

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4

ROK XXX

1977

Ks. Stanisław Łach

## HYMNY I DZIĘKCZYNIENIA W PSALTERZU

Jak wiadomo, H. Gunkel mocno zawsze akcentował różność psalmów dziękczynnych jednostki czy Izraela od hymnów Psalterza<sup>1</sup>. Cl. Westermann zaprzeczył istnienia tych trzech oddzielnych gatunków, usiłując je sprowadzić do jednego gatunku, który nazwał psalmami pochwalnymi Boga (*Lob*, względnie *das Loben Gottes*)<sup>2</sup>. Ze względu na to, że opinia Westermanna znalazła wielu zwolenników wśród biblistów, jak E. E. Murphy<sup>3</sup>, C. Barth<sup>4</sup>, czy A. Deissler<sup>5</sup> należy postawić sobie pytanie, czy między hymnami a psalmami dziękczynnymi istnieje tożsamość czy różność gatunku.

By dać odpowiedź na tak postawione pytanie, należy kolejno rozważyć trzy kwestie, a mianowicie: 1) Czy najpierw biblijne terminy na oznaczenie hymnu i dziękczynienia są równoznaczne, czy różnoznaczne; 2) Czy mają one takie samo czy raczej różne źródło swego przynajmniej pierwotnego pochodzenia (*Sitz im Leben*); 3) i czy mają one taką samą czy raczej różną strukturę literacką.

<sup>1</sup> *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1904 : 1917<sup>4</sup>; tenże, *Danklieder im Psalter*. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 34, 1919, 177—184, 211—228; tenże, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1926, 265—292.

<sup>2</sup> *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1969<sup>4</sup>; tenże *Psalmen*. Evangelisches Kirchenlexikon, Göttingen 1962, 375, 381; tenże, *Der Psalter*, Stuttgart 1967.

<sup>3</sup> *A New Classification of Literary Forms in the Psalms*, CBQ 21 (1959) 83—97.

<sup>4</sup> *Einführung in die Psalmen*, Neukirchen 1961, 21, 23, 26.

<sup>5</sup> *Die Psalmen*, Düsseldorf 1963, 1, 15.

1. Grecki termin *hymnos* (łac. *hymnus*, polski *hymn*) — jeśli idzie o Psalterz, jest najczęściej odpowiednikiem hebrajskiego wyrazu *tehillah*, jak znów grecki czasownik *hymnein* (łac. *hymnum dicere*, polskie *śpiewać hymn*) ma swój odpowiednik w hebrajskim słowie *h-l-l* w Piel.

Etymologia greckiego wyrazu *hymnos* jest sporna. Gdy R. Wünsch<sup>6</sup> wyprowadza ją od słowa *hypainō* tj. *tkać* (płótno, utwór), czyli oznaczałby sztuczną, tj. wierszowaną mowę, to znów E. Boisacq<sup>7</sup> wywodzi wyraz *hymnos* od wyrazu *hymēn* oznaczającego okrzyk podczas wesela. Niezależnie od tej czy innej etymologii należy przyjąć, że wyrażenie *hymnos* od najdawniejszych czasów oznaczało poezję i to poezję bez jakiegokolwiek zacieśniania jej znaczenia<sup>8</sup>. Dopiero z czasem zacieśniono znaczenie greckie *hymnos* do utworów poetyckich wielbiących bogów czy ubóstwionych bohaterów, jak o tym świadczy już Hezjod<sup>9</sup>. Z biegiem znów czasu w hymnach zaczęto wyróżniać pewne oddzielne grupy, jak ditaramby, peany, prozodie, proojmie itp. H. Meyer<sup>10</sup> wymienia kilka cech poezji hymnicznej, z których najważniejszy jest styl. Wychwalający swym hymnem niezwykle i ponadziemskie istoty zwracał się do nich wprost w drugiej osobie, względnie mówił o nich do innych w trzeciej osobie. Miejscem recytowania czy śpiewania hymnów u Greków był kult. Wykonawcami zaś hymnów byli pojedynczy śpiewacy i chór, względnie wszyscy uczestnicy kultu. Najstarszą formą tych hymnów miały być zaklęcia, którymi miano przywoływać bóstwa, aby ujawniły swoją moc. Z tej formy pierwotnej miały się rozwinąć uwielbienia bóstw za ich ujawnianie mocy w zamierzchłej przeszłości.

W takim to znaczeniu wyrażenie greckie *hymnos* zostało przeniesione przez tłumaczy LXX na oznaczenie pieśni pochwalnych na cześć jednego Boga Izraela dla uwielbienia Jego mocy stwórczej okazanej w stworzeniu (por. Ps 104), czy w wybawieniu Izraela z niewoli Egipskiej (por. Wj 15). Według Hatch-Redpach<sup>11</sup> grecki wyraz *hymnos* oddaje oprócz wyrażenia hebrajskiego *tehillāh* także inne, choć już rzadziej wyrażenia hebrajskie. Trzeba też tu zaznaczyć, że i samo hebrajskie wyrażenie *tehillāh* nie zawsze tłumacze LXX oddali przez grecki wyraz *hymnos*. Wiemy przecież, że i całą księgę noszącą w BH nazwę *sefer tehillim* LXX (kodeks B) i Łk 24, 44

<sup>6</sup> *Hymnos*, art. PW LX/1, 1914, 40—183 por. J. Rubenbauer, art. *hymnus*, w *Thesaurus Linguae Lat.* VI. str. 314 ns.

<sup>7</sup> *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg 1950<sup>4</sup>, 1000, 2.

<sup>8</sup> R. Wünsch, dz. cyt. 14; por. G. Dellling, art. *hymnos*, ThWANT 8, 493.

<sup>9</sup> A. Rzach, *Hesiodi Carmina*, Leipzig 1902, 410.

<sup>10</sup> *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, Köln 1933, 1.

<sup>11</sup> *A Concordance to Septuagint*, Oxford 1897, 2, 1405.

przełożyła przez *Psalmoi*<sup>12</sup>, co raczej odpowiada hebrajskiemu wyrażeniu *mizmor*, które w stosunku do wyrażenia *mizmor* jest wyrażeniem ogólniejszym, gdyż może oznaczać każdą pieśń śpiewaną przy akompaniamencie muzyki. Wyrażenie zaś *tehillāh* na podstawie samej etymologii tego wyrażenia odznacza raczej jedynie pewien gatunek pieśni religijnych. Leksykografowie<sup>13</sup> nadają temu wyrażeniu najpierw znaczenie „pochwała”, potem „sława” i wreszcie „pieśń pochwalna”. Tym 3 głównym odcieniom hebrajskiego wyrażenia *tehillāh* starała się zadośćczynić LXX, oddając je przez takie wyrażenia greckie, jak *ainesis*, *epainos* czy *hymnos*. A zatem dopiero w LXX nastąpiło rozróżnienie między pieśnią religijną a pieśnią pochwalną. W przeciwieństwie do *tehillāh*, które mogło oznaczać różne utwory Psalterza, wyrażenie *hymnos* ograniczało się do pieśni wielbiących Boga<sup>14</sup>. Przyjmowali osobną grupę Psalmów, zwana hymnami nie tylko różni pisarze ze starożytności, ale i średnio-wieczna. Utrwalili krytycznymi studiami nad Psalterzem i poezją hebrajską tacy uczeni, jak R. Lowt<sup>15</sup>, J. Herder<sup>16</sup>, J. G. Eichhorn<sup>17</sup>, W. M. L. Wette<sup>18</sup>, to też wszyscy wielcy komentatorowie Psalmów XIX i XX w. przyjmowali i przyjmują osobną grupę hymnów, czyli psalmów wielbiących Boga. Dość by tu wspomnieć takich komentatorów, jak H. Hupfeld<sup>19</sup>, J. Olshausen<sup>20</sup>, H. Graetz<sup>21</sup>, A. Bertholet<sup>22</sup>, H. Gunkel<sup>23</sup>, J. H. Kraus<sup>24</sup>. Słowem dziś powszechnie w naukowej terminologii biblijnej pod wpływem LXX ogólnie się rozumie przez hymn utwór poetycki wielbiący Boga za to, czym jest, i za to, co zdziałał w całym świecie.

Po tej ogólnej analizie znaczenia hebrajskiego wyrażenia *tehillāh*, a zwłaszcza jego greckiego odpowiednika *hymnos*, należy zająć się ustaleniem znaczenia hebrajskiego wyrażenia *tôdāh*, określającego w Psalterzu podobne do hymnów psalmy, śpiewane po otrzymaniu od Jahwe jakiejś specjalnej łaski. Wyraz *tôdāh* w formie rzeczownikowej

<sup>12</sup> E. Beaucamp, *Le Psautier*, DBS 49, 1973, 126.

<sup>13</sup> L. Köhler—W. Baumgartner, *Lexikon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, 235; W. Gesenius—F. Buhl, *Hebraisches und Aramaisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Neudruck der 17. Aufl. Berlin—Göttingen—Heidelberg 1959, 153.

<sup>14</sup> F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen 1969, 27.

<sup>15</sup> *De sacra poesi Hebraeorum*, Oxford 1753, 374 i 376 n.

<sup>16</sup> *Sämtliche Werke*, Berlin 1778, Bd 4, 2777.

<sup>17</sup> *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen 1824, 4, Bd 5, 26.

<sup>18</sup> *Commentar über die Psalmen*, Heidelberg<sup>3</sup> 1829, 3.

<sup>19</sup> *Die Psalmen*, Gotha 1862, 4, 425.

<sup>20</sup> *Die Psalmen*, Leipzig 1853, 3.

<sup>21</sup> *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, Breslau 1882, I, 12.

<sup>22</sup> *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, Tübingen 1923<sup>4</sup>, 2, 114.

<sup>23</sup> *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1904; tenże, *Die Psalmen*, Göttingen 1929<sup>4</sup>, 1968<sup>5</sup>.

<sup>24</sup> *Psalmen*, Neukirchen 1966, XLI.

występuje 32 razy w ST, zaś aż 100 razy, jako czasownik *jdh* we formie Hifil, a 11 razy znów we formie Hitpael. LXX najczęściej przełożyła owe hebrajskie terminy przez greckie wyrazy *homologia*, względnie przez *homologeō*, tj. wyznawanie, względnie wyznają (łac. *confessio, confiteor*). Nie można zaprzeczyć, że oba hebrajskie wyrażenia h-l-l i j-d-h oraz ich greckie odpowiedniki należą do tego samego pola semantycznego<sup>25</sup>, ale nie mniej musi j-d-h mieć coś specyficznego, co go wyróżnia od h-l-l.

Sam już Westermann<sup>26</sup> stwierdza pewną różnicę znaczeniową w obu tych słowach w ich świeckim użyciu. Gdy bowiem słowo h-l-l oznacza raczej reakcję kogoś na przymiot jakiegoś przedmiotu, jak piękno osoby (por. Rdz 12, 15; 2 Sm 14, 25) czy piękno miasta (Jr 48, 2; Ez 26, 17), to j-d-h wyraża raczej reakcję jakiejś osoby na postępowanie i czyny innej osoby. Tak autor biblijny w Rdz 49, 12 posługuje się tym wyrazem, aby wyrazić swój podziw dla potomków Judy, czy w Ps 45, 18, gdzie znów tym terminem wyraża swój podziw dla przymiotów króla opiewanego w tym utworze, różnica jeszcze wyraźniej występuje w teologicznym użyciu obu tych słów. Gdy reakcja na Boże atrybuty jest *tehillāh*, tj. chwalenie Boga, gdyż człowiek wówczas mimochodem wielbi (hebr. *hillēl*) Bożą wielkość, sprawiedliwość, łaskawość, tak znów reakcją człowieka na Boże działanie, na pomoc Bożą okazaną człowiekowi czy narodowi w jakimś jego nieszczęściu jest *tōdāh*, czyli wdzięczność. Wyrażenie zaś wdzięczności wyrażał Psalmista w różny sposób. Najczęściej zwracał się do Boga sam ze słowem *ōdekā*<sup>27</sup>, lub zwracał się o pomoc do swoich bliskich, aby mu pomogli wyrazić tę wdzięczność posługując się formą imperativus *hōdū*<sup>28</sup>, względnie formą jussivus, tj. *jehōdū*<sup>29</sup>. Gdy te wyrażenia nie oznaczały tylko jakiejś ogólnej reakcji człowieka w obliczu Boga, ale wyrażały wdzięczność, to łączyły się poza Ps 18, 2 z wyznaniem Psalmisty, czy to, że go Bóg wysłuchał (Ps 30, 13; 118, 21), lub że mu coś wielkiego uczynił (Ps 39, 14), czy wreszcie z jego dłuższym, czy krótszym jego opowiadaniem swoim przyjaciółom o doznanej łasce od Boga. W jednych Psalmach ta reakcja wybucha z serca Psalmisty (Ps 9, 2; 18, 30, 13; 118, 21; 139, 14) zaś w innych psalmach mieści się obietnica zareagowania Psalmisty, gdy jego prośba skierowana do Boga zostanie zrealizowana (Ps 7, 18; 35, 18; 43, 45; 54, 8; 57, 10; 71, 22; 86, : 10, 30).

Reagowanie na Bożą pomoc, względnie obietnica zareagowania, gdy Bóg przyjdzie z pomocą, jest wyznawaniem swej wdzięczności Bogu, czyli jest równoznaczne z podziękowaniem.

<sup>25</sup> Por. J. Barr, *Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*, München 1965.

<sup>26</sup> art. *jdh* w THAT. 1. cit.

<sup>27</sup> Ps 7, 4; 9, 1; 70, 13; 71, 5.

<sup>28</sup> Ps Ps 31, 5; 70, 5; 72, 2; 97, 12; 100, 46; 105, 1, Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, 572.

<sup>29</sup> Ps 107, 8, 15, 21, 31 Por. Ps 67, 4; 89, 6; 99, 3; 138, 4; 140, 14; 143, 10.

Jest tedy bezsporne, że wyrażenie j-d-h w Hifil oznacza reakcję człowieka na Bożą pomoc, odpowiedzią człowieka na Boże zmiłowanie. Odpowiedź ta może mieć różną formę, ale najbardziej naturalną jest dziękczynienie. Toteż gdy wyrazowi h-l-l w Piel powszechnie nadaje się znaczenie „wielbić”, to wyrazowi j-d-h w Hifil należy raczej nadać o wiele szersze zakresowo znaczenie, a mianowicie „reagować na Bożą łaskawość wyświadczoną człowiekowi”. Jedną z tych reakcji może być i wielbienie Boga, ale jeszcze częstszą reakcją jest dziękowanie Bogu <sup>30</sup>.

2. Jeszcze wyraziściej uwydatnia się różnica między hymnami a dziękczynnymi psalmami, gdy się zwróci uwagę na środowisko, jakie im dało początek (czyli na ich *Sitz im Leben*).

Ogólnie się przypuszcza, że najstarsze hymny izraelskie dotyczyły treściowo ich przeżycia uwolnienia z Egiptu, kiedy to potęga Boża uwolniła ich z niewoli faraonów. W tym zaś uwolnieniu szczególnie wyryła się w pamięci Izraela pomoc Boża przy cudownym przeprowadzeniu Izraela przez Morze Czerwone. Toteż hymn pochwalny śpiewany przez kobiety izraelskie pod przewodnictwem Miriam siostry Aarona i Mojżesza w Wj 15, 21 uważa się powszechnie za najstarszy hymn izraelski.

A zatem *Sitz im Leben* tego najstarszego hymnu był drugi brzeg Morza Czerwonego, dokąd nie zdołali przyjść Egipcjanie, a przyczyną klęska ścigających Egipcjan, a zwycięstwo ściganych Izraelitów dzięki cudownej interwencji Bożej. To zdarzenie przejścia przez Morze Czerwone było w Izraelu corocznie przypominane w kulcie, kiedy to śpiewano różne hymny opiewające moc i dobroć Bożą, która ujawniła się w tym zdarzeniu (por. Wj 15, 1—16 czy Ps 114). Do tych hymnów soteriologicznych, które wielbiły i inne wydarzenia z historii, jak zawarcie przymierza i danie Izraelowi prawa (np. Ps 19) doszły z biegiem czasu, zwłaszcza podczas niewoli, hymny na cześć Jahwe jako króla wszechświata i Jego stwórcy (Ps 147, 93; 95—99 i Ps 104). Hymny uświetniały doroczne uroczystości izraelskie i tłumaczyły zebranemu w świątyni ludowi treść tych uroczystości. Były one czymś stale się powtarzającym w liturgii Izraela i stanowiły stały repertuar pieśni przeznaczonych na te uroczystości.

Szersze *Sitz im Leben* miały psalmy dziękczynne od hymnów. Nie tylko bowiem w czasie świąt dorocznych wielu pielgrzymów pragnęło uwielbić Boga za Jego wejście w historię Izraela czy to nad Morzem Czerwonym, czy pod górą Synaj, ale też wielu z tych pielgrzymów pragnęło wówczas podziękować Bogu za wyratowanie ze śmiertelnej choroby i od zasadzek różnych wrogów. Ale i poza świątami dorocz-

<sup>30</sup> M. Buber, *Das Buch der Preisungen*, Köln—Olten 1958, różnie tłumaczy wyrażenie 'pdeh. Podobnie G. Bornkamm, *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer*, Apophoreta, Fs für E. Haentsche, BZNW 30 (1964) 46—63, oraz B. B. Grimme, *Der Begriff von hebraischen hwdh und twdh*, ZAW 57 (1939) 234—240.

nymi, jak wiemy z opowiadania o Elkanie i Annie, wielu przychodziło i w dni zwyczajne roku do sanktuarium (por. 1 Sm 1, 2), aby wypełnić swe śluby i złożyć ofiarę dziękczynną (hebr. *tôdah*) przepisaną w Prawie (por. Kpł 7, 12). Nazwa hebrajska tej ofiary *zebach—hattôdat* jest synonimem wyrażenia *ôdeh*. W Ps 111, 17 wyratowany woła do Boga w ten sposób:

*Składam Ci ofiarę dziękczynną (hebr. zebach hattôdâh)  
I wzywam imienia Jahwe.*

W księdze Jonasza (2, 10) wyrażenie *tôdâh* oznacza pieśń dziękczynną, jaką prorok wyśpiewa razem z ofiarą Bogu po wyratowaniu go. Z biegiem czasu pieśń dziękczynna oddzielała się od ofiary. W Ps 69, co do którego toczy się dyskusja, czy jest lamentacja, jednostki czy całego Izraela, modlący się do Boga o pomoc wyznaje, że pieśnią dziękczynną wyrazi swoją wdzięczność Bogu po otrzymaniu odeń łaski. Zaś w Ps 40, 7—8 dziękujący Bogu przedkłada wyznanie dziękczynne w zwoju na piśmie nad złożeniem ofiar krwawych i darów. Chodziło tu prawdopodobnie o aluzję do analogicznych podziękowań, jakie na piśmie składano w świątyniach egipskim bóstwom<sup>31</sup>.

Zdaje się, że Ps 118 jest opisem takiej liturgii dziękczynnej, która ograniczała się do wyznania Bogu swej wdzięczności (w. 22). Najpierw bowiem bohater tego psalmu przyszedłszy do bram świątyni zwraca się do otaczających go ludzi, aby przyłączyli się doń i razem z nim podziękowali Bogu, który go wyratował z niebezpieczeństwa śmiertelnego. Po przedstawieniu im tego swojego niebezpieczeństwa (5—7, 10—14, 17—19) zwraca się do słuchających jego opowiadania stróży świątyni, aby mu otwarli bramy. Po przychyleniu się strażników do jego prośby wchodzi on do świątyni i takie słowa kieruje do Jahwe w w. 21:

*Dziękuję Ci (hebr. 'ôd'kâ), żeś mnie wystuchał.*

A zatem gdy środowiskiem powstania hymnów były doroczne święta izraelskie wielbiące Boga za zbawcze czyny Jahwe, to środowiskiem psalmów dziękczynnych było dać komentarz w nich do składanych przez poszczególnych Izraelitów czy nawet wyjątkowo przez cały naród ofiar dziękczynnych.

3. To różne środowisko, w którym powstawały hymny czy dziękczynienia wytwarzało ich odmienną strukturę, przynajmniej w ich początkowej fazie. Analizie form literackich hymnów poświęcił H. Gunkel sporo uwagi przy różnych okolicznościach<sup>32</sup>, ale nie zajął się historią powstawania tych form, toteż nie przeprowadził ścisłej linii demarkacyjnej między hymnami a dziękczynieniami. To próbo-

<sup>31</sup> Rkp qumrański 11 Ps<sup>a</sup> zawiera taką kopię Ps 118 nie interpolowaną Por. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave*, Oxford 1965, 37 pl.

<sup>32</sup> *Formen der Hymnen*, w. „Theologische Rundschau”, 20 (1917) 265—304; *Einleitung in die Psalmen*, dz. cyt. 32—94.

wał uczynić dopiero F. Crüsemann<sup>33</sup>. Zasluga jego jest to, że wyrażniej, niż to uczynił Gunkel, uwydatnił różnicę między hymnami a dziękczynieniami w Psalterzu na podstawie porównań tych dwóch rodzajów poetyckich w ich pierwotnej formie. Jest kwestią, czy pierwotny hymn miał jedynie formę imperatywną, jak sądzi Crüsemann<sup>34</sup>, czy także formę imiosłowową, jak przypuszcza E. Lipiński<sup>35</sup>. Za opinią Crüsemanna świadczyłby fakt, że taką formę ma hymn Miriam w Wj 15, 20, ale też jej ślady można odnaleźć u podłoża całego szeregu innych hymnów biblijnych<sup>36</sup>. W tej formie imperatywnej ujęte wezwania kierowano do uczestników kultu lub do różnych grup tychże uczestników, aby wielbili Boga. Forma ta była znana i poza Izraelem w Egipcie i Mezopotamii<sup>37</sup>, toteż nie można wykluczać jej przejścia z ojczyzny Abrahama<sup>38</sup>. Owe imperatywy hymniczne są zwyczajnie kontynuowane przez zdania zaczynające się od *ki*, których podmiotem jest Jahwe. Orzeczenia odnoszące się do tego podmiotu są sformułowane w perfectum. Ponieważ partykuła hebrajska *ki*<sup>39</sup> może mieć różne znaczenie, dlatego niektórzy<sup>40</sup> uważają ją za kontynuację wezwania do chwaleń Jahwe. Ogół jednak uczonych sądzi, że jest ona uzasadnieniem wezwania i rozpoczyna ona centralną część hymnu — jego osnowę<sup>41</sup>. Wydaje się, że przynajmniej w pierwotnym hymnie *ki* było responsum wiernych na wezwanie kierującego zebraniem kultowym kapłanem do chwaleń Jahwe. Oczywiście w późniejszych hymnach, zwłaszcza tych, które powstały poza kultem nabrało ono znaczenia uzasadnienia. Początkowo raczej nie było zdanie zaczynające się od *ki* przynależne do wezwania do chwaleń Jahwe, gdyż w Wj 15, 22 w takim wypadku winien po mieszczącym się wezwaniu nastąpić sam hymn<sup>42</sup>.

Obok hymnów formy imperatywnej mamy też hymny formy partycypialnej. Zachowały się one głównie w księgach proroczych w księgach takich proroków, jak Am 4, 13; 58; 9, 5—6; Iz 40, 21—30; 42, 5,

<sup>33</sup> *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 82) Neukirchen—Vluyn 1969.

<sup>34</sup> Dz. cyt., 80.

<sup>35</sup> *Psaumes*, art. DBS 48 (1973) 8.

<sup>36</sup> Ps 9, 12—13; 22, 24—25; 106, 1; 107, 1; 117, 1—2; 118, 1—4, 29; 136, 1; por. Pwt 32, 43; Jr 20, 20, 13; 33, 11; 1 Krn 16, 34; 2 Krn 20, 21.

<sup>37</sup> Por. F. Stumm er, *Summerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XI, 1—2) Paderborn 1922, 13; tenże, *Die Psalmengattungen im Lichte der ältesten Hymnenliteratur*, w JSOR 8 (1924) 123—134; A. Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière en Egypte et dans la Bible*, Le Caire 1962, 144 nn.

<sup>38</sup> F. Crüsemann, dz. cyt., 81 n.

<sup>39</sup> J. Muillenburg, *The linguistic and rhetorical Usages of the Particle ki in Old Testament*, HUCA 32 (1961), 135—160.

<sup>40</sup> J. Crüsemann, dz. cyt., 81.

<sup>41</sup> J. H. Kraus, *Psalmen*, dz. cyt., XLII.

<sup>42</sup> E. Lipiński, art. cyt., 8.

43, 16—17; 45, 6b—7, 18; 47, 4; 51, 15; 54, 5; Jr 10, 12—16; 31, 35; 32, 18; 33, 2; 51, 15; 54, 5; Zch 12, 1). W Psalterzu nie ma hymnów czysto partycypialnych. Hymniczne participa występuje tutaj w hymnach imperatywnych (np. Ps 33; 113; 135; 147), jako element później interpolowany. Obcości formy partycypialnej dowodzi tu głównie odmienna treść zawarta w tych różnych sformułowaniach. Gdy w hymnach typu imperatywnego jest głównie wezwanie do wychwalania Jahwe za Jego zbawcze czyny wyświadczone swemu ludowi, to w sformułowaniach partycypialnych są sławione Boże przymioty, objawiające się Bożej działalności, dotyczącej stworzenia świata i czynów Bożych w naturze. Poza Psalterzem dochowane hymny partycypialne łączą się głównie z formułą rzeczownikową: *Jahwe (zastępów) jest imię Jego*. Z faktu, że Psalterz nie ma ani jednego hymnu typu partycypialnego, nie można z Crüsemannem wnioskować, że Izraelici wypożyczyli je od swych sąsiadów dopiero tuż przed niewolą, względnie podczas niewoli<sup>43</sup>. Raczej można wnioskować, że podczas ostatecznego formowania się Psalterza partycypialny typ hymnów wyszedł z użycia<sup>44</sup>. Jest godne podkreślenia, że hymniczny Ps 147 ma bardzo wiele imiesłowów (por. w. 2—4.6. 8—9. 14—17. 19). W pierwszej strofie participia wielbiące Jahwe są wprowadzone dość niezwykłą formułą: *Jak dobrze naszemu Bogu, jak przyjemnie jest śpiewać piękny hymn* (por. Ps 92, 2). Druga strofa zaczyna się od imperatiwu (por. w. 7), a trzeci aod zbawczej wyroczeni (por. w. 12—13). Rozwinięciem hymnu o osnowie imiesłowowej są zdania względne (por. Ps 135, 21 ns). We wszystkich tych odmianach hymnów podmiotem jest Jahwe, zaś odnoszące się doń pochwały są sformułowane albo w drugiej, albo w trzeciej osobie.

Trzecia grupa hymnów według Crüsemanna<sup>45</sup> stanowią hymny indywidualne, które łączy to, że zaczynają się od słowa sformułowanego w cohortativus, zaś różnią się osnową, zawierającą uzasadnienie tego wielbienia Jahwe, gdyż jest sformułowana albo w drugiej (np. Ps 8, 2 : 89, 2) albo w trzeciej osobie (por. Ps 104 : 149). Zakończenia hymnów są różnolite. Niekiedy mieści ono powtórzenie zachęty do wielbienia Jahwe (por. Ps 8) albo też zawierają życzenie lub prośbę (np. Ps 19, 15 : 104, 34).

Omówiona struktura hymnów wyróżnia się tak wprowadzeniem i zakończeniem, a szczególnie osnową od psalmów dziękczynnych zarówno jednostki, jak i Izraela. Zwyczajnie to wprowadzenie zaczyna się, jak przy hymnie indywidualnym od cohortativus ulubionego słowa j-d-h, tj. *'odekâ*. Nie brak też jednak i form imperativus tego słowa, tj. *hōdû*, czy jussivus, czyli *j<sup>e</sup>hōdû*.

Charakterystyczne jest to, że zaraz po tym słowie jest zaznaczone, za co modlący się chce Bogu dziękować. Raz mówi, że dziękuje, iż

<sup>43</sup> Dz. cyt., 80.

<sup>44</sup> E. Lipiński, art. cyt., 8.

<sup>45</sup> Dz. cyt., 285 nn.



go Jahwe wysłuchał, a innym razem, że mu Jahwe okazał łaskę. Konstytutywną jednak cechą i formalną tego gatunku dziękczynnego jest to, że dziękujący dwukrotnie przemawia, raz do innych ludzi o Jahwe w trzeciej osobie (tzw. *Er-Stil*), a drugi raz do Jahwe wprost — bezpośrednio w drugiej osobie (tzw. *Du-Stil*).

Ta dwubiegunowość charakteryzująca osnowę dziękczynnych utworów biblijnych ma swe źródło w ich specyficznym *Sitz im Leben*. Przy oddawaniu swej żertwy ofiarnej Bogu na ofiarę zwracał się dziękujący z wyznaniem do Boga, a potem przy łączącej się z ofiarą dziękczynną biesiadą, w której uczestniczyli oprócz krewnych i znajomych także i nieznanymi czciciele Jahwe, następowało drugie przemówienie dziękującego, tym razem skierowane do biesiadników, w którym im opowiadał więcej czy mniej szczegółowo o otrzymanej łasce od Jahwe. Oczywiście w aktualnych psalmach dziękczynnych doszły z czasem różne inne elementy, które nico zacięniły tę pierwotną dwubiegunowość charakterystyczną dla dziękczynienia biblijnego. Szczególnie rozbudowano z czasem opowiadanie o wybawieniu znajomym i nieznanym. Tu wdarły się z czasem takie formy mądrościowe, jak życzenie szczęścia, upomnienia, różne maksymy, czy także elementy hymniczne w stylu imperatywnym czy imiesłowym. Następstwem tego było, iż dziękujący w formie dydaktycznej czy hymnicznej wzywał do wielbienia Jahwe czy to grupę przysłuchujących się, czy nawet całego Izraela, a niekiedy cały świat.

Toteż początkowo zwięzła forma dziękczynienia — zachowana np. u Iz 12, 1: *Dziękuję Ci Jahwe, bo rozgniewałeś się na mnie, lecz twój gniew się uśmierzył* — z czasem rozgałęziła się nie tylko w słowach skierowanych do innych, ale i w słowach skierowanych do samego Jahwe.

Te różnorodne rozgałęzienia i przekształcenia doprowadzały do zbliżania się hymnów do dziękczynień. Mimo jednak tego zbliżania się wzajemnego do siebie dochowała się podwójność adresatów w dziękczynieniach przy jedności adresata w hymnach. Zniknie ta podwójność dopiero w księdze Syracha (r. 51) powstałej w czasach machabejskich.

Te same rozbieżności, jakie widzieliśmy między hymnami a dziękczynieniami jednostki, istnieją między hymnami a dziękczynieniami narodu, które jak Ps 65, czy 66 zaliczył Crüsemann<sup>46</sup> wbrew odmiennej opinii Gunkela<sup>47</sup> do hymnów, względnie uznał za stylizację dziękczynień jednostki. To samo należy powtórzyć o Ps 124, a być może i o Ps 129.

Tak tedy zarówno terminy biblijne na oznaczenie obu grup Psalmów, jak ich *Sitz im Leben*, oraz ich pierwotna struktura literacka wskazują na to, że mimo później przybranych elementów z psalmów

<sup>46</sup> Dz. cyt., 285.

<sup>47</sup> *Die Psalmen* 1, a. loc.

przynależnych do przeciwnej grupy zachowały one swoją odrębność, która jest tego rodzaju, że można, a nawet powinno się przyjąć istnienie dwóch odmiennych gatunków, a mianowicie hymnów i dziękczynień.

Lublin

KS. STANISŁAW ŁACH

Ks. Jan Pytel

## POJĘCIE GOŚCINNOŚCI W LITERATURZE BIBLIJNEJ I GRECKIEJ

Kilkuaspektowe spojrzenie na problematykę gościnności ma swe pełne uzasadnienie, gdyż w biblistyce polskiej nie została ona jeszcze dotąd w ogóle opracowana, a w literaturze biblijnej ujęta jest jedynie fragmentarycznie w bardzo nielicznych publikacjach w formie małych przyczynków.

Artykuł niniejszy uzupełniający tę lukę ukazuje przedmiotowe zagadnienie pod kątem terminologii, kontekstu i motywacji w literaturze biblijnej, z jednoczesnym odwołaniem się w określonej mierze dla celów porównawczych do literatury greckiej.

### 1. TERMINOLOGIA BIBLIJNA I POZABIBLIJNA

Stary Testament hebrajski i grecki przekład Septuaginty, literatura grecka klasyczna i poklasyczna, łacińska, nie mają jednoznacznego terminu na określenie gościa.

Stary Testament hebrajski nie zna go w ogóle, posługując się tylko pojęciem obcy, przybysz — osiadły, wróg (*ger, thosab, nokri, zar*). Pod względem liczby jednak ta terminologia hebrajska jest bardzo obfita<sup>1</sup>.

Prawo gościnności Stary Testament stosował wyłącznie do przybysza osiadłego i znajdującego się przejściowo w Palestynie. Wszystkich innych ludzi, obcych narodowościowo i rasowo, traktował jako wrogów. Izrael był więc zamknięty w sobie.

Septuaginta w swoim greckim słownictwie wiernie trzymała się terminologii Biblii hebrajskiej, uwzględniając wszystkie niuanse pojęciowe, związane z aspektami religijnymi i narodowościowymi (*proselutos, paroikos, geioras, ksenos*)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1957, 331—332. 453—454.

<sup>2</sup> Por. G. Stählin, *ksenos*, art. w ThWNT V, 16—25.

Język literatury greckiej klasycznej już od czasów Homera używał bardzo często terminu *ksenos* — gość (pomijając terminy inne, jak np.: *ksenia*, *ksenidzo*, *ksenodokeo*, *ksenios*, *philoksenos*, *ksenodokos*, *kseineion*, *proksenos*, *proksenia*) chociaż od samych początków wywodził się on z pnia językowego o podwójnym znaczeniu: wróg i gość, wróg i przybysz, wróg i cudzoziemiec. Podobnie było w języku łacińskim. Pojęcie gość — *hospes* też wyłoniło się ze źródłosłowu, oznaczającego zarazem wroga — *hostis*<sup>3</sup>.

Jednak tak w literaturze greckiej jak i łacińskiej *ksenos* (obcy, cudzoziemiec, wróg) stawał się w określonych warunkach gościem (niekiedy przyjacielem) i cieszył się prastarymi usankcjonowanymi zwyczajem i prawem przywilejami gościnności.

W Nowym Testamencie terminologia związana z gościnnością jest już jednoznaczna (*ksenia*, *ksenidzo*, *ksenodocheo*, *ksenos*, *philoksenos*, *philoksenia*), tylko w sporadycznych przypadkach *ksenos* zawiera w sobie odcień obcości, nowości, coś z tego, co jest szokujące, cudzoziemskie<sup>4</sup>.

Zestawienie terminologii związanej z gościem i gościnnością bezsprzecznie i w sposób decydujący ukazuje w sytuacji uprzywilejowanej klasyczną literaturę grecką.

Najuboższa jest terminologia grecka Septuaginty. Bezwzględnie wiedzy prym i to tak pod względem słowotwórczym, jak i treściowym literatura grecka klasyczna. Zestawiając jednak teksty klasyczne z nowotestamentowymi, nie możemy pominąć faktu, że te ostatnie nie znają w ogóle terminu *ksenoktonia*, co należy tłumaczyć w świetle najwyższej, objawionej etyki (Mt 5, 21—25, 38—41, 43—47, 1 J 4, 20—21)<sup>5</sup>. Poza tym tylko Nowy Testament zna rzeczownik *philoksenia* w znaczeniu chrześcijańskiej, religijnej, charyzmatycznej cnoty<sup>6</sup>.

## 2. FORMY GOŚCINNOŚCI W BIBLI I LITERATURZE GRECKIEJ

Stary Testament przytacza proporcjonalnie mało przykładów na gościnność (Rdz 18, 1—8, 19, 1—11, Sdz 4, 7—22, 5, 24—27, 19, 1—30). Starotestamentowy zwyczaj gościnności łączył się z wyjściem na spotkanie przybywających, w celu ich powitania, oddania gościnnych honorów, podania wody do obmycia nóg, udzielenia odpowiednich

<sup>3</sup> Por. Ajsch Eum 265 nn., Aristoph Vesp 718. Ra 1480, Hom Od 24, 286, Eur Alc 552.

<sup>4</sup> Por. M. Bardy, O. Odelain, P. Sandevair, R. Seguinéau, *Concordance de la Bible. Nouveau Testament*, Paris 1970, 180.

<sup>5</sup> Kategorie zakaz zabójstwa (por. Wj 20, 13, 21, 12, Pwt 5, 17) zakaz używania obelżywych słów, obowiązek pojednania się z bratem, nakaz miłości nieprzyjaciół (*agapate*), modlitwa za prześladowców, stosowanie zasady „non par violence”, absolutne wykluczenie nienawiści.

<sup>6</sup> Flb 4, 20, Ap Rod 3, 1108: znają słowo *philoksenia* w sensie wy-  
mogu gościnności (hospitality).

warunków do wypoczynku, zapewnienia pożywienia i gotowości do świadczenia usług ze strony gospodarza (Rdz 18, 1—8).

Gość pozostający w gościnie cieszył się prawem nietykalności. Gospodarz zobowiązany był go bronić za cenę własnego życia, z czego wynika, że nie wolno było targnąć się na życie gościa. Przykładem jest tu Lot, który dla obrony gościa wydaje „na łup” niemoralnych ludzi dwie swoje córki. Propozycja jego była niemoralna i autor natchniony ją tylko przytacza, ale nie aprobuje. Desperacki czyn Lota potwierdza jedynie prymitywną moralność ze współczesnych mu czasów, kiedy prawo gościnności i dobro gościa stawiano wyżej aniżeli cześć kobiety (por. Rdz 12, 13).

W Starym Testamencie spotykamy się z pogwałceniem prawa gościnności. Miało ono miejsce w odniesieniu do Sisery, który ścigany przez Baraka uciekał z pola walki i schronił się na zaproszenie żony Kenity Chebera (nie Izraelity) Jaeli w namiocie. Namiot ten, jako należący do kobiety, był nietykalny. Tymczasem Jael ucieka się do podstępu wojennego i w czasie snu zabiła Sisere, łamiąc prawo gościnności. Czyn jej był niemoralny, hagiograf go tylko wspomina, ale nie pochwała (por. Sdz 5, 24—27).

Prawo gościnności złamali również Gibaonici. Dopuścili się oni podwójnego grzechu: przeciwko świętym prawom gościnności i przeciw naturze (por. Sdz 19, 1—30).

Porównując opisy gościnności starotestamentowej z przykładami wziętymi z klasycznego eposu greckiego, dostrzeżemy łatwo punkty styczne, ale i znaczne różnice. Opisy gościnności greckiej są podane w urzekającej formie literackiej, z uwzględnieniem przeróżnych okoliczności życiowych, chociaż można suponować, że w jakiejś mierze są o charakterze imaginacyjnym i postulatycznym.

W świecie greckim i hellenistycznym gościnność uchodziła za przejaw kultury i intelektualnego poziomu życia i bogobojności. Prawo gościnności zobowiązywało gospodarza do udzielenia pomocy przybyszowi, okazania mu zaufania i życzliwości.

Gość — przychodzień — obcy, skoro znalazł się w domu gospodarza, przy ognisku domowym, cieszył się prawem azylu, był nietykalny. Nie wolno go było skrzywdzić, obrazić, poniżyć, a tymbarziej zabić.

Greckie prawo gościnności wypracowało ceremoniał powitania i pożegnania przybysza. Z powitaniem łączyły się: podanie wody, obmycie rąk, kąpiel, nocleg. Z pożegnaniem zaś obdarowywanie, stosownie do zamożności przyjmującego, odpowiednimi darami i ułatwienie powrotu do domu czy kontynuowania podróży.

Na uwagę w zwyczaju gościnności greckiej zasługuje dyskretna w odniesieniu do przybysza, która zobowiązywała do uszanowania jego anonimowości przez cały czas pobytu w gościnie<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Por Hom Od 7, 171—177.

I w opisach klasycznych greckich spotykamy się z nadużyciami w dziedzinie gościnności ze strony mężczyzn. Na tym tle jednak jawi się gościnną „pani” domu, uosobienie wzorowej kobiety, wiernej małżonki — Penelopa<sup>8</sup>.

Epos grecki traktuje gościnność jako cnotę obyczajową, bo określa jej istotę stwierdzając, że polega na umiarze, na stosowaniu zasady *virtus in medio* („najlepiej wszystko w miarę”), odejście od tego, co jest *per excessum* i *per defectum*<sup>9</sup>.

Grecka literatura klasyczna ceni nie tylko gościnność, ale wychwala tych, co ją praktykują.

Godne jest podkreślenia, że w ujęciu greckiej gościnności gość jest nietykalny, nawet w obozie wroga<sup>10</sup>. Z tym łączyła się praktyka składania sobie darów gościnności, których przyjęcie wprowadzało *status amicitiae*<sup>11</sup>.

Wreszcie nie wolno pominąć przy charakteryzowaniu gościnności greckiej, tzw. *proksenia*, która torowała drogę do zawierania związków gościnności między obywatelami różnych krajów, przyczyniała się do powstawania „węzła gościnności”, zobowiązującego gospodarza i gościa, niezależnie od miejsca pobytu. Nie bez przesady i nie na wyrost będzie stąd płynąca hipoteza, że tak pojęta *proksenia* rzutowała na formowanie się oficjalnych, publicznych zasad gościnności<sup>12</sup>.

Mając na uwadze opisy gościnności starotestamentowej i greckiej, widzimy dużą różnicę na korzyść tej ostatniej. Jest to całkowicie zrozumiałe, bo Biblia jest Księgą, której istotę stanowi treść zbawcza i tylko ogólnie zwraca uwagę na ważne i święte prawo gościnności. Z eposem greckim zbiega się myślowo w kilku punktach, a mianowicie: wartość gościnności, ceremoniał powitania gościa, jego ugoszczenie, zagwarantowanie mu prawa nietykalności.

Grecki epos i literatura odbiegają jednak w szeregu przejawów od Starego Testamentu. Dotyczy to piękna formy literackiej i strony treściowej. Ta ostatnia zamyka się w następujących spostrzeżeniach. Gościnność grecka jest traktowana jako wynik życia kulturalnego, intelektualnego i bogobojnego. Zobowiązuje do okazywania gościowi zaufania, życzliwości i konkretnej pomocy. Gwarantuje prawo azylu przy świętym ognisku domowym i pełne bezpieczeństwo w obozie wroga. Obdarowywanie upominkami gościnności, które równały się przyjaznemu porozumieniu z obcym krajem, czego nie było u Izraelitów stosujących *cherem* w odniesieniu do rzeczy i osób (por. Joz 8, 26. 28, 6, 26), respektowanie anonimowości gościa, ukazanie gościnniej (i wiernej) żony, w odróżnieniu do biblijnej Jael. Obca jest Staremu Testamentowi *proksenia*, która dość wyraźnie przeciwstawia się Izra-

<sup>8</sup> Por. Hom Od 4, 60—64.

<sup>9</sup> Por. Hom Od 15, 67—74.

<sup>10</sup> Por. Xen An III, 2, 4.

<sup>11</sup> Por. Xen An V, 5, 14.

<sup>12</sup> Por. Xen An V, 4, 1—2.

elowi „zamkniętemu w pierścieniu rasowym i religijnym”. Nowością jest też w literaturze greckiej, w porównaniu ze Starym Testamentem, Homerowe określenie merytoryczne (a nie słowne) gościnności jako cnoty<sup>13</sup>.

Abstrahując od uwag co do cieni na Homerowym obrazie gościnności oraz uwzględniając jej wyidealizowaną i „wymarzoną” wizję w literaturze greckiej, pozostaniemy obietywnymi utrzymując, że jest przedstawiona wielostronnie i dogłębniej.

Zupełnie oddzielnie i to niezależnie od Starego Testamentu i literatury greckiej, musimy spojrzeć na gościnność Nowego Testamentu. Tutaj gościnność jest ukazana jako cnota, w specyficznych, bo religijnych i nadprzyrodzonych wymiarach. Pisma Nowego Testamentu podają wiele przykładów budującej gościnności, ale bez literackich upiększeń, bez wymaginowanej wizji, lecz jako historyczne dowody praktykowania tej cnoty.

Nowy Testament czyni tylko okazyjnie aluzję do form życia gościnnego, ale nie uważa ich za istotne. Samą natomiast cnotę gościnności rozpatruje w ramach i w perspektywie zbawczego planu Bożego. Tym właśnie góruje nad Starym Testamentem i w sposób zasadniczy tym różni się w przedmiocie gościnności opisanej w literaturze greckiej klasycznej i poklasycznej. Nowy Testament interesuje się cnotą gościnności jako nieodzowną pomocą w działalności misyjnej, węzłem łączącym wierzących, stąd kieruje pod adresem odbiorców natchnionego — spisane Słowa Bożego, wezwanie do jej praktykowania. Postuluje gościnność jako cnotę udoskonalającą obyczaje chrześcijan, zwłaszcza tych, którzy pełnią z tytułu swego powołania powierzoną i określoną misję w Kościele<sup>14</sup>, jako przejaw okazywanej Chrystusowi w ludziach czynnej miłości, sięgającej w swych skutkach na życie wieczne<sup>15</sup>. Cnota gościnności, ukierunkowana tylko tutaj na serio w stronę uniwersalizmu i powiązana z życiem, staje się na równi z innymi cnotami przedmiotem sądu ostatecznego, od którego zależeć będzie nagroda lub kara, wieczne szczęście z Bogiem lub wieczne odrzucenie od Boga.

W Nowym Testamencie można więc mówić o teologii cnoty gościnności, jej powiązaniu z życiem naturalnym i nadnaturalnym, doczesnym i wiecznym.

To wszystko sprawia, że poza nieistotnymi punktami stycznymi, Nowy Testament na płaszczyźnie form życia gościnnego i ich skutków, niepomernie przewyższa gościnność zaprezentowaną w eposie i literaturze greckiej.

<sup>13</sup> Por. Hom Od 15, 67—74.

<sup>14</sup> 1 Tm 3, 2, 5, 10, Tt 1, 8.

<sup>15</sup> Mt 25, 35—41.

### 3. KONFRONTACJA MOTYWACJI W PRAKTYCE GOŚCINNOŚCI

Najważniejszy punkt decydujący o nakreśleniu relacji w odniesieniu do gościnności Starego Testamentu, świata greckiego i nowotestamentowego, stanowi motywacja.

Ukażmy najpierw dla treściowych ocen i wniosków tę motywację w formie tabeli.

Motywy:

starotestamentowe	greckie	nowotestamentowe
a) naśladowanie Boga, który miłuje gościa i gościnność	1) religijne: a) wysłanie gościa przez Dzeusa-Kse-niosa	a) miłość nadprzyrodzona ( <i>agapê</i> )
b) Boże nakazy miłowania gościa	b) pobożność,	b) uzdolnienie charyzmatyczne
c) przyjmowanie gości z tytułu pobożności i miłosierdzia	c) wdzięczność dla Dzeusa	c) misje (ewangelizacja)
d) obowiązek wdzięczności względem Boga	d) lęk przed karą	d) łączność z Bogiem (metafizyczny motyw).
e) racja zbawczo-eschatologiczna	2) humanitarne: a) poziom kultury	
	b) filantropia	
	c) względna interesowność.	

Motywacja starotestamentowa i nowotestamentowa wzajemnie się uzupełniają i tworzą integralną, teologiczną całość. Biorąc pod uwagę ciągłość i jednolitość myśli zbawczej, sumujemy więc wszystkie motywy w jedną całość. Naśladowanie Boga, który miłuje gościa, któremu droga jest gościnność (Pwt 10, 17—18), ma swój znamieny odzew i powiązanie z Nowym Testamentem (Mt 5, 48, 25, 31—46). To samo trzeba powiedzieć o przyjmowaniu gości z tytułu pobożności i miłosierdzia (Iz 58, 7, Job 31, 32, Mt 5, 7, Łk 10, 33 nn, Ef 4, 28. 32, Kol 3, 12, Tt 1, 1, 2 P 1, 6, 1 Tm 2, 2, 2 P 3, 11). Swoje paralele znajduje w Nowym Testamencie obowiązek wdzięczności względem Boga (Wj 22, 20—21, 23, 9, Pwt 10, 18, 14, 29, 16, 11. 24 26, 11 = Kol 3, 15, 1 Tes 5, 18) oraz idea zbawczo-eschatologiczna (Iz 66, 10 nn Ez 47, 21—23 = Mt 25, 31—46, Flp 2, 12, Mt 24, 44).

Poza tym Nowy Testament posiada własne oryginalne motywy, a mianowicie misyjny i charyzmatyczny. Pierwszy z nich podnosi rangę cnoty gościnności i ukazuje jej opatrnościowy oraz funkcjonalny charakter w rozszerzaniu zbawczego orędzia, drugi naświetla miejsce cnoty gościnności w nowej ekonomii, w fazie „nowego stworzenia” (por. 2 Kor 5, 17—18), gdzie wszystko jest owocem łaski i gdzie rozdzielane są charyzmaty (1 Kor 12, 7, 2 Kor 8, 7, 2 Kor 9, 14).

W motywacji starotestamentowej i nowotestamentowej występuje jeszcze wspólne przykazanie miłości. Septuaginta używa tu terminu *agapesete (ton proselyton*, por. Pwt 10, 19) — *agapeseis auton hos s'eauton* (Kpł 19, 34), podobnie jak tekst grecki Nowego Testamentu: *agapate* (por. Mt 5, 43). Nowy Testament prowadzi nas jednak wiele dalej i wyżej. Wnosi nowe, istotne cechy do miłości. Należą do nich: wiara, miłość nieprzyjaciół i wola Chrystusa.

W Nowym Testamencie zachodzi ścisły związek między wiarą w Boga i miłością Boga. Wiara jest przyczyną i podstawą miłości bliźniego. To ona poucza, że każdy człowiek jest dzieckiem Boga i z tej racji zasługuje na miłość. Drugie przykazanie uzupełnia więc pierwsze. A w miłości bliźniego objawia się posłuszeństwo Bogu i miłość do Boga. Starotestamentowe „jak siebie samego” nie wyczerpuje bogactwa miłości. Dlatego to przykazanie w Nowym Przymierzu ulega rozszerzeniu.

Przykazanie staje się „nowe”, bo zostaje rozciągnięte na każdego człowieka (nie tylko na starotestamentowego bliźniego, czyli Żyda i tubylca — *ger* — *ksenos*), ale także i na wroga. Judaizm był daleki od tego ideału, bo za podstawę swej etyki uważał sprawiedliwość, a z przykazania miłości wyłączał wrogów (*zarim*). Ten problem naświetla i rozwiązuje przypowieść o Samarytaninie (Łk 10, 29—34). Tu nauczyciel Prawa dowiadyuje się, kto jest bliźnim.

Nowotestamentowa nauka o miłości otrzymuje nowe uzasadnienie. Jest nim wola Chrystusa. I tu właśnie miłość — *agapê* staje się źródłem dobrych czynów, miłosierdzia, współczucia (por. Mt 5, 44—45, 16, 22, 25, 31—46).

Z powyższego wynika, że motyw miłości (*agapê*) gościa, w odróżnieniu od innych motywów, nabiera w Nowym Testamencie całkowicie innego naświetlenia. I tu zarysowuje się rozbieżność między motywacją Starego i Nowego Testamentu. Ale może lepiej byłoby i należałoby powiedzieć kilkuaspektowe udoskonalenie tego motywu<sup>16</sup>.

Gościnność w literaturze greckiej jest silnie umotywowana lękiem przed karą. Kara ta zamyka się w kategoriach natury religijnej. Karę tę wymierzają mściwi bogowie za życia, a zwłaszcza po śmierci w Hadesie<sup>17</sup>. Niegościnność pociąga więc za sobą najsurowsze sankcje. To świadczy o tym, jak świat grecki wysoko cenił zwyczaj gościnności i aby go podtrzymać, obwarował groźnymi sankcjami. Groźnymi, bo niegościnność otwierała „katalog” ciężkich win, wyliczana była przed grzechami lubieżności, oszustwa, występkami popełnionymi przeciwko ojcu i krzywoprzysięstwem<sup>18</sup>.

Motyw kary zachodzi również w Nowym Testamencie, gdzie odmówienie gościnności, będącej formą miłosierdzia, jest wymierzone prze-

<sup>16</sup> Por. W. Bauer, *Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen*, Tübingen 1964, 235—252.

<sup>17</sup> Por. Hom Od 13, 213.

<sup>18</sup> Por. Aristoph Ra 146—152.



ciwko Chrystusowi, utożsamionemu z *kseños*-gościem i pociąga za sobą potępienie (Mt 25, 31—46). Ale obok tej pokrewnej idei religijnej znajduje się w Nowym Testamencie równocześnie przyrzeczenie nagrody za cnotę (przykazanie) gościnności. Istnieje zatem tu szersze potraktowanie motywacji, bo ujętej negatywnie i pozytywnie. Dowodzi to jednocześnie, że religia Nowego Testamentu eksponowała więcej i wyraźniej moment nagrody, przesuwanej w literaturze greckiej na drugorzędny plan<sup>19</sup>. Z dalszego kontekstu biblijnego wynika, że Nowy Testament całkiem eliminował nagrodę z życia doczesnego (Mt 5, 46—47, Ga 6, 10), niwelował napięcie lęku miłością (Łk 12, 32—33, J 14, 1—2, 1 J 4, 18), a nagrodę przerzucał w sferę życia pozagrobowego, tj. szczęścia na płaszczyźnie nadprzyrodzonej.

Niewątpliwie piękna jest idea w klasycznej literaturze greckiej, że Dzeus jest druhem gościa<sup>20</sup>, towarzyszy gościom (błagalnikom)<sup>21</sup> i ich posyła<sup>22</sup>.

Tadeusz Sinko w objaśnieniach do *Odysei* (6, 208), w przekładzie Lucjana Siemińskiego do słów:

„Ugościć raczej trzeba przybysza, gdy bieda  
Aż tu go zapędziła.  
Wszak dziećmi Kronida są tułacze”,

dodaje wyjaśnienie, wobec którego wypada zająć stanowisko z punktu widzenia biblijnego. Tadeusz Sinko pisze: „Od Dzeusa przychodzą wszyscy tułacze i żebracy”, tj. on ich niby posyła jako ten, który się nimi osobliwie opiekuje. Jednocześnie odsyła czytelnika do Mt 10, 40: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje, a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który mnie posłał”. Porównanie cytatu z *Odysei* sugeruje w myśli Komentatora analogię, a może nawet zależność treściową. Zdanie ewangeliczne jest jednak niezwykle bogatsze pod względem formy i treści. Z punktu widzenia literackiego stanowi oryginalny paralelizm „stopniowany”, „występujący”, a w treści uwzględnia fazy zbawienia, ogniwa procesu zbawienia. Proces ten rozpoczyna z miłości Bóg, poselstwo o zbawieniu przynosi Jezus, Jego naukę zbawczą przyjmują prorocy (nauka, dobry przykład). Z kolei, za pośrednictwem posłów Boga człowiek przyjmuje aktem wiary tę naukę, która zapewnia mu życie nadprzyrodzone. Trudno więc tutaj znaleźć uzasadnienie na przytoczone w cytowanym komentarzu do *Odysei*: „porównaj” Mt 10, 40.

Niezależnie od tego, nie wolno byłoby jednak pomniejszać opisanej tu wzniosłej idei religii greckiej.

Ale i ten raz opis Homerowy niknie w cieniu nauki ewangelicznej, która świadczy, że Jezus historyczny, Bóg—Człowiek, utożsamia

<sup>19</sup> Por. Hom 4, 30—36.

<sup>20</sup> Por. Ajsch Supp 671—674.

<sup>21</sup> Por. Hom Od 7, 160—165.

<sup>22</sup> Por. Hom Od 14, 56—58.

się z *ksenos* (gościem, przybyszem) i w jego osobie przyjmował usługi względnie bywał pomijany, od czego uzależnił nagrodę i karę. Ponadto nazwał ludzi swoimi przyjaciółmi (J 15, 14), którzy zostali wyniesieni do godności przybranych dzieci Bożych na podstawie łaski (1 J 3, 1).

Niekiedy uderzają zbieżności, ujawniające się między pobytom Boga w gościnie w Abrahama<sup>23</sup> a mitologią grecką. Według mitologii Jowisz i Merkury zstąpili w ludzkiej postaci na ziemię i szukali gościny. Znaleźli ją po dłuższym czasie w chatce Filemona i Baucis. Po gościnnym przyjęciu (obmyciu ciała i posiłku) przedstawili się, że są bogami, niezbożnym sąsiadom zapowiedzieli karę (niegościnnosć uchodziła za niezbożność) i zalali domy wodą, a gościnnych gospodarzy zamienili w „dwa pnie zrosnięte miłością”<sup>24</sup>.

Poza tym opowiadaniem mitologicznym do refleksji zmusza jeszcze gościnne przyjęcie bogini Demetry w domu Keleosa w Eleusis, kiedy poszukiwała swej córki Persefony, oraz pobyt bogów Dzeusa, Posejzona i Hermesa u bezdzietnego Hyrikusa w Beocji. J. Chaine<sup>25</sup> daje w tym przedmiocie wyjaśnienia i stwierdza, że wszystkie te opowiadania sięgają czasów, kiedy gościnność nie była doceniana. Dalej, nie może tutaj wchodzić w grę bezpośrednia zależność od mitologii greckiej. Opowiadanie biblijne (Rdz 18, 1—8) jest monoteistyczne, nosi na sobie znamiona wysokiej atmosfery moralnej, objawia Boga jako świętego, sprawiedliwego (kara wymierzona Sodomie) i miłosiernego (pragnącego przebaczyć). Autor biblijny mógł jedynie sięgnąć do prastarych opowiadań i przystosować je do wyrażenia prawdy zbawczej. W opowiadaniach mitologicznych pozabiblijnych jest zupełnie inny klimat religijno-moralny: politeizm, przemiana gościnnych małżonków w drzewa, magiczne zachowania się bogini Demetry.

Nie można nie wspomnieć greckiego motywu filantropii w motywacji gościnności. Ale *agapè* biblijna, główny motyw gościnności różni się zasadniczo od greckiej filantropii. Różni się także od sympatii, która jest formą miłości z wyboru, odbiega od miłości uczuciowej, istniejącej wielokrotnie obok nienawiści<sup>26</sup>.

*Filantropia*, jeden z głównych motywów gościnności greckiej, jest niewątpliwie wzniosła, ale oparta już to na idei „państwo” jako prawnym wzorcu kultury i porządku życia, już to na idei „obywatelstwo”. Tego rodzaju filantropia ustępuje nowotestamentowej *agapè* objawionej i nakazanej przez Boga, będącej darem, wzywającej do heroizmu, obejmującej nakaz miłowania nieprzyjaciół, co stanowi jej punkt szczytowy.

<sup>23</sup> Por. Rdz 18, 1—8, ks. J. Frankowski, *Trudności historyczne Pisma św.*, „Znak” 10 (1969) 1360.

<sup>24</sup> Ovid Meth 8, 620—724.

<sup>25</sup> Por. *Le livre de la Genèse*, Paris 1948, 237—238.

<sup>26</sup> Por. Seneca Ep 44, 3, Epiktet Diss 2, 22, 3.

Reasumując dochodzimy do wniosku, że biblijne motywy gościnności są liczniejsze, bogatsze i inne od tych, które znajdujemy w literaturze klasycznej i poklasycznej.

Poznań

KS. JAN PYTEL

Ks. Jerzy Chmiel

## BIBLIJNE POJĘCIE AGAPE JAKO MODEL ETYCZNY

Istnieją próby oparcia etyki chrześcijańskiej na idei powołania lub naśladowania Chrystusa (F. Tillmann), obrazu Boga itd.<sup>1</sup> Nato- miast stosunkowo mało podkreśla się przykazanie miłości jako punkt wyjścia dla nowotestamentowej etyki, aczkolwiek na temat samego pojęcia *agapê* dość dużo już napisano<sup>2</sup>. Przyczynę takiego stanu rzeczy należy upatrywać w niedostatecznym jeszcze opracowaniu samego pojęcia *agapê*. Już A. Nygren w swoim znanym dziele *Eros und Agapê*<sup>3</sup> stawia zarzut katolickiej koncepcji *caritas*, że za mało jest związana z biblijnym pojęciem *agapê* i że zanadto łączy się z motywem *eros*. Swojego poglądu wyrażonego w latach trzydziestych naszego stulecia nie zmienił Nygren w nowym wydaniu swojego dzieła (1955) mimo nowych poważnych prac na temat *agapê*. Być może, że dotychczasowi badacze pojęcia *agapê* przywiązywali za dużą wagę do analiz porównawczych z pojęciami i motywami pozabiblijnymi zamiast skupić się na głębszej analizie samych pojęć biblijnych. Na ten temat ciekawa jest uwaga jednego ze znawców zagadnienia V. Warnacha: „Jakże często kłopotliwa sytuacja teologii, a w tym również i egzegezy, bierze się stąd, że bada się pojęcia najczęściej porównując je z obcymi, a nawet świeckimi systemami myślowymi, zamiast sięgać do własnych struktur Objawienia (...) Stąd jednym z najpilniejszych zadań współczesnych jest uwolnić z «niewoli babilońskiej» teologiczne myślenie”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Por. R. Schnackenburg, *La théologie du Nouveau Testament*, 1961, 109. K. Okayama, *Zur Grundlegung christlicher Ethik. Theologische Konzeptionen der Gegenwart im Lichte des Analogie-Problems*, Berlin—New York 1977.

<sup>2</sup> Zob. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962,<sup>2</sup> 65—81. 172—178. C. Spicq, *Agapê dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, I—III, Paris 1958—59.

<sup>3</sup> Berlin 1955.

<sup>4</sup> *Agape. Lie Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf (1951), 265.

Dlatego poruszając temat *agapê* wydaje się rzeczą pożądaną zwrócić uwagę na pewne modele etyczne oparte o zasadę *agapê*, jakie proponuje Nowy Testament. Celem niniejszego artykułu będzie przedstawienie Janowego modelu etycznego *agapê*. Dojdziemy do tego najpierw przez zwrócenie uwagi na rozwój semantyczny samego pojęcia *agapê*.

## I. ROZWÓJ SEMANTYCZNY AGAPÊ

Systematyczne badanie leksykograficzne pojęcia *agapê* przeprowadził gruntownie C. Spicq<sup>5</sup>. Opierając się na wycinkowych badaniach poprzedników (H. Riesefeld, A. Ceresa-Gastaldo), Spicq twierdził, że czasownik *agapan*, który w grece klasycznej pełnił rolę raczej podrzędną, w słowniku Septuaginty i autorów chrześcijańskich zajął naczelną pozycję, wypierając inne czasowniki synonimiczne, jak: *stergein*, *eran*, a nawet *philein*. Spicq zwrócił uwagę na rozwój semantyczny terminu *agapan*: „podczas gdy u Homera czasownik ten oznaczał tkliwość, delikatność, od mówców attyckich można już zauważyć pojawienie się nowych znaczeń o charakterze wartościującym. „Typ *agapan* — pisał Spicq — jest miłością macierzyńską, będącą czystym darem, a także umiejętnością dostosowania się, delikatnością i wrażliwością rozumienia, a przez to wszelką jednością i zespoleniem z przedmiotem miłości”<sup>6</sup>.

Jeżeli zaś chodzi o rzeczownik *agapê*, to uczeni nie są zgodni co do jego genezy. Przeważa opinia, że *agapê* — w odróżnieniu od *agapêsis* — została wybrana przez Septuagintę, ponieważ nie posiadała jeszcze tych wszystkich konotacji, które były udziałem synonimów oznaczających miłość w literaturze pogańskiej. W każdym razie uważa się, że rzeczownik *agapê* pojawił się w kręgach judeohellenistycznych jeszcze przed erą chrześcijańską i został zaadaptowany przez Septuagintę i autorów chrześcijańskich najpierw w Egipcie. A zatem uwieńczeniem procesu semantycznego grupy *agapan-agapê* był usus chrześcijański, zwłaszcza w Nowym Testamencie.

Nowsze badania przeprowadzone przez R. Joly'ego<sup>7</sup> zmieniają nieco dotychczasowe poglądy. W świetle tych badań bowiem okazuje się, że rozwój słowa *agapê* datuje się już sprzed ery chrześcijańskiej, a mianowicie, że począwszy od w. IV przed Chr. słowo *philein* zaczęło tracić znaczenie *kocham*, a ograniczać się do znaczenia *obejmuję, ściskam*. Wobec tego coraz częściej pojawiał się czasownik *agapan*, który wypierał pozostałe synonimy. Proces ten zaczął się o wiele wcześniej, niż dotąd sądzono, i to w obszarze literatury pogańskiej, co możemy obserwować na przykładzie Polibiusza.

<sup>5</sup> *Agapê. Prolegomènes à une étude de théologie néo-testamentaire* (Studia hellenistica 10), Louvain 1955.

<sup>6</sup> Tamże 58.

<sup>7</sup> *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?*, Bruxelles 1968.

Czy wobec tego słownictwo chrześcijańskie *agapan-agapê* jest pozbawione oryginalności?

Do zagadnienia trzeba podejść od innej strony; mianowicie nie od strony tylko leksykograficznej — jak to uczynił Spicq, lecz od strony analizy strukturalnej. Badanego słowa względnie pojęcia nie można wyizolować od jego kontekstu. W takim przypadku nie moglibyśmy — rzecz jasna — mówić o chrześcijańskiej oryginalności słownictwa *agapan-agapê*. Lecz badane słowo należy umieścić w szerokim kontekście jego występowania. Oryginalność słownictwa wynika raczej — jak pisze J. Barr<sup>8</sup> — z nowego zestawienia słów, w którym dane słowo albo zachowuje swój dawny sens, albo zyskuje nowy. Współczesna semantyka strukturalistyczna (E. Benveniste, A. J. Greimas<sup>9</sup>) podkreśla, że słowo nabiera sensu w tekście (*discours*), w jakim występuje, albo — rozszerzając granice interpretacji — w kontekście kulturowym, w jakim jest używane.

Nie ulega wątpliwości, że i judaizm hellenistyczny, i chrześcijaństwo pierwotne stanowiły nowy kontekst kulturowy, który wzbogacił i rozwinął słownictwo *agapan-agapê*. Dlatego badania nad chrześcijańską wartością semantyczną *agapê* winny się odbywać nie z punktu widzenia określenia sensu bogatego czy uboższego słowa, lecz w ramach języka, który posługuje się danym pojęciem.

Zwróćmy przeto baczną uwagę na model strukturalny *agapê*, jaki nam proponuje Pierwszy List św. Jana w kontekście doktryny nowotestamentowej o *agapê*<sup>10</sup>.

## II. AGAPÊ JAKO PRZYKAZANIE I KRYTERIUM JEDNOŚCI Z BOGIEM

Według 1 J warunkiem autentycznego chrześcijaństwa jest absolutna wierność przykazaniom, a zwłaszcza przykazaniu miłości braterskiej (N. Lazure<sup>11</sup>). Św. Jan podkreśla boskie pochodzenie przykazania miłości :przycoczmy tylko dwa teksty:

1 J 4, 21: takie mamy od Niego przykazanie

5, 2: gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania  
Słowo *przykazanie* (*entolê*) występuje w 1 J 14 razy, zarówno

<sup>8</sup> *The Semantics of the Biblical Language*, Oxford 1961, 253. Zob. także D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, Cambridge 1967, 1—22.

<sup>9</sup> E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966. A.-J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris 1966.

<sup>10</sup> Por. A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972. M. Lattke, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von „Agape“, „Agapan“ und „Filein“ im Johannes-Evangelium*, München 1975. D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapê*, Paris 1975. J. Chmiel, *Koncepcja miłości w Pierwszym Liście św. Jana*, RBL 29 (1976) 285—294.

<sup>11</sup> *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris 1965, 131 n.

w liczbie pojedynczej jak i mnogiej. Ta alternacja liczb zwraca naszą uwagę. Przykazanie w liczbie pojedynczej wyraża istotę wszystkich przykazań. *Agapê* jest centrum i podstawą zarazem przykazań Bożych. W 1 J 3, 23 czytamy: *A przykazanie Jego jest takie: abyśmy wierzyli w imię Jego Syna, Jezusa Chrystusa, i miłowali się wzajemnie tak, jak nam nakazał.* Zatem przykazanie w myśli Jana obejmuje dwa elementy: wiarę w Jezusa Chrystusa i miłość — *agapê*. Idea Jana jest jasna: kto chce zachować przykazania, winien przede wszystkim przestrzegać tego, które rządzi wiarą i miłością bliźniego.

W tej perspektywie wychodzi jasno relacja między wiarą a miłością. Przykazanie wiary w imię Jezusa Chrystusa nakłada obowiązek przyjęcia objawienia Bożego, wiary w słowo Chrystusa. Mówi o tym wyraźnie tekst 1 J 2, 4—7. Trzeba być posłusznym słowu Bożemu, ażeby przestrzegać przykazań. Być posłusznym to znaczy wierzyć, a wierzyć to znaczy kochać. Miłość bliźniego jest więc owocem wiary, o ile jest przyjęciem objawienia Bożego. Człowiek oświecony przez objawienie może i powinien kochać.

Idźmy jeszcze dalej i zapytajmy, jaki jest stosunek zachowywania przykazań do wspólnoty z Bogiem. Wyrażenie *zachowywać przykazania* posiada swój odpowiednik w innym: *Jego przykazania wypełniać*. 2 J 6 precyzuje: *postępować według Jego przykazań*. Poza to, jak widzieliśmy w 1 J 2, 5 *zachowywać przykazania* oznacza *zachowywać Jego słowo*. A więc zachowywanie przykazań prowadzi człowieka do życia według objawienia Bożego, a to daje pewność, że się jest w łączności z Bogiem.

To wszystko pozwala nam sformułować następujący wniosek: zachowywanie przykazań jest kryterium, które pozwala stwierdzić naszą łączność z Bogiem. Z kolei owa łączność z Ojcem i Synem jest w sobie prawdziwym fundamentem i zasadą życiową zachowywania przykazań.

Pod względem struktury literackiej 1 J kryterium to zostało wyrażone w charakterystycznej formule Janowej: *en touto ginoskomen* — *po tym poznajemy*. Zachowywanie przykazań jest nie tylko kryterium naszej z Bogiem łączności, lecz także *rzeczywistością* — *znakiem*, który wyraża się przede wszystkim w miłości braterskiej: *agapê* dzieci Bożych jest z kolei kryterium zachowania przykazań (por. 1 J 5, 2). Ta rzeczywistość jest już znana: zauważmy użycie perfektum *egnôkamen* w 1 J 3, 16 — skutek tego poznania trwa dalej. To rzeczywistość wskazuje, że *agapê* jest punktem wyjścia dla osiągnięcia prawdziwej wspólnoty; chodzi bowiem o tę miłość, która pochodzi od Boga i która czyni z nas dzieci Boże (1 J 3, 1).

Zachowywanie przykazań w ujęciu 1 J nie jest umieszczone w perspektywie jurydycznej, lecz wyłącznie w perspektywie moralnej i to chrześcijańskiej. Warto przy okazji zanotować słowa z 1 J 5, 3: *i Jego przykazania nie są ciężkie*, które będąc niewątpliwie aluzją do

słów Jezusa z Mt 23, 4 i 11, 30, odcinają się wyraźnie od dysput rabinistycznych na temat przykazań lekkich i ciężkich. Być może dlatego termin *nomos* nie został nigdy użyty w 1 J. *Agapè* jest zatem rzeczywistością—znakiem jedności z Ojcem i Synem. A ta jedność jest podstawą zachowywania przykazań, szczególnie przykazania miłości bliźniego. Lecz ta wzajemna zależność *agapè* i wspólnoty z Bogiem nie zamyka się w sobie: bierze ona początek w Bogu i jest otwarta na zwycięstwo odniesione przez odkupienie Chrystusa. To zwycięstwo jest wiarą, przez którą przyjmuje się objawienie Boże, a mianowicie Chrystusa, który jest Światłością, stając się przez to synami światłości (por. J 12, 36).

### III. PODWÓJNE PRZYKAZANIE MIŁOŚCI — MODEL NACZYŃ POŁĄCZONYCH

Listy Janowe ze wszystkich pism Nowego Testamentu czynią najczęstszy użytek — w proporcji do swej objętości — z terminologii *agapè*: zawierają mianowicie 31 na 141 wzmianek czasownika *agapan* (czyli 22% wszystkich wzmianek w NT) i 21 na 116 wzmianek rzeczownika *agapè* (czyli 18%).

Modele podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego, jakie zostały zaproponowane w tradycjach biblijnych, mają już swoją bogatą literaturę<sup>12</sup>. Nie będziemy tego tutaj poruszać. Ograniczymy się tylko do stwierdzenia, że w tradycji synoptycznej znajdujemy różne próby ustawienia wobec siebie dwóch przykazań miłości. Próbę Marka (12, 28—34) — najstarszą — należy ustawić w kontekście sytuacji misyjnej powstającego Kościoła. Tę perykopę Marka scharakteryzował już Spicę jako wzór teologii biblijnej<sup>13</sup>. Podobnie należy postąpić z perykopą Mateusza (22, 34—40). Wydaje się dalej, że perykopę Łukasza (10, 25—28) można by umieścić w kontekście katechetycznym: stopniowego nauczania uczniów Chrystusowych.

Zbadajmy teraz pokrótce tradycję Janową odnoszącą się do relacji dwóch miłości — Boga i bliźniego, tradycję, która najlepiej chyba odbiła się w jego Pierwszym Liście.

Zestawienie formalne dwu miłości zachodzi w 1 J 2, 29 — 4, 6. Punktem wyjścia jest miłość okazywana nam przez Ojca, dzięki której jesteśmy w łączności z Nim (3, 1). Dla formalnego zespolenia dwóch przykazań w jedno Autor Listu wprowadza kilka tematów pokrewnych:

— Kain i brat jego (3, 12),

<sup>12</sup> Wśród bogatej literatury zob. A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, Tübingen 1974. J. Chmiel, *Relacja miłości Boga do miłości bliźniego w tradycji biblijnej*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969) 106—119. F. Gryglewicz, *Problemy miłości w Nowym Testamencie*, RBL 27 (1974) 257—265.

<sup>13</sup> *Agapè*, I, 89.

- serce i miłość Boga (3, 17),
- miłowanie czynem i prawdą (3, 18).

Kain jest archetypem nienawiści, tak jak Abel, brat jego, archetypem miłości. W miejsce Abela wchodzi w w. 16 On — *ekeinos* — Jezus Chrystus, który staje się nowym archetypem miłości braterskiej i którego winniśmy naśladować. Jak trafnie już zauważono (J. Coppens), w Starym Testamencie miłość braterska wypływa z miłości Bożej za pośrednictwem idei naśladowania. To przywodzi na pamięć opowiadanie Genesis o stworzeniu. Z drugiej strony tekst Janowy podkreśla, że jedynie przez ofiarę krzyża dochodzimy do tego, czym jest miłość (3, 16). Tak więc Autor Listu przybliży miłość braterską i miłość Boga w perspektywie teologii stworzenia i odkupienia.

Mówiąc o *ta splanchna* — *sercu* (3, 17) Jan ma na myśli uczucie miłości i współczucia: chodzi tu o serce miłosierne wobec braci w potrzebie. Z tym miłosierdziem łączy się miłość Boga mieszkająca w nas. Zespół tematyczny: miłość Boga — serce miłosierne, poruszany w różnych aspektach w pismach nowotestamentowych, nabiera w Liście Jana teologicznej perspektywy. Najpierw miłość Boża napotyka na uczucie ludzkie, które jednak nie może mieć nic z kaprysu czy z mody, lecz ma wyrażać głęboką miłość, zakorzoną w tej miłości, jaką Jezus Chrystus okazał nam umierając na krzyżu.

Formuła w 1 J 3, 18: *miłować czynem i prawdą* łączy w sobie temat poprzednio występujący miłosierdzia uczynnego z tematem prawdy. Temat prawdy (*alêtheia*) u św. Jana należy do tematów objawienia. W 3, 19 Jan określa nasz stosunek egzystencjalny do Objawienia: *wy jesteście także z prawdy*. Miłość bliźniego winna być aktywna, wyrażona czynem, lecz z drugiej strony nie może poprzestać na swym ludzkim aspekcie, chociażby najbardziej intensywnym. Miłość bliźniego musi czerpać z żywego źródła objawienia Bożego, z prawdy, którą jest słowo objawione (aspekt teologiczny). Jeżeli nasza miłość jest prawdziwa, winna być darem samego siebie: *my także winniśmy oddać życie za braci* (3, 16b). Tutaj znów jest punkt, w którym miłość Boga przecina się z miłością bliźniego. Oddać życie to nie zawsze stracić życie przez śmierć męczeńską, lecz także żyć w duchu, który ożywił Pana, gdy oddawał za nas Swe życie. Kochać to oddać swe życie, czyli widzieć w bliźnim Chrystusa i Jemu służyć oddając Mu najlepsze ze swego życia (aspekt chrystocentryczny).

W 1 J 3, 23—24 dochodzi pojęcie przykazania, które stylistycznie łączy jako „słowo-spinacz” dwa pojęcia miłości. I oto mamy dwa obowiązki w jednym przykazaniu:

- wierzyć w imię Jezusa Chrystusa,
- miłować się wzajemnie.

Rozpoznać tu można wpływ tradycji mądrościowej: zachowywanie przykazań jest wyrazem miłości Boga. Miłość Boga, poświadczona



przez zachowywanie przykazań, łączy się z miłością ludzi — wiara chrystologiczna dodaje temu zespoleniu nowego charakteru.

W 1 J 4, 7—21 Autor Listu przedstawia relację miłości braterskiej do fundamentu miłości, jakim jest sam Bóg — *Bóg jest Miłością* (4, 8, 16): miłość braterska wiąże się z obecnością Boga w nas (4, 12, 16). Punktem wyjścia będzie zawsze pierwsza i bezinteresowna miłość Boga ku nam (4, 19). W 5, 2 miłość Boża jest kryterium miłości bliźniego: *po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania*.

Reasumując — św. Jan nie identyfikuje bez reszty miłości wobec Boga i miłości bliźniego, ustala tylko relacje między nimi w sposób, który można bez przesady nazwać najradykalniejszym i najszcześniejszym. Istota zespolenia miłości w koncepcji Jana polega na:

1) podkreślenia objawienia miłości Boga człowiekowi: w tym sensie miłość Boga ma pierwszeństwo w stosunku do miłości bliźniego (4, 7—12, 19);

2) miłość bliźniego jest organicznie związana z miłością Boga, tak że miłość Boga i ludzi jest tej samej natury: jest to miłość objawiona (4, 21);

3) tylko miłując ludzi możemy miłować Boga. W tym sensie można mówić o prymacie miłości bliźniego nad miłością Boga.

W koncepcji teologicznej św. Jana miłość Boga i bliźniego stanowi jak gdyby system naczyń połączonych: miłość Boga pociąga za sobą miłość bliźniego i odwrotnie.

#### IV. EPIFANIA AGAPÊ — WYMIAR WERTYKALNY MIŁOŚCI

Zachowywanie przykazań w koncepcji Jana — jak to widzeliśmy — zostało ustawione w perspektywie Boga, który jest Światłością i Miłością<sup>14</sup>. Przykazanie miłości rodzi się ze stwórczej mocy *agapê* Boga. Zachowywanie przykazań pozwala nam być w światłości i chroni nas od upadku w ciemności. Miłość bliźniego, jak każda rzecz stworzona, zawdzięcza swoje istnienie objawieniu się miłości Boga.

Pochodzenie Boże miłości jest zaznaczone w 1 J formułą *ek tou Theou estin* — *miłość jest z Boga* (4, 7a). To stwierdzenie jest wzmocnione innym stwierdzeniem, że Boży dar *agapê* przynależy do naszego Bożego usynowienia i naszego poznania Boga: *każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga* (4, 7b). A zatem zasadą miłości bliźniego jest być zrodzonym przez Boga i poznać Boga. Formuła *zrodzony przez Boga* jest paralelna do formuły *być z Boga* i wyraża fakt początkowy w objawieniu nowego życia. Bóg zrodził chrześcijan komunikując im swoją naturę i swoje życie. Zwróćmy uwagę na zestawie-

<sup>14</sup> Por. J. Chmiel, *Lumière et charité d'après la première épître de saint Jean*, Rome 1971.

nie: *narodził się* — zna. Perfektum pasywne *gegennêtai* oznacza, że narodzenie się z Boga jest już stanem posiadanym, presens *ginôskei*, odpowiadający *agapôn*, podkreśla to, że kto kocha, posiada już poznanie w sposób ciągły, a aoryst *egnô* wyraża, że kto nie kocha, nie doszedł do tego poznania.

Św. Jan podkreślając: *po tym poznaliśmy miłość* (3, 16), chce powiedzieć, że chodzi tu o poznanie przez wiarę objawienia miłości. Miłość bliźniego powoduje wzrost poznania Boga, a jednak by kochać, trzeba być z Boga i zacząć poznawać Boga. Synostwo Boże, jeśli zostało nam przez Boga tak zakomunikowane, że możemy je poznać, daje nam zdolność miłości.

*Agapê* jest najwyższym przedmiotem przekazu (*aggelia* — 1 J 3, 11). Ta miłość objawiła się ludziom; zostało to wyrażone przy pomocy słowa *phaneroun*: *w tym objawiła się miłość Boga ku nam* (4, 9). Słowo *phaneroun* jest użyte w 1 J 9 razy. Chodzi tutaj o ukazanie się Chrystusa-Życia-Miłości; zostało to wyrażone przy pomocy aorystu pasywnego *ephanerôthê*, ponieważ Bóg ciągle objawiał swoją miłość. 1 J 4, 10 precyzuje dalej istotę ukazania się miłości: *w tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On nas sam umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy*. Wymowa ww. 9 i 10 jest następująca: ukazać miłość Bożą jest posłaniem Jednorodzonego Syna na świat. To właśnie w kenozie Chrystusa objawia się tajemnica miłości.

To wszystko podkreśla aspekt historyczny i teologiczny objawienia miłości Bożej. Fakt historyczny to zbawcze Wcielenie, które ukazuje z najwyższego punktu wielkość miłość Boga w swoim ostatecznym wypełnieniu teologicznym. Tym wypełnieniem teologicznym jest doskonałość miłości: *miłość ku Niemu jest w nas doskonała* (4, 12). To przypomina nam J 13, 1: *Jezus umiłował ich aż do końca (eis telos)*.

Doskonałość miłości ma swój aspekt wspólnotowy: miłość bliźniego, która realizuje wspólnotę z Bogiem. Ten aspekt pojawia się i na płaszczyźnie teologicznej: posiadanie życia Bożego, i na płaszczyźnie eklezjalnej: wspólnota apostołska. W tym sensie wypełnienie miłości jest w przepowiadaniu apostołskim — takie jest znaczenie greckiej *aggelia*.

Doskonałość miłości jest ruchem dynamicznym. Doskonale wyraża to J 17, 23 zestawiając trzy elementy: *kochać* — *posłać* — *zespolic w jedno* — *Ja w nich, a Ty we Mnie!* *Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowales.*

Koncepcja Janowa wypełnienia miłości jest jedyna i niepowtarzalna; być może ona inspirowała starą modlitwę eucharystyczną Didache: „Pomnij, Panie, na Twój Kościół i wybaw go od wszelkiego złego, i doprowadź go w miłości swojej do królestwa Twego” (*teleiosai*

*en tê agapê* — 10, 5). Słusznie Allen nazwał koncepcję *agapê* chry-stologią miłości.

Jeśli chcemy oprzeć chrześcijańską etykę na pojęciu *agapê*, należy znaleźć model objawiony. Takim modelem objawionym miłości Boga i bliźniego wydaje się być Pierwszy List Janowy, nie przez występowanie tam pojęcia *agapê*, lecz przez umieszczenie go w kontekście życia pierwotnej wspólnoty wierzących, która doświadczała miłości Boga i bliźniego. Jest to nie tylko zapis przeżytego doświadczenia, lecz przede wszystkim przekaz dla nas: *oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i słyszeli, abyście i wy mieli wspólnotę z nami* (1 J 1, 3).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Kazimierz Romaniuk

## ZAGADNIENIE PODMIOTU W RZ 7, 7—25

Tekst Rz 7, 7—25, prócz wielu problemów szczegółowych, przedstawia jeden zasadniczy sprowadzający się ostatecznie do pytania: w czym imieniu Paweł tu przemawia, kogo reprezentuje, o kim myśli, kim jest ów człowiek, który prowadził kiedyś życie bez Pawła, a potem — tzn. gdy zjawiło się przykazanie i ożył grzech — umarł? <sup>1</sup>

Dość liczne już dziś próby znalezienia pełnej odpowiedzi na powyższe pytanie dają się zaszeregować do jednej z trzech następujących teorii: A. Teoria psychologiczna, B. Teoria historyczna, C. Teoria teologiczna. We wnioskach końcowych (D), wskażemy na teorię zdaniem naszym najprawdopodobniejszą.

### A. TEORIE PSYCHOLOGICZNE

Za najstarszy ze sposobów zinterpretowania sławnego „ja” z Rz 7, 7—25 uważa się cały kompleks teorii psychologicznych. Wszystkie próbują dostrzegać w tym tekście obraz subiektywnych przeżyć Pawła, odbicie pewnego stanu jego duszy.

1. Nieliczni już dziś egzegeci są zdania, że Paweł nawiązuje tu do swojego — a tym samym i do wszystkich żydowskich dzieci, zwłaszcza płci męskiej — przejścia z wieku niepoczytalności prawnej czyli niedojrzałości do wieku pełnego rozeznania i odpowiedzialności wobec Pawła <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5 untersucht*, Tübingen 1967, 104.

<sup>2</sup> Wyjaśnienie to podają już niektórzy Ojcowie Kościoła (np. Augustyn,

Kiedyś — mówi Paweł, wspominając lata swego dzieciństwa — prowadziłem życie bez Prawa. Tkwiły we mnie, co prawda, skłonności do grzechu (*hamartia*), ale znajdowały się jakby w stanie spoczynku. Ożyły dopiero gdy zjawilo się — to znaczy gdy poczęły mnie obowiązywać — nakazy Prawa<sup>3</sup>. Teoria ta spotkała się jednak ze zdecydowanym — i chyba słusznym — sprzeciwem wielu<sup>4</sup> przede wszystkim dlatego, że Paweł nie ma nigdy zwyczaju popierać swoich wywodów teologicznych przykładami zaczerpniętymi z życia dzieci. W tym wypadku zaś — tzn. Rz 7 — dramat człowieka wewnętrznie rozdartego w sposób szczególnie nie odpowiedni dla dziecięcemu okresowi ludzkiego życia. Zresztą prawdziwy Izraelita o żadnym okresie swego życia nie mógł powiedzieć, że znajdowało się ono poza Prawem. Od chwili obrzezania — a to miało miejsce jak wiadomo w pierwszych dniach istnienia nowonarodzonego dziecka — żył Izraelita pod Prawem i jakby mocą Prawa. Wreszcie gdyby Paweł tak właśnie wypowiadał się o swoim życiu z czasów przed nawróceniem, trzeba byłoby przypuszczać, że sam akt nawrócenia był również przygotowany niejako pewnymi wahaniem, wątpliwościami, a tego nie sugeruje ani żaden z Pawłowych tekstów (por. Gal 1, 12—17; 1 Kor 9, 1; 15, 8; 2 Kor 4, 6; Flp 3, 5—8) ani relacja Łukasza o nawróceniu Pawła (por. Dz 9, 1—19; 22, 4—16; 26, 9—18)<sup>5</sup>.

2. Interpretacja psychologiczna przybiera niekiedy jeszcze inną postać. Sądzi się mianowicie, że Paweł pisząc Rz 7, ma na myśli swoje dojrzałe już życie, lecz z okresu pogańskiego, sprzed nawrócenia<sup>6</sup>. Zwrócono uwagę, że o swoim życiu sprzed nawrócenia Paweł pisze całkiem inaczej. Oto kilka przykładów: *Słyszeliście przecież o moim postępowaniu ongiś, gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykłą gorliwością zwalczałem Kościół Eoży i usiłowałem go zniszczyć, jak w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieś-*

---

Hieronim). Z autorów nowszych, zob. R. Cornely, Rom 365; F. Prat, *Théologie* I, 277; Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig 1910, 343; A. Deissmann, *Paulus*, Tübingen 1925<sup>2</sup>, 73.

<sup>3</sup> Zwolennicy tej interpretacji przypominają niepisane Prawo żydowskie, według którego dziecko w wieku lat pięciu było zdolne do czytania Biblii, w wieku lat dziesięciu mogło zapoznawać się z Miszną, mając lat trzynaście było zobowiązane do przestrzegania przykazań, gdy ukończyło lat piętnaście — mogło czytać Talmud... H. L. Strack, *Die Sprüche der Väter*, Berlin 1888, V, 53—55. Zob. w związku z tym L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, Paris 1951, II, 282.

<sup>4</sup> „... romantisch — allegorisierende Auslegung...” G. Schunack, dz. cyt. 107; W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929, 153.

<sup>5</sup> Por. W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, 153.

<sup>6</sup> Zob. także J. Ch. Hofmann, *Der Brief an die Römer*, 271; W. G. Weiss, *Der Brief an die Römer*, 302; E. Köhl, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 244; C. H. Dodd, *The Epistle to the Romans*, 107 n. Podobnie już wcześniej Lipsius. J. Sickenberger, *Der Brief an die Römer* 173.

ników z mego rodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków (Gal 1, 13—14); podobnie Flp 3, 6. Poza tym gdyby przyjąć tę interpretację należałoby nadać inne, raczej rzadko spotykane w listach Pawła, znaczenie rzeczownika *nomos*. Określałoby się tym terminem nie Prawo starotestamentalne, lecz wszystkie nakazy Ewangelii.

3. Zdaniem M. Lutra Paweł opisuje tu dramat swego chrześcijańskiego życia<sup>7</sup>. Jest to według Lutra najpełniejsze uzasadnienie tezy, że człowiek do końca życia pozostaje równocześnie sprawiedliwym i grzesznikiem (*simul iustus et peccator*)<sup>8</sup>. Znowu posługując się inną terminologią i rozciągając cokolwiek zakres hipotezy, jej zwolennicy są zdania, że Paweł mówi w Rz 7, 7—25 o człowieku już ochrzczonym i wierzącym<sup>9</sup>.

4. Są wreszcie i tacy, którzy zdają się łączyć razem wszystkie trzy wyliczone dotąd elementy interpretacji psychologicznych i sądzą, że Paweł wyodrębnia w swym życiu trzy okresy: okres niewinności dziecięcej, okres świadomego życia pod Prawem i wreszcie czas już chrześcijańskich zmagania się z grzechem<sup>10</sup>.

Chociaż interpretacje psychologiczne na ogół nie spotkały się z uznaniem, to jednak trudno wykluczyć w wypowiedziach Pawła z Rz 7 wszelkie aluzje do jego własnych przeżyć<sup>11</sup>.

## B. INTERPRETACJA HISTORYCZNA

Zwolennicy tej interpretacji sądzą, że w rr. 7 i 8 Paweł przedstawia trzy kolejne okresy historii zbawienia według następującego schematu: 7, 7 i 9a — dzieje narodu izraelskiego przed ogłoszeniem

<sup>7</sup> Warto jednak zauważyć, że podstawy dla tej interpretacji znajdujemy już u Orygenesa, a potem także u Euzebiusza, Cyryla Aleks., Bazylego, Grzegorza z Nisy, Ambrożego, Hilarego i nade wszystko u Augustyna w jego późniejszych pismach.

<sup>8</sup> Zob. w związku z tym W. Joest, *Paulus und das lutherische Simul iustus et Peccator*, KeDo 1 (1955) 259—320. Na temat relacji pomiędzy Rz 7, 14nn a formułą Owidiusza: *video meliora proboque deteriora autem sequor* (Metam. VII, 19 nn) zob. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955<sup>3</sup>, 51 nn; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962<sup>2</sup>, 76; E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellung*, Leipzig 1926, 72; G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes* 110, nota 58. Z autorów późniejszych tezę Lutra najwyraźniej podtrzymują: Th. Zahn i W. Nygren.

<sup>9</sup> Por. O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957, 472.

<sup>10</sup> Por. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1952, 24.

<sup>11</sup> O. Kuss, *Der Römerbrief* 479. Autor ten nie wyklucza również możliwości pewnego przygotowania psychologicznego na przyjęcie chrześcijaństwa.

Prawa; 7, 8—25<sup>12</sup> — pod Prawem Mojżeszowym; 8, 1—39 — pod łaską Chrystusa.

Teoria ta posiada też bardzo wielu zwolenników wśród nowszych egzegetów. Należą do nich A. Jülicher<sup>13</sup>, W. G. Kümmel<sup>14</sup>, R. Bultmann<sup>15</sup>, E. Fuchs<sup>16</sup>, G. Bornkamm<sup>17</sup>, H. Braun<sup>18</sup>, O. Kuss<sup>19</sup>, M. J. Lagrange<sup>20</sup>, F. J. Leenhardt<sup>21</sup>, O. Michel<sup>22</sup>.

Niektórzy spośród wymienionych tu autorów podają też racje, rzekomo kierujące Pawłem gdy decydował się na wybór pierwszej osoby w relacjonowaniu tych trzech etapów historii zbawienia. Był to pewien zabieg stylistyczno-literacki, mający na celu ożywienie wywodów<sup>23</sup>.

Posługując się inną terminologią zwolennicy tej hipotezy utrzymują, że Paweł mówi w Rz 7, 7—25 o człowieku przed — chrześcijaństwem lub o nienawróconym<sup>24</sup>, o ludziach którzy żyli przed Chrystusem i bez Chrystusa<sup>25</sup>, o nieodkupionych itp.<sup>26</sup>.

Prócz zwolenników teoria powyższa posiada również — rzecz jasna — przeciwników. Oto główne zarzuty.

1<sup>o</sup>. Byłoby to odosobniony wypadek tak daleko posuniętej identyfikacji apostoła z narodem żydowskim; 2<sup>o</sup> Apostoł — przy tym założeniu — zdaje się całkowicie abstrahować od faktu swego nawrócenia; 3<sup>o</sup>. Akcentując tak mocno epokę sprzed nawrócenia tym samym

<sup>12</sup> Por. Diodor z Tarsu, Chryzostom, Cyryl Aleks., Ireneusz, Teodoret, Focjusz, Jan Damasceński, Teofilakt, Pacjan, Pelagiusz, Hieronim.

<sup>13</sup> *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1917, 272.

<sup>14</sup> *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929, 118.

<sup>15</sup> *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus* (Festschr. G. Krüger: Imago Dei), Giessen 1932, 53—62.

<sup>16</sup> *Die Freiheit des Glaubens Römer 5—8 ausgelegt*, München 1949.

<sup>17</sup> *Sünde, Gesetz und Tod* (Gesammelte Aufsätze), München 1966, I, 51—69.

<sup>18</sup> *Römer 7, 7—25 und das Selbstverständnis des Qumran — Frommen* (Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seinem Umwelt), Tübingen 1962, 102.

<sup>19</sup> *Der Römerbrief* 25.

<sup>20</sup> *Épître aux Romains*, Paris 1950<sup>7</sup>, 73.

<sup>21</sup> *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Paris 1959, 104 nn.

<sup>22</sup> *Der Brief an die Römer*, Tübingen 1957, 170.

<sup>23</sup> W. G. Kümmel, *Man in the New Testament* (tł. J. J. Vincent), London 1963, 121; podobnie O. Kuss, *Römerbrief* 442. Zacytowane przez Kümmela przykłady stosowania tego stylu także w innych fragmentach listów Pawła (np. Rz 3, 5. 7; 1 Kor 6, 12. 15; 10, 29n; 11, 31n; 1—3. 11; 14, 11. 14; Gal 2, 18) kwestionuje G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes*, 111 nn. Autor radzi szukać paraleli dla tekstu Pawła w tzw. Klage — und Dank — Psalmen oraz w niektórych tekstach gnostryckich (por. ss 113—121).

<sup>24</sup> „schildert Paulus den vorchristlichen Menschen”, A. Jülicher, *Der Brief an die Römer*, Leipzig 1907, 273.

<sup>25</sup> „vor Christus und ohne Christus”. O. Kuss.

<sup>26</sup> „der unerlöste Mensch” (R. Bultmann): „noch nicht wiedergeborene Mensch” (O. Bardenhewer).

podsuwałby Paweł myśl, że po nawróceniu sytuacja zmieniła się całkiem radykalnie, że w życiu chrześcijanina nie ma już miejsca na zmagania i walkę. Otóż często występujące u Pawła antytezy: duch — ciało; grzech — łaska, stare — nowe uzasadniają w pełni tezę, że całe życie chrześcijanina jest bojowaniem.

### C. INTERPRETACJA TEOLOGICZNA

Zwolennicy tej teorii sądzą, że Paweł, pisząc Rz 7, dość wyraźnie nawiązuje do starotestamentalnej relacji o upadku pierwszego człowieka czyli mówiąc inaczej owo „ja”, którym się Paweł posługuje w Rz 7 odzwierciedla przeżycia pierwszego człowieka tj. Adama<sup>27</sup>. Na możliwość świadomych nawiązań do Rdz 3 wskazuje przede wszystkim podobieństwo pewnych idei, a nawet całych wyrażen: szatan, przyjąwszy postać węża uwiódł pierwszą niewiastę (Rdz 3, 13)<sup>28</sup>, grzech uwiódł człowieka czyniącego swoje wyznania w Rz 7, 11. W obydwu tekstach ideę uwodzenia wyraża ten sam czasownik: *eksapatan*. Wreszcie do jednego zmierzają celu, tzn. do śmierci człowieka zarówno grzech (*hamartia*) z Rdz 2, 17 jak i przykazanie (*he entole*) z Rz 7, 10 n.

Tak więc wyrażenie *ego de edzon horis nomou pote* odnosiłoby się do okresu przebywania pierwszego człowieka w raju, *nomos* zaś — to określenie zakazu spożywania określonego owocu<sup>29</sup>. Wypada na koniec zauważyć, że przemawiający tu przez Pawła Adam relacjonuje przeżycia nie tyle własne co całej ludzkości, którą reprezentuje<sup>30</sup>. Ta interpretacja również nie zadawała wszystkich<sup>31</sup>.

Większość spośród jej krytyków proponuje jako wytłumaczenie rzekomo słuszniejsze odwołanie się gnostyckiego mitu, w którym jest mowa o duchowym „ja”, które przyjmując ciało, tym samym jest skazywane na zagładę i wizja tego smutnego losu jest powodem do narzekania i lamentacji<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Zob. Erem Syr, Dydim SC. Teodor z Mopsw., Gennadiusz z Konstantyn., Seweryn z Gabali. Ze współczesnych J. Holtzmann, H. Lietzmann, K. Prümm, J. M. Lagrange, S. Lyonnet, J. Leenhardt, E. Käsemann.

<sup>28</sup> Zwracają na to uwagę przede wszystkim A. Feuillet, RB 56 (1950) 369; F. Leenhardt.

<sup>29</sup> Por. H. Lietzmann, *Römerbrief* 74.

<sup>30</sup> Por. S. Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos*, Roma 1961, 83. Oto znane stwierdzenie Ambrosiatera: „Sub persona sua quasi generalem agit causam”. ML 17, 58.

<sup>31</sup> Por. G. Schunack, dz. cyt. 130.

<sup>32</sup> Por. G. Schunack, dz. cyt. 131. Podobnie F. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens, Römer 5—8 ausgelegt*, München 1949, 66 nn.

## D. WNIOSKI

Nie brak dziś autorów, którzy sądzą, że nigdy nie uzyskamy ani jednoznacznej ani zadowolającej wszystkich egzegezy tekstu Rz 7, 7—25<sup>33</sup>. Lecz nawet sceptycy tego typu jeśli nie proponują własnych, względnie nowych rozwiązań, to przynajmniej wskazują na większe lub mniejsze prawdopodobieństwo którejś z istniejących już teorii.

Otóż wydaje się, że nie tylko statystycznie, ale i co do siły argumentów coraz więcej zwolenników zyskuje sobie interpretacja zwana teologiczną. Oto jej główne komponenty jeszcze raz przypomniane z pewnym wycienianiem, którego nie było przy pierwszym relacjonowaniu tej teorii.

1°. Paweł przemawia w imieniu całej ludzkości — a nie tylko narodu wybranego — żyjącej przed Chrystusem i poza Chrystusem. Obraz ludzkości znajdującej się w takiej sytuacji jest oczywiście dość ponury, ale nie brak w nim również barw jaśniejszych jak np. tkwiące w człowieku dążenie do tego co dobre, szlachetne, zgodne z wolą Bożą.

2°. Dwa fragmenty tekstu 7—13 i 14—25 są ze sobą powiązane w ten sposób, że część pierwsza pokazuje zjawisko dojścia człowieka dzięki Prawu do uświadomienia sobie grzechu, część druga zaś daje do zrozumienia, że przyczyna tego stanu rzeczy znajduje się nie na zewnątrz, lecz tkwi w samym człowieku.

3°. Prawo, o którym tu mowa — to dla Żydów — pozytywne Prawo Boże, dla pogan zaś głos natury, zwany inaczej sumieniem.

4°. Do wszystkich ochrzczonych i wierzących słowa Pawła można odnieść dlatego, iż żyją oni równocześnie jakby w dwu eonach: należą już, co prawda, do Chrystusa, ciążą ku przyszłości ale równocześnie pozostało w nich coś ze starego człowieka i grzesznej przeszłości (por. Gal 5, 16. 17). Ścierają się w nich ustawicznie nowy Duch i stare ciało.

5°. Choć brak dowodów na to, że Paweł odwołuje się do swoich własnych doświadczeń religijnych, to jednak za obrazem rozdarcia człowieka można się dopatrzeć wyznań osobistych nie tylko Żyda borykającego się nakazami i zakazami Prawa, lecz także chrześcijanina, który za pomocą Łaski Chrystusa zwalcza w sobie stary pochodzący pociąg do złego.

Warszawa

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK

<sup>33</sup> Por. O. Kuss, *Der Römerbrief* 481.



Ks. Tadeusz Szczurek

## „UKAZAŁ SIĘ ANIOŁOM” (1 Tm 3, 16)

Wśród sześciu związanych zdań, opisujących „tajemnicę” religii chrześcijańskiej w 1 Tm 3, 16, na trzecim miejscu znajduje się pozornie jasna w swojej treści formuła *ōphthē angélois* — *apparuit angelis, ukazał się aniołom*. Jednakże egzegeci nie zawsze w „aniołach” widzieli po prostu duchy niebieskie. O jakie zjawienie się Jezusa aniołom niebieskim miałyby tu chodzić?

Jan Chryzostom rozumiał to wyrażenie o duchach niebieskich, „którzy razem z nami ujrzeli Syna Bożego, gdy go przedtem nie widzieli”<sup>1</sup>. Inaczej Grzegorz Wielki: twierdził, że jest tu mowa o „głosicielach Ewangelii, zwiastunach prawdy, bo Apostoł najpierw powiedział, iż Chrystus ukazał się aniołom i zaraz potem dodał, że został ogłoszony poganem”<sup>2</sup>.

W ciągu następnych wieków aż po dziś dzień mało miał Grzegorz Wielki następców, więcej poszło za Janem Chryzostmem. W średniowieczu opinię Grzegorza powtórzyli wybitni komentatorowie benedyktyńscy: Hajmon z Auxerre<sup>3</sup> i Herveus z Déols<sup>4</sup>. Ogół uczonych nie widzi żadnego problemu w rozumieniu tego zdania o aniołach niebieskich, niektórzy wspominają o możliwości odnoszenia „aniołów” do apostołów, ale tę możliwość lekko odrzucają. W bliższych nam czasach konieczność odczytywania tego miejsca w sensie ukazania się Chrystusa Zmartwychwstałego apostołom uzasadniali szczególnie R. W. Micou<sup>5</sup> i A. Seeberg<sup>6</sup>, nie znaleźli jednak uznania. Powszechnie pisze się, że *apparuit angelis* wyraża myśl o objęciu przez Chrystusa Uwielbionego władzy nad światem anielskim, w sensie Flp 2, 10; Ef 3, 10; Kol 2, 15<sup>7</sup>. Pośród różnych opinii można znaleźć i dziwne przypuszczenie O. Cullmanna, według którego *apparuit angelis* odnosi się do objęcia władzy przez Chrystusa, w następnym zaś członie „poganami” mogliby być umarli, przebywający w otchłani, których Chrystus odwiedził i którym ogłosił zbawienie, jak w 1 P 3, 18<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Homilie na listy św. Pawła, PG 62, 554.

<sup>2</sup> Moralia, PL 76, 725.

<sup>3</sup> Komentarz do listów św. Pawła, PL 117, 792n.

<sup>4</sup> Komentarz do listów św. Pawła, PL 181, 1425n.

<sup>5</sup> *On ōphthē angélois, 1 Tim. III. 16*, „Journal of Biblical Literature” 11 (1892) 201—204.

<sup>6</sup> *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903, 112—125.

<sup>7</sup> Por. np. C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, Paris 1969<sup>4</sup>; P. de Ambroggi, *Le epistole pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito*, Marietti 1953; E. F. Scott, *The Pastoral Epistles* (The Moffat NT Commentary), New York; J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles* (Black's NT Commentaries), London 1972<sup>2</sup>; N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, Regensburg 1969<sup>4</sup>.

<sup>8</sup> *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zürich 1949<sup>2</sup>, 54, uwaga 14a.

W niniejszym artykule pragnę poprzeć rozumienie *angeloi* o apostołach dwoma argumentami — filologicznym i strukturalnym, ten drugi jest czymś nowym i zdaje się apodyktycznym.

#### ARGUMENT FILOLOGICZNY

*ōphthē* — tak w LXX jak w NT ma zawsze, w ślad za swoim odpowiednikiem hebrajskim hif. *wajjar'*, znaczenie czynne — *dał się widzieć, ukazał się*. Opisuje pokazanie się człowiekowi jakiejś postaci spoza świata widzialnego. W NT jest orzeczeniem dla Boga, aniołów, ludzi spoza świata (Mojżesz i Eliasz przy przemienieniu Jezusa), przede wszystkim jest to termin techniczny dla chrystofanii paschalnych (Łk 24, 34; Dz 13, 31; 26, 12; 1 Kor 15, 5—8 czterokrotnie; Hbr 9, 28; part. Dz 9, 17)<sup>9</sup>.

Czyżby w tym jednym miejscu 1 Tm 3, 16 miał się odwrócić porządek pojęciowy i istotom nieziemskim miałyby ukazywać się Jezus — objawiony w ciele. Zawsze aniołowie ukazywali się, teraz mieliby stać się odbiorcami zjawień!

*angeloi* etymologicznie i w faktycznym użyciu może oznaczać zarówno człowieka jak istotę nadziemską, wyraża bowiem funkcję „zwiastuna”, niosącego od kogoś jakąś wieść. Kim jest *ángelos*, trzeba rozstrzygnąć na podstawie kontekstu, przede wszystkim z tego, kto wysyła „anioła”<sup>10</sup>. NT zna *angeloi* ludzi: Łk 7, 24 (wysłannicy Jana Chrzciciela); 9, 52 (wysłannicy Jezusa); Jk 2, 25 (izraelscy wysłannicy u Rahab w Jerycho, Joz 2—6). *Angeloi Kyriou* (Mt 1, 20. 24; 2, 13. 19... Łk 1, 11; 2, 9 itd.) jako wysłannicy Boga są istotami niebieskimi, „aniołowie” wysłani przez istoty ziemskie (Jana, Jezusa) są ludźmi. Takie funkcyjne rozumienie nazwy *ángelos* oczywiste jest w tekście greckim, gdzie wciąż występuje czasownik *angéllo* i jego pochodne. W J 20, 18 Maria Magdalena nazywana jest *angelloúsa* — zwiastująca, zwiastunka, kiedy wieść o zmartwychwstaniu Chrystusa niesie uczniom.

Nie bez znaczenia jest też fakt, że zarówno *ōphthē* (*horáō*, *horásis*, *optasia*...) jak *ángelos* należą do języka objawienia Bożego, a drugie z tych słów jest z tej samej rodziny co nazwa posłannictwa chrześcijańskiego — *eu-angélion*. A zatem głosicielom Ewangelii najbardziej odpowiadałoby nie tylko miano *euangelístai*, ale i *ángeloi*.

#### ARGUMENT STRUKTURALNY

Najstarsze przechowywane w NT teksty kerygmaticzne ujawniają ustaloną dialektykę nauczania.

<sup>9</sup> Por. W. Michaelis, *horáō*, w: TWNT 5, 315—381, stwierdza, że ukazanie się jest początkiem objawienia słów, nie chodzi wcale w pierwszej linii o element wizualny, 333. 357. 359.

<sup>10</sup> G. Kittel, *ángelos*, TWNT 1, 81—86.

Co głosi Piotr o Jezusie:

- Jezusa ukrzyżowanego Bóg wskrzesił,
- Jezus ukazywał się wybranym świadkom,
- rozkazał im głosić słowo o sobie i świadczyć:
- że Jezus ma władzę nad wszystkim,
- że trzeba weń uwierzyć,
- że i poganie uwierzyć mają — Dz 10, 40—43. 45; 3, 15—21; 2, 32—36;

Podobnie Paweł w Dz 13, 30—39:

- Bóg wskrzesił Jezusa
- Jezus ukazywał się uczniom
- oni świadczą o nim, głoszą spełnienie obietnicy
- Jezus ma chwałę Syna Bożego
- kto uwierzy, jest usprawiedliwiony z grzechów.

Kiedy Paweł mówi o swojej misji Dz 22, 14—21; 26, 16—18, podkreśla to, że widział Jezusa i usłyszał jego głos, że został posłany, aby być świadkiem, zwłaszcza dla pogan, iżby uwierzywszy mieli dziedzictwo ze świętymi. W 1 Kor 15, 1—11 streszcza sedno Ewangelii swojego kerygmatu: Chrystus umarł

- zmartwychwstał
  - ukazał się —
- to właśnie jest głoszone  
w to ludzie wierzą w Koryncie.

Zakończeniem wszystkiego jest opisanie władzy Chrystusa, przeznaczonego, by królował i wszystko Ojcu poddał — 15, 20—28. W 1 Kor 15 szczególnie rozbudowana jest wypowiedź o ukazywaniach się Jezusa uczniom, potem zaś o chwale Jezusa.

Tak więc do dialektyki przepowiadania chrześcijańskiego należy nie tylko fakt zmartwychwstania Jezusa, dalej świadomość obowiązku urzędowego głoszenia (*kēryssō*) tej prawdy i to również poganom, nie tylko przekonanie o chwale Jezusa jako Mesjasza i Pana, ale także realna podstawa głoszenia — ukazywanie się Jezusa. Ukazywanie się Jezusa ma wartość objawienia, fakt zmartwychwstania staje się dzięki ukazywaniu prawdą objawioną, głoszoną już nie własnym autorytetem ale powagą Boga.

1 Tm 3, 16 sprowadza się do takich właśnie formuł dialektyki przepowiadania: Jezus pojawił się w ciele (życie, śmierć)

- usprawiedliwiony został w Duchu  
(= zmartwychwstał, por. Rz 1, 4)
- ukazał się zwiastunom (apostołom)
- głoszony jest poganom
- świat weń wierzy
- a Jezus jest w chwale.

W hymnie tym wyróżnić łatwo trzy dystychy o przeciwstawnych pojęciach, które orzekane o Chrystusie opisują dzieło jego życia i chwałę.

Terminem przeciwnym do *tà éthnē* — poganie, narody — są zawsze w Biblii Izraelici, tutaj są nimi pochodzący i wzięci z Izraela apostołowie, wysłani jednak do pogan i wśród pogan znajdujący wiare.

Następstwo pojęć w takim schemacie dialektycznym odpowiada porządkowi historycznemu wydarzeń zbawczych chrystianizmu. Trudność z ostatnim członem jest tylko pozorna: nie ma tu bowiem mowy o wniebowstąpieniu Jezusa, pojętym dynamicznie jako moment odejścia do Ojca, ale o statycznym przebywaniu po prawicy Ojca, o władzy i chwale, jak w Flp 2, 9—11.

Wobec tak wielkiej zgodności dialektyki 1 Tm 3, 16 z innymi wypowiedziami kerygmatycznymi trzeba zdaniu *apparuit angelis* przyznać sens: ukazał się apostołom, aby ich posłać na głoszenie Ewangelii, pozyskiwanie do wiary w jego przebywanie w chwale. I trzeba nie obawiać się rezygnacji z aniołów w tym miejscu, podobnie jak wszyscy rezygnują z nich w Łk 7, 24 i 9, 52.

Przemysław

KS. TADEUSZ SZCZUREK

Ks. Stanisław Włodarczyk

### ANTYTEZA PAWŁOWA *sarx-pneuma* W INTERPRETACJI ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Antyteza Pawłowa *sarx-pneuma* wzbudziła już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa liczne komentarze, tak ze strony pierwszych egzegetów, jak i ze strony przeciwników nauki chrześcijańskiej, manichejczyków, głoszących że św. Paweł potępił ciało ludzkie.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie interpretacji powyższej antytezy w ujęciu jednego z przedstawicieli szkoły egzegetycznej antiocheńskiej św. Jana Chryzostoma.

By dobrze oddać myśl komentatora antiocheńskiego, trzeba pokrótce rzucić okiem na antropologię owej epoki i na antropologię samego autora. W IV i V wieku spotykamy się z dwoma zasadniczymi kierunkami antropologii:

1. antropologią wschodnią, 2. antropologią zachodnią

Nas interesuje kierunek wschodni antropologii, ponieważ w jego klimacie wzrastał nasz autor<sup>1</sup>. Przedstawiciele tego kierunku starali

<sup>1</sup> Zob. M. Lot-Borodine, *L'Anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien base de son expérience spirituelle*: „Irenikon” 16 (1939) 6—12; *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970, s. 136; J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, s. 2—4.

się ująć człowieka całościowo, dać syntezę wszystkich przymiotów ludzkich, jakie składają się na byt człowieka i ustawić tegoż człowieka na linii zależności od Boga. Stąd brali jako punkt wyjścia dla swej antropologii teksty biblijne, a zwłaszcza te, które mówią o stworzeniu człowieka na obraz Boży. Taki punkt wyjścia ustawiał człowieka w relacji do Boga, uwydatniał zarazem jego wielkość, jego władztwo nad światem. W tym ostatnim przywileju człowieka (jego władztwo nad światem), który akcentowała antropologia wschodnia, widzimy jej zależność od antropologii hellenistycznej, dla której człowiek był bytem najdoskonalszym świata<sup>2</sup>.

Antropologia wschodnia rozważała człowieka w trzech etapach jego historii

1. w jego stworzeniu w szczęśliwości i nieśmiertelności
2. w jego stanie po grzechu
3. w jego odrodzeniu przez łaskę i Ducha św.

W pierwszym etapie swej historii człowiek został stworzony wolny i nieśmiertelny, w stanie doskonałości, był centrum wszechświata. Poprzez swą kompozycję ciało-dusza należał równocześnie do świata widzialnego i niewidzialnego. Żył w obecności Stwórcy.

W drugim etapie — po upadku, człowiek traci przywilej nieśmiertelności, stan szczęścia, wola zostaje osłabiona, ale nie utracona. Obraz Boży w duszy zostaje splamiony, choć nie utracony.

W trzecim etapie, Chrystus przywraca człowiekowi pierwotne podobieństwo do Boga.

Zdaniem M. J. Congara, charakter szczególny antropologii wschodniej polegał na tym, że dążyła do opracowania pewnych pojęć-idei, które by wyrażały związek człowieka z Bogiem<sup>3</sup>.

Nasz autor jest zwolennikiem antropologii wschodniej, wychodząc z tekstów Pisma św. mówiących o stworzeniu człowieka na obraz Boży. Jego rozważania nad człowiekiem można by ująć również w trzy etapy, jak to czyniła antropologia wschodnia, o czym powiedzieliśmy powyżej. Swój punkt widzenia odnośnie do człowieka i jego ciała przed grzechem pierwotnym wyraża autor w komentarzu do Rdz 2, 7. Ciało człowieka przed grzechem, mówi autor, nie podlegało zepsuciu i śmierci, podobne było do statuy ze szkła, błyszczącej wspaniałym blaskiem<sup>4</sup>. Bóg stworzył naturę człowieka autonomiczną, pozostawiając wszystko do jego decyzji<sup>5</sup>.

Stan człowieka uległ zmianie po grzechu, ciało stało się śmiertel-

<sup>2</sup> Zob. H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, B. 2, Würzburg 1947, s. 64; Y. Congar, *La foi et la théologie*, Paris 1962, s. 219—220.

<sup>3</sup> *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient: „La Vie Spirituelle”*, t. XLIII (1935) 94.

<sup>4</sup> *De Sainis*, Hom. 11, 2; PG 49, 122.

<sup>5</sup> *In Genesis*, Hom. 19, 1; PG 53, 138.

nym, lecz nie stało się nieprzyjacielem duszy, pozostało na jej służbę. Takie ujęcie relacji ciało-dusza, będzie przyświecać autorowi przy interpretacji Pawłowej antytezy *sarx-pneûma*.

Chryzostom sądzi, że dla św. Pawła słowo: *sarx* oznacza całego człowieka: ciało i rozum, człowieka po grzechu pierworodnym<sup>6</sup>. Po tym stwierdzeniu wprowadza autor rozróżnienie między *sarx* i *sôma*, wyjaśniając w dalszym ciągu, że pod pojęciem *sarx* nie rozumiemy samej substancji naszego ciała, lecz nasze instynkty cielesne. By lepiej wyjaśnić pojęcie *sarx* u św. Pawła, wskazuje na teksty ze Starego Testamentu i twierdzi, że apostoł zaczerpnął je stamtąd, gdzie pod pojęciem *sarx* oznaczało się życie prowadzone w rozkoszach materialnych<sup>7</sup>. Na takie znaczenie słowa *sarx* wskazywałby według Chryzostoma tekst z Rdz 6, 3 *Nie może pozostać duch mój w człowieku zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną...*

Kontynuując dalej swoją analizę autor stwierdza, że *sarx* jest dobre samo w sobie, stało się grzechem przez grzech Adama, który może być zmazany przez łaskę. Z tego wynika, że dzieło odnowy nie polega jak w dualizmie manichejskim na zniszczeniu ciała ludzkiego, lecz na uświęceniu go przez Ducha Św. Św. Paweł nie potępia więc *sarx*, lecz tylko życie światowe, złe czyny, przewrotność woli ludzkiej, szukanie zmysłowości, sofizm mądrości świeckiej. Dalej autor powołuje się na argumenty rozumowe, dowodząc, że jest niemożliwością, aby św. Paweł potępiał ciało ludzkie. Jakże św. Paweł mógłby potępić ciało ludzkie jako takie, kiedy dusza i ciało oddają sobie wzajemne usługi? Jeżeli ciało byłoby złe samo w sobie, dlaczego Pismo św. nie obawia się nazywać Kościoła Ciałem Chrystusa<sup>8</sup>.

Przechodząc do analizy pojęcia *pneûma*, autor stwierdza, że oznacza ono całego człowieka, ciało i rozum, człowieka odrodzonego przez łaskę. Stąd żyć według ducha nie znaczy tylko wyrzekać się zła, lecz przede wszystkim czynić dobrze, szukać tego, co dotyczy spraw ducha<sup>9</sup>.

W powiedzeniu Pawłowym: *lecz wy nie żyjecie według ciała, lecz według ducha*, zawarta jest zdaniem naszego autora definicja człowieka duchowego, który nie żyje w stanie grzechu, ani według ciała, lecz jest wzniesiony do poziomu aniołów<sup>10</sup>.

Ustawiając teraz wzajemne relacje: *sarx-pneûma*, Chryzostom twierdzi, że w myśli Apostoła Narodów antagonizm między ciałem i duchem sprowadza się do antytezy moralnej — wady i cnoty, a nie do antytezy fizycznej ciało-duch<sup>11</sup>. Za takim ujęciem przemawia, zda-

<sup>6</sup> *In Ep. ad Rom.* Hom. 13, 6; PG 60, 515.

<sup>7</sup> *In Ep. ad Rom.* Hom. 13, 4; PG 60, 513.

<sup>8</sup> *In Ep. ad Gal.* Cap. 5, 5—6; PG 61, 672.

<sup>9</sup> *In Ep. ad Rom.* Hom. 13, 5—6; PG 60, 512.

<sup>10</sup> *In Ep. ad Rom.* Hom. 13, 7; PG 60, 516.

<sup>11</sup> *In Ep. ad Rom.* Hom. 13, 3; PG 60, 512; *In Ep. ad Gal.* 5, 5; PG 61, 672.

niem naszego autora tekst z Listu do Galatów 5, 17: *Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody*. Z tego tekstu, mówi nasz komentator, nie wynika, iż ciało i dusza walczą ze sobą, bo jak pogodzić wtedy to, że ciało służy duchowi do wykonywania jego aktów? Owszem, twierdzi Chryzostom, św. Paweł opisał tu walkę, ale nie ciało-dusza, lecz walkę dobrych i złych myśli w człowieku<sup>12</sup>.

Wydaje się, że interpretacja antytezy Pawłowej: *sarx-pneuma* w ujęciu Chryzostoma jest jeszcze dzisiaj aktualna. Św. Paweł daje słowu *sarx* kilka znaczeń: *sarx* oznacza substancję ciała: *Bo Żydem nie jest ten, który nim jest na zewnątrz, ani obrzezanie nie jest to, które jest widoczne na ciele*. (Rz 2, 28): oznacza również człowieka zewnętrznego: *I was umarłych na skutek występków i „nieobrzezania” waszego (grzesznego ciała) razem z Nim przywrócił do życia* (Kol 2, 13). Apostoł gromi ciało, lecz je nie potępia. Potępia człowieka w jego ziemskim wymiarze, wszelkiego rodzaju wady w człowieku<sup>13</sup>.

Słuszna wydaje się również uwaga Chryzostoma, iż by dobrze zrozumieć pojęcie *sarx* u Apostoła Narodów, jest słuszną rzeczą zwrócić się do tekstów Starego Testamentu, a to dlatego, że św. Paweł był wychowanym na antropologii starotestamentowej.

Co do nieprzyjaźni między ciałem a duchem (*sarx-pneûma*), wydaje się, że doktryna św. Pawła jest oparta na różnicy między dwoma porządkami, tj. tym czysto ludzkim, naturalnym, który reprezentuje ciało i boskim, który reprezentuje duch<sup>14</sup>. A Charles Davis pisze, że św. Paweł będąc w swej mentalności Hebrajczykiem, widział człowieka jako jedność; dlatego jego synteza: *sarx-pneûma* nie wprowadza opozycji między materią a duchem, ciałem a duszą. Ciało i duch są dwoma zasadami aktywnymi, które konstituują człowieka i walczą wewnątrz siebie<sup>15</sup>.

Częstochowa

KS. STANISŁAW WŁODARCZYK

<sup>12</sup> *In Ep. ad Gal.* 5, 5; PG 61, 672.

<sup>13</sup> Zob. W. Mork, *Linee di antropologia biblica*, Fossano 1971, s. 33.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> *The resurrection of the body: „Theology Digest”*, 1960, s. 100.

## DIAKON JAKO SZAFARZ KOMUNII ŚWIĘTEJ

W teologii znane jest rozróżnienie szafarza zwyczajnego i nadzwyczajnego sakramentów świętych. Rozróżnienie to ma w praktyce zastosowanie w odniesieniu do trzech sakramentów, tj. chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Według panującego do niedawna od setek lat powszechnie wśród teologów poglądu, szafarzem zwyczajnym udzielania sakramentu Eucharystii, czyli szafarzem zwyczajnym Komunii św., jest kapłan (prezbyter), szafarzem zaś nadzwyczajnym — diakon. Takie stanowisko zajął też Kodeks Prawa Kanonicznego, który w kanonie 845 powiada: „Zwyczajnym szafarzem Komunii św. jest tylko kapłan, nadzwyczajnym diakon, za pozwoleniem ordynariusza miejsca lub proboszcza. Tego rodzaju pozwolenie należy z ważnej przyczyny udzielić, a wypadku konieczności suponuje się, że zostało udzielone”.

II Sobór Watykański zaniechał już stosowania rozróżnienia między zwyczajnym a nadzwyczajnym szafarzem Komunii św. Nie ma bowiem w jego dekretach o tym rozróżnieniu żadnej wzmianki, w szczególności nie stosuje go orzeczenie Konstytucji o Kościele dotyczące posługi diakonów. Brzmi ono: „Na niższym szczeblu hierarchii stoją diakoni, na których nakłada się ręce, nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi. Umocnieni bowiem łaską sakramentalną, w posłudze liturgii, słowa i miłości służą Ludowi Bożemu w łączności z Biskupem i jego kapłanami. Zadaniem diakona, stosownie do tego, co mu wyznaczy kompetentna władza, jest uroczyste udzielanie chrztu, przechowywanie i rozdzielanie Eucharystii, asystowanie i błogosławienie w imieniu Kościoła związkom małżeńskim, udzielanie wiatyku umierającym, czytanie wiernym Pisma świętego, nauczanie i napominanie ludu, przewodniczenie nabożeństwu i modlitwie wiernych, sprawowanie sakramentaliów, przewodniczenie obrzędowi żałobnemu i pogrzebowemu”. Ten stan rzeczy skłaniać będzie teologów do wniosku, że w nowym prawodawstwie kościelnym, którego skodyfikowanie jest obecnie dopiero na etapie przygotowawczym, diakon zostanie, być może, uznany za szafarza zwyczajnego Komunii św., w każdym zaś razie nie będzie uważany za szafarza nadzwyczajnego. Taki wniosek wyciągnął np. teolog niemiecki H. Vorgrimler, zdaniem którego na podstawie przytoczonego wyżej orzeczenia Konstytucji o Kościele obowiązujący dotychczas przepis prawa kościelnego musi być zmieniony w tym sensie, że diakona nie będzie można określać mianem szafarza nadzwyczajnego chrztu i Komunii św.<sup>1</sup>

Sprawa ta domaga się jednak gruntowniejszego rozpatrzenia. W tym celu należy najpierw przeanalizować i sprecyzować pojęcie

<sup>1</sup> Zob. H. Vorgrimler, *Kommentar zu Artikel 29 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche*. W: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Dokumenta und Kommentare, Teil I, Freiburg im Br. 1967, s. 259.



szafarstwa nadzwyczajnego w odniesieniu do funkcji diakona w akcie udzielania Komunii św., a następnie dopiero rozwiązać problem, czy i w jakiej mierze stanowisko tradycyjne jest do utrzymania, czy też winno ulec zmianie.

Podstawę i materiał do analizy tradycyjnego pojęcia szafarstwa nadzwyczajnego w odniesieniu do aktu udzielania Komunii św. przez diakona stanowią dokumenty tradycji kościelnej. Będą to w danym przypadku wypowiedzi Ojców Kościoła, pisarzy kościelnych, orzeczenia soborów powszechnych i synodów oraz świadectwa innych dokumentów starożytności chrześcijańskiej określające warunki, pod jakimi diakon może udzielać Komunii św. Oto ważniejsze z nich.

Najstarsze, znane nam świadectwo mówiące o posłudze diakona względem Eucharystii pochodzi od św. Justyna męczennika. W *Apologetice* (ok. r. 150/55) pisze on: „Skończywszy zaś dziękczynienie po odpowiedzi ludu, ci którzy przez nas są nazywani diakonami, rozdzielają każdemu z obecnych chleb, wino i wodę, nad którymi zostały uczynione dzięki, nieobecny zaś zanoszą do domów”<sup>2</sup>. Jak widać wypowiedź ta nie stawia wyraźnie żadnych warunków, pod jakimi wolno byłoby diakonowi udzielać Komunii św., zakłada jednak, że czyni on to w zastępstwie przewodniczącego ofiarniczej akcji eucharystycznej, którego nazywają biskupem lub kapłanem *Constitutiones apostolorum* (ok. r. 400) wskazując przy tym już wyraźnie na rolę zastępczą diakona: „Diakon niech nie chrzci, nie ofiaruje, skoro jednak biskup lub kapłan złożył ofiarę, diakon niech rozdzieli ludowi nie jako kapłan, lecz jako posługujący kapłanom”<sup>3</sup>. Dopiero poczynając od III wieku zaczął się rozpowszechniać zwyczaj, że diakon rozdzielał wiernym kielich z Krwią Najświętszą, lecz nie udzielał już Komunii św. pod postacią chleba. Było to regułą jeszcze za czasów św. Tomasza z Akwinu, który w *Sumie Teologicznej* 3, 82, 3 ad 1 pisze: „Diakon rozdaje Krew, nie zaś Ciało Chrystusa, chyba z konieczności, na polecenie biskupa lub kapłana”. Jednakże sobory i synody kościelne od początku pozwalały diakonom na udzielanie Eucharystii (również i pod postacią chleba) w razie konieczności, w nieobecności kapłana lub na polecenie biskupa lub kapłana.

Trzeba tu znowu przytoczyć kilka świadectw. Sobór Nicejski I (r. 325) w kanonie 14 postanawia: „Gdyby nie było biskupa lub kapłana, wtedy diakoni niech przyniosą Eucharystię i rozdają”<sup>4</sup>. W formie zakazu przepis ten zawiera również kanon 15 I Synodu w Arles (r. 314): „Diakon niech się nie waży rozdzielać Ciało Chrystusa w obecności kapłana”<sup>5</sup>. Wreszcie pochodzący z V wieku a przypisy-

<sup>2</sup> S. Justinus, *Apologetica* I, 66; zob. M. Roüet de Journal, *Enchiridion Patristicum*, Barcinone<sup>22</sup> 1962 n. 128 s. 48n.

<sup>3</sup> *Constitutiones apostolorum*, VIII, 28; zob. *Ench. patrist.* n. 1236 s. 471.

<sup>4</sup> *Conc. Niceanum* c. 14, zob. J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, Paris 1901—1927, 2 s. 671.

<sup>5</sup> *Conc. Arelatense* I can. 15, zob. J. Mansi, dz. cyt. 2, 472.

wany Soborowi V w Kartaginie (r. 389) dokument zwany *Statuta Ecclesiae antiqua* orzeka w kanonie 38: „Diakon w obecności kapłana, jeśli konieczność wymaga, na polecenie niech udzieli ludowi Eucharystii Ciała Chrystusa”<sup>6</sup>.

Rzut oka na zestawione wyżej świadectwa pokazuje, że wymieniają one, łącznie biorąc, 3 warunki, pod którymi wolno diakonowi udzielać Komunii św., mianowicie: 1) w zastępstwie biskupa lub kapłana, 2) pod jego nieobecność, 3) w nadzwyczajnych okolicznościach, tzn. w razie konieczności czy nagłej potrzeby. W szczególności warunki te wymieniają: warunek pierwszy — Sobór Nicejski I i Synod w Arles; warunek trzeci — *Statuta Ecclesiae antiqua* i *Codex juris canonici*; natomiast warunek pierwszy wymieniają wyraźnie lub przynajmniej suponują wszystkie zacytowane świadectwa. Wynika stąd wniosek: warunek drugi i trzeci jest jedynie wyrazem dyscyplinarnego rozporządzenia Kościoła i dlatego może być anulowany i zastąpiony innym, natomiast warunek pierwszy ma oparcie w prawie Bożym i dlatego nie może być zmieniony. Diakon był tedy i zawsze będzie zastępcą biskupa i kapłana w akcie udzielania Komunii świętej.

Wracając do pytania, czy rozróżnienie szafarstwa zwyczajnego i nadzwyczajnego w odniesieniu do aktu udzielania Komunii św. jest słuszne czy nie, należy najpierw zauważyć, że pojęcia te są wieloznaczne i dlatego bez bliższego ich sprecyzowania nie można na to pytanie udzielić sensownej i zadowalającej odpowiedzi. Można bowiem pod pojęcie szafarstwa nadzwyczajnego w akcie udzielania Komunii św. podkładać jeden, dwa, lub wszystkie trzy wymienione wyżej warunki. Wydaje się, że pojęcie szafarstwa nadzwyczajnego było jednak zwykle rozumiane w znaczeniu zakładającym warunek trzeci: szafarzem nadzwyczajnym Komunii św. byłby więc diakon ze względu na to, że wolno mu było jej udzielić w nadzwyczajnych okolicznościach, tj. w razie konieczności lub nagłej potrzeby. W takim rozumieniu diakon był szafarzem nadzwyczajnym Komunii św. w tych okresach dziejów Kościoła, w których warunek ów był przez prawo kościelne wymagany. Najnowsze rozporządzenie Kościoła, wyrażone w *Konstytucji o Kościele* II Soboru Watykańskiego warunku tego nie wymienia, z czego wynika znów wniosek, że przestał on już obowiązywać; zatem i diakon nie jest już szafarzem nadzwyczajnym Komunii św. w takim znaczeniu. Gdyby jednak ktoś uparł się pojmować szafarstwo nadzwyczajne diakona w akcie udzielania Komunii św. w tym znaczeniu, że jest on zastępcą biskupa i kapłana, to należałoby oczywiście dalej nazywać go szafarzem nadzwyczajnym Komunii św. Byłoby to znaczenie podobne do tego, jakie zawiera się w wyrażeniu „profesor nadzwyczajny”. Nie chodzi tu przecież bynajmniej o to, że pracownik ten może wykładać w nadzwyczajnych okolicznościach,

<sup>6</sup> *Statuta Ecclesiae antiqua*, can. 58, zob. C. Munier, *Corpus christianorum*, Series latina, Turnholti 1963, 148 s. 176.

ani tym bardziej że ma nadzwyczajne do tego uzdolnienia i kwalifikacje. Określenie „profesor nadzwyczajny” oznacza po prostu wykładowcę niższego rangą od profesora w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, tj. profesora zwyczajnego. Trzeba tu jednak zauważyć, że określenie „profesor nadzwyczajny” w używanym powszechnie znaczeniu nie jest udane. Jest ono niezgodne z duchem języka polskiego, toteż ludzie niewykształceni rozumieją je zupełnie opacznie, sądząc, że profesor zwyczajny to taki sobie zwykły wykładowca od zajęć na codzien, natomiast profesor nadzwyczajny to jest dopiero ktoś. Takie samo zastrzeżenie należy uczynić również i w odniesieniu do wyrażenia „szafarz nadzwyczajny”. Wynika stąd ostateczny wniosek, że na przyszłość byłoby lepiej z określenia tego i w ogóle z rozróżnienia szafarza zwyczajnego i nadzwyczajnego w odniesieniu do udzielania Komunii św. zrezygnować. Chcąc jednak zaznaczyć, że diakon pełni przy tej czynności rolę zastępcy biskupa i kapłana należałoby go po prostu nazywać szafarzem-zastępcą.

Kraków

KS. KAZIMIERZ HOŁA

Ks. Marian Mikołajczyk

## BŁOGOSŁAWIEŃSTWA DZIŚ I JUTRO

### I. KONIECZNOŚĆ DOWARTOŚCIOWANIA ZNAKÓW WIARY

Wydana w 1974 roku książka Roberta Pannet o katolicyzmie francuskim<sup>1</sup> wzbudziła żywe zainteresowanie nie tylko we Francji. Autor, pracujący przez wiele lat jako duszpasterz w środowisku wiejskim, widzi — wbrew przyjętym ogólnie w duszpasterstwie francuskim tendencjom — dużą szansę dla Kościoła nie tyle w grupach elitarnych, co w religijności ludowej, w której dużą wagę nadal przypisuje się rodzinnemu przeżywaniu sakramentu chrztu, I Komunii św., małżeństwa i pogrzebu katolickiego. Stąd też duszpasterze — zdaniem autora — powinni w swym działaniu nawiązywać do takich wartości w religijności ludowej, jak tradycja i uczucie.

W procesie przemian zachodzących w życiu Kościoła w okresie Soboru Watykańskiego II zauważyć można było obok szeregu pozytywnych przeobrażeń także i negatywne, a wśród nich pewne lekceważenie znaków świętych, prowadzące do pomniejszania znaczenia form wyrazu przeżyć religijnych, na których budowana była poboż-

<sup>1</sup> R. Pannet, *Le catholicisme populaire. 30 ans après „La France, pays de mission”*, Paris 1974.

ność wieków poprzednich. I tak np. niektórzy duszpasterze, nie licząc się z dyrektywami Magisterium Kościoła, z prawami psychologii i socjologii religii, dość lekkomyślnie — pod pretekstem reform soborowych — usunęli z kościołów obrazy cieszące się czcią wiernych. Podobnie zrezygnowano — pod pozorem rewaloryzacji Mszy św. — z niesporów i różnych nabożeństw. W zapomnienie poszły sakramentalia a wśród nich błogosławieństwa. W efekcie kult chrześcijański w odnowionej liturgii często mógł stać się suchy, jałowy, „bezkwisty”, nieemocjonalny. U wielu chrześcijan — jak wykazują doświadczenia ostatnich lat nie tylko w Polsce, ale nawet we Francji i krajach języka niemieckiego — powstaje pewnego rodzaju niedosyt religijny i pragnienie ubogacenia form wyrazu wiary<sup>2</sup>.

Za koniecznością zewnętrznego wyrażania przeżyć religijnych poprzez znaki, przemawia szereg argumentów.

Znaczenie jakiegoś ważkiego wydarzenia podkreśla się zwykle zespołem czynności towarzyszących mu oprawą ceremonialną. Bez tej oprawy dany akt nie będzie przeżyty jako coś wielkiego. Zagadnienie to rozumieją ośrodki laickie przygotowujące z dużą starannością ceremoniał towarzyszący najważniejszym momentom życia ludzkiego (nadanie imienia, upełnoletnienie, zawarcie związku małżeńskiego, pogrzeb).

Wiara, jeśli ma mieć wartość życiową, musi wyrażać się na zewnątrz, musi się ucieleśnić. Człowiek, z natury swej, pragnie być wciągnięty w kult całą swoją istotą. Stąd wynika potrzeba przeżywania i wyrażania wiary nie tylko słowem, ale znakami, gestami i czynnościami.

Ta psychologiczna potrzeba okazywania na zewnątrz przeżywanej wiary leży u podstaw uzasadnienia sensowności znaków w pobożności Kościoła, w tym i błogosławieństw.

Za uzewnętrznieniem wiary przemawia także aspekt socjologiczny. Kościół jako społeczność potrzebuje zewnętrznych form życia religijnego, które są znakami rozpoznawczymi Kościoła i jego członków, a także wyrazem łączności między nimi.

I wreszcie przychodzi najważniejsze uzasadnienie — uzasadnienie teologiczne konieczności znaków w życiu wiary. Sam Chrystus, a na-

---

<sup>2</sup> W krajach języka niemieckiego od r. 1974 specjalna Komisja międzynarodowa pracuje nad przygotowaniem nowego benedykcyjonażarza. (J. Baumgartner, *Verlust der Zeichen — Verlust der Glaubens?* w: „Gottesdienst”, 1 : 1976). Niezależnie od tego ukazało się w ostatnich dwóch latach cały szereg prywatnych lub półurzędowych benedykcyjonażarzy np. *Segnungen. Gebete und Gottesdienste*, Stuttgart 1974; Paul Wollmann, *Buch der Segnungen*, München 1975. W Polsce trzeba odnotować teksty błogosławieństw na różne dni roku liturgicznego opracowane przez Archidiec. Komisję Liturgiczną w Warszawie i opublikowane w: *Służba Boża w Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 1975 oraz w kalendarzach liturgicznych dla archid. warszawskiej, gnieźnieńskiej, diecezji częstochowskiej, łomżyńskiej, łódzkiej i siedleckiej.

stępnie młody Kościół, ustanowił pewne znaki: Eucharystię, chrzest, wkładanie rąk, namaszczenie olejem.

Znaki te — to *verba visibilia*, jak mówi św. Augustyn. Kościół jako pra-sakrament, pra-znak, ustanawia pewne znaki i wyznacza im pewną moc wyrazu. W nich i przez nie dokonuje się osobowe spotkanie chrześcijanina z Bogiem i wstawiającym się Kościołem<sup>3</sup>.

Jest sprawą oczywistą, że sakramentalia, jako formy pobożności ustanowione przez Kościół, a więc związane z czasem, mogą a nawet powinny się zmieniać, zwłaszcza, gdy utraciły swą wymowę, są źle pojmowane lub nie są już na czasie<sup>4</sup>. Znaki bowiem muszą mówić. Wiele spośród używanych obecnie przez Kościół sakramentaliów korzysta z symboliki życia rolniczego, pasterskiego. Dla społeczeństw wysoko uprzemysłowionych, zafascynowanych zdobyczami techniki, znaki te mogą być nieme. A przecież właśnie te nowe, związane z uprzemysłowieniem, możliwością człowieka w panowaniu nad danym mu przez Boga światem są okazją, by sens całego postępu ludzkości odnieść do źródła wszelkiego postępu — do Boga. Zindustrializowany, rozwijający się szybko świat może dostarczyć nowych, wymownych znaków łączności z Bogiem, może nanowo nauczyć chrześcijan przeżywać ten świat błogosławiąc Boga, na wzór Żydów w Starym Testamencie<sup>5</sup>.

## II. SZANSA WYKORZYSTANIA BŁOGOSŁAWIENSTW

Moc sprawcza łaski błogosławieństw ma swoje źródło w modlitwach szczególnie zapoznanych przejawów życia religijnego.

W wiekach średnich błogosławieństwa kościelne towarzyszyły wszystkim przejawom życia publicznego i prywatnego chrześcijanina. I tak znany jest ryt konsekracji króla i cesarza, błogosławieństwa rycerza i zbroi, pielgrzyma udającego się do miejsc świętych i wojownika wyruszającego na wyprawę krzyżową. Błogosławiono dziecko jeszcze przed urodzeniem, po urodzeniu oraz „quando puer litteras discit”. Błogosławiono domy i pola, pierwsze owoce, zboże i bydło. Kościół był obecny ze swym błogosławieństwem w czasie zarazy, choroby, burzy, ognia i powodzi<sup>6</sup>.

Z pewnością długa jest jeszcze droga do tego, żeby bogactwa błogosławieństw pojawiły się na nowo w świadomości każdego chrześcijanina, jednak szansa duszpasterska z nimi związana jest większa, niż się na pierwszy rzut oka wydaje.

<sup>3</sup> P. Wollmann, *Euch der Segnungen*, München 1975, s. 28.

<sup>4</sup> For. KL 79.

<sup>5</sup> K. Brockmüller, *Cywilizacja przemysłowa i religia*, Paryż 1974, s. 103 n.

<sup>6</sup> A. Franz, *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg im Br. 1909, t. I, s. 38 n.

Sprawą pierwszoplanową w duszpasterstwie błogosławieństw jest potrzeba lepszego zrozumienia sensu błogosławieństw zarówno przez wiernych, jak i przez kapłanów. Kapłan sam musi dobrze rozumieć teologię błogosławieństw i być przekonany o ich skuteczności, aby móc dać wiernym właściwe wiadomości o błogosławieństwach, nie dopuszczając do ich dewaloryzacji ani też do traktowania ich w sposób magiczny. W sceptycznym bowiem nastawieniu do błogosławieństw dostrzec można u wielu kapłanów i świeckich lęk przed magią, która przyciemnia prawdziwą wiarę. I takie niebezpieczeństwo traktowania błogosławieństw jako znaków magicznych rzeczywiście istnieje.

Magia chce zawładnąć świętością; chce zarówno samego Boga jak i rzeczy święte zaprząć do swej służby, by osiągnąć własne cele. Nie chce i nie potrzebuje dialogu z Chrystusem, wręcz przeciwnie — odchodzi od źródła świętości, od Boga.

Tymczasem błogosławieństwa — jako znaki wiary — prowadzą wiernych do osobowego spotkania czyli dialogu z Chrystusem, a przez Niego — do Boga. Te więc znaki i formy, w których człowiek spotyka się ze swym Bogiem, przez które się uświęca, zasługują w pełni na szacunek i miłość<sup>7</sup>.

W szafowaniu błogosławieństw kapłan musi pamiętać, że działa w imieniu Kościoła i że wierni muszą odczytać w jego gestach to, co te gesty oznaczają, co Kościół Chrystusowy czyni przez niego. Stąd też wynika konieczność stworzenia odpowiedniej „oprawy” towarzyszącej błogosławieniu osób lub rzeczy. Błogosławienie winno być dokonywane nie w zakrystii, ale w prezbiterium. Jeśli w innym godnym miejscu, to przy stoliku nakrytym czystym obrusem, z płonącymi świecami, w atmosferze skupienia i modlitewnej ciszy. Słowa powinny być wymawiane wolno i wyraźnie, gesty wykonywane dokładnie. Przed udzieleniem błogosławieństwa każdy duszpasterz powinien wyjaśnić uczestnikom, czym błogosławieństwo jest a czym nie jest, wytłumaczyć używaną formułę.

Ryt dobrze wykonany wystarcza za kazanie.

### III. TEOLOGIA BŁOGOSŁAWIEŃSTW

#### 1. Moc sprawcza łaski błogosławieństw.

Moc sprawcza łaski błogosławieństw ma swoje źródło w modlitwie Kościoła. Błogosławieństwa sprawiają skutek nie dlatego, że udzielający ich lub odbierający jest w stanie łaski i czyni to z wiarą i miłością, ale dlatego, że za nim stoi modlący się Kościół, który przez pośrednictwo urzędowego szafarza prosi o dane dobro. Skutki więc błogosławieństw to *opus operantis Ecclesiae*. Błogosławieństwo zatem wypowiedane nad daną osobą lub rzeczą nie jest jedynie zwykłą

<sup>7</sup> P. Wollmann, dz. cyt., s. 88 n.

prośbą wypowiedaną we własnym imieniu, ale prośbą Kościoła, który otrzymał od Boga prawo wstawienia się za wiernymi i zapewnienia im przez swe pośrednictwo potrzebnych łask. Jezus Chrystus obiecał, że będzie tam, gdzie choćby dwóch lub trzech zgromadziło się w imię Jego, tym bardziej więc jest obecny tam, gdzie cała chrześcijańska wspólnota łączy się, by wziąć udział w liturgii. Nie możemy jednak zapomnieć, że błogosławieństwa zostały ustanowione przez Kościół, a nie przez Boga i że Kościół nie może ustalać skuteczności znaków łaski, gdyż o tym decyduje sam Bóg. Z tego, że Bóg nie odmawia prośbom swego Kościoła nie wynika koniecznie, że obiecał go zawsze wysłuchiwać: to bowiem, co jest przedmiotem prośby, może być szkodliwe dla zbawienia; jeśli natomiast prośby odnoszą się do dóbr nadprzyrodzonych, może nie zawsze mieszczą się w planach Opatrzności.

Mimo, że skuteczność sakramentaliów wynika z opus operantis Ecclesiae, to jednak nie należy całkowicie pomijać wewnętrznego nastawienia szafarza i osoby przyjmującej błogosławieństwo czy używającej rzeczy poświęconej. Im to nastawienie jest doskonalsze, im więcej w nim osobistej pobożności, tym obfitsze łaski związane są z danym błogosławieństwem<sup>8</sup>.

## 2. Skutki błogosławieństw.

Hugon od św. Wiktora († 1141) mówi o „sacramenta minora, in quibus etsi principaliter salus non constet tamen salus e iis augetur, in quantum devotio exercetur”<sup>9</sup>. Słusznie wymienia skutek duchowy i warunek *ex opere operantis*. Św. Tomasz uzupełnia, że błogosławieństwo odpuszcza grzech powszedni: „Nullum sacramentum novae legis instituitur directe aquam benedictam”<sup>10</sup>; dalej wymienia błogosławieństwo biskupie, modlitwę odmawianą w kościele konsekrowanym, itd.

Przez Konsekrację czy poświęcenie — wg św. Tomasza — rzecz nabiera pewnej mocy duchowej: „quandam spiritualem virtutem per quam apta redduntur divino cultui”, dzięki której staje się zdalna do Bożego kultu. Ta moc zawarta w rzeczach poświęconych oddziaływa na tych, co ich używają lub z nich korzystają i pobudza ich do pobożności, o ile przez brak należytego szacunku tego działania nie udaremnią<sup>11</sup>. Konkretnie: rzecz poświęcona, np. woda, której się używa w sposób należyty, jest znakiem modlitw Kościoła zanoszonych przy jej poświęceniu. Używając jej np. do poświęcenia nowego mieszkania, powołujemy się na te modlitwy i właśnie dzięki nim to pokropienie skutecznie wyprasza pożądanę dobro.

<sup>8</sup> A. Mollen, *Bénédiction*, w: DDC II, 364.

<sup>9</sup> *De sacram.* I, II, p. IX C. 1 : PL 176, 471.

<sup>10</sup> *Sum. Theol.* III, q. 65, a. 1, ad 8.

<sup>11</sup> *Sum. Theol.* III, q. 83, a. 3, ad 3.

Celem sakramentaliów, a więc i błogosławieństw, jest otrzymanie od Boga dóbr zarówno duchowych, jak doczesnych i materialnych, ale przede wszystkim duchowych. Na pierwszy plan wysuwa się tu łaska uczynkowa, a przez nią — inne dobra duchowe. Przez korzystanie z sakramentaliów otrzymujemy od Boga łaski uczynkowe, zależnie od naszej pobożności z jaką to czynimy, podobnie jak i przy sakramentach, gdzie lepsza dyspozycja wewnętrzna np. przy przyjmowaniu Komunii św. sprawia, że sakrament działający *ex opere operato* udziela łaski uświęcającej w większym stopniu. Podobnie też pobożniejsze korzystanie z sakramentaliów sprowadza obfitsze łaski uczynkowe *ex opere operantis Ecclesiae*. Poprzez te, zaś łaski uczynkowe można otrzymać inne dobra: w pierwszym rzędzie odpuszczenie grzechów powszednich, a nawet ciężkich, oraz darowanie kary doczesnej należnej za grzechy powszednie lub za odpuszczone już grzechy ciężkie<sup>12</sup>.

Celem błogosławieństw może być także zyskanie dóbr doczesnych. I tak poświęca się dom, prosząc o pomyślność jego mieszkańców i dobytku; stajnię, by była zdrowa dla koni, bydła oraz bezpieczna od wszelkiej szkody; pszczoły, by się mnożyły, przynosiły pożytek itd.

Poszczególne błogosławieństwa nie dają tych samych efektów, a ponieważ ich skuteczność pochodzi zasadniczo z modlitwy Kościoła, należy znać formuły poszczególnych błogosławieństw, aby wiedzieć jakich owoców oczekuje Kościół od każdego z nich. Niektóre formuły, np. formuła poświęcenia naczyń na oleje św., ma na celu jedynie przeznaczenie naczynka do określonych celów. Inne formuły, np. formuła poświęcenia wody, jest skierowaną do Boga, aby przekazał przedmiotowi błogosławionemu łaskę błogosławieństwa.

### 3. Błogosławieństwa a świat stworzony przez Boga.

Przez błogosławieństwa Kościół pragnie uświęcić wszystkie rzeczy materialne.

Na początku Bóg uczynił stworzenia na swoją chwałę i dla dobra człowieka.

„Panie Boże Wszechmogący, który stworzyłeś niebiosa i ziemię oraz wszystko, co żyje, na użytek ludzi...” (błogosławieństwo pszczoł).

„Wszechmogący Wieczny Boże, Ty wszystko stworzyłeś dla Twojej chwały i na pożytek człowieka...” (błogosławieństwo kolei żelaznej).

Odkąd jednak aniołowie zbuntowali się przeciw Bogu, do kosmosu zostało wprowadzone zło fizyczne i moralne; historia świata notuje odtąd stałą walkę między Bogiem i szatanem. Tę walkę odczuwa się w całym wszechświecie, a homo viator jest w nią wplątany. Trzeba więc wydierać rzeczy materialne spod władzy szatana, spod jego złych wpływów, nie tylko dla człowieka, lecz także ze

<sup>12</sup> R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Warszawa 1975, s. 402.



względem na całe stworzenie — aby wprowadzić harmonię w skłócony świat. Stąd biorą się egzorcyzmy tak częste w ważniejszych błogosławieństwach oraz liczne aluzje do mocy szatańskiej. I tak błogosławienie złota, kadzidła i mirry w dzień Epifanii jest poprzedzone egzorcyzmem, który ma oddalić od tych rzeczy „podstęp, nieuczciwość i złośliwość diabła, aby mogły stać się skuteczną pomocą dla rodzaju ludzkiego w próbach z atakami nieprzyjaciela”. Często spotyka się wyrażenia: „insidias inimici” lub „inimicorum”. Zioła lecznicze, święcone w dzień Wniebowzięcia, mają bronić nie tylko przed ukąszeniem złośliwych zwierząt, lecz także „contra diabolicas illusiones et machinationes et fraudes tutamen ferant”. O wypędzenie szatana prosi również pierwsza modlitwa błogosławieństwa chorego: „Effugat ex hoc loco omnis nequitia demonum”. Jeszcze mocniejsza formuła zawarta jest w błogosławieniu świec: „Discedant ministris suis ab habitationibus illis, nec praesumant amplius inquietare, aut modesta e serventes tibi omnipotenti Deo”.

Mimo, że grzech i działanie diabelskie odczuwa się we wszechświecie, Kościół nie przyjmuje postawy pesymistycznej. Wie bowiem, że tak jak zło spotyka się w całym świecie, również odkupienie Chrystusa rozciąga się na cały kosmos. Błogosławieństwa nie kończą się na aspekcie negatywnym — Kościół prosi, aby przedmiot, raz uwolniony od szatana, służył dobru materialnemu i duchowemu człowieka. Zbawienie bowiem odnosi się nie tylko do duszy, ale i do ciała. Stworzenia są zdolne do współpracy z Bogiem na Jego chwałę i dla uświęcenia człowieka. Moc zbawcza Chrystusa posługuje się bezpośrednio sakramentami, aby człowieka ściśle związać z Bogiem. Tę zbawczą rolę, którą Chrystus dał bytom materialnym, Kościół przedłuża w sakramentaliach.

Dlatego też w obliczu ludzkich wynalazków, będąc dalekim od traktowania ich jako zagrożenia dla zbawienia ludzi, Kościół w swej modlitwie prosi Boga, aby odkrycia doskonale realizowały cel, do jakiego są przeznaczone. Przy poświęceniu drukarni np. mówi się: „Boże, Ty oświeciłeś człowieka, czyniąc go zdolnym do wynalezienia maszyn przeznaczonych do drukowania...”.

Wszystko więc, co cielesne i materialne, może i musi służyć temu, co duchowe. I jeśli liturgia prosi o dobra dla ciała, to zawsze z myślą o korzyściach duszy. Doskonały przykład przejścia z jednej domeny w drugą mamy w błogosławieniu ziół leczniczych z okazji święta Wniebowzięcia: „aby te owoce ziemi pomogły nam przejść ze zbawienia doczesnego do zbawienia wiecznego”. Ta formuła dobrze streszcza całą myśl Kościoła i liturgii na temat powiązań między rzeczami materialnymi a człowiekiem: materia jest środkiem mającym pomóc człowiekowi nie tylko w jego przeznaczeniu ziemskim, lecz także w jego życiu nadprzyrodzonym<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> B. Darragon, *Les bénédictions*, w: *L'Église en prière*, Paris 1965, s. 670—672.

## 4. Sugestie katechetyczne.

Przedstawione powyżej w skrócie bogactwo treści błogosławieństw zakłada, że do tego, by były w pełni wykorzystane potrzebna jest zmiana mentalności chrześcijan. Trzeba bowiem, aby chrześcijanie zyskali nowy pogląd na całe stworzenie i aby ożywiła się ich wiara w dobroć stwórczą Boga i w Jego stałą życzliwość.

Tylko Bóg może stwarzać; tak samo tylko On może błogosławić. Błogosławieństwo Boga to Jego dobroć, która towarzyszy, podtrzymuje i inspiruje rozwój wszystkich bytów stworzonych. Jego błogosławieństwo ukazało się w pełni w zesłaniu Syna Swego na ziemię w darze Ducha Świętego. Błogosławieństwo człowieka jest tylko uczestnictwem w błogosławieństwie Boga.

Kiedy człowiek zabiegający o rozwój, o postęp świata, może prosić Boga o błogosławieństwo dla wszystkich bytów, może je błogosławić w imię Boże w Chrystusie, przez Ducha Świętego. W takiej perspektywie człowiek nauczy się spokojnie patrzeć na postępującą potęgę naukową i techniczną ludzkości, dostrzegając obecność Boga w rozwoju całego świata. Pozwoli to człowiekowi z radością i wdzięcznością przyjmować wszystkie rzeczy stworzone, zostawione mu przez Boga do dyspozycji: *Czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1, 28), które z faktu stworzenia przez Boga są dobre. Umożliwi człowiekowi podejmować z ufnością różne dzieła przyspieszające postęp, gdy wie, że w każdym dobrym działaniu Bóg jest obecny. I tu jest miejsce na twórczą współpracę człowieka z Bogiem w kontynuacji dzieła stworzenia i w realizacji dzieła zbawienia, jest miejsce na *consecratio mundi* przez ludzi świeckich — w ich świeckich sprawach i działaniach. Dlaczego rzemieślnik, inżynier, architekt, artysta, nie miałby prosić Boga o błogosławieństwo dla swej pracy? Dlaczego rolnik nie miałby błogosławić swych pól, zasiewów? Dlaczego ojciec rodziny nie mógłby błogosławić swych dzieci, swojej rodziny? Naturalnie, Kościół musiałby udzielić świeckim prawa błogosławieństwa w jego imieniu, co nie oznaczałoby pozbawiania kapłanów prawa udzielania tychże błogosławieństw<sup>14</sup>.

Odnowienie chrześcijańskiej świadomości wiary w Boga Stworzyciela wszystkich rzeczy i w pierwotną dobroć wszystkich bytów jest podstawą do traktowania błogosławieństw jako chwały Boga. Życie na świecie stworzonym i podtrzymywanym przez Boga, wśród rzeczy błogosławionych w Jego imię, budzić może w człowieku wdzięczność wobec Boga za wszystko: za to, czym jest on sam i co ma, za to, że w ogóle jest i żyje, za wszystko, z czym się styka i co ma do dyspozycji. Budzi radość z tego, co się robi, radość i wdzięczność z efektów pracy, z dostrzeganego postępu wszystkich dzieł ludzkich. Budzi

<sup>14</sup> A. Gignac, *Les bénédictiones*, w: *Dans vos assemblées*, Paris 1971, t. II, s. 591.

ufność, że wszystkie sprawy: wielkie i małe, radosne i smutne, są ostatecznie kierowane przez Boga i w Nim znajdują swe pełne spełnienie i wyjaśnienie.

Taka podstawa odnoszenia wszystkiego do Boga, to postawa dziecięcia, jeden z warunków wejścia do królestwa Bożego: *Jeśli nie staniecie się jako dzieci...* (Mt 18, 3). Świadomość, że wszystkie rzeczy, zanim zostały przekształcone przez geniusz ludzki, pochodzą ostatecznie od Boga i zatrzymują swą pierwotną dobroć, leży u podstaw właściwego korzystania z błogosławieństw. Używając w taki właśnie sposób rzeczy stworzonych — z prawym sercem — oddaje się Bogu cześć. Jest oczywiście dobrą rzeczą prosić Boga o błogosławieństwo rzeczy, którymi posłużymy się dla naszego dobra i Jemu na chwałę. Jest jednak rzeczą bardziej godną człowieka i zgodną z dobrocią Bożą, aby błogosławić Boga i składać Mu dzięki, niż prosić Go o zachowanie życzliwości na przyszłość. W każdym razie modlitwa chrześcijańska, aby pozostała modlitwą żywą w coraz bardziej zeświecczonym świecie, musi stać się modlitwą chwały i dziękczynienia<sup>15</sup>.

Częstochowa

KS. MARIAN MIKOŁAJCZYK

---

<sup>15</sup> A. Gignac, dz. cyt. s. 59—503.

Ks. Jerzy Chmiel

## ZADANIA RODZICÓW W ŚWIELE PISMA ŚW.

Pismo św. określa wzajemne stosunki pomiędzy rodzicami a dziećmi. Podstawą religijną tych stosunków jest przykazanie Dekalogu: „Czcij ojca twego i matkę twoją, abys długo żył na ziemi, którą twój Bóg, Pan, da tobie” (Wj 20, 12).

Należy odróżnić zwyczaje i zasady prawne, które obowiązywały w starożytności, od norm i wskazań moralnych, które należą do skarbcza Objawienia. Nie zajmujemy się tutaj zwyczajami prawnymi obowiązującymi biblijnego Izraela, lecz analizujemy teksty, w których odczytujemy prawdę, „jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia” (*Dei Verbum*, 11).

1. Odpowiedzialne rodzicielstwo. „Bo dzieci zrodzone z nieprawego pożycia przy osądzeniu rodziców świadczą o ich przewrotności” (Mdr 4, 6). Jakże często dzieci cierpią za winy swoich rodziców (choroby dziedziczne, rozbite małżeństwa); znajduje to potwierdzenie w refleksji proroka: „winę rzucasz na dzieci za grzechy ich rodziców” (Jr 32, 18).

2. Obowiązek wychowania i wykształcenia religijno-moralnego dzieci. Teksty prawnicze (deuteronomistyczne) podkreślają to zasadniczo: „Wpoisz (przykazanie Boże) twoim synom” (Pwt 6, 7). „Nauczcie ich (= słów Bożych) wasze dzieci, powtarzając je im” (Pwt 11, 19).

Rodzice winni wyjaśniać swoim dzieciom sens obchodzonych uroczystości, spotykanych pomników itd. W odniesieniu do święta Paschy czytamy: „W tym dniu będziesz opowiadał synowi swojemu: To się czyni ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu” (Wj 13, 8).

Podobnie gdy chodzi o wyjaśnianie faktów historycznych w kontekście religijnym, jak to miało miejsce przy wyjaśnianiu pochodzenia dwunastu kamieni pamiątkowych w Jordanie: „A gdy w przyszłości synowie wasi zapytają was: Co oznaczają dla was te kamienie? — odpowiedzcie im, że wody Jordanu rozstały się przed Arką Przymierza Pana (...) Izrael przeszedł przez ten Jordan jak po suchej ziemi” (Joz 4, 6 i 21).

Polecenie uczenia dzieci dane Mojżeszowi: „Zgromadź mi naród, niech usłyszą me słowa, aby (...) uczyli synów swoich tych słów” (Pwt

4, 10). Zwróćmy uwagę, że chodzi tu o nauczanie w zgromadzeniu: obejmuje to wspólnotę parafialną (życie liturgiczne w parafii, katechizacja).

Jest zatem wolą Bożą przekazywanie dzieciom informacji religijno-moralnych: „Albowiem ustanowił Pan Prawo,

aby to, co zlecił naszym ojcom,  
podawali swym synom” (Ps 77/78/5).

3. Obowiązek zapewnienia dzieciom odpowiedniej stopy materialnej. Przestrzega Apostoł: „Nie dzieci rodzicom winny gromadzić majątkości, lecz rodzice dzieciom” (2 Kor 12, 14).

4. Rozwiązywanie konfliktów międzypokoleniowych. Znamienne jest ostrzeżenie św. Pawła: „Ojcowie nie rozdrażniajcie waszych dzieci, aby nie traciły ducha” (Kol 3, 21).

Jest to najpierw przestroga przed zbytnią surowością w karzeniu (karaniu) dzieci. Pismo św. nie jest wcale za pobłażliwością wobec młodego pokolenia, nie zaleca bynajmniej modelu „permissive society”. Owszem, liczne teksty biblijne, zwłaszcza mądrościowe, zalecają i różgę: „Kto miłuje swego syna, często używa na niego różgi, aby na końcu mógł się nim cieszyć” (Syr 30, 1). „Upomnienia są zawsze mądre” (Syr 22, 6). Zresztą Autor Listu do Hebrajczyków uważa to za naturalne: „Jeśli ceniliśmy i szanowaliśmy ojców naszych według ciała, mimo że nas karcili, czyż nie bardziej winniśmy posłuszeństwo Ojcu dusz” (Hbr 12, 9). Jednak nie należy w karaniu dzieci posuwać się zbyt daleko i tracić rozeznanie. Cytowane są często dzisiaj wypadki okrucieństwa rodziców wobec własnych dzieci — chyba najczęściej z braku opanowania, a nie z wyrafinowanej złości.

Ale chodzi również o to, ażeby przez nieustępliwą i nieuzasadnioną postawę tzw. autorytetu rodzicielskiego nie doprowadzać do konfliktów z dziećmi. Autorytet powinien być oparty na argumentach rozumowych, a przede wszystkim na miłości.

5. Rodzice winni uszanować wolność rozumnych decyzji dzieci. Pouczające jest pod tym względem zachowanie się małego Jezusa: „Czemuście mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca” (Łk 2, 49). Charakterystyczna jest też perykopa o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia (J 9), gdzie rodzice nie są winni nieszczęściu swego dziecka — sam Jezus to oświadczył! — ani też nie wypowiadają się co do zachowania się swego syna (choć z obawą przed żydami).

6. Pierwszą i naczelną zasadą jest miłość. W Pierwszym swym liście, który pisze i do dzieci, i do ojców, św. Jan podkreśla rolę miłości — Boga i bliźniego, miłości, która płynie z zasady, że Bóg jest miłością (1 J 4, 8. 16). Rodzina jest szkołą miłości, a pierwszymi w niej nauczycielami są rodzice.

Ks. Bogusław Nadolski, TChr

## 50-LECIE BIBEL UND LITURGIE

W 1976 roku obchodził 50-lecie swojej działalności znany kwartalnik liturgiczny *Bibel und Liturgie*. Jego pierwszy numer ukazał się 1 X 1926 r. Początkowo czasopismo ukazywało się dwa razy w miesiącu, następnie jako kwartalnik. W 1941 r. władze narodowego socjalizmu zabroniły wydawania. Po zakończeniu działań wojennych podjęto wysiłek kontynuowania wydawnictwa. W kwietniu 1946 r. ukazuje się powojenny numer pod zmienionym tytułem: *Lebe mit der Kirche*. W niedługim jednak czasie redakcja powróciła do pierwotnego tytułu. W latach 1926/27 poszczególne numery nosiły podtytuł: *Czasopismo liturgiczne dla katolików języka niemieckiego*. W dalszym ciągu swojej działalności przyjęto podtytuł, przy którym pozostano do dziś — *Kwartalnik biblijno-liturgiczny*.

Inicjatorem czasopisma był Pius Parsch († 1954) wraz z kapłanem obrządku bizantyjskiego J. Casper. Powodzenie czasopisma w dużej mierze zależało od oparcia finansowego i administracyjnego. Znalazło je ono w tzw. Towarzystwie Apostolatu Liturgii Ludu. W określeniu *Volksliturgie* tkwi tautologia. Liturgia bowiem jest właśnie czynem ludu, działaniem społecznym, działaniem na rzecz ludu. W określeniu tym jednak kryło się odejście od kierunku liturgii reprezentowanego przez opactwo Maria Laach. Można powiedzieć, że kierunek mnichów z Maria Laach nosił na sobie cechy arystokratyczne. Reprezentował tendencję dostosowania wiernych do liturgii, wciągnięcia wiernych do chorału, niesporów, mszy recytowanej itp. Pius Parsch natomiast jako praktyk, duszpasterz chciał „sprowadzić” liturgię do wiernych, nauczyć ich żyć życiem Kościoła, pomóc w zrozumieniu rytów, ceremonii, otworzyć drogę do autentycznej modlitwy. Chciał kłaść główny nacisk przede wszystkim na mszę św. Dążył do ukazania jej nadrzędnego miejsca, jej sensu jako ofiary i uczy ofiarnej. Propagował przepowiadanie wychodzące z liturgii. Klosterneuburg stał się nie tylko centrum wydawniczym, ale także ośrodkiem praktycznego działania w duchu kwartalnika. Redaktor naczelny już w 1936 r. przystosował mały kościół św. Gertrudy do sprawowania odnowionej liturgii. Uwypuklił w tym kościele trzy elementy: ołtarz, ambonę i miejsce dla celebransa.

Jedną z liczących się spraw działalności *Bibel und Liturgie* jest, jak sam tytuł wskazuje, powiązanie Pisma św. z liturgią. Dzięki temu czasopismo stało się narzędziem rozwoju ruchu liturgicznego, który znalazł swój tak znaczący wyraz w Konstytucji Liturgicznej Vaticanum II. I za to należą się czasopismu i zespołowi redakcyjnemu wyrazy uznania, gratulacje i najlepsze życzenia w dalszej owocnej działalności w konsekwentnym i autentycznym rozumieniu i realizacji treści zawartych w Konstytucji Liturgicznej.

Ks. Jan Szłaga

## V TYDZIEŃ BIBLIJNY NA KATOLICKIM UNIwersytecie LUBELSKIM

W dniach 7—12 grudnia 1976 r., w ramach obchodów 20 lecia Szkoły Biblijnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, odbył się z inicjatywy jej kierownika, o. prof. H. Langkammera OFM, V Tydzień Biblijny, poświęcony problematyce przedstawionej w adhortacji papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi* z dnia 8 XII 1975 r. Inauguracja Tygodnia odbyła się w kościele św. Pawła w Lublinie przy udziale ks. kard. Karola Wojtyły, przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej, ks. prof. dr M. A. Krapca, rektora KUL, profesorów i studentów KUL oraz licznie zebranych mieszkańców Lublina, interesujących się problematyką biblijną. Uroczystego otwarcia Tygodnia dokonał Rektor KUL, podkreślając w swym przemówieniu trwały wkład Szkoły Biblijnej KUL w rozwój bibliistyki polskiej w ostatnim 20 leciu, życząc jej jednocześnie powodzenia w kontynuowaniu ambitnych planów badawczych i — niemniej ważnych — prac popularyzujących wiedzę biblijną. Specjalne uznanie wyraził Ksiądz Rektor nestorowi polskiej bibliistyki i założycielowi Szkoły, ks. prof. Stanisławowi Łachowi. Ksiądz Kardynał zabrał głos w czasie mszy św. koncelebrowanej z profesorami i studentami Szkoły, akcentując sprawę nieprzemijalności i doniosłości Słowa Bożego dla ludzi wszystkich epok, z których każda na swój sposób szuka dróg dojścia do niezgłębionej mądrości orędzia Biblii.

Autorem pierwszego referatu (7 XII) nt. *Trwałe wartości Ewangelii w świetle adhortacji Evangelii nuntiandi* był ks. doc. dr hab. J. Kudasiwicz. Kolejne referaty wygłosili: ks. doc. dr hab. M. Filipiak — *Kerygmat Starego Testamentu o Bogu zbawienia i stworzenia* (8 XII), ks. doc. dr hab. J. Homerski — *Stary Testament oczekuje Mesjasza* (9 XII), ks. dr hab. J. Szłaga — *Ewangelia Jezusa Chrystusa* (10 XII), ks. prof. dr F. Gryglwicz — *Ewangelia o Jezusie Chrystusie Synu Bożym* (11 XII), o. prof. dr hab. H. Langkammer — *Jezus Chrystus centrum ewangelii Pawłowej* (12 XII). W niedzielę, 12 grudnia, doktoranci Szkoły Biblijnej wygłosili w kościele akademickim KUL homilie poświęcone szczegółowym kwestiom adhortacji *Evangelii nuntiandi*: ks. A. Tronina — *Chrystus twórcą ewangelizacji*, ks. A. Odzimek — *Treść określenia ewangelizacji*, ks. J. Kozyra — *Sposób ewangelizacji*, ks. J. Florek — *Nosiciele ewangelizacji*, ks. Z. Cholewa — *Odbiorcy ewangelizacji*. Wymownym zakończeniem V Tygodnia Biblijnego na KUL był wspólny śpiew „My chcemy Boga” jako wyraz podstawy wszystkich biblistów i zainteresowanych Biblią, iż chcą w niej szukać przede wszystkim objawiającego się Boga, któremu przez głupstwo przepowiadania podobało się zbawić świat.

Dla całości obrazu warto przypomnieć tematy poprzednich Tygodni Biblijnych na KUL, zorganizowanych przez założyciela Szkoły, ks. prof. S. Łacha: I — *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia* (1972), II — *Królestwo Boże w Piśmie św.* (1973), III — *Istotne problemy etyki biblijnej* (1974), IV — *Idea pojednania w Piśmie św.* (1975). Materiały pierwszych dwóch Tygodni zostały już wydane drukiem przez Towarzystwo Naukowe KUL; pełna dokumentacja dwóch dalszych czeka na włączenie do planu wydawniczego, w przygotowaniu zaś jest publikacja materiałów ostatniego Tygodnia (znajdzie się w niej również krótka historia Szkoły Biblijnej KUL).

Ks. Stanisław Grzybek

## TEOLOGICZNE DNI STUDYJNE w Mödling koło Wiednia

W dniach od 31 maja do 4 czerwca 1977 r. miały miejsce „Teologiczne Dni Studyjne”, zorganizowane przez OO. Werbistów w opactwie Św. Gabriela w Mödling koło Wiednia. Można powiedzieć, że właściwie było to sympozjum biblijne zorganizowane przez Filozoficzno-Teologiczną Wyższą Szkołę OO. Werbistów na temat „Bóg chrześcijaństwa i Bóg Islamu”. OO. Werbiści, znani ze swoich zainteresowań etnologicznych i ekumenicznych zaprosili jako referentów znanych teologów i biblistów, z różnych środowisk naukowych, zarówno Europy jak i Afryki, Ameryki i Japonii.

Wszyscy referenci mówili właściwie na jeden temat: Jak przedstawia się obraz Boga w ujęciu tej grupy konfesyjnej, którą oni reprezentują? Podstawowym źródłem dla odpowiedzi na to pytanie, było dla chrześcijan Pismo św., zaś dla mahometan, Koran. Wszyscy referenci zgodnie twierdzili, że mówią o jednym i tym samym Bogu, chociaż każdy w innym ogląda Go aspekcie. W końcowych wnioskach stwierdzili, że Bóg, który jest przedmiotem ich refleksji jest dla Żydów Bogiem nadziei, dla mahometan Bogiem wiary, zaś dla chrześcijan Bogiem miłości, ale to jest jeden i ten sam Bóg.

W pierwszym dniu obrad, referent wprowadzający nt. „Z historii spotkania się chrześcijaństwa z islamem” wygłosił dr G. C. Anawati, profesor uniwersytetu w Kairze i dyrektor Dominikańskiego Instytutu dla Studiów Orientalnych. W referacie swoim podkreślił wspólne wysiłki chrześcijan i mahometan na drodze do właściwego poznania i uznania prawdziwego Boga. Główny referat problemowy tego dnia przedstawił profesor Teologii Biblijnej Starego Testamentu w Heidelbergu Claus Westermann. Referent mówił na temat „Bóg Starego Przymierza”. Wychodząc z danych biblijnych referent zaakcentował szczególnie bliskość Boga, który choć mieszka wysoko, to jednak stale interesuje się człowiekiem i stworzonym przez siebie światem. Krótko mówiąc — oświadczył Prelegent — nasz Bóg „jest wszystkim we wszystkim”. Jest trudno określić obraz prawdziwego Boga, bo On jest niepojęty, natomiast łatwiej jest mówić o jego konkretnych relacjach do człowieka.

W drugim dniu obrad wygłoszono dwa referaty: Prof. Gerard Lohfink, z Tübingen mówił nt. „Bóg w nauczaniu Jezusa Chrystusa”, oraz prof. Ibrahim Madkour z Kairo wygłosił prelekcję nt. „Bóg Islamu”.

Pierwszy referent, polemizując z pewnymi akatolicznymi ujęciami nauczania Chrystusa (K. Holl, R. Bultmann, J. Jeremias, J. Becker i inni), stał na stanowisku, że Bóg Jezusa jest nieco inny od Boga Starego Testamentu. Gdy tam był Bogiem sądu tu jest Bogiem miłosierdzia (por. przypowieści św. Łukasza o Bożym miłosierdziu), gdy tam był Bogiem, który się ukrywał i nie można Go było poznać, tu jest Bogiem przybliżającym się do człowieka i pozwalającym mówić sobie „Ojcze”, gdy tam był głównie Bogiem Izraela, tu u Jezusa jest Bogiem wszystkich ludzi. Krótko mówiąc, „Bóg Ojców” jest dziś „Bogiem Jezusa”, ale to jest jeden i ten sam Bóg.

Drugi Referent próbował określić pojęcie Boga w Islamie. Wychodząc z założeń, że jest to najświętsze i najwznioślejsze pojęcie, stał na stanowisku, że nie łatwo jest je należycie określić. Stąd też, twierdził on — pochodzą bardzo naiwne i ograniczające Boga określenia, które nie mają wiele, albo nic wspólnego z tą osobą, którą określają.

Słowo to, mówi Koran, zostało nam objawione z nieba i przede wszystkim zawiera w sobie pojęcie Boga mocy i potęgi. Bóg jest w Islamie



najpotężniejszy i dlatego nie posługuje się żadnym pośrednikiem, On jest pierwszy i ostatni, objawiający się i pozostający zawsze w ukryciu. Jeśli chodzi o Jego przymioty, to podobnie jak i w teologii katolickiej stanowią one istotę islamizmu. Często występują u mahometan na określenie Boga liczne antropomorfizmy, ale najczęściej podkreśla się u Boga, Jego życie. Bóg jest przede wszystkim Bogiem żywym od którego pochodzi wszelkie życie. Różne szkoły muzułmańskie akcentują różne przymioty Boga, jedne więcej, inne mniej. Niektórzy akcentują jedyność Boga. Nie ma w Nim ani Ojca, ani Syna, ani krewnych ani bliskich. Islam stoi na stanowisku absolutnego i czystego monoteizmu. Dużo jest także u teologów muzułmańskich odnośnie pojęcia Boga, mistyki i mistycyzmu. Określając Go opierają się na danych Objawienia (tj. Koran), ale nie rezygnują przy tym z własnych refleksji i dedukcji. Stąd jest u nich dużo wniosków, mających swoją podstawę w ludzkim rozumie i rozumowaniu.

W trzecim dniu sympozjum, jedynym referatem był referat K. Rahnera, em. profesora dogmatyki z Monachium, na temat „Jedyność i troistość Boga”. Referat ten z powodu choroby referenta odczytał jego asystent.

Autor referatu postawił sobie pytanie: czy nauka katolicka o Trójcy Świętej nie sprzeciwia się i nie podważa nauki o monoteizmie? W odpowiedzi na to pytanie Referent oświadczył, że nie tylko się nie sprzeciwia, ale jeszcze monoteizm wyjaśnia i umacnia. Cała trudność tu leży w odmiennym rozumieniu pojęcia „osoby” dawniej i dziś. Trzeba wyjść najpierw od ustalenia pojęcia osoby w Bogu, a wtedy zagadnienie Trójcy Świętej nie będzie przedstawiało żadnej trudności.

Czwarty dzień sympozjum był poświęcony raczej problematyce praktycznej i można by go określić próbą przeżycia spotkania z Bogiem. Z tej też racji poza dwoma referatami na temat: „Islam jako religia poddania się woli Bożej (prof. G. Shalaby, Kairo), oraz „Powołanie człowieka do wspólnoty z Bogiem” (prof. G. Greshake z Wiednia), główny akcent w tym dniu położono na wspólną modlitwę, a szczególnie na wspólnie odprawioną „Godzinę Bibliijną”. W czasie tej godziny, którą odprawiano według powszechnie przyjętego schematu, homilię wygłosił prof. C. Westermann, nt. „Bóg Abrahama”.

Sympozjum wzbogaciła żywa dyskusja, która stanowiła próbę pogłębienia naszymi wiadomości o Bogu, tym ważniejsza, że ujmowana ze stanowiska różnych grup konfesyjnych, uczestniczących w tym spotkaniu.

Z Polski w powyższym sympozjum brało udział 11 osób, reprezentujących różne środowiska naukowe, jak Kraków, Lublin, Warszawa, Poznań i Płock, oraz zgromadzenia zakonne OO. Werbistów i Ks. Ks. Pallotynów.

Organizatorzy zjazdu zobowiązali się wydać księgę pamiątkową, zawierającą wszystkie referaty oraz głosy w dyskusji, co może stanowić dobry przyczynek dla współczesnej teologii biblijnej, interesującej się problematyką Boga.

Kraków

Ks. Stanisław Grzybek

## IV KONGRES MARIOLOGICZNY I MARYJNY W OLSZTYNIE I GIETRZWAŁDZIE

W dniach od 24 do 26 czerwca 1977 r. odbył się w Olsztynie i Gietrzwałdzie na Warmii IV Ogólnopolski Kongres Mariologiczny i Maryjny, zorganizowany przez Ks. Bpa J. Drzazgę Ordynariusza diec. Warmińskiej, oraz O. B. Przybylskiego OP.

W pierwszych dwóch dniach obrady toczyły się w Olsztynie i miały charakter ściśle naukowy. Problematyka obrad związana była ze stuletnią rocznicą objawień się Matki Bożej w Gietrzwałdzie (od 27 czerwca do 9 września 1877 r.). W związku z tym wygłoszono 4 centralne referaty i 9 komunikatów, których zadaniem było naukowe określenie historyczności tych objawień, ich autentyczności, oraz teologicznego znaczenia.

Ks. Bp J. Obłąk w swoim referacie wprowadzającym nt. „Objawienia Matki Bożej w Gietrzwałdzie w świetle archiwaliów diecezjalnych, ze szczególnym uwzględnieniem treści posłania”, przedstawił historię tych objawień, omówił szczegółowo ich autentyczność oraz ustosunkował się krytycznie do pewnych osób, które uważały, że także miały objawienia. Ks. Bp stanął na stanowisku, że za autentyczne można uznać tylko objawienia, jakie miały Barbara Samulowska i Justyna Szafryńska. W czasie tych objawień, Matka Najśw. nawoływała do trzeźwości, pokuty i odmawiania różańca. Objawienia te miały także i pewien wydźwięk narodowy, ponieważ Matka Boża przemawiała do dziewcząt po polsku.

Drugi referat Ks. doc. M. Borzyszkowskiego, nt. „Historia objawień w Gietrzwałdzie w świetle źródeł archiwalnych zachodnioniemieckich”, omawiał reakcję na objawienia się w Gietrzwałdzie poza granicami Polski, a szczególnie akcentował postawę ówczesnych władz kościelnych do tychże objawień. Zdaniem referenta, władze kościelne zachowały wielką ostrożność, ale odnośnie samych objawień nie dały oficjalnego oświadczenia.

Następni referenci, Ks. prof. Wł. Piwowarski z Lublina i Ks. prof. T. Pawłuk z Warszawy, zajmowali się zagadnieniem reakcji wiernych na powyższe objawienia. I tak pierwszy referent omówił „Łosierzy” (tj. pielgrzymki) do Gietrzwałdu”, które stanowiły zewnętrzny dowód wiary i uznawania przez wiernych powyższych objawień, zaś drugi referent nawiązywał do stanowiska Kościoła w odniesieniu do prywatnych objawień. W referacie swoim na temat: „Stosunek Kościoła do objawień prywatnych”, oświadczył, że Kościół przyjmuje możliwość prywatnych objawień, choć te objawienia nie wnoszą nic do depozytu objawienia Bożego, a tylko kierują naszym postępowaniem. Dlatego też Kościół nie nakłada na wiernych ścisłego obowiązku wierzenia w te objawienia.

Niejako uzupełnieniem do powyższych referatów, były komunikaty, w których poszczególni referenci poruszali już bardzo szczegółowo, ale niemniej ciekawą problematykę. Tytuły poszczególnych komunikatów są następujące: Ks. Br. Tomczyk CM, „Siostra Miłosierdzia Stanisława (Barbara) Samulowska, (†1950), wizjonerka z Gietrzwałdu”, Ks. Zb. Jakubowski CRL, „Ks. Augustyn Wiechsel, proboszcz gietrzwałdzki w czasie objawień”, Ks. H. Madej, „Sanktuarium Maryjne na Warmii”, J. Piskorska, „Rozwój sanktuarium gietrzwałdzkiego”, Ks. Wł. Nowak, „Historia obrazu i kultu Matki Bożej Gietrzwałdzkiej”, O. G. Bartoszewski OFM<sup>Cap</sup>, „Niedrukowany rękopis sługi Bożego O. Honorata Kozmińskiego o objawieniach w Gietrzwałdzie”, Ks. J. Kowalewski, „Echa objawień gietrzwałdzkich w „Gazecie Olsztyńskiej”, Ks. E. Piszcz, „Echa objawień gietrzwałdzkich w „Pielgrzymie”, M. Wójcik, „Objawienie Matki Bożej Gietrzwałdzkiej a Zgromadzenie S. Służek Najśw. Maryi Panny Niepokalanej z Mariówki”.

O wielkim zainteresowaniu się problematyką Kongresu świadczyła żywa dyskusja, w której dążono nie tylko do sprecyzowania pewnych jeszcze niejasnych momentów samych objawień, ale przede wszystkim do wyciągnięcia praktycznych wniosków, dotyczących autentycznego kultu maryjnego w codziennym naszym życiu chrześcijańskim.

W Kongresie wzięli udział przedstawiciele niemal wszystkich ośrodków naukowych z całej Polski, jak również przybyli nań licznie przedstawiciele duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego oraz liczne siostry zakonne. Obradom Kongresu przewodniczył Ks. Kard. K. Wojtyła oraz Bp Kraszewski, przy współudziale O. Pawła Melady z Rzymu, prezesa Międzynarodowej Akademii Maryjnej, O. B. Przybylskiego OP, Ks. Bpa St. Bareły. Nad całością obrad czuwał Ks. J. Drzazga, miejscowy Ordynariusz, oraz jego biskupi pomocniczy: Bp J. Oblak i Bp J. Wojtkowski.

Niejako podsumowaniem obrad Kongresu mariologicznego był Kongres Maryjny, który miał miejsce w samym już Gietrzwałdzie w dniu 26 czerwca br. Głównym jego punktem była uroczysta msza św., celebrowana przez St. Barełę, oraz wygłoszone przez niego okolicznościowe kazanie. W kazaniu swoim celebrans zwrócił uwagę na obecność Matki Bożej w naszym narodzie, a szczególnie na jej obecność na Warmii, co miało wielkie znaczenie nie tylko dla religijności ale także i dla polskości tamtejszego ludu.

W czasie obu Kongresów odczytano listy od Ojca Świętego Pawła VI oraz pod nieobecnego Ks. Prymasa Kard. Wyszyńskiego. Na zakończenie uroczystości w Gietrzwałdzie odbyła się uroczysta procesja różańcowa do cudownego źródła.

Nie ulega wątpliwości, że Kongres Olsztyńsko-Gietrzwałdzki wniósł wiele nowych elementów do studiów nad maryjną problematyką, oraz przyczynił się do lepszego i właściwszego jej oceniania.

Kraków

*Ks. Stanisław Grzybek*

**Ks. Jan Kowalski**

## **DZIAŁALNOŚĆ POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1976**

W roku 1976 Polskim Towarzystwem Teologicznym w Krakowie kierował Zarząd w składzie: Ks. Prof. dr habil. Bolesław Przybyszewski (prezes), Ks. dr Kazimierz Drzymała SJ (wiceprezes), Ks. lic. Antoni Okrzesik (sekretarz), Ks. lic. Mieczysław Piłat SDB (skarbnik) i Ks. dr habil. Antoni Baciński CM (bibliotekarz). Skład Komisji Rewizyjnej był następujący: przewodniczący Ks. dr Stanisław Dąbrowski i członkowie: Ks. Prof. dr Franciszek Macharski oraz Ks. Prof. dr Jan Kowalski. Praca Towarzystwa koncentrowała się przede wszystkim na akcji odczytowej prowadzonej na comiesięcznych zebraniach zwyczajnych i w poszczególnych sekcjach, oraz na działalności wydawniczej. Zarząd PTT, przy szczególnych zabiegach swego prezesa, powołał do życia, zgodnie ze Statutem, nową sekcję misjologiczną. Ponadto był on współorganizatorem Kongresu Teologów Polskich, który odbył się we wrześniu 1976 r. w Krakowie-Nowej Hucie (klasztor Ojców Cystersów).

## I

W roku sprawozdawczym odbyło się siedem zebrań zwyczajnych, w których uczestniczyli obok członków zwyczajnych i wspierających, także zainteresowani tematyką księża. Zarówno członkowie jak i goście o zebraniach zwyczajnych byli informowani poprzez komunikaty rozsyłane przez Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Na tych zebraniach przeważała problematyka biblijna. Ks. dr Adam Smigielski SDB wygłosił referat „Jerozolima stara i nowa” (ilustrowany przezroczami) (15 II 1976). Ks. Prof. dr habil. Władysław Smereka „Wspomnienie o bibliście śp. Ks. Prof. Józefie Kaczmarczyku (w dwudziestopięciolecie śmierci)” (18 II 1976) a Ks. doc. dr habil. Jerzy Chmiel na temat „Mit a Biblia. Analiza zagadnienia na przykładzie Rdz 2—3” (16 XII 1976). Tematykę chrystologiczną poruszali: Ks. Prof. dr habil. Eugeniusz Florkowski „Problem podobieństwa między chrystianizmem a religiami niechrześcijańskimi” (21 X 1976) i Ks. dr Czesław Teklak OFM bern. (20 I 1977). W związku z rocznicą śmierci Ks. Kardynała Sapiehy Ks. Prof. dr habil. Bolesław Przybyszewski wygłosił referat „W 25-lecie śmierci Księcia Kardynała Adama Stefana Sapiehy” (20 V 1976). Aktualną sytuację w Kościele zobrazowało wystąpienie Ks. dra habil. Jana Siega SJ „Kontestacja w Kościele współczesnym i odpowiedź na nią” (18 III 1976). Wreszcie Ks. dr Adam Kubiś zapoznał zebranych o przebiegu i treści „Kongresu Teologów Polskich w Mogile 14—16 IX 1976” (18 XI 1976).

## II

Sekcją filozoficzną kierował w roku 1976 Ks. Prof. dr habil. Tadeusz Wojciechowski, który zwołał w tym czasie cztery zebrania z następującymi referatami: Ks. mgra Leszka Balczewskiego SJ „Zjawisko wolności człowieka w świetle fizyki” (16 III 1976), Ks. dra Stanisława Ziemiańskiego „Próba interpretacji twórczej trzeciej drogi św. Tomasza” (11 V 1976), Ks. Prof. dr habil. Tadeusza Wojciechowskiego „Zagadnienie początków mowy ludzkiej” (16 XI 1976) i Ks. dra Henryka Piszkałskiego CSM „Życie psychiczne człowieka w stanie prenatalnym” (14 XII 1976).

Sekcja biblijo-liturgiczna, której przewodniczył Ks. doc. dr habil. Jerzy Chmiel, pracowała na podwójnej płaszczyźnie: poprzez akcję odczytową i przygotowanie *Vade mecum Biblijnego*. Zespół redakcyjny *Vademecum* — zbierał się trzykrotnie. Oprócz tego wygłoszono odczyty na temat „Poglądów G. Vermesa o Jezusie” (Ks. dr Stanisław Mędała CM — 17 II 1976) i „Ducha Św. i Eucharystii. Próba uzasadnienia metodami teologii biblijnej” (Ks. Prof. dr habil. Augustyn Jankowski OSB 1 XII 1976).

Sekcja apologetyczno-religioznawcza, prowadzona przez Ks. Prof. dra habil. Eugeniusza Florkowskiego poświęciła swą uwagę problematyce religioznawczej. Na sympozjum naukowym referaty wygłoszili Ks. doc. dr habil. Józef Tischner „Mit w filozofii”, oraz Ks. dr Edward Bulanda „Mit w historii religii” (16 XII 1976). Ponadto na oddzielnym zebraniu Ks. Prof. dr habil. E. Florkowski mówił o „Problematyce chrystologicznej we współczesnej teologii katolickiej” (24 XI 1976).

Różnorodna była problematyka zebrań sekcji dogmatyczno-moralnej, której przewodniczył Ks. dr Jan Wichrowicz OP. Ks. dr Wojciech Zmarz OFM Conv. podał „Uwagi o heroicznosci cnót na podstawie dekretów wydanych za pontyfikatu Jana XXIII i Pawła VI” (7 I 1976). Ks. Prof. dr habil. Tadeusz Slipek mówił o „Dynamicznym charakterze prawa naturalnego” (24 III 1976) a Ks. dr Jan Hojnowski

CSSR o „Rozdrożach teologii posoborowej” (28 IV 1976). W związku z deklaracją *Persona humana*, Ks. dr Jan Wichrowicz OP wygłosił referat pt.: „Deklaracja Kongregacji dla Nauki Wiary dotyczące etyki seksualnej” (6 X 1976). 700-lecie śmierci Biedaczyny z Asyżu dało powód do referatu Ks. dra Kafela OFM Cap „Świat jako Sakrament Boga według św. Franciszka z Asyżu” (10 XI 1976). 15 V 1976 odbyło się zebranie dyskusyjne na tematy moralne z Ks. Prof. René Coste z Tuluzy.

Sekcji historyczno-kanoniczej patronował Ks. dr Kazimierz Drzymała SJ. Jej członkowie spotykali się sześciokrotnie. Na spotkaniach tych zostały wygłoszone następujące referaty: Ks. mgr Izzydor Borkowicz OFM Conv. „Stan prawny sióstr zewnętrznych w klasztorze św. Andrzeja w Krakowie” (11 II 1976); Ks. dr habil. Jan Kuś „Ks. Hugo Kołłątaj kanonikiem kapituły krakowskiej” (10 III 1976); O. dr Marian Kaniór OSB „Powrót OO Benedyktynów do Tyńca i ich działalność w czasie II wojny światowej” (12 V 1976); Ks. dr habil. Antoni Baciński CM „Działalność charytatywna Księżych Misjonarzy w Krakowie” (20 X 1976); Ks. dr habil. Jan Kuś „Udział duchowieństwa w obchodzie grunwaldzkim 1910” (17 XI 1976); Ks. dr Kazimierz Drzymała SJ „Życie i działalność Ks. Mariana Smigleckiego SJ, teologa, polemisty i filozofa polskiego na przełomie XVI i XVII wieku” (13 I 1977).

Nowo powołana do życia sekcja misjologiczna prowadzona przez Ks. dra habil. Antoniego Bacińskiego CM prosiła o referaty Ks. dra habil. Jana Siega SJ „Opinia biskupów afrykańskich o działalności błog. Marii Teresy Ledóchowskiej” (24 XI 1976) i P. dr Zofię Roszek „Przeszkody w ewangelizacji Czarnego Lądu i perspektywy jej rozwoju” (26 I 1977).

W Kalwarii Zebrzydowskiej przy klasztorze Ojców Bernardynów działa sekcja pastoralno-homiletyczna. Przewodniczył jej Ks. dr Czesław Teklak OFM bern. Zorganizował on pięć posiedzeń. I tak „O powołaniu” mówił Ks. Andrzej Sztęga (22 II 1976); Ks. dr Cecyljan Niezgoda OFM Conv. poruszył „Kwestie franciszkańskie” (27 II 1976) w związku z 700-leciem śmierci św. Franciszka z Asyżu. Ks. mgr Józef Wawro OFM bern. zajął się „Stanowiskiem Aleksandra z Hales w kwestii Bożych działań na zewnątrz” (21 V 1976). Ks. mgr Daniel Ziółkowski OFM bern. zastanawiał się nad „Psychologicznymi źródłami religijności człowieka” (26 X 1976) a Ks. dr Letus Szpucha OFM bern. „Sakramentem Pokuty w nauce Kościoła przed i po Soborze Watykańskim II” (2 XII 1976).

W ramach ogólnoteologicznej sekcji w Tarnowie, której przewodniczył Ks. doc. dr habil. Leopold Regner wygłoszone zostały następujące referaty: Ks. dr Jan Styrna „Przemiany rodziny jako środowiska religijnego” (24 II 1976), Ks. dr habil. Michał Heller „Kosmologia Lemaître (w 10-tą rocznicę śmierci)” (4 V 1976), Ks. prof. dr habil. Bolesław Przybyszewski „Kardynał Sapieha jako duszpasterz archidiecezji krakowskiej w okresie okupacji hitlerowskiej 1939—1945” (25 V 1976), Ks. dr habil. Michał Heller „Z dziejów zagadnień: nauka a wiara” (16 X 1976), prof. dr habil. Marian Plezia „Pogańska wizja szczęśliwości wiecznej — Cycerona „Somnium Scipionis” (23 XI 1976), Ks. dr. Stanisław Longosz „Znaczenie argumentu patrystycznego w dowodzie teologicznym w IV wieku” (20 XII 1976) i Ks. dr Michał Bednarz „Teologia biblijna i jej metoda” (11 I 1977).

W sekcji w Tuchowie, również ogólnoteologicznej, prowadzonej przez Ks. mgra Andrzeja Rębacza odbyło się dziesięć zebrań. Tematyka referatów i dyskusji była wieloaspektowa. Ks. mgr A. Rębacz mówił „O problemie przeszerzeni i czasu we współczesnej nauce” (17 II 1976), „O nauczaniu filozofii w seminariach według dekretu Stolicy Apostolskiej z dnia 20 I 1972” (11 XII 1976) oraz „O studium seminaryjnym w świetle

dekretu „O formacji teologicznej przyszłych kapłanów z dnia 22 II 1976” (11 X 1976). Ks. doc. dr habil. Edmund Morawiec zajął się tematem „Neopozytywizm a metafizyka” (13 III 1976), zaś Ks. mgr Wojciech Bołoz „Współczesną etyką marksistowską w Polsce” (27 IV 1976). Ks. prof. dr habil. Józef Rybczyk miał wykład „O projekcie nowego prawa kościelnego: De Sacramentis” (11 V 1976). Ks. lic. Andrzej Wielgus omówił „Wymagania nauczania teologicznego” (16 XI 1976). Wreszcie Ks. dr Stanisław Stańczyk przedstawił kwestię „Teologii stworzenia w Księdze Syracha” (25 X 1976) a mgr Tytus Górski problem „Naziemnych cmentarzy chrześcijańskich przed rokiem 313 i Nekropoli Nerona oraz grobu św. Piotra” (23 XI 1976).

### III

Sekcja Wydawnicza, na czele której stał Ks. prof. dr habil. Stanisław Grzybek, kontynuowała wydawanie dwóch periodyków *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* (dwumiesięcznika) oraz *Analecta Cracoviensia* (rocznika). W roku sprawozdawczym ukazał się kolejny VI i VII tom tego ostatniego pisma.

### IV

Na dzień 31 XII 1976 Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie liczyło 242 członków, w tym 217 zwyczajnych i 25 wspierających. W ostatnim roku zmarli: Ks. Antoni Czastka, Ks. Ludwik Koniówka i Ks. Inf. Bogdan Niemczewski.

Kraków—Częstochowa

KS. JAN KOWALSKI

O. CZESŁAW KUDRON CSSR, *Trwajcie we mnie*. Rozważania liturgiczne na niedziele zwykłe, Warszawa 1976, stron 192.

Można powiedzieć, że omawiana praca jest dalszym ciągiem już poprzednio wydanych przez Autora 4 tomików homilii na święta, i na okres Wielkiego Postu, a szczególnie na niedziele Adwentu i po Bożym Narodzeniu (tomik III) oraz na niedziele zwykłe od 7—17 (tomik IV); por. na ten temat moje recenzje RBL 29/1976/1, ss. 60 nn). Omawiany tomik V zawiera zwięźle homilie na wszystkie trzy lata razem z propozycjami „Modlitwy wiernych” oraz z zasugerowanym przez Autora, podanym w formie wierszowanej tekstem „Modlitwy wieczornej”.

Autor zastosował tu tę samą metodę rozwiązywania postawionego sobie problemu, co w czterech pierwszych swoich tomikach, z tego też względu można powiedzieć, że wszystkie tomiki stanowią zwartą, organicznie powiązaną ze sobą całość.

Przed wszystkim w omawianych homiliach należy podkreślić ich bogactwo treści. Nie są one szablonowym ujęciem tematu, ale Autor pragnie niemal w każdej z nich być bardzo oryginalnym. Chociaż każdą homilię zaczyna jakimś egzystencjalnym wstępem, to jednak wstępy te tak są dobrane, że już od samego początku określają ideę przewodnią homilii i nawiązują do później przeprowadzanej egzegezy tekstów mszalnych i przygotowują słuchacza czy czytelnika do powzięcia jakiegoś konkretnego postanowienia. To sprawia, że homilie O. Kudronia są zwarte, logiczne i przekonujące. Jeśli zważymy i to, że język tych homilii jest bardzo nowoczesny, literacki, a równocześnie niezwykle prosty, należy stwierdzić, że korzyść z ich słuchania a także i czytania, jako materiału na rozmyślanie może być bardzo wielka.

Czytając omawiane homilie odnosi się wrażenie, że Autor ich nie tyle korzystał z bibliografii przedmiotu, ile snując refleksje w oparciu o zasadnicze źródło, którym było dla niego Pismo św., wydobywał stamtąd coraz to piękniejsze i głębsze, ukryte w nim myśli, (por. choćby ss. 47—51). Na tej podstawie można powiedzieć, że jego homilie są homiliami biblijnymi. Tym samym są one bliskie naszemu życiu i dostarczają wiele uwag na ten temat, jak urządzić to życie, aby ono było piękniejsze i szczęśliwsze. Wydaje się, że Autorowi chodziło, aby jego homilie utrwaliły i wzmocniły jego słuchaczy lub czytelników we wierze. Stąd chyba tytuł: „trwajcie we mnie”. Można powiedzieć, że Autor zrealizował swój plan, a tym samym istnieją wszelkie oznaki, że cel swój osiągnie.

Kraków

Ks. Stanisław Grzybek

MICHAŁ CZAJKOWSKI I INNI, *Bóg, Dekalog, Błogosławieństwa, Modlitwa*, praca zbiorowa pod red. A. Święcickiego, Kraków 1977, wyd. „Znak”.

Omawiana książka, jak każde dzieło zbiorowe reprezentuje różnorodność poglądów, refleksji, przemyśleń i twierdzeń, właściwie na jeden temat: tematem tym jest Bóg i nasza, tj. ludzka na Niego reakcja. Trudno jest

opisać obraz Boga, już choćby z tego względu, że On jest duchem, a to wszystko co nam o sobie objawił, ujęte w ludzkie słowa, nie zawsze w pełni oddaje omawianą przez nas rzeczywistość. W interesującej nas książce obraz Boga przedstawia biblista, filozof, moralista, socjolog, etyk i misjolog. Właściwie mówią o tym samym Bogu, a jednak inaczej Go ujmują. Pełny obraz Boga wyrażający się nauką o Trójcy św. przedstawił nam dopiero Jezus Chrystus. Może słuszne jest zdanie, że cały Stary Testament przygotowywał nas na przyjęcie tej właśnie nauki o Bogu, że On w pełni objawia nam się przez prawdę o życiu Trójcy Świętej.

Niewątpliwie najlepiej poznaliśmy Boga, przez Jezusa Chrystusa. Ale wydaje się, że samo poznanie Boga nie jest jeszcze pełnym zrealizowaniem naszego ludzkiego powołania na ziemi. Realizujemy je najlepiej przez wypełnianie przykazań (Dekalog), przez naukę o doskonałości chrześcijańskiej (Błogosławieństwa), oraz przez modlitwę, która jest wyrazem pełnego naszego zjednoczenia się z Bogiem.

Referenci omawiający te ostatnie zagadnienia, bardzo dobrze opracowali, dostarczając nam najpierw naukowych opisów na temat pochodzenia, treści i struktury literackiej dekalogu, błogosławieństw czy tekstu modlitwy Pańskiej (Ojciec Nasz), by później w oparciu o dane egzegetyczne wyciągnąć właściwe wnioski odnośnie wprowadzenia w życie i realizowania przez człowieka Bożych nakazów.

Interesujące są uwagi wykazujące wartość i sens modlitwy w islamie i w chrześcijaństwie. Okazuje się, że modlitwa to czynność wspólna wszystkim ludziom bez względu na rasę, pochodzenie, wyznanie czy religię. Zarówno Koran jak i Ewangelia podkreślają konieczność modlitwy, jej wytrwałość jak również i jej skuteczność. Można by powiedzieć w oparciu o te dwie księgi, że „być człowiekiem to znaczy modlić się”. Ale ciekawa rzecz jest, że sama modlitwa nie wystarczy. Muszą jej towarzyszyć także i dobre uczynki, „abyśmy zyskali miłosierdzie” (s. 211).

Każdy referat w omawianej książce zasługuje na wysokie uznanie. Wiadę w nich olbrzymią troskę Autorów o rzetelne i autentyczne przekazanie tej problematyki, która objęta została tematem referatu. Szczególną zaletą referatów jest ich przejrzystość i jasność, dzięki czemu trafiają do odbiorców. Ale może największą zaletą omawianych opracowań jest ich syntetyczne ujęcie. Synteza myśli na jakiś temat przekazana w pięknej literackiej szacie, współczesnym, zrozumiałym językiem sprawia, że omawiana książka osiąga swój cel. Otwiera się ona na potrzeby i troski wszystkich ludzi. Słusznie zatem w zakończeniu książki jej Redaktor pisze: „Tylko wspólnie z ludźmi różnych kultur, możemy wypełnić zadania, do których w moim przekonaniu Bóg wezwał wszystkich ludzi wszystkich czasów... książka jest propozycją wspólnej refleksji i stosowania metody, która ułatwia dostrzeżenie piękna naszych społecznych losów i dróg do Boga” (s. 239).

Redaktorowi tej książki prof. A. Święcickiemu należy się szczególne uznanie, za zorganizowanie sesji, których książka jest rezultatem oraz za doprowadzenie do tego, że ona ujrzała światło dzienne.

Kraków

Ks. Stanisław Grzybek