

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5

ROK XXX

1977

A R T Y K U Ł Y

Ks. Tadeusz Brzegowy

NIELEWICKIE KAPŁAŃSTWO KRÓLESTWA IZRAELA*

Po śmierci Salomona dokonał się bardzo szybko rozpad wielkiej monarchii dawidowej¹. Pokolenia centralne i północne, które niegdyś dobrowolnie oddały się pod władzę Dawida², były i teraz skłonne odnowić ten pakt z potomkiem Dawida, Roboamem. Przedstawiciele tych pokoleń, a więc Izraela w tradycyjnym znaczeniu, udali się do Sychem, dokąd przybył też Roboam. Nic nie wiemy o procedurze zwołania czy prac tego zgromadzenia narodowego³. Tekst biblijny

* Artykuł niniejszy stanowi wyjątek z rozprawy doktorskiej, p.t.: *Les prophéties contre le sanctuaire royal de Béthel*, pisanej pod kierunkiem O. Roberta North'a, S. J., profesora na Marquette University, Milwaukee i na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Został on również wygłoszony jako wykład inauguracyjny roku 1976/77 w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie.

¹ Jako datę śmierci Salomona większość uczonych przyjmuje rok 931 przed Chr. Por.: R. North, *Reges* (Introductiones speciales in V. T. Libros, 3), Roma 1971, ss. 77—85 i tablica chronologiczna porównawcza na s. 200.

² Stało się to po siedmiu latach panowania Dawida nad pokoleniem Judy w Hebronie (2 Sm 5, 1—3). Por.: M. Noth, *Histoire d'Israël*, Paris 1970, ss. 196 nn.

³ Gdy chodzi o ramowe przedstawienie problemu, zob.: R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 2, Stuttgart⁷ 1925, ss. 216—221.

mówi tylko: *Roboam udał się do Sychem, dokąd przybył cały Izrael, by go obwołać królem* — 1 Krl 12, 1. Informacja ta, która reprezentuje judejski punkt widzenia, robi wrażenie, jakoby nie chodziło o nic innego, jak o czystą formalność, podobnie jak niegdyś w wypadku Salomona⁴. Ale w rzeczywistości sprawa wzięła całkiem inny obrót i głęboki rozłam między kandydatem do tronu a zgromadzeniem okazał się w pełni. Zgromadzenie zażądało od kandydata do korony, by lżejszym uczynił jarzmo, które za Salomona zaczęło ciążyć nie-samowicie. Lecz nieroztropność Roboama spowodowała zerwanie pertraktacji i tym samym, zerwanie unii personalnej Południa z Północą. Po okrzyku: *Izraelu, do twych namiotów!*, pokolenia Północy poczuły się jako nie mające nic wspólnego z *Syнем Jessego, z domem Dawida* (w. 16). W tej sytuacji zgromadzenie w Sychem obwołało królem nad całym Izraelem Jeroboama ben-Nebat⁵. Zresztą decyzja ludu nie była niczym innym jak przyjęciem i urzeczywistnieniem woli Bożej, wcześniej wyrażonej przez proroka Achiasza ze Szilo — 1 Krl 11, 30—31⁶. To wyznaczenie na króla przez proroka stawia Jeroboama w rzędzie charyzmatyków, na równi z Saulem czy Dawidem. Otrzymał on nawet od Boga obietnicę trwałości dynastii na wzór dynastii dawidowej pod warunkiem, że będzie zachowywał prawo przymierza (1 Krl 11, 38). To nam pozwala stwierdzić, że Jeroboam otrzymał władzę królewską całkowicie legalnie⁷.

Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że Jeroboam, założyciel nowej dynastii, dołoży wszelkiego starania, by swoje królestwo usamodzielnic, uniezależnić od Judy⁸. Tymczasem Jeroboam zdawał sobie sprawę z obietnicy Bożej związanej z dynastią Dawida (proroctwo Natana proroka — 2 Sm 7, 10—17). Wiedział też, jaką atrakcją było sanktuarium arki przymierza na Syjonie, które za Salomona otrzymało wspaniałą świątynię. Jeroboam uświadomił sobie, że nie będzie nie-

⁴ W wypadku Salomona nie wiadomo nic o jakimś zgromadzeniu narodowym. Dawid w obliczu śmierci wyznacza Salomona na księcia (*nāgīd*). Następnie Sadok i Natan odprawiają krótki ryt sakry przy źródle Gichon (1 Krl 1, 28—40). Por.: A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, ZAW Beih 104 (1967) s. 78.

⁵ Ciekawe tłumaczenie tego imienia proponuje Ewa Danelius, *The Sins of Jeroboam Ben-Nabat*, „The Jewish Quarterly Review” 58 (1968) 210—214: syn *Nb.t.*, tzn. syn Hator, bogini egipskiej.

⁶ O historyczności tego epizodu traktuje A. Caquot, *Ahiyya de Silo et Jérôboam Ier*, „Semitica” 11 (1961) s. 25.

⁷ Jeżeli w Judzie władza przechodziła drogą dziedziczenia, to na Północy dochodziło częściej do głosu zgromadzenie narodowe w tej sprawie. Por.: A. Alt, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda*, VT 1 (1951) 2—22 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 2, München 1953, ss. 116—153; G. Fohrer, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel*, ZAW 71 (1959) 1—22; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen³ 1964, s. 388, nazywa Jeroboamowe dojście do władzy rewolucyjnym.

⁸ R. North, *Jeroboam's Tragic Social-Justice Epic*, W: Juan Prado *Festschrift* (cyt. wg manuskryptu autora).

zależności politycznej bez niezależności religijnej, kultowej. I tak podział polityczny pociągnął za sobą schizmę religijną⁹. Jeroboam podniósł do rangi sanktuariów królewskich dwa starodawne centra kultowe Izraela, Betel i Dan¹⁰. Wyposażył je w piękne statuy złotego cielca. Sam dokonał uroczystej dedykacji sanktuarium w Betel. Ustanowił też dla królewskiego sanktuarium kapłaństwo. Ale właśnie ta ostatnia inicjatywa królewska została osądzona bardzo ostro przez autorów biblijnych. Stwierdzają oni przy tej okazji, że sprawa ta stała się przyczyną grzechu domu królewskiego i ona spowodowała ruinę królewskiego rodu (1 Krl 13, 34). Spośród wszystkich instytucji kultowych ustanowionych przez Jeroboama, kapłaństwo określone jest wyraźnie jako nielegalne.

Powstaje pytanie, dlaczego kapłaństwo ustanowione w Królestwie Północnym było nielegalne. Aby dać odpowiedź na to pytanie, zamierzamy przeanalizować wypowiedzi biblijne mówiące o kapłaństwie Izraela (I), na ich podstawie ustalić, co rzeczywiście Jeroboam uczynił w sprawie tego kapłaństwa (II), wyjaśnić relację tego kapłaństwa do lewityzmu (III) i wreszcie jego relację do kapłaństwa jerozolimskiego (IV).

I. WYPOWIEDZI BIBLIJNE O KAPŁAŃSTWIE IZRAELA

W rocznikach wykorzystanych przez redaktora 1 Krl 12—14 zachowała się krótka informacja o nominacji kapłanów przez Jeroboama: *I (Jeroboam) powołał kapłanów, którzy nie byli spośród synów Lewiego* (1 Krl 12, 31b). W w. 32b jest jeszcze dodane, że ci kapłani byli ustanowieni dla królewskiego sanktuarium w Betel i że byli to *kapłani wyżyn (kōhanê habbāmôt)*. Komentarz Deuteronomisty, dołączony jako zakończenie historii męża Bożego z Judy (1 Krl 13), powtarza te informacje z równoczesnym opuszczeniem słów: *którzy nie byli spośród synów Lewiego*. Za to Deuteronomista zamieszcza nową informację o rekrutacji kapłanów: *Dla każdego, kto chciał, (Jeroboam) dawał inwestyturę, by został kapłanem wyżyn*¹¹. Ten sam redaktor wyjaśni następnie, że sprawa ta była wielkim grzechem Jeroboama (1 Krl 13, 34)¹².

⁹ Por. A. M. Dubarle, *Le jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam*, W: A. Fernández Festschrift, Madrid 1961, ss. 577—594; R. de Vaux, *Le schisme religieux de Jéroboam Ier*, „Angelicum” 20 (Festschrift J. Vosté, 1943) ss. 77—91 = *Bible et Orient*, Paris 1967, ss. 151—163.

¹⁰ Por. H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte*, München² 1962, ss. 174—179.

¹¹ Tekst Masorecki ma liczbę mnogą: *kōhanê*. Jednak większość starożytnych przekładów suponuje liczbę pojedynczą.

¹² W kwestiach krytyki literackiej i historii redakcji interesujących nas tekstów informują komentarze, np. M. Noth, *Könige I. Könige 1—16* (Biblischer Kommentar A. T. IX, 1), Neukirchen-Vluyn, 1968, ss. 268—72;

Mąż Boży z Judy (taki tytuł nosi anonimowy prorok, który rzucił klątwę na sanktuarium królewskie w Betel w dzień jego dedykacji) nie wypowiada się wcale na temat kapłaństwa (1 Krl 13)¹³. Zapowiada on tylko profanację sanktuarium przez spalenie kości ludzkich na jego ołtarzu.

Prorok Amos podczas swojej wizyty w Betel zaatakował najwyższego kapłana Amazjasza, ale nie zakwestionował legalności jego urzędu (Am 7, 10—17). To, co Amos gani, to niewłaściwa postawa kapłana, który uważa się w pierwszym rzędzie za urzędnika królewskiego zamiast być ambasadorem spraw Bożych. Amazjasz bowiem tak mówił do Amosa: *Widzący, idź, uciekaj sobie do ziemi Judy. I tam jedź chleb i tam prorokuj. Ale w Betel więcej nie prorokuj, bo jest ono królewską świątynią i królewskim pałacem* (w. 12—13). Sądził więc Amazjasz, że do prorokowania w Betel trzeba by mieć specjalne, królewskie upoważnienie. Nie baczy on na to, że prorok przychodzi z polecenia samego Boga¹⁴.

Prorok Ozeasz oskarża gwałtownie kapłanów Królestwa Północnego, ale i w jego oczach piastują oni urząd całkowicie legalnie. Są oni kapłanami Jahwe (Oz 4, 6). Przyczyną ich potępienia przez proroka jest ich zachowanie i ich czyny, których długa lista znajduje się w Oz 4, 4—11. Oto fragment tej wypowiedzi Ozeasza:

... *Przeciw tobie, kapłanie, skargę podnoszę.
Ty się potykasz we dnie i w nocy,
wraz z tobą potyka się prorok
— do zguby prowadzisz swój naród.
Naród mój ginie dla braku nauki;
ponieważ i ty odrzuciłeś wiedzę,
Ja cię odrzucę od mego kapłaństwa.
O prawie Boga twego zapomniałeś,
więc ja zapomnę też o synach twoich* (w. 4—6).

Jest bardzo prawdopodobne, że Ozeasz wygłosił tę mowę w sanktuarium królewskim Betel i w obecności miejscowego kapłaństwa. Prorok grozi kapłanom, w imieniu Boga, odrzuceniem od sprawowania urzędu kapłańskiego za zaniedbania w służbie kapłańskiej. Podstawowym obowiązkiem kapłanów było prowadzenie ludu do znajo-

291—95; Tenże: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Darmstadt³ 1967, ss. 79—81; J. Gray, *I—II Kings. A. Commentary* (The Old Testament Library), London², ss. 311—13; 318—23.

¹³ Gdy chodzi o rekonstrukcję oryginalnej wersji proroctwa wygłoszonego przeciw sanktuarium w Betel, zob. M. Noth, *Könige*, dz. cyt., ss. 288, 292n. Analiza literacka opowiadania o Mężu Bożym jest przeprowadzona w studium T. Brzegowy, *Les prophéties contre le sanctuaire royal de Béthel*, Roma 1975, ss. 17—51.

¹⁴ Por. J. Maigret, *Amos et le sanctuaire de Béthel*, BiTeSai 47 (1962 Mai) s. 6.

mości Boga. Oni sami jednak ją odrzucili i nie mogą jej nauczać innych. Ozeasz zarzuca jeszcze kapłanom chciwość (w. 8), pijaństwo (w. 5), udział w rytach seksualnych kultów kanańskich (w. 10—11)¹⁵.

Inaczej jednak przedstawiała się rzecz dla Deuteronomisty i Kronikarza. To właśnie Dtr uzupełnił gróźbę proroka z Judy, dodając że na ołtarzu Betel zostaną spalone kości „kapłanów wyżyn” (1 Krl 13, 2ba; 2 Krl 23, 20). Kapłani Betel nie są już w jego oczach kapłanami Jahwe. Są oni po prostu „kapłanami wyżyn” jak kapłani kanańscy (1 Krl 12, 32; 13, 2, 33). Kapłani ci nie należą do świętego pokolenia Lewiego. Król dawał urząd kapłański każdemu kto tego zapragnął (13, 33).

Podobnie Kronikarz zrównuje kapłaństwo Królestwa Izraela z kapłaństwem ludów pogańskich¹⁶. Kapłani ci nie mogą się równać ze swoimi kolegami z Judy, synami Aarona i Lewitami (2 Krn 13, 10). Co więcej, nie są oni wcale kapłanami Jahwe. Abiasz, król judzki, który ustawicznie wojował przeciw Izraelowi, przed jedną z bitew wygłosił przemówienie do synów Izraela. Oto jego fragment: *Czy to nie wy wygnaliście kapłanów Jahwe, synów Aarona i Lewitów, czy to nie wy poczyniliście sobie kapłanów jak u ziemskich narodów? Każdy, który przychodzi z młodym cielcem i siedmioma baranami, aby go wyswięcono na kapłana, staje się kapłanem tego, który nie jest Bogiem* (13, 9).

Reasumując to, co zostało powiedziane dotychczas, stwierdzamy: wcześniejsze wypowiedzi biblijne (roczniki królewskie, Amos, Ozeasz) bądź nie zajmują się kapłaństwem Izraela, bądź ganią je za jego postawę, nie atakują jednak legalności jego urzędu. Wypowiedzi późniejsze (Dtr, Kronikarz) uważają kapłaństwo Izraela za równe pogańskiemu, nie mogące się równać z kapłaństwem lewickim Judy.

II. JEROBOAM ORGANIZATOREM KAPŁAŃSTWA IZRAELA

Trzeba zauważyć, że Jeroboam, fundator sanktuarium państwowego, mógł się uważać za jego właściciela. Sanktuarium koronne było w pierwszym rządzie kaplicą królewską i król był kierownikiem kultu w niej sprawowanego¹⁷. Tak więc do niego należało ustanowie-

¹⁵ Por. H. W. Wolff, *Dodekapropheten 1: Hosea* (BK XIV, 1), Neukirchen-Vlyun 1965, s. 93. Fragment Oz 4, 4—11 jest przedmiotem szczegółowej analizy u R. Vuilleumier-Bessard, *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée* (Cathiers Théologiques 45), Neuchâtel (Suisse) 1960, ss. 54—57.

¹⁶ Por. W. Gesenius—R. Robinson, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, s. 766.

¹⁷ G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955, s. 14, wyraża opinię, że król był „der absolute Leiter des staatlichen Kultus und zugleich Hoherpriester”. Ostatnia część stwierdzenia nie jest prawdziwa jak tylko w odniesieniu do okresu po niewoli babilońskiej.

nie kapłaństwa swego sanktuarium. Królowie Jerozolimy, Dawid czy Salomon, powołują arcykapłanów i organizują kult w świątyni z całą swobodą¹⁸. Jest więc całkiem naturalne, że Jeroboam czynił to samo w Betel, że ustanowił tu kapłanów. Aby dobrze zrozumieć inicjatywę króla w tym względzie, trzeba wyjaśnić dwa wyrażenia użyte w 1 Krl 13, 33.

Wyrażenie *millē' jad* jest bardzo starożytne i jego znaczenie podstawowe jest *napełnić rękę*. W Biblii wyrażenie ma sens bardziej abstrakcyjny i oznacza często *inwestyturę kapłańską*¹⁹. Bardzo wczesny przykład takiego użycia naszego wyrażenia mamy w opowiadaniu o sanktuarium Miki, Sdz 17, 5—12. Wyrażenie *millē' jad* pojawia się w tym samym sensie w tradycji o zerwaniu przymierza pod Synajem, w jej fragmencie poświęconym Lewitom (Wj 32, 29). Akkadyjskim odpowiednikiem tego wyrażenia jest *mullū qātā* (*napełnić rękę*), które często przybiera sens: *włożyć w rękę, powierzyć odpowiedzialność obdarzyć urzędem*²⁰. W archiwach Mari z epoki Hammurabiego wyrażenie *napełnienie rąk* zachodzi jako termin techniczny na określenie części łupu, który przypada prawnie określonej kategorii oficerów. W wypadku kapłana określałoby to jego prawo do części ofiar składanych w sanktuarium²¹. Autorzy biblijni używając tego samego wyrażenia w odniesieniu do Jeroboama stwierdzają, że król dawał godność kapłańską z przeznaczeniem dla królewskiego sanktuarium.

Jest powiedziane następnie, że Jeroboam brał kandydatów do tego kapłaństwa *miqsôt hām*. Tłumacze bardzo różnią się w przekładzie tego wyrażenia²². Rzeczownik *qāsāh* oznacza *koniec, granicę*. Przez *miqsôt*, literalnie *spośród ludu*, byłaby rozumiana w naszym tekście wspólnota, całość ludu²³. Ten sam sens jest potwierdzony przez tekst Ez 33, 2, a specjalnie Lb 22, 41, gdzie jest mowa o Balaamie, spoglądającym na cały obóz Izraela. Chodzi tu o masę, o wszystkie szeregi ludu. W tym świetle przekład *Authorized Version* „z najniższych warstw narodu” nie jest niczym uzasadniony²⁴. Jest jednak trudno

¹⁸ Por. 2 Sm 8, 17—18; 20, 25—26; 1 Krl 4, 4; 1 Krl 2, 26—27. 35.

¹⁹ Gesenius-Robinson, *Lexicon*, dz. cyt., s. 570.

²⁰ L. Hartman — P. van Imschoot, *Priestly Ordination*, W: *Encyclopedic Dictionary of the Bible*, ed. by L. Hartman, New York 1963, s. 1919; por.: F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig 1896, s. 409 b.

²¹ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Vol. 2, Paris² 1967, s. 197; por.: M. Noth, *Amt und Berufung im Alten Testament* (Bonner Akademische Reden 19), Bonn 1958 = *Gesammelte Studien zum A. T.*, München² 1960, Bd. 1, s. 312.

²² N. p.: Vulgata „et sacerdotes de extremis populi”; LXX: *Kài epóiesen ek mērous tou laou hiereis*; *La Bible de Jérusalem*, éd. entièrement revue et augmentée 1973: „des prêtres pris du commun”; *New English Bible*: „from every class of the people”.

²³ M. Noth, *Könige*, dz. cyt., s. 268.

²⁴ J. Gray, *Kings*, dz. cyt., s. 317.

przypuścić, by Jeroboam powołał do służby kapłańskiej ludzi byle jakiego pochodzenia²⁵. Kapłaństwo sanktuarium królewskiego ma wielkie znaczenie i to z punktu widzenia zarówno kultowego, jak politycznego. Decyzje króla w tym względzie musiały być dobrze przemyślane. Wyobrażamy sobie, jakie tarcia socjopolityczne towarzyszyły rewolucji i formowaniu się Królestwa Izraela. Społeczeństwo pokoleń północnych pełne było ośrodków o wielkich ambicjach, rywalizujących klanów, centrów kananejskich do zasymilowania. Jeroboam zdawał sobie sprawę z roli kapłaństwa sanktuarium królewskiego w procesie konsolidacji wszystkich sił narodu wokół nowo stworzonej dynastii. Wydaje się więc oczywiste, że Jeroboam powołał do kapłaństwa ludzi z najwyższych warstw społecznych. Idea ta może być wyrażona przez hebrajskie *miqsôt hā'am*. Tekst Sdz 18, 2 notuje, że Danici wybrali spośród swojego pokolenia pięciu ludzi do zbadania północnych terenów Palestyny. Wyrażenie *miqsôtām* byłoby zupełnie zbyteczne po słowach z *ich pokolenia*, gdyby miało znaczenie z *ich liczby*²⁶. Tutaj określenie *miqsôtām* wyraża nie mniej, jak z *ich najlepszych członków*²⁷. Mamy zatem prawo przetłumaczyć podobnie to samo wyrażenie w naszym tekście 1 Krl 12, 31 (i 13, 33): *I ustanowił on kapłanów spośród najwyższych warstw narodu*.

III. KAPŁAŃSTWO IZRAELA A KAPŁAŃSTWO LEWICKIE

Annalista zanotował, że kapłani zamianowani przez Jeroboama nie byli spośród synów Lewiego — 1 Krl 12, 31b. Informację tę należy uznać za historyczną²⁸. Deuteronomista na niej opiera się w 13, 33. Kronikarz również ją potwierdził, 2 Krn 13, 10. Aby zrozumieć decyzję Jeroboama, który wyeliminował Lewitów od posługi kapłańskiej w swoim królestwie, trzeba ustalić pewne kwestie dotyczące Lewitów i ich miejsca w społeczności izraelskiej w czasach monarchii.

Nie wiadomo dokładnie, kim byli Lewici na samym początku. Różne są tradycje biblijne, które opowiadają o tych początkach.

²⁵ Por. M. Aberbach — L. Smolar, „Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves”, JBL 86 (1967) s. 131, N. 8.

²⁶ Tłumacze LXX, nie rozumiejąc wyrażenia, po prostu je opuścili.

²⁷ Takie tłumaczenie zostało zaproponowane przez A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, Leipzig 1910, Bd. 3, s. 145: „aus ihren tüchtigsten Männern”; por.: Tamże, Bd. 7, s. 247; M. Aberbach — L. Smolar, Art. cyt., s. 131: „from among the best elements of the people”. Jako paralełę można wskazać tekst Rdz 47, 2.

²⁸ S. Talmon, *Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah*, VT 8 (1958) s. 53, wyraża pogląd, że informacja 1 Krl 12, 31 o powołaniu nielewickiego kapłaństwa w Betel powinna być brana *cum grano salis*. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore² 1946, s. 228n, był podobnego zdania. Ale E. Nielsen, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen 1955, s. 198, stwierdza i wykazuje autentyczność informacji o nielewickim kapłaństwie.

Według Lb 3, 6 Lewici są do usług Aarona, ale według Wj 32, 25—29 zostali oni powołani przeciw Aaronowi, który pchnął Izraela do bałwochwalstwa. Z tekstu Pwt 10, 6—9 w jego aktualnej formie wynika, że Lewici zostali wybrani przez Mojżesza dopiero po śmierci Aarona. Jeżeli odniesiemy się do tradycji jeszcze starszych, to zobaczymy, że tam są oni przedstawiani jako świecki klan, odznaczający się okrucieństwem: Rdz 34, 25; 49, 5—7. Temu szczepowi o wybitnych talentach wojennych powierzono arkę przymierza, by ją nosił i bronił w razie potrzeby. Od tego momentu począwszy Lewici sprawowali funkcje kultowe w sanktuarium arki i stopniowo plemię laickie stało się kastą kapłańską²⁹. W epoce Sędziów dowiadujemy się o jednym Lewicie anonimowym, mieszkającym w górach Efraima: Sdz 19, 1. W innym tekście czytamy, że jakiś Lewita włóczęga został zaangażowany przez Mikę w jego sanktuarium domowym. Danici emigrujący ku północy zabrali idola Miki i Lewitę, który go strzegł. To jest jedyny Lewita tego okresu, którego podano genealogię: Jehonatan, młody Lewita z Sdz 17 pochodzi od Mojżesza, a przez niego od Lewiego³⁰.

Jest co najmniej zastanawiające, że księga Królów, poza wzmianką o kapłaństwie niewelickim Jeroboama (1 Krl 12, 31), nie mówi wcale o Lewitach. Jakież światło na sytuację Lewitów w tej epoce rzucają wykazy miast lewickich, zamieszczone w Lb 35, Joz 21 i 1 Krn 6, które nie powstały wcześniej jak za czasów Dawida-Salomona³¹. Nie wiadomo, w jakiej mierze Salomon skopiował tu praktykę administracyjną egipską stosowaną w Kanaanie. Jest jednak pewną rzeczą, że celem tej polityki było wchłanianie i wiązanie z monarchią nowych terenów, świeżo zdobytych na Kananejczykach. To wyjaśnia, dlaczego owe miasta znajdują się z reguły daleko od centrum, często przy granicach. Gęste zasiedlenie przez Lewitów południowych terenów Beniamina zdradza intencje stworzenia przeciwwagi dla wpływowego rodu Saula. Lewici jako lojalni słudzy królewscy mieliby na określonych terenach również zadania fiskalne czy obronne³².

W pierwszej połowie w. VIII najpóźniej, pokolenie Lewiego posiada monopol służby kapłańskiej (Pwt 33, 8—11). Ale ten monopol nie istniał wcześniej. Mika, zanim znalazł Lewitę, powierzył sanktuarium swojemu synowi, Sdz 17, 5. Samuel, z pokolenia Efraimita

²⁹ Por.: Th. J. Meek, *Aaronites and Zadokites*, W: „The American Journal of Semitic Languages and Literature” 45 (1928) ss. 149 nn; R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.*, Vol. 2, ss. 213—231.

³⁰ Masoreci byli zgorzeleni tą genealogią schizmatycznego kapłaństwa sanktuarium Dan i dlatego zamienili oni *mōšeh* na *menasšeh*. Lekcja oryginalna jest potwierdzona przez starożytne przekłady: LXX, Vetus Latina, Vulgata.

³¹ B. Mazar, *The Cities of Priests and Levites*, VT Sup (Leiden 1960), ss. 195, 204nn.

³² J. Gray, *Kings*, dz. cyt., s. 296, N. 13; Tenże: *Joshua, Judges, Ruth* (Century Bible), London 1967, ss. 26—31.

(1 Sm 1, 1), sprawował funkcję kapłańską — 1 Sm 2, 18; 7, 9; 9, 13; 10, 8³³. Dawid ustanowił kapłanami również swoich synów, 2 Sm 18, 18.

IV. KAPŁAŃSTWO PÓŁNOCY A KAPŁAŃSTWO SYJONU

Jest rzeczą niezmiernie ciekawą, że po zdobyciu Jerozolimy przez Dawida, Abiatar dzielił funkcję najwyższego kapłana ze Sadokiem, 2 Sm 15, 24—29. Podczas gdy Abiatar, jedyny, który się ostał z masakry w Nob (1 Sm 22, 20—23), pochodził od Helego, kapłana Szilo (1 Sm 4, 3 por. 1 Krl 2, 27), a więc z rodziny lewickiej, to Sadok był według wszelkiego prawdopodobieństwa spadkobiercą kapłaństwa Melchizedeka, księcia-kapłana kananejskiego sanktuarium Jerozolimie (Por. Rdz 14, 18—20). Ale po śmierci Dawida jednym z pierwszych aktów Salomona było wygnanie Abiatara do Anatot (1 Krl 2, 26—27), w wyniku czego Sadok pozostał sam na urzędzie arcykapłana (1 Krl 2, 35). W czasach Jeroboama funkcjonowało więc w Jerozolimie kapłaństwo nielewickie³⁴.

Wydaje się, że koła lewickie Północy upatrywały w Jeroboamie tego, który przywróci Lewitom ich kapłańskie prerogatywy. Prorok Achiasz ze Szilo (1 Krl 11, 29—39) był prawdopodobnie wyrazicielem tych tendencji, kiedy udzielał swego poparcia Jeroboamowi³⁵. Ale szybko dokonał się kompletny rozłam między Lewitami a Jeroboamem. Możemy się tylko domyślać przyczyn tego konfliktu. Inicjatywę kultowe Jeroboama, fundacja złotych cielców, ambicja króla-arcykapłana, mogłyby wzbudzić niezadowolenie Lewitów. Nie jest wykluczone, że to niezadowolenie przekształciło się w otwartą rewoltę. Taki obrót rzeczy wyjaśniałby nieoczekiwaną ucieczkę Jeroboama z Sychem, obranego pierwotnie przez króla na stolicę państwa (1 Krl 12, 25)³⁶. Sychem musiało być mocnym ośrodkiem lewityzmu.

Na zerwanie Jeroboama z Lewitami wpłynęła też zapewne ich sytuacja polityczna. Jeżeli przedtem Lewici funkcjonowali jako urzędnicy scentralizowanej monarchii Salomona, to Jeroboam powinien był osłabić ich wpływy. W ten sposób przecinał skutecznie więzy łączące jego poddanych z Jerozolimą i dynastią Dawida.

W takiej to sytuacji Jeroboam zdecydował się na kapłaństwo lokalne, starożytne i godne szacunku. Było to kapłaństwo Betel, uzupełnione ludźmi z wysokich warstw Izraela. Kapłaństwo Betel miało

³³ O wiele później Samuel i jego przodkowie zostali włączeni również do jednej z genealogii lewickich, 1 Krn 6, 18—23.

³⁴ R. H. Kennet, *The Origin of the Aaronite Priesthood*, „The Journal of Theological Studies” 6 (1905) ss. 168n. E. Nielsen, *Shechem*, dz. cyt., s. 198, widzi w posunięciu Jeroboama właśnie chęć skopiowania sytuacji kultowej, istniejącej w Jerozolimie.

³⁵ F. Dumermuth, *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen*, ZAW 70 (1958) s. 81; A. Caquot, art. cyt., s. 26.

³⁶ Por. E. Danielius, art. cyt., ss. 206n.

tradycje, sięgające Patriarchów. Już za Abrahama i Jakuba było tu znane i uczęszczane sanktuarium (Rdz 12, 8; 28, 10—22; 35, 1—7). Jest prawdopodobne, że kapłaństwo to zachowało swoje prawa kultowe również po podboju miasta przez Jozuego. Rzeczywiście Betel zostało zdobyte bez zniszczenia³⁷. W epoce Sędziów Betel było przez pewien czas sanktuarium centralnym amfiklionii (Sdz 21, 2) i wtedy kapłaństwo miejscowe przyjęło do swego grona Pinchasa, potomka Aarona³⁸. Następnie całe kapłaństwo Betel zaczęło się uważać za pochodzące od Aarona. Trzeba tu zaznaczyć, że gdy chodzi o stare tradycje, to kapłaństwo Aarona i Lewiego są rzeczami różnymi³⁹. Opozycja między Aaronem i Lewitami jest jeszcze widoczna w Wj 32. Inne echo polemiki Lewitów z kapłaństwem Aarona dostrzegamy w Lb 16⁴⁰. Jest również znamienne, że Pinchas, potomek Aarona i stróż arki w Betel według glosy Sdz 20, 27b—28a, nie został nazwany Lewitą.

Nie wcześniej jak w czasach niewoli, albo później jeszcze dokonało się zlanie Aaronidów i Lewitów⁴¹. Przedtem już Sadokici zidentyfikowali się z Lewitami⁴². W ten sposób można było ukazać Aarona

³⁷ Według Sdz 1, 22—26 Betel zostało zajęte przez pokolenie Józefa drogą podstępem. Jednak archeologia wskazuje na ślady wielkiego zniszczenia i pożaru w Khirbet Beitin, identyfikowanym ze starożytnym Betel (za E. Robinsonem, *Biblical Researches in Palestine*, Vol. 1, Boston² 1856, ss. 449—50). Przeprowadzono cztery kampanie wykopalisk archeologicznych w Betel w latach 1934 (pod dyktando W. F. Albrighta) i 1954, 1957, 1960 (pod kierunkiem J. L. Kelsa). Ten ostatni sprecyzował datę zburzenia Betel kananejskiego na lata „between c. 1240—1235 B. C.” — Kelson (wyd.), *The Excavation of Bethel 1934—1960*, (AASOR 39) Cambridge 1968, s. 48. Podobnie pisał już wcześniej Albright, *The Kyle Memorial Excavation at Bethel*, BASOR 56 (1934) s. 3. Ale R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, Vol. 1, Paris 1971, s. 567, N. 72, uznał tę datę jako „entièrement arbitraire”.

³⁸ W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961, s. 152.

³⁹ Y. Kaufmann—M. Greenberg, *The Religion of Israel from its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago 1960, s. 196 n.

⁴⁰ Opowiadanie księgi Liczb 16 w swej formie aktualnej łączy dwie różne tradycje: opowiadanie JE o rewolcie politycznej Rubenitów Datana i Abiramą (ww. 1 b. 12—15. 26 b. 27b—32) i opowiadanie kapłańskie (P) o pretensjach Kechahitów (= Lewitów) wobec Aaronidów (1 a. 3—11. 16—24. 26a; 17, 1—15). Por. O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse*, Leipzig 1922, przedruk: Darmstadt 1962, ss. 173—76. Trudno jest rozstrzygnąć, czy mamy tu do czynienia z transpozycją na czas wędrówki po pustyni konfliktów między różnymi grupami kapłańskimi, występującymi nawet za czasów po niewoli (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München⁶ 1969, Bd. 1, s. 289), czy też tradycje te odzwierciedlają rzeczywiście epizody z epoki przed podbojem Kanaanu (S. Lach, *Księga Liczb*, PSST II, 2, Poznań 1970, ss. 164n; A. Clamer, *Nombres*, BPC, Paris 1964, s. 339).

⁴¹ R. de Vaux, *Les Institutions*, dz. cyt., Vol. 2, s. 217. Według historyków żydowskich Y. Kaufmann—M. Greenberg, *The Religion of Israel*, dz. cyt., s. 197, Aaronidzi wywodzą swoje początki od pogańskiego kapłaństwa w Egipcie.

⁴² F. S. North, *Aaron's Rise in Prestige*, ZAW 66 (1954) s. 194.

jako pierwszego arcykapłana i założyciela kapłaństwa lewickiego⁴³. Tak więc „przeniesiono w epokę początków Izraela wyłączone prawo jednego pokolenia do funkcji kultowych i rolę dominującą kapłaństwa Jerozolimy, dwie prerogatywy, które zostały osiągnięte w wyniku długiego procesu historycznego”⁴⁴.

KONKLUZJA

Dążąc do uniezależnienia swego królestwa od Judy, Jeroboam zorganizował w Izraelu życie religijne, kultowe. Jednym z elementów istotnych tej organizacji było ustanowienie kapłaństwa dla królewskiego sanktuarium w Betel. Król odsunął od służby kapłańskiej Lewitów, wprowadzając na ich miejsce kapłaństwo lokalne, uzupełnione ludźmi z wyższych warstw społeczeństwa. Kapłaństwo to spotkało się zasadniczo z ujemną oceną ze strony zarówno proroków, jak i pisarzy natchnionych. Deuteronomista i Kronikarz uważają je za nielegalne i równe pogańskiemu. Ale stwierdziliśmy, że nie było ono mniej legalne niż kapłaństwo Jerozolimy w tej samej epoce. Co więcej, mogło się ono wylegitymować bardzo czcigodnym przodkiem z epoki Wyjścia, podczas gdy Sadokici jerozolimscy sięgali swoimi początkami zaledwie czasów Dawida. Prorocy VIII w. potępiłi kapłaństwo Izraela nie za pochodzenie, ale za postawę poszczególnych kapłanów i kapłaństwa w całości: wysługiwanie się panującym kosztem wierności prawu Bożemu, szukanie interesu z zaniedbaniem nauki i karcenia ludu. Pod ich kierownictwem kult zaraził się bałwochwalstwem, często przeradzał się w orgie i praktyki seksualne na wzór kultów ludów pogańskich.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

⁴³ Genealogia lewicka 1 Krn 24, 3 przedstawia kapłaństwo Szilo-Nob-Jeruzalem aż do wygnania Abiatara jako potomstwo Itamara. Sadok, który wchodzi na miejsce Abiatara, zostaje połączony z Aaronem przez Eleazara, 1 Krn 5, 30—41; 6, 35—38; Ezd 7, 1—5. Por.: R. H. Kennett, *The Origin of the Aaronite Priesthood*, JTS (1905) s. 168.

⁴⁴ R. de Vaux, *Les Institutions*, dz. cyt., Vol. 2, s. 217.

Ks. Tadeusz Hanelt

POJĘCIE BLIŹNIEGO W STAROTESTAMENTALNYM PRZYKAZANIU MIŁOŚCI

W Nowym Testamencie ośmiokrotnie znajdujemy słowa *będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego*, a mianowicie Mt 19, 19; 22, 39; Mk 12, 31. 33; Łk 10, 27; Rz 13, 9; Gal 5, 14; Jk 2, 8. Słowa te stanowią cytat z Kpł 19, 18b według Septuaginty. Chrystus Pan podkreśla wagę tego przykazania wskazując, że wypełnianie go jest warunkiem osiągnięcia zbawienia (por. Mt 19, 16; Łk 10, 25). Podobnie św. Paweł wyjaśnia, że: *Zakon wypełnia się w tym jednym przykazaniu* (Gal 5, 14). Nauka Chrystusa nie odbiegała zresztą w sposób rażący od nauczania faryzeuszów. Uczony w Piśmie chwali Zbawiciela: *Dobrze Nauczycielu powiedziałeś, że Bóg jest jeden i nie ma innego prócz niego. A miłować Go ze wszystkiego serca (...) i miłować bliźniego jak siebie samego więcej znaczy niż całopalenia i ofiary* (Mk 12, 35). Chrystus Pan nie zmienił przykazania z Księgi Kapłańskiej. Połączył jedynie przykazanie miłości Boga i bliźniego w całość¹. Nadał mu też nową interpretację: odtąd nie można miłować Boga nie miłując bliźniego i odwrotnie. Uczynił je naczelną zasadą, w której mieszczą się wszystkie przykazania (por. Mt 22, 39; Mk 12, 31).

Problem jednak nie leży w tym, jak należy miłować, lecz kto jest owym bliźnim. Nie było w nauce judaistycznej jasnego sprecyzowania, kto nim jest, o czym świadczy pytanie faryzeusza. Chrystus Pan odpowiada przypowieścią o miłosiernym Samarytaninie. Właściwie nie mówi w niej, „kto jest twoim bliźnim”, lecz wyjaśnia, że ten postępuje jak bliźni, kto pomaga w potrzebie — a w przypowieści takim bliźnim okazał się Samarytanin. Tę myśl, że bliźnim jest każdy człowiek, rozwija Chrystus w opisie Sądu Mt 25, 31—46, gdzie stwierdza, że postępowanie wobec każdego człowieka, będzie kryterium oceny na Sądzie.

Pogląd judaizmu odbiegał od nauki Chrystusa. Judaizm palestyński ograniczał zakres pojęcia bliźniego do Żydów i pełnych prozelitów². Równocześnie jednak diaspora żydowska w swych tendencjach misjonarskich szerzej ujmowała pojęcie bliźniego, czego dowodem może być przekład Septuaginty, gdzie bliźni określane są jako *plesion*. Określenia tego bowiem nie da się zacieśnić wyłącznie do Żydów. Słuszny wydaje się zatem pogląd żydowskiego badacza

¹ Sporne jest, czy połączenie tych przykazań, które znajdujemy w apokryfach: Testamencie Dana 5, 3 i Issachara 7, 6 jest wcześniejsze czy późniejsze od nauczania Chrystusa.

² Por. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich 1956².

H. Montefiore, że oficjalni przedstawiciele nauki żydowskiej nie byli zgodni, kto ma być przedmiotem przykazania miłości³.

Tu dochodzimy do istoty problemu! Skąd ta niepewność i te rozbieżności? Czyżby tekst Kpł 19, 18b był niejasny, dwuznaczny? czy też niewłaściwie odczytywany? Ku takim wnioskom skłania fakt, że do czasów dzisiejszych trwa polemika o to, czy Stary Testament głosił uniwersalistyczną naukę miłości bliźniego czy też nie. Kto jest bliźnim w rozumieniu przykazań Starego Testamentu? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy wykonać dwie rzeczy: 1^o Ustalić chronologię powstania trzech nakazów miłości bliźniego Kpł 19, 18b. 34; Pwt 10, 19 zakładając, że stanowią one pewien ciąg myślowy. 2^o Zanalizować treść określeń hebrajskich *re'a* i *ger* i określić ich znaczenie w wyżej podanych trzech przykazaniach miłości bliźniego.

1. CZAS POWSTANIA NAKAZÓW

Nakaz miłowania *ger* w Pwt 10, 19 pochodzi z tradycji D. Istnieje wiele opinii na temat czasu spisania tej tradycji. — Najsluszniejsza wydaje się opinia określająca czasy króla Ezechiasza jako czas spisania tradycji D. Jednakże D nie jest jednolite, lecz według powszechnego poglądu uczonych składa się z różnych materiałów tak co do treści, jak i do formy. Opierając się na dokładnych badaniach N. Lohfinka⁴ można uznać za najstarszą część, tzw. II mowę Mojżesza Pwt 5, 11—26, 15. Lohfink w tej mowie wyróżnił 4 grupy tekstów zaczynające się słowami: *śłuchaj Izraelu*. Przykazanie miłości *ger* znajduje się w ostatnim upomnieniu zaczynającym się od Pwt 10, 12. Analiza literacka tekstu wskazuje na jego starożytność, stąd słuszny wydaje się pogląd datujący powstanie tego nakazu na koniec VIII w. p. Chr.⁵

Dwa dalsze nakazy miłości, mianowicie miłowania *re'a* w Kpł 19, 18b i *ger* w Kpł 19, 34 znajdujemy w tzw. Prawie Świętości. Większość biblistów jest zdania, że mimo formalnej przynależności do tradycji P, stanowi ono samodzielne dzieło, starsze od P. Opinie co do czasu powstania H (=Prawa Świętości) są dość rozbieżne. Jedni łączą je z czasami Ezechiela, inni z reformą Jozajasza, jeszcze inni przesuwiają na okres przeddeuteronomiczny. Ten ostatni pogląd jest błędny, gdyż H w przepisie o miejscu kultu Kpł 17, 1—7 wyraźnie daje znać, że zna deuteronomiczne prawo o jedności miejsca kultu, które częściowo przyjmuje, a częściowo nowelizuje. Utrzymując zasadę jednego miejsca kultu, wraca do idei przeddeuteronomicznej, że każdy ubój posiada charakter sakralny, a więc winien być

³ *Rabbinic Literature and Gospels Teaching*, London 1930.

⁴ *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung Literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5—11*, Romae 1963.

⁵ Por. S. Łach, *Księga Kapłańska* (Pismo Święte ST, t. II, cz. 1) Poznań 1970, s. 106.

dokonany w świątyni jerozolimskiej. Przypuszczalnie zatem Prawo Świętości mogło być zredagowane w okresie między deportacjami, to jest między 598 a 586 r. p. n. Chr.

Jednak H nie stanowi jednolitej całości, lecz dość luźny zbiór o różnym czasie powstania jego elementów składowych. Zgodny jest pogląd biblistów, że rozdz. 19 należy do najstarszej warstwy H. Rozdział ten zawiera około 30 nakazów i zakazów, liczby pojedynczej i mnogiej, dwóch form motywacji oraz dubletów świadczą o pracy redaktorskiej. Za najstarszą część rozdz. 19 uznać można dodekalóg zakazów sformułowany w liczbie pojedynczej ww. 13—14. 15b—18. Negatywne sformułowania uzupełniające zostały pozytywnymi wyjaśnieniami, motywacjami i formułami *Ja jestem Jahwe*. Nakaz miłowania *re'a* jest pozytywnym uzupełnieniem pierwotnego dodekalogu regulującego postępowanie Izraelity wobec innych ludzi, zwłaszcza potrzebujących pomocy: wobec najemnika, człowieka głuchego, ślepeca, ubogiego i *re'a*.

Nakaz miłowania *ger* Kpł 19, 34 powstał później. Analiza literacka tego tekstu wskazuje, że stanowi on komplikację przepisu Wj 22, 20 zakazującego uciskania *ger* i Pwt 10, 19 nagazującego miłowanie go. Pierwotnie był zakaz: nie uciskajcie *gër*. Potem doszło uzasadnienie spotykane także w Wj 22, 20; 23, 9; Pwt 10, 19: *bo sami byliście gerim w ziemi egipskiej*. Na koniec dodany został nakaz miłowania wprowadzony przez redaktora odpowiedzialnego za ostateczny kształt perykopy, jako cytat z Kpł 19, 18b. Dlatego właśnie pozostała tu także forma 2 osoby liczby pojedynczej, mimo że zdanie poprzednie posiada orzeczenie w liczbie mnogiej.

Okazuje się zatem, że najstarszym jest nakaz miłowania *ger* w Pwt 10, 19 powstały w końcu VIII w. p. Chr. Jest to okres proroków nawołujących do sprawiedliwości społecznej. Być może pod wpływem ich nauczania sformułowany został ów nakaz. Drugim z kolei jest nakaz miłowania *re'a* w Kpł 19, 18b pochodzący z przełomu VII i VI w. p. Chr. Ostatnim jest powtórny nakaz miłowania *ger* w Kpł 19, 34 powstały przypuszczalnie w początkach niewoli babilońskiej.

2. ZNACZENIE WYRAZU GER

Rzeczownik *ger* pochodzi etymologicznie od czasownika *gûr* oznaczającego *wędrować, przebywać na obczyźnie*. Gdy chodzi o bliższe sprecyzowanie znaczenia wyrazu *ger*, opinie uczonych zaczynają się rozbiegać. Np. E. Kautzsh⁶ rozumie przez *ger* nie tylko przybyszów, ale także Izraelitów przebywających poza terenem swego pokolenia. N. Peters⁷ określa tym wyrażeniem bezrolnych Izraelitów. E. Auerbach⁸ rozszerza na wszystkich lewitów. Jeszcze inni dopatrują się

⁶ *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1911, s. 351.

⁷ *Die soziale Fürsorge im Alten Testament*, Paderborn 1936, s. 70.

⁸ *Wüste und Gelobtes Land*, Berlin 1936, Bd. I, s. 127.

w określeniu *ger* prozelity. Co mówi analiza użycia tego określenia w tekstach narracyjnych, lepiej niż prawnie wyjaśniających, kto jest owym *ger* (teksty prawne raczej precyzują nam jego położenie społeczno-prawne w Izraelu)?

W najstarszych źródłach Pięcioksięgu *ger* oznaczał człowieka przebywającego na obczyźnie. W tradycji D i literaturze deuteronomistycznej określa się nim także Kananejczyków. Równocześnie budzi się tendencja do uściślenia tego pojęcia. W wielu tekstach tej tradycji spotykamy wyrażenia bliżej określające *ger*, jak np. „*ger*, który jest wśród ciebie”. Świadczy to, że prawo deuteronomiczne interesuje się specjalnie *ger* osiadłym wśród Izraela. Równocześnie jednak używany tu wyraz *ger* bez bliższych dookreśleń posiadał szerokie znaczenie. Dostrzegamy pierwsze ślady tendencji asymilacyjnych, choć ograniczają się one na razie do obłożenia osiadłych *ger* obowiązkiem zachowania świąt. W tradycji kapłańskiej, częściej niż w D; wyrazowi *ger* towarzyszą dookreślenia, *haggar*, *Kijagur*, które wskazują, że mowa o osiedlonym na stałe nie-Izraelicie. Taki *ger* staje się podmiotem prawa, może składać ofiary, podlega zanieczyszczeniu rytualnemu. Nie jest to jednak jeszcze pełen prozelita. Natomiast w młodszej części tradycji kapłańskiej mowa jest wyłącznie o osiadłym *ger*, traktowanym jako w pełni podporządkowanym prawu izraelskiemu. Obowiązuje go święto Paschy, może być obrzezany, ma obowiązek składać ofiarę za grzechy nieuwagi i nieczystości rytualnej. *Ger* to zarówno pełen prozelita, jak i osiadły nie-Izraelita podległy Prawu. Pragnie ono wyraźnie związać *ger* ściśle ze społecznością izraelską. W tym okresie *ger* przestał być pojęciem społecznym, a stał się coraz bardziej określeniem religijnym. Wreszcie w literaturze biblijnej powstałej po niewoli babilońskiej wyraz *ger* zachowując swe neutralne znaczenie *przybysz*, najczęściej używany jest jako termin techniczny na określenie prozelity.

W powyższej analizie znaczenia wyrazu *ger*, branej w aspekcie chronologicznym, zauważamy dwie odpowiadające sobie tendencje. Pierwsza, to tendencja do coraz częstszego mówienia o *ger* osiadłym, zawsze oznaczanym bliższymi dookreśleniami. Druga — do coraz pełniejszego traktowania owego osiadłego *ger* jako podmiotu prawa izraelskiego. To zresztą zrozumiałe: właśnie dlatego *ger* staje się coraz bardziej włączony w społeczność Izraela, ponieważ jest stałym mieszkańcem Palestyny. Jak zauważyliśmy, znaczenie wyrazu *ger* zaczęło się w pewnym momencie rozdwajać, by w końcu przyjąć dwa znaczenia: osiadłego i zasymilowanego nie-Izraelity oraz ogólne znaczenie *przybysza*, *człowieka obcego*. Równocześnie z asymilacją działa w prawodawstwie tendencja do coraz słabszego zainteresowania się *ger* jako grupą społeczną ludzi ubogich. Starsze kodeksy starają się otoczyć opieką *gerim* widząc w nich przede wszystkim klasę społeczną biedaków i wędrowców. W przepisach młodszego źródła kapłańskiego

nie znajdujemy już żadnego przepisu chroniącego *ger*. Coraz częściej *ger* to prozelita, czego dobitnym wyrazem jest przekład Septuaginty, która tłumaczy *ger* przez *prosēlytos*.

Pierwotnie zatem wyraz *ger* oznaczał każdego przybysza, każdego obcego. Stąd nakaz Pwt 10, 19 jest przypuszczalnie skodyfikowaną formą prawa gościnności tak ważnego na Wschodzie, a równocześnie wyrazem biblijnej tendencji do niwelowania różnic społecznych. Wyraźnie nakaz ten nie ogranicza się tylko do osiadłych *ger* (brak dookreśleń), lecz obejmuje każdego przybysza. Nakaz ten jest podwójnie motywowany: wspomnieniem niewoli egipskiej i miłością Boga do *ger* — co wskazuje na wagę nakazu. Natomiast nakaz Kpł 19, 34 dotyczy wyraźnie osiedlonego przybysza określonego jako *ger haggar*.

3. ZNACZENIE WYRAZU RE'A

Na kartach Starego Testamentu spotykamy wyraz *re'a* 186 razy, najwięcej w Pięcioksięgu (52) i literaturze mądrościowej (58). Często wyraz ten występuje w konstrukcji stylistycznej *isz... re'ehu*, gdzie oznacza *wzajemnie* (62 razy). Podobnie, około 20 razy spotykamy konstrukcję zdaniową, w której rzeczowniki *isz* i *re'a* przedzielone są innym wyrazem, ale również chodzi o czynność spełnianą wewnątrz danej grupy ludzi, lub wzajemną dwóch osób. Wyraz *re'a* bardzo rzadko jest podmiotem. Zazwyczaj spełnia funkcje dopełnienia lub przydawki dopełniaczowej. Z powyższych stwierdzeń wynika, że w Biblii bardzo rzadko mówi się o *re'a* jako takim, na ogół mówi się o *re'a* drugiego człowieka. Wniosek ten podkreśla zarówno funkcja w zdaniu tego wyrazu, jak i używanie sufiksów.

Analiza etymologiczna wyrazu wskazuje, że w określeniu *re'a* zawarty jest element wzajemności. Pomińmy szczegółowe rozważania, jakie znaczenie ten wyraz posiada w różnych księgach Starego Testamentu. Możemy zrekapitulować ten problem stwierdzeniem, że wyraz ten posiada szeroki wachlarz znaczeń, takich jak: *przyjaciel*, *kochanek*, *mąż*, *towarzysz*, *przeciwnik*, *sąsiad*, *współobywatel*, *inny mężczyzna*, *inny człowiek*. Jak widać z powyższego zestawienia, dadzą się one sprowadzić do dwóch znaczeń podstawowych: *bliski człowiek* (mąż, kochanek, przyjaciel, sąsiad) oraz *inny człowiek*. Zauważamy, że *re'a* oznacza uczestnika danej społeczności lub czynności. Cechą charakterystyczną jest bezpośredni kontakt osób, które są dla siebie *re'a*. Wniosek powyższy wypływa także z faktu, że w 1/3 tekstów wyraz *re'a* spotykamy w zwrocie *isz... re'ehu*, którego zadaniem jest podkreślenie, że czynność osób określanych jako *isz* i *re'a* jest wspólnie spełniana.

Oczywiście *inny człowiek* nie znaczy wcale *każdy człowiek*, a jedynie określa człowieka, z którym dany podmiot posiada jakiś kontakt, obojętnie — przyjazny czy nieprzyjazny. Zrozumiałe jest, że dla

człowieka Wschodu nie mógł istnieć jakiś abstrakcyjny „człowiek jako człowiek”, a jedynie konkretny, napotkany człowiek: sąsiad, najemnik, przybysz, krewny. Osoby określane terminem *re'a* nie są wyłącznie Izraelitami — są nimi dla siebie wzajemnie Izraelici i poganie. Stąd jasny wypływa wniosek, że wyraz *re'a* nie znaczy *Izraelita*. Najczęściej jednak określa się tym terminem Izraelitów, co jest zrozumiałe, gdyż właśnie drugi Izraelita był najczęściej tym człowiekiem, z którym się kontaktowało. Ale Izraelita mieszkał także wśród *gerim* i oczywiście jest, że ich określenie *re'a* też musiało obejmować. Generalnie zatem można powiedzieć, że termin *re'a* w znaczeniu *inny człowiek* dotyczył w sposób negatywny każdego człowieka, gdyż żaden człowiek nie był z tego określenia wykluczony. Nie ma w Biblii tekstu mówiącego, że ktoś nie jest czymś *re'a*, jest natomiast szereg tekstów, gdzie wyraźnie *re'a* znaczy człowiek (np. Wj 23, 11). Zresztą używanie przez Biblię terminu *re'a* na zwierzęta świadczy dobitnie, że wyraz ten oznacza istotę tego samego gatunku.

Jakie znaczenie ma badany przez nas termin w Kpł 19, 18b? W samym H spotykamy 4 razy wyraz *re'a*: w zakresie cudzołóstwa (20, 10) ucisku (19, 13) i zabójstwa (19, 16) — w żadnym z tych trzech zakazów nie mógł oznaczać wyłącznie Izraelitów. Wielu autorów sądzi, że w samym tekście Kpł 19, 18b może być mowa wyłącznie o Izraelicie, ponieważ istniał znany ekskluzywizm Żydów, nienawiść wobec obcych, itd. Argumenty te są może częściowo słuszne w odniesieniu do społeczności żydowskiej okresu perskiego, a jeszcze bardziej helleńskiego, ale z pewnością nie dotyczą społeczności sprzed niewoli babilońskiej. Nakaz miłowania *ger* z Kpł 19, 34 nie jest, wbrew pozorom, uzupełnieniem nakazu miłowania *re'a* lecz przypomnieniem nakazu z Pwt 10, 19. To obcy *ger* był tym, dla którego najpierw powstało przykazanie miłości. Nigdy *ger* (przybysz) i *re'a* (bliźni) nie są postawione obok siebie jako określenia uzupełniające się czy przeciwstawne. Jasny stąd wniosek, że nie można uważać, iż przykazanie z Kpł 19, 34 dotyczy obcych, nie-Izraelitów, a w Kpł 19, 18b dotyczy miłowania Izraelitów. Po prostu są to pojęcia z różnych płaszczyzn. *Ger* to obcy, przybysz, a *re'a* to każdy napotkany człowiek. Nie każdy *re'a* musi być *ger* i odwrotnie.

Najcięższym argumentem wytaczanym w obronie tezy o starotestamentalnym ekskluzywizmie w pojmowaniu bliźniego jest powoływanie się na fakt, że w w. 19, 18a występuje określenie *bene ammeka* (synowie twego ludu) i stanowi ono synonim *re'a*. Otóż trzeba stwierdzić, że jest to twierdzenie bezpodstawne. Waw *conversivum* łączące oba wiersze odgrywa jedynie rolę łącznika między starszą częścią tekstu (dodekalog zakazów) i dodanym nakazem, który nie łączy się treściowo z poprzedzającym zakazem w w. 18a. Nakaz w. 18b posiada odrębną treść, przedmiot orzeczenia nie będące ani synonimem, ani antytezą orzeczeń zdania poprzedniego. Zatem ani genetycznie,

ani gramatycznie w. 18b nie stanowi łączności z w. 18a. Nic więc nie upoważnia do twierdzenia, że termin *re'a* został użyty jako synonim określenia *synowie twego ludu*. Nakaz w. 18b stanowi konkluzję całego dekalogu Kpł 19, gdzie mówi się przecież nie tylko o Izraelitach. Analiza wyrazu *re'a* wykazała, że nie da się ograniczyć jego znaczenia do *Izraelita* lub *współwyznawca*. *Re'a* to człowiek, z którym się stykam. Gdyby hagiograf zamierzał nakazywać miłowanie wyłącznie swoich rodaków, użyłby swego ulubionego terminu *amit* czy *bene ammek*. Fakt, że rezygnuje z własnego wyrażenia, by użyć starego, przez wszystkich używanego i mającego szeroką treść wyrazu *re'a*, najlepiej świadczy, że wcale nie miał zamiaru zacieśniać nakazu miłowania tylko do Izraelity. Poświadcza to także w tymże H znajdujący się nakaz miłowania *ger*-przybysza, wzorowany na wcześniejszym tekście z tradycji D. Zatem nakaz miłości bliźniego w Kpł 19, 18b nie dotyczył wyłącznie Izraelitów, lecz posiadał bliżej niesprecyzowany szeroki zakres będący powodem jego różnorodnego rozumienia. Zwężanie się znaczenia wyrazu *re'a* w okresie po niewoli i judaizmie spowodowało w konsekwencji zawężone pojmowanie bliźniego w czasach Chrystusa.

4. WNIOSKI

Dlaczego jednak istnieją trzy przykazania i dwa przedmioty nakazu miłości? Wpierw nakazano miłować *ger*, czyli przybyszów, obcych, krzywdzonych i biednych, ponieważ dla nich takie ustosunkowanie się społeczności izraelskiej było bardzo potrzebne. Następnie sformułowano ogólne żądanie miłowania człowieka, który jest w pobliżu — *re'a*. Powtórzenie nakazu miłowania *ger* wskazuje na braki właściwego stosunku Izraelitów do obcych oraz wskazuje wyłaniające się tendencje partykularystyczne, gdyż przedmiotem trzeciego nakazu miłowania nie jest już przybysz, lecz przybysz osiadły na stałe w Izraelu. Tendencja ta potem pogłębia się i w czasach nowotestamentalnych już nawet nie osiadły, lecz tylko obrzezany *ger* uważany jest za bliźniego. Chrystus Pan w przypowieści o Samarytaninie przypomniał oryginalne znaczenie pojęcia *bliźni* — bliźnim okazał się ten, który spotkawszy drugiego człowieka okazał mu miłosierdzie.

Ks. Ireneusz Pawlak

ALLELUJA Z WERSETEM W LITURGII MSZALNEJ *

I

Hebrajskie słowo *Hallelu Yah* Grecy przekształcili na *allélouia*. Łacińskie znaczenie tego słowa można oddać jako *laudate Dominum*.

W Starym Testamencie alleluia było uważane za akcent radości i tak też je przejęło chrześcijaństwo¹. Ponieważ starożytny człowiek był na wskroś religijny, dlatego elementy kultu przenikały do życia codziennego. Pewną rolę odgrywało tu także alleluia. W V wieku, jak podaje Beda, kapłani zagrzewali do walki Bretończyków napadniętych przez Saksonów właśnie śpiewem alleluia. W klasztorze św. Pauli w Rzymie alleluia było sygnałem wzywającym do modlitwy. Żeglarze wykonywali rytmiczne ruchy wiosłem przy śpiewie alleluia².

W szczególności jednak sposób alleluia związane było z liturgią — zarówno brewiarzową jak i mszalną. Alleluia mszalne — jak świadczą o tym wypowiedzi św. Augustyna — początkowo pozbawione było słów³. Przepuszczalnie od czasów Grzegorza Wielkiego pojawia się werseł, który jednak nie naruszył pierwotnej formy alleluia jako śpiewu melizmatycznego⁴. Alleluia śpiewano początkowo w liturgii mszalnej tylko w okresie wielkanocnym, tzn. od Wigilii Paschalnej do Zesłania Ducha Św. Świadectwem tego jest m. in. list Jana Diakona do patrycjusza Senariusza (ok. 500 r.), w którym czytamy: „*Illud etiam quod interrogare dignatus es, cur alleluia usque ad Pentecostes in ecclesia decantetur...*”⁵. Rozszerzenie śpiewu alleluia na niedziele i święta całego roku liturgicznego (z wyjątkiem okresu Wielkiego Postu) przypisuje się Grzegorzowi I. Starożytny Kościół mówił po grecku, czytał Pismo św. po grecku i celebrował po grecku. W samym Rzymie liturgia trzech pierwszych wieków była sprawowana w języku greckim. Ponieważ św. Grzegorz znał zwyczaj kościoła greckiego, a śpiewano tam alleluia przez cały rok, włączył ten śpiew do liturgii rzymskiej poza okresem paschalnym. Dzięki temu pewne teksty a zwłaszcza melodie alleluia przedostały się z Bizancjum na

* Referat wygłoszony na Kongresie Teologów Polskich w Mogile w dniu 15 września 1976 r. w sekcji Muzyki Kościelnej.

¹ F. Cabrol, *L'Alleluia à la Messe*. „Revue Grégorienne”. 19 (1934) 201.

² E. Jammers, *Das Alleluia in der gregorianischen Messe*. Münster 1973. s. 2 nn. Por. także W. Apel, *Gregorian chant*, Bloomington 1958 s. 376.

³ „Ista jubilatio... quid restat nisi ut jubilus, ut gaudeat cor sine verbis, et immensa latitudo gaudiorum metas non habet syllabarum”. Cyt. za P. Wagner, *Alleluia chant*. W: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. T. 1. Première partie. Paris 1924 szp. 1227 i 1234.

⁴ Tamże szp. 1227.

⁵ E. Jammers, dz. cyt. s. 10.

Zachód⁶. Od VI w. stało się alleluia znakiem radości paschalnej i było charakterystyczne dla całej ówczesnej epoki liturgicznej⁷. W nieco późniejszych latach włączono alleluia do liturgii o męczennikach, a potem o wyznawcach, dziewicach i niewiastach⁸.

1. FUNKCJA I MIEJSCE ALLELUIA W LITURGII MSZALNEJ

Od samego początku kultu chrześcijańskiego alleluia związane było z liturgią słowa. Chrześcijaństwo przejęło tę liturgię początkowo w niezmienionej formie z synagogi żydowskiej. Składała się ona z dwóch lub więcej czytań ze Starego Testamentu przedzielonych psalmami. Potem dołączono czytanie listów apostoelskich, a wreszcie Ewangelii. Być może alleluia wykonywano po ostatnim czytaniu. Z chwilą dołączenia Ewangelii stało się ono śpiewem wprowadzającym do tekstu perykopy ewangelicznej. Włączony od czasów Grzegorza I werset czerpano zazwyczaj z psalmu, potem także z ksiąg Nowego Testamentu, wreszcie, zwłaszcza w *Proprium de Sanctis*, tworzone też nowe teksty⁹. Przykładowo wymienimy „Dilexit Andream Dominus” lub „Magnus sanctus Paulus”. Nie używano w alleluia tego wiersza psalmu, który wykonywano w psalmie gradualnym¹⁰.

W Rzymie w niedziele Wielkiego Postu nie śpiewano alleluia. Być może odgrywał tu pewną rolę moment psychologiczny: wstrzymanie się od śpiewu alleluia, by tym radośniej zabrzmiało ono w Wigilię Paschalną. Prawdopodobna jest także hipoteza, że niedziele te początkowo nie posiadały w ogóle Ewangelii, a gdy ją dołączono, nie istniał już zwyczaj dodawania alleluia¹¹. Śpiewano wtedy psalm jako tzw. *tractus* — najstarszą solową formę śpiewu psalmodycznego¹². Ryt bizantyjski śpiewał (i śpiewa nadal) alleluia przez cały rok. Liturgia ambrojańska wzorowała się na Rzymie. W liturgii mozarabskiej śpiewano alleluia po Ewangelii (opuszczając je w Wielkim Poście i dnia 1 stycznia, który jest tam dniem pokuty). O liturgii galijskiej nie wiemy prawie nic¹³.

Według opinii niektórych autorów w dzisiejszej liturgii śpiew alleluia spełnia rolę radosnej aklamacji paschalnej, która towarzyszy uroczystej procesji do Ewangelii, do nadejścia Pana w Jego Słowie¹⁴.

⁶ L. Brou, *L'Alleluia gréco-latin „Dies sanctificatus” de la messe de Jour de Noël*. „Revue Grégorienne” 14 (1935) 212.

⁷ F. Cabrol, dz. cyt. s. 204.

⁸ Tamże.

⁹ J. Pikulik, *Alleluia of Easter Cycle in Medieval Poland*. „Collectanea Theologica”. 45 (1975) fasc. specialis s. 138.

¹⁰ F. Cabrol, dz. cyt. s. 205.

¹¹ E. Jammers, dz. cyt. s. 21.

¹² Tamże.

¹³ F. Cabrol, dz. cyt. s. 206.

¹⁴ C. Braga, *De potioribus principis quae Instructionem dirigunt*. „Ephemerides Liturgicae”. 81 (1967) 239; por. także J. Gelineau, *Canto e musica nel culto cristiano*, Torino 1963 s. 282 nn.

2. BUDOWA FORMALNA

a. Teksty

Najogólniej rzecz ujmując można powiedzieć, że śpiew alleluia posiada budowę ABA, tzn. Alleluia-Werset-Alleluia. Typowe dla tej formy jest alleluia z jednym werselem. W pierwotnej liturgii — aż do Soboru Trydenckiego — występowały także alleluia z podwójnym werselem. Niewątpliwy wpływ na większą niż jeden liczbę wersełów wywarły nieszpory wielkanocne¹⁵. Zasadniczą przyczyną wprowadzenia dwóch wersełów była chęć uniknięcia tzw. *melodia secunda*, czyli powtarzanie po wersecie alleluia z jubilesem. Praktyka ta powstała przypuszczalnie w VII w.¹⁶ Początkowo dwa wiersze stosowano w większe święta (Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Św., niektóre święta Apostołów i Dziewic). Późniejsze kodeksy (np. St. Gallen 359 lub Paris Bibl. Nat. lat 903) notują ich więcej¹⁷. Przykłady takich wersełów to: „Pascha nostrum — Epu-lemur” (Niedziela Zmartwychwstania), „Tu es Petrus-Beatus es Simon” (Św. Apostołów Piotra i Pawła).

Późnośredniowieczne alleluia zaopatrywano chętnie w wersety rymowane. Jedne z nich były tropami alleluia (np. „Ave stillans melle” było tropem do sekwencji „Ave verbi Dei parens”)¹⁸, inne antyfonami (np. „O consolatrix pauperum”)¹⁹, jeszcze inne sekwencjami (np. „O Maria rubens rosa”)²⁰. Niektóre są niewiadomego pochodzenia. Najwięcej wersełów rymowanych przypada na święta maryjne. Reforma trydencka przecięła twórczość w tej dziedzinie a tym samym żywot większości wersełów rymowanych.

b. Melodie

Melodie alleluia mszalnego da się ująć generalnie w dwa rodzaje: aa. wykorzystujące motywy jubilus w wersecie (dotyczy to zwłaszcza końcowego jubilus wersełu), bb. całkowicie odmienne melodie alleluia i wersełu (szczególnie, gdy ten ostatni pozbawiony jest jubilus). Zdecydowanie przeważa ten pierwszy rodzaj w kompozycjach

¹⁵ B. Stäblein, *Alleluia*. W: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*. Herausgegeben von Fr. Blume. T. 1. Kassel und Basel 1949—1951 spz. 339; E. Jammers, dz. cyt. s. 40—58 i 109.

¹⁶ E. Jammers, dz. cyt. s. 109.

¹⁷ P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*. T. 1. Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen. Leipzig 1911 s. 97; M. Ferretti, *Estetica gregoriana*. T. 1. Roma 1934 s. 195; E. Jammers, dz. cyt. s. 109.

¹⁸ *Repertorium hymnologicum* (RH). Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'Eglise latine depuis les origines jusqu'à nos jours. Ed. U. Chevalier. Vol. 4. Louvain-Brüssel 1912 n. 35747 s. 50.

¹⁹ RH 2. 2. Leipzig 1897 n. 12827; RH T. 5. Leipzig 1912 s. 275.

²⁰ RH T. 2. n. 13217 s. 208.

alleluia. P. Wagner sugeruje, że budowa alleluia wskazuje na czas pochodzenia danego śpiewu. I tak najwcześniejsze alleluia nie powtarzają jubilus na końcu wersetu. Jeśli któraś kompozycja to czyni, wskazuje tym samym na swoje późniejsze pochodzenie²¹. Pogląd ten nie we wszystkich szczegółach jest słuszny, gdyż np. „Pascha nostrum”, jedno z najstarszych alleluia, trzeba by zaliczyć do drugiej grupy. Mimo to teoria ta przyjęta także przez Stäbleina²², w większości przypadków zdaje egzamin²³.

Alleluia zaliczamy do tzw. śpiewów melizmatycznych. Melizmatyka dotyczy przede wszystkim jubilus kończącego alleluia lub werset. Łączy się ona także często z długimi melizmami zachodzącymi w przebiegu melodii wersetu na niektórych sylabach. Kompozytorzy stosowali tu technikę powtarzania fraz melodycznych, co stanowi konieczny środek do kształtowania większych form²⁴. Powstały więc w samym alleluia lub w wersecie najczęściej formy: AAB, AA₁B, AABBC, ABA²⁵. W myśl opinii Wagnera gregoriańskie alleluia jest piękne m. in. dzięki symetrii i logice muzycznej. W śpiewach sylabicznych melodia zależy od tekstu i jest z nim ściśle związana. W kompozycjach melizmatycznych — a takimi są alleluia — sama muzyka musi być logiczna. Muzyka ta nie różni się od innych sztuk w swojej symetrii, przejrzystości i proporcji²⁶.

Chorał gregoriański posługuje się chętnie melodiami typycznymi, dostosowując do nich różne teksty. Praktyka taka istniała także w śpiewach alleluia, do których znaleziono przynajmniej kilkanaście melodii typicznych.

Osobne zagadnienie stanowi twórczość późnośredniowieczna, która charakteryzuje się odmiennymi cechami kompozycji niż twórczość poprzedniego okresu. Szczegółowe omówienie tego problemu wykracza jednak poza ramy tego artykułu.

3. SPOSÓB WYKONYWANIA

W ciągu wieków panowała wielka różnorodność w sposobie wykonywania alleluia. Sam dobór wersetów był bardzo dowolny i w dużym stopniu zależał od wykonującego kantora. W niektórych rękopisach istnieją notatki w rodzaju: „Alleluja quale voluerit” lub tym podobne. Zresztą alleluia nie zawsze łączyło się z werselem. Wielka

²¹ P. Wagner, *Einführung...* T. 3. Gregorianische Formenlehre. Leipzig 1921 s. 398.

²² B. Stäblein, dz. cyt. szp. 343.

²³ W. Apel, dz. cyt. s. 390.

²⁴ E. Jammers, dz. cyt. s. 120 nn.

²⁵ P. Wagner, *Einführung...* T. 3. Gregorianische Formenlehre s. 415 nn; M. Ferretti, dz. cyt. s. 197 nn; E. Jammers; dz. cyt. s. 120.

²⁶ P. Wagner, *Alleluia chant.* szp. 1227 nn.

swoboda panowała też w repetycji samego alleluia: nie powtarzano wcale, powtarzano raz, dwa lub nawet kilka razy²⁷. Z początkiem IV w. alleluia było śpiewem niezależnym, pozostawionym improwizacji śpiewaka²⁸. Przypuszczalnie od tego czasu wykształciły się dwa sposoby wykonywania alleluia:

- I. Solista: Alleluia
 Chór: Alleluia i jubilus
 Solista: Werset
 Chór: Koniec wersetu i jubilus
 Solista: Alleluia
 Chór: Jubilus

Była to tzw. forma responsorialna śpiewów alleluiatycznych.

- II. Solista: Alleluia i jubilus
 Chór: Alleluia i jubilus
 Solista: Werset i jubilus
 Chór: Alleluia i jubilus

Alleluia w tym drugim przypadku przybierało jakoby postać wzajemnej rozmowy między solistą i chórem.

Pierwszy sposób wykonywania przyjęty został przez *Graduale Romanum* 1908, drugi — przez *Graduale Romanum* 1974.

Jak wynika z przedstawionych sposobów, głównym wykonawcą alleluia był solista, który dialogował z chórem. Solistę nazywano kantorem, stąd księga przeznaczona dla śpiewów solisty zwie się *Cantatorium*. Zawierała ona w znacznej mierze właśnie śpiewy alleluia.

Victor de Vite w swoim *De persecutione Vandalorum* notuje, że gdy Wandalowie w święto Paschy napadli na świątynię, zabili śpiewaka, który na ambonie wykonywał melizmy alleluia "... alleluia-ticum melos canebat, quo tempore sagitta in gutture jaculatur")²⁹.

Należy wspomnieć jeszcze o sposobie łączenia alleluia z sekwencją. Zwyczaj rzymski kazał wykonywać dwukrotnie wezwanie alleluia. Potem śpiewano werset i powtarzano jeden raz alleluia (a więc sposób I). Jeśli alleluia składało się z dwóch wersetów, porządek był taki sam. Natomiast jeśli po drugim wierszu miała nastąpić sekwencja, rozpoczynano ją po zakończeniu drugiego wersetu, ale przed powtórką alleluia, które wykonywano dopiero po sekwencji. W Polsce w połowie XVI w. sekwencję śpiewano dopiero po skończeniu ostatniego alleluia³⁰. Sekwencję uważano więc za twór osobny, oddzielny od alleluia. Reforma trydencka ujedynoliciła metodę wykonywania alleluia w całym kościele rzymskim. Przetrwiała ona do II Soboru Watykańskiego.

²⁷ F. Cabrol, *L'Alleluia à la Messe*, „Revue Grégorienne”. 20 (1935) 42.

²⁸ Tamże.

²⁹ Cyt. za F. Cabrol, dz. cyt. T. 20 (1935) s. 42.

³⁰ Z. Gorczewski, *Wkład Stanisława Zaborowskiego w recepcję*

II

Drugi Sobór Watykański stanowi punkt zwrotny dla wielu śpiewów liturgicznych, w tym także dla śpiewu alleluia. Zmiany dotyczą zarówno sposobów śpiewania, wykonawców, jak i języka liturgicznego, a także przywrócenia pierwotnej funkcji tego śpiewu.

Szczegółowe wskazania odnośnie śpiewu alleluia znajdują się w dokumentach i księgach posoborowych: *Ordo Lectionum* (1969), *Institutio Generalis Missalis Romani* (1969—1970—1975), *Ordo Cantus Missae* (1973), *Graduale Simplex* (1967), *Instructio „Musicam Sacram”* (1967). Na ich podstawie omówimy w skrócie dyrektywy dotyczące śpiewów alleluia i wpływające z nich wnioski.

1. W myśl komentarza do instrukcji *Musicam Sacram* (n. 31 c) alleluia przed Ewangelią ma charakter śpiewu aklamacyjnego towarzyszącego procesji do Ewangelii³¹. Alleluia nie śpiewa się dla niego samego, dlatego tylko, że ryt przewiduje taki śpiew, lecz dlatego, że jest ono potrzebne do towarzyszenia rytowi, którego funkcją jest głoszenie Dobrej Nowiny³².

2. Wszystkie dokumenty i komentarze podkreślają, że alleluia jest śpiewem. Wynika stąd jednoznaczny wniosek, iż alleluia powinno się śpiewać, a nie recytować. Domaga się ono śpiewu ze swej natury. Recytacja jest zubożeniem, pozbawieniem mocy i uroku³³. Nikt nie odmawia pieśni, jeśli jej nie śpiewa. Alleluja uważano w średniowieczu za pieśń (*Alleluia-Lied*), zresztą powstało jako śpiew i jako taki powinno być wykonywane. Wprowadzenie Ogólne do Mszału Rzymskiego (IGMR) wyraźnie mówi w n. 37a: „Alleluia śpiewa się w każdym okresie poza Wielkim Postem”. W przypadku, gdy w liturgii występują dwa czytania przed Ewangelią, alleluia wykonuje się po drugim czytaniu (IGMR n. 37). Natomiast, gdy przed Ewangelią jest tylko jedno czytanie „... można wziąć albo psalm alleluiatyczny, albo psalm (responsoryjny) i alleluia z werselem, albo wreszcie tylko psalm, albo tylko alleluia”. (IGMR n. 38a). Ogólną zasadę wykonywania śpiewów międzylekcyjnych precyzuje IGMR w n. 39: „Psalm zamieszczony po czytaniu, należy odrecytować, o ile nie jest śpiewany. Natomiast, gdy nie są śpiewane alleluia lub wersele przed Ewangelią, można je opuścić”. Słowo „można” sugeruje, że pozwala się także na odrecytowanie (odmówienie) alleluia w przypadku, gdy nie jest śpiewane. Jednakże z historii śpiewu alleluia oraz z ducha odnowio-

„*Ordo Missae*” Jana Burcharda w Polsce. (Studium liturgiczno-historyczne). Lublin 1976 s. 58 i 61 (Maszynopis pracy magisterskiej II wersja w Bibl. KUL).

³¹ Por. „*Ephemerides Liturgicae*”. 81 (1967) 18.

³² G. Skop, *Posoborowe etapy rozwoju muzyki liturgicznej*. „*Collectanea Theologica*”. 46 (1976) 108 nn.

³³ Psalm responsoryjny: recytowany czy śpiewany. Według „*Notitiae*” 102. Cyt. za „*Collectanea Theologica*”. 46 (1976) 105.

nej liturgii wynika, iż alleluia jako śpiew powinno być wyłącznie śpiewane. Tak więc, kto recytuje alleluia nie czyni wprawdzie wbrew przepisom, ale kto nieśpiewane alleluia opuszcza czyni lepiej, a kto je śpiewa — ten postępuje naj lepiej.

3. Zgodnie ze wskazaniami ogólnymi posoborowe księgi liturgiczne zamieszczają alleluja także w mszach za zmarłych (*Graduale Simplex*, *Ordo Lecotinum*, *Graduale Romanum* 1974) wyłączając okres Wielkiego Postu. Jest to nawrót do pierwotnej tradycji chrześcijańskiej, a także pewien gest ekumeniczny, bowiem kościoły wschodnie zachowały dotąd śpiew alleluia we wszystkich mszach. Liturgia za zmarłych jest liturgią oczekiwanego zmartwychwstania, stąd słuszne jest, aby śpiew tak charakterystyczny dla okresu wielkanocnego był wykonywany właśnie w mszach ofiarowanych za zmarłych.

4. Okresem, w którym nie wykonuje się alleluia, jest Wielki Post. Alleluia w tym czasie zastąpione może być przez akklamację przed Ewangelią lub traktus. Należy zaznaczyć, że zakaz ten dotyczy wszystkich mszy, nawet w uroczystości, np. św. Józefa czy Zwiastowanie Pańskie. Natomiast w Adwencie, który jest czasem radosnego oczekiwania na przyście Pana, śpiewa się przed Ewangelią alleluia z werselem.

5. Kto wykonuje alleluja?

W myśl IGMR n. 37a „śpiew rozpoczynają albo wszyscy, albo schola, ewentualnie kantor”. IGMR ma na myśli nie tyle tradycyjny śpiew według *Graduale Romanum*, ile raczej śpiew uproszczony np. według *Graduale Simplex* czy według zwyczajów miejscowych. Natomiast *Ordo Cantus Missae*, które odnosi się wyłącznie do alleluia tradycyjnego, wskazuje, by alleluja wykonywali kantorzy na przemian z chórem. Tak więc alleluia może wykonywać jeden kantor, kilku kantorów, schola lub wszyscy zgromadzeni.

6. Jak wykonywać alleluia?

a. Tradycyjne alleluia melizmatyczne wykonuje się w następujący sposób (*Ordo Cantus Missae* n. 7): pierwszy raz alleluia wykonują razem z jubilus kantorzy, potem powtarza je schola w całości. Istnieje jednak możliwość wykonywania alleluia tylko raz — bez powtarzania. Wówczas wykonują je wszyscy śpiewacy. Werset śpiewają kantorzy łączone z melizmą końcową. Ostatnie alleluja powtarzają wszyscy tzn. kantorzy i schola.

b. Uproszczone trzykrotnie alleluia według *Graduale Simplex* wykonuje najpierw kantor. Po nim powtarzają je wszyscy uczestnicy liturgii. Następnie kantor śpiewa werset, po którym znów wszyscy powtarzają trzykrotnie alleluia. Jeśli przypadają dwa wersety — postępuje się podobnie każdy werset kończąc trzykrotnym alleluia. W tym miejscu należy zaznaczyć, że jako podstawę sposobu śpiewania alleluia w języku polskim przyjęto właśnie *Graduale Simplex* —

a więc trzykrotne alleluia. Nie wyklucza to możliwości stosowania alleluia dwukrotnego, istniejącego już poprzednio, a także wielokrotnego powtarzania tego słowa.

c. Ponieważ alleluja nie należy ściśle do wiernych, ale jest w zasadzie śpiewem kantora lub scholi, może być wykonywane także wielogłosowo przez chór — a capella lub z zespołem instrumentalnym. Trzeba tylko, by kompozytorzy tworząc takie alleluia mieli na uwadze funkcję tego śpiewu jako towarzyszącego procesji od Ewangelii i pewnego rodzaju aklamacji. Stąd czas trwania kompozycji powinien być ograniczony. Dobrze także, jeśli do tego śpiewu mógłby się w jakiś sposób dołączyć lud. Co się tyczy stylu muzyki, to jest on sprawą względną, bowiem każdy styl może wywołać skutki uboczne. Dla wielbiciela chorału gregoriańskiego alleluia wykonane według *Graduale Romanum* może być przede wszystkim dziełem sztuki. Moment estetyczny będzie tu więc pierwszoplanowy. Młodzieniec entuzjastycznie się muzyką młodzieżową będzie zagrożony funkcją ludyczną tego rodzaju muzyki, gdy alleluia w tym stylu zostanie napisane³⁴. Istnieje więc konieczność liczenia się z warunkami socjokulturowymi. Jest to jednak zagadnienie szersze i samo w sobie może stać się przedmiotem osobnego omówienia.

7. Gdzie wykonuje się alleluia?

Miejsce wykonywania alleluia nie zostało ściśle określone. Pośrednio z dokumentów wynika, że nie jest nim ambona, z której głosi się Słowo Boże i śpiewa psalm responsoryjny: „Z ambony wykonuje się czytania, psalm responsoryjny oraz orędzie wielkanocne. Można też z tego miejsca mówić homilię i prowadzić modlitwę powszechną...” (IGMR n. 272). „Nie jest natomiast wskazane, by na ambonie znajdował się komentator, kantor czy dyrygent chóru”. (Tamże). Ponieważ alleluia należy do kantora, nie powinien więc on wykonywać je z ambony. Może to być jakieś inne miejsce w pobliżu ołtarza, przy balustradzie, w ostatecznym przypadku chór muzyczny (szczególnie gdy wykonuje je zespół śpiewający łącznie z towarzyszeniem instrumentalnym). Trzeba nadmienić, że wykonawca psalmu (psalterzysta lub psalmista) a kantor — to dwie różne osoby sprawujące dwie odmienne funkcje.

8. Dobór wersetów.

Ordo Lctionum Missae w n. 9 podaje następujące zasady wyboru wersetów: „Drugi śpiew, wykonywany po drugim czytaniu, a więc przed Ewangelią, jest albo określony w każdej Mszy św. i posiada ścisły związek z Ewangelią, albo może być dobrany z serii wspólnej jakiegoś okresu liturgicznego lub *Commune*”. Innymi słowy istnieją alleluia *propria* oraz *communialia*. Te ostatnie mogą być *temporalia* (na

³⁴ G. Skop, dz. cyt. s. 109.

okres liturgiczny) lub z *Commune Santorum*. W zasadzie należy się trzymać wersetów własnych wyznaczonych przez *Ordo*. Używanie jednak wersetów okresowych lub wspólnych jest częstokroć wskazane a nawet konieczne. *Graduale Simplex* jest w tym przypadku bardzo elastyczne i pozwala na korzystanie *ad libitum* (n. 17).

Pewnym połączeniem psalmu responsoryjnego i śpiewu alleluia jest tzw. psalm alleluiatyczny, w którym respons stanowi właśnie alleluia. Jednakże ta forma śpiewu kwalifikuje się do osobnego omówienia.

Poruszone wyżej przepisy wynikające z dokumentów mają charakter norm wskazujących. Każda kultura i każdy naród może w obrębie własnego języka wytworzyć własne śpiewy o specyficznym zabarwieniu, odpowiadające mentalności danej grupy społecznej. Dokumenty bowiem nie stanowią granic twórczości muzycznej. Przeciwnie — każda nowa inwencja, która przejdzie próbę czasu, może być zaakceptowana przez kompetentne władze. Stąd zachęta do kompozytorów o tworzenie nowych melodii i szukanie nowych, lepszych sposobów wykonywania śpiewów alleluia.

Lublin

Ks. IRENEUSZ PAWLAK

Ks. Jerzy Chmiel

CHRYSTOCENTRYCZNA LEKTURA PISMA ŚWIĘTEGO

I. JEZUS CHRYSTUS JEST PANEM

Lektura: Flp 2, 5—11.

*Aby wszelki język wyznał,
że Jezus Chrystus jest Panem (Flp 2, 11).*

Kiedy mówimy *Pan Jezus*, to nie jest to tylko zwrot grzecznościowy, jakiego używamy w języku polskim posługując się tytułem *pan* przy odnoszeniu się do obcych osób. Kiedy mówimy *Pan Jezus*, to wyznajemy, że Jezus Chrystus jest Bogiem. W Starym Testamencie Żydzi nazywali Boga Panem (*Adonai*), co w tłumaczeniu greckim zostało przełożone na *Kyrios*. Stąd mamy starożytne wezwanie *Kyrie, eleison!*, tzn. *Panie, zmiłuj się!* (np. na początku litanii).

Kiedy mówimy *Pan Jezus*, to dajemy wyraz temu, że Jezus Chrystus jest centrum wszystkiego. Czy jednak istnienie Jezusa Chrystusa jest dla wszystkich oczywiste?

Jezus Chrystus nie narzuca się ludziom, nie zmusza ich siłą do przyjęcia Swego istnienia. Chce, ażeby dobrowolnie przyszli do Niego i przekonali się o Jego istnieniu. Są bowiem obiektywne dowody, które potrafią zadowolić nawet najwybredniejszego badacza. Rzecz w tym, ażeby chcieć szukać Jezusa. Potrzeba do tego światła. Najpierw światła łaski, a potem światła rozumu.

Pouczająca jest przygoda generała angielskiego Lew Wallace'a. Przy każdej okazji jako niewierzący naśmiewał się z chrześcijaństwa. Pewnego razu spotkał w pociągu kolegę, który mu zaproponował: „Pan jest inteligentny i wykształcony, dlaczego Pan nie napisze książki, aby wykazać, że chrześcijaństwo jest absurdem, a Jezus Chrystus nigdy nie istniał. Byłby to prawdziwy bestseller!”.

Przyjęta chwyciła, Wallace wziął się do roboty. W ciągu kilku lat zgromadził obszerny materiał i napisał już cztery rozdziały swojej książki, kiedy nagle doszedł do przekonania, że Jezus Chrystus istniał rzeczywiście. Wymowa faktów była niezaprzeczalna. Zaczął od nowa pisać swoją książkę, już o Jezusie Chrystusie, a na końcu ułożył opowiadanie pt. *Ben Hur*, które przyniosło mu światowy rozgłos, zwłaszcza dzięki ekranizacji.

Pascal tak się wyraził w swoich *Myślach*: „Nie było rzeczą słuszną, by Chrystus ukazał się w sposób zdecydowanie boski, tak iżby wszystkich przekonał; ale nie było też rzeczą słuszną, by żył w sposób tak ukryty, ażeby nie mógł być poznany przez tych, którzy go szczerze szukali (...) Jest dosyć światła dla tych, którzy pragną widzieć, i dosyć ciemności dla tych, których to nic nie obchodzi”.

Wybitny historyk W. E. H. Lecky pisze: „Jezus był nie tylko najbardziej wzniosłym wzorcem cnoty, lecz tym, który nas skłonił do jej praktykowania. Wywarł na świat wpływ tak wielki, że w samej istocie należy stwierdzić, iż prosty opis trzech krótkich lat Jego działalności więcej zrobił dla odrodzenia ludzkości niż wszystkie rozprawy filozofów i pouczenia moralistów” (*History of European Morals*, II, 88).

Ten prosty opis, o którym wspominał historyk, to Ewangelie. Tak wielkim są światłem dla ludzkości w ocenie trzeźwego uczonego. Posłuchajmy jeszcze, co o roli Chrystusa i Ewangelii pisał wielki pisarz i poeta rosyjski, Borys Pasternak:

„Można być ateistą, można nie wiedzieć, czy i po co jest Bóg, a jednocześnie zdawać sobie sprawę, że człowiek żyje nie w przyrodzie, ale w historii, i że według obecnych pojęć ta ostatnia zaczyna się od Chrystusa i opiera się na Ewangelii. Czym zaś jest historia? Jest to pojęcie wielkich prac, mających na celu stopniowe przeniknięcie sensu śmierci i przewyciężenie jej. W tym celu odkryto nieskończoność matematyczną i fale elektromagnetyczne, w tym celu komponują symfonie. Drogą tą nie można iść naprzód bez pewnego rozmachu, bez duchowych narzędzi pracy. Znajdujemy je w Ewangelii”.

Czytając Ewangelie odszukujemy owe duchowe narzędzia pracy, bez których wszelki postęp ludzkości jest bezcelowy. Dlatego winniśmy czytać Ewangelie w kontekście całego Pisma świętego, a więc czytać całe Pismo święte, które nakieruje nas na Ewangelie.

Jak czytać Pismo święte? Oto problem, który powstaje przed nami. Nasze rozważanie przybierze specjalny tok. Nie będziemy roztrząsać poszczególnych reguł interpretacji, czyli hermeneutyki biblijnej, ale przewodnikiem będzie nam sam Chrystus. Zatrzymując się nad niektórymi etapami życia i działalności Jezusa Chrystusa będziemy wyciągać wnioski dotyczące właściwego odczytywania Pisma świętego. W ten sposób niech nas oświeca sam Chrystus, „w którego patrzą oba Testamenty: Stary — jako na Jego oczekiwanie, Nowy — jako na Jego wizerunek, oba — jako na swoje centrum” (Pascal).

Modlitwa: O Panie Jezu Chryste,

 bądź oświeceniem naszych oczu,
 światłem naszego umysłu,
 blaskiem naszej woli,
 jasnością naszych uczuć,
 byśmy czytając o Tobie,

rozpoznawali Ciebie
i mogli w Duchu Świętym
nazywać Ciebie naszym Panem.

Ty, który jesteś, byleś i będziesz teraz i na wieki. Amen.

II. ŚWIATŁO SŁÓW JEZUSA

Lektura: Mt 7, 21—29.

Nie wystarczy mówić *Panie, Panie!*. Trzeba przejąć się słowami Jezusa i wprowadzać je w życie. Św. Ignacy Antiocheński, biskup i męczennik II wieku († 110) pisał w swoim wzruszającym liście do Rzymian: „Proście o siły dla mnie, tak wewnętrzne jak i zewnętrzne, abym nie tylko mówił, ale i chciał, abym nie tylko nazywał się chrześcijaninem, ale i okazał się nim”.

Słowa Jezusa odznaczają się szczególną mocą.

Wtedy kiedy mówił o sobie, że jest bez grzechu. I rzeczywiście nikt nie mógł Mu udowodnić żadnego występku: *Nie znajduję w Nim winy* — zadeklarował sędzia Piłat (J 19, 6).

Wtedy kiedy mówił, że należy odpuszczać winy, i odpuszczał grzechy.

Wtedy kiedy mówił, że jest chlebem życia, zmartwychwstaniem, drogą, prawdą i życiem.

Każde słowo Jezusa tchnie świadomością Boskiej mocy. C. S. Lewis napisał: „Występuję przeciwko często składanym deklaracjom tego typu: «Jestem gotów przyjąć Jezusa jako wielkiego mistrza życia moralnego, ale nie jako Boga». Nie należy tego nigdy mówić. Jeśliby jakiś człowiek mówił tak jak Jezus, nie byłby mistrzem życia moralnego. Byłby szaleńcem, podobnie jak ten, co się uważa za jajko w koszulce. Lub też byłby szatanem z piekła. Trzeba dokonać wyboru. Albo ten człowiek był — i jest — Synem Bożym, albo jest szaleńcem lub kimś jeszcze gorszym. Możecie nakazać Mu milczeć jak szaleńcowi, możecie plwać na Niego i Go zabić, jakby był demonem, albo możecie upaść Mu do nóg i nazwać Go Mistrzem i Panem. Lecz nie nazywajcie Go tylko wielkim mędrceem ludzkim”.

Słowa Jezusa doszły do nas z niezmienną mocą. Apostołowie nie nagrywali tych słów na taśmę magnetofonową ani ich nie stenografowali. Mieli dobrą pamięć, ale przede wszystkim mieli dobre i chłonne serca, które przekazywały nam wiernie słowa Pana.

Wielki pisarz rosyjski, Fiodor Dostojewski pisał tak: „Jeśliby mi kto udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą i jeśliby zostało dowiedzione, że prawda jest poza Chrystusem, to ja i tak poszedłbym raczej za Chrystusem, a nie za prawdą”. Bardzo mocne słowa świadczące o bezgranicznym ukochaniu Chrystusa. Na szczęście są one niepotrzebne. Prawda jest z Chrystusem, bo Chrystus jest Prawdą. Kto idzie za Chrystusem, nie rozmija się z prawdą.

Co mówi nauka o przekazie słów Jezusa?

Tekst Nowego Testamentu jest najbardziej autentycznym tekstem ze wszystkich dzieł starożytnych. Istnieje bardzo mało odpisów dzieł filozofów i pisarzy greckich, a te, które są, pochodzą z bardzo późnych okresów. A jednak nie zaprzeczamy wiarygodności tekstów Platona, Arystotelesa, Eurypidesa czy Ajschylosa. Tekst Nowego Testamentu jest tymczasem poświadczony przez ponad pięć tysięcy różnych odpisów, nie licząc starych przekładów i poszczególnych cytatów tu i ówdzie rozsypanych. Takiego świadectwa nie ma żadne dzieło starożytności!

Trzeba dalej zwrócić uwagę na fakt, że najstarsze odpisy Ewangelii, jakie posiadamy, niejako dotyczą czasu powstania tychże Ewangelii. I tak w bibliotece Johna Rylandsa w Manchester znajduje się skrawek papirusu, oznakowany P⁵² (oznakowanie podobne jak przy izotopach!), nazwany też inaczej papirusem Rylandsa (czyt. Rajlandsa), który zawiera parę wierszy z Ewangelii św. Jana (scena przed Piłatem), i pochodzi z ok. 125 r. Jest to najstarszy fragment Ewangelii w odpisie, jaki znamy, a są badacze, którzy dopatrują się jeszcze starszych fragmentów wśród skrawków papirusów znalezionych w Qumran.

Znakomita znawczyni Biblii, archeolog brytyjski, pani K. Kenyon pisze: „Czasokres pomiędzy datą powstania oryginałów a najstarszymi istniejącymi odpisami jest tak mały, że nie wchodzi w rachubę; stąd nie należy wątpić, że Pisma doszły do nas w tej formie, w jakiej zostały pierwotnie napisane. Autentyczność i integralność ksiąg Nowego Testamentu może być zatem uważana za definitywnie dowiedziona (*La Bible et l'archéologie*, 288).

Modlitwa: Panie, do kogóż pójdziemy,

Ty masz słowa życia wiecznego.
Słowa Twoje są światłem i życiem,
kto ich słucha, nie błądzi,
kto postępuje według nich, ma życie.
Spraw, niech czytam Twoje słowa
jako drogowskaz mego życia,
jako światło wśród mroków,
jako nadzieję wśród zwątpienia,
jako umocnienie wśród słabości.
Choć trawa więdnie i kwiat opada,
słowo Twoje pozostaje i trwa na wieki.
Choć słowa ludzkie tracą wartość,
słowo Twoje mocą się odznacza.
Spraw, Panie, niech słowo Twe
będzie podporą moich wysiłków
i towarzyszem mego życia.
Zostań, Panie, wśród nas ze Swoim słowem
Teraz i na wieki. Amen.

III. ŚWIATŁOŚĆ CZYNÓW JEZUSA

Lektura: J 8, 12; 9, 1—41.

*Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd,
aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli,
a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi (J 9, 39).*

Jezus nie tylko mówił. Jezus przede wszystkim działał. Św. Łukasz we wstępie do Dziejów Apostolskich działanie Jezusa stawia przed Jego nauczaniem. Ale to nie były dwie odrębne rzeczy. Słowa Jezusa były poparte zawsze czynami, a czyny poprzez słowa zyskiwały na znaczeniu.

Spośród wszystkich czynów Jezusa na pierwsze miejsce wysuwają się Jego cuda, czyli czyny nadzwyczajne. Po co Jezus czynił cuda? Nie po to, ażeby zabawiać ludzi albo żeby zyskiwać poklask u nich. Czynił cuda, czyli znaki, aby potwierdzić swoje Boskie posłannictwo — że jest Bogiem. Cuda Jezusa dotyczą rzeczy poważnych, społecznie użytecznych, przynoszących ludziom ocalenie na duchu i na ciele. Jezus nie produkował dziwów, lecz czynił wszystkim dobrze.

Dlaczego jednak Żydzi nie przyjmowali tych znaków? I dzisiaj wielu odrzuca cuda Jezusa w imię zresztą nauki.

Bo do przyjęcia znaków Jezusa trzeba gotowości badania każdej prawdy. Kto jest uprzedzony i powie „to są bzdury”, ten nigdy nie zbliży się do czynów Jezusa. Zresztą każdy wynalazek polegał na tym, że ktoś zaczął się przypatrywać jakiemuś zjawisku i od początku badać je — bez uprzedzeń i niechęci, choć otoczenie nieraz wyśmiewało go jako dziwaka. Ażeby więc przyjąć cuda Jezusa, trzeba mentalności gotowej do badania prawdy. Prawdziwa nauka nie odrzuca cudów Jezusa, lecz bada je, analizuje, zastanawia się nad nimi.

Ciekawe jest spostrzeżenie angielskiego uczonego Macalistera, profesora anatomii w Cambridge: „Mam przeświadczenie, że brak wiary w objawienie, które Bóg dał w życiu, w słowach, w śmierci i w zmartwychwstaniu naszego Zbawiciela, jest bardziej rozpowszechniony wśród tych, których można nazwać amatorami nauki, niż wśród tych, dla których praca naukowa jest codziennym zjawiskiem”. Dlatego profesor logiki w uniwersytecie moskiewskim, Aleksander Zinowiew, robiąc aluzję do cudownego rozmnożenia chleba, powiada: „Trudno, oczywiście, uwierzyć w to, że pięcioma bochenkami chleba można nakarmić kilka tysięcy ludzi. Aby jednak uwierzyć, iż niemożliwe może być możliwe, niepowtarzalne powtarzalne, rozerwalne nierozzerwalne itp., należy długo i uporczywie ... uczyć się”.

Biblia od wieków jest przedmiotem badań naukowych i od wieków wytrzymuje próby wszelkiej analizy naukowej.

Najczęstszy zarzut, jaki się wysuwa przeciwko cudom Jezusa opisanym w Ewangeliach, to sprowadzanie cudów do legendy, mitów czy tylko symbolów, bez pokrycia w rzeczywistości. To i tak lepiej, bo dawniej operowano zarzutami oszustwa, fałszerstwa i nieuctwa. Zobaczymy, czy opowiadanie o uzdrowieniu przez Jezusa niewidomego od urodzenia, jakie mamy w Ewangelii według św. Jana w rozdziale 9, jest tylko legendarnym lub mitycznym rodzajem literackim.

Przed wszystkim mamy tutaj do czynienia z opowiadaniem naczynego świadka. Zróbmy pewną próbę. Odczytajmy to długie opowiadanie jeszcze raz głośno i powoli, zaznaczając dobitnie poszczególne jego części. Co spostrzeżemy? Że nie ma tam żadnego patosu i nadzwyczajności, tajemniczości i niezwykłości, jakie cechują najczęściej legendy i mity. Jest to rzeczowa opowieść — relacja, która nie tylko zdaje sprawę z zaistniałych wypadków (reportaż), ale wyjaśnia je i ustawia w szerszej perspektywie (opracowanie). To, co się stało z niewidomym, jest wymowną ilustracją słów Jezusa: *Ja jestem światłością świata*. Św. Jan nie tylko relacjonuje wypadki, lecz także je opracowuje i tłumaczy. Nazywamy to perspektywą teologiczną, tzn. wyjaśnieniem, że Jezus nie uczynił tego znaku-cudu jako lekarz lub dobroczyńca (filantrop) lub reformator społeczny, lecz jako Mesjasz, Syn Boży, nazywający siebie „światłością świata” i Synem Człowieczym. Co więcej — fakt ten spotyka się z niedowierzaniem, a nawet wrogością Żydów. Jezus przewiduje to i domaga się wiary, a piętnuje zakłamanie i zadufanie w swoje własne widzimisię. Niewidomi stają się widzącymi, a ci, którzy twierdzą, że widzą, są ślepcami. Bo do widzenia nie wystarczy patrzeć, trzeba jeszcze **chcieć widzieć**.

A więc nie rodzaj literacki, lecz historia, nie reportaż, lecz teologia.

Modlitwa: Daj mi, o Jezu, oczy wiary,
 bym Ciebie mógł widzieć, choć Cię nie widzę.
 Daj mi, o Jezu, oczy nadziei,
 bym wypatrywał spotkanie z Tobą,
 kiedy widzę ludzi.
 Daj mi, o Jezu, oczy miłości,
 bym umiał patrzeć dobrze wokoło
 i bym umiał dostrzegać dobro, prawdę i piękno.
 Ty, który jesteś światłością świata,
 Ty, który przyszedłeś, by niewidomi przejrżeli.
 Amen.

IV. ŚWIATŁO ZMARTWYCHWSTANIA

Lektura: 1 Kor 15, 1—14.

Największym cudem-znakiem Jezusa jest Jego własne zmartwychwstanie. Jest to podstawa całej naszej wiary. *Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara* (1 Kor 15, 17).

Św. Paweł przytacza najstarsze wyznanie wiary:

- że Chrystus umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy,
 - że został pogrzebany,
 - że zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem
 - i że ukazał się Piotrowi, a potem Dwunastu (Apostołom) i ponad pięćuset osobom,
- a na końcu — dodaje już od siebie Paweł — i mnie.

Przejdźmy te cztery etapy pierwotnej wiary chrześcijańskiej, która pozostała do dzisiaj, i zapytajmy, co one dla nas oznaczają?

1) Chrystus umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy. Pan Jezus często mówił, że *trzeba, aby Syn Człowieczy umarł*. Przez zwrot „Syn Człowieczy” oznaczał Pan Jezus samego siebie, aby nie zwracać na siebie zanadto uwagi, zanim się nie miało wypełnić to, co było postanowione. A co oznacza „trzeba”? Dlaczego „trzeba”? Ponieważ o cierpieniu i śmierci Mesjasza, czyli Zbawiciela, mówiły już teksty Starego Testamentu. A zatem to wszystko było już w jakiś sposób postanowione, przewidziane, zapowiedziane.

Umarł za nasze grzechy. Pan Jezus został zabity mocą niesprawiedliwego wyroku prokuratora rzymskiego. Nie był to wyrok za Jego przewinienia osobiste. Od tych był wolny, bo był najświętszy. Wziął jednak na swoje ramiona n a s z e przewinienia, grzechy, przestępstwa. Dlatego Pismo święte mówi wielokrotnie, że Jezus Chrystus umarł z a n a s, stając się w ten sposób naszym Zbawicielem.

Jezus Chrystus umierając za nas złączył się z naszą ludzką dola poprzez cierpienie. Jest to najgłębszy rodzaj łączności ludzkiej, który prowadzi do miłości. Jezus Chrystus przez swoją mękę i śmierć stał się światłem w mrokach ludzkiego bytowania. Pięknie pisze o tym poeta włoski Giuseppe Ungaretti (1973):

„Chryste, serc ludzkich bicie,
 Wcielone światło w ludzkie ciemności,
 Bracie, który się ofiarujesz
 bezustannie, by odzyskać
 człowieka w jego człowieczeństwie,
 Święty, Święty, co cierpisz,
 Mistrzu i bracie, i Boże, co znasz cierpiących,
 Święty, Święty, co cierpisz,
 aby uwolnić od śmierci zmarłych
 i podnieść nas nieszczęśliwych żywych.
 Nie płaczę tylko ja moim płaczem.
 Oto nazywam Ciebie Świętym,
 Święty, Święty, co cierpisz”.

2) Chrystus został pogrzebany.

To nie śmierć pozorną, ale prawdziwą, choć przyśpieszony pogrzeb. Jezus leżał w grobie. Dlatego skoro zmartwychwstał, grób został pusty. Pusty grób sam z siebie nie świadczy o zmartwychwstaniu; można było ciało ukraść lub przenieść i umieścić gdzie indziej. Ale skoro widzieli Jezusa żywego, a ciała w grobie nie znaleziono, to wniosek jest logiczny: Pan powstał z martwych.

3) Chrystus zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem. W Piśmie świętym termin „trzeciego dnia” zajmuje specjalne miejsce oznacza bowiem rzecz, która rzeczywiście istniała. Pan zmartwychwstał rzeczywiście, historycznie — powiedzielibyśmy. Taki fakt zaistniał naprawdę. Wzmianka „trzeciego dnia” jest dla nas cennym wskaźnikiem.

Pisarz angielski, Arnold Lunn, napisał książkę pt. *Trzeci dzień* (*The third Day*), w której kreśli drogę swojego nawrócenia. Zaczęło się to wszystko w domu przyjaciela w Szwajcarii, gdzie znalazł książkę mówiącą o Nowym Testamencie. Zafascynowało go to, a przede wszystkim sam fakt Zmartwychwstania. Rozmyślając potem nad tym i zbierając materiały do swojej książki, bogato zresztą udokumentowanej, zaczął zbliżać się do Kościoła katolickiego. Tak „trzeci dzień”, który był wydarzeniem w życiu Jezusa Chrystusa, stał się również wydarzeniem w życiu Lunna. Takie było światło trzeciego dnia, w którym Pan zmartwychwstał.

4) Jezus ukazywał się.

Nie jako zjawą, medium, ale jako żyjący, choć w nowych wymiarach, zjawiał się i odchodził nagle, nie zaraz dawał się rozpoznawać, przechodził mimo przeszkód. Co to oznacza? To, że Chrystus żył dalej, ale już życiem nowym, w którym ciało ma inne prawa — jest przemienione. Do takiego życia jesteśmy wszyscy wezwani. Zmartwychwstanie Jezusa jest zapoczątkowaniem takiego życia.

Chrystus zmartwychwstały ukazuje się jako początek przemiany całej rzeczywistości. „Wśród wszystkich wydarzeń historii Zmartwychwstanie jest jedynym wydarzeniem, które obejmuje w jakiś sposób całą rzeczywistość ludzką i całą rzeczywistość kosmiczną” (Patriarcha Atenagoras). „Świat ożywiony przez Chrystusa Zmartwychwstałego — pisze ks. Teilhard de Chardin — jest tak aktywny, tak gorący, że każde wrażenie, jakiego mi dostarcza, mówi mi coś nowego o Bogu”.

Przez czytanie opisów zmartwychwstania Jezusa i najstarszych wyznań wiary, takich jak w 1 Kor 15, dochodzimy do samego Jezusa. To On jest z nami, tak jak był z Apostołami i uczniami — świadkami Jego Zmartwychwstania.

Modlitwa: Przez zamknięte drzwi mojego umysłu
wchodzisz, o Jezu, do mego serca,
a jestem jak niewierny Tomasz,

ciągle szukam dowodów,
 kiedy Ty sam jesteś największym dowodem,
 że żyjesz i działasz we mnie.
 Spraw, abym poznając Cię w Piśmie
 dotknął się Twoich świętych ran
 i powiedział tak jak Tomasz:
 Pan mój i Bóg mój.
 Amen.

V. CHRYSZTUS WYJAŚNIA PISMA

Lektura: Łk 24, 13—35.

*Czy serca nie pałały w nas,
 kiedy rozmawiał z nami w drodze
 i Pisma nam wyjaśniał? (Łk 24, 32).*

„Największym z dowodów Chrystusa — pisze Pascal — są pro-
 roctwa. O to też Bóg nasilniej się troszczył; wydarzenie bowiem,
 które je ziściło, jest cudem trwającym od narodzenia Kościoła aż do
 końca”.

Musimy tak czytać Pismo święte, abyśmy widzieli związek po-
 między zapowiedzią (proroctwem) a wypełnieniem (faktem). Spróbuj-
 my to zrobić w ten sposób, że lektor I będzie czytał proctwa, a lek-
 tor II zaraz po tym odczyta jego wypełnienie. (W tym celu należy
 wcześniej sporządzić tablice synoptyczne tekstów, tzn. według poda-
 nych sigłów biblijnych wypisać pełne teksty w 2 kolumnach: pro-
 roctwo i wypełnienie).

PROROCTWO

WYPEŁNIENIE

- 1) Jakiś prorok na krótko przed Jezusem będzie nawoływał ludzi
 do nawrócenia:

lektor I:

Mal 3, 1

Iz 40, 3

lektor II:

Mk 1, 4

Łk 3, 15—16

- 2) Matka Mesjasza:

Iz 7, 14

Łk 1, 26—37

Mt 1, 25

- 3) Mesjasz urodzi się w Betlejem:

Mi 5, 1

Łk 2, 1. 3—7

- 4) Mesjasz jako nowy Mojżesz:

Pwt 18, 15. 18

Dz 3, 22; 7, 37

Można by jeszcze wiele innych tekstów przytaczać. Wszystkie one domagają się wyjaśnienia: o kim są te proroctwa. Każdy inteligentny czytelnik zada sobie to pytanie, podobnie jak postawił je Filipowi minister etiopski z *Dziejów Apostolskich* (8, 34). Odpowiedź jest jedna. Tylko Chrystus jest odpowiedzią.

Wielki rabin Rzymu i wielki uczyony, znawca Biblii, Israel Zolli, studiował od lat Stary Testament, który był dla niego boskim telegramem zaszyfrowanym dla człowieka? Doszedł Zolli do przekonania, że jedynym szyfrem jest Jezus Chrystus. Zolli uwierzył w Chrystusa, przyjął na chrzcie imię Eugeniusz — był to rok 1945.

A w pięknej książeczce pt. *Krąg biblijny* (1975) Roman Brandstaetter kreśli dzieje swojego uwierzenia w Chrystusa. Patrząc na reprodukcję martwego Chrystusa, pomyślał: Bóg... Była to noc w Jeruzolimie, która dla niego była smugą najwspanialszego światła (zob. rozdziały: „Jak czytałem Pismo św. w Jeruzolimie” i „Noc biblijna”).

Bez Chrystusa Pismo święte jest martwe i ciemne. To Chrystus jest ŻYCIEM I ŚWIATŁEM.

Modlitwa: Nie odchódź, Jezu,
zostań z nami.
Jesteśmy w drodze
i Ty idziesz z nami.
Jak niegdyś uczniom idącym do Emaus,
tak i nam wyjaśniaj Pisma.
Wierzymy w Twoje Zmartwychwstanie
i poznajemy Cię przez Eucharystię — łamanie chleba.
Niech serca nasze pałają,
jak niegdyś tym uczniom w Emaus,
gdy im Pisma wyjaśniałeś.
Zostań z nami, Panie! Amen.

VI. JESTEŚMY UCZNIAMI CHRYSYSTUSA

Lektura: J 5, 39—47; 6, 44—47.

*Napisane jest u Proroków:
Oni wszyscy będą uczniami Boga.
Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się,
przyjdzie do Mnie (J 6, 45).*

Kiedy mówimy „Biblia” albo „Pismo święte”, myślimy o Starym i Nowym Testamencie. Jak doszło do tego zbioru ksiąg biblijnych, który nazywamy kanonem?

1) Musimy sobie zdać sprawę z tego, że Biblia (czyli Stary i Nowy Testament) powstawała na przestrzeni ponad tysiąca lat. Bierzemy pod uwagę tylko historię literacką (tzn. etap spisywania), gdyby zaś chodziło o wcześniejsze opowiadania ustne, to okres ten wzrośnie do

około dwóch tysięcy lat. Ale już tysiąc lat to długi okres jak na jedno dzieło. I choć pisało je kilkudziesięciu autorów, z różnych czasów, to jednak Biblia zachowała pewną jednolitość i spójność. Czyja to zasługa? Widzimy w tym ingerencję Boga, który chciał zapewnić ciągłość księgi będącej listem Boga do człowieka.

To szczególne działanie Boga nazywa się *natchnieniem biblijnym*.

2) Rzeczą zastanawiającą jest fakt, jak Naród Wybrany strzegł tej Księgi. Pismo święte było dla Izraelitów rzeczą najświętszą po Bogu; słusznie mówi się, że był to Naród Księgi. Strzeżono jej w najkrytyczniejszych momentach dziejowych, policzono wszystkie litery i znaki interpunkcyjne. Słusznie zauważono, że Biblii nie można sfałszować — tak była i jest znana, nawet na pamięć.

Millar Burrows, profesor uniwersytetu w Yale, pisze: „Wszelkie dowody, jakie archeologia nam przyniosła aż do naszych dni, potwierdzają naszą ufność w ścisłość, z jaką tekst biblijny został przekazany poprzez wieki. Archeologia dowodzi również, że nie tylko istotna treść, która została zapisana, doszła do nas wiernie, lecz także same słowa, pominawszy niektóre nie istotne zmiany, tak że nie ma żadnych podstaw w powątpiewanie w naukę przekazaną przez owe teksty” (*What Mean These Stones*, 42). A najwybitniejszy archeolog biblijny naszych czasów W. F. Albright dodaje: „Nie ulega żadnej wątpliwości, że archeologia potwierdziła zasadniczą historyczność opowiadań Starego Testamentu” (*Archaeology and the Religion of Israel*, 176).

3) Pamiętajmy, że Pismo święte nie jest tylko księgą ludzką. Jest to przede wszystkim zapis Objawienia Bożego, list Boga skierowany do ludzi. Ten list nie jest łatwy do odczytania. Dlatego trzeba wiedzy, żeby go odczytać, ale też trzeba wiary, żeby to odczytanie dobrze zrozumieć.

Pascal powiedział kiedyś: „Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myśląca”. Do tej trzciny zwraca się Bóg, Absolut Niezmierzony. Jest w tym coś wzruszającego. Dlatego człowiek — owa trzcina myśląca — ma obowiązek odczytywać ten Boży list.

„Nic nie jest przypadkiem.
Ty nie grasz w kości, Boże,
I dlatego jesteś bardzo skomplikowany,
I dlatego zmierzam do Ciebie
Trudnymi drogami,
Przez niedocieczone prawa i formuły,
Przez materię, która jest energią,
Przez linię prostą, która jest linią krzywą,
I przez promieniowanie martwych przedmiotów.

...

Połuż dłoń na człowieczej trzcinie
 I dotknięciem palców obudź w niej
 Muzykę nowego życia,
 Boże.

(R. Brandstaetter)

Przed wiekami wybrał Bóg ludzi, których nazywamy pisarzami świętymi, aby uczyli i spisali prawdy przez Niego natchnione. Bóg działał na nich jakby dotknięciem swych palców: na ich rozum, wolę, uczucia i siły fizyczne, aby spisali to, co jest potrzebne do naszego zbawienia. Ale pisali oni przy użyciu swoich własnych sił, jak normalni pisarze. I w tym jest przedziwna tajemnica Bożego słowa, które jest ukryte w ludzkim słowie. Podobnie jak Bóstwo Jezusa Chrystusa jest ukryte w ludzkim ciele Jezusa i podobnie jak ciało Chrystusa jest ukryte w chlebie Komunii św.

Modlitwa: Dziękuję Ci, o Jezu,
 za słowa, które zostawiłeś dla mnie
 w Piśmie świętym.
 To Ty przygotowałeś dla mnie
 ten stół Twojego słowa,
 abym Ciebie lepiej poznał
 i bardziej Cię pokochał.
 Jakże bardzo pragnę,
 aby ten stół słowa Bożego
 był także dla mnie stołem Twojego ciała
 teraz i na wieki. Amen.

VII. CHRYSZTUS EWANGELII

Lektura: J 6, 53—69.

Czytać Pismo święte to nie to samo, co czytać jakąkolwiek książkę, nawet pożerać ją oczyma, jeśli jest naprawdę interesująca. Są takie książki, że gdy się je weźmie do czytania, odkłada się je dopiero po przeczytaniu ostatniej strony. Mówimy o czytaniu jednym tchem, od deski do deski.

Pismo święte trzeba czytać tak, żeby odnieść największą korzyść. Różne są sposoby czytania Pisma św.

1) Najpierw musisz mieć własny egzemplarz Pisma św., przede wszystkim Nowy Testament, a przynajmniej Ewangelie.

Kiedys na wystawie pokazywano Nowy Testament Słowackiego. Melchior Wańkowicz miał egzemplarz Pisma św., który był dość już zużyty i gęsto przez niego popodkreślany. Piosenkarz Elvis Presley do swego egzemplarza Biblii wpisywał najważniejsze wydarzenia ze swego życia. A jak pięknie o starym rodzinnym egzemplarzu Biblii pisze Roman Brandstaetter (zob. *Krag biblijny*).

2) Do rozumienia Pisma św. potrzeba wiedzy. Staraj się tę wiedzę zdobywać

- podczas katechizacji,
- korzystaj z liturgii słowa, homilii i kazań,
- czytaj książki i artykuły o tematyce biblijnej,
- pytaj się, poszukuj odpowiedzi, nie zostawiaj problemów nierozwiązanych.

3) Nie bądź uparty w rozumieniu Pisma św. Nie próbuj rozumieć na własną rękę, wedle swojego widzimisię. W ten sposób powstają sekciarze, którzy uważają, że tylko oni mają rację.

Młody uczoney angielski, sir William Ramsay, uważał, że Biblia, a zwłaszcza Dzieje Apostolskie, nie są wiarygodne. Pojechał do Palestyny, by sprawy badać na miejscu. Po wielu latach studiów doszedł do przekonania, że Biblia jest naprawdę wiarygodna, a Dzieje Apostolskie w najdrobniejszych szczegółach oddają realizm życia palestyńskiego. Te swoje stwierdzenia publicznie ogłosił w ciekawej książce (*Luke the Physician*).

4) Przewodnikiem w rozumieniu Pisma św. będzie Ci nauka Kościoła, który ma pod swoją opieką tłumaczenie Biblii.

„Ja we wszystko wierzę,
Cokolwiek w Piśmie świętym Chrystus nam ogłasza,
I w co zaleca wierzyć Kościół, matka nasza”.

(A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. IV).

5) Nie chciej od razu czytać wiele, lecz czytaj uważnie. Rzymianie mówili: *non multa, sed multum*, tzn. nie dużo, ale gruntownie.

Wracaj do tego, co cię zafrapowało, zainteresowało lub też zaniepokoiło. We własnym egzemplarzu możesz robić uwagi, podkreślenia.

„A gdy po lekturze zamknjemy egzemplarz Pisma świętego, po-bruźdżony naszymi uwagami, o stronicach nieco przybrudzonych od częstego kartkowania, chętnie wrócimy następnego dnia do jego czytania z ołówkiem w rękę, jak do ciekawej rozmowy z mądrym i oddanym przyjacielem, który ma nam wiele do powiedzenia zarówno o sobie, jak i o nas samych. I znowu otworzywszy Pismo święte, ciągnąć będziemy dalej przerwana wczoraj rozmowę” (R. Brandstaetter, *Krag biblijny*, 118).

6) Jeśli czytasz Pismo św. jako lektor, przygotuj się do tego starannie, nie tylko głosowo i estetycznie, ale duchowo i religijnie. Słusznie mówi się o namaszczeniu przy czytaniu Pisma św.

7) Każde czytanie Pisma św. jest twoją modlitwą. „Modlić się — nie znaczy tylko prosić. Modlić się — znaczy również otrzymywać naukę od Boga” (R. Brandstaetter).

8) Jeżeli korzystasz ze stołu słowa Bożego, korzystaj również często ze stołu Ciała Pańskiego i z życia sakramentalnego.

„Spróbuj czytać Ewangelię i módl się, aby się przed Tobą otworzyła. Nie można jednak budować bez fundamentów. A fundamentem jest Sakrament Pokuty”.

(Jerzy Liebert, Pisma zebrane, II, 429).

9) Czytanie słów Bożych zobowiązuje Cię o dbanie o swoje własne słowa, rozmowy. Muszę być człowiekiem prawdy, walczyć z kłamstwem, fałszem i obłudą. Muszę być miłośnikiem pięknego i czystego słowa. Bo słowo jest światłem.

Na egzemplarzu Nowego Testamentu bibliotekarza z Zakopanego, Jerzego Gawlińskiego, można znaleźć wypisaną maksymę:

„Nic ponad Prawdę.
Zło to Nie-prawda
I tyle zła, ile Nie-prawdy”.

10) W ten sposób poprzez czytanie Pisma św. dochodzisz do samego Jezusa Chrystusa.

Gdy zatopisz się w lekturze Biblii i czytanie zamieni się w modlitwę, to wówczas będzie takie twoje małe przemienienie, na wzór Przemienienia Jezusa, o którym czytamy w Ewangelii, że Apostołowie już nikogo nie widzieli przy sobie, tylko samego Jezusa (por. Mk 9, 8).

Modlitwa: Słowa Twoje, Panie,
są prawdą i życiem.
Ty, który kazałeś nam mówić do Boga
„Ojcze nasz”,
naucz mnie modlić się Twoimi słowami,
które czytam w Piśmie.
Niech moje czytanie
będzie modlitwą,
a modlitwa —
treścią mego życia.
Przyjdź, Panie Jezu!
Kyrie, eleison!
Maranatha!
Amen. Alleluja.

Ks. Bogusław Nadolski, TChr.

MSZE TEMATYCZNE

W latach siedemdziesiątych pojawiło się na Zachodzie, ściśle mówiąc w Niemczech Zachodnich i Holandii szereg publikacji książkowych pod znamennym tytułem *Msze Tematyczne*. Pozycje te zyskały sobie dosyć szybko dużą popularność. Świadczy o tym choćby fakt, że *Motivmessen* Schillinga miało aż trzy wydania w ciągu jednego roku. Wydaje się, że należy się z tym zjawiskiem, wyrosłym niewątpliwie na kanwie odnowy liturgicznej, zapoznać i odpowiednio się do tych prób ustosunkować.

Czym są msze tematyczne? Pod tym określeniem rozumie się teksty mszalne, zawierające specjalne wprowadzenia, kolekty, modlitwy nad darami, pokomunio, specjalne zestawy czytań, modlitwę powszechną, a często nawet całą modlitwę eucharystyczną (przy czym nie zawsze zawierają te ostatnie prefację) zgrupowane wokół jakiegoś jednego tematu. Autorom zależy na tym, aby dany temat konsekwentnie przewijał się poprzez wszystkie modlitwy, aby cały formularz stanowił swoistego rodzaju „referat” na określony temat. Idzie o ucieczkę od różnorodności motywów — tematów, która, zdaniem autorów, męczy uczestnika i nie przyczynia się do kształtowania odpowiednich postaw. Chodzi także o to, aby śpiewy korespondowały z tematem celebracji.

Skąd wzięło się to zjawisko? Jest ono najpierw wynikiem pewnej tendencji, którą zwykło się określać mianem dydaktycyzmu liturgicznego, a więc przesadnych dążeń uczynienia z liturgii narzędzia katechizacji, co z kolei tłumaczy się dużymi brakami w zakresie znajomości ewangelii. Tendencja ta jednak posiada jeszcze głębsze źródło, które zamyka się w trudnym do rozsupiania zawężeniu liturgia—życie. Na ile współczesne życie może być obecne w liturgii? Na ile celebracja liturgiczna ma być odbiciem życia człowieka? W jaki sposób palące problemy współczesnego świata mają swoje miejsce w liturgii? Czy i o ile wierzący uczestniczący we mszy św. znajduje odpowiedź na problemy, którymi żyje na co dzień jako zaangażowany itp. A. Schilling w przedmowie do swojej pracy przemawia dosyć sugestywnie i być może przekonywująco. Wierzący, pisze, świętuje początek nowego roku, a przychodząc do świątyni słyszał, że „dziś Kościół czci pamiątkę obrzezania Dzieciątka Jezus” i ewangelia proklamowała to wydarzenie. Dziś słyszy słowa o świętowaniu oktawy Bożego Narodzenia — Święta Bożej Rodzicielki. To jeden z przykładów uderzającej nieprzystawalności życia i liturgii. Tendencja do wprowadzenia życia w liturgię przejawia się we mszach tematycznych bardzo wyraziście, kiedy proponuje się np. na początek Nowego Roku zestaw tekstów pt. „Nowe zadania”, czy na inne okoliczności takie

tematy jak: „Inni”, „Być dobrym”, „Przezwyciężenie lęku”, „Wieczór życia”, „Misje”, „Tylko Jezus”, „Wierzę w Boga”, „Autorytet”, „Wspólnota wiary”, „Przebaczenie” itp. Pojawiają się również tematy o zabarwieniu wyraźnie politycznym jak: „Rewolucja”, „Wolność religii”, „Odpowiedzialność za ludzką rodzinę”, „Wychowanie do pokoju”. Proponuje się także coś w rodzaju nowego kalendarza liturgicznego, który by upamiętniał, a zarazem pełnił rolę nauczyciela tych wydarzeń, które wywarły piętno na ludzkości w ostatnim czasie. I tak sugeruje się „Dzień Hiroszimy”, „Dzień wspomnienia Oświęcimia”, „Dzień praw człowieka”, proponuje się świętowanie urodzin ludzi, którzy mieli coś do powiedzenia np. Martin Luther King, Dag Hammarskjöld, kard. Bea, Albert Schweitzer, Camillo Torres, Teilhard de Chardin.

U podstaw mszy tematycznych leży także chęć przybliżenia treści objawionych współczesnemu człowiekowi, jakaś humanizacja orędzia zbawienia. Chce się to uczynić językiem komunikatywnym, „dzisiejszym” w najlepszym tego słowa znaczeniu. Schilling jest przekonany, że jedną z chorób, którym poddana jest liturgia, jest archaiczny język co do treści i formy. Stąd też autorzy nowych modlitw starają się posługiwać językiem współczesnym trafiającym do słuchacza. Modlitwy obfitują w celne sformułowania usiłujące chwycić wszystkie niemal vibracje życia. Postulat zlikwidowania nieprzystawalności liturgii do współczesnego człowieka dyktuje autorom swoisty, bardzo swobodny styl tłumaczenia poszczególnych perykop. Np. w Liście do Galatów (5, 13—20) słowo „bliźni” zastąpiono przez „współczłowiek”, „... a nie pójdzicie za pożądliwościami ciała” — oddano przez „nie staniecie się niewolnikami własnego Ja”. Słowo „grzesznik” tłumaczy się w sensie człowiek aspołeczny. Grzech zaś tłumaczy się przez wyrażenia odznaczające defekt, grzeszyć = niedopisywać. Dowolność tłumaczenia obejmuje także, niestety, słowa konsekracji. W niektórych modlitwach eucharystycznych spotykamy zamiast „to jest Ciało moje” wyrażenie „Tu jest (hier ist) Ciało moje”. Modernizowany język posuwa się niekiedy do takich zwrotów jak: „serdecznie witamy”, „życzymy pięknej niedzieli i dobrej pogody”, „czujcie się dobrze, miło”.

Omawiany we mszy św. „temat” jest naświetlany nie tylko słowem Bożym natchnionym, ale także wyjątkami z Dekretów Soborowych czy Konstytucji, a także passusami zaczerpniętymi z dzieł współczesnych pisarzy czy publicystów nie zawsze ortodoksyjnych. Poruszanych tematów i proponowanych modlitw jest multum. Postarano się nawet o specjalne tematy na największe święta. Uroczystość Bożego Narodzenia — „Pokój ludziom na ziemi”, uroczystość Wielkanocy — „Dobro nie ginie”, uroczystość Zesłania Ducha Świętego — „Dobro i prawda”.

Z punktu widzenia historii liturgiki msze tematyczne nie są czymś

nowym. W liturgii dość wcześnie pojawiły się tzw. msze wotywyne (*ex voto, ex devotione*), które odpowiadały życzeniom wiernych. Sakramentarz leoniński podaje dość dużą liczbę formularzy, które dotyczą osobistych intencji. Msze te bardzo rozpowszechniły się w sakramentarzu galezjańskim. Prawdziwy zaś ich złoty okres przypadł za czasów karolińskich. Msze te wyrażały ważne potrzeby ludzkie. Odpowiedni podział dni liturgicznych dawał duże możliwości stosowania mszy wotywnych.

Trzeba także wspomnieć o niewątpliwie ciekawym zjawisku w życiu liturgicznym, jakim była troska o zwartość całego formularza mszalnego. Także i od tej strony propozycje mszy tematycznych nie są rewelacją. W liturgii rzymskiej śladami tej zwartości są specjalne *communicantes, czy hanc igitur*. Liturgia mozarabska jest bogatsza w te elementy. Modlitwa eucharystyczna (V—XI w.) zawierała ich wiele, a więc prefacje, *post pridie*, wprowadzenie przed modlitwą Pańską. Te zmienne elementy powtarzały myśli czytań. Np. w drugą Niedzielę Wielkiego Postu, kiedy perykopa ewangeliczna przynosi opis zdarzenia przy studni Jakubowej — spotkanie z niewiastą Samarytańską, zdarzenie to powraca w prefacji, a przed konsekracją celebrans mówi: „... Boże, który kobiecie samarytańskiej udzieliłeś Twojego Ducha Uświęciciela, aby w Ciebie uwierzyła... Ciebie poznała... ześlij Twojego Ducha, aby nasze dary uświęcił, wysłuchał naszych prośb, odpuścił nasze grzechy...” Wprowadzenie zaś do modlitwy Pańskiej brzmiało: „Jezu Chryste, źródło życia wiecznego użyż nam żywej wody na wieczność. Nasyc nasze pragnienie za życiem wiecznym...” Myśl z perykopy ewangelicznej wracała wreszcie w formule błogosławieństwa.

Pewne, choć trzeba przyznać nieliczne elementy takiego stylu znajdujemy także w mszale Piusa V. Najnowszy mszał Pawła VI również stara się zachować tę zasadę. Odnajdujemy ją w drugiej trzeciej i czwartej Niedzieli Adwentu, kiedy porównamy perykopy i antyfony komunijne. Jeszcze bardziej uderzająco, daje się to zauważyć w okresie czterdziestodniowego przygotowania do Paschy. I tak pierwsza Niedziela Wielkiego Postu posiada własną prefację, śpiew komunijny związany z czytaniem. Podobnie ma się rzecz w drugą i trzecią niedzielę. Odnajdujemy więc pewną dynamikę modlitw, ukazanie wewnętrznego związku bez uciekania się do mszy tematycznych. Jest rzeczą oczywistą, że wspomniany związek jest natury teologicznej. Niektórzy z autorów mówią o tzw. współskuteczności (koeficencji słowa i sakramentu). Słowo bowiem pogłębia sprawowanie eucharystii, eucharystia zaś udziela słowu pełnej skuteczności. Przepowiadane słowo znajduje w eucharystii pełne urzeczywistnienie.

Soborowa odnowa liturgii, aczkolwiek na pierwszym miejscu stawia misterium paschalne, aczkolwiek nie dopuszcza, aby wspomnienia świętych w jakiś sposób przesłaniały to misterium, to przecież w sze-

rokiem zakresie daje możliwość uwzględnienia ludzkich potrzeb. Możliwości te są różnorakie. Zawiera je VII rozdz. Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego (a. 313—325). Prawodawca życzy sobie, aby teksty czytań, modlitw i śpiewów dostosowane były do potrzeb, duchowego przygotowania i poziomu intelektualnego uczestników. Celebrans w układaniu formularza Mszy św. winien uwzględniać dobro duchowe zgromadzenia. Ono ma być kryterium działania, a nie jego osobiste upodobania. Wybór tekstów winien być konsultowany z asystą, z wykonawcami liturgii, a także wiernymi, konsultacja wiernych winna dotyczyć tych spraw „które ich bardziej bezpośrednio dotyczą” (IGMR 313). Jest to ogólne stwierdzenie. IGMR nie poprzestaje jednak na nich. Podaje bardziej szczegółowe dyrektywy. Lektura tych przepisów pozwala stwierdzić, jak bardzo Kościół jest matką wczuwającą się w potrzeby swoich wiernych, jak bardzo dostrzega ich potrzeby. I chyba nie potrzeba specjalnych tematów, by odkrywać potrzeby człowiecze, wystarczy wydobywać ze skarbcza *nova et vetera*. Trzeba także pamiętać o tym, że wielkie możliwości zakorzenienia liturgii w życie dają wprowadzenia, homilie czy modlitwa powszechna.

Podana charakterystyka mszy tematycznych kierunkuje ich ocenę. Zarysowane tendencje są zbyt jaskrawe, by nie uderzać czytelnika czy uczestnika tak przeżywanych mszy i nie pozwalać na dostrzeżenie niebezpiecznych teologicznych przechyleń czy wręcz błędów. H. Jenny oskarża msze tematyczne o zbytnie moralizowanie wychodzące od zbyt konkretnych ludzkich potrzeb. Nie jest to jednak najbardziej ostry zarzut. Biskup Cambrai nazywa wręcz zjawisko mszy tematycznych nowotworem na życiu liturgicznym. Analityczny umysł znanego liturgisty E. J. Lengelinga wyszukał szereg niebezpiecznych wyrażen stojących na pograniczu herezji (sprawa bóstwa Chrystusa i w konsekwencji Bożego macierzyństwa Maryi. Maryja nigdzie nie została nazwana Matką Boga, lecz tylko Maryją lub Matką Pana). Teksty roją się od wyrażen krytycznych pod adresem hierarchii kościelnej. Tekst np. o Teilhardzie de Chardin zawiera wyrażenie i to w prefacji! — „prześladowany przez Kościół”. Te stwierdzenia już właściwie wystarczają w zupełności do wyrobienia sobie sądu o wartości przedkładanych mszy tematycznych. Trzeba także podkreślić, że msze tematyczne mogą prowadzić do zaciemnienia misterium Chrystusa, które przecież tak mocno zostało dowartościowane w ostatnich czasach, a w konsekwencji do likwidacji roku liturgicznego. Rok kościelny uwzględniając psychologiczne elementy i ludzką pojemność psychiczną ukazuje wierzącym niezmiernie bogactwa misterium Chrystusa oddziałując różnymi środkami. Posługuje się elementami radości, powagi, smutku, pokuty, tęsknoty, współczucia, przyjaźni. Rok liturgiczny jak troskliwa matka ukazuje cel drogi, prowadzi po matczynemu, rozpoczyna wprawdzie ciągle od nowa, ale

ciągle inaczej tworząc z roku liturgicznego swoistego rodzaju spiralę zamykającą sakrament Bożej miłości, która interweniuje w dalszym ciągu w ludzką historię. Dzięki temu liturgia nie jest ucieczką poza czas, nie jest alibi ludzkich problemów i w konsekwencji nie potrzebuje mszy tematycznych dla uwzględnienia ludzkich potrzeb. Rok liturgiczny jest raczej „samym Chrystusem, który trwa w swoim Kościele”. A w Chrystusie mamy wszystko, całe bogactwo zbawczych czynów i zasług Pana, które uobecniają się w tym celu, by wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia (KL 102). Tajemnice Chrystusa są naszymi tajemnicami; to, co dokonało się w Chrystusie jako Głowie, realizuje się w całym Jego Ciele.

We wspomnieniu misterium paschalnego człowiek odnajduje możliwość przeżycia ludzkich doświadczeń i ludzkiej historii. Tylko w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek może doświadczyć, jak dalece Bóg jest dla Niego, może pojąć, kim sam jest, jak wiele wart. W przeżywaniu misterium paschalnego człowiek poznaje, że Bóg jednocześnie stoi przed nim i sam może zrozumieć, kim może się stać, jak wielkie są perspektywy jego rozwoju. Przeżywanie misterium paschalnego w wierze i miłości pozwala doświadczyć odkupionej egzystencji. Dokonuje się to przede wszystkim w misterium Mszy św., misterium śmierci, Męki i Zmartwychwstania Chrystusa, które zamyka w sobie wszystkie ludzkie sytuacje życiowe. W liturgii elementy czci Boga i uświęcenia człowieka są nierozdzielne. Trzeba je ustawicznie widzieć. Widzieć Boga, który pierwszy wychodzi do człowieka. Jego działanie jest pierwsze, uprzedzające. Widzieć człowieka jako istotę permanentnie obdarowywaną i w mocy Bożej odpowiadającą w wierze i miłości na Boże działanie. Dzięki temu procesowi człowiek znajduje rozwiązanie wszystkich problemów bez samouwielbienia czy ustawicznej troski o siebie samego.

M A T E R I A Ł Y H O M I L E T Y C Z N E

Ks. Stanisław Grzybek

I Niedziela Adwentu (27. XI. 1977)

CHRZEŚCIJAŃSKIE POWOŁANIE CZŁOWIEKA

(Czyt. I: Iz 2, 1—5; II: Rz 13, 11—14; Ew.: Mt 24, 37—44).

1. Doświadczenie życiowe: Olbrzymia rodzina ludzka, żyjąca dziś na świecie, liczy ponad 4 miliardy ludzi a z nich tylko 1/4 zna światło prawdziwej wiary. Inaczej mówiąc tylko 1/4 ludzi znalazła drogę, która prowadzi do Boga. Iść drogą prowadzącą do Boga, to znaczy realizować swoje chrześcijańskie powołanie.

2. To mówi Pan: Czy jednak rozumiemy, na czym polega to chrześcijańskie powołanie? Dzisiejsza ewangelia mówi, że wielu z nas nie tylko nie rozumie tego powołania, ale nawet nie zastanawia się nad nim. Pogrążeni w doczesnych troskach i kłopotach, albo upojeni radościami tego życia, ludzie żyją dziś tak, jak kiedyś żyli za dni Noego (w. 37). *Jedzą i piją, żenią się i za mąż wychodzą* a nie zastanawiają się nawet nad tym, że szybko przemija ich życie i powtórne przyjście Syna Człowieczego jest bardzo bliskie.

Zrozumiałe jest dzisiejsze nawoływanie ewangelisty: *Czuwajcie, bo nie wiecie, w którym dniu Pan przyjdzie*. Przyjdzie na pewno. Ponieważ o Jego przyjściu nikt nie wie, ani aniołowie ani sam Syn Człowieczy — tylko Ojciec, dlatego słuszne jest wołanie: „Czuwajcie”!

3. Życie chrześcijanina: Być chrześcijaninem, to znaczy czuwać, nieustannie czuwać nad sobą. Czuwać i wywierać proporcje nad tym co doczesne i wieczne, przyrodzone i nadprzyrodzone, ziemskie i nadziemskie. Czuwać, to wcale nie znaczy gardzić doczesnością, lekceważyć ją, oddalać od siebie. Przeciwnie — korzystać pełnymi garściami ze wszystkich doczesnych dóbr, ale mając zawsze przestrożę św. Jana Ewangelisty przed oczyma, że *świat przemija i pożądliwość jego, ale kto czyni wolę Pańską trwa na wieki*. Trzeba nam zawsze myśleć o naszym ostatecznym spotkaniu i rozrachunku z Bogiem.

Wizję tego spotkania maluje nam dziś prorok Izajasz, gdy w I czytaniu mówi o świątyni na górze Pana i o wszystkich narodach, które podążą do niej w dniach ostatecznych (Iz 2, 2).

II Niedziela Adwentu (4. XII. 1977)

UCZESTNICTWO W ŻYCIU BOŻYM

(Czyt. I: Iz 11, 1—10; II: Rz 15, 4—9; Ew.: Mt 5, 1—12)

1. Doświadczenie życiowe: Wołanie Jana Chrzciciela do nawrócenia się, praktycznie jest wołaniem do zjednoczenia się z Bogiem. W nuczaniu Chrystusowego poprzednika Bóg jest wartością, dla której

trzeba wszystko opuścić i pójść za Nim. Czasem trzeba zrezygnować z siebie, aby odnaleźć się w Bogu.

2. To mówi Pan: Jan Chrzciciel nakreśla nam w dzisiejszej ewangelii plan działania. Zawiera się on w bogatym w treść słowie: „Nawróćcie się”! Co znaczy nawrócić się? Przede wszystkim zmienić styl swojego życia, zacząć inaczej myśleć, skorygować swoje postępowanie. Krótko: stać się innym człowiekiem, innym aniżeli dotychczas.

Aby nie być gołosłownym, Jan Chrzciciel daje nam przykład swojego życia. „Nawrócić się”, tzn. postępować tak jak ja postępuję. Trzeba najpierw „iść na pustynię”, tzn. wyciszyć swoją duszę, bo tylko w ciszy przemawia Bóg do człowieka. Potem trzeba się nieco umartwić, upokorzyć, uznać swoją małość i słabość. Później przyjąć chrzest od Jana jako symbol i znak oczyszczenia i obmycia się z grzechów.

3. Życie chrześcijanina: Dzisiejszemu człowiekowi najbardziej potrzebny jest Bóg ze wszystkich wartości. Dlatego wszystkimi siłami powinien dążyć do zjednoczenia z Nim. Potrzebę tego zjednoczenia odczuwali nawet ci, którzy nie uznawali stylu życia Jana: faryzeusze, saduceusze. A jednak w imię ludzkiej uczciwości przychodzili do niego, aby otrzymać z jego rąk chrzest. Chrzest ich bowiem oczyszczał i jednoczył z Bogiem. Ułatwiał im spotkanie się z Panem.

W Adwencie spowiedź jest takim chrztem dla nas. Ona nas oczyszcza i jednoczy z Bogiem. Po takiej spowiedzi na pewno *odpocznie na nas Duch Pański* (Iz 11, 2), o którym mówi dzisiejsze I czytanie mszalne. Czyżymy to zdecydowanie i szybko, bo *bliskie jest królestwo Boże*.

Uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP (8. XII. 1977)

KONSEKWENCJE MARYJNEGO „FIAT”

(Czyt. I: Rdz 3, 9—15. 20; II: Ef 1, 3—6. 11—12; Ew.: Łk 1, 26—38).

1. Doświadczenie życiowe: Kiedy król Dawid postanowił zbudować Bogu świątynię w Jerozolimie, doceniając wielkie znaczenie tego wydarzenia, odezwał się do zgromadzonego wokół siebie ludu: *Wielkie to jest dzieło, albowiem nie dla człowieka, ale dla Boga przygotowuję mieszkanie*. (1 Krn 29, 1). Wszechmogący Bóg szukając wśród niewiast matki dla swojego Syna, też nie dla człowieka ale dla Boga szukał mieszkania. Szukał go w sercu ludzkim. Jak czyste musiało być to serce, skoro miało Bogu służyć na schronienie.

2. To mówi Pan: Ten fakt tłumaczy nam wszystko: genezę i konsekwencję Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny. Tłumaczy nam najpierw sens anielskiego pozdrowienia: *Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą* (w. 28). Jest to nie tyle pozdrowienie w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ile stwierdzenie faktu, że Maryja od samego

początku swego istnienia była „pełna łaski”, tzn. wolna od wszelkiego grzechu. To sprawia, że została wyróżniona między wszystkimi niewiastami. Nie ma wśród córek Adama drugiej równej Maryi.

Jej wolność od wszelkiego grzechu, łącznie z grzechem pierworodnym, pociąga za sobą dalsze konsekwencje. Stanowi wystarczającą podstawę do dialogu Boga z Maryją. Właśnie dlatego P. Bóg oświadczył Jej przez swego wysłannika: *Oto poczniesz i porodzisz syna, któremu nadasz imię Jezus* (w. 31). Maryja wie, że jeżeli Bóg coś proponuje, odpowiedź człowieka może być tylko jedna: „fiat”, *niech mi się stanie według słowa twego* (w. 38).

3. Życie chrześcijanina: P. Bóg wiele proponuje człowiekowi. Stwarzając go zaproponował mu swoją boską przyjaźń, swoje z człowiekiem obcowanie. Konsekwencją tej przyjaźni miało być życie człowieka z Bogiem. Dalszą konsekwencją rozdawanie Boga innym. Ukazywanie Go i świadczenie o Nim, tak jak świadczyła całym swoim życiem Maryja.

Takie postępowanie zobowiązuje nas do świętego, tj. niepokalanego życia. Naśladujemy w tym Maryję. Jeśli nie jesteśmy jak Ona niepokalani w naszym poczęciu, bądźmy niepokalanymi przynajmniej w naszym codziennym życiu.

III Niedziela Adwentu (11. XII. 1977)

TEŚKNOTA ZA BOGIEM

(Czyt. I: Iz 35, 1—6a. 10; II: Jk 5, 7—10; Ew.: Mt 11, 2—11).

1. Doświadczenie życiowe: Postawione przez Jana pytanie, nie było tylko retorycznym zwrotem w kierunku Chrystusa. Było ono wyrazem tęsknoty i niepokoju, jaki panował w duszy uwięzionego poprzednika Chrystusowego. Tęsknoty za Bogiem, który miał przyjść, a niepokoju o to, dlaczego zwleka z wykonaniem sądu nad światem, jeśli przyszedł na ziemię. Mesjasz przecież miał zaprowadzić nowy porządek na ziemi, odmienny od poprzedniego.

2. To mówi Pan: Nie ulega wątpliwości, że Jan Chrzciiciel wierzył w Mesjasza. Był głęboko przekonany o Jego przyjściu na ziemię. To przekonanie wyrobił sobie na podstawie tego, co słyszał o nauce i cudach Chrystusa. Znał także proroctwa Izajasza (Iz 35, 5n; 61, 1), choćby te słowa: *Odwagi, nie bójcie się. Oto wasz Bóg... On sam przychodzi, by zbawić was* (Iz 35, 4). Był świadkiem teofanii przy chrzcie Chrystusa. Powiedział wskazując na Niego: *Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata*. Dlaczego zatem pyta: *Czy Ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?*

Pytanie to można wytłumaczyć i zrozumieć, tylko przeogromną tęsknotą Jana Chrzciiciela za Bogiem. W gorącości swojego serca chciał, aby Chrystus działał szybciej, zmobilizował wszystkich wokoło

siebie, ukarał niewiernych a wynagrodził wierzących w Niego; aby wszyscy przekonali się, że królestwo mesjańskie już nadeszło. Bóg przyszedł, by zbawić swój lud. Nie można nie wierzyć w Niego.

3. Życie chrześcijanina: Skąd rodzi się w sercu człowieka taka tęsknota za Bogiem? Jest ona dowodem naszego boskiego pochodzenia. Jest potwierdzeniem słuszności powiedzenia św. Augustyna: „Stworzyłeś nas dla siebie Panie i niespokojne jest serce nasze dopóki nie spocznie w Tobie”. Jest niespokojne, tak jak było niespokojne serce Jana Chrzciciela.

Serce wielu dzisiejszych ludzi jest także niespokojne. Ludzie idą przez życie, biją głową o mur, ranią swoje serce i stopy, nie mogąc nigdzie znaleźć spokoju. I nie znajdują, dopóki ze wspomnianym św. Augustynem nie zawoają: „To jedno wiem o Boże, że jest mi źle na ziemi i wszelkie dobro, które nie jest Tobą, nędzą moją jest”.

IV Niedziela Adwentu (18. XII. 1977)

MARYJA WZOREM PEŁNEGO ZJEDNOCZENIA Z BOGIEM

(Czyt. I: Iz 7, 10—14; II: Rz 1, 1—7; Ew.: Mt 1, 18—24).

1. Doświadczenie życiowe: Jesteśmy u progu Bożego Narodzenia. Oczy wszystkich wierzących skierowane są już ku betlejemskiej grocie. Stamtąd przyjdzie bowiem ku nam zbawienie. Wierzmy, że przyniesie nam je Jezus ze sobą. Przekazuje Go światu na swoich rękach Najświętsza Matka wzór pełnego zjednoczenia człowieka z Bogiem.

2. To mówi Pan: Bóg powołuje każdego z nas do spełnienia w życiu jakiejś misji. Można powiedzieć, że jest to nadprzyrodzona misja, nasze nadprzyrodzone powołanie. U Matki Najświętszej wyraziło się powołaniem Jej na świętą Bożą Rodzicielkę. Stało się to za sprawą Ducha Świętego. Maryja od wieków była już wybrana przez Boga i przeznaczona na matkę Syna Bożego. Prawdę tą wyraził już w VIII w. przed Chrystusem prorok Izajasz, kiedy wygłosił królowi Achazowi swoje słynne proroctwo: *Oto panna pocznie i porodzi syna, któremu nada imię Emmanuel, to znaczy Bóg z nami* (Iz 1, 14).

Ową „panną = Almah” jest nie kto inny jak tylko Najświętsza Maryja Panna, a „Emmanuelem” — jej synem też nie kto inny jak tylko Jezus Chrystus, ten o którym słyszeliśmy w dzisiejszej ewangelii, że *On zbawi lud od jego grzechów*.

3. Życie chrześcijanina: Aby zostać matką Zbawiciela trzeba nie tylko być wierną Bogu, ale trzeba sobie zasłużyć na to. Maryja zasłużyła sobie swoim najściślejszym i pełnym zjednoczeniem z Bogiem. Maryja żyła Bogiem, Boga nosiła w sobie i Boga też dała światu.

Każdy daje z siebie to, co posiada. Najsmutniejszy jest ten człowiek, który nie posiada niczego i niczym nie może zaimponować swojemu otoczeniu. „Nemo dat quod non habet”.

Co ja daję światu? Albo inaczej, co ja dam Chrystusowi, gdy On w dzień Bożego Narodzenia przyjdzie do nas? Naśladując Matkę Najświętszą i jej wiernego małżonka złożmy Zbawcy już dziś w darze nasze czyste, uświęcone w sakramencie pokuty serca, które niech się staną znakiem i wyrazem naszego nieustannego pragnienia życia na zawsze w przyjaźni z Bogiem.

Niech nam pomoże do realizacji tego postanowienia ta Msza św., w której obecnie uczestniczymy.

Boże Narodzenie (25. XII. 1977)

CZŁOWIECZEŃSTWO CHRYSTUSA A NASZE CZŁOWIECZEŃSTWO

(Czyt. I: Iz 52, 7—10; Czyt. II: Hbr 1, 1—6; Ew.: J 1, 1—18).

1. Doświadczenie życiowe: Boże Narodzenie to wydarzenie, które wstrząsnęło światem. Chociaż od tego wydarzenia upłynęło już prawie 2000 lat, przecież my ciągle wracamy do niego, tak jakby to było wczoraj. Tak jakbyśmy sami byli tego świadkami. Dlaczego tak jest? Na to pytanie odpowiada nam św. Paweł w liście do Tytusa. Dlatego tak jest, bo dziś *ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela naszego Boga do ludzi* (3, 4). Dziś Chrystus ukazał nam pełnię swojego człowieczeństwa.

2. To mówi Pan: W ewangelii czytanej w czasie pasterki, św. Łukasz, historyk, przedstawił nam fakt Bożego Narodzenia. (Łk 2, 1—14). Czas, miejsce i okoliczności narodzenia się Chrystusa. W ewangelii słyszanej przed chwilą (J 1, 1—16), Jan-Ewangelista podaje teologiczne znaczenie tego wydarzenia. Streszcza je w jednym, ale jakże wymownym zdaniu: *Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami* (w. 14). Św. Jan Chrystusa nazywa Słowem, w tym Słowie objawił nam się sam Bóg przez swojego syna. To Słowo istniało w Bogu jeszcze przed stworzeniem świata, (ono przy stworzeniu brało czynny udział, przez *Nie wszystko się stało, a bez Niego nic się nie stało* (w. 3). To Słowo, które jest także samym życiem, dziś przybiera postać ludzką i staje się człowiekiem. I nie tylko staje się człowiekiem, ale co najważniejsze *zamieszkuje wśród nas* (w. 14), po to, aby nam zaprezentować „klasę” swojego człowieczeństwa i nauczyć nas co robić aby być pełnym i wartościowym człowiekiem.

3. Życie chrześcijanina: Boże Narodzenie uczy nas wielu prawd. Przede wszystkim właściwego pojmowania swego człowieczeństwa. Musimy żyć nie dla siebie, ale dla drugich. Przecież Chrystus właśnie po to przyszedł na ziemię. W „naszym Credo” mówimy o Nim: „qui propter nos et nostram salutem descendit de coelis”. Przyszedł na ziemię by nas uszczęśliwić i zbawić. Wskazał nam, że droga do praw-

dziwego szczęścia która wiedzie bardzo często przez uniżenie, zapomnienie, opuszczenie, cierpienie i krzyż. Taka była Jego droga życia. Betlejem — to uniżenie i zapomnienie, Golgota — to cierpienie i krzyż. Ale to wszystko w końcu prowadzi do chwały. Dlatego też św. Jan Ewangelista tak optymistycznie zakończył dzisiejszą ewangelię: *I oglądaliśmy Jego chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy* (w. 14).

Uroczystość św. Szczepana (26. XII. 1977)

CHRZEŚCIJANIN — WYZNAWCĄ CHRYSTUSA

(Czyt. I: Dz 6, 8—10; 7, 54—59; Ew.: Mt 10, 17—22)

1. Doświadczenie życiowe: Trzeba powiedzieć, że św. Szczepan był postacią nieprzeciętną. Może dlatego, że żył jeszcze w tej smudze światła, jakie zapalił i pozostawił po sobie na ziemi Chrystus. Niewątpliwie wziął sobie bardzo do serca Jego słowa: *Kto mnie wyzna przed ludźmi, tego i wyznam przed Ojcem moim, który jest w niebieszech*. Św. Szczepan nie tylko wyznał Chrystusa, ale prawdziwość tego wyznania i jego szczerłość poświadczył swoją męczeńską śmiercią.

2. To mówi Pan: Można powiedzieć, że dzisiejsza ewangelia jest mieszaniną smutku i radości. Skąd smutek i skąd radość? Smutek stąd, że Chrystus który niewątpliwie był optymistą, bardzo pesymistycznie dziś do nas przemawia. *Mieście się na baczności przed ludźmi* (w. 17). Właściwie to przed wszystkimi ludźmi. I przed przełożonymi synagogi, przed znajomymi, a nawet przed członkami rodziny. A ja myślałem, że trzeba się mieć na baczności tylko przed przestępcami, przed złymi ludźmi, przed wrogami. Chrystus zaleca ostrożność wobec wszystkich. Często śmiało wypowiedzanie swego zdania nie popłaca, może być jak w wypadku św. Szczepana przyczyną nawet śmierci.

Przy tym wszystkim jednak Chrystus nie radzi upadać na duchu. Kto bowiem jest wierny Bogu, może zawsze liczyć na Jego opiekę i pomoc. Byleby tylko był wierny i „wytrwał do końca” (w. 22).

3. Życie chrześcijanina: Jest trudno trwać przy Chrystusie i wiernie realizować w życiu Jego naukę, ale nie jest to niemożliwe. Przede wszystkim dlatego, bo Chrystus zawsze wspiera swego wyznawcę. Wspiera go swoją łaską i mocą z wysoka. Mogą nas opuścić najbliżsi przyjaciele, ale On nas nie opuści. Możemy czasem za nasze zdanie i przekonania dostać przysłowiowym kamieniem w głowę, tak jak dostał św. Szczepan, ale to tylko powinno nas utwierdzić w przekonaniu, że jesteśmy na dobrej drodze. Zawsze miejmy przed oczyma i w myśli słowa Chrystusa: *Kto wytrwa aż do końca, ten zbawion będzie* (w. 22).

Przyznawanie się do Chrystusa i Jego nauki jest naszym i powołaniem życiowym i naszym zadaniem. Za spełnienie tego powołania i zadania św. Szczepan został ozdobiony aureolą świętości. Każdego z nas czeka to samo, jeśli będziemy wstępować mężnie w jego ślady.

Niedziela w oktawie Bożego Narodzenia (30. XII. 1977)

ŚWIĘTA RODZINA A NASZE POWOŁANIE CHRZEŚCJAŃSKIE

(Czyt. I: Syr 3, 2—6. 12—15; Czyt. II: Kol 3, 12—21; Ew.: Mt 2, 13—15. 19—23.)

1. Doświadczenie życiowe: Nic nie jest człowiekowi tak bliskie i drogie jak rodzina. Każdy z nas jest dzieckiem jakiejś rodziny. Wielu z nas ma także swoje rodziny. Wyjeżdżając z domu tęsknimy za rodziną. Dlaczego tak jest? Dlatego bo rodzina daje nam życie, to życie ułatwia i pozwala realizować nasze powołanie. W oparciu o rodzinę nabieramy poczucia pewności siebie, uśwadamiamy sobie, że nie idziemy przez życie sami. Przy nas jest ojciec i matka oraz nasi najbliżsi.

2. To mówi Pan: Dzisiejsza ewangelia ukazuje nam Najśw. Rodzinę z Nazaretu, bardzo podobną do każdej rodziny ludzkiej, ale jakże inną. Dominuje w tej rodzinie troska o dziecko. Ponieważ zagraża mu niebezpieczeństwo, trzeba uciekać. Tam gdzie mu już nic nie zagraża. Cały ciężar odpowiedzialności i za dziecko i za rodzinę złożony został na barki św. Józefa, opiekuna Najśw. Rodziny. On zatem przejmuje inicjatywę działania w swoje ręce. Zawsze jednak działa zgodnie z wolą Bożą. Bóg objawia mu tę wolę podczas snu.

Gdy minie niebezpieczeństwo, św. Józef powróci do Judei i tam będzie chciał zamieszkać, ale inna będzie wola Boża. Bóg znowu we śnie objawi mu, że nie w Judei ma założyć swój dom ale w Galilei, w Nazarecie. Chyba dlatego, aby się spełniło słowo proroków: *Nazwaną będzie Nazarejczykiem* (w. 23).

3. Życie chrześcijanina: Troska o rodzinę, to nie jest tylko troską o materialny byt, mieszkanie, czy bezpieczeństwo życia. To wszystko jest ważne, nieraz bardzo ważne, ale oprócz tego trzeba dla pełni człowieczeństwa mieć także na uwadze wychowanie i religijne wyrobienie. Św. Józefowi było materialnie dobrze w Egipcie, nie zagrażało mu niebezpieczeństwo śmierci, ale brakowało mu świątyni. Żył w diasporze, może nawet razem ze swoimi, ale niewątpliwie tęsknił za ojczyzną, świątynią i ofiarą. Dlatego przeczekał niebezpieczny czas i po śmierci Heroda wrócił do siebie, by dać przykład wzorowego rodzinnego życia.

Nasze zadanie jest podobne do jego: troska o całokształt rodzinnego życia, w którym problemy religijne powinny być należycie docenione.

STANISLAV SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, mit Bibliographie, Chrestomathie und Glossar, VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig 1975, stron 555 + mapa.

Gramatyk armejskich jest wiele, wspomnijmy tylko klasyczne: L. Palacios (z którą chyba najbardziej się zżyli absolwenci Biblicum), Bauer — Leander czy też chyba najbardziej znana F. Rosenthala, *A Grammar of Biblical Aramaic* (Porta Linguarum Orientalium), Wiesbaden 1961, 4 wyd. 1974. Gramatyka, którą opracował St. Segert, ma swoją historię. Autor, semitolog czeski, opracował w języku czeskim krótką gramatykę aramejską w r. 1956 (razem z gramatyką hebrajską w opracowaniu O. Klimy). Obecne wydanie, które rozrosło się do opasłego tomu, jest wynikiem wieloletnich badań i konsultacji z innymi semitystami. Przede wszystkim autor starał się metodycznie rozłożyć tak przecież bogaty materiał gramatyczny i inskrypcyjny, który w różnych gramatykach i chrestomatiach jest nieraz pokawałkowany. Chociaż terminologia językoznawcza jest tradycyjna, to jednak autor nie wahał się zapożyczyć wielu nowych pojęć ze szkoły strukturalistów praskich, zwłaszcza w materii fonologicznej. Chwalebny to przykład łączenia starego z nowym, bez popadania w niezrozumiały slang terminologiczny współczesnych językoznawców. To, co cieszy dydaktyka języków biblijnych, to mądrze ułożona chrestomatia (kto dzisiaj używa tego słowa, o wszystkim mówi się: *antologia*) — nie przeładowana, kompletna, z dobrymi objaśnieniami. Pod tym względem omawiana praca bije na głowę inne gramatyki. Zdaniem piszącego te słowa gramatyka Segerta jest najlepszą pod względem metodycznym gramatyką aramejską.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KARL-HEINZ BERNHARDT, *Der alte Libanon*, Leipzig 1976, stron 240, liczne zdjęcia, wykresy i mapy.

Biblijny Liban zawsze zwracał uwagę egzegetów. Nic więc dziwnego, że publikacji na ten temat jest dosyć. K.-H. Bernhardt postawił sobie za cel zebranie wszystkich dotychczasowych wiadomości na temat Libanu biblijnego i podanie — na poziomie wysokiej popularyzacji — pewnej syntezy. Trzeba przyznać, że mu się to udało. Rozpoczyna od omówienia sytuacji geohistorycznej Libanu („między morzem a pustynią”), następnie omawia poszczególne okresy historyczne, zatrzymując się zwłaszcza na tzw. złotym okresie niezależności Fenicjan (1150—750). Autor oparł się na podstawowych źródłach, nie mówiąc już o ANET J. B. Pritcharda, uwzględnił dość obszernie pracę J. P. Browna, *The Lebanon and Phoenicia*, Beirut 1969. Tekst został zaopatrzony w liczne zdjęcia, z tego wiele barwnych, ryciny, wykresy i mapy. Na marginesie tekstu znajdują się odnośniki do materiału ilustracyjnego, co znakomicie ułatwia posługiwanie się książką. Jest to więc rodzaj albumu-monografii, pisany językiem potoczystym

i przystępnym. Liczne indeksy końcowe dopełniają poręczności pracy. Wydanie graficzne bardzo staranne przynosi chlębę wydawnictwu NRD — Koehler und Amelang. Warto przy okazji zwrócić uwagę na pewien szczegół, który nie jest tylko detalem. Chociaż druk jest gęsty — oszczędność papieru! — czyta się go doskonale, bez męczenia oczu. Wynikło to z zastosowania bardzo odpowiednich czcionek Baskerville-Antiqua. Dobrze byłoby, gdyby o takim szczególe (!) pamiętały nasze rodzime wydawnictwa.

Gdyby album B. przetłumaczyć na język polski, byłaby to niewątpliwie godna u nas pozycja serii np. ceramowskiej.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Egzegeza Ewangelii św. Jana, praca zbiorowa pod redakcją ks. F. Gryglewicza, Lublin 1976, stron 226.

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, przygotowująca m. in. pomoce do wykładów i ćwiczeń z bibliistyki, wydała tom opracowany przez ks. prof. Feliksa Gryglewicza przy współpracy kilkunastu autorów, zatytułowany *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Autorzy postawili sobie za cel tej publikacji wydobycie z Ewangelii św. Jana tych tematów teologicznych, które sprawiają, że jest ona inna niż pozostałe trzy Ewangelie, i że choć czyta się łatwo i z zainteresowaniem, dzięki swej głębi i do końca nierozwikłanej strukturze literackiej często zaskakuje czytelnika i prowokuje znaki zapytania. W zestawieniu z tym zadaniem tytuł książki jest nieco mylący, o ile recenzentowi wiadomo, miał być sformułowany inaczej, tym niemniej także w obecnej wersji chce to przede wszystkim powiedzieć, że publikacja została oparta na solidnej pracy egzegetycznej.

Redaktor książki wyjaśnia, że tylko ze względów technicznych została ona podzielona na dwie części, teologiczną i etyczną, ale w rzeczywistości cała chce dać wybór najważniejszych tematów teologicznych (z przewagą chrystologicznych) IV Ewangelii. Lektura książki przekonuje jednak, że bez jakiegokolwiek straty można było zaniechać tego podziału, gdyż np. niektóre tematy na pewno wymykają się z tego, co zwykle się łączyć z etyką.

Nazwiska autorów umieszczone przy poszczególnych artykułach budzą ogromne zaufanie, gdyż kompetencje każdego z nich sprawdziły się już wcześniej w pracach dyplomowych o podobnej problematyce, jak ta przedstawiona w książce, bądź też w specjalistycznych monografiach. Tak więc osoba Boga Ojca zajęli się W. Marchel, J. Drozd, F. Gryglewicz, S. Mędała, Chrystusem-Logosem i chrystologią — H. Langkammer, H. Muszyński, E. Szymanek, S. Mędała, Duchem Świętym — A. Jankowski, D. Szojda, mariologią — M. Czajkowski, J. W. Rosłon, problematyką eklezjologiczną — S. Mędała, T. Herrmann, J. Czerski; stosunek Chrystusa do Żydów omówił P. Szeffler, Janową wizję pedagogii ST na przykładzie typologii Mojżesz-Chrystus — M. Filipiak; analogie między IV Ewangelią a literaturą judaistyczną, qumrańską i gnostycką przedstawili A. Jankowski, H. Langkammer i H. Muszyński. Ta systematyzacja tematów została tu podana w sposób bardzo uproszczony, do niejednego bowiem problemu z konieczności musiało odwoływać się kilku autorów. Trudno uniknąć tego w pracach zbiorowych w ogóle, tym bardziej zaś w takich, w których na to samo lub bardzo zbliżone zagadnienie trzeba spojrzeć z różnych punktów widzenia. Zastrzeżenie, że jakaś książka ma ukazać tylko problemy podstawowe, ze względu na różnorodność kryteriów ich doboru bywa czasem dyskusyjne. O tej książce trzeba na pewno powiedzieć, że selekcja tematów została dokonana bardzo starannie, dzięki czemu czytelnik może

pogłębić swą wiedzę nie tylko o szczegółowych kwestiach Ewangelii Janowej, lecz również poznać cały jej klimat teologiczny, na który składają się w znacznej mierze własne koncepcje i własne sformułowania Ewangelisty.

Lublin

KS. JAN SZLAGA

Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae, t. 1, (1963—1973). Composuit et indice auxit Reiner Kaczyński, a studiis S. Congregationis pro Cultu Divino. Marietti — Torino 1976, ss. XVI — 1222.

Praca powyższa może stanowić podsumowanie 10-letniej odnowy liturgicznej zaingeruowanej w Kościele przez II Sobór Watykański. Do takiego bowiem stwierdzenia upoważnia analiza zawartości ksiągi, która mieści w sobie zbiór dokumentów, wydanych w latach od 1963—1973 przez różne dykasterie Stolicy Apostolskiej, dotyczących reformy liturgicznej z uwzględnieniem ich strony naukowej i pastoralnej.

Inspiratorem tego dzieła był abp. A. Bugnini, wówczas jeszcze będący sekretarzem Kongregacji do spraw Kultu Bożego. Idea ta została zrealizowana przy współpracy najwybitniejszych liturgistów pod przewodnictwem Reiner Kaczyńskiego, pracownika Kongregacji Sakramentów w sekcji Kultu Bożego.

W tomie zawierającym 998 stron znajduje się zebranych 180 dokumentów, które podzielone zostały na 3216 paragrafy, a pozostała liczba stron woluminu, tj. 223, przeznaczono na indeks analityczny. Tom otwiera Konstytucja o Liturgii, a kończy *Ordo Paenitentiae*. Przy prezentacji dokumentów odnowy liturgicznej zachowano porządek chronologiczny, podając je w języku oryginalnym, w zależności od tego, w jakim były ogłoszone. Stąd spotykamy tu przede wszystkim jeszcze dominujący język łaciński, a tylko w paru przypadkach język francuski i włoski. Przed samą prezentacją dokumentu podano najpierw datę jego wydania i sygnatury. W następnej kolejności umieszczono bibliografię dokumentu, tj. jego urzędowe wydanie z uwzględnieniem języka i czasopisma, na łamach którego został opublikowany. Stosując takie kryterium, bibliografia dokumentu została podana w następujących językach: łacińskim, angielskim, francuskim, hiszpańskim, holenderskim, niemieckim, portugalskim i włoskim.

W dalszej części podano w skrótach zasadnicze komentarze do dokumentów, wyżej wspomnianych językach, z podaniem autora i opisem czasopisma, na łamach którego je opublikowano.

Ten podwójny aparat naukowy towarzyszący dokumentom jest jednocześnie wskaźnikiem stopnia zainteresowania owym źródłem liturgicznym ze strony Kurii Rzymskiej czy też Konferencji Biskupów poszczególnych krajów. Tak opracowane noty bibliograficzne przygotowali: J. Barbosa Pinto w j. portugalskim, J. Bernal O. P. w j. hiszpańskim, P. Coughlan w j. angielskim, F. Dell'Oro S. D. B. w j. włoskim, A. Dumas O. S. B. w j. francuskim, W. Glade S. V. D. w j. niemieckim, A. Griffiths w j. angielskim, A. Verheul O. S. B. w j. holenderskim i P. Vriens O. F. Cap. również w j. holenderskim.

Stosując zaś kryterium autorstwa dokumentów można przeprowadzić ich następującą klasyfikację: 14 dokumentów wziętych zostało z uchwał II Soboru Watykańskiego, 41 z papieskich wypowiedzi jak: *motu proprio*, konstytucje apostolskie, przemówienia, adhortacje, encykliki lub listy, deklaracje, wyznaczenie wiary i 125 dokumentów to dekrety, wprowadzenia czyli tzw. praenotanda, instrukcje, deklaracje, normy, listy, dyktoria, notyfikacje różnych dykasterii Kurii Rzymskiej.

Dokumenty wydane przez Radę Liturgiczną do wykonania Konstytucji o Liturgii, następnie Świętą Kongregację Obrzędów, Świętą Kongregację do spraw Kultu Bożego, są podane w całości, inne natomiast — te tylko wybrane z nich fragmenty, które odnoszą się wprost do liturgii.

W prezentacji dokumentów liturgicznych, ze zrozumiałych względów ograniczono się tylko do wstępów (*praenotanda*), to jest podania norm, dyrektyw pastoralnych z pominięciem tekstów i rubryk celebracji.

Indeks analityczny, opracowany przez Reinerę Kaczyńskiego, zawiera 934 haseł i ułożony został według bardzo szczegółowej tematyki, a przy tym przejrzysty i łatwy w korzystaniu. Umieszczono go w dwóch kolumnach na jednej stronie, zachowując ciąg liczbowy stron własny całej księdze. Każde hasło zawiera krótki zarys rozwoju prezentowanego tematu, jego istotę, interpretację i zastosowanie.

Korzystanie i posługiwanie się Enchiridionem wydaje się być rzeczą bardzo łatwą, a to ze względu na nieskomplikowaną numerację umieszczoną na marginesie w ciągu postępującym własnym dla edycji, a w kolumnie tekstu numeracji własnej dokumentu, zgodnej z jego pierwotną edycją.

Errata została umieszczona w *Notitiae* 12 (1976) 469—470 i zawiera tylko 41 przypadków pomyłek, co przy takiej objętości dzieła jest szczególnie nie tylko zupełnie znikomym, ale jeszcze bardziej podkreślającym dokładność i staranność edycji.

Stąd też należy całość ocenić bardzo wysoko, przyznając dziełu rangę ogólnościową, i ze względu na zespół opracowujący, i ze względu na metodę opracowania jak również zastosowanie oraz przydatność dla nauk liturgicznych, a także praktyki duszpasterskiej.

Olsztyn

KS. WŁADYSŁAW NOWAK

HENRYK FROS SI, FRANCISZEK SOWA, *Twoje imię*. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny, Kraków (1976), WAM, ss. 479 + 112 ilustr.

Wydawnictwu Apostolstwa Modlitwy należy się podziękowanie za wydanie tej b. pożytecznej książki. Księża spotykają się często z pytaniami o znaczenie imion i o patronów tych imion. Tymczasem brak ciągle w j. polskim przystępnych opracowań etymologicznych i hagiograficznych. Wykaz imion w *Kalejdoskopie językowym* W. P. Cienkowskiego czy Poczta imion w „Przekroju” są zbyt pobieżne. Znacznie sumienniejsza jest praca B. Kupisa, *Księga imion* (W-wa 1975 KiW), która jednak „tylko częściowo zadowala oczekiwania czytelników”. (Nie słychać też na razie o zapowiadzianym wznowieniu w jednym tomie *Hagiografii polskiej*). Nic więc dziwnego, że 5-tysięczny nakład nowej książki rozszedł się błyskawicznie. Czekając na nowe wydanie, pragnę podzielić się uwagami z pierwszej lektury.

Książka zawiera, poza alfabetycznym słownikiem ok. 600 imion, cenne wprowadzenie onomastyczne i hagiograficzne do kalendarza chrześcijańskiego (s. 7—24), oraz „Kalendarz imion i świętych” (s. 471—474), oparty na nowym kalendarzu liturgicznym z r. 1969. Każde hasło podaje najpierw wskazówki etymologiczne o imieniu (w opracowaniu filologa, F. Sowy) oraz wystarczające wiadomości o patronach (ks. Fros). Specjalistyczne przygotowanie autorów i współpracowników gwarantuje solidność informacji.

We „Wprowadzeniu” przydałaby się wzmianka o dwu nurtach wczesnochrześcijańskiej hagiografii: legendy hellenistyczne oparte są na czystej alegorii (np. św. Katarzyna), judaistyczne zaś wywodzą się z midraszu, mają więc wątek realny (Barbara, Krystyna, Irena). Tutaj też należy wspomnieć o imionach związanych z tajemnicami wiary: np. św. Anastazja,

św. Zofia — to tytuły kościołów ku czci Zmartwychwstania Pańskiego, Mądrości Bożej; z czasem zaczęto je rozumieć jako imiona własne.

Trudne objaśnienia etymologii imion przedstawiono b. sumiennie. Z nielicznych niedokładności wspomnę te, które dotyczą imion biblijnych. AARON — skoro etymologia jest niejasna (może z egipskiego?), lepiej ją pominąć, natomiast koniecznie napomnieć o postaci tak ważnej w teologii biblijnej. (To samo dotyczy innych wielkich postaci biblijnych, zapisanych zresztą w *Martyrologium Romanum*, jak np. ABRAHAM, ELIASZ, czy pominięty w słowniku JEREMIASZ (polski JAREMA). ABBO — jeśli imię jest pochodz. semickiego, to raczej aram.; j. hebr. nie ma st. emphat. ADAM — hebr. „człowiek”. Nie trzeba imienia wywodzić z innych języków. W opow. biblijnym Bóg nie nadaje imienia pierwszemu człowiekowi; dopiero on nazywa zwierzęta (czynność symbolizująca władzę nad nimi, Rdz 2, 19n) i swą żonę (3, 20). W starszym opisie (Rdz 2, 7) *Jahwe Bóg utworzył człowieka (’ādām), proch z ziemi (’adāmā)*. W ten sposób Jahwista podkreślił związek człowieka z ziemią, którą ma uprawiać. Dodajmy, że w Rdz 2—4 rzecz. ’ādām występuje zawsze z rodzajnikiem (w Rdz 1, 26 jest to nawet l. mn.: *uczynię ludzi... aby panowali...*), oznacza więc gatunek. Również imię Enosz w genealogii Adama dosł. znaczy „człowiek”. Adam jako imię własne pojawia się dopiero w średniowieczu.

ANNA — skrót od Chananja, „Jahwe się zmiłował?”; w ST nosi to imię matka Samuela i dwie niewiasty w Księdze Tobiasza; w NT — zob. Łk. 2, 36.

Transkrypcję imion bibl. należy poprawić, np. tradycja „dorobiła” imiona: np. „dobry łotr” Dyzma (gr. *desmios*, „uwięziony”, zob. Mt 27, 15n); Longin (gr. *longe*, „włócznia”, zob. J. 19, 34).

Czekamy, ci zwłaszcza którym nie udało się kupić pierwszego, na nowe wydanie, w przynajmniej podwojonym nakładzie (wspomniana *Księga imion* wyszła w 130 tys. egz.).

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

E. J. LENGELING, *Kritische Bilanz*, Regensburg 1976, s. 152.

Chyba nie bez słuszności skarżył się Jakub Baumgartner prof. zwyczajny liturgiki na uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim, iż niebezpiecznym zjawiskiem w odnowie liturgii na obecnym etapie jest brak wychowania liturgicznego (*Bildungsmanko*), że liturgia staje się szkolną, że następuje w dalszym ciągu pewnego rodzaju wyobcowanie ze służby Bożej. Coraz więcej autorów dostrzega ten problem i jako zjawisko najpilniejsze wysuwa postulat wychowania liturgicznego. Takie stanowisko zajmuje również Emil Józef Lengeling profesor na uniwersytecie w Münster. Jego ostatnia praca *Kritische Bilanz* poświęcona jest temu zagadnieniu. Autor nie chce jednak przekonywać do podjęcia wychowania liturgicznego swoimi wywodami, argumentami czy analizą sytuacji. Obiera inną drogę. Przytacza żądania, postulaty, wskazania, zachęty Kościoła odnoszące się do omawianego problemu. Postulaty dotyczące wychowania liturgicznego odnoszą się tak do kapłanów jak i laikatu.

Całość pracy obejmuje wskazania wyjęte z dyskusji przedsoborowych poszczególnych Kongregacji, ośrodków uniwersyteckich, Centralnej Komisji Przygotowawczej. Są to ciekawe uwagi ukazujące „kuchnię” przyszłych sformułowań zawartych w Konstytucjach czy dekretach. Uwagi odnoszące się do wychowania liturgicznego nie zawierają się li tylko w Konstytucji Liturgicznej. Wskazań tego typu jest multum rozsypanych po różnych dokumentach. Druga część pracy zajmuje się właśnie dokumentami

soborowymi (s. 48—63). Trzecia część studium obejmuje dokumenty posoborowe (s. 64—101). Autor przeanalizował aż 48 różnych enumeracji. Nie uwzględnił jednak przemówień papieskich (z wyjątkiem trzech) wypowiedzi Rzymskiego Synodu Biskupów oraz ogólnoniemieckiego Synodu czy też partykularnych synodów diecezji niemieckich.

Ostatnia część pracy Lengelinga zajmuje się wskazaniem dotyczącymi wychowania do udziału w liturgii i przez liturgię w nowych księgach liturgicznych (s. 102—103).

Wartość pracy nie leży oczywiście w jej odkrywczości. Chce raczej stanowić pomoc, orientację, przypomnienie jak wiele jeszcze pozostaje do zrobienia w zakresie realizacji życzeń i nakazów Kościoła w zakresie służby Bożej. Wydawca studium Lengelinga (Pustet) zaopatrzył książkę notą, iż autor położył poprzez swe studium palec na otwartej ranie. Wychowanie liturgiczne bowiem nie jest zachętą, życzeniem lecz obowiązkiem. Stwierdzenie to tym bardziej wydaje się być na czasie, iż w wielu wypadkach można powtórzyć za Lengelingiem, iż „Romana non leguntur” odnosi się specjalnie do dokumentów soborowych.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TChr.

JAN DOBRACZYŃSKI, *Cień Ojca*, Warszawa 1977, stron 241.

Jan Dobraczyński, znany polskiemu czytelnikowi już z wielu powieści o problematyce biblijnej *Pustynia*, *Święty Miecz*, *Wybrańcy gwiazd*, *Listy Nikodema* oraz liczne eseje o tematyce biblijnej) w zaprezentowanej nam ostatnio książce *Cień Ojca*, podjął się niezwykle trudnego i ambitnego zadania. Zapragnął namalować sylwetkę człowieka, o którym nie wiele wiemy z Pisma św., a jeszcze mniej autentycznych wiadomości o nim dostarcza nam pozabiblijna literatura religijna. Mimo tego Autor nie zrezygnował z powziętego przez siebie zamiaru, zrealizował go do końca i już tu można mu pogratulować wspaniałego sukcesu. Nie będzie chyba przesadą, jeśli powiem, że powieść pt. *Cień Ojca* można zaliczyć do największych i najbardziej udanych osiągnięć Autora.

Jan Dobraczyński zabierając się do napisania tej powieści miał do dyspozycji trzy źródła, na których mógł się oprzeć: bogatą i liczną współczesną bibliografię przedmiotu (mam na myśli naukowe i popularno-naukowe życiorysy Jezusa, Maryi i św. Józefa), liczne apokryfy, z których na pierwszy plan wysuwa się Protoewangelia Jakuba, oraz samą ewangelię, szczególnie ewangelię św. Łukasza, która jest bogata w szczegóły dotyczące życiorysu Matki Bożej, szczególnie w odniesieniu do jej małżeństwa, zwiastowania i narodzenia Chrystusa. Mając to wszystko do dyspozycji, przede wszystkim skorzystał z trzeciego źródła. Wydaje się jakoby odrzucił dwa pierwsze i pochylił się nad trzecim źródłem. Można powieść, że tak mocno się nad nim pochylił, tak dogłębnie się nim przejął, że przeczytał je nie tylko „do końca” ale i „bez końca”, że poznał je nie tylko „po wierzchu” ale „do dna”. I tu wydaje mi się leży tajemnica jego powodzenia.

Z powieści wynika, że jej Autor zna ewangelię wszechstronnie. Nam tu na myśli, nie tylko jego głębokie refleksje ascetyczne, jego dobrą egzegezę tekstów biblijnych i częste odwoływanie się do innych ksiąg Pisma Sw. (np. Rodz. Iz, Joba, Pwt itd.), ale także i znajomość bieżącej literatury biblijnej, jak to można zauważyć, choćby z jego uwag o odkryciach qumrańskich i Esseńczykach mieszkających nad Morzem Martwym (s. 126).

Autor posiada także dobrą znajomość geografii Palestyny, zachwyca opisami przyrody oraz znajomością historii Izraela z interesującego go intertestamentalnego okresu.

Trudno powiedzieć, czy jego powieść jest tylko próbą zaprezentowania nam sylwetki św. Józefa. Już sam podział książki na dwie części i tytuły tych części (cz. I: *Zona*, cz. II: *Syn*), pozwalają przypuszczać, że będzie tu chodziło o więcej osób. I tak jest w rzeczywistości. Św. Józef jest przedstawiony na tle Maryi i Jezusa. Nawet wtedy, gdy Józef jest pozornie sam, gdy prowadzi ze sobą rozmowy, to zawsze w myślach jego jest Jezus i Maryja.

To, co uderza u św. Józefa, to jego naturalność, prostota i niezwykle bogate życie wiarą. Autor wkłada w usta Matki Najśw. słowa, „Jesteśmy zwyczajnymi ludźmi oboje” (s. 125), czemu św. Józef zaprzecza, twierdząc, że zwyczajnym człowiekiem jest tylko on. Jako zwyczajny człowiek, w opisie Dobraczyńskiego, św. Józef wykonuje zwyczajne rzeczy, ale w sposób doskonały i na tym polega jego nie afiszująca się nigdzie świętość. Zawiera się tu wspaniała aluzja do nas wszystkich.

Z uznaniem także należy odnotować piękny sposób przedstawiania rozmów, jakie św. Józef prowadzi z Matką Najśw., a także z małym Jezusem. Nic tam w tych rozmowach nie jest „przecukrzone”, są one bardzo naturalne, proste, ale jakże w treści głębokie. Zachwyca subtelność i delikatność z jaką św. Józef zwraca się do Matki Najśw. Dzięki temu słowa św. Józefa są pełne majestatu i jakiejś nadprzyrodzonej powagi.

Można mieć do Autora pewne drobne, nie tyle zastrzeżenia ile zapytania. Czy scena zwiastowania odbyła się na łące czy w domu Matki Najśw.? Skąd Autor zaszerepnął dane, na podstawie których opisał uzdrowienie przez Matkę Najśw. trędem okrytego małego Łazarza? Czy trzem mędrcom towarzyszyło tylko trzech służących? Oczywiście, że Autor jako pisarz może te czy inne szczegóły, brakujące w ewangelicach, uzupełnić swoim talentem pisarskim, to mu wolno, ale czy nie należałoby tego wtedy mocniej wyakcentować?

Bardzo mi się podoba wyakcentowanie u małego Jezusa jego przyjacielskiego podchodzenia do każdego stworzenia a przede wszystkim do ludzi. Jezus, zdaniem Autora, znał już od dziecka Łazarza, już wtedy „zaprzyjaźnili się od razu” (s. 222). Także bardzo cenną jest myśl przeprowadzana konsekwentnie od początku powieści, że św. Józef był młodym człowiekiem, a nie starcem pochylonym, jak to często go dziś jeszcze przedstawiamy.

Ale za najcenniejszą wartość tej powieści uważam co innego. Autor przedstawia nam św. Józefa jako ojca i opiekuna Najśw. Rodziny. Na tym tle w omawianej powieści została wyakcentowana rodzina i jej znaczenie w życiu człowieka. W powieści małżonkowie wzajemnie sobie pomagają, są dla siebie niezwykle życzliwi, wzajemnie sobie ustępują, jest olbrzymie wyczuwanie się na odległość, heroiczna wzajemna miłość oraz życie na każdą chwilę życiem drugiej osoby. W momencie zaś, kiedy jednej ze stron zagraża jakieś niebezpieczeństwo, wtedy z drugiej strony jest mobilizacja wszystkich wysiłków, by tylko ukochaną osobę uchronić od zagrażającego jej zła. To wszystko jest realizowane dlatego, że u żadnej ze stron nie ma ani cienia egoizmu. Robi się wszystko z myślą o drugiej osobie, względnie o szczęściu całej rodziny. Dlatego ta książka jest ze wszech miar godna polecenia: uczy bowiem ewangelii i uczy życia zgodnie z ewangelią.

M. LENCZEWSKI, *Liturgika czyli nauka o nabożeństwach*. Skrypt dla Sekcji Teologii Prawosławnej. Warszawa, ChAT, 1976, ss. 224.

Przegląd bibliograficzny oraz załączona przez Lenczewskiego wybiórczo literatura przedmiotu pozwala wnioskować, iż recenzowane dzieło jest pierwszą tego typu i formatu pozycją w naszej literaturze rodzimej na płaszczyźnie teologii Kościoła Prawosławnego. Fakt ten domaga się szczególnego zainteresowania ze strony katolickich teologów liturgistów.

Już u samego progu pracy — podtytuł oraz pierwsze zdania wstępu, budzą refleksję dotyczącą zakresu użytych pojęć i ich adekwatności. Autor określa bowiem liturgikę jako naukę o nabożeństwach. Liturgią natomiast w szerokim znaczeniu oznacza każdą czynność uświęconą, odnoszącą się do nabożeństwa, w ściślejszym znaczeniu liturgią nazywa nabożeństwo, na którym odprawia się Eucharystia Święta. Liturgia i nabożeństwo u Lenczewskiego — to nie dwie od siebie oddzielone warstwy, lecz spójna całość.

Inaczej przebiegał rozwój osobistej pobożności i pobożności liturgicznej na Wschodzie i na Zachodzie. Na Wschodzie nie było rozziwienia między liturgiczną pobożnością Kościoła i pobożnością ludu. Wschodnie nabożeństwa mają określoną formę liturgiczną. Dzięki zrozumiałym tekstom pisanim w języku ojczystym modlitwa Kościoła nie była nigdy czymś obcym. Struktura nabożeństwa pozostawała ta sama, zmieniały się tylko modlitwy zależnie od okoliczności. Lenczewski zatem poprzez użytą terminologię oraz przez wskazanie na genetyczne powiązanie nabożeństw Kościoła prawosławnego z Ewangelią i patrystyką (zwłaszcza cz. I) wprowadza czytelnika w pierwotną rzeczywistość religijną opartą na Tradycji Apostolskiej, która jest kryterium wszelkiej tradycji.

Inną narzucającą się rzeczywistością w pracy jest naświetlenie istoty nabożeństw przez dogmat Wcielenia. (s. 13) We Wcieleniu następuje zetknięcie się elementu boskiego z ludzkim, otwarta zostaje droga do Boga przez Chrystusa. Kościół kontynuujący posłannictwo Chrystusa w czasie i przestrzeni odtwarza wszystkie momenty z życia Pana i daje w nich udział wiernym. Każde nabożeństwo prawosławne za pomocą słów, gestów, utensylii, sztuki, architektury wyraża myśl o związku człowieka z Bogiem i ujawnia wiarę w bliskość obecności Bożej Jego mocy i mądrości, a z drugiej strony odkrywa sens ludzkiego życia. W ten sposób nabożeństwa i wiara stają się wartościami korelatywnymi. (ss. zwłaszcza 13, 41—45).

Odnosnie do struktury zewnętrznej pracy. Poza przedmową i wstępem autor wyodrębnia dwie części: ogólną (s. 15—134) omawiającą ustanowienie nabożeństw, części składowe, różne symboliczne obrzędy, czas i miejsce nabożeństw, utensylia kościelne, ikony, szaty i naczynia liturgiczne oraz księgi kościelne; część szczegółowa (ss. 135—224) obejmuje porządek i znaczenie poszczególnych nabożeństw, a więc nabożeństwa codzienne, tygodniowe, doroczne oraz nabożeństwa odprawiane dla poszczególnych wiernych. Ten zestaw informacji ujął autor typowym stylem podręcznikowym, często niepreradnym lub wręcz zapożyczonym z języka rosyjskiego. Literatura ogranicza się do dwunastu pozycji. Autor, świadomy wielości opracowań i źródeł, wybiera tylko niektóre. Można mieć jednak pewne zastrzeżenia co do słuszności dokonanego wyboru, zwłaszcza mając na uwadze cytowane dzieła autorów katolickich. Umiński (autor cytuje stare wydanie jego *Historii Kościoła*) i Bilczewski (brak roku i miejsca wydania. Wydana w Krakowie w 1898 r.) nie reprezentują już dziś kompetentnych autorytetów. Przy innych pozycjach brak informacji o miejscu i roku wydania (X. Corblet) lub też podane są nieścisłe. Powszechnie znane bibliografie podają pełny tytuł dzieła Epifana Nesterowskiego: *Liturgika ili nauka o bogastuzenii prawosławnoy Cerkwi*. Cz. I Moskwa 1914 (autor natomiast: *Liturgika*. Moskwa 1912). Dzieło Lebedewa cytowane przez autora

podaje się jako wydane już w r. 1886 (autor w 1910), dzieło Nikolskiego K. cytuje się jako wydane w 1907 r. (autor: w r. 1900). Całą klasyfikację poszczególnych liturgii opiera Lenczewski wyłącznie o kryteria F. E. Brightmana (niezrozumiała jest transkrypcja: Brajtman), przez co podkreślona jest jego doniosłość, należałoby zatem umieścić to dzieło w spisie bibliograficznym. Chodzi tu mianowicie o: *Liturgies Eastern and Western, I Eastern Liturgies*. Oxford 1896, 1965². Na zacytowanie zasługiwałaby także: *Święta Liturgia Świętego Jana Złotoustego*. Warszawa 1936, jako że autor posługuje się tym właśnie tłumaczeniem omawiając samą liturgię eucharystyczną. Rażąco odczuwa się brak współczesnej literatury. Pozycja nabrałaby z pewnością większej wartości zwłaszcza dla studentów, gdyby przynajmniej do każdej z dwóch części zestawić odpowiednią literaturę, ale to już postulat dla następnych edycji. Pewne życzenia można również wysunąć pod adresem korekty i adiustacji pozycji.

Nie wchodząc już w analizę merytoryczną można stwierdzić, że pozycja Lenczewskiego może stać się bodźcem dla teologów liturgistów aby dotychczasowe podręczniki liturgiki ubogacić o treści nam często nieznane, a zawarte w Kościele Wielkiej Tradycji Apostolskiej.

Lublin

Ks. LEONARD GÓRKA SVD

ARTUR SANDAUER, *Bóg, Szatan, Mesjasz i ...?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977, stron 295.

Jeszcze przed ukazaniem się książki można było wyrobić sobie zdanie o metodzie przekładu i analizy tekstu biblijnego, jaką to metodę obrał sobie Artur Sandauer. Liczne fragmenty książki, drukowane uprzednio, dawały o tym wyobrażenie. Wydana obecnie książka przynosi pełny obraz wysiłków autora. Ukazały się już pierwsze recenzje i na pewno ukażą się jeszcze dalsze. Problemy poruszone w książce przekraczają ramy jednej skromnej recenzji — wymagałoby to napisania antyksiążki Sandauera. W niniejszej krótkiej recenzji ograniczę się do typologii zalet i błędów książki; rozpracowanie tego (albo i poszerzenie typologii) to okazja dla innych wystąpień.

Zacznijmy od pozytywów (przecież nie żyjemy w czasach jaskiniowych, żeby tak od razu maczuga w Sandauera!).

1. Próba nowego przekładu Księgi Rodzaju. Wiadomo, jaką rolę odegrały przekłady biblijne w historii naszej kultury, nie tylko zresztą języka. Dlatego każdy nowy przekład biblijny, których przecież nie mamy tak wiele współcześnie w porównaniu do innych obszarów językowych, jest nawiązaniem do owego procesu kulturotwórczego, którego kontynuacja jest rzeczą bardzo pocieszającą.

2. Próba eseistyki biblijnej. Jest jakieś ogromne zapotrzebowanie na tego typu popularyzację trudnych przecież — bo obejmujących wiele dziedzin naukowych — zagadnień biblijnych. Ową „falę obskurantyzmu, zalewającą w chwili obecnej — pod pozorem badań religioznawczych — świat”, o której pisze w swoim słowie wstępnym autor, chcę rozumieć jako mnożenie się publikacji pseudonaukowych, które gdyby nie to, że sięją — używając Sandauerowego zwrotu — „męt i zamęt” intelektualny, nadawałyby się do kącików humoru.

3. Edytorskie osiągnięcie. To już zasługa wydawnictwa — i to pociesza człowieka, że można jeszcze wydrukować książkę, którą od strony graficznej przyjemnie jest wziąć do ręki.

A teraz negatywy, czyli z maczugą do Sandauera (ale bez obawy o jego całość).

1. Nie ma jednolitego kryterium przekładu. Można się zgodzić na rozmaite kryteria, ale muszą one najpierw być. Przekład Sandauera czyni wrażenie kaprysu tłumacza: śmieszące archaizmy (*ćma* — studenci ryknęli śmiechem, gdy to przeczytałem!), zestawienia słowne (*męstwo* — *żeństwo*, *mężycą ona się nazowie*), stylizacje poetyckie, w których ginie sens (dla czego Sandauer zniekształcił tekst Protoewangelii: Rdz 3, 15?).

2. Fiasko tzw. metody socjologicznej. Analizę tekstu biblijnego musimy zacząć — chcąc nie chcąc — od tekstu. Metoda socjologiczna, jeśli już ją chce Sandauer stosować (s. 167), musi wyjść od tekstu.

3. Pomieszanie poziomów hermeneutycznych. Trzeba odróżnić to, co mówi nam tekst, od tego, co my chcemy, żeby tekst mówił. Hermeneutyka jest jak przyroda: mści się, choć nierychło, gdy się ją pogwałci.

4. Nieścistości historyczne. Jest ich zbyt wiele, by je można było wszystkie pokrótce wyliczyć. A to jest już nieprzyzwoitość. Eseista winien być przyzwoity.

5. Arbitralność hipotez. Hipoteza goni hipotezę, a wszystkie się gubią. Eseistyka nie jest rodzajem „science fiction”.

6. Oderwanie od bazy naukowej. Godne pochwały jest usunięcie balastu naukowego, który częstokroć zniechęca przedwcześnie żadnych wiedzy. Nie oznacza to jednak rezygnacji z wyników ostatnich badań naukowych. A badania dzisiejsze nad Biblią są różne: od analizy strukturalistycznej do wykopalisk archeologicznych. Eseista nie ma obowiązku — a zwykle i możliwości — przeprowadzania badań naukowych, ale winien je uwzględnić, i wówczas jego esej ma wartość. „La Bible c'est mon livre” — pisał Victor Hugo. Ostatecznie zawsze tak bywa, że fachowiec będzie wytykał błędy niefachowcowi, a ten ostatni będzie miał mu to za złe. Dlatego odkładam swoją maczugę, nie wyrządziła przecież wiele szkody Sandauerowi. Ale jedno wrażenie prześladowało mnie podczas lektury esejów Sandauera: że Sandauer nie lubi Biblii. A nie można pisać poprawnie o tym, czego się nie lubi. Jednak jestem optymistą: Sandauer jeszcze polubi Biblię.