

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

ROK LXII (2009) · NUMER 4 · ISSN 0209-0872

ADELAJDA SIELEPIN CHR · Biskup Wacław Świerzawski	245
JAROSŁAW SUPERSON SAC · Publikacje biskupa Wacława Świerzawskiego na łamach czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny”	249

ARTYKUŁY

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB · Pascha w kalendarzach Starego Testamentu... 253	
JOANNA NOWIŃSKA SM · Ap 12 jako teologia historii	269
KS. MAREK JAGODZIŃSKI · Sakramenty komunii.....	285

REFLEKSJE · KOMENTARZE

PAWEŁ MAREK MUCHA · Mother of the Lord and the 153 large fishes in John 21 : 11	297
KS. JACEK STEFAŃSKI · Wcielenie Słowa w liturgii mszalnej – od hebrajskiej etymologii do implikacji liturgicznych.....	303

WIADOMOŚCI · SPRAWOZDANIA

MARCIN MAJEWSKI · VI walne zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz 47. Sympozjum Biblistów Polskich (Olsztyn, 22–24 września 2009)	311
KS. JANUSZ MIECZKOWSKI, JAROSŁAW SUPERSON SAC · 45. Sympozjum Wykładowców Liturgiki w Wydziałach Teologicznych i Wyższych Semina- riach Duchownych (Lublin, 8–10 września 2009)	312

RECENZJE

315

TABLE OF CONTENTS

A. SIELEPIN CHR · Bishop Waław Świerzawski	245
J. SUPERSON SAC · Works of Waław Świerzawski published in „Ruch Biblijny i Liturgiczny”	249

ARTICLES

S. JEĐRZEJEWSKI SDB · Passover in the calendars of the Old Testament.....	253
J. NOWIŃSKA SM · Rev 12 as a theology of history.....	269
M. JAGODZIŃSKI · Sacraments of communion.....	285

REFLECTIONS · COMMENTS

P. MAREK MUCHA · Mother of the Lord and the 153 large fishes in John 21 : 11	297
J. STEFAŃSKI · The incarnation of the Word in the Mass Liturgy – from He- brew etymology to liturgical implications	303

NEWS · REPORTS

M. MAJEWSKI · 5 th Plenary Assembly of the Polish Biblical Scholars Society and 47 th Symposium of Polish Biblical Scholars (Olsztyn, 22–24 Septem- ber 2009).....	311
J. MIECZKOWSKI, J. SUPERSON SAC · 45 th Symposium of Polish Liturgical Scholars (Lublin, 8–10 September 2009)	312

REVIEWS

Jego Ekscelencji
Księdzu Biskupowi
Profesorowi Doktorowi
Habilitowanemu

**Wacławowi
Świerzawskiemu**

z okazji jubileuszu
60-lecia kapłaństwa
z podziękowaniem
za wprowadzanie ludu Bożego
w misterium Chrystusa
obecnego i działającego
w liturgii Kościoła

*Redakcja i Czytelnicy
„Ruchu Biblijnego
i Liturgicznego”*



Adelajda Sielepin CHR

Biskup Wacław Świerzawski

Bp prof. dr hab. Wacław Józef Świerzawski urodził się 14 maja 1927 roku w Złoczowie w archidiecezji lwowskiej. Jego wstępna edukacja przypadła na lata wojenne i zakończyła się maturą uzyskaną w 1944 roku na tajnych kompletach w liceum humanistycznym. Nieoficjalny, ale istotny początek drogi duchowej wybitnego liturgisty zarysował się w bardzo młodym wieku w jego posłudze ministranta podjętej od dziecięcych lat, wytrwałej nauce łaciny u ówczesnego katechety ks. Jana Cieńskiego oraz w posłudze kościelnego w rodzinnej parafii w Złoczowie (1943–1944). Formacja teologiczna i liturgiczna Jubilata rozpoczęła się formalnie w Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie, które w 1945 roku zostało przeniesione do Kalwarii Zebrzydowskiej. Ten pierwszy okres został uwieńczony święczeniami kapłańskimi przyjętymi 11 grudnia 1949 roku z rąk Arcybiskupa Metropolity Lwowskiego Eugeniusza Baziaka w Kalwarii Zebrzydowskiej.

Drugi etap obejmuje dojrzewanie młodego pasterza i naukowca aż do czasu objęcia funkcji rektora kościoła św. Marka w Krakowie (1968). Łącząc świadomie te dwie dziedziny kapłańskiego życia, przypomina Ojców Kościoła – pierwszych teologów i mystagogów prowadzących ludzi ku Chrystusowi. Po święceniach pracował jako wikariusz w Cieszanowie, „reszcie” rodzimej archidiecezji, a potem w Nysie w katedrze św. Jakuba Apostoła. Pomimo głębokiego pragnienia studiów liturgicznych zgodnie z wolą biskupa rozpoczął studia prawnicze, które ukończył w 1954 roku w Warszawie, a przez ten czas w pobliskiej Zielonce był kapelanem sióstr dominikanek misjonek, jednocześnie prowadząc duchową formację świeckich. Owocem tej posługi był instytut świecki powołany do istnienia w 1956 roku jako odważny początek wspólnot konsekrowanych, których jest założycielem. Aktualnie są to dwa instytuty świeckie (1956, 1970), Zgromadzenie Sióstr św. Jadwigi Królowej Służebnic Chrystusa Obecnego (1990) i Instytut Kapłanów Chrystusa Paschalnego (2000). W okresie warszawskim zetknął się też ks. Świerzawski z nurtem polskiej odnowy liturgicznej i jej przedstawicielami w Laskach. Sam jednak doświadczył spełnienia swoich pragnień w tej dziedzinie, kiedy w roku 1966 został skierowany na studia

liturgiczne do benedyktyńskiego Instytutu św. Anzelma w Rzymie, które w 1968 roku zakończył doktoratem pt. *Faith and Worship in the Pauline Commentaries of Saint Thomas Aquinas*. Od tego momentu rozpoczęła się u ks. Świerzawskiego jednoznaczna droga liturgisty-mystagoga – uczonego i przewodnika po ścieżkach duchowości liturgicznej.

Po studiach rzymskich wrócił do Krakowa i zaraz otrzymał zadanie od ówczesnego metropolity kard. Karola Wojtyły, by stworzyć przy Wydziale Teologicznym Instytut Liturgiczny, który stał się wkrótce liturgiczną szkołą promującą i realizującą założenia soborowej konstytucji o liturgii w trzech dziedzinach: teologii, sztuki i muzyki. Od początku instytut jako placówka edukacyjno-formacyjna był związany z uczelnią teologiczną i kościołem. Był to zawsze Wydział Teologiczny (najpierw samodzielny, od 1981 roku w ramach Papieskiej Akademii Teologicznej, a od 2009 roku na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II) i kościół św. Marka Ewangelisty w Krakowie, który miał stanowić podstawową i nieodzowną dla studiów liturgicznych niwę liturgiczną i duszpasterską o tymże profilu. Ks. Świerzawski jako wykładowca doskonalił swój warsztat uczonego na Wydziale Teologicznym, czego dowodem jest rozprawa habilitacyjna na temat anamnezy eucharystycznej pt. *Dynamiczna „pamiątka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika* i późniejsze liczne książki (66) oraz artykuły (1,3 tys.) z dziedziny teologii liturgii, duchowości i homiletyki. Po uzyskaniu habilitacji w 1975 roku ks. Wacław Świerzawski został kierownikiem katedry teologii liturgii i kuratorem katedry homiletyki. W roku 1981 uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1989 – profesora zwyczajnego, zostając dodatkowo kuratorem katedry teologii życia wewnętrznego. Swoje doświadczenia ubogacał zdobyczami innych ośrodków liturgicznych, duszpasterskich i naukowych w Europie i Stanach Zjednoczonych, organizując i uczestnicząc w licznych sympozjach naukowych i sam wizytując te miejsca. W tym czasie jako rektor kościoła i dyrektor instytutu rozwijał scaloną mystagogię liturgiczną, począwszy od kapłanów studiujących w instytucie, poprzez konsekrowanych i świeckich aż po nieochrzczonych. Dokonywało się to poprzez systematyczne życie liturgiczne (Eucharystia, liturgia godzin, katechezy mystagogiczne, rekolekcje przygotowujące do przyjęcia sakramentu chorych, katechumenat) i formację (kurs dla zakrystianów, wykłady z duchowości liturgicznej, studium katechumenalne). Swoim talentem organizacyjnym i mystagogicznym mógł posłużyć całej uczelni, będąc dwukrotnie (1988 i 1991) wybierany na rektora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Druga kadencja została przerwana w 1992 roku powołaniem profesora przez Ojca świętego Jana Pawła II na stolicę biskupią w Sandomierzu.

Etap krakowski nie byłby pełny bez odniesienia do dwóch świętych, których biskup odkrył w sposób charyzmatyczny. Są to: Michał Giedroyc, zakrystian kościoła św. Marka († 1485) i królowa Jadwiga Wawelska, fundatorka Wydziału Teologicznego i jego patronka († 1399). Bł. Michał stał się ważnym orędownikiem i patronem Instytutu Liturgicznego. Jemu ks. Świerzawski poświęcał sesje naukowe i przybliżał na nowo środowisku teologów przez nowennę lat i miesięcy zwieńczoną ogólnopolskimi obchodami pięćsetlecia jego śmierci w Krakowie z udziałem biskupów Europy i prymasa Polski. Przyczynił się też istotnie do rozpoczęcia procesu kanonizacyjnego tego świątobliwego zakonnika. Św. Jadwiga stała się mu bliższa podczas pełnienia funkcji rektora akademii i ją jako fundatorkę Wydziału Teologicznego potraktował jako inspiratorkę misji papieskiej uczelni, co wyraziło się w uzupełnionej za kadencji księdza profesora dewizie uczelni: *Euntes docete*. Jadwigę, która była wybitną promotorką ewangelizacji i obrończynią chrześcijańskiej godności człowieka, wybrał też na patronkę założonego przez siebie zgromadzenia siostr jadwiżanek.

Czas pasterzowania w diecezji sandomierskiej obejmujący lata 1992–2002 przypadł na tworzenie nowej wspólnoty Kościoła lokalnego po nowym podziale administracyjnym diecezji w Polsce. W tych okolicznościach opatrznosciowa okazała się duchowość liturgiczna, jaką przyniósł w swojej osobie nowy pasterz, i program jednoczenia w Chrystusie, który w dniu swojej sakry biskupiej 28 kwietnia 1992 roku określił jednym słowem: Eucharystia. Tworzenie nowej wspólnoty diecezjalnej rozpoczął od wszechstronnej troski o świadomą i światłą wiarę przez kształcenie wiernych i modlitwę liturgiczną, poczynając od życia liturgicznego w katedrze. Powołał do istnienia Instytut Teologiczny wraz z Diecezjalnym Studium Organistowskim w Sandomierzu (1992), Ludowy Uniwersytet Katolicki im. ks. Konstantego Michalskiego w Staszowie (1994), Modliborzycach (1995), Nisku (1995) i Łagowie Opatowskim (1997) oraz wiele instytucji dla budowania życia chrześcijańskiego na terenie całej diecezji. Należą do nich ośrodki charytatywne, Stowarzyszenia Młodzieży i Rodzin Katolickich, Akcja Katolicka, katolickie domy kultury, licea katolickie. Idąc śladem św. Jadwigi troszczył się o wykształcenie kapłanów, kierując wielu na studia specjalistyczne w kraju i za granicą. Z działań typowo duszpasterskich na pierwszym miejscu trzeba wspomnieć Ośrodek Katechumenalny dla Diecezji Sandomierskiej przy katedrze (1993), diecezjalny Kongres Eucharystyczny (1997) i Drugi Synod Diecezji (1996–1999). Typowo wspólnototwórcze inicjatywy księdza biskupa polegały na gromadzeniu ludzi różnych stanów dla wspólnej wymiany myśli i na liturgii. Od 1997 wprowadził zebrania naukowe w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, a od 1994

konwersatoria *Communio et communicatio* dla duchowieństwa i świeckich na tematy duszpasterskie. Nie zaniedbał też samego centrum jedności, jakim jest Chrystus obecny w Najświętszym Sakramencie, wprowadzając w 1994 roku wieczystą adorację w kościele św. Ducha w Sandomierzu.

Jako biskup dalej angażował się w działalność episkopatu Polski, szczególnie w sprawach dotyczących liturgii. Przez dwie kadencje (1994–1997 i 1997–2000) był przewodniczącym Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski. Organizował wtedy coroczne sympozja z duchowości i duszpasterstwa liturgicznego dla osób konsekrowanych na Jasnej Górze, a dla duszpasterzy – w Krakowie i w Sandomierzu. Od roku 1994 był członkiem Komisji Duszpasterskiej, a od roku 1997 – członkiem Komisji Naukowej Episkopatu Polski. Od roku 1994 jest członkiem watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Do pełni kapłańskiego obrazu Jubilata streszczonego dewizą *Apostolus Jesu Christi* i umieszczoną w biskupim herbie dochodzi szczególna łaska: diamentowy jubileusz jego święceń przypada w Roku Kapłańskim, którego patronem jest święty proboszcz z Ars, pasterz, nauczyciel i hojny szafarz Słowa i Ciała Chrystusa obecnego w Eucharystii.

Kraków

ADELAJDA SIELEPIN CHR

Jarosław Superson SAC

Publikacje biskupa Wacława Świerzawskiego na łamach czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny”

Artykuły

1. *Pismo św. w liturgii*, 16 (1963) nr 2–3, s. 105–113.
2. *Homilia liturgiczna*, 16 (1963) nr 4, s. 201–211.
3. *Wierność rubrykom a osobista inicjatywa liturgiczna*, 16 (1963) nr 5–6, s. 272–280.
4. *Treść liturgicznej homilii*, 17 (1964) nr 1, s. 34–41.
5. *Katecheza liturgiczna*, 17 (1964) nr 5, s. 303–310.
6. *Papieski Instytut Liturgiczny w Rzymie*, 18 (1965) nr 5, s. 313–316.
7. *Liturgiczna formacja kapłana*, 23 (1970) nr 2–3, s. 105–111.
8. *Sacerdos mysteriis vivens (ks. Karol Czesznák, 1944–1969)*, 23 (1970) nr 2–3, s. 133–139.
9. *Hermeneutyka w liturgii (Próba określenia egzegezy duchowej resp. hermeneutyki liturgicznej)*, 24 (1971) nr 2–3, s. 131–148.
10. *Metodyczne uwagi na temat homilii*, 25 (1972) nr 3, s. 202–212.
11. *Egzegeza duchowa Pisma św. w liturgii*, 25 (1972) nr 4–5, s. 234–242.
12. *Liturgia u podstaw autentycznej interpretacji życia kapłańskiego*, 25 (1972) nr 6, s. 330–344.
13. *Kongres liturgiczny w Wiedniu*, 25 (1972) nr 6, s. 345–350.
14. *Niektóre elementy formacji liturgicznej*, 26 (1973) nr 4, s. 176–185.
15. *Synody diecezjalne i reforma liturgii po Soborze Watykańskim Drugim*, 27 (1974) nr 3, s. 169–187.
16. *Dialektyczny dynamizm sakramentów Pokuty i Eucharystii*, 29 (1976) nr 2–3, s. 106–116.
17. *Vetera et nova*, 29 (1976) nr 4, s. 177–178.
18. *Setna rocznica urodzin ks. Jana Korzonkiewicza (1877–1932)*, 30 (1977) nr 6, s. 324–330.
19. *Tłumaczenie liturgii na języki ojczyste*, 31 (1978) nr 2, s. 63–73.
20. *Duszpasterskie implikacje tłumaczenia liturgii*, 31 (1978) nr 2, s. 94–100.

21. *Odo Casel – mystagog i teolog (1886–1948)*, 31 (1978) nr 6, s. 310–319.
22. *Homilia hagiograficzna w posoborowej odnowie życia chrześcijańskiego*, 32 (1979) nr 2–3, s. 139–148.
23. *Jan Paweł II o liturgii*, 33 (1980) nr 6, s. 337–344.
24. *Wspólnota liturgiczna w swojej świątyni (wprowadzenie)*, 35 (1982) nr 4, s. 241–243.
25. *Przestrzeń sakralna i misterium liturgii*, 35 (1982) nr 4, s. 269–276.
26. *Zakorzenie sztuki liturgicznej w teologii (O dojrzałe powołanie artysty)*, 35 (1982) nr 4, s. 276–285.
27. *Odnowiony obrzęd pokuty i pojednania pomocą w pogłębieniu życia kontemplacyjnego*, 38 (1985) nr 3, s. 221–237.
28. *Odo Casel OSB (1886–1948) – życie i dzieło*, 41 (1988) nr 2, s. 90–105.
29. *Dwadzieścia pięć lat odnowy liturgicznej (Wprowadzenie do sympozjum)*, 43 (1990) nr 1–2, s. 5–8.

Recenzje

1. *Teologia liturgii (Uwagi w związku z książką o. Cypriana Vagaggini OSB)*, 15 (1962) nr 2, s. 112–118.
2. G. Lefebvre OSB, *Notre participation au drame de la Redemption par la Liturgie* (Bruges 1959), 15 (1962) nr 5, s. 319–320.
3. L. Bopp, *In Spiritu et veritate. Das liturgische Mysterium und seine Verkundigung* (Regensburg 1960), 15 (1962) nr 5, s. 319–320.
4. *Handbuch der Verkündigung*, herausgegeben von B. Dreher, N. Greinacher, F. Klostermann (Freiburg in Br. 1970, I–II), 28 (1975) nr 6, s. 295–296.
5. Adolf Adam, *Erneuerte Liturgie. Eine Orientierung über den Gottesdienst heute* (Freiburg in Br. 1972); Adolf Adam, *Die Messe in neuer Gestalt. Ein Buch für Predigt, Katechese und Besinnung* (Würzburg 1974), 28 (1975) nr 6, s. 297–298.
6. H. Becker, R. Kaczyński, *Liturgie und Dichtung. Tom I: Historische Präsentation. Tom II: Interdisziplinäre Reflexion* (S. Ottilien 1983), 38 (1985) nr 3, s. 259–262.

Kraków

Opracował! JAROSŁAW SUPERSON SAC

¹ Na podstawie: T. Matras, *Bibliografia zawartości „Ruchu biblijnego i liturgicznego” w latach 1948–1998*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 53 (2000) nr 1–2, s. 2–131.

ARTYKUŁY

Sylwester Jędrzejewski SDB

Pascha w kalendarzach Starego Testamentu

Kalendarze zawarte w Starym Testamencie podają dość liczne informacje o różnego rodzaju świętach¹. Trzy święta ku czci Jahwe², które znane są już w pierwszym okresie istnienia świątyni w Jerozolimie, w pewnym okresie uzyskały status świąt pielgrzymkowych: Pesach na wiosnę, Szawuot po pierwszych zbiorach jęczmienia oraz Sukkot na zakończenie zbiorów pszenicy, oliwek i winorośli. Znaczenie historyczno-religijne tych świąt jest jednak w Starym Testamencie wtórne, rozwinięte na różnych etapach historii zbawienia i formacji tekstów biblijnych. Wynikało ono z procesu budowania tożsamości Izraela, m.in. poprzez zjawisko historyzacji zwyczajów, kultu i norm społecznych. W oparciu o istniejące ryty kultyczne i tradycje przydano im interpretacje odnoszące się do wielkich, fundamentalnych dla etosu Izraela wydarzeń z historii narodu. Święta te były interpretacją i ciągłą relekturą pamięci o wielkich wydarzeniach historycznych oraz okazją do przekazu późniejszym pokoleniom zobowiązań wynikających z wyjścia, przymierza i objęcia ziemi. W centrum tego przekazu tkwi pamięć o wyjściu z Egiptu³.

Teksty paschalne w kalendarzach Starego Testamentu

Biblijne podstawy dla święta Paschy znajdują się w kalendarzach zawartych w Wj 12, 1–50; Wj 13, 1–10; Wj 23, 10–19; Kpł 23, 5–8; Lb 9, 1–14; 28, 16–25; Pwt 16, 1–8⁴. Aż do Paschy celebrowanej uroczystie przez

¹ Por. sposoby liczenia czasu w: R. Rubinkiewicz, *Starożytne kalendarze Bliskiego Wschodu*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 257–266; kalendarze liturgiczne omawia S. Bielecki, *Starotestamentalne kalendarze liturgiczne*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, dz. cyt., s. 267–285; zob. też M. D. Herr, *The Calendar*, [w:] *The Jewish People in the First Century. Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions*, vol. 2, general editors S. Safrai, M. Stern, Philadelphia 1976, s. 834–864.

² Zob. szerzej J. Van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden, 1961.

³ Przegląd tradycyjnych opinii o pochodzeniu biblijnej Paschy zob. np. w: T. Prosic, *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE*, London 2004, s. 19–32.

⁴ T. K. Hui, *The Purpose of Israel's Annual Feasts*, „Bibliotheca Sacra” 147 (1990), s. 143, uważa za kalendarze świąteczne w ścisłym sensie tylko Kpł 23; Lb 28–29 i Pwt 16.

Jozjasza po znalezieniu Księgi Prawa (622 rok) narracje o obchodzeniu święta, które nosiłoby nazwę Paschy, są nieliczne (Joz 5, 10–11; 2 Krl 23, 21–23). Kolejne pochodzą dopiero od kronikarza, który odnosi się do Paschy sprawowanej za czasów panowania Ezechiasza (726–697; 2 Krn 30, 1–5. 15) i Jozjasza (641–609; 2 Krn 35, 1–19). Podeportacyjną celebrację Paschy ilustruje Ezd 6, 19–22.

OPOWIADANIA PASCHALNE W KALENDARZU WJ 12–13

Wj 12, 1–13, 16 zawiera wielowarstwowe opowiadanie odnoszące się do Paschy i święta Przaśników według pierwotnego kalendarza, w którym Paschę obchodzi się w miesiącu pierwszym (Wj 12, 2). Wj 12, 1–51 jest narracją zawierającą imperatywne konkluzje⁵. Tekst Wj 13, 1–16 wydaje się być retrospektywnym spojrzeniem na Wj 15, który zawiera, jako konkluzje, imperatywne normy teologiczno-prawne.

Celebrację Paschy poprzedzało wybranie zwierzęcia ofiarnego w dziesiątym dniu miesiąca (Wj 12, 3). Wyrażenie „dla domu ojców” (*lʿbêt-’ābōt*) zdaje się wskazywać na odniesienie do Izraela jako narodu lub na jakąś jego część, np. rodową. Następnie ma miejsce uszczegółowienie, wskazujące na rodzinny krąg uczestników uczyty – „dom”. Zaproszenie najbliższego sąsiada (*šʿkēnô haqqārōb*) w przypadku niewystarczającej liczby uczestników do zjedzenia mięsa baranka sugeruje niewielką grupę rodzinną, jednak z uwagi na strukturę zasiedlenia może oznaczać najbliższych krewnych, a nie jakichkolwiek sąsiadów. „Dom ojców” zdaje się być świadomym podkreśleniem przez hagiografa przynależności rodziny do większej grupy etnicznej. Pascha jawi się zatem jako wydarzenie rodzinne, choć obchodzone w ramach celebracji ogólnoisraelskiej.

Zwierzę ofiarne (*še(h)* – Wj 12, 5) to samiec jednoroczny wzięty spośród baranków (*min-hakkʿbāšîm*) lub kozłat (*min-hāʿizzîm*). Termin *še(h)* określa rodzaj zwierzęcia ofiarniczego, jednak bez rozróżnienia gatunkowego. We wczesniej fazie rozwojowej języka hebrajskiego może on oznaczać zarówno baranka, jak i kozłą jako zwierzę ofiarne (*kebeš* od asyr. *kabsû* i *ʿēz*). Dalsze ukonkretnienie stanowi bardzo ciekawy termin: *zākār*. Co oznacza? W Rdz 1, 27 mamy do czynienia z rozróżnieniem: *zākār ûnʿqēbā(h)* – stworzył ich jako „mężczyznę i kobietę” (z wyróżnieniem płci). Tak więc w Wj 12, 5 chodzić będzie zapewne o młodego baranka lub koziołka, zdolnego do bycia zwierzęciem ofiarniczym. Istotny jest nakaz zabicia go „pomiędzy dwoma wieczorami” – *bēn hāʿarbājim* (Wj 12, 6). Mamy tu rzeczownik w liczbie podwójnej – „dwa wieczory”. Być może na późniejsze rozumienie go w liczbie

⁵ Wj 12 zaliczany jest do tradycji kapłańskiej podobnie jak Kpl 23 i Lb 9 – por. M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Winona Lake 1985, s. 318.

pojedynczej wpłynęło tłumaczenie LXX w liczbie pojedynczej – πρὸς ἑσπέραν. Przyimek πρὸς („przed, w bliskości, około”) sugeruje czas po zapadnięciu ciemności lub w bezpośredniej bliskości zmierzchu. W LXX jest zastosowany z *accusativem*, stąd wyrażenie znaczy: „o zmierzchu” lub „około zmierzchu”.

W Wj 12, 7 znajdujemy nakaz pokropienia krwią framug oraz progów domów, co wyrażono słowem *ntn*. Ten bardzo wieloznaczny termin hebrajski trudno tu jednak tłumaczyć jako czynność pokropienia. Nie ma bowiem mowy o hizopie, jak w Wj 12, 22, ani też o użyciu palca, jak jest wielokrotnie w tekstach kapłańskich, także w odniesieniu do oliwy (Wj 29, 12; Kpł 4, 30. 34; 8, 15; 9, 9;). Dla czynności kropienia w języku hebrajskim używa się określenia *nzh* w *hifil* (Kpł 4, 6. 17. 25; 14, 27; 16, 14. 19; Lb 19, 4). LXX przekłada go przez θήσουςιν. Grecki termin τίθημι jest bardzo wieloznaczny i wyraża jakąś specjalną ekspresję. Może oznaczać, podobnie jak w hebrajskim, m.in. umieszczać, kłaść, nakładać (w znaczeniu celowościowym), a nawet poświęcać. Jest możliwe, że zarówno w tekście hebrajskim, jak i w interpretacji LXX chodzić może raczej o umieszczenie jakiegoś znaku wykonanego krwią na odrzwiach domu, a nie o proste ich pokropienie⁶.

Wj 12, 8: „I zjedzą mięso tej nocy, upieczone w ogniu, i chleb prażony (hebr. *maššôt*, gr. ἄζυμος) z ziołami będą jeść”. Hebrajski termin *maššā(h)* („chleb bez smaku”) odpowiada w greckim tłumaczeniu Septuaginty określeniu ἄζυμος („chleb bez zakwasu”). Greckie określenie LXX „gorzkie zioła” (πικρὸς) to rośliny warzywne lub zielne o gorzkawym smaku. Miały one pomnażać odczucie „chleba bez smaku”. Interpretacja fragmentu dotyczącego mięsa baranka budzi następującą wątpliwość: czy Izraelci zjedzą „upieczone mięso tej nocy”, czy też „mięso upieczone tej nocy” [*ballajlā(h)*]? W jednym przypadku oznaczałoby to ucztę paschalną w jakimś krótkim czasie po zabiciu baranka, potrzebnym na upieczenie na ogniu zwierzęcia, jeszcze w nocy. W innym przypadku mogłaby być to uczta urządzana o świcie bądź trwająca od świtu przez jakiś czas. Świadectwo LXX (καὶ φάγονται τὰ κρέα τῆ νυκτὶ ταύτῃ ὀπτὰ πυρὶ) przemawia za pierwszą wersją.

Od Wj 12, 13 rozpoczyna się jakby nowa sekcja, zainicjowana przez ponowne odniesienie do czynności oznaczenia drzwi domów. Wydaje się, że jest to wprowadzenie do późniejszej, uzupełniającej sekcji prawnej, którą znamionować będzie nakaz świętowania Paschy „na wieki”. Nakaz ten zostaje wzmocniony w w. 14. Hebrajski termin *zikkārôn* nawiązujący do owego dnia oznacza „dzień, który będzie pamiętny”. Pamięć ta wyraża się przede wszystkim w liturgicznej celebracji święta, w której Izrael kontynuuje przeżywanie Paschy jako ciągle aktualizowanego znaku uwolnienia,

⁶ Por. L. Kohler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. polskiego P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 688–690.

budującego wspólną tożsamość⁷. W Wj 12, 15 rozpoczyna się opowiadanie, uprzednio autonomiczne, o celebracji Święta Przaśników. W jego centrum leżało przygotowanie chleba „bez zakwasu”, który był spożywany zrazu tylko w dzień Przaśników. Po rozszerzeniu obchodów spożywano go także w czasie siedmiu dni świątecznych. Następuje więc sekcja, w której widać warstwy relektury i redakcji.

Wj 12, 21 wraca do opowiadania paschalnego. Wersety 22–28 są w pewien sposób paralelne do ww. 1–14. Wj 12, 22 zawiera poszerzoną w stosunku do Wj 12, 7 informację o pokropieniu krwią przy użyciu hizopu (relektura). Był to ryt oczyszczenia, także z grzechów, stąd można domyślać się takiej aplikacji⁸. Na relekturę wskazuje użycie hebrajskiego słowa *ng'* w *hifil* (*w^higga 'tem*), czyli kolejnego – obok *ntn* i *nzh* – terminu wyrażającego ideę pokropienia. Tutaj ma ona wyraźny kontekst oddzielenia tego, co sakralne, od reszty. Wj 12, 23 inicjuje kluczowy moment opowiadania. Jahwe ma wkroczyć, by zabić Egipcjan, omijając domostwa oznaczone krwią. Działanie Boga w konkluzji mowy Mojżesza (w. 25) zostaje związane z realizacją obietnicy otrzymania własnej ziemi. Od w. 26 rozpoczyna się hagrada paschalna.

Tekst paschalny z Wj, ujęty w struktury chiastyczne, wyglądać może następująco:

Sekcja narracyjna

Wj 12, 1–14: Pascha

[12, 1–6a] Jahwe mówi: Weźcie sobie baranka czternastego dnia tego miesiąca

[12, 6b–7] Pokropcie jego krwią odrzwia waszych domów

[12, 8–10] Ten nocy spożyjecie mięso upieczone w ogniu: nic nie zostawiajcie

[12, 11] **Spożywajcie w pośpiechu: to jest Pascha dla Jahwe**

[12, 12] Tej nocy ja zabiję wszystko, co pierwotne w kraju egipskim

[12, 13] Krew waszych domów będzie znakiem

[12, 14] Ten dzień będzie dla was pamiętny, będzie świętem dla Jahwe

Wj 12, 15–20: Przaśniki

[12, 15] Przez siedem dni będziecie jeść chleb przaśny

[12, 16] Pierwszego dnia będziecie mieli zwołanie święte

[12, 17] **Zachowujcie święto Przaśników**

[12, 18] Pierwszego miesiąca, dnia czternastego będziecie spożywać chleb przaśny

[12, 19–20] Przez siedem dni będziecie jeść chleb przaśny

⁷ Por. R. S. Hendel, *Israel Among the Nations: Biblical Cultures in the Ancient Near East*, [w:] *Cultures of the Jews. A new History*, ed. by D. Biale, New York 2002, s. 47.

⁸ „Oczyść mnie z grzechu hizopem, a stanę się czysty” (Ps 51, 9; por. Kpł 14, 6. 14. 49. 51. 52; Lb 19, 18).

Wj 12, 21–28: Przestrzeganie rytu Paschy

[12, 21a] Mojżesz zwoła wszystkich starszych Izraela

[12, 21b–23] Jahwe przejdzie jako niszczyciel, nie wejdzie do domów waszych

[12, 24–25] **W ziemi, którą da wam Jahwe, przestrzegajcie tego rytu**

[12, 26–27] To jest ofiara Paschy dla Jahwe; i ominął wszystkie domy Izraelitów w Egipcie

[12, 28] Izraelici uczynili to, co Jahwe powiedział Mojżeszowi i Aaronowi

Wj 12, 29–36: Świadectwo faraona: zostawcie mój naród, idźcie służyć Jahwe

[12, 29] O północy Jahwe uśmiercił pierworodnego faraona i wszystkich pierworodnych Egiptu

[12, 30] Nocą jeszcze wstał faraon i wszyscy Egipcjanie; i podniósł się wielki krzyk

[12, 31–32] Tej nocy faraon powiedział: zostawcie mój naród, **służcie Jahwe** [...] proście także za mnie

[12, 33] Egipcjanie nalegali na lud ponieważ mówili: Wszyscy pomrzemy!

[12, 34–36] Jahwe sprawił, że naród zyskał łaskawość Egipcjan; złupili ich

Wj 12, 37–51: Konkluzja

[12, 37–38] Wyjście ludu

[12, 39] Sporządzenie pokarmu bez zakwasu

[12, 42] Noc, w której Jahwe czuwał, **będzie dla Izraela nocą czuwania** dla Jahwe

[12, 43–50] Przebieg rytu Paschy

[12, 51] Dzieło Boga: w tym dniu Jahwe sprawił wyjście Izraelitów z Egiptu

Sekcja retrospektywno-prawna

Wj 13, 1–16

Wprowadzenie: [13, 1–2] Poświęćcie mi wszystko pierworodne

[14, 1–2a] Poświęćcie mi wszystko pierworodne, co jest pośród Izraelitów

[13, 2b] Człowieka czy zwierzę

[13, 3–10] Spożywać będziecie chleb niekwaszony

[13, 3a] Pamiętajcie: potężną ręką Jahwe wyprowadził was z Egiptu

[13, 4–6] Przez siedem dni będziecie jeść chleb niekwaszony; siódmy dzień będzie świętem ku czci Jahwe

[13, 7] **Przez siedem dni będziecie jeść chleb niekwaszony**

[13, 8] To powiedz twojemu synowi. Z powodu tego, co mi uczynił Jahwe

[13, 16] Będziesz pamiętał: potężną ręką Jahwe ciebie wyprowadził z Egiptu

[13, 11–16] Oddasz dla Jahwe wszystko pierworodne, ponieważ mocną ręką Jahwe was wyprowadził

[13, 11] Kiedy Jahwe wprowadzi cię do ziemi, którą da tobie

[13, 12–13] Ty oddasz dla Jahwe wszelkie pierworodne

[13, 14a] Jeśli twój syn zapyta cię: Co to znaczy?

[13, 14b] **Potężnym ramieniem Jahwe wyprowadził nas z Egiptu**

[13, 15a] Jahwe zabił wszystko pierworodne w ziemi Egiptu

[13, 15b] Dla Jahwe będzie każdy pierwszy owoc męski łona matczynego

[13, 16] Potężnym ramieniem Jahwe wyprowadził nas z Egiptu

W centrum tekstu paschalnego tkwi pytanie: „Co to znaczy” (13, 14a)? Odpowiedź znajduje się w 12, 32–32: „Służcie Jahwe”. Sednem narracji Wj 12 jest zobowiązanie do czci Jahwe. Dla nakazu obchodzenia święta Praśników odpowiednikiem jest wprowadzenie z Egiptu jako realizacja

obietnicy nadania ziemi złożonej Abrahamowi, stąd posiadanie ziemi wiąże się z kulturą osiadłą. Dla święta Paschy wyjaśnieniem jest śmierć pierworodnych w Egipcie jako objawienie mocy Boga, który wybiera sobie naród. Śmierć pierworodnych Egiptu przypomina, że wszystko, co pierworodne, należy do Boga i jest poświęcone Bogu. Wybrany Izrael staje się takim właśnie „pierworodnym” Jahwe. Obrazuje to retrospektywna sekcja prawna Wj 13. Struktura opowiadania pozwala na zestawienie następujących relacji:

1. Jakie znaczenie dla Izraela ma ta noc ze swoimi obrzędami? – Ma przypominać i wzywać do kultu i wierności Jahwe, Bogu Izraela.

2. Jak Izrael ma czcić Jahwe za dar ziemi? – Obchodząc święto Przaśników.

3. Jak Izrael ma czcić Jahwe za wybór na Jego lud? – Obchodząc święto Paschy.

Paschalny tekst z Wj 12 jawi się ostatecznie jako uzasadnienie autorytetu i roli Paschy oraz Przaśników. Czyni się to poprzez umiejscowienie świąt w kontekście fundamentalnych dla etosu Izraela wydarzeń, celowo związanych z wyjściem, wydarzeniami pod Synajem i przymierzem.

KALENDARZ KODEKSU ŚWIĘTOŚCI W KPŁ 23, 5–8

Cały rozdział 23 Księgi Kapłańskiej jest oparty na starożytnym kalendarzu świątecznym, w wyniku procesu relektury zbudowany z kilku elementów⁹, z których każdy odnosi się do innego święta¹⁰. Z obchodami Paschy nie jest związane święte zgromadzenie. Oznacza to prawdopodobnie, że możliwe było, w myśl rozumienia tradycji kapłańskiej, obchodzenie Paschy w gronie rodzinnym, bez konieczności udawania się do świątyni w celu rytualnego uboju zwierzęcia¹¹. O ile Jozjasz usiłował scentralizować wszelki kult w Jerozolimie, o tyle przeddeportacyjne środowiska kapłańskie powracają, jak się wydaje, do starej praktyki. Z czego wynika ten powrót? Chodzi zapewne o powszechność i skuteczność obchodzenia Paschy oraz podkreślenie dawnej praktyki środowisk kapłańskich, czyli sprawowania kultu w lokalnych sanktu-

⁹ „El libro del Levítico es claramente fruto de una larga tradición sacerdotal, pero ésta no es homogénea” – J. L. De León Azcárate, *Levítico. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao 2006, s. 13; zob. też M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, dz. cyt., s. 317.

¹⁰ Pascha (23, 5); Przaśniki (23, 6–8); święto Pierwocin (23, 10–14); święto Tygodni (23, 15–22); święto Trąbek (23, 24–25); Dzień Pojednania (23, 27–32) i święto Szafasów (23, 34–43) – zob. E. Cortese, *Su Levitico 25, trent'anni dopo*, „Liber Annus” 49 (1999), s. 40; T. K. Hui, *The Purpose of Israel's Annual Feasts*, dz. cyt., s. 145.

¹¹ Problem obchodzenia Paschy w gronie rodu, w lokalnych sanktuariach lub świątyni zob. w: A. Paciorek, *Najstarsze święta w Izraelu*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, dz. cyt., s. 309–313.

ariach¹². Zebranie święte jest przewidziane dla pierwszego i siódmego dnia święta Przaśników. Jakkolwiek oba święta wymienione są oddzielnie, wydają się w tym tekście łączyć jakby w jeden ciąg świętowania. Kanoniczna postać tekstu zawiera zatem w sobie proces łączenia obu świąt. Należy zwrócić uwagę na proporcje w ilości tekstu odnoszącego się do Paschy w stosunku do Przaśników. Zapewne zakłada to powszechną znajomość w środowisku kapłańskim rytu Paschy i stabilność jego celebracji. Jedyne problem mógł tkwić w ujednoczeniu daty jego obchodzenia. W odniesieniu do Paschy nie ma właściwie jakichkolwiek informacji poza datacją.

TEKST PASCHALNY WE FRAGMENTARYCZNYM KALENDARZU LB 9, 1–14

Tekst ten jest oryginalną legislacją Księgi Liczb – w ramach narracji o posłudze kapłanów – i nie ma paraleli w żadnej innej księdze Starego Testamentu¹³. Składa się z dwóch zasadniczych części: ww. 1–5 i ww. 6–14. Pierwsza sekcja jest, jak się wydaje, pierwotną narracją Paschy, i tylko Paschy, bez święta Przaśników. Druga sekcja jest własnym tworem Lb, ale też charakteryzuje się pewną złożonością. Wersety 6–8 stanowią wprowadzenie do problematycznej kwestii obchodzenia Paschy razem z pobratymcami w sytuacji kontaktu ze zmarłym. Zapewne jest to pytanie rodzące się w sytuacji, w której detale stawały się bardzo ważne. Kluczowe dla interpretacji drugiej sekcji (zwłaszcza wersetów 10–14), wyjaśniającej problem, będzie wyróżnienie poszczególnych warstw tekstu.

[w. 10] «Powiedz synom Izraela, mówiąc:

Sekcja I: [Każdy człowiek] **który będzie nieczysty** z powodu życia człowieka [tzn. jego śmierci] albo będzie w drodze dalekiej [tzn. w podróży],

[wy] i pokolenia wasze,

niech obchodzi Paschę dla Jahwe

¹² Wielu egzegetów tradycję kapłańską postrzega jako rytualistyczną i formalną – zob. M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999, s. 89.

¹³ Por. T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, Grand Rapids 1993, s. 178. Istnieje jeszcze w Lb tekst paschalny we fragmentarycznym kalendarzu Lb 28, 16–25. Ze źródłowego przekazu kapłańskiego sprzed deportacji zachowano w tym kalendarzu niewiele. Jest to tylko stwierdzenie umiejscawiające Paschę w miesiącu pierwszym, w dniu czternastym. Równie lapidarny jest przekaz odnoszący się do pierwotnej wersji święta Przaśników: datacja i nakaz spożywania chleba przaśnego. Główną treścią jest za to dość szczegółowy opis ofiar, poczynając od pierwszego dnia święta Przaśników do dnia siódmego. Oba dni mają być uroczyste obchodzone przez całą wspólnotę. Konkluzją jest zakaz pracy. Ze szczegółowego opisu ofiarniczego i zakazu pracy wnosić można o kapłańskim charakterze tego tekstu, z pewnością na etapie jego redakcji. Lapidarność nawiązania do Paschy i Przaśników wskazuje nie tylko na ich starożytność, ale też na już utrwaloną i dobrze znaną tradycję ich obchodzenia. Prawdopodobnie na etapie redakcji zaczyna się też kształtować obyczajowość i normatywność pozostałych pięciu dni Przaśników. W praktyce przeddeportacyjnej nie miały one uroczystego charakteru i zapewne były zwyczajnymi dniami pracy.

[w. 11] w miesiącu drugim czternastego dnia, o zmierzchu będą obchodzić ją; chleb prażony i gorzkie zioła będą spożywali.

[w. 12] Nie pozostawią nic do rana; a kości nie złamią w nim; zgodnie z każdym przepisem uczynią z nim [tzn. z barankiem].

Sekcja II: [w. 13] **A człowiek, który jest czysty i nie jest w podróży,**

a zaprzestanie obchodzenia Paschy,

będzie wyłączony z życia ludu swojego;

bo daru ofiarnego nie przyniósł w oznaczonym czasie; grzech swój poniesie człowiek taki [tzn. karę].

Sekcja III: [w. 14] **Jeśli zatrzyma się u was jakiś obcy,**

będzie obchodził Paschę dla Jahwe,

zgodnie z przepisami Paschy.

te same [przepisy] będą dla was i dla obcego, i dla miejscowych ziemi.

Sekcja I jest bardzo złożona. Dotyczy bardzo szczególnego wypadku, w którym konieczne jest rozstrzygnięcie, czy można razem z pobratymcami obchodzić Paschę, kiedy miało się kontakt ze zwłokami. Odpowiedź jest negatywna. Do tego dochodzi inny przypadek: czy podróż zezwala na obchodzenie Paschy? Odpowiedź także jest negatywna. Dlaczego? Oznaczałoby to, że nastąpiło już przejście z etapu Paschy jako święta obchodzonego w rodzinie do Paschy obchodzonej rodzinnie, ale w świątyni. Stąd rozwiązanie kompromisowe: „w miesiącu drugim (tzn. następnym) czternastego dnia, o zmierzchu będą obchodzić ją”. Jest to coś absolutnie kuriozalnego, nie licząc przesunięcia świąt dokonanych przez Jeroboama I w sanktuariach północnych. Można odnieść wrażenie presji legalizmu. Teraz następuje dziwny wręt: informacja o spożywaniu chleba prażonego i ziół, czyli o świętowaniu Prażników. Sugeruje to redakcyjną interwencję kapłańską z okresu podeportacyjnego. Dalej następuje (w. 12) kontynuacja opowiadania paschalnego i jest to niemal dokładne powtórzenie starszej narracji z Wj 12, 46.

Sekcja II rozpatruje przypadek, kiedy ktoś, mogąc obchodzić Paschę, nie celebruje jej. Ponadto przypadek, kiedy nie jest w podróży, ale zaniechał z jakichś powodów obchodu Paschy. Zastosowany tu hebrajski czasownik *ḥdl* ma dość szeroki wachlarz znaczeniowy: od zaprzestania, przerwy, zaniechania, przypadkowego zdarzenia, zaniedbania aż po świadome i celowe odrzucenie. Trudno rozstrzygnąć, o jaki sens tutaj chodzi. Surowość kary (wyłączenie ze wspólnoty) sugeruje świadome zarzucenie celebracji, a jeśli do tego uwzględnić presję jurydyzmu, staje się ona zrozumiała.

Sekcja III jest relekturą Wj 12, 43–49. Być może sytuacja skłoniła do pewnego kompromisu i szanowania faktów już zaistniałych. Ponieważ struktura osiedlenia i zamieszkania była bardzo niejednorodna, obok rodzin izraelskich zamieszkiwali potomkowie różnych nacji kananejskich, ścisły separatyzm mógł być nie do utrzymania. Być może należałoby jeszcze na ten pierwotny kompromis nałożyć także kolejny, który mógł dokonać

się już w okresie podeportacyjnym. Wtedy środowisko kapłańskie niejako zmuszone zostało do kolejnego ustępstwa. Wobec faktu, że wielu spośród Izraelitów – także kapłanów – powróciło z deportacji z cudzoziemskimi żonami, być może ich dzieci, a nawet oni sami nie byli pojmowani jako pełnoprawni Żydzi. Kompromis był tak daleki, że jednakowe prawo miało obowiązywać Żydów i cudzoziemców, którzy zamieszkali pośród nich. To samo prawo miało obowiązywać też każdego pełnoprawnego obywatela tej ziemi, tutaj urodzonego (*'ezrah*). Gdyby chodziło o dzieci z mieszanych małżeństw po powrocie z deportacji babilońskiej, zabieg ten byłby zrozumiały. Pozwolono w pełni sposób obchodzić Paschę zarówno naturalizowanym cudzoziemcom (prozelitom), jak i uznano za pełnoprawne – a więc mogące obchodzić Paschę – potomstwo deportowanych do Babilonu, pochodzące z małżeństw mieszanych. Do tej kwestii powróci reformatorskie środowisko Ezdrasza-Nehemiasza, przyjmując postawę zdecydowanie radykalną i nacjonalistyczną, akcentującą zdecydowany rozdział wspólnoty podeportacyjnego Izraela i innych nacji¹⁴.

KALENDARZ ŚWIĄTECZNY W PWT 16, 1–8

W ramach Kodeksu Przymierza w Pwt zamieszczony jest retrospektywny kalendarz trzech świąt pielgrzymkowych¹⁵, a w nim tekst 16, 1–8, odnoszący się do Paschy i Przaśników. Trzy święta pielgrzymkowe zostały już zdefiniowane w Wj 23, 14; 34, 18; Kpł 23, 4; Lb 23, 16. Na samym początku perykopy kananejska nazwa Abib wskazuje na pierwotne, źródłowe opowiadanie¹⁶. Środowisko deuteronomiczne, zgodnie z tendencją reformy Jozjasza, czyni z rodzinnych obchodów Paschy święto sprawowane w „miejscu, które wybierze sobie Jahwe”. Chodzi tutaj zapewne o centralizację kultu w Jerozolimie. Niejako „przy okazji” dokonuje też połączenia Paschy i Przaśników w jeden ciąg świąteczny. Sądzić można, że podkreślanie przez Pwt 16 rolniczego charakteru świąt pielgrzymkowych sugeruje wniosek, iż Izrael przez tę tradycję był postrzegany – lub sam siebie takim widział – jako lud o charakterze rolniczym. Zwrot: „złożysz ofiarę paschalną dla Jahwe, Boga twojego” sugeruje kult świątynny. Do tej pory nie używano takiego określenia, mówiąc tylko o „obchodzeniu Paschy”. Brak jest określenia dnia miesiąca Abib, stąd wnosić można, że tekst ten nie był poddany

¹⁴ Punktem odniesienia dla tej grupy reformatorskiej może być tekst z Pwt 23, 3: „Nie wejdzie syn nieprawego łoża (*mamzēr* – „bękart”) do zgromadzenia Jahwe, nawet w dziesiątym pokoleniu nie wejdzie do zgromadzenia Jahwe” – por. P. D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, Louisville 2000, s. 160.

¹⁵ Por. P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids 1976, s. 242.

¹⁶ Po deportacji używano zazwyczaj nazwy Nisan, jakkolwiek tradycja kapłańska kontynuowała używanie przeddeportacyjnych określeń liczbowych.

redakcyjnemu wpływowi kapłańskiemu, albowiem tylko teksty kapłańskie i Ez 45, 21 określają dzień, raczej wieczór, obchodów Paschy¹⁷. Struktura Pwt 16, 1–8 mogłaby wyglądać następująco¹⁸:

Wprowadzenie

Pierwotne opowiadanie: [w. 1] Przestrzegaj miesiąca Abib i obchodź święto Paschy dla Jahwe, Boga twego,

Dodatek deuteronomiczny: bo w miesiącu Abib wywiódł cię Jahwe, Bóg twój, z Egiptu nocą.

Sekcja I (w odniesieniu do Paschy)

Teza pierwotnego opowiadania: [w. 2] Złożysz ofiarę paschalną dla Jahwe, Boga twego, z owcy i cielca,

Dodatek deuteronomiczny: w miejscu, które wybierze [sobie] Jahwe, aby zamieszkało imię Jego tam.

Pierwotne opowiadanie: [w. 4b] i nie pozostanie z mięsa, które złożysz na ofiarę wieczorem, na drugi dzień [nic] do rana.

Interpretacja sekcji I (deuteronomiczna): [w. 5] Nie złożysz ofiary paschalnej ani w jednym miejscu bramy [tzn. w żadnej miejscowości], którą Jahwe, Bóg twój, daje tobie, [w. 6a] ale w miejscu, które wybierze Jahwe, Bóg twój, żeby zamieszkało imię Jego;

Konkluzja sekcji I tekstu pierwotnego: [w. 6b] tam złożysz ofiarę paschalną wieczorem, jak zajdzie słońce, w oznaczonym czasie,

Dodatek deuteronomiczny: [kiedy] wywiódł cię z Egiptu.

Epifora tezy sekcji I z tekstu pierwotnego: [w. 7] Upieczesz [na ogniu] i zjesz

Dodatek deuteronomiczny: w miejscu, które wybierze Jahwe, Bóg twój, sobie,

Tekst pierwotnego opowiadania: i zavróciś rano, i pójdziesz do namiotów twoich.

Sekcja II (w odniesieniu do Przaśników) wprowadzona do tekstu paschalnego

Teza tekstu pierwotnego: [w. 3b] siedem dni będziesz jadł z ofiarami chleb niekwaszony,

Interpretacja deuteronomiczna: [w. 3c] chleb ubóstwa [upokorzenia], [w. 3d] bo w drzeniu [w pośpiechu] wyszedłeś z ziemi egipskiej,

Konkluzja deuteronomistyczna: [w. 3e] dlatego będziesz pamiętał dzień wyjścia twego z ziemi egipskiej przez wszystkie dni życia twego.

Epifora tezy pierwotnej: [w. 4a] Nie będzie widać u ciebie kwasu we wszystkich granicach twojej posiadłości siedem dni.

Dodatki redaktorskie łączące sekcje I i II (Paschę i Przaśniki) są następujące:

- dodatek deuteronomistyczny: [w. 3a] Nie będziesz jadł razem z nią [z ofiarą paschalną] kwasu;
- dodatek kapłański: [w. 8b] nie wykonasz zajęcia [pracy].

¹⁷ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 501.

¹⁸ Klasyczny trójdzielny podział tej perykopy: wprowadzenie (w. 1); normy ofiary paschalnej (ww. 2–4); unikatowe, obecne tylko tutaj przepisy o miejscu ofiary paschalnej połączone z normą o niekwaszonym chlebie (ww. 4–8) – por. M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, dz. cyt., s. 335; Haran proponuje tzw. zjawisko injunckji, tzn. najbardziej pierwotne przekazy paschalne włączone zostały do tekstu Księgi Wyjścia, a te z kolei znalazły swoją syntezę w paschalnym opowiadaniu w Pwt 16 – por. tamże, s. 341.

Struktura pierwotnego opowiadania paschalnego składałaby się z następujących wersetów: 1. 2. 4b. 5. 6a. 6b. 7, a struktura pierwotnego opowiadania o święcie Przaśników: 3b. 3c. 3e. 4a.

Interpretacja Paschy w świetle kalendarzy biblijnych

POLE SEMANTYCZNE TERMINU *PESAḤ*

Etymologia hebrajskiego terminu *pesaḥ* jest niepewna. Jedne opinie widzą tu egipski rdzeń oznaczający „uderzenie”. Jest możliwe, że Hebrajczycy użyli nazwy egipskiej i zastosowali ją na gruncie semickim. Inne opinie pojmują hebrajski czasownik *psh* w znaczeniu „skakać” lub „przeskakiwać”. Istotnie, Księga Wyjścia rozumie ten termin jako „obejście, ominięcie” czy „przeskoczenie” przez Jahwe domów Hebrajczyków w czasie nocy paschalnej (Wj 12, 27). Jeszcze inna grupa poglądów koncentruje się na znaczeniu „przejścia”. Takie znaczenie poświadcza jednak w sposób pewny dopiero tradycja chrześcijańska. Niektóre opinie wskazują na związek z semickim, asyryjskim określeniem *pasahu* („przejednywać”). Miałby to być obrzęd przebłagalny ku czci bogini Isztar. Inne sugestie wskazują na związek biblijnej Paschy z jednym z elementów rytu przedbiblijnego. Mógłby to być rytualny taniec, odzwierciedlający metaforycznie przejście przez morze (*m^hōlā(h)* – Wj 15, 20). Niewątpliwie taniec towarzyszył nieomal zawsze najstarszym semickim rytom religijnym. Element ofiarniczy (z baranka) także przynależał do niemal wszystkich rytów religijnych, zwłaszcza o charakterze inicjującym w semickim kręgu grup pasterskich. Analogicznie jest w tradycji seminomadycznej i nomadycznej z obyczajem zebrania krwi ofiarniczej i kropienia nią namiotów bądź innych miejsc zamieszkania. W tym przypadku także można mówić o inicjacji, ponieważ obyczaj ten praktykowany był np. przy każdorazowym przemieszczeniu się i rozbiciu nowego obozowiska czy zajęciu nowych siedzib.

Hebrajski rdzeń *psh* tłumaczy się najczęściej jako „przejście”. W znaczeniu czasownikowym *pāsaḥ* oznacza „przejść”, „ominać”. Jest to jednak już późniejsze, wydedukowane teologicznie znaczenie. Pierwotne znaczenie *pāsaḥ* to poruszanie się na jednej nodze wraz z towarzyszącymi temu tańcami i skokami¹⁹. Pascha bowiem u swych początków łączy się z atrybutami typowymi dla każdego z radosnych świąt semickiego kręgu kulturowego: radością, tańcami, muzyką i śpiewami towarzyszącymi rytom ofiarniczym.

¹⁹ Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 659.

Radosny charakter tego święta bliski był analogicznym tradycjom kananejskim²⁰. W tekstach Starego i Nowego Testamentu ma też znaczenie ofiary²¹.

RELIGIJNE ZNACZENIE PASCHY

„Pascha” wydaje się być terminem bardzo starożytnym, pochodzącym jeszcze sprzed czasów formowania się Starego Testamentu. Izraelskie święto Paschy posiada wspólne korzenie z religijnym starożytnym pasterskim świętem o zasięgu ogólnosemickim. Warunki życiowe ukształtowały obyczaje, wśród których znajdowało się doroczne wyjście z pustynnych miejsc zimowych na wiosenne i letnie pastwiska. Leżały one na terenach, które dopiero opady deszczu mogły uczynić użytecznymi dla wypasu stad owiec i kóz²². Korzenie hebrajskiego terminu *pāsaḥ* mogą więc wyrażać pierwotną ideę radosnego podskakiwania stada wychodzącego na wiosnę na pastwiska oraz radość pasterzy. Być może na początku termin ten łączył się z powszechnie obchodzonym na Bliskim Wschodzie świętem wiosennym, u początku nowego roku. Wtedy pasterskie grupy wyrażały swoje dziękczynienie za wiosenny przychówek owiec i kóz. Ta tradycja wiosennego wyjścia i dziękczynienia wiązała się z rytualnym pokropieniem krwią namiotów i miała – jak się wydaje – podłoże antydemoniczne²³.

Pewien problem stanowi wyjaśnienie, czy *pāsaḥ* w tekstach biblijnych odnosi się do przejścia anioła śmierci i omińnięcia oznaczonych krwią domów, czy też do przejścia przez Morze Sitowia. Różnego rodzaju odniesienia do tego drugiego wydarzenia znajdują się w warstwach narracyjnych, jurydycznych, modlitewnych i prorockich Starego Testamentu²⁴.

Problemem jest też to, że teksty biblijne raz odnoszą się do samego święta Paschy, innym razem zaś do baranka paschalnego. Z jednej strony *psḥ* oznacza szczególnie uroczystą ucztę w trakcie obchodów święta, z drugiej zaś przedmiot tej uczty. Najczęściej teksty biblijne mówią o ofia-

²⁰ Por. T. Brzegowy, *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983) nr 2, s. 103–104.

²¹ Por. R. Otto, *pāsaḥ; pesaḥ*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, t. 12, Grand Rapids 2003, s. 7–9.

²² Bardziej zgodne z realiami jest mówienie o kręgu seminomadycznym niż nomadycznym; wypas kóz i owiec nie był atrybutem nomadów.

²³ Por. T. Brzegowy, *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, art. cyt., s. 106–107.

²⁴ Tradycja prorocka zdaje się np. rozumieć *pāsaḥ* w nawiązaniu do obu możliwości interpretacyjnych – Iz 31, 5 zestawia np. cztery różne terminy oznaczające działanie Boga w stosunku do Jerozolimy: *gānōn w^hiṣṣil pāsō^h w^himlīt* („osłoni i ocali, oszczędzi i zachowa”). Tradycje prawne być może nawiązują do zasady *lex talionis* (Wj 21, 23nn) – w odniesieniu do Paschy byłaby to konieczna substytucja krwi, należnej Jahwe – zob. S. Hareźga, *Rozwój paschalnego prawodawstwa w świetle tradycji biblijnych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37 (1984) nr 3, s. 190–200.

rowaniu Paschy jako o sakralnym akcie ofiarniczym – *wzābahtā pesah* (Pwt 16, 2, 5) lub o zabiciu Paschy – *šahātū happāsaḥ* (Wj 12, 21; Ezd 6, 20). Ponadto informują o pieczeniu Paschy – *wajbašš'lu happesaḥ* (2 Krn 35, 13 dotyczy mięsa zabitego już baranka) i o spożywaniu Paschy – *'āk'lu 'et-happesaḥ* (2 Krn 30, 18)²⁵.

Bardzo ciekawe jest zastosowanie rdzenia *psḥ* w 1 Krl 18, 21. Imiesłów w liczbie mnogiej *pōs'him* oznacza postawę moralną człowieka. Chodzi o niejednoznaczność w opowiedzeniu się za Jahwe i wynikającą z niej chwiejność w podążaniu za Nim. Chodzenie za Jahwe w Starym Testamencie oznacza wierność przymierzu, analogicznie do wyrażenia: „droga Jahwe”. 1 Krl 18, 26 stosuje rdzeń *psḥ* na oznaczenie kultycznej formy oddawania czci ołtarzowi przez proroków Baala. Prawdopodobnie chodzi tutaj będzie o rytualny taniec i pokłony wobec ołtarza, co miałyby znaleźć przełożenie na postawę moralną.

Jakąkolwiek przyjąć interpretację, święto Paschy wydaje się mieć bardzo starożytne korzenie. Ryt opisany w tekstach biblijnych suponuje jego matrycę seminomadyczną i pasterską. Elementami składowymi byłyby: migracje wiosenne grup pasterskich ku nowym pastwiskom, ubiór podróży, prosty pokarm, ofiara w intencji płodności stad zwierząt²⁶, apotropaiczny bądź inicjacyjny ryt pokropienia krwią. Obyczaj pasterski z czasem uległ transformacji. Naturalne symbole pasterskie przekształcono w symbolikę historyczną, stały się symbolami migracji ku wolności. Na ostatnim etapie rozwoju nadano mu znaczenie religijne. Ta wótorna i teologiczna interpretacja Paschy upamiętnia ominięcie tych domów, których odrzwia były naznaczone krwią baranka w czasie wyjścia z Egiptu. To wydarzenie stało się centralnym punktem, paradygmatem prawodawstwa, liturgii i życia późniejszego Izraela, zarówno w tradycji kapłańskiej, jak i w kręgach reformacyjnych oraz w teologii prorockiej. Krytyka historyczności wyjścia – prowadzona przez niektórych badaczy – jest nie do utrzymania wobec siły tradycji tego paradygmatu²⁷.

²⁵ Zob. S. Potocki, *Misterium Paschy Starego Testamentu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988) nr 4, s. 274–275.

²⁶ Baranek nie był po zabiciu dzielony do pieczenia w kawałkach, ponieważ odzwierciedlał ideał jedności trzody.

²⁷ G. Davies, *Was There an Exodus?*, [w:] *In Search of Pre-Exilic Israel*, red. J. Day, New York 2004, s. 27: “To establish that there was an Exodus it is not necessary to defend the historicity of the whole Exodus story as we have it. Indeed even a fairly limited application of source criticism to Exodus, which would be widely agreed upon even in these confusing times, would distinguish a Priestly account of the Exodus from older source material and so identify elements of the story which are certainly secondary and unhistorical”.

ZNACZENIE PASCHY W BIBLIJNYCH KALENDARZACH

W deuteronomicznym kalendarzu miesiąc obchodów Paschy i święta Przaśników nosi nazwę Abib (Pwt 16, 1). W ten sposób wyraźnie odnosi się do kalendarza księżycowego, podczas gdy w kalendarzu deuteronomistycznym Paschę obchodzi się miesiącu Nisan. W kapłańskim, często numerycznym systemie liczenia miesięcy używane jest określenie: „w miesiącu pierwszym” (*baḥōdeš hāri’šôn*)²⁸. Święto Paschy zaczynało obchodzić w noc pierwszej wiosennej pełni księżyca, co praktycznie zbiega się z wiosennym zrównaniem dnia z nocą. Pascha nawiązywałaby do jednego ze starożytnych świąt orientalnych, które kultywowało środowisko pasterskie. Wj 12, 42 podkreśla nie samo święto, ale noc, w czasie której Hebrajczycy doświadczali zbawczego działania Boga: „Jest to noc czuwania dla Jahwe [na cześć Jahwe] dla tych, których wyprowadził z ziemi Egiptu”.

Według tradycji kapłańskiej Pascha hebrajska korespondowała z dniem kalendarza słonecznego, w którym rozpoczynał się rok liturgiczny: „Pierwszego miesiąca, czternastego dnia miesiąca, o zmierzchu jest Pascha dla Jahwe”. Odbывała się wieczorem 14 dnia pierwszego miesiąca, a następnym dniem rozpoczynał obchody siedmiu dni święta Przaśników. Pascha we właściwym sensie to świętowanie *bēn hā’arbajim* – „między dwoma wieczorami” (Wj 12, 6; Kpł 23, 5; Lb 9, 3. 5). Chodzi więc o dwa kolejne wieczory. W ścisłym zaś sensie istotą Paschy był posiłek z zabitego wieczorem baranka.

Deuteronomistyczny kalendarz w Pwt 16, 6 precyzuje początek święta: *bā’āreb k’bô’ haššemēš* („wieczorem, kiedy zajdzie słońce”). Rytualny nakaz zabicia baranka po zachodzie słońca nie był chyba przestrzegany zbyt rygorystycznie. Zabijano być może ofiary już po południu 14 Nisan, stąd – po powrocie z deportacji – precyzyjna informacja: kiedy zajdzie słońce. Razem z upieczonym mięsem baranka spożywano chleb bez zakwasu i zioła (Pwt 16, 1–8).

W najwcześniejszych kalendarzach mamy do czynienia również z autonomicznym świętem Przaśników. Oczywiście wydaje się rolnicze znaczenie tej uroczystości. Nie należy jednak przeciwstawiać święto Paschy świętu Przaśników. Współczesne badania pokazują bowiem, że już w tekstach prezentujących patriarchów widoczne jest złączenie elementów pasterskich i rolniczych²⁹. Zresztą, wśród świąt Izraela znajdują się głównie te, których pierwotne znaczenie związane było z obrzędowością rolniczą. Wszystkie

²⁸ Zob. Kodeks Kapłański w Lb 28, 16; Kpł 23, 5.

²⁹ „For Israel before the state it is possible to demonstrate an opposition between the farming and shepherd population in the hill-country on the one hand and the city states of the plains on the other, but not one between farmers and nomads” (R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t. 1, Louisville 1994, s. 34).

one zyskały w procesie reelektury znaczenie teologiczne, uzasadniane wyjściem z Egiptu: Przaśniki (Wj 23, 15; 34, 18); święto Tygodni (Wj 23, 16; 34, 22); święto Szafasów (Wj 23, 16; Pwt 16, 13). W okresie przed powstaniem monarchii prawdopodobnie wszystkie te święta były po prostu świętami (*haggim*) „ku czci Jahwe” (por. Oz 9, 5)³⁰.

Święto Przaśników (*maššôt*), prawdopodobnie kananejskiego pochodzenia, było związane z ofiarowaniem pierwszego plonu ze zbiorów jęczmienia we własnym, lokalnym sanktuarium szczepowym w ramach pielgrzymki. Rytuał polegał na tzw. „potrząsaniu snopem” w drugim dniu Przaśników (Kpł 23, 11). Ta późna, kapłańska tradycja prawdopodobnie jednak odnosi się do bardzo wczesnego obyczaju rolniczego. Polegałby on na robieniu nowego zakwasu ze świeżo zmielonego ziarna i spożywaniu nowego chleba. We wczesnej, rolniczej tradycji starożytnego Wschodu święto to mogłoby obrazować wiosenne odrodzenie się natury. Można więc mówić o rolniczej analogii do święta pasterskiego, jak to było w przypadku skrapiania krwią nowych siedzib w czasie Paschy. Jednak już w czasach biblijnych dokonano się połączenie obu świąt w jednym obchodzie³¹. W każdym razie w diasporze żydowskiej w Egipcie jeszcze w roku 419 – jak się wydaje – nie było stałego terminu Paschy³². Być może dla diaspory nie był jeszcze znany albo też nie miał istotnego znaczenia przepis z Tory Ezechiela o świętowaniu Paschy „w miesiącu pierwszym, dnia czternastego tego miesiąca” (Ez 45, 21), w jednym ciągu ze świętem Pierwocin (Ez 45, 20). W rycie świątynnym w Jerozolimie zachowano preferencje dla ofiary z baranka. Pierwociny zbiorów jęczmienia, przynoszone do Świątyni drugiego dnia Przaśników, zyskały w okresie międzytestamentalnym duchowe znaczenie. Nowy Testament nawiązuje do nich, opisując Mesjasza-Chrystusa jako pierwszy owoc odkupienia i zmartwychwstania, „pierwociny” duchowego żniwa (*ἀπαρχή*) (1 Kor 15, 23). Nowego znaczenia nabrała w Nowym Testamencie także

³⁰ Por. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, dz. cyt., s. 89; Ph. J. King, L. E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Minneapolis 1989, s. 353.

³¹ Niektórzy egzegeci są zdania, że połączenie nastąpiło już w początkowym okresie monarchii, wraz ze zbudowaniem świątyni w Jerozolimie; bardziej prawdopodobna jest jednak opinia o okresie reformy deuteronomicznej za Jozjasza – por. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, dz. cyt., s. 35.

³² Zob. J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 56–57. 165–166. Problem dotyczy wprowadzenia stałej daty obchodzenia Paschy i Szawuot w żydowskim domu modlitwy, aspirującym do bycia sanktuarium (dosłownie domem z ołtarzem Boga nieba) na Elefantynie. W tej sprawie pisze ktoś (być może Nehemiasz lub Ezdrasz?) z Jerozolimy do Jedaniaha na Elefantynie (tzw. papirus paschalny). Deuteronomistyczne prawo co do obchodów Paschy nie zostało, jak widać, przyjęte powszechnie, potrzebna była interwencja z Jerozolimy.

symbolika baranka paschalnego (ἀμνός), zidentyfikowanego w Jezusie (J 1, 29. 36; 1P 1, 19), Baranku – ἀρνίου (J 1, 36; Ap 7, 14; 12, 11).

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

Słowa kluczowe

Pascha, Przaśniki, kalendarz biblijny, święto pasterskie, kult, Izrael

Summary

Passover in the calendars of the Old Testament

The Jewish feast of Pesah was born in the circle of the shepherds' culture, more precisely in the Semitic seminomadic groups. It was being celebrated during the spring, at the beginning of a new year. During the time of Josiah's reforms, it became a pilgrimage feast. Historical experience of the exodus from Egypt and its theological interpretation and several reinterpretations coming afterwards, changed that nomadic and shepherds' feast, connected with agricultural feast of Unleavened Bread, into the most important national feast of Israel. Calendars coming from biblical texts are showing a multistage development of actual feast of Passover.

Keywords

Passover, Unleavened Bread, biblical calendar, shepherds' feast, worship, Israel

Joanna Nowińska SM

Ap 12 jako teologia historii

Analiza porównawcza Apokalipsy św. Jana z tekstami tego samego gatunku na tle Biblii sankcjonuje tezę o niehellenistycznym charakterze tej księgi. Tekst – mimo iż zapisany w κοινή διάλεκτος – obfituje w formy określane przez gramatykę grecką jako nieprawidłowe¹. Składnia zawiera różnego rodzaju anakoluty i warunkowana jest bardzo wyraźnie hebrajskim sposobem wyrażania myśli i konstruowania wypowiedzi. S. E. Porter w artykule *The Language of the Apocalypse in Recent Discussion* przytacza opinię S. Thompsona, iż greka Apokalipsy nie jest niczym więcej niż membraną naciągniętą ściśle na semicką ramę, ukazującą wiele zasadniczych rysów obramowania². Jeśli odwołać się za A. Jankowskim do stwierdzenia Allo³, to autor Janowy ukazuje się tu jako ktoś piszący po grecku, ale myślący po aramejsku. Konstatacja ta jest wyjściowa w spojrzeniu na Ap 12 jako teologię historii – warunkuje bowiem specyfikę podejścia.

Spojrzenie Semity na historię różni się zasadniczo od koncepcji, jaką posiada Europejczyk. Na plan pierwszy wysuwa się tu rozumowanie na zasadzie przyczyny i skutków, lecz odłączone od rozwijanej konsekwentnie, chronologicznie i w oparciu o fakty relacji o wydarzeniach⁴. Raczej ta ostatnia jest zdeterminowana przez cel, jaki stawia sobie autor danego przekazu. Stary Testament przedstawia historię, wydarzenia, postacie właściwie tylko pod jednym kątem – zaznaczającego się w nich działania Boga⁵. Nawet jeśli nie jest On wymieniany z imienia, jak np. w księdze Estery, to pojawia się jako opatrność czuwająca nad losem bohaterów, która *nota bene* okazuje

¹ Więcej zob. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959, s. 85nn.

² Por. S. Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, Cambridge 1986, s. 108 (Society for New Testament Studies Monograph Series, 52); S. E. Porter, *The Language of the Apocalypse in Recent Discussion*, „New Testament Studies” 35 (1989), s. 584.

³ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 91.

⁴ Por. Z. Ziółkowski, *Biblia, księga Boga i człowieka*, Warszawa 1995, s. 152; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 14–15.

⁵ Stopień objawienia danej prawdy o Bogu działającym jest różny w poszczególnych tekstach biblijnych – zob. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Warszawa 1986, s. 57.

się posiadać wszystkie cechy Jahwe. Ingerencja w dzieje świata i człowieka to zarazem podstawowy sposób objawiania się Boga. Dowodem może tu być dwupoziomowa semantyka hebr. הָרַךְ jako słowa i wydarzenia, które dokonuje się mocą słowa. Stąd pojęcie teologii historii, które obok teologii ziemi zostało ukute przez podręczniki akademickie dla odzwierciedlenia zasadniczych cech mentalności Hebrajczyków zarysowującej się wyraźnie w tekście Biblii – teologia historii ma stanowić pewną wykładnię prawdy o Bogu dostępnej dla ludzkiego umysłu.

Warto przed analizą niniejszego problemu odnieść się jeszcze do współczesnej ogólnej definicji tego terminu. Chyba najbardziej kompletne ujęcie podaje Cz. Bartnik w swojej monografii o takim też tytule⁶. Zwraca on uwagę na jeden z aspektów tego pojęcia, jaki stanowi próba dotarcia do Bożych planów, myśli, reżyserii historii, co dokonuje się na drodze poszukiwania znaków Jego obecności i działania ukazujących się w wydarzeniach i procesach oraz poprzez analizę tych ostatnich w świetle objawienia⁷. Zauważa również tutaj swoisty zabieg transcendentowania historii⁸ oraz odsyła do fenomenu osoby jako takiej, która *de facto* tworzy czy raczej współuczestniczy w kreowaniu dziejów⁹. Natomiast samo spojrzenie na historię – zgodnie z podstawową definicją słownikową¹⁰ – w pierwszym rzędzie dotyczy zdarzeń, a dalej – procesu ich rozwoju.

Apokalipsa z racji specyfiki gatunku wydaje się być wprost predysponowana do podjęcia tematu teologii historii. Dokonując refleksji i interpretacji teraźniejszych i minionych wydarzeń, zarysowuje je na tle całościowej wizji dziejów świata¹¹, nie oddzielając sfery widzialnej od transcendentnej. Autor natchniony ostatniej księgi Nowego Testamentu, pomijając relację wydarzeń, dokonuje od razu ich metaforycznego ujęcia, a to z kolei poddaje teologicznej obróbce¹². Specyficzny jest 12 rozdział Apokalipsy. Zdaniem wielu egezetów stanowi on punkt kulminacyjny całego tekstu¹³ – znajduje

⁶ Por. C. Bartnik, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 10.

⁷ Por. tamże, s. 9.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże, s. 10.

¹⁰ Por. *Historia*, w: *Słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2006.

¹¹ Por. R. Rubinkiewicz, *Apokalipsyka u progu ery chrześcijaństwa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988) nr 1, s. 55.

¹² Por. W. Popielewski, *ALLELUJA! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1–8)*, Kielce 2001, s. 293.

¹³ Por. H. Lempa, *Motyw walki dobra i zła w Apokalipsie św. Jana (Ap 12–20)*, w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii. Ojcu Hugolinowi Langkammerowi*, red. J. Flis, Lublin 1990, s. 167; U. Vanni, *Postawa chrześcijanina wobec świata zewnętrznego: prześladowanie w Apokalipsie*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 5 (1987), s. 47.

się zresztą w centrum księgi. Opinia ta odnosi się zarówno do semantyki, jak i teologii. Trudno nawet dokonywać jakichkolwiek porównań tej perykopy z innymi partiami Apokalipsy św. Jana w oparciu o strukturę literacką, gdyż odbiega ona w znacznym stopniu od konwencji, w jakiej utrzymany jest pozostały tekst ostatniej księgi Nowego Testamentu. Sprzyja to więc zarazem wypukleniu wyjątkowego charakteru zamieszczonego tu przesłania. Powstaje jednak pytanie, czy w 12 rozdziale Apokalipsy autor natchniony rzeczywiście dokonuje teologicznej refleksji nad historią.

Tekst Ap 12 podlegał bardzo różnym interpretacjom na przestrzeni wieków. Odczytywano go jako passus wykładni mariologii, dokonując literalnej interpretacji postaci Niewiasty jako Matki Jezusa (Ekumeniusz, Quodvultdis)¹⁴. Korelatywnie zrodziła się refleksja eklezjologiczna bazująca na odniesieniu do Maryi jako typu Kościoła (Augustyn, Rupert z Deutz, Bernard z Clairvaux)¹⁵ czy odłączona od niego interpretacja synagogałna (J. Sickenberg, H. J. Holtzmann)¹⁶. Każda z nich wносиła wiele do rozumienia tekstu, jednakże różnorodność spojrzeń i terminologii nastęrczała jednocześnie wiele problemów przy opracowywaniu synchronicznym¹⁷. Niniejszy artykuł nawiąże do mniej popularnej interpretacji Niewiasty z Ap 12 jako obrazu Ludu Obu Przymierzy zapoczątkowanej przez Wiktoryna z Patavii¹⁸, kontynuowanej następnie przez m.in. R. H. Charlesa¹⁹, B. M. Metzgera²⁰, gdyż w kontekście przedstawianego tematu stanowi ona swoisty punkt przyłożenia. Opinie egzegetów co do konstrukcji Ap 12 są różne. M. Karczewski²¹ dostrzeżę tu trzy jednostki literackie: wątek dotyczący historii Niewiasty, jej Syna i Smoka (Ap 12, 1–6), opis konfliktu Smok–Michał i jego konsekwencje (Ap 12, 7–12) oraz powrót do tematu konfrontacji Niewiasty ze Smokiem (Ap 12, 13–17). Natomiast H. Lempa²², zajmując się bezpośrednio zagadnieniem walki w Ap 12, wyróżnia tu scenę prezentacji (Ap 12, 1–6), walkę Michała ze Smokiem (Ap 12, 7–9), hymn niebian (Ap 12, 10–12) oraz walkę Smoka z Niewiastą i jej potomstwem

¹⁴ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 307.

¹⁵ Por. tamże, s. 309.

¹⁶ Por. F. Sieg, *Niewiasta i Syn w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 1987, s. 47–48.

¹⁷ Por. tamże, s. 48.

¹⁸ Por. tamże, s. 62.

¹⁹ Por. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. 1, Edinburgh 1971, s. 315.

²⁰ Por. B. M. Metzger, *Breaking the Code. Understanding the Book of Revelation*, Nashville 1993, s. 74.

²¹ Por. M. Karczewski, *Między historią idei a oryginalnością Ap 12 – w poszukiwaniu metody interpretacji*, „Studia Elbląskie” 2 (2000), s. 219.

²² Por. H. Lempa, *Motyw walki dobra i zła w apokalipsie św. Jana (Ap 12–20)*, art. cyt., s. 168.

(Ap 12, 13–18). W niniejszym artykule – z racji specyfiki tematu – zostanie zastosowany sztuczny podział tekstu według linii wydarzeń i ich bohaterów.

Preludium Ap 12 stanowi werset ostatni poprzedniego rozdziału: „świątynia Boga w niebie się otworzyła” (Ap 11, 19). Umiejscowienie akcji ἐν τῷ οὐρανῷ nasuwa myśl o wprowadzeniu w rzeczywistość Bożą niedostępną dla ludzi, tym samym też w bliskość tajemnic Jego planu zbawienia. Ewokuje skojarzenia retrospektywne i przez sam fakt wzmianki o świątyni odsyła do kultu, ale zarazem też czasu świetności Izraela, uświadamiając jego już zaprzeszły charakter. Obecność Arki i Świątyni w niebie w konfrontacji ze świadomością ich braku w rzeczywistości ziemskiej uzmysławia również wieczną trwałość wartości, które się z nimi kojarzą, takich jak wybranie, Przymierze i jego konsekwencje, nadanie Prawa. To jakby też przywołanie tego, co najpiękniejsze, najbardziej chlubne w dziejach Dawnego Izraela, a zarazem subtelna refleksja nad historią. Lokalizacja ἐν τῷ οὐρανῷ może sponować jednocześnie aspekt przemiany – wspomniane wyżej dwie świętości Izraela: Arka i Świątynia istnieją już w innej rzeczywistości i tym samym na inny sposób. Wzmianka o nich wydaje się też służyć wyakcentowaniu jakiejś zmiany, a zarazem podkreśleniu wagi orędzia, które zostanie przekazane.

Błyskawice, głosy, gromy, trzęsienie ziemi i wielki grad wspomniane w Ap 11, 19 to już bezpośrednie zwiastuny ingerencji Boga w dzieje świata. Warto zaznaczyć, iż stanowią one w Biblii elementy preludium teofanii, jak שַׁרְרָה (odpowiednik gr. σεισμός) w 1 Krl 19, 11; Ez 3, 12n, lub stanowią wprowadzenie do opisu walki Boga, jak שַׁרְרָה w Na 3, 2 oraz βροντὴ καὶ σεισμὸς καὶ φωνὴ μεγάλη w Iz 29, 6 albo w połączeniu z ἀστραπή w Ps 76,19. One stanowią swoisty gong oddzielający poszczególne etapy odmierzane przez zegar historii Przymierza Boga z Izraelem – Starym i Nowym.

W Ap 12, 1 ekranem wydarzeń jest dalej niebo. Σημείον μέγα ἐν τῷ οὐρανῷ (Ap 12, 1) wydaje się stanowić przedłużenie obrazu traumatycznych zmian w przyrodzie, wspomnianych w ostatnim wersecie 11 rozdziału. Rozumienie terminu „znak” przez Stary Testament – jak wskazują analogiczne fragmenty Ba 6, 66 i Jr 10, 2, a także Dn 3, 98 – idzie w kierunku zbawczej ingerencji Boga w historię człowieka. Ukazująca się Niewiasta posiada rysy podwójne: indywidualne, zaczerpnięte ze Starego Testamentu – można w Niej rozpoznać Matkę Mesjasza z Iz 7, 11. 14 i Mi 5, 2, Małżonkę Jahwe z Oz 3, 19; Jr 3, 6–10. 20; Ez 16, 8–14, Oblubienicę z Pieśni nad Pieśniami czy obraz Syjonu z Ps 87, 5 zbliżony do rodzącej kobiety (הַרְבֵּי אִשׁוֹת וְלִצְיוֹן יִאֲמַר אִישׁ וְאִשׁ). Równie wyraźnie zaznaczają się tu rysy zbiorowe ludu Bożego, gdyż taką interpretację teologiczną zyskuje ten obraz zwłaszcza w literaturze profetycznej.

Ale sam znak posiada również według semantyki starotestamentowej wymiar poznawczy (por. Wj 31, 13) – ma przypominać działanie Boga, które już się dokonało (por. Pwt 7, 19) i umacniać zawierzenie, potwierdzając wybranie (por. Pwt 4, 34). Zaznacza się tu też aspekt zapowiedzi (por. Pwt 28, 46) czy przekazu treści (por. Ez 4, 3). Również jako naród Izrael otrzymał przecież posłannictwo świadczenia wobec narodów. Połączenie hebr. נִיחָ (gr. σημεῖον) z niewiastą (hebr. נְבִיאָה, gr. παρθένος) w Iz 7, 14 nie jest identyczne z tekstem Ap 12, 1, jednakże paralele semantyczne i kontekstualne (ucisk, pragnienie wyzwolenia, doświadczenie lęku – por. Iz 7, 1nn z Ap 1, 1nn oraz motyw konfrontacji dobra ze złem – Iz 7, 15 i Ap 12, 4. 7nn) wydają się sankcjonować interpretację jednego fragmentu w świetle drugiego. Znakiem okazuje się tu jednak nie tyle Niewiasta, co fakt zrodzenia przez nią Syna. Historia to nie tyle osoby, co wydarzenia. Ów Syn z Apokalipsy jest tożsamy z zapowiadającym przez proroka Izajasza Emmanuelem. W Ap 12, 2nn zostaje ukazany jako władca. Zresztą już wieniec na głowie Niewiasty suponuje sprawowanie rządów i dostojność. Fakt, iż tworzą go gwiazdy, a nie diademy – jak to się okaże w przypadku Smoka – wskazuje na władzę innej kategorii, na inną rzeczywistość. Obleczenie w słońce można interpretować jako szczególne wyniesienie i bliskość ze Stwórcą, jakie są od zawsze udziałem całego Izraela, co jest ewidentne w jego historii biblijnej. Umieszczenie księżycy pod stopami suponuje niezmiennność i trwałość²³. Wszystkie te cechy wskazują na szczególny status Niewiasty-Narodu, wyłączenie Jej spod zwykłego prawa, którego dokonuje Bóg, jak można wnioskować z analizy Ap 12, 1 dokonywanej pod kątem składniowym. Zestawienie tego faktu ze starotestamentalnymi tekstami o wybraniu Izraela przez Jahwe, np. „Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością spośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym. Takie to słowa powiedział Izraelitom” (Wj 19, 5n), pozwala w kontekście przyjętej interpretacji Niewiasty jako Ludu Obu Przymierzy dostrzec w obrazie zarysowanym przez Ap 12, 1 znaną przynależność do Boga. Pytanie o cel takiego działania Jahwe wobec Narodu Wybranego znajdzie odpowiedź w osobie Mesjasza: Niewiasta jest brzemienna – to oznacza, że z Narodu Wybranego wyjdzie Zbawiciel.

Bóle i męki rodzenia (ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν) opisane w Ap 12, 2 to określenia używane w tekstach qumrańskich na określenie oblężenia miasta²⁴. Stosując przyjęty w niniejszym artykule klucz interpretacyjny (pod

²³ Por. H. Muszyński, *Znak Niewiasty według Apokalipsy*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 118.

²⁴ Por. S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 183.

kątem teologii historii), można odczytać w tym wersecie, iż Mesjasz rodzi się w czasach wielkiego zagrożenia, doświadczenia ucisku. Warto dostrzec, że właśnie w takich czasach Bóg wkracza personalnie na arenę dziejów. Czy jest to ewenement? Raczej kontynuacja myśli biblijnej z Wj 3, 7; Sdz 6, 11nn; Jdt 7, 19; 8. 12nn formułowanej wielokrotnie przez proroków, chociażby w Oz 7, 13. Nieszczęście Narodu niejako przywołuje ingerencję Boga.

Inny znak na niebie – Smok, który pojawia się w Ap 12, 3 – zarysowuje charakterystyczny dla teologii historii motyw odwiecznego zmagania dobra ze złem. Siedem koronowanych głów Smoka to obraz władzy, panowania, a dziesięć rogów to przedstawienie mocy, siły ataku potężnej, ale skończonej, nieabsolutnej. Określenie Smoka jako μέγας i πυρρός wzmacnia jeszcze dodatkowo wrażenie posiadania przezeń ogromnej mocy niszczycielskiej²⁵. Podkreśla to też sam ruch ogona, który wywołuje gigantyczne, kosmiczne skutki. Można by się zastanawiać, jakie więc będą rezultaty, gdy uderzenie zostanie dokonane rogami²⁶. Gest strącenia gwiazd wydaje się być atakiem skierowanym przeciw Niewieście – Ludowi Obu Przymierzy, a nie tylko przepyszną prezentacją możliwości. Już w samym przeciwstawieniu Niewiasty Smokowi można dostrzec ciąg dalszy Rdz 3, a dokładniej realizację protoewangelii. Potwierdzeniem tej tezy staje się chociażby Ap 12, 9, gdzie autor natchniony dokonuje jednoznacznej identyfikacji Smoka z Wężem starodawnym, diabłem, szatanem. Zatem jego aktywność wydaje się być niemal odwieczna (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), choć warto zauważyć, że jest wtórna w stosunku do dobra. Również tę prawdę warto wyakcentować w ramach teologii historii – pierwsze było dobro, choć od czasu pojawienia się szatana towarzyszy mu zło.

Czyhanie Smoka na Dziecko – odwieczny atak – okazuje się nieudany, a sytuacja ulega odwróceniu zgodnie z wcześniejszą zapowiedzą Rdz 3, 15. Sugestia takiego wyniku tego starcia zawarta już jest w Ap 12, 4b, który ukazuje Smoka stojącego przed Niewiastą. Wyrażenie ἵστημι ἐνώπιον w innych miejscach Biblii dotyczy zawsze sytuacji konfrontacji z władcą *en face*. Wprawdzie wspomniany wersec precyzuje zamiar Smoka: „stanął [...], ażeby skoro porodzi, pożreć jej dziecko”, a więc jawi się tu wyraźnie jako wróg, niemniej powyższe sugestie paradoksalnie zmieniają charakter tej sytuacji. To nie Smok okazuje się tu dominować – Niewiasta posiada nad nim przewagę. Potwierdza to już natchniony tekst Rdz 4,7: „grzech leży u wrót i czyha na ciebie [לפתח השׂאת רבין ואליך תשוקתו], a przecież ty masz nad nim panować [ואתה תקשׁל-בן]”. Zło zyskuje siłę oddziaływania w świecie na mocy wyborów człowieka. Smok czeka, aby pożreć. W Starym Testamencie

²⁵ Por. M. Karczewski, *Dynamika symbolu w Ap 12, 3–4a*, „Studia Elbląskie” 4 (2002), s. 217.

²⁶ Por. tamże, s. 222.

κατεσθίω odnosi się do wrogów niszczących Izrael i ma sens kolektywny (por. 2 Sm 2, 26; 18, 8; Am 1, 14). Wyrażenie to pada pięciokrotnie w Apokalipsie – jako określenie sposobu, w jaki prowadzą walkę Dwaj Świadkowie (Ap 11, 5), w opisie definitywnego rozstrzygnięcia walki dobra ze złem (Ap 20, 9) i w niniejszym passusie. Pożreć, czyli całkowicie usunąć, aby nic nie pozostało. W kontekście powyższych tekstów można wysunąć tezę, że Smok chce dokonać totalnego zniszczenia Dziecka.

Za stwierdzeniem, że to przede wszystkim owo Dziecię jest głównym celem dążeń Smoka²⁷, przemawia dodatkowo fakt, że ó δράκων nie zabija Niewiasty noszącej Go w Swoim łonie – a tym samym przecież mógłby zabić i Dziecko. Nasuwa się tu pewien dualizm koncepcji. Albo Niewiasta – jak to było zasugerowane powyżej – posiada nad nim przewagę w godności, jest dlań niedostępna, możliwe, iż już tu zostaje zaznaczona szczególna opieka ze strony Boga, jakiej jest ona przedmiotem (por. Ap 12, 6. 14); bądź ona sama nie interesuje Smoka, stanie się dopiero później obiektem jego zemsty. Jednakże w ostatnim z tych przypadków nie byłoby żadnej przeszkody, aby ze względu na Dziecko Smok Ją także zniszczył. Wrogiem dla ó δράκων jest Dziecko i z Nim rozegra on decydującą walkę – najpierw poprzez swoich popleczników: Bestie, królów ziemi i ich wojska (por. Ap 19, 19nn), a potem osobiście (por. Ap 20, 7nn). Lud Obu Przymierzy jest wrogiem szatana, ale tylko ze względu na Jezusa. Bez swojego związku z Jezusem nie przedstawia on dla niego żadnej wartości. To kolejny wniosek teologii historii – jakże ważny i otrzeźwiający dla współczesnych chrześcijan.

Pojawienie się Smoka na niebie sugeruje jego przynależność do sfery duchów lub istot potężnych (por. Kol 1, 16n), skoro może on przebywać też tam, gdzie mieszka Bóg (οὐρανός czy עֲלֵיוּן to zawsze w Biblii mieszkanie Boga). Niemal samoistnie nasuwa się tu refleksja o niezdolności ludzi do toczenia walki z istotami nadprzyrodzonymi, a więc tym samym konieczna staje się bezpośrednia ingerencja Boga.

Stwierdzenie Ap 12, 5: ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν to w optyce spojrzenia teologicznego bardzo ważna informacja: Dziecko wkracza w historię w sposób faktyczny, konkretny, widzialny, ukazuje się oczom wszystkich w swojej postaci, a nie jest jak dotąd ukryte w Niewieście. To ewenement – działanie Boga, którego nie zdołała dotąd przewidzieć nawet teologia historii. Dziecko zrodzone przez Niewiastę okazuje się Królem („wszystkie narody będzie paść różgą żelazną” Ap 12, 5) niedostępnym dla szatana. Plan Smoka w Ap 12 nie został zrealizowany: Dziecko zostało „uniesione do Boga i do Jego tronu” (Ap 12, 5). F. Sieg²⁸ określa tę czynność mianem

²⁷ Por. H. Muszyński, *Znak Niewiasty według Apokalipsy*, art. cyt., s. 121.

²⁸ Por. F. Sieg, *Niewiasta i Syn w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 194.

obronnej interwencji. Ἄρπάζω zawiera w swojej semantyce aspekt siły oraz oddalenia, odsunięcia – również od jakiegoś niebezpieczeństwa²⁹. *Passivum divinum* tego czasownika w Ap 12, 5 oraz okolicznik miejsca jednoznacznie wskazują na podmiot działania – jest nim Bóg. Ten akt nie kończy akcji – znajdzie ona swą kontynuację w zwycięstwie dorosłego, powracającego króla³⁰ – Siedzącego na koniu w Ap 19. Ukazuje się tu szczególnie zamysł Boga – rys charakterystyczny teologii historii, która ze swej natury pełna jest zaskakujących puent sytuacyjnych z racji innego niż ludzki planu Boga. Idąc za sugestią G. Witaszka³¹, można podsumować interpretację Ap 12, 5 cytatem z Iz 55,8: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana”. Zarazem warto zwrócić uwagę na fakt, że wbrew pozorom Bóg ani nie ucieka z pola walki ze złem, ani nie pozostawia na zawsze konfliktu w zawieszeniu. Powrót Dziecka jako Siedzącego na koniu i Jego zwycięstwo (Ap 19, 21) wskazuje jasno, że ostatnie słowo na historii wszechświata należy do Boga, a nie do sił zła.

Ucieczka Niewiasty – Ludu Obu Przymierzy – na pustynię, co następuje po nieudanym ataku Smoka na Dziecko, poprzez samo sformułowanie ἐξ τῆν ἔρημον wydaje się stanowić odniesienie do ucieczki Izraelitów z Egiptu – wyrażenie to pojawia się 22 razy w wersji LXX Księgi Wyjścia i Liczb. W Ap 12, 6 ukazana zostaje sytuacja Kościoła – doświadczenie Nowego exodusu na pustynię, aby tam szukać swojej wolności, a zarazem spotkać Boga. Bardzo koreluje z niniejszą myślą interpretacja ἡ γυνή jako Kościoła zmuszonego do ucieczki przed prześladowcami przedstawiona m.in. przez S. Hałasa³². Bóg nie pozostawia swojego ludu – Niewiasta jest żywiona przez Boga – w takim obrazie natchniony autor Apokalipsy przedstawia opiekę Boga nad Ludem Obu Przymierzy. Τόπος wzmiankowane w ww. 6 i 14 to zatem bezpieczna kryjówka, jakkolwiek samo z siebie posiada charakter przejściowy. Pustynia nie nadaje się na miejsce stałego pobytu – to pewien etap historii – zarazem obraz trudów i przeciwności, jakie napotyka Lud Wybrany na swojej drodze do zjednoczenia z Bogiem. Uwidacznia się tu kolejny rys teologii historii – prawo rozwoju, zmienność, obecność prób. Czas pobytu Ludu Obu

²⁹ Por. ἄρπάζω, [w:] T. Friberg, B. Friberg, N. F. Miller, *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, edycja elektroniczna 1994; ἄρπάζω, [w:] J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, edycja elektroniczna 1988; F. Sieg, *Niewiasta i Syn w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 195.

³⁰ O. Böcher, *Niebiańskie Jeruzalem. Spostrzeżenia na temat eklezjologii i eschatologii Apokalipsy św. Jana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988) nr 4, s. 332.

³¹ G. Witaszek, *Zbawienie i nowe stworzenie według Deuteroizajasza*, [w:] *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 79.

³² Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia z biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999, s. 293.

Przymierzy na pustyni – 1260 dni (3,5 roku, czyli połowa z 7) – wskazuje na okres zamknięty, skończony³³. Czas upływa. Zatem pościg się skończy, walka i podsycająca ją wrogość ustanie, a dokona się to niedługo.

Bóg staje jednak bardzo wyraźnie w obronie swojego ludu: Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος – oznajmia autor natchniony w Ap 12, 7. Michał jako anioł to wysłannik Jahwe – wskazuje na to jednoznacznie hebrajski źródłosłów terminu ἄγγελος – מַלְאָכִים³⁴. Izrael postrzegał Michała jako swojego obrońcę danego przez Boga. Jego imię oznacza „któż jak Bóg” i wskazuje na najskuteczniejszą obronę, jaką stanowi wiara. Warto tu zaznaczyć, że teologię historii współtworzą także nazwy odnoszące się do transcendencji. Michał to dodatkowo postać znana i poważana w tradycji żydowskiej – dostrzegano w nim przeciwnika, z którym walczył Jakub, jemu przypisywano również zwinięcie patriarsze stawu biodrowego³⁵. W Babilonie miał on chronić Żydów przed ciężarami nałożonymi na nich przez Hamana. Był uważany za szczególnego obrońcę Izraela³⁶, rzecznika chwały Bożej. Testament Dwunastu Patriarchów ukazuje go jako obrońcę wszystkich narodów (por. Test Lewi 5, 7; Test Dan 6, 2) i prawa Bożego przed wszelkim wcielonym złem. Jub 10, 8. 11; Test Dan 6, 1 i Test Ben 6, 1 umieszczają tę postać w kontekście walki bezpośrednio z szatanem. Wprowadzenie znanej z tekstów prorockich postaci Michała (Dn 10 i 12) sugeruje znaczący charakter całej tej perykopy³⁷. Trudno jednakże rozeznaczyć, czy jest to proroctwo dotyczące czasu Kościoła i jego walki ze strukturami zła³⁸, czy obraz przedmesjańskiego triumfu Boga nad szatanem w sferze Nieba³⁹. Lokalizacja walki i

³³ 1260 dni to według Dn czas trwania najbardziej krwawego prześladowania, jakie miało miejsce za Antiocha Epifanasa. Po tym dość krótkim okresie nastąpił sąd Boży i sprawiedliwe ukaranie złoczyńców (Dn 7, 27). Na uwagę zasługuje fakt, że ta sama kategoria czasowa określa okres prorokowania Dwóch Świadców (Ap 11, 3). W Ap 12, 6 i 11, 3 pomiar dokonuje się w skali dni. Natomiast tę samą wartość posiadają 42 miesiące – czas deptania przez pogan Miasta Świętego (Ap 11, 2) i działalności Bestii morza (Ap 13, 5); więcej zob. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006, s. 215n (Rozprawy i Studia Biblijne, 27).

³⁴ Por. מַלְאָכִים, [w:] R. L. Harris, L. Archer, B. K. Waltke, *The Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 1980, edycja elektroniczna.

³⁵ Por. *Michał*, [w:] M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, Kraków 1995.

³⁶ Por. tamże, s. 384; H. Stegemann, *Esseńcyzy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków 2002, s. 237.

³⁷ O postrzeganiu Apokalipsy w perspektywie prorockiej pisze M. Karczewski, *Między historią idei a oryginalnością Ap 12...*, art. cyt., s. 236.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. F. Sieg, *Niewiasta i Syn w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 126.

τῶ οὐρανῶ w myśl koncepcji wielu egzegetów ma odsyłać do przedhistorycznego buntu aniołów i zarazem towarzyszącego mu pierwszego starcia (por. HenSł 29, 4; Sib III, 805). Klęska szatana nie okazuje się tu jednak ostateczna. W przeciwieństwie do sytuacji zarysowanej w tekstach literatury międzytestamentalnej Ap 12, 9 ukazuje jego strącenie i dalszą akcję⁴⁰. Zmaganie dobra ze złem to mechanizm historii funkcjonujący aż do jej ostatecznego zakończenia. Przy czym siłą rozniecającą konflikt ciągle na nowo jest szatan – potwierdza to chociażby Ap 12, 7: „i wystąpił do walki Smok i jego aniołowie”. W Apokalipsie odnosi się wrażenie, jakby Michał stawał niejako w obronie Niewiasty lub wraz ze swoją armią usiłował przeciąć drogę Smokowi podążającemu za Niewiastą

Warto tu wspomnieć, że w starożytności istniał zwyczaj, by przed rozpoczynającą się bitwą wychodził z każdego obozu jeden lub grupa wojowników i staczali z przedstawicielem wrogiej armii walkę na oczach wszystkich. Przykładem może być tu chociażby starcie Dawida z Goliatem (por. 1 Sm 17, 1–18, 5) czy wojsk Dawida z wojskami Saula (por. 2 Sm 2, 12–3, 1). Zwycięstwo w pojedynku miało być widomym znakiem, na czyją korzyść zostanie rozstrzygnięta bitwa⁴¹. Czasami władcy byli tak zabobonni, że kiedy wydelegowani wojownicy doznali klęski, dążyli do zawarcia rozejmu. Uważano bowiem, że taka porażka zapowiada klęskę całej armii⁴². To był element swoistej wojny psychologicznej⁴³. Trudno jednoznacznie skona-tować, czy takim właśnie pojedynkiem jest walka opisana w Ap 12, 7n, choć można się tu doszukać podobieństwa zwłaszcza do akcji z 2 Sm 2, 12–3, 1 czy innych reminiscencji starotestamentalnych. Walka ta ma też ustalić, kto zwycięża⁴⁴. Zestawienie Ap 12 z Ap 19 i 20 ukazuje, że postrzeganie tego typu pojedynku jako formy rozpoznania zwycięzcy jest jak najbardziej uprawomocnione. Warto zauważyć jednak, że w analizowanej perykopie nie staje do walki żaden człowiek – to jest również znamię biblijnej teologii historii, teologii świętej wojny. Do walki ze Smokiem także nie staje sam Bóg, lecz wydelegowuje Michała, a ten dokonuje strącenia przeciwnika. Κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ działa jedynie poprzez siły stworzonego przez siebie świata, szatan natomiast nie posiada takiej mocy, czynnie więc walczy na pierwszej linii. Smok zatem nie jest siłą równorzędną Bogu, nie wystę-

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 233n.

⁴² Por. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1992, s. 72; J. Łach, *1–2 Księga Samuela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Warszawa 1973, s. 214.

⁴³ Por. *Bitwa w opowiadaniach*, [w:] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 2003 (Prymasowska Seria Biblijna, 20).

⁴⁴ Por. J. Łach, *1–2 Księga Samuela...*, dz. cyt., s. 331.

puje tu jako Jego równy przeciwnik. Apokalipsa jednoznacznie ukazuje, że w świecie nie ma miejsca na dualizm⁴⁵ – Panem jest Jahwe, a szatan tylko Jego stworzeniem, zbuntowanym, lecz ostatecznie Mu podlegającym. Ta prawda jest zasadnicza w teologii historii.

Właściwa relacja o walce pomiędzy siłami reprezentowanymi przez Michała i jego aniołów a siłami reprezentowanymi przez Smoka i jego aniołów zostaje przedstawiona w Ap 12, 7c. 8a. Smoka spotyka kompletne niepowodzenie – οὐκ ἴσχυσεν oznacza „nie miał siły”⁴⁶. Zwycięstwo Boga po prostu dokonuje się jednym aktem (podobnie stanie się w Ap 19, 20n; 20, 9), w sposób analogiczny do aktu stworzenia. To kolejny argument potwierdzający panowanie Boga nad całą rzeczywistością we wszelkim jej wymiarze. Trzykrotne obwieszczenie strącenia sił zła (Ap 12, 7) sygnalizuje ich całkowite usunięcie ze sfery nieba i definitywną klęskę w walce z Bogiem. Forma *passivum divinum* precyzuje podmiot tego działania – jest nim Jahwe.

Szatan, zostając usunięty z nieba, nie może już występować w roli oskarżyciela grzeszników (Ap 12, 10)⁴⁷. Teraz polem jego działania stanie się ἡ γῆ i dlatego też pewnie autor natchniony określa jego specyfikę – zwodzenie (πλανῶω), celowe wprowadzanie w błąd⁴⁸. Ta strategia to jeden z mechanizmów poruszających koło historii, gdyż i w niej szatan posiada swój udział – warto pamiętać, że został przeciwie nazwany przez Jezusa w J 12, 31 władcą tego świata (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου). Zwycięstwo nad nim może być odniesione jedynie mocą Krwi Baranka i dzięki dawaniu świadectwa prawdziwości Słowa oraz wytrwałości przy Nim do końca, czyli bez lęku w obliczu śmierci, w gotowości jej poniesienia, jeśli zajdzie taka potrzeba (Ap 12, 11)⁴⁹. Dziedzicząc Stary Testament, chrześcijanie mają być świadomi tego, co Bóg uczynił dla Narodu Wybranego w przeszłości, i świadczyć o Jego potędze, która objawiała się, poczynając od świętej wojny, jaką było wyprowadzenie Izraela z Egiptu, i być pewnymi nadchodzącego wyzwolenia (por. 1 QH 3, 11–13)⁵⁰. Choć z całości Ap 12 wydaje się wyłaniać jako priorytetowe przesłanie o potędze Boga, który jest ponad szatanem i jego armią, to jednak niebezpieczeństwo ze strony Węża sta-

⁴⁵ Por. D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 1114 (Prymasowska Seria Biblijna, 23).

⁴⁶ Por. H. Lempa, *Motyw walki dobra i zła w Apokalipsie św. Jana (Ap 12–20)*, art. cyt., s. 173.

⁴⁷ Por. S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, dz. cyt., s. 182.

⁴⁸ Więcej zob. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 187.

⁴⁹ Por. D. A. Aune, *Revelation*, Dallas 1997, s. 703.

⁵⁰ Por. G. K. Beale, *The Old Testament Background of Rev 3,14*, „New Testament Studies” 42 (1996), s. 146.

rodawnego wciąż zagraża chrześcijanom⁵¹. Jedyne sfera nieba pozostanie teraz dlań niedostępna. Zarazem zwycięstwo tu opisane, jakie dokonuje się ἐν τῷ οὐρανῷ, ma umocnić wiarę w permanentną dominację dobra⁵². I może to właśnie w związku z tą prawdą ukonstytuowało się przekonanie o kluczowym znaczeniu tej perykopy dla zrozumienia całej Apokalipsy⁵³. Przesłanie symboliczne Ap 12 nie jest ahistoryczne, nie odnosi się tylko do przeszłości czy też przyszłości eschatycznej, ale wspólnota chrześcijańska może go interpretować i aktualizować w swojej konkretnej sytuacji⁵⁴. To jest pryzmat, jaki daje w spojrzeniu na rzeczywistość teologia historii.

Dwubiegunowość świata i historii pokazuje Ap 12, 12, wzywając do radości niebiosa i ich mieszkańców, a mieszkańców ziemi i morza do nawrócenia – greckie οὐαὶ to jakby żałosny okrzyk, ostrzeżenie. Smok zstępuje na ziemię i morze „pałając wielkim gniewem, świadom, że ma mało czasu” (Ap 12, 12), a zatem jest zdeterminowany w swoim działaniu i kładzie niejako wszystko na jedną kartę. Historia ukazuje konkretne przejawy jego agresji w nagłościonym i przerażającym doświadczeniu zła obecnym w każdej epoce w takim stopniu, iż wydaje się czasem, że poza złem nic już nie istnieje. Lud jednak jest chroniony przez Boga – Niewiasta otrzymuje skrzydła, a więc zdolność do samodzielnej, skutecznej ucieczki i siłę potrzebną do przetrwania⁵⁵. Te czynności wykonuje sama⁵⁶. Dopiero w następnych słowach zaznaczona jest sfera bezpośredniej ingerencji Boga – zapewnienie miejsca ucieczki i schronienia na pustyni⁵⁷. Koniec tego czasu ucieczki i udręki jest bliski: „czas, czasy i połowa czasu” (Ap 12, 14) to powrót do relacji Ap 12, 6 – przy założeniu, że καιρὸς oznacza rok, można mówić o tożsamości tych określeń z obu wersetów⁵⁸.

⁵¹ Por. M. Karczewski, *Midrasz apokaliptyczny (Ap 12, 10–12)*, „Studia Elbląskie” 3 (2001), s. 215.

⁵² Por. P. Perkins, *The Book of Revelation*, Collegeville 1986, s. 52.

⁵³ Por. H. Muszyński, *Znak Niewiasty według Apokalipsy*, art. cyt., s. 116.

⁵⁴ Por. M. Karczewski, *Między historią idei a oryginalnością Ap 12...*, art. cyt., s. 234.

⁵⁵ Dwa skrzydła orła wielkiego, jakie Niewiasta otrzymuje od Boga (*passivum divinum* ἐδόθησαν), to obraz wielkiej siły nośnej, szybkości oraz synonim niedostępnych przestrzeni (orły są ptakami, które szybują na wysokościach dla innych ptaków nieosiągalnych), królowania (królewski orzeł) i mocy. Biblijne reminiscencje odsyłają do Wj 19, 4 i Pwt 32, 11 i zastosowanej tam parafrazy Bożej opieki nad ludem. Warto zwrócić też uwagę na metaforę Ezechiela, który przedstawiał w obrazie orła najpotężniejsze mocarstwa (Ez 17, 3. 7).

⁵⁶ Por. F. Sieg, *Niewiasta i Syn w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 212.

⁵⁷ Tam „jest żywiona” – forma grecka to *passivum divinum* τρέφεται, a zatem Tym, który o Nią się tam troszczy, jest Bóg.

⁵⁸ Por. F. Sieg, *Niewiasta i Syn w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 216n.

Spojrzenie na rzeczywistość przez pryzmat teologii historii prowadzi do trzeźwej konstatacji nieustannego działania zła w świecie, ciągłej walki z dobrem. Ponowny atak Smoka na Niewiastę w Ap 12, 15 poprzez wypuszczenie z gardzieli wody jak rzeka – a więc w analogii do Ap 12, 4 można tu mówić o skomasowanej, natężonej agresji – zostaje odepchnięty przez ziemię, ona niejako przejmując ten atak na siebie. Analogiczna sytuacja jest zarysowana w Księdze Liczb, gdzie ziemia pochłania Koracha, który zbuntował się przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi, a także jego sprzymierzeńców wraz z ich rodzinami. Kontekst walki, w przypadku Księgi Liczb – walki o władzę, w Ap 12, 16 – transhistorycznego ataku sił zła na dobro, nasuwa wniosek o zachodzącej tu ingerencji Boga, który posługuje się ziemią i jej właściwościami jako narzędziem w tej batalii. Rzeka jest tu być może obrazem przemocy i nienawiści dochodzących do głosu w prześladowaniach⁵⁹. F. Sieg⁶⁰ w akcie pochłonięcia rzeki przez ziemię dostrzega motyw doczesnego charakteru tego niebezpieczeństwa, które z racji podwójnej, także niebiańskiej, transcendentnej kondycji Niewiasty nie jest w stanie Jej zniszczyć⁶¹. Na ten fakt Smok reaguje gniewem. Zrazem bardzo widocznie dochodzi do głosu w jego postawie bezsilność. Nie mogąc zniszczyć Niewiasty, kieruje się przeciw Jej potomstwu. Teraz ono stanie się jego przeciwnikiem w walce (Ap 12, 17). Co ciekawe jednak, wykonawcą swojego gniewu uczyni on teraz Bestie⁶². Rozmaitość form zła i wielość jego sprzymierzeńców jest kolejnym faktem uświadomianym bardzo jasno przez teologię historii.

Końcowe wersety Ap 12 ukazują agresję Smoka skierowaną już nie ku Niewieście. Autor natchniony, opisując cel ataku szatana, używa trzech określeń: „reszta jej [Niewiasty] potomstwa, ci, co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa” (Ap 12, 17). Konfrontacja tych sformułowań z innymi passusami Apokalipsy uprawomocnia konstatację, że dalszy atak Smoka nie będzie skierowany na potomstwo Niewiasty jako Lud Obu Przymierzy, lecz tylko na chrześcijan (por. Ap 14, 12; 1, 9; 19, 10; 20, 4). Zaskakuje fakt, że w tym miejscu autor natchniony koncentruje uwagę tylko na wyznawcach Jezusa – oni w optyce teologii historii okazują się być na pierwszej linii frontu. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że wy-

⁵⁹ Por. B. Widła, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996, s. 119.

⁶⁰ Por. F. Sieg, *Niewiasta i Syn w Apokalipsie św. Jana*, dz. cyt., s. 221.

⁶¹ Ciekawą interpretację Ap 12, 15–17 podaje P. S. Minear, *Far as the Curse is Found: The Point of Revelation 12, 15–16*, „Novum Testamentum. An International Quarterly for NT and Related Studies” 33 (1991), s. 75, odwołując się do postaci Kaina.

⁶² Por. Ch. H. Talbert, *The Apocalypse. A Reading of the Revelation of John*, Louisville 1994, s. 51.

wołującym wojnę nie jest Niewiasta ani też Ona nie walczy. Podobnie jej potomstwo nie zostaje ukazane jako podejmujące działania obronne, lecz jedynie jako społeczność napastowana. Teologia historii podsuwa ciekawe spostrzeżenie: ludzie nie prowadzą ofensywy przeciw szatanowi – jak wskazywał tekst Ap 12, 7, nie posiadają ku temu sił – to Bóg walczy w ich sprawie, oni mają jedynie strzec (τηρέω) przykazań Jezusa i pozostawać przy Bogu. I tu okazuje się zasadniczy mechanizm historii widoczny właśnie przy spojrzeniu przez pryzmat teologii: człowiek nie jest zdolny sam pokonać, zniwelować lub usunąć zła bez względu na metody, do jakich się będzie uciekał, tylko Bóg pokona szatana i powstrzyma jego ingerencję w dzieje świata⁶³. Strategiczna pozycja Smoka na piasku nad brzegiem morza, czyli jakby z zapleczem wszelkiego rodzaju groźnego dla Żydów asortymentu, jakim posługiwali się wrogowie Izraela, suponuje wzrost natężenia ataku.

*

Niniejsza analiza ukazuje, że tekst 12 rozdziału Apokalipsy jest niezwykle bogaty w treści, a jednocześnie potwierdza tezę postawioną przez T. Jelonka w opracowaniu *Wybrane zagadnienia z egzegezy i teologii pism Janowych*⁶⁴ na temat obecności w Ap 12 w szerokim wymiarze teologii historii. Uciekając się do poetyckich form wyrazu, nurt ten, można by powiedzieć, jest w ostatniej księdze Nowego Testamentu jak owa Niewiasta z Ap 12 – na przełęczce między judaizmem a chrześcijaństwem, ukazującą zaznaczającą się między nimi różnicę: stanowi ją przyłgnięcie do Jezusa. Starcie potęg dobra i zła w człowieku i w jego partykularnej historii życia, jak również w konkretnych społecznościach zarówno państwowych, jak i religijnych odbywa się z nasileniem proporcjonalnym do zaangażowania w relację z Mesjaszem. Ale zarazem też w każdej walce to On jest Panem i zawsze – gdy ludzie nie sprzeciwią się Mu swą wolą – odnosi zwycięstwo. Ap 12 jako teologia historii niesie bardzo mocne przesłanie nadziei.

Kraków

JOANNA NOWIŃSKA SM

Słowa kluczowe

Teologia historii, znak, ingerencja Boga, zamysł Boga, prawa historii, dualizm, Bóg jako Pan historii

⁶³ Por. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia księgi Apokalipsy*, [w:] L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, *Biblia o przyszłości*, Lublin 1987, s. 146.

⁶⁴ Por. T. Jelonek, *Wybrane zagadnienia z egzegezy i teologii pism Janowych*, Kraków 1984, s. 39.

Summary

Rev 12 as a theology of history

The Biblical writers notice history as the space of God's rule. He is the director, who comes into contact with human being through signs – events and words, and also He is the history's *perpetuum mobile*. Rev 12 specifically reflect nowadays and the previous in the context of the whole world's vision and mix the reference to facts (lack of the temple, ark, faithful people, horrible experiences, the death danger), places (the temple, a desert), persons (the Child-Ruler, Michael) with the Old Testament figurative exposing, a typical one for such a book (the Woman with Child, the heaven, the dragon), enriched with a lot of symbols (a crown, a horn, the moon under feet). God's interference into World history is presented through lightning, voices, thunder, an earthquake and great hail, that stress His power and supremacy. The biblical writer refers to events, which make place whole the time in the natural- and supernatural space, like: the war between God and evil, persecutions, hiding, God's care of men.

The specific literary structure of Rev 12, contrary to the other parts of that book, seem to help to put an accent for the fundamental truths for transcendental theology of history of which the most important is the eternal rule of God and only accidental, finished in the time perspective of Satan's position.

Keywords

Theology of history, sign, God's interference, God's design, laws of history, dualism, God as a history Ruler

ks. Marek Jagodziński

Sakramenty komunii

Sformułowanie „sakramenty komunii” może wydawać się prowokacyjne na mocy narzucającego się natychmiast skojarzenia „komunii” z sakramentem eucharystii, zgodnie z którym byłby tylko jeden sakrament komunii (świętej). W świetle współczesnego rozwoju teologii komunikacji i komunii takie ujmowanie wszystkich sakramentów i każdego z nich z osobna okazuje się jednak jak najbardziej uzasadnione.

Sakramentologia personalistyczna i komunikacyjna

Sakramentologia po II Soborze Watykańskim mocno podkreśla związek sakramentów z wiarą będącą czynnikiem podmiotowym i personalnym¹. W najnowszej sakramentologii coraz wyraźniej wyróżnia się personalistyczne rozumienie sakramentów, które dowartościowuje prawdę, że „sakrament jest przypadkiem realnej, aktualnej i historycznej komunikacji Osób Bożych z osobą człowieka”². Ujęcie to ukazuje prawdę o więzi osób ludzkich z Trójcą Świętą poprzez sakramenty, o Bożej ekonomii zbawienia i wcielenia oraz zmierza jednocześnie do rekapitulacji i syntezy przeciwstawnych nieraz ujęć dotychczasowych. Wymiary osobowe nadają znakom sakramentalnym realność, znaczenie i sens jako empirycznym, świętym znakom liturgicznym, wiążącym człowieka z Chrystusem, aktualizującym i realizującym zbawienie: „sakrament to objawiona trynitarna Ekonomia Zbawienia urzeczywistniana na sposób uobecnienia liturgicznego w siedmiu swoich znakach ewangelicznych o charakterze żywej komunii między Bogiem a człowiekiem”³.

Wielu dzisiejszych autorów podkreśla, żeby w refleksji nad sakramentami nie próbować tworzyć najpierw ogólnej, abstrakcyjnej sakramentologii. Sprzyjałoby to wprowadzić ujednoliceniu ich ujęcia, ale poszczególne sakramenty odpowiadają ogólnemu pojęciu sakramentu tylko w sposób

¹ Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 593.

² Tamże, s. 594.

³ Tamże, s. 595.

analogiczny⁴. Z drugiej strony jednak niejasne pojęcie sakramentu w ogólności stwarza przeszkodę w prawidłowym pojmowaniu poszczególnych sakramentów⁵, a konkretne ich wyjaśnianie zależy wtedy od tego, który z nich zostanie obrany za podstawę rozważań⁶. Ponieważ nie sposób uniknąć tego napięcia, konieczne jest nieustanne opieranie refleksji nad sakramentami na Biblii i praktyce liturgicznej, dopuszczanie do głosu różnorodności ujęć poszczególnych sakramentów (mimo prób ogólnej ich systematyzacji) oraz unikanie zbyt daleko idącej unifikacji⁷.

Tradycyjnie określano sakrament jako zewnętrzny znak ustanowiony przez Chrystusa, który oznacza wewnętrzną łaskę udzielaną przyjmującemu go człowiekowi pod warunkiem spełnienia określonych wymagań. Określenie to jest jednak zbyt statyczne i urzeczowiające oraz nie oddaje osobowo-dynamicznej głębi relacji wydarzenia sakramentalnego. Inaczej postępuje np. Eberhard Jüngel, który wychodząc od Jezusa Chrystusa jako Prasakramentu, nazywa sakrament „ludzkim” objawieniem Boga, ukazującego w ten sposób i udzielającego swego bóstwa po to, by człowiek – uczestnicząc w tej „ludzkości” Boga – doświadczył i rozpoznał, że Bóg w swoim bóstwie jest „ludzki”⁸. We wcieleniu realizuje się więc (z mocą wewnętrznej logiki unii hipostatycznej i z zachowaniem zasady analogii) cielesne pośrednictwo i spotkanie Boga z człowiekiem jako zainicjowane przez Niego osobowe i dialogiczne wydarzenie miłości, które ma na celu nie tylko ukazanie swego wewnętrznego sensu, lecz także zewnętrzną manifestację nowej struktury odniesień między stworzeniem a Stwórcą (wraz z perspektywą eschatologiczną). Prasakramentalne wydarzenie objawia więc miłość jako centrum trynitarnego sensu, lecz także zewnętrzną manifestację nowej struktury odniesień między stworzeniem a Stwórcą (wraz z perspektywą eschatologiczną). Prasakramentalne wydarzenie objawia więc miłość jako centrum trynitarnego sensu, lecz także zewnętrzną manifestację nowej struktury odniesień między stworzeniem a Stwórcą (wraz z perspektywą eschatologiczną).

Sakramentalne pośrednictwo w udzielaniu się Boga ludziom dokonuje się za pomocą Kościoła, który – będąc Kościołem Jezusa Chrystusa – w mocy Jego Ducha przekazuje na sposób znaku wcieloną obecność

⁴ Por. Y. Congar, *Die Idee der sacramenta maiora*, „Concilium” 4 (1968), s. 12; H. Wagner, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 255n.

⁵ Por. U. Kühn, *Sakramente*, Gütersloh 1990², s. 206.

⁶ Por. A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz 1987², s. 215.

⁷ Por. A. Ganoczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, s. 106n; H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1995, s. 9.

⁸ Por. E. Jüngel, *Das Sakrament – was ist das? Versuch einer Antwort*, [w:] E. Jüngel, K. Rahner, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Freiburg-Basel-Wien 1971, s. 55.

⁹ Por. H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, dz. cyt., s. 9n. T. Schneider pisze o chalcedońskiej „sakramentalnej strukturze” wydarzenia Jezusa Chrystusa jako Prasakramentu – por. *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 33n.

Bożego zbawienia¹⁰. Wspólnota wierzących jest więc wspólnotą sakramentalną i urzeczywistnia swoją istotę wtedy, gdy (na mocy upoważnienia przez Chrystusa) aktualizuje i konkretyzuje w sakramentach pośrednictwo miłości Chrystusa¹¹. Kościół jest w takim sensie kontynuacją niebiańskiego Chrystusa i przedłuża funkcje Jego ziemskiego ciała¹². Inkarnacyjna struktura zbawczego wydarzenia przedłuża się w eklezjalnym działaniu słowa i symbolu, a Duch Święty wykorzystuje to działanie jako narzędzie w uobecnianiu Chrystusa w Jego zbawczym działaniu¹³. Zniżającemu się poruszeniu miłości Boga odpowiada w sakramentalnym działaniu Kościoła wznoszące się (anagogiczne) działanie człowieka, w wyniku czego powstaje dialog między Bogiem a człowiekiem¹⁴.

Przełom w sakramenteologii XX wieku usiłował ożywić chrystologiczne, pneumatologiczne i eklezjologiczne wymiary sakramentologii starożytnej. Impulsy teologii misteryjnej O. Casela i podjęcie tematyki Misterium Paschalnego (które stało się chrystologicznym i eklezjologicznym punktem zaczepienia dla rozumienia celebracji sakramentów jako uobecniania wielkanocnego misterium zbawczego) spowodowały, że w centrum zainteresowania znalazło się nie ontologiczne działanie sakramentów, lecz sam akt ich pośredniczenia, a akcent położono nie na minimalnych wymaganiach koniecznych do ich sprawowania, lecz na czynnym w nich udziale¹⁵.

Eklezjologiczne zakorzenienie sakramentów współgra z ich wewnętrzną strukturą dialogiczną¹⁶. Fakt ten prowadził do opisywania sakramentów jako „działań komunikacyjnych”, przy czym coraz bardziej ukazywała się także konkretna „wspólnota komunikacji” tych działań¹⁷. Komunikacja między jednostkami wymaga sygnałów cielesnych¹⁸. Znakomitym środ-

¹⁰ Por. A. Schilson, *Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen? Bemerkungen zu einer Neuerscheinungen*, „Herder Korrespondenz” 33 (1979), s. 571n.

¹¹ Por. J. Auer, *Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie*, Regensburg 1974², s. 17–20; H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, dz. cyt., s. 10; por. F.-J. Nocke, *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Düsseldorf 1997, s. 50.

¹² Por. E. Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of encounter with God*, London 1971, s. 74n.

¹³ Por. H. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1990², s. 88n.

¹⁴ Por. H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, dz. cyt., s. 11.

¹⁵ Por. J. Auer, *Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie*, dz. cyt., s. 43n; A. Gerhards, *Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der Sakramentenfeiern*, [w:] *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Festschrift für Heinrich Rennings*, hrsg. von M. Klöckener, W. Glade, Kevelaer 1986, s. 19n.

¹⁶ Por. J. Auer, *Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie*, dz. cyt., s. 44n.

¹⁷ Por. A. Gerhards, *Stationen der Gottesbegegnung...*, dz. cyt., 21; H. Wagner, *Dogmatyka*, dz. cyt.

¹⁸ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002, s. 34–41.

kiem pośredniczącym w takim działaniu jest oczywiście mowa¹⁹, ale taką funkcję mogą spełniać także inne „oznaczone symbole”, mające dla partnerów komunikacji ten sam sens znaczeniowy umożliwiający wzajemne zrozumienie²⁰. W takiej perspektywie można ujmować sakramenty jako widoczne i uchwytny znaki prawdziwej bliskości i obecności Boga, komunikacji i komunii, dialogu i wspólnoty z Bogiem, które mają także zadanie tworzenia komunii i komunikacji, dialogu i wspólnoty między ludźmi²¹.

Uściślenia terminologiczne

Myśląc o komunijskim ujęciu sakramentów, trzeba zauważyć, że odpowiadające słowu „komunia” terminy *koinonia* i *communio* wymieniane są zwykle jednym ciągiem, jakby oznaczały dokładnie to samo, a w rzeczywistości nie są synonimami, a na dodatek nieściśle tłumaczone są jako „wspólnota”.

Greckie słowo *koinonia* oznacza wspólnotę, udział, uczestnictwo w czymś. Stało się ono w teologii określeniem wspólnoty Trójcy Świętej oraz wynikającej z niej wspólnoty ludzi z Bogiem (udział w życiu Bożym) i ludzi między sobą. W tym znaczeniu *koinonia* jest odpowiednikiem łacińskiego *communio* – komunii. „Komunia” oznacza więc najgłębszy z możliwych rodzajów więzi²², natomiast *koinonia* zawiera w sobie także znaczenie udziału i uczestnictwa w rzeczach²³. W Starym Testamencie *koinonia* (w Septuagincie) odnosi się do wspólnoty i bliskiego związku między ludźmi (por. Kpł 5, 21; Mch 4, 6), a także do ich udziału w mądrości Bożej (por. Mdr 8, 18). W Nowym Testamencie *koinonia* oznacza uczestnictwo (udział) w Bogu (por. 1 J 1, 6), w Jezusie Chrystusie (por. 1 Kor 1, 9–10; 10, 16), w Jego cierpieniach (por. Flp 3, 10) oraz w Duchu Świętym (por. 2 Kor 13, 13; Flp 2, 1–3); wzajemne udzielania sobie dóbr

¹⁹ Por. A. Gerhards, *Stationen der Gottesbegegnung...*, dz. cyt., s. 23–26.

²⁰ Por. K. Merten, *Kommunikation. Eine Begriffs- und Prozeßanalyse*, Opladen 1977, s. 133; G. Meggle, *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlin-New York 1981, s. 138.

²¹ Por. R. Lachner, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens. Ein Beitrag zur Elementarisierung im Fach Dogmatik*, [w:] *Qualitätsmanagement in der Theologie. Chancen und Grenzen einer Elementarisierung im Lehramtsstudium*, hrsg. von R. Lachner, E. Spiegel, Kevelaer 2003, s. 230.

²² Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 41 (2003) nr 2, s. 74. Według G. Greshakego pojęcie to jest najtrafniejszym paradygmatem, który pomaga zrozumieć wewnętrzne życie Boga i dlatego jest także kluczowym pojęciem wiary i teologii – por. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, s. 176–178.

²³ Por. R. Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako Communio według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999, s. 32–35; B. Biela, *Koinonia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, s. 302; R. Lachner, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens...*, dz. cyt., s. 233.

materialnych i duchowych na znak wspólnoty duchowo-religijnej (por. Rz 15, 26–27; 2 Kor 9, 13; Hbr 13, 16) oraz wspólnotę w sensie ścisłym (por. Dz 2, 42; Ga 2, 9; 1 J 3, 6–7), która jako nowa rzeczywistość zaistniała po zmartwychwstaniu Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego²⁴. Św. Jan, zwłaszcza w 1 J, ukazuje trzy aspekty tej rzeczywistości: wspólnotę z Ojcem w Jezusie Chrystusie, wspólnotę wiernych z apostołami (i ich następcami) i między sobą oraz Trójcę Świętą jako źródło i prawzór takiej wspólnoty, której istotą jest udział i uczestniczenie w życiu Boga udzielającego łaski nowego zjednoczenia ludzi²⁵.

Łaciński odpowiednik terminu *koinonia* – *communio* – został w okresie patrystycznym zastosowany do określenia rzeczywistości Kościoła i nabrał szczególnego znaczenia: wspólnoty z Bogiem i ludźmi odnawianej przez stałą relację wzajemności, uczestniczenia w słowie i sakramentach, współudzielania i współobdarowywania w wymiarze duchowym i materialnym. Mimo rzadkiego rozróżniania terminy *koinonia* i *communio* nie są jednak synonimami: *koinonia* oznacza uczestnictwo w pewnej rzeczywistości powszechnej, *communicatio* oznacza dynamizm daru, rzeczywistość zaś powstająca w wyniku jego udzielenia oznacza *communio*²⁶. Pierwotnie chrześcijaństwo na oznaczenie przekazu darów używało raczej terminu *communicatio*, ale później obejmowano tę rzeczywistość także terminem *communio*, który nabrał też z czasem głębszego, duchowego znaczenia, oddawanego zwłaszcza przez Jana Pawła II wprost polskim słowem „komunia”.

Łacińskie przekłady Nowego Testamentu oddają znaczenie *koinonia* za pomocą *communio* i *communicatio*. Pierwszym i najbardziej bezpośrednim znaczeniem *communio* jest „wspólnota”, przy czym ważne są dwie konotacje metaforyczne: pierwsza dotyczy rdzenia „mun” (oznaczającego mniej więcej obwałowanie gromadzące ludzi we wspólnej przestrzeni życia i łączące ich we wzajemnym nakierowaniu na siebie), druga zaś dotyczy zawierającego także ten korzeń słowa *munus* (oznaczającego zadanie, posługę, ale także dar i podarunek, zobowiązanie do wzajemnej służby w oparciu o dar, który trzeba przekazywać). Za obydwooma konotacjami stoi

²⁴ J. Hainz, *Koinonia. I. Biblisch-theologisch*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1997, s. 171n.

²⁵ Por. U. Kuhnke, *Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992, s. 111–193; R. Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti...*, dz. cyt., s. 36–41; B. Biela, *Koinonia*, dz. cyt., s. 302; J. Kudasiewicz, *Koinōnia w Nowym Testamencie*, [w:] *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 55–77; R. Lachner, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens...*, dz. cyt., s. 233n.

²⁶ Por. R. Sawa, *Komunia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., 492n; M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, art. cyt., 74–76; R. Lachner, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens...*, dz. cyt., s. 234n.

więc pojęcie rzeczywistości pośredniczącej, nie będącej wynikiem wtórnego sumowania jednostek, lecz istniejącej od początku wraz z nimi. W słowie *communicatio* występuje ten sam rdzeń wyrazowy, ale oznacza ono raczej dynamiczny charakter udziału w podarowanej wspólnotcie.

Czymś innym jest *communitas* – wspólnota. Wspólnota jest więc owocem *communio*, przewyższającym w pewien sposób paralelną w stosunku do niej rzeczywistość określaną terminem „społeczność” – *societas* – podkreślającym raczej zewnętrzną, socjologiczny wymiar wspólnoty.

Komunijne podstawy sakramentologii

Pojęcie *communio* stało się od czasów II Soboru Watykańskiego centralnym pojęciem teologii. Para pojęć *koinonia* – *communio* odbija w sobie doświadczenie Boskiej woli wspólnoty²⁷, a to dotyczy praktycznie wszystkich gałęzi teologii i powoduje, że jest ono podstawowym pojęciem chrześcijańskiego rozumienia zbawienia. Nowy *Katechizm Kościoła katolickiego*²⁸ zawsze używa tego pojęcia w znaczeniu szerszym, nie ograniczając jego zasięgu do sakramentalnej komunii w eucharystii, a nawet nigdy nie określa eucharystii tym słowem. Wszystkie istotne elementy chrześcijańskiego pojęcia *communio* można dostrzec w 1 J 1, 3. Punktem wyjścia jest spotkanie z Wcielonym Synem Bożym – Jezusem Chrystusem, który dociera do ludzi dzięki przepowiadaniu Kościoła. Tak powstaje wspólnota ludzka oparta na Wspólnocie Trójjedynego Boga. Droga do wspólnoty z Bogiem prowadzi przez wspólnotę Boga z ludźmi, którą jest Chrystus w swojej Osobie. Jezus Chrystus – Bóg-człowiek – jest także sam osobową komunią bóstwa i człowieczeństwa. Spotkanie z Chrystusem powoduje powstanie wspólnoty z Nim i z Ojcem w Duchu Świętym, która następnie łączy ludzi między sobą i prowadzi ku doskonałej radości równoznacznej z Duchem Świętym. *Communio* ma więc charakter teologiczny, chrystologiczny, pneumatologiczny, historiozbawczy i eklezjologiczny, a także zawiera w sobie sakramentalny wymiar bliskości Boga²⁹.

Wymiar *communio* w Trójcy Świętej³⁰ to „centrum i klucz do zrozumienia wiary chrześcijańskiej”³¹. Dlatego G. Greshake pisze o Kościele jako *communio* – tajemnicy trynitarnej *koinonia*, „obrazie Trójcy Świętej”³²,

²⁷ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, dz. cyt., s. 29n.

²⁸ Wydanie II poprawione, Poznań 2002.

²⁹ Por. R. Lachner, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens...*, dz. cyt., s. 247n.

³⁰ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, dz. cyt., s. 179.

³¹ Tamże, s. 217.

³² Por. tamże, s. 377–399.

ale najpierw o Trójcy Świętej jako *Communio*, o stworzeniu będącym obrazem Trójcy Świętej³³ i wreszcie o „trynitarnym dramacie” z grzechem jako odmową *communio*, ostatecznym ustanowieniem *communio* przez Jezusa Chrystusa i realizacją wydarzenia zbawienia³⁴. Dzieło *communio* nie zostało zakończone – do aktywnego współdziałania zostaje zaproszony człowiek³⁵. Wszystko, co wydarza się między Bogiem a ludźmi, ma charakter komunalny, a zbawienie urzeczywistnia się jako zbawienie w *communio*. Wejście na drogę Chrystusa dokonuje się jednak nie tylko poprzez Niego, lecz także – i to w równym stopniu – dzięki darowi Ducha Świętego³⁶.

Tam, gdzie objawia się Bóg, który w najgłębszej istocie jest komunią-komunikacją, i natrafia na wiarę ludzi, powstaje Kościół, a zaistniała w ten sposób historia komunikacji transmitowana jest w żywym przekazie tradycji będącej podstawą istnienia tego Kościoła. Jest on więc wspólnotą komunikacji wywodzącą się z komunikacji Bożej³⁷.

Komunijne ujęcie sakramentów

Wspólnota Kościoła realizuje się w istotny sposób w sakramentach, a każdy z nich rozwija specyficzny sposób komunikacyjnej komunii. Dlatego można mówić o ogólnej sakramentologii komunikacyjnej, a w każdym z sakramentów chodzi o komunikację ukierunkowaną na komunie³⁸. W *Katechizmie Kościoła katolickiego* trzeci rozdział (numery 1212–1666) działu poświęconego sakramentom nosi tytuł „Sakramenty w służbie komunii”. Przyporządkowano temu rozdziałowi sakrament święceń oraz sakrament małżeństwa, ale można wykazać, że właściwie wszystkie sakramenty służą budowaniu komunii. Warto przy tym także pamiętać, że wszystkie one powiązane są istotnie z eucharystią³⁹, będącą sakramentalnym centrum komunii.

³³ Por. tamże, s. 179–325.

³⁴ Por. tamże, s. 326–376.

³⁵ Por. M. Jagodziński, *Chrystologia komunijna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 46 (2008) nr 1, s. 73–78.

³⁶ Por. tamże, s. 363–370.

³⁷ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, [w:] M. Kehl, N. Glatzel, N. Mette, *Kirche als Institution*, Tübingen 1984, s. 121; M. Scharer, B. J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002, s. 96; J. Moltmann, *Der dreieinige Gott*, [w:] *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, hrsg. von R. Weth, Neukirchen-Vluyn 2005, s. 188–190.

³⁸ Por. H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, dz. cyt., s. 309. Autor ten zatytułował swoją książkę *Sakramentologia komunikacyjna*.

³⁹ Por. L. Lies, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz-Wien-Köln 1990; tenże, *Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott*, Innsbruck-Wien 2005², s. 11; A. Skowronek, *Eucharystia sakrament wielkanocny*, Włocławek 1998, s. 159–196.

Sakramentalna komunikacja jest więc tak zróżnicowana, jak zróżnicowane są sakramenty same w sobie jako różne formy komunikacji dokonującej się w różnych sytuacjach komunikacyjnych⁴⁰. „Komunię z Chrystusem budują wprost Słowo Boże i sakramenty”⁴¹. Sakramenty stanowią prosty, empiryczny środek komunikacyjny Kościoła, który owocuje komunią; są aktami komunijno-komunikacyjnymi⁴². Eklezjalne akty komunikacji mają moc odtwarzania w nowych warunkach historycznych i osobowych wiekustego wydarzenia komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego. To wydarzenie uobecnia się w kościelnej komunikacji, ożywiając dynamikę aktualnie przeżywaną komunii (która przechodzi z kolei znowu w komunikację). W niej Kościół jako znak i narzędzie Bożej komunii sam staje się „sakramentem powszechnej komunii miłości”⁴³.

Nowy *Katechizm Kościoła katolickiego* omawia siedem sakramentów w trzech rozdziałach, wyróżniając jako pierwszą grupę „sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego”, jako drugą – „sakramenty uzdrowienia” i jako trzecią – „sakramenty w służbie komunii”. „Nie jest to oczywiście jedyny możliwy porządek, ale pozwala on dostrzec, że sakramenty tworzą pewną strukturę, w której każdy z nich ma swoje żywotne miejsce” (KKK 1211).

Ponieważ wszystkie sakramenty jako akty komunikacyjne służą budowaniu komunii – w nawiązaniu do *Katechizmu* i w konsekwentnym teologicznym dopełnieniu – komunikacyjno-komunijny ich charakter można ukazać w grupach „wtajemniczenia w komunię”, „uzdrowienia komunii” i „służby komunii”. Powstaje w ten sposób następująca struktura⁴⁴:

Sakramenty wtajemniczenia w komunię

Chrzest – sakrament początku komunii

Bierzmowanie – sakrament umocnienia komunii

Eucharystia – sakrament budowania komunii

⁴⁰ Por. L. Lies, *Sakramententheologie...*, dz. cyt., s. 309.

⁴¹ R. Skrzypczak, *Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu papieża Jana Pawła II*, Warszawa 2005, s. 335.

⁴² Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 285–287.

⁴³ Por. L. Lies, *Sakramententheologie...*, dz. cyt., 350n, s. 355–360.

⁴⁴ Pełne uzasadnienie takiego ujęcia i struktury (przy wykorzystaniu teorii komunikacyjnego działania) znajduje się w książce M. Jagodzińskiego, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008, s. 319–408 (Radomska Biblioteka Teologiczna, 1).

Sakramenty uzdrowienia komunii

Pokuta – sakrament przywrócenia komunii

Namaszczenie chorych – sakrament podtrzymania komunii

Sakramenty służby komunii

Święcenia – sakrament „urzędowej” posługi komunii

Małżeństwo – sakrament małżeńsko-rodzinnej służby komunii

Podsumowanie i wnioski

Nie tylko sakramenty święceń i małżeństwa służą komunii (jak formułuje to *Katechizm Kościoła Katolickiego*), lecz wszystkie sakramenty – na czele z sakramentem eucharystii – służą komunii i są sakramentami komunii w pełni znaczenia tego słowa. Można więc żywić nadzieję, że takie ujęcie ich rzeczywistości umożliwi jaśniejszy i pełniejszy ogląd ich perspektyw, zaowocuje większą ścisłością systematycznego ujęcia w teologii oraz pomoże w głębszym kształtowaniu wiary i życia chrześcijan.

Radom

KS. MAREK JAGODZIŃSKI

Słowa kluczowe

Sakramenty, sakramentologia, personalizm, koinonia, komunია, komunikacja

Summary

Sacraments of communion

Contemporary personalistic and communicational sacramentology shows that not only the sacraments of Holy Orders and Matrimony are at the service of communion (*Catechism of the Catholic Church*), but all the sacraments are at this service and all of them are really the sacraments of communion. This new vision helps to see their true nature more clearly and fully, brings more systematics to the theological reflection about the sacraments and it could be very useful for shaping a Christian's faith and life.

Keywords

Sacraments, sacramentology, personalism, koinonia, communion, communication

REFLEKSJE · KOMENTARZE

Paweł Marek Mucha

Mother of the Lord and the 153 large fishes in John 21 : 11

The catch of exactly 153 large fishes (John 21 : 11: “Simon Peter went aboard and dragged the net ashore, full of big fish, one hundred and fifty-three of them; and in spite of there being so many the net had not broken”) has been the subject of much speculation. The number was recorded for some reason. Some scholars suggested that 153 stood for the number of fish that the Disciples caught and counted correctly. This detail might have been given in an attempt to confirm that the writer John was an eyewitness.

A lot of scholars suggested the number was symbolic. This number has been troublesome for speculative interpretations of the Bible since the early days of the church. The number 153 has some deeper significance, otherwise it would not have been so noted. There are different interpretations on the meaning of the figure of 153 fish, but no explanation takes any notice of the appearance of the number outside the Bible.

Several popular theories

It is not easy to present all interpretations on the meaning of the 153 fish, but there are some popular and very interesting theories.

INTERPRETATIONS PROPOSED BY THE CHURCH FATHERS

Several popular explanations have been proposed by the Church Fathers. They are very interesting:

– Augustine discovered that 153 is the sum of all the numbers from 1 to 17 ($1 + 2 + 3 + \dots + 17$), and 17 is made up of the 10 (Commandments) and 7 (Gifts of the Spirit)¹;

– Jerome claimed that there were 153 species of fish in the sea according to the Greeks²;

¹ Cf. PL 35, 1963–1964.

² Cf. PL 25, 474C.

– Cyril of Alexandria said it was a symbolic number made up of: 100 representing Gentiles, 50 – Israel, and 3 for the Trinity³.

GEMATRIAC SOLUTIONS

In Hebrew and Greek the letters of the alphabet serve as numerals, and so every word has a numerical value which is the sum of the numerical values of its letters. This is gematria:

– H. Kruse explained 153 as the numerical value of the Hebrew *האזכה קהל* (“the church of love”)⁴;

– R. Eisler thought that the number 153 is the sum of the numerical values of the two words in Greek: ἰχθύς (“fish” – 77) and Σίμων (“Simon” – 76)⁵;

– J. A. Emerton pointed out the numerical value of the two Hebrew names *עין גדי* (“En-gedi”) and *עין עגליה* (“En-eglam”) in Ezek 47:10 is 17 and 153⁶.

The number 153 outside the Bible

John 21:11 is the only place in the whole New Testament where the number 153 appears⁷. There are some events outside the Bible, which are strongly connected with the Mother of God and which the number 153 appears in:

– the number 153 appears in the Gospel of the Beloved Disciple who took care of the Mother of God after the death of Jesus;

– St. Louis-Marie de Montfort, in his fifth method of saying the Rosary, considers that the number 153 was foreshadowing the number of Hail Marys in the Rosary⁸;

³ Cf. PG 74, 745.

⁴ Cf. H. Kruse, *Magni Pisces Centum Quinquaginta Tres (John 21:11)*, “Verbum Domini” 38 (1960), p. 129–149.

⁵ Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium Des Johannes*, Göttingen 1962, p. 549.

⁶ Cf. J. A. Emerton, *The Hundred And Fifty-Three Fishes in John 21:11*, “Journal of Theological Studies” 9 (1958), p. 86–89.

⁷ According to the tradition of the interpretation I take the view that the number 153 in John 21:11 is not related to the number 153 in 1 Mach 9:54 (“In the year 153, in the second month, Alcimus ordered the demolition of the wall of the inner court of the sanctuary, destroying the work of the prophets. Alcimus had just begun the demolition”).

⁸ Of course, the Rosary before October 16th, 2002 (*Rosarium Virginis Mariae*). There were three Mysteries, each of them had five Decades, each of the Decades had ten *Hail Mary*, and there were three *Hail Mary* for the Pope, there were also exactly 153 *Hail Mary* (3 Mysteries × 5 Decades × 10 *Hail Mary* + 3 *Hail Mary* for the Pope = 153 *Hail Mary*).

– Mary’s first apparition in Fatima was on May 13th, 1917. If we put the number of the month (5) into the number of the day (13), we get the number 153, because they are the same digits (1, 3, 5);

– Mary’s last apparition in Fatima was on October 13th, 1917. This date is similar to the date of the first apparition, because the number of the day is 13 too (the same digits: 1, 3) and the number of the month is 10 (double 5!);

– From the day of the first apparition to the day of the last apparition in Fatima there are exactly 153 days!⁹;

– On October 13th, 1917 (the day of the last apparition in Fatima) the Mother of God presented herself as the Queen of the Rosary and there were 153 Hail Mary in the whole Rosary at that time;

– The attempted assassination of Pope John Paul II was on May 13th, 1981, 64 years later after Mary’s first apparition in Fatima, and the number of the day (13) and the number of the month (5) is similar to the number of fish, because there are the same digits (1, 3, 5).

Towards the solution

All solutions which were proposed by scholars, did not take any notice of the occurrence of the number 153 outside the Bible. There are some events in the history of the salvation that are strongly connected with the number 153 and the Mother of God.

There is no place in the whole New Testament where Mary is called Mother of God, but there is one place where Mary is called Mother of Lord. In this Mary’s title equals Mother of God, because Septuagint translated the holy name of God יהוה (JHWH) into the Greek by “Lord”, and the New Testament used the Greek word “Lord” in the meaning of God. The phrase “Mother of Lord” appears in the Gospel of Luke who described some events in the life of Mary. It is Luke 1:43: “Why should I be honored with a visit from the Mother of my Lord?”. The context of this pericope shows that Mary has become the Mother of Lord after the Annunciation, i.e. she has really become the Mother of Lord, because she has become the Mother of Jesus, the real God.

The phrase “the Mother of my Lord” is very interesting because it is in the Greek ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου. This is a great surprise, because

⁹ The number of the days from May 13th, 1917 to October 13th, 1917 can be easily counted. There are 18 days in May, 30 days in June, 31 days in July, 31 days in August, 30 days in September, and 13 days in October, so there are exactly 153 days!

the numerical value of the two Greek key words μήτηρ κυρίου (Mother of Lord) is exactly 153¹⁰. This could not be an accident.

$$\mu \eta \tau \eta \rho \kappa \upsilon \rho \iota \omicron \upsilon \\ 12 + 7 + 19 + 7 + 17 + 10 + 20 + 17 + 9 + 15 + 20 = 153$$

The number 153 appears in the Gospel of the Beloved Disciple who took care of the Mother of God, and is strongly connected with the events outside the Bible which are demonstrated by God to emphasize the role and the dignity of Mary. And there is a great analogue between John and Luke (see chart below).

John 21:1–14	Luke 5:4–11
John 21:2	Luke 1:43
Simon Peter, Thomas called the Twin, Nathanael from Cana in Galilee, the sons of Zebedee (five by name called the Disciples)	ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου (five words)
no names (two other Disciples)	μήτηρ κυρίου (two words)
153 large fishes	the numerical value of these two Greek words is exactly 153

It corresponds very likely with the opinion of M. J. Lagrange¹¹. He thinks there were only five called the Disciples in the original text, and two more (other) Disciples of Jesus were the marginal gloss, which was incorporated later into the original text.

This explanation on the meaning of the number 153 in John 21:11 is new, very simply, gematriac, and rightly catholic. To understand the number 153 in John 21:11 it must be believed that Mary is the real Mother of God, so Mary's events outside the Bible can show the strong connection of the number 153 with Her and lead towards the solution.

Poznań

PAWEŁ MAREK MUCHA

Słowa kluczowe

Ewangelia Jana, Ewangelia Łukasza, Matka Pana, liczba, 153 ryby, gematria, Fatima

Streszczenie

Matka Pana i 153 wielkie ryby w J 21, 11

Liczba 153 ryb złowionych przez uczniów w J 21, 11 stanowi od dawna przedmiot dociekań. Pojawiło się wiele interpretacji tejże liczby, która musiała być z jakichś powodów

¹⁰ Counted as the simple gematria (linear counting of the numerical values) i. e.: $\alpha = 1$, $\beta = 2$, $\gamma = 3$, $\delta = 4$, $\epsilon = 5$, $\zeta = 6$, $\eta = 7$, $\theta = 8$, $\iota = 9$, $\kappa = 10$, $\lambda = 11$, $\mu = 12$, $\nu = 13$, $\xi = 14$, $\omicron = 15$, $\pi = 16$, $\rho = 17$, $\sigma = 18$, $\tau = 19$, $\upsilon = 20$, $\phi = 21$, $\chi = 22$, $\psi = 23$, $\omega = 24$.

¹¹ Cf. M.-J. Lagrange, *Evangile Selon Saint Jean*, Paris 1948, p. 523.

dobrze zapamiętana i zapisana. Autorami tych interpretacji byli zarówno Ojcowie Kościoła, jak i współcześni teologowie. Wiele z nich jest bardzo ciekawych, jednak żadna z nich nie uwzględniła występowania tejże liczby poza Pismem Świętym.

Jak się okazuje, liczba ta poza Biblią jest ściśle związana z Matką Bożą (ilość *Zdrowaś Maryjo* w różańcu, ciągłe przewijanie się liczby 153 w objawieniach w Fatimie). Nie jest to przypadek, bo liczba 153 pojawia się w Ewangelii Jana, któremu Jezus umierając na krzyżu powierzył swoją Matkę. Związek tej liczby 153 z Matką Bożą jest dość oczywisty, ale nie wyjaśnia jeszcze znaczenia tej liczby.

Rozwiązanie znajduje się w Ewangelii Łukasza, który ze wszystkich Ewangelistów poświęcił Matce Bożej najwięcej miejsca. W jego opisie nawiedzenia Najświętszej Maryi znajduje się klucz do odczytania liczby 153. Chodzi mianowicie o słowa, jakie św. Elżbieta wypowiedziała do Maryi: „A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?” (Łk 1,43). Tytuł Maryi „Matka Pana” jest równoznaczny z „Matka Boga”. W języku oryginalnym (greckim) ten tytuł Maryi zaskakuje. Biorąc pod uwagę wielką analogię pomiędzy Janem i Łukaszem, można odczytać znaczenie liczby 153: a) u Jana jest wymienionych pięciu uczniów z imienia, a u Łukasza pełny tytuł Maryi składa się z pięciu wyrazów (w języku greckim): ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου; b) u Jana jest wymienionych dwóch uczniów bez imienia, u Łukasza wartość numeryczna dwóch kluczowych słów z tegoż tytułu Maryi (μήτηρ κυρίου) wynosi dokładnie 153, tyle samo, co ilość złowionych ryb. Okazuje się w ten sposób, że wartość numeryczna (gematryczna) dwóch słów kluczowych „Matka Pana” po grecku wynosi dokładnie 153. Taki sposób odczytania potwierdza opinia J. M. Lagrange’a!

Takie wyjaśnienie liczby 153 w J 21,11 jest nowe, gematryczne i właściwe tylko katolikom, bo żeby je znaleźć, trzeba uwierzyć, że Maryja jest prawdziwą Matką Bożą. Mówi nam o tym scena zwiastowania, kiedy Maryja staje się Matką Chrystusa – Boga-człowieka, a potwierdza to scena nawiedzenia, gdy Elżbieta nazywa Maryję „Matką Pana”.

Keywords

John, Luke, Mother of Lord, number, 153 fishes, gematria, Fatima

ks. Jacek Stefański

Wcielenie Słowa w liturgii mszalnej – od hebrajskiej etymologii do implikacji liturgicznych

Sobór Watykański II zwraca uwagę na doniosłą rolę, jaką słowo Boże powinno spełniać w odprawianiu liturgii: w konstytucji o liturgii świętej podkreśla potrzebę większego dostępu wiernych do słowa Bożego podczas mszy świętej¹. Zalecenie to zostało zrealizowane poprzez szerszy zestaw tekstów biblijnych czytanych podczas Eucharystii. W ramach reformy posoborowej we mszy świętej w dni powszednie zostały wprowadzone dwa cykle (rok I oraz rok II), a dla mszy świętej w niedzielę i z okazji niektórych uroczystości – trzy cykle (A, B oraz C) czytań biblijnych. Obrazują one prawdę o Bogu, który nieustannie przemawia do nas poprzez swoje słowo. Owo słowo oświeca i otwiera umysły wiernych na nieskończoną Bożą mądrość i miłosierdzie.

Należy przy tym pamiętać, że słowo Boże pojawia się nie tylko w liturgii słowa, lecz również w liturgii eucharystycznej. Słowa Pisma Świętego odnajdujemy w aklamacji *Święty* (Iz 6, 3; Ps 118, 26; Ap 4,8); w opowiadaniu o ustanowieniu i w konsekracji (Mt 26, 26–28; Mk 14, 22–24; Łk 22, 17–20; Jn 13, 1; 1 Kor 11, 23–25); w Modlitwie Pańskiej (Mt 6, 9–13; Łk 11, 2–4); w aklamacjach *Oto Baranek Boży* (Jn 1, 29) oraz *Panie, nie jestem godzien* (Mt 8, 8; Łk 7, 6–7). Można powiedzieć, że wszystkie teksty mszy świętej zbudowane są w oparciu o słowo Boże. Wynika to z przekonania Kościoła o tym, że modlitwy są dane wiernym po to, aby ich modlitwa była miła Bogu, a nie wynikała jedynie z osobistej inspiracji. Modlitwa indywidualna jest także natchniona przez Ducha Świętego, ale modlitwa liturgiczna zawsze posiada uniwersalną oraz ponadczasową wartość, ponieważ jest ona wyznaczona przez Kościół dla pożytku duchowego wiernych.

Aby jeszcze lepiej ukazać, na czym polega jedność liturgii słowa i liturgii eucharystycznej, dokonamy analizy etymologicznej wybranych pojęć hebrajskich tekstu masoreckiego. Wydaje się, że taka analiza może prowadzić do pogłębienia duchowego przeżywania mszy świętej.

¹ Por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 24, 51.

Analiza etymologiczna

Izraelaci cieszyli się wyjątkową przyjaźnią z Panem na pustyni. Ta relacja stała się szczególnie widoczna po wyjściu z Egiptu i podczas wędrówki do ziemi obiecanej. Co prawda pustynia stała się miejscem buntu, jednakże była przede wszystkim miejscem, gdzie Bóg przemawiał do swojego ludu i pouczał go. To właśnie na pustyni Pan przekazał Izraelitom swoje Prawo. Hebrajskie słowo, które oznacza pustynię, to מִדְבָּר. Powstaje ono według konstrukcji מקָטָל, podobnie jak słowo מִקְדָּשׁ (“świątynia”). Owa konstrukcja polega na tym, że do źródłosłowu dodana została litera מ. Wówczas podobnie jak מִקְדָּשׁ (źródłosłów קָדַשׁ wraz z literą מ) oznacza “miejsce święte” lub “miejsce, gdzie dzieją się rzeczy święte”, tak też מִדְבָּר (źródłosłów דָּבַר wraz z literą מ) oznacza “miejsce, gdzie zostaje wypowiedziane słowo” (דְּבָרָה)². Pustynia (מִדְבָּר) jest miejscem objawienia Bożego słowa (דְּבָרָה), miejscem, gdzie słowo Boże jest wypowiedziane i przyjęte. W tym kontekście warto też zwrócić uwagę na to, że dekalog to termin, który w języku hebrajskim brzmi “dziesięć słów” (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים) – Wj 34, 28; Pwt 4, 13; 10, 4). Pustynia stała się miejscem uprzywilejowanym, gdzie Izraelici mogli mimo zatwardziałości serca nie tylko rozmawiać z Bogiem, ale również zmieniać się pod wpływem Jego słowa.

Analogicznie można powiedzieć, że msza święta jest też uprzywilejowanym “miejszem”, gdzie zostaje wypowiedziane i usłyszane słowo Boże. Jednocześnie Eucharystia jest “miejszem”, gdzie następuje sakramentalne „wcielenie” słowa Bożego. Dzieje się tak, ponieważ Syn Boży staje się obecny “prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie”³ w momencie przeistoczenia. Przechodząc od starotestamentalnego obrazu do nowotestamentowego spełnienia, zwróćmy uwagę na słowa, które św. Hieronim pisze w prologu komentarza do Księgi Izajasza: “Zamierzam objaśniać Izajasza w ten sposób, aby ukazać go nie tylko jako proroka, ale jako ewangelistę i apostoła. On

² Niektórzy twierdzą, że jakiegokolwiek powiązanie między מִדְבָּר („pustynia”) a דְּבָר („słowo”) jest wątpliwe ze względu na dwa odrębne źródłosłowy – zob. S. Talmon, מִדְבָּר, [w:] *The Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren, t. 8, Grand Rapids 1997, s. 90. Inni zwracają uwagę na niepewność związku między pierwotnym znaczeniem terminów מִדְבָּר oraz דְּבָר, aczkolwiek zauważają, że owe terminy pochodzą jednak z jednego źródłosłowu דָּבַר – zob. W. H. Schmidt, דְּבָר, [w:] *The Theological Dictionary of the Old Testament*, dz. cyt., t. 3, Grand Rapids 1997, s. 94. Jest możliwe, że na długo zanim powstał tekst masorecki, terminy מִדְבָּר i דְּבָר miały odrębne źródłosłowy. Natomiast bez względu na rozwój historyczny tych terminów, oba w tekście masoreckim pochodzą z jednego źródłosłowu דָּבַר – zob. Clark, דָּבַר, [w:] *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, Jerusalem 1999, s. 46. Z tego źródłosłowu wywodzą się trzy rodziny słów z trzema różnymi znaczeniami: “mówić”, “pokonać” i “wyprowadzić” lub “oddalić” – por. E. Klein, דָּבַר, [w:] *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, New York 1987, s. 113–114.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1374.

sam zresztą mówi o sobie i innych ewangelistach: «Jakże piękne są stopy zwiastunów radosnej nowiny, którzy ogłaszają pokój». Do niego też, jakby do apostoła, mówi Bóg: «Kogo poślę i kto pójdzie do ludu tego». On zaś odpowiada: «Oto ja, poslij mnie»⁴. Wolno przypuszczać, że św. Hieronim był świadomy, iż werset 52, 7 z Księgi Izajasza, został przetłumaczony przez LXX w następujący sposób: ὡς ὦρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῆν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ, ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιων βασιλεύσει σου ὁ θεός·

Septuaginta używa tutaj dwukrotnie czasownika εὐαγγελίζω (“zwiastować dobrą nowinę”) w formie imiesłowu εὐαγγελιζόμενος (“zwiastujący dobrą nowinę”), od którego wywodzi się rzeczownik εὐαγγέλιον (“ewangelia”). Oba terminy są znane również w Nowym Testamencie. Stąd starotestamentalny prorok mógł rzeczywiście zostać nazwany przez św. Hieronima ewangelistą i apostołem.

Warto spojrzeć na hebrajski tekst wersetu, do którego odwołał się św. Hieronim (Iz 52, 7):

מהנאוו עליההרים רגלי מבשר
משמיע שׁלום מבשר טוב משמיע ישועה
אמר לציון מלך אלהיך:

“O jak należycie miłe są na górach nogi zwiastuna,
który ogłasza pokój, zwiastuje dobrą nowinę, obwieszcza zbawienie
[i] mówi do Syjonu: «Twój Bóg zaczął królować»”.

Na szczególną uwagę zasługuje termin מבשר ze względu na jego znaczenie dla Nowego Testamentu, które można dostrzec w jego tłumaczeniu przez Septuagintę na εὐαγγελιζόμενος. Hebrajskie wyrażenie מבשר טוב (“zwiastujący dobrą nowinę”) jest przetłumaczone przez εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ. Zauważyć tu można, jak dokładnie Septuaginta pragnie oddać zwrot hebrajski מבשר טוב, bo termin εὐαγγελιζόμενος byłby zupełnie wystarczający. Przymiotnik ἀγαθὰ (“dobre rzeczy”) wydaje się czymś zbędnym, ponieważ czasownik εὐαγγελίζω już sam w sobie zawiera ideę zwiastowania dobrych rzeczy. Co więcej, to samo dotyczy słowa מבשר (“zwiastujący”), ponieważ w całym tekście masoreckim ono również odnosi się do zwiastowania dobrych wiadomości z jednym tylko wyjątkiem⁵. Z tego powodu przymiotnik טוב (“dobry”) również wydaje się zbędny.

⁴ Św. Hieronim, *Prolog do komentarza Księgi Izajasza proroka*, 1, [w:] *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 4: *Okres zwykły. Tygodnie XVIII–XXXIV*, Poznań 1988, s. 1226–1227.

⁵ Zob. 1 Sam 4, 17. Jest to jedyny przypadek, gdzie czasownik לבשר jest stosowany w odniesieniu do złej nowiny. Na ten temat zob. O. Schilling, בשר, [w:] *The Theological Dictionary of the Old Testament*, dz. cyt., t. 2, Grand Rapids 1999, s. 314–315.

Dlaczego wybór słowa εὐαγγελίζω na określenie hebrajskiego terminu מְבַשֵּׂר jest ważny? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba spojrzeć na hebrajski czasownik לְבַשֵּׂר (“zwiastować”, “powiadomić”). Jest to słowo, które zawiera źródłosłów בִּשַׁר. W tekście masoreckim בִּשַׁר pojawia się w formie czasownika 24 razy, zawsze w znaczeniu “zwiastowania” lub “powiadomienia”. Jest jeszcze jedno słowo, które wywodzi się ze źródłosłowu בִּשַׁר. Jest nim rzeczownik בָּשָׂר (“ciało” lub “mięso”). Historycznie rzeczownik בָּשָׂר i czasownik לְבַשֵּׂר wywodziły się z dwóch różnych źródłosłowów⁶. Z czasem te dwa źródłosłowy scalily się, co spowodowało, że w tekście masoreckim słowa בָּשָׂר (“ciało”, “mięso”) oraz מְבַשֵּׂר (“zwiastun”) pochodzą z jednego źródłosłowu בִּשַׁר⁷, aczkolwiek pod względem semantycznym owe terminy nadal się różnią, bo pochodzą z odrębnych rodzin słów. W tekście masoreckim czasownik לְבַשֵּׂר (“zwiastować”) może się kojarzyć z rzeczownikiem בָּשָׂר (“ciało”) ze względu na źródłosłów בִּשַׁר. Taki obraz wskazuje na dobrą nowinę, która staje się jakby “wcielona” już z samej racji jej wygłoszenia.

Z podwójnego znaczenia źródłosłowu בִּשַׁר (“zwiastowanie dobrej nowiny” i “ciało”), jak również z powiązania między słowami, które wywodzą się z tego źródłosłowu (לְבַשֵּׂר – “zwiastowanie” lub “proklamowanie” oraz בָּשָׂר – “ciało”), można wyciągnąć kilka wniosków. Wydaje się interesujące, że hebrajski termin, który oznacza głoszenie słowa (lub słów), zawiera źródłosłów odnoszący się także do ciała. W tym kontekście można lepiej zrozumieć, w jaki sposób Septuaginta, przekładając w Iz 52, 7 imiesłów מְבַשֵּׂר na εὐαγγελίζόμενος, zapowiada, że Dobra Nowina (בְּשׂוּרָה – εὐαγγέλιον)

⁶ W języku hebrajskim istnieją dwie rodziny słów, które mają ten sam rdzeń בִּשַׁר. Do pierwszej należą wszystkie odmiany czasownika לְבַשֵּׂר; do drugiej rodziny należą wszystkie odmiany rzeczownika בָּשָׂר – zob. A. Even-Shoshan, *Hamilton heḥadash*, t. 3, Jerusalem 1975, s. 1516). Aby uzasadnić, że kiedyś istniały dwa źródłosłowy, niektórzy wskazują na język akkadyjski, w którym stosowane jest *bussuru* lub *pussuru* na określenie zwiastowania dobrej nowiny, a na określenie krewnego lub pokrewieństwa stosowane jest *bishru* – zob. E. Klein, *בִּשַׁר* i *בָּשָׂר*, [w:] *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, dz. cyt., s. 87.

⁷ Zwracając na to uwagę komentarze rabinistyczne (zob. Clark, *בִּשַׁר*, [w:] *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, dz. cyt., s. 33), do których powszechne badania etymologiczne się nie odnoszą, określając terminy לְבַשֵּׂר oraz בָּשָׂר jedynie jako homonimy nie mające nic wspólnego ze sobą – zob. N. P. Bratsiotis, *בָּשָׂר*, [w:] *The Theological Dictionary of the Old Testament*, dz. cyt., t. 2 Grand Rapids 1999, s. 317. Trzeba podkreślić, że brak odniesienia do rabinistycznej analizy hebrajskich słów jest wielką stratą w dziedzinie badań etymologicznych, ponieważ rabini próbują wyjaśnić pochodzenie hebrajskich słów, szukając powiązań między nimi w obrębie biblijnej hebrajszczyzny. Z pewnością podejście, które nie uwzględnia odniesień do innych semickich języków, nie jest wystarczające, niemniej dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* z roku 1993 zachęca do korzystania z pism komentatorów, gramatyków i leksykografów żydowskich – zob. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 42–43 (Rozprawy i Studia Biblijne, 4).

polega na tym, iż Słowo stanie się Ciałem. Tu właśnie widać powiązanie między zwiastowaniem lub głoszeniem Słowa (בְּשׂוּרָה) a wcieleniem (הִיחָה לְבֶשֶׁת לְבָשָׁר⁸). Z kolei “miejszem”, gdzie ten związek staje się dostrzegalny, jest msza święta, bo to właśnie podczas Eucharystii wygłoszone słowo Boże staje się „sakramentalnie wcielonym” Słowem Bożym w sakramencie Ciała i Krwi Chrystusa. Mając na uwadze ten ścisły związek między głoszeniem a wcieleniem, przystąpimy do omówienia praktycznych implikacji tego związku w odniesieniu do mszy świętej.

Implikacje

Msza święta rozpoczyna się od liturgii słowa, podczas której głoszone jest słowo Boże (בְּשׂוּרָה); po niej następuje liturgia eucharystyczna, podczas której Słowo staje się Ciałem (בֶּשֶׁת) w chwili przeistoczenia. Z etymologicznego punktu widzenia pomiędzy terminami בְּשׂוּרָה oraz בֶּשֶׁת można dopatrzeć się podobnego związku, jak pomiędzy liturgią słowa a liturgią eucharystyczną, gdyż w Eucharystii słowo Boże staje się Ciałem – źródłem życia wiernych. Jezus powiedział: “Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6, 53–54). W Starym Testamencie prorok Ezechiel usłyszał, że ma spożyć Słowo Boże:

וַיֹּאמֶר אֵלַי בְּיָאֲדָם אֶת אֲשֶׁר-תִּמְצָא אֲכֹל
אֲכֹל אֶת-הַמִּנְחָה הַזֹּאת וְלֶךְ דְּבַר אֶל-בֵּית יִשְׂרָאֵל:
וַאֲפַתַּח אֶת-פִּי וַיֹּאכְלֵנִי אֶת הַמִּנְחָה הַזֹּאת:

“I powiedział mi: «Synu człowieczy, zjedz to, co znajdziesz, zjedz ten zwój i idź przemawiać do domu Izraela».

Otworzyłem usta, a On nakarmił mnie tym zwojem” (Ez 3, 1–2).

Po wysłuchaniu i spożyciu słowa Bożego Ezechiel dostąpił nadprzyrodzonego przeżycia i stał się świadomy Bożego majestatu (Ez 3, 12–14). Styczność ze słowem Bożym była dla niego wstępem do jeszcze większego

⁸ We współczesnym hebrajskim słowa, które są stosowane, aby przetłumaczyć angielski termin “incarnation” (“wcielenie”) lub “taking on flesh” (“przyjąć ciało”), nie zawierają źródłowego R. Alcalay przekłada termin “incarnation” na התגלמות lub התנשמות, הנשמה – zob. R. Alcalay, *The complete English Hebrew Dictionary*, t. 1, Jerusalem 1959, s. 1878. Natomiast żaden z tych hebrajskich terminów nie oddaje właściwego znaczenia wcielenia. Wydaje się, że potrzebny jest nowy hebrajski termin, aby wyrazić ideę wcielenia w fizycznym sensie, a nie tylko w sensie obrazowym. We współczesnych tłumaczeniach Nowego Testamentu na język hebrajski widać próbę oddania pojęcia wcielenia poprzez wyraz בשר נהיה (“stał się ciałem”) – zob. przekład J 1,14 w: *The New Covenant Aramaic Peshita Text with Hebrew Translation*, Jerusalem 2005, s. 117. Jest to z pewnością najlepsze ujęcie rzeczywistości wcielenia Syna Bożego w języku hebrajskim (jak również aramejskim: בשרא הוא).

doświadczenia *sacrum*. Ponadto poprzez posłuszeństwo Bożemu nakazowi, co się wtedy wydarzyło, stało się zapowiedzią przyszłej rzeczywistości, która realizuje się w czasie każdej mszy świętej. Obie jej części: głoszenie i słuchanie słowa, jak również spożywanie „sakramentalnie wcielonego” Słowa stanowią jedność. Co więcej, czytania w liturgii słowa mają konkretny cel. To one wprowadzają Kościół w liturgię eucharystyczną, która powinna być intensywnym doświadczeniem *sacrum*, gdy Pan staje się “prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie”⁹ obecny.

Ta kwestia jest istotna dla wszystkich wiernych, a szczególnie dla celebransa, który powinien zrozumieć, że liturgia słowa podczas mszy świętej sama w sobie nie jest celem. Niestety wiele razy odnosi się wrażenie, że liturgia słowa jest wydłużana, podczas gdy liturgia eucharystyczna jest jakby w cieniu liturgii słowa. Dziwi postawa celebransa, który poświęca wiele czasu liturgii słowa, traktując lekcjonarz i ewangeliarz z wielkim szacunkiem, a modlitwę eucharystyczną odmawia z pośpiechem. Czy nie daje przez to do zrozumienia, że mając za sobą liturgię słowa, najważniejsza część mszy świętej dobiegła już końca? W takiej sytuacji można wnioskować, że źródłem i szczytem wszystkiego, co dzieje się w liturgii mszy świętej, nie jest Eucharystia, lecz słuchanie słowa Bożego.

Można spotkać się ze stwierdzeniem, że Chrystus jest tak samo obecny w swoim słowie, jak w swoim Ciele eucharystycznym. Nie znajdziemy potwierdzenia takiego poglądu w nauczaniu Kościoła. *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla, że Chrystus jest obecny “zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi”¹⁰. Wynika to z faktu, iż “przez konsekrację dokonuje się przeistoczenie (*transubstantiatio*) chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Pod konsekrowanymi postaciami chleba i wina jest obecny żywy i chwalebny Chrystus w sposób prawdziwy, rzeczywisty i substancjalny, z Ciałem, Krwią, Duszą i Bóstwem”¹¹. Z pewnością Chrystus jest również obecny w swoim słowie, natomiast trzeba podkreślić, że nie jest to ten sam rodzaj obecności. Obecność rzeczywista jest obecnością Chrystusa pod postaciami chleba i wina¹². Z tego powodu Kościół okazywał i okazuje “kult uwielbienia należący sakramentowi Eucharystii [...] nie tylko w czasie obrzędów Mszy świętej, ale i poza nią, przez jak najstaranniejsze przechowywanie konsekrowanych Hostii, wystawianie ich do publicznej adoracji wiernych i obnoszenie w procesjach”¹³.

⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1374.

¹⁰ Tamże, 1088.

¹¹ Tamże, 1413.

¹² Por. tamże, 1378.

¹³ Paweł VI, *Mysterium fidei*, [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1378.

Mając na uwadze sposób, poprzez który Chrystus staje się obecny w Eucharystii, trzeba pamiętać, że jedność liturgii słowa i liturgii eucharystycznej nie oznacza identycznej obecności. Sobór Watykański II podkreślił, że chodzi o jedność, która wynika z czerpania chleba życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego¹⁴. Słowo Boże otwiera nasze serca na przyjęcie Ciała Chrystusa – Słowa wcielonego. Kościół określa eucharystyczne Ciała Chrystusa, które zostaje uobecnione podczas mszy świętej, jako “sakrament sakramentów”¹⁵, a to musi być jasno dostrzegalne poprzez sposób sprawowania Eucharystii. Sposób sprawowania mszy świętej nigdy nie może stwarzać wrażenia, że to, co się dzieje podczas liturgii eucharystycznej, nie jest szczytem, do którego cała liturgia zmierza.

Jedność liturgii słowa i liturgii eucharystycznej jest widoczna w nadzwyczajnym rycie mszy świętej. Nieraz mówi się, że słowo Boże jest za mało obecne w tej formie rzymskiej liturgii. Warto jednak przypomnieć słowa Benedykta XVI, który napisał, że “obie formy używania Rytu Rzymskiego mogą się wzajemnie wzbogacać”¹⁶. W tym kontekście można zauważyć bogatą rubrykę, która towarzyszy nadzwyczajnemu rytowi mszy świętej, szczególnie w kanonie (*Canon Missae*). Nie ma wątpliwości, że owa rubryka sprzyja – jak to określił Benedykt XVI – ukazaniu sfery *sacrum*¹⁷. Rubryka stosowana w nadzwyczajnym rycie jest bardzo rozbudowana. Ten rodzaj rubryki pomaga podkreślić moment uobecnienia Syna Bożego na ołtarzu, na który cała msza święta jest ukierunkowana. Oprócz tego należy zwrócić uwagę na fakt, iż msza święta w rycie nadzwyczajnym kończy się czytaniem słowa Bożego, czego nie ma w rycie zwyczajnym. Odczytywany fragment Ewangelii według św. Jana o wcieleniu Syna Bożego (J 1, 1–14) potwierdza, że Słowo rzeczywiście stało się Ciałem na ołtarzu podczas mszy świętej. Z tej racji przed rozpoczęciem czytania tego fragmentu Ewangelii kapłan czyni znak krzyża na ołtarzu. Jest to gest, w którym można się dopatrzeć jedności obu części mszy świętej, w czasie której Słowo wygłoszone staje się sakramentalnie wcielone na ołtarzu. Pierwszym ołtarzem był krzyż na

¹⁴ Por. Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 21.

¹⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1330.

¹⁶ List Jego Świątobliwości Benedykta XVI do Biskupów z okazji publikacji listu apostołskiego motu proprio *Summorum pontificum* traktującego o celebracji liturgii rzymskiej ustanowionej przed reformą roku 1970 (7 lipca 2007).

¹⁷ Zob. tamże. Wymiar *sacrum* podczas mszy świętej jest podkreślony poprzez jedność liturgii słowa i liturgii eucharystycznej w zwyczajnej formie rytu rzymskiego, zwłaszcza wtedy, kiedy msza święta jest sprawowana zgodnie z rubryką. Jedną z przyczyn, ze względu na którą Stolica Apostolska wkrótce usunie z *Mszалу rzymskiego* Pawła VI modlitwy eucharystyczne z udziałem dzieci, wynika z przekonania, że nie przekazują one w sposób wystarczający poczucia *sacrum* w liturgii.

Golgocie, na którym Syn Boży oddał życie, aby Jego Słowo stało się źródłem życia dla Kościoła¹⁸.

*

Jedność liturgii słowa i liturgii eucharystycznej jest wynikiem związku między wygłoszonym słowem Bożym i wcieleniem Syna Bożego. Im bardziej dostrzegamy ten ścisły związek, tym lepiej możemy docenić zbawczy wymiar mszy świętej. Kościół zawsze czerpie swoje życie ze słowa Bożego i Eucharystii; te dwa źródła są nieodłączne, tak jak ukazuje to etymologiczna analiza hebrajskich terminów *בְּשׁוּרָה* oraz *בְּשֵׁר*. Z pewnością analiza ta nie jest dowodem tej jedności, jednak rzuca dodatkowe światło na prawdę, którą sam Bóg wpisał w świętą liturgię. Nie można przecież zapomnieć, jak to przypomniał za św. Augustynem Sobór Watykański II, iż Bóg “mądrze rozporządził, aby Nowy Testament był ukryty w Starym, Stary zaś aby w Nowym znajdował wyjaśnienia”¹⁹. Z tego powodu warto przeprowadzać badania etymologiczne, aby odkryć to, co jest ukryte w Starym Testamencie, i w ten sposób lepiej zrozumieć to, co Bóg przekazuje nam w Nowym Testamencie.

Kalisz

KS. JACEK STEFAŃSKI

Słowa kluczowe

Słowo Boże, wcielenie, liturgia, Eucharystia, msza święta, nauczanie Kościoła, etymologia

Summary

The incarnation of the Word in the Mass Liturgy – from Hebrew etymology to liturgical implications

The present article points out some liturgical implications which proceed from the unity between the Liturgy of the Word and the Liturgy of the Eucharist in the Mass. To better understand this unity, an etymological analysis of certain Hebrew terms in the Masoretic Text is provided. Such an analysis helps us understand the relationship between the two aspects of the one Word of God, as the Word uttered by the Father and as the Word made flesh. A proper awareness of this relationship leads to an enhanced understanding of the Mass in accord with the Church's teaching about the Eucharist.

Keywords

Word of God, incarnation, liturgy, Eucharist, Holy Mass, Church teaching, etymology

¹⁸ Por. G. J. Moorman, *The Latin Mass Explained*, Rockford 2007, s. 184.

¹⁹ Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 16.

Marcin Majewski

VI walne zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz 47. Sympozjum Biblistów Polskich (Olsztyn, 22–24 września 2009)

W dniach 22 do 24 września 2009 roku w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie odbyło się VI Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz 47. Sympozjum Biblistów Polskich.

Podczas VI Walnego Zebrania przewodniczący SBP ks. prof. Waldemar Chrostowski dokonał podsumowania i oceny ostatniego roku pracy stowarzyszenia. Wspomniano i modlono się za dwóch zmarłych członków stowarzyszenia: ks. prof. Juliana Warzechę i ks. dra hab. Stanisława Pisarka. Oprócz stałych punktów, jak sprawozdanie skarbnika, dyskusja i głosowanie nad sprawozdaniem, dyskusja nad kierunkami prac SBP i wolne wnioski, walne zebranie postanowiło nadać tytuł członka honorowego SBP ks. doc. Jerzemu Chmielowi, wielce zasłużonemu bibliście ze środowiska krakowskiego, wieloletniemu redaktorowi naczelnemu „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”.

W pierwszym dniu obrad 47. Sympozjum Biblistów Polskich uroczystej koncelebrze mszy świętej przewodniczył abp Edmund Piszcz, arcybiskup-senior metropolii warmińskiej, który wygłosił do zebranych homilię. Obrady swą obecnością uświetnił także bp Andrzej Suski, ordynariusz toruński.

Program wykładowy sympozjum składał się z 7 referatów, 4 komunikatów oraz dyskusji wokół nich.

Referaty wygłosili:

– ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, *Urząd kapłański w Izraelu do upadku monarchii*,

– ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy CM, *Wybraństwo jako kategoria zbawcza według Rz 9*,

– ks. prof. dr hab. Antoni Tronina, *Księga Hioba – spór o istotę teologii*,

– ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, *Moralność objawiona – źródła i wyzwania*,

– ks. dr hab. Artur Malina, *Możliwości i ograniczenia podejścia kanonicznego do tekstów biblijnych w dokumencie PKB „Biblia a moralność”*,

– prof. dr hab. Michał Wojciechowski, *Etyka Księgi Judyty*,
– ks. dr hab. Zdzisław Żywica, „*Ocalany*” *Kościół w Izraelu znakiem Paruzji Jezusa i wypełnienia się wieków (Mt 24, 1–41)*.

Natomiast autorami komunikatów byli:

– dr Barbara Strzałkowska, *Dwa oblicza żony Hioba – Biblia Hebrajska i Biblia Grecka*,

– dr Marcin Majewski, *Bibliistyka w internecie. Projekt www.orygenes.org.blogspot.com na tle biblijnych zasobów internetowych*,

– dr Wojciech Kosek, *Jezus jako Anathema (1 Kor 12, 3) w świetle „Didache” 16,5 w tłumaczeniu Anny Świderkówny*,

– ks. dr Cezary Korzec, *Jaka egzegeza patrystyczna? Przypadek: reguła wiary*.

Wygłoszone referaty i komunikaty tak pod względem merytorycznym, jak i formalnym, zostały ocenione przez uczestników bardzo wysoko. Nie-mało miejsca zajęły dyskusje. Sympozjum to miało także wielką wartość integracyjną, w czym duża rola przypada w udziale nieformalnym spotkaniom towarzyskim, rozmowom w przerwach i przy posiłkach, zwłaszcza temu spotkaniu, które miało miejsce wieczorem po pierwszym pełnym dniu obrad. W ten sposób budują się i umacniają więzi między biblistami, a młodszy członkowie SBP i obserwatorzy mają okazję poznać i porozmawiać z „mistrzami”.

Następne VII Walne Zebranie SBP i 48. Sympozjum Biblistów Polskich mają się odbyć w dniach od 14 do 16 września 2010 roku w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach.

Kraków

MARCIN MAJEWSKI

ks. Janusz Mieczkowski, Jarosław Superson SAC

45. Sympozjum Wykładowców Liturgiki w Wydziałach Teologicznych i Wyższych Seminariach Duchownych (Lublin, 8–10 września 2009)

W dniach 8–10 września 2009 roku odbyło się w Lublinie Sympozjum Wykładowców Liturgiki pt. *Kult Świętych – Nowe „Martyrologium Romanum”*. Temat ten został wybrany w związku z planami opublikowania w języku polskim tej księgi liturgicznej.

Na wstępie ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko, przewodniczący Sekcji Liturgistów Polskich, zaznaczył, że kult świętych jest mało widoczny w celebracjach liturgicznych i pobożności wiernych oraz że mało jest dzisiaj dzieł hagiograficznych.

Pierwszym referentem był ks. dr hab. Andrzej Żądło (Uniwersytet Śląski w Katowicach), który przedstawił *Podstawy teologiczne kultu świętych*. Swoją wypowiedź zawarł w czterech głównych punktach: obecność i pojęcie kultu świętych w Starym i Nowym Testamencie, świętość Boga i Chrystusa udzielona wszystkim ludziom, sakralny wymiar życia i kultu chrześcijańskiego, rozszerzenie się kultu chrześcijańskiego na świętych. Konkluzją referatu było stwierdzenie, że kult świętych jest objawieniem Boga, wyrazem wiary w orędownictwo świętych i znakiem pragnienia ich naśladowania.

Kolejnym prelegentem był ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) prezentujący temat *Prace redakcyjne posoborowego „Martyrologium Romanum”*. Jego wypowiedź zbudowana była z trzech części: dlaczego potrzebna była nowa edycja *Martyrologium Romanum*, jak przeprowadzono redakcję tej księgi oraz co osiągnięto przez jej publikację? Efektem prac posoborowych było to, że w nowym *Martyrologium Romanum* widzimy już cały Kościół powszechny, ponieważ są w nim święci należący do różnych stanów i grup społecznych oraz pochodzący ze wszystkich kontynentów.

Po tych dwóch referatach wywiązała się dyskusja. Najciekawszymi spostrzeżeniami były: problemy związane z przekładem nazw geograficznych na język polski, pojawienie się nowej edycji *Martyrologium Romanum* w 2004 roku z nowymi osobami oraz świadomość ogromnej rzeszy świętych męczenników (około 5 milionów), którzy oddali swoje życie za wiarę po II wojnie światowej, a nie są umieszczeni w martyrologium.

Pierwszy dzień obrad zakończył się wspólną celebracją Eucharystii i liturgii godzin w kościele seminaryjnym pod przewodnictwem bpa Stefana Cichego, przewodniczącego Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski. Po liturgii uczestnicy zwiedzili Muzeum Archidiecezjalne w Lublinie.

Pierwszym referentem drugiego dnia sympozjum był ks. dr hab. Edwin Mateja (Uniwersytet Opolski), który przedstawił *Rozwój kalendarza liturgicznego świętych do reformy papieża Piusa X*. Autor zauważył, że w pierwszym tysiącleciu Kościoła nie wypracowano precyzyjnego kalendarza świętych. Kult świętych był związany przede wszystkim z miejscem ich działalności lub pochodzenia. Dzięki zakonom żebraczym cały Kościół przyjął kalendarz, którym posługiwał się Rzym. Średniowiecze przyniosło rozrost kalendarza liturgicznego do zbyt wielkiej liczby świętych, z którym

to „problemem” nie poradził sobie do końca nawet Sobór Trydencki. Kalendarz potrydencki znów przez wieki był wypełniany nowymi świętymi, którzy zajęli prawie wszystkie dni roku, w związku z czym potrzebna była jego reforma, której podjął się papież Pius X.

W kolejnym referacie przedstawionym przez ks. dra hab. Krzysztofa Koneckiego (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu) uczestnicy sympozjum zapoznali się z *Kryteriami soborowej reformy kalendarza świętych*. Prelegent przedstawił cztery kryteria, którymi kierowało się posoborowe konsylium ds. kalendarza liturgicznego. Były to: zmniejszenie liczby świąt dewocyjnych, redukcja obchodów i wspomnień świętych, ustalenie terminów świąt i wspomnień, uniwersalizm kalendarza świętych (geograficzny, historyczny, społeczny). Nie wszystkie te kryteria udało się zastosować w kalendarzu ogólnym z 1969 roku (np. wśród wspomnień obowiązkowych nie było żadnego Polaka! Pierwszym z nich był dopiero św. Stanisław, biskup i męczennik, wpisany do niego dopiero w 1979 roku).

Przedpołudniową sesję zakończyła dyskusja poświęcona kultowi głównych patronów Polski (do końca XIX wieku pojawiły się imiona aż 53 świętych i błogosławionych).

Po referacie wszyscy udali się do kościoła katedralnego, gdzie celebrowali Eucharystię, której przewodniczył metropolita lubelski bp prof. dr hab. Józef Życiński.

Popołudnie drugiego dnia zostało poświęcone na zwiedzanie pałacu w Kozłowie i sanktuarium św. Anny w Lubartowie.

Ostatni dzień sympozjum wypełniły sprawozdania z poszczególnych ośrodków naukowych w Polsce, relacje o nowych pracach habilitacyjnych i profesorskich z liturgiki, dyskusja na temat obecności haseł liturgicznych w *Encyklopedii katolickiej* wydawanej przez Katolicki Uniwersytet Lubelski oraz informacje dotyczące działalności Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski.

Sympozjum zakończyło się zaproszeniem wszystkich uczestników na kolejne spotkanie, które odbędzie się w 2010 roku w Katowicach.

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB, *Misterium paschalne w Polsce. Polskie zwyczaje liturgiczne w Święte Triduum ukrzyżowania, pogrzebu i zmartwychwstania Chrystusa*, TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2006, 112 s. (Modlitwa Kościoła, 8)

Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC wydało w serii Modlitwa Kościoła pracę doktorską zasłużonego liturgisty o. Franciszka Małaczyńskiego, wieloletniego sekretarza Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski, redaktora polskich ksiąg liturgicznych. Oparta na tekstach źródłowych praca przedstawia kształtowanie się zwyczajów liturgicznych związanych z obchodami Triduum Paschalnego w Polsce od przyjęcia chrześcijaństwa do czasów współczesnych (czyli praktycznie do lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy rozprawa powstawała – przed wprowadzeniem reformy liturgicznej, w czym wielkie zasługi położył jej autor).

W obszernym wprowadzeniu omawiane jest Triduum Paschalne jako centralny obchód w roku liturgicznym i rozwój jego obrzędów: złożenia do grobu, podniesienia krzyża i Eucharystii w Kościołach Wschodnich i w Kościele Zachodnim, nawiedzenia grobu w Kościele Zachodnim oraz źródła do poznania liturgii Wielkiego Tygodnia w Polsce, w poszczególnych diecezjach i w całym kraju po Soborze Trydenckim.

Pierwszy rozdział poświęcony jest obrzędowi złożenia do grobu i podniesienia krzyża do wieku XV. Autor na podstawie źródeł omawia zwyczaje związane ze złożeniem krzyża, podniesieniem krzyża i nawiedzeniem grobu oraz pochodzenie tych obrzędów, wpływy krajów ościennych i zakonów, osobistych obserwacji biskupów i duchownych podróżujących po różnych krajach Europy, co przejawiało się przez występowanie trzech tradycji obrzędów złożenia i podniesienia krzyża (nawiedzenie grobu odbywało się w jednakowy sposób w diecezjach polskich): południowa w diecezjach krakowskiej i wrocławskiej z dłuższymi formułami modlitw typu gallikańskiego, gnieźnieńsko-poznańska i plocka. Te tradycje w XVI wieku dostarczyły elementów do ułożenia wspólnych obrzędów dla całej Polski.

Drugi rozdział przedstawia złożenie do grobu i podniesienie krzyża i Eucharystii w wieku XVI. Zwyczaj składania w grobie Eucharystii razem z krzyżem lub wizerunkiem Chrystusa przyjął się w Polsce pod koniec XV wieku.

Autor cytuje obszerny fragment *Mszalu krakowskiego* z 1509 roku i omawia zwyczaje krakowskie, wrocławskie, gnieźnieńskie, poznańskie, płockie oraz przepisy zawarte w agendzie sporządzonej po synodzie w Piotrkowie w 1577 roku w dwóch jej wydaniach z lat 1579 i 1591. Podaje informacje o zwyczajach związanych z podniesieniem do grobu krzyża i Eucharystii zachowywanych w różnych polskich diecezjach i zakonach.

Trzeci rozdział nosi tytuł *Wystawienie i podniesienie Eucharystii z grobu od XVII wieku do naszych czasów* i w dwóch punktach zawiera omówienie zwyczajów związanych z wystawieniem Eucharystii w monstrancji w Grobie Pańskim oraz podniesieniem Eucharystii z Grobu Pańskiego i procesją rezurekcyjną. Po raz pierwszy wystawiono Najświętszy Sakrament w Grobie Pańskim w monstrancji przykrytej welonem w 1577 roku w jezuickim kościele św. Michała Archanioła w Monachium. Zwyczaj ten przejęto w Bawarii, a potem w innych krajach Europy. W Polsce rytuał piotrkowski z 1631 roku zachował ceremonie przewidziane w agendzie prowincji gnieźnieńskiej z 1591 roku, zawierające również wystawienie Najświętszego Sakramentu i obrzęd Niedzieli Zmartwychwstania zatytułował: *Otwarcie grobu i rezurekcja*. Radosną procesję około północy przyjęto w Polsce i na Litwie, a także w krajach sąsiednich, które miały własne rytuały. W XVIII wieku zamiast miejsca do złożenia krzyża wprowadzono przygotowanie miejsca dla monumentu z obrazem lub rzeźbą Chrystusa leżącego w grobie. Autor omawia szczegóły ceremonii na podstawie różnych dokumentów diecezjalnych i zakonnych, m.in. *Ceremoniału Monastycznego Polskiej Kongregacji Benedyktynskiej* z 1776 roku, krótko charakteryzuje stan obrzędów w okresie zaborów, kiedy coraz częściej zastępowano śpiewy łacińskie polskimi i wzrastało nabożeństwo do Męki Pańskiej, oraz przedstawia obrzędy przewidziane w polskim rytuale opartym na nowym wydaniu rytuału rzymskiego z 1925 roku i dawnych ustaleniach rytuału piotrkowskiego, zatwierdzonym w 1927 roku i w wydany w 1929 roku rytuale wrocławskim.

Ponieważ od wieków Wigilię Paschalną odprawiano w ciągu dnia w Wielką Sobotę, a od czasów papieża Pawła V – w godzinach rannych, zaś jej bogate obrzędy były mało zrozumiałe dla wiernych, ich uczestnictwo w liturgii było bardzo skromne, natomiast przeżywali nawiedzanie grobów i poświęcanie pokarmów, traktując Wielką Sobotę jako dzień oczekiwania na procesję rezurekcyjną, podczas której wyrażali z wielką radością wiarę w Chrystusa i Jego panowanie nad światem. Autor wspomina o wielkich poetach polskich widzących analogię między śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa a śmiercią i upragnionym zmartwychwstaniem ojczyzny. Ta idea doprowadziła do powstania męskiego i żeńskiego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Wspomina też o wpływie procesji rezurek-

cyjnej w katedrze na Wawelu na powstanie wielkiego dramatu Stanisława Wyspiańskiego *Akropolis* oraz o znaczeniu procesji w życiu religijnym ludu przedstawionym w powieści Władysława Reymonta *Chłopi*. Zwraca uwagę na postulaty ks. Michała Kordela, by przenieść obrzędy Wigilii Paschalnej z godzin rannych na noc, które spełniły się 20 lat po jego śmierci za pontyfikatu Piusa XII, kiedy skrócono post eucharystyczny, wprowadzono msze wieczorne i odnowiono liturgię Wielkiego Tygodnia.

W ostatnim rozdziale autor omawia liturgiczne i duszpasterskie znaczenie Grobu Pańskiego w czasie Świętego Triduum Paschalnego. Przypomina dokumenty rzymskie najpierw wzywające do zaprzestania procesji z Najświętszym Sakramentem i wystawiania Eucharystii w Grobie Pańskim aż do Niedzieli Zmartwychwstania na znak smutku Kościoła z powodu nieobecności Chrystusa, potem dekret Kongregacji Obrzędów z 1896 roku stwierdzający istnienie zwyczaju przygotowywania Grobu Pańskiego i uroczystej procesji i pozwalający na tolerowanie go. Autor do oficjalnego komentarza powołującego się na argumenty prawne i duszpasterskie dodaje argumenty wypływające z treści liturgii ostatnich dni Wielkiego Tygodnia: liturgiczne rozważanie posłuszeństwa Syna Bożego aż do śmierci daje podstawę do wzniesienia symbolicznego grobu i obrzędów z nim związanych. Adoracja Chrystusa leżącego w grobie pomaga zrozumieć święte tajemnice i przyczynia się do rozwoju życia religijnego.

W zakończeniu autor przypomina ewolucję czynności liturgicznych Świętego Triduum Paschalnego w Polsce, najstarszy przekaz o istnieniu Grobu Pańskiego z pierwszej połowy XIII wieku w księdze antyfon katedry na Wawelu i nawiedzaniu go bez udziału ludu praktykowane od końca XV wieku, składanie w Grobie Pańskim Eucharystii owiniętej korporałem, czuwanie i śpiewanie psalmów i trwający od końca XVI wieku zwyczaj wystawienia w Grobie Pańskim Najświętszego Sakramentu, przemianę dawnego obrzędu podniesienia krzyża w uroczystą procesję rezurekcyjną. Zachęca do adaptacji symbolicznego Grobu Pańskiego do tradycji poszczególnych narodów, zwłaszcza w krajach misyjnych, jako pomocy do świadomego i czynnego udziału wiernych w obchodach ukrzyżowania, pogrzebu i zmartwychwstania Chrystusa.

Książka jest owocem sumiennych studiów, pozwala poznać kształtowanie się zwyczajów liturgicznych i zachęca do świadomego przeżywania świętych tajemnic oraz takiego ich sprawowania, by pomagały ludziom coraz lepiej rozumieć treść liturgii i czerpać z niej siły do chrześcijańskiego życia.

Biblia w katechezie, red. J. Kochel, J. Kostorz, Opole 2005, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 111 s.

Kościół w całej swojej historii podkreślał, iż Pismo Święte jest pierwszorzędnym oraz podstawowym źródłem katechezy. Dokumenty Kościoła nieustannie przypominają, że w katechezie wyjątkową i niezastąpioną rolę pełni Biblia. Bowiern każda posługa w Kościele, a w niej szczególnie przekaz katechetyczny, nabiera świętości, mocy oraz skuteczności Słowa Bożego. Z tych między innymi powodów należy z wielką radością zauważyć publikację powstałą w teologicznym środowisku naukowym w Opolu. Jest ona owocem dorocznego ogólnopolskiego sympozjum katechetycznego zorganizowanego przez Katedrę Katechetyki, Pedagogiki i Psychologii Religii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego oraz Wydziału Katechetycznego Kurii Diecezjalnej w Opolu. Całość poprzedzona jest słowem wstępnym ks. T. Dola, dziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, oraz wprowadzeniem ks. J. Kochela. Redakcję książki przygotowali znani już w Polsce katechetycy: ks. J. Kochel i ks. J. Kostorz. Fundament tej pozycji stanowią referaty wygłoszone na sympozjum.

Artykuł *Teoretyczne założenia wierności Objawieniu Bożemu we współczesnej katechezie* ks. J. Kostorza jest solidnym wprowadzaniem i „ustawieniem” omawianego zagadnienia. Autor wskazał w nim najpierw na konieczność dochowania wierności objawieniu Bożemu – pierwszorzędnemu źródłu katechezy, a następnie ukazał podwójną wierność: wierność Biblii i wierność Tradycji Kościoła.

Ks. J. Czernski w artykule *Współczesne metody interpretacji i wykładu Pisma Świętego*, bazując na dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 roku *Interpretacja Biblii w Kościele*, przedstawił i omówił metody oraz podejścia do tekstu biblijnego. Uczynił to, szczegółowo prezentując analizę kontekstualną będącą pierwszym krokiem do wszystkich metod egzegetycznych, metodę historyczno-literacką, analizę lingwistyczną będącą jedną z metod literackich, a zakończył zaprezentowaniem Pisma Świętego jako żywego słowa Boga.

W artykule „*Lectio divina*” a katecheza ks. J. Kochela znajdziemy wyjaśnienie znaczenia *lectio divina*, a także wskazanie na posoborowe ożywienie jej praktyki. Następnie autor wskazał na Szkoły Słowa Bożego w programie katechezy oraz na praktykę *lectio divina* w posłudze katechetycznej, szczególnie zaś w katechezie dorosłych i katechezie parafialnej.

Z kolei bp G. Kusz w artykule *Biblijna droga katechezy parafialnej*, opierając się na dokumentach Kościoła, zwłaszcza na dokumentach katechetycznych, rozpoczął od odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie: czym jest katecheza? Zatrzymał się potem dłużej nad katechezą parafialną,

spójnością między przekazem prawd wiary i życiem z wiary oraz nad idea przymierza, która w Jezusie Chrystusie znajduje swoje wypełnienie.

W tekście *Biblijna droga katechezy szkolnej* bp A. Długosz po zaprezentowaniu profetycznej misji Kościoła omówił i uzasadnił antropologiczne ukierunkowanie katechezy, a następnie ukazał strukturę katechezy antropologicznej, katechezy egzystencjalnej (katecheza spotkania) i katechezy interpretacyjnej (katecheza doświadczenia).

Z. Barciński w artykule *Metody aktywizujące w pracy z Biblią* i odpowiedział na dwa postawione pytania: jakie są propozycje struktury katechezy, w które można włączyć metody aktywizujące, oraz czy można podać przykład takiego scenariusza, w którym metoda aktywizująca jest pomocna w interioryzacji orędzia biblijnego? Uzasadnił, iż metoda aktywizująca, jeśli jest włączona w dobrze skonstruowaną jednostkę metodyczną, może służyć wyeksponowaniu orędzia biblijnego.

Film biblijny w katechezie to tytuł artykułu ks. M. Lisa. Autor zaprezentował i omówił w nim najpierw cechy gatunkowe filmu biblijnego poprzez wskazanie kryteriów przyporządkowujących tytuły do tego gatunku. Następnie omówił kilka filmów będących ekranizacją Ewangelii: *Jezus, Jezus Cudotwórca*, *Opowieść o Zbawicielu* oraz *Pasja*. Na zakończenie wskazała na istotną w katechezie znajomość „pułapek” w odniesieniu do filmów biblijnych.

W tekście *Cele aktywnych form katechezy w świetle dokumentów Kościoła* s. A. E. Klich zostały omówione aktywne formy przekazu treści wiary. Autorka ukazała najpierw zalecenia dokumentów Kościoła na temat aktywnych form katechezy, a później przedstawiła trzy przykłady takich form wspomagających proces realizacji celu katechezy.

A. Zellma w artykule *Propozycje pracy z Pismem Świętym w serii podręczników „W drodze do Emaus”* odpowiedziała na postawione przez siebie pytanie: jakie metody i techniki pracy z Pismem Świętym zaproponowano w omawianych podręcznikach? Uczyniła to poprzez zaprezentowanie najpierw cech charakterystycznych tych podręczników, a później propozycji pracy z Pismem Świętym zastosowanych w omawianych podręcznikach: metody i techniki biblijne wprowadzające oraz podsumowujące katechezę, metody analizy tekstów biblijnych, metody i techniki pracy z odkrytym orędziem zbawczym, metody i techniki służące modlitwie inspirowanej tekstem biblijnym.

Ks. K. Matysek w ostatnim tekście zamieszczonym w książce *Projekt edukacyjny „Biblia w każdej szkole”* omówił uzasadnienie i potrzebę czy nawet pewnego rodzaju konieczność realizacji projektu „Biblia w każdej szkole”. Następnie podał opis projektu, który objął swym zasięgiem trzy diecezje: bielsko-żywiecką, gliwicką i opolską, a który otrzymali wszyscy uczestnicy.

Omawiana publikacja *Biblia w katechezie* jest owocem naukowych poszukiwań autorów. Przez swój charakter oraz sposób prezentacji spełnia kryteria pracy naukowej. Jej układ mieści się w kanonach stosowanych przy tego rodzaju naukowych opracowaniach. Jest dziełem gruntownym, opartym na bogatym materiale źródłowym i dokonaniem przy zastosowaniu właściwych metod. Są to teksty dojrzałe, obejmujące ogrom materiału i świadczące o sumienności w kompozycji widzianej zarówno całościowo, jak i w szczegółach redakcyjnych. Wprawdzie recenzowana książka w większości powstała jako owoc obrad sympozjalnych, ale zarówno sami autorzy, specjaliści w prezentowanych zagadnieniach, jak problematyka oraz sposób jej prezentacji może zainteresować grono znacznie szersze niż wąski krąg specjalistów. Kompetencje autorów oraz przystępny język publikacji pozwalają sądzić, że lektura może być pożyteczna dla ludzi interesujących się szeroko rozumianą problematyką Pisma Świętego w katechezie – od naukowców przez katechetów, pedagogów, duszpasterzy aż po rodziców.

Tarnów

KS. JÓZEF STALA