

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 3

ROK LII

1999

A R T Y K U Ł Y

ks. Andrzej Gieniusz CR

## TRÓJJEDYNY WOBEC CIERPIEŃ OBECNEGO CZASU WEDŁUG RZYMIAN 8, 18–30

Dla zorientowanych w egzegetycznej dyskusji nad Rz 8, 18-30 w ostatnich kilkudziesięciu latach sformułowanie tytułu niniejszego artykułu może stanowić pewne zaskoczenie. Jeśli bowiem tematyka trynitarna fragmentu zyskała już sobie w egzegezie prawo obywatelstwa, którego nikt nie neguje<sup>1</sup>, to znaczenie a nawet sama obecność problematyki cierpienia w Rz 8, 18-30 jest nadal przedmiotem poważnych kontrowersji, a wcale nierzadkim zjawiskiem jest jej całkowita negacja lub przynajmniej zepchnięcie na drugi plan<sup>2</sup>. Emblematyczna pod tym względem jest opinia I. de la Potterie, który — broniąc swej struktury Rz 8, 14-30 — wyraża się następująco: „Dans l’ensemble du passage, le thème des παθήματα ne joue qu’un rôle secondaire”<sup>3</sup>. Moja propozycja interpretacji Rz 8, 18-30 jest dokładną

<sup>1</sup> Por. już uwagi O. Michela w jego komentarzu do Rzymian, ostatnio jeszcze bardziej zradycalizowane w Dunn, *Romans I-VIII*.

<sup>2</sup> Zwłaszcza W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988, 284: “Die folgenden drei Variationen zum Thema ‘Seufzen im Leiden’ begründen nämlich nicht den qualitativen Unterschied von gegenwärtigem Leiden und kommender Herrlichkeit, sondern das zukünftige Hoffnungsgut selbst und als solches. Podobnie U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1987, II, 151.

<sup>3</sup> «Le chrétien conduit par l’Esprit dans son cheminement eschatologique (Rom 8, 14)» w L. de Lorenzi (ed.), *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (Benedictina 1), Rome 1976, 262.

odwrotnością opinii francuskiego egzegety: cierpienie jest pierwszorzędnym problemem całego fragmentu, a wszystkie inne tematy czy motywy pełnią rolę służebną w ramach argumentu, w którym Apostoł uzasadnia, że „cierpienia obecnego czasu nie stanowią zagrożenia dla chwały, która ma się w nas objawić”.

Końcowa część tego ostatniego zdania jest nowym tłumaczeniem w. 18, który — moim zdaniem — funkcjonuje jako nagłówek całej perykopy. Poniższe uwagi mają za zadanie uzasadnić zarówno proponowane tłumaczenie i funkcję w. 18 jako nagłówka, jak też spójność Pawłowej tezy w tym wierszu z zawartością wierszy, które po nim następują (19-30). Przedtem jednak przyjrzyjmy się najpierw zwiędzemu *status quaestionis*.

## 1. TRUDNOŚCI RZ 8, 18-30 — PRÓBA SPROWADZENIA DO WSPÓLNEGO MIANOWNIKA

Trudności ze zrozumieniem Rz 8, 18-30 jako spójnej całości argumentacyjnej oraz spory wokół właściwej interpretacji poszczególnych elementów tego tekstu są powszechnie znane i nie wydaje się, by postęp, jaki miał miejsce w studiach Pawłowych w ciągu ostatnich dziesięcioleci, przyniósł w tym zakresie znaczące zmiany. Nie tylko nie udało się osiągnąć zgody co do starych problemów, ale na wielowiekowy spór o tożsamość κτίσις w ww. 19-22 nałożyło się jeszcze kilkanaście dodatkowych kontrowersji, dotyczących precyzyjnego znaczenia kilku innych terminów czy wyrażeń fragmentu (np. ἀποκαταδοκία, ματαλότης, οὐχ ἐκοῦσα, ἀπαρχή), jego struktury literackiej i retorycznej *dispositio* oraz podłoża kulturowego, które miałyby w nim dominować (*background*). Co więcej, mimo iż dla większości egzegetów druga część ósmego rozdziału stanowiła i stanowi punkt centralny całego *Listu do Rzymian*<sup>4</sup>, ci sami autorzy reprezentują znacząco odmienne stanowiska nawet w kwestii delimitacji perykopy (8, 14-30; 8, 17-30; 8, 18-27; 8, 18-30). Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji istnieje cały wachlarz opinii co do tego, jaki jest zasadniczy temat tych dziesięciu (18-27), trzynastu (18-30), czternastu (17-30) czy siedemnastu (14-40) wierszy, którego najświeższym przykładem są trzy prace egzegetyczne opublikowane w latach dziewięćdzie-

---

<sup>4</sup> Por. na przykład G. O. GRIFFITH, «The Apocalyptic Note in Romans», *ExpTim* 56 (1945) 153, który nazywa Rom 8, 18-30 “a crowning passage of the letter;” H. SCHLIER, «Das, worauf alles wartet: Eine Auslegung von Römer 18,18–30» w H. KUHN et al. (ed.), *Interpretation der Welt* (FS. R. Guardini), Würzburg 1965, 599–616, 599; “der Höhepunkt” i zupełnie ostatnio: J. D. G. DUNN, *Romans 1–8* (WBC 38A), Dallas, TX 1988, 466n: “This passage is the climax of the discussion in chap. 8 ... More important, it is the climax to chaps. 6–8, and indeed of 1:18–8:30 ...”

siątych, całkowicie lub w poważnym zakresie poświęcone naszemu tekstowi<sup>5</sup>. Niezależnie od kilku zbieżności w zakresie szczegółów o mniejszej wadze znajdują się one faktycznie na antypodach odnośnie do wszystkiego, co mogłoby mieć decydujące znaczenie dla interpretacji całego fragmentu: delimitacja, główny temat i tło kulturowe, przeciwko któremu Apostoł miałby prezentować swój argument. Śmiało można więc stwierdzić, że określenie, które na temat drugiej połowy Rz 8 sformułował św. Augustyn: *capitulum obscurum*, do dziś nie straciło swej aktualności<sup>6</sup>. Jeśli takie są trudności, które czynią Rz 8, 18-30 placem egzegetycznego boju, czy istnieje jakaś możliwość ich hierarchizacji i sprowadzenia do jednej podstawowej?

Dla św. Augustyna podstawową trudnością w interpretacji Rz 8, 18-30 był fakt, że *non satis aparet, quam nunc Apostolus vocat creaturam*. Znaczenie terminu κτίσις, jak zaznaczono powyżej, pozostaje również dzisiaj *jednym* z punktów ożywionej dyskusji. Dla współczesnej egzegezy *zasadniczy* problem wydaje się jednak znajdować gdzie indziej, mianowicie w precyzyjnej funkcji niewielkiej partykuły na początku wiersza 19: γάρ. Faktycznie, wedle wszelkich wskaźników typu formalnego wiersz 18 zawiera podstawową tezę, którą Apostoł ma zamiar wyjaśniać, bronić czy udowadniać; w retorycznej terminologii reprezentuje on zatem jego *propositio*<sup>7</sup>. Wzmiankowane wyżej γάρ implikuje, że następujące po w. 18 mikrojednostki literackie (19-22; 23-25; 26-27 i 28-30) winny przynosić uzasadnienie tezy z wiersza 18, czyli z retorycznego punktu widzenia — funkcjonować jako jej *probatio*. Tymczasem tradycyjne rozumienie Pawłowej *propositio* w sensie „kalkulacji”: „Sądzę bowiem, że cierpień terazniejszych *nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić*,” nie tylko nie wydaje się być w żaden sposób udowodniane w wierszach 19-30, ale nawet w ogóle niemożliwe do udowodnienia<sup>8</sup>. Obserwacja, którą poczynił na ten temat F. Godet,

---

<sup>5</sup> O. CHRISTOFFERSSON, *The Earnest Expectation of the Creature. The Flood–Tradition as Matrix of Romans 8:18–27* (Coniectanea Biblica — NTSeries 23), Stockholm 1990; B. ROSSI, *La Creazione. Tra il gemito e la gloria*. Studio esegetico e teologico di Rm 8,18–25, Roma 1992; J.-B. MATAND BULEMBAT, *Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: De l'apocalyptique juive et l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul*. Étude rhétorico–exégétique de 1 Co 15,35–58; 2 Co 5,1–10 et Rm 8,18–30 (BZNW 84), Berlin–New York 1997.

<sup>6</sup> W *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber*, I 67.1 (CCLat 44A.164–165). Podobną opinię wyraził ostatnio (1987) w swym komentarzu do *Rzymian* H. SCHLIER, 259.

<sup>7</sup> Odnośnie do formalnych charakterystyk i funkcji *propositio* w piśmiennictwie św. Pawła por. J.-N. ALETTI, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, NTS 38 (1992) 385–401; idem, «Paul et la rhétorique. État de la question et propositions» w J. SCHLOSSER (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD 165), Paris 1996, 27–50.

<sup>8</sup> Stąd stwierdzenie: “In realtà Paolo non vuol ‘provare’ quanto ha appena affermato, ma solo ampliare, precisare ulteriormente quanto già ha affermato con la sua autorità. Quanto viene

pozostaje nadal emblematyczna i pomimo wszystkich prób interpretacji Rz 8, 18-30, jakie miały miejsce od odległego 1890 roku, po dzień dzisiejszy zachowuje swą trafność:

W. 19: «**Ponieważ oczekiwanie stworzenia wygląda objawienia się synów Bożych.**» — Znaczenie owego *ponieważ*, i w konsekwencji cel całego fragmentu, który po nim następuje, bywa interpretowane na wiele różnych sposobów. Wedle jednych prawda kalkulacji, w. 18, zostaje udowodniona przez *wielkość* oczekiwanej chwały; wedle innych — przez swą *pewność* albo *natychniastowość* czy wręczcie przez swój charakter absolutnie *przyszły*. Niestety, żadna z tych propozycji nie znajduje ze swej strony potwierdzenia (*ponieważ*) w wierszu 20<sup>9</sup>.

Upraszczaając wprawdzie sprawę, tym niemniej bez ryzyka wielkiej pomyłki, można powiedzieć, że właśnie chęć uniknięcia hiatusu między *propositio* (w. 18) i tym, co winno być jej uzasadnieniem (*probatio* w ww. 19-30), stoi u podstaw nie tylko diametralnie różnych interpretacji Rz 8, 18-30, lecz nawet odmiennych delimitacji tego tekstu. Co więcej, w próbach uniknięcia powyższego rozdziewu odnajdują swoją rację bytu również kontrastujące ze sobą propozycje myślowego kontekstu, przeciwko któremu św. Paweł miałby prezentować swe poglądy w Rz 8, 18-30<sup>10</sup>, jak i rekonstrukcje tradycyjnego materiału, który miałby zostać włączony

---

detto nei vv. 19-21 (e poi nei vv. 22-25) è solamente un ampliamento del principio già esposto: la forza dell'argomento sta tutta nella tesi del v. 18, in cui Paolo sulla sua autorità garantisce la verità di quanto asserisce. Praticamente è come se, dopo il v. 18, continuasse dicendo: «Questo che ho detto vale anche per la κτίσις, ma tanto più per noi!» (B. ROSSI, *Creazione*, 68n). Do takiej samej konkluzji dochodzi również H. Balz: "Paulus mutet also seinen Lesern seine Überzeugung zu, daß die Leiden dieser Welt nicht das Wesen der Welt ausmachen. Sie markieren vielmehr den Zusammenprall der Heilslosigkeit dieser Welt und ihrer Menschen mit dem Heil Gottes, das im Leben der Christusgemeinde Platz gewinnt. Deshalb zeigen die Leiden an, daß Gott sich als Herr durchsetzt — im Einsatz der Verkündiger — und die gegenwärtige Wirklichkeit einst durch seine Heilswirklichkeit total ablösen wird. Diese These ist *schlechthin unbeweisbar*, weil sie das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus voraussetzt; aber sie kann den Glaubenden und Verstehenden *zugänglich gemacht werden* (V. 19-27)" (*Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8:18-39*, München 1971, 102; podkreślenie moje). Por. także J. CAMBIER, «L'espérance et le salut dans Rom 8,24» w *Message et Mission. X<sup>e</sup> Anniversaire de la Faculté de Théologie de l'Université Lovanium*, Kinshasa 1967, 84, który mówi o "proposition de foi que l'on n'a pas à discuter, mais à accepter comme faisant partie de l'événement du salut".

<sup>9</sup> *Commentaire sur l'Épître aux Romains, II*, Neuchatel <sup>2</sup>1890, 180f (podkreślenia autora).

<sup>10</sup> Poza wzmiankowaną już pracą O. CHRISTOFFERSSON'A, *The Earnest Expectation of the Creature*, por. także dwie interpretacje, które charakteryzują się użyciem metody "mirror-reading": E. KÄSEMANN, «The Cry for Liberty in the Worship of the Church» w idem, *Perspectives on Paul*, Philadelphia, PA 1971, 122-137 i W. BINDEMANN, *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8:18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur* (NSB 14), Neukirchen-Vluyn 1983.

do tekstu Rz 8, 18-39 przez samego Apostoła, nawet jeśli nie we wszystkim i nie do końca odpowiadał jego celom<sup>11</sup>.

Niestety, jak ukazuje poniższa tabela, formalne sygnały literackiej i argumentacyjnej jednostki w Rz 8, 18-30 są zbyt liczne i zbyt mocne, by można było zgodzić się na rozwiązania, które opierają się bądź na innej delimitacji tekstu, bądź też odmawiają wierszom 19-30 charakteru dowodu. Odnośnie do hipotezy adaptacji tradycyjnego materiału należy natomiast zauważyć, że pozostawia ona bez odpowiedzi zasadnicze pytanie: dlaczego Apostoł miałby go użyć, jeśli powoduje więcej zamieszania niż wyjaśnienia? Podobną obserwację można także odnieść do tych rozwiązań, które uciekają się do specyficznego kontekstu samego Listu (jak np. the Flood-tradition O. Christoffersson'a): jeśli są one tak trudne do rozszyfrowania dla nas, którzy mamy pod ręką wielotomowe wydania literatury antycznej i intertestamentalnej, dlaczego mamy spodziewać się, że dla pierwszych adresatów miałyby to być łatwiejsze zadanie? W świetle powyższych uwag nie do uniknięcia wydaje się zatem pytanie, na które odpowiedź może stać się kluczem do zrozumienia analizowanej perykopy: czy dla wyjaśnienia niespójności, jakie wydają się zachodzić w toku myślenia św. Pawła w Rz 8, 18-30, nie należałoby skupić się nie tyle na nowych delimitacjach tekstu, na nowych kontekstach czy na nowych zależnościach od tradycyjnych materiałów, co raczej na nowych możliwościach interpretacji samej tezy Apostoła w w. 18: λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἔστιν τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς?<sup>12</sup> Może zamiast "prawdy kalkulacji" (F. Godeta *la vérité du calcul*): „nie można stawiać na równi”, przekazuje ona inną prawdę, bardziej harmonizującą z całą resztą fragmentu?

---

<sup>11</sup> Dwie podstawowe próby podejścia do naszego tekstu metodą „Redaktionsgeschichte“ reprezentują H. PAULSEN, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8* (WMANT 43) Neukirchen 1974 and P. VON DER OSTEN SACKEN, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* (FRLANT 112) Göttingen 1975. Całkowicie odmienne identyfikacje tradycyjnego materiału, jakie proponują obaj autorzy, wystarczająco przekonują o słabości ich metody, gdy aplikuje się ją do relatywnie krótkich fragmentów. Por. podobnie negatywną ocenę tejże metodologii w U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer. Röm 6–11* (EKKNT VI/2), Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn <sup>2</sup>1987, 150n: “So scheint mir in diesem Versuch ein Beispiel methodisch zweifelhaften Gebrauchs literarkritischer Analyse gegeben zu sein”.

<sup>12</sup> Z podobnym postulatem wystąpił prawie trzydzieści lat temu H. Balz, który zaproponował następujące rozumienie tezy w w. 18: “So gewiß es Leiden gibt, so gewiß wird auch die Herrlichkeit kommen” (*Heilsvertrauen*, 100). Jego rozumienie w. 18 faktycznie gwarantuje spójność tezy Apostoła (w. 18) z zawartością następných wierszy (19-30). Niestety, jest ono mało spójne z dosłownym brzmieniem wiersza 18, który *neguje* (οὐκ ἔστιν ... πρὸς) a nie *afirmuje* porównanie pomiędzy obecnymi cierpieniami i przyszłą chwałą.

<i>Minimalne jednostki</i>	<i>Łączniki logiczne pomiędzy jednostkami</i>	<i>Wspólne słownictwo poszczególnych jednostek</i>		
w. 18		δόξαν ἀποκαλυφθῆναι		
ww. 19-22	γὰρ	ἀποκαλύψιν δόξης	ἀπεκδέχεται ἐφ' ἐλπίδι <u>συστηνέσει</u> τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ	
ww. 23-25	οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ		ἀπεκδεχόμενοι / ἀπεκδεχόμεθα <u>στενάζομεν</u> ἐλπίς / ἐλπίζει υἰοθεσίαν	τοῦ πνεύματος
ww. 26-27	Ἵσαύτως δὲ καὶ		<u>στεναγμοῖς</u>	τοῦ πνεύματος
ww. 28-30		ἐδόξασεν	συμμόρφους τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ	

## 2. PROPOZYCJA NOWEGO ROZUMIENIA PAWŁOWEJ TEZY W RZ 8, 18 (*PROPOSITIO*)

Zatrzymajmy się zatem nad tezą Apostoła. Dotyczy ona relacji pomiędzy „cierpieniami obecnego czasu” i „chwałą, która ma się w nas objawić”. Św. Paweł definiuje tę relację za pomocą idiomatycznego wyrażenia οὐκ ἴξια... πρόσ, zwykle tłumaczonego jako „nie będący na równi”, „będący bez porównania”, „nie mający znaczenia w porównaniu”. Idiom wprowadzałyby zatem ideę porównania pomiędzy obiema wielkościami: teraźniejszym cierpieniem i przyszłą chwałą, i w konsekwencji Apostoł stwierdzałyby w w. 18, że cierpienia obecnego czasu znaczą niewiele lub nic w porównaniu z przyszłą chwałą. Nie jest to myśl obca św. Pawłowi. Można ją *expressis verbis* znaleźć na przykład w 2 Kor 4, 17, gdzie czytamy: «Niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku». Niestety, zarówno wyraźne różnice sformułowań w obu tekstach i niestosowność czy truizm samego porównywania dwóch całkowicie różnych wielkości (komu trzeba udowodniać, że nie ma porównania pomiędzy np. pocałunkiem a policzkiem?), jak i fakt, że tak rozumiana teza nie znajduje odzwierciedlenia w następującej po niej *probatio*, zachęcają do szukania innego rozwiązania.

### 2.1. Alternatywne znaczenie idiomu w wyrażeniu οὐκ ἴξια... πρόσ

Kluczem do takiego rozwiązania wydaje się być precyzyjne zrozumienie samego idiomu w wyrażeniu οὐκ ἴξια ... πρόσ. Dotychczas jedynym znanym poza *Listem do Rzymian* miejscem, w którym ów idiom występuje, był tekst Platona (*Gorgiasz*, 471e), ogólnie skądinąd oceniany jako nie całkiem odpowiadający uży-

ciu Pawłowemu<sup>13</sup>. Nic więc dziwnego, że w sytuacji braku materiału porównawczego całe wyrażenie powszechnie uznawano po prostu za tłumaczenie jednego z hebrajskich zwrotów stosowanych zwłaszcza w literaturze rabinistycznej, aby sygnalizować porównanie<sup>14</sup>. Argument *ex silentio* jest jednak z natury słabym, a pojawienie się programów komputerowych z klasycznymi i hellenistycznymi tekstami greckimi oraz greckimi papirusami i inskrypcjami<sup>15</sup> sprawiło, że podjęcie próby przełamania wiekowego milczenia źródeł stało się bardziej niż obowiązkowe. Poszukiwanie zdań, w których występuje zwrot οὐκ ἄξιός πρόσ, przeprowadzone przy użyciu owych programów, pozwoliło faktycznie odnaleźć jedenaście nie znanych dotychczas tekstów, które wraz z Platonowym *Gorgiaszem*, 471e i Rz 8, 18 prawdopodobnie reprezentują wszystkie przypadki jego występowania w zachowanej i znanej współcześnie literaturze. Przedstawiają je dwie poniższe tabele. Pierwsza z nich zawiera te teksty, w których występuje wyrażenie οὐκ (albo inna forma negacji)<sup>16</sup> ἄξιός πρόσ; druga natomiast — wszystkie teksty, w których ἄξιός z wyrażenia οὐκ ἄξιός πρόσ jest zastąpione przez jedno ze swoich złożań (ἄξιόχρεως, ἄξιόμαχος lub ἄξιοπίστος)<sup>17</sup>.

1. Plato, <i>Apologia Socratis</i> , 23. b. 3	ὅστις οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν
2. Plato, <i>Gorgias</i> , 471. e. 7	οὗτος δὲ ὁ ἐλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀληθειαν
3. Aristoteles, <i>De Mundo</i> , 391b. 2	πάντα αὐτοῖς τὰ ἄλλα μικρὰ κατεφαίνετο ἂν καὶ οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν τούτων ὑπεροχὴν
4. Polybius, <i>Historiae</i> , XV. 11.	ἄς οὔτε κατὰ πλῆθος τῶν ἀνδρῶν οὔτε κατὰ τὰς ἀρετὰς

<sup>13</sup> Zastrzeżenia, które podnosi B. BYRNE ('Sons of God' — 'Seed of Abraham'. *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, Rome 1979, 103 n. 94) wynikają z faktu, że autor ten kładzie nacisk na kontrast pomiędzy wielkością obiektywnie pozytywną (chwała) i obiektywnie negatywną (cierpienie), a nie odróżnia pomiędzy wielkościami wzajemnie przeciwstawnymi, które same w sobie mogą być jakiegokolwiek wartości.

<sup>14</sup> Por. H. R. BALZ, *Heilsvertrauen*, 95: "Da original griechisch formulierte Texte und selbst griechische Übersetzungen hebräischer Vorlagen wenig vergleichbares Material anbieten, dürfen wir schließen, daß Paulus in Röm 8,18 sich eng an den Stil rabbinischer Vergleichen anlehnt".

<sup>15</sup> Chodzi o elektroniczną bazę danych *Thesaurus Linguae Graece* (TLG "D"), przygotowaną przez University of California (1985) i o kolekcję greckich inskrypcji i papirusów opublikowaną w 1991 roku przez Packard Humanities Institute (PHI #6), wraz z programami Silver Mountain Software, które pozwalają na przeszukiwanie danych zawartych na obu dyskach (TLG Workplace 6.0 and PHI Workplace 6.0).

<sup>16</sup> Pawłowe wyrażenie οὐκ ἄξιός πρόσ jest niewielką elipsą bardziej powszechnego οὐδενὸς ἄξιός πρόσ.

<sup>17</sup> Odpowiednio «godny uwagi», «zdolny do walki» i «godny zaufania». Pełną listę złożań z ἄξιο- i omówienie znaczenia pierwszego terminu w tych złożeniach czytelnik znajdzie w P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1984, I, 94.

9. 1	ἀξίας εἶναι συγκρίσεως πρὸς τὸν νῦν ἐπιφεπόμενον κίνδυνον
5. Dio Chrysostomus, <i>Orationes</i> , I (De regno), 57. 2	οἱ γὰρ ἀνθρώπων λόγοι καὶ τὰ πάντα σοφίσματα οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν παρὰ τῶν θεῶν ἐπίπνοιαν καὶ φήμην
6. Polybius, <i>Historiae</i> , I. 53. 10. 2	οἱ δὲ νομίσαντες οὐκ ἀξιόχρεως σφᾶς αὐτοὺς εἶναι πρὸς ναυμαχίαν
7. Polybius, <i>Historiae</i> , XI. 20. 6. 2	χωρὶς γὰρ συμμαχῶν οὐκ ἀξιόχρεοι (παρ)ῆσαν αἱ Ῥωμαϊκαὶ δυνάμεις αὐτῶ πρὸς τὸ διακινδυνεῦειν
8. Diodorus Siculus, <i>Bibliotheca historica</i> , XIV. 14. 2. 6-7	τῶν φυγάδων οὐκ ὄντων ἀξιωμαχῶν πρὸς τηλικαύτην δύναμιν
9. Dionysius Halicarnassensis, <i>Antiquitates Romanae</i> , IX. 14. 6. 4	οὐκέτι ἀξιόμαχοι εἶναι νομίσαντες πρὸς ἀγαθὴν τε καὶ ἀκμήτα δύναμιν
10. Dionysius Halicarnassensis, <i>De Thucydide</i> , 54, 5-8	ὡς οὔτε τῆς οἰκείας αὐτῶν δυνάμεως ἀξιωμαχῶ πρὸς τὴν τοῦ βασιλέως ὑπαρχούσης
11. Plutarchus, <i>Philopoemen</i> , VI. 3. 6-8	οὐδέπω μεγάλης οὐδ' ἀξιοπίστου πρὸς τηλικούτο στρατήγημα δόξης περὶ αὐτὸν οὔσης
12. Plutarchus, <i>Tiberius et Gaius Gracchus</i> , XI. 2. 3-4	οὐκ ἔφασαν ἀξιόχρεω πρὸς τηλικαύτην εἶναι συμβουλίαν

Powyższe listy ukazują po pierwsze, że nawet jeśli liczba miejsc, w których występuje idiom οὐκ ἄξιος πρὸς jest ograniczona, tym niemniej jest ona wystarczająco reprezentatywna, by uznać, iż samo wyrażenie było znane greckim słuchaczom. W celu ustalenia jego znaczenia nie ma zatem potrzeby uciekania się do hipotetycznych paralel rabinistycznych, których Pawłowe użycie miałyby być zwykłym tłumaczeniem<sup>18</sup>.

Po wtóre, szczegółowa analiza zwrotu w różnych kontekstach ujawnia, iż jego dotychczasowe jednolite tłumaczenie: „nie tej samej wartości”, „bez porównania” czy podobne, jest uproszczeniem, które tylko w części odzwierciedla wachlarz możliwych znaczeń. Gdyby miało ono być jedynym dla wszystkich miejsc, w których ów idiom zachodzi, w niektórych przypadkach byłoby ono ewidentnym nieporozumieniem i błędem. Faktycznie, dwanaście znalezionych tekstów można zakwalifikować do dwóch różnych wzorów użycia οὐκ ἄξιος πρὸς, przy czym decydujące znaczenie przy kwalifikowaniu do jednej lub drugiej grupy mają niektóre charakterystyki zestawionych ze sobą wielkości. Odnosnie do owych charakterystyk okazuje się mianowicie, że sens idiomu nie zależy od tego, czy zestawione ze sobą wielkości są obiektywnie dobre lub złe, ale wyłącznie od ich wzajemnej relacji. Tym, co faktycznie determinuje jego znaczenie, jest mianowicie odpowiedź na

<sup>18</sup> Tym bardziej, że zwrot grecki nie zachodzi ani razu w LXX, podczas gdy hipotetyczny oryginał znajduje się kilkanaście razy w Biblii Hebrajskiej. Przegląd biblijnych i rabinistycznych użyci czytelnik znajdzie w H. BALZ, *Heilsvorvertrauen*, 93-95 i B. ROSSI, *Creazione*, 54-57 wraz z notą 34.



następujące pytanie: czy zestawione ze sobą wielkości są porównywalne i faktycznie porównywane (a zatem czy różnią się one tylko pod względem ilościowo-jakościowym), czy też są sobie przeciwstawiane? W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze zwykłym porównaniem i idiom można wówczas spokojnie tłumaczyć za pomocą tradycyjnego „być bez porównania” czy „nie można stawiać na równi”. W drugim przypadku natomiast chodzi nie tyle o proste porównanie, co o kontrapozycję, w której znaczenie idiomu można (i trzeba) oddać za pomocą wyrażenia „nie mieć wagi przeciwko”, „nie być w stanie skutecznie się przeciwstawić” czy też bardziej opisowo: „nie zagrażać”. Z powyższych dwunastu przykładów do pierwszej grupy kwalifikują się teksty 1, 3, 4, 11, podczas gdy pozostałe (2, 5, 6-12) reprezentują grupę drugą.

Do drugiej grupy należy również zaliczyć użycie idiomu w Rz 8, 18, gdzie — jak na to wskazuje kontekst, a zwłaszcza logika bezpośrednio następujących wierszy — nie tyle porównuje się teraźniejsze cierpienie z przyszłą chwałą, co przeciwstawia się jedno drugiej. Również w tym wypadku idiom należałoby zatem rozumieć w sensie „nie mieć wagi przeciwko” czy też „nie zagrażać”. Tego rodzaju zmiana w znaczeniu idiomu implikuje oczywiście również zmianę sensu całej tezy św. Pawła. Zamiast *prawdy* „kalkulacji”: chwała jest tak wielka, tak pewna czy tak bliska, że cierpienia przy niej błędną i tracą znaczenie, stwierdza się raczej *prawdę nie-opozycji*: cierpienia obecnego czasu nie przeciwstawiają się czy też nie zagrażają przyszłej chwale. W konsekwencji w. 18 potwierdza dla wierzących pewność przyszłej chwale, pomimo że w chwili obecnej, to znaczy w czasie usprawiedliwienia i pokoju z Bogiem (por. Rz 5, 1-2), nadal cierpią.

## 2.2. Znaczenie i kontekst Pawłowej *propositio* w Rz 8, 18

Teza Apostoła w w. 18 głosi zatem, że „cierpienia obecnego czasu *nie zagrażają* chwale, która ma się w nas objawić”. Zwrot λογίζομαι γὰρ ὅτι, który ją wprowadza, wskazuje, że została ona sformułowana dla przeciwstawienia się opinii przeciwnej, jaką św. Paweł uważał za rozpowszechnioną wśród swoich słuchaczy<sup>19</sup>. Jakiego rodzaju mentalność musiało zatem reprezentować jego audytorium, jeśli uważało ono, iż teraźniejsze cierpienia mogły zagrażać przyszłej chwale wierzących? Wydaje się, że trzy spostrzeżenia pozwalają wstępnie odpowiedzieć na to pytanie:

1. procesowa konotacja czasownika πάσχω i jego nominalnych derywatów, które w sporej mierze opisują cierpienie jako karę, zwykle Bożą;

---

<sup>19</sup> We wszystkich miejscach Pawłowych, w których ów zwrot zachodzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej (Rz 3, 28; 8, 18; 2 Kor 11, 5; Phil 3, 13), wydaje się on mieć stale tę samą precyzyjną funkcję: wprowadza osobiste przekonanie św. Pawła i/lub wierzących jako przeciwstawne w stosunku do powszechnego sposobu myślenia.

2. charakterystyki tak zwanego *implied reader* Listu do Rzymian, który już od pierwszych rozdziałów ma jako swoje podstawowe przekonanie teorię retribucji<sup>20</sup>;
3. kontekst całego rozdziału ósmego Listu do Rzymian, który zaczyna się i kończy „dobrą nowiną”, że dla tych, którzy są w Chrystusie nie ma już żadnego *potępienia* (Rz 8, 1. 32nn).

Powyższe trzy fakty sugerują, że wzmiankowana mentalność jest mentalnością deuteronomistyczną, którą w pierwszym rządzie cechuje wiara w teorię retribucji i w ścisły związek pomiędzy tym, co się komuś w życiu wydarza, a jego charakterem moralnym: sprawiedliwy nie powinien cierpieć, jeśli więc cierpi, istnieją uzasadnione podejrzenia, że nie jest sprawiedliwy<sup>21</sup>. Według tej mentalności po usprawiedliwieniu, w czasie pokoju z Bogiem (por. Rz 5, 1-2), nie powinno być miejsca dla cierpienia, a w związku z tym fakt, że to ostatnie trwa nadal, dowodziłby, iż usprawiedliwienie nie dokonało się i tym samym wskazywałby, że nie istnieje żadna nadzieja na lepszą przyszłość („chwała, która ma się objawić”).

Problem, który podnosi Rz 8, 18, okazuje się zatem do pewnego stopnia typowy dla literatury mądrościowej Starego Testamentu, a w szczególności dla *Księgi Hioba*: skandal cierpienia sprawiedliwego w ramach hermeneutycznego horyzontu, w którym „za aksjomat uważa się jedność etycznego i eudajmonistycznego punktu widzenia”<sup>22</sup>. Powiedzieliśmy w poprzednim zdaniu: „okazuje się do pewnego stopnia” — nie dlatego, iż Pawłowemu tekstowi mogłoby brakować poetyckiej brawury autora Hiobowych dialogów, ale ponieważ przynajmniej pod jednym względem problem cierpienia w Rz 8, 18 wydaje się

---

<sup>20</sup> Na ten temat zobacz J. M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico, CA 1982, 129, zwłaszcza jej uwagi o korespondencji pomiędzy ludzkim działaniem i Bożą reakcją w Rz 2 (19-23 + 24; 25 + 26n + 28a + 28b-31), z wyraźnym naciskiem Apostoła na tę ostatnią, co ukazuje rosnąca liczba wierszy, które opisują Bożą reakcję. Por. także zupełnie „nie-Pawłowe” stwierdzenie, że „ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni”. Szczegółową analizę deuteronomistycznego kontekstu Rz 2 przeprowadził ostatnio A. ITO, «Romans 2: A Deuteronomistic Reading», *JSNT* 59 (1995) 21-37, który kończy swe opracowanie następującą uwagą: “In a sense we can regard Romans 2 as a Pauline version of the list of blessings and curses in Deuteronomy 27-30 where the covenantal overtones are apparent”.

<sup>21</sup> Na temat deuteronomistycznej teorii retribucji i jej wpływu w poszczególnych okresach historii Izraela zobacz O. S. RANKIN, *Israel's Wisdom Literature. Its Bearing on Theology and the History of Religion*, Edinburgh 1936 (na temat późnego judaizmu ss. 98-123) i w bliższych nam czasach M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972.

<sup>22</sup> A. NYGREN, cytowany przez O. S. RANKIN, *Israel's Wisdom Literature*, 86. Najświeższe opracowanie teorii retribucji w *Księdze Hioba* i w *Kohelecie* czytelnik znajdzie w G. RAVASI, “*Le lacrime da nessuno consolano*”. *Il giusto sofferente in Giobbe e Qohelet*, *PSeV* 34 2 (1996) 86-88: “una tesi propria della sapienza tradizionale ebraica e non, codificata fino a divenire un vero e proprio dogma”.

jeszcze bardziej dramatyczny niż to miało miejsce w *Księdze Hioba*. Protagonista starotestamentowy nie miał mianowicie pewności, że Bóg uważał go za sprawiedliwego. Z pewnością był on przynajmniej przekonany o tym, iż nie zgrzeszył na tyle, aby zasłużyć na cierpienie, jakie na niego spadło, i dlatego nie mógł zrozumieć Bożego działania. Ponieważ jednak nie wiedział, że Bóg uważał go za niewinnego, było jeszcze miejsce na nieporozumienie i na wątpliwości<sup>23</sup>. Mógł zatem mieć nadal nadzieję i mógł mimo wszystko ufać Bogu, nawet jeśli owa ufność przybierała czasem kształty swego przeciwieństwa<sup>24</sup>. Wedle Ewangelii Pawłowej natomiast to Bóg sam usprawiedliwił swoich. Jeśli owi „usprawiedliwieni” nadal cierpią, a ich cierpienia są interpretowane w ramach logiki retrybucji, nie ma już miejsca na nieporozumienia i wątpliwości, a tym samym nie ma miejsca na nadzieję i ufność. Pozostaje tylko odrzucić pierwszą przesłankę: fakt usprawiedliwienia.

Z powodu cierpień rozumianych jako kara Pawłowa Ewangelia i jego obraz Boga mogłyby się zatem okazać wewnętrznie sprzeczne, i to bez jakiegokolwiek *beneficium dubii*. Z tych właśnie implikacji wynika doniosłość i wybitnie teologiczny charakter tekstu Rz 8, 18-30, w którym Apostoł chce i musi udowodnić swoim słuchaczom spójność twierdzenia, że „nie ma żadnego potępienia dla tych, co są w Chrystusie”, z rzeczywistością cierpień, czy też — inaczej mówiąc słowy — w ten albo inny sposób musi rzucić wyzwanie teorii retrybucji i wykazać, że nie zawsze i nie we wszystkich przypadkach ma ona rację. Wedle niniejszej interpretacji Rz 8, 18-30 owo rozbrojenie „zasady najbardziej podstawowej ze wszystkich<sup>25</sup> jest podstawowym celem całego fragmentu i odbywa się w trzech kolejnych mikrojednostkach (19-22; 23-25; 26-27), które razem tworzą *probatio* tezy w w. 18.

### 3. TERAŹNIEJSZE CIERPIENIA NIE STANOWIĄ ZAGROŻENIA DLA PRZYSZŁEJ CHWAŁY (*PROBATIO*)

Przeciwno tezie, że cierpienie jest zawsze zasłużone i jako takie jest również namacalnym dowodem winy, św. Paweł prezentuje trzy przypadki cierpienia niezasłużonego: jęki stworzenia (ww. 19-22), jęki chrześcijan *jako* chrześcijan (ww. 23-25) i jęki samego Ducha (ww. 26-27). Każdy z tych przypadków, przez sam fakt niewinności (pierwotnej lub odzyskanej) cierpiących podmiotów zaprzecza

---

<sup>23</sup> Obszerniej na temat wagi i konsekwencji Hiobowej nieświadomości, że Bóg uważał go za niewinnego, zob. H. H. ROWLEY, *The Book of Job and Its Meaning*, BJRL 41 (1958), 201-207.

<sup>24</sup> Por. J. LEVEQUE, «Sagesse et paradoxe dans le Livre de Job» w J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995 (LD 160), 102-115.

<sup>25</sup> D. J. A. CLINES, *Job 1-20* (WBC 17), Waco, TX 1989, XLII.

zasadzie retribucji i tym samym neguje wniosek (fikcyjnego)<sup>26</sup> adwersarza, wedle którego cierpienia obecnego czasu miałyby być zagrożeniem dla przyszłej chwały. Każdy z nich czyni to jednak na swój własny sposób i z własnymi odcieniami. W ograniczonych czasowo ramach niniejszego przedstawienia nie jestem w stanie ukazać całego bogactwa tej argumentacji. Odsyłając do tezy doktorskiej zarówno po detaliczne analizy jak i po precyzyjne uzasadnienie poszczególnych stwierdzeń, ograniczę się poniżej przede wszystkim do zarysowania samej logiki Pawłowej argumentacji.

### 3.1. Jęki stworzenia (ww. 19-22)

Za pomocą pierwszego przykładu, jakim są jęki stworzenia różnego od człowieka<sup>27</sup> Apostoł ukazuje, iż cierpienie — zamiast być zagrożeniem dla pełnej realizacji Bożego planu — jest raczej dramatycznym wołaniem o wyzwolenie z obecnych ograniczeń (καὶ αὐτὴ ἢ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς; Rz 8, 21) i jednocześnie gwarancją, że tego rodzaju wyzwolenie nastąpi. W jaki sposób? Położenie wszystkich stworzeń — oprócz człowieka — jest z punktu widzenia teorii retribucji absurdem, któremu poddał je sam Bóg (τῆ

---

<sup>26</sup> Na temat fikcyjnego charakteru oponentów w diatribie i w Liście do Rzymian por. S. K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBL Dissertation Series 57), Chico CA 1981, 138-152.

<sup>27</sup> Obiekt przyszłego wyzwolenia jest w w. 21 opisany w sposób bardzo emfaticzny. Nie jest to tylko ἢ κτίσις lecz αὐτὴ ἢ κτίσις, poprzedzone dodatkowo przez καὶ, które jeszcze bardziej wzmacnia emfazę. Tego rodzaju wyakcentowanie stworzenia zakłada kontrast z „synami Bożymi” z końca poprzedniego wersetu i niesie z sobą sens zdumienia: „nawet samo stworzenie”. Owo zdumienie zawiera w sobie wskazanie odnośnie do bardziej precyzyjnej identyfikacji stworzenia. Z trudem da się je mianowicie wyjaśnić, jeśli Apostoł miałby na myśli tylko rozróżnienie pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Da się je natomiast doskonale zrozumieć, jeśli κτίσις w wierszach 19 i 20 oznacza stworzenie różne od człowieka. Taka interpretacja jest tym bardziej prawdopodobna, że Apostoł w całej sekcji (Rz 5 — 8) używa jednoznacznych określeń do nazwania człowieka: „wielu” (5, 15.19) i „wszyscy [ludzie]” (5, 12.18). Owo „zdziwienie” pozostaje nie zauważone w ostatniej i prawdopodobnie najbardziej radykalnej interpretacji Rz 8, 19-22 w kluczu wyłącznie antropologicznym przez A. GIGLIOLI, *L'uomo o il creato. Ktisis in s. Paolo* (Studi Biblici 21) Bologna 1994, 63. Główny argument autora, że u św. Pawła (i gdziekolwiek indziej w Biblii i w literaturze intertestamentalnej) κτίσις nigdy nie odnosi się do czegokolwiek / kogokolwiek innego niż człowiek, upada już w Rz 1, 23-25, gdzie sam Apostoł wylicza możliwe znaczenia rzeczownika κτίσις: ἄνθρωπος, πετεινόν, τετράπους i ἕρπετόν. Rozwiązanie, które pozwala tylko na rozróżnienie pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi, wydaje się wykluczone przez w. 21, gdzie οὐχ ἕκοῦσα stoi w wyraźnej sprzeczności z tym, co Apostoł mówi o człowieku w Rz 1, 21. Dodajmy jeszcze, że proponowana tutaj interpretacja w. 22 koniecznie implikuje, iż wyrażenie πᾶσα ἢ κτίσις obejmuje również fizyczne stworzenie.

ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη)<sup>28</sup>. Cierpią one mianowicie bez jakiegokolwiek winy (οὐχ ἔκοῦσα)<sup>29</sup> to, co według Rdz 3, 16 powinno być tylko karą dla Ewy: “Całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia”<sup>30</sup>. Sytuacja ta — absurdalna w ramach teorii retrybucji<sup>31</sup> — nie jest jednak absurdem faktycznym<sup>32</sup>. Fakt, że jakaś teoria nie tylko nie jest w stanie dostrzec logiki w Bożym działaniu w stosunku do stworzenia, lecz widzi to ostatnie jako absurdalne, nie oznacza bowiem,

---

<sup>28</sup> Zarówno logika argumentu w Rz 8, 19-22, jak i racje typu filologiczno-egzegetycznego przemawiają za tym, aby w miejsce tradycyjnej interpretacji wyrażenia τῆ ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη w sensie „zostało podporządkowane marności” nadać mu sens „zostało podporządkowane absurdowi” czy też „znalazło się w absurdalnej sytuacji”. Zinterpretowana w ten sposób ματαιότης nie tylko odzyskuje w Rz 8, 20 swe najczęstsze znaczenie biblijne (39 z 54 miejsc w LXX), ale też zostaje zachowana jednocześnie różnica między naszym sformułowaniem a wyrażeniem czasownikowym w Rz 1, 20: ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογομοῖς αὐτῶν. Na temat „absurdu” jako najbardziej odpowiedniego tłumaczenia ματαιότης u *Koheleta* por. B. PENNACCHINI, *Qohelet ovvero il libro degli assurdi*, „Euntes Docete” 30 (1977) 491-510; M. V. FOX, *The Meaning of 'hebel' for Qohelet*, *JBL* 105/3 (1986) 409-427; A. LUHA, *Omnia Vanitas: Die Bedeutung von hbl bei Kohelet* w J. KILUNEN et al. (eds.), *Glaube und Gerechtigkeit* (SFEG: FS R. Gyllenberg), Helsinki 1983, 19-25; D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*. Mit einem Anhang von R. G. Lehmann, *Bibliographie zu Qohelet* (BZAW 183), Berlin 1989; T. POLK, *The Wisdom of Irony: A Study of Hebel and Its Relation to Joy and the Fear of God*, *SBTh* 6 (1976) 3-17.

<sup>29</sup> Wszystkie znane w literaturze greckiej teksty, w których zachodzi zwrot οὐχ ἔκοῦσα ἄλλᾶ (DEMOSTHENES, *Against Phaenippus* (Or. 42), 29; POLYBIUS, *Historiae*, XXXI, 10; PHILLO, *Fuga*, 65 i Wj 21, 13) mają jedną wspólną charakterystykę: dotyczą procesu, w którym ustala się czyjaś winę czy odpowiedzialność. Tłumaczenie go w sensie „niechętnie” czy „z oporem” (*non volens*) wydaje się więc stanowczo za słabe, choć jedynie możliwe w wyłącznie antropologicznej interpretacji ww. 19-22.

<sup>30</sup> Metafora „jęków i bólów rodzenia” zwykle jest interpretowana pozytywnie, jako przykład cierpienia, które kończy się happy endem: narodzinami nowego życia. Dokładniejsza analiza biblijnych i intertestamentalnych tekstów, gdzie owa metafora zachodzi, ukazuje jednak, że funkcjonuje ona przede wszystkim jako obraz szczególnie dotkliwej kary. Pierwszym tekstem biblijnym, gdzie pojawiają się razem oba jej elementy: jęk i bóle rodzenia, jest Rdz 3, 16 (LXX) — opis kary, którą będzie musiała ponieść Ewa po grzechu pierworodnym.

<sup>31</sup> Dla uniknięcia tego absurdu literatura rabinistyczna doszukuje się winy również po stronie stworzenia. W *Pirke de R. Elieser* 14 (strona 101 tłumaczenia Friedlander’a, New York 1971) można na przykład znaleźć następujące wyjaśnienie: “If Adam sinned, what was the sin of the earth, that it should be cursed? Because it did not speak against the (evil) deed, therefore it was cursed”. Niniejszy tekst nie dowodzi otwarcie polemicznego charakteru Rz 8, 20, choć nie da się go całkowicie wykluczyć. Z pewnością natomiast ilustruje, jak bardzo rozpowszechniona i zakorzeniona była idea retrybucji w mentalności tamtych czasów i jak bardzo problem zawinonego / niewinnego cierpienia pasuje do naszego tekstu.

<sup>32</sup> Na temat rozróżnienia między absurdem faktycznym i epistemologicznym w użyciu terminu przez A. Camus’a por. D. LAZERE, *The Unique Creation of Albert Camus*, Yale 1973, 52-53. Por. także D. COX, *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd*, Rome 1978, 24n, który wyróżnia „an intellectual and actual absurdity”.

że takowa nie istnieje. Stawia natomiast pod znakiem zapytania samą teorię. *Contra factum nullum argumentum*, a fakt weryfikuje negatywnie możliwość aplikowania teorii retribucji do każdego rodzaju cierpienia i we wszystkich okolicznościach. Cierpienie stworzenia różnego od człowieka jest mianowicie wziętym z samej Biblii przykładem, iż cierpienie niezasłużone zdarza się od samego początku ludzkiej historii. Jednocześnie jednak jęki stworzenia ukazują, że tego rodzaju cierpienie nie może być beznadziejne. Przeciwnie, zamiast być zagrożeniem, są one krzykiem o inną i lepszą przyszłość, i w pewnym sensie taką przyszłość gwarantują. W przeciwnym bowiem razie byłyby one niczym innym, jak tylko jaskrawym przykładem całkowitej arbitralności ze strony Boga, ostatecznego odpowiedzialnego za podporządkowanie stworzenia absurdowi nie zasłużonej kary, a tym samym negowałoby zarówno Jego sprawiedliwość, jak i koherencję Jego działania. Z formalnego punktu widzenia Apostoł broni w pierwszej mikrojednostce (ww. 19-22) tezy z w. 18 poprzez *reductio ad absurdum* poglądów swego ewentualnego adwersarza<sup>33</sup>.

### 3.2. Jęki wierzących jako wierzących (ww. 23-25)

Cierpienie wierzących *jako* wierzących, o którym mowa w ww. 23-25, jest inne od tego, które dzielą oni wraz z całym stworzeniem w w. 22:  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \eta \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma \sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota \kappa\alpha\iota \sigma\upsilon\nu\omega\delta\acute{\iota}\nu\epsilon\iota \acute{\alpha}\chi\rho\iota \tau\omicron\upsilon \nu\acute{\upsilon}\nu$ . Jeśli tamto, wspólne całemu stworzeniu, miało charakter fizyczny („jęki i bóle rodzenia”), jęk specyficznie chrześcijański ( $\eta\mu\acute{\epsilon}\iota\varsigma \kappa\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\iota \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma \sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\iota\nu$ ) rodzi się z frustracji, jaką powoduje napięcie eschatologiczne. Chrześcijanie *jako* chrześcijanie jęczą mianowicie z powodu zbawienia, które już jest obecne, lecz wciąż jeszcze pozostaje niewidzialne, otrzymuje się je bowiem jako  $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\chi\eta \tau\omicron\upsilon \pi\upsilon\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$  — pierwszy dar, jakim jest Duch.

Jest rzeczą oczywistą, że tego rodzaju cierpienie nie może zagrażać nadziei, która tym razem jest zdefiniowana nie jako chwała, ale jako pełnia synostwa, to znaczy odkupienie ciała (w. 23). Nie tylko nie jest ono zagrożeniem dla nadziei (*spes quae speratur*), ale raczej stanowi jej zaskakujący dowód. Owo cierpienie bowiem jest możliwe tylko dlatego, że przyszłość jest pewna i już w pewien spo-

---

<sup>33</sup> Wartość argumentacji Apostoła opiera się oczywiście na aksjomatycznym charakterze przesłanki, iż Boże działanie nigdy nie jest arbitralne. W ramach biblijnego horyzontu hermeneutycznego jest ona oczywista. Sam św. Paweł powoła się na nią *expressis verbis* w Rz 8, 28. Podobnie aksjomatyczne sformułowanie znajduje się np. u Platona (*Republika*, 10.12.612e-613a), gdzie również zachodzi ono w kontekście dyskusji nad cierpieniem sprawiedliwego: “Shall we not agree that all that comes from the gods turns out for the best for him who is dear to gods? This, then, we must conclude about the just man, that whether he is beset by penury or sickness or any other supposed evil, for him these things will in the end prove good, whether in life or in death”.

sób obecna. Aby wyrazić paradoksalny charakter tego rozumowania jeszcze dobitniej: specyficznie chrześcijańskie cierpienie jest „ubocznym efektem” nadziei, której już teraz dzięki obecności Ducha można doświadczyć, ale której pełnia ciągle jeszcze pozostaje niewidzialna<sup>34</sup>. Z tego względu zamiast być zagrożeniem dla przyszłości, tego rodzaju cierpienie jest znakiem, że przyszłość już się rozpoczęła.

Zamiast rozumowania poprzez *reductio ad absurdum* z poprzedniego przykładu mamy więc w ww. 23-25 rozumowanie *paradoksalne*. Jeśli według Pawłowego adwersarza paradoksem niemożliwym do utrzymania było już samo współistnienie nadziei na przyszłą chwałę i cierpienie, Apostoł prezentuje paradoks jeszcze bardziej radykalny, ale który jednocześnie usuwa grunt spod nóg oponenta. Odwraca mianowicie ewentualną obiekcję i prowadzi jej autora do zaskakującej konkluzji, iż to nie cierpienie zagraża nadziei (przyszłej chwale), ale właśnie owa chwała, ze względu na swą własną naturę (niewidzialność), jest przyczyną naszego cierpienia. Co więcej, samo cierpienie, zamiast być zagrożeniem dla przedmiotu naszej nadziei, „wyrabia” prawdziwą nadzieję (*spes qua speratur*: Rz 5, 3), tzn. sprawia, że oczekujemy autentycznie.

### 3.3. Jęki samego Ducha (ww. 26-27)

Obraz Ducha, który wstawia się za nami sam jęcząc (αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερευτυχᾶναι στεναγμοῖς ἀλαλήτοις; w. 26), udowadnia przede wszystkim fałsz tezy, że cierpienie jest koniecznym dowodem grzechu: nawet sam Duch cierpi<sup>35</sup>. Oczywiście istnieje różnica między Jego cierpieniem, a cierpieniem stworzenia czy

---

<sup>34</sup> Podobną refleksję na temat cierpienia specyficznie chrześcijańskiego można znaleźć u H. U. von Balthazara: „Christus ist durch die Gottverlassenheit von Kreuz und Hölle hindurch der Sieger über die Welt, ich aber bin noch in der Welt; durch seinen Anruf, seine tätige Hineinnahme in sein Gesamtgeschick soll ich der Welt gestorben, mit Christus begraben und auferstanden sein (Röm 6,2ff; Eph 2,6), soll suchen «was droben ist», was aber trotzdem für mich «verborgen» bleibt (Kol 3,1ff). Dieses Vorweg-schon-Sein dessen, was man nicht anders als in glaubender «Hoffnung» ergreifen kann und deshalb «in Geduld erharren» muß (Röm 8,24f), *streckt den Christen auf das Kreuz der sich kreuzenden Balken des alten und neuen Äons. Ein härteres Kreuz als das natürlichen Menschen*, der als Geist heimatlos auf der Grenze zwischen der geschöpflichen Welt und dem absoluten Gott steht” (*Theologie der Drei Tage*, Freiburg 1990, 255; podkreślenia moje).

<sup>35</sup> Myśl o cierpiącym Duchu mogłaby wydawać się rażąca wobec rozpowszechnionego zwłaszcza w kulturze zachodniej przekonania o niecierpiętlivości Boga. Ma ona jednak dobre podstawy biblijne już w Księdze Wyjścia (2, 23-25; 3, 7-8) i w późniejszej refleksji nad tymi wydarzeniami u klasycznych proroków. Systematyczną prezentację całego zagadnienia w Starym Testamencie czytelnik znajdzie w J. L. CRENSHAW, *A Whirlpool of Torment* (Overtures of Biblical Theology 12), Philadelphia, PA 1984, szczególnie w rozdziale ósmym („God Suffers With), na ss. 127-137, z podsumowaniem na ss. 136n. Odnośnie do stanowiska teologii patrystycznej i współczesnej na temat cierpienia Boga zob. syntezę W. HRYNIEWICZA OMI, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, 266-284.

chrześcijan. Ci ostatni cierpią z powodu zewnętrznych czy wewnętrznych ucisków, podczas gdy Duch jęczy wstawiając się za tymi, którzy cierpią, tak że należałoby zamiast o cierpiącym Duchu mówić raczej o jękach Ducha i Jego współczuciu. Nawet takie rozróżnienie nie osłabia jednak radykalizmu Pawłowego obrazu: współczucie jest ostatecznie również cierpieniem, tyle że zamiast ucisku ze strony zewnętrznych czy wewnętrznych okoliczności cierpi się z powodu ucisku własnego serca<sup>36</sup>. Tak zrozumiany obraz jęczącego Ducha nie tylko obala tezę, że każde cierpienie jest konsekwencją grzechu, ale jednocześnie odrzuca logiczną konsekwencję deuteronomistycznego stylu myślenia, mianowicie, że ten, który cierpi, jest oddzielony od Boga i z tego względu — bez żadnej nadziei na przyszłość. W swym trzecim przykładzie św. Paweł ukazuje, że prawda jest dokładnie odwrotna: cierpienia wierzących nie tylko nie są znakiem zerwania więzi z Bogiem, ale same w sobie stanowią okazję, w której mogą oni doświadczyć obecności i wsparcia Ducha, a osoba Tego, który wstawia się za nimi, jest najwyższą gwarancją ich przyszłości.

Owa przyszłość jest tym bardziej pewna, że to, co Bóg sam czuje i czego pragnie, doskonale koresponduje zarówno z tym, o co wstawia się Duch (οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος)<sup>37</sup>, jak i z Jego sposobem wstawiania się: στεναγμαῖς ἀλαλήτοις, w jękach, których nie można wyrazić słowami. Duch wstawia się mianowicie za świętymi κατὰ θεόν — na boski sposób, to znaczy w jedyny sposób, który w sytuacji cierpienia jest godny Boga: jęcząc wraz z tymi, którzy cierpią. W ten sposób św. Paweł podkreśla, że nie tylko sam Duch solidaryzuje się z naszym cierpieniem, ale znajduje ono także miejsce w sercu Boga. On sam niejako uczestniczy w naszych jękach, czyniąc je swoimi. W jaki zatem sposób miałyby ono powstrzymać Go od realizacji Jego odwiecznego planu?

---

<sup>36</sup> Por. trafne sformułowanie E. VALLAURI, *I gemiti dello Spirito Santo, RivB* 27 (1979) 99n: ««Gemito», infatti dice dolore. Usato in rapporto alla preghiera (p. es. *Sal.* 6,7; 12,6; 31,11; 38,9; 79,12; 102,6 ecc.) dice, si, una preghiera fervorosa però sgorgante da un cuore sofferente».

<sup>37</sup> W ramach metafory procesu sądowego, jaka rządzi wierszem 27, a w szczególności ze względu na funkcję sędziowską Boga w określeniu ó ἐραυνῶν τὰς καρδίας (w. 27), οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος należy rozumieć nie w sensie Bożej „niezaangażowanej” znajomości pragnień Ducha, ale jako podzielenie tego, czego pragnie Duch. W przeciwnym wypadku Pawłowy obraz Ducha byłby znacznie poniżej standardów Nowego Testamentu, mianowicie jako Tego, którego „moralność” czy precyzyjniej „moralność” pragnień którego musi być badana przez Boga. W naszej interpretacji Bóg jako ó ἐραυνῶν τὰς καρδίας wie, że ci, za którymi wstawia się Duch, są święci i dlatego „podziela” (οἶδεν) Jego pragnienia. Na temat takiego znaczenia czasownika por. Cf. BAGD, οἶδα 4., s. 559. Zobacz także I. DE LA POTTERIE, «Οἶδα e γινώσκω. I due modi del “conoscere” nel quarto vangelo» w jego *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986, 314n. Odnośnie takiego znaczenia hebrajskiego שׁוּר por. W. SCHOTTRUFF, «שׁוּר, to perceive, know», *TLOT*, II, 514n.



Odnosnie do tej części *probatio* (ww. 26-27) można również ze sporą dozą prawdopodobieństwa postawić hipotezę, że zawiera ona aluzję do „procesu” między Hiobem i Bogiem, który nadaje strukturę całej *Księdze Hioba*<sup>38</sup>, a w szczególności aluzję do desperackiego żądania starotestamentowego protagonisty, by został mu dany obrońca czy gwarant na wysokościach (Hi 16, 18-21). Odpowiedzią na to nigdy nie wysłuchane w *Księdze Hioba* żądanie<sup>39</sup> byłoby w *Liście do Rzymian* wstawienie Ducha. Gdyby owa hipoteza okazała się trafna, już uderzająca śmiałość Pawłowych stwierdzeń w Rz 8, 26-27 osiągnęłaby jeszcze wyższy poziom patosu i jeszcze większą siłę perswazji. Jego (fikcyjny) adwersarz byłby mianowicie zmuszony do utożsamienia się z przyjaciółmi Hioba i z ust Boga samego usłyszałby potępienie swego stylu myślenia: „Zapłonąłem gniewem na ciebie i na dwóch przyjaciół twoich, bo nie mówiliście o Mnie prawdy, jak sługa mój, Hiob” (Hi 42, 7).

#### 4. PEWNOŚĆ PRZYSZŁEJ CHWAŁY (WW. 28-30 — *CONCLUSIO*)

Wiersze 28-30 podsumowują argument rozpoczęty w w. 18 i czynią to kładąc szczególny akcent na pewności chwały. Pozornie brakuje w nich specyficznego terminu na cierpienie (znajdujemy mianowicie wyraźne odniesienie do chwały, a tylko ogólne *πάυτα* na określenie cierpienia). Ten brak nie oznacza jednak niczego więcej niż fakt, że Apostoł w zakończeniu uogólnia swoje poprzednie stwierdzenia i w pozytywnych terminach stawia ponownie tezę z w. 18. Zamiast mówić, że nic nie jest w stanie zagrozić realizacji Bożego planu w stosunku do wierzących, nawet cierpienie, podkreśla, że „Bóg, z tymi którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra”.

Podobnie jak w *probatio*, również w sekcji podsumowującej Apostoł nie chce w jakikolwiek sposób „wyjaśniać” cierpienia. Z tego względu świadomie unika wszelkich sformułowań, które mogłyby stanowić aluzję do tradycyjnych odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. To ostatnie pozostaje dla niego tajemnicą ale nie zagrożeniem. Od wierzących, gdy przyjdzie im stawić czoło cierpieniu, żąda mia-

---

<sup>38</sup> Precyzyjne uzasadnienie hipotezy, że metafora procesu sądowego jest integralną częścią struktury *Księgi Hioba* i tym samym kluczem do jej poprawnej interpretacji, czytelnik znajdzie w H. RICHTER, *Studien zu Hiob. Des Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens*, Berlin 1959 i ostatnio w N. C. HABEL, *The Book of Job* (OTL), Philadelphia, PA 1985, 54-57.

<sup>39</sup> Na temat niemożliwości takiej mediacji i znaczenia Hiobowej niekonsekwencji, gdy żąda w 16, 18-21 pośrednictwa, o którym wie, że nie jest możliwe, por. piękne refleksji w J. LÉVÊQUE, *Sagesse et paradoxe dans le Livre de Job* w: J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique de l'ancien au Nouveau Testament. Actes du XV<sup>e</sup> congrès de l'ACFEB* (Paris, 1993) (LD 160), Paris 1995, 99-128, 112n.

nowicie, by uświadomili sobie jedno: fakt, że cierpią, w żaden sposób nie oznacza jakiegos kryzysu w ich relacjach z Bogiem i w żadnym przypadku nie stanowi znaku ich opuszczenia przez Boga. Prawda jest dokładnie odwrotna: „z tymi, którzy Go miłują, Bóg współpracuje we wszystkim (πάντα συνεργεῖ) dla ich dobra” (Rz 8, 28), przy czym owo „we wszystkim” obejmuje również i w pierwszym rzędzie cierpienia.

Pomoc, jakiej Bóg udziela tym, którzy Go miłują, ma za cel ich uczestnictwo w chwale Zmartwychwstałego, a ostatecznie to, aby sam Syn stał się pierworodnym między wielu braćmi (8, 29c). Fakt, że chwala synów niejako warunkuje synostwo Syna (bez ich dojścia do chwały On sam nie mógłby stać się pierworodnym między wielu braćmi), jest dla wierzących jeszcze jednym źródłem pewności całkowitej realizacji Bożego planu. Owa pewność jest zresztą w szczególności podkreślona przez *ornatus* mikrojednostki. *Catena aurea* wierszy 29-30 ma mianowicie na celu ukazanie nieuchronnego charakteru tej realizacji. Okazuje się ona mianowicie pewna nie tylko dlatego, że jej dwa pierwsze etapy: powołanie i usprawiedliwienie, już nastąpiły (οὐς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὐς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν), ale przede wszystkim dlatego, że pośrodku cierpienia także etap końcowy — obdarzenie chwałą — został już zainicjowany: οὐς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν<sup>40</sup>.

## 5. ŚW. PAWEŁ WOBEC CIERPIENIA W RZ 8, 18-30

Jak już zostało powiedziane, św. Paweł w Rz 8, 18-30 nie tylko nie rości sobie jakiegokolwiek pretensji do tego, że zdołał „wyjaśnić” problem cierpienia, ale nawet

---

<sup>40</sup> Aoryst ἐδόξασεν interpretuje się na wiele różnych sposobów: (1) użycie tradycyjnej formuły, która już go zawierała, (2) podkreślenie pewności wydarzenia, które ma dopiero nastąpić, (3) aoryst profetyczny. W bezpośrednim kontekście Rz 8, 18-30 najbardziej prawdopodobne wydaje się rozumienie, które zakłada, że czas przeszły ma za zadanie podkreślić faktu, iż chwala już jest dana (przeszłość), mimo że jej pełne objawienie będzie dopiero sprawą przyszłości. Z podobną dialektyką spotykamy się w naszym fragmencie również w wypadku synostwa wierzących, które także już jest (por. 8, 14), ale którego pełni ciągle jeszcze oczekujemy (por. 8, 23). Owo dialektyczne doświadczenie synostwa i chwały zakłada dar życia, który stanowi samą esencję zarówno relacji ojciec-syn, jak i chwały zmartwychwstania. Ponieważ wierzący już otrzymali Ducha, źródło życia (8, 10), już teraz doświadczają zarówno synostwa, jak i chwały. Ponieważ jednak na razie Duch jest posiadany tylko jako „pierwszy dar”, doświadczenie jednego i drugiego ma przed sobą przyszłość. Wierzący mianowicie ciągle jeszcze oczekują na koniec żniwa, zmartwychwstanie, kiedy to objawi się pełnia ich synostwa i *eo ipso* pełnia chwały. Podobne wyjaśnienie aorystu ἐδόξασεν w Rz 8, 30 prezentuje E. LARSSON, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Uppsala 1962, 306-307: “Schon der Besitz des Geistes ist somit eine Verherrlichung, die den Gebrauch der Verbform ἐδόξασεν motiviert”.

nie zamierzał tego uczynić. Raczej chodziło mu o to, by ukazać słabość tradycyjnych odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia, w szczególności tych odpowiedzi, które odwołują się do teorii retribucji czy jej ewentualnych wycieniowań (pedagogiczny wymiar cierpienia; cierpienie jako próba czy też cierpienie jako dowód Bożej miłości). W ten sposób jego wykład w Rz 8, 18-30 ukazuje, że cierpienie jest przede wszystkim misterium. Tym niemniej, twierdząc, że cierpienia obecnego czasu nie są ani zagrożeniem dla przyszłej chwały wierzących, ani nieprzezwyciężalną przeszkodą w ich życiu, św. Paweł nie tylko broni tajemnicy tego doświadczenia i potrzeby poddania się rozumowi w obliczu misterium, lecz mówi także coś więcej. Według Apostoła cierpienie, pozostając tajemnicą i doświadczeniem zawsze trudnym, a nawet dlatego, że jest takie, może stać się dla wierzących również miejscem zwycięstwa, a wówczas okazuje się także paradoksalnym miejscem doświadczenia potęgi miłości i świadectwa o niej: “we wszystkim odnosimy pełne zwycięstwo (ὑπερικαὼμεν) dzięki Temu, który nas umiłował” (Rz 8, 37). Dlatego właśnie dla tych, którzy otrzymali Ducha jako pierwociny, skończył się czas lęku (por. Rz 8, 15). Czas terazniejszy, zamiast być czasem wstydu, stał się czasem paradoksalnego chlubienia się nawet pośrodku cierpień (por. Rz 5, 3-4)<sup>41</sup>, czasem zachwytu nad „nadmiarem” Bożych dróg i czasem śpiewu o potędze Jego miłości, która sprawia, że zwyciężają we wszystkim.

W tym miejscu trzeba jednak dodać, że Pawłowe rozumienie owego ugięcia się przed tajemnicą cierpienia czy też raczej jej ufnej akceptacji, różni się zasadniczo od tego, co proponuje *Księga Hioba*. Momentem wspólnym dla obu jest odrzucenie jakiegokolwiek interpretacji cierpienia, która mogłaby ogołocić to ostatnie z misterium. Tym niemniej Paweł i Hiob uczą się i uczą innych ufności w obliczu tego misterium w oparciu o zupełnie odmienne doświadczenia. W wypadku Hioba chodziło o sugestywny kurs teologii na przykładzie hipopotama i krokodyla, dwóch stworzeń najbardziej majestatycznych i groźnych, a jednocześnie najbardziej nieużytecznych z punktu widzenia ludzkiej ekonomii owych czasów. Powód ich stworzenia pozostawał więc dla ludzkiego umysłu całkowicie niezrozumiały. Przykład krokodyla i hipopotama pozwolił Hiobowi zdać sobie

---

<sup>41</sup> Odnośnie do takiego rozumienia frazy καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν wbrew zwyczajowemu “chlubimy się także z ucisków” zob. R. BIERINGER, *Aktive Hoffnung im Leiden. Gegenstand, Grund und Praxis der Hoffnung nach Röm 5:1-5, TZ 4* (1995), 321: “Nach unserer Auffassung gebraucht Paulus καυχώμεθα in 5,3b ebenfalls absolut und ist ἐν ταῖς θλίψεσιν somit nicht Gegenstand, sondern die Situation, in der das Sich-Rühmen geschieht. Einige Autoren wenden gegen diese Interpretation ein, daß sie die Antithese zwischen 5,2c und 5,3ab zerstört. «Nicht nur, sondern auch...» beinhaltet hier jedoch keine Antithese, sondern eine Steigerung. Was Paulus sagt, gilt nicht nur allgemein, sondern insbesondere in der Situation der Bedrängnis. Die Tatsache, daß Paulus bei καυχώμεθα den Gegenstand normalerweise mit ἐν anschließt, wie wir in Röm 2,17.23; 5,11; 1 Kor 1,31 u. ö. sehen, bedeutet nicht, daß er ἐν nicht auch dazu benutzen kann, die Situation zu beschreiben”. Tę samą interpretację zaproponował już B. WEISS, *Der Brief an die Römer*, Göttingen <sup>9</sup>1899, 220.

sprawę, że już w porządku naturalnym wiele rzeczy pozostaje poza ludzkimi możliwościami zrozumienia, a tym niemniej stanowią one część Bożego planu i jako takie muszą mieć swój sens. W ten sposób mógł sobie uświadomić, że podobnie może być w porządku moralnym. Cierpienie jest jak hipopotam i krokodyl: nawet jeśli dla ludzkich oczu wydaje się absurdalne, ma swój tajemniczy sens w oczach Boga, któremu można i trzeba zaufać<sup>42</sup>.

W odróżnieniu od *Księgi Hioba* Pawłowym punktem wyjścia odnośnie do problemu cierpienia nie jest Bóg nieogarniony w swym dziele stworzenia, lecz Bóg, który przekracza ludzkie oczekiwania i możliwości zrozumienia w swym dziele zbawczym. Ostatecznym powodem, by Mu ufać, jest mianowicie nie tyle mądrość i potęga Boga jako Stwórcy, lecz Jego niesłychany i nieogarniony dla naszego umysłu gest miłości, którego — ponieważ jest on szaleństwem w oczach mądrości świata (por. 1 Kor 1, 18-25) — nie można adekwatnie wyrazić inaczej, jak tylko poprzez paradoksalne i skandaliczne w swej przesadzie sformułowanie: „Nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32)<sup>43</sup>. A ponieważ chodzi o gest zbawczej miłości, a nie tylko stwórczej potęgi, Paweł nie pozostaje jak Hiob w milczeniu pełnym bojaźni, lecz sam zaczyna śpiewać hymn o miłości<sup>44</sup>, o miłości, która pomimo cierpienia i pośród nich sprawia, że zwycięstwo tych, którzy miłują Boga, staje się dotykalne już teraz.

Rzym

KS. ANDRZEJ GIENIUSZ CR

---

<sup>42</sup> Bardziej szczegółowe omówienie Bożej odpowiedzi na Hiobowe pytanie o sens cierpienia, której podsumowanie przedstawiłszy powyżej, można znaleźć w D. J. A. CLINES, *Job 1–20*, XXXIX–XLVII; N. C. HABEL, *The Book of Job* (OTL), Philadelphia, PA 1985, 33–35 i D. COX, *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd*, Rome 1978, 129–135.

<sup>43</sup> Por. J.-N. ALETTI, *Paul et la rhétorique. État de la question et propositions* w: J. SCHLOSSER (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD 165), Paris 1996, 49: „Paradoxe et *auxésis* deviennent ainsi essentiels pour exprimer le mystère de l'excès, de la démesure divine en Christ. La théologie est alors devenue rhétorique, et il était essentiel qu'elle le devint”. Odnośnie do Pawłowego użycia paradoksu w *Liście do Rzymian* i do argumentacyjnej funkcji tej figury zobacz także idem *Comment Dieu est-il juste*, 252-254 oraz idem, «Sagesse et mystère chez Paul. Réflexion sur le rapprochement de deux champs lexicographiques» w J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique*, 365-367.

<sup>44</sup> Na temat gatunku literackiego i hymnicznego charakteru Rz 8, 31-38 zob. A. H. SNYMAN, *Style and the Rhetorical Situation of Romans 8. 31–39*, NTS 34 (1988) 218–231.

## PRÓBA DEFINICJI PRAWDY W STARYM TESTAMENCIE NA PODSTAWIE JEJ PRZECIWIENSTW

„Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła,  
na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”  
(Jan Paweł II, *Fides et ratio*)

Celem niniejszej pracy jest próba określenia tego, jak w Starym Testamencie rozumiane są terminy hebrajskie tłumaczone w języku polskim na „prawda”, „prawdziwy” i „prawdziwie”. Definicja tych pojęć zostanie zbudowana na podstawie analizy znaczeń terminów hebrajskich, stojących do nich w opozycji bezpośredniej, tj. przeciwstawionych im w ramach jednego lub dwóch następujących po sobie wersetów (zob. poniższe przykłady). Skupienie się na tego rodzaju opozycjach zwiększa bowiem pewność, że istotnie mamy tam do czynienia z terminami będącymi przeciwieństwami<sup>1</sup> „prawdziwości”. Z kolei znaczenia owych przeciwieństw będą pochodzić wyłącznie ze Starego Testamentu, aby zagwarantować, że nie wykraczamy poza ich rozumienie starotestamentowe.

W Starym Testamencie występują około 23 terminy hebrajskich przeciwnych, w podany wyżej sposób, do terminów hebrajskich tłumaczonych w BT<sup>2</sup>, BP<sup>3</sup> lub Bb<sup>4</sup> na „prawda”, „prawdziwy”, „prawdziwie”, „na/zaprawdę”. Są to:

---

<sup>1</sup> Wyjaśnienia być może wymaga stosunek przeciwieństwa: mówimy, że nazwa *S* jest przeciwna do nazwy *P* wtedy i tylko wtedy, gdy nie istnieje wspólny desygnat nazw *S* i *P*, oraz desygnaty nazwy *S* plus desygnaty nazwy *P* nie wyczerpują całego uniwersum (np. nazwa *pies* jest przeciwna do nazwy *kot*). Przeciwieństwo jest jedną z odmian stosunku wykluczania (inaczej rozłączności). Drugą odmianą jest sprzeczność: dwie nazwy są sprzeczne wtedy i tylko wtedy, gdy nie istnieje ich wspólny desygnat oraz desygnaty pierwszej nazwy plus desygnaty drugiej wyczerpują całe uniwersum (np. nazwa *pies* jest sprzeczna z nazwą *nie-pies*). Dodajmy, że w punktach 1-23 mamy do czynienia z przeciwieństwami prawdy.

<sup>2</sup> [BT] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wydanie trzecie poprawione. Pallottinum, Poznań-Warszawa 1991.

<sup>3</sup> [BP] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. Opracował zespół pod redakcją ks. Michała Petera (ST), ks. Mariana Wolniewicza (NT), wyd. III, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1991.

<sup>4</sup> [Bb] *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1994.

## 1) *seqer*<sup>5</sup> (113, GK<sub>9214</sub>, SEC<sub>8267</sub> *sheqer*)<sup>6</sup>

*Seqer* skontrastowane jest z: *emunah* w Ps 119, 29-30. 86; Prz 12, 22. 17; Jr 5, 2-3; 9, 2; *emun*<sup>2</sup> w Prz 14, 5 (zb. pkt. 3); *emet* w Prz 11, 18; 12, 19; Jr 9, 4-5; Zach 8, 16-17; *omnam* i *tamiym* w Job 36, 4; *aken* w Jr 3, 23; *sedeq* w Ps 52, 5:

Prz 12, 22 BP: „Odrzęć budzą w Jahwe wargi kłamliwe<sup>1)</sup>, upodobanie znajduje On w tych, którzy służą prawdzie<sup>2)</sup>”; BT: 1) kłamliwe, 2) prawdomównych; Bb: 1) kłamliwe, 2) prawdę; 1) *seqer*, 2) *emunah*<sup>575</sup><sup>7</sup>.

Prz 12, 19 BP: „Wargi prawdomówne<sup>1)</sup> trwać będą na wieki, lecz język fałszywy<sup>2)</sup> przez mgnienie oka”; BT: 1) Prawdomówny, 2) kłamliwy; Bb: 1) Mowa szczerza, 2) fałszywa; 1) *emet*<sup>622</sup>, 2) *seqer*.

Job 36, 4 BP: „Naprawdę<sup>1)</sup> słowa moje nie są kłamstwem<sup>2)</sup>. Stoi przed tobą mąż, mający doskonale<sup>3)</sup> rozeznanie”; Bb: 1) zaiste, 2) kłamstwem, 3) doskonale; BT: 1) Naprawdę, 2) podstępnie, 3) prawdziwie; 1) *omnam*<sup>597</sup>, 2) *seqer*, 3) *tamiym*<sup>9459</sup>.

Jr 3, 23 BP: „Zaprawdę<sup>1)</sup>, fałszem<sup>2)</sup> jest [kult] wyżyn i wrzawa na górach”; BT: 1) Rzeczywiście, 2) zwodnicze; Bb: 1) Zaiste, 2) uludą; 1) *aken*<sup>434</sup>, 2) *seqer*.

Ps 52, 5 BT: „Miłujesz bardziej zło niż dobro, bardziej kłamstwo<sup>1)</sup> niż mowę sprawiedliwą<sup>2)</sup>”; Bb: 1) kłamstwo, 2) słowo prawe; BP: 1) kłamstwo, 2) słowa rzetelnego; 1) *seqer*, 2) *sedeq*<sup>7406</sup><sup>8</sup> (zob. też pkt. 2-6).

Rzeczownik *seqer* tłumaczony jest na:

---

<sup>5</sup> Pisownia wszystkich wyrazów hebrajskich w pracy podana jest za: [GK] *The NIV Exhaustive Concordance*, Edward W. Goodrick, John R. Kohlenberger III, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1990.

<sup>6</sup> Napisy „1) *seqer* (113, GK<sub>9214</sub>, SEC<sub>8267</sub> *sheqer*)” każdorazowo oznaczają:

„1)” — liczba porządkowa w niniejszej pracy;

„*seqer*” — pisownia terminu hebrajskiego za GK;

„113” — ilość wystąpień terminu hebrajskiego w Starym Testamencie (bez ksiąg wtórnokanonicznych);

„GK” — patrz przypis 5;

„9214” — kod terminu hebrajskiego w GK;

„SEC” — *Strong's Exhaustive Concordance*, James H. Strong, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1985;

„8267” — kod terminu hebrajskiego w SEC;

„*sheqer*” — pisownia terminu hebrajskiego za SEC, o ile różna niż w GK.

<sup>7</sup> Kody wszystkich terminów hebrajskich pochodzą z GK.

<sup>8</sup> *Sedeq* jest tłumaczony w Iz 45, 19 Bb jako *prawda*.

(1) (a) *klamstwo* (Job 13, 4 Bb, BP; Jr 9, 2 BT, Bb; 9, 4); *nieprawdę* (2 Krl 9, 12 Bb, BP; Jr 37, 14 BT; 40, 16 Bb, BP); *falsz* (Iz 28, 15); stąd [*droga*] *klamstwa* (Ps 119, 29); [*duch*] *klamstwa* (1 Krl 22, 22 BT, BP); (b) *oszustwo* (Jr 6, 13); stąd (c) *oszust, fałszywy, obłudnik* (Prz 17, 4); *krzywoprzysięzca* (Ml 3, 5); (d) *podstęp* (Jr 7, 14 BT, BP); (e) *brednie* (Wj 5, 9 Bb); (f) *ułuda* (Jr 3, 23 Bb); *złuda* (Jr 10, 14 Bb).

(2) jako przymiotnik na (a) *nieprawdziwy*: [*wargi, usta*] *klamliwe* (Ps 31, 19; 109, 2; Iz 59, 13); [*pióro*] *klamliwe, fałszywe* (Jr 8, 8 BT, BP); (b) *niemoralny*: [*chleb*] *oszustwa, podstępny* (Prz 20, 17 BT, Bb); [*prawica*] *fałszywa, zdradliwa, wiarołomna* (Ps 144, 8 BT, Bb, BP); [*ścieżka*] *nieprawda, kłamliwa* (Ps 119, 104 BT, Bb); [*wróg*] *zaklamany, przewrotny* (Ps 35, 19 BT, Bb); [*nadzieja*] *zwodnicza, fałszywa, oszukańcza* (Jr 28, 15 BT, Bb, BP); [*wdzięk*] *klamliwy, zwodniczy* (Prz 31, 30 BT, BP); [*sprawa*] *klamliwa, przewrotna* (Wj 23, 7 BT, BP); (c) *nierzetelny*: [*zysk*] *zawodny, złudny* (Prz 11, 18 BT, Bb).

(3) jako przysłówek na (a) *fałszywie*: [*prorokować*] *klamliwie, fałszywie* (Jr 20, 6 BT, BP); (b) *zdradliwie*: [*postąpić*] *zdradliwie, podstępnie, niecznie* (2 Sm 18, 13); [*działać*] *klamliwie, nikczemnie* (Oz 7, 1 Bb, BP); (c) *pozornie*: [*nawrócić się, powrócić*] *pozornie, obłudnie* (Jr 3, 10 BT, BP, Bb); (d) *daremnie*: [*strzec*] *daremnie, na próżno* (1 Sm 25, 21 Bb, BP); (e) *bez powodu*: [*nienawidzić*] *bez przyczyny* (Ps 38, 20 Bb, BP); [*gnębić*] *niesłusznie* (Ps 119, 78 BT, Bb); [*prześadować*] *niesłusznie* (Ps 119, 86 Bb, BP).

W odróżnieniu od *seger* rzeczownik *prawda* jest więc przeciwieństwem *klamstwa, nieprawdy, fałszu, oszustwa, podstępu, bredni, złudy, ułudy*. Człowiek *mówiący prawdę* jest przeciwieństwem *oszusta, fałszywego, obłudnika*.

*Prawdziwy* jest przeciwieństwem

(a) w aspekcie moralnym: *podstępny, fałszywy, zdradliwy, wiarołomny, nieprawdy, kłamliwy, zaklamany, przewrotny, zwodniczy, oszukańczy*;

(b) w aspekcie (nie)możliwości polegania: *zawodny, złudny*.

Przysłówek *prawdziwie* jest przeciwieństwem

(a) w aspekcie logicznym: *fałszywie*;

(b) aspekcie moralnym: *klamliwie, zdradliwie, podstępnie, niecznie, nikczemnie*;

(c) (nie)zgodności z rzeczywistością: *pozornie, obłudnie*;

(d) (braku) efektów: *daremnie, na próżno*;

(e) (braku) posiadania przyczyn: *bez przyczyny, niesłusznie*.

## 2) *mirmah* (39, GK<sub>5327</sub>, SEC<sub>4820</sub>)

*Mirmah* skontrastowane jest z *sedeq* i *emunah* w Prz 12, 17, natomiast z *emet* w Prz 14, 25 i Jr 9, 4-5:

Prz 12, 17 BP: „Kto daje świadectwo prawdzie<sup>1)</sup>, pełni sprawiedliwość<sup>2)</sup>, świadek kłamliwy<sup>3)</sup> zaś — fałszerstwo<sup>4)</sup>”; BT: 1) prawdomówny, 2) co słuszne, 3) fałszywy, 4) oszustwo; Bb: 1) prawda, 2) co słuszne, 3) fałszywy, 4) kłamie; 1) *emunah*<sub>575</sub>, 2) *sedeq*<sub>7406</sub>, 3) *seqer*<sub>9214</sub>, 4) *mirmah*.

Prz 14, 25 BP: „Świadek prawdomówny<sup>1)</sup> jest wybawcą życia, ale kto kłamstwa<sup>2)</sup> rozgłasza, wywołuje rozczarowanie<sup>3)</sup>”; BT: 1) prawdomówny, 2) oszustwo, 3) kłamstwa; Bb: 1) prawdomówny, 2) kłamstwo, 3) zdrajca; 1) *emet*<sub>622</sub>, 2) *kazab*<sup>2</sup><sub>3942</sub>, 3) *mirmah*.

Jr 9, 4-5 BT: „Jeden zwodzi<sup>1)</sup> drugiego nie mówiąc prawdy<sup>2)</sup>; przyzwyczajili swój język do kłamstwa<sup>3)</sup>, postępują przewrotnie<sup>4)</sup>, nie chcą się nawrócić. Oszustwo<sup>5)</sup> na oszustwie, obłuda<sup>6)</sup> na obłudzie; nie chcą znać Pana”; Bb: 1) oszukuje, 2) prawdy, 3) kłamstwa, 4) przewrotnie, 5) gwałt, 6) oszustwo; BP: 1) oszukuje, 2) prawdy, 3) kłamstwa, 4) przewrotnie, 5) ucisk, 6) oszustwo; 1) *talab*<sub>9438</sub>, 2) *emet*<sub>622</sub>, 3) *seqer*<sub>9214</sub>, 4) *awah*<sub>6390</sub>, 5), 6) *mirmah*.

*Mirmah* oznacza oszustwo (Job 31, 5); *knowanie* (Dn 8, 25 BT); *podstęp* (Ps 38, 13); *zdradę* (2 Krl 9, 23); *falsz* (Ps 10, 7; 36, 4); *zawód, oszukaństwo, rozczarowanie* (Job 15, 35); stąd mamy *kłamstwo, fałszerstwo* w Prz 12, 17 Bb oraz *obłudę, gwałt, ucisk* w Jr 9, 4-5. Dlatego w formie przymiotnika jest tłumaczona na: [słowa] *podstępne, obłudne, fałszywe* (Ps 34, 13); [rady] *podstępne, zwodnicze* (Prz 12, 5 BT, Bb); [waga] *fałszywa* (Oz 12, 7); [odważniki] *fałszywe, oszukańcze* (Mi 6, 11); a w formie przysłowka na: [przyjść, odpowiedzieć] *podstępnie* (Rdz 27, 35; 34, 13); [przysięgać] *fałszywie, obłudnie, kłamliwie* (Ps 24, 4); [postępować] *zdradliwie, podstępnie* (Dn 11, 23).

Zatem gdy coś (lub ktoś) jest *prawdą*, to w odróżnieniu od *mirmah*, nie jest *oszustwem, fałszem, obłudą, knowaniem, podstępem, zdradą, zawodem, rozczarowaniem, gwałtem i uciskiem*; a gdy coś jest *prawdziwie* (lub *dokonywane prawdziwie*), to nie jest *podstępne, obłudne, fałszywe, zwodnicze, oszukańcze, kłamliwe czy zdradliwe*.

## 3) *kazab*<sup>1</sup> (16, GK<sub>3941</sub>, SEC<sub>3576</sub>), *kazab*<sup>2</sup> (31, GK<sub>3942</sub>, SEC<sub>3577</sub>)

*Kazab*<sup>1</sup> i 2 stoi w opozycji do *emun*<sup>2</sup> w Prz 14, 5 oraz *emet* w Prz 14, 25 (pkt. 2):

Prz 14, 5 BP: „Świadek prawdomówny<sup>1)</sup> nie kłamie<sup>2)</sup>, ale fałszywy<sup>3)</sup> oddycha kłamstwami<sup>4)</sup>”; BT: 1) prawdomówny, 2) kłamie, 4) kłamstwa, 3) fałszywy; Bb: 1) prawdomówny, 2) kłamie, 3) fałszywy, 4) kłamstwo; 1) *emun*<sup>2</sup><sub>574</sub>, 2) *kazab*<sup>1</sup>, 3) *seqer*<sub>9214</sub>, 4) *kazab*<sup>2</sup>.



*Kazab*<sup>1</sup> jest tłumaczone na *kłamstwo* (Prz 14, 5) lub *kłamca* (Ps 116, 11 BP). Stąd frazy — *kłamać*, *nie dotrzymywać słowa*, *zwoździć* (Lb 23, 19); *oszukiwanie*, *łudzenie*, *zwoźdzenie* (2 Krl 4, 16); *zawieść* (Ha 2, 3 BP); a także [*źródło*] *niewy-czerpane*, *niewysychające* (Iz 58, 11), tzn. takie, które nie zawiedzie.

*Kazab*<sup>2</sup> pochodzi od *l* a tłumaczone jest na *kłamstwo*, *oszustwo* (Prz 14, 25; Iz 28, 15), *kłamca* (Ps 5, 7 Bb, BP). Stąd *człowiek kłamstwa* (Prz 19, 22); [*świadek*] *falszywy* (Prz 14, 5; 21, 28); [*nadzieja*] *zawodna*, *łudna* (Job 41, 9 BT, Bb); [*ludzie*] *kłamliwi*, *zawodni* (Ps 62, 10 BT, Bb); [*pokarm*] *zwoźdniczy*, *zdradliwy* (Prz 23, 3).

*Świadek prawdomówny* (*emet*, *emun*) *dotrzymuje słowa*, nie rozgłasza *kazab*, tj. *kłamstw*, *oszustw*, nie jest *kłamcą*. *Prawdziwy* nie jest

(a) *zawodny*, *zdradliwy*, *zwoźdniczy*,

(b) *łudny*,

(c) *kłamliwy*, *falszywy*, jednym słowem, taki, który *nie zawiedzie*.

#### 4) *talal* (9, GK<sub>9438</sub>, SEC<sub>2048</sub> *hathal*)

*Talal*, stojące w opozycji do *emet* (Jr 9, 4-5 pkt. 2), oznacza

(1) *oszukiwać*, *zwoździć* (Rdz 31, 7; Wj 8, 25 [29]; Job 13, 9; Sdz 16, 10; Jr 9, 4); *okpić* (Sdz 16, 15 Bb); *omamić*, *zwieść* (Iz 44, 20);

(2) *natrzęsać się* (Sdz 16, 13 Bb), *szydzić* (Job 13, 9 BT).

Zatem mówić prawdę (*emet*), w odróżnieniu od *talal*, to nie:

(1) *oszukiwać*, *zwoździć*, *okpić*, *omamić*;

(2) *natrzęsać się*, *szydzić*.

*Talal* w SEC ma ten sam kod co *hatal* (1, GK<sub>2252</sub>, SEC<sub>2048</sub> *hathal*), które oznacza *szydzić*, *drwić* (1 Krl 18, 27).

#### 5) *awah* (17, GK<sub>6390</sub>, SEC<sub>5753</sub> *awah*)

*Awah*, skontrastowane z *emet* w Jr 9, 4-5 pkt. 2, jest tłumaczone na:

(1) *zgrzeszyć* (2 Sm 7, 14 Bb, BP); [*popelnić*] *nieprawość*, *zawinić* (Dn 9, 5 BT, Bb); *wykroczyć* (Est 1, 16 BT); [*działać*] *przewrotnie*, *złamać* [*prawo*], *sprzeniewierzyć się* (Job 33, 27; Prz 12, 8). Stąd mamy tłumaczenie [*działać*] *przewrotnie* w Jr 9, 5 czy [*kobieta*] *przewrotna* w 1 Sm 20, 30;

(2) *poplątać, pokrzyżować, zatracać [ścieżki]* (Lam 3, 9; Ps 146, 9); *wypaczyć [drogi]* Jr 3, 21 BP; *sprawiąć zamieszanie, przewracać, odmienić [oblicze ziemi]* (Iz 24, 1);

(3) *być udręczonym, oszołomionym, wstrząśniętym* (Iz 21, 3), *zgnębnym, zgiętym, przybitym* (Ps 38, 7).

Mówić *prawdę (emet)*, w odrożnieniu od *awah*, to

(1) nie: *[popelnić] nieprawości, zawinić, wykroczyć, [działać] przewrotnie, złamać [prawa], sprzeniewierzyć się;*

(2) nie: *wypaczyć, poplątać, pokrzyżować, zatracać [ścieżki], przewracać;* słowem *nie zgrzeszyć*.

Natomiast jeśli ktoś żyje w *prawdzie*, to

(3) nie jest *udręczony, oszołomiony, wstrząśnięty, zgnębiony, zgięty, przybity*.

## 6) *ra'ah3* (318, GK<sub>8288</sub>, SEC<sub>7465</sub> *ro'ah*)

*Ra'ah3*, stoi w opozycji do *emet* w Zach 8, 16-17, *emunah* w Jr 9, 2 i *ken<sup>l</sup>* w Jr 8, 5-6 (pkt. 22):

Zach 8, 16-17 BT: „Bądźcie prawdomówni<sup>1)</sup> wobec bliźnich, w bramach waszych ogłaszajcie wyroki sprawiedliwe<sup>2)</sup>, zapewniające zgodę! Nie knujcie w sercu zła<sup>3)</sup> względem bliźnich, nie przysięgajcie fałszywie<sup>4)''</sup>”; Bb: 1) *prawdę*, 2) *sprawiedliwe*, 3) *złego*, 4) *krzywoprzysięstwo*; BP: 1) *prawdę*, 2) *rzetelne*, 3) *złych zamiarów*, 4) *krzywoprzysięstwa*; 1), 2) *emet*<sub>622</sub>, 3) *ra'ah3*, 4) *seger*<sub>9214</sub>.

Jr 9, 2 BP: „oszustwem<sup>1)</sup> — nie *prawdą*<sup>2)</sup> — umocnili się w kraju. Bo od *nieprawości*<sup>3)</sup> przechodzą w *nieprawość*<sup>3)</sup>”; BT: 1) *kłamstwo*, 2) *prawda*, 3) *przewrotność*; Bb 1) *kłamstwo*, 2) *prawda*, 3) *zło*; 1) *seger*<sub>9214</sub>, 2) *emunah*<sub>575</sub>, 3) *ra'ah3*.

*Ra'ah3* ma wiele znaczeń, używane najczęściej to:

(1) *nieszczęście* (Rdz 19, 19); *kłęska, niedola* (2 Sm 15, 14); *zguba* (Ps 70, 2 Bb); *zło* (Mi 2, 3 BP); *udręka* (Lb 11, 15 BP).

(2) *krzywda* (Rdz 26, 29; 44, 4); *niegodziwość, złość [ludzi]* (Rdz 6, 5; 39, 9); *nieprawość* (Jr 11, 14 BP); *przewrotność, złość* (Jr 12, 4 BT, Bb); stąd *[zastawiać] sidła* w Ps 38, 12 BT, BP czy *złe zamiary* w Zach 8, 17 BP.

Mówić *prawdę (emet)* i ogłaszać wyroki *sprawiedliwe, rzetelne (emet)*, to nie knuć *zła* w swoim sercu, nie mieć *złych zamiarów*. Umocnić się *prawdą (emunah)*, w przeciwieństwie do *ra'ah3* (Jr 9, 2), to umocnić się nie używając *nieprawości, niesprawiedliwości, przewrotności, złości, zła* lub nie sprowadzając *niedoli, nieszczęścia, zła, zguby i kłęski*.

## 7) *ra'* (351, GK<sub>8273</sub>, SEC<sub>7451</sub>)

*Ra'* (*zło, złego*), spokrewnione jest z *ra'ah3* (pkt. 6), zostało użyte w opozycji do *sedequah* (*sprawiedliwość*), *emet* (*prawda, uczciwość, wierność*) i *nakoah* (*uczciwość, szczerowość, prawowość*):

Iz 59, 14-15a Bb: „Dlatego prawo<sup>1)</sup> zostało usunięte na bok, a sprawiedliwość<sup>2)</sup> pozostaje daleko, gdyż prawda<sup>3)</sup> potyka się na rynku, a dla uczciwości<sup>4)</sup> miejsca nie ma. Prawda<sup>5)</sup> się zapodziała, a ten, który unika złego<sup>6)</sup>, bywa plądrowany; BP: 1) Prawo, 2) sprawiedliwość, 3) uczciwość, 4) szczerowość, 5) Prawda, 6) zła; BT: 1) prawo, 2) sprawiedliwość, 3) prawda, 4) prawość, 5) wierności, 6) zła; 1) *mispāt*<sub>5477</sub>, 2) *sedaquah*<sub>7407</sub>, 3), 5) *emet*<sub>622</sub>, 4) *nakoah*<sub>5791</sub>, 6) *ra'*.

*Ra'* jest również w opozycji do *emet* tłumaczonego na *wierność*:

Prz 16, 6 BP: „Przez miłość i wierność<sup>1)</sup> zmazuje się winę<sup>2)</sup>, a przez bojaźń Jahwe unika się zła<sup>3)</sup>”; BT: 1) wierność, 2) winę, 3) złych dróg; Bb: 1) wierność, 2) winy, 3) złego; 1) *emet*<sub>622</sub>, 2) *awon*<sub>6411</sub>, 3) *ra'*.

*Ra'* podobnie jak *ra'ah3* oznacza:

(a) *zło* (Rdz 3, 5; Ha 1, 13); stąd tłumaczenia: [*drzewo poznania dobra i*] *zła* (Rdz 2, 9 BT, Bb); *zli, źle, złe* (Rdz 13, 13; 1 Krl 22, 8) lub *nikczemne* (Iz 59, 7 BP);

(b) *nieszczęście, zguba* (Ps 56, 6); *niedola, niepowodzenie* (Ps 10, 6 BT, BP); stąd *rozpaczliwe, żałosne* [*położenie*] (Wj 5, 19); *przykre* [*cierpienie*], *ciężka* [*niedola*] (Koh 6, 2); *gorsze* [*bydlę*] (Kpł 27, 10); *najgorsze, niedobre, bardzo złe, bezwartościowe* [*figi*] (Jr 24, 2. 8); *marne, tanie* [*zwierzę*] (Kpł 27, 12 BT, Bb); *nędnne* [*miejsce*] (Lb 20, 5); *brzydkie, szpetne, nędzne* [*krowy*] (Rdz 41, 20-21); *złośliwe* [*wrzoły*] (Pwt 28, 35); [*cuda*] *dotkliwe, przerażające* (Pwt 6, 22 BP, Bb); czy w funkcji przysłowka: [*mówią*] *złośliwie, źle* (Ps 41, 5 BT, Bb); [*mówią*] *występnie, przewrotnie* (Ps 73, 8 Bb, BP);

(c) *smutek* (Ne 2, 1 BT); [*twarze*] *zaślepiione, ponure, zachmurzone* (Rdz 40, 7);

(d) *zbrodnia* (Prz 1, 16 BT); *srogie, wrogi* [*miecz*] (Ps 144, 10); *złubne* [*strzały*] (Ez 5, 16 Bb);

(e) *podstęp* — *podstępny* [*lud*] (Wj 32, 22 BP);

(f) *dzikie* [*zwierzęta*] (Ez 5, 17).

*Prawda, uczciwość i wierność (emet)*, która jak ubolewa Izajasz „potyka” się na rynku, czy w ogóle gdzieś się „zapodziała”, jest przeciwieństwem:

(a) *zła*;

(b) *nieszczęścia, zguby, niedoli, niepowodzenia*;

- (c) *smutku*;
- (d) *zbrodni*;
- (e) *podstępu*.

*Prawdziwy to taki, który nie jest:*

- (a) *zły, nikczemny*;
- (b) *rozpaczliwy, żaloszny, przykry, ciężki, gorszy, najgorszy, niedobry, bardzo zły, bezwartościowy, marny, tani, nędzny, brzydki, szpetny, złośliwy, dotkliwy, przerażający*;

(c) *zasepiony, ponury, zachmurzony*;

(d) *srogi, wrogi, zgubny*;

(e) *podstępny*;

(f) *dziki*.

*Mówić prawdziwie to nie złośliwie, źle, występnie i przewrotnie.*

## **8) *awel* (22, GK<sub>6404</sub>, SEC<sub>5766</sub> *avel*), *awal* (2, GK<sub>6401</sub>, SEC<sub>5765</sub> *awal*)**

*Awel* stoi w opozycji do *emunah* i *tamiym* w Pwt 32, 4 oraz do *emet* w Ez 18, 8 (choć tutaj tłumaczone odpowiednio na *wierny*, *doskonały*, *słuszny*, to jednak w innych miejscach często na *prawdziwy*<sup>9</sup>):

Pwt 32, 4 BT: „On Skałą, dzieło Jego doskonałe<sup>1)</sup>, bo wszystkie drogi Jego są słuszne; On Bogiem wiernym<sup>2)</sup>, a nie zwodniczym<sup>3)</sup>, On sprawiedliwy i prawy”; Bb, BP: 1) doskonałe, Bogiem 2) wiernym, bez 3) fałszu; 1) *tamiym*<sub>9459</sub>, 2) *emunah*<sub>575</sub>, 3) *awel*.

Ez 18, 8 Bb: „[...] nie bierze odsetek, powstrzymuje swą rękę od złego<sup>1)</sup>, w sporach między ludźmi rozsądza zgodnie ze słusnością<sup>2)</sup>”; BT: 1) nieprawości, 2) sprawiedliwie; BP: 1) nieprawości, 2) słuszny; 1) *awel*, 2) *emet*<sub>622</sub>.

*Awel* oznacza *nieprawość* (Job 34, 10); *bezprawie*, *niegodziwość* (Ps 7, 3 Bb, BP); *niesprawiedliwość*, *krzywdę*, *nadużycie* (Kpł 19, 15. 35); *grzech* (Ez 3, 20 BT); *występek*, *grzech*, *zbrodnie* (Ez 33, 13); *zło* (Ez 18, 8 Bb), stąd [*Bóg*] *zwodniczy*, *fałszywy* (Pwt 32, 4); [*czynny*] *ohydne*, *haniebne* (Ps 53, 2); [*człowiek*] *niegodziwy*, *występny* (Prz 29, 27) lub [*sądzić*] *niegodziwie*, *niesprawiedliwie* (Ps 82, 2).

*Awel* pochodzi od *awal*, GK<sub>6401</sub>, który oznacza *niegodziwiec*, *bezbożny* (Ps 71, 4); [*czynić*] *nieprawość*, *przewrotność*, *bezprawie* (Iz 26, 10).

---

<sup>9</sup> *Tamiym* tłumaczone jest na *prawdę* w 1 Sm 14, 41 BT, BP i Am 5, 10.

Bóg wierny (*emunah*), którego dzieła są *doskonale (tamiym)* w przeciwieństwie do boga *awel* nie jest *zwodniczy, fałszywy, ohydny, niegodziwy, występny, niesprawiedliwy*. Rozsądzanie zgodnie ze *szusznocią (emet)*, w odróżnieniu od *awel*, nie jest *nieprawością, bezprawiem, niegodziwością, niesprawiedliwością, krzywdą, nadużyciem, występkiem, zbrodnią, ohydą, czymś haniebnym i przewrotnym* czyli *złem i grzechem*.

### 9) *awlah* (32, GK<sub>6406</sub>, SEC<sub>5766</sub> *awlah*)

*Awlah*, będący forma żeńską od *awel* (pkt. 8), jest skontrastowany z *emet* w:

Ml 2, 6 Bb: „Na jego ustach była prawdziwa<sup>1)</sup> nauka, a na jego wargach nie znalazła się przewrotność<sup>2)</sup>. W pokoju i prawości postępował ze mną i wielu powstrzymał od winy<sup>3)</sup>”; BP: 1) rzetelna, 2) fałsz, 3) grzechu; BT: 1) wierność, 2) niegodziwość, 3) grzechu; 1) *emet*<sub>622</sub>, 2) *awlah*, 3) *awon*<sub>6411</sub>.

*Awlah* oznacza to, co *awel* i czasami jest tłumaczone np. na *nikczemność* (2 Sm 7, 10); *fałsz* (Job 6, 30 BP; Ml 2, 6 BP); *przewrotność, niegodziwość* (Ml 2, 6 Bb, BT); stąd [mówić] *przewrotnie* w Job 13, 7 Bb.

Tak więc nauka *emet*, w odróżnieniu od *awlah*, jest nauką nie będącą *fałszywą, nikczemną, przewrotną i niegodziwą*.

### 10) *resa* (30, GK<sub>8400</sub>, SEC<sub>7562</sub> *resha*)

Prz 8, 7 BP: „Tak usta moje wypowiadają prawdę<sup>1)</sup>, a niegodziwością<sup>2)</sup> brzydzą się moje wargi”; BT: 1) prawdę, 2) nieprawość; Bb: 1) prawdę, 2) niegodziwość; 1) *emet*<sub>622</sub>, 2) *resa*.

*Resa* (pochodzi od *rasa*<sup>1</sup> pkt. 10a) i jest tłumaczone na *zło, przewrotność* (1 Sm 24, 13 BT, Bb); *złość* (Pwt 9, 27 Bb; Job 35, 8 BT); *grzech, bezprawie, bezbożność* (Job 34, 10; Koh 3, 16); *nieprawość, niegodziwość* (Ps 5, 5 BT, Bb); *bezeceństwo, występki* (Prz 4, 17 Bb, BP); *bezbożność* (Prz 12, 3 BP); *bezprawie* (Koh 3, 16 Bb); *niesprawiedliwość* (Ez 7, 11 BT); *zbrodnie, nieuczciwość* (Mi 6, 10 Bb, BP) i zapewne *fałszywość, oszukaństwo* (Mi 6, 11). Stąd tłumaczenia *grzesznicy, bezbożni* (Ps 84, 11) lub [więzy] *niegodziwości, bezprawne, [kajdany] zła* (Iz 58, 6).

Tak więc *prawda (emet)*, w przeciwieństwie do *resa*, jest czymś, co nie jest:

(1) *złem, przewrotnością, złością, bezprawiem, bezbożnością, nieprawością, niegodziwością, bezeceństwem, występkiem, niesprawiedliwością, zbrodnią, nieuczciwością, oszukaństwem, grzechem;*

(2) *fałszywością.*

Jak widzimy, na pierwszy plan wysuwa się tu aspekt moralny prawdy przed logicznym.

### 10a) *rasa*<sup>1</sup> (35, GK<sub>8399</sub>, SEC<sub>7561</sub> *rasha*)

Ne 9, 33 BT: „Lecz Ty jesteś sprawiedliwy we wszystkim, co na nas przyszło. Tyś bowiem postąpił słusznie<sup>1</sup>), myśmy natomiast zawinili<sup>2</sup>); Bb 1) dochowałeś wierności, 2) postąpiliśmy bezbożnie; BP 1) okazał swą wierność, 2) naszą bezbożność; 1) *emet*<sub>622</sub>, 2) *rasa*<sup>1</sup>.

*Rasa*<sup>1</sup> jest tłumaczone na:

(1) *uznać winnym* (Wj 22, 8); *skazać, potępić, ukarać [winowajcę]* (Pwt 25, 1 BT, Bb, BP; Job 10, 2; Ps 94, 21); *skazać na karę, poczytać za grzesznika, wymierzyć karę* (1 Krl 8, 32); *potępić, zadać klam, pokonać* (Iz 54, 17).

(2) *grzeszyć, sprzeniewierzać się* (2 Sm 22, 22 Bb, BP); *zawinić, popełnić zbrodnię, postąpić bezbożnie, żyć występnie* (1 Krl 8, 47; Ps 106, 6); *odejść, grzesznie odstąpić [od Boga]* (Ps 18, 21); *przestępować, gwałcić [przymierze]* (Dn 11, 32 BT, BP); *[działać] zdradliwie, niegodziwie, popełniać bezprawie* (Job 34, 12); *postępować przewrotnie, źle* (Dn 12, 10 BT, BP), porównaj także 2 Krn 20, 35.

Okazać wierność, dochować wierności czy postąpić słusznie (*emet*), w przeciwieństwie do *rasa*<sup>1</sup>, to nie *grzeszyć, sprzeniewierzać się, zawinić, popełnić zbrodnię, postąpić bezbożnie, żyć występnie, odejść, odstąpić, przestępować, gwałcić [przymierze], działać zdradliwie, niegodziwie, popełniać bezprawie, postępować przewrotnie i źle*.

### 10b) *rasa*<sup>2</sup> (264, GK<sub>8401</sub>, SEC<sub>7563</sub> *rasha*)

Prz 13, 17 BT: „Poseł nikczemny<sup>1</sup>) wtrąca w niedolę, wierny<sup>2</sup>) posłaniec — lekarstwem”; BP: 1) bezbożny, 2) wierny; Bb: 1) niegodziwy, 2) wierny; 1) *rasa*<sup>2</sup>, 2) *emun*<sup>2</sup><sub>574</sub>.

*Rasa*<sup>2</sup> oznacza:

(1) *bezbożny, niegodziwiec* (Rdz 18, 23); *grzesznik* (Rdz 18, 25 BP); *winny, przestępca* (Wj 9, 27 BT, BP); *niesprawiedliwy, przენiewierca* (Wj 23, 1); *nieprawy* (Wj 23, 7 BT); *winowajca* (Pwt 25, 2); *występny* (1 Sm 2, 9 BT); *przewrotny* (1 Sm 24, 13 Bb); *złoczyńca, podły, nikczemnik* (2 Sm 4, 11); *zły* (1 Krl 8, 32 BT, BP); *szyderca* (Job 8, 22 BP); *odstępca* (Job 20, 29 BT); *niewierny* (Job 21, 17 BT); *ciemieżca* (Job 36, 6 BT); *krzywdziciel* (Ml 3, 18 BT).

Czasami *rasa*<sup>2</sup> występuje w formie czasownikowej posiadając znaczenie *rasa*<sup>1</sup> — *[postępować] bezbożnie* (2 Krn 6, 37 BT, BP); *[dawać] źle [rady]* (2 Krn 22, 3

BT, BP); [*popelnić*] *nieprawość*, [*postąpić*] *źle* (Dn 9, 15 BT, BP) i można je wtedy sklasyfikować jako *rasa*<sup>1</sup>.

Podsumowując, poseł *wierny* (*emunim*) jest skontrastowany z posłem *bezbożnym, grzesznym, niegodziwym, nieprawym, niesprawiedliwym, niewiernym, nikczemnym, podłym, przewrotnym, winnym, występny, złym*.

W odróżnieniu od posła *rasa*<sup>2</sup> nie jest on *ciemieżcą, krzywdzicielem, odstępca, przeniwiercą, przestępcą, szydercą, winowajcą, złoczyńcą*.

## 11) *tohu* (20, GK<sub>9332</sub>, SEC<sub>8414</sub> *tohuw*)

*Tohu* stoi w opozycji do *sedeq* w Iz 45, 19 oraz *emunah* w Iz 59, 4:

Iz 45, 19 Bb: „nie powiedziałem do potomstwa Jakuba: Szukajcie mnie daremnie<sup>1</sup>! Ja jestem Pan, który mówię prawdę<sup>2</sup>”; BT: 1) bezskutecznie, 2) co słuszne; BP: 1) na próżno, 2) sprawiedliwie; 1) *tohu*, 2) *sedeq*<sup>7406</sup>.

Iz 59, 4 BP: „nikt spraw sądowych nie prowadzi w prawdzie<sup>1</sup>), polegają na zmyśleniu<sup>2</sup>), i fałsz<sup>3</sup>) rozgłaszają. Poczynają nieprawość<sup>4</sup>) rodzą bezprawie<sup>5</sup>)”; BT: 1) szczerze, 2) fałszu, 3) kłamstwo, 4) podstęp, 5) niegodziwość; Bb 1) uczciwie, 2) puste słowa, 3) kłamstwie, 4) występkiem, 5) zgubę; 1) *emunah*<sup>575</sup>, 2) *tohu*, 3) *saw*<sup>8736</sup>, 4) *amal*<sup>6662</sup>, 5) *awen*<sup>224</sup>.

Rzeczownik *tohu* oznacza:

(1) stan ziemi po stworzeniu — *bezląd, pustkowie* (Rdz 1, 2 BT, Bb; Iz 45, 18);

(2) *pustkowie, bezludzie, odludzie* (Pwt 32, 10, Ps 107, 40); *pustynię* (Job 6, 18 BT, BP); *bezdroża* (Job 12, 24 BT);

czy bardziej abstrakcyjnie:

(3) *pustkę* (Job 26, 7; Iz 41, 29);

(4) *nicość, marność* (1 Sm 12, 21 Bb, BT; Iz 40, 17 BP).

Stąd mamy tłumaczenia: [*być*] *niczym* (Iz 44, 9); [*miasto*] *chaosu, puste* (Iz 24, 10 BT, Bb); [*odprawić sprawiedliwego*] *z niczym, bez powodu* (Iz 29, 21); [*sznur*] *bezlądu, spustoszenia, nicości* (Iz 34, 11); *unicestwiać* (Iz 40, 23) w znaczeniu [*redukować do*] *nicości*; [*trudzić się*] *na darmo, na próżno* (Iz 49, 4 BT, Bb); [*szukać*] *bezskutecznie, daremnie, na próżno* (Iz 45, 19); czy *zmyślenie, fałsz, puste słowa* w Iz 59, 4.

*Prawda* (*emunah, sedeq*), w odróżnieniu od *tohu*, jest czymś, co nie jest *bezlądem, chaosem, pustkowie, pustką, nicością, niczym, marnością, spustoszeniem i unicestwieniem*. Mówić *prawdziwie*, to nie *na darmo, na próżno, bezskutecznie, nie prowadzić na bezdroża*. Słowa *prawdziwe* nie są *zmyślane, fałszywe czy puste*.

## 12) *saw* (54, GK<sub>8736</sub>, SEC<sub>7723</sub> *shav*; *szszaw*)

*Saw* jest skontrastowane z *emunah* (*prawda*) w Iz 59, 4 (pkt. 11) oraz *emun*<sup>2</sup> w Ps 12, 2-3 i *emet* w Ps 31, 6-7, gdzie jednakże *emun*<sup>2</sup> i *emet* nie są tłumaczone na *prawda*, *prawdziwy* lecz na *wierność*, *wiernych*, *wierny*:

Ps 12, 2-3 BP: „Pospiesz z pomocą, Jahwe, bo nie ma już pobożnych, znikła wierność<sup>1</sup> spośród synów człowieczych. Okłamują<sup>2</sup> się wzajemnie, pochlebstwa<sup>3</sup> mają na ustach, a obłudę<sup>4</sup> w sercu”; BT: 1) wiernych, 2) kłamliwie, 3) podstępny, 4) obłudny; Bb: 1) wiernych, 2) kłamliwie, 3) pochlebstwa, 4) nieszczerem; 1) *emun*<sup>2</sup><sub>574</sub>, 2) *dabar*<sup>2</sup> *saw*<sub>1819+8736</sub>, 3) *halaq*<sup>1</sup><sub>2747</sub>, 4) *we+leb+leb*<sub>2256+4213+4213</sub>.

Ps 31, 6-7 BT: „W ręce Twoje powierzam ducha mego: Ty mnie wybawiłeś, Panie, Boże wierny<sup>1</sup>! Nienawidzisz tych, którzy czczą marne<sup>2</sup> bóstwa; Bb: 1) wierny, 2) marne; BP: 1) wierny, 2) ułudne; 1) *emet*<sub>622</sub>, 2) *saw*.

Rzeczownik *saw* oznacza:

(1) *falsz*, *kłamstwo*, *puste słowa* (Iz 59, 4); *oszustwo* (Job 31, 5 BP); *mowę podstępną* (Job 35, 13 BP);

(2) *marność*, *ułudę* (Ps 31, 6; Ps 119, 37); *próżność* (Ps 24, 4 Bb), np. [*mówiliście*] *daremny to trud*, *próżna to rzecz* [*służyć Bogu*] (Ml 3, 14 BT, Bb);

(3) *złudę*, *złudzenie* (Job 15, 31 BT, Bb);

(4) *nieprawość*, *bezprawie* (Iz 5, 18 BT, BP);

(5) *męczarnie*, *mękę*, *niedolę* (Job 7, 3);

(6) *zagładę*, *zniszczenie*, np. [*sito*] *zniszczenia*, *zagłady* (Iz 30, 28 BT, BP);

(7) *nicość* (Jr 18, 15; Ps 89, 48 BP); *znikomość* (Ps 89, 48 BT, Bb).

Gdy pełni funkcję przymiotnika może oznaczać [*ludzi*] *znikomych*, *nicości* (Ps 89, 48 BT, BP); [*ludzi*] *podstępnych*, *falszywych*, *przewrotnych* (Job 11, 11); [*potęga*] *zawodna*, *próżna*, *będąca niczym* (Ps 60, 13 BT, BP, Bb); [*ofiary*] *czczone*, *daremne*, *kłamliwe* (Iz 1, 13); [*widzenia*] *falszywe*, *złudne* (Ez 13, 8 Bb, BP).

W funkcji przysłowka, np. [*wzywać imienia Pana*] *do czczonej rzeczy*, *na próżno*, *nadużywać* (Wj 20, 7) lub [*mówić*] *obłudnie*, *falszywie* (Ps 41, 7 Bb, BP).

Zatem Bóg *prawdy* (*emet*), w odróżnieniu od bóstw *saw*, jest kimś, kto nie jest:

(1) *falszem*, *kłamstwem*, *oszustwem*;

(2) *marnością*;

(3) *złudzeniem*, *ułudą*, *złudą*;

(4) *nieprawością*, *bezprawiem*;



- (5) *męką, niedolą*;
- (6) *zniszczeniem, zagładą*;
- (7) *nicością*;
- (8) *kimś zawodnym i obłudnym*.

*Prawda*, to nie są *puste słowa*. *Prawdziwy* nie jest *znikomy, zawodny, próżny, będący niczym* lub *nicością, złudny, podstępny, fałszywy, przewrotny*. Mówić *prawdziwie* to nie *na próżno, obłudnie i fałszywie*.

Ponieważ *emun*<sup>2</sup> w Ps 12, 2-3 nie przetłumaczono na *prawdę*, dlatego pomijamy słowo *leb*<sub>4213</sub> (*obluda, nieszczerłość*), natomiast do *halaq*<sup>1</sup> wracamy w pkt. 17.

### 13) *amal* (55, GK<sub>6662</sub>, SEC<sub>5999</sub>)

Zob. Iz 59, 4 w pkt. 11.

Rzeczownik *amal* jest tłumaczony na:

- (1) *zło, nieprawość* (Job 4, 8); *krzywda* (Job 15, 35 BT, Bb); *złość, przemoc, nieszczęście* (Ps 7, 17);
- (2) *przewrotność* (Ps 140, 10 BP); *podstęp* (Iz 59, 4 BT); *ucisk* (Ps 55, 11);
- (3) *cierpienie, niedola* (Job 5, 6-7); *udręka* (Ps 10, 7 BT; Job 11, 16 Bb); *udręczenie, męka [duszy], nędza* (Iz 53, 11; Job 3, 10);
- (4) *trud* (Koh 4, 4); *mozól* (Pwt 26, 7 Bb, BP); *utrapienie, znój, trudy* (Ps 73, 5).

Stąd np. *uciążliwe* czy *trudne* próby zrozumienia zagadki powodzenia bezbożnych, które poczynił psalmista Asaf (Ps 73, 16) lub *marni, uciążliwi* pocieszyciele Joba, których nazwał on *dręczycielami* (Job 16, 2).

Zatem prowadzenie spraw sądowych w *emunah* (w *prawdzie*, Iz 59, 4) jest postępowaniem sądowym nie prowadzonym:

- (1) w *złu, nieprawości, krzywdzie, złości, przemocy, nieszczęściu*;
- (2) w *przewrotności, ucisku, podstępnie*;
- (3) w *cierpieniu, niedoli, udręce, udręczeniu, męce i nędzy*.

### 14) *awen* (77, GK<sub>224</sub>, SEC<sub>205</sub> *aven*)

Zob. Iz 59, 4 w pkt. 11.

*Awen* to

(1) *zło, bezprawie* (Job 4, 8 Bb, BP); *występek, nieprawość* (Job 11, 14 BT, BP); *grzech, [coś] zdroźnego* (Lb 23, 21); *złość, niegodziwość* (Ps 55, 11 BT, Bb);

(2) *złośliwość, nieprawość, przewrotność* (Ps 10, 7), stąd [*wargi*] *nieprawe, złośliwe, zdrażliwe* (Prz 17, 4);

(3) *nieszczęście* (Prz 22, 8); *kłeska, zagłada* (Jr 4, 15; Ha 3, 7 BT, Bb); *niedola* (Ps 55, 3 BT); *cierpienie* (Job 21, 19 BT, BP); *zguba* (Iz 59, 4 Bb);

(4) *ułuda, nic, nicość* (Iz 41, 29; Am 5, 5 Bb); *marność, znój* (Ps 90, 10 BT, Bb);

(5) *bałwan, bożek, bóstwo nieprawe* (Iz 66, 3);

(6) *nieprawda, brednie, [słowa] mylne* (Zach 10, 2).

*Awen* często idzie w parze z *amal* (zob. pkt. 13, np. w Job 4, 8; 15, 35; Ps 10, 7; Prz 90, 10).

Zatem *emunah* (*prawda*, Iz 59, 4), w opozycji do *awen*, jest przeciwieństwem

(1) *zła, bezprawia, występku, nieprawości, grzechu, niegodziwości*;

(2) *złośliwości, przewrotności*;

(3) *nieszczęścia, kłeski, zagłady, niedoli, cierpienia, zguby*;

(4) *ułudy, nicości, marności*;

(5) *bałwana, bożka*;

(6) *nieprawdy, bredni, mylności*.

### 15) *aliylah* (24, GK<sub>6613</sub>, SEC<sub>5949</sub> *alilot*), *alal* (18, GK<sub>6618</sub>, SEC<sub>5953</sub>)

Pwt 22, 17-20 BT: „Oto zarzuca jej złe<sup>1)</sup> czyny, mówiąc: «Nie znalazłem u córki twej oznak dziewictwa» [...] Lecz jeśli oskarżenie to okaże się prawdziwym<sup>2)</sup>, bo nie znalazły się dowody dziewictwa...”; Bb: wytacza 1) ubliżające zarzuty, 2) prawdę; BP: pomawia o 1) złe rzeczy, 2) słuszne; 1) *aliylah*, 2) *emet*<sub>622</sub>.

Termin *aliylah* jest wyrazem oznaczającym zwykle: *uczynki, czyny* (1 Sm 2, 3; Ez 14, 22), *dzieła* (1 Krn 16, 8, Ps 103, 7), *obyczajne* (Ez 20, 44 BT) i *rzeczy* (Ps 14, 1 BT, Bb), które przeważnie pojawiają się w kontekstach negatywnych, np. *uczynki złe, niegodziwe, ohydne* itp.

Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, że *aliylah* pochodzi od *alal* (por. SEC<sub>5949</sub>), który oznacza między innymi: *gwałt* (Sdz 19, 25), *naigrywać, znieważać* (1 Sm 31, 4), *drwić* (Lb 22, 29), *urągać* (1 Krn 10, 4 BP) czy *wyszydzać* (Jr 38, 19 BT).

Dlatego, czasami *aliylah* jest tłumaczony na *występki, przewinienia* (Ps 99, 8) czy *złe [czyny, rzeczy], ubliżające [zarzuty]* jak w Pwt 22, 14, 17 (inne argumenty za prawomocnością takiego tłumaczenia przytacza BP w komentarzu do Pwt 22, 14).

Podsumowując, można stwierdzić, że oskarżenie, które okazuje się *prawdziwe (emet)*, w przeciwieństwie do zarzutu *aliylah*, nie jest:

- (a) *występkiem, przewinieniem, złym czynem;*
- (b) *ubliżającym zarzutem.*

## 16) *ragal* (26, GK<sub>8078</sub>, SEC<sub>7270</sub>)

Ps 15, 2 BT: „mówi prawdę<sup>1)</sup> w swoim sercu i nie rzuca oszczerstw<sup>2)</sup> swym językiem; Bb: 1) prawdę, 2) nie obmawia; BP: 1) myśli prawe, 2) nie szerzy oszczerstw; 1) *emet*<sub>622</sub>, 2) *ragal*.

*Ragal* jest tłumaczone na:

(1) *być szpiegiem, wywiadowcą, zwiadowcą* (Rdz 42, 9; 1 Sm 26, 4); *posłańcem, tajnym posłańcem* (2 Sm 15, 10);

(2) *zbadać, szpiegować* (Joz 14, 7 BT, Bb); *przebadać* (Pwt 1, 24); *wybadać, przypatrzyć się, przeprowadzić wywiad* (Joz 7, 2 BT, Bb);

(3) *oczernić* (2 Sm 19, 27 [28] Bb, BP); *obmawiać, rzucać, szerzyć oszczerstwo* (Ps 15, 2 BT, Bb).

Zatem mówić *prawdę (emet)*, w przeciwieństwie do *ragal*, nie oznacza *oczerniać, obmawiać, szerzyć lub rzucać oszczerstwa*.

## 17) *halaq'* (9, GK<sub>2747</sub>, SEC<sub>2509, 2511</sub>)

*Halaq'* stoi w opozycji do *emun*<sup>2</sup> (tłumaczone na *wierność, wiernych*) w Ps 12, 2-3 (pkt. 12) oraz *nekoachah*:

Iz 30, 10 BP: „Nie prorokujcie nam prawdy<sup>1)</sup>! Prawcie nam rzeczy pochlebne<sup>2)</sup>! Prorokujcie ułudę<sup>3)</sup>”; BT: 1) nagiej prawdy, 2) pochlebstwa, 3) złudzenia; Bb: 1) prawdy, 2) słowa przyjemne, 3) rzeczy złudne; 1) *nekoachah*<sub>5791</sub>, 2) *halaq'*, 3) *mahatallah*<sub>4562</sub>.

*Halaq'* oznacza

(1) *pochlebstwa* (Ps 12, 3 Bb, BP; Iz 30, 10 BT; Dn 11, 32); *podstęp, przewrotność; stąd [usta] przymilne, pochlebcy, gładkie* (Prz 26, 28); *[rzeczy] pochlebne, przyjemne* (Iz 30, 10 BP, Bb); *[wargi] schlebające, przewrotne* (Ps 12, 4 Bb, BP); *podstępne [wargi]* (Ps 12, 3. 4 BT);

(2) *gładki* (Rdz 27, 11); *gładkie* [*kamienie potoku*] (Iz 57, 6); *gładkie* [*jak olej*] (Prz 5, 3);

(3) *śliski* [*grunt, ścieżka*] (Ps 73, 18).

*Prawda* (*nekochah*), w przeciwieństwie do *halaq*<sup>1</sup>, nie jest *pochlebstwem*, czymś *przymilnym, przyjemnym*, „*gładkim*” i „*śliskim*”, *podstępem* lub *przewrotnościami*.

### 18) *mahatallah* (1, GK<sub>4562</sub>, SEC<sub>4123</sub> *mahathallah*)

*Mahatallah* (Iz 30, 10 pkt. 17) oznacza *złudzenie, rzecz złudną, ułudę* (Iz 30, 10) i pochodzi od *talal* (za SEC<sub>4123</sub>, por. Jr 9, 4-5 pkt. 2 i 4).

Zatem prorokować *nekochah* (*prawdę*), w odróżnieniu od *mahatallah*, nie jest prorokowaniem *złudzeń, ułud* czy *złud*.

### 19) *sur* (1, GK<sub>6074</sub>, SEC<sub>5494</sub> *cuwr*)

Jr 2, 21 Bb: „Ja zasadziłem cię jako szlachetną winorośl, cały szczep prawdziwy<sup>1</sup>), a jakże mi się zmieniłaś na krzew zwyrodniały<sup>2</sup>), na winorośl dziką”; BT: 1) prawdziwy, 2) zwyrodniała; BP 1) szlachetny, 2) zwyrodniałe; 1) *emet*<sub>622</sub>, 2) *sur*.

*Sur* w Jr 2, 21 jest tłumaczony na *dziki, zwyrodniały* i występuje jako imiesłów strony biernej od czasownika *sur* (301, GK<sub>6073</sub>), który oznacza m.in. *usunąć* (Rdz 35, 2); *opuszczać* [*Pana*] (1 Sm 12, 20); *odstąpić* [*od przykazań*] (Dn 9, 5); *uchodzić, iść precz* (Iz 51, 11 BP, Bb); *oddalić* (Wj 8, 8); *wejść, zająć, zboczyć* (Rdz 19, 2); *oddzielić* (Kpł 1, 16); *zniknąć, ustać, skończyć się* (Am 6, 7).

Zatem szczep *prawdziwy* (*emet*), w odróżnieniu od krzewu *sur*, nie jest *dziki, zwyrodniały*, tzn. nie jest *oddzielony* czy *oddalony* od ogrodnika winnicy, tj. samego Jahwe.

### 20) *hebel* (73, GK<sub>2039</sub>, SEC<sub>1892</sub>)

Jr 10, 8-10 Bb: „Wszyscy co do jednego są głupi i nierozumni; niedorzecznością<sup>1</sup>) jest cześć oddawana drewnu. [...] Ale Pan jest prawdziwym<sup>2</sup>) Bogiem. On jest Bogiem żywym i Królem wiecznym”; BT: nauka 1) pochodząca od bałwanów, 2) prawdziwym; BP: nauka ich to 1) nicość, 2) prawdziwym; 1) *hebel*, 2) *emet*<sub>622</sub>.

*Hebel* (i inne formy) oznacza:

(1) *marność* (Koh 1, 2); *nicość* (Jr 10, 15; 2 Krl 17, 15 BT, BP); *bałwany, marnie* [*bożki*] (1 Krl 16, 13 BT, BP);

(2) *niedorzeczności, jałowe* [spory] (Job 10, 8 Bb; 27, 12 BT, Bb);

(3) *tchnienie* (Job 7, 16; Ps 62, 10); *tchnienie wiatru* (Ps 144, 4 BT, BP); *powiew, wichra* (Iz 57, 13). Stąd *na próżno* [się wysilać] (Job 9, 29); *pusta, próżna* [mowa] (Job 35, 16 Bb, BP); *zwiewna, marnością* [jest uroda] Prz 31, 30; [bogactwo] *podstępnie, pospiesznie, łatwo* [zdobyte] (Prz 13, 11).

Bóg *emet* (prawdziwy), w odróżnieniu od czci *hebel* oddawanej „drewnu”, nie jest *marnością, nicością, bałwanem, tchnieniem czy niedorzecznością*. *Prawdziwy* nie jest *marny, zwiewny, pusty, próżny, niedorzeczny i jałowy*.

## 21) *awon* (234, GK<sub>6411</sub>, SEC<sub>5771</sub> *awon*)

*Awon* zostało użyte w opozycji do *emet* (prawda) w Ml 2, 6 (pkt. 9) oraz *emet* (wierność) w Prz 16, 6 (pkt. 7) i Dn 9, 13:

Dn 9, 13 BP: „Zgodnie z tym, co jest w Prawie Mojżeszowym, całe to nieszczęście przyszło na nas, a myśmy nie przejednali oblicza Jahwe, Boga naszego, odwracając się od naszych grzechów<sup>1)</sup> i ucząc się zrozumienia Twojej prawdy<sup>2)</sup>”; BT: 1) występków, 2) prawdy; Bb: 1) win, 2) prawdę; 1) *awon*, 2) *emet*<sub>622</sub>.

*Awon* pochodzi od *awah* (pkt. 5) i jest tłumaczone na *grzech, winę, występki, niegodziwość* (Rdz 15, 16; Dn 9, 13; Ml 2, 6); *karę* (Rdz 4, 13 BT, BP; Ez 34, 4 Bb, BP); *odpowiedzialność za uchybienia, wykroczenia, nieprawości, winy* (Lb 18, 1); stąd tłumaczenie: [poniesie] *zasłużoną karę, karę za swoją winę, odpowiedzialność za swoją winę* (Lb 5, 31; Ez 44, 10 Bb, BP).

Tak więc człowiek jest *odpowiedzialny* za uczenie się Bożej *prawdy* (*emet*), skonstrastowane tu z *grzechem, występkiem i niegodziwością*, i w wypadku zaniebdania, *poniesie zasłużoną karę*.

## 22) *tarmiyt* (5, GK<sub>9567</sub>, SEC<sub>8649</sub>)

Jr 8, 5-6 Bb: „Dlaczego więc ten lud jerozalemski trwa nieustannie w odstępstwie<sup>1)</sup>? Trzymają się kłamstwa<sup>2)</sup>, nie chcą się nawrócić. Uważałem na to, co mówią, i słyszałem: Mówią nieprawdę<sup>3)</sup>. Nikt nie ubolewa nad swoją złością<sup>4)</sup> w słowach: Cóż to uczyniłem?”; BT: 1) odstępstwie, 2) kłamstwa, 3) jak trzeba, 4) przewrotności; BP: 1) odstępstwie, 2) fałszu, 3) niewłaściwe, 4) niegodziwość; 1) *mesubah*<sub>5412</sub>, 2) *tarmiyt*, 3) *ken*<sup>1</sup><sub>4026</sub>, 4) *ra'ah*<sup>3</sup><sub>8288</sub>.

*Tarmiyt*, stojące w opozycji do *ken*<sup>1</sup>, jest tłumaczone na *kłamstwo, fałsz* (Jr 8, 5); *urojenia, wymysły, oszustwa* (Jr 14, 14); *zludy, przewidzenia, upodobania własnego* [serca] (Jr 23, 26); stąd [język] *zdradliwy, zwodniczy, kłamliwy* (So 3, 13); *czy kłamliwe, fałszywe* [zamiary] (Ps 119, 118 BT, Bb).

Zatem *ken* (*prawda; to, co właściwe*), w przeciwieństwie do *tarmiyt*, nie jest *kłamstwem, fałszem, urojeniem, wymysłem, oszustwem, złudą, przewidzeniem, upodobaniem własnego [serca]*; a *prawdziwy* nie jest *zdradliwy, zwodniczy, kłamliwy i fałszywy* (*ra'ah<sup>3</sup>* omówiono w pkt. 6).

### 23) *mesubah* (14, GK<sub>5412</sub>, SEC<sub>4878</sub> *meshuwbah*)

*Mesubah*, stojące w opozycji do *ken<sup>1</sup>* w Jr 8, 5-6 (pkt. 22), oznacza *niewierność* (Jr 2, 19 BT); *odstępstwo* (Jr 8, 5); *występki, wykroczenia, przemieszanie* (Jr 14, 7); *wiarołomstwa, odszczepieństwa* (Ez 37, 23 BT, BP); *stąd Izrael-Odstępca, zdrajca* (Jr 3, 6 BT, BP) czy *odpaść [od Boga]* (Oz 11, 7 BT).

Zatem nie mówienie *prawdy* (*ken<sup>1</sup>*, Jr 8, 5-6) to: *niewierność, odstępstwo, występki, wykroczenie, przemieszanie, wiarołomstwo, odszczepieństwo, zdrada, inaczej odpadnięcie od Boga*.

Jako uzupełnienie powyższej listy dodajmy, że w Oz 4, 1-2 *emet*, tłumaczone jako *wierność*, stoi w opozycji do *kahas<sub>3950</sub>*, tłumaczonego na *kłamstwo*.

## W N I O S K I

Wśród podanych wyżej znaczeń dwudziestu trzech wyrazów hebrajskich, będących w Starym Testamencie w opozycji bezpośredniej do wyrazów hebrajskich oznaczających *prawda, prawdziwy, prawdziwie*, najczęściej występują:

### (1) rzeczowniki:

- *oszustwo* (7 razy, tj. siedem wyrazów z 23 jest tak tłumaczonych w BT, BP lub Bb);
- *fałsz, niegodziwość, nieprawość, przewrotność, występki* (po 6 razy);
- *kłamstwo, niedola, zło* (5);
- *bezprawie, grzech, marność, nicość, nieszczęście, podstęp, uluda, złość* (4);

### (2) przymiotniki:

- *fałszywy* (6 razy);
- *podstępny, zwodniczy* (5);
- *kłamliwy, przewrotny, zdradliwy* (4);
- *marny, nieprawy, zawodny, złudny, zły* (3);

### (3) przysłowki:

- *na próżno, przewrotnie* (4 razy);
- *falszywie, obłudnie, podstępnie, zdrażliwie* (3).

Ustalenia te pozwalają zbudować pierwsze trzy definicje, które określają *prawdliwość* jako zaprzeczenie tego, co najczęściej jest wspólne wszystkim 23 pojęciom jej przeciwstawianym:

### Definicja 1

*Prawda* w Starym Testamencie oznacza zaprzeczenie: *oszustwa, fałszu, niegodziwości, nieprawości, przewrotności, występku, kłamstwa, niedoli, zła, bezprawia, grzechu, marności, nicości, nieszczęścia, podstępu, uludy i złości*.

### Definicja 2

*Prawdziwy* w Starym Testamencie oznacza nie: *falszywy, podstępny, zwodniczy, kłamliwy, przewrotny, zdrażliwy, marny, nieprawy, zawodny, złudny i zły*.

### Definicja 3

*Prawdziwie* w Starym Testamencie oznacza nie: *na próżno, przewrotnie, fałszywie, obłudnie, podstępnie i zdrażliwie*.

Dokonajmy pogrupowania tych pojęć zgodnie z kryterium:

- logicznym — *fałsz, fałszywy, fałszywie* (razem 15);
- moralnym — *bezprawie, grzech, kłamstwo, kłamliwy, niedola, niegodziwość, nieprawość, nieprawy, nieszczęście, obłudnie, oszustwo, podstęp, podstępny, podstępnie, przewrotność, przewrotny, przewrotnie, występku, zawodny, zdrażliwy, zdrażliwie, złość, zwodniczy* (102);
- wartości — *marność, marny, na próżno, zło, zły* (19);
- ontologicznym — *nicość* (4);
- epistemologicznym — *uluda, złudny* (7).

Tak więc w Starym Testamencie widzimy zdecydowane wysunięcie się aspektu moralnego prawdy przed aspekt aksjologiczny, a tego z kolei, przed logiczny, ontologiczny i epistemologiczny — odpowiednio w stosunku około 20:5:3:1:1.

Mając daną liczbę określającą, ile spośród 23 wyrazów hebrajskich jest tłumaczonych na poszczególne polskie rzeczowniki, przymiotniki i przysłówki, jesteśmy w stanie określić sumę wystąpień wyrażen sobie odpowiadających, np.:

$$\begin{array}{ccccccccc} \textit{falsz} & + & \textit{falszywość} & + & \textit{falszerstwo} & + & \textit{falszywy} & + & \textit{falszywie} \\ 6 & + & 1 & + & 1 & + & 6 & + & 3 & = & 17 \end{array}$$

Z obliczeń wynika, że w Starym Testamencie, dziesięć pojęć przeciwstawianych *prawdzie* najczęściej, to:

1. *falsz* (17);
2. *przewrotność* (14);
- 3-4. *kłamstwo, podstęp* (po 12);
- 5-8. *niegodziwość, oszustwo, występki, zło* (po 11);
9. *ułuda* (złuda) (10);
10. *nieprawość* (9).

Pozwala to zbudować definicję stanowiącą niejako syntezę poprzednich.

#### Definicja 4

W Starym Testamencie *prawda* oznacza zaprzeczenie *falszu, przewrotności, kłamstwa, podstępu, niegodziwości, oszustwa, występkę, zła, uludy (złudy) i nieprawości*.

Definicja ta obejmuje aspekt moralny (np. *przewrotność*), logiczny (*falsz*), ontologiczny (*ułuda*), aksjologiczny (*zło*), i oddaje to, co jest wspólne wszystkim przeciwieństwom bezpośrednim pojęcia *prawdziwości* bez dokonania rozróżnień pomiędzy poszczególnymi częściami mowy.

Powyższe zestawienia pozwalają *prawdzie* przeciwstawić tylko jedno pojęcie, stojące do niej w opozycji najczęściej (w sensie określonym powyżej), a mianowicie:

#### Definicja 5

W Starym Testamencie *prawda* oznacza zaprzeczenie *falszu*.

Zauważmy, że termin *falsz* — *falszywy* — *falszywie* jest semantycznie bardzo pojemny, obejmuje on bowiem sobą pojęcia, np. *nieprawdziwość* (aspekt logiczny), *nieprawość, podstępność* (moralny), *nieistnienie* (ontologiczny), *bezwartościowość* (aksjologiczny), *błądność* (epistemologiczny).

Gdy spróbujemy zebrać wszystkie rzeczowniki występujące w pkt. 1-23, które są przeciwstawiane *prawdzie* w ST i dokonamy ich pogrupowania według przyjętych kryteriów (pogrupowanie to nie jest podziałem w sensie logicznym i ma charakter jedynie ilustracyjny, gdyż większość rzeczowników, ze względu na swą



wieloznaczność, „pasuje” do kilku grup jednocześnie), to otrzymamy definicję następującą:

## Definicja 6

W Starym Testamencie *prawda* jest to pojęcie będące zaprzeczeniem:

(1) w aspekcie logicznym — *nieprawdy, mylności, fałszu*;

(2) w aspekcie spójności syntaktycznej — *bredni, niedorzeczności*;

(3) w aspekcie (braku) istnienia — *nicości, niczego, pustki*;

(4) wprowadzenia w błąd, co do istnienia — *przewidzenia, ułudy, urojenia, zmyślenia, złudy, złudzenia*;

(5) w aspekcie (nie)zgodności z rzeczywistością — *pozoru, fałszerstwa, oczernienia, ubliżających zarzutów, wymysłu*;

(6) w aspekcie (braku) uporządkowania — *bezładu, chaosu, zamieszania*;

(7) w aspekcie (braku) posiadania przyczyn (lub adekwatnych przyczyn) — *braku przyczyny, braku słuszności, braku powodu*;

(8) w aspekcie moralnym — *bezbożności, bezceństwa, bezprawia, hańby, grzechu, gwałtu, kłamstwa, knowania, krzywdy, nadużycia, niegodziwości, nieszczęścia, nieprawości, niesprawiedliwości, nieuczciwości, nikczemności, obłudy, obmowy, odpadnięcia [od Boga], odstępstwa, odszczepieństwa, ohydy, pochlebstwa, przemocy, przeniiewierstwa, przewinienia, przewrotności, upodobania własnego serca, wykroczenia, występku, zbrodni, zdrady, zdrożności, złego czynu, złości, złośliwości*;

(9) w aspekcie (braku) możliwości polegania na — *fałszu, krzywoprzysięstwa, niewierności, oszczerstwa, oszustwa, podstęp, przymilności, wiarołomstwa*;

(10) w aspekcie (braku) wartości — *marności, pustego słowa, zła, znikomości*;

(11) w aspekcie odczuwania cierpienia — *cierpienia, męki, niedoli, nieszczęścia, męczarni, ucisku, udreki, udręczenia, utrapienia*;

(12) w aspekcie (braku) przebywania czy zamieszkania — *bezdroży, bezludzcia, pustkowiec*;

(13) w aspekcie (braku) efektów — *daremne trudu*;

(14) w aspekcie (braku) powodzenia — *kłęski, nędzy, niepowodzenia, rozczarowania, zawodu, żalosego położenia*;

(15) w aspekcie (anty)estetycznym — *ohydy*;

(16) w aspekcie ostatecznego przeznaczenia — *kary, spustoszenia, unicestwienia, zniszczenia, zagłady, zguby*;

(17) w aspekcie teologicznym — *bałwana, bożka*.

Punkt 1 podaje charakterystykę logiczną prawdy, 2 — syntaktyczną, 3 — ontologiczną, 4 — epistemologiczną, 8 — moralną, 10 — aksjologiczną, 15 — estetyczną, 17 — teologiczną, 5 — wiąże się z klasyczną definicją prawdy, 6 — wykorzystuje strukturę bytu, 7 — podaje analizę sprawczą, 9 — odwołuje się do braku spolegliwości, 11 i 12 — wskazują na konsekwencje odejścia od prawdy, 13 i 14 — wiążą się z pragmatyczną definicją prawdy, 16 — odwołuje się do sprawiedliwości<sup>10</sup>.

## Definicja 7

Przymiotnik *prawdziwy* oznacza zaprzeczenie:

(1) w aspekcie logicznym — *falszywy, mylny, nieprawdziwy*;

(2) spójności syntaktycznej — *niedorzeczny, poplątany*;

(3) w aspekcie (braku) istnienia — *pusty*;

(4) wprowadzenia w błąd co do istnienia — *złudny, oszołomiony*;

(5) (nie)zgodności z rzeczywistością — *pozorny, zmyślony*;

(6) w aspekcie (braku) uporządkowania — *beładny*;

(7) aspekcie (braku) posiadania przyczyn (lub adekwatnych przyczyn) — *bez przyczyny, niesłuszny*;

(8) w aspekcie moralnym — *dotkliwy, fałszywy, gorszy, grzeszny, „gładki”, kłamliwy, nieprawy, niesprawiedliwy, niewierny, nikczemny, obłudny, podły, przerażający, przewrotny, przykry, rozpaczliwy, „śliski”, srogi, ubliżający, wrogi, występny, zakłamany, złośliwy, żaloszny*;

(9) w aspekcie (braku) możliwości polegania na — *falszywy, nierzetelny, oszukańczy, pochlebny, podstępny, przymilny, schlebiający, wiarołomny, zdradliwy, zgubny, zwodniczy*;

(10) w aspekcie (braku) wartości — *bardzo zły, bezwartościowy, będący niczym, niegodziwy, czczy, marny, najgorszy, nędzny, niedobry, pusty, próżny, tani, znikomy, zwiewny, zły*;

(11) w aspekcie odczuwania cierpienia — *ponury, udręczony, wstrząśnięty, przybity, zachmurzony, zasępiony, zgięty, zgnębiony*;

---

<sup>10</sup> Por. CHWEDŃCZUK: *Spór o naturę prawdy*, PIW, Warszawa 1984

(12) w aspekcie (braku) przebywania, zamieszkania — *pusty*;

(13) w aspekcie (braku) efektów — *bezskuteczny, ciężki, daremny, jałowy, próżny*;

(14) w aspekcie (braku) powodzenia — *zawodny*;

(15) w aspekcie dewiacji tego, co być powinno — *dziki, zwyrodniały*;

(16) w aspekcie (anty)estetycznym — *brzydki, szpetny, ohydny*;

(17) w aspekcie ostatecznego przeznaczenia — *pusty*;

(18) w aspekcie teologicznym — *bezbożny*.

### Definicja 8

Przysłówek *prawdziwie* jest zaprzeczeniem:

od. (1) w aspekcie logicznym — *falszywie*;

od. (3) (nie)zgodności z rzeczywistością — *pozornie, obłudnie*;

od. (7) posiadania przyczyn — *bez przyczyny, niesłusznie, bez powodu*;

od. (8) w aspekcie moralnym — *grzesznie, kłamliwie, niecznie, niegodziwie, niesprawiedliwie, nikczemnie, obłudnie, przewrotnie, występnie, złośliwie, źle*;

od. (9) (nie)możliwości polegania: *podstępnie, zdrażliwie*;

od. (10) (braku) wartości — *źle*;

od. (13) (braku) efektów — *daremnie, na próżno*;

od. (18) w aspekcie teologicznym — *bezbożnie*.

### Definicja 9

Mówić *prawdę* to nie:

od. (1) w aspekcie logicznym — *zadawać kłam*;

od. (2) spójności syntaktycznej — *poplątać*;

od. (3) (braku) istnienia — *redukować do nicości*;

od. (4) wprowadzenia w błąd co do istnienia — *łudzić*;

od. (5) (nie)zgodności z rzeczywistością — *oczerniać, omamić*;

od. (6) (braku) uporządkowania — *sprawiać zamieszanie*;

od. (7) (braku) posiadania przyczyn — *działać przewrotnie*;

od. (8) moralnym — *dawać złe rady, grzeszyć, gwałcić [przymierze], iść precz, kłamać, nadużywać, obmawiać, oddalić, oddzielić, okpić, poczytać za grzesznika, popełnić: bezprawie, nieprawość, zbrodnię; przestępować, przewracać, sprzeniewierzyć się, szerzyć oszczerstwa, ustać, wykroczyć, zastawić sidła, zawinić, złamać [prawo];*

od. (9) (nie)możliwości polegania — *nie dotrzymać słowa, oszukiwać, schlebiać, wypaczyć, zawieść;*

od. (10) (braku) wartości — *postąpić źle;*

od. (11) cierpienia — *drwić, natrząsać się, szydzić;*

od. (12) (braku) przebywania — *odejść, odstąpić, opuszczać;*

od. (13) (braku) efektów — *czynić na próżno, marnować;*

od. (14) (braku) powodzenia — *pokrzyżować, zatracać [ścieżki], zawieść;*

od. (15) dewiacji tego, co być powinno — *zbczyć;*

od. (16) (anty)estetycznym — *zohydzić;*

od. (17) ostatecznego przeznaczenia — *potępić, skazać, ukarać, unicestwiać, uznać winnym, wymierzyć karę;*

od. (18) teologicznym — *odpaść [od Boga].*

Tak więc słowa hebrajskie stojące w opozycji do *prawdy* pozwalają zbudować bardzo precyzyjne, adekwatne i głębokie definicje terminu *prawda* — *prawdziwy* — *prawdziwie*. Na wzór definicji 4 zbudujemy jeszcze definicję 10, będącą syntezą czterech ostatnich. Zdefiniowana w niej *prawda* ma w niniejszej pracy rozumienie najwęższe, nadrzędna do niej jest *prawda* określona przez definicję 6, do niej, określona przez definicję 1, do niej przez definicję 4, a do niej przez definicję 5 (prezentująca rozumienie najszersze).

Definicja 10 ma dużą siłę eksplikacyjną, mianowicie:

## **Definicja 10**

Coś (ktoś) jest *prawdą* lub jest *prawdziwe* (*prawdziwy*), według rozumienia starotestamentowego, wtedy i tylko wtedy, gdy ma następujące 18, często zachodzących na siebie, cech:

(1) co do wartości logicznej — *nie jest fałszem, nieprawdą, mylnością;*

(2) jest spójne syntaktycznie — *nie jest brednią, niedorzecznością, poplątaniem;*

(3) istnieje — *nie jest nicością, niczym, pustką;*

- (4) nie wprowadza w błąd co do swego istnienia — nie jest *przewidzeniem, uludą, urojeniem, złudą, złudzeniem, zmyśleniem*;
- (5) jest zgodne z rzeczywistością — nie jest *oczernieniem, omamieniem, pozorem, fałszerstwem, ubliżającym zarzutem, wymysłem, zmyśleniem*;
- (6) jest uporządkowane — nie jest *bezlądem, chaosem, zamieszaniem*;
- (7) posiada adekwatne przyczyny — nie jest *bez przyczyny (powodu), niesłuszne*;
- (8) jest moralne — nie jest *bezbożnością, bezceństwem, bezprawiem, dawanem złych rad, drwieniem, „gładkie” czy „śliskie”, grzechem, gwałceniem [przymierza], gwałtem, hańbą, kłamstwem, knowaniem, krzywdą, krzywoprzysięstwem, nadużyciem, niegodziwością, nieprawością, niesprawiedliwością, nieszczęściem, nieuczciwością, niewiernością, niekzemnością, obłudą, obmową, oddaleniem, oddzieleniem, odejściem, odstąpieniem, odpadnięciem [od Boga], odstępstwem, odszczepieństwem, ohydą, okpieniem, opuszczeniem, podłością, podstępem, pochlebstwem, postąpieniem źle, przemocą, przestępowaniem, pójściem precz, przeniewierstwem, przewinieniem, przewrotnością, czymś przykrym, przywilnością, „przyjemnością”, czymś rozpaczliwym, szerzeniem oszczerstw, ubliżeniem, upodobaniem własnego serca, ustaniem, wrogością, wykroczeniem, występkiem, zakłamaniem, zastawieniem sidła, zboczeniem, zbrodnią, zdradą, zdróżnością, złością, złośliwością, złym czynem, czymś żalonym*;
- (9) jest wierne, można na tym polegać — nie jest *falszem, krzywoprzysięstwem, niedotrzymaniem słowa, nierzetelnością, niewiernością, oszczerstwem, oszustwem, podstępem, schlebaniem, wiarołomstwem, wypaczeniem, zawodem, zdradą, zgubą, zwodniczością*;
- (10) ma wartość — nie jest *pozbawione wartości, marnością, czymś: czczym, najgorszym, niedobrym, nędznym, pustym, pustym słowem, próżnym, tanim; złem, znikomością, zwiewnością*;
- (11) nie jest cierpieniem — nie jest *męką, natrząsaniem się, niedolą, nieszczęściem, męczarnią, szyderstwem, uciskiem, udręką, utrapieniem, zgnębieniem, czymś ponurym i zachmurzonym*;
- (12) nie jest samotne — nie jest *pustkowiec, prowadzącym na bezdroża*;
- (13) osiąga zamierzone efekty — nie jest *czymś bezskutecznym, daremnym, jałowym, próżnym*;
- (14) zdobywa powodzenie — nie jest *kłęską, nędzą, niepowodzeniem, pokrzyżowaniem, rozczarowaniem, zatraceniem, zawodem, zgubą, żalonym położeniem*;
- (15) nie jest dewiacją tego, co być powinno — nie jest *zboczeniem, zdziczeniem, zwyrodnieniem, czymś dzikim*;

(16) jest estetyczne — nie jest czymś *brzydkim, szpetnym, ohydny*;

(17) ostatecznym przeznaczeniem tego — nie jest *potępienie, skazanie, spustoszenie, ukaranie, unicestwienie, zniszczenie, zagłada, zguba*;

(18) ma w sobie pierwiastek Boski lub jest Bogiem — nie jest *bałwanem, bożkiem, bezbożnością, odpadnięciem [od Boga]*.

## BIBLIOGRAFIA

CHWEDEŃCZUK B., *Spór o naturę prawdy*, PIW, Warszawa 1984.

FLIS J., *Konkordancja biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu Biblii Tysiąclecia*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1996.

JAN PAWEŁ II, enc. *Fides et ratio*, Pallottinum 1998.

*Konkordancja Biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu nowego przekładu z języków hebrajskiego i greckiego*, wyd. III, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1995.

LÉON-DUFOUR X. (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, tł. i opracował K. Romaniuk, wyd. III, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1985.

Katowice

ANDRZEJ WÓJCIK

## KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

---

ks. Roman Bogacz

### ŻYCIE WIECZNE W ŚWIETLE HBR 4, 1-13 ODPOCZYNEK I ŚWIĘTOWANIE?

Wobec zbliżającego się końca dwudziestego wieku nasila się coraz bardziej zainteresowanie kwestią końca świata. Tu i ówdzie w prasie można znaleźć różne artykuły związane z tą tematyką. Może więc warto postawić pytanie sięgające dalej. Na czym będzie polegać życie wieczne? Czy Pismo Święte mówi coś na ten temat? Nie chcemy tu przeprowadzać analizy wszystkich fragmentów Pisma Świętego mówiących o czasach eschatologicznych. Ograniczymy się tylko do małego fragmentu Hbr 4, 1-13.

## OBIETNICA ODPOCZYNKU

W zaznaczonej perykopie Autor Listu nawiązuje do czterdziestoletniej wędrówki przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Przybycie do Kanaanu ukazuje jako wejście do odpoczynku. Po wielkich trudach Naród Wybrany mógł wreszcie odpocząć. Jednak ten odpoczynek nie jest ostatecznym celem pielgrzymującego ludu. Autor wyraźnie nawiązuje do dwóch tekstów ze Starego Testamentu (Pwt 31, 7 i Joz 22, 4). Pierwszy z nich jest obietnicą wprowadzenia Izraelitów do Kanaanu, drugi zaś ukazuje jego realizację. Po zdobyciu wielu miast i dokonaniu podziału całego kraju między poszczególne pokolenia, już każdy Izraelita może wejść do swego namiotu i odpocząć. Argumentem za takim odpoczynkiem jest siódmy dzień, w którym po całym dziele stworzenia nawet i Bóg odpoczął (Hbr 4, 4; Rdz 2, 2).

Wgłębiając się w lekturę Pięcioksięgu, można mieć wrażenie, że wyzwolenie Izraela dokonuje się niemal wbrew woli tego narodu. Nawet nie bardzo potrafi docenić wielkie dzieła Boże dokonujące się na jego oczach. Gdy tylko wędrówka zaczęła być nieco trudniejsza Żydzi poczęli szemrać przeciwko Bogu i Mojżesowi. W końcu Naród Wybrany zaczął się mocno buntować. Taka postawa Izraelitów nadwyrężyła cierpliwość Jahwe, który zsyłał na buntowników różnorakie kary, nie wyłączając śmierci. Można by powiedzieć, że droga przez pustynię została posiana trupami (gr. κῶλον, hebr. קַפְּזָה) buntowników (por. Kpł 26, 30). Dodatkową karą było to, że ich trupy nie mogły być nigdy pogrzebane. Kości rozrzucone po pustyni dawały świadectwo, że nie wolno buntować się przeciw Jahwe. Oni nie mogli wejść do Ziemi Obiecanej, z wyjątkiem Jozuego i Kaleba (Lb 14, 38).

Czyżby Bóg nie był wierny swoim obietnicom dotyczącym wprowadzenia Izraela do ziemi mlekiem i miodem płynącej? Bóg jednak ciągle realizował raz dane słowo mimo, że Naród ten wielokrotnie grzeszył, buntując się przeciwko Niemu. Te grzechy stawały się jednak przyczyną gniewu Jahwe<sup>1</sup>. Ostatecznie jednak potomkowie buntowników weszli do Kanaanu.

Pobyt na pustyni trwał aż czterdzieści lat. Był to okres konieczny dla wymarcia tego pokolenia, które wyruszyło z Egiptu. Otrzymało ono obietnicę od Boga, ale nie potrafiło uwierzyć w jej spełnienie i nie umiało do końca zawierzyć Stwórcy.

---

<sup>1</sup> Por. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, t. II, Paris 1963, s. 79.

## NOWA RZECZYWISTOŚĆ

Autor Listu do Hebrajczyków ostrzega swych adresatów przed podobną postawą. „Lękajmy się przeto, gdy jeszcze trwa obietnica wejścia do Jego odpoczynku, aby ktoś z was nie mniemał, iż jest jej pozbawiony” (Hbr 4, 1). Zarówno tamto pokolenie cudownie wyprowadzone z niewoli egipskiej jak i adresaci Listu są Ludem Bożych Obietnic realizowanych w historii zbawienia. Tak jak w Egipcie Bóg przyrzekł Mojżeszowi, że doprowadzi Naród do Ziemi Obiecanej i dotrzymał słowa mimo buntu niemal całego pokolenia, tak też dotrzyma wszystkie obietnice dane w Nowym Przymierzu przez Chrystusa. Podobnie też, jak podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię, z powodu buntu przeciw Bogu, wielu utraciło prawo do udziału w dziedzictwie Jahwe — tak samo istnieje niebezpieczeństwo utraty zbawienia wśród uczestników Nowego Przymierza. Tak klarowne nawiązanie do buntu na pustyni i porzucanych na niej trupów, tych ludzi którzy byli oporni, ma na celu przestrzec chrześcijan przed podobną postawą, która także teraz mogłaby przynieść zgubne owoce.

W kontekście realizacji Bożej obietnicy wprowadzenia do odpoczynku Autor Listu dochodzi do kluczowego stwierdzenia: „A zatem pozostaje odpoczynek szabatu dla ludu Bożego” (Hbr 4, 9). Życie w wiecznej szczęśliwości przez analogię można porównać do czegoś co Biblia Tysiąclecia tłumaczy przez: *odpoczynek szabatu*. W tekście greckim został tutaj użyty jeden termin: σαββατισμός. Termin ten jest hapax legomenonem w całym Piśmie Świętym. Autor przeprowadza homiletyczną egzegezę Ps 95, 7-11: w nawiązaniu do wiersza jedenastego tego psalmu stwierdza, że zbuntowane pokolenie Izraelitów wędrujących przez pustynię nie wejdzie do odpoczynku (gr. κατάπαυσις), czyli do Ziemi Obiecanej. Słowo κατάπαυσις w Septuagincie wyraża dar Boga, którego może doświadczyć Izrael w Ziemi Obiecanej jako odpoczynek od wszystkich wrogów, występujących przeciw niemu. Ten stan dla zbuntowanego pokolenia wędrującego przez pustynię był niedostępny z powodu niedowiarstwa i nieposłuszeństwa. Równocześnie Naród Wybrany otrzymał w darze od Boga jeszcze odpoczynek szabatowy, który miał być zachowywany jako wstrzymanie się od jakiegokolwiek pracy w siódmym dniu tygodnia. Wynikał on z zawartego z Bogiem Przymierza i był obwarowany Jego przykazaniem. Świętowanie szabatu było też zapowiedzią innego odpoczynku, który będzie miał miejsce w czasach eschatologicznych.

## RZECZYWISTOŚĆ SZABATU

Trzeba podkreślić, że w *Liście do Hebrajczyków* najpierw została ukazana starotestamentalna rzeczywistość odpoczynku w Ziemi Obiecanej. Jest ona



zapowiedzią pewnej nowej rzeczywistości, którą w omawianym fragmencie nazwano celowo nie *κατάπαυσις* — odpoczynek, lecz *σαββατισμός*.

Termin *σαββατισμός* trudno oddać jednym słowem. Można go przetłumaczyć poprzez stworzenie pewnego neologizmu: *szabatowanie*. Co taki termin w sobie kryje? Nie chodzi tutaj tylko o odpoczynek sobotni (święteczny). Boże przykazanie mówi wprawdzie o odpoczynku, ale hebrajski termin *menucha* oznacza nie tylko odpoczynek, ale również: ciszę, pogodę, pokój, wytchnienie. W dalszym znaczeniu można go oddać poprzez szczęście lub harmonię.

Dzień szabatu kryje w sobie jeszcze inne rzeczywistości, które warto podkreślić i przez analogię odnieść do tej rzeczywistości niebieskiej znajdującej się w perspektywie nadziei chrześcijańskiej.

Mężczyźni zwykle witają szabat w synagodze. Z wielką radością przybywają tam, aby rozpocząć dzień święty od modlitwy i zjednoczenia z Bogiem. Oczekiwanie na nadchodzący dzień święty można porównać do zgromadzenia gości weselnych, którzy wyglądają orszaku z panią młodą. Po odśpiewaniu Psalmów od 95 do 99 oraz 29 cała wspólnota zwraca się twarzą do wejścia w synagogę i śpiewa podniosłym głosem „Wejźdź do środka w pokoju, ozdobo twego małżonka; wejźdź do środka wśród radości i wiwatów; na zaślubiny Izraela, własnego ludu, przybądź o Oblubienico przybądź tutaj”<sup>2</sup>. W tym samym czasie kobiety zapalają w domu świece szabasowe, które symbolizują Bożą obecność. Nakrywają do stołu, kładąc na nim wszystko co tylko w domu jest najlepszego. Po powrocie mężczyzn do domu odbywa się uroczysta wieczerza wśród modlitw i czytania słowa Bożego. W tym dniu nikt nie może być głodny i nieszczęśliwy. Ma to być dzień radości szczęścia i błęgiego spokoju.

Posługując się analogią można porównać wszystkie aspekty tak przeżywanego szabatu do życia wiecznego. Wówczas łatwiej zrozumiemy dlaczego Autor *Listu do Hebrajczyków* porównuje eschatologiczną perspektywę ludzi wierzących do błęgiego przeżywania święta szabatu przepelnionego obfitością wszystkiego, pokojem, radością i szczęśliwym zjednoczeniem z Bogiem.

## ŚWIĘTOWANIE Z BOGIEM

Nawiązując do starotestamentalnego rozumienia *κατάπαυσις* *List do Hebrajczyków* ukazuje odpoczynek jako błogosławieństwo zbawienia ponieważ i Bóg odpoczął od Swego dzieła stworzenia (Hbr 4, 3-5). Zestawiając Ps 95, 7 i Hbr 4, 11 Autor zaznacza, że obietnica odpoczynku cały czas jest aktualna, a teraz jeszcze bardziej możliwa do osiągnięcia dla Ludu Bożego Nowego Przymierza.

---

<sup>2</sup> S. P. DE VRIES, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 93.

Hagiograf ukazuje życie chrześcijan jako pielgrzymowanie do błęgiego stanu szczęśliwości, na wzór wędrówki Narodu Wybranego. Jednak rozumienie odpoczynku w *Liście* znacznie różni się od pojmowania go w Starym Testamencie. Według Hbr 3, 7 — 4, 11 odpoczynek jest rzeczywistością niebieską, podczas gdy w Narodzie Wybranym doświadczano go jako rzeczywistość ziemską<sup>3</sup>. Chcąc zatem podkreślić różnicę jaka zachodzi między odpoczynkiem w Starym Testamencie, a tym co przypada w udziale wyznawcom Chrystusa Hbr 4, 9 mówi nie o κατάπαυσις ale o σαββατισμός, który jest darem dla Nowego Ludu Bożego. Bóg objawia w nim doskonały szabat, który nie odnosi się do posiadania ziemi, prawa żydowskiego oraz do szabatu Starego Testamentu. Jest szczególnym błogosławieństwem niebiańskim możliwym do osiągnięcia dla pielgrzymującego Ludu Bożego, polegającym na uczestnictwie w szabacie samego Boga<sup>4</sup>.

Eschatologiczne znaczenie σαββατισμός przekracza treści zawarte w Psalmie 95. Oczekiwanie odpoczynku niebiańskiego jest bowiem zakorzenione w myśli apokaliptycznej, a później także gnostycznej, która ukazuje doskonały odpoczynek jako cel drogi do odkupienia<sup>5</sup>.

Autor *Listu do Hebrajczyków* osadza tę nadzieję odpoczynku niebiańskiego w prawdach wydobytych poprzez analizę Ps 95, 7-11 i Rdz 2, 2<sup>6</sup>. Wyraźnie jednak ukazuje, że tym razem obietnica jest znacznie większa i doskonalsza niż ta, którą otrzymali Izraelici. Od czasu kiedy Lud Boży zmierza w kierunku σαββατισμός, przygotowanego dla tej wspólnoty wierzących, nikt nie może popaść w niedowiarstwo, czy też w nieposłuszeństwo, ponieważ obietnica została przekazana przez wiarygodnego Świadka. Tym bardziej, że ma On moc potrzebną do zrealizowania tej obietnicy.

Na czym więc będzie polegać życie wieczne? Czy będzie to odpoczynek czy świętowanie? Jak wynika z przeprowadzonej analizy Hbr 4, 1-13 czas eschatologiczny ma w sobie coś z odpoczynku zapowiadanego przez rzeczywistość ukazaną w obrazie przywołanym ze Starego Testamentu jako wejście do Ziemi Obiecanej. Jednak ta nowa chrześcijańska rzeczywistość znacznie przekracza realia ziemskie. Dotyczy przecież życia wiecznego z Bogiem. Stąd należy ją rozumieć jako wielką liturgię niebieską odzwierciedlającą w jakiś sposób liturgie ziemskie, czy te szaba-

---

<sup>3</sup> Por. J. FRANKOWSKI, *Requies, Bonum Promissum populi Dei in VT et in Iudaismo*, „Verbum Domini” 43 (1965) s. 148-149.

<sup>4</sup> Por. C. SPICQ, *L'Épître...*, dz. cyt., s. 83-84; W. BEILNER, *Exegetisches Material zum Hebräerbrief, Pastoralbriefe, Katholische Briefe I* (Vermittlung 22), Salzburg 1993, s. 102.

<sup>5</sup> Por. H. BRAUN, *An die Hebräer (Handbuch zum Neuen Testament 14)*, Tübingen 1984, s. 114.

<sup>6</sup> Autor *Listu do Hebrajczyków* odwołuje się tutaj do starożytnej tradycji semickiej, według której wszystko co dzieje się na ziemi jest odzwierciedleniem rzeczywistości niebieskiej. Szczególnie ta tradycja odnosi się do świętowania szabatu.

towe, czy Liturgię Nowego Testamentu. Spodziewamy się jednak, że całkowite zjednoczenie z Bogiem zaspokoi wszelkie ludzkie pragnienia i będzie pełnym szczęścia wiecznym świętowaniem.

Kraków

KS. ROMAN BOGACZ

Przemysław Dec

## Z NAJNOWSZYCH BADAŃ ARCHEOLOGICZNYCH I HISTORYCZNYCH MASADY

Bez wątpienia faktem, z którym Masada kojarzy się najbardziej, jest dramatyczna obrona zelotów przed naporem rzymskich żołnierzy, próbujących bezskutecznie zdobyć trudno dostępną fortecę. Trwające od jesieni 73 r. aż do wiosny 74 r. po Chr. oblężenie zakończyło się, jak opisuje Józef Flawiusz, zbiorowym samobójstwem (?) 960 żydowskich rebeliantów. Poruszeni mową Eleazara, zdecydowali nie oddawać się w ręce Rzymian, lecz osobiście zadać śmierć swoim bliskim i sobie samym (*Bell* 7, 323-406).

W powszechnym mniemaniu historyczne świadectwo Flawiusza nigdy nie budziło większych wątpiwości. Tym bardziej, że mniej więcej taki przebieg wydarzeń w ogólnym zarysie potwierdziły badania archeologiczne przeprowadzone przez Yigaela Yadina w latach 1963-1964<sup>1</sup>. Tylko w niewielkim stopniu atakowano wiarygodność relacji Flawiusza. Zastrzeżenia co do opisu oblężenia nie wykraczały zazwyczaj poza pewien kanon krytyki dotyczący całości pism żydowskiego historyka<sup>2</sup>.

Również w wielu publikacjach nawiązujących do oblężenia Masady autorzy na ogół ograniczają się do ogólnego opisu wydarzeń, rzadziej poddając go głębszej analizie. Podobnie dzieje się z oceną znalezisk archeologicznych, tym bardziej, że materiały odkryte przez Y. Yadina (zwłaszcza powszechnie przyjęta interpretacja) budzą co jakiś czas pewne wątpiwości.

Ostatnio niektórzy uczeni postanowili wyrazić na temat Masady swoje własne zdanie. Izraelski archeolog Nachman Ben-Yehuda na podstawie przeprowadzonych przez siebie badań doszedł do wniosku, że dotychczasowa wiedza na temat dramatycznego oblężenia wymaga znacznej rewizji. Zasadniczy problem dotyczy

---

<sup>1</sup> Najbardziej znaną publikacją dotyczącą niniejszych badań jest Y. YADIN, *Masada. Herod's Fortress and the Zealot's last stand*, London 1966.

<sup>2</sup> Zob. S. J. D. COHEN, *Josephus in Galilee and Rome*, Leiden 1979, 152-160; L. H. FELDMANN, *Josephus: A Supplementary Bibliography*, New York 1986; D. RHOADS, *Israel in Revolution*, Philadelphia 1976.

miejsca masowego samobójstwa, jak i losu ciał obrońców po wkroczeniu Rzymian. Zagadnienie próbuje rozwiłać w oparciu o wnikliwą analizę kilku fragmentów z relacji J. Flawiusza<sup>3</sup>.

Już na podstawie badań Yadina okazało się, że tekst Flawiusza opisujący Masadę jest precyzyjny, gdy idzie o liczne szczegóły, ale niedokładnie przedstawia topografię terenu. Mówiąc o pałacu królewskim, lokuje go „... na zachodnim zboczcu” jako „... zwrócony ku północy” (*Bell* 7, 289). Przez wiele lat uczeni mylnie utożsamiali wzmiankowaną budowlę z pałacem zachodnim ulokowanym w pobliżu zachodniego szczytu, gdzie Rzymianie zbudowali rampę. W rzeczywistości wzmiankowany pałac znajdował się w północnej części Masady i nie jest identyczny z reprezentacyjnym pałacem zachodnim<sup>4</sup>. Śledząc bowiem narrację Flawiusza, można odnieść wrażenie, że finałowe sceny dramatu obrońców rozegrały się w trzy poziomowej willi leżącej na północnym krańcu twierdzy.

O ile N. Ben-Yehuda nie jest specjalnie nowatorski wskazując, jak inni naukowcy, na ewidentne sprzeczności w tekście żydowskiego historyka, to pewne *novum* stanowią powody, dla których poddaje go krytycznej analizie. Otóż J. Flawiusz tak charakteryzuje zabudowania na Masadzie: „Zbudował [tj. Herod] także tam, poniżej muru biegnącego około szczytu, pałac królewski na zachodnim zboczcu, zwrócony ku północy. Pałac obwiodł wysokim i potężnym murem, zaopatrzonym w cztery wieże narożne, wznoszące się na wysokość sześćdziesięciu łokci. (...) Z pałacu wiodło aż na samą płaszczyznę u szczytu wykopane przejście niewidoczne dla patrzących z zewnątrz...” (*Bell* 7, 289. 292). O zastrzeżeniach co do niniejszego tekstu wspomnieliśmy przed chwilą. Pałac umiejscowiony w relacji na zachodnim zboczcu jest w rzeczywistości szczegółowo opisanym pałacem północnym<sup>5</sup>.

Natomiast N. Ben-Yehuda odniósł się do tego fragmentu z innych powodów. Otóż za rzecz co najmniej dziwną uznał brak jakiegokolwiek wzmianki o pałacu zachodnim. Czy rzeczywiście mogło zabraknąć informacji o największym budynku Masady? Autor jest zdania, że z oryginalnego tekstu Flawiusza usunięto fragment mówiący o pałacu zachodnim. Pierwotnie zdanie: „Zbudował (...) pałac królewski na zachodnim zboczcu...” było właściwym wprowadzeniem do opisu tego pałacu. Dopiero po nim następowały słowa przedstawiające pałac północny. W ten sposób dwie nie związane ze sobą sentencje zostały złączone, tworząc niezbyt spójną całość<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> N. BEN-YEHUDA, *Where Masada's Defenders Fell*, BAR 24, 6 (1998) 34-39.

<sup>4</sup> Zob. J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, tłum. i koment. J. Radożycki, Poznań 1980, 530; N. BEN-YEHUDA, *The Masada Myth*, Madison 1995, 35-38.

<sup>5</sup> Y. YADIN, dz. cyt., 193-196.

<sup>6</sup> N. BEN-YEHUDA, dz. cyt., 35-36.

Za słusnością takiego stwierdzenia ma przemawiać obecność dwóch różnych terminów na określenie wzmiankowanego pałacu. Tekst grecki w pierwszej części zdania używa słowa *basileion*, a w dalszym opisie wyrazu *akra*. Zastosowanie dwóch różnych terminów zdaje się potwierdzać, że dwie części tego samego zdania muszą mieć na myśli dwa różne pałace<sup>7</sup>.

N. Ben-Yehuda zwraca również uwagę na występowanie słowa *basileion* w tych częściach narracji Flawiusza, które dotyczą zarówno mowy Eleazara oraz masowego samobójstwa, podpalenia pałacu i wtargnięcia rzymskich żołnierzy. W konsekwencji najdramatyczniejsze sceny z oblężenia umiejscawia w pałacu znajdującym się w zachodniej części szczytu. Tylko tam mogłoby pomieścić się blisko 1000 osób<sup>8</sup>. Tam też Rzymianie odnaleźli pomordowanych Żydów (*Bell* 7, 406).

Bez wątplenia N. Ben-Yehuda ma słusność stwierdzając: „Jego (tj. Flawiusza) terminologia wskazuje właśnie na zachodni pałac jako miejsce samobójstwa i pożaru”<sup>9</sup>.

Zaprezentowane rezultaty badań, choć nie do końca nowatorskie, zwłaszcza jeśli chodzi o wskazanie miejsca tragedii zelotów, dostarczają kilku istotnych argumentów w kwestii Masady. Tym bardziej, że akurat jego myśleniu trudno odmówić słusności. Propozycja takiej interpretacji tekstu J. Flawiusza może być wiążąca dla egzegetów i archeologów, chyba że zostanie udowodnione coś przeciwnego.

Inny problem, to próba odpowiedzi tegoż autora na pytanie: kto i dlaczego opuścił część opisu? Niniejszą kwestię wiąże on ściśle z nieobecnością kości rebeliantów żydowskich na Masadzie. A dokładnie z brakiem większości spośród nich. Resztki szkieletów odkryte przez Yadina nie przekraczają trzydziestu<sup>10</sup>. Co zatem z resztą?

Rzymianie, po zdobyciu Masady, zasiedlili ją (*Bell* 7, 407-408). Jest sprawą bezsporną, że przebywali tam co najmniej przez 40 lat<sup>11</sup>. Ben-Yehuda bierze pod uwagę usunięcie ciał poza klif, u stóp Masady. Tę ewentualność odrzuca jednak, tłumacząc jej bezsens, chyba słusznie, względami higienicznymi (rozkładające się

---

<sup>7</sup> Tenże, dz. cyt., 36-38.

<sup>8</sup> Tamże, 39.

<sup>9</sup> Cytując dosłownie: „His very terminology points to the Western Palace as the place of the suicide and fire”, dz. cyt., 39.

<sup>10</sup> Zob. Y. YADIN, *The Excavation of Masada — 1963/64. Preliminary Report*, IEJ 15 (1965). In.

<sup>11</sup> Ślady pozostawiania w twierdzy załogi rzymskiej potwierdzają badania archeologiczne prowadzone w latach 1963-1964. Zob. Y. YADIN, *Masada...*, 119; N. MENDECKI, *Dzieje Masady. Zarys historii badań archeologicznych*, RBL 49, 3 (1996), 168.

zwłoki i grasujące drapieżniki) oraz honorem Rzymian okazujących szacunek pokonanemu w zaciętej walce przeciwnikowi. Natomiast kremacja ciał w zbiorowym grobie, gdzieś u podnóża góry, wydaje mu się zbyt kłopotliwym zabiegiem. Przypuszcza, że miejscem zbiorowego pochówku mógł być zachodni pałac. Nie potrafi jednak tego w żaden sposób dowiedzieć<sup>12</sup> Nie potwierdza też takiej możliwości archeologia. W tym miejscu warto byłoby powrócić chyba do koncepcji poddających w wątpliwość tak dużą liczbę obrońców Masady podawaną przez Flawiusza<sup>13</sup>.

Wreszcie przypuszczenie, jakoby w grę wchodziła celowa ingerencja w tekst przez wczesne chrześcijaństwo, jest bezpodstawne i nie poparte rzetelną argumentacją. I to co najmniej z dwóch powodów. Usunięcie niniejszego fragmentu musiałoby dotyczyć wszystkich grup manuskryptów łacińskich i syryjskich, a przede wszystkim greckich. Przyjmując tok myślenia autora, chodziłoby o rękopisy z III-IV wieku<sup>14</sup>. Znając sytuację Kościoła w tym okresie, trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób ówczesni chrześcijanie mieliby dokonać zmian w tekście Flawiusza. Zwłaszcza na tak ogromną skalę. Pierwsi pisarze chrześcijańscy, Euzebiusz i Hieronim, cytujący „Wojnę żydowską” działali dopiero pod koniec tego okresu. Innym powodem, dla którego nie można się zgodzić z takim poglądem jest to, że chodzi o fakt zbyt peryferyjny dla starożytnego chrześcijaństwa, zajmującego niemal cały basen M. Śródziemnego, by było zainteresowane usunięciem tekstu z obawy przed pielgrzymkami Żydów na Masadę, a co sugeruje autor.

Szkoda również, że N. Ben-Yehuda nie wyjaśnia, jaki ostatecznie widzi związek między brakującym tekstem a nieobecnością na Masadzie resztek pozostałych powstańców.

Chociaż trudno przecenić rozmiary badań przeprowadzonych na Masadzie przez Y. Yadina, nie wszystkie ich rezultaty zostały przyjęte bezkrytycznie. Już w 1980 r. D. J. Ladouceur nie zgodził się z interpretacją Yadina odnośnie do niektórych poglądów zawartych w jego obszernym opracowaniu na temat Masady. Polemika dotyczyła między innymi dokładności w datowaniu niektórych przedmiotów odnalezionych w synagodze i w pałacu północnym<sup>15</sup>. Właściwie niezmier-

---

<sup>12</sup> N. BEN-YEHUDA, dz. cyt., 39.

<sup>13</sup> W opinii niektórych historyczność relacji Flawiusza jest niepewna, zwłaszcza gdy chodzi o elementy dotyczące samobójstwa; zob. S. J. D. COHEN, *Masada: Literary Tradition, Archeological Remains, and the Credibility of Josephus*, JJS 33 (1982), 385-404; nieco inna opinia na ten temat: E. STERN, *The Suicide of Eleazar ben Yair and His Men at Masada*, Zion 147 (1982), 367-397.

<sup>14</sup> N. BEN-YEHUDA, dz. cyt., 36-37.

<sup>15</sup> D. J. LADOUCEUR, *A Consideration of the Literary Evidence*, Greek, Roman and Byzantine Studies 21 (1980) 245-260; polemika z Y. Yadinem zawarta jest także w S.J.D. Cohen, *Masada: Literary...*

nie rzadko proponowano co innego, niż Yadin. Najwięcej wątpliwości budzi jego oficjalna interpretacja szczątków ludzkich odnalezionych na Masadzie.

Od początku, jak przyznawał Yadin, prowadzone przez niego prace wykopaliskowe były skoncentrowane na odnalezieniu resztek pomordowanych obrońców Masady. W rezultacie na kości natrafiono w sieci grot położonych blisko południowego klifu, nieco poniżej sieci kazamatów. Y. Yadin wspomina, że odnaleziono wówczas około 25 ludzkich szkieletów bezładnie rozrzuconych na podłodze. Znamienne jest jego przeświadczenie co do identyfikacji kości. Wtedy, w 1964 r., nie miał najmniejszych wątpliwości, że szczątki należą do żydowskich obrońców<sup>16</sup>. Od tego momentu nigdy nie próbowano podważyć tej opinii.

Odminną od Yadina interpretację kości zaproponował zaledwie kilka lat temu izraelski archeolog i antropolog Joseph Zias. Zakwestionował przede wszystkim dotychczasową identyfikację szczątków jako żydowskich<sup>17</sup>. Wskazał na brak rzetelności zarówno Yadina jak i N. Haasa, znanego antropologa, w badaniu odszukanych wówczas kości. Y. Yadin swoją interpretację oparł wyłącznie na konkluzji tego drugiego, że większość czaszek z loci 2000/2001 należy do tego samego typu, jak odnalezione wcześniej w pobliżu Nahal Hever i zidentyfikowane jako resztki zamordowanych Żydów podczas powstania Bar Kochby w latach 132-135 po Chr. Yadin potraktował tę informację jako wiążącą<sup>18</sup>.

J. Zias nawiązał do dwóch przemilczanych kwestii, które na dobrą sprawę nigdy nie wyszły poza krąg nieoficjalnych pogłosek izraelskich naukowców. Ujawnił, że podstawą interpretacji Yadina nie były nigdy rezultaty badań N. Haasa. Natomiast sam Haas dwukrotnie przeprowadzał badania tychże kości. Pierwszy raz w latach 1964-1965 i ponownie w 1975. Jednak nigdy nie opublikował ich rezultatów<sup>19</sup>.

Odkrycie prywatnych notatek N. Haasa z pomocą Israel Exploration Society, już po jego śmierci, pozwoliło Ziasowi zakwestionować rezultat badań Yadina. I to w oparciu o dwie rzeczy. Wśród ludzkich kości znalezionych w loci 2000/2001 znajdowały się także kości świń. Ten fakt nie pozostawia najmniejszych wątpliwości. Haas dwukrotnie wspomina o tym w swoich notatkach<sup>20</sup>. Być może właśnie to spowodowało, że Yadin już w 1969 r. przyznał, iż wcześniejsza identyfikacja kości

---

<sup>16</sup> Y. YADIN, *Masada...*, 193.

<sup>17</sup> J. ZIAS, *Whose Bones?*, BAR 24, 6 (1988) 40-42.

<sup>18</sup> Podstawą sądu Yadina było słowne zapewnienie Haasa; zob. Y. YADIN, *Masada...*, 197.

<sup>19</sup> Nic na ten temat nie zawiera 5-tomowy raport z wykopalisk na Masadzie. Brak nawet jakiegokolwiek wzmianki o kościach odnalezionych w loci 2000/2001; zob. *Masada. The Yigael Yadin Excavations 1963-1965, Final Reports*, ed. J. Aviram, t.3, Jerusalem 1988-1995, 499.

<sup>20</sup> Pogłoski na ten temat były rozpowszechnione w Jerozolimie w gronie archeologów już na początku lat 70.; zob. J. ZIAS, dz. cyt., 43.

jako definitywnie żydowskich była przedwczesna<sup>21</sup>. Nigdy potem nie powracał do tego tematu w oficjalnych publikacjach.

Chybiona okazała się też analogia z Nahal Hever przedstawiona przez Haasa. Znalezione tam czaszki błędnie datowano na okres rzymski. W 1973 uczeni, w tym i Haas, przyznali się do pomyłki. Ponowne badania dowiodły, że czaszki pochodzą z okresu chalkolitycznego, a więc o całe cztery tysiąclecia starsze, niż przypuszczano<sup>22</sup>.

W związku z tym, co powiedziane zostało przed chwilą, J. Zias zaproponował, aby odnalezione w loci 2000/2001 szkielety przypisać rzymskim osadnikom. Przyjmując bowiem koncepcję zelocką, trudno wyjaśnić obecność świńskich kości wśród szczątków gorliwych Żydów<sup>23</sup>. Wcześniejsze sugestie o pochodzeniu kości z okresu bizantyjskiego (V-VII w.) zostały odrzucone po badaniu metodą węgla C 14. Test jednoznacznie zawęził granice na lata 40-115 po Chr<sup>24</sup>.

Inną sprawą jest ciągle niewielka ilość szkieletów znalezionych przez Yadina. Na podstawie liczby kości ustalił on ilość szkieletów na 25-30. Kierujący bezpośrednio pracami przy loci 2000/2001 Oram Tsafrir uznał potem tę liczbę za wyolbrzymioną. W swoim pamiętniku z wykopalisk zanotował, iż widział najwyżej 10-15 szkieletów; wszystkie kości były rozrzucone na podłodze groty w bezładzie. Zachował się tylko jeden kompletny szkielet. Rodzaj uszkodzenia wielu kości wskazuje na ingerencję dzikich zwierząt. Mogły one wchodzić do groty i żywić się padliną, co w efekcie stało się przyczyną nieporządku zastanego wewnątrz<sup>25</sup>.

Wysuwane są też wątpliwości w związku z identyfikacją trzech szkieletów znalezionych na niższym tarasie pałacu północnego. O ile w przypadku identyfikacji szkieletów z groty położonej na południowo-wschodnim krańcu szczytu Yadin wykazywał z czasem większą ostrożność, to tutaj nie miał najmniejszych wątpliwości. Stanowczo podkreślał ich żydowskie pochodzenie. W ich otoczeniu znaleziono setki srebrnych łusek ze zbroi, nacięte strzały i zachowany w niewielkich fragmentach modlitewny szal (*tallit*). Również części odzieży i sandały odpowiadały tradycyjnemu strojowi Żydów. Wyraził opinię, że może to być rodzi-

---

<sup>21</sup> Zob. *Jerusalem Post*, March 11, 1969.

<sup>22</sup> Zob. H. NATAN, N. HAAS, *Chalcolithic Burial in the Nahal Mishmar Cave*, in: *Excavations and Studies: Essays in Honor of Professor S. Yeivin*, [ed. Y. Aharoni], Tel Aviv 1973, 145-153; tzw. „pieczara okropności”, gdzie znaleziono czaszki, nie ma związku z pieczarami, w których odkryto sprzęty należące do uchodźców żydowskich ukrywających się przed Rzymianami w Nahal Hever, w pobliżu Engaddi.

<sup>23</sup> J. ZIAS, dz. cyt., 64-65.

<sup>24</sup> Zob. J. ZIAS, *The Human Skeletal Remains from Masada: A Second Look*, in: *Masada Excavation Reports* 4 (1994) 366-367.

<sup>25</sup> Zob. J. ZIAS, *Whose...*, 64.



na: szkielety zidentyfikował jako należące do mężczyzny, kobiety i dziecka. Jego zdaniem mogły to być pochowane ciała powstańców, którzy ponieśli śmierć jeszce w trakcie oblężenia<sup>26</sup>.

Jednak J. Zias uznaje taką interpretację za niesłuszną. Zwraca uwagę na zbyt duży nieład na miejscu ewentualnego pochówku. Resztki należące, w opinii Y. Yadina, do mężczyzny są wzmiankowane przez Haasa jako fragmenty голени i stóp. Nie to jest jednak najistotniejsze. Jeśli założyć związek pomiędzy kośćmi a pozostałymi przedmiotami, wersję pogrzebu ewentualnych powstańców należałoby jednak uznać co najmniej za problematyczną. Żydzi nie grzebali swoich zmarłych w zbrojach, z bronią i w sandałach. Był to zwyczaj praktykowany w okresie królewskim, ale nie w I w. po Chrystusie<sup>27</sup>. Wątpliwości może budzić *tallit*. Jeśli przyjąć powyższe założenie, nie można by go wówczas łączyć z odnalezionymi szkieletami. Dowiedziona i w tym miejscu ingerencja dzikich zwierząt (szakale, hieny) dopuszcza duże prawdopodobieństwo przeniesienia wielu przedmiotów, co zresztą miało miejsce w przypadku innych rzeczy znalezionych na Masadzie<sup>28</sup>.

Yigael Yadin przez dwa sezony (1963-1964 i 1964-1965) z pomocą wielu woluntariuszy i naukowców przeprowadził godne podziwu badania wykopaliskowe. Przebadano 97% terenu. Pracowano na 23 stanowiskach. Przesypano wówczas ok. 50 tys. metrów sześciennych ziemi. Jako naukowiec dokonał rzeczy godnej podziwu. W innych warunkach wykonanie takiej pracy wymagałoby 25 kampanii archeologicznych. Rezultaty badań dostarczyły jednego z najobfitszych i najbardziej jednorodnych zbiorów archeologicznych na Bliskim Wschodzie<sup>29</sup>. Czy jednak nie ustrzeżono się kilku poważnych błędów?

Cała sprawa ma też swój zgoła pozanaukowy kontekst. Dnia 7 sierpnia 1969 r. u podnóża Masady pochowano ostatnich jej obrońców. Ceremonii pogrzebowej przewodniczył naczelny kapelan Izraela, Rabbi Shlomo Goren. Szczątki złożono w pobliżu rzymskiej rampy, oddając najwyższe honory wojskowe. Od trzech dzie-

---

<sup>26</sup> Y. YADIN, *Masada...*, 54.

<sup>27</sup> Por. L. Y. RAHMANI, *A Jewish Tomb on Shahin Hill*, IEJ 8 (1958) 101-105; N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*, Roma 1969; S. MĘDALA, *Formy grzebania zmarłych*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L. Stefaniak, Poznań 1973, 781-790.

<sup>28</sup> O bytności zwierząt świadczą liczne odchody. Sandały znaleziono w pobliżu tułowia szkieletu kobiety. Również należałoby wyjaśnić obecność szkieletów w pałacu Heroda zwłaszcza, że na pewno był on zagospodarowany przez rzymskich osiedleńców. *Tallit* (jego fragmenty), wykonany z zupełnie innego materiału, odnaleziono w pobliżu synagogi. Jego identyfikacja budzi jednak o wiele mniej wątpliwości; por. *Masada: The...*, vol.4, 167n.; J. ZIAS, *Whose...*, 66.

<sup>29</sup> S. MĘDALA, *Wykopaliska Masady*, *Filomata* 395 (1990) 47.

sięcioleci Masada jest symbolem martyrologii dla współczesnego Izraela. Regularnie odbywają się tam przysięgi żołnierzy.

Rozważanie tej kwestii jest więc niezwykle delikatną sprawą. Pierwotnie po grzeb miał odbyć się na cmentarzu żydowskim położonym na Górze Oliwnej. Ostatecznie do tego nie doszło, między innymi na życzenie samego Yigaela Yadina. Zapewne pozostanie tajemnicą, czym wówczas się sugerował. Pytania stawiane na temat Masady świadczą, że wciąż w wielu kwestiach czeka ona na odpowiedź.

Bydgoszcz/Kraków

PRZEMYSŁAW DEC

Dariusz Długosz

## WYWIAD Z KS. EMILEM PUECHEM

*Z ks. Emilem Puechem z École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem o pięćdziesięcioleciu odkryć zwojów znad Morza Martwego rozmawia Dariusz Długosz.*

**DARIUSZ DŁUGOSZ: Proszę o wyjaśnienie genezy zainteresowań filologią i epigrafią biblijną?**

KS. EMILE PUECH: Studia językoznawcze rozpocząłem już w seminarium i w Instytucie Katolickim w Paryżu, gdzie uczęszczałem na zajęcia ks. Carmignaca. Podczas studiów w École Partique des Hautes Etudes otrzymałem stypendium Francuskiej Akademii Literatury i Inskrypcji w Jerozolimie.

**Jak doszło do współpracy Księdza Profesora nad publikacją zwojów z Qumran?**

– Ks. Starcky, jeden z członków pierwszego zespołu uczonych pracujących nad zwojami w Jerozolimie, zaprosił mnie do współpracy w roku akademickim 1972/1973 i powierzył zadanie rewizji tekstów już opublikowanych. Rozpocząłem pracę nad odcyfrowaniem tekstów z oryginałów i fotografii. W czasie licznych konsultacji w Paryżu ks. Starcky stwierdził, że moja lektura tekstu jest bardziej zaawansowana, więc zaangażował mnie do stałej współpracy nad publikacją zbioru rękopisów z Qumran. W 1980 r. podjąłem studia doktoranckie w Centre National des Recherches Scientifiques (CNRS), skąd zostałem oddelegowany do École Biblique w Jerozolimie dla publikacji zwojów z Qumran. W międzyczasie zmarł ks. Carmignac, uprzednio przekazując swoje teksty do studiów, podobnie ks. Starcky przekazał mi testamentem zadanie publikacji swojego zbioru rękopisów aramejskich i nabatejskich. Ostatnie lata przyniosły moje publikacje tekstów w serii Oxford University Press pt. *Discoveries in the Judean Desert (Odkrycia na Pustyni Judzkiej)*, zwłaszcza tomy XXII i XXV oraz XXXI w przygotowaniu.

**Ksiądz Profesor kierował zespołem badawczym Electricité de France (EDF), któremu powierzono misję konserwacji i nowego opracowania naukowego Zwoju Miedzianego...**

– Do współpracy w laboratoriach EDF zaprosiłem prof. Milika, który dokonał pierwszej publikacji Zwoju Miedzianego, jednak stan zdrowia profesora nie pozwolił na jego czynny udział w tej misji. Moja praca polegała pierwotnie na weryfikacji tekstu odczytanego przez Milika i Allegro na podstawie fotografii w podczerwieni i kopii wykonanych w laboratoriach EDF za pomocą techniki galwanoplastycznej. Pozwoliło to na sprecyzowanie m.in. rozmiarów Zwoju, mierzącego ok. 2,4 m. Ponadto moja lektura tekstu wypełniła „luki” powstałe po rozcięciu Zwoju Miedzianego w latach pięćdziesiątych w Anglii. Zrozumienie tekstu Zwoju Miedzianego wydaje się obecnie pełniejsze, zwłaszcza w zakresie geografii-topografii i enigmatycznej treści. Wyniki moich badań nad Zwojem zaprezentowałem na jubileuszowym kongresie kumranologów w Manchesterze oraz opublikowałem je w piśmie „Revue de Qumran”. Za pomocą mecenatu EDF przygotowuję nową publikację na temat aktualnego stanu konserwacji i badań nad Zwojem Miedzianym z Qumran.

**Jak Ksiądz Profesor interpretuje a datuje Zwój Miedziany wobec wcześniejszych badań dokonanych przez Milika i Allegro?**

– Jestem bliższy interpretacji autorstwa J. Milika, chociaż konieczne okazały się uzupełnienia w tekście wynikłe z aktualnego, lepszego stanu konserwacji Zwoju, niż to miało miejsce w latach pięćdziesiątych. Niektóre słowa są bowiem trudne w interpretacji, mają charakter hapaxu, więc można różnie je rozumieć, stąd wymaga to niebываłej ostrożności. Uważam, że Zwój Miedziany jest tekstem powstałym w kręgu esseńskim, prawdopodobnie przed zniszczeniem osady w Qumran w lecie 68 roku przez legion rzymski przybyły od strony Jerycha. Wówczas ukryto Zwój Miedziany w pobliżu Qumran, w grocie oznaczonej przez uczonych jako Grota III. Skłania mnie to do przypuszczenia, że w tekście jest kod zawierający imiona członków gminy esseńskiej odpowiedzialnych za poszczególne sekcje skarbu. Wartość tego skarbu jest trudna do ustalenia ze względu na różne interpretacje miary talentu i enigmatycznie wyrażone w Zwoju jego wartości numeryczne!

**Półwiecze odkryć rękopisów z Qumran skłania do bilansu badań naukowych i znaczenia tych tekstów w rozwoju bibliistyki.**

– Z ogromnej masy tekstów odkrytych nad Morzem Martwym pozostały do publikacji rękopisy z Groty IV, których edycja w serii DJD powinna zakończyć się za 2-3 lata! Gdy porównamy to z rękopisami żydowskimi odkrytymi przez Schechtera w 1892 r. w Starej Genizie i Kairze, z których opublikowano zaledwie trzecią część, to edycja tekstów z Qumran nie wydaje się być wcale spóźniona. Co do syntezy badań rękopisów z Qumran, to trzeba stwierdzić, że pozwoliły one na

pełniejszą analizę Biblii hebrajskiej, której kanon Starego Testamentu powstał na przełomie I i II wieku po upadku Izraela. Teksty z Qumran stanowią pośrednie źródło między księgami kanonicznymi Biblii hebrajskiej (tekst masorecki) i greckim tłumaczeniem Starego Testamentu, powstałym w III wieku przed Chr. w Egipcie (Septuaginta). Badania nad tekstami z Qumran pozwoliły lepiej zrozumieć środowisko żydowskie, w którym kształtował się kanon Pisma Świętego, a więc jego wpływ na wczesny Kościół w Judei. To zjawisko świetnie ukazał prof. J. Milik w swojej pracy *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej* wznowionej obecnie w Polsce!

### **Jakie są relacje między literaturą z Qumran a wspólnotą chrześcijan w Judei?**

– Ostateczna synteza nie jest jeszcze możliwa, gdyż nie zakończono pełnej edycji rękopisów z Qumran. Pewne jest, że Nowy Testament powstał w środowisku Żydów, gdzie byli obecni również esseńczycy. Być może niektórzy esseńczycy zaakceptowali Jezusa jako mesjasza, gdyż bezspornym faktem jest, że nie wymienia się tej nazwy w Nowym Testamencie, gdzie czytamy natomiast o faryzeuszach i saduceuszach. Niektóre wyrażenia hebrajskie w Nowym Testamencie mają typowy „kumrański” charakter, jak np. w *Liście do Hebrajczyków* postać Jezusa ukazana w świetle figury Melchizedeka, jakże obecnego w tekstach z Qumran. Sądzę, że część esseńczyków, chociaż nie koniecznie ze wspólnoty z Qumran, mogła przyłączyć się do pierwotnego Kościoła w okresie między rokiem 30 a 70. Tak rozumiem ewentualne relacje judeo-chrześcijańskie w epoce gminy z Qumran.

### **Co Ksiądz Profesor z perspektywy wielu lat studiów nad tekstami z Qumran odpowie na oskarżenia prasy o rzekome opóźnianie publikacji zwojów przez Watykan?**

– Uczonych studiujących zwoje z Qumran, reprezentujących École Biblique z Jerozolimy, także mnie osobiście, opisywano jako „agentów”, których Watykan opłacał za ukrywanie i opóźnianie publikacji zwojów, rzekomo stojących w sprzeczności z dogmatem katolickim. Teksty z Qumran nie stanowią żadnego zagrożenia dla Kościoła! Wprost przeciwnie, są znakomitym uzupełnieniem naszej wiedzy o środowisku Palestyny, gdzie chrześcijaństwo się narodziło. Z drugiej strony badacze z Izraela, uczestniczący w dziele publikacji tekstów z Qumran, mają możliwość bardziej wszechstronnego spojrzenia na judaizm epoki rzymskiej, wykraczający znacznie poza wąski krąg faryzeizmu rabinackiego. Oskarżenia niektórych dziennikarzy, że Watykan wpływał na opóźnianie publikacji tych rękopisów, jest więc niepoważne i wynika z ignorancji! Rękopisy z Qumran nie będą źródłem żadnych sensacji, których prasa stale poszukuje, gdyż po prostu niczego takiego nie zawiera literatura badana przez międzynarodowy zespół uczonych biblistów.

**Za kilka dni odbędzie się międzynarodowe kolokwium w Paryżu (Stacja PAN) dedykowane polskiemu badaczowi rękopisów z Qumran — prof. Józefowi Milikowi...**

– Józef Milik jest dla mnie największym spośród kumranologów, geniuszem epoki odkryć zwojów z Qumran, który dzięki fenomenalnej znajomości języków i pamięci, niemal natychmiast rozumie badany rękopis! Jego wielkim atutem jest niesłychana intuicja badawcza, stąd szkoda dla światowej kumranologii, że stan zdrowia nie pozwala Milikowi na udział w aktualnych publikacjach. W perspektywie najbliższych 2-3 lat niezbędnych mi do ukończenia publikacji aramejskich tekstów ze zbioru ks. Starcky’ego, byłbym niezwykle wdzięczny, gdyby profesor mógł mnie wesprzeć w tym dziele swoimi cennymi uwagami i notatkami. Światowa kumranologia wiele zawdzięcza Milikowi, stąd osobie mego przyjaciela poświęciłem swoje wystąpienie podczas kolokwium w Polskiej Akademii Nauk.

*Paryż*

*DARIUSZ DŁUGOSZ*

**EMILE PUECH**, urodzony w 1941 roku, jest jednym z najwybitniejszych badaczy rękopisów odkrytych w Qumran nad Morzem Martwym (Izrael). Pracownik naukowy — Dyrektor Studiów w Centre National des Recherches Scientifiques (CNRS) w Paryżu, oddelegowany do École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie dla studiów literatury z Qumran. Autor licznych publikacji dotyczących rękopisów znad Morza Martwego, m.in. w monumentalnej serii *Discoveries in the Judean Desert*, Oxford University Press. Ks. prof. Puech jest dyrektorem najbardziej prestiżowego pisma kumranologów „Revue de Qumran”, którego nr 65-68 (1996) dedykowano polskiemu badaczowi, prof. J. T. Milikowi. W latach dziewięćdziesiątych E. Puech kierował francuskim zespołem w laboratorium EDF w St. Denis, pracującym nad konserwacją, publikacją i opracowaniem kopii Zwoju Miedzianego. Prof. Puech jest zastępcą redaktora E. Tova z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w Międzynarodowym Komitecie ds. Publikacji Rękopisów znad Morza Martwego.

## CELEBRACJA TRIDUUM PASCHALNEGO W ROKU JUBILEUSZOWYM 2000 ZARYS TEOLOGII I PROPOZYCJE DUSZPASTERSKIE

### 1. OBCHODY TRIDUUM PASCHALNEGO 1999 ROKU PAŃSKIEGO

Doroczna liturgia świętego Triduum paschalnego jest uroczyscie sprawowana w całym Kościele katolickim, we wszystkich wspólnotach parafialnych. Kalendarze liturgiczne poszczególnych Kościołów lokalnych podają, w szerszej bądź syntetycznej wersji, potrzebne wskazania dotyczące sprawowania obrzędów uroczystości świętych trzech dni paschalnych. Dla przykładu: *Kalendarz liturgiczny Zakonów franciszkańskich w Polsce na rok Pański 1999*<sup>1</sup> podaje, poza odwołaniem się do *Mszału rzymskiego dla diecezji polskich* (s. 127-128), siedem uwag dotyczących Wielkiego Czwartku<sup>2</sup>. Sprawowanie liturgii Wielkiego Piątku kalendarz ten przedstawia w syntetycznym skrócie polecając i w tym przypadku Mszał na stronach 133-147. Wskazania dotyczące obrzędów Wigilii Wielkanocnej rozpoczynają się (poza odwołaniem się i w tym miejscu do Mszału, s. 150nn), od przypomnienia w całości n. 78 *Listu okólnego o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt Wielkanocnych* mówiącego o n o c n e j porze sprawowania liturgii Wigilii Paschalnej i o jej zakończeniu przed świtem dnia niedzielnego<sup>3</sup>.

*Kalendarz Liturgiczny Diecezji Kieleckiej na rok 1999*<sup>4</sup> podaje obszerne wprowadzenie teologiczno-pastoralne do świętego Triduum paschalnego; opisuje dokładnie liturgię Mszy Wieczery Pańskiej, nie odwołując się do konkretnych stron Mszału<sup>5</sup>. Podobne dokładne wskazania znajdują się w odniesieniu do Wielkiego Piątku, z przypomnieniem godziny rozpoczęcia liturgii: „zwykle ok. g. 15<sup>00</sup>”<sup>6</sup>. We wskazaniach dotyczących Wigilii Paschalnej kalendarz kielecki dwu-

---

<sup>1</sup> Kalendarz wydano z polecenia wszystkich prowincjałów franciszkańskich w Polsce (oprac. E. Lenart), Kraków 1998.

<sup>2</sup> Tamże, s.42n.

<sup>3</sup> Tamże, s. 45.

<sup>4</sup> Kalendarz wydany z polecenia biskupa ordynariusza prof. dra hab. Kazimierza Ryczana (red. S. Czerwik, R. Kuligowski), Kielce brw.

<sup>5</sup> Tamże, s.102-104.

<sup>6</sup> Tamże, s. 104.

krotnie dokładnie określa porę liturgii Wigilii, podając, że „w związku z [tu błąd druku: w] tym nie wolno rozpoczynać Wigilii Paschalnej przed godziną 21<sup>00</sup>”<sup>7</sup>, oraz: „Wieczorem w sobotę (najwcześniej o 21<sup>00</sup>) lub w nocy: *Biały*. Liturgia Wigilii Paschalnej”<sup>8</sup>.

Uroczystościom liturgicznym Triduum Paschalnego 1999 roku w Watykanie przewodniczył Ojciec Święty Jan Paweł II, który w Wielki Czwartek w i e c z o r e m odprawił Mszę Wieczerzy Pańskiej w Bazylice św. Piotra (po raz pierwszy), a nie w katedrze Biskupa Rzymu — bazylice św. Jana na Lateranie, podczas której umył nogi dwunastu mężczyznom<sup>9</sup>. W Wielki Piątek Jan Paweł II udzielił sakramentu pokuty i pojednania 10 wiernym z całego świata i przewodniczył p o p o ł u d n i u (wieczorem) liturgii Męki Pańskiej w bazylice św. Piotra (homilię wygłosił kaznodzieja Domu Papieskiego o. Raniero Cantalamessa); w i e c z o r e m (21<sup>00</sup>) poprowadził Drogę Krzyżową w rzymskim Koloseum (transmitowana była ona przez 34 stacje telewizyjne z całego świata; teksty rozważań napisał włoski poeta z Florencji Mario Luzi); krzyż w tym roku, oprócz Papieża, nieśli m.in.: rodzina cygańska, wierni z Brazylii, Sierra Leone, Chin i Liberii, siostry zakonne z Oceanii oraz prawosławny ksiądz z Rumunii<sup>10</sup>. Ojciec Święty Jan Paweł II przewodniczył uroczystej liturgii Wigilii Paschalnej, która rozpoczęła się o godz. 20<sup>00</sup> w Bazylice św. Piotra, podczas której udzielił chrztu i bierzmowania ośmiorgu katechumenom, pochodzącym z Albanii, Wysp Zielonego Przylądka, Chin, Francji, Maroka i Węgier. W Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego o godz. 10<sup>30</sup> Jan Paweł II odprawił Mszę św. na placu św. Piotra, podczas której wygłosił orędzie wielkanocne, a po jej zakończeniu udzielił błogosławieństwa *Urbi et Orbi*<sup>11</sup>.

W Polsce, m.in. w Kalwarii Zebrzydowskiej, liturgia Triduum Paschalnego 1999 roku była przeżywana w szczególnej atmosferze odprawianych tam słynnych Misteriów Męki Pańskiej. W Wielki Czwartek o godz. 13<sup>00</sup> ceremonia umycia nóg, kazanie i rozpoczęcie procesji pasyjnej ze scenami *Misterium* i kazaniem przy poszczególnych stacjach, a po zakończeniu *Misterium* Msza św. z kazaniem w Wieczerniku i całonocna adoracja Najświętszego Sakramentu w Piwnicy Pana Jezusa na *Drózkach*; o godz. 19<sup>00</sup> Msza św. koncelebrowana z kazaniem w bazylice i całonocne czuwanie<sup>12</sup>. W Wielki Piątek o godz. 6<sup>00</sup> rozpoczęcie *Misterium*

---

<sup>7</sup> Tamże, s.105.

<sup>8</sup> Tamże, s.106.

<sup>9</sup> Por. „Źródło” 16 (18 kwietnia 1999 r.), s.32; „Nasz Dziennik” 76 (31 marca 1999 r.), s. 6.

<sup>10</sup> Por. „Nasz Dziennik” 80 (6 kwietnia 1999 r.), s. 6; „Źródło” 16 (18 kwietnia 1999 r.), s. 32.

<sup>11</sup> Por. „Nasz Dziennik” 76 (31 marca 1999), s. 6; „Nasz Dziennik” 80 (6 kwietnia 1999), s. 6; „Źródło” 16 (18 kwietnia 1999 r.), s. 32.

<sup>12</sup> Por. „Głos” 62 (30 marca 1999), s. 6.

przy kaplicy u Kaffasza, procesja pasyjna ze scenami *Misterium* i kazaniami, a po dojściu do kościoła Ukrzyżowania (ok. godz. 12<sup>00</sup>), wielkopiątkowe nabożeństwo liturgiczne z kazaniem ks. kard. F. Macharskiego; przeniesienie Najświętszego Sakramentu do kaplicy Grobu Pana Jezusa i czuwanie<sup>13</sup>. Wigilia Paschalna rozpoczęła się w Kalwarii w Wielką Sobotę o godz. 18<sup>00</sup> poświęceniem ognia na Placu Rajskim; w Niedzielę Wielkanocną o godz. 6<sup>00</sup> rozpoczęcie Rezurekcji procesją od kaplicy Grobu Pańskiego na wzgórzu Ukrzyżowania do Bazyliki<sup>14</sup>.

Chrześcijanie obrządku wschodniego, prawosławni i grekokatolicy, zgodnie z kalendarzem juliańskim, obchodzili w roku 1999 święta Wielkiej Nocy 11 kwietnia, w tydzień po świętach obrządku rzymskiego. Liturgia Wigilii Paschalnej odbywała się w cerkwiach na Podkarpaciu „od północy do bladego świtu”<sup>15</sup>; „główne nabożeństwo prawosławne, czyli jutrznia, odprawiane jest o północy z soboty na niedzielę. Uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego u wyznawców prawosławia trwają do trzeciej nad ranem w niedzielę, u grekokatolików rozpoczynają się o brzasku (w Krakowie o godz. 6<sup>00</sup>)”. „Kapłani obu cerkwi: prawosławnej i grekokatolickiej przenoszą płaszczenicę (czyli całun, w który owinięty był złożony do grobu Chrystus) od grobu na ołtarz. Po procesji trzykrotnie okrążającej cerkiew, zaczyna się rezurekcja”<sup>16</sup>. Chrześcijanie wschodni, poczynając od Wielkanocy, przez cały okres paschalny, pozdrawiają się: w kościele, w domach, na ulicach słowami: „Chrystos woskres!” (Chrystus zmartwychwstał)<sup>17</sup>. Prawosławni i grekokatolicy w poniedziałek wielkanocny i wtorek udają się w procesjach na cmentarze, by modlić się za zmarłych<sup>18</sup>.

*À propos* Świąt Wielkiejnocy dziennikarz „Dziennika Polskiego” napisał (niezupełnie zgodnie z prawdą, ale z tym, co daje się zaobserwować): „W tradycji chrześcijańskiej święta kościelne mają różną rangę. W katolicyzmie najwyższą ma Boże Narodzenie. Protestanci, kultywujący teologię krzyża, największe znaczenie przypisują świętu Męki Pańskiej (Wielki Piątek). Prawosławni czczą przede wszystkim Zmartwychwstanie”<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> „Dziennik Polski” 85 (12 kwietnia 1999 r.), s. 2.

<sup>16</sup> „Dziennik Polski” 84 (10 kwietnia 1999 r.), s. 3.

<sup>17</sup> Por. „Nasz Dziennik” 86 (13 kwietnia 1999 r.), s. 6.

<sup>18</sup> Por. „Dziennik Polski” 85 (12 kwietnia 1999 r.), s. 2.

<sup>19</sup> „Dziennik Polski” 84 (10 kwietnia 1999 r.), s. 3.



## 2. TEOLOGIA TRIDUUM PASCHALNEGO

Święte Triduum Męki i Zmartwychwstania Pańskiego stanowi szczyt roku liturgicznego, ponieważ dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga dokonał Chrystus Pan przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, „przez które umierając zniweczył naszą śmierć i zmartwychwstając przywrócił nam życie”<sup>20</sup>. Triduum Paschalne Męki i Zmartwychwstania Pańskiego rozpoczyna się od Mszy wieczornej Wieczery Pańskiej Wielkiego Czwartku, ma swoje centrum w Wigilii Paschalnej i kończy się Nieszporami Niedzieli Zmartwychwstania<sup>21</sup>. W czasie tych dni, słusznie określanych jako „Triduum Chrystusa ukrzyżowanego, pogrzebanego i wskrzeszonego”<sup>22</sup> Kościół sprawuje największe misteria ludzkiego odkupienia. Te trzy dni nazywa się „paschalnymi”, „ponieważ uobecnia się wtedy i uskutecznia misterium Paschy, to jest przejścia Pana z tego świata do Ojca. Przez sprawowanie tego misterium w znakach liturgicznych i sakramentalnych Kościół jednoczy się wewnątrznie z Chrystusem, swoim Oblubieńcem”<sup>23</sup>. Sobór Watykański II wielokrotnie podkreślał centralne znaczenie misterium paschalnego Chrystusa i przypomniał, że z niego czerpią moc wszystkie sakramenty i sakramentalia<sup>24</sup>.

Prawda wiary o roli i znaczeniu liturgii w życiu chrześcijanina, a zwłaszcza znaczeniu świętego, paschalnego Triduum Męki i Zmartwychwstania Chrystusa, sprawia, że wierni, w wielu regionach świata chrześcijańskiego, bardzo sobie cenią te obrzędy i licznie w nich uczestniczą z prawdziwym pożytkiem duchowym.

Dokument Stolicy Apostolskiej (Kongregacji Kultu Bożego) zatytułowany: *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych (wielkanocnych)*, wyraża także ubolewanie, iż w niektórych krajach zaczęła stygnąć gorliwość (gorąca pobożność), z jaką początkowo przyjęto odnowę Wigilii Paschalnej: „w niektórych miejscach do tego stopnia jest nieznaną sama istota Wigilii, że jej odprawianie traktuje się jak zwykłą Mszę wieczorną, odprawianą w ten sposób i o tej porze, w której zwykło się sprawować Mszę niedzielną, w poprzedzający ją wieczór sobotni. Gdzie indziej nie zachowuje się odpowiedniej pory sprawowania obrzędów świętego Triduum. Ponieważ zaś różne nabożeństwa nierzadko odbywają się w dogodniejszych godzinach, wierni chętniej w nich uczestniczą niż w obrzędach liturgicznych” (n. 3). Kongregacja uważa, że wszystkie te trudności

---

<sup>20</sup> Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza (= ONRLK), 18; por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 5; List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych (= LoPasch), 2.

<sup>21</sup> ONRLK, 19.

<sup>22</sup> Św. Augustyn, *List 55*, 24 (cyt. za: LoPasch, 38).

<sup>23</sup> LoPasch 38.

<sup>24</sup> Por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 5, 6, 61.

„wynikają bez wątpienia z niedostatecznej u duchowieństwa i wiernych znajomości paschalnego misterium jako ośrodka roku liturgicznego i chrześcijańskiego życia”<sup>25</sup>, czy też mówiąc innymi słowy: „mają źródło w niedostatecznym przygotowaniu duchowieństwa i wiernych do zrozumienia roli misterium paschalnego jako centrum roku liturgicznego i życia chrześcijańskiego”<sup>26</sup>.

Kongregacja Kultu Bożego, biorąc pod uwagę wszystkie dotychczasowe doświadczenia w przeżywaniu m.in. Triduum Paschalnego, uznała za stosowne przypomnieć niektóre zasady doktrynalne i pastoralne oraz różne zasady-normy, aby największe tajemnice Odkupienia były jak najlepiej sprawowane i by wierni mogli w nich uczestniczyć z większym pożytkiem<sup>27</sup>.

### 3. PROPOZYCJE CELEBRACJI TRIDUUM PASCHALNEGO W ROKU JUBILEUSZOWYM 2000

Wydaje się sprawą najbardziej potrzebną wydanie „uzgodnionego” polskiego tłumaczenia *Listu okólnego o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych* Kongregacji Kultu Bożego z 16 stycznia 1988 roku. Tekst ten, z ewentualnym dodatkowym komentarzem odpowiedniej Komisji Episkopatu, powinni otrzymać wszyscy duszpasterze. Komisje liturgiczne diecezjalne mogłyby, przy okazji np. konferencji regionalnych, jeszcze raz ten dokument zaprezentować i połączyć z dyskusją całego prezbiterium.

Koniecznością wydaje się także — myśląc o owocnym przeżywaniu przez wszystkich, a zwłaszcza przez wiernych świeckich liturgii Triduum Paschalnego - opracowanie i wydanie broszury z tekstami liturgicznymi i odpowiednimi komentarzami tych świętych obrzędów, jak to zrobiła już np. diecezja opolska (por. *Zwycięzca śmierci*). Z braku śpiewników taka książeczka służyłaby pomocą również w śpiewie odpowiednim dla tych trzech dni.

Dla łatwiejszego korzystania z tekstów liturgicznych Triduum, kapłani powinni zaopatrzyć się w wydaną przez wydawnictwo Pallottinum pozycję pt. *Święte Triduum Paschalne*, Poznań 1999.

Wprowadzić w Wielki Czwartek we wszystkich parafiach obowiązek (obecnie najczęściej opuszczany) obmycia nóg mężczyznom w czasie Mszy Wieczerzy Pańskiej.

Wprowadzić w Wielki Piątek we wszystkich parafiach Drogę Krzyżową poza murami kościoła, najlepiej głównymi drogami bądź ulicami naszych wsi i miast

---

<sup>25</sup> LoPasch, 3 (tłum. S. Czerwik).

<sup>26</sup> LoWielk, 3 (tłum. F. Małaczyński).

<sup>27</sup> Zob. LoPasch, 5.

(czas takiej drogi krzyżowej według uznania duszpasterza; obecnie w dużych miastach ma miejsce w godzinach wieczornych; w Środzie Wielkopolskiej o 5<sup>00</sup> rano!). Wydaje się słusznym wprowadzenie w roku jubileuszowym także u nas w Polsce bardzo znanego na Zachodzie Europy nabożeństwa „siedmiu słów Chrystusa” (np. na zakończenie Drogi Krzyżowej)<sup>28</sup>.

Czy nie należałoby wraz z Wielkim Piątkiem roku 2000 postanowić umieścić Krzyże (jeśli ich dotąd tam nie ma): przy wjeździe i wyjeździe z naszych osiedli, w miejscach użyteczności publicznej, w naszych domach. Ponadto postanowić czynić znak krzyża przed ważnymi czynnościami?

Pasterze Polskiego Kościoła powinni wydać odpowiedni List Pasterski poświęcony teologii i liturgii Triduum Paschalnego ze zobowiązaniem do odprawienia liturgii Wigilii Paschalnej w nocy (np. o północy), tak, jak to się dzieje w noc Bożego Narodzenia (ostatecznie są to święta wielka-nocne, a nie wielkowieczne). Sprawowanie tej liturgii w nocy będzie miało swego rodzaju charakter ekumeniczny, tym bardziej jeśli uda się (może jednak...) na Rok Jubileuszowy ustalić wspólną datę Wielkanocy (por. *Oświadczenie II Watykańskiego Soboru powszechnego w sprawie reformy kalendarza*).

Postanowić, aby od liturgii Wigilii Paschalnej roku 2000 zawsze były dostarczane (tak jak na Boże Narodzenie) potrzebne (dla uczestników liturgii światła i chrztu) świece „paschalne” z odpowiednim napisem i datą, odpowiednio zabezpieczone.

Wydaje się także, że to już najwyższy czas, aby — tak jak Bracia na Wschodzie — „uzewnętrznić” swoją wiarę „wielkanocną-paschalną” pozdrawiając się w okresie wielkanocnym-paschalnym (przez 50 dni w roku!) słowami: „Chrystus zmarrwychwstał! — Prawdziwie zmartwychwstał. Alleluja!”

Trzeba ponadto pamiętać o zaleceniu Kongregacji w *Liście okólnym...*, aby nie lekceważyć, lecz uszanować różne ludowe zwyczaje związane z okresem wielkanocnym, gdyż one mogą sprzyjać rozwojowi pobożności — troszcząc się jednakże o to, by możliwie lepiej były zharmonizowane z Liturgią i głębiej przeniknięte jej duchem, „tak aby czerpały inspirację z Liturgii i do niej lud prowadziły”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Por. K. Rahner, *Słowa z krzyża*, Kraków 1985, s. 39-56.

<sup>29</sup> LoWielk, 106.

Należy żywić nadzieję, że dzięki gorliwszej pracy-działalności duszpasterskiej i większemu wysiłkowi duchowemu, Pan w swej hojności sprawi swoją łaską, że wszyscy, którzy ukończą obchód świąt wielkanocnych, potrafią zachować ich ducha w życiu i postępowaniu<sup>30</sup>.

Kraków

KS. JAN JÓZEF JANICKI

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

---

**ks. Jerzy Chmiel**

### **90 LAT PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM W RZYMIE**

Dnia 7 maja 1909 roku św. Pius X wydał list apostolski *Vinea Electa* erygujący w Rzymie Papieski Instytut Biblijny: „Pontificium Institutm Biblicum in hac alma Urbe... erigimus”.

W 90. rocznicę tego wydarzenia, w dniach 6-8 maja 1999 r., Biblicum urządziło uroczystą sesję, która tematycznie została podzielona na kilka części.

W ramach tematu *Nowe osiągnięcia w badaniach nad historią Izraela biblijnego* mówił Mario Liverani, profesor uniwersytetu rzymskiego La Sapienza, zwracając uwagę na wykopaliska w Ugarit, których 70. rocznica właśnie wypadła.

Zarys nowej koncepcji teologii Starego Testamentu przedstawił Hermann Spieckermann z uniwersytetu w Hamburgu i profesor zaproszony w Biblicum na katedrze J. G. Mac Carthy’ego. Podkreślił pojęcie „hesed” jako punkt wyjścia dla „action by love”: w ten sposób przekraczamy dotychczasową granicę pojęciową przymierza, by zająć się problemem, który mówca określił jako „God’s faithful Love”.

W dyskusji okrągłego stołu na temat *Czytanie Biblii w okresie hellenistycznym i rzymskim* wzięli udział: Joseph Fitzmyer SJ z Georgetown University, Florentino García Martínez (Qumran Instituut w Groningen) i Martin McNamara MSC (Milltown Institute of Theology and Philosophy, Dublin).

O niektórych aspektach nowych badań dotyczących Jezusa historycznego mówili: John Meier (Notre Dame University, USA) i bp Vittorio Fusco z Nardò-Gallipoli (pod nieobecność prelegenta tekst został odczytany).

---

<sup>30</sup> Por. LoPasch, 108.

Ciekawa była dyskusja panelowa na temat *Relacja między Starym a Nowym Testamentem*, kierowana przez kard. Carla Marię Martiniego, w której wystąpili: Paul Beauchamp SJ (Centre Sèvres, Paryż), Norbert Lohfink SJ (Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M.) i Romano Penna z Uniwersytetu Laterańskiego. Mnie osobiście zainteresowało wystąpienie N. Lohfinka, który mówił o strukturze kano-nu biblijnego w szczególności z punktu widzenia liturgicznego.

Pełen ciekawych szczegółów był referat historyka Gregoriana, Giacomo Mar-tiny o dziewięćdziesięcioletnich dziejach Biblicum.

W kościele Sant Ignazio di Loyola miała miejsce koncelebra eucharystyczna, której przewodniczył i homilę wygłosił abp Jorge Mejía, archiwariusz i bibliote-karz Świętego Kościoła Rzymskiego.

Na zakończenie odbyła się w cortile Biblicum agapa-bufet, gdzie zaspokoiw-szy głód i pragnienie można było się spotkać z dawnymi profesorami i kolegami i porozmawiać. Niektórzy z profesorów brali nawet udział w artystycznym pro-gramie studentów!

Tak to w wielkim skrócie odbyły się obchody dziewięćdziesięciolecie istnienia i działalności Papieskiego Instytutu Biblijnego. To dziewięćdziesięciolecie Bibli-cum wypełniło w jakiś sposób XX wiek katolickiej egzegezy biblijnej.

Przy rocznicowej okazji powstało Stowarzyszenie Wychowanków Biblicum (Associazione ex-Alumni/e del Pontificio Istituto Biblico), którego przewodniczą-cym jest aktualny rektor Robert F. O'Toole SJ, a dyrektorem James Swetnam SJ.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

ks. Jerzy Chmiel

## HELLENISTYCZNA ANTROPOLOGIA I ETYKA W NOWYM TESTAMENCIE. KONFERENCJA W ERFURCIE 1999

Taki był temat konferencji niemieckojęzycznych katolickich egzegetów No-wego Testamentu (Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler = AKN) w Erfurcie w dniach 22-26 marca 1999 r. Konferencje takie odbywają się co dwa lata. Wybór Erfurtu dla tegorocznej konferencji nie był przypadkowy.

W Erfurcie było i jest dotąd jedyne katolickie wyższe seminarium duchowne dla obszaru b. Niemiec Wschodnich ze Studium Filozoficzno-Teologicznym (w miejsce dawnego uniwersytetu). W Erfurcie działa grono egzegetów — można by je nazwać szkołą erfurcką — z H. Schürmannem na czele: trzeba tu wymienić ta-

kie nazwiska, jak bp J. Wanke, obecny ordynariusz, H. Lubczyk, G.-P. März, G. Hentschel.

W Erfurcie studiował Marcin Luter i tam otrzymał święcenia kapłańskie; obrady miały miejsce w gotyckiej auli Coelicum, w której Luter słuchał wykładów. Poza tym Erfurt jest starym, obfitym w pamiątki miastem, przyniszczonym jednak przez wojnę i czasy enerdowskie.

Główne wykłady mieli:

W. Speyer (historyk starożytności, Salzburg): *Rzymsko-hellenistyczne uwarunkowania szerzenia się chrześcijaństwa*,

H. D. Betz (Chicago): *Człowiek i jego zmagania według Pawła* (pod nieobecność prelegenta tekst został odczytany; w dyskusji zwrócono uwagę, że tytuł *Der Mensch in seinen Antagonismen* winien być bliżej sprecyzowany),

U. Dautzenberg (Giessen): *Wolność w kontekście hellenistycznym*,

D. Zeller (Moguncja): *Etyka szczegółowa w chrześcijaństwie hellenistycznym*,

G. Daltrop (archeolog klasyczny z Eichstätt, b. wicedyrektor muzeów watykańskich) przedstawił przy pomocy przeźrocy (Lichtbildvortrag) dramat grupy Laokoon.

Oprócz wykładów z dyskusjami były do dyspozycji uczestników cztery seminaria:

— *Jezus jako nauczyciel mądrości* (M. Ebner, Münster),

— *Etos grupy* (Th. Schmeller, Drezno),

— *List Jakuba jako świadectwo hellenistycznego judeochrześcijaństwa* (R. Hoppe, Passau),

— *Hellenizm w Listach Pasterskich* (L. Uberlinner, Freiburg Br.).

Obradom przewodniczył triumwirat AKN: prof. J. Beutler SJ (aktualnie prorektor Gregorianum w Rzymie), prof. U. Busse (Essen) i prof. R. Hoppe (Passau).

W programie konferencji była również pielgrzymka — bo tak to trzeba nazwać — do b. obozu koncentracyjnego Buchenwald, położonego między Erfurtem a Weimarem, miastem Goethego i Schillera, a w roku 1999 miastem kultury Europejskiej (Kulturstadt Europas). Spotkania z biskupem Joachimem Wanke tak przy stole eucharystycznym, jak i podczas posiłku, dyskusje naukowe i rozmowy koleżeńskie dopełniały dni spotkań erfurckich.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

## JÓZEF TADEUSZ MILIK I PIĘĆDZIESIĘCIOLECIE ODKRYĆ RĘKOPISÓW ZNAJD MORZA MARTWEGO KOŁOKWIUM W PARYŻU 1999

Z inicjatywy niżej podpisanego w dniu 16 kwietnia br. w paryskiej Stacji Polskiej Akademii Nauk odbyło się międzynarodowe kolokwium dedykowane światowej sławy polskiemu badaczowi rękopisów znad Morza Martwego — prof. Józefowi Tadeuszowi Milikowi — z okazji pięćdziesięciolecia odkryć zwojów z Qumran. Ta poważna impreza naukowa pod patronatem prof. Stefana Mellera, ambasadora RP we Francji i prof. Henryka Ratajczaka, dyrektora Stacji PAN, skupiła wybitnych uczonych z kilku krajów, stwarzając unikalną okazję do spotkania wielu specjalistów — archeologów i biblistów — w tym ogromnie zasłużonego dla światowej biblistyki i kumranologii prof. Milika.

W pierwszej części prof. Ernest-Marie Laperrousaz z École Pratique des Hautes Etudes (przy rzymskiej Sorbonie) dokonał bilansu wykopalisk archeologicznych Qumran, wygłaszając konferencję pt. *Qumran et les manuscrits de la mer Morte. Cinquante ans après...* wzbogaconą świetnymi przezroczami z wykopalisk nad Morzem Martwym w Izraelu (Masada i Qumran), pochodzących z okresu 20 kampanii wykopaliskowych tego uczonego. Prof. Laperrousaz swoim wystąpieniem uczcił pamięć o. Rolanda de Vaux, dominikanina i dyrektora École Biblique w Jerozolimie, kierującego wykopaliskami w Qumran i podkreślił liczne zasługi J. T. Milika podczas eksploracji grot i osady nad Morzem Martwym.

W drugiej części, której przewodniczył prof. André Caquot, członek Instytutu Francuskiego i Collège de France, jeden z najwybitniejszych biblistów francuskich, zespół międzynarodowy wybitnych badaczy rękopisów z Qumran zaprezentował aktualny stan badań w kumranologii w następujących dziedzinach: edycja i archeologia Qumran, teologia i filozofia tekstów znad Morza Martwego. Dwa specjalne komunikaty dedykowano prof. Milikowi: dr Zdzisław Kapera z Instytutu Orientalistyki UJ w Krakowie przedstawił *La courte biographie du Champollion des Rouleaux de la mer Morte*, zaś prof. André Caquot zaprezentował komunikat autorstwa ks. prof. Emile'a Puecha z École Biblique (nieobecnego w Paryżu z racji obowiązków akademickich w Jerozolimie) na temat: *Milik, éditeur des manuscrits de désert de Juda*.

Z kolei prof. André Lemaire z École Pratique des Hautes Etudes (Sorbona) dokonał przeglądu i analizy różnych interpretacji osiedla w Qumran w wystąpieniu: *Réflexions sur les fonctions du site de Qumran*. Inny renomowany badacz

tekstów z Qumran, prof. Florentino Garcia-Martinez z Uniwersytetu Groningen (Holandia) dokonał analizy teologicznej: *La figure de Melki-Sedeq et le messianisme qumranien*.

Następnie nowa generacja znakomitych kumranologów zaprezentowała aktualne kierunki badań filologicznych nad tekstami z Qumran. Dr Ursula Schattner-Rieser z Instytutu Katolickiego w Paryżu przedstawiła referat: *Observations sur l'araméen à Qumran*. Z nowymi propozycjami statusu hebrajszczyzny w Qumran wystąpił natomiast dr Piotr Muchowski z Instytutu Orientalistyki UAM w Poznaniu w swoim komunikacie: *Le statut de l'hébreu qumranien comme la langue parlée*. Wystąpienia uczonych zakończyła dyskusja i przyjacielskie spotkanie z licznie zgromadzoną publicznością. Wśród wielu zaproszonych gości kolokwium należy wymienić: Elisabeth Fontan — konserwatora Departamentu Starożytności Wschodnich Muzeum Luwru, której uprzejmości publiczność zawdzięcza unikalny pokaz w Stacji PAN kopii słynnego Zwoju Miedzianego odkrytego w Qumran w 1952 r. przez H. de Contessona i opublikowanego przez Milika; prof. Mireille Hadas-Label, dyrektor studiów Historii Judaizmu (Sorbona IV), a także prof. Michela Reddé, dyrektora studiów archeologii w École Pratique (Sorbona) oraz licznych przyjaciół prof. Milika i jego małżonki, Jolanty Załuskiej, badacza CNRS (Paryż).

Paryskie kolokwium było także okazją do promocji reedycji pracy J. T. Milika pt. *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, której dokonał zasłużony edytor tekstów z Qumran, dr Z. Kapera (seria Biblioteka Zwojów, wydawnictwo Enigma Press, Kraków 1999).

Autor, w konkluzji, pragnie wyrazić wszystkim uczestnikom kolokwium wyrazy serdecznych podziękowań za udział i pomoc w jego organizacji, szczególnie drowi A. Gałkowskiemu ze Stacji PAN. W pięćdziesięciolecie odkryć rękopisów znad Morza Martwego w godny sposób oddaliśmy cześć wybitnemu ich badaczowi, prof. Milikowi!

Paryż

DARIUSZ DŁUGOSZ

Krzysztof Mielcarek

## XXXVII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH, KIELCE 1999

Druga dekada września 1999 r. (15-18) po raz kolejny została wykorzystana przez polskich biblistów na coroczny zjazd, który tym razem odbywał się w Kielcach. Gościnne seminarium kieleckie podjęło się trudnego zadania przyjęcia licznej grupy profesorów i wykładowców Pisma Świętego oraz wielu innych osób związanych ze studiami biblijnymi. Mimo wykorzystania wszystkich dostępnych



pokoju nie łatwo było znaleźć zakwaterowanie dla ponad stu uczestników zjazdu. Organizatorzy poradzili sobie jednak doskonale. Spotkania oficjalne i imprezy towarzyszące, a także posiłki przebiegały sprawnie i bez zauważalnych trudności. Z pewnością pomogło w tym znakomite zaplecze kieleckiego seminarium, z którego zwłaszcza nowa aula magna, gdzie odbywały się sesje zjazdu, zasługuje na słowa najwyższego uznania.

Rzeczą godną podkreślenia jest fakt, że na zjazdach biblijnych coraz liczniej reprezentowane są wydawnictwa, które prezentują coraz bogatszą ofertę książkową. Coroczne spotkanie to przecież doskonała okazja do uzupełnienia własnej biblioteczki oraz do wymiany naukowej między poszczególnymi ośrodkami uniwersyteckimi. W Kielcach pojawiły się tak znane wydawnictwa jak *Towarzystwo Biblijne*, *Vocatio* czy *Enigma Press*, ale byli także obecni reprezentanci mniejszych wydawnictw lokalnych jak kielecka *Jedność*. Poza wieloma książkami po raz pierwszy pojawiła się także poważna oferta multimedialna: *Świat Biblii* — program adresowany do szerokiego grona odbiorców, przedstawiający w przystępny sposób wiedzę biblijną.

Symposium tradycyjnie już rozpoczęło się od uroczystej Mszy świętej, celebrowanej w kaplicy seminarium. Liturgii przewodniczył ks. bp prof. dr hab. Kazimierz Ryczan, ordynariusz kielecki, który podczas homilii skierował do uczestników słowa powitania i zachęty. Obrady otworzył Prezes Biblistów Polskich, ks. prof. Ryszard Rubinkiewicz, który poinformował zebranych o zmianach w programie. Prof. dr Ambrogio Spreafico z Rzymu, który miał jako pierwszy wystąpić na sympozjum prezentując temat: *Padre degli orfani, difensore delle vedove. Sal 68, 5. Dio Padre di giustizia*, nie zdołał niestety przybyć do Kielc. W jego miejsce wystąpiło dwóch innych prelegentów: O. dr Marian Arndt OFM (Jerozolima) oraz ks. prof. dr hab. Andrzej Kowalczyk (Gdańsk).

Pierwsza prezentacja została zatytułowana: *Archeologia Palestyny. Nowe odkrycia na górze Nebo*. Prelegent nie ograniczył się jednak tylko do problemów zasygnalizowanych w tytule. Przedstawił również wyniki badań w Um er-Rasas identyfikowanym przez franciszkańskich archeologów jako biblijne Mayfa-at, przy czym większość odkryć na terenach wykopalisk dotyczyła czasów bizantyjskich. Wspomniał także o najnowszych publikacjach archeologicznej szkoły franciszkańskiej i o odkryciach w kompleksie Petry, gdzie odkryto ruiny niewielkiego bizantyjskiego kościoła oraz pewną liczbę tekstów związanych z życiem codziennym chrześcijańskich sanktuariów rejonu Petry.

Ks. prof. dr hab. Andrzej Kowalczyk zaprezentował wyniki swoich badań nad użyciem liczb w Ewangeliach. Jego wykład: *Próba nowej interpretacji niektórych liczb w ewangeliach* zawierał bardzo szczegółową analizę wybranych tekstów biblijnych. Np. liczby chlebów z ewangelicznych opowiadań o rozmnożeniu, według prelegenta, należałoby odnieść do przekazów o podziale Ziemi Obiecanej z Księgi

Jozuego. W świetle takiej interpretacji ewangeliści za pomocą liczb podkreślają, że Jezus ma do zaoferowania znacznie więcej niż Jozue, a Jego dary są niewyczerpane.

Po przerwie wystąpił ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet kard. Wyszyńskiego) przedstawiając temat: *Asyryjska diaspora Izraelitów — wyzwania i perspektywy badawcze*. Na podstawie badań demograficznych starał się on wykazać, że całkowite zniknięcie z horyzontu historycznego mieszkańców państwa północnego po przesiedleniu asyryjskim jest wynikiem tendencyjnego sposobu przedstawiania dziejów przez autorów biblijnych z południa. Ich wyraźne antysamarytańskie nastawienie miałyby być przyczyną, dla której redaktorzy ksiąg świętych nie tylko nie wspominają o dobrze rozwiniętej diasporze żydowskiej na Bliskim Wschodzie w czasach przesiedlenia babilońskiego, ale również uważają oni, iż zagłada plemion północnych była sprawiedliwym dziełem samego Boga. Istnieją jednak źródła pozabiblijne, które ukazują znacznie szczęśliwszy los plemion północnych. Wiele wskazuje na to, że przesiedleni Izraelici w stosunkowo dużym procencie znakomicie zaadaptowali się do nowych warunków życia organizując silną diasporę, która w odpowiednim momencie dziejów stała się oparciem dla mieszkańców Judy przesiedlonych do Babilonu.

Głównym prelegentem sesji popołudniowej był ks. dr Andrzej Gieniusz (Rzym), który wygłosił wykład na temat: *Trójjedyny wobec cierpień obecnego czasu według Rz 8, 18-30*. Stosując metodę analizy retorycznej zaproponował on nowe spojrzenie na omawiany fragment, w którym w. 18 pozostaje w ścisłym związku z kolejnymi wersetami (w. 19-30) będącymi wyjaśnieniem postawionej wcześniej tezy. Kluczem interpretacyjnym okazało się niejasne dotychczas wyrażenie greckie οὐκ ἄξια... πρὸς, które w NT wprowadza zwykle porównanie (por. 2 Kor 4, 17). Korzystając z nowoczesnych narzędzi biblijnych, jakimi są komputerowe zbiory tekstów greckich, prelegent wykazał, iż wyrażenie w Rz 8, 18 należy rozumieć w sensie braku możliwości przeciwstawienia się lub braku zagrożenia, nie zaś w sensie ilościowym proponowanym dotychczas. Stąd w. 18 powinien brzmieć: „Sądzę bowiem, że cierpienia doczesne nie zagrażają chwale, która ma się w nas objawić” i jest on dla Apostoła Pawła tezą mającą wykazać niewystarczalność teologii retrybucji wyznawanej przez wielu chrześcijan pochodzenia żydowskiego w pierwotnym Kościele. W kontekście Rz 8, 18-30 cierpienie jawi się przede wszystkim jako misterium. Pozostając tajemnicą i rodzajem próby, może stać również wspianiałym doświadczeniem miłości. Czasem zachwyty nad potęgą Boga.

Drugim punktem popołudniowej sesji był komunikat ks. dra Wojciecha Michniewicza: *Formuły wypełnienia u Mt 26, 47-56*. Porównując niektóre teksty biblijne zawierające frazę ἐφ' ὃ prelegent doszedł do wniosku, że niemal we wszystkich wypadkach wprowadza ona zdanie podrzędne. Mając zatem na uwadze formuły wprowadzające cytaty biblijne stosowane przez ewangelistów na potwier-

dzenie historiozobawczego charakteru wydarzeń z życia Jezusa można przypuszczać, że także to związłe, eliptyczne wyrażenie należy zaliczyć do ewangelicznych formuł wypełnienia.

Drugi dzień obrad przewidywał jedynie dwa wystąpienia. Temat: *Za 4, 6 jako motto przedstawienia historii Izraela na menorze jerozolimskiej* zreferował ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek (Kraków), który podzielił się swoimi osobistymi refleksjami związanymi z tekstem Księgi Zachariasza umieszczonym na świeczniku podarowanym Izraelowi przez rząd Zjednoczonego Królestwa w symbolicznym geście pojednania i przyjaźni. Oprócz odniesienia się do tekstu biblijnego, prelegent w interesujący sposób omówił wiele scen z historii Izraela umieszczonych w formie płaskorzeźb na ramionach menorcy.

Następnie dr Krzysztof Mielcarek wygłosił komunikat na temat: *Interpretacja frazy „bogami jesteście” (J 10, 34) w świetle tradycji ST i literatury międzytestamentalnej — próba oceny współczesnych rozwiązań*. Głównym celem komunikatu było przedstawienie dotychczasowych interpretacji Ps 82, 6 i określenie ich przydatności dla zrozumienia argumentacji Jezusa w polemice z Żydami. Trudne do wyjaśnienia wyrażenie Θεοί εστε, użyte przez czwartego ewangelistę jako argument na rzecz tożsamości Jezusa, znalazło swe najlepsze wyjaśnienie w rabinicznych tekstach wiążących Ps 82 z darem Tory dla Izraela. Izrael pod Synajem pozostając w sferze działania Bożego wraz z darem Prawa i świętości otrzymał także boski atrybut nieśmiertelności. Ten właśnie związek świętości z nieśmiertelnością (tylko bogowie są nieśmiertelni) może ułatwić zrozumienie logiki argumentacji Jezusa w czwartej Ewangelii i odsłonić właściwe znaczenie wyrażenia „bogami jesteście” (J 10, 34).

Ostatnim punktem obrad zjazdu biblistów była prezentacja statutu Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz pierwsze walne zebranie stowarzyszenia, w którym uczestniczyły 82 osoby. Po dokonanej prezentacji statutu oraz zgłoszeniu przez wielu uczestników obrad szeregu uwag i propozycji poprawek postanowiono pracować nad projektem statutu w gronie zarządu i po konsultacjach z prawnikami przedstawić go do akceptacji Episkopatowi Polski. Dopiero dokument zatwierdzony przez kompetentne władze kościelne stanie się podstawą do oficjalnego rozpoczęcia działalności przez Stowarzyszenie Biblistów Polskich. W ramach konsultacji przeprowadzono także głosowanie w sprawie trójstopniowego podziału członków stowarzyszenia (zwyczajny, honorowy i stowarzyszony) oraz w sprawie charakteru członkostwa osób nie należących do kościoła rzymsko-katolickiego. Ustalono także, że najbliższe XXXVIII sympozjum biblistów polskich odbędzie się we wrześniu 2000 w Krakowie.

Lublin

KRZYSZTOF MIELCAREK

## XXXV SPOTKANIE NAUKOWE WYKŁADOWCÓW LITURGIKI W POLSCE

XXXV seminarium naukowe wykładowców liturgiki w ośrodkach uniwersyteckich, akademiach, wydziałach teologicznych, wyższych seminariach duchownych odbyło się w gościnnym seminarium duchownym księży Pallotynów w Ożarowie Mazowieckim. Jego temat podyktowała rzymska *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłana* z 15 sierpnia 1997 roku. Tematy referatów koncentrowały się na zagadnieniach posługi świeckich w liturgii. Dołączony został do nich temat diakonatu stałego.

Pierwszy referat wygłosił ks. dr Czesław Krakowiak z Lublina. Mówił o *Teologicznych i normatywnych zasadach współpracy świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*. Przypomnił najpierw rozwój tej problematyki w posoborowym okresie życia Kościoła. W 1975 roku Kongregacja Kultu Bożego przygotowała Dyrektorium o posłudze świeckich w liturgii, jednak nigdy nie zostało ono opublikowane. W 1994 roku odbyło się w Rzymie międzynarodowe sympozjum na temat udziału świeckich w ministerialnej posłudze kapłana. Nad tym tematem trwały prace jeszcze kilka lat, a jej owocem była wspomniana wyżej Instrukcja. Nie omawia ona całej problematyki posługiwania świeckich w liturgii, lecz tylko te rodzaje posługi, w których wierni świeccy, w szczególnych wypadkach, mogą zastępować kapłana. W drugiej części swego wystąpienia referent zajął się trudnym zagadnieniem terminologii dotyczącej posługiwania w liturgii. Pojęcia takie jak „ministerium”, „minister”, „munus”, odnoszone są tak do duchownych jak i świeckich. Dlatego konieczne jest dodatkowe rozróżnienie na „ministri ordinati” oraz „ministri non ordinati”. Tylko „ministri ordinati” są określanymi jako „ministri sacri” i mogą spełniać „sacri ministeri”. Wszyscy razem, duchowni i świeccy, powinni mieć w sobie ducha służby i wspólnie uczestniczyć w dziele zbawienia uobecnianym w liturgii.

W drugim referacie dr Marek Marczewski z Lublina przybliżył uczestnikom problematykę stałego diakonatu. Został on przywrócony przez Sobór Watykański II i od tego czasu trwa refleksja teologiczna nad tą posługą. Specyfika diakonatu wyraża się w pełnieniu funkcji pomocniczych, a nie w przewodniczeniu wspólnocie. Funkcja przewodniczenia jest złączona z biskupem i kapłanem (K. Rahner). Przywrócenie tej posługi w Kościele jest związane z pełniejszym odkryciem diakonijności całego ludu Bożego (I. Congar) i nowym stylem obecności Kościoła w świecie (Kramer). Wyraża się on w pełniejszym naśladowaniu Chrystusa Sługi

i głębszym rozumieniu powołania do służby. Często spotyka się błędne podejście do problematyki stałego diakonatu wyrażone w zdaniu: „Nie potrzebujemy diakonów, gdyż mamy dość kapłanów”. Myślenie to sprowadza funkcję diakona do zastępowania kapłana, gdy go brak. Nie jest to słuszne. Diakonat jest darem Pana ubogacającym Kościół i ma swoje własne, a nie zastępcze tylko miejsce we wspólnocie wierzących (A. Altana). Druga część referatu dotyczyła polskiego kontekstu wprowadzenia stałego diakonatu. Referent ukazał, że właściwie we wszystkich obszarach życia dzisiejszego Kościoła w Polsce posługa diakona może mieć swoje miejsce i wnieść ważny wkład w rozwój wiary. Diakonat jest bowiem powołaniem, danym przez Boga. Przyjmuje się go przez sakrament święceń, a więc diakon nie jest „świeckim” lecz „duchownym”.

Temat stałego diakonatu powracał nieustannie w dyskusji. Dopytywano o sposób podjęcia tej problematyki przez Polski Synod Plenarny. Ks. bp Stefan Cichy, który uczestniczył w pracach Synodu poinformował, że był przygotowany odpowiedni punkt w projekcie dokumentów synodalnych, lecz w ostatniej wersji został wykreślony. Wprawdzie Synod nie ma władzy wprowadzania stałego diakonatu w Polsce, lecz temat nie został zamieszczony nawet w formie postulatu. W związku z tym wykładowcy liturgiki postanowili skierować pismo do Konferencji Episkopatu z prośbą o wprowadzenie w Polsce tego urzędu kościelnego. O przygotowanie odpowiedniego pisma został poproszony ks. bp Stefan Cichy.

Pozostałe referaty i komunikaty, a także dyskusja, dotyczyły różnorodnych posług podejmowanych przez wiernych świeckich w liturgii. Ogólne zasady tego posługiwania omówił ks. dr Stanisław Szczepaniec z Krakowa. Odwołał się w swoim referacie do trzeciego rozdziału *Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego*, które omawia problematykę posługiwania w Eucharystii. Czynności świeckich są dwojakiego rodzaju: zwyczajne i szczególne. Te pierwsze są podejmowane przez wszystkich i są najważniejsze (słuchanie słowa, składanie ofiary, przystępowanie do Komunii świętej, śpiewy, aklamacje, modlitwy, postawy, gesty), gdyż w nich przede wszystkim dokonuje się „świadome, czynne i owocne uczestnictwo”. Drugi rodzaj czynności ma charakter służebny wobec całego zgromadzenia i jest podejmowany w konkretnej celebracji przez wybranych członków zgromadzenia (akolita, lektor, kantor, ministranci, komentatorzy i inni usługujący). Referent podjął także próbę ukazania głębszego związku między spełnianą w liturgii posługą, a osobistym powołaniem człowieka. Czynność liturgiczna jest znakiem, w którym wyraża się tajemnica działania Bożego, a także tajemnica człowieka (jeśli człowiek objawia się w swoim działaniu, to tym bardziej w „liturgicznej posłudze”).

Ks. dr Edmund Skalski z Gdyni omówił zagadnienie *Formacji i posługi nadzwyczajnego szafarza Eucharystii* przypominając podjęte w tym względzie ustalenia Konferencji Episkopatu Polski i sugerując potrzebę krajowego duszpašterstwa nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii.

Ks. dr Eugeniusz Stencel z Pelplina podjął podobne zagadnienia w odniesieniu do zakrystiana. Przypomniął rozwój tej posługi w historii, ukazał jego zadania dzisiaj i wskazał na potrzebę większej formacji osób pełniących tę posługę.

Kolejny komunikat wygłosił ks. prof. dr hab. Jerzy Kopeć. Mówił o *Formacji i posłudze ministrantów i ministrantek*. Przypomniął krótko historię tej posługi w Kościele, wspomniął o wkładzie w formację tych osób Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej, omówił wypowiedź Kongregacji Kultu Bożego na temat kan. 203, § 2, w której Kongregacja dopuszcza możliwość wprowadzenia w diecezjach i parafiach ministrantek, zostawiając jednak decyzję biskupowi miejsca, który powinien zasięgnąć rady Konferencji Episkopatu. W Polsce w niektórych parafiach zaczynają się pojawiać ministrantki (przykłady podawał m.in. ks. prof. H. Sobeczko w dyskusji).

Na temat *Muzycznych posług w liturgii* referat wygłosił ks. prof. dr hab. Zbigniew Wit z Lublina. Rozpoczął od aspektu historycznego omawiając szerzej rolę „schola cantorum” w dziejach muzyki kościelnej, a następnie omówił kolejno zadania, jakie mają do spełnienia w liturgii kantor, psalterzysta, schola, chór oraz organista.

Ostatnim wystąpieniem na sympozjum, a równocześnie wywołującym najdłuższą dyskusję było słowo ks. dra Józefa Górzyńskiego na temat *Ministerium lektora i akolity*. Autor omówił motu proprio papieża Pawła VI *Ministeria quaedam* z roku 1972, wprowadzające reformę tzw. „niższych święceń” i dające dostęp do posług lektora i akolity świeckim mężczyznom. Niestety w dalszych latach nastąpiło w tej dziedzinie duże zamieszanie. Niejasność dotyczyła głównie relacji między „ustanowieniem” do posługi lektora, dostępnym tylko dla niektórych, a zwyczajnym spełnianiem funkcji czytania słowa Bożego, które mogą podejmować wszyscy. Niejasność objawia się szczególnie wtedy, gdy błogosławieni do posługi lektora młodzi chłopcy wstępowali do seminarium. Niektórzy biskupi błogosławili ich powtórnie do posługi lektora, inni nie. Obecnie wszyscy alumni są ustanawiani do tej posługi w seminarium, niezależnie od tego, jakie błogosławieństwo przyjęli wcześniej. Rodzi to pytanie, czym było wcześniejsze błogosławieństwo. Dyskusja, po wygłoszeniu tego komunikatu, zmierzała ku temu, aby podjąć jakieś kroki wprowadzające więcej światła na ten obszar życia Kościoła w Polsce. Zdecydowano, że zostanie wysłane odpowiednie pismo do Konferencji Episkopatu, z prośbą o dopuszczenie do posługi (ustanowienia na stałe zgodnie z kan. 203, § 1) lektora świeckich mężczyzn oraz o wyjaśnienie sytuacji alumnów, którzy przed wstąpieniem do seminarium przyjęli taką posługę. Do przygotowania odpowiedniego pisma wybrano autora referatu, ks. dra J. Górzyńskiego oraz ks. dra Stanisława Szczepańca.

Sympozjum podsumował przewodniczący Sekcji Wykładowców Liturgiki ks. prof. dr hab. Adam Durak SDB. Przypomniął główne myśli referatów i podzięko-

wał wszystkim za czynny udział. Uczestniczyło w nim dwóch biskupów, którzy w kolejnych dniach przewodniczyli Eucharystii i skierowali do zebranych pasterskie słowo. W pierwszym dniu przewodniczył ks. bp prof. dr hab. Wacław Świerżawski, a w drugim dniu ks. bp dr Stefan Cichy.

Kraków

KS. STANISŁAW SZCZEPANIEC

ks. Kazimierz Panuś

## SPRAWOZDANIE PREZESA POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO ZA ROK 1998

### I. STAN TOWARZYSTWA

Ostatnie Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, jakie odbyło się w dniu 17 lutego 1998 r., obejmowało część sprawozdawczą za rok 1997, wykład ks. dra Józefa Wołczańskiego nt. *Geneza, program i pierwsze lata istnienia Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie* oraz wręczenie medali *Zasłużony dla PTT* ks. prof. Tadeuszowi Wojciechowskiemu i ks. dyr. Rudolfowi Bromowi. Zeszłoroczne walne zebranie otwarło trzeci, ostatni rok kadencji obecnego zarządu Towarzystwa wybranego 14 lutego 1996 r. Ukonstytuowany wtenczas Zarząd Towarzystwa działał w roku sprawozdawczym w następującym składzie:

### ZARZĄD

<i>Prezes:</i>	ks. dr hab. Kazimierz PANUŚ
<i>Wiceprezes:</i>	o. dr Józef MARECKI OFMCap
<i>Sekretarz:</i>	ks. mgr Kazimierz MOSKAŁA
<i>Skarbnik:</i>	ks. lic. Andrzej MOJŻESZKO
<i>Bibliotekarz:</i>	ks. dr Jan BEDNARCZYK
<i>Kierownik Sekcji Wydawniczej:</i>	ks. prof. dr hab. Stefan KOPEREK CR

### KOMISJA KONTROLUJĄCA

<i>Przewodniczący:</i>	ks. dr Kazimierz WALICZEK
------------------------	---------------------------

*Członkowie:*

ks. doc. dr hab. Jan WAL

ks. prałat Czesław ŚWINIARSKI

## **SĄD KOLEŻEŃSKI**

*Przewodniczący:*

ks. inf. dr Stefan CICHY

*Członkowie:*

ks. doc. dr hab. Jerzy CHMIEL

o. dr hab. Jan MAZUR OSPPE

Z końcem roku 1998 Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie liczyło — 482 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto 24 nowych członków (w tym 10 do Sekcji Biblijnej).

Od ostatniego walnego zebrania do wieczności odeszli ks. dr Marian Pawlos CM, kierownik Sekcji Misjologicznej, ks. inf. prof. dr hab. Stanisław Grzybek, wieloletni kierownik Sekcji Wydawniczej PTT w Krakowie, o. dr Paweł Szczaniecki OSB i w ostatnich dniach ks. prof. dr hab. Jerzy Wolny († 10 II 1999 r.).

## **Zebrania Zarządu**

Spełniając wymogi statutowe Zarząd odbył w roku sprawozdawczym cztery zebrania w dniach: 28 kwietnia 1998 r., 17 czerwca 1998 r., 18 listopada 1998 r., 23 lutego 1999 r.

Pierwsze z tych zebrań miało miejsce w krakowskim klasztorze Ojców Kapucynów. Wysłuchano relacji kierowników oddziałów w Częstochowie, Katowicach i w Kalwarii Zebrzydowskiej. Zamierzenia i plan pracy omówił także kierownik sekcji historycznej.

Na drugim spotkaniu zarządu wysłuchano relacji z sympozjum nt. *Maryja a Duch Święty* zorganizowanego przez częstochowski oddział PTT i katedrę mariologii KUL, z III sesji na temat kościoła św. Krzyża w Krakowie i z przebiegu uroczystości dziewięćdziesięciolecia urodzin ks. prof. Bolesława Przybyszewskiego w Tyńcu. Zarząd zapoznał się z listem ks. prof. S. Koperka w sprawie jego rezygnacji z funkcji kierownika Wydawnictwa UNUM.

Trzecie zebranie Zarządu poświęcone było planowanym obchodom jubileuszu 75-lecia PTT oraz przygotowaniu Walnego Zebrania. Zarząd powierzył zadanie organizacji sekcji dogmatycznej ks. dr. Janowi Żelaznemu.

Czwarte przewidziane statutem zebranie Zarządu odbyło się dokładnie w 75. rocznicę powołania do życia Towarzystwa. Poświęcone zostało omówieniu tegorocznych zamierzeń i planów działalności PTT.



## II. DZIAŁALNOŚĆ TOWARZYSTWA

W ramach PTT w Krakowie działa nominalnie 12 sekcji specjalistycznych i 7 oddziałów terenowych, przy czym sekcja filozoficzna faktycznie zawiesiła swoją działalność, a sekcja dogmatyczna i misjologiczna są w stadium organizacji. PTT w Krakowie ma także własną Sekcję Wydawniczą w postaci wydawnictwa *Unum*.

SEKCJA BIBLIJNA. Przewodniczący — ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek. Sekcja w tym roku nie organizowała spotkań.

SEKCJA APOLOGETYCZNO-RELIGIOZNAWCZA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Tadeusz Dzidek. Sekcja zorganizowała w dniu 7 grudnia 1988 roku posiedzenie poświęcone problematyce cudu. Wykład pt. *Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznania cudu* wygłosił ks. dr Andrzej Anderwald — adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Po wykładzie nastąpiła ożywiona dyskusja. W posiedzeniu wzięli udział wykładowcy teologii fundamentalnej Krakowa i Polski południowej, członkowie PTT, a także studenci i osoby zainteresowane teologią. W sumie 16 osób.

SEKCJA HISTORYCZNA. Jej pracami kieruje ks. dr Andrzej Bruździński. W roku sprawozdawczym sekcja podejmowała szereg inicjatyw.

W dniu 25 lutego 1998 odbyło się spotkanie zespołu Heraldyki Kościelnej. Omówiono symbolikę godła zakonnego Zgromadzenia Braci Albertynów. 14 marca tematem spotkania była postać założycielki Zgromadzenia Służebnic NSJ — s. Honoraty (w Zgromadzeniu s. Klary Ludwika Szcześnej). Omówiono symbolikę godła zakonnego. 23 marca w czasie spotkania Studium Heraldyki Kościelnej ks. Maciej Gawlik zaprezentował godło Księży Zmartwychwstańców i postacie założycieli. W spotkaniu kwietniowym (22 IV 1998) ks. Robert Ptak sercanin przedstawił godło swego zgromadzenia, życie i duchowość założyciela o. Leona Dehona. 29 kwietnia 1988 spotkanie Sekcji Historycznej odbyło się przy współpracy Komisji Historycznej ds. beatyfikacji Michała Giedroycia. Tematem spotkania była ikonografia Michała Giedroycia. Zagadnienia te przedstawił ks. dr Andrzej Bruździński, przewodniczący wspomnianej Komisji Historycznej. 6 maja spotkanie Studium Heraldyki Kościelnej poświęcono postaci założycielki Zgromadzenia Sióstr Adoraterek Krwi Chrystusa i ich godła zakonnego. 20 maja spotkanie Sekcji poświęcono omówieniu historii, działalności i godła zakonnego augustianów. Zagadnienia te omówił ks. Szymon Piotr Jankowski. 27 maja 1998 spotkanie Sekcji Historycznej PTT poświęcone było zagadnieniu: *Wizja przyszłej Polski w kazaniach okresu niewoli narodowej*. Referat przedstawił ks. dr hab. Kazimierz Panuś. 16 czerwca odbyło się spotkanie wyjazdowe Sekcji Historycznej PTT w Dobczycach ze zwiedzaniem zamku i częścią rekreacyjną. 5 września odbyło się wyjazdowe spotkanie Sekcji Historycznej PTT w Jędrzejowie i udział w sesji nt. *Cystersi w życiu i kulturze społeczności lokalnej*. Na spotkaniu Studium Heraldyki

Kościołnej dnia 25 listopada przedstawiono historię zakonu marków (Kanoników Regularnych od Pokuty błogosławionych Męczenników). Na spotkaniu grudniowym (16 grudnia 1998 r.) omawiano historię, herb i duchowość zakonu joannitów.

SEKCJA HOMILETYCZNA. Przewodniczącym sekcji jest ks. dr hab. Kazimierz Panuś. W roku sprawozdawczym 1998 sekcja homiletyczna spotkała się w ramach sympozjum poświęconego prawdom wiary w przepowiadaniu (22-23 X 1998). Jeden z referatów *Jak mówić o świętych* został wygłoszony przez kierownika sekcji.

SEKCJA TEOLOGII MORALNEJ. Sekcję prowadzi ks. dr Kazimierz Kaczmarczyk. W roku sprawozdawczym Sekcja zorganizowała jedno spotkanie. Odbędzie się ono w dniu 18 grudnia 1998. Podstawą dyskusji był referat ks. dra Krysina Banko CM *Wartości moralne kultury w świetle encykliki «Fides et ratio»*. W spotkaniu wzięło udział 16 osób. W roku sprawozdawczym przyjęto do sekcji dwóch nowych członków.

SEKCJA SOCJOLOGICZNO-PASTORALNA. Pracami sekcji kieruje ks. dr Stefan Dobrzański. Skupia ona 21 członków, głównie wykładowców socjologii religii, teologii pastoralnej i katolickiej nauki społecznej. Wielu członków sekcji wygłaszało w ciągu roku prelekcje naukowe i popularnonaukowe w Klubach Inteligencji Katolickiej oraz w ramach Studium Apostolstwa Świeckich i w parafiach. Sekcja odbyła jedno posiedzenie plenarne w dniu 12 listopada 1998 roku. Referat nt. *Fenomen Radia Maryja — sukcesy i porażki* wygłosił prof. Franciszek Adamski.

SEKCJA LITURGICZNA. Sekcję prowadzi ks. dr Stanisław Szczepaniec. W okresie sprawozdawczym sekcja nie podejmowała zasadniczo inicjatyw samodzielnych. Współpracowała natomiast z Instytutem Liturgicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz z Komisją ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego Archidiecezji Krakowskiej. W ramach tej współpracy członkowie sekcji uczestniczyli w przygotowaniu naukowych sympozjów na temat: *Kanonizacje i beatyfikacje a Nowa Ewangelizacja* (w maju 1998 roku) oraz *Niedziela w życiu chrześcijańskim* (w lutym 1999 roku), a także w przygotowaniu *Kursu dla fotografów i kamerzystów*.

SEKCJA MISJOLOGICZNA. Po śmierci ks. dra Mariana Pawłosa CM kierownictwo sekcji objął niedawno ks. dr Jan Abrahamowicz. Sekcja w roku sprawozdawczym nie organizowała spotkań.

SEKCJA PRAWA KANONICZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Józef Rapacz. Sekcja nie przedstawiła sprawozdania ze swej działalności.

SEKCJA SZTUKI SAKRALNEJ. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Zdzisław Kliś. Staraniem sekcji odbyła się III sesja na temat dziejów kościoła św. Krzyża w Krakowie, a jej materiały ukażą się drukiem.

SEKCJA DOGMATYCZNA znajduje się w stanie organizacji. Prace te prowadzi ks. dr Jan Żelazny.

SEKCJA FILOZOFICZNA praktycznie nie funkcjonowała w roku sprawozdawczym, gdyż mimo usilnych zabiegów Zarządowi nie udało się znaleźć kierownika sekcji.

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

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W KATOWICACH. Pracami oddziału kieruje ks. dr Antoni Reginek. W mijającym roku sprawozdawczym członkowie PTT w Katowicach byli współorganizatorami, w łączności z Górnośląskim Międzyuczelnianym Towarzystwem Akademickim *Universitas* symposium naukowe na temat *Jak mówić o Bogu*. Symposium miało miejsce w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym dnia 4 listopada 1998. W ramach dwóch przedpołudniowych sesji wykładowych wygłoszono referaty ujmujące podjętą tematykę w świetle wielkich religii monoteistycznych oraz świata nauki i kultury. Natomiast trzecią część symposium wypełniła dyskusja panelowa na temat: *Jak mówić o Bogu w świecie polityki i gospodarki*.

Oprócz tego Oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Katowicach odbył w minionym roku sprawozdawczym dwa zebrania połączone z wykładami i dyskusją. Podczas pierwszego spotkania, które miało miejsce dnia 24 marca 1998 ks. dr Józef Kozyra wygłosił wykład nt. *Teologiczny i biograficzny charakter Ewangelii jako gatunku literackiego*. Kolejne zebranie oddziału miało miejsce dnia 24 listopada 1998. Ks. dr Antoni Reginek wygłosił wykład nt. *Veni Creator Spiritus — Żywa tradycja średniowiecznego hymnu do Ducha Świętego*. Ilustracją muzyczną przedłożenia stanowił śpiew seminaryjnej scholi liturgicznej.

Zebrania katowickiego oddziału PTT odbywają się tradycyjnie w Wyższym Seminarium Duchownym w Katowicach i biorą w nich udział także zainteresowani studenci teologii.

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W CZĘSTOCHOWIE. Pracami oddziału kieruje ks. dr Teofil Siudy. W mijającym roku sprawozdawczym oddział zorganizował szereg spotkań i sympozjów. I tak 26 marca 1998 w ramach spotkania powołano do życia trzy sekcje: biblijną, teologii praktycznej i systematycznej. Uczestnicy wysłuchali wykładu brata dra Romualda Rybickiego nt. *Problematyka Ducha Świętego w literaturze polskiej*. 22 i 23 maja oddział częstochowski PTT wraz z katedrą mariologii KUL zorganizował dwudniowe symposium mariologiczne *Maryja a Duch Święty*. Drugim wielkim symposium zorganizowanym przez oddział częstochowski PTT było symposium pneumatologiczne w dniach 16-17 października. Symposium tym uczczono dwudziestolecie pontyfikatu Papieża Jana Pawła II. W dniu 7 listopada miały miejsce drugie już *Zaduszki teologiczne* — wieczór mo-

dlitw i wspomnień poświęcone tym razem pamięci trzech zmarłych Profesorów Bibliistów: ks. Feliksa Gryglewicza, ks. Stanisława Grzybka i ks. Stanisława Chłada. Zarząd PTT odbył jeszcze zebranie 16 grudnia 1998 w ramach którego omawiano plany nowego sympozjum nt. encykliki papieskiej *Fides et ratio*. Swoje zebrania odbywały także wspomniane wyżej sekcje oddziału częstochowskiego PTT. W pracach oddziału częstochowskiego aktywnie uczestniczy J. E. ks. abp Stanisław Nowak.

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W KALWARII ZEBRZYDOWSKIEJ. Kieruje nim o. dr Romuald Kośla. W roku sprawozdawczym oddział odbył pięć spotkań. I tak na spotkaniu w dniu 12 marca 1998 o. dr R. Kośla wygłosił referat na temat *O drogach trojakich Panny Przenajświętszej. Dróżki Matki Bożej według dziełka o. Franciszka Dzielowskiego OFM: „Kalwarya albo Nowe Jeruzalem”* (Kazimierz, przy Krakowie 1669); w dniu 23 kwietnia o. lic. Fabian Borowski wygłosił referat na temat *Obecność wychowawcy w procesie wychowania*; spotkanie w dniu 8 listopada poświęcone było zagadnieniu *Sanktuarium kalwaryjskie u progu Jubileuszu 2000. Pastoralny wymiar przygotowań do trzeciego tysiąclecia*; 10 listopada o. dr Estevao Ottenbreit wygłosił referat na temat *Priorytety Zakonu u progu nowego tysiąclecia*. Szczególne znaczenie miała sesja naukowa zorganizowana w dniu 27 listopada na temat *Najważniejsze elementy życia franciszkańskiego*. Złożyły się na nią trzy referaty poruszające następujące zagadnienia: *Duch modlitwy i pobożności* (o. dr Tadeusz Słotwiński), *Komunia życia we wspólnotcie* (o. dr Piotr Kwoczała) oraz *Ewangelizacja i misja* (o. dr Marek Wach).

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W PRZEMYŚLU. Pracami oddziału kieruje ks. dr hab. Marian Wolicki. W roku sprawozdawczym zorganizowano trzy spotkania: 26 I 1998 r. z referatem ks. dra Tadeusza Śliwy nt. *Spory o precedencję wśród duchowieństwa katolickiego obrządku łacińskiego i grekokatolickiego (XVII i XVIII w.)*; 23 IV 1998 r. z referatem ks. dra Janusza Trojnarza nt. *Rola wychowawcza rodziny w formacji postaw religijno-moralnych młodzieży w okresie międzywojennym*; 27 X 1998 r. z referatem ks. dra Mariana Rojka nt. *Duch Święty w katechezie Jana Pawła II*. Każdy referat połączony był z dyskusją nad poruszonymi zagadnieniami.

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W TARNOWIE. Jego kierownikiem jest ks. dr Zbigniew Wolak. W roku sprawozdawczym działalność oddziału została nieco zahamowana z powodu wyjazdów na zagraniczne stypendia kierownika i zastępcy kierownika. Podejmowano jednak nadal wiele inicjatyw wspierających naukową działalność różnych instytucji diecezjalnych, w szczególności Instytutu Teologicznego. Jedną z tych inicjatyw był udział w zorganizowaniu sympozjum na temat: *Początek świata — Biblia a nauka*, w którym uczestniczyli pracownicy naukowcy Instytutu Teologicznego i wielu studentów. Celem sympozjum było zaprezentowanie interdyscyplinarnego podejścia do zagadnień związanych z biblijnym opisem stworzenia. W sympozjum swoje referaty przedstawili bibliści, teologowie, patro-

logowie, kosmologowie i biolodzy. Referaty i fragmenty dyskusji zostały opublikowane.

Odbyło się także kilka zebrań z udziałem członków Towarzystwa, na których przedstawiono referaty i dyskutowano różne kwestie teologiczne, najczęściej związane z aktualną sytuacją w teologii i Kościele. Między innymi podjęto problematykę postmodernizmu jako wyzwania dla współczesnej myśli chrześcijańskiej, rozważano znaczenie roztropności i innych cnót w moralnym nauczaniu Kościoła, dyskutowano także naukowe i formacyjne problemy związane z proponowanym nowym *Ratio Studiorum*. Wygłoszono także referaty przedstawiające rozwój muzealnictwa kościelnego w Polsce i w diecezji tarnowskiej oraz referaty omawiające problematykę stosowania logiki do interpretacji tekstów teologicznych. Większość referatów została opublikowana lub jest przygotowana do publikacji w piśmie naukowym Instytutu tzn. *Tarnowskich Studiach Teologicznych*.

Nową inicjatywą oddziału jest rozszerzenie działalności Towarzystwa w środowisku studenckim. Od dłuższego czasu w Instytucie Teologicznym dla Świeckich i Osób Zakonnych działa w ramach Polskiego Towarzystwa Teologicznego grupa studentów, którzy średnio co dwa tygodnie odbywają spotkania dyskusyjne, gdzie przedstawiane są referaty podejmujące różne problemy filozoficzno-teologiczne. Omawiano już problematykę sekt religijnych, samobójstwa, ochrony przyrody, samorealizacji, przesądów, kierownictwa duchowego i inne. Na spotkania czasami zapraszani są księża profesorowie i absolwenci Instytutu.

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

ODDZIAŁ TERENOWY PTT W RZESZOWIE. Kierownik sekcji ks. dr Stanisław Nabywaniec. Sekcja ta znajduje się wciąż w stanie organizacji. Zarząd nie dysponuje danymi o jej działalności.

### III. UWAGI KOŃCOWE

Sprawozdanie z działalności skarbnika oraz kierownika Sekcji Wydawniczej PTT w Krakowie zostanie złożone oddzielnie.

Podsumowując działalność Zarządu na przestrzeni ostatniego roku za poważny sukces należy uznać wzrost liczebny Towarzystwa (przyjęto 24 nowych członków). Upowszechniła się wiedza o naszym Towarzystwie. Staraniem Zarządu ukazały się materiały sesji naukowej *Felix Saeculum Cracoviae, Krakowscy święci XV wieku*. Publikacja ta upamiętnia przypadający w bieżącym roku jubileusz 75-lecia istnienia Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Druga część książki zawiera artykuł przedstawiający historię Towarzystwa oraz wykaz prezesów i członków tej instytucji. Książka ta jest jubileuszowym prezentem Prezesa i Zarządu PTT dla

każdego członka naszego Towarzystwa. Nadal utrzymywane są kontakty z *American Biographical Institute*, *Présence du livre français* oraz *Stowarzyszeniem Organizacji Pozarządowych „Klon”*.

Natomiast na przestrzeni ostatniego roku nie udało się Zarządowi ożywić działalności niektórych sekcji. Organizowanie spotkań sekcyjnych nie zawsze spotykało się z szerokim odzewem, a posiedzenia te gromadziły niewiele osób. Chlubnym wyjątkiem jest działalność Oddziałów PTT w Częstochowie i w Katowicach oraz prace krakowskiej Sekcji Historycznej. Sympozja organizowane przez te sekcje miały duże audytorium i stanowiły znaczące wydarzenie odnotowywane przez prasę. Dorobek tych sekcji ukaże się w osobnych publikacjach zbierających wygłoszone wtedy referaty.

Zarząd dziękuje gorąco J. Em. Ks. 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.

#### NOWY ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO

W dniu 23 lutego 1999 r. walne zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego powołało na okres trzyletni następujący **zarząd**:

<i>Prezes:</i>	ks. dr hab. Kazimierz PANUŚ
<i>Wiceprezes:</i>	o. dr Józef MARECKI OFMCap
<i>Sekretarz:</i>	ks. mgr Kazimierz MOSKAŁA
<i>Skarbnik:</i>	ks. lic. Andrzej MOJŻESZKO
<i>Bibliotekarz:</i>	ks. dr Jan BEDNARCZYK
<i>Kierownik Sekcji Wydawniczej:</i>	ks. dr Roman BOGACZ

#### KOMISJA KONTROLUJĄCA

<i>Przewodniczący:</i>	ks. prof. dr hab. Tomasz JELONEK
<i>Członkowie:</i>	ks. dr 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

*Kraków*

*KS. KAZIMIERZ PANUŚ*

**ks. Jerzy Chmiel**

### **MEDAL POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO DLA KS. NORBERTA HÖSLINGERA**

W niedzielę, 5 września 1999 r., w pięknie położonym opactwie Neustift, koło Brixen-Bressanone w Górnej Adydze (północne Włochy), ks. dr Norbert Höslinger otrzymał medal Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie.

Ks. Höslinger od roku 1966 był dyrektorem Austriackiego Katolickiego Dzieła Biblijnego (Österreichisches Katholisches Bibelwerk) z siedzibą w Klosterneuburg k. Wiednia. Przez ponad 30 lat wspomagał polskich biblistów w chwilach trudnych; był w Polsce wygłaszając konferencje. Założył sekcję środkowoeuropejską (Region Mitteleuropa AMB) Katolickiej Federacji Biblijnej, która to sekcja odbywała właśnie spotkanie w opactwie Neustift. Z chwilą jego odejścia na emeryturę Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, odznaczając ks. Höslingera medalem, chciało w ten sposób wyrazić mu wdzięczność za wszystko, co zrobił dla Polski, a szczególnie dla środowiska krakowskiego.

Medal wręczył ks. Jerzy Chmiel, wygłaszając przy okazji krótką laudację po niemiecku i po łacinie. Oto łaciński fragment laudacji, który zaintrygował zebranych bardziej formą niż treścią:

„Epigramma pro Doctore Norberto Höslinger:

Servi inutiles sumus

Donec nos protrahat humus

Et hoc est Dei instinctu.

Sed Libri Sacri perenni

Ex Dei ore sunt dati

Ut Via Veritas Vita

Scripturae servus nobilis

Est Doctor Vindobonensis

Norbertus Höslingerius

Laudamus eius opera

Quae in re fecit biblica

Deus sit ei praemium”.

A o regionalnym spotkaniu sekcji środkowoeuropejskiej (AMB) Katolickiej Federacji Biblijnej w dniach od 5 do 8 września 1999 r. w opactwie Neustift (Abbatia Novacella) w następnym numerach RBL.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

## TEMATY ROZPRAW DOKTORSKICH Z ZAKRESU BIBLISTYKI

### NA PAPIESKIM WYDZIALE TEOLOGICZNYM W KRAKOWIE

KS. CHŁAD STANISŁAW (diecezja częstochowska), 1980, *Kościół „widowskim aniołom” (na podstawie pism Nowego Testamentu)*,

promotor: o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB

S. EHRLICH KONSTANCJA EMILIA OSU (urszulanka), 1974, *Teologia Psalmu 29*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

JELONEK TOMASZ BOLESŁAW, 1974, *„Kościół pierwotnych zapisanych w niebiosach” (Hbr 12, 23a). Przyczynek do eklezjologii Nowego Testamentu*,

promotor: o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB

KS. ŁACH JÓZEF (diecezja tarnowska), 1977, *Hesed i hasid w świetle Psalterza*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

O. MYCIELSKI STANISŁAW LUDWIK OSB (benedyktyn), 1971, *Dzień paruzji Chrystusa według Listu do Tesaloniczan. Obraz a treść teologiczna*,

promotor: o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB



KS. NOWAK JAN (archidiecezja krakowska), 1981, *Chrystologiczna interpretacja słów „W Duchu i w prawdzie” (J 4, 23)*,

promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Smereka

KS. PREDER STANISŁAW (diecezja częstochowska), 1980, *Literacko-teologiczne problemy Psalmu 104*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

KS. WOŹNIAK JERZY CM (misjonarz-lazarysta), 1981, *Znaczenie starotestamentalnej formuły „haj Jahwe”. Studium historyczno teologiczne*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

NA WYDZIALE TEOLOGICZNYM  
PAPIESKIEJ AKADEMII TEOLOGICZNEJ W KRAKOWIE

KS. BOGACZ ROMAN (archidiecezja krakowska), 1996, *Rola hapax legomenów w przedstawieniu misji Chrystusa według Hbr 1, 1 — 5, 10*,

promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek

BRUTSCHECK JUTTA (NRD), 1986, *Die Maria-Marta. Erzählung Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10, 38-42*,

promotor: ks. prof. dr Heinz Schürmann

O. DĄBEK TOMASZ MARIA OSB (benedyktyn), 1982, *HE AGAPE ton PNEUMATOS. Związek miłości z Duchem Świętym w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*,

promotor: o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB

KS. DYRDA JAN (diecezja gorzowska), 1986, *Początki kapłaństwa izraelskiego w świetle kapłaństwa Kanaanitów*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

S. GRZYMSKA URSZULA CR (zmarłychwstanka), 1996, *Elementy paschalnej radości w Magnificat. Studium egegetyczno-teologiczne*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

KANTOR MARIA, 1997, *Struktury dośrodkowe i odśrodkowe w poezji biblijnej na przykładzie psalmów pielgrzymkowych (Ps 120 — 134)*,

promotor: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel

KS. KEMPIAK RYSZARD SDB (salezjanin), 1992, *Wiara w Jezusa Chrystusa na podstawie Listu św. Pawła do Galatów. Studium egegetyczno-teologiczne*,

promotor: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel

O. KOCOŃ JACEK OC (karmelita trzewickowy), 1997, *Czas Ducha Świętego w ambiwalencji jego eschatologicznego wypełnienia według Dziejów Apostolskich*,

promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek

KS. KOPEĆ STANISŁAW (diecezja tarnowska), 1990, *Bóg Stwórca w Psalterzu. Studium egzegetyczno-teologiczne*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

O. KRAP BRONISŁAW OSPPE (paulin), 1985, *Kerygmaticzne wartości ksiąg Machabejskich*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

S. KURAS GENOWEFA BOGUCHWAŁA OSU (urszulanka), 1984, *Nadprzyrodzona motywacja cnoty czystości w listach św. Pawła*,

promotor: o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB

KS. MATRAS TADEUSZ (diecezja częstochowska), 1989, *Obraz Boga w księdze proroka Ezechiela. Studium egzegetyczno-teologiczne*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

KS. OSTACH HENRYK COr (filipin), 1985, *Antropologia księgi Hioba w świetle współczesnej teologii biblijnej*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

KS. PINDEL ROMAN (archidiecezja krakowska), 1990, *Chrystus jako arcykapłan współczujący według Listu do Hebrajczyków*,

promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek

KS. PRZYBYŚ WŁADYSŁAW (diecezja tarnowska), 1984, *Zagadnienie nawrócenia w księdze proroka Jeremiasza. Studium egzegetyczno-teologiczne*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

PIEKARZ DANUTA, 1997, *Funkcja kosmologiczna i soteriologiczna preegzystującego Syna Bożego w świetle Nowego Testamentu*,

promotor: o. doc. dr hab. Tomasz Maria Dąbek OSB

KS. SEREMET BOGUSŁAW (diecezja tarnowska), 1997, *Wpływ judaizmu na myśl eschatologiczną w Ewangelii według św. Mateusza*,

promotor: ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek

O. ŚLAZYK FRANCISZEK HERMAN OSPPE (paulin), 1986, *Realizm i symbolika ważniejszych nazw miast i liczb w Joz 15 i 19*,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

KS. URBAŃSKI STANISŁAW (diecezja tarnowska), 1988, *Rodzina w nauczaniu księgi Tobiasza i adhortacji apostołskiej „Familiaris consortio”*. Studium biblijno-pastoralne,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

KS. WITCZYK STANISŁAW (diecezja kielecka), 1984, *Teofania według księgi Psalmów*. Studium egzegetyczno-teologiczne,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

KS. WNUK MIROSŁAW (diecezja augsburska), 1997, *Melek w świetle Psalterza*. Studium egzegetyczno-teologiczne,

promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek

O. ZDZIARSTEK ROMAN STANISŁAW OP (dominikanin), 1985, *Będący w Chrystusie*. Ontyczny aspekt chrystianologii św. Pawła,

promotor: o. prof. Augustyn Jankowski OSB

Kraków

zestawił: KS. TADEUSZ MATRAS

**N E K R O L O G I**

---

**o. Franciszek Małaczyński OSB**

## **O. CYPRIAN VAGAGGINI OSB I JEGO UDZIAŁ W DZIELE ODNOWY LITURGII**

Dnia 18 stycznia 1999 zmarł w Camaldoli o. Cyprian Vagaggini OSB, jeden z głównych pracowników dzieła odnowy liturgii, którego podstawy dała ogłoszona 4 grudnia 1963 Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Sacrosanctum Concilium*.

Cyprian Vagaggini urodził się w Piancastagnaio w Toskanii, 3 października 1909 r. Studia licealne odbył w kolegium benedyktyńskiego opactwa św. Andrzeja w Belgii w latach 1920-1927. Dnia 5 października 1927 wstąpił do nowicjatu tego Opactwa i w następnym roku złożył pierwsze śluby. Ponieważ wykazywał wybitne zdolności, skierowano go na studia filozoficzne i teologiczne w prowadzonym przez benedyktynów Papieskim Ateneum św. Anzelma w Rzymie i na Katolickim Uniwersytecie w Lowanium. W roku 1931 obronił doktorat z filozofii, a w roku 1938 doktorat z teologii. 30 lipca 1934 otrzymał święcenia kapłańskie. Jeszcze

przed obroną doktoratu z teologii rozpoczął studia w Papieskim Instytucie Orientalnym i po ich ukończeniu, w roku 1940 obronił doktorat z kościelnych nauk orientalnych.

Przygotowany przez sumienne studia o. Vagaggini pełnił owocnie odpowiedzialne obowiązki. W latach 1936-1942 był wicerektorem Kolegium Greckiego w Rzymie. W latach 1940-1956 wykładał teologię wschodnią w Papieskim Ateneum św. Anzelma w Rzymie. W latach 1942-1963 był profesorem teologii dogmatycznej, ponadto w latach 1952-1963 był dziekanem wydziału teologicznego i wicerektorem Ateneum. W roku 1963 o. Vagaggini wycofał się z zajęć w Ateneum w związku z pracami związanymi z przygotowaniem Soboru. W latach 1959-1962 o. Vagaggini był członkiem Komisji Liturgicznej do przygotowania Soboru Watykańskiego II. W roku 1962 został zaliczony do biegłych w sprawach liturgii na Soborze, ale intensywnie pracował także nad Kostytucją o Kościele.

Praca w charakterze biegłego trwała do roku 1965. Jeszcze w czasie trwania Soboru o. Vagaggini został mianowany konsultorem Rady do wykonania Konstytucji o liturgii i pełnił te obowiązki w latach 1963-1967. W latach 1969-1980 był członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, ponadto w latach 1974-1979 był konsultorem Kongregacji do spraw wychowania katolickiego i seminariów duchownych. W latach 1967-1971 o. Vagaggini był profesorem teologii dogmatycznej na Międzyregionalnym Wydziale Teologicznym Italii Północnej w Mediolanie.

Z początkiem roku akademickiego 1971 o. Vagaggini wrócił na katedrę teologii dogmatycznej w Ateneum św. Anzelma i wykładał do roku 1978. W latach 1974-1978 był rektorem Akademii. Na siedemdziesięciolecie o. Vagagginiego wykładowcy Ateneum wydali księgę pamiątkową pt. *Lex orandi lex credendi*. Tytuł ten wybrano ponieważ dzieła o. Vagagginiego są przeniknięte duchowością liturgiczną, to jest duchem modlitwy kontemplacyjnej, która przed wyrażeniem nauki wiary w pojęciach, przeżywa je w medytacji nad Bożym dziełem zbawienia. To dzieło zbawienia urzeczywistnia się w sprawowaniu liturgii. W księdze pamiątkowej podano pełną bibliografię książek i artykułów jubilata do roku 1980.

Po osiągnięciu wieku emerytalnego o. Vagaggini za zgodą przełożonych przeniósł się do benedyktyńskiej Kongregacji Kamedulskiej i zamieszkał w Camaldoli. Benedyktyńską Kongregację Kamedulską, która ma domy życia wspólnego oraz pustelnie, należy odróżniać od odrębnego Zakonu Pustelników Kamedulskich, który ma tylko pustelnie i główny erem we Frascati.

Głównym dziełem O. Vagagginiego jest książka: *Il senno teologico debba Liturgia*, Edizioni Paoline 1957. Ukazały się 4 wydania w języku włoskim oraz przekłady na języki: francuski, angielski, niemiecki i hiszpański. Książka drukowana drobną czcionką liczy 929 stron. Ta książka zarysowała bardzo rozległy plan badań w dziedzinie teologii liturgii i stała się inspiracją do utworzenia Papieskiego Instytutu Liturgicznego przy Ateneum św. Anzelma w Rzymie. W roku 1961 o.

Vagaggini wygłosił wykład inauguracyjny na tym Instytucie pt. *Liturgia i współczesna myśl teologiczna*. Instytut Liturgiczny rozwijał się szybko i zachowując nazwę nadaną przez papieża Jana XXIII z czasem stał się formalnym Wydziałem Liturgii Papieskiego Ateneum św. Anzelma w Rzymie i nadaje stopnie akademickie licencjata i doktora liturgii.

Chociaż o. Vagaggini przyczynił się do powstania Instytutu Liturgicznego, nie podjął w nim wykładów, ponieważ poświęcał swój czas pracy w Komisji przygotowawczej do spraw liturgii Soboru Watykańskiego II, a później został mianowany konsultorem Rady do wykonania Konstytucji o Liturgii.

Na polecenie sekretarza Komisji przygotowawczej o. Vagaggini, wykorzystując zgromadzone materiały, zredagował wstęp i pierwszy rozdział Schematu Konstytucji. W tym rozdziale Sobór określił naturę liturgii, jej znaczenie w życiu Kościoła i wskazał podstawy do jej odnowienia.

Po ogłoszeniu Konstytucji o liturgii Papież Paweł VI powołał Radę do wykonania Konstytucji o liturgii. O. Vagaggini znalazł się wśród pierwszych konsultorów Rady i na prośbę sekretarza opracował obrzęd koncelebry Mszy św. poprzedzając go obszernym wprowadzeniem dla członków Rady. Po dyskusjach i obrzędach eksperymentalnych obrzęd koncelebry oraz Komunii pod obiema postaciami został zatwierdzony dnia 7 marca 1965 r.

Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii powołała 40 zespołów do przygotowania nowych ksiąg liturgicznych. O. Vagaggini został powołany na kierownika zespołu, który miał przygotować czytania biblijne we Mszy św. Z pomocą sekretarza o. Gastona Fontaine oraz innych członków zespołu opracowano 45 tablic, które przedstawiają zestaw czytań biblijnych na Mszy św. we wszystkich obrządkach chrześcijańskich od II do XX wieku. To zestawienie podziwiali nie tylko bibliści i liturgiści katolicy, lecz także obserwatorzy z kościołów odłączonych. Pod koniec dyskusji na temat nowego schematu czytań biblijnych we Mszy św. zorganizowano spotkanie konsultorów Rady z obserwatorami z kościołów protestanckich. O. Vagaggini tak umiejętnie przedstawił projekt nowych czytań, że obserwatorzy nadesłali wspólne oświadczenie. Stwierdzają w nim, że wprowadzenie nowego schematu czytań do Liturgii rzymskiej nie będzie stanowiło przeszkody w upragnionej jedności chrześcijan. Opracowano i wydrukowano schemat nowego lekcjonarza pt. *Ordo lectionum pro dominicis, feriis et festis Sanctorum* (Roma 1967). Zawiera on w pierwszej części sygłę czytań mszalnych na cały rok kościelny, a w drugiej części spis ksiąg biblijnych z wykazem perykop użytych w niedziele, dni powszednie i w Mszach o świętych. Schemat rozesłano do biskupów i rzeczoznawców całego Kościoła. Po nadesłaniu uwag i dokonaniu poprawek lekcjonarz został zatwierdzony i skierowany do Wydawnictwa Watykańskiego. Warto zaznaczyć, że kilka kościołów protestanckich przyjęło nowy lekcjonarz.

Po skończeniu prac nad lekcjonarzem o. Vagaggini wziął udział w opracowaniu instrukcji *Eucharisticum mysterium*, która porządkowała ważną dziedzinę życia Kościoła w oparciu o encyklikę Pawła VI *Mysterium fidei* z 3 września 1965 r.

W roku 1966 o. Vagaggini został skierowany do pracy nad nowymi modlitwami eucharystycznymi. Papież Paweł VI postanowił zachować bez większych zmian Kanon rzymski i dołączyć kilka nowych modlitw eucharystycznych. W lecie roku 1966 o. Vagaggini zamknął się na trzy miesiące w bibliotece benedyktyńskiego opactwa w Lowanium, dobrze zaopatrzonej w teksty liturgiczne i przygotował dwa schematy nowych Modlitw eucharystycznych. Jeden oparł na łacińskich tekstach gallikańskich, drugi na anaforach wschodnich. Owoc swojej pracy przedstawił zespołowi zajmującemu się liturgią Mszy oraz opublikował go w książce: *Il canone romano e la riforma liturgica* (Turyn 1966). Książka miała wydania w językach: francuskim, angielskim i hiszpańskim. W dalszych pracach zespołu teksty projektu zostały nieco skrócone, ale porównanie tekstów ostatecznych z tekstem książki dowodzi jasno, że podstawę nowych Modlitw eucharystycznych III i IV stanowią opracowania o. Vagagginiego.

Arcybiskup A. Bugnini w swoich wspomnieniach o pracy o. Vagagginiego w Radzie do wykonania Konstytucji o liturgii stwierdza, że nie było żadnego poważnego zadania Rady, w którego wypełnieniu nie pomógłby o. Vagaggini OSB.

Obok pracy w Radzie do wykonania Konstytucji o liturgii o. Vagaggini nie zapominał o pracy naukowej i wydawniczej. W latach przygotowań do soboru i w czasie jego trwania zredagował i wydał pracę zbiorową: *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica* (Roma 1964), następnie we współpracy z G. Penco: *La preghiera nella tradizione patristica e monastica* (Roma 1964), *Bibbia e spiritualità* (Roma 1967). W Księdze pamiątkowej na cześć Kardynała Lercaro o. Vagaggini opublikował obszerną rozprawę pt. *Caro salutis est cardo. Corporeità, Eucharistia e Liturgia*.

Po uchwaleniu Konstytucji o Liturgii o. Vagaggini ogłosił wiele artykułów wyjaśniających znaczenie i cel uchwalonych reform. Artykuły te wielokrotnie były tłumaczone na różne języki i ułatwiały pracę krajowych komisji, które przystąpiły do popularyzacji zasad reformy liturgii wśród duchowieństwa i wiernych.

Arcybiskup A. Bugnini CM, który był sekretarzem Komisji przygotowującej Konstytucję o liturgii oraz sekretarzem Rady do wykonania Konstytucji o liturgii, zaliczył o. Vagagginiego do grupy „nieznanych żołnierzy” dzieła odnowy liturgii. Ich wyrzeczenie się osobistych sukcesów w nauce i ofiarna praca nad projektami konstytucji oraz nowych ksiąg liturgicznych sprowadziły błogosławieństwo Boże na dzieło reformy. Chociaż ich nazwiska nie widnieją w księgach liturgicznych, możemy ufać, że zostały zapisane w niebie.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

## Z KRONIKI ŻAŁOBNEJ

SCHALOM BEN CHORIN (1913-1999)

W maju br. zmarł w Jerozolimie Schalom Ben Chorin, dziennikarz i pisarz, który w sposób szczególnie zajmował się problematyką biblijną i dialogiem chrześcijańsko-żydowskim.

Urodzony w Monachium w 1913 roku, osiedlił się w roku 1935 w Jerozolimie, zmieniając swoje niemieckie nazwisko Fritz Rosenthal na hebrajskie Schalom Ben Chorin (tzn. Pokój Syn Wolności).

Wśród wielu jego książek i artykułów najbardziej znane są książki: *Bruder Jesus, der Nazarener in jüdischer Sicht* (1970), *Paulus, der Völkerapostel in jüdischer Sicht* (1970), *Mutter Mirjam, Maria in jüdischer Sicht* (1971).

HELMUT MERKLEIN (1940-1999)

Z początkiem października br. zmarł Helmut Merklein, profesor egzegezy Nowego Testamentu w Uniwersytecie Bonn i przewodniczący Katholisches Bibelwerk w Stuttgarcie.

Urodzony w 1940 roku w Aub k. Würzburga, pracował jako asystent Rudolfa Schnackenburga w Würzburgu, od 1976 r. w Wuppertalu, a od 1980 w Bonn. Od roku 1992 pełnił funkcję przewodniczącego Katolickiego Dzieła Biblijnego. Był jednym z założycieli w roku 1996 czasopisma „Welt und Umwelt der Bibel”.

J. Ch.

KS. ANTONI TRONINA, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 1998

Praca ks. Antoniego Troniny chce nas wprowadzić w tajemnicę bardzo ważnego dokumentu pierwotnego Kościoła — Listu do Hebrajczyków. Dzieje tego Listu są specyficzne. Przez wieki List do Hebrajczyków włączony był do *Corpus Paulinum* i uważany za jeden z listów Pawłowych. Dzisiejsza egzegeza nie przyjmuje autorstwa Pawłowego Listu. Ks. Tronina za Tertulianem († 220) przyjmuje, że autorem Listu jest Barnaba, który odszukał Pawła w rodzinnym Tarsie i zaprowadził go do Antiochii, gdzie przez cały rok pracowali razem, nauczając wielką rzeszę ludzi (por. Dz 11, 22n). Przyjmuje się, że List został napisany około 66 roku po Chrystusie.

List do Hebrajczyków można nazwać „kazaniem do chrześcijan”. W nawiązaniu do „modlitwy arcykapłańskiej” Jezusa (J 17) niektórzy autorzy proponują nazwę „Listu o arcykapłaństwie” Jezusa.

Autor przedstawiając treść Listu dzieli go na trzy części: cz. 1: *Droga Odkupiciela*, cz. 2: *Arcykapłaństwo Syna Bożego*, cz. 3: *Drogi wierzących*.

Adresatami Listu byli pierwsi chrześcijanie, nie wiemy kim oni byli z pochodzenia. W świetle tekstów qumrańskich przyjmuje się dziś, że pierwotna gmina chrześcijańska złożona była w dużej mierze z dawnych kapłanów, podobnie jak kiedyś było w Qumran. Autor przedstawia czytelnikom treść listu.

Cz. 1: *Droga Odkupiciela*. List przedstawia osobę Jezusa Syna Bożego — Wcielone Słowo Boga. Ukazuje Jego szczególną godność i rolę w historii zbawienia. Jezus jest pośrednikiem nowego przymierza. Jezus zajmuje centralne miejsce w Bożym planie zbawienia, przez Niego wszystko osiąga swój cel.

Cz. 2 (Hbr 5, 11-10. 39) przedstawia arcykapłańską godność Syna Bożego Jezusa i skuteczność Jego Ofiary. Przez swoje przyjście na świat Jezus stał się „Arcykapłanem na wieki” (Hbr 6, 20) i przez to jest źródłem wiecznego zbawienia dla wszystkich, którzy są Mu posłuszni. Ojciec ogłosił Go Arcykapłanem na wzór Melchizedeka.

Cz. 3: *Drogi wierzących*. Autor Listu kreśli przed nami drogę, jaką Chrystus Arcykapłan zapoczątkował, prowadząc swych wierzących od śmierci do życia.

Jego wierność Ojcu do końca i pełna solidarność z ludźmi stanowi dla nas wzór do naśladowania. Barnaba zachęca nas do naśladowania Chrystusa. Zachęta



ta obejmuje wszystkie wymiary egzystencji chrześcijańskiej: wiarę, nadzieję i miłość. W rozdz. 4 mamy definicję wiary: „Wiara jest gwarancją tego, czego się spodziewamy, jest dowodem rzeczywistości niewidzialnej” (Hbr 11, 1). Dalej przytacza szeroką panoramę przykładów wiary zaczerpniętych z historii świętej — od sprawiedliwego Abła, aż do ery mesjańskiej. Przedstawia doświadczenie wiary na tle historii. Autor ukazuje postacie biblijne będące przykładem posłuszeństwa Bogu i realizowanie Jego woli. „Pochwała ojców” opiera się na wzorach literackich Starego Testamentu. Taką „pochwałę ojców” zawiera Księga Syracha w rozdz. 44-50. Chce ona ukazać i pochwalić wytrwałość ojców w wierze. Takiej wytrwałości w wierze chce nauczyć Barnaba członków „nowego Izraela”, czyli Kościoła.

Wiara wytrwała jest podstawowym kryterium odczytania historii świętej. Istnienie Boga należy do rzeczywistości niewidzialnych, których pewność czerpiemy z wiary. Wiara stanowi gwarancję tych rzeczy, których się spodziewamy. Wiara pozwala człowiekowi żyć w osobistej łączności z Bogiem, otwierać się na obiecana przyszłość przez Niego.

Ważną część Listu do Hebrajczyków stanowi eschatologiczna przestroga (Hbr 12, 14-29). Wzywa ona do szukania „pokoju ze wszystkimi oraz uświęcenia”. Chodzi o wierność zbawczym darom Boga, o przyjęcie ich z całym zaangażowaniem. Chodzi o braterską miłość oraz przyłgnięcie do Boga — jest to zadanie wszystkich wierzących.

List kończy się błogosławieństwem. Cała treść listu skupiona jest na łasce Chrystusa stwierdzającej drogę do Boga. Życzeniem tej łaski zamyka autor swój dialog ze słuchaczami Słowa Bożego, a źródłem tej łaski jest Eucharystia.

Niewielka książka ks. Antoniego Troniny w sposób prosty, dostępny i przekonujący wprowadza nas w głęboką treść Listu do Hebrajczyków. Zachęca do poznania i wczytania się w jego głęboką treść teologiczną. Niech stanie się dla nas okazją do głębszego poznania treści biblijnych i wzmacniających naszą wiarę i zaufanie Bogu — naszemu Ojcu — w oczekiwaniu na obiecane dobra eschatologiczne, jakim będzie oglądanie Bożego oblicza w niebieskim Jeruzalem.

*Częstochowa*

*KS. ZDZISŁAW MAŁECKI*

KS. MICHAŁ BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne*, WDT Biblos, Tarnów 1996, ss. 305

Powstało wiele opracowań dotyczących Ewangelii. Książka ks. Michała Bednarza *Ewangelia synoptyczne* jest jedną z nich jako pomoc naukowa dla studiujących teologię.

Podzielona jest na cztery części: pierwsza wstępna i trzy następne dotyczące kolejnych Ewangelii św. Marka, św. Mateusza i św. Łukasza. Już pierwsze przeglądnięcie tytułów rozdziałów części drugiej, trzeciej i czwartej książki wskazuje, że autor omawiając kolejne Ewangelie synoptyczne, będzie je porównywał. Są też zawarte idee przewodnie i orędzia występujące w poszczególnych Ewangeliami. Taka konstrukcja opracowania ułatwia czytelnikowi przyswajanie i segregowanie zdobytej wiedzy. Takim ułatwieniem są również tytuły trzech części dotyczących Ewangelii. Tytuły: *Ewangelia św. Marka — Ewangelia o Jezusie Chrystusie Synu Bożym*, *Ewangelia św. Mateusza — Ewangelia o Królestwie Bożym*, *Ewangelia św. Łukasza — Ewangelia Radosną Nowiną i światłością dla wszystkich ludzi* stanowią jakby klucz do odpowiedniej Ewangelii. Klucz ten ułatwia całościowe spojrzenie na Ewangelię, a równocześnie prowokuje, by studiując ją, szukać potwierdzenia bądź negacji dla wybrania właśnie takiego klucza. Jest więc w jednym i drugim przypadku impulsem do głębszego studium danej Ewangelii.

*Ewangelie synoptyczne* są lekturą dla tych, którzy chcieliby poszerzyć swoją wiedzę na temat Ewangelii synoptycznych jako dzieł literackich, dowiedzieć się czegoś na temat ich autorstwa, okoliczności powstania, usystematyzować swoją wiedzę w zakresie głównych idei religijnych w nich zawartych. Jest więc książką o charakterze naukowym, w której słownictwo typu „paralelizm uzupełniający”, „inkluzja”, cytaty z łaciny, greki czy hebrajskiego nie są przeznaczone dla przeciętnego czytelnika. Zawartość merytoryczna, liczne odsyłacze do cytatów z Pisma Świętego, przywoływanie Tradycji Kościoła, sięganie do jej dokumentów, a także odnoszenie wszystkiego do Starego Testamentu i tradycji judaistycznej stanowi na pewno dużą pomoc dla studiujących teologię.

Struktura opracowania jest dosyć przejrzysta, co ułatwia porównywanie tych trzech Ewangelii według przyjętych kryteriów. Szkoda, że autor tylko raz zastosował metodę schematu w celu objaśnienia problemu. Wydaje się, że stosowanie technik wizualnych, np. rysunek, schemat czy wykres, stanowi dużą pomoc w zapamiętywaniu i rozumieniu przyswajanych zagadnień.

Gorzów Wielkopolski

S. BERNADETTA ŻYCHLIŃSKA

KS. AUGUSTYN ECKMANN, *Symbol Apostolski w pismach Świętego Augustyna*, Lublin 1999, ss. 256

Praca ks. Eckmanna, wydana przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, to niejako spojrzenie na Symbol Apostolski oczyma św. Augustyna. Najpierw jednak ukazuje historyczny sens Symbolu, co doskonale umiejscawia temat w historii. Tak więc zaczyna autor od wyjaśnienia samego terminu „symbol”, po czym przedstawia etapy dochodzenia do Symbolu

Apostolskiego w czasach przed św. Augustynem, Symbol Apostolski u św. Augustyna i po nim.

Druga część pracy to systematyczny wykład Symbolu w oparciu o bogato cytowane po łacinie pisma Świętego biskupa Hippony. Cały wykład podzielony jest według 12 artykułów wiary, zawartych w Składzie Apostolskim.

Doskonałym dopełnieniem całości jest przedstawienie w części trzeciej innych zagadnień podejmowanych przez św. Augustyna, ale mocno związanych z tematem pracy, a mianowicie: Dobroć i piękno ludzkiego ciała, o pokorze jako drodze wiodącej do Boga, wielkość i godność kobiety, Maryja w tajemnicy Kościoła oraz grzech pierworodny jako źródło cierpień człowieka.

Całość dzieła, od strony zarówno graficznej jak i merytorycznej bardzo jasna i przejrzysta może być doskonałym przewodnikiem po katolickim Symbolu Wiary (jak zaznaczono w wydaniu) nie tylko dla teologów i humanistów, filologów i historyków kultury, biblistów i patrologów, eklezjologów i mariologów, ekumenistów i ludzi dialogu, ale nawet dla ludzi niewierzących i poszukujących.

Węgrzce

KS. GRZEGORZ ŁOPATKA

RABIN SIMON PHILIP DE VRIES, *Obrzędy i symbole Żydów*, przekład z niderlandzkiego i opracowanie A. Borowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999

W Wydawnictwie WAM ukazał się gruby tom pt. *Obrzędy i symbole Żydów*, będący tłumaczeniem na język polski dwutomowej publikacji w języku niderlandzkim z lat 1927-1932. Choć już tyle lat minęło, książka nie straciła nic ze swej aktualności. Jest to bowiem przewodnik po zwyczajach żydowskich napisany barwnym językiem opowiadania, a nie suchego i nudnawego wyliczania. Wprawdzie w ostatnich latach w piśmiennictwie polskim ukazało się wiele pozycji na ten temat, ale omawiana książka wytrzymuje wszelkie konkurencje.

Autor dzieła, przez czterdzieści osiem lat rabin gminy żydowskiej Haarlem w Holandii, zginął w obozie koncentracyjnym Bergen-Belsen w 1944 roku. Połączył w swej pracy gruntowną znajomość rzeczy z darem narracji i głębokim wewnętrznym przekonaniem — żywą wiarą, wskutek czego powstało dzieło kompetentne, atrakcyjne i pouczające. Jak czytamy we wstępie, rabin De Vries zaczął od krótkich artykułów drukowanych jako „kronika żydowska” w lokalnej prasie, z czego złożyło się potem okazałe dzieło, szybko rozprzedane i na życzenie wielu czytelników wznowione w roku 1968 w Amsterdamie.

Autor prowadzi czytelnika od synagogi do zwyczajów domowych, zatrzymując się w szczególności na obchodach szabatu i świąt kalendarza żydowskiego.

Omawia gruntownie, ale w sposób budzący zainteresowanie, realia żydowskie takie, jak zwyczaje pokarmowe, narodziny, obrzezanie, małżeństwo, choroba, umieranie i śmierć. Podstawowe wiadomości dotyczące pozabiblijnej literatury żydowskiej (Talmud).

Wydawnictwo WAM wypuściło na rynek edycję starannie przygotowaną i zrealizowaną. Indeksy: kalendarz hebrajski i indeks pojęć uzupełniają treść, a zdjęcia z krakowskiego Kazimierza zbliżają holenderski oryginał do klimatu polskiego. Książka godna polecenia dla każdego, kto poważnie interesuje się obrzędowością żydowską nie tylko od strony folkloru religijnego, lecz przede wszystkim od strony mentalności żydowskiej i próbuje odszukać wielu korzeni w duchowości Izraela.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

### KSIAŻKI NADESŁANE DO REDAKCJI

ADAMIAK ELŻBIETA, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997, s. 175, Wyd. KUL.

*Bibliści polscy — 1996*, Lublin 1996, s. 48, Wyd. KUL.

CUPIAŁ DARIUSZ, *Na drodze ewangelizacji i ekumenii. Ruch Światło-Życie w służbie jedności chrześcijańskiej*, Lublin 1996, s. 220, Wyd. KUL.

*Eucharystia — Misterium — Ofiara — Kult. Materiały z sympozjum liturgistów i Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, red. ks. J. Kopec CP, Lublin 1997, s. 228, Wyd. KUL.

*Ewangelia według św. Mateusza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. J. Homerski, Lublin 1995, s. 173, Wyd. KUL.

*Ewangelia według św. Marka*, tłumaczenie, wstęp i komentarz o. H. Langkammer OFM, Lublin 1997, s. 160, Wyd. KUL.

*Jezus Eucharystyczny*, red. ks. M. Rusiecki i ks. M. Cisło, Lublin 1997, s. 366, Wyd. KUL.

JĘDRZEJEWSKI SYLWESTER SDB, *U korzeni zła. Rdz 1-11 w interpretacji apokaliptyki żydowskiej*, Lublin 1997, s. 194, Wyd. KUL.

KOWALIK KRZYSZTOF SDB, *Wejrzałem na nicość swojej służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza dr. Lutra do Magnificat*, Lublin 1995, s. 204, Wyd. KUL.

MAJEWSKI JÓZEF, *Błogosławić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*, Lublin 1997, s. 198, Wyd. KUL.

*Prorocy dzisiaj. Refleksje studentów nad tekstami prorockimi*, Moderatorzy o. G. Witaszek i ks. J. Suchy, Lublin 1997, s. 272. Wyd. KUL.

SŁOMSKI WOJCIECH, *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996, s. 140.

*U źródeł Mądrości. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. Stanisławowi Potockiemu*. Rzeszów 1997. s. 348.

WERMTER WINFRIED CPPS, *Eucharystia — krytyczne pytania zwyczajnego człowieka*, Częstochowa 1996, s. 36.

WERMTER WINFRIED CPPS, *Małżeństwo może się udać*, Częstochowa 1996, s. 167.

WORONOWSKI FRANCISZEK ks., *Organizowanie parafii nowoczesnej*, Łomża 1993. s. 38.

WORONOWSKI FRANCISZEK ks., *Parafia-Caritas i jej wpływy na przyszłość cywilizacji*, Łomża 1995, s. 72.

WORONOWSKI FRANCISZEK ks., *System zasad właściwego duszpasterzowania i apostołstwa*, Łomża 1993, 256.

*W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. Józefowi Kudasiwiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, Kielce 1997, s. 481.

*Życie społeczne w Biblii*, red. o. G. Witaszek CSsR, Lublin 1997, s. 344, Wyd. KUL.

# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

KS. ANDRZEJ GIENIUSZ CR, Trójjedyny wobec cierpień obecnego czasu według Rzymian 8, 18–30.....	201
ANDRZEJ WÓJCIK, Próba definicji prawdy w Starym Testamencie na podstawie jej przeciwieństw.....	221

## KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

KS. ROMAN BOGACZ, Życie wieczne w świetle Hbr 4, 1-13. Odpoczynek i świętowanie?.....	246
PRZEMYSŁAW DEC, Z najnowszych badań archeologicznych i historycznych Masady.....	251
DARIUSZ DŁUGOSZ, Wywiad z ks. Emilem Puechem.....	258
KS. JAN JÓZEF JANICKI, Celebracja Triduum Paschalnego w Roku Jubileuszowym 2000. Zarys teologii i propozycje duszpasterskie.....	262

## SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

KS. JERZY CHMIEL, 90 lat Pontificium Institutum Biblicum w Rzymie.....	268
KS. JERZY CHMIEL, Hellenistyczna antropologia i etyka w Nowym Testamencie. Konferencja w Erfurcie 1999.....	269
DARIUSZ DŁUGOSZ, Józef Tadeusz Milik i pięćdziesięciolecie odkryć rękopisów znad Morza Martwego. Kolokwium w Paryżu 1999.....	271
KRZYSZTOF MIELCAREK, XXXVII Sympozjum Biblistów Polskich, Kielce 1999.....	272
KS. STANISŁAW SZCZEPANIEC, XXXV spotkanie naukowe wykładowców liturgiki w Polsce.....	276
KS. KAZIMIERZ PANUŚ, Sprawozdanie Prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego za rok 1998.....	279
KS. JERZY CHMIEL, Medal Polskiego Towarzystwa Teologicznego dla ks. Norberta Höslingera.....	287
KS. TADEUSZ MATRAS, Tematy rozpraw doktorskich z zakresu biblistyki.....	288

## NEKROLOGI

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB, O. Cyprian Vagaggini OSB i jego udział w dziele odnowy liturgii.....	291
J. Ch., Z kroniki żałobnej.....	295

## RECENZJE I PRZEGLĄDY.....

Książki nadesłane do Redakcji.....	300
------------------------------------	-----

# INDEX

## ARTICULI

A. GIENIUSZ CR, Futura glorificatio erga passiones huius temporis secundum Rom 8, 18–30.....	201
A. WÓJCIK, De veritate definienda in Vetere Testamento .....	221

## COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

R. BOGACZ, De divina requie in Hebr 4, 13 .....	246
P. DEC, Ex novissimis descriptionibus Masade .....	251
D. DŁUGOSZ, Percontatio cum Emile Puech .....	258
J. J. JANICKI, De Triduo Paschali in Anno Iubilaeo 2000 reflexiones theologicae et pastorales .....	262

## RELATIONES ET NOTITIAE

J. CHMIEL, XC anni Pontificii Instituti Biblici in Urbe .....	268
J. CHMIEL, Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament. Tagung in Erfurt 1999 .....	269
D. DŁUGOSZ, De colloquio in honorem J. T. Milik. Parisiis 1999 .....	271
K. MIELCAREK, De XXXVII symposio biblistarum Poloniae 1999 .....	272
S. SZCZEPANIEC, De XXXV conventu liturgistarum Poloniae 1999 .....	276
K. PANUŚ, Ex activitate Societatis Theologorum Poloniae Cracoviae 1998 .....	279
J. CHMIEL, Nomisma honorificum pro Norberto Höslinger .....	287
T. MATRAS, Themata disertationum doctoralium in re biblica .....	288

## NECROLOGIAE

F. MAŁACZYŃSKI OSB, In memoriam Cypriani Vagaggini OSB (1909- 1999) .....	291
J. Ch., Obituarium .....	295

## RECENSIONES ET REPERTORIA .....

Libri ad Redactionem missi .....	300
----------------------------------	-----

**Sekcja Wydawnicza Polskiego Towarzystwa Teologicznego**

*proponuje:*

J. A. JUNGSMANN, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, przekł. M. Wolicki, Kraków 1992 — cena 1 zł

J. PINSK, *Świat i sakramenty*, przekł. M. Wolicki, Kraków 1997 — cena 19 zł

W. ŚWIERZAWSKI, J. BOGUNIOWSKI, S. KOPEREK (red.), *Msza święta*, Kraków 1992 — cena 4,50 zł

KOMISJA DS. LITURGII I DUSZPASTERSTWA LITURGICZNEGO ARCHIDIECEZJI KRAKOWSKIEJ, *Fotografowanie i filmowanie w służbie ewangelizacji*, Kraków 1995 — cena 3 zł

S. KOPEREK, *Oczekując na 46. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny*, Kraków 1997 — cena 4 zł

J. STARNAWSKI, *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Kraków 1993 — cena 2 zł

W. ŚWIERZAWSKI, *Naucz nas czynić wolę Twoją. Mistyka zakorzeniona w liturgii*, Kraków 1991 — cena 2,60 zł

*Vademecum biblijne cz. IV*, pr. zb. pod red. S. GRZYBKA, Kraków 1991 — cena 5 zł

K. KOŚCIELNIAK, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999 — cena 28 zł

„ANALECTA CRACOVIENSIA” XXI-XXII (1989-1990) — cena 5 zł

„ANALECTA CRACOVIENSIA” XXIII (1991) — cena 7 zł

Zamówienia prosimy kierować:

**Wydawnictwo UNUM**  
ul. Kanonicza 3, 31-002 Kraków  
tel. (12) 422 56 90