

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 4

ROK LV

2002

A R T Y K U Ł Y

ks. Tadeusz Brzegowy

HIJOB – SŁUGA PAŃSKI

Księga Hioba jest poetycką opowieścią o człowieku sprawiedliwym, który po dotknięciu nie zasłużonym cierpieniem, broni się przed utratą wiary w Boga, walczy ze sobą samym. Tę walkę Hioba potęgują pouczenia i napomnienia ze strony jego trzech przyjaciół, którzy głoszą tezę, że każde cierpienie jest konsekwencją grzechu. Hiob nie zgadza się z tą argumentacją, gdyż sumienie nie wyrzuca mu żadnego poważnego grzechu, co więcej, obserwacja ludzi dokoła niego dowodzi, że często grzesznicy cieszą się dostatkiem i szczęściem, a ludzie sprawiedliwych, takich jak on, dotyka nieszczęście. Hiob czci Boga i równocześnie Go oskarża o niesprawiedliwość. W swej odpowiedzi „z wichru” Jahwe dość luźno nawiązuje do poprzedzającej dysputy jak i do cierpienia Hioba. Wskazuje natomiast na tajemniczy, niedostępny dla umysłu człowieka zamiar Boga, stwórcy i rządcy świata. Księga Hioba nie pokazuje więc Boga jako istoty kojącej ludzkie bóle. A jednak jej wymowa jest niezwykła.

Hans Küng napisał, że Księga Hioba jest jednym z najbardziej ważkich dzieł literatury światowej, a jej monumentalny dramatyzm tkwi nie tyle w zewnętrznie rozwijającej się akcji, ile w nieustannym rozdarciu między zwątpieniem a ufnością, buntem a oddaniem, wiarą

a niewiarą¹. Alphonse Lamartine posunął się w tej pochwalie dzieła jeszcze dalej: „Mamy tu do czynienia z najbardziej wzniosłym monumentem literatury, nie tylko pisanego języka, czy filozofii i poezji, ale z najbardziej wzniosłym monumentem ludzkiej duszy. Mamy tutaj wielki odwieczny dramat z trzema aktorami, którzy ucieleśniają wszystko: ale co to za aktorzy! Bóg, rodzaj ludzki i Przeznaczenie”.

Co jest zasadniczym przesłaniem księgi?

PROBLEM CIERPIENIA

Wielu uczonych staje na stanowisku, że zamierzeniem autora księgi jest dyskusja lub rozważenie problemu, który kosztował ludzkość najwięcej zamyślenia, a mianowicie problemu niezawinionego cierpienia i usprawiedliwienia Boga². Jakikolwiek by było postawienie problemu w czasie długiej historii ludzkości, to dyskusja zawsze koncentruje się wokół dwóch zasadniczych biegunów: gdzie jest źródło cierpienia i jakie jest jego znaczenie. Naturalnie, umysły bardziej dociekliwe usiłowały wyjaśnić źródło tej smutnej rzeczywistości; inne, bardziej praktyczne, próbowały wyciągnąć z niej naukę dla życia poprzez odkrycie najgłębszego znaczenia cierpienia. Trzeba jednak zauważyć, że bardzo trudno jest te kwestie oddzielić: albowiem, kto odkrył źródło cierpienia, zaraz zwraca się ku jego znaczeniu i na odwrót, kto pojął znaczenie, sens cierpienia, pyta się zaraz o jego genezę³. Ten sam problem zaistniał kiedyś dla autora Księgi Hioba: choć i dla niego było celem zasadniczym wydać sąd o cierpieniach bohatera Hioba i znaleźć ich etyczne usprawiedliwienie, to jednak nie mógł pominąć pytania o źródło cierpienia. To właśnie wskazanie na źródło cierpienia pozwoli na pełniejszą ocenę jego wartości etycznych⁴.

Źródło cierpienia jest wskazane explicite w prologu: niewinny bohater nie zostaje dotknięty nieszczęściem przypadkowo, ale w wyniku chcenia, woli szatana, który działał jednak za zgodą Jahwe. Pozostając w nurcie całej tradycji biblijnej, która stwierdza pierwotną dobroć

¹ H. KÜNG, *Bóg a cierpienie*, Warszawa 1976, s. 25.

² Zob. H. HAAG, *Sens cierpienia w Starym Testamencie*, „Communio” 9 (1989) nr 2, s. 10-14; H. KÜNG, *Bóg a cierpienie*, s. 25-39.

³ A. ROLLA, *Libri didattici*, [w:] *Il Messaggio della Salvezza. Corso completo di studi biblici*, red. P. G. Canfora [et al.], vol. 3, Torino 1969⁵, s. 542.

⁴ Por. A. ROLLA, dz. cyt., s. 541n.

wszelkiego stworzenia (Rdz 1) i która czyni demona odpowiedzialnym za upadek pierwszych rodziców i za następne pozbawienie ludzi dóbr nadnaturalnych i pozanaturalnych (Rdz 3), autor Księgi Hioba przypisuje nieszczęście biednego Hioba interwencji tej siły osobowej, która knuje zło przeciw człowiekowi. Ów przeciwnik nie jest jednak istotą buntowniczą jak diabeł w teologii chrześcijańskiej, ale jest ministrem Boga (Hi 1, 6). Ponieważ jednak dużo przemawia za tym, że podwójna scena niebieska z udziałem szatana należy do wtórnej warstwy historii Hioba, można przypuszczać, że zamiarem jej autora było „uniewinnić Boga” od zarzutu, że sprawiedliwego Hioba dotknął niezasłużonym cierpieniem. Cały ten zabieg okazuje się mało skuteczny, gdyż szatan działa wyraźnie w ramach bożych pełnomocnictw, a cierpiący Hiob wyraźnie mówi, że tak „dobro jak i zło” czyli powodzenie i nieszczęście pochodzą z ręki Boga (2, 10).

Przez długie wieki naród izraelski wyznawał zasadę: kto postępuje dobrze, będzie szczęśliwy, a kto czyni źle, będzie nieszczęśliwy. Na utwierdzenie się w takim przekonaniu wpłynęła najpierw spontaniczna skłonność umysłu ludzkiego do patrzenia na Boga jako na istotę sprawiedliwą, a na wydarzenia z życia ludzkiego jako na realizację owej sprawiedliwości Boga. Następnie pierwszy ból został w Biblii wymierzony człowiekowi jako kara za jego grzech. Zaś poszczególne epizody z historii Izraela były w niezliczonych opracowaniach natchnionych przedstawiane jako ilustracja zasady retrybucji. Podobna zresztą była wiara Babilończyków i jest to jedyne rozwiązanie, jeżeli nie przyjmuje się retrybucji pozaziemskiej (a wierzy się w sprawiedliwego Boga).

Że taka opinia przetrwała bardzo długo, dowodzi epizod ewangeliczny, w którym Apostołowie, zobaczywszy ślepego od urodzenia, zakładają natychmiast jakąś winę u źródeł tego zła fizycznego. Ich wątpliwość dotyczy tylko kwestii, kto popełnił winę, sam ślepiec czy jego rodzice (J 9, 9).

To tradycyjne principium leży u podstaw dyskusji Księgi Hioba: trzech przyjaciele są jego zagorzałymi zwolennikami, zaś Hiob odrzuca je zdecydowanie, opierając się na swoim sumieniu, które mu nie wyrzuca żadnej świadomej winy.

Ta reakcja Hioba przeciw powszechnie uznawanej zasadzie nie jest jedyną w historii biblijnej, jest jednak najbardziej pasjonująca. Doświadczenia bowiem każdego dnia kazały podnosić głosy sprzeciwu. Kto posiadał trochę zmysłu krytycznego, ten widział nieraz, że

sprawiedliwy cierpi, a złoczyńcy dobrze się powodzi. Stąd rodził się niepokój i skandal w sercu niejednego pobożnego Izraelity. Pierwszym, który podniósł protest przeciw starej zasadzie, był prorok Jeremiasz (12, 1n). Dalej mamy te same protesty w niektórych psalmach (np. 49; 73), u proroka Malachiasza (2, 17; 3, 15) i gdzie indziej.

Przypuszczano, że autor Księgi Hioba postawił sobie jako cel zasadniczy obalić zakorzenione principium o odpłacie materialnej i stanąć po stronie Hioba przeciw trzem jego przyjaciółom. Ale to nie jest jego cel jedyny ani nawet pierwszorzędny. Obok bowiem tezy negatywnej, że nieszczęście niekoniecznie posiada u swych źródeł jakąś winę moralną, a więc nie zawsze jest karą, jest jeszcze teza pozytywna. Jest ona najwyraźniej widoczna w rozdziałach mów Elihu i samego Jahwe. Elihu nie tłumaczy Hiobowi przyczyny jego cierpienia, gdyż nikt nie jest w stanie tego wyjaśnić. Ale wskazuje on Hiobowi, jak powinien wykorzystać swe cierpienie, gdyż poprzez nie Bóg w jakiś szczególnie tajemniczy sposób objawił się w jego życiu (36, 15-16). To właśnie cierpienie przygotowało Hioba na teofanię Boga, który ukazał mu przez nie prawdę dotychczas nieznaną. Bóg jest nie tylko karzącym i wynagradzającym Sędzią, lecz jest przede wszystkim miłującą Opatrznością¹.

W nauce Księgi Hioba cierpienie jawi się jako środek oczyszczający i wychowujący. Jak widać w prologu, ma ono za cel doświadczyć sprawiedliwego, powstrzymać go od pychy i od grzechu, a tym samym uchronić go przed śmiercią, która jest karą za grzech. Bóg zawsze jest gotów przywrócić szczęście grzesznikowi, który się nawraca i ucieka do Jego miłosierdzia (33, 19-30; 34, 31-33; 36. 11. 15n).

Tak zostaje rozwiązany pasjonujący dylemat księgi: Kto jest niesprawiedliwy, Hiob czy Bóg? Żaden z obydwóch. Nie jest niesprawiedliwy Hiob, choć jako człowiek nie jest wolny od braków – mówi to jego sumienie. Nie jest tym bardziej niesprawiedliwy Jahwe – dowodzą tego porządek, harmonia i piękno rządzące wszechświatem pełnym jednak tajemnic. Zatem cierpienie sprawiedliwego jest jakąś wielką tajemnicą.

Autor Księgi Hioba mówi o katastrofie, która dotknęła pojedynczego człowieka. Formuły w rodzaju przyjaciół Hioba są wciąż stosowane w stosunku do tych, którym się gorzej powiodło niż im samym.

¹ Zob. E. ŚWIERCZEK, *Edukacyjny wymiar cierpienia na podstawie Księgi Joba i Listu do Hebrajczyków*, [w:] *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. A. Jankowskiemu OSB*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 289-293.

Księga Hioba, jak każde wielkie dzieło literackie, nie odpowiada na pytania, lecz każe czytelnikowi je stawiać¹.

POSTAWA CZŁOWIEKA DOTKNIĘTEGO CIERPIENIEM

Georg Fohrer uważa, że problem księgi nie leży w sferze teodycei i nie dotyczy niezawinionego cierpienia sprawiedliwego czy sprawiedliwości Boga zaprzeczanej przez ludzkie doświadczenie. To bowiem sprzeciwiałoby się konkretnemu i subiektywnemu myśleniu Izraelitów. Zdaniem autora chodzi tu o problem życiowy: jest to problem ludzkiej egzystencji w cierpieniu, pytanie o to jak właściwie należy się zachować w cierpieniu. Hiob zachowuje się tak jak uważa za słuszne, przyjaciele chcą go zgodnie ze swoim przekonaniem naprowadzić na coś lepszego, a Bóg przedstawia zdanie rozstrzygające o tym zachowaniu².

Według prologu Hiob był człowiekiem „sprawiedliwym, prawym, bogobożnym i unikającym zła” (1, 1). Nieskazitelność bohatera jest całkowita. Hiob ma tylko jedną wątpliwość: „Może moi synowie zgrzeszyli i złorzeczyli Bogu w swym sercu” (1, 5). Eufemistyczne *berak* (dosł. błogosławić) powraca jeszcze trzy razy (w 1, 11; 2, 5. 9). Poza naszą księgą słowo *berak* w znaczeniu wypowiedzi bluźniącej Bogu występuje jeszcze w Ps 10, 3b i 1 Krł 21, 10. 13. W Ps 10 zdanie brzmi: „Bo występny się chełpi swoim pożądaniem, bluźni drapieżca i pogardza Panem”. W historii Nabota występują fałszywi świadkowie, którzy zeznają, że Nabot bluźnił (*berak*) Bogu i królowi. Konsekwencją tego jest ukamienowanie (por. Kpł 24, 10-16; Wj 22, 27). Obawa Hioba o to, że jego dzieci mogły zgrzeszyć, była uzasadniona. Historia wyraźnie wspomina o ich regularnym ucztowaniu i kiedy w 1, 4 jest użyte neutralne powiedzenie „jedli i pili”, to w związku z pierwszą i czwartą katastrofą pojawia się słowo kluczowe „wino” (*jajin*). Gwałtowna śmierć zaskoczyła dzieci Hioba, gdy zasiadały przy winie, i podejrzenie o obrazę Boga było bardzo realne. Motyw ten podkreśla jeszcze bardziej skrupulatną pobożność Hioba, który chce ofiarą wybawić swe dzieci od grożącej im kary.

Gdy na Hioba spadły cztery nieszczęścia, on zachował się nienaganie i przyjmuje swój los jako zesłany od Boga: „Nagi wyszedłem

¹ J. L. McKENZIE, *The Old Testament without Illusions*, Chicago 1979, s. 152.

² G. FOHRER, E. SELLIN, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1969, s. 364n; G. FORHER, *Studien zum Buche Hiob (1956-1979)*, Berlin-New York 1983.

z łona matki i nagi tam powrócę. Pan dał, i Pan zabrał. Niech będzie imię Pańskie błogosławione!” (1, 21).

Druga próba dotknęła samej osoby Hioba: „Odszedł szatan sprzed oblicza Pańskiego i obsypał Hioba trądem złośliwym od palca stopy aż do wierzchu głowy” (2, 7). Nie jest to więc jaka bądź choroba, lecz trąd, który wykluczał Hioba ze społeczności, która czyniła go „nieczystym”. Sprawiedliwy i nad miarę przez Boga doświadczony musi się zgodzić z tym, że będzie izolowany od społeczności sprawiedliwych, i tak dokonuje się jego osamotnienie. Opuszczony przez Boga zostanie opuszczony przez ludzi. Ta izolacja doświadczonego zostaje niezmiernie wzmocniona przez odpychające zachowanie żony Hioba: „Jeszcze trwasz mocno przy swej prawości? Złorzecz Bogu i umieraj!” (2, 9)¹. Zwrócona do Hioba zachęta, by bluźnić Bogu (*berak*) jest niczym innym jak podżeganiem do samobójstwa². Albowiem za bluźnierstwo jest tylko jedna kara: kara śmierci (Wj 22, 27; Kpł 24, 10-16). Dla żony Hioba takie życie odrzuconego przez Boga i ludzi nie ma żadnej wartości. Tak pękła ostatnia międzyludzka solidarność i samotność Hioba stała się całkowita. Ale Hiob ze zdumieniem odpowiada na te słowa swej żony: „Mówisz jak kobieta szalona. Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” (2, 10). Ta scena przypomina, gdy chodzi o powagę sytuacji i brzemienność w skutki, scenę z raju Rdz 2-3. Gdy Adam przez swoją uległość wobec pokusy Ewy utracił bliskość Boga, to Hiob ją zachował, chociaż jego „raj” to była tylko kupa gnoju (2, 8). Tak Hiob odpowiedział pośrednio na pytanie szatana o jego pobożność, czy jest ona „za darmo”, czy też interesowna. Hiob jest pobożny niezależnie od tego, co Pan Bóg mu daje, dobro czy zło.

Sytuacja i postawa Hioba zmieniają się w części poetyckiej i to już w monologu Hioba w rozdz. 3. Już tu obserwujemy radykalną antytezę między Hiobem z prologu, Hiobem pełnym poddania i czci względem Boga, a Hiobem głęboko zbuntowanym. Już to przejście pokazuje, że Hiob stanowi centrum teologicznego napięcia między prozatorskim obramowaniem i poetyckim dialogiem. I tutaj widzimy, że poeta skomponował dialog, w którym pierwsze słowo i ostatnie dał Hiobowi, aby

¹ Zob. V. SASSON, *The Literary and Theological Function of Job's Wife in the Book of Job*, Bib 79, 1998, s. 86-90.

² S. TERRIEN, *Job: Poet of Existence*, New York 1957, s. 42, nazwał to działanie żony Hioba „teologiczną metodą eutanazji”.

o Hiobie powiedzieć coś istotnie nowego¹. Analiza Hi 3 pokazuje, że jest to odrzucenie krok po kroku jego manifestu wiary wyrażonego 1, 21. Kiedy tam opowiada się całym swym jestestwem przy Stwórcy i przy życiu, to teraz przeklina swe narodziny, wysławia grób, atakuje stwórcze i opatrnościowe działanie Boga i egocentrycznie skupia się na sobie.

W tej sytuacji przychodzą do Hioba przyjaciele, aby go pocieszać (2, 11). Rozpoczynają od dodawania Hiobowi otuchy (4, 1nn), ale szybko przechodzą do osobistych obwiniań. Wyprowadzają nieszczęście Hioba z jego osobistych win i wzywają go, by się odwrócił od złego i radykalnie nawrócił do Boga. W wypowiedziach Hioba widać pewną ewolucję. Zaczyna od przeklęcia dnia swoich narodzin (3, 3nn; por. 6, 8; 10, 18nn), poprzez oskarżenia miotane przeciw Bogu, który uciska słabego (7, 12nn), uznaje winnym wolnego od winy (9, 20nn), aż po nadzieję, że w Bogu można znaleźć pomocnika. Z początku wołał do Boga „zaniechaj mnie, odstęp ode mnie” (7, 16; 10, 20). Kiedy indziej wzywa Boga do „rozprawy sądowej” (13, 3. 18nn; 23, 4nn), choć Hiob dobrze wiedział, że między nim a Bogiem nie ma sędziego, że nie ma żadnej innej instancji neutralnej (9, 32n). Hiob woła przeciw Bogu, który go prześladuje (16, 9nn. 21) i pozbawia prawa (27, 2), a jednocześnie do Boga, który jest jego orędownikiem i pomocnikiem w potrzebie:

„Teraz mój świadek jest w niebie,
Ten co mnie zna, jest wysoko.
Gdy gardzą mną przyjaciele,
zwracam się z płaczem do Boga,
by rozsądził spór człowieka z Bogiem” (16, 19-21).

Wbrew wszelkim okolicznościom, które pokazują Boga jako zagniewanego na Hioba, despotycznie i niesprawiedliwie go traktującego, Hiob wierzy niezłomnie, że ostatecznie ten Bóg się okaże jego „Odkupicielem” i że Hiob ostatecznie tego Boga będzie oglądał, czyli odnajdzie się w zjednoczeniu z Bogiem (19, 25n).

Gdy przyjaciele obwiniają Hioba, on uparcie obstaje przy swej niewinności (6, 24. 28nn; 9, 21; 10, 7; 16, 17; 23, 10nn). Co więcej, ślubuje on zachować uczciwość aż do końca życia (27, 2nn) i za pomocą obszernej przysięgi oczyszczającej wykazuje, że nie jest świadom żadnej winy ani w przeszłości ani w teraźniejszości (rozdz. 31). To wyznanie niewinności kończy się wezwaniem: „Niech mi odpowie

¹ R. D. MOORE, *The Integrity of Job*, CBQ 45 (1983) s. 21.

Wszchemocny!” (31, 35). Zanim dodano do księgi mowy Elihu (Hi 32-37), po tym apelu następowała odpowiedź Boga „z wichru” (38, 1). Bóg zamiast odpowiadać na zarzuty i czy pytania Hioba, sam zarzucił Hioba pytaniami w rodzaju: „Gdzie byłeś, gdy zakładałem ziemię?” (38, 4) albo: „Czy jesteś mocny jak Bóg?” (40, 9), które unaocniają Hiobowi jego miejsce przed Bogiem, jego ograniczoność i niezdolność pojęcia niezgłębionego działania wszechmogącego Boga. Słowa Boga są raczej pouczeniem Hioba niż jego usprawiedliwieniem. Skoro Hiob nie jest zdolny do zrozumienia tajemniczego działania Boga w stworzeniu, to rozsądniej będzie dla niego zdać się na Opatrzność i ukorzyć się w adoracji, niż dociekać motywów Bożych decyzji. Hiob przyjmuje to pouczenie jako znak zwrócenia się Boga ku niemu i pokornie poddaje się Wszchemocnemu: „Otom ja nędzny, cóż Ci odpowiem?” (40, 4). Nie ma już zastrzeżeń co do rządów Boga w świecie, nie podnosi oskarżeń ani nie dowodzi swej niewinności, lecz Bogu poddaje się bez zastrzeżeń:

„Dotąd Cię znałem ze słyszenia,
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem,
stąd odwołuję, co powiedziałem,
kajam się w prochu i popiele” (42, 5-6).

Po tym „odwołaniu” obstający przy swoim i spierający się z Bogiem w dialogu Hiob staje się ponownie Hiobem oddanym Bogu, jak w prologu, Hiobem, który przyjmuje swój los w wierze. W swoim ostatnim słowie Hiob przyjmuje ponownie pokorną postawę „w prochu i popiele” (2, 8; 42, 6). W. H. Schmidt pyta na koniec swych wywodów: „Czy stał się on kimś innym, czy też pozostał ten sam, wzbogacony o nowe doświadczenie?”¹.

G. Fohrer tak podsumowuje naukę Księgi Hioba o postawie wobec cierpienia: „Słuszne zachowanie człowieka w cierpieniu to pokorne i pełne oddania milczenie w zjednoczeniu z Bogiem; opiera się ono na przekonaniu, że cierpienie pochodzi od Boga, którego działanie jest zagadkowe i nieprzeniknione, ale przecież mądre. Cierpiący trwa w świadomości wspólnoty z Bogiem, która każe wszystko inne widzieć jako drugorzędne”². H. Küng (s. 37) wyciąga stąd bardzo głębokie życiowe wnioski. Księga Hioba nas uczy, że nie możemy się uwa-

¹ H. W. SCHMIDT, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Augustana 1997, s. 283.

² G. FOHRER, *Einleitung in das AT*, s. 365.

zać za pozostających na boku obiektywnych cenzorów, którzy w poczuciu własnej nienaganności mogą się ważyć na wydawanie sądu o Bogu i świecie. Chodzi o to, byśmy nigdy ani przez chwilę nie ośmielili się żywić w stosunku do Boga nawet cienia nieufności, lecz żebyśmy w Nim pokładali niezachwianą, bezwarunkową i ostateczną ufność bez reszty. Chodzi o to, byśmy w każdym cierpieniu, bólu, udręce, słabości czy pokusie stawali przed Nim nie po to, by się unosić gniewem czy po to, by się z Nim prawować, lecz z całą prostotą mamy stanąć przed Nim z pustymi rękami, od Niego oczekując wszystkiego.

SPRAWIEDLIWY CIERPIĄCY POŚREDNIKIEM ZBAWIENIA

Indywidualna odpowiedzialność za popełnione czyny zostaje w Ez 14, 12-20 podkreślona przez wprowadzenie trzech postaci sprawiedliwych. Gdyby Jahwe na jakiś kraj zesłał nieszczęścia, a znajdowaliby się tam trzej sprawiedliwi Noe, Daniel i Hiob, to uratowaliby się z katastrofy tylko owi trzej sprawiedliwi i dzięki swej sprawiedliwości (ww. 14. 20). Ci trzej sprawiedliwi są wzorcowi. Wszyscy odznaczali się wyjątkową sprawiedliwością i wszyscy ratowali z katastrofy swoje potomstwo. Że sprawiedliwość Noego ocaliła od katastrofy jego potomstwo, nie trzeba specjalnie udowadniać (Rdz 6, 9; 7, 10). Z ugaryckiego eposu o Akacie znamy Daniela, który w bramie sprawiedliwie rozsądzał sprawy wdowy i sieroty¹. Choć zakończenie eposu się nie zachowało, to wiele przemawia za tym, że Akat odzyskał w końcu swego zabitego syna. Gdy chodzi o Hioba, to wprawdzie nie odzyskał on zabitych w katastrofie dzieci, ale otrzymał nowe dzieci w niczym nie ustępujące tamtym pierwszym. W ramach ostatecznej rehabilitacji Hiob otrzymał nie tylko podwójną miarę swego poprzedniego majątku, ale jeszcze w dwójnasób obdarzono go szacownym tytułem „Sługa Pański”. W prologu Hiob został tak nazwany dwa razy (1, 8; 2, 3), w epilogu cztery razy (42, 8). Sługami Boga nie okazali się samozwańczy obrońcy Bożej sprawiedliwości. „Sługą” jest tylko niewinnie cierpiący Hiob, który przez nic i nikogo nie pozwolił się odwieść od swej niewinności. Takie jest prawidłowe zachowanie w cierpieniu i ta-

¹ Zob. G. R. DRIVER, J. C. L. GIBSON, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978², s. 103-122.

kie jest prawidłowe mówienie o Bogu i do Boga w sprawie cierpienia¹. Trudny czy nawet nierozwiązywalny problem niewinnego cierpienia nie może być rozwiązywany na drodze obciążania ofiary. Ostatnie słowo bowiem należy do Jahwe, a według Jego słowa słusność jest przy Hiobie, gdy przyjaciele Hioba zasługują na gniew Boży (42, 7).

Księga jednak nie poprzestaje na rozstrzygnięciu, kto ma rację w sprawie cierpienia Hioba, lecz dopowiada jeszcze coś w sprawie owych przyjaciół i związku ich losu z cierpiącą ofiarą. Otóż Hiob będzie się za nimi modlił i w ten sposób ocali ich od gniewu Bożego. Naddo i dla siebie sprowadzi odmianę losu: „Weźcie teraz siedem młodych cielców i siedem baranów i idźcie do sługi mego, Hioba, i złożcie ofiarę całopalną za siebie. Mój sługa, Hiob, będzie się za was modlił. Ze względu na niego nic złego wam nie zrobię, choć nie mówiliście prawdy o mnie, jak sługa mój, Hiob... I Pan przywrócił Hioba do dawnego stanu, gdyż modlił się za swych przyjaciół” (42, 8. 10).

Jak Abraham, Mojżesz i Samuel, tak teraz Hiob staje w szeregu wielkich orędowników Izraela (por. Rdz 18, 22-33; Wj 17, 11nn; 32, 11; 1 Sm 7, 8; 12, 16; Ps 99, 6; Jr 15, 1). Ci zaś, którzy niewinnie cierpiącego w imię Jahwe udrczyli, muszą teraz złożyć ofiary przebłagalne; jednakże ratunek przed gniewem Bożym nadejdzie tylko dzięki wstawiennictwu „Sługi”.

Tak w temacie wstawiennictwa usprawiedliwionego cierpiącego zarysowuje się temat zastępczego cierpienia, który zostanie wspaniale rozwinięty w pieśniach o Słudze Pańskim Deuteroizjasza. Tłumaczenie Septuaginty i targumy (11Qtgjob) zbliżają Hioba do Sługi Deuteroizjasza jeszcze bardziej mówiąc o darowaniu grzechów ze względu na Hioba (Hi 42, 10). Profetyczne rysy Hioba zostają też podkreślone przez Syracyclesa, który w Pochwale ojców (Syr 49, 9 hebr.) wspomina Hioba po Ezechielu, a przed Dwunastu Prorokami. Babiloński Talmud (traktat *Baba Batra* 15b) zalicza Hioba do siedmiu proroków zesłanych na świat. Zgodnie z tym Majmonides określał Księgę Hioba jako prorocki poemat pouczający. Myśl tę rozwija żydowski teolog H. Cohen, pisząc: „Nie mieli racji przyjaciele, kiedy chcieli pocieszyć Hioba w jego cierpieniu wskazując na jego grzechy. Ci przyjaciele

¹ U. Berges, *Der Ijobrahmen (Ijob 1, 1 – 2, 10; 42, 7-17). Theologische Versuche angesichts unschuldigen Leidens*, BZ NF 39 (1995) s. 244.

powinni raczej uznać Hioba za proroka z powodu pouczenia ich o wartości cierpienia¹”.

Te prorockie rysy Hioba każą głębiej spojrzeć na analogie między Hiobem i Sługą Pańskim z Deuteroizajasza: obaj zostali przez Boga dotknięci cierpieniem i obaj byli uważani za godnych pogardy; obaj byli całkowicie niewinni i obaj ponieśli swój los przed Boga; obaj się wstawiają za grzesznikami i obaj zostają wybawieni od śmierci².

NADZIEJA NA ŻYCIE PRZYSZŁE

Sługę Bożego Hioba łączy ze Sługą Pańskim (*'ebed Jahwe*) Deuteroizajasza wiara w pokonanie śmierci i jakieś przyszłe życie u Boga. W czwartej Pieśni o Słudze Pańskim Jahwe zabiera ponownie głos, aby zapowiedzieć, jakie dobrodziejstwa sprowadzi wynagradzająca śmierć Sługi. On to „po udrękach swej duszy ujrzy światło wielkie i nim się nasyci”. Skoro więc Sługa został złożony w ciemnym grobie i nagle ogląda wielką światłość, oznacza to przełamanie śmierci i powrót do życia, czyli zmartwychwstanie. Ta obfitość światła oznacza nie tylko powrót do poprzedniego życia, ale i uwielbienie. Światło w korpusie izajańskim jest symbolem, jest synonimem zbawienia (Iz 9, 1; por. Dn 12, 3)³.

Myśl Hioba i jego przyjaciół ustawicznie dotyka problemu śmierci. Wszyscy uczestnicy uczonego dialogu nie wątpią w istnienie człowieka po śmierci, w jego egzystencję w szeolu (Hi 3, 13-19). Taka była wiara Hebrajczyków, w jakiejś mierze wspólna zresztą z ludami starożytnego Wschodu. Ale Hiob wierzy jeszcze w coś więcej.

W jakimś kulminacyjnym punkcie swego wywodu odwołuje się do Boga jako swego Goela:

„Któż zdoła utrwalić me słowa,
potrafi je w księdze umieścić?
Żelaznym rylcem i ołowiem
na skale je wyryć na wieki?
Lecz ja wiem, Wybawca mój żyje,

¹ H. COHEN, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, s. 267. Za BERGES, art. cyt., s. 245.

² Zob. S. TERRIEN, *Quelques remaques sur les affinités de Job avec le Déutero-Esaie*, VTSup 15 (1966), s. 295-310.

³ Zob. R. E. CLEMENTS, *A Light to the Nations: A Central Theme of the Book of Isaiah*, [w:] *Forming Prophetic Literature*, ed. J. W. Watts, Sheffield 1996, s. 57-69.

na ziemi wystąpi jako ostatni.
Potem me szczerą skórą odzieje
i w ciele mym Boga zobacze,
moje oczy ujrzą, nie kto inny;
moje nerki już mdleją z tęsknoty” (Hi 19, 23-27).

Hiob pragnie, aby jego uroczyste stwierdzenia nie pozostały tylko dźwiękiem, lecz by zostały utrwalone na piśmie. Co więcej, on chce, by słowa te zostały wyryte na skale, a wyżłobione litery zostały wypełnione ołowiem, by się bardziej rzucały w oczy i były nie do zmazania¹. A zatem sentencja do wypisania na skale musi zawierać jakąś rzecz niezwykłą. Inaczej nie zasługiwałaby na tak uroczyste i trwałe zapisanie!

Sens tej uroczystej wypowiedzi nie jest oczywisty. Bardzo liczni egzegeci współcześni, zrywając z tradycją egzegetyczną, uważają, że Hiob wypowiada tutaj tylko swoją pewność, iż Jahwe osobiście wystąpi w roli obrońcy, by orzec sprawiedliwość Hioba przed jego śmiercią². Niektórzy uczeni sądzą, że Hiob oczekuje na swoje uzdrowienie³, a nie na orzeczenie niewinności, jak chce większość. W ten sposób Bóg sam zamknie uciążliwą debatę Hioba z jego przyjaciółmi. W ten sposób Hiob, człowiek o przeżartej skórze i z oczyma wypalonymi od łoż, siedzący jak trędowaty na kupie gnoju, będzie świadkiem swojej rehabilitacji. Na myśl o tym jego dusza napełnia się już radością.

Jednak inni egzegeci, przyłączając się do św. Hieronima i Augustyna, widzą tu nadzieję Hioba na zmartwychwstanie cielesne. Taka zdaje się być wymowa tłumaczenia Wulgaty: „Wiem bowiem, Odkupiciel mój żyje, a w dzień ostateczny powstanę z ziemi i znów obleczon będę w skórę moją, i w ciele moim oglądać będę Boga mego”.

W pierwszej części uroczystej wypowiedzi Hiob wskazuje na fundament wiary w jego niezniszczalną więź z Bogiem. Bóg jest JEGO *go'el*⁴. Termin ten określał kogoś, kto z przywileju, ale i z obowiązku ma przywrócić swojemu klientowi (z reguły krewnemu) jego własność, która mu została niesprawiedliwie zabrana. Termin *go'el* był odnoszony

¹ Taki zwyczaj wykonywania ważnych inskrypcji potwierdza starożytny napis na skale Dariusza z Behistan. Zob. *The Ancient Near East in Pictures Relatnig to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton 1969², foto 462.

² J. SYNOWIEC, *Mędrcy Izraela*, Kraków 1990, s. 135.

³ Cz. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, Poznań-Warszawa 1974, s. 150.

⁴ Zob. J. WOŹNIAK, *Znaczenie teologiczne wyrażenia „Obrońca mój żyje” w Hi 19, 25, RBL 37 (1984), s. 46-56.*

często do Boga, zbawcy swego ludu i mściciela uciśnionych. W judaizmie rabinicznym termin związane z Mesjaszem i stąd wzięło się prawdopodobnie tłumaczenie Hieronima „Redemptor meus”. Hiob „uznaje” (słowo *jada*’) najpierw Boga za swego mściciela (wybawiciela). On jednak wierzy dalej, że Bóg jest nie tylko jakimś cieniem czy ideą, lecz Istotą żyjącą, a więc Kimś będącym w stanie wykonać swoje prawobowiązek. Hiob wyraża swoją absolutną i radosną pewność co do ostatecznego wynagrodzenia jego cnoty.

C. Larcher w *Biblii Jerozolimskiej* tak objaśnia wypowiedź: Hiob oczerniony i potępiony oczekuje Obroncy, którym jest sam Bóg. Hiob jest przekonany, że jego szczęście jest skończone i śmierć jest blisko, ale Bóg wkroczy w jego sprawę po jego śmierci. I Hiob ufa, że będzie tego świadkiem, że „ujrzy” swego mściciela-wybawcę. A więc w porywie wiary oczekuje od Boga, że będzie mógł wyjść z szeolu i zakosztować powrotu do życia cielesnego na czas pomsty¹.

M. Dahood² czytając masoreckie *mibb^earî* (tzn. z mego ciała, moim ciałem) jako *m^ebuarî* (tzn. odziany ciałem, ptc. Pual), interpretuje je w świetle Ps 73, 26 (moje ciało i moje serce), gdzie psalmista wyraża nadzieję, że Bóg uformuje mu nowe serce i nowe ciało po śmierci. Podobnie rozumie tekst Salvatore Garofalo³ sądząc, że zmartwychwstanie ciała nie wydaje się obce dla wzniosłej nadziei Hioba.

Po przytoczeniu tych zapatrywań i zwłaszcza argumentów, dochodzimy do wniosku, że nie ma powodu porzucać owej głębokiej myśli o zmartwychwstaniu. Tekst jest, jak cała księga, bardzo poetycki i może być rozumiany na wielu poziomach. Jest on otwarty na dalsze uściślenia i w tym może tkwić jego genialność. To krótkie wyjście wiary Hioba poza nieprzekraczalne granice ludzkiej śmiertelnej kondycji stanowi prelude do wyraźnego objawienia zmartwychwstania ciała w Dn 12; 2 Mch 7, 9n.⁴ M. Pope uważa, że w słowach Hioba można widzieć antycypację słynnej mowy Pawła w 1 Kor 15.

¹ *La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, éd. entièrement revue*, Paris 1973, s. 676, nota a.

² M. DAHOOD, *Psalms*, Garden City-New York 1982¹¹, vol. 2, s. 196. M. POPE (*Job*, s. 147) uważa tę interpretację za bardzo interesującą.

³ *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali e commentata*, a cura di S. Garofalo, Marietti 9 ed. 1977, s. 897.

⁴ *Bible de Jérusalem*, Paris 1973, s. 676; por. J. HOMERSKI, *Pierwsza i druga księga Machabejska* (Biblia Lubelska), Lublin 2001, s. 159-162.

Trudno sobie wyobrazić, by Hiob i tym razem zamierzał powtórzyć to samo, co już na innych miejscach powiedział on i jego rozmówcy o śmierci i szeolu. Niezwykle uroczysty wstęp do tej wypowiedzi wskazuje niedwuznacznie, że teraz Hiob chce powiedzieć coś nowego, coś niezwykłego, chce dokonać decydującego zwrotu, chce wyrazić jakiś przeblysłk jego religijnej intuicji¹. Skoro **Jego Wybawca żyje**, to czy Hiob, który całą swoją istotą opowiada się przy Bogu, nie powinien ostatecznie znaleźć **tego życia, i to życia wiecznego**, w objęciach Boga?

*

Księga Hioba ma swoje poczesne miejsce w historii objawienia. Czytana w łączności z Księgą Przysłów (w kanonie hebrajskim te księgi występują obok siebie), która prezentuje dorobek obserwacji życiowej mędrca, Księga Hioba uderza swoją pasją w podejmowaniu trudnego problemu i niezadowolaniu się łatwymi rozważaniami. Autor odważa się nawet generalnie zakwestionować powszechnie przyjmowane tezy, że pobożność czy sprawiedliwość gwarantują pomyślność, a życie grzeszne sprowadza na człowieka nieszczęścia. Odrzucając proste rozwiązanie, że każde cierpienie jest karą za grzechy, mędrzec odkrywa powoli i z trudem pewne pozytywne walory takiego niezawinionego cierpienia.

Teraz można jeszcze raz spojrzeć na zasadnicze napięcie teologiczne między obramowaniem i korpusem księgi. „Tradycyjne opowiadanie prozą przedstawiało jakiś idealny paradygmat, wzór niewinnie cierpiącego. Ale był to wzorzec wystylizowany, odległy od codziennej rzeczywistości. Poeta zechciał pokazać nowy model, taki, z którym ludzie mogą się identyfikować, taki, który zdoła wyrazić łzy, gniew, nadzieję i frustrację życiowym doświadczeniem. Jeśli wzorzec poety jest mniej wierny Bogu, to jest bardziej wierny ludzkiemu doświadczeniu. Egzystencjalna uczciwość spotyka się z naganą bóstwa, ale cieszy się sympatią poety – i nawet Bóg uznaje za stosowne złożyć wizytę takiej uczciwości”². To kanoniczne połączenie dwóch Hiobów rozbłyska nowym światłem. Powszechne doświadczenie cierpienia, często cierpienia nie zasłużonego, zostaje zanurzone w jakiejś teologicznej nadziei, że Bóg je doceni i nagrodzi.

¹ G. BERNINI, *Giobbe e il suo messaggio*, Roma 1972, s. 51.

² MOORE, dz. cyt., s. 31.

Pełne światło rzuci na te sprawy Nowy Testament, który wezwie chrześcijanina, by swoje cierpienia łączyć z krzyżem Jezusa Chrystusa, gdyż na tej drodze najpewniej dojdzie do zmartwychwstania i chwały. Najlepiej ilustrują to dwa teksty św. Pawła: „Sądzę bowiem, że cierpień terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8, 18) i: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24).

Kraków-Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

ks. Zdzisław Małecki

SOTERIOLOGICZNE ROZUMIENIE DZIEŁA STWORZENIA W KSIĘDZE DEUTEROIZAJASZA

1. Dzieło stworzenia przez Boga całego kosmosu na czele z człowiekiem stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, stanowi jeden z centralnych tematów Starego Testamentu. Wiara w dzieło stworzenia Jahwe w Starym Testamencie, występuje w ścisłym związku z wiarą w zbawienie. Można więc mówić o „soteriologicznym rozumieniu” dzieła stworzenia¹. Przekonanie takie opiera się na studium tekstów mówiących o stworzeniu i Jahwe jako Stworzycielu². Widać to szczególnie w tekstach hymnicznych³. G. von Rad⁴ zestawił teksty psalmów i ukazał strukturę ich wypowiedzi o wierze. Teksty te łączą wypowiedzi o wierze z wypowiedziami o stworzeniu. Również w Księdze Deuteroizajasza te dwa tematy są ze sobą związane. G. von Rad wskazuje na podobieństwo tematów w Psalmach i w Księdze Deuteroizajasza. U Deuteroizajasza wypowiedzi o stworzeniu jest bardzo dużo i jest to jedyne miejsce w Starym Testamencie, gdzie poza opisem stworzenia

¹ O. KAISER, *Einleitung in das AT*, Gütersloh 1978, 48.

² M. BIC, *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung – Eine Auslegung von I Mose 1-3*, Neukirchen 1959, 31.

³ A. POHL, *Der Schöpfungshymus der Bibel*, „Stimmen der Zeit” 1963 (1958-1959), s. 252-266.

⁴ G. VON RAD, *Das theologische-Problem des alttestamentlichen Glaubens*, BZAW 66 (1936), s. 138-147.

w Księdze Rodzaju, takie wypowiedzi przedstawione są jako część większej zamkniętej teologicznej koncepcji. J. Begrich¹, ważny komentator Księgi Deuteroizajasza, wskazywał, że Duterioizajasz w swoim orędziu głosił w istotnych punktach wiarę stworzenia. Według niego orędzie Deuteroizajasza oparte jest na tradycji hymnicznej, szczególnie w wypowiedziach o stworzeniu. Widać w nich aluzje do walki Jahwe z chaosem (Iz 51, 9) i z otchłanią – techom (Iz 51, 10, 15), z naporem morza (Iz 44, 27; 50, 2), albo przedstawienie Stwórcy jako rzemieślnika, który rozciągnął niebo (Iz 40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 12; 48, 13; 51, 13) i położył fundamenty ziemi (Iz 42, 5; 44, 24; 48, 13; 51, 13), ukształtował ją i ukończył (Iz 45, 18)².

2. Wypowiedzi o Jahwe Stwórcy występują w formie participium³. W Psalmach participialne wypowiedzi występują samodzielnie, tworzą one właściwe treści Psalmów, sławią Jahwe i mówią o Bogu w trzeciej osobie. U Deuteroizajasza są to participialne wypowiedzi Jahwe o samym sobie⁴. Szczególne miejsce stanowi tekst Iz 44, 24-28, gdzie po wprowadzeniu do mowy Jahwe, do końca występuje forma participium.

Również w tekstach, gdzie Jahwe mówi w trzeciej osobie, występuje participium, ale są one prawie zawsze częściami formuł wprowadzających do mowy Jahwe, której podstawowa forma brzmi – „koh amar Jahwe – tak mówi Jahwe”. W mowach dyskusyjnych Jahwe mówi w trzeciej osobie⁵. Z następującej wypowiedzi o stworzeniu w Księdze Deuteroizajasza spotykamy w mowach dyskusyjnych i wyroczeniach zbawczych.

3. W mowach dyskusyjnych prorok przedstawia sytuację gminy izraelskiej w niewoli, której głosił wiarę w stworzenie⁶. Omówimy

¹ J. BEGRICH, *Studien zu Deuterjesaja*, BWANT 25 (1938).

² K. EBERLEIN, *Gott der Schöpfer – Israels Gott. Eine exegetisch hermeneutische Studie zur theologische Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1986 (*Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antik Judentums* 5).

³ H. J. HERMISSON, *Jakob und Zion, Schöpfung und Heil. Zur Einheit der Theologie Deuterjesajas*, ZdZ 11 (1990), s. 262-168.

⁴ W. ZIMMERLI, *Ich bin Jahwe*, [w:] *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze* (ThB 19), München 1963, 11-40.

⁵ K. ELLIGER, *Ich bin der Herr – euer Gott*, [w:] *Theologie als Glauben*, 1954, 9-34, Hamburg

⁶ H. J. HERMISSON, *Diskussionsworte bei Deuterjesaja*, Ev Th 31 (1971), s. 655-680.

najpierw tekst Iz 40, 18-20. 25. Chodzi tu o spór Jahwe z bożkami pogańskimi:

„Do kogóż to porównacie Boga
i jaki obraz zastosujecie do niego?
Ludwisarz odlewa posąg
a złotnik powleka go złotem
i srebrne łańcuszki wykuwa.
Pomagają sobie jeden drugiemu
i mówią nawzajem do siebie: śmiało”
Ludwisarz zachęca złotnika,
a wygładzający młotem – tego co kuje na kowadle:
ocenia sprawnie: „W porządku”
i umacnia gwoździami „posąg”,
żeby się nie zachwiał.
Kogo nie stać na taką ofiarę,
wybiera drzewo nie próchniejące,
stara się o bieglego rzeźbiarza,
żeby trwały posąg wystawić.” (Iz 40, 18-20).
„Z kimże byście mogli Mnie porównać,
tak, żeby Mi dorównał – mówi Święty.” (Iz 40, 25).

Obrazowi rzemieślnika wyrabiającymi bożki przeciwstawiony jest Jahwe – Stwórca wszystkiego. Najważniejszym momentem jest tu pytanie w. 26:

„Podnieście oczy w górę
i patrzcie: kto stworzył te (gwiazdy)?
Ten, który w szykach prowadzi ich wojsko,
wszystkie je woła po imieniu.
Spod takiej potęgi i olbrzymiej siły
nikt się nie uchyli” (Iz 40, 26).

Jako odpowiedź na to przychodzą słowa dyskusyjne. Nie ma tu wniosku, że Jahwe jest partnerem bożków. Przedmiotem dyskusji jest tylko moc stwórcza Jahwe. Mowa dyskusyjna jest podstawą do dalszego wnioskowania. W mowie dyskusyjnej Iz 44, 24-28 mającej charakter hymniczny przedstawione jest działanie Jahwe w dziejach świata i Izraela:

„Tak mówi Pan, twój Odkupiciel,
Twórca twój jeszcze w łonie matki:
Jam jest Pan, uczyniłem wszystko.

„Sam rozpiąłem niebios,
rozpostarłem ziemię, a któż był ze Mną?
Jam jest ten, który niweczy znaki wróżów
i wykazuje głupotę wieszczków,
wstecz odrzuca mędrców
i wiedzę ich czyni głupstwem,
potwierdza mowę swojego sługi
i spełnia radę swoich wysłanników.
To Ja mówię Jeruzalem: «Będziesz zaludniona»,
i miastom judzkim: «Będziecie odbudowane».
Ja podniosę je z ruin.
To Ja mówię otchłani wód: «Wyschnij».
i wysuszę twoje rzeki.
Ja mówię o Cyrusie: «Mój pasterz»,
i spełni on wszystkie Moje pragnienia,
mówiąc do Jeruzalem: «Niech cię odbudują»
i do świątyni: «Wznies się z fundamentów»” (Iz 44, 24-28).

Stwórcze działanie Jahwe występuje tu obok zbawczych zapowiedzi odbudowania miasta i świątyni oraz powołania Cyrusa, który realizuje zbawcze zamiary Jahwe wobec swego ludu.

Podobne myśli przedstawia mający hymniczny charakter Psalm 136. W pierwszej części (ww. 5-9) przedstawia stwórcze dzieła Jahwe, a w drugiej (ww. 10-22) przedstawia dzieła Jahwe w dziejach narodu izraelskiego od wyjścia z Egiptu do zdobycia Kanaanu. Psalm wielbi dzieła Jahwe od stworzenia kosmosu do opieki nad Izraelem od wyjścia z Egiptu do zdobycia ziemi obiecanej i jej podziału. Inaczej jest w Iz 44, 24nn. Po przypomnieniu stwórczych dzieł Jahwe, tekst przypomina działanie Jahwe w historii aż do czasu obecnego (w. 26), powołuje Cyrusa i obiecuje odbudować Jeruzalem.

W mowie dyskusyjnej czytamy, że Jahwe kieruje współczesnymi wydarzeniami i zapowiada przyszłe zbawienie przez powołanie się na Jego stwórcze działanie. Wiara w stwórcze działanie Jahwe jest aktualizowana i głoszona jako orędzie zbawczego działania Boga.

Podobne treści przedstawiają inne mowy dyskusyjne. Wskazują one obecne i przyszłe działanie Jahwe. W Iz 40, 27-31 Jahwe zapowiada swoją pomoc dla wygnańców. Iz 40, 12-17 i 21-24 mówi o wierze w Jahwe Stwórcę na przykładzie dziejów ludów świata i ich potęg

gi, która upada na przestrzeni dziejów. W Iz 45, 9-13 i 48, 12-15 czytamy o powołaniu Cyrusa i kierowaniu dziejami świata.

Mowy dyskusyjne przedstawiają wiarę w stwórcze dzieło Jahwe i Jego działanie zbawcze. Wiara w stwórcze działanie Boga była częścią prorockiego orędzia, wyrosłego w tradycji wiary w społeczności izraelskich wygnańców. W wyroczni zbawczej ukazuje się jeszcze inna forma aktualizowania hymnicznej tradycji o Jahwe – Stwórcy. W Iz 43, 1 czytamy: „koh amar Jahwe – tak mówi Jahwe” rozwinięte przez dwa particippia z końcówką drugiej osoby połączone z imieniem mówiącego: „Ale teraz Pan tak mówi Pan, Stworzyciel twój, Jakubie i Twórca twój, o Izraelu” i dodaje: „Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu, tyś moim”. Jest to wyrocznia zbawcza obiecuje pomoc w powrocie do kraju. Hymniczne wysławianie Jahwe – Stwórcy w połączeniu z zapowiedzią zbawczą, tu się różni.

Tekst nie mówi tutaj o stwórcy świata, ale o Stwórcy Izraela. Chodzi tu nie tyle o podkreślenie faktu, że Jahwe jest Stwórcą świata i Izraela, ile stwierdzenie, że Jahwe będzie się opiekował Izraelem, będzie jego Zbawcą, Jahwe jest Twórcą Izraela – On stworzył swój lud i jest mu wierny w drodze do zbawienia. Ukazuje to wyrocznia zbawcza w Iz 54, 4-6:

„Nie lękaj się, bo już się nie zawstydzisz,
nie wstydz się, bo już nie doznasz pohańbienia.
Raczej zapomnisz o wstydzie twej młodości.
I nie wspomnisz już hańby twego wdowieństwa.
Bo małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel,
któremu na imię – Święty Izraela,
nazywają go Bogiem całej ziemi.
Zaiste, jak niewiastę porzuconą
i zgnębioną na duchu, wezwał cię Pan.

I jakby do porzuconej żony młodości – mówi twój Bóg” (Iz 54, 4-6).

Jahwe obiecuje, że nie zapomni swego ludu, bo jest ściśle z nim związany. Prorok porównuje tę więź Boga ze swoim ludem do więzi małżeńskiej: „Bo małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel” (w. 5). Więzi tej nie można rozerwać.

Podobnie w innych miejscach wypowiedzi o Jahwe – Stwórcy połączone są z wypowiedziami o zbawczym działaniu Boga. W wyroczniach zbawczych występuje tu wyraźnie w mowach dyskusyjnych. Są to wypowiedzi nie o potędzie Jahwe i Jego działaniu w historii, ale

obietnice pomocy i zbawienia. Najczęściej chodzi o wyzwolenie z niewoli, powrót do kraju i jego odbudowę¹.

Stało się to przez przyjęcie tradycji hymnicznej w prorockim orędziu Deuteroizajasza głoszenia wiary w stworzeniach. Prorok na pierwszym miejscu przedstawia stwórcze działanie Jahwe, jako wielkie czyny przeszłości w ścisłym związku z terażniejszością.

Prorok przedstawia zbawcze działanie Boga wobec swego ludu, chcąc wzbudzić u swoich słuchaczy wiarę w Boga Stwórcę świata i Zbawcę Izraela.

4. Dotychczasowy przegląd tekstów orędzia Deuteroizajasza pozwolił stwierdzić w tych tekstach istnienie pojęć – „wiara w stworzenie” i „wiara w zbawienie”. Należałoby teraz zastanowić się nad wewnętrznym stosunkiem między tymi pojęciami.

Przedstawimy tu najpierw charakterystyczne formy wprowadzające, w których użycie zwrotu – „koh amar Jahwe – tak mówi Jahwe”, jest rozszerzone participialnym orzeczeniem. W Iz 45, 18 na początku mowy dyskusyjnej mamy wypowiedzi o Jahwe Stwórcy: „Albowiem tak mówi Pan, Stworzyciel nieba, On Bóg, który ukształtował i wykończył ziemię, który ją mocno osadził, który nie stworzył jej bezładną, lecz przysposobił na mieszkanie. Ja jestem Pan i nie ma innego” (Iz 45, 18). Jest tu mowa o stworzeniu świata. Stanowi to podstawę do wypowiedzi o potędze Jahwe.

W Iz 43, 1 czytamy: „Ale teraz tak mówi Pan, stworzyciel twój, Jakubie, i Twórca twój, o Izraelu. Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu, tyś moim”. Widać tu związek participium z przyrostkiem drugiej osoby, a więc zmiana wypowiedzi o Jahwe Stworzycielu. W wypowiedź Jahwe o zapewnieniu opieki nad Izraelem, włączona jest wypowiedź o stworzeniu. Już we wprowadzeniu zanika mowa o Jahwe Stwórcy, a przychodzi zapowiedź zbawcza – „twój Twórca od narodzenia, twój Wspomożyciel” (Iz 44, 2).

Wyraźniej widać to w Iz 44, 24. Jahwe nazywa się Odkupicielem – „twój Odkupiciel” (*goeleka*) i dalej „Twórca twój jeszcze w łonie matki” (*jocereka*) – widać tu nie tyle przejście, ale wypowiedź o stworzeniu i zapowiedź zbawczą są ze sobą złączone tak, że oba człony są zamienne. Nie jest to istotne następstwo wypowiedzi, gdyż obie stanowią jedną całość.

¹ Por. Iz 43, 1-7; 44, 1-5, 44, 21n; 51, 12-16; 54, 4-6.

W Iz 45, 18-21 po wprowadzeniu nie ma już mowy o Stwórcy, ale na bazie tej stwórczej wypowiedzi, przychodzi dyskusja o po-
tędze Jahwe, działającego w historii.

Inaczej jest w Iz 43, 1-7 – po wprowadzeniu, na bazie stwórczej wypowiedzi rozwinię się zapowiedź zbawcza, Jahwe chce przyjąć wszystkie swoje dzieci: „Wszystkich, którzy noszą moje imię i których stworzyłem dla mojej chwały ukształtowałem ich i moim są dziełem” (Iz 43, 7).

Wyrażona jest tu wiara w stworzenie, jako uzasadnienie, że Jahwe nie może opuścić swojego ludu, który sobie uczynił. W wyrażeniu wiary stwórczej zawarta jest również zapowiedź zbawcza, ale obie są jakby jeszcze osobno. W Iz 44, 2-5 już we wprowadzeniu obie te myśli przenikają się. W następującej wyroczni zbawczej nie ma już żadnego podziału. Jahwe działa jako Zbawca, gdyż jest Stwórcą i czyni wszystko nowym. Bóg stwarza rzeczy teraz i nie ma mowy tylko przeszłości. Jahwe przygotowuje zbawienie swojemu ludowi. Jest tu pełne połączenie wypowiedzi stwórczej i zbawczej wiary. Jahwe jest stwórcą zbawienia, On je uczynił. „Niebiosa wysączone z góry sprawiedliwość i niech obłoki z deszczem ją wyleją! Niechże ziemia się otworzy, niechaj zbawienie wyda owoc i razem wszędzie sprawiedliwość” (Iz 45, 8). Podobnie czytamy w Iz 45, 7: „Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko”. Jest to jedno działanie Jahwe, który stwarza elementy kosmosu i tworzy historię.

5. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden moment. W mowach Jahwe, szczególnie w wyroczniach zbawczych, w opisie stosunku Jahwe do Izraela, występuje również słowo – „Stwórca”. Bliski stosunek Jahwe do Izraela wyrażony jest słowem „wybranie”. W Iz 42, 8-9 czytamy: „Ty zaś Izraelu mój sługo, Jakubie, którego wybrałem sobie, potomstwo Abrahama, mego przyjaciela. Ty którego pochwyciłem na krańcach ziemi, powołałem cię z jej stron najdalszych i rzekłem ci – sługą moim jesteś, wybrałem cię, a nie odrzuciłem”.

Wyrażenia: „Jahwe uczynił Izraela” i Jahwe „go wybrał” występują paralelnie. Wyrocznia zbawcza w Iz 44, 1-5 ma podwójne wprowadzenie: najpierw wezwanie do słuchania, a następnie formuła wprowadzająca do mowy Jahwe. Pierwszy człon zwraca się do Izraela: „Izraelu, którego wybrałem” (w. 1). Drugi człon używa słów: „Tak mówi Pan, twój sprawca, twój twórca od urodzenia, twój wspomożyciel” (w. 2a). Dalej czytamy: „Nie bój się, sługo mój, Jakubie” i jesz-

cze raz – „Jeszurunie, którego wybrałem” (w. 2b). Jahwe uczynił Izraela swoim równocześnie przez stworzenie i wybranie¹.

Podobne połączenia obu czynności Boga spotykamy w tekście powołania sługi Jahwe. W wyroczni powołania sługi czytamy: „Ja, Pan, powołałem cię słusznie, ująłem cię za rękę i ukształtowałem cię, ustanowiłem cię przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów” (Iz 42, 6). Jahwe ukształtował go, oznacza to również, że go powołał i uczynił go „przymierzem” między Jahwe i Izraelem. Stworzenie i powołanie występuje tu obok siebie.

6. W wyrażeniu wiary w stworzenie w Starym Testamencie dokonała się zmiana w Księdze Deuteroizajasza. Dzieło Jahwe – stworzenie świata, określana jest nie jako data przeszłości, ale jako obecne zbawcze działanie Jahwe. Szczególnie ukazywane jest stwórcze działanie Jahwe dla Izraela, dlatego Izrael mógł mówić – „mój Stwórca”, oznacza to również wypowiedź – „który mnie wybrał”. To zbawcze działanie Boga w stosunku do swojego ludu odnosi się nie tylko do przeszłości, ale i do chwili obecnej. Jest to Bóg, który działał w przeszłości i działa również dziś. Jest to jedno działanie Boga, któremu Izrael zawdzięcza swoje istnienie i swoje zbawienie.

Patrząc na całe orędzie Deuteroizajasza i analizując jego wypowiedzi, widzimy w nim połączenie wiary w stworzenie i zbawienie – jako dzieło Jahwe Boga Izraela. Rozumiemy to jako „soteriologiczne” rozumienie „dzieła stworzenia”. w wypowiedziach Jahwe – Stwórcy Świata².

Tradycja starotestamentalna o stworzeniu, o Jahwe Stworzycielu świata, należy do najstarszych tradycji. Szczególnie wyraźnie ukazane jest ona w opisie stworzenia w Księdze Rodzaju, należącej do tradycji kapłańskiej³.

Deuteroizajasz – prorok niewoli, odtworzył na nowo tę starą tradycję wiary w stworzenie. Posłużył się hymnicznymi wypowiedziami psalmów o stworzeniu, aby wyrazić swoją wiarę w stwórcze i zbawcze działanie Jahwe na przestrzeni dziejów świata i Izraela – narodu wybranego przez siebie i realizującego Jego zbawczy plan zbawienia świata.

Częstochowa

KS. ZDZISŁAW MAŁECKI

¹ Por. jeszcze Iz 43, 10, 21; 45, 4.

² G. VON RAD, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglauben*, BZAW 66 (1936), s. 141.

³ G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, BWANT IV, s. 13.

CMENTARZE I NAGROBKI ŻYDOWSKIE W POLSCE – ZARYS ZAGADNIĘŃ BADAWCZYCH

Cmentarze żydowskie to miejsca szczególne w polskim pejzażu kulturowym i geograficznym. Powodem tego są przede wszystkim wyjątkowe w swojej formie i dekoracji nagrobki. Wedle słów badaczki folkloru żydowskiego z początków ubiegłego wieku R. Lilientalowej „Postawienie pomnika na grobie jest dla zmarłego (sic!) aktem uroczystym i radosnym; żywi, biorący w nim udział, wykrzykują: Mazłtow, mazłtow”¹. Okrzyk ten oznacza „Na szczęście”². Nagrobek jest również owocem tradycji spinającej historię w nieskończonym ciągu pokoleń. Historii rozumianej jako „lata poprzednich pokoleń”³. Dlatego też „...cmentarz prawie zawsze i prawie wszędzie jest swoistą enklawą konserwatywności kulturowego. Szczególnie widoczne jest to w kulturze żydowskiej”⁴. Cmentarz jest też miejscem najświętszym dla każdej gminy żydowskiej. Określano go mianem „Domu Wieczności”, a od co najmniej XIV w. „Domem Życia”. Nadawano cmentarzowi jeszcze wiele innych określeń znamionujących szacunek i cześć⁵.

Badania cmentarzy żydowskich w Polsce sprowadzić można do kilku podstawowych kierunków wiążących się z zainteresowaniami oraz przygotowaniem merytorycznym poszczególnych osób zajmują-

¹ R. LILIENTALOWA, *Wierzenia i przesady ludu żydowskiego*, „Wisła” 17 (1904), s. 110, pod numerem kolejnym 252

² Dosłownie oznacza on dobrą gwiazdę, warto tutaj dodać, że często w testamentach podkreślano wagę postawienia w przyszłości nagrobka.

³ A. NEHER, *Wizja czasu w kulturze żydowskiej*, [w:] *Czas w kulturze*, Warszawa 1987, s. 261-291

⁴ J. KOLBUSZEWSKI, *Cmentarza pejzaż semiotyczny*, „Przegląd Powszechny” 11 (1994) nr 879, s. 220

⁵ I. ABRAMS, *Jewish Life in the Middle Ages*, New York 1985, s. 77, warto też zwrócić uwagę na określenie Hortus Judeorum, które nie oznacza cmentarza; bywa mylone z innym typem ogrodu, występującego nieopodal synagogi. Znane są też inne określenia cmentarza. Najbardziej „konkretną” jest nazwa *bet hakwarot*, czyli dosłownie Dom Mogił. Por. E. B. COHN, *Das Jüdische ABC*, Berlin 1935, s. 94-96, w polskim języku potocznym używa się wielu określeń będących najczęściej przekształceniem niemieckiego słowa: der Kirchof. Spotkałem następujące formy tego słowa: kirkut, kirchof, kierkof, kerkow itp., pojawia się też czasami określenie okopisko.

cych się tą tematyką. Przy czym najistotniejsze jest tworzenie bazy źródłowej umożliwiającej jakiegokolwiek późniejsze działania w przyszłości czy to o charakterze konserwatorskim czy też *sensu stricto* naukowym. Moim zdaniem optymalne jest ściśle powiązanie działań konserwatorskich z działalnością badawczą.

Powracając do problematyki naukowej można stwierdzić, że stan badań nad obiektami cmentarnymi w Polsce, nie przekroczył jeszcze koniecznego progu badań kompleksowych. Rozumiem przez to prace, w których by uwzględniono środowisko geograficzne i podłoże historyczne danego regionu. Podczas analizy materiału zabytkowego należałoby korzystać z aparatu pojęciowego oraz metod wypracowanego przez historię sztuki, archeologię, a także paleografię, etnologię i religioznawstwo porównawcze. Najpopularniejszą formą prezentacji zagadnień związanych ze sztuką oraz historią gmin żydowskich był bądź pozostaje wciąż niewielki artykuł lub esej¹. Sytuacja ta zaczęła się zmieniać dopiero od początku lat 80. ubiegłego stulecia. Przy czym najintensywniej przebiegają badania poświęcone zagadnieniom paleograficznym. Analizy inskrypcji przybliżają polskiemu czytelnikowi ich charakter oraz dostarczają cennych wskazówek na temat rozwoju języka hebrajskiego, biorąc pod uwagę przemiany językowe, które możemy uchwycić na przestrzeni wieków. Dają też informacje historyczne oraz genealogiczne. Nie sposób wymienić w tak krótkiej publikacji wszystkie prace powstające w tym nurcie zainteresowań dlatego też skoncentruję się na najbardziej znanych i dostępnych. Zapoczątkowała je monografia cmentarza w Pilicy². Następnie pojawiły się prace poświęcone inskrypcjom hebrajskim na Śląsku³. W Krakowie wydane zostały książki głównie

¹ Stan badań nad tą problematyką został omówiony w D. ROZMUS, *Cmentarze żydowskie ziemi olkuskiej*, Kraków 1999, s. 33-47. Na rynku amerykańskim ukazała się publikacja MIRIAM WEINER, *Jewish Roots in Poland – pages from the past and archivals inventories*. IVO – Institute for Jewish Researches 1998 stanowiąca podsumowanie amerykańskich kwerend archiwalnych i bibliograficznych. Cennych informacji historycznych, konserwatorskich oraz genealogicznych dostarczają serwisy internetowe International Jewish Cemetery Project – <http://www.jewishgen.org/cemetery/e-europe/poland.html>.

² L. HOŃDO, D. ROZMUS, A. WITEK, *Cmentarz żydowski w Pilicy – materiały inwentaryzacyjne*, Kraków 1995.

³ M. WODZIŃSKI, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII-XVIII wieku*, Wrocław 1996.

o inskrypcjach z cmentarza Remu w Krakowie¹ oraz z cmentarza w Tarnowie². Kolejnym kierunkiem badań są opracowania cmentarnej sztuki żydowskiej przejawiającej niezwykle bogactwo motywów. Do tego dochodzi zainteresowanie unikalnym zjawiskiem jakim jest kolorystyka macew. W dzisiejszych czasach mało kto może wyobrazić sobie polichromowane stele nagrobne, które nadawały cmentarzowi dodatkowego niecodziennego wyglądu³.

Reasumując, najistotniejsze jest opracowywanie monograficzne poszczególnych obiektów cmentarnych. Jednakże tylko wydanie drukiem wyników połączonych badań nad inskrypcjami, sztuką sepulkralną oraz opisu stanu zachowania danego cmentarza jako całości, a także poszczególnych nagrobków, uzupełnione danymi historycznymi dotyczącymi gminy żydowskiej, można traktować jako właściwą i pełną monografię. Oczywiście, często względy finansowe ograniczają takie przedsięwzięcia.

Cmentarz jest zwierciadłem, w którym odbija się charakter społeczności, która go użytkuje. Można dać na to wiele przykładów. Pro-

¹ L. HOŃDO, *Stary żydowski cmentarz w Krakowie*, Kraków 1999, oraz L. HOŃDO, *Inskrypcje starego żydowskiego cmentarza w Krakowie*, cz. I, Kraków 2000.

² Tenże, *Cmentarz żydowski w Tarnowie*, Kraków 2001.

³ Najpełniejsze omówienia w polskiej literaturze żydowskiej symboliki nagrobnej znajdują się w następujących pracach: M. KRAJEWSKA, *Cmentarze żydowskie – mowa kamieni*, „Znak” 1983, luty-marzec (2-3), s. 397-411, ta sama, *Symbolika płaskorzeźb na cmentarzach żydowskich w Polsce*, „Polska Sztuka Ludowa” 1989, nr 1-2, s. 45-60, ta sama, *A Tribe of Stones. Jewish Cemeteries in Poland*, Warszawa 1993, A. TRZCIŃSKI, *Symbol i obrazy – treści symboliczne przedstawień na nagrobkach żydowskich w Polsce*, Lublin 1997, oraz A. TRZCIŃSKI, *Polichromia nagrobków na cmentarzach żydowskich w Polsce południowo-wschodniej*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1989, nr 1-2, s. 63-65 (tam też literatura przedmiotu) a także tenże, *Polichromie nagrobków żydowskich*, Muzeum Pojezierza Łęczyńsko-Włodawskiego – Zeszyty Muzealne, Włodawa 1997. Problematyką ikonografii oraz kolorystyki zajmował się też piszący te słowa, por. D. ROZMUS, *Nowe dane dotyczące cmentarzy żydowskich w dawnym powiecie olkuskim, w granicach administracyjnych do 1975 roku*, „Ochrona Zabytków” 1999, nr 1, s. 68-73, oraz tenże, *Ślady polichromii na nagrobkach żydowskich z obszaru dawnego powiatu olkuskiego*, „Ochrona Zabytków” 2000, nr 1, a także w wydaniu książkowym, D. ROZMUS, *Cmentarze żydowskie ziemi olkuskiej*, Kraków 1999. Badań nad sztuką sepulkralną nie można oddzielić w kontekście od całokształtu badań nad sztuką żydowską. Tu cenne są opracowania I. Rejduch-Samkowej oraz J. Samka. por. dane bibliograficzne w *Sztuka i pedagogika II – krakowskie sesje naukowe*, Kraków 1999 oraz *Sztuka i pedagogika I – krakowskie sesje naukowe*, Kraków 1997.

wincjonalna, zasiedziała, posiadająca kilkuwiekowe tradycje i zdominowana przez nurt ortodoksyjny gmina pilicka (pilecka) posiadała cmentarz, na którym przeważały nagrobki tradycyjne, nowości stylistyczne w wyglądzie nagrobka pojawiają się rzadko. Cmentarz w Sławkowie powstały na początku XX wieku i użytkowany przez osadników z różnych części Małopolski i Śląska, świeżo od końca XIX w. zasiedlających to miasto, reprezentuje już odmienny charakter. Na cmentarzu pojawiają się nowe dwudziestowieczne w swojej stylistyce formy nagrobków. Widać wyraźnie, że wygląd cmentarza oraz przejawy sztuki sepulkralnej mają wyraźny związek z kulturowym obliczem danej społeczności. Ponieważ klasyczna baza źródłowa, mam tu na myśli przekazy historyczne, często posiada ograniczony charakter, tego typu obserwacje nabierają dodatkowego znaczenia.

Pogłębione studia na ikonografią żydowską wiodą wprost do badań o charakterze biblistycznym. Chodzi tutaj o starożytne korzenie symboliki żydowskiej, które łączą świat współczesnej ikonografii z obszarami starożytnego orientu i świata grecko-rzymskiego. Żydowska sztuka sepulkralna, będąc gałęzią sztuki religijnej, wykazuje bezpośrednio podobieństwo do malarstwa sakralnego synagog w praktyce nie zachowanego do dzisiaj. Wraz z tym malarstwem posiada wspólne korzenie. Są nimi najprawdopodobniej późnoantyczne oraz średniowieczne kompozycje malarskie, pochodzące z hebrajskich manuskryptów. Korzenie te stanowią o zawartości motywów religijnych oraz o formie układu kompozycyjnego. W średniowiecznych rękopisach powstałych w okresie romańskim i gotyckim odkrywamy całe bogactwo symboliki religijnej oraz układ kompozycyjny, w którym pojawi się ona później w polichromii synagog oraz w dekoracji plastycznej nagrobków. Jest również wiele przesłanek na to, że w pewnych przypadkach możemy poszukiwać źródeł średniowiecznej sztuki żydowskiej, aż w malarstwie syryjskiej późnoantycznej synagogi w Dura Europos¹. Polichromię odkrytą w tej słynnej synagodze niektórzy bada-

¹ „In spite of the fact illumination are Christian copies, they reveal the existence of an underlying Jewish art, no doubt also in the form of miniatures, which has previously been only partly known. In their way these illuminations form a late – medieval counterpart to the lateantique synagogue paintings at Dura – Europos.” Por. C. O. NORDSTROM, *The Duke of Alba's Castilian Bible. A Study of the Rabbinical Features of the Miniatures*, „Figura, Uppsala Studies in the History of Art” New Series 5, Uppsala 1967, s. 235

cze uważają za nawiązującą do iluminowanych rękopisów (niestety nie zachowanych) z tamtej epoki. Wszystko to jednak sięga jeszcze głębiej do czasów biblijnych. Rozbudowane, malowane kompozycje w nowożytnych już synagogach częstokroć przypominały, ołtarze w kościołach. Zwłaszcza wizerunki typu mizrach (heb. wschodzące słońce, wschód), umieszczane na wschodniej ścianie synagogi, wyznaczające kierunek modłów posiadały szczególnie bogatą, nawiązującą do ołtarzy, formę plastyczną. W płaskiej z natury rzeczy formie malarzkiej oddawano częstokroć perspektywę oraz wielopoziomowość typową dla rzeźbiarskich kompozycji ołtarzowych. To co odkrywamy analizując dekorację nagrobka jest już tylko pewnym odbiciem wspomnianej powyżej sztuki sakralnej. Żydowska sztuka sepulkralna jest sztuką *sensu stricto* religijną!

Następne zagadnienie, które warto podjąć w badaniach, dotyczy wzajemnych związków pomiędzy sztuką żydowską, a sztuką chrześcijańską w ogóle. Pasjonujący od strony badawczej jest problem początków sztuki chrześcijańskiej w kontekście istniejącej, o czym już wiemy obecnie, bogatej antycznej sztuki żydowskiej¹.

Chciałbym jeszcze odnieść się do problematyki konserwatorskiej. Jest przecież sprawą oczywistą, że jakiegokolwiek badania oraz po prostu zwyczajna pamięć o ludziach uzależnione są od zachowania bazy źródłowej.

1. Podstawą zachowania obiektów cmentarnych jest utrudnienie do nich dostępu dla osób postronnych. Niezbędny jest parkan lub inny rodzaj ogrodzenia wokół cmentarza.

2. Zapewnienie opieki chociażby tylko doraźnej. Duże nekropolie w takich miastach jak Wrocław czy Warszawa oczywiście ją posiadają. Gorzej, lub całkiem źle jest w małych miastach. Dobrym i godnym polecenia, przykładem z małych prowincjonalnych miasteczek niech tu-

¹ „Sobór mówi: Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków. [...] Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniami Dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów. [...]”, [cyt. za:] JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 85, podobnie można by powiedzieć o sztuce religijnej pełniącej przecież rolę służebną wobec religii.

taj będzie świetnie zachowany cmentarz w Sławkowie¹ nad którym opiekę sprawują mieszkający obok niego ludzie.

3. Koniecznie należy wykonać dokumentacje konserwatorskie dla obiektów, które ich nie posiadają. Niezwykle istotną sprawą jest tutaj dobry serwis zdjęciowy. Wydanie drukiem monografii cmentarza z pełnym serwisem fotograficznym oraz tłumaczeniami inskrypcji, opisami nagrobków oraz zarysem historii gminy żydowskiej może niewątpliwie takiemu cmentarzowi pomóc. Udostępniony dzięki publikacji, szerszemu gronu materiał ma również znaczenie dla badań naukowych.

4. Konieczne są doraźne renowacje poszczególnych nagrobków. W wielu przypadkach jest to bardzo pilna sprawa. Wymieniłem ją na końcu spisu, ponieważ jest ona również najkosztowniejszym przedsięwzięciem.

5. Warto, też odzyskać użyte do celów budowlanych nagrobki żydowskie. Znamy bardzo wiele przypadków zawłaszczenia kamiennych płyt podczas okupacji, ale również i po jej zakończeniu do budowy np. zbiornika przeciwpożarowego (Olkusz), brukowania podwórek (Olkusz), budowy domu mieszkalnego (Pilica), przykłady można mnożyć. Często wystarczy tylko poczekać aż dana konstrukcja, budowla wykonana z nagrobków przestanie spełniać swoją obecną rolę. Wtedy podczas rozbiórki można odzyskać cenne nagrobki.

Kończąc chciałbym zaznaczyć, że cmentarze żydowskie są elementem naszego wspólnego polsko-żydowskiego dziedzictwa². Są fragmentem dorobku kulturowego tworzonego przez wiele narodów, dla których ten kraj stał się przystanią, a nawet ojczyzną.

„Historii nie da się zmienić, można ją tylko sfałszować, ale wówczas przestaje być historią. Nie da się także wymazać żadnego z jej rozdziałów. Można tylko przemilczeć, ale wówczas szkodzi się tylko jej obiektywnej wartości. I choćby dlatego tylko te kamienie są także

¹ Cmentarz należał do gmin żydowskich w Sławkowie i Strzemieszycach. Znajduje się na obrzeżach miasta Sławkowa we wsi Krzykawka (Krzykawka 139).

² To stwierdzenie nie jest sloganem. Istnieją bezpośrednie zapożyczenia elementów ikonograficznych np. kształty płaskorzeźbionych i rytych na nagrobkach koron, ryte i płaskorzeźbione przedstawienia ptaków, nawiązania do heraldyki, elementy architektoniczne w wystroju steli itp. Można udokumentować przykłady współpracy polskich i żydowskich warsztatów kamiennarskich w procesie całościowego wykonywania macewy.

i nasze. A jeśli tak – czas znaleźć dla nich miejsce na kartach kroniki dnia dzisiejszego¹”.

Kraków

DARIUSZ ROZMUS

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

ks. Bogdan Zbroja

„KLUCZE” APOKALIPSY

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie znaczenie słowa „klucz” w Apokalipsie i w ogóle w Biblii. Dla zobrazowania tego celu trzeba wpieryw zapoznać się z występowaniem greckiego terminu: „κλεις, -δος; ἦ” – (*kleis, -dos; hē*) w Piśmie Świętym. Dla naszego badania ważnym także jest poznanie znaczenia tego słowa w świecie Biblii.

Po tym wprowadzeniu przejdziemy do analizy czterech perykop Apokalipsy, gdzie pojawia się termin: „κλεις, -δος; ἦ”. Postaramy się możliwie dokładnie, na ile pozwala objętość tekstu, przebadac znaczenie tych miejsc natchnionych.

Na zakonczenie pokusimy się o dokonanie podsumowania teologicznego interesującego nas terminu.

BIBLIJNE ZNACZENIE „KLUCZA”

Ażeby zbadać interesujące słowo, jakim jest termin: „klucz”, trzeba sięgnąć do dostępnych słowników i dokonać jego analizy znaczeniowej. Słowo: „κλεις, -δος; ἦ”, to – „zasuwa, rygiel, klucz”², „narzędzie służące do otwierania zamka”³. W Biblii „klucz” jest symbolem władzy nad domem – posiadłością. Daje także możliwość wejścia po-

¹ T. ŻYCHIEWICZ, *Ginące kamienie*, „Ziemia” 1957, rok II, nr 3 (5) marzec, s. 16-18.

² R. POPOWSKI, *Wielki słownik polsko-grecki Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 339.

³ P. PERKINS, *Klucz*, w: P. J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999², s. 522.

siadacza klucza przed oblicze właściciela posiadłości¹. Innym znaczeniem terminu jest symbol wiary osoby wtajemniczanej².

W Biblii greckiej termin: „klucz” występuje 11 razy: pięciokrotnie w Septuagincie³ (Sdz 3, 25; 1 Krn 9, 27; Hi 32, 22; Iz 22, 22⁴ oraz Dn 14, 11)⁵ i sześciokrotnie⁶ w Nowym Testamencie⁷ (Mt 16, 19; Łk 11, 52; Ap 1, 18; 3, 7; 9, 1; 20, 1)⁸.

W greckim Starym Testamencie termin: „κλείς, -δος; ἦ” pojawia się w Księdze Sędziów, gdzie autor natchniony opowiada o zwycięstwie Ehuda nad królem Moabu, Eglonem (Sdz 3, 25: „Czekali długo, aż się zaczęli niepokoić, dlaczego nie otwiera drzwi letniej komnaty. Wreszcie wzięwszy **klucz** otworzyli, a oto pan ich leżał martwy na ziemi”). Eglon wraz z Ehudem udali się do sekretnego pomieszczenia, i tam Ehud zabił króla Moabu sztyletem. Dopiero po dłuższym czasie słudzy królewscy, mający dostęp do klucza, otworzyli komnatę, w której znajdowało się ciało zamordowanego Eglona.

Następnym fragmentem, gdzie występuje analizowane słowo jest Pierwsza Księga Kronik. Tu pisarz wymienia zadania odźwiernych w Jeruzalem za czasów króla Saula (1 Krn 9, 27: „Nocowali w obrębie domu Bożego, do nich bowiem należała piecza i obowiązek otwierania go każdego rana”). „Klasa odźwiernych miała wielkie znaczenie – do ich zadań należała troska o otwieranie i zamykanie przybytku”⁹.

Interesującym tekstem jest fragment z Księgi Hioba (Hi 31, 22: „Niech barki mi odpadną od karku, niech ramię mi wyjdzie ze sta-

¹ Por. tamże.

² Por. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin-New York 1971, k. 857-858.

³ A. RAHLFS (wyd.), *Septuaginta – id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979 (skrót: LXX).

⁴ W Septuagincie tekst Iz 22, 22 zawierający termin „κλείς, -δος; ἦ” pojawia się tylko w Kodeksie Synaickim.

⁵ Por. E. HATCH, H. A. REDPATCH, *A concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament*, Graz 1975, s. 767.

⁶ Por. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich³ 1982, s. 113.

⁷ E. NESTLE, K. ALAND (wyd.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart²⁶ 1979.

⁸ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz zum Novum Testamentum graece*, Berlin-New York 1987, k. 1039.

⁹ E. CORTESE, *Wprowadzenie do Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik oraz Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza*, w: R. FARMER (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, s. 561.

wu¹⁾). Tu święty pisarz, polemizując z Elihu, porównuje połączenie zamka i klucza, do połączenia kości stawu barkowego (*obojczyka*), na który zarzeka się Bohater księgi, jeśli by nie wspomagał potrzebujących².

W greckiej wersji Izajasza (22, 22) pojawia się fragment: „Położę klucz domu Dawidowego na jego ramieniu; gdy on otworzy, nikt nie zamknie, gdy on zamknie, nikt nie otworzy”³, który nie zawiera greckiego terminu „κλεις, -δος; ἥ”. Natchniony autor, w tekście oryginalnym, używa terminu: **x;Tep.m; (μαπτταμ)** – klucz, i właśnie do tego, hebrajskiego fragmentu odsyła myśl Apokalipsy, zwłaszcza, że druga część zdania zawiera dosłowne powtórzenie hebrajskiego tekstu. Tekst ten opisuje historię Eliakima, który jest nazwany przez Boga: „mój sługa”, i przeznaczony na „ojca dla mieszkańców Jerozolimy”, dzięki temu otrzyma „klucze władzy”⁴.

Ostatnim tekstem LXX, zawierającym badane przez nas słowo jest perykopa mówiąca o kapłanach Bela z Księgi Daniela (Dn 14, 11: „Kapłani Bela powiedzieli: ‘Oto my odchodzimy, ty zaś, królu, przygotuj pożywienie, zmieszaj wino i postaw. Następnie zamknij drzwi i opieczętuj swym sygnetem. Gdy przyjdiesz rano i nie stwierdzisz, że Bel spożył wszystko, umrzemy my, w przeciwnym zaś razie niech umrze Daniel, który nas oczernił’”). Król posiadał klucz i pieczęcie, dzięki którym miał zostać przekonany, przez kapłanów Bela o prawdziwości jego kultu. Jednakże mądrość i wiedza Daniela sięga dalej niż tylko namacalne dowody, na które powoływali się bałwochwalcy kapłani.

Septuaginta prezentuje *klasyczne* podejście do terminu „klucz”. Służy on do zamknięcia miejsca szczególnie cenionego: komnaty króla (Sdz 3, 25), świątyni Boga JHWH (1 Krn 9, 27), czy pogańskiej świątyni Bela (Dn 14, 11). Izajasz w swojej mesjańskiej zapowiedzi porównuje władzę królewską do posiadania klucza Dawidowego,

¹ W oryginale jest „ἀποσταίη ἄρα ὁ ὤμος μου ἀπὸ τῆς κλειδός ὁ δὲ βραχίον μου ἀπὸ τοῦ ἀγκῶνός μου συντριβείη”; w języku polskim trudno jest oddać pełne znaczenie zastosowanego tu słowa „klucz” do połączenia stawu.

² Por. Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1960, t. II, s. 670.

³ Tak tłumaczy tekst natchniony Biblia Tysiąclecia, zaś LXX ma: „καὶ δώσω τῆν δόξαν Δαυιδ αὐτῷ καὶ ἄρξει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀντιλέγων”; Septuaginta nie tłumaczy werbalnie hebrajskiego terminu „μαπτταμ” (*klucz*), tylko posługuje się słowem określającym chwałę δόξα. Zob. także wyżej przypis 6.

⁴ Por. E. CORTESE, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 865.

dzięki któremu tylko jego posiadacz będzie miał możliwość zamykania i otwierania wejścia do domu królewskiej dynastii. Księga Hioba (Hi 31, 22) posługuje się terminem „klucz” w znaczeniu metaforycznym. Tu ścisłe i jedyne dopasowanie zamka i klucza jest obrazem połączenia stawu barkowego.

Gdy chodzi o Nowy Testament, to jak już wiadomo termin: „κλεῖς, -δοϛ; ἦ” pojawia się sześciokrotnie. Dwa razy w Ewangeliach i aż cztery razy w Apokalipsie.

W Ewangelii Mateusza termin „klucz” oznacza wyjątkową władzę, którą Mistrz z Nazaretu powierza św. Piotrowi, a są to: „klucze królestwa niebieskiego” (Mt 16, 19: „Tobie dam **klucze królestwa niebieskiego**; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”). Sam Jezus – jako posiadacz kluczy do Królestwa Bożego udziela swej władzy Piotrowi. Dzięki niej decyzje Piotra mają skutek w niebiosach¹. „Piotr dysponuje władzą sługi, który będzie kierował i rozporządzał domem swego pana zgodnie z jego intencjami, ale także zgodnie z własnym, swobodnym i odpowiedzialnym rozeznaniem”².

W Ewangelii Łukasza autor natchniony mówi o polemice Jezusa z uczonymi w Prawie, którzy wzięli „klucze poznania” (Łk 11, 52: „Biada wam, uczonym w Prawie, bo wzięliście **klucze poznania**; samiście nie weszli, a przeszkodziliście tym, którzy wejść chcieli”). Bóg dał ludziom otwarte drzwi do świętości i dlatego człowiek posiada wiedzę – poznanie (γινῶσιϛ). Należy jednak odpowiednio z tej wiedzy korzystać³. Uчени w Prawie „stracili klucze poznania”⁴ i „zamiast wykładać Prawo w sposób przystępny dla ludzi, wdają się w drobiazgowo rozważania”⁵.

Te dwa fragmenty ewangelicznych tekstów wskazują na nową koncepcję znaczeniową zastosowaną do terminu „klucz”. Już nie jest to zwykła władza nad budynkiem świeckim czy poświęconym. Nie jest to także obraz anatomii człowieka, ale ukazanie niezwykłej władzy Piotra Apostoła, danej mu przez Jezusa po wyznaniu pod Cezareą

¹ Zob. J. JEREMIAS, „κλεῖς“, w: G. KITTEL (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. III, Stuttgart 1950, s. 753.

² E. CORTESE, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 1181.

³ Zob. J. JEREMIAS, „κλεῖς”..., dz. cyt., s. 746-747.

⁴ E. CORTESE, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 1276.

⁵ C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 152.

Filipową (Mt 16, 13nn). Natomiast św. Łukasz ukazuje w obrazie klucza – wiedzę, którą nieprawidłowo wykorzystują uczeni w Prawie. Za co są piętnowani przez Mistrza z Nazaretu.

Pozostały jeszcze do zbadania cztery perykopy nowotestamentalne, zawierające analizowane słowo. Wszystkie one występują w Apokalipsie św. Jana.

„KLUCZE” W APOKALIPSIE

W obecnym punkcie przyjrzymy się „kluczom”, zawartym w zapieczętowanym na siedem pieczęci (por. Ap 5, 1nn) dziele św. Jana. Natchniony autor użył w Apokalipsie aż czterokrotnie terminu, który poza Objawieniem pojawia się jedynie dwukrotnie w Nowym Testamencie i to w dodatku u różnych autorów (Mt i Łk). Wydaje się oczywistym, że termin ten jest ważnym dla umiłowanego Ucznia. W jakim zatem kontekście został użyty, jaki ładunek treści niesie ze sobą? Spróbujmy przyjrzeć się z bliska miejscom Apokalipsy, które zawierają nasze słowo.

Klucze śmierci i otchłani

Św. Jan pierwszy raz użył analizowanego słowa na określenie „kluczy śmierci i otchłani” (Ap 1, 18: „ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ἔδου”)¹. W wizji wstępnej zmartwychwstały Chrystus sam określa swoje atrybuty władzy. Wśród wymienionych są właśnie klucze śmierci i otchłani. Symbolizują one władzę Jezusa nad „śmiercią” i „otchłanią”, czyli można „widzieć w Chrystusie zwycięzcę śmierci i władcę dusz zmarłych”². Kontynuując tę myśl należy stwierdzić, że obecnie nie ma takiego miejsca we wszechświecie, gdzie nie byłaby ogłoszona Dobra Nowina o zbawieniu³.

¹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań* ³1980, Ap 1, 18: „Mam klucze śmierci i Otchłani” (skrót: BT).

² A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp. Przekład. Komentarz*, Poznań 1959, s. 145.

³ A. LÄPPLE, *L'Apocalisse. Un libro vivo per il cristiano di oggi*, Roma 1980, s. 77.

Na uwagę zasługuje także fakt, że klucze szeolu¹ judaizm umieszcza wyłącznie w ręku JHWH². Jezus, który dzierży w ręku „klucze śmierci i otchłani” posiada więc tę samą władzę co JHWH³ – Ojciec.

Klucz Dawida

Kolejnym atrybutem Jezusa Zmartwychwstałego jest „klucz Dawida”. W ostatniej księdze Biblii Jezus ma klucz Dawida i „cokolwiek zamknie nikt nie potrafi otworzyć, a co otworzy nikt nie potrafi zamknąć” (Ap 3, 7: „ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυίδ”)⁴. Zapowiadana przez Izajasza (22, 22) władza Mesjasza⁵ – posiada ciągłość i wypełnienie w Apokalipsie. Jezus ma nie tylko władze nad śmiercią i otchłanią, ale posiada taką władzę, której nikt i nic nie potrafi się sprzeciwić⁶. Ma władzę nad wejściem do królestwa mesjańskiego⁷ i Jego decyzja jest nieodwołalna.

„Wersety te stanowią wyraźną aluzję do Iz 22, 22, tekstu mówiącego o tym, kto posiada klucz Dawida i może otwierać i zamykać, co wskazuje na pełnię władzy w domu”⁸. Tekst ten jest ważny dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy zostali wykluczeni z synagogi. Słowa Jezusa stanowią dla nich zachętę, bowiem ten, który panuje nad domem Dawida uznał ich za swój lud⁹.

Klucz studni Czełusci

Kolejnym fragmentem Apokalipsy, zawierającym termin: „κλεῖς, -δος; ἦ”, jest perykopa mówiąca o „piątej trąbie” (Ap 9, 1nn). Już na

¹ „ἄδης w Apokalipsie to *sz'e'ól* Starego Testamentu”; por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 145.

² Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK (red.), *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. II, Poznań-Kraków 1999, s. 599.

³ Por. C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 593.

⁴ BT: Ap 3, 7: „Ten, co ma klucz Dawida”.

⁵ Dosłownie chodzi o zapowiedź dotyczącą Eliakima, zarządcy pałacu Ezechiasza; zob. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK (red.), *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt, t. II, s. 607.

⁶ Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp. Przekład. Komentarz*, dz. cyt., s. 159.

⁷ Por. H. RITT, *Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 1980, s. 33.

⁸ C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 598.

⁹ Por. tamże.

początku spotykamy trudność w podejściu do posiadacza klucza „studni czeluści”: (Ap 9, 1: „ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεῖς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου”). Otóż owym posiadaczem jest „gwiazda, która z nieba spadła na ziemię” (por. Ap 9, 1). Tu rodzi się pytanie: czym lub kim jest owa gwiazda? W komentarzach najczęściej spotykamy dwa tłumaczenia, a mianowicie, że jest to duch: demon lub anioł¹. Według A. Jankowskiego i innych biblistów², należy przyjąć, że w tym fragmencie Apokalipsy chodzi Autorowi raczej o anioła niż demona³. A. Läßle, a także inni uczeni⁴, widzą tu demona, który choć ma władzę, to wykonuje ją niejako jak „pies na łańcuchu Boga”⁵.

„Czeluść”, do której „gwiazda” ma klucz, „oznacza tylko jeden aspekt piekła – miejsce przebywania złych duchów, skąd mogą wychodzić na świat”⁶. „Nie jest to Otchłań (*Szeol, Hades*), lecz odpowiadający hebrajskiemu *tehom* grecki ἀβύσσος”⁷. Nie jest to więc miejsce kary ostatecznej, ale jest to więzienie czasowe⁸.

Klucz Czeluści

Jakby kontynuacją poprzedniego fragmentu Objawienia św. Jana jest ostatni tekst, zawierający termin „κλεῖς, -δος; ἡ” – „klucz do Czeluści”. O samej „Czeluści” była mowa wyżej. Różnicą pomiędzy powyższym fragmentem, a analizowanym obecnie jest to, kim może być *posiadacz* klucza. W Ap 9, 1 jest możliwe przyjęcie anioła i demona (dosł. „gwiazda” – ἀστήρ), natomiast w Ap 20, 1 („τῆν κλεῖν τῆς ἀβύσσου”) posiada: „Anioł, zstępujący z nieba” (zob. Ap 20, 1). Anioł ten ma także władzę uwięzić diabła i wtrącić go do czeluści na tysiąc lat (por. Ap 20, 2n)⁹. Sam odcinek czasu tysiąca lat

¹ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK (red.), *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. II, s. 625.

² Boismard, Charles, Lohmeyer, Sickenberger, Wikenhauser.

³ Zob. szerzej A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 188.

⁴ Allo, Martindale, Féret.

⁵ A. LÄPPLÉ, *L'Apocalisse...*, dz. cyt., s. 126.

⁶ A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 188.

⁷ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK (red.), *Komentarz praktyczny...*, dz. cyt., t. II, s. 624.

⁸ Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 265.

⁹ Szerzej o tysiącletnim królowaniu Chrystusa zob. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 322-324.

więzienia diabła ma znaczenie duchowe i nie powinno się go interpretować dosłownie¹.

WNIOSKI TEOLOGICZNE

Przyjrzelśmy się interesującemu greckiemu terminowi: „κλεις, – δος; ἥ” – „klucz”. Termin ten pojawia się w Septuagincie i Nowym Testamencie. Stary Testament zawiera zasadniczo mniej teologiczne ujęcie badanego terminu: spotykamy tu klucze do budynku (świeckiego lub poświęconego) czy porównanie połączenia klucz – zamek, do obojczyka (zob. Hi 31, 22). Bardziej teologicznie ukazany jest – mesjański klucz Dawida (Iz 22, 22), pojawia się on jednak tylko w jednym z kodeksów, a nie w oficjalnej Septuagincie.

Nowy Testament przynosi całą głębie teologii, analizowanego terminu. Widzimy tu w rękach św. Piotra: „klucze królestwa niebieskiego” (Mt 16, 19) – symbol władzy otrzymanej od Chrystusa. Spotykamy polemikę Jezusa z uczonymi w Prawie, którzy wzięli „klucze poznania”, sami nie weszli i innym przeszkadzili w wejściu (Łk 11, 52).

Dla naszych badań najważniejsza była Apokalipsa św. Jana. Tu w czterech miejscach dostrzegliśmy słowo: „κλεις, – δος; ἥ”. Dwukrotnie „klucze” dzierży Jezus zmartwychwstały – „klucze śmierci i otchłani” (Ap 1, 18) oraz „klucz Dawida” (Ap 3, 7); także dwukrotnie aniołowie – „klucz studni czeluści” (Ap 9, 1) oraz „klucz” samej „czeluści” (Ap 20, 1). Wydaje się, że bardziej spójne teologicznie jest takie zaprezentowanie władających kluczami, choć niektórzy bibliści widzą w posiadaczu klucza „studni czeluści” demona.

Możemy więc przyjąć, że apokaliptyczne klucze to symbol nieskończonej władzy samego Boga. Baranek posiada ową władzę w równym stopniu. Jest On Panem „śmierci i otchłani”, dzierżącym „klucz Dawida”. Jezus wypełnia zapowiedzi starotestamentalne i jest oczekiwanym Mesjaszem – równym Bogu (transpozycja).

Tą nieskończoną i powszechną władzą dzieli się ze swym stworzeniem. Daje swą moc aniołom i ludziom. Jedni i drudzy posiadają ograniczenia swojej władzy – nie są na równi z Tym, który udzielił im „władzy kluczy”. Mogą wykonywać swoją władzę w ramach ściśle określonych przez Boga.

¹ Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 322n.

Nadal otwartym pozostaje problem posiadania władzy „kluczy” przez demony – jak to niektórzy bibliści interpretują perykopę Ap 9, 1nn. Czy jednak należy tak odczytywać tę perykopę? To już sprawa kolejnych badań – zapewne niezwykle interesujących, na które w ramach powyższego artykułu nie możemy sobie pozwolić.

Kraków

KS. BOGDAN ZBROJA

o. Cyprian Jan Wichrowicz OP

CZYM SĄ BŁOGOSŁAWIEŃSTWA EWANGELICZNE

W moralności chrześcijańskiej błogosławieństwa ewangeliczne (Mt 5, 3-12; Łk 6, 20-26) zajmują bardzo ważne miejsce. Stanowią nawet w znacznej mierze jej „wielką kartę”¹. Dlatego bez ich ducha „świat nie może się przemienić i ofiarować się Bogu”².

Samo jednak ujmowanie ich istoty bywa różne. Okazało się to m.in. w czasie pielgrzymek Jana Pawła II do Polski w 1999 i do Ziemi Świętej w 2000 roku, w których błogosławieństwa stanowiły ważny element nauczania papieskiego³, a ukazano je nie jako przejawy (akty) cnót nadprzyrodzonych i darów Ducha Świętego, ale jako rzeczywistości ściśle związane z świętością i doskonałością chrześcijańską lub jako analogiczne do Dekalogu prawo Boże.

¹ „Kazanie na Górze, z błogosławieństwami jako centralnym i najwyższym szczytem dominującym nad wszystkim, stanowi ABC życia chrześcijańskiego, jest jego... programem generalnym – jak jakaś Karta lub Konstytucja tej wspólnoty uczniów Jezusa, a więc Kościoła” (A. INIESTA, *Jezus Chrystus – herold szczęśliwości*, tłum. B. Szatyński. *Communio* R. 6: 1986 nr 5 s. 9).

² SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 31; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), 932.

³ „Na szlaku mojej pielgrzymki po Polsce towarzyszy mi Ewangelia ośmiu błogosławieństw wypowiedzianych przez Chrystusa w Kazaniu na Górze” (JAN PAWEŁ II, *Homilia*, 2, wygłoszona w Sandomierzu 12 VI 1999). Por. także: *Oreędzie do Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa, 11 VI 1999, nr 3; *Homilia na Górze Błogosławieństw 24 III 2000*. Nadzrędnym jednak i przewodnim tematem była „wielka tajemnica Boga, który jest miłością (1 J 4, 16)” (tenże: *Przemówienie powitalne na lotnisku w Gdańsku* 5 VI 1999); Por. *Przemówienie w Gliwicach* 15 VI 1999, 2 i *Przemówienie pożegnalne w Balicach* 17 VI 1999, 5.

BŁOGOSŁAWIENSTWA A CNOTY I DARY DUCHA ŚWIĘTEGO

Z dotychczasowych pojmowań błogosławieństw ewangelicznych szczególnie znanym jest uznanie ich za przejawy (akty) działania w człowieku cnót nadprzyrodzonych i darów Ducha Świętego. Głównym propagatorem tego poglądu był św. Augustyn († 430)¹, a jego kontynuatorem – przede wszystkim św. Tomasz z Akwinu († 1274)².

Wprawdzie takie powiązanie błogosławieństw z cnotami i darami Ducha Świętego uważa się za dość sztuczne³, niemniej jednak nie można mu nie przyznać pewnej stosowności. Św. Tomasz stwierdza tę stosowność najpierw w powiązaniu pojedynczych cnót z odpowiednimi darami Ducha Świętego. Są to oczywiście różne od siebie sprawności⁴, gdyż nawet moralne cnoty nadprzyrodzone usprawniają człowieka do samodzielnego podejmowania działań według wymagania rozumu. Dary Ducha Świętego natomiast czynią go podatnym na natchnienia, poruszenia i oświecenia Ducha Świętego⁵. Niemniej jednak zarówno cnoty jak i dary Ducha Świętego obejmują całe moralne życie człowieka⁶.

¹ Por. Św. AUGUSTYN, *O kazaniu Pana na Górze ks. I, 4.11*, tłum. S. Ryznar CSSR, J. Sulowski. Warszawa 1989 ATK s. 26-27 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 48).

² „Beatitudines distinguuntur... a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus” (S. Thomas de Aquino: *Summa theologiae*, 1-2, q. 69, a. 1); „Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus” (tamże, ad 1); „Omnes... beatitudines sunt quidem actus virtutum” (tamże, 2-2, q. 52, a. 4, 1).

³ Por. S. TUGUELL, *Osiem błogosławieństw. Rozważania nad Tradycją chrześcijańską*, tłum. W. Unolt. Poznań 1999 s. 88.

⁴ „Dona... a virtutibus differunt” (2-2, q. 121, a. 1, 1). Por. 1-2, q. 68, a. 1.

⁵ „Hoc... modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem” (1-2, q. 68, a. 3); „dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi” (1-2, q. 68, a. 4); „dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae quibus redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto, sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione” (2-2, q. 19, a. 9). „(Dary Ducha Świętego) czynią wiernych uległymi do ochotnego posłuszeństwa wobec natchnień Bożych” (KKK, 1831).

⁶ „Haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales” (1-2, q. 68, a. 4).

Tak rozumiane poszczególne cnoty i dary odpowiadają sobie i wiążą się ze sobą¹. I to w tym znaczeniu, że dary jako wznioślejsze od cnót² spełniają rolę udoskonalającą względem nich, „dopełniają... i udoskonalają cnoty tych, którzy je otrzymują” (KKK, 1831). Udoskonalają w znaczeniu usprawniania do czynów heroicznych.

Mając tak powiązane w sobie cnoty i dary Ducha Świętego, człowiek może dokonywać właściwych im działań, nazywanych błogosławieństwami³ i owocami Ducha Świętego⁴ (Ga 5, 22-23)⁵. A zatem być prawdziwie ubogim w duchu, smucić się, być cichym, łaknąć i pragnąć sprawiedliwości, mieć czyste serce, wprowadzać pokój, cierpieć prześladowanie, znosić urągania i prześladowania.

Konkretniej przedstawia się to następująco: Cnotę wiary udoskonalają dary rozumu (pojętności) i wiedzy (umiejętności). Dzięki pierwszemu z nich człowiek właściwie pojmuje to, co należy do wiary⁶. Dar wiedzy natomiast sprawia, że człowiek wydaje pewny i właściwy sąd o tym, co należy do wiary i co jest w zasięgu wiedzy⁷.

Posiadając teologiczną cnotę wiary, udoskonaloną darami rozumu i wiedzy, człowiek staje się zdolny przejawiać szczególną czystość serca⁸ i opłakiwać dziejące się zło⁹.

¹ „Cuilibet virtuti respondet aliquod donum” (2-2, q. 141, a. 1, 3).

² „Dona sunt excellentiora virtutibus, maxime moralibus” (2-2, q. 121, a. 1, 2). Por. 1-2, q. 68, a. 8.

³ „Les béatitudes sont actes des vertus théologiques, en particulier de l’espérance et des dons” (D. MONGILLO, *Les Béatitudes. Essai sur la théologie de la vie spirituelle en saint Thomas d’Aquin*, La Vie Spirituelle, nr 707, R. 73: 1993 t. 147 s. 690).

⁴ „Owocami Ducha są doskonałości, które kształtuje w nas Duch Święty jako pierwociny wiecznej chwały” (KKK, 1832).

⁵ Między błogosławieństwami a owocami Ducha jest ta różnica, że owoce napęłniają człowieka szczególną słodyczą duchową, a błogosławieństwa wymagają większej doskonałości. Por. 1-2, q. 70, a. 1.

⁶ „Nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt” (2-2, q. 8, a. 2).

⁷ „Donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis” (2-2, q. 9, a. 3).

⁸ „In sexta beatitudine... continentur... munditia cordis... (et) visio Dei... Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus” (2-2, q. 8, a. 7).

⁹ „Beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae” (2-2, q. 9, a. 4).

Cnota nadziei pozostaje w ścisłym związku z darem synowskiej bojaźni Bożej¹. Spodziejając się zatem osiągnięcia zbawienia wiecznego i bojąc się obrazić przez grzech Pana Boga i w ten sposób Go stracić, człowiek staje się ubogim w duchu². Nie przywiązuje się więc zbyt do dóbr doczesnych, nie stara się o nie w sposób grzeszny itp.

Cnocie miłości odpowiada dar mądrości³. Dzięki temu człowiek pozostaje w najściślejszej łączności z Panem Bogiem i w Jego świetle patrzy na całą rzeczywistość Bożą. Wśród ludzi zaś usiłuje wprowadzać pokój⁴.

Roztropność udoskonala dar rady. Czyni on to szczególnie w zakresie doradzania w doborze środków do celu, będącym zasadniczym zadaniem tej cnoty kardynalnej⁵. Wśród środków prowadzących do osiągnięcia zbawienia najbardziej skutecznym jest świadczenie bliźnim miłosierdzia, gdyż przez nie najpewniej można zapewnić sobie miłosierdzie Boże i tym samym się zbawić⁶.

Sprawiedliwość, a w niej szczególnie pokrewna jej cnota pietyzmu, wiąże się z darem pobożności⁷. Na skutek tego we właściwym sprawiedliwości oddawaniu należności występuje także element synowskiego pietyzmu względem Pana Boga i szczerzej życzliwości w odniesieniu do bliźnich. W takiej sytuacji łatwo jest człowiekowi być w życiu cichym, czyli nie dochodzić głośno swojej słuszności, mimo że ma się do tego pełne prawo⁸.

¹ „Timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt” (2-2, q. 19, a. 9, ad 1).

² „Timori proprie respondet paupertas spiritus” (2-2, q. 19, a. 12).

³ „De dono sapientiae ei (caritati) correspondente” (2-2, q. 23, Prologus). Por. tamże, q. 45, Prologus.

⁴ „Septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiae” (2-2, q. 45, a. 6).

⁵ „Donum consilii est circa ea quae sunt agenda propter finem. Sed circa haec etiam est prudentia. Ergo sibi invicem correspondent” (2-2, q. 52, a. 2, Sed contra); „donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adiuvans et perficiens” (tamże, corpus).

⁶ „Specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti” (2-2, q. 52, a. 4).

⁷ „De dono correspondente iustitiae, scilicet de pietate” (2-2, q. 121, Prologus); „de dono ad hoc pertinente” (tamże, q. 57, Prologus).

⁸ „Pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti, sit Spiritus Sancti donum” (2-2, q. 121, a. 1); „pietas secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed omnibus hominibus in quantum pertinent ad Deum” (tamże, ad 3); „Secunda... beatitudo habet

Zrozumiałe jest, że cnotcie męstwa odpowiada dar o tej samej nazwie¹. Chodzi w nich oczywiście o mężne postępowanie człowieka w urzeczywistnianiu dobra trudnego. W szczególności przejawia się ono w łaknieniu i pragnieniu sprawiedliwości², czego realizowanie wymaga wiele mocy i hartu ducha. Dlatego pomocny jest tu również dar rady³.

Umiarkowaniu, podobnie jak nadziei, odpowiada dar bojaźni Bożej, z tą tylko różnicą, że przy nadziei człowiek boi się przede wszystkim obrazić Pana Boga, a przy umiarkowaniu ma na względzie odciąganie od grzesznych przyjemności cielesnych, grożących utratą Pana Boga⁴. Tu również błogosławieństwem jest ubóstwo w duchu, czyli dzięki temu, że człowiek posiada cnotę umiarkowania i dar bojaźni Bożej, zachowuje ubóstwo⁵. A to oznacza, że jest wolny w odniesieniu do posiadanych dóbr i stanowczo się odżegnuje od grzesznego wiązania się z nimi.

Można powiedzieć, że powyższe powiązania ukazują jedynie, ale dość przekonująco, pewne pokrewne treści, zawarte w odpowiednich cnotach, darach i błogosławieństwach. Dlatego nie trzeba ich uważać za nienaruszalne kanony. Ale także nie powinno się ich chyba całkowicie odrzucać.

BŁOGOSŁAWIENSTWA A OSTATECZNY CEL I SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA

Tak ukazane błogosławieństwa w powiązaniu z cnotami i darami Ducha Świętego odznaczają się wyjątkową doskonałością i wzniosłością. Napełniają człowieka gorącym pragnieniem osiągnięcia szczę-

aliquam convenientiam cum pietate: inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis" (tamże, a. 2).

¹ „De dono ei correspondente” (2-2, q. 123, Prologus). Por. tamże, q. 139, Prologus.

² „Augustinus... quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti iustitiae, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis” (2-2, q. 139, a. 2).

³ Por. 2-2, q. 139, a. 1, ad 3.

⁴ „Temperantiae... respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis... Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat: et secundum hoc correspondet virtuti spei” (2-2, q. 141, a. 1, ad 1).

⁵ „Timori proprie respondet paupertas spiritus... ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non...quaerit magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis, quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus” (2-2, q. 19, a. 12).

śliwości wiecznej, a nawet ją już tu na ziemi w pewnym stopniu zapoczątkowują. Wskazuje na to sama ich łacińska nazwa „beatitudines”, której źródłosłowem jest „beatitudo”, oznaczające właśnie szczęśliwość nadprzyrodzoną.

Inaczej mówiąc, „błogosławieństwa wnoszą naszą nadzieję do Nieba jako do nowej Ziemi Obiecanej; wytyczają jej drogę przez próby, które cechują uczniów Jezusa” (KKK, 1820); „są odpowiedzią na naturalne pragnienie szczęścia” (KKK, 1718), „jakie Bóg złożył w sercu człowieka” (KKK, 1725). A jest tak dlatego, że zawierają w sobie obietnicę specjalnej nagrody „za heroiczną postawę w życiu chrześcijańskim”¹.

W samych sformułowaniach Ewangelii wg św. Mateusza nie wymienia się wyłącznie królestwa niebieskiego jako nagrody za postępowanie właściwe błogosławieństwom, bo jest też w nich mowa o zdobyciu ziemi, nasyceniu pragnienia i dostąpieniu miłosierdzia, które mogą być w pewnym stopniu urzeczywistnione tu na ziemi. W ostateczności jednak i tu chodzi głównie o przyszłą ziemię żyjących w niebie, nasycenie wszelkich pragnień, dostąpienie ostatecznego miłosierdzia Bożego. A zatem obietnica królestwa niebieskiego mieści w sobie wszystkie inne dobra obiecane w błogosławieństwach.

Dlatego zostaną one w pełni spełnione dopiero w przyszłym świecie, podobnie jak i samo ostateczne szczęście człowieka. A tu na ziemi „błogosławieństwa... ukierunkowując... na Królestwo niebieskie” (KKK, 1725) „są paradoksalnymi obietnicami, które podtrzymują nadzieję w trudnościach; zapowiadają dobrodziejstwa i nagrodę, które w sposób ukryty są już udzielane uczniom” (KKK, 1717), pozostającym w ścisłym zjednoczeniu z Panem Bogiem.

W ten sposób „błogosławieństwa odsłaniają cel życia ludzkiego, ostateczny cel czynów ludzkich” (KKK, 1719). „Uczą nas o celu ostatecznym, do którego powołuje nas Bóg” (KKK, 1726). Konkretniej Chrystus tak o tym pouczył. Najpierw uczynił to przez zaprzeczenie temu, w czym zazwyczaj ludzie upatrują swój cel ostateczny i szczęście. I tak, przez to, że pochwalił ubóstwo, uznał za błędne upatrywanie szczęścia w posiadaniu bogactw i doznawaniu z ich powodu różnych zaszczytów. Nie zgodził się też z tymi, którzy za ostateczne szczęście

¹ *Błogosławieństwa ewangeliczne*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, k. 680.

uważają możliwość zaspokojenia swoich różnych ziemskich pragnień. Nazwał bowiem szczęśliwymi miłosiernych, którzy udzielają bliźnim swoich dóbr, cichych, czyli nie dokonujących zemsty na swoich wrogach, smutnych, dla których są niedostępne w ziemskim życiu radości i przyjemności oraz pragnących sprawiedliwości, którzy są pozbawieni możliwości zaprowadzania sprawiedliwego ładu wśród ludzi¹.

Ukazał też Chrystus w błogosławieństwach te wartości, które wprawdzie nie są przedmiotem ostatecznego szczęścia, ale do niego prowadzą. Należą tu przede wszystkim czystość serca, zapewniająca oglądanie Pana Boga oraz pokój i sprawiedliwość, które w szczególnie sposób upodabniają człowieka do Pana Boga.

Przedstawiony w ten sposób w błogosławieństwach całokształt spraw ludzkich jest dość wyczerpujący i podany z zachowaniem należytej logiki. Inaczej mówiąc, „błogosławieństwa objawiają porządek szczęścia, łąski i pokoju” (2546). Nietrudno jest zatem zgodzić się z twierdzeniem, że ich lista zasługuje na miano najodpowiedniejszej². I tym samym dostatecznie poucza o ostatecznym celu i szczęściu człowieka.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWA A DOSKONAŁOŚĆ I ŚWIĘTOŚĆ CZŁOWIEKA

Mimo skupienia się błogosławieństw na ostatecznym celu i szczęściu człowieka, zawierają one w sobie jak najbardziej istotne wskazania co do właściwego postępowania za jego życia na ziemi. Postępowaniem tym bowiem ma on z pomocą Bożą dojść do tego celu i szczęścia. Inaczej mówiąc, błogosławieństwa ewangeliczne „odślaniają... zarówno źródło szczęścia człowieka, jak i sposób jego osiągnięcia”³.

Słusznie więc stwierdzono, że m.in. „wszystkie błogosławieństwa... wskazują drogę nawrócenia, przemiany życia”⁴. Bo to właśnie jest zapoczątkowaniem zmierzania do celu ostatecznego. Właściwą jest również zachęta, aby „całe... życie (chrześcijan), zarówno osobi-

¹ Można zatem powiedzieć, że „postęp duchowy zakłada ascezę i umartwienie, które prowadzą stopniowo do życia w pokoju i radości błogosławieństw” (KKK, 2015).

² „Beatitudines vitae convenientissime enumerantur” (1-2, q. 69, a. 3).

³ H. WEJNER, *Duchowość błogosławieństw ewangelicznych odpowiedzią człowieka na postawę Chrystusa*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie. nr 6. 2001 s. 97.

⁴ JAN PAWEŁ II, List apostołski *Novo millennio ineunte*, 31.

ste jak i społeczne, przepajał duch ośmiu błogosławieństw, a szczególnie ubóstwa”¹.

Dzięki zatem temu życie zgodne z błogosławieństwami jest odnowionym (por. KKK, 2821) i skierowanym do celu ostatecznego i szczęścia niebieskiego². Trzeba o tym pamiętać, gdy konkretnie zachowuje się ubóstwo w duchu, doznaje się smutku, żyje się w cichości, łaknie się i pragnie sprawiedliwości, okazuje się bliźnim miłosierdzie, zachowuje się czystość, wprowadza się pokój, cierpi się prześladowanie i jest się wyśmiewanym i wrogo traktowanym.

Nie jest to z pewnością pełny zestaw wszystkich działań na drodze do wieczności. Ale istotne jest to, by wszystkie one były w ostateczności odnoszone do celu i szczęścia wiecznego. W związku z tym stwierdzono, że błogosławieństwa „stawiają nas wobec decydujących wyborów dotyczących dóbr ziemskich; oczyszczają nasze serce, by nas nauczyć miłować Boga nade wszystko” (KKK, 1728). Powinno się również odnosić do błogosławieństw stwierdzenie, że w nich Pan Jezus wskazuje, „jak trzeba realizować to powołanie: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”³.

Tak więc błogosławieństwa ukazują się jako pewien szczyt w życiu moralnym, czyli doskonałość człowieka, która utożsamia się z jego świętością. „Są drogą prowadzącą do mety”⁴. Drogę tę znamionują wyrzeczenie i umartwienie, „które prowadzą stopniowo do życia w pokoju i radości błogosławieństw” (KKK, 2015). „Są – wreszcie – definicją postawy i ducha, które ożywiają ewangeliczny styl życia”⁵. Taki ewangeliczny styl życia oznacza doskonałość i świętość człowieka, o ile oczywiście jest on ożywiony nadprzyrodzoną miłością Pana Boga. Znaczy to zatem, że właściwe wprowadzanie błogosławieństw w życie chrześcijanina decyduje o jego świętości i doskonałości. Dochodzenie zaś na ich szczyty dokonuje się „w najzwyklejszych oko-

¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK), 72.

² „Błogosławieństwa sytuują człowieka... w ciągłym wychyleniu ku Temu, który jest i był, i który przychodzi” (P. LICHACZ, *Dynamizm błogosławieństw w teologii?*, Teofil. 2001 nr 2 s. 82).

³ JAN PAWEŁ II, *Homilia*, 3. Sopot 5 VI 1999.

⁴ A. INIESTA, *Jezus Chrystus – herold szczęśliwości*, dz. cyt., s. 12.

⁵ R. L. RECALDE, *Błogosławieństwa – Ewangelia i program życia*, tłum. B. Szatyński, *Communio*. R. 6: 1986 nr 5, s. 28.

licznościach życia”. Inaczej mówiąc, dążenie do „wysokiej miary” błogosławieństw może mieć miejsce w zwyczajnym życiu chrześcijanina. Warto jednak wiedzieć, „że istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wymagające prawdziwej pedagogiki świętości, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób”¹.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWA A CHRYSZTUS

Błogosławieństwa ewangeliczne w największym stopniu wiążą się z osobą Jezusa Chrystusa, gdyż nie tylko jest On ich autorem, ale też w całej pełni urzeczywistnił je w swoim życiu. To była Jego postawa życiowa, w której okazał się „ubogim, doświadczającym uczucia smutku, cichym, sprawiedliwym, miłosiernym, czystego serca, pokój czyniącym, cierpiącym prześladowanie dla sprawiedliwości”². One „znajdują się w centrum (Jego) przepowiadania” (KKK, 1716). „Odzwierciedlają (Jego) oblicze... i opisują Jego miłość” (KKK, 1717). Są Jego moralną fotografią, autoportretem, filozofią życiową i stylem życia, gdyż zrealizował ich treść w najdoskonalszy sposób. I dlatego trzeba Go uznać za najlepszego ich interpretatora³.

Gdy ma się to wszystko na uwadze, nietrudno jest uznać za słuszne twierdzenie, że „Jezus Chrystus jest... pierwszym błogosławionym i Heroldem błogosławieństw”⁴ lub „błogosławieństwem wcielonym”⁵. A zatem „Jezus... nie tylko głosi Błogosławieństwa. Jezus żyje nimi i sam jest Błogosławieństwami. Patrząc na Niego, zrozumiecie, co to znaczy być ubogimi duchem, cichymi i miłosiernymi, co znaczy płakać, pragnąć sprawiedliwości, być czystego serca, wprowadzać pokój, cierpieć prześladowanie. Dlatego Jezus ma prawo powiedzieć: „Pójdź za Mną!”. Nie mówi jedynie: Czyń, co Ja każę, ale: Pójdź za Mną!”⁶

¹ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 31.

² H. WEJMER, *Duchowość błogosławieństw ewangelicznych odpowiedzią człowieka na postawę Chrystusa*, s. 98.

³ Por. R. L. RECALDE, *Błogosławieństwa – Ewangelia i program życia*, dz. cyt. s. 27; J. SALIJ, *Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości*, W drodze, 1999 nr 5 s. 21.

⁴ A. INIESTA, *Jezus Chrystus – herold szczęśliwości*, dz. cyt., s. 11.

⁵ B. HÄRING, *Błogosławieństwa. Ich implikacje dla jednostek i społeczeństwa*, przeł. A. Łobocka-Oleksowicz, [w:] tenże: *Pieśń Sługi – Błogosławieństwa – Eucharystia*, Warszawa 1982 s. 92.

⁶ JAN PAWEŁ II, *Homilia*, 4. Góra Błogosławieństw, 24 III 2000.

Tym urzeczywistnieniem wszystkich błogosławieństw Chrystus stał się ich wzorem (por. KKK, 459) i ukazał w nich „wizję chrześcijaństwa na wszystkie czasy”¹. A także wytyczył jedyną drogę „do szczęścia wiecznego, którego pragnie serce człowieka” (KKK, 1697).

W tym znaczeniu Chrystus w pełni urzeczywistniający w swoim życiu wszystkie błogosławieństwa wzywa jednocześnie swoich wyznawców do naśladowania Go pod tym względem. Jest dla nich wezwaniem i zarazem przykładem. Swoją postawą właściwą błogosławieństwom zachęca, by Mu odpowiedzieć również taką postawą². Można się także spodziewać, że „Jezus Chrystus... będzie... naszym pełnym Błogosławieństwem³, bo sam stanie się naszą wieczną szczęśliwością.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWA A ŚWIĘCI

Z powyższego wynika, że wszyscy chrześcijanie powinni iść w życiu za Chrystusem drogą błogosławieństw. „Wyrażają – one – powołanie wiernych... wyjaśniają charakterystyczne działania i postawy życia chrześcijańskiego” (KKK, 1717). Dlatego bardzo „wymownym znakiem spełnienia obietnicy błogosławieństw są całe zastępy świętych i błogosławionych”⁴. Co więcej, „uformowani w... duchu (błogosławieństw) uczniowie i wyznawcy Chrystusa będą dla każdego pokolenia żywymi świadkami Jego zbawczej obecności i poprowadzą innych ludzi do Boga”⁵. Tak więc można powiedzieć, że święci i błogosławieni „podjęli drogę Ośmiu Błogosławieństw”⁶. I w ich duchu wzorowo służyli Panu Bogu i bliźnim w swoich sytuacjach życiowych (por. KKK, 1658). Dlatego określa się ich po prostu jako ludzi błogosławieństw. Konkretnie chodzi tu o Matkę Najświętszą (por. KKK, 1717), św. Józefa⁷, a także o bł. ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego, nazwanego człowie-

¹ JAN PAWEŁ II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski*, 3. Warszawa 11 VI 1999.

² Por. H. WEJMER, *Duchowość błogosławieństw ewangelicznych odpowiedzi człowieka na postawę Chrystusa*, dz. cyt. s. 98.

³ A. INIESTA, *Jezus Chrystus – herold szczęśliwości*, dz. cyt., s. 13.

⁴ JAN PAWEŁ II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski*, 4. Warszawa, 11 VI 1999.

⁵ Tamże, 3.

⁶ F. MACHARSKI, *Przemówienie pożegnalne*, 5. Kraków-Balice, 17 VI 1999.

⁷ Por. W. KAWECKI, *Rozważania ośmiu błogosławieństw*, Homo Dei R. 71: 2001 nr 4, s. 110 i 111.

kiem, „który czyni pokój i niesie pokój innym”¹. Nie są to oczywiście tylko jakieś wyjątki, bo także wszyscy inni chrześcijanie jako powołani do świętości i doskonałości powinni być ludźmi „według błogosławieństw”, czyli głęboko zjednoczonymi z Bogiem, „co objawia się w różny sposób... w zależności od przeżywanej sytuacji”².

W urzeczywistnianiu błogosławieństw dzień po dniu w życiu świętych i wszystkich chrześcijan siłą jest Jezus Chrystus³. Nie ogranicza się więc On tylko do dawania w tym względzie przykładu i bycia przewodnikiem⁴, ale też wzmacnia każdego wewnątrznie swoją łaską i udziela światła Ducha Świętego. Domaga się to zatem wiązania błogosławieństw z cnotami nadprzyrodzonymi i darami Ducha Świętego.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWA A DEKALOG

Związek błogosławieństw z Dekalogiem (Wj 20, 1-17; Pwt 5, 6-21) ukazany jest wyraźnie w nauczaniu Jana Pawła II, a w szczególności w jego kazaniu do młodzieży na Górze Błogosławieństw, wygłoszonym 24 III 2000 r. Dostrzegł on najpierw swoisty odpowiednik tej Góry dla góry Synaj, na której „Bóg rozmawiał z Mojżeszem i dał mu Prawo, „napisane palcem Bożym” (Wj 31, 18) na kamiennych tablicach. Te dwie góry: Synaj i Góra Błogosławieństw – tworzą mapę naszego chrześcijańskiego życia i ukazują całokształt naszych zobowiązań wobec Boga i bliźniego. Prawo i Błogosławieństwa razem wyznaczają szlak naśladowania Chrystusa oraz królewską drogę do duchowej dojrzałości i wolności”⁵.

Mogli więc Apostołowie stwierdzić, że słowa z Synaju i słowa Błogosławieństw są słowami życia wiecznego⁶.

Znamienne jest również porównanie Jezusa – Nauczyciela z Mojżeszem – Prawodawcą, z umiejscowieniem kazania na górze i następnym przytoczeniem przykazań dekalogu. Jest w tym zatem wyraźna

¹ JAN PAWEŁ II, *Chrystus dawcą pokoju*, Toruń, 7 VI 1999. Por. J. PONIEWIERSKI, *Pielgrzymka 1999. Dzień po dniu*, Kraków 1999 s. 20.

² P. KASŁOWSKI, *Człowiek według błogosławieństw (Mt 5, 3-10)*, Bobolanum R. 9: 1998 s. 93.

³ Por. A. INIESTA, *Jezus Chrystus – herold szczęśliwości*, dz. cyt., s. 11 i 13.

⁴ Por. H. WEJMER, *Duchowość błogosławieństw ewangelicznych odpowiedzią człowieka na postawę Chrystusa*, dz. cyt., s. 101.

⁵ JAN PAWEŁ II, *Homilia, 2. Góra Błogosławieństw*, 24 III 2000.

⁶ Tamże, 5.

aluzja do góry Synaj, na której Mojżesz otrzymał od Boga dekalog¹. „Orędzie Dziesięciorga Przykazań i orędzie Błogosławieństw” winno się głosić światu także w obecnym XXI wieku, bo „mówią one o prawdzie i dobroci, o łasce i wolności, o wszystkim, co jest niezbędne, by wejść do Chrystusowego Królestwa!”².

Nic więc dziwnego, że dekalog dziesięciu Bożych słów wypowiedzianych z mocą na Synaju potwierdził Chrystus w Kazaniu na Górze w kontekście ośmiu błogosławieństw³. W tym znaczeniu błogosławieństwa, będące wstępem do Kazania na Górze, tworzą nowe prawo Jezusowe, stanowiące paralelę do Księgi Powtórzonego Prawa w Starym Testamencie⁴. Brane jednak same w sobie dekalog i błogosławieństwa stanowią odrębne rzeczywistości. Dekalog jest „zrębem moralności danym człowiekowi przez Stwórcę”⁵.

Chrystus uznał jego trwałą wartość i nie przyszedł go znieść, ale wypełnić⁶. „Dopiero razem z Błogosławieństwami (przykazania dekalogu) stanowią... podstawę chrześcijańskiej etyki i chrześcijańskiego rachunku sumienia”⁷. Tak więc błogosławieństwa odgrywają rolę uzupełniającą i doskonalącą w stosunku do dekalogu. „Stanowią ewangeliczne dopełnienie Prawa z Synaju”⁸.

Błogosławieństwa są „nowym dekalogiem” chrześcijańskim... programem bez granic”⁹, „szczególnym wyrazem... nowego prawa... nowym prawem”¹⁰. W przeciwieństwie do dekalogu błogosławieństwa nie są sformułowane prawniczo. Wprawdzie ukazują one, jak powinno się postępować, ale w pierwszym rzędzie chodzi w nich o ukazanie szczęścia płynącego z określonych czynów i postaw. Nazywa się je wskazaniami, zasadami, „w których Jezus bezapelacyjnie potępia tanie

¹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Kazanie na Górze (Mt 5-7). Problematyka literacka i teologiczna*, Znak. R. 27: 1975 nr 4-5 s. 578.

² JAN PAWEŁ II, *Homilia*, 5. Góra Błogosławieństw, 24 III 2000.

³ Por. tenże: *Przemówienie*, 3. Ełk, 6 VI 1999.

⁴ Por. S. GRABSKA, *Błogosławieństwa ewangeliczne*, [w:] *Słownik teologiczny*, t. 1: A-N, Katowice 1985 s. 65.

⁵ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie*, 3. Elbląg, 6 VI 1999.

⁶ Por. J. KUDASIEWICZ, *Kazanie na Górze*, dz. cyt., s. 574.

⁷ S. GRABSKA, *Pacierz w Biblii zakorzeniony*, Warszawa 1983 s. 208.

⁸ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie na audyencji generalnej*, 1 III 2000.

⁹ A. INIESTA, *Jezus Chrystus – herold szczęśliwości*, dz. cyt., s. 9.

¹⁰ S. GRABSKA, *Pacierz w Biblii zakorzeniony*, dz. cyt., s. 206 i 207.

szczęście i łatwe radości, przywraca nam rozumienie naszej prawdziwej wielkości i uczy, czym jest nasze pragnienie szczęścia”¹.

Błogosławieństwa „zostały przedstawione jako zestaw nakazów etycznych, które muszą być wypełnione, aby osiągnąć Królestwo Niebieskie. Mają one charakter katalogu cnót przeznaczonego dla użytku wspólnoty”². Można również twierdzić, że błogosławieństwa wyrażają pozytywnie to, co w dekalogu sformułowano negatywnie³. W tym znaczeniu nazywa się je „ewangelią”, Dobrą Nowiną, wyprzedzającą i przepełniającą nowym sensem prawo chrześcijańskie”⁴.

Jeszcze inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć, że „ewangeliczne błogosławieństwa stanowią niejako konkretyzację... prawa (miłości) i zarazem dają gwarancję prawdziwego i trwałego szczęścia wynikającego z czystości i pokoju serca, które są owocami pojednania z Bogiem i ludźmi”⁵.

Błogosławieństwa są najpełniejszym zwierciadłem życia chrześcijańskiego. „Nie jest nim Dekalog, który choć ważny, to jednak koncentruje się na negatywnych wymiarach życia ludzkiego. Tymczasem chrześcijaństwo jest znakiem i urzeczywistnieniem doświadczenia Boga, który jest Miłością. Stąd tylko kryterium miłości stanowi jedyny obiektywny wymiar powołania chrześcijańskiego”⁶. A zatem „wobec dekalogu Mojżesza, przynajmniej jeśli chodzi o obowiązki względem człowieka, może wielu chrześcijan mogłoby czuć się zadowolonymi. Ale wobec błogosławieństw nikt ze wspinających się nie może mniemać, że doszedł do szczytu, obojętnie jak wysoko by się wspiął”⁷.

*

¹ F. VARILLON, *Zarys doktryny katolickiej*, przeł. E. Krasnowolski. Warszawa 1972, s. 206-207.

² J. KUDASIEWICZ, *Kazanie na Górze*, dz. cyt., s. 574.

³ „Syn Boży, przyszedłszy dla wypełnienia Zakonu i wypełnienie to poleciwszy, powtarzając i udoskonalając przykazania Prawa w kazaniu na górze, wyraża je w formie pozytywnej ośmiu błogosławieństw” (W. BUDZIK, *Przykazania i błogosławieństwa*, Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy. R. 21: 1932 z. 4 s. 161).

⁴ F. LAGE, *Błogosławieństwa: tekst i interpretacja*, tłum. L. Balter. Communio. R. 7: 1987 nr 5 s. 19.

⁵ JAN PAWEŁ II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski*, 3. Warszawa, 11 VI 1999.

⁶ H. MUSZYŃSKI, *Wstęp*, [w:] JAN PAWEŁ II, *Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 6.

⁷ A. INIESTA, *Jeżus Chrystus – herold szczęśliwości*, dz. cyt., s. 9.

Z przeprowadzonego studium nad błogosławieństwami ewangelicznymi zdaje się wynikać, że wiązanie ich z cnotami i darami Ducha Świętego, z ostatecznym celem i szczęściem człowieka, z jego świętością i doskonałością w łączności z Osobą Chrystusa i Świętymi, i w końcu, z przykazaniami dekalogu jest uzasadnione i pozwala je nieco głębiej poznawać.

Wiemy więc dzięki temu, że pod względem bytowym błogosławieństwa należą do przejawów (aktów) cnót nadprzyrodzonych i darów Ducha Świętego. Zawierają w sobie pouczenia o tym, co jest ostatecznym celem i szczęściem człowieka i jak ma on postępować, aby osiągnąć doskonałość i świętość, a w konsekwencji ten cel i to szczęście. I jak wreszcie można w błogosławieństwach widzieć „nowe prawo” Chrystusowe, udoskonalające dekalogowe Prawo Starego Testamentu.

Nie ma zatem potrzeby traktowania tych powiązań rozłącznie, gdyż ukazują one błogosławieństwa z tylko sobie właściwego punktu widzenia. A ono w stosunku do innych ujęć nie jest przeciwstawne, ale uzupełniające i pomocnicze.

Istotne natomiast jest i zawsze będzie coraz głębsze wnikanie poznawcze w konkretne treści błogosławieństw i praktyczne życie nimi a co dzień¹. Tym bardziej, „że przeciętny chrześcijanin... dobrze zna treść zakazów i nakazów Dekalogu, a bardzo kiepsko pamięta treść i sens ośmiu błogosławieństw... Co więcej, to w nowożytności rozpowszechnił się pogląd... że błogosławieństwa są przeznaczone dla „wybranych”... a „zwykłym” ludziom wystarczy przestrzeżenie przykazań”².

Z błogosławieństwami Chrystus zwrócił się do wszystkich swoich wyznawców i ukazał im w nich perspektywę ustawicznego rozwoju na drodze do wiecznej szczęśliwości. Wszyscy więc winni je wytrwale urzeczywistniać w całym swoim życiu.

Kraków

O. CYPRIAN JAN WICHROWICZ OP

¹ Po kazaniu na Górze Błogosławieństw Jan Paweł II powiedział do polskiej młodzieży m.in. „Z Jego (Jezusa) ust usłyszeliście, co znaczy być prawdziwie błogosławionym, co znaczy zachowywać przykazania i żyć w duchu Błogosławieństw” (*Uwierzyć wszystkiemu, co mówi Jezus*, L'Osservatore Romano R. 21: 2000 nr 5 s. 31).

² M. ZIĘBA OP, *Do wszystkich!*, W drodze. 1999 nr 5 s. 5-6.

SPRAWOZDANIE PREZESA POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE ZA ROK 2001

I. STAN TOWARZYSTWA

Ostatnie Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie odbyło się 21 lutego 2001 r. Obejmowało ono część sprawozdawczą za rok 2000, wręczenie ks. prof. drowi hab. Janowi Kowalskiemu medalu *Zasłużony dla PTT w Krakowie* oraz wykład o. dra hab. Józefa Mareckiego OFM^{Cap} nt. *Prześladowanie Kościoła Katolickiego w PRL*. Zeszłoroczne walne zebranie otwarło trzeci rok kadencji obecnego zarządu Towarzystwa wybranego 23 lutego 1999 r. Ukonstytuowany wtenczas Zarząd Towarzystwa działał w roku sprawozdawczym w następującym składzie:

ZARZĄD: **prezes** ks. prof. PAT dr hab. Kazimierz PANUŚ, **wiceprezes** o. dr hab. Józef MARECKI OFM^{Cap}, **sekretarz** ks. mgr Kazimierz MOSKAŁA, **skarbnik** ks. dr Andrzej MOJŻESZKO, **bibliotekarz** ks. dr Jan BEDNARCZYK, **kierownik Sekcji Wydawniczej** ks. dr Roman BOGACZ

KOMISJA KONTROLUJĄCA: **przewodniczący** ks. prof. dr hab. Tomasz JELONEK, **członkowie:** ks. dr hab. Roman PINDEL, ks. dr Zbigniew RAPACZ

SĄD KOLEŻEŃSKI: **przewodniczący** ks. bp dr Stefan CICHY, **członkowie:** ks. doc. dr hab. Jerzy CHMIEL, ks. prof. dr hab. Stanisław PISAREK

Z końcem 2001 roku Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie liczyło 515 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto 17 nowych członków (w tym 9 osób świeckich). Od ostatniego Walnego Zebrania do wieczności odeszło 6 osób. Są to: ks. bp dr Jan Chrapek CSMA, ks. inf. Czesław Obtulowicz, ks. inf. prof. dr hab. Bolesław Przybyszewski (były prezes PTT), ks. prał. dr Andrzej Bardecki, ks. kan. mgr Zdzisław Krzystyniak, ks. prof. dr hab. Jan Sieg SJ.

Spełniając wymogi statutowe Zarząd odbył w roku sprawozdawczym cztery zebrania w dniach: 23.04.2001, 25.09.2001, 27.11.2001 oraz 19.02.2002.

Na pierwszym zebraniu przedstawiono aktualną pracę Towarzystwa i przyszłe zamierzenia poszczególnych Sekcji i Oddziałów PTT, zwłaszcza planowane sympozja.

W trakcie drugiego zebrania ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, redaktor naczelny kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny” przedstawił problemy związane z wydawaniem tegoż pisma, za szczególnie niepokojące uznając zjawisko opóźnienia w ukazywaniu się periodyku. Zarząd przyjął rezygnację ks. dra Antoniego Reginka z funkcji kierownika Oddziału PTT w Katowicach. Na nowego kierownika tegoż oddziału PTT powołano ks. dra Andrzeja Nowickiego. Prezes poinformował o współpracy PTT z Kolegium Dziekanów Wydziałów Teologicznych w Polsce w celu powołania Komitetu Badań Teologicznych przy Polskiej Akademii Nauk. Kierownik Sekcji Wydawniczej ks. dr Roman Bogacz zaprezentował książkę *Książę Niezłomny*, wydaną dla uczczenia 50-lecia śmierci ks. kard. Adama Sapiehy oraz przedstawił aktualne problemy wydawnictwa.

Na trzecim zebraniu prezes poinformował o zakończeniu procesu ponownej rejestracji Towarzystwa. W dniu 24.10.2001 Sąd Rejonowy dla Krakowa Śródmieścia wpisał Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie do Krajowego Rejestru Stowarzyszeń. Przedłożono także sprawozdanie Komisji Kontrolującej z kontroli przeprowadzonej 22.10.2001 w Wydawnictwie UNUM, w związku z uwagami krytycznymi przedstawionymi przez ks. doc. Jerzego Chmiela. Przedstawiono informację o przeprowadzonych zmianach personalnych w Wydawnictwie oraz ustalono termin Walnego Zebrania PTT w Krakowie na dzień 19.02.2002.

Czwarte przewidziane statutem zebranie Zarządu odbyło się w dniu Walnego Zebrania. Poświęcone zostało omówieniu tegorocznych zamierzeń i planów działalności PTT.

II. DZIAŁALNOŚĆ TOWARZYSTWA

W ramach PTT w Krakowie działa nominalnie jedno studium, 13 sekcji specjalistycznych i 7 oddziałów terenowych. PTT w Krakowie ma także Sekcję Wydawniczą prowadzącą Wydawnictwo UNUM.

STUDIUM SYNDONOLOGICZNE przy Polskim Towarzystwie Teologicznym w Krakowie. Moderatorem Studium jest ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel. Studium Syndonologiczne przy Polskim Towarzystwie

Teologicznym w Krakowie obchodziło w roku sprawozdawczym 20-lecie swojego istnienia (powołane zostało 9 X 1981). Studium skupia 23 członków z całej Polski (w tym 2 z zagranicy). Działalność Studium ograniczała się do konsultacji naukowo-informacyjnych, o jakie zwracano się z całej Polski, do kontaktów z ośrodkami zagranicznymi i do wykładów prowadzonych przez członków.

SEKCJA BIBLIJNA. Przewodniczącym sekcji jest ks. dr Bogdan Zbroja. Sekcja liczy 25 członków. W roku sprawozdawczym 2000 sekcja odbyła 3 spotkania. Pierwsze miało miejsce 14 marca. Referat wprowadzający nt. *Biblijne miejsca archeologiczne na Pustyni Negew* wraz z prezentacją multimedialną wygłosił ks. dr Roman Bogacz. W spotkaniu uczestniczyło 17 osób. Drugie spotkanie odbyło się 8 listopada. Referat wprowadzający nt. *Dyskusja wokół «Titulus Crucis»*. *Analiza archeologiczna i paleograficzna* wygłosił ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, ilustrując poruszane zagadnienia przezróżkami. W spotkaniu uczestniczyło 20 osób. Trzecie spotkanie sekcji odbyło się 17 listopada 2001 roku. Była to sesja naukowa zorganizowana przez Instytut Teologii Biblijnej VERBUM z Kielc. Wygłoszone zostały następujące referaty: *Jozue – typem Chrystusa Zbawiciela. Co to oznacza?* (ks. prof. dra hab. A. Troniny), *Gdzie uobecnia się zbawcza działalność Jezusa?* (ks. prof. dra hab. H. Witczyka), *Jak uobecnia się zbawcze posłannictwo Jezusa w działalności ucznia?* (ks. dra A. Gieniusza CR) oraz *Zbawienie przez miłość Baranka, czy automatyzm zbawczy?* (ks. dra W. Popielewskiego OMI)

SEKCJA APOLOGETYCZNO-RELIGIOZNAWCZA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Krzysztof Kościelniak. Sekcja nie zorganizowała posiedzeń w roku sprawozdawczym.

SEKCJA HISTORYCZNA. Jej pracami kieruje o. dr hab. Józef Marecki OFMCap. Sekcja odbyła w roku sprawozdawczym 6 spotkań: 28 marca ustalono program działalności Sekcji. M.in. zdecydowano kontynuować omawianie herbów biskupów krakowskich w kapitulniku na Wawelu i w krążankach kościoła franciszkanów; 7 czerwca: zapoznano się z wystawą urządzoną w kościele Karmelitów na Piasku, której pomysłodawcą i kustoszem był członek PTT dr Waław Kolak. Wystawa ta została zorganizowana dla uczczenia 750-lecia Arcybractwa Matki Bożej Szkaplerznej. Po zakończeniu zwiedzania wystawy odbyło się spotkanie Sekcji, na którym zdecydowano przyjąć do grona Sekcji siedmiu nowych członków; 11 października spotkanie Sekcji Historycznej poświęcone

było zagadnieniu *Islam i wojna*. Referat wprowadzający wygłosił ks. dr hab. Krzysztof Kościelniak. Temat ten został wybrany w kontekście istniejącej sytuacji politycznej związanej z toczącymi się działaniami wojennymi pomiędzy Stanami Zjednoczonymi Ameryki Północnej a afgańskimi talibami. Celem zaś spotkania było zapoznanie się ideą świętej wojny propagowaną zgodnie z zasadami religijnymi przez wyznawców islamu; 8 listopada: poświęcone śp. ks. Tadeuszowi Edwardowi Piętniewiczowi. Słowo wstępne nt. *Dlaczego powinniśmy pamiętać o naszych drogich wybitnych zmarłych?* wygłosiła prof. Wacława Szelińska. Następnie ks. dr Andrzej Bruździński zapoznał przybyłych członków Sekcji oraz zaproszonych gości z życiorysem ks. Piętniewicza (1940-1992). Odczytanie biografii obudziło wśród znających osobiście ks. Piętniewicza falę wspomnień, ukierunkowaną zarówno na jego lata szkolne czy seminaryjne, jak i okres pracy kapłańskiej i dydaktycznej; 13 grudnia: W ramach spotkania Sekcji Historycznej połączonego z opłatkiem prof. Wacława Szelińska przedstawiła referat nt. *Moje badania w Archiwum Watykańskim*, przybliżając zebranym zasoby największego z kościelnych archiwów, skupiając większą uwagę na suplikach z XIV i XV wieku; 17 stycznia 2002 roku: Spotkanie odbyło się w Archiwum Państwowym w Krakowie (ul. Sienna 16), a jego tematem było życie i działalność Ambrożego Grabowskiego oraz jego kolekcje zgromadzone w około 140 tekach. Spotkanie poprowadził wieloletni pracownik Archiwum i jednocześnie badacz Grabowskiego dr Wacław Kolak.

Przy Sekcji Historycznej PTT działał prężnie zespół Heraldyki Kościelnej. Odbył on 4 spotkania robocze poświęcone herbom biskupów krakowskich zdołującym kapitularz na Wawelu oraz w krążgankach bazyliki Franciszkanów. W kolejnych spotkaniach kontynuowano analizę przedstawień heraldycznych zawartych w zakonnych godłach.

SEKCJA HOMILETYCZNA. Przewodniczącym sekcji jest ks. prof. PAT dr hab. Kazimierz Panuś. W roku sprawozdawczym Sekcja Homiletyczna zorganizowała jedno spotkanie na temat: *Jak współczesnemu człowiekowi mówić o Bogu?* Spotkanie to miało miejsce 8 listopada 2001 r. w siedzibie Towarzystwa, przy ul. Kanoniczej 3 w Krakowie. Wzięli w nim udział wykładowcy i studenci homiletyki. W dyskusji podkreślono, iż proces sekularyzacji, nie negując istnienia Boga, traktuje religię jako jedną z form twórczości ludzkiej i w konsekwencji prowadzi do indyferentyzmu i zobojętnienia religijnego.

SEKCJA TEOLOGII MORALNEJ. Sekcję prowadzi ks. dr Bogusław Mielec. W roku sprawozdawczym sekcja ta zorganizowała dwa spotkania. Pierwsze, w dniu 26 października, zgromadziło wykładowców teologii moralnej. Omawiano plany podejmowanych badań naukowych. Drugie spotkanie sekcji odbyło się 9 listopada w ramach sympozjum *Chrześcijanin wobec globalizacji*. W jego trakcie wygłoszono następujące referaty: *Kulturowy wymiar globalizacji* (prof. dr hab. R. Legutko), *Polityczny wymiar globalizacji* (dr J. Gowin) oraz *Teologiczny wymiar globalizacji* (ks. prof. dr hab. Jan Kowalski). Sympozjum spotkało się z dużym zainteresowaniem, a materiały z niego ukazały się drukiem.

SEKCJA SOCJOLOGICZNO-PASTORALNA. Pracami sekcji kieruje ks. dr Stefan Dobrzański. Skupia ona 18 członków, głównie wykładowców socjologii religii, teologii pastoralnej i katolickiej nauki społecznej. Do najbardziej czynnych członków należą: prof. dr hab. Franciszek Adamski (UJ) i ks. prof. PAT dr hab. Andrzej Zwoliński. W roku sprawozdawczym do wieczności odeszli dwaj znani członkowie sekcji: bp Jan Chrapek i ks. prof. Jan Sieg SJ. Doroczna sesja naukowa sekcji odbyła się 2 grudnia 2001 r. w czytelni biblioteki Dominikanów w Krakowie gromadząc członków i sympatyków sekcji. W trakcie posiedzenia wygłoszono 3 referaty. ks. prof. Andrzej Zwoliński rozwinął temat: *Czas pracy i czas świętowania w życiu chrześcijanina*. W ożywionej dyskusji wskazano na konieczność systematycznej pracy duszpasterskiej, katechetycznej i wychowawczej dla kształtowania postaw moralnych katolików w myśl adhortacji apostolskiej *Dies Domini* i wezwania papieża *duc in altum*. W części drugiej posiedzenia prof. Andrzej Potocki OP przedstawił stan badań socjologii religii w Polsce i zaprezentował aktualne publikacje z tej dziedziny. Natomiast w części trzeciej ks. dr Jerzy Woźniak, członek sekcji i kapelan aresztu śledczego w Krakowie nakreślił aktualnie stosowane metody resocjalizacji więźniów w duszpasterstwie na Montelupich. Włączają się w nie alumni krakowskiego seminarium duchownego, którzy organizują spotkania, modlitwy, pogadanki duszpasterskie przez radiowęzeł oraz rozgrywki sportowe z aresztantami.

SEKCJA LITURGICZNA. Sekcję prowadzi ks. dr Stanisław Szczepaniak. W okresie sprawozdawczym sekcja nie organizowała spotkań.

SEKCJA MISJOLOGICZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. prof. dr hab. Jan Górski. Sekcja nie przedstawiła sprawozdania ze swej działalności.

SEKCJA PRAWA KANONICZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Józef Rapacz. Sekcja, we współpracy z Katolickim Centrum Kultury przy parafii Świętej Jadwigi Królowej w Krakowie, zorganizowała 26 listopada 2001 r. spotkanie na temat: *Chrześcijańska wizja małżeństwa*. W ramach posiedzenia wygłoszono dwa referaty: *Ważność małżeństwa w świetle prawa kanonicznego* (ks. dr Józef Rapacz) oraz *Troska Kościoła o małżeństwa nieważne* (ks. Antoni Bednarz).

SEKCJA SZTUKI SAKRALNEJ. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Zdzisław Kliś. Staraniem sekcji ukazały się w roku 2001 *Studia z dziejów kościoła św. Marka w Krakowie*. W przygotowaniu są materiały z sesji poświęconej kościołowi św. Mikołaja w Krakowie. Sekcja organizuje sesję poświęconą prof. dr hab. Klementynie Żurowskiej, zatytułowaną: *Kraków przed i po lokacyjny*.

SEKCJA DOGMATYCZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Żelazny. W minionym okresie Sekcja Dogmatyczna PTT skupiła swe prace na przyciągnięciu do siebie nowych członków oraz zorganizowaniu nowego sympozjum poświęconego zagadnieniu: *Co było, co jest, co będzie siłą przyciągającą człowieka do chrześcijaństwa?*

Wobec odmowy przyznania dotacji przez KBN materiały z sympozjum jubileuszowego *Teologia wykładana, teologia celebrowana, teologia malowana: teologia słowa, obrazu, kształtu* ukażą się w kwartalniku Ruch Biblijny i Liturgiczny.

SEKCJA FILOZOFICZNA. Kierownikiem sekcji jest o. dr Piotr Jordan Śliwiński OFMCap. Sekcja Filozoficzna, przy pomocy Prowincji Krakowskiej Braci Mniejszych Kapucynów, zorganizowała w dniach 1-3 czerwca Kolokwium Filozoficzne w Krakowie-Olszanic. Część naukowa skupiała się wokół filozofii augustyńsko-franciszkańskiej (8 referatów), natomiast część formacyjną wypełniły dyskusje dotyczące filozofii chrześcijańskiej, których osnową była encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*. Materiały kolokwium ukażą się drukiem.

W ramach sekcji działa grupa interdyscyplinarna „Przestrzeń Słowa”. Jej celem jest propagowanie i rozwijanie szeroko pojętej humanistyki chrześcijańskiej, a przede wszystkim stworzenie płaszczyzny spotkań dla specjalistów różnych dziedzin. W centrum zainteresowania grupy znajduje się szeroko rozumiana problematyka miasta. W roku 2001 grupa zrealizowała dwa cykle tematyczne: *Dyskoteka* i *Most*. Ich owocem są dwie publikacje: numer monograficzny „Journal of

Urban Ethnology” 4 (2001), poświęcony dyskoteci oraz *Flaneur na moście* (Zabrze 2001).

Członkowie grupy współorganizowali także w Zabrzu sesję popularnonaukową: *Krzyk – w poszukiwaniu utraconej tożsamości*, w trakcie której swe referaty przedstawiło 6 członków grupy. Zorganizowano także szereg spotkań promujących poszczególne publikacje i dających możliwości bezpośredniej dyskusji na tematy w nich poruszane. Do kolejnego cyklu programowego grupy wybrano problem *Harry Pottera*. Temat ten wydaje się bowiem szczególnie interesujący nie tylko ze względu na jego aktualność, ale także otoczkę kulturową towarzyszącą ukazywaniu się powieści J. Rowling na polskim rynku wydawniczym.

SEKCJA TEOLOGII ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Nowak. W roku 2001 Sekcja zorganizowała 3 spotkania: 26 lutego z referatem ks. lic. Stanisława Wronki *Zło dobrem zwyciężaj*; 15 maja z referatem ks. dra Jana Nowaka *Przywrócenie sacrum w życiu codziennym* oraz 6 listopada z referatem ks. dra Stanisława Rospolda *Osoba i działalność ks. Czesława Lewandowskiego, ojca duchownego krakowskiego seminarium i rekolekcjonisty*. W spotkaniach brali udział przełożeni seminarium, ojcowie duchowni, klerycy z seminarium naukowego z duchowości i zaproszeni goście. Warto odnotować, że spotkania te miały miejsce w krakowskim seminarium duchownym przy ul. Podzamcze 8, w roku 400-lecia istnienia seminarium i 100-lecia jego obecności w tymże budynku.

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie działa także poprzez swoje **oddziały terenowe**.

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W CZĘSTOCHOWIE. Pracami oddziału kieruje ks. dr Teofil Siudy. Częstochowski Oddział PTT zorganizował w dniu 18 maja symposium: *List apostołski «Novo millennio ineunte» Jana Pawła II programem dla Kościoła*. W jego trakcie wygłoszono następujące wykłady: *Oblicze Chrystusa. Zarys chrystologii «Novo millennio ineunte»* (ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – KUL Lublin), *Prawdziwe oblicze człowieka podarowane w obliczu Chrystusa* (ks. dr Franciszek Dylus – Częstochowa) oraz *«Novo millennio ineunte» – inspiracje pastoralne dla Kościoła w Polsce* (ks. dr Antoni Dunajski – Tczew). Symposium towarzyszyła ożywiona dyskusja oraz projekcja filmu ewangelizacyjnego pt. *Jezus*.

Dwukrotnie, wiosną i jesienią, odbyły się spotkania sekcji działających w częstochowskim Oddziale PTT, a więc: biblijnej, teologii syste-

matycznej i teologii praktycznej. W ich trakcie ogłoszono następujące referaty: Sekcja Biblijna: *Dwuczęściowy kanon chrześcijańskiej Biblii* oraz „*Lectio divina*” w *praktyce duszpasterskiej* (oba te referaty wygłosił ks. prof. dr hab. Antoni Tronina); Sekcja Teologii Systematycznej: *Autorytet Stolicy Apostolskiej w listach papieża Syrycjusza (384-399)* (ks. dr Jarosław Woch) oraz *Tożsamość eklezyjalna wiernych świeckich* (ks. dr Jarosław Grabowski); Sekcja Teologii Praktycznej: *Przesłanie kard. Stefana Wyszyńskiego na progu III Tysiąclecia* (o. dr hab. Zachariasz Jabłoński OSPPE) oraz *Przedstawiciele laikatu Ojca św. Jana Pawła do Ojczyzny* (1999) (ks. dr Jan Wilk).

Częstochowski Oddział PTT aktywnie włączył się w obchody jubileuszu 75-lecia Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Częstochowskiej, jakie odbyły się w dniu 9 października 2001 roku. Chcąc mieć pełny obraz pracy częstochowskiego Oddziału PTT w okresie sprawozdawczym należy jeszcze wskazać na cztery posiedzenia Zarządu.

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W PRZEMYŚLU. Pracami oddziału kieruje ks. dr hab. Marian Wolicki. W okresie sprawozdawczym odbyły się 3 spotkania sekcji. 22 lutego 2001 r. z referatem ks. mgra Marka Pieńkowskiego nt. *Koncepcja formacji permanentnej kapłanów archidiecezji przemyskiej*; 18 maja 2001 r. z referatem ks. dra hab. Jan Twardego nt. *Pneumatologiczny aspekt głoszenia Słowa Bożego* oraz 24 stycznia 2002 r. z referatem ks. prof. UKSW dra hab. Kazimierza Bełcha nt. *Globalizacja ekonomiczna*. Spotkaniom towarzyszyła ożywiła dyskusja nad przedstawionymi w referatach zagadnieniami.

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W KALWARII ZEBRZYDOWSKIEJ. Kieruje nim o. dr Czesław Gniecki. W okresie sprawozdawczym odbyły się 3 spotkania oddziału PTT w Kalwarii Zebrzydowskiej: 23 marca z referatem: *Hermeneutyka filozoficzna Hansa Georga Gadamera* (o. dr Feliks Marchewka); 25 maja z referatem: *Sekty: Czym są? Jak je rozpoznać?* (lek. med. mgr lic. teol. o. Robert Plich OP); 31 stycznia 2002 r. referat nt. problemu istnienia i działania sekt w Polsce przedstawiła Bogda Gałęcka z Dominikańskiego Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach z Krakowa. W spotkaniach uczestniczą profesorowie i studenci WSD oraz przedstawiciele władz samorządowych i dyrektorzy szkół w Kalwarii Zebrzydowskiej i w Brodach.

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W KATOWICACH. Pracami oddziału kieruje ks. dr Andrzej Nowicki. W roku sprawozdawczym członkowie PTT w Katowicach, w łączności z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu

Śląskiego, zorganizowali sesję naukową poświęconą teologii w Stanach Zjednoczonych. W ramach spotkania, w auli Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach, swoje referaty wygłosili dwaj przedstawiciele Episkopatu USA: ks. John Strykowski (członek Komisji Episkopatu USA ds. Doktryny Katolickiej; w swoim wykładzie poruszył on problem dotyczący teologii w USA po 11 września) oraz ks. Cletus Kiley (przewodniczący Komisji Episkopatu USA ds. Duchowieństwa; jego wykład dotyczył zagadnienia sakramentalnej tożsamości i komunii, jako kluczy do zrozumienia współpracy i posługi kapłanów). Prócz tego Oddział terenowy PTT w Katowicach zorganizował także zebranie połączone z wykładem ks. dra hab. Krzysztofa Kościelniaka pt. *Islam wobec chrześcijaństwa na przestrzeni dziejów*. Po wykładzie odbyła się ożywiona dyskusja.

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W TARNOWIE. Jego kierownikiem jest ks. dr Zbigniew Wolak. Oddział nie przedstawił sprawozdania ze swej działalności.

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W TUCHOWIE. Kierownik sekcji o. dr hab. Stanisław Bafia CSsR. Oddział nie przedstawił sprawozdania ze swej działalności.

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W RZESZOWIE. Kierownik sekcji ks. dr Stanisław Nabywaniec. Oddział nie przedstawił sprawozdania ze swej działalności.

UWAGI KOŃCOWE

Podsumowując działalność Zarządu na przestrzeni ostatniego roku należy podkreślić liczebny wzrost Towarzystwa. Na szczególne uznanie zasługuje ożywiona działalność Oddziału Częstochowskiego oraz krakowskich Sekcji Historycznej, Filozoficznej i Teologii Moralnej. Upowszechniła się wiedza o naszym Towarzystwie (m.in. poprzez artykuły i wywiady prasowe). W oparciu o nasze Towarzystwo podjęte zostały próby powołania Komitetu Badań Teologicznych przy Polskiej Akademii Nauk. Na przestrzeni ostatniego roku nie udało się Zarządowi ożywić działalności niektórych sekcji. Organizowanie spotkań sekcyjnych nie zawsze spotykało się z szerokim odzewem, a posiedzenia nadal gromadzą niewiele osób. Są jednak sekcje i oddziały, które cieszą się znaczącymi dokonaniem.

Zarząd dziękuje gorąco kard. Franciszkowi Macharskiemu za stałą troskę o rozwój naszego Towarzystwa i wyraża szczerą wdzięczność wszystkim aktywnym członkom Towarzystwa, którzy mimo wielorakich trudności czynią wszystko, aby działalność Towarzystwa była kontynuowana i służyła dalszemu ubogaceniu polskiej myśli teologicznej.

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

***Apokryfy Nowego Testamentu, t. III: Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, red. ks. M. Starowieyski, Kraków 2001, 411 stron.**

W roku 1980 ukazały się dwie części I tomu *Apokryfów Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne*, w Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL. Dwadzieścia z górą lat czekaliśmy na dalszy ciąg zapowiedzianej serii wydawniczej i doczekaliśmy się tomu III: *Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*. Przyczyny tak długiej przerwy i braku tomu II elegancko i rzeczowo wyjaśnia w przedmowie sam redaktor serii i tomu, ks. prof. Marek Starowieyski. W ten sposób recenzent zwolniony z wyjaśnienia „luki wydawniczej” wyraża wielką radość z kontynuacji – choć nie ciągłej – tak ważnego zbioru, jakim winno być polskie tłumaczenie apokryfów biblijnych. Było smutno i żenująco, że polski czytelnik nie ma dostępu do wszystkich pism apokryficznych, ale teraz otrzymaliśmy bardzo solidnie i naukowo opracowany tom przez piętnastu autorów, z których niektórzy odeszli już do Pana, a wszystkim należy się wdzięczność i uznanie za włożony trud tłumaczenia.

Redaktor tomu zapowiada – *utinam verax propheta sit!* – kontynuację serii w postaci wyboru *Ewangelii apokryficznych* (tom I, czyli przepracowane wydanie z 1980 r., ale dłaczego tylko wybór?) oraz najobszerniejszy tom II apokryficznych *Dziejów Apostolskich*.

Cóż recenzent może więcej napisać? A powinien. Więc pisze: żadna recenzja, nawet najdłuższa, nie zastąpi radości posiadania całości polskiego przekładu apokryfów i korzystania z niego. Więc stęskniony polski czytelnik czeka i... modli się „ut Deus adiuvet”.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

PETER J. TOMSON, 'If this be from Heaven...' *Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism*, Sheffield 2001 (The Biblical Seminar, 76), s. 455

Autor jest profesorem studium Nowego Testamentu na Protestantckim Wydziale Teologicznym w Brukseli. W recenzowanej pracy dał się poznać jako dobry znawca literatury międzytestamentalnej judaizmu biblijnego. W obszernej pracy (455 stron) w sposób detaliczny przedstawia powiązania Jezusa i autorów nowotestamentalnych z judaizmem palestyńskim i hellenistycznym. W poszczególnych rozdziałach analizuje poglądy Pawła, Łukasza, Marka, Mateusza, Jana oraz autorów Listów apostoelskich na tle religii, kultury i mentalności judaizmu biblijnego. Co do tego nie ma wątpliwości, że autor wydobyl wszystkie możliwe powiązania.

Ale tu już się rodzą pewne wątpliwości; w każdym razie recenzent ma dwie podstawowe obiekcje. Po pierwsze, autor wydobywając podobieństwa nauki Jezusa i Jego uczniów z doktryną judaistyczną, jakby zapomniał o nowości Dobrej Nowiny (*specificum christianitatis*). Czymże więc nauczanie Jezusa wyróżnia się od judaizmu? To prawda, że Jezus był żydem praktykującym, ale w takim razie, jak powstało chrześcijaństwo? Praktykującym żydem był też Szawel-Paweł (zob. pracę amerykańskiego talmudysty D. BOYARINA, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, 1994).

Po wtóre, Tomson nie bierze pod uwagę roli Kościoła pierwotnego w kształtowaniu się kanonu pism nowotestamentalnych (zob. np. s. 410). Używa terminologii „community”, „open community”, czyżby ślady nieprzezwyjęzonego bultmannizmu?

Podziwiając warsztat analityczny autora nie sposób się zgodzić z jego apriorycznym nastawieniem metodologicznym. Metoda nie może niszczyć faktów, danych... A szkoda, bo praca P. J. Tomsona, owoc chyba wieloletnich zajęć seminaryjnych, byłaby dobrą ilustracją dla wydanego ostatnio Dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (2001).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

ATENEUM KAPŁAŃSKIE

1999, t. 132, z. 2

ŻYCHLIŃSKA B. CSDP, *Zbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Ewangelii św. Jana*, 189-198

1999, t. 132, z. 3

PISAREK S. ks., *36 sympozjum biblistów polskich – Poznań 1998*, 455-456

2000 t. 134 z. 2

PISAREK S. ks., *37 sympozjum biblistów polskich – Kielce 1999*, 352-354

PRZEGLĄD POWSZECHNY

1997, z. 9

SIEG F. SJ, *Nowe przymierze ustanowione przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy*, 161-170

1998, z. 1

KASIŁOWSKI P. SJ, *Ewangelia Dzieciństwa Jezusa (Mt 1-2)*, 9-22

1998, z. 3

KASIŁOWSKI P. SJ, *Kuszenie Jezusa*, 265-283

1998, z. 5

KASIŁOWSKI P. SJ, *Wniebowstąpienie Jezusa – święto materialistów*, 137-144

1998, z. 7-8

GARBOWSKI C., *Czy Adam mógł być kobietą? Pytanie dla biblisty*, 85-88

1999, z. 12

KOWALCZYK D. SJ, *Z Nazaretu do internetu. 2000 lat tajemnicy Jezusa*, 267-277

2000, z. 1

CHROSTOWSKI W. ks., *Jubileusze w Starym Testamencie (I)*, 18-27; FRANKOWSKI J. ks., *Biblia ks. Wujka SJ*, 90-97; KASIŁOWSKI P., SJ, *Rok jubileuszowy*, 19-28

2000, z. 2

CHROSTOWSKI W. ks., *Jubileusze w Starym Testamencie (II)*, 187-199

2000, z. 12.

KUBACKI Z., SJ, *Bóg, który jest dla nas*, 285-300

2001, z. 1

BARANIAK M., SJ, *Magowie i gwiazda czy pasterze i anioł*, 11-24

2001, z. 4

KOWALCZYK D., SJ, *Racjoniści o zmartwychwstaniu czyli opowieści nieracjonalne*, 15-24

2001, z. 5

MADEL K., SJ, *Biblijne i etyczne motywy pomocy prostytutkom*, 215-226

ROCZNIKI TEOLOGICZNE KUL

1996, z. 4

KUDASIEWICZ J. ks., *Biblia a laicyzacja w Polsce w czasach komunistycznego totalitaryzmu*, 195-207

1997, z. 1

HOMERSKI J. ks., *Pojednanie z Bogiem. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad wyrocznią Iz 57,14-19*; 57-68; KONDRACKI A. SDB, *Spis publikacji ks. prof. dra hab. Lecha Stachowiaka*, 23-28; LANGKAMMER H. OFM, *Pytanie o przedpaschalne powstanie Kościoła*, 139-146; ORDON H. SDS, *Bibliografia prac ks. prof. dra hab. Józefa Kudasiwicza*, 11-21; PACIOREK A. ks., *Chrystocentryzm alegorii chrześcijańskiej w starożytnej hermeneutyce biblijnej*, 29-42; RAKOCY W. CM, *Antypawłowa opozycja w Liście do Galatów*, 117-127; RUBINKIEWICZ H. SDB, *Profesorowie na miarę czasów*, 7-9; TENŻE, *Kwestie cierpienia w apokaliptyce żydowskiej Starego Testamentu*, 79-88; SIKORA R. OFM, *Kościół jako Ciało Chrystusa w Kol i Ef*, 129-138; SZYMIK S. MSF, *Literacki gatunek mowy św. Szczepana (Dz 7, 2-53)*, 103-115; SZWARC U., *Autorzy Rdz 49, 3-17; 19-27 i Pwt 33, 6-25 w świetle własnych tekstów*, 43-56; TRONINA A. ks., *Tajemnica Złego – Szatan według apokryficznej Pokuty Adama*, 89-101; WITASZEK G. CSSR, *Post - Sprawiedliwość społeczna – Zbawienie (Za 1-8)*, 69-78

1998, z. 6

LANGKAMMER H. OFM, *Listy apokryficzne (rozmowy zmartwychwstałego Jezusa z uczniami)*, 43-50

1998, z. 8

CZERSKI J. ks., *Błogosławieństwa w Starym Testamencie*, 133-144; KUDASIEWICZ J. ks., *Błogosławieństwa w Nowym Testamencie*, 147-165

STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIS

2001, z. 1

MATYSIAK B. ks., *Hebrajski tekst księgi Syracha*, 211-220

2001 z. 2

MĘDALA S. CM, *Apologia autorytetu Piotra we wspólnocie Janowej. Analiza retoryczna J 21, 1-25; 11-48*

2002 z. 2

ARTUS O., *Lb 20, 1-23 a kompozycja Pięcioksięgu*, 189-198; TEN-
ŻE, *Literacka struktura księgi Liczb jako wyraz pewnego planu teolo-
gicznego*, 199-207; ŁACH J. ks., *Ważniejsze wzmianki biblijne o łama-
niu chleba*, 121-135

SZCZECIŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1999, t. 3

CIEŚLIK P. ks., *Lukas als Krankensseloger (Św. Łukasz duszpaste-
rzem chorych)*, 27-33

ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

2001, t. 34

PISAREK S. ks., *Czy św. Paweł zrealizował projekt odbycia podró-
ży apostołskiej na krańce Zachodu, to jest do Hiszpanii?*, 115-143

W DRODZE

2000, z. 4

WŁODEK T., *Pascha*, 79-85

2000, z. 9

J. S., *Jezus i Magdalena*, 107-111

2001, z. 3.

STINISSEN W. OCD, *Bóg objawia swoje imię*, 33-37

2001, z. 4

NEUHAS R. J., „*Nie sądźcie*”, 18-27, TENŻE, *Chwała Chrystusa*, 33-37, STINISSEN W. OCD, *W drodze do Emaus*, 38-41

2001 z. 6

NOUVEN H. J. M., *Czy możecie wypić kielich?* 4-13

2001, z. 7

SZAMOT M., *Wesele w Kanie*, 79-87

2002, z. 4

KUDASIEWICZ J. ks., *Pamięć w Biblii*, 40-53

2002, z. 6

WARE K. bp, *Jak czytać Biblię?* 24-35; TRZOPEK J. OP, *Lectio divina*, 36-41

WIĘŹ

2002, z. 2

FRANKOWSKI J. ks., *Spór o Jerozolimę*, 102-106

2002, z. 5

FRANKOWSKI J. ks., *Dziesięć miar Jerozolimy*, 114-122

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- KS. TADEUSZ BRZEGOWY, Hiob – sługa Pański 257
- KS. ZDZISŁAW MAŁECKI, Soteriologiczne rozumienie dzieła
stworzenia w Księdze Deuteroizajasza 271
- DARIUSZ ROZMUS, Cmentarze i nagrobki żydowskie w Polsce
– zarys zagadnień badawczych 279

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- KS. BOGDAN ZBROJA, „Klucze” Apokalipsy 285
- O. CYPRIAN JAN WICHROWICZ OP, Czym są
błogosławieństwa ewangeliczne? 293

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

- KS. KAZIMIERZ PANUŚ, Sprawozdanie prezesa Polskiego
Towarzystwa Teologicznego w Krakowie za rok 2001 307

- RECENZJE I PRZEGLĄDY 317

- Przeгляд bibliograficzny (ks. Tedeusz Matras) 318

INDEX

T. BRZEGOWY, Hiob – servus Domini.....	257
Z. MAŁECKI, De soteriologia creationis in Deutero-Isaia.....	271
D. ROZMUS, De coemeteriis et sepulcris iudaicis Poloniae ques- tiones methodologicae.....	279

COMENTARIJ – REFLEXIONES – PASTORALIA

B. ZBROJA, De „Clavibus” in Apocalypsi.....	285
C. J. WICHROWICZ, Quid sunt benedictiones evangelicae?.....	293

RELATIONES ET NOTITIAE

K. PANUŚ, Ex activitate Societatis Theolorum Polonorum Craco- viae anno 2001.....	307
--	-----

RECENSIONES ET REPETITORIA.....	317
---------------------------------	-----

Repetitorium bibliographicum (T. Matras).....	318
---	-----