

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4

ROK XXXI

1978

A R T Y K U Ł Y

Ks. Jerzy Chmiel

EGZEGEZA BIBLIJNA A FILOZOFIA

Historia egzegezy biblijnej wykazuje najdobitniej, że interpretacja Pisma św. nie pozostawała bez wpływów kierunków filozoficznych¹. Już w starożytności chrześcijańskiej obie szkoły biblijne: aleksandryjska i antiocheńska były pod przemożnym wpływem platonizmu, choć w różnym wydaniu. Nie ulega kwestii, że zasady filozofii platońskiej stosował w swojej egzegezie św. Augustyn. Natomiast św. Tomasz z Akwinu wprowadził elementy filozofii Arystotelesa, które po dziś dzień trwają w egzegezie biblijnej.

Z drugiej strony jednak cały szereg kierunków filozoficznych nie znalazło przyjęcia w egzegezie, chociaż zakusy z ich strony były dość silne. Wystarczy przypomnieć głośną na przełomie wieku XIX i XX sprawę modernizmu, który został bezwzględnie odrzucony².

W takiej sytuacji spróbujemy odpowiedzieć na dwa pytania: — czy jest rzeczą pożądaną, ażeby filozofia wywierała wpływ na interpretację Biblii? — co powoduje, że jedne kierunki filozoficzne są przyjmowane do badań biblijnych, a inne odrzucane?

¹ Zob. J. Levie, *Ludzkie dzieje słowa Bożego*, Warszawa 1972. *Wstęp ogólny do Pisma św.*, Poznań—Warszawa 1973, ss. 323—341.

² Zob. J. Levie, dz. cyt., ss. 100—106.

Trudno byłoby sobie wyobrazić interpretację Biblii, która nie posługiwałaby się jakimiś narzędziami pojęciowo-metodycznymi. A to daje filozofia³. Wprawdzie byli egzegeci, którzy postulowali, by zerwać zupełnie wszelkie powiązania z filozofią i uprawiać tzw. „czystą egzegezę”. Ale „czysta egzegeza” nie istnieje, jest mitem (podobnie jak zasada „sztuka dla sztuki”), natomiast zerwanie wszelkich powiązań z filozofią byłoby dla egzegezy bez wątpienia szkodliwe. Wytworzyłyby to myślowy chaos, egzegeza byłaby niezdolna do sprecyzowania konkretnych wniosków. Filozofia bowiem tworzy język i dostarcza metody. Egzegeta musi posługiwać się językiem precyzyjnym, pojęcia muszą być dokładnie określone, zaś konsekwentna metoda badań zapewni dojście do jakichś rezultatów. Zwłaszcza taki dział biblistyki jak hermeneutyka nie może obejść się bez zaplecza filozoficznego.

Oczywiście egzegeta nie może uprawiać filozofii, bawić się w filozofa, winien przestrzegać granic metodycznych i kompetencji badawczych, ale „antyfilozoficzność” egzegezy jest niemniej szkodliwa jak „prze-filozofowanie” Biblii⁴. Klasycznym przykładem umiaru w tej dziedzinie jest język Konstytucji soborowej o Objawieniu Bożym (KO), gdzie unika się terminologii filozoficznej, która mogłaby nieopatrnie hamować badania biblijne, lecz zachęca się do „ważnego badania” świętych tekstów (KO, 12), „przy zastosowaniu odpowiednich pomocy naukowych” (tamże, 23).

Przejdźmy teraz do odpowiedzi na pytanie o kryteria przyjęcia lub odrzucenia danego kierunku filozoficznego przez biblistę.

³ Por. B. Lonergan, *Filozofia i teologia*, w: „Znak” nr 231 (1973) 1148—60. Tenże, *Metoda w teologii*. Przekł. A. Bronk, Warszawa 1976. Słusznie pisze F. Guimet, *Istnienie i wieczność*, tłum. polskie, Editions du Dialogue, Paris 1978, s. 63: „Istnieje pierwotne powinowactwo między myślą metafizyczną a religijną wiarą. Ci, którzy nie chcą ani religii, ani wiary, właśnie ze względu na to powinowactwo znajdują argumenty i okazję — tak dziś, jak wczoraj, a może dziś bardziej niż wczoraj — by odrzucić samą metafizykę jako podejrzaną o ukryty teologizm. Co za smutna ironia, gdyby metafizykę pogardliwie odrzucano lub bez odwołania wyklinalo w imię czystości wiary oraz poszukiwań biblijnych niezmiernie pobieżnych”.

⁴ Dokument Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego: *La formation théologique des futurs prêtres*, Rome 1976, zajmując się relacjami teologii do filozofii (nn. 50—53) tak stawia sprawę:

- a) teologia jest niezależna od filozofii,
- b) ale nie może odrzucić słuszych wniosków filozofii.
- c) Dlatego Kościół jest otwarty na wszelkie filozofie,
- d) przede wszystkim zaś na te systemy filozoficzne, które zgadzają się z danymi Objawienia.
- e) Można przyjąć pewien pluralizm filozoficzny w sensie różności kultur i mentalności,
- f) ale nie można zgodzić się na taki pluralizm, który neguje wartości Objawienia, w szczególności na relatywizm historyczny i immanentyzm materialistyczny lub idealistyczny.
- g) System św. Tomasza z Akwinu jest aktualny.

Ażeby dany kierunek filozoficzny mógł użyzyć analizie biblijnej swego aparatu badawczego, musi odznaczać się następującymi cechami:

- a) realizm poznawczy: przyjmuje istnienie zarówno materii jak i ducha;
- b) transcendencja: nie zaprzecza istnienia Pierwszej Przyczyny;
- c) obiektywizm poznawczy: można dojść do poznania rzeczywistości.

Najbardziej tym warunkom odpowiada filozofia tomistyczna, która opierając się na zasadach bytu realnego, głosi możliwości poznawcze prawdy prowadzące nas do Bytu Absolutnego — Boga. To nie przekreśla innych systemów filozoficznych, które spełniają — chociażby częściowo — wyżej wymienione wymogi. Chodzi jeszcze o pewien czas, który jest potrzebny, ażeby proces adaptacyjny mógł zaistnieć. Filozofia tomistyczna, czyli filozofia bytu, przeszła ten okres adaptacyjny w biblistyce w ciągu kilkuset lat, co stworzyło jej uzasadnione prawo obywatelstwa.

Zróbmy krótki przegląd najważniejszych dzisiaj prób adaptacji pewnych kierunków filozofii na terenie hermeneutyki biblijnej⁵.

1. Filozofia historii. Kluczowym zagadnieniem dla interpretacji biblijnej jest spojrzenie na historię i jej sens⁶. Były rozmaite próby przeniesienia poglądów historiozoficznych na grunt egzegezy biblijnej.

Tak więc filozofię Hegla starali się stosować niektórzy egzegeci niemieccy, zwłaszcza w XIX w. Jak wiadomo, Hegel mówił o trzech etapach myśli ludzkiej (słynna dialektyka Hegla): teza — antyteza — synteza. Oznacza to w historii, że każdy fakt napotyka na swoje przeciwieństwo, powstaje zatem konflikt, który jest łagodzony przez końcową syntezę. Korzyścią wpływów heglizmu lub neoheglizmu był rygor metody naukowej (aż do przesady nieraz, jak wśród historyków niemieckich ze szkoły Rankego czy Mommsena), ale doprowadzało to do negacji Objawienia Bożego w historii: jeżeli wszystko jest wynikiem ewolucji, to po co mówić o objawieniu.

August Comte, twórca pozytywizmu, mówił znów o trzech etapach działalności umysłowej: teologicznym, metafizycznym i pozytywistycznym, czyli naukowym. Zaczęto stosować metodę naukową zaczerpniętą z nauk przyrodniczych do egzegezy, co stało się źródłem nieporozumień. W imię bowiem takiej metody naukowej zaczęto negować nadprzyrodzone aspekty faktów biblijnych — a zatem jeszcze jedna negacja ingerencji Boga w historii.

⁵ Por. P. Valori, *Problemi filosofici della ermeneutica*, w: *Esegesi ed ermeneutica*, Brescia 1972, ss. 21—34.

⁶ Doskonale przegląd ogólnych tendencji w filozofii historii podaje W. F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, przekł. polski, Warszawa 1967, ss. 73—107. Por. także mogące zainteresować biblistę omówienia: *Problemy filozofii historii*. Praca zbiorowa pod red. J. Litwina, Ossolineum 1974. *Zagadnienia historiozoficzne*. Praca zbiorowa pod red. tegoż, Ossolineum 1977.

Taka filozofia historii jest odpowiednia do interpretacji Biblii, która liczy się z religijnym charakterem tego dzieła. Próbę takiej filozofii historii stworzył Arnold Toynbee (główne jego dzieło *A Study of History*), co nie wyklucza innych poszukiwań. Od strony historii religii dużo interesujących poglądów dla interpretacji faktów biblijnych wnosi wybitny religioznawca rumuński, Mircea Eliade⁷.

2. Filozofia języka. Nie do przyjęcia jest dla egzegety biblijnego filozofia neopozytywistyczna, wedle której język metafizyczny i religijny jest zupełnie pozbawiony sensu, a więc jest bezużyteczny. Według R. Carnapa, słowo „Bóg” jest słowem bez znaczenia.

Trudno się również zgodzić na łagodniejszą formę filozofii neopozytywistycznej, jaką jest tzw. filozofia analityczna⁸. Zakłada ona zasadniczą różnicę języka religijnego od języka ludzkiego doświadczenia, co nie jest zgodne z prawdą, gdyż „Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki” (KO, 12). Z założeń filozofii analitycznej wyrosła tzw. „teologia śmierci Boga”, usiłująca sprowadzić pojęcia teologiczne do czysto ludzkich: na przykład „wierzyć w Boga” ma oznaczać „nie rozpaczać”.

Rozwijają się w naszych czasach tzw. strukturalizm, który kładzie nacisk na struktury istniejące w języku. Strukturalizm jako ideologia jest nie do przyjęcia przez egzegetów, o ile wychodzi z przesłanek ateistycznych, natomiast jako metoda analizy językowej może okazać się wielce przydatny dla lepszego rozumienia Biblii. „Badania strukturalistyczne, zwłaszcza gdy zostaną opracowane w języku łatwiej dostępnym dla niewtajemniczonych, z pewnością przyczynią się do doskonalszej lektury tekstu, przenosząc uwagę z problemu czytania na głoszenie”⁹.

Rozpoczyna się przeprowadzać badania z semiotyki tekstu biblijnego, tzn. tekst biblijny ujmowany jest jako zespół znaków językowych. Narazie jednak badania takie są trudno dostępne dla zrozumienia przez ogół zainteresowanych z powodu nie wypracowanej

⁷ Por. J. A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*, Leiden 1976.

⁸ Por. D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1970. M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974. H. Rosnerowa, *Jedność filozofii i wielość języków*, Warszawa 1975. E. Gilson, *Lingwistyka a filozofia*. Przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.

⁹ X. Léon-Dufour, *Egzegeza w trzydzieści lat później*, w: „Znak” nr 239, s. 631. Por. M. Van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Paris 1968. *Strukturalizm*. Zbiór artykułów w: „Znak” nr 203 (1971). C. Bartnik, *O możliwości stosowania analizy strukturalistycznej w teologii*, w: „Znak” nr 228 (1973) 720—738. A. Zaboriski, *O recepcji metod strukturalnych w biblistyce*, w: RBL 26 (1973) 117—130.

jeszcze metody badawczej, a przede wszystkim z powodu trudnego języka, który nawet i specjalistom przysparza wiele kłopotu ¹⁰.

3. Filozofia egzystencjalna. Język biblijny zwraca uwagę na istnienie; tak więc Bóg jest nazwany w Starym Testamencie *JESTEM — KTÓRY — JESTEM* (Wj 3, 14), a w Nowym — *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8. 16). Nic przeto dziwnego, że egzystencjalizm jako kierunek filozoficzny zawiera dużo propozycji interesujących hermeneutykę biblijną. Propozycje te — zależnie od ich zastosowania — mogą się okazać szkodliwe albo pożyteczne.

Przykładem szkodliwego wpływu egzystencjalizmu jest hermeneutyka Rudolfa Bultmanna i jego koncepcja demitologizacji. Bultmann oparł się na poglądach filozofa Heideggera i rzucił hasło odmitologizowania Biblii, a zwłaszcza Nowego Testamentu. W ogromnym skrócie można to tak przedstawić: język Biblii jest językiem mitycznym. Dzisiaj ludzie nie mogą zrozumieć takiego języka, dlatego trzeba go „odczyścić” od mitów, czyli odmitologizować. Nie możemy zgodzić się z takimi propozycjami: Bultmann miesza porządek nadprzyrodzony z mitami. Nowy Testament już odmitologizował pojęcia mityczne, w Biblii nie ma mitów, lecz jest zawarta historia zbawienia, którą trzeba przyjąć przez wiarę. „Stary Testament uhistorycznił mity, umieszczając je wewnątrz historii Izraela, a Nowy poszedł jeszcze dalej, podporządkowując jeszcze bardziej konsekwentnie wszystkie mity jednemu wydarzeniu historycznemu: śmierci Jezusa i faktom bezpośrednio z nią związanym. Mity więc zostały wzięte w służbę koncepcji historiozbowczej, w centrum której znajduje się wydarzenie historycznie zweryfikowane”. Tak pisze wybitny egzegeta protestancki, Oscar Cullmann ¹¹.

Wyrazem twórczych wpływów egzystencjalizmu na hermeneutykę biblijną są poszukiwania tzw. „nowej hermeneutyki” (Gadamer, Fuchs, Ebeling, Ricoeur), która bada wydarzenia w języku, to znaczy stara się nie tyle grzebać w przeszłości pytając, jak to właściwie było (a nie wszystko wiemy z powodu braku źródeł!), lecz odpowiadać na pytanie, co ten czy ów fakt oznacza dla mnie, dla mojego życia (egzystencji) ¹².

¹⁰ Por. J. Chmiel, *Nowa semantyka biblijna*, w: RBL 27 (1974) 319—327.

¹¹ *Il mistero della redenzione nella storia* (tłum. włoskie), Bologna 1966, s. 187.

¹² Por. J. M. Robinson i J. B. Cobb, *The New Hermeneutic*, New York — Evanston — London 1964. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969. Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*. Przekł. polski, Warszawa 1975.

Nie sposób w tak krótkim zarysie przedstawić ogromne zagadnienie wpływów rozmaitych kierunków myśli ludzkiej na rozumienie Pisma św. O jednym wszakże trzeba pamiętać: aby pośród różnych ludzkich poszukiwań nie zagubić słowa Bożego¹³.

„Trawa więdnie, kwiat opada,
lecz słowo Boga trwa na wieki” (Iz 40, 8).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

¹³ Por. J. Chmiel, *Pawel VI o zadaniach współczesnej egzegezy biblijnej*, w: RBL 27 (1974) 265—271. Tenże, *Hermeneutyczny aspekt teologii biblijnej*, w: *Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich 1976*, Kraków 1977, ss. 52—63.

Ks. Stanisław Łach

BÓG PSALMISTÓW

Zadna z ksiąg biblijnych Stałego Testamentu nie jest tak skoncentrowana wokół Boga jak księga Psalmów. Wszystkie Psalmy, do jakiegokolwiek przynależą gatunku i z jakiegokolwiek pochodzą czasu, odnoszą się do Boga, którego wielbią i proszą, któremu składają dziękczynienia i pouczenia jego przekazują ludziom¹. Bóg jest nie tylko centrum wszystkich psalmów, ale też w psalmach mieści się najwięcej pouczeń, jakim jest Bóg, jak na Boga patrzyli natchnieni psalmiści. Psalmiści pouczali o Bogu nie tylko przy pomocy różnych obrazów², ale jeszcze częściej przy pomocy różnych określeń słownych. Celem niniejszego artykułu jest zaznajomienie się przynajmniej z ważniejszymi określeniami słownymi Boga przez psalmistów (I), a następnie próba ustalenia podstawowego określenia Boga, z którego z biegiem czasu wyłaniały się inne określenia, mające przy pomocy coraz to nowych wyrazów oznaczać dokładniej kim jest Bóg (II).

¹ St. Łach, *Teocentryczny charakter Psalmów*, RBL 30 (1977) 23—37.

² G. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik der Psalmen*, Neukirchen 1972; E. Ehrlich, *Określenie Boga w I księdze Psalmów*, RBL 30 (1977) 37—54.

I. RÓŻNE OKREŚLENIA BOGA W PSALMACH³

Autorzy psalmów poza imieniem własnym Jahwe⁴ używają trzy wyrażenia na oznaczenie Boga, a mianowicie 'el, 'elohim oraz 'eloah⁵. Wszystkie te trzy określenia Boga są synonimami, jak na to już wskazuje dwa razy przekazany Ps 18 (= 2 Sm 22). Gdy w Ps 18, 32 mieści się określenie Boga 'eloah, to w 2 Sm 22, 32 mamy określenie Boga przez 'el. Wszystkie trzy określenia Boga odnoszą się jedynie do Jahwe, co tak wyrazi autor Ps 86, 8: *Nie ma równego Tobie między bogami, Panie*. Inni znów psalmiści, jak autor Ps 115, 4 nazwą bogów pogańskich robotą rąk ludzkich, co więcej nicością.

Autorzy psalmów przyjąwszy, że w sensie ścisłym tylko Jahwe jest Bogiem, usiłują zaopatrzyć to ogólne określenie różnymi szczegółowymi wyrażeniami, które miały Go dokładniej oznaczyć. Jedne z tych wyrażen miały charakter przymiotników, inne rzeczowników, a jeszcze inne sufiksów zaimkowych, a w końcu przeróżnych czasowników. Jedne z tych wyrażen usiłujących coraz lepiej określić znaczenie Boga łączyły się tylko z określeniem Boga wyrazem 'el, a inne tylko z 'elohim, a jeszcze inne z jednym i drugim określeniem Boga.

I tak określenie Boga wyrażeniem 'el zaopatrują psalmiści takimi przymiotnikami, jak *gadol* (Ps 95, 3) wielki *na'aras, nora'* tj. lęk budzący (Ps 89, 8), *nośeh* (Ps 99, 8) tj. przebaczący, *zo'em* (Ps 7, 12) tj. karzący, *raham* (Ps 78, 38) tj. miłosierny, *hannun* (Ps 116, 5) łaskawy itd. Zaś z określeniem Boga wyrazem 'elohim łączą psalmiści takie przymiotniki, jak 'olam (Ps 48, 15) tj. wieczny, *saddiq* (Ps 7, 10) tj. sprawiedliwy i inne. Niektóre przymiotniki łączą psalmiści już to z określeniem Boga przez 'el, już to przez 'elohim. Należy tu przymiotnik *haj*, tj. żywy, który raz łączy się z 'el (Ps 42, 3; 84, 3), a gdzieś indziej z 'elohim (2 Krl 19, 4. 16, por. Pwt 5, 25). Podobnie przymiotnik 'eljon-najwyższy łączy się raz z określeniem Boga przez 'el

³ Wiele określeń Boga w psalmach opracowali moi uczniowie na KUL-u, a mianowicie A. Dreja, *Motywacje w psalmach lamentacyjnych Izraela*, 1973; A. Kończak, *Sedaqah w Psalterzu*, 1974; W. Ziembka, *Teologia ufności w Psalmach*, 1975; A. Tronina, *Wierność Boga w świetle Psalterza*, 1977; W. Kowalski, *Bojaźń Boża w Psalmach*, 1977; J. Warzecha, *Miśpat w tekstach Psalterza*, 1977; E. Chmura, *Bóg na Syjonie w świetle hymnów*, 1978; A. Eckmann, *Imię Boże w Psalmach*, 1978.

⁴ Zob. mój artykuł o znaczeniu soteriologicznym imienia Jahwe, w: *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, 303—313.

⁵ Nie zajmowaliśmy się obliczeniem liczby tych określeń w psalmach, gdyż określenia te ulegały z czasem zmianie, dokonywanej przez korektorów tych psalmów. Np. w 1-szej księdze Psalterza (1—41) występuje imię Jahwe 273 razy, w tym tylko 13 razy 'Elohim. Natomiast w 2-iej księdze (42—83) występuje znów tylko 44 razy imię Jahwe, a 200 razy 'Elohim itd. Dowodem tego, że zmieniano imiona Boże w Psalmach mogą być psalmy dwa razy występujące w Psalterzu, jak Ps 14 i 53, czy takie teksty jak „Bóg, Bóg twój”, które brzmiały początkowo: „Jahwe, Bóg twój”, por. R. Ringren, *elohim*, art. w TWAT, 505 nn.

(Ps 78, 35), a innym razem z *'elohim* (Ps 57, 3) lub też występuje sam ów przymiotnik (Ps 9, 3) na oznaczenie Boga najwyższego.

Jeszcze dłuższą litanię różnych określeń Boga przez psalmistów stanowi łączenie *'el*, względnie *'elohim* z rzeczownikami, które uwypuklają różne przymioty Boże. Przykładami takiej konstrukcji łączenia *'el* z różnymi rzeczownikami mogą być takie określenia Boga, jak *'el 'emet* (Ps 31, 8), tj. Bóg prawdy (wzgl. wierności), czy *'el šimhat* (Ps 45, 4; por. Ps 149) tj. Bóg radości⁶; *'el negamot* (Ps 94, 1; 99, 8), tj. Bóg karzący, *'el hakkabod* (Ps 29, 3) tj. Bóg chwały, *'el haššamajim* (Ps 136, 26) tj. Bóg niebios i wiele innych.

Określenie Boga przez *'elohim* występuje w stanie zależnym, gdy łączy się z różnymi rzeczownikami wyrażającymi stosunek Boga do psalmisty czy jego narodu. Zachodzą tu takie określenia Boga, jak *'elohe sidqi* (Ps 4, 2), tj. Bóg sprawiedliwości mojej, *'elohe hammelek* (Ps 145, 1) Bóg król⁷, *'elohe hammišpat* (por. Iz 30, 18; Mal 2, 17), tj. Bóg sędzia i objawienia, *'elohe hasadi* (Ps 59, 11)⁸ tj. Bóg łaskawy, *'elohe tehillati* (Ps 109, 1) Bóg chwały, *'elohe tefillati* (Ps 35, 13) Bóg modlitwy, *'elohe tešw'ati* (Ps 51, 16), tj. Bóg mego wybawienia, *'elohe jiš'* (i-enu) Bóg mojego czy naszego zbawienia (Ps 18, 47; 25, 5; 65, 6; 79, 9; 85, 5).

Niektóre określenia Boga w psalmach są skonstruowane w ten sposób, że wyrażenia *'elohim*, czy *'el* łączą się z pewną okolicą. I tak autor (Ps 84, 8) mówi o *'elohim besijjon*, zaś autor Ps 106, 14 mówi o *'el biššimon*, tj. o Bogu na Syjonie, względnie o Bogu na pustyni, chcąc przypomnieć, że Bóg w szczególniejszy sposób przebywa na Syjonie względnie, że Bóg w szczególniejszy sposób opiekował się swoim ludem podczas jego pobytu na pustyni.

Niekiedy określenia Boga przez *'el*, czy *'elohim* łączą się z takimi nazwami, jak *'el ja'aqob* (Ps 146, 5) czy *'elohe jišra'el* (Ps 46, 8; 75, 10; 76, 7; 81, 5 itd.) na oznaczenie Boga Jakuba czy Izraela lub *'elohe seba'ot* (Ps 46, 8; 68, 9 itd.), tj. Bóg zastępów.

Często zamiast osób łączą się określenia bóstwa z sufiksami zaimkowymi. Określenia bóstwa przez *'el* łączy się jedynie z sufiksem na osobę pierwszą liczby pojedynczej, zaś określenie Boga wyrazem *'elohim* łączy się ze wszystkimi sufiksami⁹. Nieraz sufiksy te nie mają żadnego specjalnego znaczenia, ale niekiedy wyrażają osobisty sto-

⁶ A. Ołów, *Bóg radości w świetle Ps 145* (rozpr. lic.) Lublin 1974.

⁷ O soteriologicznym znaczeniu określenia *melek*. zob. mój art. przesłany na XXXV Semana biblica w Madrycie (18—22 IX. 1978), pt. MALAK YAHWEH in *Psalmis hymnicis de regno Dei*.

⁸ J(ózef) Łach, *Hesed a hasid/im w Psalmach*, Kraków 1977 (rozprawa doktorska).

⁹ Przykłady łączenia *'el* z sufiksami liczby poj. zob. Ps 18, 3; 22, 2; 68, 23; 89, 27; 102, 25; 118, 28 i 140, 7, zaś przykładem na łączenie *'elohim* ze sufiksami jest np. *'elohaj* (Ps 59, 2) *'eloheka* (Ps 68, 29) itd. Zob. O. Eissfeldt, *Mein Gott im Alten Testament*, ZAW 61 (1945—1948) 3—16.

sunek między pewną osobą czy osobami a Bogiem, którego uważa się za swego. Gdy np. modlący się w Ps 38, 22 mówi: *Boże mój*, to przez to chce wyrazić ufność, że go Bóg wysłucha, jak na to wskazuje najbliższy kontekst: *Boże mój, nie oddalaj się ode mnie, śpiesz mi na pomoc, Boże zbawienia mego*. Także przykładem tego może być Ps 22, 2: *Boże mój, Boże mój, czemuś mię opuścił*, bo w w. 12 cierpiący tak woła do Boga: *Nie stój daleko ode mnie, gdyż zbliża się udręka, nie ma zaś nikogo, kto by mnie wspomógł*. Także należy tu wspomnieć Ps 31, 15, gdzie psalmista woła do Boga: *Ja zaś w Tobie, Jahwe, nadzieję pokladam, mówię: Tyś jest Bogiem moim*, co znów wyjaśnia w. 6. tego psalmu: *W ręce Twoje polecam ducha mego, wybaw mię Jahwe, Boże wierny*.

Dodany sufiks do wyrażenia 'el czy 'elohim pragnie podkreślić nie tylko szczególnie ciężkie położenie osoby, której tylko Bóg może pomóc, ale też usiłuje uwydatnić godność osoby, która w ten sposób przemawia do Boga, jak to wynika z Ps 45, 8: *Dlatego namaścił cię (tj. króla) Bóg twój*.

Sufiksy zatem dodane do określenia Boga są równoznaczne z podkreśleniem, iż Bóg spieszy na pomoc tym, którzy znajdują się w specjalnie ciężkim położeniu, czy którzy mają do tego specjalną podstawę, jak król — zastępca Boga na ziemi, pośrednik między ludem a Jahwe.

Oprócz przymiotników, rzeczowników i sufiksów zaimkowych wiele światła na bliższe określenie 'el czy 'elohim rzucają różne czasownikowe orzeczniki tych określeń Boga, których tutaj niepodobna wszystkich wyliczać. Szczególniejszą wymowę mają te orzeczenia, które przybierają formę imiesłowową, zbliżającą ich do przymiotników. Należy tu wspomnieć takie, jak 'elohim moši'a (Ps 7, 11) tj. Bóg wybawiający, 'elohim mosi' asirim bakkošarot (Ps 68, 7) Bóg wyprowadzający więźniów na wolność, 'ošeš šamajim we'ares (Ps 115, 15) Stwórca nieba i ziemi¹⁰, mehullal (Ps 18, 4) tj. godny czci, 'ašah pele' (Ps 78, 12) uczynił cuda. Najważniejszymi cudami Boga (ni'fla'ot) to wyprowadzenie Izraela z Egiptu¹¹. Już samo słowo 'ašah użyte w Psalmach na oznaczenie stworzenia świata i na oznaczenie ingerencji Bożej w historii, wskazuje na to, że nie ma według autorów Psalmów zasadniczej różnicy między tymi dwoma działaniami Boga. One się nie przeciwstawiają, tylko wzajemnie uzupełniają. Szczególnie na to uzupełnianie się wskazuje autor Ps 33, gdzie z jednej strony psalmista wielbi mądrość Boga, dzięki której powstały niebiosy i ziemia (w. w. 6—9), a z drugiej wielbi wieczysty plan Boży, który zniweczył nieczne plany narodów (w. w. 10—12). Cały opis działalności stwórczej

¹⁰ L. Vosberg, *Studien zum Reden vom Schöpfer in de Psalmen*, München 1975. Ponadto w środowisku krakowskim przygotowują się dwie prace doktorskie: *Jahwe, Bóg-Stwórca w Psalmach* oraz *Jahwe, Bóg-Zbawca w Psalmach*.

¹¹ J. Kühlwein, *Geschichte in den Psalmen*, Stuttgart 1975.

Boga ma w tym utworze przeznaczenie historyczne, przygotowuje mianowicie historię zbawienia, jest preludem do zbawczych dzieł Bożych. To samo widać w Ps 136, 4—5. Trzeba też tu dodać, że opisy biblijne stworzenia świata są ujęte przez psalmistów, jako opisy zwycięstw Jahwe nad pierwotnym chaosem i złem (por. Ps 74, 12—17; 89, 10—15; 93; 104,5—9). Psalmiści pod wpływem mitów babilońskich o walce Marduka z Tiamat lub kananejskich opowiadań o walce Baala z Jam czy z Lotanem nadali opisom stworzenia wygląd jakby jakichś faktów historycznych, które tym się jedynie różnią od mitów sąsiednich narodów, że gdy tamte są politeistyczne i powtarzalne, cykliczne, to biblijne są monoteistyczne, niepowtarzalne, jedyne. Wreszcie trzeba tu jeszcze i to dodać, że opowiadania o stworzeniu zawarte w Psalmach, podobnie jak i opisy o cudach Jahwe wyświadczonych Izraelowi miały ten sam cel, a mianowicie usiłowały natchnąć cały naród lub jednostki nadzieją na pomoc Bożą w ich trudnym położeniu.

II. PODSTAWOWE I NAJSTARSZE OKREŚLENIE BOGA W PSALMACH

Po wylczeniu ważniejszych określeń Boga w Psalmach, należy podjąć odpowiedź na drugie pytanie, które z tych określeń stanowi podstawowe i najstarsze określenie Boga przez psalmistów. Próbując przy pomocy metody teologicznej wyjaśnić powstanie, tzw. hymnów o Syjonie (Ps 46; 48; 76; 84 i 122) stwierdziliśmy na podstawie występujących w tych hymnach określeń Boga: *hesed*, *'emet*, *sedeq*, *mišpat*, *nora*, że u podstaw wszystkich określeń Boga wydaje się stać *hesed*. Jest ono najbardziej ogólnikowe ze wszystkich występujących określeń w tych hymnach. Ponadto jest najstarsze, gdyż zachodzi już w tradycji jahwistycznej, przekazującej nam modlitwę Eliezera sługi Abrahama (Rdz 24, 12)¹².

Obecnie próbując dać odpowiedź, które z wylczonych określeń Boga w całym Psalterzu jest najogólniejsze, do którego wszystkie inne dałyby się sprowadzić, to takim konkurentem jest określenie Boga, jako *'el jiš'* (i-czy enu), tj. jako Zbawcy — Boga, który zbawia.

Klasyczny rdzeń na oznaczenie idei zbawienia *j-š'* w formie rzeczownikowej zachodzi w porównaniu z rzeczownikiem *hesed* znacznie mniej w odniesieniu do Boga, (*hesed* występuje w psalmach aż 227 razy, to rzeczowniki od rdzenia *j-š'-* jedynie 79 razy). Natomiast czasownik od rdzenia *j-š'-* w formie Hifil na oznaczenie *wybawiać* zachodzi aż 51 razy w psalmach, podczas gdy czasowniki *hasad* występuje jedynie jeden raz (Ps 18, 32). Forma czasownikowa *hoš'a* rozbrzmiewa w lamentacjach, zaś forma rzeczownikowa występuje

¹² Zob. mój referat nt. *Versuch einer Neuinterpretation der Zionshymnen*, International Organisation for the Study of the Old Testament IX Kongres, Göttingen 21—26 August, Zusammenfassung der Hauptvorträge 30 nn. W całości przyjęty do Suppl. VT 1978.

w psalmach dziękczynnych. W psalmach lamentacyjnych psalmiści wołają o wybawienie, a w psalmach dziękczynnych dziękują za dobrodziejstwa¹³.

Tę ideę zbawienia, jak już wspomnieliśmy, podkreślały także sufiksy do określeń Boga. W dekalogu przynależnym do tradycji E, Bóg przedstawia się Izraelowi na Synaju jako *Bóg twój* ('*eloheko*). To określenie Boga ze sufiksem jako Boga Zbawcy jest też zaprezentowane przez *hosetoka*, czasownik w formie Hifil wywodzący się od rdzenia *j-š-*, wyjść, wyprowadzić, uwolnić. Ma ów czasownik w Wj 20, 1 znaczenie soteriologiczne na oznaczenie bożego wybawienia z Egiptu. Użyte tutaj wyrażenie zachodzi w psalmach aż 17 razy na oznaczenie wyprowadzenia kogoś przez Boga z różnych niebezpieczeństw (por. Pr 25, 17, 31, 5 i inne¹⁴).

Ponadto trzeba wspomnieć, że na oznaczenie czynności zbawczej Boga autorzy psalmów używają 14 razy terminu *padah*, mówiąc o wybawieniu poszczególnego człowieka (Ps 49, 8) lub całego narodu (Ps 26, 11; 34, 22). Takie samo mniej więcej znaczenie ma w psalmach czasownik *ga'al*¹⁵ oznaczający „wykupić”. W jednych psalmach chodzi o wykupienie w przeszłości (Ps 107, 2), w innych o wykupienie jednostki w teraźniejszości (Ps 19, 15; 69, 19; 72, 14; 103, 4 itd), a jeszcze w innych o wykupienie narodu w teraźniejszości (Ps 74, 2; 77, 16; 78, 35; 106, 10). W końcu psalmiści ideę wybawienia wyrażają także przy pomocy dwóch terminów *mlt/plt*¹⁶. Słowo utworzone od rdzenia *mlt* występuje 19 razy w psalmach i to głównie w Piel (np. Ps 33, 17; 41, 2; 107, 20), zaś słowo utworzone znów od rdzenia *plt* występuje jedynie 4 razy we formie Nifal (Ps 31, 2; 37, 40:71, 2 i 107, 19).

Nie tylko czasowniki urobione od rdzenia *j-š'*, ale ich synonimy utworzone od rdzeni *j-s-*, *pdg*, *g-l*, *mlt*, *plt* przemawiają na korzyść fundamentalnego znaczenia idei Boga jako Zbawcy, ale również świadczą o tym liczne paralelne określenia Boga-Zbawcy: sędziego sprawiedliwego (Ps 35, 24) czy z imieniem Bożym (Ps 21, 6), z chwałą Bożą (tamże), a nawet ze zgrozą czynów Bożych (Ps 65, 6 itd).

Mimo bezprzecznego określenia fundamentalnego Boga jako Zbawcy powstaje wątpliwość, czy określenie '*elohe jš'* (*i-enu*) jest starsze od określenia Boga jako '*elohe hasdi*. Wątpliwość pochodzi stąd, że rdzeń *hsd* zna już najstarsza literatura biblijna, zaś rdzeń *jš'* na oznaczenie idei zbawienia zjawia się dopiero w literaturze deuteronomistycznej (Pwt 20, 4; 2 Sm 8, 6. 14 itd). Choć jednak klasyczne wyrażenie na oznaczenie idei zbawienia i Boga-Zbawcy pojawiło się późno, to jednak idea wybawienia jest współczesną idei

¹³ S. Stolz, *jš'*; THAT 785—790.

¹⁴ E. Jenni, *jš'*; THAT 755. Por. F. Humbert, *Dieu fait sortir*, ThT 18 (1962) 357—361.

¹⁵ J. Stamm, *g'l*, THAT 385—394.

¹⁶ B. Ruprecht, *mlt/plt*, THAT 420—427.

łaskawości Boga. Była ona jednak wyrażana słowem utworzonym od rdzenia *js'*, tj. wyprowadzić. Najpierw była ona ograniczona do wyprowadzenia z Egiptu, a później określano tym terminem wszelkie inne wyprowadzenie przez Boga z nieszczęsnego stanu, jak wybawienie króla z niebezpieczeństwa (Ps 18, 20), pobożnego z jakiegoś utrapienia (Ps 31, 5:37, 6) od wrogów (Ps 25, 1), uwalnienie człowieka z więzienia (Ps 68.7) i ciemności (Ps 105, 47; 107, 14.18; 135, 7). Z tego rdzenia oznaczającego z biegiem czasu różne wybawienia, rozwinęły się inne wyrażenia, których najbardziej typowym stało się wyrażenie wywodzące się od rdzenia *js'*.

Wydaje się przeto, że najbardziej fundamentalnym i równocześnie najstarszym określeniem Boga w psalmach było określenie: Bóg-Zbawca, który przez ciągle wybawianie objawił się swemu ludowi, równocześnie jako Bóg łaskawy. Ten obraz Boga w Psalmach czyni psalmy modlitwą nie tylko starego, ale i nowego Izraela.

Lublin

Ks. STANISŁAW ŁACH

Urszula Szwarc

„IŚĆ ZA PANEM” SENS TEOLOGICZNY TEKSTU 1 KRL 18, 21

Idea „pójścia za Bogiem” pojawia się najczęściej na kartach Biblii. Jest już w tym dialogu, jaki Stwórca nawiązał z pierwszą istotą ludzką, a występuje zwykle tam, gdzie mowa o powołaniu człowieka. Niekoniecznie zawsze jest nazywana wprost po imieniu. Można ją jednak z łatwością odczytać z żądań stawianych przez Boga wobec Jego wybrańców. Oto kilka przykładów:

— Jahwe zawierając przymierze z Noem daje mu pewne nakazy i wtedy stawia mu swoje wymagania. W ten sposób uczy, co należy czynić, żeby kroczyć Jego drogą (por. Rdz 8, 20—9, 17).

— Powołanemu Abrahamowi każe iść w nieznaną tam, gdzie On mu poleci. Wymaga więc niejako pójścia za sobą z pominięciem wszelkich wyjaśnień, ułatwiających podjęcie decyzji (por. Rdz 12, 1—4a).

— Mojżeszowi powołanemu do realizacji Bożego planu Pan oświadcza, że wyprowadzi lud z Egiptu. Sugeruje to wizję podążania Ludu Bożego-Izraela za swym Bogiem (por. Wyj. 3, 7—10).

— Przymierze pod Synajem stawia znów przed Narodem Wybranym postulat całkowitego opowiedzenia się za Jahwe, a co za tym idzie — decyzję pójścia Jego drogą (por. Wyj 20, 3—5a).

I tak czytając pod kątem wymienionej idei całe Pismo św., można karta po karcie odkrywać w nim jej ślady. Wydarzenie na Karmelu (1 Krl 18), zanotowane przez Hagiografa w ramach tzw. cyklu Eliasza (1 Krl 17—19; 21, 17—29; 2 Krl 1—2), jest szczególnie w tym względzie pouczające. Aby dokładniej zrozumieć zasadniczą myśl, jaką ono obrazuje, należy najpierw przeanalizować jego opis od strony literackiej (I), a następnie zająć się treścią tegoż opisu (II), aby w ten sposób dokładnie poznać znaczenie teologiczne zwrotu „idźcie za Nim”, jaki się pojawia w centrum opisanego wydarzenia (III).

I.

Czytając 18 rozdz. Pierwszej Księgi Królów zauważa się, iż jego treść koncentruje się na wydarzeniu poruszającym stosunek Izraela do Jahwe i na panującej w kraju suszy. Wydarzenie jest ujęte jakby w kłamy, których treść skupia się na suszy. To włączenie wydarzenia na Karmelu w środek opowiadania o suszy, stawia je w centrum zainteresowania i uwypukla. Opinie uczonych na temat związku tychże opowiadań są różne. A. Alt¹ oddziela oba tematy od siebie. Uważa, że wiersze 2b—16 stanowią inne opowiadanie, wiersze zaś 17—46 inne, bo nie mają nic wspólnego z wielką suszą. O odrębności sceny Karmelu w stosunku do opowiadania o suszy pisze również E. Würthwein². Podobnie też wypowiada się G. Fohrer³. Ten ostatni egzegeta swoje twierdzenie motywuje tym, że w. 19 nie ma związku z poprzedzającą częścią, a zatem następujący po nim fragment uważać należy za zupełnie odrębny. S. Herrmann⁴ w rozdz. 18 widzi aż trzy różne perykopy. Tekst 1 Krl 18, 7—14 uważa za fragmentarycznie zachowaną, samodzielną jednostkę, która ma drugorzędne znaczenie. Jej najbliższy kontekst stanowią wiersze 2b—3a (3b—4?) 5—6; 15—16 łączące ją z opowiadaniem o suszy. Przeczy temu O. H. Steck⁵, który w. 2b—3a oraz w. 15—16 uważa jedynie za wypowiedź dołączoną do opowiadania o suszy ale nie stanowiącą perykopy odrębnej. Tak więc u podstaw rozdz. 18 widzi tylko dwie stare, samodzielne tradycje: o suszy i o Karmelu. W pewnym sensie pośrednie stanowisko zajmuje D. R. Ap-Thomas⁶. Z narracji 1 Krl 18 wnioskuje, iż pierwotnie tekst ten zawierał dwa różne opowiadania: spór między Eliaszem a prorokami Baala o to, kto jest mocniejszy: Jahwe czy Baal (por. 1 Krl 18, 21. 36) oraz nadejście deszczu (por. 1 Krl 18, 1. 44n). Ale przyjmuje,

¹ *Das Gottesurteil auf dem Karmel*, KS 2 (1953) 135—149.

² *Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel*, ZThK 59 (1962) 131—144.

³ *Elia* (ATHANT 31), Zürich 1957, 31—33.

⁴ *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament* (BWANT 85), Stuttgart 1965, 47—49.

⁵ *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählung*, Heidelberg 1967, 12—14.

⁶ *Elijah on Mount Carmel*, PEQ 92 (1960) 146—155.

że rozdział ów ma jeden motyw: zesłanie deszczu. A zatem, choć sprawa suszy i wydarzenia na Karmelu stanowią odrębne jednostki, to łączy je jedna myśl przewodnia. Inaczej zupełnie rozumie treść tekstu 1 Krl 18 H. Gunkel⁷. Twierdzi on, że cały ten rozdział stanowi zwartą jedność, w której da się wyodrębnić cztery sceny: 7(?)—15; 16—20; 21—40; 41—46. Za tą opinią opowiada się O. Eissfeldt⁸ oraz K. H. Bernhard⁹, według którego wzmianka o suszy jest konstytutywna dla historii Karmelu. Jedność kompozycyjną omawianego rozdziału, o której mówią wyżej wymienieni egzegeci, potwierdza układ chiastyczny jego treści. Daje się go dość łatwo zauważyć i jest szczególnie pomocny w odkryciu tych wierszy, które wyrażają myśl główną perykopy jaką stanowi cały rozdz. 18.

1. Wprowadzenie	18, 1a
2. Zapowiedź końca suszy	18, 1b—2a
3. Sytuacja w Samarii	18, 2b
4. Przedstawienie Obadjahu	18, 3—4
5. Plan Achaba i jego realizacja	18, 5—6
6. Spotkanie Eliasza z Abadjahu	18, 7—16
7. Spotkanie Eliasza z Achabem	18, 17—19
8. Zgromadzenie Izraela	18, 20
9. Alternatywa: Jahwe albo Baal	18, 21
10. Przemówienie Eliasza do Izraela	18, 22—24b
11. Odpowiedź Izraela	18, 24c
12. Dwie ofiary na Karmelu i ich skutek	18, 25—39
13. Wymordowanie proroków Baala	18, 40
14. Zapewnienie o końcu suszy	18, 41—42a
15. Eliasza na Karmelu	18, 42b—44
16. Koniec suszy	18, 45
17. Zakończenie	18, 46

1 : 17 — Jahwe kieruje postępowaniem Eliasza. On każe mu wyruszyć w drogę, aby się spotkał z Achabem i On czuwa, żeby Prorok pierwszy dotarł do Jizreel z dobrą nowiną.

2 : 16 — Pierwszy fragment przepowiada koniec suszy, drugi natomiast go ukazuje.

3 : 14 — Pierwsza część informuje o głodzie spowodowanym suszą, druga zaś zapowiada koniec tej klęski.

4 : 13 — Hagiograf posługuje się prawem kontrastu, ukazującego pomoc Jahwe dla wiernych Mu wyznawców i klęskę Jego przeciwników — proroków Baala.

5 : 15 — Wiersze dotyczą dwóch różnych postaw ludzi: Achaba, który złamał przymierze z Bogiem i bezskuteczność jego wysiłków oraz

⁷ *Elias, Jahwe und Baal*, Tübingen 1906, 8—10.

⁸ *Der Gott Karmel*, Berlin 1954, 32—34.

⁹ *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, Leiden 1961, 107.

Eliasza, który wypełniał Bożą wolę i owocność jego wiary, ufności, wierności.

6:12 — W obu przypadkach Eliazsz poleca coś uczynić i motywuje to raz słowem, a drugi raz czynem. Fragmenty łączy osoba Eliasza i fakt spotkania się go najpierw z Obadjahu, potem z prorokami Baala. Postawy Obadjahu i proroków są różne, jak też różny jest stosunek Eliasza do nich.

7:11 — Jeden jest Bóg — Jahwe. Tę tezę reprezentuje Eliazsz. Jego rozmówcami są: w pierwszym tekście Achab — władca narodu, w drugim zaś — cały naród. Achab zachowuje się jak ktoś pewny siebie, naród jest niezdecydowany.

8:10 — Drugi fragment jest kontynuacją pierwszego: najprzód musiał się Izrael zgromadzić, aby potem Eliazsz mógł wygłosić do niego przemówienie.

9 — Wiersz 21 jest punktem kulminacyjnym w całym opowiadaniu. Dzieli on 1 Krl 18 na dwie części. Pierwsza — przygotowanie do wypowiedzenia centralnego wezwania — ma więcej treści świeckiej, druga zaś — działanie ułatwiające podjęcie decyzji — bogatsza jest pod względem teologicznym. Słowa wiersza 21 stanowią fragment mowy Eliasza do ludu. Gdyby je pominąć, cały kontekst poprzedzający straciłby tę myśl, do której zmierza. Wiersze zaś następne straciłyby podstawę swego sensu i byłyby mało zrozumiałe. Dokładniej znaczy to, iż w. 21 przedstawia moment, do którego w swym działaniu, spełnianym na polecenie Boga, zmierzał prorok. Wszystko, co ma miejsce wcześniej, stanowi etap wstępny przygotowawczy, służący stworzeniu odpowiednich warunków dla postawienia Izraela wobec konieczności dokonania wyboru. To natomiast, co następuje po w. 21, jest akcją mającą ułatwić podjęcie właściwej decyzji. Zupełnie jasne i wyraźne potwierdzenie tego stanowią słowa w. 24b oraz modlitwa Eliasza w 36b—37, w której Prorok zwraca się z prośbą do Boga, aby jeszcze raz dał się poznać jako jedyny i prawdziwy Pan, „który jest” (por. Wyj 3, 15).

Przedstawiony układ 1 Krl 18 prowadzi do stwierdzenia, że jego kompozycja literacka nie jest dziełem przypadku lecz wynikiem pracy opartej na przemyślanej koncepcji Hagiografa. Chciał on wskazać na pewną zasadniczą myśl teologiczną i dla niej stworzył tak kunsztownie zbudowane opowiadanie, oparte na autentycznych przekazach wieści o Eliaszu. Skomponował je zaś tak, że uwaga słuchacza względnie czytelnika przesuwa się od ogółu w pierwszych wierszach do szczegółu będącego w centrum (1 Krl 18, 21), by potem wrócić do ogółu w końcowej części. To również wydaje się przemawiać za jednością literacką omawianego tekstu 1 Krl 18.

II.

Zaznajomiwszy się z problemami literackimi rozdz. 18 wypada zająć się dokładniejszym wyjaśnieniem jego treści. Skupiać się ono będzie głównie na tych wydarzeniach czy wypowiedziach, które wykazują związek z miejscem centralnym, tzn. z 1 Krl 18, 21; 18, 1a — wiele dni oznacza długo już panującą suszę, której czas trwania określony jest bliżej jako trzy lata. — U źródeł wszystkich czynów patriarchów, sędziów, proroków stoi sam Bóg. Jednym z takich ludzi, do którego Bóg skierował swe słowa, był Eliasz, prorok nagle pojawiający się i równie nagle znikający. Jego imię znaczy: „Bogiem moim jest Jahwe”. Wytycza ono jakby kierunek postępowania proroka. Zapowiada, że będzie on bronił wiary w jedyne, prawdziwego Boga.

18, 1b—2a — Achab ułatwił szerzenie się kultu Baala w Izraelu i tym samym odszedł od Jahwe. Za to odstępstwo Bóg zesłał karę suszy. Zapowiedział ją wcześniej przez usta Eliasza (por. 1 Krl 17, 1), któremu polecił również oznajmić nadchodzący koniec tej klęski.

18, 2b — Brak deszczu w jednym tylko roku powoduje zupełną klęskę w Palestynie. W owym czasie nie było go aż trzy lata.

18, 3—4 — Abadjahu piastował wysokie stanowisko na dworze królewskim. Nie uległ jednak nastrojom religijnym, panującym na nim. Nie wypełnił też zarządzenia Izebel, mającego na celu wyniszczenie wszystkich, którzy wiernie trwali przy Jahwe. Pozostał wiernym Bogu, troszcząc się o oddanych Mu wyznawców (proroków). Rzykując życie ukrywał ich i dostarczał im żywność oraz wodę.

18, 5—6 — Król zaczął szukać paszy i wody dla zwierząt. Zauważyć przy tym wypada, że polegał wyłącznie na ludzkich siłach. Klęska żywiołowa nie skłoniła go do refleksji, skruchy i prośby o pomoc Jahwe.

18, 7—16 — Wyruszenie w drogę zdaje się być nieświadomym wyjściem naprzeciw decyzjom i planom Boga. Obadjahu bowiem nie przypuszczał, że zamiast znaleźć pożywienie, spotka Eliasza. Kiedy się to stało, podobnie jak Prorok, choć w mniejszym stopniu został włączony w uaktualnianie Bożych postanowień. Otrzymał polecenie, którego wypełnienie groziło utratą życia. Wzbraniał się zatem je realizować. Jednak gdy Eliasz powołał się na samego Boga, jako świadka, że jest ono przejawem woli Jahwe, pospieszył do Achaba. Król usłyszawszy o pojawieniu się Proroka, udał się osobiście na spotkanie z nim i tym samym nieświadomie wyszedł naprzeciw zamiarom Boga.

18, 17—19 — Przy spotkaniu Achab określił Eliasza mianem dręczyciela, przyznając tym pośrednio, iż Eliasz miał ogromny wpływ na swoje otoczenie. Potwierdzają to dalsze wydarzenia. Jednak do momentu ich zaistnienia nigdzie Pismo św. nie notuje, aby rzeczywiście czyny i słowa Proroka odbijały się szerokim echem u jego rodaków. Słuszniejsze zatem było odniesienie do króla tego określenia, co Eliasz zrobił. Za Achabem bowiem, który stał na czele narodu, poszli pra-

wie wszyscy wyznawcy Jahwe, gdy ten sprzeniewierzył się prawowitej wierze. Prorok zarzucając mu to nakazał zgromadzić na Karmelu lud oraz proroków Baala i Aszery.

18, 20 — Król wypełnił polecenie, stając się w ten sposób narzędziem w rękach Boga.

18, 21 — Wszystkie dotychczasowe czyny Eliasza zmierzały do momentu, w którym całemu zgromadzonemu Izraelowi dał do zrozumienia, że należy dokonać wyboru. Treść pytania ukazała postawę religijną Narodu Wybranego. Złamał on pierwsze i główne przykazanie dane na Synaju: *nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie* (Wyj. 20, 3), co nie znaczy, iż przestał wierzyć w Jahwe, ale że oprócz Niego czczył również inne bóstwo, usiłując zapewnić sobie przychyłność jednego i drugiego. Postępując tak Izraelici zachowywali się, jakby zapomnieli, że jest tylko jeden prawdziwy Bóg, że nie ma żadnych innych, choćby nawet podległych Mu bogów. Prorok więc przypomniał im tę prawdę, ukazując bezsens ich chwiejnej, niezdecydowanej postawy i braku stanowczej decyzji. Starał się im pomóc zrozumieć, że powinni uwierzyć Bogu i we wszystkim być konsekwentni, odrzucając również wszelkie inne kultury. A jeżeli nie chcą Mu wierzyć i lekceważą Jego nakazy, tym samym decydują się pójść własną drogą. Połowiczności w tym wypadku nie może być. Zatem wybór dokonany przed wiekami, iż opowiadają się po stronie Jahwe, wymagał teraz odnowienia. A więc jeszcze raz Izraelici mieli wyraźnie sobie uświadomić swoje obowiązki względem Boga i przyjąć je, oddając się Mu tym samym na wyłączną służbę, będąc Mu posłusznymi i we wszystkim pełniąc Jego wolę. Ostateczne podjęcie decyzji sugerowało pytanie i następujące po nim wezwanie. Wymagały one natychmiastowej odpowiedzi, a były zbyt istotne i natarczywe, aby je Izraelici mogli pominąć. Milczenie, które po ich wypowiedzeniu zapadło, nie oznaczało obojętności, lecz raczej wahanie, a może nawet skupienie podejmujących decyzję.

18, 22—24b — Eliasz znając swoich słuchaczy starał się im pomóc w podjęciu decyzji. Zazaczył, że jako prorok Jahwe jest sam, podkreślając w ten sposób swe szczególne wybraństwo i wyjątkowość. Nadto zestawiając siebie z przeważającą liczbą przeciwników zachowywał się tak jak pewny zwycięstwa.

18, 24c — Z reakcji ludu wynikało, jakoby zupełnie zapomniał o Jahwe, teraz dopiero usłyszał o Nim i chciał się przekonać o prawdziwości słów Proroka.

18, 25—39 — Prorocy pogańskiego bożka przyjęli propozycję Eliasza i ściśle ją wykonali. Wobec braku odpowiedzi ze strony Baala wzmocnili wołanie do niego rytualnym tańcem. Nie pomogło to jednak i wówczas prorok zaczął ośmieszać czczone przez nich bóstwo, ukazując, że podlega ono tym ograniczeniom i prawom co człowiek. Nie osłabiło to mimo wszystko poczynań bałwochwalców, a spowodowało

dalszą intensyfikację błagań. Lecz i to nie odniosło skutku. W końcu do akcji przystąpił Eliaszk. Postawił ołtarz z dwunastu kamieni symbolizujących dwanaście pokoleń Ludu Bożego. Nawiazał w ten sposób do okresu wierności wobec Jahwe. Następnie wykopał wokół ołtarza rów i jakby dla podkreślenia swej przewagi i ukazania, że nie działa podstępnie, kazał na ołtarz z żertwą ofiarna wylać dużą ilość wody. Potem zaczął spokojnie się modlić, prosząc Boga o znak, któryby całemu ludowi pozwolił uświadomić sobie popełniony wobec Stwórcy błąd, skłonił do powrotu na właściwą drogę i jeszcze raz potwierdził jedyność i wszechmoc panowania Jahwe nad światem. Na odpowiedź nie trzeba było długo czekać. Ofiara została przyjęta. Spowodowało to przerażenie, ale też zrozumienie tego, o co chodziło prorokowi, iż tylko Jahwe jest Bogiem i Jemu jedynie należy się cześć i uwielbienie.

18, 40 — Prorok zgodnie z ówczesnymi przekonaniem i zwyczajami zdecydował się wymordować wrogów Jahwe, aby w ten sposób uniemożliwić ich ewentualną dalszą działalność, oczyścić Naród Wybrany i usunąć spośród niego wszelkie przejawy bałwochwalstwa, ułatwiając w ten sposób oddawanie pełnej czci jednemu Bogu.

18, 41—42a — Prorok po zrealizowaniu misji powrócił do problemu wyjściowego. Poleciał przerwać post, dając tym do zrozumienia, że nie zewnętrzne praktyki religijne, ale wewnętrzna wierność Bogu i kroczenie Jego drogą przyniesie koniec klęski.

18, 42b—44 — Po spełnieniu całego zadania Eliaszk udał się na szczyt, aby modlić się i oczekiwać na deszcz, który przyszedł z zachodu, zgodnie z panującymi w Palestynie naturalnymi uwarunkowaniami atmosferycznymi.

18, 45 — Powrót do Jizreel i zesłanie deszczu można rozumieć jako jeszcze jeden dowód jedyności Jahwe i nagrodę dla narodu, który choć pobłądził, to upomniany zawrócił ze złej drogi.

18, 46 — Jahwe nie opuścił swego sługi z chwilą wypełnienia przez niego zlecanej mu misji. Mogło to być znakiem, iż wiernym swoim Bóg stale towarzyszy i zawsze się o nich troszczy.

Analiza treści 1 Krl 18 czyniona pod określonym kątem, wyraźniej ukazuje łączność poszczególnych epizodów opowiadania o suszy i Karmelu. Wszystkie ona zmierzają do uwypuklenia idei „pójścia za Jahwe”, zapoznając z jedną z sytuacji, które sprzyjały rozwinięciu się jej w Narodzie Wybranym.

III.

Dokładnie czytając 1 Krl 18, 21, zauważa się, iż zwrot „idźcie za Nim” odnosi się tu nie tylko do Jahwe, lecz też do Baala. Pozwala to zauważyć, iż ma on dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Należy to zatem wziąć pod uwagę, chcąc jak najpełniej oddać jego znaczenie teologiczne.

Słowo *hālak* (= iść) najczęściej pojawia się w dziele deuteronomistycznym (Joz, Sdz 1 i 2 Sm, 1 i 2 Krl). W większości wypadków połączone jest z terminem *'ahârê* (= za), tworząc zwrot: *hālak 'ahârê* (= iść za). Według O. H. Steck'a¹⁰ zwrot ten był używany przez proroków Królestwa Północnego jeszcze przed wystąpieniem Ozeasza. F. J. Helfmeyer¹¹ sądzi zaś, że pochodzi on z czasów świętej wojny i został przeniesiony z warstw deuteronomicznych do deuteronomistycznych. Pamiętać przy tym trzeba, iż w okresie wędrówki po pustyni i podczas zdobywania Kanaanu istniała zapewne idea „postępowania za Jahwe” (por. Wyj 13, 21; Lb 10, 33), choć nigdzie nie jest ona wprost wyrażona.

W Starym Testamencie „iść za” stanowi termin techniczny, używany na określenie złamania Przymierza zawartego pod Synajem, przez sprawowanie kultu pogańskiego. W historii Izraela fakt taki miał miejsce wiele razy. W związku z tym „iść za” wywoływało skojarzenia z praktykami bałwochwalczymi. Było więc rzadko używane w stosunku do Boga, a częściej pojawiało się odnośnie bożków. Niemniej jednak zwrot „iść za” kilka razy występuje w takim kontekście, który pozwala go łączyć z Jahwe. Tak jest w Pwt 13, 5 stanowiącym wskazanie, jak należy ustosunkować się do Boga, następnie w 1 Krl 14, 8 gdzie wspomniana jest pobożność Dawida oraz w 2 Krl 23, 3 (por. 2 Krn 34, 31) dotyczące odnowy Przymierza za Jozjasza. Czytając wymienione teksty zauważa się, że zawierają one oprócz pojawiającego się w nich w różnej formie zwrotu, o który chodzi, także szereg innych wspólnych, bądź co do treści podobnych wyrażen. „Iść za Bogiem” w dwóch wypadkach (Pwt 13, 5; 2 Krl 23, 3) odnosi się do całego ludu, w jednym zaś tylko dotyczy pojedynczej osoby (1 Krl 14, 8). We wszystkich tekstach natomiast występuje jako niezależna zasada postępowania tych, których Jahwe w szczególności sposób umiłował i wybrał. W Pwt 13, 5 posiada znaczenie nakazu: „macie postępować za swoim Bogiem”, w 1 Krl 14, 8 ukazana jest jako wzór postępowania, a w 2 Krl 23, 3 pojawia się w formie obietnicy: „będzie szedł za Jahwe”. Wszystkie teksty przybliżają ponadto znaczenie interesującego zwrotu. Stanowią niejako jego ilustrację. Najbardziej wymowny pod tym względem jest w. 2 Krl 23, 3. Według niego „pójście za Jahwe” oznacza przyłgnięcie całym ludzkim „ja” do Bożych nakazów, napomnień i przepisów. Wyraża się ono w przestrzeganiu ich czyli postępowaniu zgodnie z nimi oraz spełnianiu zobowiązań Przymierza. W Pwt 13,5 pozwala natomiast wnioskować, iż „iść za Bogiem” pociąga za sobą poczucie najwyższej czci wobec Niego, zachowywanie Jego przykazań, słuchanie Go, służeniu Mu i pragnienie bycia jak najbliższej Niego. Najkrócej wyrażenie „iść za Jahwe” wyjaśnia 1 Krl 14, 8 stwierdzając, iż polega ono na czytaniu tego, co

¹⁰ O. H. Steck, dz. cyt., 15.

¹¹ *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament* (BBB 29), Bonn 1967, 202.

sprawiedliwe, a więc właściwe w oczach Jahwe. Jednym z fragmen-
tów Pisma św., w którym zwrot: „iść za” odnosi się do jedyne-
go Boga — Władcy nieba i ziemi jest również 1 Krl 18, 21. Ma on tu cha-
rakter propozycji kroczenia szlakami Bożymi. Sam tekst nie określa
go bliżej. Mimo to nigdzie jednak tak mocno i wyraźnie jak tu nie
jest podkreślona konieczność opowiedzenia się za Jahwe. Nigdzie też
nie spotyka się tak natarczywego, nieustępliwego, wymagającego sta-
nowczej decyzji wezwania jak to: *jeśli Jahwe Bogiem, idźcie za Nim,
a jeśli Baal, idźcie za nim*. Sam Eliasz całym swym życiem dał przy-
kład właściwej odpowiedzi na nie. Stale świadczył, iż prawdziwym
Bogiem jest Pan, który objawił się na Synaju, Jemu jedynie należy
służyć i Jego drogami jedynie chodzić. Zawsze gotów był wypełniać
wszelkie skierowane doń przez Niego nakazy, choć wymagałyby one
narażenia własnego życia. Ta nieustraszonosc i gorliwość w pełnieniu
służby Bożej, gotowość moralna jaką Prorok reprezentował oznaczały
„pójdźcie za Jahwe”. — Odniesienie niejako na równi zwrotu „idźcie
za Nim” do Boga i do Baala zdaje się sugerować, iż tak jak w życiu
Eliasa, tak i w postawie Izraelitów nie mogło być połowiczności. Na-
leżało ją zupełnie wykluczyć i w ogóle nie brać pod uwagę. Wynika
z tego, iż opowiedzenie się za Jahwe wymagało całkowitego zerwania
ze wszystkim co pogańskie. Nawet wszelkie pozory również musiały
być zlikwidowane. To zaś co mogło przypominać dawne bałwochwal-
cze praktyki: sprzęt przeznaczony dla sprawowania kultu pogańskiego,
ołtarze czy świątynie, w których był on organizowany, podobizny
bóstw, ludzie, którzy wprowadzali obce elementy do religii, kapłani
składający ofiary bóżkom i oddający im w imieniu wiernych cześć
należną tylko Jahwe, winni byli być usunięci spośród Ludu Bożego (por.
Pwt 13, 2—4a. 6—18). Odwrotnie zaś musiałyby być, gdyby Naród Wy-
brany stanął po stronie Baala. Wówczas nie tylko wszystko, co doty-
czyłoby Jahwe zostałoby mocą tego aktu wykluczone z życia Izraeli-
tów, ale i On sam odwróciłby się od tych, których wybrał (por. 4,
25—28; 11, 16—17, 26—28). Lud zebrany na Karmelu zrozumiał to
dobrze. Okrzyk: *Jahwe, On Bogiem* (1 Krl 18, 39) oraz odrzucenie
proroków Baala (por. 1 Krl 18, 40) było dowodem, iż zwrot „iść za
Jahwe” jest dla niego jednoznaczny. Nie wyraża częściowego jedynie
„pójścia za Bogiem”, polegającego na wybiórczym zachowywaniu
Prawa, zależnie od sytuacji, ale całkowite przyłgnięcie do Jego nauki
i do Niego samego. Ma uaktualniać się w codziennym życiu, kontak-
tach z ludźmi, w pracy i zabawie, piętnując je jakby świadomością
obowiązku ciągłego trwania w Bogu i wobec Boga. Polegało to na
stałym przestrzeganiu przykazań, wypełnianiu wszelkich przepisów
Prawa, przekazywaniu ich poprzez nauczanie potomnym, naśladowa-
niu w miarę ludzkich możliwości przymiotów Boga (por. Pwt 6, 6—9.
17n; 8, 1; 1. 8—20; 31, 10—13). Wynikało stąd spełnianie wszelkich
miłosiernych uczynków, między innymi otaczanie troską sierót i wdów,

niesienie pomocy cudzoziemcom (por. Pwt 10, 18—19; 7—11), a także i to może na pierwszym miejscu nawet ze względu na możliwość przeniknięcia do jahwizmu pewnych elementów kultów pogańskich, zabieganie o czystość religii (por. Pwt 12, 2—3; 17, 2—7) poprzez niszczenie wszelkiego rodzaju przejawów bałwochwalstwa. Wszystkie wymienione formy zachowania wynikające z opowiadania się za Panem wiązały się z bezwarunkowym wypełnieniem Jego woli. Tylko wtedy bowiem realizowała się pełnia oczekiwanej przez Jahwe od Ludu Bożego. Takiej samej odpowiedzi oczekiwał Jezus, gdy wzywał do współpracy ze sobą. Ofiarował wiele, ale chciał by Jego propozycja przyjęta było bez stawiania wymagań. Pragnął by powołany zaufał Mu całkowicie i poświęcił mniejsze wartości tego świata dla największej, jaką jest nie kończące się trwanie w Bogu i poznawanie Go (por. Mk 10, 21; Mt 19, 29; Łk 14, 33). Pójście za Nim nie mogło więc być częściowe, ale tak jak w Starym Testamencie łączyło się z ryzykiem utraty wszystkich ziemskich dóbr i wymagało pełnego poddania się planom Bożym oraz realizowania ich w każdym momencie życia, choćby wynikały z tego przykre i trudne do przyjęcia w wymiarach czysto ludzkich konsekwencje.

Lublin

URSZULA SZWARC

O. Hugolin Langkammer OFM

○ INTERPRETACJI CUDÓW JEZUSA

Już w starożytności chrześcijańskiej zauważono, że Ewangelie referują często te same słowa Jezusa w różnej formie. Nawet w przekazach eucharystii można zauważyć drobne odchylenia nie zmieniające wprawdzie istotnej treści.

Te zróżnicowania powstały głównie dzięki zamiarom redakcyjnym i teologicznym poszczególnych ewangelistów, którzy tradycje o ziemskim Jezusie po Jego zmartwychwstaniu pragnęli swoim odbiorcom podać w sposób żywy, nie rezygnując z wielkiej prawdy, że Jezus ukrzyżowany zmartwychwstał i żyje nadal. Ewangelie są więc przepełnione kerygmatem paschalnym, mimo że mówią o ziemskim Jezusie.

Dlatego współcześni egzegeci wypracowali szereg kryteriów, które pozwalają w konkretnym wypadku ustalić autentyczne słowa Jezusa. W sprawie cudów Jezusa pracuje się dopiero nad takimi zasadami*.

* Najnowszą literaturę na temat cudów w NT można znaleźć w spisie bibliograficznym do mojego komentarza Ewangelii według św. Marka (Poznań 1977).

Więc trudniej w wypadku cudownej działalności Jezusa przy każdym cudzie z całą dokładnością powiedzieć, co należało do pierwotnego opisu i co jest późniejszym dodatkiem ewangelisty, czy tych, którzy przekazywali przed Ewangelią relacje o cudach Jezusa już to ustnie, już to na piśmie. Nie powinno nas to jednak napawać pesymizmem, gdyż nikt nawet z bardzo krytycznie nastawionych egzegetów nie wątpi w to, że Jezus czynił cuda.

Spróbujmy więc podejść do opisów cudów z wielką wiarą, ale także naukowo. Do takiego podejścia dopomoże nam zasada, którą trzeba ustalić i przyjąć: Jezus na pewno czynił cuda.

Same opisy cudów zostały jednak w wielu wypadkach literacko, strukturalnie i teologicznie opracowane.

1. O CUDACH W STARYM TESTAMENCIE I STAROŻYTNYM ŚWIECIE

Wyjdźmy od przesłanki i faktu: Jezus na pewno działał cuda. O tym wiedziano i tę tradycję najstarszą o cudach, najpierw głoszoną, także spisano. Opisy cudów spełniały ważną rolę w pracy misyjnej. Dlatego trzeba się także z tym liczyć, że istniały zredagowane zbiory opisów cudów połączone z nauką Jezusa. Ale o źródle Mów Pańskich, nazwanym powszechnie Q, które zostało włączone do Ewangelii św. Łukasza i Mateusza wiemy, że zawiera niemalże wyłącznie pouczenia. Wiąże się to z tym, że ani Jezus, ani pierwotny Kościół nie podkreślił pierwszorzędnej roli cudów w ewangelizacji Jezusa. Nie można jednak wpaść w drugą skrajność i twierdzić, iż cuda nie spełniały żadnej roli w przepowiadaniu i działalności Jezusa. Nadto, jak już podkreślano, nie wolno także kwestionować historyczności cudów. Wystarczy tu przypomnieć autentyczne słowo Pana: *Biada tobie, Korozain, biada tobie, Betsaido: by gdyby się były w Tyrze i w Sydonie działały te cuda, które u nas się stały, dawno by w włosienicy i popiele czyniły pokutę* (Mt 11, 21; por. Łk 10, 13).

Po Wielkanocy jednak cuda Jezusa widziano w nowym świetle. Miały one jeszcze bardziej ujawnić autentyczną i oryginalną moc czynu Jezusowego, który zmartwychwstał.

Również świat judaistyczny i hellenistyczny zna opowiadania cudowne. Zresztą sam Jezus zaświadcza o praktykach egzorcyzmów swoich żydowskich współziomków: *Jeśli ja przez Belzebuba wyrzucam złe duchy, to przez kogo je wyrzucają wasi synowie?* (Mt 12, 27).

Jeśli chodzi o strukturę opisów cudów w Nowym Testamencie, w niejednym opisie wywarł wpływ Stary Testament, a przede wszystkim opisy cudownej działalności proroka Eliasza. Warto wskazać choćby na kilka przykładów. Mk 5, 35—43 par. zdradza formę literacką 2 Krl 4, 25; Mt 6, 34—44 posiada w tym względzie analogię w 2 Krl 4, 42—44, a Mk 7, 24—30 par. w 1 Krl 17, 7—16.

Struktura, czyli ustalony schemat literacki, zastosowany do danego opisu nie koniecznie decyduje o podobnej i zasadniczej myśli dla opisu cudu w Nowym Testamencie. W Starym Testamencie Prorok Elias na podstawie zleconej przez Boga mu mocy czyni cuda. W Nowym Testamencie cuda i znaki Jezusa na podstawie własnej mocy przysługującej mu z racji synostwa Bożego.

Jezusa więc słusznie współcześni uważali za proroka. Nie jest to jednak zasadnicze określenie godności Pana. Jezus jest w pierwszym rzędzie Synem Bożym, a tytuł prorok, nauczyciel, nawet Mesjasz i Pan, wywodzą się z tego najistotniejszego określenia godności, jakim jest tytuł Syn Boży.

O właściwym podejściu do określenia Jezusa jako proroka poucza tekst Hbr, 1, 1—2; *W różny sposób i wielokrotnie przemówił niegdyś Bóg do ojców przez proroków, pod koniec tych dni przemówił do nas w Synu.*

O Jezusie jako proroku można więc mówić jedynie w kontekście kontynuacji Bożego przemówienia, gdyż „na koniec tych dni” Bóg przemówił „w Synu”. Jezus nie jest już tylko prorokiem, jakkolwiek skupia w sobie jako Syn Boży wszelkie walory charyzmatyków ST i uzupełnia je. Mając jeszcze na uwadze relację strukturalną cudów NT do opisów cudów ST nie wystarczy też ogólnie powiedzieć, że w opisach cudów przejęto różne symboliczne znaczenia, które swój wzór miały w ST. Pod tym względem należałoby zbadać każdy poszczególny opis cudów. Dla Mk 5, 1—20 par., który referuje wypędzenie demona z opętanego z Gerazy, prawdopodobnie pewnym wzorem stał się Iz 65. Jest to tekst, który traktuje o bezbożnych poganach: *Siedzą oni w grobach, nocują na opuszczonych miejscach. Żywią się wieprzowiną. W ich misach znajduje się strawa nieczysta* (w. 4).

Przy tego rodzaju przeniesienia motywów ze ST na określony opis cudu trzeba każdorazowo dobrze ocenić dany motyw. Dopiero później za pomocą stosowanych dziś metod egzegetycznych starać się wyłonić najistotniejszy opis konkretnego cudownego wydarzenia, by na jego podstawie stworzyć podwaliny historyczne dla danego cudu. Następnie dopiero można spróbować orzec, co rozszerzona i wzbogacona przez motywację starotestamentalną historia cudu zamierza czytelnikowi Ewangelii powiedzieć.

W wypadku uzdrowienia opętanego z Gerazy historią będzie na pewno sam fakt uzdrowienia tego człowieka, a dodatkiem kerygmaticznym prawdopodobnie to, że legion złych duchów, który go dręczy, wpada do stada wieprzów. W sumie więc opis ten chce ujawnić, że Jezus jako egzorzysta przynosi także poganom wolność i wyzwala ich od zła i grzechu.

Trzeba nadto zwrócić uwagę, że formy opowiadań o uzdrowieniach i egzorcyzmach były już co najmniej częściowo ustalone w środowisku, w którym powstało chrześcijaństwo. Nic więc dziwnego, że chrześcijańscy misjonarze posługiwali się tymi formami, pragnąc

w nie włączyć faktyczne i historyczne opowiadania o cudownej działalności Jezusa. Na ogół tę zależność od różnych niebiblijnych form przeaccentowuje się. Np. nie tylko do formy opisu cudownego należy moment podejścia chorego do cudotwórcy, lecz także do faktycznego zajścia. Podobnie nie tylko formą uleczenia jest element uzdrowienia, lecz faktycznym wydarzeniem. Wreszcie nie tylko formę stanowi rodzaj podziękowania ze strony chorego, czy radość po uzdrowieniu, lecz jest to zjawisko na wskroś naturalne. Tzw. formy cudów, od starożytności począwszy poprzez uzdrowienia dokonane przez Jezusa, można przenieść także do dzisiejszej terapii: zgłoszenie choroby (wzgl. jej bliższe określenie), wyleczenie, zadowolenie i radość uleczonego, rodziny i najbliższych.

Jakie więc elementy formalne powtarzają się w większości opisów cudów? Na pierwszym miejscu zazwyczaj widnieje opis choroby lub sytuacji, w jakiej znajduje się chora osoba. Następnie spotkanie chorego lub opętanego z Jezusem, przy którym ma miejsce dotknięcie chorego lub inne gesty ze strony cudotwórcy, słowo uzdrawiające lub rozkaz dany demonowi, by opuścił opętanego. Później podkreśla się fakt dokonanego cudu, zazwyczaj także przez większe grono. Na samym końcu bardzo często mówi się o reakcji zachwytu i podziwu, a czasem nawet przerażenia.

Obecne opisy cudów znajdujące się w Ewangelii mają więc swoją problematykę i nie zawsze łatwo ujawnić to, co dla danego cudu było charakterystyczne i konkretne. Nie wystarczy jednak zadowolić się ogólnym określeniem, że Jezus na pewno czynił cuda, które wywoływały podziw i zdumienie. Inna rzecz, że Jezus unikał spektaklu. Kiedy od Niego żądano znaku z nieba z oburzeniem sprzeciwiał się temu. Taką prośbę uważał za wyraz głębokiej niewiary i zatwardziałości serc (Mt 8, 11—13 par).

2. JAK JEZUS INTERPRETUJE DOKONANE PRZEZ SIEBIE CUDA

Wielką pomocą w zrozumieniu właściwej interpretacji cudów Jezusa są Jego słowa, którymi On osobiście wyjaśnił swoją działalność. Czyniono Jezusowi zarzut, że wyrzuca demony przez Belzebuba (Mk 3, 22 par). Zarzut ten opiera się wprawdzie na interpretacji Jego cudów ze strony ludzi niewierzących. Z drugiej strony oznacza to, że można było zrozumieć Jego cudowną działalność także w takim sensie. Z tego można wyprowadzić najbardziej istotny wniosek dla zrozumienia cudownej działalności Jezusa: Cud właściwie przeznaczony jest tylko dla wierzącego człowieka i człowiek w głębokiej wierze poznaje jego znaczenie i jego moc. Taka interpretacja cudu opiera się o Jezusowe słowa, które wypowiedział w związku z zarzutem, że wypędza demony przez Belzebuba: *Nikt nie może wejść do domu mocarza i sprzęt mu zabrać, jeśli nie zwiąże mocarza upierw i wtedy dom jego ograbi* (Mk 3, 27). Porównanie to przesiąknięte jest

idea królestwa Bożego, które Jezus głosił. Królestwo to nadchodzi, realizuje się i staje się aktualne. Skutkiem tego jest przełamanie potęgi zła i szatana. Szatan zniewolił człowieka poprzez opętanie i poniekąd poprzez choroby. Jezus więc poprzez swoją cudowną działalność jak najbardziej realizuje eschatologiczne królestwo Boże. Poprzez działalność Jezusa następuje zupełne uwolnienie człowieka od wszelkiego zła. Na przykładzie uzdrowienia chorego z Kafarnaum przy równoczesnym odpuszczeniu mu grzechów Jezus wskazuje na to, że fizyczne zło może się łączyć z duchowym i moralnym. Trzeba tu dobrze odróżnić dwie sprawy: zasadniczą i ogólną, że wszelkie nie-domagania fizyczne, choroby, śmierć są skutkiem grzechu pierwotnego. Druga sprawa to indywidualna choroba, która nie musi być zawiniona. Jezus ma na uwadze ogólne cierpienie fizyczne i to wiąże ze złem moralnym wypływającym z grzechu.

Uwalniając człowieka z nędzy i choroby fizycznej równocześnie Jezus pragnie go uwolnić od zła moralnego. A więc Jezus w swojej cudownej działalności przypisuje znaczenie zbawcze. Pierwotny Kościół poszerzył je o znaczenie chrystologiczne. Przy tym procesie jednak NT wyraźnie podkreśla, że w cudownej działalności Jezusa chodzi zawsze o ziemskiego Jezusa, a więc o historię. Dlatego też w egzegetycznej i teologicznej interpretacji cudów nie wolno o tym zapominać, że Jezus ziemski na pewno czynił cuda, które już za Jego życia posiadały moc zbawczą, a dla całokształtu NT (a zwłaszcza Ewangelii) posiadają odpowiednie znaczenia chrystologiczne.

Element zbawczy cudów jest najbardziej charakterystyczny dla działalności Jezusa w mocy i ta cecha różni Jezusową działalność od innych taumaturgów starożytnego świata. Cudowna działalność Jezusa — jak już podkreśliliśmy — jest związana z nadejściem królestwa Bożego. Wymowne pod tym względem są słowa Jezusa: *Jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże* (Mt 12, 28; par Łk 11, 20).

Jezus więc dokonuje cuda nie tylko jako wysłaniec Boży, lecz działa na podstawie Bożej mocy. Ta myśl, że Bóg działa przez Jezusa i to Boże działanie staje się ewidentne, gdy Jezus skutecznie uzdrawia chorych, wypędza demony, karmi głodnych — jednym słowem czyni cuda — jest więc zasadnicza dla pełnego zrozumienia cudownej działalności Jezusa.

W podsumowaniu pragnąłbym zwrócić uwagę na kilka myśli wyeksponowanych w tekście.

1. Cuda to jeden z najtrudniejszych problemów współczesnej egzegezy. Konstatuje się bowiem różne wtórne nawarstwienie w stosunku do pierwotnego opisu, widzi się analogię w ST i literaturze starożytnej, a nie ustalono jeszcze mocnych kryteriów, które by pozwoliły na ostateczną ocenę, jak to ma miejsce przy ocenie słów Jezusa.

2. Z drugiej strony Jezus na pewno czynił cuda, które nazwaliśmy dziełami mocy. Trudno zaprzeczyć faktowi zmartwychwstania Jezusa,

który potwierdzają Jego chrystofanie, czyli ukazania się Jezusa, Chrystusa po zmartwychwstaniu Piotrowi, apostołom i uczniom. Jezusa nie powołałi apostołowie czy uczniowie do chwały zmartwychwstania, tylko Bóg, uwierzytelniając w ten sposób zasadniczą prawdę o Jezusie, że Jezus Chrystus był i jest prawdziwym Synem Bożym.

3. Dlatego Jezus jako prawdziwy Syn Boży czynił dzieła w mocy.

4. Już starożytny świat mówił o taumaturgach. Leczyli na pewno mniej skutecznie niż współcześni lekarze. Jezus nie był ani starożytnym taumaturgiem, ani współczesnym lekarzem. Jezus był Synem Bożym, a cuda były manifestacją ostatecznego i absolutnego wkroczenia Boga w historię zbawienia nawołującego obok Jezusowej nauki do wiary.

5. Dlatego pierwotny Kościół w swojej pierwszej fazie rozwoju mógł się ograniczyć do kerygmatu o Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, by później również podkreślić jego dzieła w mocy, ich znaczenie oraz rolę dla historii zbawienia.

Lublin

O. HUGOLIN LONGKAMMER OFM

Ks. Kazimierz Romaniuk

CZY I JAK ROZUMIAŁ JEZUS CEL SWOJEJ WŁASNEJ ŚMIERCI?

1. SKRAJNY SCEPTYCYZM

Już wiele lat temu R. Bultmann twierdził, iż jesteśmy skazani na absolutną niewiedzę co do tego, jak Jezus zapatrywał się sam na koniec swojej ziemskiej działalności. Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, czy Jezus przewidywał swoją tak wczesną i tragiczną śmierć i czy sam, On już, nadawał tej śmierci wartość ekspijacyjną¹. Tezę tę podtrzymuje dziś także wielu uczniów Bultmanna², najbardziej zaś umiarkowani spośród nich uważają, że to, co Jezus sądził o swojej śmierci, daje się jedynie wydedukować w sposób pośredni, z relacji świadków jego słów i czynów³.

¹ *Die Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, AAS, H. 3, Heidelberg 1960, 11.

² Por. np. G. Klein, *Bibel und Heilsgeschichte*, ZNW 62 (1971) 20, nota 76; E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart—Berlin 1971, 133.

³ Por. np. W. Marxsen, *Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes (Der Exeget als Theologe)*, Gütersloh 1968, 163. Spośród egzegetów katolickich podobne stanowisko reprezentuje A. Vögtle, *Ökumenische Kirchengeschichte*, Mainz—München 1970, 21.

Wiadomo zaś, że relacje owych świadków, bardzo zainteresowanych sprawą rozszerzania wiary w Jezusa Chrystusa, dalekie są od tego, by można było przypisać im wartość w pełni obiektywną⁴. Tak właśnie należy ocenić przede wszystkim kilkakrotne formalne zapowiedzi męki i śmierci Jezusa. Teksty takie, jak: Mk 8, 31 par.; 9, 31 par.; 10, 33 n par. podobnie zresztą jak Mk 14, 21 par.; 14, 41 par.; Łk 22, 48; 24, 7; Mt 12, 40; 26, 3 — uznać należy — zdaniem Bultmanna i jego zwolenników — za typowo *vaticinia ex eventu*⁵. Z okresu powielkanocnego pochodzą też najprawdopodobniej tzw. ukryte zapowiedzi męki (die verdeckten Leidensweissagungen), jak np. Łk 11, 29n par.; 12, 49n; 13, 31. 33; 13, 34 par.; Mk 2, 18 par.; 10, 38n).

Prócz zapowiedzi męki, Ewangelie w ich dzisiejszej postaci zawierają wypowiedzi na temat zbawczej wartości śmierci Jezusa. Są to przede wszystkim formuły ustanowienia Najśw. Sakramentu (Łk 22, 19 par.; Mk 14, 22n par.; Mt 26, 27n) oraz tzw. *lytron-Wort* (Mk 10, 45 par.). Otóż i te teksty swoim pochodzeniem nie sięgają czasów Jezusa w jego fizycznym ciele lecz są wyrazem refleksji teologicznej gminy powielkanocnej⁶.

2. NATURA I SŁABE STRONY TZW. „KRYTERIUM WYŁĄCZNOŚCI”

Sprawa nie jest nowa, a problem świadomości gwałtownej i zbawczej śmierci Jezusa nie stanowi przypadku odosobnionego. W przekonaniu Bultmanna i niektórych jego uczniów w ewangeliach jest bardzo niewiele zarówno słów jak i czynów, które by pozostawały w bezpośrednim związku z Jezusem. Ewangelie są w znacznej mierze tworem gminy powielkanocnej, wywierającej wpływ zasadniczy na kolejnych redaktorów poszczególnych ewangelii.

Ograniczając się na razie do samego zreferowania tego supersceptycyzmu egzegetyczno-hermeneutycznego także w kwestii przewidywania faktu i zbawczych wartości śmierci Jezusa⁷, wspomnijmy o kryterium, którym na ogół posługują się zwolennicy powyższego stanowiska, gdy czas powstania większości logiów Jezusa przesuwają na okres po zmartwychwstaniu Jezusa. Otóż jest to tzw. kryterium wyłączności (*Aussonederungsprinzip*). W myśl powyższego kryterium

⁴ Por. W. G. K ü m m e l, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Jesus — Paulus — Johannes*, Göttingen 1969, 24.

⁵ Za postać najstarszą, choć również bardzo hipotetyczną co do chronologicznej oryginalności zapowiedzi męki i śmierci, uważa się najczęściej tekst Mk 9, 31. Zob. w związku z tym H. S c h ü r m a n n, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg i. Br. 1975, 21, nota 21.

⁶ Wśród katolików podobne stanowisko zaprezentował ostatnio R. P e s c h, *Wie Jesus das Abendmahl hielt*, Freiburg i. Br. 1977, 15nn.

⁷ Egzegeci i teologowie katolicy podejmując ten problem abstrahuja, rzecz jasna, od Boskiej wszechwiedzy Jezusa. Chodzi o świadomość wyłącznie czysto ludzką Jezusa.

Jezusowi historycznemu można przypisać autorstwo tylko tych logiów, które ani nie dadzą się wyprowadzić z tradycji judaistycznej ani nie mogą uchodzić za twór pierwotnego chrześcijaństwa⁸.

Tylko w takiej sytuacji nie istnieje nawet możliwość przypuszczenia, że mamy do czynienia z jakąś próbą kopiowania słów lub faktów znanych nie tylko z działalności Jezusa. Mówiąc jeszcze inaczej — gwarantem najskuteczniejszym autentyczności historycznej zarówno czynów jak i słów Jezusa jest ich absolutna oryginalność. Dlatego też kryterium to nazywa się inaczej kryterium niezależności (Unabhängigkeit's) lub oryginalności (Originalitätskriterium). Według krytyki radykalnej w próbach dotarcia do pierwotnej formy logiów Jezusa nie dysponujemy w ogóle innym kryterium.

Gdyby to stanowisko uznać za słuszne, należałoby też aprobować zreferowany na początku tych rozważań sceptycyzm Bultmanna i jego uczniów w kwestii powstawania ewangelii w ogóle. Wypada więc zastanowić się na wstępie nad wartością kryterium wyłączności.

Sprawie tego kryterium poświęcono nie mało uwagi na jednym z seminariów podczas spotkania egzegetów — nowotestamentalistów obszaru języka niemieckiego w Wiedniu 1937 r. Ostatnio krytycznej ocenie poddał to kryterium H. Schürmann⁹. Co zwykło się zarzucać temu kryterium?

1. Przy rygorystycznym zastosowaniu tego kryterium — niektórzy określają je mianem „Unähnlichkeits-kriterium”¹⁰ — otrzymuje z konieczności obraz Jezusa całkiem wyobcowanego ze swego środowiska, obraz Jezusa historycznie mało prawdopodobny¹¹; byłby to Jezus „odczłowieczony prawie”, Jezus abstrakt, teoria. Kryterium to, wyrastając z motywów tak bardzo wielkiego zatroskania o historyczność czynów i słów Jezusa, w gruncie rzeczy naraża się na zarzut idealizmu nie mającego nic wspólnego z historią. Z drugiej zaś strony nie można chyba przypuszczać, że wszystko, co społeczność powielkanocna mówiła o Chrystusie, nie miało nic wspólnego z Jezusem historycznym. Jest to teza napewno zbyt apriorystyczna z dwu wzglę-

⁸ Por. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (Exegetische Versuche und Besinnungen I), Göttingen 1970⁶, 213. Słuszność tej zasady uznaje dziś bardzo wielu — zwłaszcza radykalniejszych egzegetów protestanckich (Conzelmann, Ebeling, Perrin).

⁹ *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, dz. cyt. 20 nm. Pierwszy rozdz. tej pracy — w nim właśnie porusza autor problem kryterium wyłączności — zatytułowany: *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung*, był opublikowany już wcześniej — choć co prawda w nieco prostszej formie: *Orientierung an Jesus: Festschr. J. Schmid, Freiburg i. Br. 1973, 325—363*. Autor cytuje przy sposobności uwagi krytyczne także egzegetów protestanckich na temat wspomnianego kryterium. Por. np. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, I, 14.

¹⁰ Por. np. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 14.

¹¹ Por. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 23.

dów: 1° Wywodzenie jakiegoś faktu lub logionu Jezusa z przeżyć tylko powielkanocnych jest zazwyczaj udokumentowane niedostatecznie; jest to bardziej przypuszczenie niż stwierdzenie dowiedzionej już prawdy. 2° Nie można chyba zakładać, że słowa i czyny Jezusa z czasów Jego przedwielkanocnej działalności nie pozostawiły głębszego i bardziej trwałego śladu w świadomości pierwotnej gminy¹². Do czegoż więc sprowadzałyby się ostatecznie nauczanie Jezusa? Czymże robiłby na ludziach tak niezwykle wrażenie, skoro większość przypisywanych Mu słów i czynów miałaby być tworem późniejszej gminy? Zasada wyłączości, stosowana w sposób zbyt rygorystyczny, zmusza do przyjmowania postaci Jezusa pozbawionego wszelkich związków z czasem i przestrzenią. Byłby to — powtórzony — Jezus — abstrakt, czysta teoria, a nie historyczna postać.

3. INNE KRYTERIA

Nic tedy dziwnego, że dawno już rozpoczęto poszukiwania innego kryterium.

a) Kryterium wymagań moralnych

Podstawę do wypracowania jednego z nich zdają się stanowić wymagania moralne głoszone przez Chrystusa. Zakłada się bowiem, że wymagania te musiały wyrastać z konkretnego postępowania Jezusa i w czynach oraz w postawie Jezusa powinny być mieć pokrycie¹³. Nie można bowiem przypuszczać — nie twierdzi tego nawet najbardziej radykalna krytyka — że Jezus inaczej uczył innych, a inaczej sam postępował. Zweryfikowanie naczelnej zasady moralności Jezusa — miłość bliźniego aż do śmierci — nie sprawia żadnych trudności w przypadku mistrza z Nazaretu. Podobnie rzecz się ma z innymi pouczeniami Jezusa. Nie ulega wątpliwości, że w oparciu nawet o najskromniejsze dane o życiu Jezusa między życiem a nauką Jezusa istniała idealna harmonia. Jeżeli więc Jezus kazał miłować bliźniego aż do gotowości oddania za niego własnego życia, to można przypuszczać, że tak też, w takim nastawieniu, szedł Sam na śmierć krzyżową.

b) Kryterium konwergencji

Uznaniem dość powszechnym cieszy się również kryterium tzw. konwergencji. Jego istotę stanowi zbieżność różnorodnych danych o określonej postaci historycznej. Te różne dane muszą w rezultacie

¹² Przyznają to dziś nawet wcale niekonserwatywni egzegeci protestanccy. Por. np. M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie (Neues Testament und Geschichte: Festschr. O. Cullmann Zürich—Tübingen 1972, 63 nn.*

¹³ Por. także R. Bultmann, *Jesus*, 34; tenże: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 21.

dawać obraz względnie kompletny i zharmonizowany całej postaci¹⁴. W przypadku Jezusa punktem owej zbieżności różnych elementów składających się na osobę i posłannictwo tej Postaci jest dzieło zbawienia świata. Tej sprawie jest podporządkowane wszystko: to, co Jezus o sobie samym nakazywał i czego zakazywał mówić, cała jego świadomość religijna zarówno indywidualna jak i społeczna. O zastosowaniu tego samego kryterium konwergencji — choć w nieco innym sensie — można mówić również w przypadku zbieżności danych biblijnych o Jezusie z tym, co mówią o tej postaci źródła pozabiblijne. Tych ostatnich jest stosunkowo niewiele, ale ich zgodność z danymi biblijnymi jest tym bardziej wymowna.

Tak więc na pytanie, jak Jezus zapatrywał się na koniec własnej działalności, czyli jak pojmował cel własnej śmierci, próbuje się odpowiadać stosując kryterium Jego wymagań moralnych oraz wspomnianą przed chwilą metodę konwergencji.

4. JEZUS PRZEWIDYWAŁ SWOJĄ ŚMIERĆ

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że Jezus wiedział o zagrażającym Mu niebezpieczeństwie śmierci. Był nawet chyba przekonany, że natura prowadzonej przez Niego działalności taumaturgiczno-nauczycielskiej prawie z konieczności wiązała się w tamtych warunkach z niebezpieczeństwem śmierci¹⁵. Jego wystąpienia zagrażały roli przywódczej faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Nie chodziło przy tym, jak wiadomo, o samą działalność przewodzoną jakby paralelnie z wystąpieniami tamtych pseudoprzywódców narodu. Chodziło o to, że Jezus bardzo często formalnie kompromitował ich w oczach ludu albo stawał im samym w bezpośrednich kontaktach z nimi bardzo ciężkie i nie dające się odeprzeć zarzuty. Ze swej strony zaś faryzeusze — nie koniecznie w imię obiektywnej prawdy, lecz dla ratowania swojej pozycji w narodzie — mnożyli swoje ataki na Jezusa. Miano Mu przecież za złe to, że zadaje się z grzesznikami (Mk 2, 16; Łk 7, 34), że dopuszcza się bluźnierstw i pozostaje w zмовie z czartem (Mk 2, 7; 3, 22), że łamie prawo szabat (Mk 2, 23—38; 3, 1—6; Łk 13, 10—17) itp. Sądzącym narzązał się przez to, że głosił naukę o zmarłych wstaniu (Mk 12, 18—27). O faryzeuszach jako sprawcach śmierci Jezusa nie ma co prawda wzmianki — poza Mt 27, 67 — w historii Jego męki, ale nadmienialiśmy już, ile razy dochodziło do utarczek między Nauczycielem z Nazaretu a tymi duchownymi pseudoprzywódcami narodu izraelskiego (por. np. Łk 18, 10—14a; 16, 15; Mt

¹⁴ Por. A. Brunner, *Das Kriterium der Konvergenz w: Erkenntnistheorie*, Köln 1946, 77.

¹⁵ Więcej na ten temat zob. W. Marxsen, *Erwägungen zum Problem des Verkündigten Kreuzes (Der Exeget als Theologe: Ges. Aufsätze)*, Gütersloh 1968, 160—197.

23, 28 itp.)¹⁶. Ogólnie rzecz biorąc sprzeciwiał się Jezus bardzo radykalnie zarówno faryzejskiej egzegezie starotestamentalnego prawa, jak i opartej głównie na zewnętrznym kulcie, pobożności saduceuszy¹⁷.

Oprócz tych niebezpieczeństw grożących Jezusowi ze strony saduceuszy i faryzeuszy, z pewnością był Jezus świadom tego, że naraża się także władzom rzymskim, które uważały Go za przywódcę, niebezpiecznego dla ładu rzymskiego ruchu zelotów¹⁸. W gronie dwunastu chyba z pewnością spośród tzw. sykaryjczyków wywodził się Szymon Zelota, a może również i Judasz Iskariota. Działalność Jezusa na terenie Galilei dobrze znanej Rzymianom z ruchów niepodległościowcopowstańczych mogła być uznana za wyraz swoistych roszczeń politycznych¹⁹, a tryumfalny wjazd do Jerozolimy — za próbę zamachu stanu²⁰.

Podstawą do przewidywań wszystkiego co najgorsze mógł Jezus spodziewać się po śmierci Jana Chrzciciela, zwłaszcza iż wiadomo było, że Herod Antypas nie odróżniał zbyt dokładnie działalności Jana Chrzciciela od posłannictwa Jezusa (por. np. Mk 6, 14). Wiadomo też, że Herod rozporządzał władzą miecza (ius gladii), co zresztą udowodnił przez fakt zgładzenia Jana Chrzciciela.

Tak więc śmierć Jezusa mogła być z łatwością przewidywana jako rezultat Jego nauczania i działalności. Jezus musiał liczyć się z takim właśnie końcem swojego ziemskiego posłannictwa. Wydaje się, że ta świadomość zbliżającej się śmierci towarzyszyła wszystkim czynom i słowom Jezusa. Jest to szczególnie widoczne w ewangelii Łukasza, zbudowanej — zwłaszcza w swej drugiej części — na schemacie podróży Jezusa do Jerozolimy. Jezus Łukasza jest ciągle w drodze, której cel wyznacza Jego śmierć na krzyżu.

¹⁶ Zob. w związku z tym W. G. Kümmerl, *Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer* (Mt 23, 13—36) w: *Antijudaismus im Neuen Testament*, München 1967, 135—147.

¹⁷ Zob. w związku z tym H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 31.

¹⁸ Zob. w związku z tym G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, Berlin 1971, 24nn; tenże: *Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit*; FZThPh 20 (1973) 285—305.

¹⁹ Zob. w związku z tym S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1957²; J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München 1965.

²⁰ Zdaniem niektórych imię Piotra „Barjona” (Mt 16, 17) przypomina pewien termin akkadyjski, który znaczy: „terorysta”. Skojarzenia podobne miałyby nasuwać przydomek „Boanerges” — synowie gromu (Mk 3, 17). Zob. O. Cullmann, *Der Stadt im Neuen Testament*, Tübingen 1961², 11n.

5. JEZUS DOBROWOLNIE WYCHODZIŁ NAPRZECIW WŁASNEJ ŚMIERCI

Co więcej, można przytoczyć racje przemawiające za tym, że Jezus od początku swojej publicznej działalności był gotów pójść dobrowolnie na śmierć²¹. Przede wszystkim zachęty Jezusa do odważnego stawiania czoła śmierci — choćby nawet w ich dzisiejszej redakcji pochodziły z czasów powielkanocnych — nie posiadałyby mocy wiążącej, gdyby Chrystus sam w obliczu własnej śmierci nie zachował się tak, jak się w rzeczywistości zachował. W ogóle radykalizm moralnych pouczeń Jezusa, — np. miłość bliźniego z całego serca i ze wszystkich sił (Mk 12, 30), konieczność oddawania Bogu co Boskie (Mk 12, 17b), niemożność służenia Bogu i mamonie (Mt 6, 24 paral.), przestroga przed zbyt usilnym staraniem się o zachowanie własnego życia (Łk 17, 33), nakaz nieobawiania się tego, który może zniszczyć tylko ciało (Mt 10, 28) — wszystko to jest uzasadnione tylko przy założeniu, że Jezus sam był gotów w sposób równie radykalny pełnić wolę Ojca, zgodnie z oświadczeniem: *Nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty chcesz, niech się stanie* (Mk 14, 36).

W postawie Jezusa nie ma jednak nic z desperackiej rezygnacji samobójcy. Jezus jest najpełniej świadom sensu i wartości zarówno swego życia, jak i śmierci. Jezus decyduje się na śmierć nie dlatego, że już obrzydło Mu życie. Idzie na śmierć dlatego, że taka jest wola Ojca Niebieskiego. Pełnienie zaś tej woli jest Jego codziennym pokarmem. Jezus zachowuje się tak, że śmierć nie jest co prawda przedmiotem Jego pożądania, ale też nie tylko pasywnego oczekiwania. Jezus podejmuje akcje, które niechybnie zaprowadzą Go do śmierci. Tak np. — mimo ostrzeżeń uczniów i jakby wbrew zdrowemu rozsądkowi — udaje się do Jerozolimy (Mk 11, 1—10)²². Co więcej, przybywszy już do Jerozolimy decyduje się na niesłychanie ryzykowne dzieło wypędzenia kupczących ze świątyni (Mk 11, 15n)²³ i wypowiada bardzo ryzykowne zdanie, które — jak można było przewidywać — posłużyło potem za podstawę do oskarżenia Jezusa o zamiar zbурzenia świątyni. *Niektórzy wystąpili i zeznali fałszywie przeciw Niemu: Myśmy słyszeli, jak On mówił: Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony* (Mk 14, 58 paral)²⁴. Było to już bardzo wy-

²¹ Zob. w związku z tym F. Hahn, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus* 151; E. H. Amberg, *Bemerkungen zur Christologie*, ThLZ 99 (1974) 1—10.

²² Por. H. Patsch, *Der Einzug in Jerusalem. Ein historisches Versuch*, 2 ThK 68 (1971) 1—26; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1965⁷, 143.

²³ Por. H. W. Bartsch, *Jesus, Prophet und Messias aus Galiläa*, Frankfurt 1970, 46—52.

²⁴ Zob. w związku z tym G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 147;

rażne rozpoczęcie otwartej walki z przywódcami narodu, wcale niedwuznaczna prowokacja, nieunikniona zresztą, gdy całe posłannictwo Jezusa umieści się w perspektywie krzyża²⁵.

6. SŁUŻEBNY CHARAKTER CAŁEGO ŻYCIA I MIŁOŚĆ NAWET NIEPRZYJACIÓŁ

O zbawczym lub przynajmniej społecznie pożytecznym charakterze śmierci Jezusa zdaje się świadczyć służebny charakter całego życia Jezusa (por. Łk 22, 27; Mk 10, 45; J 13, 12—20). Konieczności służenia bliźnim domagał się też Jezus od swoich wyznawców. Oto kilka bardziej typowych napomnień: *Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich* (Mk 9, 35); lub: *Miłować bliźniego jak i siebie samego daleko więcej znaczy niż wszystkie całopalenia i ofiary* (Mk 12, 33); lub: *Wszystko więc, co będziecie chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie* (Mt 7, 12a). Potrzebę świadczenia wszelkiego rodzaju usług nakazuje Jezus względem ubogich i cierpiących (por. Łk 10, 29—37; 14, 22nn; Mt 5, 42; 18, 23n; 25, 31—46 itp.). Jezus oświadcza bardzo wyraźnie, że przyszedł nie po to, żeby Mu służono. On sam przyszedł innym służyć. Nie ulega wątpliwości, że życie samego Jezusa streszcza się najdosadniej w owej praktyce służenia innym. Słowa wypowiedziane przez św. Piotra do setnika Korneliusza są po dzień dzisiejszy — najkrótszą co prawda lecz najtrafniej sformułowaną biografią Jezusa: *Dlatego, że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła* (Dz 10, 38). Otóż wydaje się, że owa chęć służenia człowiekowi nadawała sens nie tylko całemu życiu, lecz także śmierci Jezusa²⁶.

Posuńmy się jednak jeszcze o krok dalej. Zauważmy, że wśród tych, których Jezus kazał miłować znajdują się także wrogowie, nieprzyjaciele. Wola Jezus w tym względzie jest całkowicie jednoznaczna. *Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; błogosławcie tym, którzy was przeklinają i módlcie się za tych, którzy was oczerniają. Jeśli cię kto uderzy w policzek nadstaw mu i drugi. Jeśli bierze ci płaszcz, nie broń mu i szaty* (Łk 6, 27—29). Rozszerzając zakres tej, i tak już dość uniwersalistycznie pojętej, miłości bliźniego obejmował nią Jezus całą ludzkość, a w pierwszym rzędzie wszystkich grzeszników. Gdyby Jezus nie wiązał sam celu

G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, 65—68.

²⁵ Por. E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus (Zur Frage nach dem historischen Jesus: Gesam. Aufsätze II)*, Tübingen 1960, 158.

²⁶ H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 48. Zob. także J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lk 22, 27)*, NTSt 19 (1972/73) 62; G. Schneider, *Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe*, TThZ 82 (1973) 257—275.

swojej dobrowolnie przyjętej śmierci ze zbawieniem wszystkich grzeszników, nie pojawiłaby się też chyba tak wyraźnie soteryjna interpretacja Jego posłannictwa w gminie powielkanocnej.

Wszystko wskazuje również na to, że Jezus swoją śmierć krzyżową uważał za część integralną swego ziemskiego posłannictwa. Bez owej śmierci, a dokładnie i zmartwychwstania, nie uważałby swego dzieła za dopełnione. Tak chyba należy rozumieć słowa Jezusa wypowiedziane nad kielichem podczas ostatniej wieczerzy: *Ten kielich — to Nowe Przymierze we krwi mojej, która za was będzie wylana* (Łk 22, 20; por. 1 Kor 11, 25). O świadomości jakby całkiem naturalnego przynależenia przedwczesnej śmierci do całokształtu posłannictwa Jezusa świadczy i to, że owej wieczerzy nadał Jezus charakter uczty pożegnalnej²⁷. Nie mniejszą wymowę posiada także stwierdzenie następujące: *Nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje daje za przyjaciół swoich* (J 15, 13). Oświadczenie, to następuje bezpośrednio po zdaniu, które brzmi: *To jest moje przykazanie, żebyście się wzajemnie miłowali, tak jak ja was umiłowalem* (J 15, 12).

Konkluzję najwłaściwszą do niniejszych rozważań będzie chyba stanowić następująca wypowiedź H. Schürmanna: „Wola Jezusa służenia innym oraz Jego wezwanie do miłości — zwłaszcza zachęty do miłości nieprzyjaciół — a zwłaszcza bardzo szczególne względy, jakie okazywał grzesznikom, wszystko to razem z całym Jego zbawczym posłannictwem prowadzi do wniosku, że Jezus podejmował swoją śmierć z miłości, że był świadom wartości ekspiacyjnych i duchowo ubogających swej śmierci”²⁸.

Warszawa

Ks. KAZIMIERZ ROMANIUK

²⁷ Por. H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, Leipzig 1970, 13—62.

²⁸ *Jesu ureigener Tod*, 50.

Ks. Lucjan Balter SAC

NADZWYCZAJNY SZAFARZ EUCHARYSTII

Zagadnienie szafarza Eucharystii, dosyć jasno ustawione w dokumentach soborowych i posoborowych, zostało poddane analizie w krótkim artykule ks. K. Hoła, opublikowanym w drugiej połowie 1977 r. na łamach *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego*¹. Autor artykułu opierając się na wypowiedzi H. Vorgrimlera z 1967 r., który z tekstów soborowych wyciągał wniosek, iż „diakona nie będzie można określać mianem szafarza nadzwyczajnego chrztu i Komunii św.”², zauważa, że w rzeczy samej orzeczenie Konstytucji dogmatycznej o Kościele dotyczące diakonów „skłaniać będzie teologów do wniosku, że w nowym prawodawstwie kościelnym, którego skodyfikowanie jest obecnie dopiero na etapie przygotowawczym, diakon zostanie, być może (podkreślenie moje, L. B.), uznany za szafarza zwyczajnego Komunii św., w każdym zaś razie nie będzie uważany za szafarza nadzwyczajnego”³. Zaraz jednak dodaje, że sprawa ta domaga się „gruntowniejszego rozpatrzenia”; trzeba bowiem będzie „najpierw przeanalizować i sprecyzować pojęcie szafarstwa nadzwyczajnego w odniesieniu do funkcji diakona w akcie udzielania Komunii św., a następnie dopiero rozwiązać problem, czy i w jakiej mierze stanowisko tradycyjne jest do utrzymania, czy też winno ulec zmianie”⁴.

Po zasygnalizowaniu sześciu świadectw tradycji kościelnej mówiących o diakonie jako szafarzu Eucharystii, ks. K. Hoła wymienia trzy fakultatywne warunki, pod którymi wolno było diakonowi udzielać Komunii św., oraz stwierdza, że skoro Sobór Watykański II warunków tych nie uwzględnia, można by stąd wnioskować, że „diakon nie jest już szafarzem nadzwyczajnym Komunii św. w takim znaczeniu. Gdyby jednak ktoś uparł się pojmować szafarstwo nadzwyczajne diakona w akcie udzielania Komunii św. w tym znaczeniu, że jest on zastępcą kapłana i biskupa, to należałoby oczywiście dalej nazywać go szafarzem nadzwyczajnym Komunii św.”⁵. Ks. Hoła dostrzega tu pewną analogię z tytułami uniwersyteckimi: profesor „zwyczajny” i „nadzwyczajny”, które — jego zdaniem — są „niezgodne z duchem języka polskiego” i dlatego opacznie rozumiane przez ludzi niewykształconych. Wyciąga zatem „ostateczny wniosek, że na przyszłość byłoby lepiej z określenia tego i w ogóle z rozróżnienia szafarza zwy-

¹ Por. Ks. K. Hoła, *Diakon jako szafarz Komunii świętej*, RBL 30 (1977) 202—205.

² H. Vorgrimler, *Kommentar zu Artikel 29 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, w: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, T. I, Freiburg im Br. 1967, s. 259; ks. K. Hoła, art. cyt., s. 202.

³ Ks. K. Hoła, tamże.

⁴ Tamże, s. 202—203.

⁵ Tamże, s. 204.

czajnego i nadzwyczajnego w odniesieniu do udzielania Komunii św. zrezygnować”⁶.

Gdyby wniosek ten został przez Autora wysunięty tuż po Soborze, można by Mu było nawet pogratulować. Ale obecnie, gdy dokumenty kościelne jasno tę rzecz ustawiają, wniosek ks. Hoły budzi sprzeciw. By nie polemizować tylko z Autorem, samo zaś zagadnienie właściwie naświetlić, sięgnijmy do odnośnych tekstów.

I. DIAKON JAKO SZAFARZ EUCHARYSTII

Postawmy najpierw pytanie: jak się przedstawia sprawa szafarstwa Eucharystii w przypadku diakona? Co mówią na ten temat współczesne dokumenty kościelne?

Podstawową i normatywną zarazem dla współczesnego ustawienia roli diakona w Kościele jest Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, która omawia kolejno funkcje biskupa, prezbitera i diakona⁷. Biskup, zgodnie z nauką Soboru, jest „szafarzem łaski najwyższego kapłaństwa szczególnie co do Eucharystii, którą sam ofiaruje albo o której ofiarowanie się troszczy” (KK, 26). Pomocnikami, współpracownikami oraz przedstawicielami biskupa, uobecniającymi go w „poszczególnych, lokalnych zgromadzeniach wiernych” (KK, 28) są prezbiterzy, którzy sprawują Najśw. Ofiarę w imieniu i w zastępstwie (in persona) samego Chrystusa. Na jeszcze niższym szczeblu hierarchii stoją diakoni, którzy „służą Ludowi Bożemu w łączności z biskupem i jego kapłanami. Zadaniem diakona, stosownie do tego, co mu wyznaczy kompetentna władza, jest uroczyste udzielanie chrztu, przechowywanie i rozdzielanie Eucharystii, asystowanie i błogosławienie w imieniu Kościoła związkom małżeńskim, udzielanie wiatyku umiერającym, czytanie wiernym Pisma świętego, nauczanie i napominanie ludu, przewodniczenie nabożeństwu i modlitwie wiernych, sprawowanie sakramentaliów, przewodniczenie obrzędowi żałobnemu i pogrzebowemu” (KK, 29).

Konstytucja soborowa biorąc ponadto pod uwagę aktualną sytuację Kościoła zapowiada możliwość ustanowienia stałego diakonatu⁸, wprowadzonego faktycznie w 1967 r. Motu Proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem*⁹. Ten ostatni dokument papieski, powołując się na Sobór Watykański II, wymienia aż 11 funkcji, jakie Ordynariusz miejsca może zlecić diakonowi, a wśród nich na trzecim miejscu: „przechowywanie Eucharystii, udzielanie sobie i innym, zanoszenie Jej jako Wiatyku umierającym oraz udzielanie ludowi eucharystycznego błogosławieństwa świętą puszką” (pod-

⁶ Tamże, s. 205.

⁷ Por. KK, 26—29.

⁸ Por. KK, 29.

⁹ Por. AAS 59 (1967) 697—704.

kreślenie moje, L. B.). Wypada podkreślić, że w omawianym dokumencie chodzi wprost o tzw. diakonów stałych. Również wydana w tym samym roku Instrukcja św. Kongregacji Obrzędów *Eucharisticum Mysterium* wzmiankuje o diakonie jako szafarzu Komunii św. Po stwierdzeniu, że „do kapłana celebrującego należy na pierwszym miejscu rozdzielanie Komunii św.”, Instrukcja ta dodaje: „Inni zaś kapłani lub diakoni, zależnie od potrzeby, niech pomogą celebransowi”¹⁰.

Nowy Mszał Rzymski, wydany powagą pap. Pawła VI w 1969 r., stwierdza po prostu, że diakon asystujący kapłanowi podczas Mszy św. „przyjmuje Komunię św. pod dwiema postaciami, a następnie pomaga kapłanowi w udzielaniu Komunii św. wiernym”¹¹. On też dokonuje puryfikacji naczyń świętych¹². Podczas Mszy św. koncelebrowanej diakon służy przy kielichu podając koncelebransom Krew Najśw. do picia¹³. Jeżeli wierni przyjmują Komunię św. pod dwiema postaciami, diakon podaje kielich wiernym¹⁴.

Znacznie szerzej zagadnienie funkcji diakona przy sprawowaniu Eucharystii omawia nowy Rytuał Rzymski w części noszącej tytuł: *De Sacra Communionem et de Cultu Mysterii Eucharistici extra Missam*. Rytuał stwierdza najpierw, że „udzielanie Komunii św. wiernym, którzy o nią proszą, należy w pierwszym rzędzie do obowiązków kapłana i diakona. Wypada więc, by oni dla spełniania tej czynności związanej ze swymi święczeniami poświęcali tyle czasu, ile wierni potrzebują”¹⁵. W dalszym ciągu tenże Rytuał podkreśla, iż zwyczajnym szafarzem (minister ordinarius expositionis) wystawienia Najśw. Sakramentu jest „kapłan lub diakon, który przy końcu adoracji, zanim schowa Sakrament, udziela Nim ludowi błogosławieństwa”¹⁶. Rytuał rozszerza przy tym kompetencje przyznane diakonom wspomnianym wyżej Motu Proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem*, albowiem stwierdza wyraźnie, że diakon może udzielać błogosławieństwa nie tylko Puszka, ale także Monstrancją¹⁷. Podstawę prawną tych kompetencji diakona stanowi fakt, iż jest on szafarzem z w y c z a j n y m Eucharystii.

Będąc szafarzem zwyczajnym, diakon z samej natury swoich święceń pozostaje pomocnikiem biskupa lub kapłana. Jest szafarzem pomocniczym i zastępczym. Wyjaśnia to św. Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego odpowiadając na wątpliwości dotyczące

¹⁰ *Eucharisticum Mysterium* nr 31; AAS 59 (1967) 539—573.

¹¹ *Institutio Generalis Missalis Romani*, nr 137.

¹² Por. tamże, nr 138.

¹³ Por. tamże, nr 201 nn.

¹⁴ Por. tamże, nr 244 nn.

¹⁵ *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. De Sacra Communionem et de Cultu Mysterii Eucharistici extra Missam, Polygl. Vat. 1973, nr 17.

¹⁶ Tamże, nr 91.

¹⁷ Por. tamże, nr nr 92, 99, 100.

posługi diakona we wspólnocie księży¹⁸. Chodzi mianowicie o to, że chociaż Rytuał nie stawia wprost warunku: „w braku kapłana”, warunek ten jest domniemany. Jeżeli zatem są obecni księża, diakon — „szafarz zwyczajny wystawienia Najśw. Sakramentu”¹⁹ — nie powinien udzielać błogosławieństwa eucharystycznego, albowiem nie powinien wykonywać w obecności kapłanów funkcji przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego. Może natomiast głosić słowo Boże — także w obecności księży, udzielać Komunii św., itp. Jest bowiem, jak podkreśla to Kongregacja, „szafarzem zwyczajnym (minister ordinarius) słowa Bożego, chrztu św. oraz Komunii św.”²⁰.

W świetle przytoczonych tekstów problem szafarstwa diakona w posłudze eucharystycznej nie budzi zatem cienia wątpliwości.

II. AKOLITA I INNI „NADZWYCZAJNI” SZAFARZE EUCHARYSTII

Przytoczone wyżej dokumenty kościelne mówią jeszcze coś więcej. Zwłaszcza ostatnie z nich nie tylko posługują się tradycyjnym rozróżnieniem szafarza „zwyczajnego” i „nadzwyczajnego”, ale przenoszą wprost warunki, pod jakimi dawniej diakon mógł wypełniać posługę eucharystyczną, na akolitę, a częściowo także na inne osoby. Podstawę prawną dla takiego ujęcia przez nie problemu stanowi Motu Proprio Pawła VI *Ministeria quaedam* z 1972 r.²¹

Znosząc dawne święcenia niższe wraz z subdiakonatem i wprowadzając na ich miejsce posługi lektora i akolity pap. Paweł VI nadał we wspomnianym dokumencie tym ostatnim posługom nowe znaczenie. Zgodnie z postanowieniem papieża, akolita ma być pomocnikiem diakona i sługą kapłana. Do jego podstawowych zadań należy usługiwanie diakonowi oraz kapłanowi podczas czynności liturgicznych, a także udzielanie, w charakterze „szafarza nadzwyczajnego (qua ministri extraordinarii) Komunii św., ilekroć szafarze, o których mówi kan. 845 KPK, są nieobecni, bądź też ze względu na stan zdrowia, podeszły wiek lub prace duszpasterskie nie mogą tego uczynić, albo też ilekroć tak dużo wiernych przystępuje do Stołu Pańskiego, że sprawowanie Mszy św. zanadto by się przedłużyło. W nadzwyczajnych okolicznościach można także powierzyć akolicie zadanie wystawienia Najśw. Sakramentu do publicznej adoracji oraz schowania Sanctissimum, jednak bez udzielenia wiernym błogosławieństwa”²².

Ustanowiony mocą omawianego dokumentu *Obrzęd wprowadzenia w posługę Akolitów* akcentuje wspomniane wyżej zadania. Biskup

¹⁸ Por. *De muneribus diaconi in communitatibus sacerdotum*, „Notitiae” 12 (1976) 46—47.

¹⁹ „... diaconus, minister ordinarius in expositione SS. mi Sacramenti...” Tamże, s. 47.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. AAS 64 (1972) 529—534; lub „Notitiae” 9 (1973) 4—8.

²² *Ministeria quaedam*, nr VI.

przemawiając do kandydatów na akolitów wypowiada m. in. następujące słowa: „Wybrani na urząd Akolity, będziecie mieli w szczególny sposób udział w tajemnicy Kościoła, którego szczytem i źródłem jest Eucharystia, którą Lud Boży buduje i wzrasta. Wam bowiem powierza się zadanie, byście służyli pomocą kapłanom i diakonom w wypełnianiu ich zadań i byście jako szafarze nadzwyczajni (podkreślenie moje, L. B.) rozdzielali wiernym, także chorym, Komunię świętą”²³. Cytowany Obrzęd zaznacza ponadto, że „Biskup może zlecić, aby Akolita, który stał się nadzwyczajnym szafarzem Eucharystii, udzielał wiernym Komunii św. podczas Mszy wprowadzenia w postugę”²⁴.

Aplikując powyższe decyzje Stolicy św. do warunków polskich Konferencja Episkopatu Polskiego podała w swoim czasie pewne ograniczenia nie naruszające w niczym istoty rzeczy. Oto interesujący nas fragment odnośnej Instrukcji: „Do akolity jako szafarza nadzwyczajnego należy udzielanie Komunii świętej w wypadku, gdy ci, którzy są do tego obowiązani na podstawie kan. 845, albo nie mogą tego obowiązku wypełnić z powodu choroby czy podeszłego wieku, albo zajęci są inną posługą duszpasterską, albo też gdy liczba przystępujących do Komunii świętej jest tak wielka, że odprawianie Mszy świętej zbyt długo by się przedłużyło. Akolicie można w wyjątkowych okolicznościach zlecić dokonanie wystawienia Najśw. Sakramentu oraz repozycji. Nie może on jednak udzielić błogosławieństwa Najśw. Sakramentem. Z uwagi jednak na charakter naszego duszpasterstwa biskupi polscy nie zezwalają akolicie na wykonywanie powyższych uprawnień dotyczących Eucharystii”²⁵.

Nowa struktura posług w Kościele zmusiła Kongregację Kultu Bożego do wprowadzenia niezbędnych uzupełnień i zmian w Mszału Rzymskim²⁶, a z biegiem czasu do ponownego wydania tegoż Mszału. We *Wprowadzeniu Ogólnym* do nowego Mszału opuszczono niektóre partie dotyczące posługi subdiakona²⁷, w innych zaś na miejsce subdiakona wprowadzono akolitę. W ten sposób np. w nr 65 *Wprowadzenia* czytamy: „Akolitę ustanawia się, aby służył ołtarzowi oraz był pomocą kapłanowi i diakonowi. Do podstawowych jego zadań należy przygotowywanie ołtarza i naczyń świętych oraz udzielanie wiernym Eucharystii; której jest szafarzem nadzwyczajnym (podkreślenie moje, L. B.)”.

²³ *Rituale Romanum* etc. De Institutione Lectorum et Acolythorum, de admissione inter candidatos ad Diaconatum et Presbyteratum, de sacro Caelibatu amplectendo, Typ. Polygl. Vat. 1972, s. 22.

²⁴ Tamże, s. 24.

²⁵ Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie posług oraz święceń udzielanych w Seminarjach Duchownych, z dn. 25. I. 1973 r., nr 15: „Wiad. Arch. Gnieźnieńskiej” 28 (1973) 131—133.

²⁶ Por. *Variationes in Institutionem Generalem Missalis Romani inducendae*, „Notitiae” 9 (1973) 34—38.

²⁷ Nr nr 142—152.

Nowo wydany Mszał Rzymski konsekwentnie realizuje powyższą zasadę. Podkreśla, że obowiązkiem akolity jest odniesienie po Komunii naczyń świętych do kredencji oraz ich oczyszczenie²⁸, a także usługiwanie celebransowi, jeśli udziela on Komunii św. pod dwiema postaciami²⁹. W tym ostatnim przypadku akolita usługuje zazwyczaj przy kielichu, podając go wiernym do picia lub celebransowi, o ile udziela on Komunii św. przez zanurzenie.

Również Rytuał Rzymski omawiając szafarza Komunii św. stwierdza, że poza kapłanem i diakonem, którzy udzielają Komunii św. „z obowiązku”, „prawnie ustanowiony akolita jako szafarz nadzwyczajny może udzielać Komunii św., ilekroć brak jest kapłana lub diakona, albo utrudnia im spełnienie tej posługi choroba, podeszły wiek lub duszpasterskie obowiązki, albo kiedy liczba wiernych przyśpieszających do Stołu Pańskiego jest bardzo wielka, przez co celebra Mszy św. lub innej świętej czynności zbyt długo trwa”³⁰. Co więcej, Rytuał Rzymski przyznaje także akolicie oraz „nadzwyczajnemu szafarzowi Komunii św.” prawo wystawienia Najśw. Sakramentu do publicznej adoracji i schowania Sanctissimum, w braku kapłana lub diakona, zaznaczając jednak przy tym, że mogą oni „dokonać wystawienia przez otworenie tabernakulum, a także, jeśli okoliczności tego wymagają, postawić puszkę na ołtarzu lub włożyć Hostię do monstrancji. Na końcu adoracji chowają Sakrament w tabernakulum. Nie wolno im natomiast udzielać błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem”³¹.

W ostatnim z przytoczonych dokumentów pojawił się nowy termin: „nadzwyczajny szafarz Komunii św.”. Jak z kontekstu wynika, jest to osoba nie dorównująca akolicie, ale zrównana z nim w pełnieniu niektórych posług, a więc będąca razem z akolitą, choć na innym nieco szczeblu, nadzwyczajnym szafarzem Eucharystii. Miarodajne wyjaśnienia dotyczące tego terminu oraz funkcji przysługujących określonej nim osobie podaje Instrukcja św. Kongregacji Sakramentów *Immensae caritatis* z 29. I. 1973 r., rozszerzająca wiernym dostęp do Eucharystii.

W trosce o dobro duchowe Ludu Bożego Instrukcja łągodzi zasady dotyczące postu eucharystycznego, uwzględnia możliwość dwukrotnego przyjmowania Komunii św. tego samego dnia, omawia zasady podawania Eucharystii do rąk wiernym, przede wszystkim zaś wprowadza możliwość ustanowienia nowych jeszcze „szafarzy nadzwyczajnych Komunii św.”, których posługa może się okazać wielce pożyteczna, a nawet nieodzowna zarówno podczas Najśw. Ofiary (wielki napływ

²⁸ Por. nr nr 204, 238.

²⁹ Por. nr nr 244—252. Z kontekstu nie wynika, by akolita nie mógł tej funkcji spełniać w obecności diakona.

³⁰ *Rituale Romanum* etc. De Sacra Communione..., nr 17.

³¹ Tamże, nr 91.

wiernych, bądź też jakieś inne szczególne trudności), jak i poza Msza św. (odległość od kościoła, Wiatyk, wielka ilość chorych, itp.)³².

Analiza samej Instrukcji, jak i związanego z nią *Obrzędu wyznaczenia szafarza nadzwyczajnego Komunii św.*³³, ukazuje wyraźnie różnice zachodzące między akolitą a „innym szafarzem nadzwyczajnym Eucharystii”. Ten ostatni bowiem, a może nim być nie tylko mężczyzna, ale i kobieta, bywa wyznaczany bądź to doraźnie³⁴, bądź też na stałe³⁵, by udzielał Komunii św. wiernym (i sam ją przyjmował) w wypadku, gdy: „a) nie ma kapłana, diakona i akolity; b) wyżej wymienieni nie mogą na skutek zajęć duszpasterskich, choroby i podeszłego wieku udzielać Komunii św.; c) wiernych przystępujących do Komunii św. jest tak dużo, że sprawowanie Najśw. Ofiary lub udzielanie Eucharystii poza Mszą św. zanadto by się przeciągało”³⁶. Z samego tekstu Instrukcji wynika, że wymienione trzy okoliczności należy brać dysyunktywnie. W załączonym natomiast do Instrukcji komentarzu św. Kongregacja wyjaśnia, że „udzielanie wiernym ciała i krwi Pańskiej jest z reguły (de more) obowiązkiem księży i diakonów” i dlatego „tylko w wypadkach określonych Instrukcją *Immensae caritatis* można to zadanie powierzyć ludziom świeckim”³⁷.

Rytuał Rzymski uwzględniając powyższe zasady wymienia na trzecim miejscu po a) księżach i diakonach oraz b) akolitach „innych szafarzy nadzwyczajnych Komunii św.”, ale równocześnie zaznacza, że Ordynariusz miejscowy może upoważnić tylko „innych szafarzy nadzwyczajnych do udzielania Komunii św., ilekroć uzna to za konieczne dla dobra wiernych, a nie ma na miejscu kapłana ani diakona, albo akolity”³⁸.

Wnioski nasuwające się z analizy posoborowych dokumentów kościelnych można by streścić w następujących trzech punktach:

1. dotychczasowe rozróżnienia szafarza „zwyčajnego” i „nadzwyczajnego” pozostaje nadal w mocy, chociaż

2. daje się zauważyć wyraźne przesunięcie funkcji, jakie spełniał dawniej diakon, na akolitę i częściowo na „innego szafarza nadzwyczajnego Eucharystii”, przy czym

³² Por. S. Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Instructio de Communionis sacramentali quibusdam in adiunctis faciliore reddenda*, „Notitiae” 9 (1973) 157—164.

³³ Por. S. Congregatio pro Cultu Divino, *Ritus ad deputandum ministrum extraordinarium sacrae Communionis distribuendae*, „Notitiae” 9 (1973) 165—167.

³⁴ Por. np. nr 1. I. i 1. II. wspomnianej Instrukcji oraz *Ritus ad deputandum ministrum sacrae Communionis ad actum distribuendae*, „Notitiae” 9 (1973) 167.

³⁵ Por. *Instructio*, nr 1.

³⁶ Tamże, nr 1, I.

³⁷ *Commentarium*, „Notitiae” 9 (1973) 170.

³⁸ *Rituale Romanum etc., De Sacra Communione...*, nr 17.

3. diakon uznany za szafarza zwyczajnego tego Sakramentu staje się bezpośrednim pomocnikiem biskupa i kapłana.

Pomocnicza rola diakona nie pozwala mu, chociaż jest on szafarzem zwyczajnym Eucharystii, występować w charakterze przewodniczącego (celebransa) zgromadzeń liturgicznych wtedy, gdy biorą w nich czynny udział księża. Udzielanie wiernym Komunii św. nie jest funkcją prezydencjalną, lecz pomocniczą, w przeciwieństwie do wystawiania Najśw. Sakramentu do publicznej adoracji i udzielania Nim wiernym błogosławieństwa. Stąd też diakon, który może zastąpić księdza w udzielaniu wiernym Komunii św., nie może go zastąpić, o ile kapłan jest obecny, w odprawianiu nabożeństw eucharystycznych. Z zachowaniem właściwej proporcji oraz warunków wyznaczonych przez Kościół uwagi powyższe stosują się także do akolitów, którzy jako szafarze nadzwyczajni Eucharystii zobowiązani są na mocy swego urzędu nie tylko usługiwać księdzu i diakonowi, ale także ich zastępować w określonych prawem okolicznościach.

Warszawa

KS. LUCJAN BALTER, SAC

MODLITWA NIEWIDOMEGO

Słowo Boże, wyczuwam cię,
choć cię nie widzę, rozumiem cię,
dotykam ciebie, wejść przez mą powłokę,
dotrzyj do mego serca, przeniknij moje wnętrze!
Słowo Boże, wyczuwam cię,
bądź światłem moich ciemności!
Choć mrokiem jest okryty dla mnie firmament,
rozjaśnij niebo mej duszy!
Słowo Boże, ciemności mych oczu,
rozbłyśnij światłością wewnętrzną!
O ciemności liter i punktów,
ty będziesz dla mnie światłością!

Ks. Antoni Podleś

PONTYFIKAŁ PŁOCKI Z XIII WIEKU

Wśród wielu instytucji kościelnych diecezji płockiej, które ucierpiały na skutek działań wojennych, a następnie lat 1939—1945, należy wymienić bibliotekę seminaryjną. Uległo zagładzie wiele cennych manuskryptów, inkunabułów i starych druków, w tym także kodeksów liturgicznych. Część zasobów bibliotecznych została spalona na miejscu, inne w roku 1941 wywieziono do Królewca i włączone zostały do Staats-und Universitäts Bibliothek. Dalszy los cennych zbiorów jest nieznan. Ani jeden rękopis nie powrócił i mimo poszukiwań nie ma wiadomości, gdzie mogłyby się znajdować. Z pewnością jednak nie wszystkie książki uległy zniszczeniu; przynajmniej część ich ocalała i musi się znajdować w Niemczech Zach. lub w innych krajach¹.

Dziwnym zbiegiem okoliczności udało się ostatnio odnaleźć jeden kodeks liturgiczny z XIII wieku, zwany pontyfikałem płockim. Znajduje się ten kodeks w Monachium w Bayerische Staatsbibliothek. Obecnie nosi sygnaturę CLM 289 38. W katalogu tamtejszej biblioteki posiada następujący opis: „CLM 289 38 — Rytuwał z Pontyfikałem, początek XIV w., 270 185 mm. Pergamin, 211 kart. Ozdobne inicjały. Pochodzenie cysterskie. Nabyty na aukcji u Hartung i Karl, Monachium 28 V 1973 r. (Aukcja 3, nr 133). Nr akt: 73/5954”.

Okazuje się, że tak opisany kodeks jest pontyfikałem płockim z XIII w., który do chwili wybuchu II wojny światowej znajdował się w bibliotece seminaryjnej, mając najpierw sygnaturę C. 63, później N. 29.

Ks. Józef Michalak często daje z niego wypisy, zwłaszcza omawiając obrzędy roku kościelnego, datując go na przełom XII/XIII wieku².

Wspominają o nim również Wojciech Kętrzyński³ i Władysław Abraham⁴. Ten ostatni podaje nawet dokładny wypis *Benedictio sponsae*⁵. Znają go także ks. Zdzisław Obertyński⁶ i Władysław Sémkowicz⁷.

¹ Por. W. Lis, *Martyrologia duchowieństwa diecezji płockiej podczas II wojny światowej*, „Studia Płockie”, 3 (1975), s. 396—397.

² J. Michalak, *Zarys liturgiki*, Płock 1939, s. 217, 193, 124, 121, 110.

³ *Monumenta Poloniae Historica*, Warszawa 1961, t. 5, s. 990.

⁴ W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, 3. 406—412.

⁵ Tamże, s. 433—434.

⁶ Z. Obertyński, *Pontificale arcybiskupa lwowskiego Jana Rzeszowskiego w bibliotece kapitulnej w Gnieźnie*, Lwów 1930, s. 208.

⁷ W. Sémkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 1951, s. 180.

O przynależności do Płocka i jego używaniu świadczą także teksty samego kodeksu. Archidiakon, zwracając się do biskupa z prośbą o udzielenie święceń przedstawionym kandydatom, prosi o wyświęcenie ich „ad titulum sanctae Plocensis ecclesiae”. Na ostatnie karcie widniej dobrze czytelny napis: „Liber ecclesiae Plocensis”.

Posiadam mikrofilm tego kodeksu. Na jego podstawie można stwierdzić, że kodeks zachował się dobrze i jest zasadniczo czytelny. Na marginesie posiada wiele dopisków, które, niestety, nie zawsze są czytelne. Kodeks składa się z tzw. poszytów „quaternionów”; kolejności składek strzegą reklamanty, które świadczą, że zachował się w całości. Jest oprawiony w skórę. Na wewnętrznej stronie okładki napisano ołówkiem: „Wcześniej oprawa skórzana (XIX wiek), bez stempla i linii, okładka z drzewa sosnowego, zniszczona”.

Kodeks zawiera LXXIX tytułów — I. Incipit ordo ad examinandum electum episcopum; LXXIX. Ordo ad visitandum et unguendum infirmum. Ponadto nie numerowane: Ad succurrendum his qui a demonio vexantur Hystoria sancte Katherine super Magnificat antiph., Ordo de benedictione vasculi Corporis Christi, Benedictio humeralis, Exorciso te creatura salis oraz Ordo ad baptisandos pueros.

Pisarz używa dwóch kolorów farby. Karty są liniowane prawdopodobnie ołowianym rylcem.

Poszczególne karty zostały ponumerowane ołówkiem. Jest to jednak czynność późniejsza. Istnieje aż potrójna numeracja kart. Na dole karty w prawym rogu istnieje numeracja ciągła od 1 do 211. Od k. 38 pojawia się druga numeracja, u góry karty. Wreszcie od k. 42 czytelna jest numeracja trzecia, także u góry karty. Numeracje te nie pokrywają się jednak ze sobą. I tak, ciągła numeracja dolna, rozpoczynająca się od pierwszej karty zapisanej, jest zawsze niższa o trzy karty w porównaniu z numeracją górną pierwszą, np. dolna k. 38, górna k. 41. Trzecia foliacja jest najmniej konsekwentna i niekompletna. Najprawdopodobniej najstarsza jest numeracja górna pierwsza — istniała ona już wtedy, gdy kodeks mieli w rękę Abraham⁸ i Kętrzyński⁹. Możliwe, że numeracja dolna została dokonana dopiero w Monachium. Stała różnica 3 kart między numeracją dolną i górną pierwszą prawdopodobnie wynika stąd, że w pierwszym wypadku — numeracja górna pierwsza, wcześniejsza obejmowała takie 3 karty czyste, ochronne, gdzie na k. 3v istniała notatka, o której wspomina Kętrzyński¹⁰, a której obecnie brak.

Odnaleziony pontyfikał płocki należy do typu pontyfikałów zwanego romano-germanicum. Jest on obecnie przedmiotem szczegółowego opracowania (praca doktorska).

Ks. ANTONI PODLEŚ

⁸ W. Abraham, op. cit., s. 433—434.

⁹ *Monumenta Poloniae Historica*, Warszawa 1961, t. 5, s. 990.

¹⁰ Tamże.

Ks. Stanisław Grzybek

XXVII Niedziela Zwykła (8. X. 1978)

HEROICZNY CHARAKTER MILENIJNEGO AKTU ODDANIA

(Czyt. I: Iz 5, 1—7; Czyt. II: Flp 4, 6—9; Ew. Mt 21, 33—43).

1. Doświadczenie życiowe: Na akty heroiczne można patrzeć podwójnym spojrzeniem. Można je oceniać jako rezygnację z jakiegoś dobra na rzecz wyższego dobra, np. żołnierz rezygnuje, oddaje własne życie, aby ratować swoją Ojczyznę. (Może to być rezygnacja z jakiegoś dobra na rzecz wspólnoty lub jednostki). Heroizm może mieć miejsce, gdy chodzi o zabezpieczenie sobie jakiegoś dobra. Z heroiczną wiarą i nadzieją zwracam się do kogoś, komu bezgranicznie ufam, że dobro o które mi chodzi, zachowa dla mnie i zabezpieczy je na przyszłość. Jest to wtedy prośba słabego człowieka skierowana do kogoś absolutnie mocnego, kto jeden tylko może spełnić moje życzenie.

2. To mówi Pan: Heroiczny charakter milenijnego aktu oddania się Maryi w niewolę za wolność Kościoła, rozumiemy w tym drugim sensie. Jest to pełne zaufanie Matce Najśw., że Ona jedna może nam zabezpieczyć i ocalić to dobro, o które nam chodzi, tj. wiarę, Kościół, świętość i miłość.

Z tej racji chcemy wejść w szczególniejszy związek z Maryją, który nie wahamy się określić terminem: Przymierze z Matką Najśw. Biblia zna kilka przymierzy, które także były jakimś ubezpieczeniem ludzi, zawierających to przymierze, np. przymierze Noego z Bogiem, a potem przymierza Boga z Abrahamem, Mojżeszem i całym ludem izraelskim. Także nowe przymierze zapowiedział prorok Jeremiasz (31, 31nn), które zrealizował później Chrystus. Cechą wspólną tych wszystkich przymierzy było zabezpieczenie człowiekowi jego doczesnego i wiecznego szczęścia.

Jeśli dziś, przez oddanie się Matce Najśw. w niewolę, zawieramy z Nią ściśle przymierze, to dlatego bo Jej bezgranicznie ufamy, że Ona zabezpieczy nam największe nasze dobro: wiarę, Kościół i nasze wieczne zbawienie. Chcemy trwale posiadać te wartości i dlatego oddajemy się Jej w niewolę.

3. Życie chrześcijanina: Jest ono pełnym życiem, jeśli zakłada pełną ufność i oddanie się Matce Bożej, pośredniczce naszego zbawienia. Chcemy tak żyć, aby w centrum naszego życia była zawsze obecna Ona-Matka Jezusa Chrystusa i nasza Matka.

XXVIII Niedziela Zwykła (15. X. 1978)

APROBATA KOŚCIOŁA NA MILENIJNY AKT ODDANIA POLSKI

(Czyt. I: Iz 25, 6—10a; Czyt. II: Flp 4, 12—14. 19—20; Ew. Mt 22, 1—14)

1. Doświadczenie życiowe: Bardzo często w radosnych i smutnych chwilach naszego religijnego i narodowego życia, oczy nasze zwracamy ku Stolicy Apostolskiej, gdzie bije kochające nas serce Ojca Świętego. Uczynili to także nasi arcybiskupi, wtedy gdy oddali Matce Najśw. w niewolę siebie i cały nasz naród za wolność Kościoła w świecie i w naszej Ojczyźnie. Jak na to zareagował Namiestnik Chrystusowy?

2. To mówi Pan: Ojciec Święty na apel biskupów polskich odpowiedział specjalnym pismem, wydanym 25 grudnia 1966 r. W piśmie tym podkreślił następujące momenty: .

Najpierw dał wyraz swojej radości, z racji oddania naszej Ojczyzny w macierzyńską niewolę miłości za wolność Kościoła. Nazwał ten akt „dziełem pobożności najwyższej miary”. Jest to zatem autentyczne uznanie tego, co się dokonało przed 10 laty przez najwyższy autorytet Kościoła.

Ojciec święty oświadczył, że ten dokument oddania się w niewolę Bogurodzicy Dziewicy będzie przechowywany „z największą troskliwością” w Watykanie, „przy grobie św. Piotra, na którym Chrystus zbudował Kościół swój”. Paweł VI w ten sposób dowartościował ów dokument oddania się, nadając mu rangę dokumentu o charakterze ogólnokościelnym.

Oddanie się Matce Bożej z racji tysiąclecia chrztu św. Polski, jest wspaniałym darem złożonym najpierw Bogu, jako akt wdzięczności za wiarę, która dotarła do nas z Rzymu, ze stolicy chrześcijaństwa, w ślad za którą poszła nasza kultura, tak bardzo związana z religią.

Oddanie się Matce Bożej jest także aktem gorącej modlitwy o pokój na świecie do Tej, która zrodziła Księcia Pokoju. Prosimy ją o pokój dla naszej Ojczyzny, a także o pokój dla całej wielkiej rodziny ludzkiej.

3. Życie chrześcijanina: Wiara i ufność, oddanie i wierność Bogu, Kościołowi i Matce Najśw. niech nam towarzyszą w drodze w drugie tysiąclecie chrześcijaństwa w naszej Ojczyźnie.

XXIX Niedziela Zwykła (22. X. 1978)

KOŚCIÓŁ DOMEM DLA WSZYSTKICH NARODÓW

Tydzień misyjny

(Czyt. I: Iz 45, 1, 4—5; Czyt. II: 1 Tes 1, 1—5b; Ew. Mt 22, 15—21)

1. Doświadczenie życiowe: Olbrzymia rodzina ludzka, która mieszka na globie ziemskim, liczy sobie dziś ponad 4 miliardy ludzi. Z nich tylko 1/4 zna światło prawdziwej wiary, jest chrześcijańska a z tej 1/4 — około 70% należy do rzymsko-katolickiego Kościoła. Dlaczego tak mało i dlaczego tak jest? Przecież „Kościół pielgrzymujący — jak mówi Dekret o Misjach — jest misyjny, ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania Syna i posłania Ducha Świętego” (nr 2). Jako misyjny ewangelizuje już przez prawie 2000 lat. Jednak światło ewangelii jeszcze nie dotarło do wszystkich.

2. To mówi Pan: Dziś przypominamy sobie prawdę, że Kościół jest domem dla wszystkich. Prorok Izajasz mówiąc o czasach eschatologicznych snuje przed nami wizję w takich słowach: *na końcu czasów góra świątyni Jahwe, stanie mocno na wierzchu gór i wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójda i rzekną: chodźcie, wstąpmy na górę Jahwe do świątyni Boga Jakuba*. Prorok wierzy w to, że wszyscy ludzie kiedyś uwierzą w Boga, a wtedy świątynia Pańska stanie się ich wspólnym domem. Aby tak się stało, wszyscy mamy obowiązek, każdy na swój sposób, być misjonarzami. Wprawdzie św. Paweł odnosi to do siebie, ale można jego słowa odnieść do wszystkich: *Biada mi, gdybym nie głosił ewangelii* (1 Kor 9, 16).

Tenże sam Apostoł mówi, że *wiara jest ze słuchania* (Rz 10, 17), ale jak inni uwierzą, jeśli im nie będziemy przepowiadać? Na szczęście mamy dużo dziś gorliwych apostołów prawdy, którzy rzucili ojczyście strony i poszli w dalekie misyjne kraje, by dawać innym Chrystusa.

Niezależnie od tego, każdy z nas ma obowiązek być misjonarzem. Najpierw u siebie, a potem wokoło siebie. Wypełniając ten obowiązek, kroczymy drogą Chrystusa, „który został posłany, aby nieść ubogim dobrą nowinę” (DM. nr 5). Czy wypełniam ten obowiązek?

3. Życie chrześcijanina: Pierwszym warunkiem jest modlitwa za misje. Jest ona naszym zadaniem i obowiązkiem. Być chrześcijaninem, to znaczy modlić się za tych, którzy jeszcze nie znają światła prawdziwej wiary.

XXX Niedziela Zwykła (29. X. 1978)

OBOWIĄZKI ŻYCIA RODZINNEGO

(Czyt. I: Wj 22, 20—26; Czyt. II: 1 Tes 1, 5c—10; Ew. Mt 22, 34—40)

1. Doświadczenie życiowe: Kiedy człowiek zakłada własną rodzinę, to bardzo często stawia sobie pytanie: czym ona dla mnie będzie? Ciężarem czy szczęściem? Wydaje mu się, że ani jednym ani drugim. Rodzina, tak jak ją P. Bóg zaplanował, jest naszym powołaniem życiowym, a więc w pewnym sensie obowiązkiem. Każdy z nas ma obowiązek realizować należycie swoje powołanie. Aby to wykonać musimy sobie dziś uświadomić, jakie są nasze obowiązki rodzinnego życia?

2. To mówi Pan: Dzisiejsza ewangelia, gdyby tak chciało się ją całkowicie przenieść na kanwę rodziny, daje jedną na to pytanie odpowiedź. Pierwszym i naczelnym obowiązkiem rodzinnego życia jest miłość. Miłość wzajemna małżonków do siebie, miłość do dzieci, miłość ofiarna, wolna od egoizmu, pełna poświęcenia. Krótko mówiąc, miłość tak szeroka i tak bogata jak szerokie i bogate jest życie ludzkie.

Wraz z miłością jak mówi DA (nr 11) „chrześcijańscy małżonkowie są wzajemnie dla siebie, dla swoich dzieci i innych domowników współpracownikami łaski i świadkami wiary. Oni są dla swych dzieci pierwszymi głosicielami wiary i wychowawcami; słowem i przykładem przyspasabiają je do życia chrześcijańskiego i apostołskiego, roztropnie służąc im pomocą w wyborze drogi życiowej”. Zatem poza miłością w rodzinie obowiązuje przykład wiary. Ten przykład wpływa ze szlachetnego pełnego poświęcenia życia małżonków. Oddziaływują na dzieci nie tyle słowem, choć i ono jest bardzo ważne, ile całą swoją postawą, zachowaniem się i postępowaniem.

Rodzice wychowują swoje dzieci w duchu apostołstwa i przekazywania skarbu wiary innym, następnym po sobie żyjącym pokoleniom. Dzieci przejmują od rodziców postawę apostołską, nią żyją i niejako w testamencie przekazują ją swoim dzieciom.

3. Życie chrześcijanina: W ten sposób rodzi się i powstaje łańcuch rodzinnych tradycji, które nieraz więcej znaczą niż najpiękniejsze słowa. Twórzmy w naszych rodzinach piękne i chwalebne tradycje.

Święto Wszystkich Świętych (1. XI. 1978)

PRZEJŚCIE ZE ŚMIERCI DO ŻYCIA

(Czyt. I: Ap 7, 2—4. 9—14; Czyt. II: 1 J 3, 1—3; Ew. Mt 5, 1—12a)

1. Doświadczenie życiowe: Kościół bardzo często odrywa nasz wzrok od ziemi i przenosi nas w świat nadprzyrodzony, pro prostu dlatego, bo religia nasza posiada charakter nadprzyrodzony. Ale czyni

to w sposób szczególny w uroczystość Wszystkich Świętych, ukazując nam ludzi, którzy kiedyś z nami żyli, pracowali ale już odeszli po wieczną nagrodę do Pana. Kościół uznał ich za świętych, wyniósł ich na ołtarze i dziś poleca nam naśladować ich cnoty i podziwiać ich ziemskie życie.

2. To mówi Pan: Bardzo często wydaje nam się, że święci, to ludzie, którzy umarli i już od nas całkowicie odeszli. Tymczasem oni nie umarli dlatego, bo wykonywali w życiu takie uczynki, które czynią człowieka nieśmiertelnym. Jakie to uczynki?

Jest o nich mowa w dzisiejszej ewangelii. Byli ubogimi w duchu i dlatego otrzymali królestwo niebieskie. Tu na ziemi płakali i dlatego Bóg ich pocieszył. Ale nade wszystko wykonywali uczynki miłosierne, przez które stali się nieśmiertelnymi. Byli miłosierni, czystego serca, czynili pokój, znosili prześladowanie z poddaniem się woli Bożej i przez to wszystko „zarabiali” na swoją nieśmiertelność. Tak na nią zarobił św. Piotr i św. Paweł, tak swoją postawą ubóstwa wypracował sobie świętość Franciszek z Assyżu. Przez podobne cnoty świętymi zostali Ignacy Lojola, Jan od Krzyża, mała Terenia z Lisieux, Jan Bosko i nasz patron O. Max. Kolbe. Oni żyją! Życie swoje zawdzięczają swojej postawie najpierw do nauki Jezusa Chrystusa, a potem całego otaczającego ich świata.

Sława ich rośnie, a nawet wydatnie się powiększa w miarę jak oddalają się od nas przez lata, które nas dzielą od daty ich śmierci.

3. Życie chrześcijanina: Można w rozmaity sposób próbować się unieśmiertelnić. Ale najlepszy sposób to życie według przykazań Bożych i praktykowanie na co dzień cnót chrześcijańskich. One stanowią najlepszą rękojmię nieśmiertelności. Naśladujmy w tym dziś uroczystujących świętych pańskich.

Dzień Zaduszny (2. XI. 1978)

BŁOGOSŁAWIENI UMIERAJĄCY W PANU

(Czyt. I: Mdr 3, 1—9; Czyt. II: 1 Kor 15, 51—57; Ew. Łk 12, 35—40)

1. Doświadczenie życiowe: Nie ma środowisk ludzkiego życia bez miast umarłych. Nasze miejsce na ziemi wyznaczają mogiły z zatkniętymi krzyżami. Śmierć jest nieunikniona dla każdego z nas. Różnymi drogami i sposobami zamyka historię ziemskiego życia: systematycznie i powoli niszcząc organizm lub jak złodziej wkradając się i gasząc płonąca pochodnię. Kończy doczesną wędrówkę człowieka na ziemi, a wprowadza w życie wieczne. Wyciska łzy z ludzkich oczu, dławi płaczem w gardle, rozdziera bólem serce. Od śmierci nie uwolni się nikt z nas. Postanowione człowiekowi umrzeć.

2. To mówi Pan: Rezygnacja człowieka ze zjednoczenia z Bogiem sprowadziła śmierć i uczyniła ją bolesnym momentem życia. *Wróćisz*

do ziemi, z której zostałeś wzięty (Rdz 3, 19). Brak czuwania nad sobą rodzi podwójną śmierć: fizyczną i duchową. Chrystus wyzwolił nas z więzów śmierci. Umierać z Nim — to uczestniczyć w szczęściu Ojca Niebieskiego. *Przepasze się i każe nam zasiąść do stołu* (Łk 12, 37). Umierać z Chrystusem — to przechodzić do życia wiecznego, to w radości odbierać nagrodę, to spotkać się z Panem „twarzą w twarz”. Umierać z Chrystusem — to żyć na wieki. *Kto pożywa moje Ciało i pije Krew moją, ma życie wieczne* (J 6, 54).

3. Życie chrześcijanina: Prawda o śmierci mobilizuje nas do nieustannego trwania w zjednoczeniu z Bogiem, do czuwania nad sobą. Chrześcijanin jest przygotowany na spotkanie z Bogiem w każdej chwili. Żyje zawsze w łasce uświęcającej, bo nie wie, kiedy powoła go Pan. A może już dziś?

XXXI Niedziela Zwykła (5. XI. 1978)

NASZ WKŁAD W SKUTECZNE ŻYCIE SAKRAMENTAMI

(Czyt. I: *Mal 1, 14b—2, 2b. 8—10*; Czyt. II: *1 Tes 2, 7b—9. 13*; *Ew. Mt 23, 1—12*)

1. Doświadczenie życiowe: Jezus Chrystus pragnął, aby jego wyznawcy byli z Nim jak najściślej zjednoczeni. W tym celu oddał swoje życie za nas, a umierając modlił się na ostatniej wieczerzy: *Ojczy spraw, aby wszyscy byli jedno, tak jak ja w Tobie, a Ty we mnie, aby i oni w nas byli jedno* (J 17, 21). Aby tę jedność wierni mogli skutecznie praktykować i realizować, ustanowił sakramenty święte. Każdy z nich na swój sposób jednoczy nas i zespala z Chrystusem. Stąd postulat: żyjmy bogatym sakramentalnym życiem.

2. To mówi Pan: Dzisiejsza ewangelia przestrzega przed formalizmem i obłudą w codziennym życiu wyznawców Chrystusa. Faryzeusze taki właśnie prowadzili styl życia. Wydawało im się, że jeśli spełnią literę Prawa, już się uświęcą i zbawią. Tymczasem Chrystus mówi, że najważniejszą rzeczą jest życie nie według litery ale ducha ewangelii.

Sakramenty święte do takiego życia nas zachęcają. Wprawdzie teologia mówi, że sakrament działa „*ex opere operato*”, tzn. na mocy siły w nim zawartej, na mocy ustanowienia go przez Chrystusa, ale dużo też zależy od naszego osobistego wkładu, naszego podejścia i postawy, w tym momencie kiedy sakrament przyjmujemy. Teologia tę naszą postawę, to osobiste nasze zaangażowanie określa terminem łacińskim „*ex opere operatis*”. To nasze przejęcie się przyjmowanym sakramentem, nasz stan wewnętrznego życia, wtedy gdy sakrament przyjmujemy, w wysokim stopniu decyduje o jego skuteczności. Dlatego też Sobór Watykański II tak mocny akcent położył właśnie na postawę człowieka przyjmującego sakrament. Stąd płynie zachęta, aby

poznać najpierw teologię poszczególnego sakramentu, aby nauczyć się czym on jest i jakie przez niego otrzymujemy łaski. Starajmy się na tym odcinku wzbogacić swoje religijne wiadomości, aby tą drogą uczynić życie nasze bardziej chrześcijańskie i więcej święte.

3. Życie chrześcijanina: Nie ma pełnego życia chrześcijańskiego bez ciągłego korzystania z sakramentów świętych. Jak na tym odcinku wygląda moje życie?

XXXII Niedziela Zwykła (12. XI. 1978)

SPOŁECZNY CHARAKTER SAKRAMENTU KAPŁAŃSTWA

(Czyt. I: Mdr 6, 12—16; Czyt. II: 1 Tes 4, 13—18; Ew. Mt 25, 1—13)

1. Doświadczenie życiowe: Trzy sakramenty wyciskają na człowieku, który je przyjmuje, niezatarte znamię: chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo. O tym ostatnim wyraził się Pius XI w swojej encyklice „*Divini Redemptoris*”, że „jest ono bezsprzecznie najwspanialszym i najdoskonalszym spośród wszystkich owoców odkupienia”. A. Pius XII dodał, iż „jest ono wielkim darem Boskiego Zbawiciela”. Trzeba pamiętać, że jako dar, kapłaństwo nie zostało dane jednostce ale ludzkości, z tej też racji posiada ono wymiar i charakter społeczny.

2. To mówi Pan: Kapłaństwo jest konsekwencją powołania, które pochodzi od Boga i zawsze wiąże się z jakąś misją. *Nie wysłacie mnie wybrali — powiedział Chrystus do Apostołów — ale ja was wybrałem i ustanowiłem abyście szli i owoc przynieśli i aby owoc wasz trwał* (J 15, 16). Kapłaństwo, które wiąże się z misją, wywodzi się ze święceń, na mocy których nowy kapłan otrzymuje władzę nad Ciałem Chrystusa i moc sprawowania Najśw. Ofiary Mszy św. Czyni to zawsze w imieniu tej społeczności, do której należy i z woli biskupa przewodniczy. Dlatego ofiara przez niego składana nie jest jego prywatną sprawą, ale funkcją wykonywaną w imieniu całego Ludu Bożego. Jest to zatem wielkie wyróżnienie i wielka odpowiedzialność. Z tą funkcją wiąże się ściśle władza nad sumieniami ludzkimi, czyli udzielanie sakramentu pokuty. Wszystko co kapłan czyni, czyni w imieniu Chrystusa i dla wspólnoty ludzkiej do której należy. Wyraźnie zwrócił na to uwagę już św. Paweł, gdy pisał do Koryntian: *Zamiast Chrystusa poselstwo sprawujemy* (2 Kor 5, 20).

Także w imieniu Chrystusa kapłan naucza i przekazuje te prawdy Boże, które kiedyś Chrystus przyniósł na ziemię i chciał, aby zapadły w serca ludzkie. Zawsze są aktualne dla kapłana słowa Chrystusa: *Idąc na cały świat nauczajcie* (Mk 16, 16 i Mt 28, 20). Należy przy tym pamiętać, że to nauczanie jest wynikiem poselstwa otrzymanego przez Chrystusa.

3. Życie chrześcijanina: Kapłan jest własnością całego Ludu Bożego. Dlatego Lud Boży jest zobowiązany troszczyć się o kapłanów, modląc się o liczne i dobre powołania kapłańskie.

XXXIII Niedziela Zwykła (19. XI. 1978)

DZIĘKUJMY BOGU ZA KOŚCIÓŁ I NASZĄ DO NIEGO PRZYNALEŻNOŚĆ

(Czyt. I: Prz 31, 10—13. 19. 20. 20. 31; Czyt. II: 1 Tes 5, 1—6; Ew.
Mt 25, 14—30)

1. Doświadczenie życiowe: W bazylice św. Piotra w Rzymie na sklepieniu zostały wypisane wiele mówiące słowa: *Tys jest Piotr Opoka a na tej opoce zbuduję Kościół mój i bramy piekielne nie zwyciężą go* (Mt 16, 18). Słowa te przypominają każdemu, kto je czyta, że Kościół jest dziełem Chrystusa i że zbudowany został na Piotrze. Temu Kościołowi Chrystus przyrzekł szczególną swoją opiekę aż do końca świata. Jestem wdzięczny Chrystusowi za to, że należę do Jego Kościoła.

2. To mówi Pan: Chrystus założył swój Kościół po to, byśmy przez niego mogli łatwiej osiągnąć zbawienie wieczne. Dlatego Kościołowi przyrzekł swoją asystencję i opiekę Ducha Świętego, który tym Kościołem kieruje i sprawia, że wierni należący do niego żyją boskim życiem.

W Kościele uczą nas Prawdy, tej Prawdy — za którą Chrystus oddał swoje życie na krzyżu. Tu przypominają nam Jego słowa: *poznajcie Prawdę, a Prawda was wyswobodzi*. W oparciu o tę wypowiedź św. Piotr a za nim my wszyscy zawierzylimy Chrystusowi, powtarzając słowa: *Panie do kogoś pójdziemy, Ty jeden słowa żywota wiecznego masz* (J 6, 68). Jakże wdzięczni jesteśmy za to Chrystusowi!

Jesteśmy mu wdzięczni także za naszą przynależność do Jego Kościoła. Za to, że urodziliśmy się w katolickim kraju, że nas ochrzczono w Jezusowym Kościele i możemy korzystać ze świętych sakramentów, przez które szerokimi strumieniami płynie ku nam przeobfita łaska Boża.

Nie martwimy się tym, że czasami ludzki pierwiastek w Kościele zamazuje to, co w nim jest Chrystusowe i Boże, że z wielką opieszałością realizujemy idee miłości, ofiary i poświęcenia, przekazane nam przez Chrystusa. Wierzmy bowiem mocno, że Chrystus czuwa w swoim Kościele, tak jak kiedyś czuwał w Piotrowej łodzi, płynącej po wzburzonych falach jeziora Genezaret i zginąć mu nie pozwoli.

3. Życie chrześcijanina: Kościół jest najwspanialszym darem Jezusa Chrystusa, danym nam darmo. Dziękujmy całym naszym życiem za niego Bogu.

Święto Chrystusa Króla (26. XI. 1978)

U. BUSSE, *Die Wunder des Propheten Jesus*. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas (Forschung zur Bibel, 24), Stuttgart 1977, ss. 512 ÷ IV.

Recenzowana książka jest skróconą wersją pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. Prof. J. Gnilki. Składa się z pięciu części:

Dwie pierwsze są obszernym wprowadzeniem, w którym autor na 50-ciu stronach referuje stan badań nad Ewangelią Łukasza oraz przedstawia swoją metodę badawczą (*Redaktionsgeschichte*). Szczegółowo omawia dysertację M. H. Millera, *The Character of Miracles in Luke-Acts*, Berkeley 1971 (maszynopis).

Część trzecia jest analizą poszczególnych opowiadań o cudach, podzielonych na pięć grup: cuda dokonane w czasie „wiosny galilejskiej” (4, 14—43), podczas misji Jezusa w miastach Judei (4, 44—7, 50), „w miarę wzrastającej świadomości chrystologicznej uczniów” (8, 1—9, 50), podczas drogi do Jerozolimy (9, 51—19, 28) oraz uzdrowienie sługi arcykapłana (22, 47—53).

W części czwartej autor omawia syntetycznie problematykę Łukaszowej koncepcji cudu na płaszczyźnie chrystologicznej, teologicznej i soteriologicznej.

Ostatnia część (zakończenie) traktuje o typowych środkach stylistycznych trzeciej Ewangelii i określa bliżej tło kulturowo-religijne jej powstania.

Zaletą całej pracy jest bogata dokumentacja. O problemach krytyki literackiej dobrze informuje analiza słownictwa poszczególnych tekstów. Zaznajomienie się z osiągniętymi wynikami autora ułatwiają streszczenia po omówieniu każdego zagadnienia. E. Busse wyczytał z tekstów Łukasza podstawowe tendencje jego interpretacji cudów Jezusa, jak: charakter etyczno-parenetyczny oraz wzorcowy zachowań czy wypowiedzi poszczególnych osób. Otóż reakcja uzdrowionych oraz świadków cudownych zdarzeń wyraża myśl ewangelisty. Autor omawianej dysertacji za mało uwagi poświęcił własnie zakończeniom opowiadań o cudach, a szczególnie w tych tekstach, które znalazły się tylko w trzeciej Ewangelii. Tu bowiem dominantą w głosie wypowiadających się po cudach Jezusa jest motyw uwielbienia Boga. Łukasz wprowadził go aż 5 razy do swojej narracji (5, 26; 7, 16; 13, 13; 17, 15; 18, 43). W rozważaniach chrystologicznych U. Busse wyeksponował — zgodnie z myślą Łukasza — profetyczny aspekt posłannictwa Jezusa.

Wrocław

KS. TOMASZ HERGESEL

Y. SAOÛT, *Le grand souffle de l'Exode*, Fayard-Mame, Paris 1977, stron 269.

Yves Saoût (ur. 1938), kapłan z Bretanii, po ukończeniu studiów biblijnych w Rzymie, wykładał w Seminarium duchownym w Breście, a potem wyjechał do Kamerunu, gdzie jest i wykładowcą-egzegetą i misjonarzem. Nie bez znaczenia jest fakt, że żyje pośród najbardziej ubogich górali w północnym Kamerunie i tam zdobywa swoje doświadczenie, jak ubogim głosić Dobrą Nowinę.

Książka *Le grand souffle de l'Exode* jest wynikiem współpracy ze „Szkółą Wiary” (*Ecole de la Foi*) we Fryburgu Szwajcarskim, która na prośbę ekipy misjonarskiej z Kamerunu zorganizowała tam tzw. „miesiąc

wiary” pod kierunkiem o. Jacques Loew. Mamy zatem do czynienia nie z refleksjami egzegety, które powstały przy stoliku, lecz z wynikami dyskusji, omówień i wspólnych modlitw grup uczestniczących w owym kursie „miesiąca wiary”. O. Jacques Loew pisze w przedmowie do tej książki: „Od Mojżesza do Apokalipsy, od pustyni Synaj do pustyni Sahel i naszych wielkich miast współczesnych, od niewoli egipskiej do przesiedlenia babilońskiego, od proroków do Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wypełniającego swój Exodus w Jeruzolimie (Łk 9, 31) — książka ta wprowadza każdego z nas w jego własny Exodus. Oby wielki powiew Exodus nauczył nas, że (...) trzeba wykonać skok na drugi brzeg (a to jest, jak wiadomo, pierwotne znaczenie słowa Pascha) i wejść na pustynię”.

Temat Exodus jest dla S. „jednym z wiodących dla tego, który chce wejść w Pismo Święte po śladach historii zbawienia. Śledząc temat Wyjścia nie bierze się pod uwagę Słowa Bożego, lecz idąc za tą nicią, która prowadzi aż do Apokalipsy, zaczyna się rozumieć całe przedziwo biblijne” (s. 17).

Metoda, jaką posłużył się S., jest metodą prowadzenia przez całą Biblię. Nie jest to akademicka metoda egzegetyczna, choć każda stronica zawiera wyniki naukowych analiz biblijnych — i tu wyczuwa się specjalistę; nie jest to też dzielenie się tylko doświadczeniem misjonarza, aczkolwiek wiele tam spotykamy paralel do dzisiejszego życia. Jest to zatem szczęśliwe połączenie egzegezy z hermeneutyką pastoralną, która pragnie ukazać wiernym całość Biblii poprzez pryzmat jednego tematu. Ponadto — i to trzeba wyraźnie uwypuklić — metoda książki zakłada pracę grupową.

Książka dzieli się na 12 rozdziałów: 1. Ogólne omówienie Księgi Wyjścia; autor uważa Exodus za „ewangelie” Starego Testamentu; 2. Ucisk Izraela i pojawienie się Mojżesza; 3. Powołanie Mojżesza i objawienia Imienia Boga; 4. Dziesięć klęsk przeciwko Egipcjom; 5. Wyjście z Egiptu; 6. Przymierze na Synaju; 7. Pochód przez pustynię; 8. Ziemia Obiecana; 9. Nowy Exodus; 10. Exodus Jezusa; 11. Exodus chrześcijan; 12. Exodus ludzkości.

Książkę trzeba polecić tym wszystkim, którzy pragną głębiej poznać teologię biblijną; wiele skorzystają z niej rekolekcjoniści i homileci.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. J. W. ROSŁON — KS. J. ŁACH, *Studia z biblistyki*, Warszawa 1978, t. I, Wyd. ATK.

Pod wyżej zacytowanym tytułem ukazał się tom I Studiów z problematyki biblijnej, zawierający dwie monografie: pierwsza pióra Ks. J. W. Rosłona OFM, pt. *Teologia zbawienia u Pawła i Jana*, stron 153, druga opracowana przez Ks. J. Łacha nt. *Ze studiów nad teologią ewangelii dziecięctwa Jezusa*, stron 170. Obie te monografie, w pewien sposób ściśle ze sobą związane otwierają i zapoczątkowują serię wydawniczą z zakresu teologii biblijnej, dziś tak bardzo aktualnej i pożytecznej, a jeszcze u nas mało znanej dyscypliny biblijnej.

Ks. J. W. Rosłon daje nam w swojej pracy próbę syntetycznego ujęcia zagadnienia zbawienia, tak jak ono jest zaprezentowane zarówno przez św. Jana jak i przez Apostoła Narodów św. Pawła. Wychodząc ze słusznych zresztą założeń, że słowo „zbawienie” rzadko występuje u św. Jana, Autor zmierzając do wydobycia zawartej w nim treści odwołuje się do różnych metafor, przy pomocy których treść tego słowa jest określana w Starym Testamencie, po to, by później szukać analogii do tego pojęcia u czwartego Ewangelisty. W oparciu o takie metafory jak zwycięstwo, dziedzictwo, pokój, światło, woda w Starym Testamencie, Autor próbuje podać definicję

zbawienia u św. Jana. W swojej pracy podaje szereg propozycji definicji uwzględniając w nich różne aspekty tego zagadnienia (zob. ss. 12, 17, 42, 53, 73, 74, 75, 76), po to, by w końcu swojej rozprawy zebrać wszystkie elementy razem i podać pełne określenie; pojęcia które go interesuje. Zupełnie słuszny, a także i oryginalny jest jego końcowy wniosek, że „zbawienie, są to czyny Boże, dokonane przez Jezusa Chrystusa i świadome wysiłki ludzkie dla wzbogacenia życia ludzkiego poprzez wybraną społeczność wierzących, zmierzające ostatecznie do zjednoczenia z Bogiem, jako do pełni życia, przez Jezusa. (s.76).

Słusznie Autor podkreśla, że zbawienie nie może mieć charakteru statycznego, ale osiąga się je przez wiarę, czyli przez osobisty wkład człowieka, który zdążając do zbawienia, zyskuje je przez odrodzenie się z wody i Ducha Świętego, przez słuchanie Słowa Bożego, przez posillanie się Ciałem Chrystusa, a przede wszystkim przez dawanie świadectwa o Jezusie.

Ciekawe jest i oryginalne podkreślenie przez Ks. prof. J. W. Rosłona maryjnego aspektu zbawienia, tj. roli Maryi w samym zbawieniu przez Jej udział w dwóch „newralgicznych punktach zbawczej aktywności Jezusa: u początku Jego działalności mesjańskiej (J 2, 1—5), oraz w szczytowym momencie odkupienia, gdy składał własne życie w ofierze krzyżowej (J 19, 25—27 (s. 76).

Trzeba powiedzieć, że Ks. Rosłon omówił wszechstronnie zagadnienie zbawienia w Biblii. Na szczególną uwagę zasługuje wyakcetowanie tego momentu, że „zbawienie-życie wzbogaca się i dochodzi do pełni w łonie zbawczej społeczności wybranej przez Boga, zaś jednostka przez wszczęcie się w tę społeczność uzyskuje też możliwość przedłużenia swego życia poza granice śmieci” (s. 141). W sumie monografia Ks. J. W. Rosłona jest bardzo udana i zasługuje w pełni na uznanie.

To samo należy powiedzieć o drugiej części omawianej pozycji, tj. monografii Ks. J. Łacha, nt. teologii dziecięctwa Jezusa w ewangeliach Mateusza i Łukasza. Autor w oparciu o wnikliwie badania literackie, o analizy strukturalne, poprzez oryginalną egzegezę interesujących go perykop ewangelicznych doszedł do ciekawych wniosków, że zarówno Mateusz jak i Łukasz udowodnili synostwo boże Jezusa Chrystusa, ukazali, że jest On prawdziwym obiecany Mesjaszem, ale nie tym który jako król idealny odrodzi ziemskie królestwo Izraela, lecz tym który przyniesie światu upragnione zbawienie. Słusznie stwierdza Ks. J. Łach, że Jezus jest nie tylko Mesjaszem ale Zbawicielem, który zjawił się na ziemi w konkretnym czasie, miejscu i w konkretnych okolicznościach, po to aby uwolnić ludzi od grzechów i doprowadzić ich do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Z uznaniem należy podkreślić wnikliwie analizy historyczne, które potrzebne są Autorowi do uwidocznienia na ich tle nadprzyrodzonej zbawczej działalności Jezusa. Można za Autorem powtórzyć, że „ludzkość oczekiwała na Jezusa jako na Zbawcę (pod. moje) i zasadniczo przyjęła Go i Jego program działania... przez przybycie Jezusa rozpoczęła się nowa era ludzkości” (s. 322).

Ks. prof. J. Łachowi należy się wdzięczność za opracowanie tak wnikliwej monografii, zapoznającej nas z bardzo obszernie dziś dyskutowaną problematyką ewangelii dziecięctwa Jezusa oraz za udowodnienie ścisłego powiązania tych rozdziałów z całością dzieła Mateusza i Łukasza. Obie monografie zasługują na pełne uznanie i mogą stanowić doskonały materiał do wykładów dla studentów teologii jak również dla tych wszystkich, którym osoba Jezusa Chrystusa i Jego dzieła są bliskie i drogie.

Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie należy się uznanie za wydrukowanie tych pozycji i tym samym uprzystępnienie ich tym wszystkim, których dziś interesuje Biblia, a szczególnie teologia biblijna.

**POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
W KRAKOWIE**

poleca swoje wydawnictwa

Ukazały się ostatnio

TEOLOGIA NAUKĄ O BOGU

IV Kongres Teologów Polskich
Kraków—Mogiła 14—16 IX 1976

redakcja

ks. M. Jaworski — ks. A. Kubiś

stron 421 + wklejki fot.

Cena 200 zł

* * *

*

**TEOLOGIA MORALNA W OBLICZU AKTUALNEGO
STANU ETOSU POLSKIEGO**

Akta Kongresu Teologów Moralistów Polskich
odbytego w Krakowie 17—19 IX 1974

opracował

ks. St. Olejnik

stron 208

Cena 90 zł

* * *

*

**ANALECTA CRACOVIENSIA
tomy 1—8 za lata 1969—1976**

Artykuły naukowo-badawcze z zakresu, filozofii,
teologii i historii Kościoła w Polsce

Przegląd współczesnej problematyki
filozoficzno-teologicznej

* * *

*

DO NABYCIA

w Administracji Wydawnictwa:

31-069 Kraków, ul. Bernardyńska 3