panie, Twoja dobroć trwa na wieki!»

— Panie, jestem szczęśliwy, *chcę Cię wychwalać* ze wszystkimi dziećmi na świecie!

Wszyscy: «Panie, Twoja dobroć trwa na wieki!»

— Może jakaś rodzina naszego domu przeżywa właśnie chwile smutku z powodu śmierci kogoś im drogiego, Panie, w bólu *wzywali Ciebie, odpowiedz* na ich modlitwę i uczyn ich mocnymi w doświadczeniu.

Wszyscy: «Panie, Twoja dobroć trwa na wieki!»

— Nasze dzieci są jeszcze bardzo małe. Mają jeszcze przed sobą dużo drogi, muszą jeszcze dokonać licznych wyborów. *Panie, dokończ w nich dzieła*, które rozpocząłeś w dniu ich chrztu świętego.

Wszyscy: «Panie, Twoja dobroć trwa na wieki!»

Tak jak zaczęliśmy, tak i kończymy modlitwę znakiem krzyża. Chcemy tym podsumować wszystkie słowa modlitwy i przedstawić jej wielkiej rodzinie, jaką jest Bóg *Ojciec, Syn i Duch Święty*. Amen*.

Spolszczyli: JACEK PAWŁOWSKI

Kraków

i PIOTR JERZYKIEWICZ

Ks. Jerzy Chmiel

ŚWIATOWY DZIEŃ BIBLI, EKUMENICZNE DNI BIBLIJNE CZY NIEDZIELA BIBLIJNA?

Znak zapytania w tytule przy wyliczonych formach propagowania Biblii nie dotyczy zasadności tych form, lecz wyboru: jaka forma jest bardziej odpowiednia. Możemy na to pytanie od razu odpowiedzieć: wszystkie te formy zorganizowanej akcji poznawania Pisma św. osiągają swój cel, jeśli są stosowane we właściwym czasie, przy użyciu odpowiednich środków. Te akcje nie zastąpią osobistego systematycznego czytania i medytacji nad Biblią (*lectio divina*), niemniej jednak — z punktu widzenia socjotechnicznego — są potrzebne jako „mocne uderzenie” — środek uświadomienia sobie roli Pisma św., jaką zajmuje ono w życiu religijnym chrześcijanina.

* C. M. Martini, *Come pregare insieme un Salmo*, [w:] *La Bibbia — testo ufficiale CEI. Salmi — il libro della preghiera*, Roma 1988, s. 923—926.

W niniejszym szkicu pragnę przedstawić pewne propozycje urządzania takich okresowych spotkań z Biblią — propozycji, które powinny zainteresować wszystkich chrześcijan w Polsce.

I. INICJATYWY EKUMENICZNE

Zacznijmy od przytoczenia listu, który nadszedł na adres redaktora naczelnego RBL, a którego nadawcą było Towarzystwo Biblijne w Polsce¹.

Warszawa, 18 kwietnia 1995 r.

Po raz kolejny Towarzystwo Biblijne w Polsce apeluje o uczestnictwo w Niedzieli Biblijnej i Ekumenicznych Dniach Biblijnych, rozpoczynających się Światowym Dniem Biblii w dniu 9 maja. Pragnieniem naszym jest, aby począwszy od 9 maja, przez jedną dekadę maja Pismo Święte było w centrum szczególnego zainteresowania Kościołów i Ludu Bożego w naszym kraju, tak jak stało się to zwyczajem większości chrześcijańskich krajów świata.

W bieżącym roku w Polsce Niedzielę Biblijną i Ekumeniczne Dnie Biblijne pragniemy obchodzić pod hasłem:

„Pismo Święte księgą dla wszystkich”.

Jego biblijną podstawę stanowi słowo z Ewangelii Św. Mateusza r. 24, w. 14:

„I będzie głoszona ta Ewangelia wszystkim narodom”. Jak niegdyś święto „Tory”, tak dzisiaj Święto Biblii pragnie nas zachęcić do obcowania z Pismem Świętym w Kościele, w rodzinie i w życiu codziennym. Wspólne pochylenie się nad Pismem Świętym winno nas łączyć i jednoczyć w jedno Ciało Jezusa Chrystusa i czynić nas bardziej wiarygodnymi dla świata. W ten sposób można by określić sens i znaczenie obchodzonej przez nas Niedzieli Biblijnej.

W swoim orędziu Święto to pragnie przede wszystkim zaprosić wszystkich ludzi, którzy Pisma Świętego nie znają, bądź ich znajomość tej księgi jest znikoma, aby odkryli Biblię dla siebie, jako źródło nowego życia i zbawienia w Jezusie Chrystusie.

Jako księga całego Kościoła Chrystusowego, Biblia prowadzi do budowania prawdziwej wspólnoty, ożywionej duchem pojednania i chrześcijańskiej miłości, jest perspektywą tego, co nazywamy ekumenią, jest prawdziwym „chlebem narodów”.

Dlatego Komitet Krajowy Towarzystwa Biblijnego w Polsce, w skład którego wchodzi przedstawiciele Kościołów: Kościoła Katolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Polskokatolickiego, Starokatolickiego Kościoła Mariawitów, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Chrześcijańskiej Społeczności, z którymi współdziała Kościół Zielonoświątkowy, zwraca się z gorącą prośbą do Wielebnego Księdza o poparcie tej inicjatywy i pomoc w jej realizacji zarówno w roku bieżącym, jak i w następnych latach.

¹ Zob. również komunikat Towarzystwa Biblijnego w Polsce w niniejszym zeszycie RBL.

W załączeniu przesyłamy „Słowo” na Niedzielę Biblijną z prośbą o odczytanie w czasie niedzielnego nabożeństwa w dniu 14 maja bieżącego roku wszędzie tam, gdzie będzie to możliwe.

Z wyrazami głębokiej czci
i oddania w Jezusie Chrystusie

Barbara Enholc-Narzyńska
Dyrektor Generalny
Towarzystwa Biblijnego w Polsce

Ks. prof. dr Witold Benedyktowicz
Przewodniczący Komitetu Krajowego
Towarzystwa Biblijnego w Polsce

A oto słowo na Światowy Dzień Biblii sygnowane przez Komitet Krajowy Towarzystwa Biblijnego w Polsce:

BIBLIA — KSIĘGĄ DLA WSZYSTKICH.

„Jestem świadomy zamiarów, jakie zamyślam co do was, mówi Pan, zamiarów pełnych pokoju a nie zguby, by zapewnić wam przyszłość, jakiej oczekujecie” (Księga Proroka Jeremiasza 29,11).

W ubiegłym roku obchodziliśmy Światowy Dzień Biblii w kontekście Roku Rodziny, ogłoszonego przez Organizację Narodów Zjednoczonych i Stolicę Apostolską. W bieżącym roku obchody Międzynarodowego Dnia Biblii zbiegają się z obchodami 50-lecia zakończenia II wojny światowej. 50 lat temu umilkły działa, ustały naloty, złamany został system bezprawia, zaś ci, co przeżyli piekło obozów koncentracyjnych, mogli podjąć trud drogi powrotnej do domów, z których wiele legło w ruinie. Demoniczni słudzy bezprawia, zostali uwiezieni, a następnie osądzeni przez Trybunał Międzynarodowy i sądy krajowe. Miała ta wojna jeszcze swój epilog, który rozegrał się na dalekim Wschodzie i zaznaczył się złowrogą chmurą nad Hiroszimą i Nagasaki, która miała zaciążyć nad światem przez całe pół stulecia, jako że jeszcze do dziś nie udało się wyeliminować kompletnie widma atomowej zagłady. Po gorzkim doświadczeniu II wojny światowej, nie dało się ustrzec świata przed nowymi konfliktami zbrojnymi, które i w naszych dniach wywołują dramaty w różnych regionach: na Bałkanach, w Kurdystanie, w Czecheni, Tadżykistanie, Ruandzie i Burundii, oraz wielu innych stronach naszego globu. A przecież spodziewaliśmy się 50 lat temu, że wojna na zawsze będzie potępiona i prawnie zakazana, jako środek rozstrzygania konfliktów wewnętrznych i międzynarodowych.

Światowy Dzień Biblii w roku bieżącym będzie okazją do wspólnej modlitwy w intencji odnowy duchowej i pokoju na całej Ziemi. Biblia potwierdza, że wojna jest przeciwna woli Bożej, bo Stwórca chce pokoju dla ludzkości, a nie jej zguby i pragnie obdarzyć nas przyszłością, jakiej oczekujemy: przyszłością zbudowaną na fundamencie pokoju, wzajemnej życzliwości wśród ludzi i harmonijnego rozwoju dla swego stworzenia. Biblia utwierdza nas w przekonaniu, że pokój i wzajemna miłość pomiędzy ludźmi, to znaki panowania Bożego, o którego nadejście modlimy się każdego dnia: „Przyjdź królestwo Twoje!” Z Biblii czerpiemy pewność, że nasz Zbawiciel, Jezus Chrystus, jest Księciem pokoju (Księga Proroka Izajasza 9,6), który dla ocalenia świata oddał swoje życie na krzyżu (List Filipian 2 7—11). On to, pozostawił nam swoje słowo, które jest obecne pośród nas w Biblii, zwiastowaniu Kościoła i sakramencie. Obecność tego Słowa wśród nas, jest obecnością samego Jezusa Chrystusa, naszego Pana i Zbawiciela (Ewangelia św. Jana 1,14; Apokalipsa św. Jana 19,11—13).

Rozpowszechnienie znajomości Biblii i pogłębienie jej rozumienia, to ważne czynniki w budowie świata miłości, sprawiedliwości i pokoju. Eku-

meniczne Dni Biblijne i światowy Dzień Biblii w roku bieżącym, zechcemy przeto połączyć z modlitwą o pokój i wygaszenie ognisk nienawiści, w tych miejscach na globie ziemskim, gdzie leje się krew, padają w gruzy miasta i wsie, a ludzie tracą nie tylko swe mienie, ale nawet życie. Pogłębiona znajomość Biblii będzie sprzymierzeńcem w krzewieniu wiary, nadziei, miłości, pokoju i sprawiedliwości, bo: „Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre i czego żąda Pan od ciebie, tylko abyś pełnił sprawiedliwość i rozmiłował się w życzliwości i pokornie obcował ze swoim Bogiem” (Księga Proroka Micheasza 6,8); „Łaska i wierność spotykają się ze sobą, ucałują się sprawiedliwość i pokój. Wierność z ziemi wyrośnie, a sprawiedliwość wychyli się z nieba” (Psalm 85, 11—12).

W Ekumeniczne Dni Biblijne, zaczynające się 9 maja, szukaj w swojej wspólnocie parafialnej sposobności do obcowania ze Słowem Bożym, dziękowania Bogu za Jego dar łaski i coraz głębszego wnikania w treść zbawczego poselstwa, które nie zostawia nas samych, ale daje nadzieję udziału w zwycięstwie Tego, który jeszcze przed swym zmartwychwstaniem powiedział do uczniów: „Ufajcie, jam zwyciężył świat” (Ewangelia św. Jana 16,33).

To nasze słowo kierujemy do wszystkich chrześcijan i ludzi dobrej woli, których zachęcamy, by z wiarą i nadzieją przygotowywali się do wielkiego Jubileuszu Odkupienia i trzeciego Tysiąclecia chrześcijaństwa.

Z braterskim pozdrowieniem

Komitet Krajowy Towarzystwa Biblijnego w Polsce

Warszawa, Wielkanoc 1995 r.

Z powodu krótkiego czasu nie można było skorzystać z tych sugestii w proponowanym czasie (maj 1995), ale Redakcja RBL pragnie włączyć się na przyszłość w urządzenie różnych form poznawania Biblii — i stąd ta garść uwag i propozycji.

II. DNI BIBLIJNE — NIECO HISTORII

Już przed Soborem Watykańskim II były urządzone rozmaitego typu dni biblijne, choć w bardzo ograniczonym zakresie. Wystarczy przewertować roczniki RBL, aby wyłowić różne propozycje i scenariusze parafialnych godzin i dni biblijnych; szczególnie aktywni byli na tym polu w Polsce duszpasterze księży A. Billert i W. Chmielarski².

Sobór Watykański II w Konstytucji *Dei verbum* postuluje zaistnienie „odpowiednich instytucji i innych pomocy”, przez co możemy rozumieć różnego rodzaju dni biblijne: „Niech więc (wierni) chętnie

² Więcej danych na ten temat oraz bibliografię zob. E. Dąbrowski (red.) *Pismo św. w duszpasterstwie współczesnym*, Lublin 1958; *Pismo św. w duszpasterstwie*. Materiały II Kursu Homiletycznego ATK, Warszawa 1969; J. Kudasiwicz (red.), *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, KUL, Lublin 1991. Istnieje również wiele cennych przyczynków w RBL, które można będzie odnaleźć w przygotowywanej kompletnej biografii zawartości RBL.

do świętego tekstu przystępują czy to przez liturgię, przepełnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę, czy przez odpowiednie instytucje i inne pomoce, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozpowszechniają.” (*Dei verbum*, 25). Zostały tutaj wyliczone jakby trzy fazy poznawania Biblii: liturgia — *lectio divina* — inne formy (a więc dni biblijne).

Katolicka Federacja Biblijna, która w r. 1994 obchodziła swoje 25-lecie, postuluje urządzenie różnego typu dni biblijnych³. Szczególnie jest o tym mowa w tzw. dokumencie z Bogoty, czyli w komunikacie końcowym IV sesji plenarnej KFB w Bogocie w r. 1990⁴. Przytoczmy odpowiednie teksty:

„Zwracamy się do biskupów i konferencji Episkopatów, by w swoich przedsięwzięciach pastoralnych przyznali apostołatowi biblijnemu priorytet jemu przysługujący i by udzielili mu poparcia przez tworzenie programów duszpasterstwa biblijnego oraz uświadamianie wiernych, przez listy pasterskie, potrzeby apostołatu biblijnego czy innych odpowiednich środków, takich jak celebrowanie biblijnych niedziel, tygodni, miesięcy czy nawet roku, zwłaszcza w tych regionach, gdzie taka praktyka nie istnieje” (8.1.2).

„Aby osiągnąć powyższe cele, ponownie podkreślamy znaczenie niedziel, tygodnia, miesiąca czy roku biblijnego w parafii i diecezji” (8.3.4.3).

Ogłoszony w Niemczech — niejako na apel Katolickiej Federacji Biblijnej — rok 1992 jako „Jahr mit der Bibel” dał raczej pozytywne wyniki. Jak stwierdził dyrektor niemieckiego Katholisches Bibelwerk w Stuttgarcie, F.-J. Ortkemper, 1° zostały wypróbowane ważne modele, 2° zauważono przesunięcie się punktu zainteresowania z samej informacji ku osobistemu doświadczeniu religijnemu, 3° rygorystyczna metoda historyczno-krytyczna uniwersyteckiej egzegezy powoduje nieraz reakcję w postaci fundamentalizmu, 4° Biblia staje się czymś ważnym dla współczesnego życia wiary, 5° możliwości wykorzystania wolnego czasu w społeczeństwie typu „Freizeitgesellschaft”⁵.

W Liście apostołskim *Tertio millennio adveniente* Jan Paweł II zwraca uwagę, że w przygotowaniu Jubileuszu Roku 2000 nie może

³ Zob. S. Haręzga, *Światowe inicjatywy apostołatu biblijnego w „Bulletin Dei Verbum” Katolickiej Federacji Biblijnej*, RBL 47 (1994) 256—262; J. Chmiel, *25-lecie Katolickiej Federacji Biblijnej*, tamże, 284 n; Por. również jubileuszową publikację Federacji pt. *Audiens et Proclamans*.

⁴ Zob. *Komunikat końcowy IV sesji plenarnej Katolickiej Federacji Biblijnej (Bogota 1990)*, RBL 45 (1992) 24—38. Ponadto K. Keler, *IV sesja plenarna KFB (Bogota 1990)*, tamże, 39—41.

⁵ Por. *Perspektiven nach dem „Jahr mit der Bibel”*. Das Katholische Bibelwerk (KBW) in Stuttgart. Jahresbericht 1992.

zabraknąć pytania, „w jakiej mierze słowo Boże stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia, jak tego zażądała Konstytucja *Dei verbum*?”⁶.

W tej refleksji mogą pomóc takie formy, jak dni biblijne dobrze zorganizowane.

III. SCENARIUSZE I PROPOZYCJE

3.1. Dni i tygodnie biblijne powinny odbywać się w parafiach i w małych wspólnotach religijnych. Może to być związane z odpustem parafialnym, rekolekcjami adwentowymi czy wielkopostnymi, misjami lub z wybraną niedzielą jako „dniem Pańskim”⁷.

W tym kierunku idzie również II Polski Synod Plenarny. W ramach rozeznania miejsca w Biblii w duszpasterstwie polskim, tekst roboczy pt. „Biblia — Sobór — życie” stwierdza, że „w okresie poprzedniej Wielkiej Nowenny i Soboru więcej było w duszpasterstwie inicjatyw związanych z apostołatem biblijnym, niż to zauważa się dzisiaj. Więcej wtedy urządzano niedziel i tygodni biblijnych, zwłaszcza w końcu września z racji wspomnienia św. Hieronima. W ramach tych dni wprowadzono: godziny biblijne, nabożeństwa słowa Bożego, konkursy i wystawy biblijne, nawet niekiedy wykłady bardziej specjalistyczne” (III, 9)⁸. Jako przyczynę tego stanu rzeczy uważa się „brak systematycznej koordynacji inicjatyw biblijnych w ramach diecezjalnych czy ogólnokrajowych. Nie szuka się jednocześnie nowych form apostołatu biblijnego...” (tamże). Dlatego wzmiankowany tekst synodalny proponuje w postanowieniach prawnych „wprowadzić w każdej parafii niedzielę biblijną oraz tydzień biblijny w ostatnich dniach września w związku ze wspomnieniem liturgicznym św. Hieronima” (IV, 3).

Wydaje się, że należałoby zostawić parafiom większą swobodę w wyborze terminu dni biblijnych choćby dlatego, żeby móc racjonalnie wykorzystać rezerwy osobowe i środki informacyjne (wymiana prelegentów, wystawy objazdowe itd.).

3.2. Jest jak najbardziej pożądane, aby Światowy Dzień Biblijny był obchodzony w parafiach jako znak wspólnej wiary wszystkich

⁶ Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000 (wersja polska), Libreria Editrice Vaticana 1994, nr 36, s. 46.

⁷ Pomocą może służyć publikacja M. Bednarza, *Zastuchani w słowo Pana. Materiały na Niedzielę Biblijną*, Wyd. Biblos, Tarnów 1991 (por. rec. w RBL 45:1992, s. 477 n), oparta na doświadczeniach w diecezji tarnowskiej.

⁸ *II Polski Synod Plenarny*. Teksty robocze, Pallottinum, Poznań — Warszawa 1991, zob. s. 55 i 68.

chrześcijan w słowo Boże zawarte w Piśmie św. O tej komunii biblijnej, czyli o zbieżności w dziedzinie słowa Bożego, jeśli chodzi o elementy wiary, które łączą wszystkich chrześcijan, pisze Jan Paweł II w ostatniej swej Encyklice *Ut unum sint*⁹. Jest to wielki apel papieża o kontynuowanie i pogłębianie dialogu ekumenicznego: „Gdy świta już nowe tysiąclecie, czyż możemy nie prosić Pana, z nową energią i dojrzałą świadomością, abyśmy dzięki Jego łasce stali się zdolni — wszyscy — do tej ofiary jedności?” (*Ut unum sint*, 102).

Podejmując propozycje Towarzystwa Biblijnego w Polsce¹⁰, należy z wszech miar promować Ekumeniczne Dni Biblijne w Polsce również jako odpowiedź na wezwanie papieża z Polski. Wydaje się, że ze strony katolickiej dużo mogłoby tutaj wnieść tworzone właśnie Stowarzyszenie Katolickich Biblistów Polski, które w projekcie swego statutu ma m.inn. organizowanie tygodni biblijnych i niedziel biblijnych.

Wszystkie te inicjatywy powinny być odpowiednio przygotowane, do czego należy odpowiednio długi okres ogłoszenia. Nie może być tak, że przychodzi propozycja (czy dyrektywa) tydzień wcześniej. Skończyć się to tylko może na statystycznym — czysto formalnym — odnotowaniu jeszcze jednej (nieraz nie chcianej) imprezy. Trzeba planować z dużym wyprzedzeniem.

Dlatego niech mi będzie wolno zaproponować Ekumeniczne Dni Biblijne w Polsce na rok 1997! Jeśli Bóg da, będzie to rok zaiste pamiętny. Na ten rok bowiem Jan Paweł II zaprasza wszystkich chrześcijan do refleksji na temat Chrystusa, Słowa Ojca, które stało się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego. „Aby poznać prawdziwą tożsamość Chrystusa, chrześcijanie powinni — szczególnie w tym roku — powrócić z odnowionym zapałem do Biblii”¹¹. Będzie to rok Światowego Kongresu Eucharystycznego i ustalonej już wizyty Jana Pawła II w Polsce. „Nie należy nigdy tracić z oczu — przypomina papież w Encyklice *Ut unum sint* (nr 58) — eklezjologicznego wymiaru uczestnictwa w sakramentach, zwłaszcza w świętej Eucharystii”. Będzie to dalej tysięczna rocznica męczeńskiej śmierci św. Wojciecha, Ewangelizatora ziem polskich jeszcze przed bolesnymi podziałami chrześcijaństwa: martyrium Wojciechowe będzie więc symbolem zjednoczonego chrześcijaństwa. Będzie to jubileusz 600-lecia powstania pierwszego na ziemiach polskich wydziału teologicznego w Krakowie i 400. rocznica śmierci ks. Jakuba Wujka, którego prze-

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej (wersja polska), Libreria Editrice Vaticana 1995, nr 44, s. 51.

¹⁰ Zob. B. Enholc-Narzyńska, *Ekumeniczny Tydzień Biblijny*, w bieżącym zeszycie RBL.

¹¹ List apost. *Tertio millennio adveniente*, nr 40, s. 51 n.

kład Biblii był ceniony przez wszystkich polskich chrześcijan¹². Będzie to wreszcie — si gloriari oportet — 50-lecie istnienia „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”.

To są ludzkie plany, a resztę trzeba zawierzyć Bogu, co nie zwalnia nas — gdy decyzje zostają powzięte — od solidnego przygotowania.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Barbara Enholc-Narzyńska

EKUMENICZNY TYDZIEŃ BIBLIJNY

Dostojni Księża Biskupi,
Czcigodni Księża, przedstawiciele Kościołów i Komitetu Krajowego
Towarzystwa Biblijnego w Polsce!

Dobremu i łaskawemu Bogu niech będą dzięki za dar tego braterskiego i ekumenicznego spotkania. Świadomość tego wydarzenia jest dla mnie doświadczeniem radości, którą zwiastował prorok Izaasz:

„Jak miłe są na górach nogi tego, który zwiastuje
radosną wieść, który ogłasza pokój, który zwiastuje
dobro, który ogłasza zbawienie, który mówi do Syjonu:
Twój Bóg jest królem”. (Iz 52,7).

Wpisania z woli Boga w służbę Słowu i zjednoczeni przekonaniem, że „Ewangelia najświętszej chwały i łaski Bożej jest prawdziwym skarbem Kościoła”, jak powiedział M. Luter i umocnieni nauką Kościoła, że dla wierzących Pismo Św. „jest podporą i siłą żywotną, utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy, oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego”, jak głosi II Sobór Watykański, możemy powiedzieć, że Słowo Boże nie dzieli, nie tworzy podziałów, ale jest sakramentem jedności, który uobecnia wśród nas Jezusa Chrystusa i jego gorącą prośbę „aby wszyscy byli jedno” (Jan 17,21). Kierując

¹² Godzi się przypomnieć, że Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, głównie w Wiedniu i w Lipsku, dokonywało reprintu Biblii Wujka „z autentycznej edycji krakowskiej z r. 1599, potwierdzonej przez Stolicę Apostolską i J. W. Dunina Arcybiskupa Gnieźnieńskiego i Poznańskiego”. Zob. szerzej M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, Poznań 1969, t. II, s. 126—128.

się takimi motywami i powodowani potrzebą jeszcze szerszego upowszechniania Pisma Św., Komitet Krajowy Towarzystwa Biblijnego w Polsce na swym posiedzeniu w dniu 22 marca 1994 roku zwrócił uwagę na pilną potrzebę organizowania Ekumenicznych Tygodni Biblijnych, będących już od lat stałym elementem życia duchowego Kościołów i apostołatu biblijnego w wielu krajach. Takie stanowisko przedstawicieli Kościołów w Komitecie Krajowym zostało z aprobatą przyjęte przez Prezydium Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego które powierzyło Ks. Jerzemu Banakowi, wiceprzewodniczącemu Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce konkretyzację tej inicjatywy i troskę o jej realizację w przyszłości. W wykonaniu tej uchwały zwróciłam się z upoważnienia Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce z serdeczną prośbą do następujących Kościołów: Chrześcijańskiej Społeczności, Kościoła Adventystów Dnia Siódmego, Kościoła Chryścijan Baptystów, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Polskokatolickiego, Kościoła Rzymskokatolickiego, Kościoła Zielonoświątkowego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego i Starokatolickiego Kościoła Mariawitów, o błogosławieństwo dla proponowanej przez nas inicjatywy Ekumenicznych Tygodni Biblijnych i życzliwą akceptację dla planowanych zamierzeń w bieżącym roku, jak i w przyszłych latach. Z prawdziwą radością pragnę poinformować, że nasza uprzejma prośba spotkała się z bardzo życzliwym przyjęciem i słowami zachęty do jej wspólnej realizacji.

Dzisiaj, korzystając z miłej sposobności naszego spotkania składam wyrazy wdzięczności wszystkim obecnym Wysokim Przedstawicielom Kościołów za wielką przychylność dla idei Ekumenicznych Tygodni Biblijnych i Niedzieli Biblijnych i pozytywną odpowiedź na nasze wystąpienie.

Jestem przekonana, że wspólna rozmowa w dniu dzisiejszym, pozwoli nam rozwinąć nurtujące nas myśli, które tylko w bardzo syntetycznym ujęciu mogłam zasygnalizować w przesłanym piśmie zapraszającym. Naszą rolę, jako Towarzystwa Biblijnego traktujemy w tych zamierzeniach jedynie w kategoriach służebnych i polecając Bogu podjętą przez nas inicjatywę ufamy, że przy aktywnej współpracy wszystkich Kościołów, sprawa Ekumenicznych Tygodni Biblijnych stanie się rychło niezbywalnym elementem życia kościelnego i duchowego Ludu Bożego w naszym kraju.

Po tych słowach wstępu:

1. Kilka uwag z przeszłości Ekumenicznych Tygodni Biblijnych,
2. Cele i zadania Ekumenicznych Tygodni Biblijnych,
3. Kościelne i pastoralne aspekty organizacji Ekumenicznych Tygodni Biblijnych.

1. KILKA UWAG Z HISTORII EKUMENICZNYCH TYGODNI BIBLIJNYCH.

Praktyka Ekumenicznych Tygodni Biblijnych ma w niektórych krajach już wieloletnią tradycję. Tak więc nasza inicjatywa Ekumenicznych Tygodni Biblijnych nie jest ideą całkiem oryginalną. W krajach anglosaskich, a także w misyjnych kościołach na kontynencie afrykańskim i azjatyckim, gdzie swą służbę od dziesięcioleci spełniają Towarzystwa Biblijne, Tygodnie Biblijne połączone z Niedzielami Biblijnymi cieszą się niekłamaną popularnością i są istotnym czynnikiem w służbie upowszechniania Pisma św. i działalności misyjnej Kościołów. Jak przystało na protestantyzm typu anglosaskiego, Tygodnie Biblijne połączone są tam ze zbieraniem ofiar na cele tłumaczenia i wydawania Pisma Św. w różnych językach.

To wielkie poruszenie serc wokół Pisma Św. w dniach Tygodni Biblijnych nazywane jest w wielu miejscach wielkimi Dniami Biblii. O tych programach i działaniach w ramach Tygodni pisał przed trzydziestu laty ks. H. Robertson w swojej książce pt.: *Bible Week*.

W Europie idea Niedziel Biblijnych i Tygodni Biblijnych właściwie zawsze była żywa, zwłaszcza w kręgach o formacji pietystycznej, chociaż pod względem formalnym nie zawsze cieszyła się oficjalnym uznaniem. Widoczne jest to szczególnie w Niemczech i innych krajach niemieckiego obszaru językowego, gdzie protestanci różnych nurtów wkładali wiele wysiłków w organizowanie Tygodni Biblijnych.

Institucjonalizacja Tygodni Biblijnych nastąpiła dopiero przed 60-ciu laty, w środowisku Wspólnoty Roboczej Misjonarzy Krajowych. Kiedy zakazana została działalność ewangelizacyjna i praca kościelna nie mogła się szeroko rozwijać, rzecznicy Tygodni Biblijnych zbierali się w małych grupach na rozważaniu Słowa Bożego, kontynuując w ten sposób tradycje Tygodni Biblijnych.

Hasłem tych braterskich spotkań w 1937 roku były słowa: „Tyłko parafia, tylko zbor, z Biblią w sercu i w rękach, może podołać tej próbie życia”.

Renesans Tygodni Biblijnych przeżywał protestantyzm w Niemczech po II wojnie światowej. Dość powiedzieć, że w ciągu tylko jednego roku około 15.000 Tygodni Biblijnych odbyło się w różnych parafiach i zborach. Na krytyczne uwagi i pytania, czy potrzebne są jeszcze jakieś Tygodnie Biblijne odpowiadano, że przecież obchodzimy w szczególności sposób Wielkanoc, chociaż każda niedziela jest Dies Domini (Dniem Pańskim), świętem zmartwychwstania Pana i „małym świętem Wielkanocnym”. Tak więc Niedziela Biblijna, jak i Tygodnie Biblijne są potrzebne Kościołowi i wspólnocie wierzących. Błogosławieństwo tych wydarzeń doświadczone jest przez wszystkich. Toteż III Walne Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów

(ŚRK) w 1961 roku w New Delhi z radością, jak czytamy, zaakceptowało nową formę Tygodni Biblijnych, która, w wielu miejscach i w różnych Kościołach członkowskich została przyjęta i przyczyniła się do odnowy Kościoła. Do rozwoju idei Tygodni Biblijnych przyczyniły się ŚRK i Zjednoczone Towarzystwa Biblijne (ZTB). Już wówczas w tym ruchu na rzecz Tygodni Biblijnych brali udział przedstawiciele i wierni Kościoła Katolickiego. Od tego czasu Tygodnie Biblijne, które do tej pory miały na ogół charakter monokonfesyjny, bądź obejmowały tylko kościoły protestanckie, były zatem pod względem ekumenicznym ułomne i niepełne, zaczęły coraz bardziej nabierać charakteru uniwersalnego, t.j. powszechnego, czyli katolickiego. Nie przeceniając znaczenia Tygodni Biblijnych można powiedzieć, że to dzięki nim między innymi chrześcijanie zaczęli odczytywać Biblię, jako prawdziwy chleb dla narodów i świata.

Muszę przyznać, że moje wiadomości na temat Tygodni Biblijnych w Kościele Katolickim przed II Soborem Watykańskim są bardzo skąpe. Starsze pokolenie wspomina działalność Katolickiego Ruchu Biblijnego powstałego w 1933 roku w Stuttgarcie, który postawił sobie jako cel rozpowszechnianie Pisma Św. wśród katolików. Tam też chyba rodziły się początki Apostolstwa Biblijnego, gdzie pod patronatem Piusa Parscha ukazało się popularne wydanie Biblii dla katolików. Znacznie więcej informacji na ten temat podają ks. prof. J. Kudasiewicz w *Encyklopedii Katolickiej*, a przede wszystkim Ks. Bp. K. Romaniuk w swojej interesującej i cennej pracy p.t.: *Biblia lepiej rozumiana w przekazie duszpasterskim*, gdzie również w osobnych rozdziałach, rozważane jest zagadnienie Tygodnia Biblijnego, a także duchowości biblijnej, jako podstawy apostołatu biblijnego. Jest rzeczą znamioną, że ten właśnie rozdział swojej książki, dostoyny autor kończy uwagami na temat stosunku duchowości biblijnej do ekumenizmu. Jak słusznie stwierdza Ks. Bp. K. Romaniuk „nad rolą Biblii w dialogu ekumenicznym nie ma potrzeby szczególnie się rozwodzić. Biblia stanowi bowiem chyba najdoskonalszy punkt wyjścia, dla ekumenicznego spotkania.... stanowiąc równocześnie ciągle najwłaściwszą podstawę, albo punkt odniesienia, przy ewentualnym usuwaniu barier wyznaniowych”. Podzielając ten pogląd, Towarzystwo Biblijne w Polsce przy współpracy dziesięciu Kościołów podjęło trud przygotowania ekumenicznej edycji Pisma Św. Uważamy bowiem, że takie wspólne wydanie Pisma Św. jest w dialogu ekumenicznym „znakomitym narzędziem w potężnym ręku Bożym, dla osiągnięcia tej jedności, którą Zbawca wskazuje wszystkim ludziom” (*Dekret o Ekumenizmie*).

Jak wiadomo, II Sobór Watykański na nowo „zastawił stół Pisma Św.” wskazując, że Biblia powinna być udostępniona wszystkim wiernym, a także zalecając publikowanie międzywyznaniowych tłumaczeń Pisma Św. na języki współczesne, dokonał przełomu o epo-

kowym znaczeniu. Te głębokie przemiany nie mogły pozostać bez wpływu na inne Kościoły. Niestety nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę i jakże pilna jest też potrzeba ponownego odkrycia Biblii w naszych Kościołach. Samokrytycznie trzeba bowiem przyznać, że „miłość i cześć, niemal kult wobec Pisma Św.,” jakie dostrzega Dekret o Ekumenizmie, w życiu Kościołów, zwłaszcza ewangelickich, uległ daleko idącej erozji i codzienne, praktyczne obcowanie z Biblią dawniej gorliwie pielęgnowane, dzisiaj jest już rzadkim zjawiskiem i nie ożywia naszego życia duchowego. Dosadnie skłonna jestem powiedzieć, że zamiast „siedzieć w Piśmie Św.,” jakże często siedzimy obok niego. Dlatego cieszy mnie i może to być dla nas czynnikiem mobilizującym, że tak często i wiele mówi się o Piśmie Św., o czci dla Biblii w Kościele Katolickim. Z prawdziwą satysfakcją czytam też publikacje na temat potrzeby budowania biblijnej duchowości i apostołatu biblijnego w naszym kraju. W pamięci utkwiała mi dyskusja opublikowana przed laty na łamach „Więzi” (1984 r. nr 11, 12), w której uczestniczył nasz dzisiejszy przewodniczący ks. Jerzy Banak, ks. Jan Świstak, ks. prof. Michał Czajkowski i inni, na temat upowszechniania Biblii. Osoby zainteresowane odsyłam do tego czasopisma. Chcę tylko przypomnieć, że i tam rozległo się wołanie, o Tygodnie Biblijne i Niedziele Biblijne. Mówił o tym szerzej ks. Jan Świstak, a ostatnio upomniał się o Niedziele Biblijne i Tygodnie Biblijne ks. prof. M. Czajkowski pisząc o Biblii i Liturgii w życiu chrześcijan (*Biblia — Sobór — Życie*, Warszawa 1994 r. ATK, str. 114). Myślę, że na tych uwagach mogę zamknąć wątek historyczny moich rozważań, uzasadniający potrzebę wprowadzenia w naszym życiu religijnym Ekumenicznych Tygodni Biblijnych i wspólnej Niedzieli Biblijnej.

2. CELE I ZADANIA EKUMENICZNYCH TYGODNI BIBLIJNYCH I NIEDZIEL BIBLIJNYCH.

Wielorakie są motywy uzasadniające znaczenie wspólnych Tygodni Biblijnych i Niedzieli Biblijnych.

Sugerując w naszym piśmie zapraszającym termin 15—22 maja br. wskazywałam na to, iż przypada to w czasie Drugiego Ekumenicznego Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Propozycja ta nie była rzeczą przypadku. Od lat Tygodnie Modlitwy o Jedność Chrześcijan są trwałym elementem życia duchowego naszej rodziny ekumenicznej. Są też niezbędnym elementem budowania duchowości ekumenicznej i dialogu międzykościelnego. Myślę też, że braterskie pochylenie się nad Pismem Świętym otworzy nam nowe perspektywy, ukaże nieznane dotąd wyzwania i uczyni nas, jako chrześcijan wszechpionych przez chrzest w jedno Ciało Chrystusa, bardziej wiarygod-

nymi dla świata. Wspólne czytanie Pisma Świętego i obcowanie z zawartym w nim Słowem Bożym, ma niezwykle ważne znaczenie dla naszego chrześcijaństwa.

Naszych poprzedników podzieliła w przeszłości Biblia. Nas Biblia powinna teraz połączyć. W ten sposób można by określić w lapidarnym ujęciu myśl przewodnią Ekumenicznych Tygodni Biblijnych. Jeśli Dobra Nowina jest źródłem naszej wiary chrześcijańskiej, to winniśmy z wszystkimi, którzy w niej znajdują źródło życia, podjąć braterski dialog, który nas doprowadzi do pojednania i jedności.

Dlatego:

1) Ekumeniczne Tygodnie Biblijne winny zaprosić wszystkich ludzi, którzy Pisma Świętego nie znają, bądź ich znajomość tej „księgi ksiąg” jest znikoma, aby na nowo odkryli Biblię dla siebie, w nadziei, że Bóg w tym Słowie do nich przemawia i pozwoli im ponadto w imieniu Jezusa Chrystusa przeżyć ich obecność w Kościele, jako udział w wielkiej i radosnej wspólnotcie Ludu Bożego.

Od wielu lat Pismo Święte rozpowszechniane jest w wielomilionowych nakładach. Jest największym bestsellerem w historii. W ub. r. Towarzystwa Biblijne rozpowszechniły na świecie 18,4 miliona Biblii, 13,5 mln Nowego Testamentu i 50 mln części. Często jest to jednak bestseller bez czytelników. Dla przykładu dodam, że w Niemczech tylko 5% czyta regularnie Pismo Święte, a 13% sięga po nie sporadycznie.

Ekumeniczne Tygodnie Biblijne winny zmierzać do pozyskania nowych czytelników Pisma Świętego. Sięgając po Biblię nowy czytelnik winien sobie uświadomić, że jest ona księgą-archetypem — w niej dochodzą do głosu wyobrażenia i wskazówki, które dotyczą podstaw naszego istnienia. Wyraża ona ludzkie obawy, nadzieje, mówi o cierpieniach, ukazuje winy człowieka i jego tęsknotę za zbawieniem. Jej zawdzięczamy przeświadczenie, że Bóg zwraca się do nas. Marcin Luter nazwał Biblię stajenką, w której leży Zbawiciel.

Dlatego Pismo święte jest ściśle związane z naszym życiem codziennym. Stąd jego miejsce nie jest na półce z książkami, ale w ręku pilnego i regularnego czytelnika. Bóg rozmawia z nami i chce, abyśmy Go słuchali. Takie słuchanie rodzi wiarę. Dlatego należy czytać Pismo Święte i zapraszając ludzi do obcowania z Pismem Świętym winniśmy przypominać, że takie „czytanie Biblii jest modlitwą, osobistym nabożeństwem, w którym Bóg mówi do nas w swoim Słowie, a my z Nim w modlitwie i pieśni pochwalnej”. Takie obcowanie ze Słowem Bożym znajduje swą kulminację w zaproszeniu do naśladowania Jezusa Chrystusa, co wyraził Ewangelista św. Marek w słowach: „Nawróćcie się i uwierzcie w Dobrą Nowinę!” (Mk 1,15).

W tym sensie Ekumeniczne Tygodnie Biblijne są w swej głównej intencji zorientowane misyjnie i wpisują się w całości w dzieło ewan-

gelizacji czy nowej ewangelizacji, jak mówią bracia katolicy. Z myślą o tym zaproponowaliśmy, jako hasło przewodnie w br.: „Pismo Święte księgą dla wszystkich ludzi”, którego podstawą są cytowane na wstępie słowa o Ewangelii św. Mateusza 24,14: „...I będzie głoszona ta Ewangelia o Królestwie po całym świecie na świadectwo wszystkim narodom”.

2) Ekumeniczne Tygodnie Biblijne pragną dostarczyć chrześcijanom, którzy regularnie ją czytają, nowych myśli, przeżyć i doznań duchowych. „Stół Pisma Świętego jest obficie zastawiony”. Uobecnia on skarby i wartości, które nadal czekają na swoje odkrycie. Najwyższy to czas, abyśmy nowymi oczami zechcieli spojrzeć na tę „księgę ksiąg” i w tym duchu ją czytać. Jest to również jedno z zadań Ekumenicznych Tygodni Biblijnych. Dzisiaj we wspólnocie wierzących Biblia przestała być tekstem tylko słuchanym. Pismo Święte jest również księgą czytaną. Zmieniła się funkcja tekstu. Pismo Święte rozpowszechnia się poza murami Kościoła. Taka sytuacja stawia przed duchowymi i katechetami nowe zadania w nauczaniu i zwia-
stowaniu Pisma Świętego.

Zadaniem Ekumenicznych Tygodni Biblijnych będzie okrywanie dotąd ukrytych skarbów Pisma Świętego i pogłębianie jego zrozumienia. Jest tylko jedna księga i jedno Słowo, które nam towarzyszy aż po kres naszych dni. Ono nas uczy, jak żyć i jak umierać. Jeśli właściwie będziemy je umieli odczytać, to nawet w największej rozpacz i zwątpieniu świecić nam będzie nowe światło — jutrzeńka wieczności, której możemy zaufać.

3) Ekumeniczny Tydzień Biblijny winien zachęcić chrześcijan z różnych kościołów do rozmowy o Piśmie Świętym, aby w nim odkryć wspólną podstawę naszej wiary. Z pewnością ta droga nie zawsze będzie łatwa. Doświadczenia, jakie już mogliśmy poczynić, podejmując sprawę ekumenicznej edycji Pisma Świętego wskazują, że na tej drodze nie brak jeszcze przeszkód i dostrzegalnych rozbieżności. Myślę jednak, że najistotniejszą rzeczą jest doświadczenie, iż Biblia nas bardziej łączy, niż mogłyby nas podzielić różne poglądy teologiczne i tradycje. W tym sensie podzielam opinię ks. prof. M. Czajkowskiego, który pisze: „Dzięki mocy Ducha Świętego staje się Biblia coraz bardziej instrumentem nie tylko dialogu, ale także ciągłego postępu we wnikaniu w misterium Chrystusa i Jego Ciała, którym jest podzielony i jednoczący się Kościół. Ogromny wysiłek wspólnej refleksji teologicznej, ale jeszcze bardziej wspólnego wsłuchiwania się w to Słowo, obala wiele uprzedzeń, rozszerza horyzonty, przybliża stanowiska, oświetla drogę, przyspiesza godzinę jedności, ale przede wszystkim sprawia, że już dzisiaj cieszymy się niejednokrotnie jednością sprzed podziałów”. (*Biblia a kultura Europy*. Artykuł pt.: *Biblia rozbija czy jednoczy chrześcijaństwo*, str. 6). Tak pojęty dar ekumenicznej wspólnoty winny ukazywać Tygodnie Biblijne.

4) Ekumeniczne Tygodnie Biblijne winny otaczającym nas światu i opinii publicznej ukazywać istotne znaczenie Pisma Świętego w życiu naszego społeczeństwa i jego miejsce w naszej kulturze. Chociaż coraz bardziej pograżamy się w społeczeństwie konsumpcyjnym, to nikt nie zaprzeczy, że kultura polska i nasze życie duchowe nasycone są wartościami biblijnymi i chrześcijańskimi. Od początku naszej państwowości Biblia jest częścią wspólnego dobra kulturowego naszego narodu. Dlatego Ekumeniczne Tygodnie Biblijne winny zapobiegać i przeciwstawiać się w swym przesłaniu religijnym eliminacji i marginalizacji wartości biblijnych i znaczenia Pisma Świętego, jako tekstu religijnego, kulturowego w życiu społecznym i narodowym. Takie znaczenie Biblii podkreśla w sposób niezwykle mocny końcowy dokument Walnego Zgromadzenia Katolickiej Federacji Biblijnej w Bogocie: „Biblia musi stać się księgą dla świata, ponieważ nie potrafimy zrozumieć Biblii, jeśli pominiemy potrzebę zbawienia, która naprawdę tkwi w człowieku, jak i nie potrafimy zrozumieć ludzkiej rzeczywistości, ignorując Biblię”.

Zamykając tę część moich uwag pragnę powiedzieć, że w takim kontekście teologicznym widzę też sens i znaczenie Niedzieli Biblijnej. W ramach samego Tygodnia mogłaby ona być jego inauguracją i otwarciem albo też jego zakończeniem. Ostateczna decyzja należy do wspólnego grona zebranych tu osób.

3. KOŚCIELNE I PASTORALNE ASPEKTY ORGANIZACJI EKUMENICZNYCH TYGODNI BIBLIJNYCH.

Przyjęty w niektórych kościołach i proponowany przeze mnie model Ekumenicznych Tygodni Biblijnych, dopełnia się niejako w czterech podstawowych wymiarach:

1) Ekumeniczny Tydzień Biblijny uobecniony jest w ramach nabożeństw odbywających się w różnych kościołach chrześcijańskich, każdego dnia tygodnia. Temat przewodni Tygodnia, określane jest też w oparciu o konkretny tekst biblijny. Każdy również dzień tygodnia ma swój wyznaczony tekst, który jest przedmiotem homilii, bądź kazania tematycznego. Wszystkie podtematy wpisane są w myśl przewodnią całego Tygodnia. Jest rzeczą wskazaną, aby nabożeństwa w parafiach czy zborach odbywały się o tej samej porze przez cały tydzień. Dobrą praktyką przyjętą już w czasie oktawy modłów o jedność chrześcijan jest wymiana duchownych zapraszanych do wygłaszania kazań. Tego rodzaju praktyka znana jest nam ze styczniowych modłów o jedność chrześcijan.

2) Następnym wymiar tygodni biblijnych obejmuje publiczne konferencje, wykłady biblijne i sesje naukowe, poświęcone Biblii. Tematyka takich spotkań może obejmować, jak pisze ks. Bp K. Roma-

niuk, zagadnienia o treści ogólniejszej, np.: co to jest Biblia, Biblia jako norma życia moralnego, Biblia w rodzinie, Biblia a ekumenizm itp. Do udziału w takich konferencjach i sesjach należy zapraszać wybitnych naukowców, biblistów, byłoby rzeczą pożądaną, aby wyższe uczelnie teologiczne uczestniczyły w organizowaniu takich sesji naukowych, wychodząc poza mury sal wykładowych.

3) Trzeci wymiar i płaszczyzna, to Ekumeniczny Tydzień Biblijny pojmowany jako inspiracja i zachęta do budowania małych grup, specjalnych kręgów biblijnych, także, gdzie to jest możliwe, o charakterze ekumenicznym, w celu intensywnego studiowania i rozważania Pisma Świętego. Taka praca winna odbywać się pod opieką i przewodnictwem duchownych oraz specjalistów z zakresu bibliistyki. Takie grupy i kręgi biblijne obejmują przede wszystkim wiernych, którzy od dawna obcuja z Pismem Świętym i poszukują pogłębienia swojej wiary i wiedzy biblijnej.

Interesującą koncepcją byłaby możliwość organizowania Ekumenicznych Tygodni Biblijnych dla dzieci i młodzieży z udziałem dzieci i młodzieży z różnych kościołów (np. podczas obozów letnich czy zimowych).

Oczywiście zdaje sobie sprawę, iż nie wszędzie jest to możliwe, ale warto o nich pomyśleć w tych rejonach Polski, gdzie dysproporcje liczebne między poszczególnymi kościołami nie są tak duże. Jestem przekonana, że Biblia rychło okazałaby się prawdziwym mostem zbliżającym nasze dzieci i młodzież do wspólnoty w jednej ekumenicznej rodzinie.

Jako kobieta byłabym też szczerze zainteresowana Ekumenicznym Tygodniem Biblijnym dla kobiet z różnych kościołów. Myślę, że nie zabrakło by nam wspólnych tematów do rozważania w oparciu o Pismo Święte. O takim zbliżeniu ekumenicznym wśród kobiet możemy już mówić na gruncie kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej i Dnia Modlitwy Kobiet. Będziemy się bardzo cieszyć, jeżeli do naszych spotkań w czasie Ekumenicznych Tygodni Biblijnych dołączą nasze siostry z Kościoła Katolickiego.

4) Ostatni wymiar Ekumenicznego Tygodnia Biblijnego obejmuje, jak wskazuje ks. Bp K. Romaniuk, różne „imprezy”, organizowane na zewnątrz naszych świątyni. Tu nadarza się okazja, aby upowszechnić tematykę Tygodni Biblijnych w programach radiowych i telewizyjnych. Jest to również sposobność do organizowania wystaw biblijnych, wyświetlania filmów o tej tematyce, wystawiania sztuk teatralnych, urządzania konkursów i quizów poświęconych znajomości Pisma Świętego. Tam, gdzie to jest możliwe, wskazane jest organizowanie koncertów muzycznych i chóralnych, ukazujących zastosowanie Biblii w muzyce.

Przygotowanie Ekumenicznych Tygodni Biblijnych i Niedzieli Biblijnych winna poprzedzać informacje w prasie oraz innych środ-

kach masowego przekazu, plakaty, ulotki. We wszystkich kościołach, w których odbywają się nabożeństwa w ramach Ekumenicznego Tygodnia Biblijnego, winny być do nabycia różne dostępne wydania Pisma Świętego oraz szeroki wybór literatury biblijnej. Organizacją Ekumenicznych Tygodni Biblijnych winien w moim przekonaniu zajmować się stały Komitet Koordynacyjny, wybierany na okres 3—5 lat, w skład którego weszłyby przedstawiciele Kościoła Katolickiego, Prawosławnego, rodziny Kościołów Starokatolickich, przedstawiciele kościołów protestanckich oraz przedstawiciele Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego. Takie gremium czuwałoby nad organizacją i określałoby tematykę dorocznych Tygodni Biblijnych.

Idąc za przykładem organizatorów Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan proponuję, aby programy kolejnych Ekumenicznych Tygodni Biblijnych były przygotowywane w porozumieniu z Komitetem Koordynacyjnym w każdym roku przez inny Kościół, którego przedstawiciele uczestniczą w dzisiejszym spotkaniu. Każdy też Kościół byłby kolejno proszony o przygotowanie stosownego słowa do wiernych, które byłoby odczytywane podczas Niedzieli Biblijnej we wszystkich kościołach uczestniczących w Tygodniu Biblijnym.

Będzie to dobry przykład budowania wspólnoty ekumenicznej i praktycznej współpracy. Pragnę dodać, że we wszystkich tych poczynaniach wszelką pomocą chętnie służyć będziemy, jako Towarzystwo Biblijne w ramach naszych możliwości.

Wspólnego uzgodnienia wymaga na koniec akceptacja określonego terminu Ekumenicznego Tygodnia Biblijnego. Proponowany przez nas majowy termin Tygodnia i Niedzieli Biblijnej w dniach 15—22 maja, połączyliśmy z terminem II Tygodnia Ekumenicznych Modlitw o Jedność Chrześcijan. Wiadomo mi jednak, że kwestia ta regulowana jest przez kościoły w różnych krajach w sposób indywidualny. Tak np. kościoły ewangelickie w Niemczech organizują swoje Tygodnie Biblijne w końcu stycznia, bądź w końcu września. Wiadomo również, że II Synod Plenarny Kościoła Katolickiego w Polsce wydał postanowienie prawne, w którym postuluje się, aby wprowadzić w „każdej parafii niedzielę biblijną oraz tydzień biblijny w ostatnich dniach września, w związku ze wspomnieniem liturgicznym św. Hieronima”.

Cytowany przeze mnie dokument Walnego Zgromadzenia Katolickiej Federacji Biblijnej z Bogoty, wskazując na potrzebę stałego rozwijania Apostolatu Biblijnego w Kościele, bardzo mocno podkreśla znaczenie „Niedzieli, Tygodnia, Miesiąca, czy Roku Biblijnego” w życiu wspólnoty wierzących. Podjęcie takich inicjatyw jest konieczne, by ludzie nie tylko posiadali i czytali Pismo Święte, lecz również nim żyli.

Kończąc moje ogólne z konieczności uwagi poświęcone sprawie Ekumenicznego Tygodnia Biblijnego oraz Niedzieli Biblijnej, ufam, że zachęcą one Dostojnych Uczestników tego spotkania do podjęcia

owocnej dyskusji, a także niezbędnych postanowień. Przyjmę to z prawdziwą wdzięcznością, widząc w tym znak, że Słowo Boże jest nie tylko źródłem, normą i perspektywą tego, co nazywamy ekumenią, lecz czymś więcej, prawdziwym „chlebem narodów” i znakiem wspólnego świadectwa przed światem oraz jedności w Jezusie Chrystusie.

Warszawa

BARBARA ENHOLC-NARZYŃSKA

S P R A W O Z D A N I A I W I A D O M O Ś C I

Ks. Jerzy Chmiel

GRZECH I WYZWOLENIE OD GRZECHU W NOWYM TESTAMENCIE (SPOTKANIE W STRASBURGU 1995)

Stowarzyszenie Katolickich Egzegetów Nowego Testamentu z obszaru języka niemieckiego (Arbeitsgemeinschaft der Deutschsprachigen Katholischen Neutestamentler) urządziło w Strasburgu w dniach 3. — 7. kwietnia 1995 r. spotkanie na temat: Grzech i wyzwolenie od grzechu w Nowym Testamencie (Sünde und Befreiung von der Sünde im NT). Spotkania takie odbywają się co dwa lata w różnych krajach lub regionach niemieckojęzycznych. Tegoroczny wybór Strasburga na miejsce spotkania był symboliczny. Strasburg to druga obok Brukseli stolica jednoczącej się Europy, gdzie jest Parlament europejski, Rada Europy i wiele innych agend europejskich. Wiązało się to również z 50. rocznicą zakończenia II wojny światowej — świadomości tej wojny ciąży jakoś w sumieniu egzegetów z obszaru języka niemieckiego, jak to zaznaczył Hubert Frankmölle, pełniący obowiązki przewodniczącego zjazdu, w swoim przemówieniu inauguracyjnym. Wreszcie był to 20. z kolei zjazd tego stowarzyszenia. Pierwszy bowiem odbył się 40 lat temu koło Tübingen, na zaproszenie B. Schwanka OSB z Beuron, a organizatorami jego byli H. Schürmann, R. Schnackenburg i nieżyjący już K. H. Schelkle — wielkie nazwiska niemieckiej egzegezy. Właśnie sam Schürmann — senior niemieckich egzegetów — przypomniał te fakty w swej homilii-medytacji na inauguracyjnej Eucharystii.

Stowarzyszenie liczy obecnie 112 członków, na strasburskim spotkaniu było obecnych ok. 60 osób wraz z zaproszonymi gośćmi z Polski, Czech i Sarajewa (tymczasowo na wyspie chorwackiej Bol o Brač). Spotkanie miało miejsce w uroczym Centre Culturel St-Thomas, położonym w są-

siedztwie europejskich urzędów, ale zachowującym charakter podmiejskiego kompleksu wypoczynkowego.

W pierwszym dniu obrad wygłoszone zostały trzy referaty. H. J. Klauck (Würzburg) mówił nt. „Metaforyka i hermeneutyka wypowiedzi NT o grzechu i wyzwoleniu”. Był to metodyczny i erudycyjny przegląd teorii metafory, paradygmatów medycznych, socjologicznych, prawno-finansowych z kręgu kultury i religii śródziemnomorskich, aby dojść do typologii tekstów S. i NT.

J. Maier, znany judaista, przedstawił problematykę grzechu i wyzwolenia w judaizmie. Poruszył takie problemy, jak: grzech kosmiczny z Qumran, kosmologiczne symbole kultu, demonologizacja historii, stanowisko judaizmu hellenistycznego, literatura rabinistyczna.

Znany historyk współczesnej sztuki religijnej, F. Mennekes SJ, przy pomocy odpowiednich przeźroczy, mówił o grzechu, winie i wyzwoleniu we współczesnej sztuce. Sztuka współczesna jest bardzo wrażliwa na problematykę zła, grzechu, przemocy i potrzeby wyrwania się z tego. (Szkoda, że tak wybitny znawca zjawisk współczesnej sztuki ogranicza się tylko do przykładów zachodnich, akurat „w tym temacie” miałyby wiele ciekawych i symptomatycznych przykładów ze wschodniej części Europy).

Drugi dzień spotkania został zdominowany przez referat H. Merkleina (Bonn) pt. „Paweł a grzech”. Grzech jest przekroczeniem Prawa — Paweł doszedł do antropologii grzechu na podstawie doświadczenia. Hermeneutyka wyzwolenia od zła u Pawła opiera się na ofierze krzyżowej Jezusa.

J. Werbeck (Münster) w trzecim dniu mówił na temat: „Biblijna nauka o grzechu i wyzwoleniu a doświadczenie współczesnego człowieka”. Teolog z Monasteru nakreślił szeroką panoramę socjokulturową odbioru zła i ewolucji tego odbioru. Relatywizm i konsumpcjonizm prowadzą do lekceważenia grzechu: we współczesnym społeczeństwie liczy się „wydajność produkcyjna” — i to jest tragizm demokracji. Wzorem Izraela biblijnego potrzebna jest dziś wrażliwość na prześladowanych, pokrzywdzonych, wyzyskiwanych, uciskanych.

Nie mniej cenne były dyskusje po referatach, kiedy precyzowano pewne sformułowania i poglądy i poszerzano optykę poruszanych spraw.

Oprócz wykładów plenarnych były spotkania w grupach seminaryjnych. Były ich trzy (planowano cztery, ale z powodu choroby jednego z prowadzących jedno seminarium nie odbyło się). I tak: 1. Grzech i odpuszczenie grzechów w tradycji Jezusa (P. Fiedler, Fryburg Br.), 2. Wyzwolenie od grzechu według Ewangelii Janowej (M. Hasitschka, Innsbruck), 3. Hermeneutyka grzechu i wyzwolenia w kontekście Ameryki Łacińskiej (Th. Schmeller, Drezno). Piszący te słowa mógł wziąć udział tylko w jednym seminarium: seminarium n. 2 pracowało nad następującymi tekstami czwartej Ewangelii: J 1,29—34 jako kompendium świadectwa chrzcielnego w kontekście J 1,19—51; tematyka wyzwolenia od grzechu w działalności publicznej Jezusa (święto namiotów i uzdrowienie ślepego od urodzenia); grzech i uwolnienie od grzechu w mowach Jezusa do uczniów: mowa pożegnalna i postanie wielkanocne.

Nie sposób nie wspominać o pozamerytorycznych aspektach strasburskiego spotkania. Strasburg jest miastem ciekawych rozwiązań architektonicznych, zarówno dawnych, jak i współczesnych. Wspaniała katedra wytrzymuje bez uszczerbku wszelką konkurencję z nowo powstałymi budynkami parlamentu i innych urzędów Europy. Jest to miasto dwujęzyczne i dwukonfesyjne, o bogatej tradycji kulturowej, społecznej i religijnej. Nie zapominajmy o całej duchowości reńskiej. Na uniwersytecie obok wydziału teologii katolickiej jest wydział teologii protestanckiej. Uczestnicy biblijnego Tagung mieli możliwość spotkania się z przedstawicielami

środowiska protestanckiego — a zatem nie zabrakło i akcentu ekumenicznego. Jest to miasto Alberta Schweitzera, o który został również wygłoszony ciekawy referat biograficzny: Schweitzer w Strasburgu. Znalazł się czas na wysłuchanie specjalnego koncertu na organach Silbermanna, na których grał sam Mozart podczas swojego pobytu w Strasburgu. Do znaczących akcentów strasburskiego spotkania należała wizyta u biskupa miasta, abpa C. A. Branda, który w swej rezydencji czekał na spóźniających się gości, a następnie ich rewizytował przewodnicząc końcowej koncelebracji eucharystycznej.

Spotkanie egzegetów w Strasburgu oprócz swoich korzyści naukowych miało również znaczenie symbolu. W dążeniu do zjednoczonej Europy ważną rzeczą jest stworzenie świadomości europejskiej *universalitatis*, czyli tego całego systemu wartości, które są dlatego europejskie, że są i biblijne, i chrześcijańskie. Bibliści mają ważne zadanie, które dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele określa jako aktualizację tekstu biblijnego. Dzięki takiej aktualizacji Biblia może ukazać w nowym świetle takie wartości, o których się dzisiaj powszechnie mówi, a zwłaszcza w Parlamencie Europejskim i Radzie Europy: prawa człowieka, obrona życia ludzkiego, ochrona przyrody i troska o powszechny pokój.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Maria Kantor

VII SPOTKANIE STOWARZYSZENIA KOORDYNATORÓW KATOLICKICH SZKÓŁ EWANGELIZACJI (KRAKÓW 1995)

Wezwanie Jezusa Chrystusa do głoszenia Dobrej Nowiny jest szczególnie aktualne w obliczu zbliżającego się Jubileuszu 2000 lat od narodzin Zbawiciela. Znaczenie i praktyczna realizacja tego wyzwania były tematem konferencji, świadectw i dzielenia się uczestników kolejnego spotkania koordynatorów katolickich szkół ewangelizacji, które po raz pierwszy miało miejsce w Europie Wschodniej w dniach 3—7 maja 1995 r. w seminarium XX Zmartwychwstańców w Krakowie. Spotkanie zgromadziło 65 delegatów z 35 szkół i centrum ewangelizacyjnych z 17 krajów Europy.

Tematem pierwszego dnia były dwa ostatnie dokumenty Jana Pawła II: *Tertio millennio* i *Evangelium vitae*. O. Manuel Casanova, SI, dyrektor Biura Ewangelizacja 2000 w Rzymie, przedstawił list apostolski papieża, który wyznacza drogę przygotowania Jubileuszu Roku 2000. Celem pierwszej fazy przygotowań (lata 1994—96) będzie głębsze uświadomienie chrześcijanom wartości i znaczenia Jubileuszu Roku 2000, który jako czas łaski ma być modlitwą uwielbienia i dziękczynienia za dar Wcielenia i Odkupienia dokonanego przez Syna Bożego. „Jubileusz powinien utwierdzić w dzisiejszych chrześcijanach wiarę w Boga, który objawił się w Chrystusie, umocnić nadzieję, wyrażającą się w oczekiwaniu na życie wieczne, ożywić miłość, czynnie służącą braciom” (*Tertio millennio adveniente*, 31).

Faza druga przygotowań, od 1997 do 1999 roku, ma mieć charakter trynitarny. Tematem refleksji 1997 roku będzie: „Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki” (Hbr 13, 8). Szczególnie w tym roku chrześcijanie winni powrócić do Biblii, ponownie odkryć Chrztus jako fundament życia chrześcijańskiego, odkryć katechezę jako „naukę Apostołów” oraz Maryję jako wzór wiary autentycznie przeżytej. Rok 1998 będzie poświęcony Duchowi Świętemu, ponownemu odkryciu Jego obecności i działania w Kościele przez Bierzmowanie, charyzmaty i posługi. Zadaniem wierzących będzie odkrycie cnoty nadziei oraz wartości jedności wewnątrz Kościoła. Temat roku 1999: Bóg Ojciec pomoże okryć chrześcijanom pielgrzymowanie do domu Ojca, będzie wezwaniem do nawrócenia, okazaniem miłości, sprawiedliwości i pokoju, wyśpiewaniem Magnificat z Maryją, wybraną córką Ojca. Po konferencji o. M. Casanovy był czas na dzielenie się już podjętymi działaniami przygotowującymi Jubileusz.

Ks. Jim Birmingham przedstawił papieską encyklikę *Evangelium vitae* jako szczególne wezwanie i zadanie ewangelizatorów do obrony życia ludzkiego. Następnie Mario Capello z Centrum Ewangelizacyjnego na Malcie przedstawił projekt: *Europe Arise*. Będzie to seminarium praktycznej ewangelizacji dla młodzieży, zorganizowane w dniach 27—31 lipca 1995 r. w Brescii, we Włoszech, po którym przygotowane grupy wyjadą do różnych parafii w całej Europie, by przeprowadzić kursy, oazy i inne formy ewangelizacji młodzieży.

Drugi dzień poświęcony był tematowi ewangelizacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Złożyły się na niego głównie świadectwa i dzielenie się doświadczeniem ewangelizacji w parafii i na ulicach, placach i wyjazdach ewangelizacyjnych. Podkreślano ważność inkulturacji, dostosowanie metod i sposobów ewangelizacji do uwarunkowań religijnych i społecznych krajów postkomunistycznych. O. Daniel Ange OP mówił o swojej współpracy w ewangelizacji z prawosławnymi i grekokatolikami, podkreślając wspólne dziedzictwo świętych i męczenników oraz postawę miłości, która buduje jedność. Zacharie Faraq, Egipcjanin mieszkający w Genewie, mówił o ewangelizacji muzułmanów w Europie. Wielu z nich przyjmuje wiarę w Jezusa Chrystusa, lecz nie może jej otwarcie wyznawać ze względu na presję swojego środowiska. Muszą chodzić do meczetów, lecz tam modlą się nie do Allacha, ale do Chrystusa. Wspaniała ewangelizacja dokonuje się również przez świadectwa żon dyplomatów. Wszyscy mówcy podkreślali konieczność współpracy i wysiłku zespołowego, przestrzegając przed postawą izolacji jako jednym z największych niebezpieczeństw i wyzwań nowej ewangelizacji. Tego dnia Eucharystii przewodniczył ks. bp Jan Szkodoń, który w swoim słowie uwypuklił znaczenie wielości i różnorodności posług i charyzmatów w ewangelizacji.

W trzecim dniu rozważano ewangelizację w rodzinie i przez rodzinę. Swoje świadectwa złożyli: Marek i Dorota Maczuga, pracujący jako katecheci w jedynej parafii katolickiej w Tomsku na Syberii (Marek ukończył teologię na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a Dorota — psychologię na KUL-u); Vladimir i Katerina Izranov z Nowosybirsk, którzy zostali zewangelizowani i ochrzczeni w 1992 r. a teraz ewangelizują w swoim środowisku (Vladimir jest docentem medycyny, a Katerina ukończyła konserwatorium muzyczne) oraz Tadeusz i Wanda Papuga z grupy Ruchu Światło—Życie w Krakowie. Podkreślili oni, że zaangażowanie rodziny w ewangelizacji winno mieć charakter długofalowy, a jej wyjazd misyjny może przybrać formę kilkutygodniowej pomocy profesjonalnej, np. medycznej, prawniczej czy organizacyjnej lub kilkuletniego pobytu na placówce misyjnej.

Stowarzyszenie Koordynatorów Katolickich Szkół Ewangelizacji ma charakter nieformalny, a jego spotkania zmierną przedzie wszystkim do

tworzenia ducha wspólnoty i współpracy pomiędzy istniejącymi przedsięwzięciami ewangelizacyjnymi. W takiej też atmosferze przebiegało spotkanie w Krakowie. Służyło budowaniu ducha braterstwa i jedności. Dodało wszystkim jego uczestnikom zachęty, wzbudziło nową gorliwość i zapła do podjęcia wyzwania roku dwutysięcznego, do budowania jeszcze bardziej chrześcijańskiego Trzeciego Tysiąclecia.

Kraków

MARIA KANTOR

KOMUNIKAT TOWARZYSTWA BIBLIJNEGO W POLSCE

Dnia 10 kwietnia 1995 roku odbyło się w Warszawie w siedzibie Towarzystwa Biblijnego pod przewodnictwem ks. Jerzego Banaka (Kościół Katolicki), Wiceprzewodniczącego Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego, inauguracyjne posiedzenie zwierzchników i przedstawicieli Kościołów: Kościoła Katolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Adwentyistów Dnia Siódmego, Kościoła Zielonoświątkowego oraz Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce, w celu przygotowania uroczystości Niedzieli Biblijnej oraz Ekumenicznych Dni Biblijnych w naszym kraju.

Uczestnicy spotkania powodowani pragnieniem upowszechnienia Pisma Świętego wśród wiernych, zwrócili się do wszystkich Kościołów z zaproszeniem do udziału w Święcie Niedzieli Biblijnej w dniu 14 maja b.r. i organizowanych Ekumenicznych Dniach Biblijnych pod hasłem: Pismo Święte księga dla wszystkich ludzi.

W programie tegorocznych Dni Biblijnych przewidziane są nabożeństwa w świątyniach różnych Kościołów, wykłady o tematyce biblijnej, audycje radiowe oraz inne formy prezentacji Pisma Świętego.

Praktyka wspólnych Dni Biblijnych ma zachęcić chrześcijan do stałego obcowania z Pismem Świętym w Kościele, rodzinie i życiu codziennym. Nasze czytanie Biblii winno odbywać się w duchu ekumenicznym i prowadzić do pojednania i jedności wszystkich chrześcijan.

Zebrani przedstawiciele Kościołów wybrali Komitet Koordynacyjny, który skieruje do wiernych słowo z okazji Niedzieli Biblijnej i czuwać będzie nad organizacją Ekumenicznych Dni Biblijnych w maju b.r. i w przyszłych latach.

Ponadto uprzejmie informujemy, że w sprawach dotyczących obchodów Ekumenicznych Tygodni Biblijnych i Niedzieli Biblijnej oraz spraw związanych z działalnością Towarzystwa Biblijnego w Polsce i na świecie chętnie służymy informacjami osobom zainteresowanym.

(Tekst nadesłany do Redakcji przez Towarzystwo Biblijne w Polsce)

Ks. Stanisław Mędała CM

ŚP. KS. JAN STĘPIEŃ (1910–1995)

Dnia 8 stycznia 1995 r. zmarł w Laskach koło Warszawy jeden z najwybitniejszych biblistów polskich ks. prof. dr hab. Jan Stępień. Urodził się 23 czerwca 1910 r. w Osieku koło Sandomierza. Egzamin maturalny złożył w 1928 r. W tym też roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, które ukończył w 1932 r. Święcenia kapłańskie otrzymał w r. 1933 z rąk ks. bpa Włodzimierza Jasińskiego. W latach 1932–1936 studiował Pismo Święte na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Józefa Piłsudskiego w Warszawie uzyskując stopień magistra teologii w 1935 r. i stopień doktora teologii w dniu 15 czerwca 1936 r. W latach 1936–1939 specjalizował się w zakresie biblistyki na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, gdzie w roku 1938 uzyskał stopień licencjata nauk biblijnych, a w roku 1939 tytuł „In re biblica doctus”. Wśród swoich mistrzów ks. Stępień z wdzięcznością wymieniał takich księży profesorów Wydziału Teologicznego UW, jak: Wilhelm Michalski, Jan Stawarczyk, Józef Bromski, Franciszek Rosłaniec, oraz takich ojców profesorów z Biblicum, jak: Augustyn Bea (późniejszy kardynał), Urban Holzmeister, Augustyn Merk, Alfred Pohl, Alfred Vaccari i Giuseppe Messina (por. Biuletyn Informacyjny ATK nr 3, 1981, s. 24–25).

W latach 1939–1942 był wykładowcą Pisma Świętego i równocześnie prefektem alumnów w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. W czasie okupacji niemieckiej, za pozwoleniem władz kościelnych, brał czynny udział w polskim ruchu oporu od początku 1940 r. do 1945 r. Zagrożony aresztowaniem ze strony okupanta ucieka 16 marca 1942 r. z Sandomierza do Warszawy, gdzie ukrywa się jako kapelan Sióstr Karmelitanek Bosych przy ul. Wolskiej 27. Tu pełnił obowiązki kapelana wojskowego najpierw Narodowej Organizacji Wojskowej, a następnie Armii Krajowej. Brał także udział w pracy politycznej polskiego podziemia. W czasie Powstania Warszawskiego był kierownikiem Biura Informacji i Propagandy na Mokotowie.

Represjonowany przez ówczesne władze państwowe, od listopada 1945 r. do 5 lipca 1947 r. pod zmienionym nazwiskiem pracował w duszpasterstwie jako proboszcz w Krośnie Odrzańskim (jako ks. dr Stanisław Jankowski) i w Jezioranach koło Olsztyna (jako ks. Stanisław Janczar). Po pokazowym procesie politycznym działaczy Stronnictwa Narodowego przed Sądem Wojskowym w Warszawie został skazany 29 listopada w 1947 r. na karę śmierci zamienioną na długoletnie więzienie. Z więzienia wyszedł na wolność w kwietniu 1955 r. Zarządzeniem Rady Państwa z dnia 2 czerwca 1960 r. nastąpiło zatarcie skazania.

Od 1957 r. był wykładowcą teologii biblijnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu i egzegezy Nowego Testamentu w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie nad Bugiem. W latach 1960–1984 pracował na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, mając misję kanoniczną od ks. kard. Stefana Wyszyńskiego z dnia 24 listopada 1960 r.

W 1960 r. uzyskał na ATK habilitację na podstawie rozprawy pt. *Autentyczność Listów do Tesaloniczan*. Recenzentami rozprawy habilitacyjnej

byli: ks. prof. dr hab. Paweł Nowicki, ks. prof. dr hab. Czesław Jakubiec i ks. prof. dr hab. Aleksy Klawek z Krakowa. Kolokwium habilitacyjne odbyło się 24 listopada 1960 r. W latach 1960—1961 prowadził zleczone funkcje dydaktyczne, w 1961—1963 pracuje jako adiunkt, w 1963—1967 jest na stanowisku etatowego docenta, od 1 stycznia 1964 r. będąc kierownikiem Katedry Nowego Testamentu. W dniu 22 kwietnia 1967 r. uchwałą Rady Państwa nadano mu tytuł profesora nadzwyczajnego, a decyzją Ministra Oświaty i Szkolnictwa Wyższego z dnia 19 maja 1967 r. otrzymuje stanowisko profesora nadzwyczajnego w Katedrze Bibliistyki Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym ATK. W dniu 6 czerwca 1974 r. Rada Państwa nadała ks. Stępniovi tytuł profesora zwyczajnego, a Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego i Techniki powołał go z dniem 1 lipca 1974 r. na stanowisko profesora zwyczajnego. Przez pewien czas był zastępcą przewodniczącego Sekcji Bibliistów Polskich oraz członkiem Rady Naukowej Episkopatu Polski.

W związku z osiągnięciem wieku emerytalnego został zwolniony ze stanowiska profesora z dniem 30 września 1981 r. Przez kolejne trzy lata prowadził wykłady zleczone przy Katedrze Bibliistyki Nowego Testamentu. Po wycofaniu się z pracy w ATK ks. Stępień nie przerwał wykładów z bibliistyki. Od 1985 r. prowadził wykłady dla junioratu Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach i dla Sióstr Karmelitanek Bosych w Warszawie przy ul. Wolskiej.

Przedmiotem jasnych i problemowych wykładów była zasadniczo Ewangelia św. Jana i Listy św. Pawła. Badania naukowe na seminariach magisterskich i doktoranckich, skoncentrowane głównie wokół listów św. Pawła, prowadził na dwóch płaszczyznach ściśle ze sobą połączonych: filologiczno-literackiej i egzegetyczno-teologicznej. Dzięki swej działalności dydaktycznej był wychowawcą kilku pokoleń biblistów polskich; pod jego kierunkiem napisało rozprawy naukowe kilku doktorów i kilkunastu magistrów teologii. Uczestniczył aktywnie w kongresach teologów polskich, a zwłaszcza w spotkaniach biblistów polskich oraz w sympozjach organizowanych przez KUL i ATK. Wygłosił następujące referaty: *Biblia a życie moralne człowieka* (1958 r.), *Idea centralna prologu Ewangelii św. Jana* (1959 r.), *Kościół a kościoły według doktryny św. Pawła* (1964 r.), *Kościół jako „wspólnota w Chrystusie” według doktryny św. Pawła* (1966 r.), *Pismo św. w kaznodziejstwie w świetle Konstytucji o Objawieniu Bożym* (1967 r.), *Biblijna idea posoborowa* (1970 r.), *Pawłowy obraz Izraela historycznego* (1971), *Apostolstwo w ujęciu biblijnym* (1973 r.), *„Syneidesis” jako pojęcie kluczowe w antropologii św. Pawła* (1977 r.). Na X Kongresie Biblijnym w Krakowie w 1972 r. ks. Stępień sformułował perspektywy polskiej bibliistyki oraz przedstawił propozycje i konkretne plany w tej dziedzinie (zob. *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie 6—8 czerwca 1972 r.*, Kraków 1974, ss. 260n. oraz cały tekst w dziele *Współczesna biblijstka polska 1945—1970*, Warszawa 1972, ss. 480—488).

Ks. Stępień prowadził także wykłady publiczne i gościnne. Wykłady i konferencje biblijne miały miejsce w Sandomierzu, Lublinie, Warszawie, Gdańsku, Włocławku, Ołtarzewie, Wrocławiu, Częstochowie, Ciechocinku, Kaliszu i w Kuźnicy na Helu. W latach 1961—1965 prowadził dwa razy w miesiącu publiczne wykłady o życiu i nauce św. Pawła w KIK w Warszawie. Tę samą problematykę poruszał w kościołach Warszawy: w kościele św. Anny w latach 1963—1966 (raz w miesiącu), w kościele św. Benona w latach 1966—1971 (dwa razy w roku dla nauczycieli) oraz w kościele św. Krzyża w latach 1984—1985 (raz w miesiącu dla studentów i inteligencji katolickiej). Brał udział w wykładach organizowanych przez Wydział Teologiczny ATK w kościele Wszystkich Świętych i w kościele Garnizonowym, gdzie mówił o nowym spojrzeniu na Ewangelie i o ka-

pląstwie. W dniu 9 maja 1971 r. miał gościnny wykład w rezydencji Fundacji Kórnickiej w Poznaniu nt. *Udział duchowieństwa katolickiego w walce z okupantem*, a w dniu 15 maja 1971 r. w Gorzowskim Seminarium Duchownym nt. *Nowa struktura eklezjologii św. Pawła*. Programowy charakter miał publiczny wykład ks. Stępnia w ATK w 1977 r. nt. *Sumienie sprawdzianem jedności rodziny ludzkiej*.

Z pracą dydaktyczną łączy się ściśle praca naukowa w formie publikacji. W twórczości naukowej odznaczał się samodzielnością myślenia i umiejętnością wiązania dociekań biblistycznych z problemami współczesnego Kościoła. Na dorobek naukowy ks. prof. Jana Stępnia składa się ponad 200 pozycji z dziedziny biblistyki, opublikowanych w kraju i za granicą. Wniósł on duży wkład w powstanie dwutomowej *Podręcznej Encyklopedii Biblijnej* pod red. ks. E. Dąbrowskiego (Poznań 1960), w której umieścił 105 haseł z introdukcji ogólnej do Pisma Świętego (natchnienie, kanon, tekst, sens biblijny, interpretacja Pisma Świętego, Pismo Święte w duszpasterstwie), z introdukcji do Nowego Testamentu (np. Ewangelia, apostoł, logia, przypowieść), literatury apokryficznej i judaistycznej oraz historii i religii perskiej. Wśród innych publikacji wyróżniają się: *Uzdrowienie ślepych w Jerycho*, Warszawa 1936, ss. 138 (rozprawa doktorska); komentarz w książce ks. E. Dąbrowskiego pt. *Życie Jezusa Chrystusa w opisie ewangelistów*, Poznań 1957 (wyd. 4), stron 522; *Autentyczność Listów do Tesaloniczan*, ColTheol 34 (1963) 91—182 (część rozprawy habilitacyjnej); *Eschatologia św. Pawła*, StudTheolVars 1 (1963) nr 1, 33—171; *Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła*, StudTheolVars 2 (1964) nr 1, 309—404; *Problem autorstwa Listów Pasterskich*, StudTheolVars 6 (1968) nr 2, 157—199; *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972, stron. 400; *Syneidesis (sumienie) w antropologii św. Pawła*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, pod red. ks. L. Baltera, Warszawa 1979, ss. 162—201; *Syneidesis (Das Gewissen) in der Anthropologie des Apostels Paulus*, ColTheol 48 (1978) fasc. spec., 61—68; *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz (Pismo Święte NT, t. 9), Poznań 1979, stron 518 oraz *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, stron 542.

W pracy naukowo-badawczej ks. Stępień koncentrował się na teologii św. Pawła. W celu obiektywnego odtworzenia treści listów św. Pawła posługuje się wypróbowaną przez biblistów metodą egzegetyczno-historyczną. Zwraca także uwagę na bliższy i dalszy kontekst wypowiedzi Pawłowych, zwłaszcza na kontekst logiczny i psychologiczny. Często odwołuje się do *Sitz im Leben*, czyli do środowiska, w którym św. Paweł się urodził, żył i pełnił swą misję apostołską. W nauce św. Pawła eksponuje antropologię, eklezjologię i eschatologię. W antropologii dużo miejsca poświęcił badaniom pojęcia sumienia w myśli Pawłowej. W eklezjologii na pierwszym miejscu ukazuje obraz historycznego Izraela, aby na tym tle wydatnić Pawłowe ujęcie Kościoła jako nowego Ludu Bożego i Ciała Chrystusa. Jako podstawową cechę Kościoła w doktrynie św. Pawła ukazuje jego świętość i służebną hierarchiczność. Pełniejsza ocena dorobku naukowego ks. Stępnia ukaże się w osobnym artykule w Studiach Sandmierskich i w SThV.

Poza pracą naukowo-dydaktyczną prowadził ks. prof. Stępień szeroko zakrojoną działalność organizacyjną. Od 1 lipca 1966 r. do 31 sierpnia 1972 r. pełnił funkcję prorektora ATK, a od 1 września 1972 r. do 31 sierpnia 1981 r., przez trzy kolejne kadencje, funkcję rektora tejże uczelni. ATK zawdzięcza mu nawiązanie wielu kontaktów międzynarodowych i krajowych. Ks. A. Lewek charakteryzuje działalność organizacyjną ks. Stępnia w następujących słowach: „Jako rektor Akademii Teologii Katolickiej znany jest powszechnie z niezwyklej energii w zabieganiu o do-

bro tej uczelni, z poczucia ogromnej odpowiedzialności za nią, z wielkiej troskliwości o jej należyte funkcjonowanie i rozwój, z pełnego poświęcenia i oddania dla niej. Wytrwale i zawsze z optymizmem dąży do rozwiązywania napotykaných trudności i różnych problemów życiowych uczelni. Chętnie daje publiczny wyraz swej radości z osiągnięć Akademii, podkreślając przy tym wspólne zasługi pracowników naukowych i administracyjnych. Bardzo dba o kolegialność w zarządzaniu Akademią. Studentom zaś często uświadamia ich współodpowiedzialność za losy ATK jako uczelni państwowej i katolickiej” (Biuletyn Informacyjny ATK nr 3, 1981, s. 4).

W czasie kadencji ks. Stępnia jako rektora ATK należy odnotować zwłaszcza następujące wydarzenia związane z jego osobą. W 1973 r. ATK zostaje przyjęta w poczet pełnoprawnych członków Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich (FIUC) oraz w tym samym roku, za aprobatą Ministerstwa Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki, następuje otwarcie punktów konsultacyjnych Studiów Zaocznych ATK w Gorzowie Wlkp., Katowicach i w Płocku, a w 1974 r. także w Szczecinie. W dniach 18—19 stycznia 1974 r. brał udział w spotkaniu rektorów katolickich uniwersytetów Europy w Louvain, a w dniach 20—25 stycznia 1974 r. złożył wizytę w Instytucie Katolickim w Paryżu. W dniu 12 września 1974 r. zostaje wydany dekret Prymasa Polski o kanonizacji stopni akademickich ATK. W tym samym roku mają miejsce uroczyste obchody 20-lecia ATK oraz inicjatywa utworzenia w ATK studium informatyki. W dniach 1—3 grudnia 1975 r. zostają zorganizowane w ATK Studyjne Dni Odnowy Soborowej dla uczczenia 10 rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II. W 1975 r. przypada czterdziestolecie pracy naukowej ks. Stępnia, uczczone dziełem zbiorowym pt. *Warszawskie Studia Biblijne*, pod red. ks. J. Frankowskiego i ks. B. Widły (Warszawa 1976, stron 432). W 1975 r. powstaje w ATK Zakład Teologii Praktycznej (Studia nad Rodziną) przekształcony w 1980 r. w Instytut Studiów nad Rodziną. W dniu 25 października 1975 r. uczestniczy w konferencji Episkopatu Polski i ośrodków teologicznych w Polsce zorganizowanej w Krakowie przez ks. kard. Karola Wojtyłę. W maju 1976 r. przemawiał na Konferencji Rektorów Katolickich Uniwersytetów Europejskich w Lublinie nt. Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie i jej roli w wyższym nauczaniu teologicznym w Polsce oraz w realizacji misji pastoralnej Kościoła. W dniu 23 maja 1976 r. następuje spotkanie części uczestników lubelskiej konferencji rektorów uniwersytetów Europy z Senatem i pracownikami akademickimi w ATK. W listopadzie 1976 r. bierze udział w II Międzynarodowym Kongresie Reprezentantów Uniwersytetów i Wydziałów Kościelnych w Rzymie. W 1977 r. udział przedstawieli ATK w uroczystościach 500-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Moguncji; w imieniu delegacji polskiej w dniu 21 maja ks. Stępień wygłasza przemówienie. W dniu 22 października 1978 r. wyjazd do Rzymu delegacji ATK, aby brać udział w inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II. W 1979 r. uroczyste obchody 25-lecia ATK. W dniu 2 kwietnia 1979 r. uroczysta sesja naukowa ku czci Ojca świętego Jana Pawła II w związku z pielgrzymką do Polski. W dniach 11—15 marca 1980 r. pobyt Rektora ATK w Rzymie: dwukrotne spotkanie z Ojcem świętym Janem Pawłem II oraz wizyta w Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza, Papieskim Instytucie Biblijnym i w Instytucie Patrystycznym „Augustianum”. W 1980 r. zbiegły się trzy jubileusze ks. Stępnia: 70 rocznica urodzin, 45-lecie pracy naukowej oraz 20-lecie działalności w ATK. Jubileusze te uczczono akademią w dniu 23 czerwca oraz sympozjum naukowym w dniu 27 czerwca w gmachu ATK (materiały z sympozjum zostały opublikowane w SThV 20, 1982, nr 2).

Działalność naukowo-dydaktyczną ks. Stępnia przedstawili m.in.: ks. J.

Frankowski (Biuletyn Informacyjny ATK nr 4, 1977, ss. 3—11), ks. J. W. Rosłon (*XX lat Akademii Teologii Katolickiej*, Księga Pamiątkowa, Warszawa 1976, ss. 68—72), ks. A. Lewek (Biuletyn Informacyjny ATK nr 3, 1981, ss. 3—6), ks. S. Grzybek (Biuletyn Informacyjny ATK nr 3, 1981, 12—15) i ks. J. Łach (StudTheolVars 26, 1988, r 1, 12—14). Informacje o działalności organizacyjnej ks. Stępnia były systematycznie podawane w Biuletynie Informacyjnym ATK w latach 1970—1981. W Kronice Diecezji Sandomierskiej (1994, nr 10—11, s. 408—419) ukazał się wywiad z ks. Stępnem z dnia 5 października 1994 r. przeprowadzony przez ks. prof. dr hab. Józefa Krasieńskiego.

W ostatnich latach ks. Stępień poświęcił wiele czasu na pisanie wspomnień: *Droga krzyżowa w słońcu* (praca oddana w 1994 r. do druku w ATK, stron 131), *Służyć prawdzie i miłości*, Łaski 1993, stron 497 (wspomnienia z lat 1955—1981, dotyczące głównie działalności w ATK) i *Wspomnienia z lat 1910—1939*, Łaski 1994, stron 132.

Warszawa

KS. STANISŁAW MĘDAŁA CM

PUBLIKACJE KS. J. STĘPNIA Z ZAKRESU BIBLISTYKI:

I. KSIĄŻKI:

1. Uzdrawienie ślepych w Jerycho, Warszawa 1936, str. XVI, 102 (rozprawa doktorska).
2. Komentarz w książce ks. E. Dąbrowskiego, *Życie Jezusa Chrystusa w opisie ewangelistów*, wyd. 4, Poznań 1957.
3. *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972, str. 400.
4. *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz (Pismo Święte NT, t. 9), Poznań 1979, str. 518.
5. *Teologia św. Pawła*. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga, Warszawa 1979, str. 542.

II. ARTYKUŁY NAUKOWE:

1. Problem „Joannitów” w świetle dokumentów z Qumran, RBL 10 (1957) 452—462.
2. Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej Listów do Tesaloniczan, RBL 13 (1960) 243—268.
3. Problem wzajemnego stosunku literackiego Listów do Tesaloniczan i próby jego rozwiązania, RBL 13 (1960) 414—435.
4. 105 haseł w Podręcznej Encyklopedii Biblijnej, Poznań 1961.
5. Autentyczność i struktura prologu św. Jana, RTK 7 (1961) z. 3, s. 81—88.
6. Oczekiwanie paruzji w listach św. Pawła, RBL 14 (1961) 120—125.
7. Problem podwójnej perspektywy paruzyjnej w listach św. Pawła, RBL 14 (1961) 205—209.
8. Czas paruzji w listach św. Pawła, RBL 14 (1961) 291—298.
9. Idea centralna prologu ewangelii św. Jana, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Lublin 1961, s. 81—91.
10. Drugi znak paruzji w eschatologii św. Pawła, RBL 15 (1962) 65—72.
11. Nauka św. Pawła o śmierci, RBL 15 (1962) 283—291.
12. Nauka św. Pawła o zmartwychwstaniu, RBL 16 (1963) 71—79.
13. Nauka św. Pawła o człowieku, AtKapł 53 (1963) 168—181.
14. Autentyczność Listów do Tesaloniczan, CollTheol 34 (1963) 91—182.
15. Eschatologia św. Pawła, SThV 1 (1962) z. 1, s. 33—171.
16. W poszukiwaniu najistotniejszych cechy pierwotnego Kościoła w listach Pawłowych, Znak 16 (1964) 852—881.

17. Kościół a kościoły w doktrynie św. Pawła, RTK 11 (1964) z. 1, 93—106.
18. Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła, SThV 2 (1964) z. 1, s. 309—404.
19. Rola Żydów w historii zbawienia według Rz 9—11, SThV 4 (1966) z. 2, s. 197—232.
20. Przywileje Ludu Bożego w świetle Rz 4n., CollTheol 37 (1967) z. 1, s. 55—65.
21. Pismo św. w kaznodziejstwie w świetle Konstytucji o Objawieniu Bożym, CollTheol 37 (1967) z. 4, s. 29—44.
22. L'Église et les églises dans la doctrine de St. Paul, w: *Studia Evangelica V* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 103), Berlin 1968, s. 129—140.
23. Problem autorstwa Listów Pastorskich, SThV 6 (1968) z. 2, s. 157—199.
24. Wiara w ujęciu biblijnym, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, Warszawa 1970, s. 65—80.
25. Konstytucyjne elementy Ludu Bożego w źródłach przedchrześcijańskich, SThV 8 (1970) z. 2, s. 11—31.
26. Kościół ciałem Chrystusa w wielkich listach św. Pawła, CollTheol 41 (1971) z. 4, s. 25—44.
27. Izrael Boży. Przyczynek do eklezjologii św. Pawła, SThV 10 (1971) z. 2, s. 35—56.
28. Biblijna idea powołania człowieka, w: *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 119—132.
29. Apostolstwo w ujęciu biblijnym, RBL 26 (1973) 280—289.
30. Głos w dyskusji nad referatami: J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej i ks. R. Popowskiego, RoczHum KUL 20 (1972) z. 1, s. 55—58.
31. Głos w dyskusji nad referatem H. Szelest, RoczHum KUL 20 (1972) z. 3, s. 71—73.
32. Apostolstwo w ujęciu biblijnym, Powołanie człowieka 4 (1975) 103—113.
33. Das Apostolat in biblischer Sicht, CollTheol 45 (1975) fasc. specj., s. 75—85.
34. Apostelship in the Concept of the Bible (w esperanto), Biblia Revuo 14 (1978) 5—14.
35. Syneidesis (sumienie) w antropologii św. Pawła, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. ks. L. Balter, Warszawa 1979, s. 162—201.
36. Syneidesis (Das Gewissen) in der Anthropologie des Apostels Paulus, CollTheol 48 (1978) fasc. specj., s. 61—81.
37. „Syneidesis”. La conscience dans l'anthropologie de saint Paul, RH PhilRel 60 (1980) 1—20.
38. Modlitwa arcykapłańska Chrystusa (J 17,6—26) jako synteza Jego nauczania, *Studia Sandomierskie* 1 (1980) 213—218.
39. Bibliстыka dzisiaj. W 40 lat po ogłoszeniu encykliki „Divino afflante Spiritu”, SThV 22 (1984) z. 1, s. 155—166.
40. Biblijna wizja pracy, CollTheol 54 (1984) z. 1, s. 45—56.
41. Przybrane synostwo Boże w Rz 7—8, CollTheol 55 (1985) z. 2, s. 19—28.
42. Miłość nieprzyjaciół jako specyficzny rys duchowości Nowego Testamentu, w: *Studium Scripturae anima theologia*, Kraków 1990, s. 302—310.

III. ARTYKUŁY POPULARNO-NAUKOWE:

1. Biblia a życie moralne człowieka, *Homo Dei* 27 (1958) 677—689.
2. Biblia a życie moralne człowieka, *Kronika Diecezji Sandomierskiej* 52 (1959) 188—192. 212—216.
3. Sens życia człowieka w świetle Pisma św., *Homo Dei* 28 (1959) 681—688.

4. Manuskrypty qumrańskie a chrześcijaństwo, *Homo Dei* 30 (1961) 26—34.
5. Katolicyzm, judaizm. Podstawy doktrynalne porozumienia katolików i wyznawców judaizmu, *Znak* 14 (1962) 1271—1278.
6. Wiara Izraelitów w życie pozagrobowe, *Homo Dei* 31 (1962) 227—232.
7. Słowo objawione w przepowiadaniu Słowa Bożego, *AtKapł* 56 t. 67 (1964) 32—44.
8. Katolicy, chrześcijanie, wierni czy święci, *AtKapł* 56 t. 67 (1964) 242—246.
9. Wierny świadek Ewangelii śp. Aleksander Fedorowicz, *Homo Dei* 35 (1966) 77—82.
10. Słowo wstępne, w: *Polska bibliografia biblijna adnotowana za lata 1964—68*, pod red. ks. J. Frankowskiego, Warszawa 1971, s. 8—9.
11. Perspektywy, propozycje, plany (bibliotyki polskiej), w: *Współczesna bibliotyka polska 1945—1970*, Warszawa 1972, s. 480—488.
12. Przedmowa, w: P. Nitecki, *Ksiądz Eugeniusz Dąbrowski apostoł Pisma świętego, 1901—1970*, Warszawa 1982, s. 5—8.

IV. SPRAWOZDANIA I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE:

1. Pismo św. w duszpasterstwie współczesnym, *Homo Dei* 26 (1957) 132—138.
2. Journées universitaires bibliques pour le clergé (Lublin 21—23 aout 1956), *Lumen Vitae* 12 (1957) 555—563;
3. Journées universitaires bibliques pour clergé de toute la Pologne à l'Université Catholique de Lublin, w: *Pismo św. w duszpasterstwie współczesnym*, Lublin 1958, s. 293—303.
4. Przebieg Zjazdu i jego znaczenie, w: *Pismo św. w duszpasterstwie współczesnym*, Lublin 1958, s. 275—285.
5. Godzina biblijna, *Homo Dei* 26 (1957) 377—382. 715—722; 27 (1958) 50—54.
6. De re biblica in Polonia, *Verbum Domini* 35 (1957) 233—238.
7. Ostatnie zdobycze nauk biblijnych, *Homo Dei* 28 (1959) 45—49.
8. Nowości biblijne, *Homo Dei* 28 (1959) 441—444.
9. Nowy papirus z Ewangelii św. Jana (Bodmer II), *Homo Dei* 28 (1959) 601—604.
10. Refleksje biblijno-ascetyczne na niedzielę 6, 18 i 24, w: *Chrystus żywy w sakramentach*, Warszawa 1970, s. 262—277.

V. RECENZJE:

1. Rec.: G. Messina, *Inizi di lirica e mistica persiana* (Sacra Script. Antiquit. Orient. Illustrata. Biblica et Orientalia 7), Roma 1938, w: *Coll Theol* 19 (1938) 541—542.
2. Rec.: L. R. Stachowiak, *Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart* (Studia Friburgensia, NT 17), Freiburg 1957, w: *RBL* 11 (1958) 569—572.
3. Rec.: G. Eichhorn, *Das Werk Gottes and der Seele*, Giessen-Basel 1955, w: *RTK* 4 (1957) z. 1, s. 123—126.
4. Rec.: Nowy polski przekład psalterza oraz pieśni biblijnych, *Homo Dei* 27 (1959) 916—921.
5. Rec.: S. Mędała, *Parabola oleastri. Historia interpretationis Rom 11, 16—24 eiusque cum ecclesiologia S. Pauli nexus* (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologia Pontificiae Universitatis Gregoriana), Roma 1970, s. 76, w: *RBL* 26 (1973) 160—162.

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

M. CZAJKOWSKI, *Egzystencjalna lektura Biblii. (Jak rozumieć Pismo św.* nr 6), Lublin 1993, str. 168.

Autor znany jest czytelnikom i słuchaczom nie tylko jako biblista-naukowiec, ale też — a może przede wszystkim — jako świetny popularyzator Biblii. Wiadomo jednak, że sensownie i owocnie popularyzować nauką może tylko ten, kto wniknął w jej arkania i ma za sobą rzetelne badania.

I to w tej książce widać. Zauważa się w niej z łatwością solidnego uczonego i utalentowanego popularyzatora.

Czego więc dotyczy ta książka? Jak informuje tytuł — egzystencjalnej lektury Biblii. Ta jednak nie jest czymś oczywistym. Bowiem „nazwanie lektury 'egzystencjalną' nie klasyfikuje jeszcze w sposób jednoznaczny i ostry odnośnego podejścia. Świat egzystencji ludzkiej jest rozległy, co więcej, dopuszczający interpretacyjne rozbieżności. Poszukiwanie w Biblii wartości egzystencjalnych nie musi oznaczać w każdym wypadku tego samego” (s. 8). Celem książki nie jest zatem „klasyfikacja czy nawet ocena egzystencjalnych nurtów recepcji przesłania biblijnego. Chodzi raczej o uwzględnienie wielowarstwowości i wieloaspektowości tematu; o pokazanie, jak różnorodne nadzieje i skojarzenia egzystencjalne może wyzwać Biblia” (s. 9).

Dzieło to ma swoje ukierunkowanie duszpasterskie, ale nie daje bezpośrednich do tego dyrektyw. Istotne bowiem — według autora — „jest pogłębienie osobistej zażyłości z Biblią i wyprostowanie ścieżek wiodących do poznania jej orędzia” (s. 10).

Książka składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym (*Dlaczego lektura egzystencjalna?*) autor pyta o to, jak ma się postulat egzystencjalnej lektury Biblii do niej samej, do jej natury. W tym celu podaje trochę ogólnych informacji o Biblii, które doprowadzają go do następnego wniosku: „Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: dlaczego egzystencjalna lektura Biblii? kieruje nas w jej główny nurt, każe odwołać się do tematów i wątków, które dla tej księgi mają charakter konstytutywny. Biblia nie skłania do egzystencjalnej lektury 'dodatkowo' czy 'niezależnie' od swego głównego przeznaczenia, lecz w takiej właśnie interpretacji osiąga swój cel i swoje spełnienie. Nie jest też egzystencjalna w jakichś określonych partiach materiału — np. w poszczególnych wskazaniach — ale jest taka w swej zasadniczej treści” (s. 55n).

W rozdziale drugim (*Od Deutero-Izajasza do Bultmanna. Postulat interpretacji egzystencjalnej*) autor kreśli krótki zarys dziejów egzystencjalnej interpretacji Biblii. Podkreśla z całą wyrazistością, iż taka interpretacja znajduje się już w samej Biblii i przybiera niekiedy postać reinterpretacji. Nawiązuje więc ona do minionych wydarzeń lub tekstów nie tylko na sposób literacki, ale łączy się z ich uobecnianiem, z ich aktualizacją. Te fakty ilustruje autor odwołując się najpierw do Księgi Powtórzonego Prawa i Deutero-Izajasza. Mówiąc zaś o cudach Jezusa stwierdza: „Nie są one prywatnym dobrodziejstwem dla nieszczęśliwych i nie są opowiedziane po to, aby nam psychologicznie przybliżyć Jezusa, wzruszyć Jego miłością (...) Czyniąc dobrze człowiekowi, Jezus przywraca porządek Boży. Dobro, które czyni, to dobro zbawcze (...) (Cuda) mają wartość egzystencjalną przede wszystkim dlatego, że prowadzą do uznania zbawienia za rzeczywistość zdejną się aktualną, oraz do wiary w Jezusa jako Zbawiciela” (s. 61n).

Kolejno zatrzymuje się krótko autor przy fenomenie franciszkańskim, uwydatniając konieczność skupienia się przede wszystkim na osobie Jezusa, a nie tylko na Jego oderwanych słowach lub czynach. Podkreśla też potrzebę — przy lekturze Biblii — wyrzeczenia i modlitwy.

Na końcu tego rozdziału omawia autor szczególną rolę Bultmanna w dziejach egzystencjalnej interpretacji, rozważając zwłaszcza jego pojęcie mitu i demitologizacji.

Ciekawy jest również rozdział trzeci (*Zasady*). Przypomina tu najpierw autor niektóre, ważne myśli z konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II. Chodzi zwłaszcza o prawdę, jaką zawiera Biblia, oraz uwagi zawarte w rozdziałach trzecim i szóstym teże Konstytucji.

Kolejno zwraca autor uwagę na występujące w tej płaszczyźnie zagrożenia. Są to subiektywizm i fundamentalizm. Autor potrafi tu dobrze rozróżniać i ustalać proporcje. Według niego bowiem „czytający ma zawsze pewien udział w ustalaniu tekstu. Podchodzi do niego z sobie tylko właściwym kluczem i włącza do interpretacji stan swojego umysłu i ducha, aktualną sytuację i swoje osobiste życie. Tekst można porównać do partytury utworu muzycznego, w którego wykonaniu nie sposób nie docenić roli muzyki” (s. 94). Mówiąc o fundamentalizmie autor ukazuje źródło jego słabości w tym, iż gubi on istotne przesłanie Biblii, nadmiernie przywiązując się do dosłowności i bezbłędności każdego jej stwierdzenia.

Spotykamy w tym rozdziale także reguły, które są chyba najlepszą jego częścią. Trzeba z naciskiem podkreślić, iż nie jest to ujęcie stereotypowe i szkolne, przeciwnie — jest bardzo oryginalne i świeże. Trudno je tu omawiać dokładnie. Zasygnalizujemy je więc tylko, cytując niektóre celne sformułowania. Biblia jest świadectwem. Mówi wprost o Bogu i Jego działaniach albo interpretuje zwykle sprawy w świetle Jego zamiarów. Hagiografowi zależy na przekonaniu odbiorcy. Czerpie on tę siłę z tradycji i z własnego przekonania. „Biblia nie ma w sobie niczego z apodyktycznych rozstrzygnięć. Nie narzuca swojej prawdy. Jest propozycją, ofertą, a czytelnik ma możliwość sprawdzenia wiarygodności tej oferty i ustosunkowania się do poczynionego przez ludzi Biblii rozpoznania” (s. 102). Biblia angażuje też czytającego. Może on stanąć w jednym szeregu z ludźmi Biblii. „Uzyskana w ten sposób perspektywa jest perspektywą wyczerpującą i ostateczną, a to dzięki temu, że wyznaczają ją ramy zbawienia. Nie jest zadaniem Biblii niesienie tymczasowych rozwiązań, a jej rola nie kończy się na uśmierzeniu ludzkiego bólu, choć i to ma swoją cenę i wagę” (s. 103).

Trochę może mniej przejrzysty i konsekwentnie zbudowany jest rozdział czwarty (*Niektóre nowsze propozycje*). Omawia tu autor kolejno podejście socjologiczne, materialistyczne, lekturę właściwą dla teologii wyzwolenia, lekturę ludową (chyba niezbyt szczęśliwe określenie), interpretację feministyczną i lekturę w psychologii głębi. Czasem trudno doszukać się tu własnego zdania autora i oceny danego stanowiska.

Rozdział piąty (*Ku integralnej lekturze egzystencjalnej*) stanowi pewien punkt dojścia w rozważaniach autora. Dochodzi on do wniosku, iż egzystencjalna lektura Biblii jest procesem złożonym i wielowarstwowym. Autor próbuje szeregować możliwości różnego wyboru wartości egzystencjalnych Biblii. Takie wartości trzeba zawsze łączyć z antropologicznym i soterologicznym jej wymiarem.

Współczesna lektura egzystencjalna Biblii musi brać pod uwagę wszystko to, co wiemy o człowieku, o jego naturze i istotnych pragnieniach. Chodzi zwłaszcza o całościową, poprawną wizję człowieka.

Autor zwraca wreszcie uwagę na znaczenie ludzkiego doświadczenia. W poprawnej i owocnej lekturze Biblii doświadczenie ludzi, o których ona mówi, spotyka się z doświadczeniem jej czytelników i słuchaczy. Od-

dajemy znów głos autorowi: „Tak więc wiedza, mądrość człowieka współczesnego jest bogatsza i rozleglejsza właśnie o to, co człowiek Biblii wyniósł ze swego kontaktu z Bogiem — z 'czynami' Boga — i włączył do skarbcza mądrości ogólnoludzkiej. Człowiek współczesny — jeśli poważnie traktuje dorobek i świadectwo ludzi Biblii — jest już dzisiaj 'mądry' w wielu sprawach dotyczących egzystencji ludzkiej, zwłaszcza dysponując perspektywą Boga-Zbawcy” (s. 152).

Bibliografia w języku polskim (w wyborze) kończy tę dobrą i pożyteczną książkę.

Nie jest ona zbyt łatwa w czytaniu. Stanowi bowiem kondensację ogromnego materiału. Autor buduje długie, rozwinięte okresy zdaniowe, nierzadko poszerzając je o zdania wtrącone. Wszystko to chyba wypływa ze starania o zwięzłość. Mimo to jednak autor pisze żywo i komunikatywnie. Czasem nawet na sposób wykładu czy katechezy. O wartości i lekkości książki stanowi też piękny, potoczny i nierzadko poetycki, pełen ekspresji język. Autor pisze też z żarliwą miłością do słowa Bożego.

Na czym polega nowość tej publikacji? Może najpierw na ukazaniu tego, co w naukowej egzegezie (zwłaszcza typu historyczno-krytycznego) nie dochodziło lub rzadko dochodziło do głosu; mianowicie zauważenie egzystencjalnych walorów Biblii. Przede wszystkim jednak autor wypracowuje teorię jej egzystencjalnej interpretacji. Tam, gdzie mówi on o sprawach znanych, czyni to w sposób oryginalny i świeży.

W drugim wydaniu tej książki będzie musiał autor uwzględnić dokument Papieskiej Komisji Biblijnej (*Interpretacja Biblii w Kościele*). To dobrze, że jego książka zbiegła się z tym dokumentem. Będzie bowiem przygotowaniem do niego i może także — w jakiejś mierze — jej komentarzem.

Warszawa—Ołtarzew

KS. JULIAN WARZECHA SAC

ERIK HORNUNG, *Echnaton. Die Religion des Lichtes*. Artemis & Winkler Verlag, Zürich 1995, ss. 159

Najnowsza książka prof. Hornunga, kierownika Seminarium Egipologicznego Uniwersytetu w Bazylei, poświęcona jest Echnatonowi (1364—1347 przed Chr.), władcy który wstąpił na tron jako Amenhotep IV, dziesiąty faraon XVIII dynastii. Słynny faraon-heretyk, czciciel Atona, uważany jest również za najdawniejszego myśliciela i reformatora religijnego.

Książka pomyślana jest jako rekapitulacja wszelkich źródeł dotyczących tej postaci i związanych z nią wydarzeń; cechuje ją uzasadniony krytycyzm w stosunku do poprzedników oraz obecność oryginalnych wniosków i koncepcji, zawsze ostrożnych i opartych na solidnych przesłankach¹. W trakcie lektury Echnaton jawi nam się jako twórca koncepcji religijnej opartej na wyniesieniu Światła do rangi najwyższej zasady, czczonej jako jedyne bóstwo. Na naszą uwagę zasługuje m.in. rozdział 7 (ss. 97—104) poświęcony zagadnieniu monoteizmu w Egipcie i monoteistycznej „formule świata” w ujęciu Echnatona. Autor dokonał także nowego tłumaczenia całego „Hymnu do Słońca” (ss. 88—93), w którym najpełniej wyrażone zostały idee Echnatona.

¹ Autor znany jest już polskiemu czytelnikowi z pracy *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1991 (przeł. A. Niwiński).

Omawiana publikacja informuje w sposób rzetelny i kompetentny o tak istotnych zagadnieniach zarówno od strony historycznej, jak i z punktu widzenia koncepcji religijnych. Została napisana jasno i niezwykle interesująco. Aby nie zakłócać toku narracji, niektóre elementy dyskusji naukowej wraz z podstawową literaturą przedmiotu umieścił autor poza zasadniczym tekstem, jako oddzielne uwagi odpowiednio do poszczególnych rozdziałów. Bezspornie książka ta w kompetentnym przekładzie przydatna byłaby również czytelnikowi polskiemu.

Kraków

JOACHIM ŚLIWA

IZAK CORNELIUS, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c. 1500—1000 BCE)*. University Press Fribourg Switzerland, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1994 [Orbis Biblicus et Orientalis, 140], ss. 298, tab. 52+2, il. 63

Przedstawienia uchwytnie na miniaturowych płaszczyznach amuletów pieczętnych stanowią doskonały materiał do studiów ikonograficznych, pozwalających wniknąć w świat wyobrażeń epoki późnego brązu i wczesnej epoki żelaza (ok. 1500—1000 przed Chr.). Właśnie dzieła gliptyki z tego okresu stanowią punkt wyjścia w badaniach podjętych przez autora omawianej publikacji (dr Cornelius jest wykładowcą Uniwersytetu w Stellenbosch, Południowa Afryka). Oczywiście całą bazę źródłową autor poszerzył również o inne zabytki, choćby egipskie stele i zabytki drobnej plastyki, dający pełny *corpus* odnośnych przedstawień (w tym również niedawno opublikowane skarabeusze ze zbiorów krakowskich, por. katalog, nr BM 51 oraz BM 61).

Wizerunki obu kananejskich bóstw mają istotne cechy wspólne i do tej pory brak było wyraźnych kryteriów pozwalających na ich zdecydowaną identyfikację. Ich przedstawienia należą do kategorii bóstw oddawanych w pozie rażenia przeciwnika lub wroga, z jednym ramieniem uniesionym do zadania ciosu. W kontekście pracy znalazły się też zagadnienia dotyczące przedstawień bóstw stojących na zwierzętach (gazela, lew, koń, byk), czy też oddanych jako pogromcy potworów (np. Baal-Set walczący z wężem).

Sumując krótko rezultaty uzyskane przez autora tej wzorcowej pracy stwierdzić można, iż Reszeffa przedstawiano jako sylwetkę stojącego wojownika z tarczą w lewej ręce i wznoszącego prawą do zadania ciosu. Natomiast Baal dzierży w dłoni roślinę (czasem jego uskrzydłona sylwetka stoi na lwie). Reszeff uważany był za opiekuna poszczególnych jednostek, szukających jego pomocy; w przypadku zaś Baala istotną rolę odgrywały powiązania kosmiczne oraz związki z władcą.

Kraków

JOACHIM ŚLIWA

FIONA V. RICHARDS, *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan* [Orbis Biblicus et Orientalis, 117], Universitätsverlag Freiburg Schweiz oraz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1992, ss. 138, tabl. XIII

W trakcie badań wykopaliskowych prowadzonych w Pelli (Dekapolis) przez Uniwersytet w Sydney odsłonięto w rejonie XI interesujący grób

skalny (Nr 62) złożony z trzech komór oraz krótkiego dromosu, datowany na schyłek epoki środkowego brązu — początek epoki późnego brązu. Wyposażenie uległo niestety przemieszczeniu wskutek wielokrotnego użycia grobu (stwierdzono w nim szczątki co najmniej 150 osób) oraz działania wody, tym niemniej zasługuje ono na baczną uwagę. Autorka omawianej pracy skatalogowała 55 skarabeuszy i skaraboidów z omawianego znaleziska, sporo uwagi poświęcając analizie ikonograficznej wymienionych zabytków, odpowiadających stylistycznie II Okresowi Przejściowemu w Egipcie. Większość skarabeuszy wykonana została ze steatytu. Starannym opisom towarzyszą dokładne rysunki oraz fotografie (w obu przypadkach wykonane w dwukrotnym powiększeniu). W prezentowanym materiale na uwagę zasługują skarabeusze z imionami hyksoskich władców Auserre Apophisa, Nubserre oraz Kamosego (nr kat. 1—3), skarabeusze z wizerunkami nagiej bogini na powierzchni bazy (nr kat. 4—5) czy też zabytki ze znakami „anra” na bazach (nr kat. 23—26). Znaki tej ostatniej kategorii były już wielokrotnie przedmiotem rozmaitych dociekań i interpretacji. Odczytywano je m.in. jako imię władcy (Weil 1910), epitet „dar Re” (Petrie 1919) lub „opieka Re” (Petrie 1930), zaś zdaniem M. Murray (1949) zapewniać miały magiczną opiekę królewskiego imienia. Podobnego zdania był też A. Nicacci (1980), uważający jednak iż skarabeusze tego typu nie były używane jako pieczęcie, lecz jako amulety oddziałujące wskutek obecności tego imienia. Zdaniem E. Hornunga i E. Staehelin (1976) znaki „anra” łączyć należy z symboliką solarną (Re) i uważać za rodzaj ówczesnej „abrakadabry”. Przy okazji dodać należy, iż zagadnienie skarabeuszy z grupą znaków „anra” stanowi przedmiot rozprawy doktorskiej przygotowywanej przez autorkę na Uniwersytecie w Edynburgu.

Omawiana publikacja przyczynia się wyraźnie do wypełnienia luki w znajomości amuletów pięczeniowych z terenów Transjordanii. Do tej pory znacznie bardziej zaawansowane są studia nad materiałami ze znalezisk pochodzących z terenów izraelskich, co w znacznym stopniu było zasługą prof. Raphaela Giveona (1916—1985).

Kraków

JOACHIM ŚLIWA

RAPHAEL GIVEON, *Scarabas from Recent Excavations in Israel* [Orbis Biblicus et Orientalis, 83], Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) oraz Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen, 1988, SS. VII+114, liczne il. oraz 9 tabl. na końcu

Przedwczesna śmierć uniemożliwiła profesorowi Raphaelowi Giveonowi (1916—1985) zakończenie pracy, która absorbowiała go w ostatnich latach. Dzięki jednak inicjatywie prof. Othmara Keela (Fribourg) pozostawione materiały zostały uzupełnione i przygotowane do druku przez Davida Warburtona i Christopa Uehlingera, oraz niezwykle starannie opublikowane, już jako tom poświęcony pamięci prof. Giveona. Jako publikacja tego typu została ona opatrzona zwięzłą biografią oraz wspomnieniem przygotowanym przez O. Keela (ss. 1—5, z portretem R. Giveona), a także pełną bibliografią R. Giveona, sporządzoną przez Naamę Azulay (ss. 7—15).

Podstawę omawianej pracy stanowi szczegółowy, starannie przygotowany katalog 122 zabytków, głównie skarabeuszy (a także kilku odcisków i amuletów), mogący stanowić wzorzec tego rodzaju publikacji. Większość zabytków pochodzi z regularnych badań wykopaliskowych prowa-

dzonych przez ostatnich 30 lat na następujących stanowiskach: Tell Abu Zureiq, Achziv, Tel Aphek, Tel Arad, Tell Jerishe, Tel Lachish, Tel Michal. Część zabytków jednak, to znaleziska powierzchniowe z Achziv (nr 19—28), Khorbat 'Erav (nr 62), Hanita (nr 63, 64), Tel Kabri (nr 91), Khirbet Karkara (nr 92), Tel Lachish (nr 95), Matzuva (nr 109), Sa'ar (nr 120), Tel Sham (nr 121), Tel Yitzhagi nr 122).

Każdy zabytek prezentowany jest w ten sposób, iż na stronie po lewej umieszczono zwięzły opis wraz z objaśnieniami dotyczącymi tekstu lub dekoracji znajdującej się na bazie, natomiast na stronie po prawej znajduje się dokumentacja rysunkowa obiektu w trzech ujęciach (choć w niektórych przypadkach brak rysunku strony grzbietowej i ujęcia z boku, jak w przypadku zabytków nr 19—28, 62—64, 92, 120, lub tylko ujęcia z boku, jak w zabytkach nr 32—36, 40). Takie rozwiązanie jest niezwykle dogodne dla użytkownika, umożliwiając szybkie zestawienie opisu z dokładnym rysunkiem. Ważny element dokumentacji stanowią doskonale zdjęcia baz (w dwukrotnym powiększeniu), umieszczone na oddzielnych tablicach na końcu książki.

O dużym znaczeniu omawianego katalogu dla archeologii epoki brązu w Palestynie stanowi wyczerpujący komentarz archeologiczny i staranna analiza ikonograficzna przedstawień na bazach, a także tendencja zmierzająca do możliwie dokładnego datowania zabytków. Materiały zawarte w katalogu mają też duże znaczenie dla badań nad kontaktami i obustronnymi oddziaływaniami pomiędzy Egipcem a Palestyną do II tys. przed Chr., zaś szczególnie istotne są skarabeusze z czasów XII—XV dynastii (w tym również zabytki hyksoskie).

Kraków

JOACHIM ŚLIWA

NORBERT SCHMIDT, *Sinai und Rotes Meer. Reise-Handbuch „Richtig reisen“*. Du Mont Buchverlag Köln 1989 (II wydanie), ss. 246

Omawiana publikacja pomyślana została jako pomoc dla turystów zamierzających udać się do Egiptu, planujących jednak nie tylko zapoznać się ze wspaniałymi zabytkami doliny Nilu, lecz zdecydowanych także spędzić kilka lub kilkanaście dni na półwyspie Synaj oraz na egipskim wybrzeżu Morza Czerwonego. Ci zaś, którzy nie zamierzali udać się na wspomniane szlaki, po zapoznaniu się z przewodnikiem N. Schmidta z całą pewnością zechcą tego dokonać (por. wspaniałe kolorowe zdjęcia pomiędzy ss. 96—121), a nawet podjąć specjalną wyprawę, bez wątpienia wyczerpującą i wymagającą dobrej sprawności fizycznej oraz odpowiedniego samochodu terenowego. Zregenerowanie nadwątlonych na Synaju sił umożliwi następnie kilkudniowy pobyt na niezwykle pięknych i mało jeszcze popularnych plażach Morza Czerwonego, połączony z poznawaniem podwodnego świata (por. ss. 164—183; „Tauchführer für das Rote Meer”).

Po wstępie obejmującym informacje na temat geografii, klimatu, flory i fauny oraz historii Synaju i Pustyni Wschodniej (ss. 9—23) umieszczono podstawowe dane odnośnie plemion beduińskich zamieszkujących opisywane tereny (ss. 23—31). Dalej następuje zasadnicza partia tekstu poświęcona Synajowi (ss. 35—121) oraz Pustyni Wschodniej (ss. 122—163), skonstruowana zgodnie z przebiegiem wytyczonych tras (szesć z nich przebiega przez Synaj, siedem to szlaki przez tereny Pustyni Wschodniej).

Książkę zamyka oddzielna część (co podkreśla także inny kolor papieru), zawierająca „informacje praktyczne” (ss. 185—227) oraz „rozmówki” (przygotowane przez Hansa-G. Semseka, ss. 227—233). Dalej następują

„wskazówki bibliograficzne” (ss. 234—235) i nieodzowny indeks (ss. 237—246). Ponieważ punkt wypadowy proponowanych tras stanowi Kair, w omawianej części umieszczono także zwięzły przewodnik po egipskiej stolicy, wraz z podstawowymi informacjami na temat wycieczki do Gizy (Hans-G. Semsek, ss. 192—219).

Do opisów poszczególnych tras, opatrzonych zdjęciami, szkicami topograficznymi i planami obiektów architektonicznych, włączono też materiały dokumentacyjne, odnoszące się do rozmaitych problemów, zarówno z odległej przeszłości, jak i czasów nam bliższych. Przykładowo, w tekście dotyczącym Serabit el-Chadem znaleźć można znaki pisma protosynaickiego, w zestawieniu z innymi alfabetami starożytnymi (s. 43). Natomiast w innym miejscu, w opisie klasztoru św. Katarzyny, umieszczono podstawowe informacje związane z okolicznościami odkrycia słynnego *Codez Sinaiticus* (ss. 73—74), czy też fragmenty z S. Bircha „Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai”, 1869 (s. 78).

Koncepcja całości oraz opracowanie graficzne zasługują na szczególną uwagę i podkreślenie, dobór informacji jest właściwy, a przewodnik jako całość stanowi może podstawę informacji dla wyruszających w drogę, a zarazem też — dla mniej zdecydowanych — właściwą zachętę do podjęcia niebagatelnych przecież trudów. Również rola i miejsce omawianych rejonów (jako ważnego źródła licznych surowców) w historii i gospodarce zarówno starożytnego jak i współczesnego Egiptu ukazane jest we właściwy sposób.

Jest też oczywiste, iż niezbędne będzie wkrótce przygotowanie kolejnej edycji omawianego przewodnika. Należy wówczas usunąć usterki, choćby we wspomnianych „rozmówkach” (ss. 230 i 231), gdzie *tak=la*, zaś *nie = aiwa*, co w efekcie przyczynić może znacznych trudności i kłopotów potencjalnemu użytkownikowi, jeśli zechciałby oprzeć się na tak ryzykownym „tłumaczeniu”.

Bez wątpienia należy też uwzględnić wyniki najnowszych badań archeologicznych na Synaju i w rejonie Pustyni Wschodniej. Dość wspomnieć choćby wykopaliska francuskie prowadzone od 1982 r. w Gebel Zeit przez Georgesa Castela (por. G. Castel, G. Soukassian, *Gebel Zeit I*, Kair 1989). Odkryto tam cały system starożytnych kopalń galeny, do których egipskie ekspedycje zmierzały już w czasach XIII dynastii, oraz pozostałości osad górniczych a także świątynię z czasów Nowego Państwa (jej początki sięgają jednak epoki Średniego Państwa). Głównie jednak więcej uwagi poświęcić należy zagadnieniu tzw. ekspedycji, opierając się na podstawowej pracy K.-J. Seyfrieda (*Beiträge zu den Expeditionen des Mittleren Reiches in die Ost-Wüste*, Hildesheim 1981), zawierającej ogrom materiału zarówno z Synaju jak i z Wadi Hammamat i Wadi el-Hudi.

Należy też w przyszłości uwzględnić wyniki ostatnich badań nad złożami surowców mineralnych i technikami ich wydobycia w omawianym rejonie (choć w obecnym wydaniu uwzględniono wyniki badań uzyskanych pod kierunkiem Th. Krausa na terenie Pustyni Wschodniej w takich ośrodkach jak *Mons Claudianus* i *Mons Porphyrites*), będące owocem wieloletnich studiów i poszukiwań terenowych Rosemarie i Dietricha Klemmów (por. wystawę „Die Steine der Pharaonen”, Państwowe Zbiory Sztuki Egipskiej w Monachium 1981 i wydany z tej okazji katalog). Wydaje się, iż dla przyszłego turysty ważne i ciekawe byłyby także wnioski R. i D. Klemmów dotyczące złóż złota eksploatowanych w czas faraonów na trasie Nr 6 (Kuft-Koseir, ss. 159—161) i ich związku ze słynnym Papiрусem Turyńskim, wzmiankowanym jedynie na ss. 20—21 (por. też ostatnio Herbert W. A. Sommerlatte, *Das Gold der Ägypter*, Nubica III, 1, 1994, ss. 111—140). Więcej uwagi należałoby również poświęcić związkowi wybrzeży Morza Czerwonego z rejonami położonymi bardziej na po-

łudnie. M.in. z portów Morza Czerwonego Egipcjanie udawali się drogą morską do legendarnej krainy Punt (por. P. Scholz, *Fürsten Iti — „Schönheit aus Punt“*, Studien zur Altägyptischen Kultur 11, 1984, ss. 529—556).

Kraków

JOACHIM ŚLIWA

ANDRZEJ KAROL, *Jezuita romantyczny o. Maksymilian Ryłło*. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy Księża Jezui, Kraków 1992, ss. 118.

Napisana niezwykle żywo, oparta na starannie dobranym materiale biografia o. Maksymiliana Ryłły (1802—1848) zasługuje na baczność uwagi szerszego grona czytelników. Specjalistom bowiem sylwetka o. Ryłły i jego zasługi są znane dość dobrze, choć wiele aspektów działalności niezwykłego jezuitę nadal domaga się wyjaśnień i starannych poszukiwań źródłowych¹.

Najtrwalszą zasługą o. Ryłły w jego pracy misyjnej jest bez wątpienia założenie w 1841 r. w Bejrucie tzw. *Collegium Asiaticum (Seminarium Gregoriano dell'Asia)*, które dało następnie początek Uniwersytetowi św. Józefa (1875). Polski czytelnik jest też na ogół zorientowany, że to właśnie o. Ryłłę spotkał Juliusz Słowacki w czasie swej peregrynacji na Wschód i nawiązał z nim bliższy kontakt (styczeń 1837 r.)². Znaczne są też zasługi o. Ryłły w dziedzinie poszukiwań archeologicznych na Bliskim Wschodzie. Wspomina o nich również autor omawianej publikacji. Na s. 40 informuje o pobycie o. Ryłły w Mezopotamii³, skąd z ruin Niniwy (nim jeszcze podjął tam prace wykopaliskowe H. Layard) przywiózł do Rzymu kilka glinianych tabliczek pokrytych pismem klinowym, nadto pieczęcie cylindryczne i gemmy. „Są do dziś w Muzeum Watykańskim w dwóch obitych czerwonym safianem kasetkach. Wytłoczony złotymi literami łaciński napis informuje, że *Maximillianus Ryłło, sodalis e Soc. Jesu* ofiarował je papieżowi Grzegorzowi XVI w roku 1833”. W innym miejscu dowiadujemy się natomiast, że „nasz misjonarz odkrył później w pobliżu Bejrutu nieznaną dawniej ruiny budowli z czasów greckich i rzymskich” (s. 42). Nazwisko o. Ryłły wiąże się także z zakupem dla Biblioteki Watykańskiej „starożytnych rękopisów, przechowywanych w klasztorze św. Saby nad Morzem Martwym [...] (s. 95).

¹ Por. następujące opracowania: M. Czerwiński, *O. Maksymilian Ryłło Towarzystwa Jezusowego misjonarz apostołski*, t. 1, 2, Kraków 1911—1912; K. Kantak, *Le père Maximilian Ryłło S.J. Un ami du Proche Orient, l'homme aux grandes visions, mort a la peine*, Bejrut 1950; J. S. Bystron, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147—1914*, Kraków 1930, s. 145—157 oraz w ostatnich latach J. Reychman, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Warszawa 1972, s. 133—134; L. Grzebień, *Ryłło Maksymilian Stanisław*, Polski Słownik Biograficzny t. XXXIII, Kraków 1991—1992, s. 504—506; W. i T. Słabczyński, *Słownik podróżników polskich*, Warszawa 1992, s. 268—269.

² Por. ostatnio L. Libera, *Juliusza Słowackiego „Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu”*, Poznań 1993, s. 96—98. Sylwetkę o. Ryłły przeniósł Słowacki w wiek XVI i umieścił w swym utworze „Preliminarja peregrynacji do Ziemi Świętej J.O. Księcia Radziwiłła Sierotki” (1840—1841).

³ Misyjna wyprawa do Mezopotamii w 1837 r. trwała 8 miesięcy. Dłużej przebywał wówczas Ryłło w pobliżu Mossulu, penetrując obiekty archeologiczne; wykazał również spore zainteresowania etnograficzne.

Do zadań tych był o. Ryłło doskonale przygotowany historycznie, jego erudycja i orientacja archeologiczna zaś godne uwagi i podkreślenia. Widać to choćby na przykładzie jego raportu z pobytu na wyspie File, już u wrót Sudanu (por. s. 101). Niestety, stan zdrowia nie pozwolił mu już na bliższe zapoznanie się z zabytkami, o których wspomina⁴. Powołanie o. Ryłły na członka papieskiej Akademii Archeologicznej oraz paryskiego Towarzystwa Orientalistycznego nie było więc tylko kurtuazyjnym gestem. Na wyróżnienia te zasłużył on swą wszechstronną działalnością, znajomością wschodnich języków, zainteresowaniami i erudycją. Jak wynika z przytoczonych wyżej przykładów, posiadał o. Ryłło ugruntowane zainteresowania orientalistyczne i archeologiczne, utrzymywał też kontakty ze znakomitościami ówczesnego świata nauki (na temat znajomości z wybitnym poliglotą kardynałem Giuseppe Mezzofanti, por. s. 81). Obraz ten uzupełnić należy informacją wskazującą na jego kontakty z wybitnym egiptologiem niemieckim Karlem Richardem Lepsiusem (1810—1884)⁵. W jego bogatym zbiorze kopii starożytnych inskrypcji⁶ znajdują się także odciski dwóch tekstów z terenu Syrii, które Lepsius otrzymał od o. Ryłły⁷.

Podsumowując, należy raz jeszcze stwierdzić, że czytelnik otrzymał rzetelną i ciekawie napisaną biografię wybitnej postaci, której działalność i zasługi nadal nie są znane zbyt powszechnie, a ze wszech miar zasługuje ona na spopularyzowanie. Jak słusznie stwierdza w *Postowiu* autor: „Mimo popularnego charakteru biografii nie stosowano w niej beletryzacji. Prawdziwa, udokumentowana zachowanymi materiałami historia życia o. Ryłły jest tak ciekawa, że nie wymaga uatrakcyjnienia przez ozdabianie jej beletrystyczną fikcją”.

Kraków

JOACHIM ŚLIWA

KS. KAZIMIERZ BUKOWSKI, *Słownik polskich świętych*, Oficyna Wyd. „Impuls”, Kraków 1995, ss. 360.

Autor znany jest z licznych publikacji z dziedziny religioznawstwa i filozofii miłości w nurcie augustyńskim. Największy rozgłos przyniosły mu książki dydaktyczno-światopoglądowe, które były wielokrotnie wznowiane: *W co wierzę? Jak żyć?* (z ks. J. Tischnerem) oraz *Biblia a literatura polska* (3 wydania).

Pisząc *Słownik polskich świętych* postawił sobie ambitne cele. Po pierwsze, w jednej publikacji chciał przedstawić sylwetki 50 polskich świętych i błogosławionych oraz 90 kandydatów na ołtarze. Pośród tych

⁴ Do tego miejsca dotarł w swej egipskiej podróży także Juliusz Słowacki.

⁵ Por. W. R. Dawson, E. P. Uphill, *Who Was Who in Egyptology*, Londyn² 1972, s. 173—175 oraz E. Freier, S. Grunert, *Eine Reise durch Ägypten*, Berlin 1984.

⁶ Były to tzw. abklacze sporządzane na mokro z grubej, specjalnej bibuły. Oprócz materiałów pochodzących z własnej ekspedycji Lepsius do Egiptu (1842—1845) znalazły się tu także odciski tekstów, które otrzymał on od swych przyjaciół oraz jako redaktor „Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde”, którego wydawcą był od 1864 r.

⁷ Por. S. Köpstein, *Das Abklatscharchiv beim Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Teil 1, *Mitteilungen aus der Arbeit am Wörterbuch der ägyptischen Sprache* 3, Berlin 1994, s. 14 (odciski nr 2222 i 2223).

ostatnich są wszyscy najgłośniejsi, o których od lat się mówi, że żyli i narodzili się dla nieba w opinii świętości. Po wtóre, przy każdej postaci Czytelnik spogląda na podobiznę bohatera, w zdecydowanej większości kolorową, co podnosi atrakcyjność książki. Okrasą książki są reprodukcje polichromowanych rzeźb Józefa Wrony z Tokarni k. Myślenic, zdobywcy I nagrody na ogólnopolskim konkursie „Polscy święci” (Lublin 1991). Prace Wrony były wystawiane w wielu krajach Europy. Etnografowie z prof. Reinfussem na czele bardzo wysoko oceniają dorobek Wrony.

Po trzecie, autor nie zadowolą się związłym biogramem bohatera i podaniem szczegółowej bibliografii, jak to czynią H. Fross i F. Sowa w swej pracy pt. *Twoje imię*. Ks. Bukowski prezentuje jedną lub kilka cech osoby świątobliwej, zamieszcza świadectwa o niej, przybliży złote myśli bohatera, gdzie zaś jest to możliwe, cytuje fragment pieśni lub wiersza o nim. Gdzieindziej podaje oryginalną modlitwę bohatera lub modlitwę odautorską, w której niejako reasumuje dzieło życia świętego. Widać, że zależy mu bardzo na tym, aby bohater ożył w świadomości Czytelnika. Aby doń przemówił i wręcz porwał go ku Bogu i w stronę świętości.

Po czwarte, książka dedykowana jest Ojcu św. Janowi Pawłowi II w 75-lecie urodzin i 17-lecie pontyfikatu, w podzięce za jego trud kanonizacji i beatyfikacji 22 naszych rodaków. Wzorem średniowiecznych *Biblia pauperum* piękna okładka pokazuje Jana Pawła II w otoczeniu wyniesionych na ołtarze przezeń rodaków.

Wydaje się, że *Słownik polskich świętych* spełnia nie tylko funkcję informacyjną. Nie tylko stanowi piękne dzieło sztuki edytorskiej. Przede wszystkim jest mądrą, niezwykle ciekawą książką do czytania i medytacji dla szerokich rzesz odbiorców. Mimo albumowej ceny kupowany jest jako prezent z okazji I Komunii, bierzmowania, chrztu czy ślubu, nie mówiąc już o upominku imiennym.

Warto dodać, że duszpasterze — tak zawsze poszukujący tzw. przykłałów do kazań i katechezy — mogą pełnymi garściami korzystać z tej książki.

Kraków

KS. PAWEŁ KOWAL

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata kwartalnika

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

za rok 1995 wynosić będzie:

roczna 10 zł (100.000 zł)

półroczna 5 zł (50.000 zł)

Uprzejmie prosimy o dokonywanie prenumeraty na konto
Redakcji

(Kraków PKO nr 35510-24660-36)

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. NORBERT MENDECKI, Palestyna i Jerozolima w okresie przedizraelskim	81
Ks. STEFAN SZYMIK MSF, Współczesne metody analizy tekstu biblijnego na przykładzie Mk 5,1—20	94
Ks. ADAM DURAK SDB, Kolekty dni powszednich Wielkiego Postu według Mszału Pawła VI	100
Ks. WŁADYSŁAW NOWAK, Tradycja świętowania niedzieli we wspólnocie Kościoła luterańskoewangelickiego	108

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Kard. CARLO MARIA MARTINI, Jak wspólnie modlić się Psalmem?	116
Ks. JERZY CHMIEL, Światowy Dzień Biblii, Ekumeniczne Dni Biblijne czy Niedziela Biblijna?	120
BARBARA ENHOLC-NARZYŃSKA, Ekumeniczny Tydzień Biblijny	127

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. JERZY CHMIEL, Grzech i wyzwolenie od grzechu w Nowym Testamencie (Spotkanie w Strasburgu 1995)	137
MARIA KANTOR, VII Spotkanie Stowarzyszenia Koordynatorów Katolickich Szkół Ewangelizacji (Kraków 1995)	139
Komunikat Towarzystwa Biblijnego w Polsce	141

NEKROLOG

Ks. STANISŁAW MĘDALA CM, Śp. Ks. Jan Stępień (1910—1995)	142
--	-----

RECENZJE I PRZEGLĄDY	149
--------------------------------	-----

INDEX

ARTICULI

N. MENDECKI, De Palaestina et Ierusalem tempore praeis-raëlitico	81
S. SZYMIK, De hodiernis methodis analyseos textus biblici in exemplo Mc 5,1—20	94
A. DURAK, De collectis ferialibus Tempore Quādragesimae secundum Missale Pauli VI	100
W. NOWAK, De die dominica celebranda in communitate ec-clesiali lutherana	108

COMMENTARIJ — REFLEXIONES — PASTORALIA

Card. C. M. MARTINI, Quomodo in communi Psalmo oretur?	116
J. CHMIEL, Utrum Mundana Dies Bibliarum, an Oecumenici Dies Biblici, an denique Dies Dominica Biblica?	120
B. ENHOLC-NARZYŃSKA, De Oecumenica Hebdomada Bi-blica	127

RELATIONES ET NOTITIAE

J. CHMIEL, Tagung der Arbeitsgemeinschaft Deutschsprachi-ger Katholischer Neutestamentler in Strassburg 1995	137
M. KANTOR, The Seventh Annual Meeting of the Association of Coordinators of Catholic Schools of Evangelization (ACCSE-2000 Europe) in Kraków 1995	139
Nuntium Societatis Biblicae Poloniae	141

NECROLOGIA

S. MĘDALA, In memoriam Ioannis Stepień (1910—1995)	142
--	-----

RECENSIONES ET REPERTORIA	149
-------------------------------------	-----