

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5

ROK XXXI

1978

**Odszedł po wieczną nagrodę**

## **PAWEŁ VI**

W niedzielę 6 sierpnia 1978 r. wieczorem odszedł do Pana po niewiedzący wieniec chwały Ojciec Święty PAWEŁ VI. Był Papieżem Soboru Watykańskiego II i Millennium Chrześcijaństwa Polski, Papieżem Dialogu i Ekumenizmu, Papieżem Pielgrzymem do Ziemi Świętej i Głosem Wołającego na forum ONZ. Za Jego pontyfikatu zaczęliśmy używać języka ojczystego w liturgii i zyskaliśmy większy dostęp do skarbcza Pisma Świętego. Dlatego zasługuje na miano Papieża Biblii i Liturgii. Przybrał imię Apostoła Narodów i podobnie jak On występował w dobrych zawodach, a były one liczne i trudne, ukończył bieg, choć nie brak było przeciwników, wiary ustrzegł, choć groziły niebezpieczeństwa i z zewnątrz i wewnątrz. Dlatego gdy nadeszła chwila rozłąki, odłożono dla Niego wieniec sprawiedliwości, który Mu odda Pan, Sprawiedliwy Sędzia.

**VIVAS IN PACE**

**PASTOR NOSTER**

Ks. Tomasz Hergesel

## CUDA JEZUSA W INTERPRETACJI ŚW. MARKA

Treścią czterech pierwszych ksiąg Nowego Testamentu jest dzieło Jezusa Nauczyciela, Cudotwórcy i Zbawiciela, przy czym każda z nich, chociaż przedstawia tę samą postać, odsłania inny rąbek tajemnicy Boga-Człowieka. Znamienną cechą Ewangelii według św. Marka jest osobiwe zafascynowanie Jezusem Cudotwórcą. Aczkolwiek najkrótsza, zawiera ona najwięcej opowiadań o cudach. A skoro, jak uważa się powszechnie, św. Marek był tym, który pierwszy zebrał luźne opowiadania o cudach, połączył je z przypowieściami i tradycją o Męce Pańskiej, to nic dziwnego, że jego to Ewangelia stanowi punkt wyjścia oraz przedmiot ustawicznych opracowań w rozważaniach nad cudami Jezusa<sup>1</sup>.

### 1. JEZUS CUDOTWÓRCA — SYNEM BOŻYM

Św. Marek podaje zasadniczy temat swojego dzieła zaraz w pierwszym zdaniu: *Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym* (1,1). Następne wiersze i rozdziały usadzają na przykładach prawdę, że Zmartwychwstały Chrystus był od samego początku Bogiem — chociaż nie pojęli tego nawet Jego uczniowie. O boskości Jezusa świadczyły zaś nie tylko Jego czyny, lecz także i moce ponadludz-

<sup>1</sup> Do ważniejszych studiów monograficznych należą: K. Tagawa, *Miracles et Évangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 62), Paris 1966; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Studien zum Alten und Neuen Testament, 23), München 1970; D. Merli, *Fiducia e fede nei miracoli evangelici* (Quaderni della rivista „Bibbia e Oriente”, 5), Genova 1973; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgarter Biblische Beiträge), Stuttgart 1974; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 42), Berlin 1975. W Polsce na temat cudów ewangelijnych pisali ostatnio: M. Czajkowski, *Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa?*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976, ss. 70—87; J. Kudasiewicz, *Literacka i teologiczna problematyka cudów Jezusa* (tamże), ss. 88—98. Zob też X. Léon-Dufour, *Jak mówić dzisiaj o cudach?* „Życie i Myśl” 26 (1976) nr 7/8, ss. 25—37.

kie. Prawdziwą godność Cudotwórcy z Nazaretu rozpoznały demony, pierzchające przed Jego wszechwładnym słowem. Dla zrozumienia myśli teologicznej Ewangelisty cenną wskazówką jest fakt, że ukazał on najpierw Jezusa przyjmującego chrzest, manifestując w ten sposób Jego rzeczywistą godność i powołanie mesjańskie. Chrzest nie był ubóstwieniem człowieka Jezusa ani też ucłowieczeniem boga, żyjącego dotąd w ukryciu, ale ukazaniem Synostwa Bożego Chrystusa w świetle starotestamentalnych oczekiwań mesjańskich. Jako Syn Prawdziwego Boga rozpocznie On walkę ze złem w różnych jego przejawach. Stąd pierwsze użycie mocy Bożej gotuje zgubę samej przyczynie zła, tj. demonowi. Uzdrawienie opętanego (1,23—28) zapowiada rozstrzygający konflikt między dobrem a złem, jak ongiś na początku ludzkiej historii. Jezus nie posługuje się żadną magiczną formułą czy zaklęciem dla wypędzenia demona — jak czynili to ówczesni egzorcyści, ale wypowiada władcze słowo: *Milcz i wyjdź z niego* (w. 25). Skutek jest natychmiastowy: *duch nieczysty zaczął go targać i z głośnym krzykiem wyszedł z niego* (w. 26). Demon zdążył jednak ujawnić przed całym zgromadzeniem w synagodze mesjańską godność Jezusa, nazywając Go *Świętym Boga* (w. 24). Podobne znaczenie ma ten zwrot w czwartej Ewangelii, gdzie Szymon Piotr wyznaje w imieniu wszystkich apostołów: *A myśmy uwierzyli i poznali, że ty jesteś Świętym Boga* (J 6,69). Synagoga, będąca symbolem społeczności religijnej Starego Testamentu, chociaż zdumiona cudami Jezusa, nie dostrzegła w Nim Pomazańca Bożego.

Opis egzorcyzmu nad Gerazeńczykiem (5,1—20) znany z pierwszych trzech Ewangelii, ale tekst św. Marka uchodzi za najstarszy; przemawiają za tym względy literackie i filozoficzne. Zawiera on liczne szczegóły, których Mateusz i Łukasz nie przejęli w całości. Łatwe do odróżnienia semityzmy, jak i typowe konstrukcje mówionego języka greckiego sugerują proces stopniowego nawarstwiania się coraz nowszych elementów narracji. Wyrażenie *człowiek w duchu nieczystym* (w. 2) jest niezrozumiałe — to duch nieczysty był w człowieku! Mamy tu do czynienia z oczywistym semityzmem: hebrajskie *b<sup>e</sup>* oznacza również z (por. 1,23). Trzy bezokoliczniki w jednym zdaniu: *wiązać, targać, rozrywać* (w. 4) przypominają bardziej potoczny niż literacki język grecki. Już powyższe dane wskazują, że Marek przejął znane w katechezie opowiadanie o egzorcyzmie nad Gerazeńczykiem. Demon, zapytany o imię, odpowiada: *legion*. Po stuletniej obecności Rzymian w Palestynie, słowo *legion*, którym określił siebie demon, nie było już obce ani językowi aramejskiemu, ani greckiemu. W świadomości ówczesnego Palestyńczyka *legion* kojarzył się ze znaną powszechnie rzymską jednostką militarną, która składała się z 6000 żołnierzy. Można przypuścić, że podanie tak wielkiej cyfry zamiast imienia jest ze strony demona próbą samoobrony i zastraszenia Egzorcyisty. Działa On w konkretnej scenarii: przeprawiwszy się do pogan, wysiada z łodzi; oto przybiega

do Niego opętany i oddaje Mu pokłon; ujarzmiony władzą Jezusa, prosi o ulgę dla siebie, tzn. o pozwolenie wejścia w pasące się w pobliżu świni. Ewangelista zachował więc pierwotny koloryt folklorystyczny opowiadania, którego autor celowo wyolbrzymił wielkość stada (około dwutysięczne), dostosowując ją w przybliżeniu do ilości wypędzonych demonów. Można dopowiedzieć, iż ze względu na niebezpieczne skojarzenia polityczne, wielkość stada nie mogła być określona wprost liczbą równą legionowi. Kaznodzieja wyraził się więc oględnie: *trzoda około dwutysięczna* (w. 13). To barwne opowiadanie rozpoczyna się i kończy wzmianką o łodzi (w. 2 i 18). Kościół, rozstając się z synagogą, rozpoczął głoszenie Ewangelii poganom, św. Marek podkreśla więc dobitnie, że Jezus uczynił to już daleko wcześniej, niosąc zbawienie na drugi brzeg jeziora — do pogan. Końcowa zachęta Jezusa, skierowana do uzdrowionego, aby opowiadał o doznanym miłosierdziu Bożym, zarówno jak stwierdzenie, że w samej rzeczy rozgłaszał on cudowne uzdrowienie w całym Dekapolu, uzasadnia pierwsze kroki chrześcijaństwa, skierowane do pogan. Fundament doktrynalny Kościoła umacniał się wiarą w Synostwo Boże Jezusa. Św. Marek, umieszczając w swojej Ewangelii opowiadanie o Gerazeńczyku, podkreśla tym samym, iż w dramatycznym dialogu z Chrystusem demon, choć zataja swe imię, uznaje bóstwo Jezusa: *Czego chcesz ode mnie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego?* (w. 7).

W dyskusji o „tajemnicy mesjańskiej” w Ewangelii św. Marka, warto zwrócić uwagę na cenny szczegół, związany z egzorcyzmami, na ogół dotychczas pomijany. Ewangelista przekazał aż trzy relacje o wypędzeniu złego ducha: perykopa o uzdrowieniu opętanego z Kafarnaum (1,23—28), jest pierwszym opowiadaniem o cudzie; w pismach Nowego Testamentu do najdłuższych jednostek narracyjnych o czynach Jezusa należy zaliczyć opowiadanie o Gerazeńczyku i chłopcu cierpiącym na epilepsję (9,14—29). Wolno więc powiedzieć, iż egzorcyzmy stanowią konstytutywny element chrystologii św. Marka. W opisach sumarycznych podkreślił on dwa razy, że Jezus nie pozwalał (1,34), a nawet surowo zabraniał duchom nieczystym, aby Go ujawniały (3,12). Natomiast Jezus — jak wynika z przedstawionych egzorcyzmów — tylko demonowi z Kafarnaum rozkazał: *Milcz i wyjdź z niego* (1,25). Tryb rozkazujący czasownika *fimōō* (milcz) występuje także w Mk 4,39, nakazując ciszę wichrowi oraz morzu. Wynikałoby stąd, że nakaz milczenia w 1,25 należy raczej do rytuału egzorcyzmu i nie dotyczy tajemnicy mesjańskiej. Trudno jednak przeciwstawić wysuniętą sugestię dwukrotnemu stwierdzeniu Ewangelisty, iż Jezus *nie pozwalał złym duchom mówić* o Jego Synostwie Bożym (1,34; por. 3,12). Aby zrozumieć napięcie między opisem sumarycznym Marka, a włączonymi do Ewangelii tekstami narracyjnymi, trzeba cofnąć się do czasu, w którym ona powstała. Marek, autor najstarszej ze znanych dziś Ewangelii kanonicznych, stanął

przed trudnym zadaniem pisarskim: ujednolicenia rozwijającej się tradycji oraz dokonania próby jej interpretacji w świetle kształtującej się świadomości teologicznej Kościoła. Trudność tę powiększał szacunek Ewangelisty do najdrobniejszych szczegółów, przekazanych ustnie — a zwłaszcza pisemnie, które następnie sam zamierzał wiernie utrwalić w swym dziele. Dokładniejsza analiza tekstów o egzorcyzmach rzuca więc nieco światła na niejasne zagadnienie sekretu mesjańskiego: dialektyka pomiędzy nakazami dyskrecji a rozgłaszaniem cudów jest wynikiem założeń kompozycyjnych św. Marka, który dał im wyraz w zdaniu: *im bardziej przykazywał, tym gorliwiej to rozgłaszali* (7,36).

## 2. NOWA NAUKA Z MOCA

W pierwszej części Ewangelii według św. Marka jest kilka tekstów, które w sposób uogólniający charakteryzują dzieło Jezusa, ukazując dwa zasadnicze tego dzieła elementy: nauczanie (1,14—15; 4,33—34; 6,6b) oraz na przemian z nauczaniem występujące cudotwórstwo (1,32—34; 3,7—12; 6,53—56). Już pierwsza wzmianka o publicznej działalności Jezusa mówi o *głoszeniu Ewangelii Bożej* (1,14). Podobnie w Kafarnaum rozpoczyna On swoją misję od nauczania w synagodze (2,21). Chrystus z miejsca zwraca na siebie uwagę — zaskakuje bowiem współczesnych sobie ludzi sposobem prowadzenia nauki, odbiegającym od metod, którymi posługiwali się faryzeusze i uczeni w Piśmie: *uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę* (1,22). Nauczycielom ludu i kapłanom wykazuje raz po raz nieznaną duchu Tory, orędzia proroków, a nawet samej modlitwy. Jest jak wichur, który łamie zeschnięte drzewa — rozgałęzionego już formalizmu w interpretacji Prawa. Świeży powiew nowego ducha burzy utrwalone schematy i dlatego nauka Mistrza z Nazaretu zadziwia, wzbudza lęk i prowokuje do gniewu. W tej naelektryzowanej atmosferze — obok słowa — powstaje czyn Chrystusa. Jego cudotwórstwo jest wstrząsem. Sumarycznie opisy cudów ukazują wzrastający żywiołowo zakres tej zdumiewającej działalności i nasilanie się jej echa: w Kafarnaum przynieśli do Niego *wszystkich chorych i opętanych* (1,32); kiedy oddalił się z uczniami w stronę jeziora Genezaret szło za Nim *wielkie mnóstwo ludu z Galilei. Także z Jerozolimy, z Idumei i Zajordania oraz okolic Tyru i Sydonu szło do Niego wiele ludzi na wieść o Jego wielkich czynach* (3,7n); wreszcie przeprawili się na drugą stronę jeziora, torując drogę Ewangelii do ludów pogańskich (6,53—56). Naskwicowana dwuaspektowość działalności Jezusa — przemienność słowa i czynu — jest typową cechą stylistyki św. Marka i wyraża fundamentalną myśl początkowych rozdziałów jego Ewangelii: Jezus głosi nową naukę, a nowość ta wynika z jej mocy. Jak bardzo zależało Ewangelicie na ukazaniu oryginalności nauki Jezusa, popartej cudami, wymownie świadczy — przedsta-

wiona w pierwszym rozdziale — reakcja zgromadzonych w synagodze, po wypędzeniu ducha nieczystego z opętanego; zamiast podziwiać Egzorcystę, jeden pyta drugiego: *Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą* (w. 27). Jasną jest rzeczą, iż cytowane pytanie retoryczne stawia przede wszystkim sam autor Ewangelii, dając wyraz swoim zamysłom teologicznym.

Uzdrowienie opętanego (1,23—28) inauguruje opowiadania o cudach Jezusa, toteż zawiera idee programowe chrystologii św. Marka: Jezus Nazarejczyk przychodzi, aby położyć kres władzy szatana, czyni to mocą swojego słowa, słowa unicestwiającego panowanie złych duchów nad człowiekiem w przededniu jego całkowitego wyzwolenia z dziedzicznego obciążenia grzechem. Chociaż ludzie widzą zdumiewającą moc nowej nauki, która zmusza do posłuszeństwa nawet duchy nieczyste, nie dostrzegają rzeczywistej godności Jezusa. Mimo to, wieść o Egzorcystcie z Nazaretu rozchodzi się po całej Galilei.

Opowiadanie o uzdrowieniu sparaliżowanego (2,1—12) zaczyna się wzmianką o ludziach zebranych przed domem w Kafarnaum, gdzie Jezus *mówił im słowo* (w. 2). Uzdrawienie paralityka dokonuje się więc w kontekście nauczania Jezusa. Ponadto wątek relacji o uzdrowieniu zostaje przerwany dysputą na temat władzy odpuszczania grzechów. Wiersze 5b do 10 wydają się być wtrącone do istniejącego już opowiadania o uzdrowieniu. Za taką opinią przemawiają przede wszystkim względy literackie. Układ przemieniny słowa i czynu Jezusa w tej części Ewangelii jest oczywisty, dlatego też połączenie dyskusji na temat możliwości rozgrzeszania z opowiadaniem o uzdrowieniu paralityka należy uznać za typowy środek stylistyczny św. Marka. Podźwignięcie złożonego niemocą ciała jest równocześnie metaforą, ilustrującą wyzwolenie ducha ludzkiego z bezwładu spowodowanego grzechem, z którego człowiek nie jest w stanie wydostać się o własnych siłach — bo ich nie ma! Sformułowanie *mówił im słowo* (Jezus) jest przykładem wczesnochrześcijańskiej terminologii katechetycznej. Z nakazu i na wzór Założyciela Kościoła głosił i praktykował odpuszczanie grzechów. Jezus, uzdrawiając człowieka sparaliżowanego, potwierdził bowiem mocą cudotwórczą swoją władzę odpuszczenia grzechów. Z okazji uzdrowienia paralityka Ewangelista uwydatnia po raz pierwszy wielką wiarę ludzi przychodzących do Jezusa Cudotwórcy.

Dłuższą kontrowersję Jezusa z Faryzeuszami (2, 18—28) puentuje zdanie: *Zatem Syn Człowieczy jest panem szabatu* (w. 28); można by nim zatytułować perykopę o uzdrowieniu uschłej ręki (3, 1—6). Samo opowiadanie o uzdrowieniu jest do tego stopnia przeniknięte sprawą szabatu, iż trudno powiedzieć, czy jest to opowiadanie o cudzie czy też dysputa o możliwości podejmowania pracy w dzień sobotni. W całej dyskusji wyczuwa się trudności młodego Kościoła, który nie uporał się jeszcze z przepisem Prawa o szabacie. Pytanie Jezusa nie dotyczy pracy w ogóle, ale problemu: *czy należy w szabat czynić coś*

*dobrego* (w. 3). Była to więc próba ożywienia starego przepisu nowym duchem miłości. Uzdrowienie uschłej ręki miało być praktycznym zastosowaniem nowej interpretacji. Jakże wymowna jest sceneria: Jezus czyni dobrze w szabat i to w synagodze! Wydarzenie to stanowiło dla Kościoła bardzo mocny argument w sporach z judaizmem. Czy uzdrowienie uschłej ręki nie ma znaczenia symbolicznego? Ręka była i jest symbolem pracy, stąd przywrócenie jej życia może wydawać się zachętą do pracy. Z kontekstu wynika jednak, że Jezusowi nie chodziło o zniesienie prawa szabatowego, lecz o jego nową interpretację.

Uzdrowienie uschłej ręki w szabat kończy tę sekcję Ewangelii, w której św. Marek w szczególny sposób starał się o pokazanie zależności między nauczaniem a cudotwórstwem. Chociaż sława Jezusa obiegała już całą Galileę i zdobył zaufanie wielu, to Jego działalność nie wywołała powszechnego entuzjazmu wiary — a przeciwnie: faryzeusze i zwolennicy Heroda postanowili udaremnić niewygodną dla siebie aktywność Mistrza z Nazaretu; *odbyli naradę przeciwko Niemu, w jaki sposób Go zgładzić* (3, 6). Wypowiedziany tak wcześniej wyrok śmierci na Jezusa świadczy nie tylko o niezrozumieniu „nowej nauki”, ale był także spontaniczną reakcją na niepokojącą postać Chrystusa, która wstrząsnęła wyobrażeniami środowiska synagogi.

### 3. WIARA W CUDOTWÓRCZĄ MOC JEZUSA

„Wielka wiara” jest tematem wiodącym czterech cudów: uzdrowienia paralityka (2, 1—12), wskrzeszenie córki Jaira (5, 21—24; 35—43), uzdrowienia kobiety cierpiącej na krwotok (5, 25—34) i córki Syrofenicjanki (7, 24—30). Wydarzenia te są odtworzone z wielkim napięciem dramatycznym.

Wracamy znów do Kafarnaum, gdzie niedawno Jezus egzorcyzował opętanego. Nauczyciela otaczają tłumy. Trwa nauka — wszyscy słuchają nowych słów. To nic, że nie zawsze są zrozumiałe. *Wtem przyszedł do Niego z paralitykiem, którego niosło czterech. Nie mogąc wnieść go do Niego z powodu tłumu, odkryli dach nad miejscem, gdzie Jezus się znajdował, i przez otwór spuścili łożo...* (3, 3n). Nauczanie przerywa cud, a w opowiadanie o cudzie jest wpleciona dysputa Jezusa z uczonymi w Piśmie (2, 5b—10). Obserwujemy więc typowy dla stylu św. Marka „przekładaniec wątków”: słowa i czynu — spotykany kilkakrotnie w toku narracji<sup>2</sup>.

Wielka rzesza, którą Jezus nauczał nad morzem, jest świadkiem innego cudu. Oto Jair, jeden z przełożonych synagogi, pada do nóg Nauczyciela na oczach wszystkich, błagając o uzdrowienie konającej córeczki. W tym samym czasie niewiasta, cierpiąca na krwotok, z wiarą i nadzieją dotyka niespostrzeżenie szat Chrystusa, odchodzą-

<sup>2</sup> Por. Mk 6,7—13 (30—33; 11,12—14) 20—25.

cego z Jairem i natychmiast *ustal krwotok i poczuła w ciele, że jest uzdrowiona z dolegliwości* (w. 29). Zwierchnik synagogi, zrozpaczony otrzymaną w międzyczasie wiadomością o zgonie dziecka, słyszy krzepiące słowo Cudotwórcy: *Nie bój się, wierz tylko* (w. 36). Do jego domu Mistrz wzywa tylko Piotra, Jakuba i Jana — wyróżniając tych, na których najbardziej liczy. Do płaczących zaś powiedział: *Dziecko nie umarło tylko śpi* (w. 39). Zebrani nie zrozumieli znaczenia tych słów i dlatego wysmiewali Go. Pan Jezus nie miał na myśli pozornej śmierci, czy też prawdziwego snu, lecz rzeczywistą śmierć — choć nie na zawsze. Tym samym wyrażeniem posłużył się, mówiąc o śmierci Łazarza (por. J 11, 11—15).

Temat wiary powraca u Marka w znaczącym dla tego wątku cudzie „na odległość”. Doznała go w okolicach Tyru i Sydonu córeczka Syrofenicjanki. Matka opętanej idzie, pada do nóg obcego Egzorcysty i prosi, aby wyrzucił złego ducha z jej córki. Ewangelista nie omieszkął zaznaczyć: *a była to poganka* (w. 26). Zenujący dialog z Jezusem jest wyrazem nieustępliwej wiary kobiety pogańskiej i dlatego Pan odrzekł: *Przez wzgląd na te słowa idź, zły duch opuścił twoją córkę* (w. 29). Uporczywa wiara Syrofenicjanki przełamała bariery narodo-wo-religijne i skłoniła Jezusa do okazania miłosierdzia poganom.

Praktyczną lekcją dla szukającego wiary w Jezusa stało się uzdrowienie epileptyka. Działa tu inny motyw: świadomej, wewnętrznej walki z własnym zwątpieniem. Ojciec opętanego chłopca nie zdradza przekonania o Boskiej władzy Egzorcysty. Najpierw zawiedli go uczniowie, a później stwierdził u siebie brak wiary, a tym samym koniec nadziei na uzdrowienie syna — przed chwilą bowiem Jezus zaliczył go, a nawet i uczniów, do *plemienia niewiernego* (w. 19). Dlatego też, widząc jedyny ratunek w silnej wierze, woła co sił: *Wierzę, zaradz memu niedowiarstwu!* (w. 24). Chrystus przyjmuje to wyznanie, wysłuchuje prośby ojca i wypędza ducha nieczystego z jego syna. Cud ten jest pokrzepiającym znakiem opieki Jezusa nad każdym, kto Go szuka żarliwie mimo zwątpienia.

#### 4. PAN OBJAWIA SIĘ TŁUMOM I UCZNIOM

W Ewangelii św. Marka łatwo daje się zauważyć celową, dramatyczną gradację w opisie wydarzeń, zmierzających do jednego, zbieżnego punktu. Kompozycję Ewangelii znamionuje przede wszystkim perspektywa teologiczna, oprawę historyczno-geograficzną bowiem Ewangelista potraktował raczej jako tło wątku przewodniego, którym jest stopniowe, coraz wyrazistsze objawianie się Jezusa jako Syna Bożego. Każde z wydarzeń, ilustrujących tę wznoszącą się drogę, ma własny kształt i znaczenie teologiczne. Toteż Ewangelię według św. Marka można by określić jako faktomontaż, z tym zastrzeżeniem, iż montaż faktów dokonuje się na rusztowaniu chrystologicznym. Ewangelistę interesuje bardziej działalność aniżeli żywot Jezusa. Cuda,



nauka i Pascha składają się na obraz Chrystusa objawiającego się tłumom i uczniom. Z różnych tradycji św. Marek stworzył spójną całość, o wyraźnej strukturze z dającą się wyczuć tendencją do szczególnego wyeksponowania Męki Jezusa, będącej szczytowym punktem ziemskiej drogi Zbawiciela.

W czasach, gdy św. Marek pisał swoją Ewangelię, odzywały się jeszcze tu i ówdzie echa dyskusji mesjańskich. Prorocy zapowiadali wprawdzie nadejście Boskiego Pomazańca, ale były to wypowiedzi o mglistej perspektywie czasowej. Oczekiwanego prekursora Jahwy utożsamiano — pod wpływem proroctwa Malachiasza — z Eliaszem. W ten sposób zinterpretował Malachiasz orędzie Deuteroizajasza, nawiązujące do przygotowania drogi Pańskiej. Dopiero ostatni prorok — Jan Chrzciciel — wskazał na Jezusa, jako na oczekiwanego Pomazańca. Zwrotnym punktem objawiania się Mesjasza był chrzest w Jordanie. Chrzcielne objawienie Synostwa Bożego Jezusa nie było jednak ani ostateczne, ani nie dotarło do wszystkich. Toteż św. Marek, uściślając charakter misji Chrzciciela i Jezusa, wyraźnie zaznacza, iż teksty prorockie o przygotowaniu drogi (Iz 40, 3; Ml 3, 1) odnoszą się do Jana — proroka na wzór Eliasza, natomiast osobę Jezusa charakteryzuje słowami Izajasza o umiłowanym Słudze Jahwe (Iz 42, 1; 44, 2) — dostosowanymi do rzeczywistości Synostwa Bożego Jezusa (1, 11). Ewangelista wykazał, że św. Jan nie tylko przygotowywał drogę Mesjaszowi, ale niejako zapowiadał ją własnym życiem. Do kontekstu głoszenia dobrej nowiny św. Marek wprowadził słowo *paradidōmi*, oznaczające wydanie kogoś na śmierć. Na śmierć wydano Jana (1, 14), Jezusa (10, 33), a także głosiciele Ewangelii muszą liczyć się z tą samą możliwością (13, 9). Motywy tego werdyktu są jednak różne: śmierć Jana była typową śmiercią proroka, który odważył się wytknąć grzech królowi; Jezus poniósł śmierć za przyznawanie się do Synostwa Bożego; głosiciele Ewangelii będą wydawani sądom za czynne wyznawanie nauki Jezusa. Po raz pierwszy śmierć Jezusowi przysięgają faryzeusze i zwolennicy Heroda z powodu nowej interpretacji przepisu szabatowego (3, 6). Ten incydent uzasadnia i tłumaczy w pełni, okryte tajemnicą, stopniowe objawianie się Jezusa, który znacząc licznymi cudami swoje działanie, nigdy przecież nie wystąpił przeciw Prawu i Świątyni, co dobitnie potwierdza nakaz skierowany do oczyszczonego z trądu: *idź, pokaż się kapłanom i złóż za swe oczyszczenie ofiarę, którą przepisał Mojżesz* (1, 44). Dyskrecja to stały atrybut wszystkich prawie cudów Chrystusa, który zwykł był ściszać swoją działalność — nigdy nie organizując jej na pokaz, dla efektu<sup>3</sup>.

Cuda Jezusa objawiły wielkość miłosierdzia Bożego: trędowatego uzdrowił *zdjęty litością* (1, 41). Gerazeńczykowi powiedział: *Wracaj do domu, do swoich, i opowiadaj im wszystko, co Pan ci uczynił i jak*

<sup>3</sup> Świadczą o tym zakazy rozprowadzania cudów: 1,44; 5,43; 7,36; 8,26; 8,30.

litował się nad tobą (5, 19), a kiedy ujrzał wielki tłum, idący za Nim, zdjęła Go litość nad nimi (6, 34). Podsumowaniem dzieł miłosierdzia Bożego będzie stwierdzenie: *Dobrze uczynił wszystko* (7, 37). Także inne cuda, a zwłaszcza uzdrowienia, trzeba wpisać do księgi zmiłowań Bożych.

W stopniowym objawianiu się Jezusa wyjątkowe miejsce zajmują opowiadania o cudownym rozmnożeniu chleba (6, 34—44; 8, 1—9). Tłum idący za Jezusem na pustyni, nie jest ani dla Niego, ani dla Ewangelisty zbiorowiskiem przypadkowym. To nie są owce, które zginęły, lecz które idą za Dobrym Pasterzem i słuchają Jego głosu. Św. Marek porównuje ten lud do Izraelitów, idących do Ziemi Obiecanej pod wodzą Mojżesza. Wówczas to Mojżesz prosił Boga, aby wyznaczył nowego wodza — tu apostołowie proszą, aby Jezus odprawił ich! Uczniowie nie zrozumieli intencji Mistrza, dla którego pustynia była idealnym miejscem działania. Wypomni im to później, nakazując: *Uważajcie, strzeżcie się kwasu faryzeuszów i kwasu Heroda* (8, 15), tzn. oficjalnej nauki oraz władzy żydowskiej. Mesjasz gromadzi nową społeczność, ale nie w znaczeniu politycznym i poza świątynią. Chrystus karmi lud Nowego Przymierza słowem wiecznotrwałym i Chlebem Bożym — cudownie pomnażanym. Apostołom przypadnie funkcja przekazywania Słowa i Ciała Chrystusowego ludowi, gromadzącemu się w Jego imię.

Św. Marek wspomina o dwóch cudach, których nie spotykamy w innych Ewangeliach. Jest to uzdrowienie głuchoniemego (7, 31—37) i niewidomego (8, 22—26). W Markowym przepowiadaniu stopniowego objawiania się Jezusa odgrywają one rolę niepoślednią. Przywrócenie słuchu i wzroku urasta do rangi symbolu. Otworzenie uszu i oczu sugestywnie wyraża myśl o otwieraniu się ducha ludzkiego przed objawiającym się Bogiem w osobie Jezusa Nauczyciela i Cudotwórcy. Potwierdzeniem interpretacji symbolicznej omawianych cudów w samej Ewangelii może być grecki tryb rozkazujący *dianoíhthēti*, tzn. *otwórz się* (w. 34), którym Ewangelista tłumaczy semickie „*effathá*”. W interpretacji św. Marka odnosi się ono do całego człowieka, a nie do chorych części ciała! Przywrócenie w tych cudach zdolności słyszenia, mówienia i widzenia jest jakby symbolicznym wprowadzeniem do wydarzenia w Cezarei Filipowej, gdzie św. Piotr wyzna: *Ty jesteś Mesjaszem* (8, 29). Myśl Ewangelisty jest nader czytelna: pod wpływem nauki oraz cudów Jezusa apostołowie przekonują się o Jego mesjańskiej godności, lecz ze względu na upolitycznienie idei mesjańskiej, Jezus nie może zostawić wyznania Piotrowego bez nakazu dyskrecji oraz dalszego pogłębienia. Dlatego trzykrotnie zapowiada jakim Mesjaszem będzie Syn Człowieczy: będzie cierpiał, zostanie zabity, ale zmartwychwstanie (8, 31—33; 9, 30—32; 10, 32—34). Równoległe do objawiania się tłumom, Jezus wprowadza uczniów stopniowo do sedna tajemnicy mesjańskiej; tylko im objawia się w sposób szczególny na osobności. Podczas burzy na jeziorze (4, 35—41) daje im

poznać swoją władzę kosmiczną. Na sposób egzorcyzmu ucisza wichry i wzburzone fale. Wszzechwładza Nauczyciela prowokuje uczniów do refleksji i dlatego stawiają fundamentalne pytanie chrystologiczne całej Ewangelii według św. Marka: *Kim właściwie On jest* (w. 41), na które Kościół odpowiada z coraz większą precyzją. Dalsza inicjacja uczniów następuje w podobnych okolicznościach: oddaleni od brzegu — pokonują fale, pędzone wiatrem przeciwnym — widzą zbliżającego się Mistrza. Stąpa On po powierzchni wody. Uczniów ogarnia lęk. On uspokaja ich jednak słowami: *Odwagi, ja jestem, nie bójcie się* (6, 50). Apostołowie byli tym bardziej zdumieni, bo nie rozumieli jeszcze sprawy z chlebami; nie dostrzegli dotąd rysów Mesjasza w postaci Jezusa. Widząc, jak zbliżał się na falach, nie upadli przed Nim na twarz i nie wyznali Jego Bóstwa, gdyż *umysł ich był otepiaty* (w. 52). Jednakże Boski Nauczyciel nie zostawił ich w niepewności i bojaźni. Jeszcze raz bierze ze sobą Piotra, Jakuba oraz Jana i prowadzi ich na górę Tabor, gdzie objawia im swoją chwałę — jako umiłowanego Syna Bożego (9, 2—8). Chociaż przestraszył ich Boski Majestat, zapragnęli pozostać z Chrystusem. To cudowne przeżycie mieli zachować w tajemnicy aż do chwili zmartwychwstania (9, 9).

Cuda Jezusa objawiły światu już przed zmartwychwstaniem Jego Synostwo Boże. Ewangelia według św. Marka głosi: Synostwo Boże Jezusa historycznego objawił Bóg Ojciec w czasie chrztu i Przemienienia; ujawniały demony — zagrożone egzorcyzmami; uroczyście wyznał Setnik — patrząc na śmierć Ukrzyżowanego; potwierdził sam Jezus, nazywając Boga swoim Ojcem (14, 36), a zwłaszcza wobec Wysockiej Rady, kiedy na pytanie Najwyższego Kapłana: *Czy ty jesteś Mesjasz Syn Błogostawionego?*, odpowiedział: *Ja jestem* (14, 61n). Uczniowie, chociaż zrozumieli mesjańskie posłannictwo Mistrza, to jednak nie dostrzegli Synostwa Bożego w Mesjaszu i dopiero Zmartwychwstały Pan obudził w nich wiarę w Boskość Nauczyciela i Cudotwórcy z Nazaretu, natchnął ich zapalem misyjnym, a głoszenie Ewangelii potwierdzał znakami mocy Bożej.

## EMAUS

Pamiętkę ewangelicznego zdarzenia opisanego przez św. Łukasza 24, 13—36 czczą pielgrzymi chrześcijańscy w cichym zakątku gór judzkich ok. 13 km na północny zachód od Jerozolimy w miejscowości Kubebe. W 1901 r. zbudowano tu na ruinach pochodzącego z epoki krzyżowców kościół w stylu romańskim, którego witraże przedstawiają zdarzenia wielkanocne, a artystycznie wykonany tryptyk głównego ołtarza — scenę łamania chleba przez Chrystusa w domu Kleofasa<sup>1</sup>. Z uwagi na to, że odległość Kubebe od Jerozolimy wynosi niewiele ponad „60 stadiów”, którą to liczbę przyjmuje większość najlepszych kodeksów, jak A, B, D, K<sup>2</sup>, L, N<sup>2</sup> i X, za umiejscowieniem tutaj ewangelicznego Emaus opowiadają się m. in. B. Meistermann<sup>2</sup>, P. Viaud<sup>3</sup> i D. Baldi<sup>4</sup>. Tymczasem kodeksy S, Θ, N, a także Wulgaty Y, O, C oraz Euzebiusz i Hieronim, przytaczając Łk 24, 13 opowiadają się za tym, że Emaus było odległe od Jerozolimy o „160 stadiów”. Istotnym zatem wydaje się być pytanie, gdzie było położone ewangeliczne Emaus, w którym zmartwychwstały Jezus objawił się swoim uczniom.

## 1.

Pismo św. podaje o Emaus dość szczerze wiadomości. Jedynie pierwsza księga Machabejska wymienia Emaus w związku z wojną Antiocha Epifanesa przeciwko Machabeuszom. Wzmianka ta świadczy jednak o tym, że Emaus było wtedy ważnym punktem strategicznym, który pragnęli posiadać zarówno Syryjczycy, jak i Żydzi. Nic więc dziwnego, że dla zrealizowania swych planów wodzowie syryjscy rozłożyli swój obóz pod Emaus na równinie (por. 1 Mach 3, 40). Ku obronie zagrożonemu miastu pospieszył Juda, który rozłożył obóz „na południe od Emaus” (1 Mach 3, 57). Po śmierci Judy, dowódca syryjski Bacchides ok. 160 r. przed Chrystusem wzmocnił fortyfikację Emaus, budując zamek oraz wznosząc wysokie mury (1 Mach 9, 50).

O dalszych losach Emaus dowiadujemy się od Józefa Flawiusza. Zaznaczył on, że w okresie sporów o następstwo na tron po Herodzie Wielkim, kiedy mnożyły się bandy rozbójnicze, jedna z nich pod wodzą Atrongajosa napadła pod Emaus na oddział rzymski wiozący broń i żywność dla legionów. Zabito setnika Arejosa i 40 legionistów. Dla przywrócenia ładu przybył do Judei Varus, a „zbliżywszy się do

<sup>1</sup> P. Stach, *Podróż naukowa księży do Ziemi Świętej*, Lwów 1937, s. 63.

<sup>2</sup> *Guide de Terre Sainte*, Paris 1936<sup>3</sup>, s. 435—441.

<sup>3</sup> *Emmaus*, „The Catholic Biblical Quarterly” 4 (1941) 293—301.

<sup>4</sup> *Emmaus*, *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1950, V 312.

Emaus, którego mieszkańcy uciekli, spalił to miasto za zabicie Arejo-  
sa i jego ludzi”<sup>5</sup>. Dopiero w późniejszym czasie Emaus odzyskało  
swoje dawne znaczenie strategiczne, a ces. Wespazjan umieścił w nim  
piątą legię dla czuwania nad mieszkańcami Tamny, Liddy, Jamni i in-  
nych miast<sup>6</sup>.

W międzyczasie rozegrał się w Emaus znany nam epizod, który  
św. Łukasz (24, 13) rozpoczął od słów: *Otóż w tym samym dniu dwaj  
z nich byli w drodze do wsi, zwanej Emaus, oddalonej sześćdziesiąt  
stadiów od Jerozolimy*. Pewną reminiscencją cytowanego tekstu są  
słowa z Ewangelii według św. Marka 16, 12—13: *Potem ukazał się  
w innej postaci dwom z nich w drodze, gdy szli na wieś. Oni powró-  
cili i donieśli innym*.

Wszyscy autorowie opowiadają się za tym, że Emaus Machabej-  
skie położone było na równinie Szefela, i że jest to obecne Amwas<sup>7</sup>.  
Nie wszyscy jednak chcą uznać Emaus z księgi Machabejskiej i Emaus,  
o którym pisze Łk 24, 13 za identyczne (m. in. R. Buselli i T. Döme-  
nichelli). Do tego może ich upoważniać podawana odległość od stolicy  
o „60 stadiów” (tj. około 11 km), podczas gdy wspomniane Amwas ma  
odległość większą o 100 stadiów. Ze względu na to, że większość wy-  
mienionych już wyżej kodeksów ma odległość „60 stadiów”, w kry-  
tyce tekstu pierwszeństwo jest dawane tej właśnie lekcji. Należy jed-  
nak zaznaczyć, że za przyjęciem lekcji „160 stadiów” przemawiają  
także poważne racje. Lekcja ta bowiem, jak zostało wspomniane, znaj-  
duje się w kodeksie Synaickim i w kilku innych kodeksach i staro-  
żytnych przekładach, była przyjęta przez Euzebiusza z Cezarei i Hie-  
ronima. Ponadto znana była Orygenesowi, który zbadał dostępne mu  
manuskrypty oraz istniejącą w jego czasach ustną tradycję opowia-  
dającą się za tym, że Pan Jezus z dwoma uczniami był w tej miejsco-  
wości. W komentarzu na Ewangelię św. Łukasza, dzisiaj zagubionym,  
Orygenes wskazywał na Nikopolis jako ewangeliczne Emaus<sup>8</sup>. A za-  
tem o autentyczności ewangelicznego Emaus, późniejszego Nikopolis,  
dzisiejszego Amwas nie może decydować sama krytyka tekstu, gdyż  
pewne światło może rzucić także tradycja i archeologia.

Obok Orygenesesa, Euzebiusz z Cezarei w IV w. świadczył o tym,  
że wspomniane przez Łukasza Ewangelistę Emaus, to współczesne mu  
Nikopolis<sup>9</sup>. Na innym miejscu tenże sam Euzebiusz pisał, że Nikopo-  
lis nazywano poprzednio Emaus<sup>10</sup>. Świadcstwo historyka Euzebiusza

<sup>5</sup> *Dzieje wojny żydowskiej* II 4,3; II 5,1 (przekład A. Niemojewskiego), Warszawa 1906, s. 132.

<sup>6</sup> Tamże IV 8,1; s. 315.

<sup>7</sup> Por. np. A. Lipiński, *Archeologia biblijna*, Warszawa 1911, s. 88 n.; M. Hagen, *Realia biblica*, Paris 1914, s. 145; M. J. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris 1946, s. 589.

<sup>8</sup> L. H. Vincent, *Fouilles de l'École à la basilique d'Amwas*, „Revue Biblique” 35 (1926) s. 120.

<sup>9</sup> *Onomasticon*, 90.

<sup>10</sup> *Chronicorum liber II*; PG 19, 569.

jest niezwykle ważne, gdyż właśnie on pochodził z Palestyny, a ponadto był metropolitą Cezarei Palestyńskiej, do której należało Nikopolis jako stolica biskupia. Toteż nie dziwnego, że w Soborze Nicejskim w 325 r. brał udział m. in. bp Piotr z Nikopolis<sup>11</sup>. Podobnie i św. Hieronim, który w 385 r. przybył do Nikopolis jako pielgrzym celem zwiedzenia bazyliki, zaznaczył: „Nikopolis nosiło poprzednio nazwę Emaus, w którym to podczas łamania chleba, rozpoznany Pan, dom Kleofasa poświęcił na kościół”<sup>12</sup>. Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że św. Hieronim opowiadając się za Nikopolis jako Emaus przyjął lekcję „160 stadiów”. Zawierały ją cztery najlepsze manuskrypty hieronimiańskiej Wulgaty. Ta jednak liczba musiała zniknąć przy ujednocnianiu manuskryptów starożytnej wersji łacińskiej wobec przeważającej większości manuskryptów greckich<sup>13</sup>.

W V w. Sozomen podkreślił, że współczesne mu miasto Palestyny — Nikopolis było ewangelicznym Emaus. Po raz pierwszy spotykamy u niego wzmiankę o źródle w pobliżu Emaus, w którym Chrystus miał wraz z uczniami obmyć nogi<sup>14</sup>. W VI w. Teodozjusz opowiadał się za tym, że Kleofas poniósł w Nikopolis śmierć męczeńską<sup>15</sup>. Opinia dopatrująca się w Nikopolis ewangelicznego Emaus ma swych przedstawicieli w wiekach następnych. Jeszcze w XVII w. M. Nau wstępując do Nikopolis, zwanego od VI w. Amwas stwierdził, że chrześcijanie tej okolicy byli przekonani, iż to jest Emaus wspomniane przez Łk 24, 13, a kościół stał na miejscu, gdzie dwaj uczniowie zatrzymali Zbawiciela w dzień zmartwychwstania<sup>16</sup>.

## 2

Potwierdzeniem tezy tradycyjnej o identyczności Emaus ewangelicznego z dzisiejszym Amwas są wykopaliska, które tam prowadzono w końcu XIX w. i w latach 1924—30. Początkowo badania archeologiczne w Amwas prowadził J. B. Guillemot. Odkopane przez niego mury wielkich rozmiarów uznali archeologowie za ruiny wystawionej tu dość wcześnie bazyliki chrześcijańskiej. Wyniki badań przeprowadzonych przez Dominikańską Szkołę Biblijną w Jerozolimie opublikowali L. H. Vincent i F. M. Abel w obszernej pracy pt. *Emmaus. Sa basilique et son histoire*, Paris 1932. W wykopaliskach dało się wyodrębnić kilka warstw wzajemnie nakładających się na siebie. Jedną z nich stanowił olbrzymi cmentarz grzebalny pokryty kamiennymi płytami z XII w., a następnie mozaika o wzorach geometrycznych,

<sup>11</sup> *Patrum Nicaehonim nomina*, wyd. H. Gelzer, Leipzig 1898, s. 40, nr 28.

<sup>12</sup> Epist. 108; PL 22, 883.

<sup>13</sup> F. M. Abel, *La distance de Jérusalem à Emmaus*, „Revue Biblique” 34 (1925) s. 355.

<sup>14</sup> PG 67, 1281.

<sup>15</sup> CSEL 39, 139.

<sup>16</sup> L. Heidet, *Emmaus*, Dictionnaire de la Bible, Paris 1899, II 1761.

pod którymi odkryto groby chrześcijan z początków IV w. Stwierdzono również istnienie willi rzymskiej z II w. z mozaikami klasycznymi. W ostatniej warstwie natrafiono na ślady domów żydowskich z epoki machabejskiej.

Dokładna analiza odkryć pozwoliła archeologom odtworzyć obraz dawnego położenia bazyliki. Została ona wzniesiona na innej budowli zwanej *villa romana* (być może był to dom Kleofasa), zawierającej różne ozdoby, marmury i mozaiki świadczące o zamożności właścicieli tej willi. Szczególne znaczenie ma owa mozaika, która pozwala podać w przybliżeniu datę jej pochodzenia (według L. H. Vincenta mozaika ta pochodzi z okresu Septymiusza Sewera ok. 200 r.)<sup>17</sup>. Natomiast bazylika w Amwas została zbudowana za panowania Aleksandra Sewera w I połowie III wieku<sup>18</sup>. Cesarz ten, hołdując religijnemu ekletyzmowi, cenił także chrześcijaństwo. Na jego przychyłość do chrześcijan wpłynęła prawdopodobnie obecność Orygenesa, którego powołała do Antiochii Julia Mamaea, matka cesarza. Ponadto Emaus, które od 221 r. nosiło nazwę Nikopolis, mogło korzystać z łask cesarskich za pośrednictwem Juliusza Afrykańskiego, który pełnił urząd prefekta tego miasta i był chrześcijaninem. Nic więc dziwnego, że kiedy chrześcijańska gmina w Emaus zatroszczyła się o wzniesienie kościoła, cesarz nie odmówił jej swego pozwolenia. Obecność Orygenesa wywarła wpływ na wybór miejsca pod bazylikę, której budowę rozpoczęto już ok. 222 r.<sup>19</sup>. Zbudowanie bazyliki chrześcijańskiej w okresie złagodzonego za Aleksandra Sewera prześladowania świadczy o żywotności gminy chrześcijańskiej w Nikopolis i o przekonaniu, że scena opowiedziana przez św. Łukasza 24, 28—32 rozegrała się właśnie w tym miejscu.

Bazylika w Amwas należała do jednego z najdawniejszych sanktuariów chrześcijańskich w Palestynie<sup>20</sup>. Od początku swego istnienia była ona katedrą biskupa, który podlegał metropolicie w Cezarei Palestyńskiej<sup>21</sup>. Okres świętości gminy chrześcijańskiej w Nikopolis nie trwał długo. Bazylikę zburzono w okresie prześladowań Dioklecjana (284—305). Wykopaliska świadczą, że w czasie trwania tej „ery męczenników” pogrzebano wielką ilość ciał chrześcijan obok starożytnego kościoła, a nawet w jego wnętrzu oraz przy fundamentach od strony północno-zachodniej. Świadczy o tym także mozaika o wzorach geo-

<sup>17</sup> Fouilles de l'École à la basilique d'Amwas, „Revue Biblique” 35 (1926) s. 120.

<sup>18</sup> L. H. Vincent, *La chronologie du groupe monumental d'Amwas*, „Revue Biblique” 55 (1948) s. 375.

<sup>19</sup> F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, Paris 1952, II s. 188; tenże, *Géographie de la Palestine*, Paris 1967<sup>3</sup>, II s. 314.

<sup>20</sup> L. H. Vincent, *La chronologie du groupe monumental d'Amwas*, „Revue Biblique” 55 (1948) s. 375.

<sup>21</sup> E. Dąbrowski, *Na szlakach działalności Chrystusa w Palestynie*, Warszawa 1932, s. 184.

metrycznych<sup>22</sup>. Ces. Konstantyn Wielki w liście do metropolity Euzebiusza z Cezarei polecił, by w Nikopolis odnowiono świątynię albo w razie potrzeby zbudowano nowy kościół. Wskazywałoby to na fakt, że prawdopodobnie pierwotna bazylika nie została całkowicie zburzona. Nie jest też rzeczą pewną, czy polecenie cesarskie zostało spełnione. W każdym razie prześladowanie Juliana Apostaty w 362 r., a zwłaszcza ze strony Samarytan w 529 r. spowodowały dalszą ruinę bazyliki. Pochłonięły one także pewną ilość ofiar; męczenników grzebano również obok bazyliki<sup>23</sup>.

Prawdopodobnie jeszcze za ces. Justyniana I (527—565) wzniesiono w miejscu pierwotnej bazyliki o konstrukcji lekkiej. W zasadzie nosiła ona wygląd poprzedniej, z wyjątkiem pewnych różnic wprowadzonych w baptysterium<sup>24</sup>. Istnienie tego kościoła nie było również długie. Już bowiem w 634 r. muzułmanie rozpoczęli podbój Ziemi Świętej, która uległa im w 637 r.; kościół w Nikopolis został zamieniony na meczet. Kiedy podczas głodu w X w. straciło życie ok. 25 tys. mahometan, pochowano ich w zachodniej części kościoła oraz obok narożnika północno-zachodniego<sup>25</sup>.

Kościół ulegał powoli zniszczeniu, tak że Daniel Abbas podróżujący w latach 1106—1107 po Ziemi Świętej mógł zanotować, że w miejscowości, gdzie był wzniesiony kościół, teraz wszystko jest zburzone przez ludzi bezbożnych, a Emaus — Amwas jest opustoszałe<sup>26</sup>. Dopiero po przybyciu krzyżowców rozpoczęła się gruntowna odbudowa kościoła. Ze względu na małą ilość ludności, budowała ta była mniejsza i zajmowała tylko część nawy bazyliki pierwotnej. Ale i ta świątynia miała krótki żywot, bowiem w 1187 r. muzułmanie na nowo opanowali okolice. Mimo to, jeszcze w 1924 r. F. Ricoldus de Monte Crucis pisał o „pięknym kościele” znajdującym się w Amwas<sup>27</sup>. Wskutek braku opieki, kościół ten popadał w ruinę. W 1480 r. Feliks Fabri wspominał, że w Amwas Saraceni wszystko zniszczyli, w szczególności zaś kościół, w którym „gościł Chrystus”, a z którego pozostały tylko ruiny<sup>28</sup>. Podobnie i w XVII w. F. Quaresmi zaznaczył, że z istniejącego tu niegdyś pięknego kościoła widzi się tylko ruiny<sup>29</sup>. Ruiny te pokrywał piasek pustyni unoszony przez wiatry wraz z ziemią splu-

<sup>22</sup> L. H. Vincent, *Fouilles de l'École à la basilique d'Amwas*, „Revue Biblique” 35 (1926) s. 121.

<sup>23</sup> L. H. Vincent, F. M. Abel, *Emmaus. Sa basilique et son histoire*, Paris 1932, s. 266, 353.

<sup>24</sup> L. H. Vincent, *La chronologie du groupe monumental d'Amwas*, „Revue Biblique” 55 (1948) s. 367 n.

<sup>25</sup> L. H. Vincent, *Fouilles de l'École à la basilique d'Amwas*, „Revue Biblique” 35 (1926) s. 121.

<sup>26</sup> D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalem 1935, 1955<sup>2</sup>, s. 969.

<sup>27</sup> D. Baldi, dz. cyt., s. 979.

<sup>28</sup> D. Baldi, dz. cyt., s. 984.

<sup>29</sup> D. Baldi, dz. cyt., s. 986.



kaną ze wzgórza. Dopiero w końcu XIX w. oraz w XX w. zainteresowali się nimi archeologowie dochodząc do stwierdzenia, że stanowią one jeden z najstarszych zachowanych dotąd zabytków.

## 3

W świetle danych tradycji wczesnochrześcijańskiej, jak i archeologii należy przyjąć, że ewangelicznym Emaus jest obecne Amwas. Wspomniane już Kubebe jest odległe od Jerozolimy o ok. 75 stadiów<sup>30</sup> i do XII w. nie miało za sobą żadnej wyraźnej tradycji, a badania archeologiczne prowadzone przez J. B. Guillemota i L. H. Vincenta wykazały, że najstarszy kościół był tu zbudowany w XII w. przez krzyżowców, którzy nie zawsze liczyli się z autentycznością miejsca świętego<sup>31</sup>. Fakt, że zwłaszcza od XV w. opowiadano się najczęściej za Kubebe jako ewangelicznym Emaus wypływał z trudności, na jakie napotyka opinia o Nikopolis — Amwas, za którą przemawia bogata tradycja. Trudności te są jednak możliwe do wyjaśnienia.

Nazwa „wieś” nadawana Emaus przez Ewangelistę odpowiada dokładnie warunkom, w jakich znalazła się miejscowość w momencie, gdy rozgrywał się epizod ewangeliczny<sup>32</sup>. Z punktu widzenia greckorzymskiego jedynie tylko Jerozolima miała prawo do tytułu „miasta”. Po zburzeniu Emaus przez Varusa, podnosiło się ono powoli z ruiny. W okresie męki Chrystusa i przez cały okres pobytu św. Łukasza w Palestynie było niewielką osadą.

Inną trudność stanowi możliwość przebycia drogi łączącej Jerozolimę z Emaus — Amwas i z powrotem (razem ok. 60 km.) w ciągu jednego dnia. Należy jednak zauważyć, że z Jerozolimy do Emaus prowadziły w owym czasie trzy drogi. Jedna obok El-Dżib przez Bethoron do Beit Sira robiła dużo koło od strony północnej, druga wiodła przez Beit-Iksa, Biddou, Kubebe, Beit-Anan i Beit-Lidzia, natomiast przechodziła przez Kulonieh i Abu Gosz. Ostatnia była najprostsza i najkrótsza a wynosiła 144 stadiów<sup>33</sup>. Nic dziwnego, że zwłaszcza tą drogą uczęszczali piechurzy z Emaus do Jerozolimy celem uczestniczenia w uroczystościach paschalnych, a także pragnąc załatwić sprawy mniejszej wagi. Możliwość przebycia takiego odcinka drogi w ciągu jednego dnia nie przeszkadza wyrażenie: *Zostań z nami, bo wieczór nadchodzi i dzień chyli się ku zachodowi*, które należy rozumieć o czasie bezpośrednio po południu. W V w. Hezychiusz w takim sensie interpretował słowa, którymi posłużył się św. Łukasz: „Nie zostało

<sup>30</sup> A. Fic, *Jeżus Chrystus*, Poznań 1952, II s. 215. Por. także, C. Kopp, *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, s. 449.

<sup>31</sup> L. H. Vincent, *Les monuments de Qubeibeh*, „Revue Biblique” 40 (1931) s. 76, 91.

<sup>32</sup> F. M. Abel, *La distance de Jérusalem à Emmaus*, „Revue Biblique” 34 (1925) s. 361.

<sup>33</sup> F. M. Abel, art. cyt., s. 350.

napisane, że był wieczór, kiedy zbliżali się do Emaus, lecz że miało się ku wieczorowi i dzień się nachylił do tego stopnia, że mogła być godzina ósma albo dziewiąta, ponieważ od siódmej jakoby pod wieczór nachyla się słońce”<sup>34</sup>. Oczywiście, Hezychiusz liczył godziny na sposób żydowski. W chwili, gdy uczniowie nalegali, by zatrzymać podróżnego, mogła być godzina druga lub trzecia po południu. M. J. Lagrange<sup>35</sup> uważał, że uczniowie mogli wyrazić się przesadnie o bliskości wieczoru, aby zobowiązać nieznanego gościa, którym był Jezus, do przyjęcia zaproszenia.

Z ewangelicznego opisu wynika, że dwaj uczniowie wyruszyli z Jeruzolimy po przyjściu niewiast z Kalwarii i po powrocie Piotra i Jana od grobu, a przed drugim przejściem Magdaleny donoszącej, że widziała Jezusa. Mogło to mieć miejsce w godz. 8—9 rano dnia zmartwychwstania. Gdyby uczniowie szli najkrótszą drogą, wówczas w Emaus mogli się znaleźć po przeszło 5 godzinach, licząc przeciętnie 5 km na godzinę. Gdyby jednak wybrali drogę najdłuższą, wówczas do Emaus mogli przybyć po 6—7 godzinach. Posiłek w Emaus nie trwał długo. Kiedy rozpoznany Pan znikł z ich oczu, natychmiast powzięli decyzję powrotu do Jeruzolimy. Z pewnością byli wruszeni takim przeżyciem, skoro św. Łukasz zaznaczył: *W tej samej chwili wybrali się i wrócili do Jeruzolimy, gdzie zastali zebranych Jedenastu z ich towarzyszami*. Prawdopodobnie uczniowie wybrali najkrótszą drogę, albo też użyli zwierząt, aby szybciej przybyć do Jeruzolimy. Wspomniany już Hezychiusz sądził, że uczniowie przybyli do Jeruzolimy „w pełną noc”<sup>36</sup>. Wziąwszy jednak pod uwagę to, że odbycie drogi powrotnej było dla uczniów łatwiejsze, gdyż pragnęli jak najszybciej podzielić się z Apostołami wieścią o zjawieniu się zmartwychwstałego Jezusa, należy przyjąć opinię, że przybyli wcześniej niż sądzi Hezychiusz.

Przebycie w ciągu jednego dnia drogi z Jeruzolimy do Emaus i z powrotem, nawet przy „160 stadiach” jest zatem możliwe do przyjęcia. Wobec tego lekcja „160 stadiów” jest ze względów tradycyjnych i archeologicznych pewniejsza<sup>37</sup>. A więc Nikopolis, dzisiejsza Amwas, wydaje się być tym samym Emaus, o którym wspomina św. Łukasz w swojej Ewangelii.

Lublin

Ks. JERZY MISIUREK

<sup>34</sup> PG 93, 1443.

<sup>35</sup> *L'Évangile selon saint Luc*, Paris 1927, s. 607.

<sup>36</sup> PG 93, 1443.

<sup>37</sup> C. Kopp, dz. cyt., s. 448 n.

Ks. Jerzy Chmiel

## HERMENEUTYKA BIBLIJNA I MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

W ostatnich latach słowo *hermeneutyka* spotyka się dość często w naukach humanistycznych. Nie oznacza to jednak, że dopiero w naszych czasach pojawiło się to pojęcie. Jest to słowo stare, pochodzi z języka greckiego: *hermeneuein* oznacza „tłumaczyć to, co jest niejasne, lub z obcego języka”. Zaś grecki czasownik *hermeneuein* bierze swój początek od nazwy greckiej boga Hermesa (po łacinie Merkury), który — wedle mitologii greckiej — był jednym z dwunastu bogów olimpijskich. Zeus uczynił go posłańcem bogów. Nie tylko oznajmiał rozkazy bóstw olimpijskich, lecz także wypełniał wszelkie polecenia. Odprowadzał dusze zmarłych do Hadesu, opiekował się handlem, kupcami, a nawet ... złodziejami, pod jego opieką była palestra, czyli ćwiczenia gimnastyczne. Przedstawiano go jako pięknego młodzieńca ze skrzydełkami u stóp, w szerokim kapeluszu również opatrzonym skrzydełkami, trzymającego w rękę kaduceusz, tzn. laskę herolda, oplecioną dwoma węzami. Ponieważ Hermes był heroldem bogów i tłumaczył niejako ich wolę i postanowienia, jego imię dało początek greckiej nazwie czynności tłumaczenia. Ciekawe, że św. Pawła Grecy w Listrze nazwali Hermesem, ponieważ głównie on przemawiał; warto przeczytać ten epizod opisany w Dziejach Apostolskich 14,8—18.

Pierwotnie *hermenêia* oznaczała zarówno wyjaśnianie trudnych rzeczy (interpretacja), jak i tłumaczenie z obcego języka (przekład). Później nazwa *hermenêia* zanikła, a pojawiła się nowa: *hermeneutica*, która oznaczała już tylko wyjaśnianie trudnych tekstów Pisma św.<sup>1</sup> Tak więc mamy słowo *hermeneutyka*, która oznacza dzisiaj teorię interpretacji i która odnosić się może do różnych dziedzin ludzkiej myśli: jest przeto hermeneutyka filozoficzna, teologiczna, biblijna czy przyrodnicza.

<sup>1</sup> Pierwszym dziełem, w którego tytule zostało umieszczone słowo *hermeneutyka*, jest książka J. C. Dannhauera, nosząca łaciński tytuł: *Hermeneutica Sacra sive methodus exponendarum Sacrarum Litterarum* (Hermeneutyka święta, czyli metoda wyjaśniania Pisma św.), a wydana w Strasburgu w 1654 r.

Nas tutaj wyłącznie interesuje hermeneutyka biblijna, czyli teoria zajmująca się wyjaśnianiem (interpretacją) tekstów Pisma świętego Starego i Nowego Testamentu. Hermeneutyka biblijna różni się od egzegezy biblijnej, która też wyjaśnia teksty biblijne: hermeneutyka daje bowiem zasady teoretyczne, natomiast egzegeza stosuje te zasady w praktyce do konkretnych tekstów (perykop biblijnych). Hermeneutyka biblijna różni się także od teologii biblijnej: hermeneutyka bowiem nie wychodzi poza teksty biblijne, podczas gdy teologia porządkuje te teksty w kategoriach teologicznych. Widzimy z tego, że hermeneutyka jest niejako progiem, który trzeba przekroczyć, ażeby dostać się na teren naukowej analizy Biblii. Dlatego ważna jest rola hermeneutyki w studiach biblijnych; rolę tę dobitnie podkreślają współczesne opracowania.

Ażeby poznać, w jaki sposób hermeneutyka przystępuje do analizy tekstu biblijnego, posłużymy się Konstytucją dogmatyczną o Objawieniu Bożym, ogłoszoną na Soborze Watykańskim II w 1965 r.

#### ETAP PIERWSZY, CZYLI ANALIZA LITERACKA

„Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, a więc komentator Pisma św., chcąc poznać, co On nam oznajmić zamierzał, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić” (KO 12).

Analizę tekstu biblijnego — jak zresztą każdego tekstu — zaczynamy do sensu użytych słów i występujących pojęć. Oczywiście przyjmujemy już tekst ustalony. Jeśli są jakieś różnice wyrazowe pomiędzy rękopisami, zawierającymi teksty oryginalne Biblii (które to różnice nazywamy wariantami tekstualnymi), to musimy się zgodzić na pewne wyrazy ustalone przy pomocy metod specjalnej gałęzi wiedzy noszącej nazwę krytyki tekstu. Jest to praca dość żmudna, ale bardzo potrzebna, gdyż inaczej byłibyśmy narażeni na nieporozumienia tekstualne.

Może się ktoś dziwić: czy tekst biblijny nie jest już od lat ustalony? Istotnie, jest ustalony, ale to nie przeszkadza, że istnieją pewne możliwości wyboru wyrazów, czyli wariantów, wynikłych wskutek popełnionych błędów lub dodawanych później wyjaśnień (głos). I nie ma się temu co dziwić, tak jest z każdym dziełem literackim: ile kłopotu sprawia na przykład wydanie krytyczne dzieł Henryka Sienkiewicza, którego przecież nasi dziadkowie mogą pamiętać<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Pisze o tym prof. Julian Krzyżanowski: „nie należy do zadań łatwych sporządzenie dzisiaj poprawnego wydania dzieł Sienkiewicza, dotarcie bowiem do tekstów podstawowych, rękopisów, pierwodruków w czasopiśmie i książkach okazuje się często niemożliwe, same zaś teksty, jak na to nieraz zwracano już uwagę, obrosły w ciągu półwiecza całymi pokładami błędów i nieporozumień, tak często komicznych, że aż nieprawdopodobnych.” (*Pokłosie Sienkiewiczowskie*, Warszawa 1973, s. 601).

Ale wróćmy do tekstu biblijnego, w którym wyrazy — odczytane od ewentualnych nieporozumień i naleciałości — oczekują na diagnozę komentatora, czyli hermeneuty. Trzeba więc określić, jaki sens mają użyte tam słowa: czy jest to sens dosłowny, czyli wyrazowy, czy też przenośny. Od tego bowiem zależy rozumienie tekstu.

Jeśli mamy do czynienia z sensem przenośnym, to trzeba jeszcze określić, jakiego typu jest to przenośnia: metafora, porównanie, alegoria czy przypowieść (parabola).

Często występuje w Nowym Testamencie tzw. sens typiczny, polegający na tym, że pewne elementy tego tekstu (fakty, osoby) są już niejako zapowiedziane w Starym Testamencie, a w Nowym został potwierdzony związek pomiędzy nimi. Tak na przykład u św. Pawła w Liście do Rzymian (5,14) Adam jest typem Chrystusa.

Mówi się również o tzw. sensie pełniejszym (nazwa łacińska: *sensus plenior*), kiedy pewne opisy biblijne dla nas są bardziej oczywiste niż dla autora tychże opisów: dotyczy to zwłaszcza proroctw mesjańskich Starego Testamentu, których wypełnienie się widzimy na postaci Jezusa Chrystusa.

„Celem odszukania intencji hagiografów należy między innymi uwzględnić również rodzaje literackie” (KO 12).

Niezmiernie ważnym zabiegiem analizy tekstu biblijnego jest właściwe rozpoznanie rodzaju literackiego. To właśnie rodzaj literacki nadaje niejako kształt literacki danemu tekstowi. Należy pamiętać, że biblijne rodzaje literackie różnią się od współczesnych. Genologia współczesna wyróżnia trzy główne rodzaje: epike, lirykę i dramat. W Biblii możemy wyróżnić rozmaite rodzaje historyczne (epika), prorockie (dramat), poetyckie (liryka) i inne, jak: mądrościowe, ewangeliczne czy epistolarne (listy). Istnieje ogromne bogactwo biblijnych gatunków literackich; tytułem przykładu przytoczymy niektóre gatunki historyczne:

- toledot, czyli genealogie albo rodowody (zob. rodowody Jezusa u Mateusza i Łukasza);
- opowiadania etiologiczne, podające pochodzenie danej nazwy (np. opowiadanie o żonie Lota lub o miejscowościach Massa i Meriba);
- midrasze albo hagady — opowiadania komentujące jakiś fakt biblijny dla celów wychowawczych (zob. Księgi Kronik);
- poematy epickie — np. opisy stworzenia świata;
- historie patetyczne (zob. Księgi Machabejskie);
- zwiastowanie (zob. opis zwiastowania Maryi u Łukasza).

## ETAP DRUGI, CZYLI ANALIZA HISTORYCZNA

„Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić (...) Trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykle się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą” (KO 12).

Poznanie rodzajów literackich w Biblii nie może odbywać się w oderwaniu od kontekstu życia i kultury ówczesnych ludzi. Dlatego ważną jest tutaj historia nie tylko narodu wybranego, ale całego ówczesnego Bliskiego Wschodu. Nie chodzi tylko o historię polityczną, lecz również o historię gospodarczą, kultur i religii podówczas panujących. Trzeba tu wspomnieć o antropologii kulturalnej, uwzględniającej metody przekazu informacji — co dla nas jest szczególnie ważne ze względu na technikę przekazów biblijnych, tak na etapie jeszcze ustnym, jak już na etapie słowa pisanego.

Wszystkie te dane zdobywamy najczęściej drogą wykopalisk archeologicznych. Stąd archeologia jest wielkim sprzymierzeńcem hermeneutyki biblijnej.

## ETAP TRZECI, CZYLI ANALIZA TEOLOGICZNA

„Należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględniać treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary” (KO 12).

Jest to już etap końcowy, który podsumowuje całą analizę hermeneutyczną. Chodzi tu przede wszystkim o zasadę jedności całego Pisma św. tak Starego jak i Nowego Testamentu. Zasadę tę sformułował oryginalnie już św. Augustyn twierdząc, że Nowy Testament jest ukryty w Starym, a Stary w Nowym znajduje wyjaśnienie.

Ważną rzeczą jest uwzględnienie rozumienia tekstów biblijnych przez wierzących — nazywamy to żywą Tradycją całego Kościoła. Dlatego hermeneutyka musi wypływać z wiary, a nie może być tylko wynikiem ciekawości intelektualnej. Hermeneuta więc, ażeby mógł owocnie zgłębić badany tekst biblijny, winien być człowiekiem wierzącym. Taka postawa człowieka wierzącego pozwala ujmować przedstawiane prawdy całościowo — należy do tzw. analogii wiary.

## MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Pismo św. razem z Tradycją zostały powierzone Kościołowi. „Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane go czy przekazane go przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie

działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu bowiem Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia” (KO 10).

Z powyższych słów Konstytucji Vaticanum II jasno wynika relacja interpretacji biblijnej do urzędowej wykładni treści Ksiąg Świętych stanowiących depozyt powierzony Kościołowi. Winniśmy zwłaszcza zwrócić uwagę na wymienione trzy funkcje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w odniesieniu do słowa Bożego: słucha — strzeże — wyjaśnia. Te trzy funkcje Magisterium Kościoła stanowią niejako odpowiednik trzech etapów hermeneutycznych.

1. Urząd Nauczycielski Kościoła słucha słowa Bożego. Owo słuchanie słowa Bożego może odbywać się na dwóch płaszczyznach: — na płaszczyźnie literackiej: chodzi tutaj o ustalony tekst, uwolniony od naleciałości i skażeń, tekst podany do czytania i rozumienia; — na płaszczyźnie doświadczenia religijnego, o czym mówi Konstytucja *Dei Verbum* (8): „Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim, już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy.”

2. Urząd Nauczycielski Kościoła strzeże słowa Bożego. Przede wszystkim chodzi tutaj o obronę historyczności i autonomiczności objawionego słowa Bożego. W tym sensie ta funkcja Magisterium Kościoła odpowiada etapowi analizy historycznej procesu hermeneutycznego. Dlatego tak ważną rzeczą jest poznanie wszystkich historycznych uwarunkowań powstawania Ksiąg Świętych i całego historycznego tła, *Sitz im Leben* — jak powiedzieliśmy używając obiegowej terminologii fachowej, tekstu biblijnego. Będzie to obrona zaistniałych faktów, co nie oznacza, że fakty te musimy bez reszty rozumieć i je wyjaśnić; zawsze pozostanie jakiś margines nie dotarcia do całości wydarzenia. Będzie to również obrona autonomiczności słowa Bożego, którego nie można sprowadzić do kreacji literackich Izraela biblijnego. Słowo Boże należące od strony swej szaty literackiej do ludzkiej twórczości, należy równocześnie od strony swej funkcji i swych zadań do komunikacji Boga.

3. Urząd Nauczycielski Kościoła wiernie wyjaśnia słowo Boże. Magisterium Kościoła nie jest ponad słowem Bożym, ale jest z nim. Tworzy pewną całość, powiedzieliśmy układ zamknięty. W takim układzie nie może zaistnieć sprzeczność między egzegetą a Kościołem nauczającym. Ujmuje to dobrze Konstytucja *Dei Verbum* w następujących słowach: „Zadaniem egzegetów jest pracować wedle tych zasad (tzn. hermeneutycznych, przyp. mój) nad głębszym zrozumieniem i wyjaśnieniem sensu Pisma św., aby dzięki badaniu przygo-

towawczemu sąd Kościoła nabywał dojrzałości. Albowiem wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma św., podlega ostatecznie sądowi Kościoła, który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego" (KO 12).

#### LITERATURA (W WYBORZE)

- Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Poznań—Warszawa—Lublin 1959, T. I. (hasło: *Interpretacja Pisma św.* — A).
- Exégèse et herméneutique*. Praca zbiorowa. Collection „Parole de Dieu”, Paris 1971.
- Esegesi ed ermeneutica*. Atti della XXI Settimana Biblica, Brescia 1972.
- Lapointe R., *Panorama de l'herméneutique actuelle*, w: „Bulletin de Théologie Biblique” 2 (1972) 107—156.
- Chmiel J. ks., *Problemy współczesnej hermeneutyki biblijnej*, w: RBL 25 (1972) 2—12.
- Współczesna biblistyka polska: 1945—1970*, Warszawa 1972. Zbiór referatów wygłoszonych na VIII Kongresie Biblistów Polskich:
- ks. St. Grzybek, *Współczesna hermeneutyka biblijna*,
  - ks. M. Peter, *Współczesna hermeneutyka Starego Testamentu*,
  - ks. J. Chmiel, *Problem hermeneutyki Nowego Testamentu*,
  - ks. J. Kudasiewicz, *Współczesna hermeneutyka biblijna a przepowiadanie*,
  - ks. M. Wolniewicz, *Posoborowa hermeneutyka biblijna a katecheza w Polsce*.
- Jankowski A. OSB, *Zasady interpretacji Pisma św.* w: „Znak” nr 230 (1973).
- Biblijna hermeneutyka*, art. w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1976 (zob. podaną tam bibliografię).
- Wstęp ogólny do Pisma świętego*. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Homerskiego, Poznań—Warszawa 1973. Cz. I. rozdz. 3: *Zasady i metody analizy naukowej tekstu biblijnego*. Cz. II. rozdz. 3: *Zasady katolickiej interpretacji Pisma św.*

#### WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE:

- Wobec ciągle narastającej literatury na temat hermeneutyki biblijnej warto pamiętać o następujących przewodnikach bibliograficznych.
- Henrichs N., *Bibliographie der Hermeneutik*, Düsseldorf 1968 (publikacje z hermeneutyki różnych dyscyplin wiedzy).
- L'Herméneutique biblique. Introduction bibliographique*, w: G. Thils i R. E. Brown, *Exégèse et Théologie* (Bibl. ETL, 26), Gembloux—Paris 1968, ss. 282—315.
- Elenchus Bibliographicus Biblicus*, Roma (wydawany co roku przez Papieski Instytut Biblijny w Rzymie przewodnik bibliograficzny z wszystkich dziedzin biblistyki, szukać pod: *hermeneutica biblica*).



Ks. Franciszek Wawrzyniak

## ZARYS HISTORII ZBAWIENIA W TEOLOGICZNEJ REFLEKSJI KS. IGNACEGO RÓŻYCKIEGO

W V tomie *Analecta Cracoviensia* 1973—74, wydanym przez Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, zamieszczone są cztery artykuły ks. prof. dra Ignacego Różyckiego.

Przedmiotem niniejszego artykułu są końcowe refleksje i dedukcje, jakie zaprowadziły teologa krakowskiego do sformułowania własnej koncepcji myślowej, obejmującej całą historię zbawienia całej ludzkości od pierwszych początków pierwszych ludzi do końca dziejów ludzkości, czyli do końca świata. Koncepcja ta, dotycząca zbawienia całej ludzkości wszystkich czasów, jest syntezą zbawczą wszechczasów. Autor sformułował ją nie apodyktycznie, nie jako jedynie możliwy zbiór własnych pewnych twierdzeń teologicznych, lecz uczynił to ostrożnie z umiarem, warunkowo, w słowach: „Hipotetyczny zarys całości dziejów zbawienia” (s. 505). Hipotetyczny charakter znamionuje tak sam zarys całości dziejów zbawienia, jak i podstawy odnośnego rozumowania i przynajmniej niektóre przesłanki, na jakich zarys się opiera i z jakich wynika.

### DOKTRYNALNO-TEOLOGICZNA PODSTAWA

Autor przedstawia zarys dziejów zbawienia z dwóch zasadniczych stanowisk: doktrynalno-teologicznego oraz ewolucyjnego. Oba stanowiska stara się zharmonizować, choć podstawa doktrynalno-teologiczna ma bezsprzecznie pierwszeństwo w tłumaczeniu i w dowodzeniu przyjętych twierdzeń.

Odnosnie do stanowiska doktrynalno-teologicznego, Autor stwierdza niejednokrotnie, że zachowuje nienaruszone wszystkie dogmatyczne treści doktrynalnych orzeczeń Kościoła, w tym także dekretu Soboru Trydenckiego o grzechu pierworodnym. Równocześnie jednak chce stosować i rzeczywiście stosuje bardziej ściśle metody w dociekaniach teologicznych. Celem obu tych usiłowań jest realizowanie koniecznego postulatu teologicznego, który nakazuje zachowanie treściowej tożsamości między prawdami przez Boga objawionymi z jednej, a interpretacjami teologicznymi tychże prawd objawionych z drugiej strony. Z natury rzeczy nie można przyjąć sprzeczności między treścią prawdy objawionej a treścią tłumaczenia teologicznego odnośnie tej prawdy.

Postulat ten prowadzi Różyckiego do nowych interpretacji tych twierdzeń teologicznych, które łączą się bezpośrednio z całą koncepcją życia pierwszych ludzi w stanie sprawiedliwości pierwotnej. Teolog krakowski przyjmuje bez zastrzeżeń, że pierwszy człowiek posiadał od samego początku, przed swoim pierworodnym upadkiem,

dary łaski uswięcającej. Niemniej pierwszy człowiek wcale nie posiadał darów pozanaturalnych. Przede wszystkim nie miał najważniejszego daru pozanaturalnego, jakim jest dar nieśmiertelności cielesnej, włączonej do tradycyjnej teologii dogmatycznej przez ogół teologów w całej historii teologii. Różycki wyraźnie pisze, że cielesna nieśmiertelność pierwszego człowieka przed upadkiem, analizowana wprost i bezpośrednio, nie jest ani prawdą dogmatycznie zdefiniowaną, ani nie jest nauką przez Kościół głoszona, ale stanowi jedynie teologiczną interpretację (s. 466 i 472). Dołączając stopień pewności dla swoich rozważań i dedukcji, Autor ostatecznie twierdzi, że nie istnieje wystarczająca podstawa ani do przyjęcia cielesnej nieśmiertelności pierwszych ludzi jako nauki istotnie objawionej i nieomyłnej, ani do odrzucenia tejże cielesnej nieśmiertelności jako nauki wprost nie objawionej (s. 504). Wniosek swój nazywa Różycki „naukowo omylnie pewny”, a „epistemologicznie prawdopodobny” (s. 504, 467). W obecnym stanie rzeczy teologom wolno nie uwzględniać daru nieśmiertelności cielesnej w epoce i w stanie pierwotnej sprawiedliwości i to do czasu, aż Magisterium Kościoła nie rozstrzygnie tego przedmiotu inaczej, to jest po linii teologicznej interpretacji tradycyjnej.

Teolog z Krakowa idzie dalej w swych rozważaniach i dowodzi: jeżeli wolno porzucić kluczowy i najważniejszy dar pozanaturalny, to jest dar cielesnej nieśmiertelności, konsekwentnie wolno porzucić inne dary pozanaturalne, bezpośrednio z nieśmiertelnością cielesną związane, z niej wypływające, oraz dane dla jej ochrony i zabezpieczenia. Zatem wolno porzucić dar szczęśliwości, czyli dar wolności od chorób i cierpień, które śmierć sprawiają; dar doskonalszego panowania nad przyrodą, by ta człowiekowi nie zagrażała i nie szkodziła; dar doskonałej wiedzy, dla realizowania panowania nad niższymi stworzeniami i nad przyrodą. Dar niewinności nie wynika z daru nieśmiertelności, gdyż z natury rzeczy odnosi się do porządku moralnego.

Tak pozanaturalny dar cielesnej nieśmiertelności jak i pozostałe dary pozanaturalne, nie są ani przez Kościół dogmatycznie zdefiniowane, ani nie stanowią nauki Kościoła. Są jedynie twierdzeniami teologicznymi prawdopodobnymi.

## EWOLUCYJNA PODSTAWA OBRAZU ŚWIATA I CZŁOWIEKA

Różycki wyraźnie skłania się do przyjęcia ewolucyjnego obrazu świata i człowieka, a tym samym do przyjęcia stopniowego ewolucyjnego postępu i rozwoju tak całej ludzkości jak i całego świata. Konsekwentnie Autor świadomie i wyraźnie włącza ewolucyjny rys świata i człowieka do swego hipotetycznego zarysu całej historii zbawienia całej ludzkości.

Prof. Różycki przypomina, że w końcowym okresie trwania II Soboru Watykańskiego pojawiły się, zaś po Soborze Watykańskim II rozpowszechniły się, w teologii tłumaczenia ewolucyjne w koncepcjach teologicznych. Celem tych nowych tłumaczeń ewolucyjnych było i jest zharmonizowanie naukowego obrazu człowieka i świata z teologią oraz usunięcie trudności i niezgodności między tradycyjnymi interpretacjami teologicznymi a nauką wykładnią ewolucyjną.

Według tradycyjnej interpretacji teologicznej obraz świata oraz obraz życia pierwszych ludzi przed grzechem pierworodnym był wyjątkowy, nadzwyczajny, niepowtarzalny. Obraz ten zabezpieczał doskonałą harmonię między Bogiem a człowiekiem, między przyrodą a człowiekiem oraz w samym człowieku. Powszechna ta harmonia zasadała się na posiadaniu przez człowieka darów łaski uświęcającej, na poddaniu się człowieka Bogu oraz na posiadanych przez ludzi darach pozanaturalnych. Taka struktura świata i człowieka nie wynikała z własnych sił i uzdolnień natury świata i człowieka, ale była skutkiem nadzwyczajnego, nadprzyrodzonego bożego działania, dyktowanego dobrocią i miłością Boga względem ludzi. Zatem obraz świata i ludzi przed upadkiem pierworodnym był cudowny i nie ewolucyjny, a nawet był „antyewolucyjny” (s. 468 ns).

W poglądach Różyckiego podkreślone są trudności dla nauki teologicznej w interpretacjach tradycyjnych. Trudności tych można uniknąć przez skonfrontowanie teologicznej wykładni tradycyjnej z koncepcją ewolucyjną oraz przez uwzględnienie ewolucyjnego obrazu świata i człowieka w nowej przebudowanej interpretacji teologii tradycyjnej. Wydaje się to koniecznością. Bowiem jest rzeczą pewną, że łaski boże, w tym także łaski i dary sprawiedliwości pierwotnej, są dobrodziejstwami Boga również dla natury, którą doskonałą, a której ani nie ograniczają, ani nie niszczą. Zatem w naturze ludzkiej, w jej naturalnej strukturze, tkwią możliwości nieograniczonego postępu i w dziedzinie intelektualnej i etycznej, czyli możliwości stałego i nieograniczonego rozwoju całej osobowości ludzkiej. Konsekwentnie wszelkie łaski boże w stanie pierwotnej sprawiedliwości nie mogły ani odjąć, ani ograniczyć naturalnych sił i zdolności ludzkich w nieograniczonym rozwoju intelektualnym i etycznym. A jeżeli — jak uczy teologia tradycyjna — człowiek przed grzechem pierworodnym był zaraz, od razu doskonały pod względem wiedzy oraz zaraz, od razu doskonały w dziedzinie etyki, znaczy to, że według wykładni teologii tradycyjnej, pierwszy człowiek miał ograniczone, a nawet odjęte naturalne możliwości rozwoju swej wiedzy i swej świętości, czyli był ograniczony a nawet pozbawiony możliwości naturalnego doskonalenia swej osobowości.

Świętość pierwszych ludzi była raczej statyczna, zachowująca otrzymaną od Boga i już posiadaną niewinność. Największą troską człowieka było przestrzeganie przykazania danego przez Boga jako

warunku dla zachowania posiadanej już doskonałości i świętości. Wynika stąd, że w stanie pierwotnej sprawiedliwości człowiek nie mógł własnym wysiłkiem zdobyć ani możliwej największej świętości, to jest świętości heroicznej, ani tym samym nie mógł osiągnąć możliwie najwyższego stopnia szczęścia w niebie.

Teolog krakowski nie waha się wysnuć ostatecznego następującego wniosku ze swoich refleksji: tradycyjna interpretacja teologiczna prowadzi do „sprzeczności między zamierzeniami a osiągnięciami” (s. 470). Bowiem łaska uświęcająca i dary pozanaturalne, udzielone przez Stwórcę pierwszemu człowiekowi, mają świadczyć o wielkiej miłości Boga względem ludzi. W rzeczywistości jednak świadczą one o tym, że „Bóg okazuje się mniej miłujący i dobry” (s. 470) wobec ludzi, ponieważ dając ludziom wielkie dary łaski sprawiedliwości pierwotnej, równocześnie przez te same dary łaski ogranicza większą i największą wartość ludzi, to jest osobowość ludzką przez umniejszenie możliwie najwyższego stopnia rozwoju tejże osobowości.

Nie jest celem Różyckiego obszerniejsze i dokładniejsze przedstawienie nauki ewolucyjnej. Nie jest to potrzebne w tego rodzaju pracy traktującej o nowej interpretacji dogmatów. Niemniej uczony krakowski podaje podstawową zasadę ewolucyjnej koncepcji świata i człowieka w postaci syntetycznej i skrótowej, a to jest wystarczające dla teologicznej interpretacji dziejów ludzkości, a szczególnie całych dziejów zbawienia całej ludzkości. W ten sposób Różycki łączy naukę teologiczną z zasadą ewolucyjną.

Według powszechnej i podstawowej zasady ewolucyjnej, wszystkie byty wcześniejsze są bardziej proste i mniej rozwinięte; zaś wszystkie byty późniejsze na skutek pochodzenia z wcześniejszych form bytowania oraz na skutek stałego rozwoju zgodnego z własną naturą i z siłami własnej natury, są bardziej doskonałe i bardziej złożone. Tomasz z Akwinu także uzasadnia myśl, że to, co jest niedoskonałe, jest czasowo wcześniejsze od tego, co jest doskonalsze w tym samym bycie (I, q82, a3, ad2).

Przenosząc ten aksjomat ewolucyjny do początków istnienia ludzkości, trzeba stwierdzić, że według wykładni teologii tradycyjnej obraz doskonałego świata i doskonałego człowieka w epoce sprawiedliwości pierwotnej przekreśla tę podstawową zasadę ewolucyjną. Bowiem świat przez powszechną doskonałą harmonię w przyrodzie nie miał powiązania i ciągłości ani z poprzedzającą, ani z następującą naturalną swą strukturą. Następująca struktura świata nie wynikała z poprzedniego obrazu świata. Nauka ewolucyjna odrzuca niezwykłą wyjątkowość świata z okresu raju biblijnego.

Z kolei człowiek, żyjąc w stanie sprawiedliwości pierwotnej, cieszył się darami tak doskonałej wiedzy i tak wielkiej świętości, że nie posiadał już złożonej w swej naturze możliwości nieograniczonego rozwoju i postępu w doskonaleniu swej wiedzy, swej świętości i całej swojej osobowości. Biblijny opis doskonałego intelektualnego

i etycznego życia pierwszych ludzi z epoki sprawiedliwości pierwotnej nie jest zgodny z koncepcją ewolucyjną, zakładającą i uzasadniającą nieprzerwaną ciągłość rozwoju osobowości ludzkiej.

## HIPOTETYCZNA HISTORIA ZBAWIENIA CAŁEJ LUDZKOŚCI WSZYSTKICH CZASÓW

Ignacy Różycki buduje swą hipotetyczną uniwersalną koncepcję zbawienia całej ludzkości, opierając się na objawieniu Bożym, na teologii oraz na nauce ewolucyjnej. Oba nurty nadprzyrodzony i ewolucyjny działały w całości dziejów zbawienia.

Oto wszystkie główne punkty w zasadniczych i syntetycznych ramach, dotyczące hipotetycznego zarysu uniwersalizmu zbawienia wszystkich ludzi w ujęciu profesora krakowskiego.

1. Autor nie wypowiada się ani co do czasu, ani co do sposobu, kiedy i jak pojawił się pierwszy człowiek na ziemi. Niemniej przyjmuje jako swoją myśl Pisma św., że „Bóg stworzył człowieka” (s. 505), „że człowiek stworzony przez Boga” (s. 505), że Bóg daje „człowiekowi istnienie” (s. 505). Píše też o pierwszej chwili, w której pierwszy człowiek pojawił się, zaistniał i zamieszkał na ziemi. Był to pełny człowiek o cieleśnej budowie ludzkiej, zwany powszechnie jako *homo erectus*.

2. Bóg, stwarzając pierwszego człowieka i dając mu istnienie na ziemi, obdarzył go równocześnie bardzo bogatym i wielkim co do wartości wyposażeniem wewnętrznym. Dał Bóg pierwszym ludziom od razu łaskę uświęcającą, wewnętrzną sprawiedliwość i świętość, czyli dary nadprzyrodzone i nadprzyrodzone życie. Według pierwszych trzech rozdziałów księgi Rodzaju, pierwszy człowiek był dobry, etycznie prawy i bez grzechu. Nie był grzesznikiem, lecz wewnętrznie świętym. Bóg od samego początku ujawnił swój najbardziej zasadniczy plan w stosunku do całej ludzkości, mianowicie Bóg związał posiadanie nadprzyrodzonych darów sprawiedliwości i świętości z posiadaniem natury ludzkiej. Skutkiem tego każdy człowiek w całej pierwszej pierwotnej epoce aż do grzechu pierworodnego „rodził się bez grzechu i w stanie łaski” (s. 505).

3. Ponadto Bóg, obdarzając dusze pierwszych ludzi sprawiedliwością i świętością, równocześnie zapewniał im przez te dary wieczne zbawienie i szczęście wieczne. Poręcza to księga Mądrości w rozdziałach 2 i 3, ucząc, że ludzie sprawiedliwi i święci przeznaczeni są do szczęśliwej nieśmiertelności po śmierci cieleśnej. Racją tego przeznaczenia jest podobieństwo człowieka do Boga. Różycki powołuje się na ważne zdanie księgi Mądrości 2,23: *Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem swej własnej wieczności.*

Sama dusza ludzka po śmierci ciała żyje w wieczności u Boga życiem daleko pełniejszym i doskonalszym niż za życia ziemskiego

w łączności z ciałem. Nadprzyrodzone dary wewnętrznej sprawiedliwości i świętości, udzielone wszystkim ludziom w pierwotnej epoce przed grzechem pierworodnym, były konieczne dla osiągnięcia wiecznego szczęścia przez wszystkie dusze po ich doczesnej rozłące z ciałem.

4. Teolog krakowski w swojej hipotetycznej całej historii zbawienia nie uwzględnia pozanaturalnych darów w życiu pierwszych ludzi w stanie sprawiedliwości pierwotnej i dary te odrzuca. Przy czym wielokrotnie przyznaje, że wszystkie dary pozanaturalne należą integralnie do przedmiotu teologii tradycyjnej oraz do tradycyjnej teologicznej interpretacji przekazów objawienia. Nie przyjmuje zatem ani daru warunkowej nieśmiertelności cielesnej, ani darów szczęśliwości, doskonałej wiedzy i doskonałego panowania nad przyrodą.

W punkcie 2 niniejszego artykułu piszemy o tym szerzej. Tu nadmieniamy, że przyczyną porzucenia przez Różyckiego wszystkich darów pozanaturalnych jest jego koncepcja teologiczna dowodząca, że dary pozanaturalne nie są istotnie objawione, a przez Magisterium Kościoła nie są ani dogmatycznie zdefiniowane, a nawet nie są nauką Kościoła, można je uważać jedynie za teologiczne twierdzenia prawdopodobne, których prawdziwość i pewność mogą teologowie dowolnie oceniać.

Dary pozanaturalne w interpretacji teologii tradycyjnej są też niezgodne z naukowym ewolucyjnym obrazem człowieka i życia ludzkiego.

5. W koncepcji Różyckiego znajdujemy dalszą dedukcję teologiczną, obcą dla teologii tradycyjnej. W pierwotnej epoce ludzkości nie było biblijnego raju. Nigdy nigdzie dotychczas raj nie istniał jako miejsce i stan doczesnej i ziemskiej doskonałości i szczęśliwości. Koncepcji raju — podobnie jak darów pozanaturalnych — nie można też pogodzić z ewolucyjną podstawową zasadą stałego powszechnego postępu i rozwoju. Skutkiem tego byty późniejsze, wywodząc się z bytów wcześniejszych, są bardziej doskonałe i bardziej złożone. Autor dodaje, że epokę raju ludzkość przeżywać będzie dopiero po skończonej historii świata i ludzkości, czyli po powtórnym przyjściu Chrystusa.

6. W pierwszej najdawniejszej epoce istnienia ludzkości, a tym samym także w najdawniejszej epoce historii zbawienia, wszyscy ludzie przed upadkiem pierworodnym żyli na dwóch płaszczyznach, w dwóch stanach: w stanie sprawiedliwości pierwotnej, czyli w stanie nadprzyrodzonym, oraz w stanie natury.

W dziedzinie natury człowiek prowadził swe naturalne życie według własnej naturalnej struktury cielesnej, zmysłowej i umysłowej, której życie nadprzyrodzone ani nie zmieniło, ani tym bardziej nie usuwało. Życie według naturalnych struktur było pierwotne i niedoskonałe. Niemniej stale wszechstronnie rozwijało się, doskonaliło

się na podobieństwo rozwoju jednostki ludzkiej od dzieciństwa do wieku dojrzałego zgodnie z zasadą ewolucyjnego postępu. W ten sposób *homo erectus* stale coraz bardziej zbliżał się do poziomu *homo sapiens*.

W dziedzinie nadnaturny nadprzyrodzony stan pierwotnej sprawiedliwości dotyczył jedynie strony religijnej i etycznej. Zaś życie religijne i etyczne jest zależne od inteligencji. Im człowiek jest na wyższym poziomie inteligencji, im głębsze i jaśniejsze, im bardziej wszechstronne ma poznanie prawdy, dobra i zła, tym bardziej działa w sposób wolny i odpowiedzialny, tym bardziej czyn jego jest moralnie dobry lub zły. Stosownie do tej psychologicznie pewnej zasady, wszyscy ludzie żyjący w najdawniejszej epoce sprawiedliwości pierwotnej przed upadkiem pierwotnym, należący do rasy *homo erectus*, byli mniej lub więcej na niższym poziomie inteligencji, niż późniejszy lub współczesny *homo sapiens*. Konsekwentnie wszyscy z rasy *homo erectus* nie mogli popełnić, zatem nie popełnili grzechu ciężkiego, ponieważ nie mieli koniecznej do tak ciężkiej winy świadomej odpowiedzialności, ponieważ w ich grzechu nie mogło być pełnego świadomego odwrócenia się od Boga i świadomego pełnego zwrócenia się do siebie w pełnej miłości własnej. *Homo erectus* czy człowiek neandertalski, żyjący w stanie pierwotnej sprawiedliwości, mógł popełniać i zapewne popełniał tylko grzechy lekkie, na skutek czego nie zmieniali się wewnętrznie, gdyż nie tracili przez swoje powszednie grzechy tej wewnętrznej pierwotnej świętości w jakiej się urodzili.

7. Należy przyjąć, że ludzie tak długo nie popełniali grzechu ciężkiego, jak długo nie doszli w swym intelektualnym rozwoju do poziomu *homo sapiens*. Zatem sądzić można, że najdawniejsza ludzkość żyła według Boga w stanie pierwotnej sprawiedliwości i świętości bardzo długo, przez wiele tysięcy lat. Trudno przyjąć hipotezę, że człowiek dopuścił się buntu przeciw Bogu i popełnił grzech pierwotny zaraz na początku swego istnienia w swym pierwszym akcie ludzkim. Bowiem objawienie uczy, że Bóg stworzył człowieka jako istotę etyczną dobrą i prawą.

8. Załamanie się ludzi w stosunku do Boga, zwane grzechem pierwotnym, nastąpiło po długiej epoce pierwotnej sprawiedliwości i świętości. Różycki nie podaje pośrednich członów myślowych, które wystarczająco i względnie dokładnie mogłyby wyjaśnić powolny ewolucyjny rozwój pierwotnych ludzi sprawiedliwych, przedstawicieli rasy *homo erectus*, do poziomu rasy ludzi mądrych, *homo sapiens*. Nauki w ogóle jeszcze nie zdołały dokładnie sfinalizować długiego procesu rozwojowych przemian ludzi z poziomu *homo erectus* do poziomu *homo sapiens*.

Różycki stwierdza ogólnie i zasadniczo, że „grzech powszechnej apostazji od Boga był rzeczywiście możliwy” (s. 506) u ludzi obdarzonych inteligencją „człowieka mądrego”, czyli u przedstawicieli

rasy *homo sapiens*. Stwierdza też, że z upływem dłuższego czasu coraz bardziej prawdopodobnie dzieje się i urzeczywistnia się to, co jest możliwe. Wreszcie stwierdza, że „w jakimś okresie dziejów człowieka mądrego grzech śmiertelny tak się rozpowszechnił i tak się nasilił, że doszło do powszechnej apostazji od Boga” (s. 506). Tylko jednostki nieliczne i wyjątkowe pozostały wierne Bogu; ludzkość jako całość Bogiem wzgardziła i od Boga odwróciła się. Dowodem tego jest tradycja zachowana w biblijnym opisie potopu. Opis ten wyraźnie podkreśla powszechne odstępstwo ludzkości od Boga oraz wierność Bogu jednej tylko rodziny Noego. Kara Boga przez zatopienie wszystkich odstępców oraz przymierze Boga z jedną rodziną Noego są mocnym dowodem na bezmiar winy ludzkiej.

9. Profesor Różycki, uzupełnia swe refleksje danymi z objawienia i stwierdza, że:

— grzech powszechnej apostazji od Boga był grzechem pierwotnym, *peccatum originale originans*;

— grzechu tego dopuścił się „człowiek mądry”, *homo sapiens*, kończąc tym grzechem epokę pierwotnej sprawiedliwości, a tym samym pierwotny okres historii zbawienia, oraz rozpoczynając przez ten grzech nową obecną epokę ludzkości grzesznej, a tym samym nowy obecny okres historii zbawienia;

— powszechna pierwotna apostazja od Boga spowodowała grzech pierwotny w nas, to jest we wszystkich ludziach jako *peccatum originale originatum*;

— odtąd wszyscy ludzie rodzą się z grzechem pierwotnym, ponieważ Bóg postanowił, że nie będzie już więcej w przyszłości łączył posiadania łaski z posiadaniem natury ludzkiej, otrzymanej przez naturalne zrodzenie. Ponieważ grzech pierwotny jest zawnionym brakiem łaski, dlatego odtąd wszyscy ludzie, rodząc się bez łaski, rodzą się w grzechu i są grzesznikami (Rz 5, 19).

10. Nowa wewnętrznie ludzkość z' powszechnym grzechem pierwotnym i pozbawiona łaski przy naturalnym rodzeniu stała się przedmiotem nie wzgardy i odrzucenia, lecz jeszcze większej miłości ze strony najlepszego Boga. Po grzechu pierwotnym Bóg zapoczątkował i urzeczywistniał nowy daleko doskonalszy porządek zbawienia w stosunku do całej ludzkości niż przed upadkiem pierwotnym. Bowiemy w obecnej epoce zbawczej:

— Bóg dał i daje ludzkości to, co ma największego, najdroższego i najbliższego, to jest daje przez Wcielenie Samego Siebie, stawszy się człowiekiem. Zatem jest Bóg dla człowieka nie tylko najlepszym ojcem i przyjacielem, ale jest także wprost człowiekiem;

— obecnie bogatsze i pełniejsze są łaski zbawienia dzięki doskonałym zasługom Boga-Człowieka;

— pełniejsze jest też obecnie religijne wybawienie człowieka przez „podwójne i całkowite przewyciężenie śmierci” (s. 507), to jest przez szczęście w niebie i przez zmartwychwstanie ciała;



— większa jest godność i wolność człowieka, ponieważ nie istnieje automatyczne związanie łaski z naturą ludzką.

11. Teolog krakowski doprowadza do końca swe rozważania, dotyczące całości dziejów zbawienia ludzkości. W wolności woli ludzkiej widzi wielkie niebezpieczeństwo nie tylko dla możliwości grzechów w ogóle, ale także i przede wszystkim dla możliwości powtórnej powszechnej apostazji od Boga wielkiej części ludzkości. Z prawdopodobieństwa powszechnej apostazji wyniknie po jakimś dłuższym czasie pewność powszechnego odstępstwa. W oparciu o Pismo św. (2 Tes 2,3) Autor wnioskuje, że powszechne odwrócenie się i powszechne odejście ludzkości od Boga rzeczywiście nastąpi przed końcem świata.

12. Druga na końcu świata powszechna apostazja ludzkości od Boga będzie równocześnie ostatnią. Nie będzie już po niej dalszej trzeciej z rzędu i jeszcze doskonalszej epoki historii zbawienia, ponieważ po drugiej apostazji Bóg nie będzie miał już większego dobra, którym mógłby obdarzyć grzeszną ludzkość. Niewdzięczność ludzi będzie tak wielka, że nawet ofiarowanie im wcielonego Syna Bożego czyli Boga-Człowieka po pierwszej apostazji okaże się za słabym motywem dla wytrwania w wierności Bogu.

13. Druga i ostatnia powszechna apostazja ludzkości od Boga przed końcem świata dowiedzie, że doskonalszy porządek zbawienia w drugim pełniejszym i doskonalszym okresie historii zbawienia (od grzechu pierworodnego do końca świata), nie osiągnie swego celu i skończy się niepowodzeniem z winy ludzi. Wtedy Bóg wkroczy w dzieje świata i w ziemską historię zbawienia ludzkości nie przez ustanowienie nowego trzeciego i jeszcze doskonalszego okresu historii zbawienia, ale przez położenie kresu dziejom świata i wszelkiej ziemskiej historii zbawienia. Skończy się ostatecznie urzeczywistnienie zbawienia, a nastąpi zbawienie urzeczywistnione i dokonane. Dokona tego Chrystus, Wcielony Syn Boży, Bóg i Sędzia wszechczasów na powszechnym i ostatecznym sądzie. Sąd ten będzie konieczny, by cała ludzkość zbawiona i potępiona poznała wielkość Boga oraz cel stworzenia świata i ludzkości.

## ZAKOŃCZENIE

Hipotetyczny zarys całości dziejów zbawienia w ujęciu profesora Różyckiego jest teologiczną koncepcją zbawienia całej ludzkości od początku do końca jej istnienia. Jest zatem uniwersalną syntezą zbawczą wszechludzi wszechczasów.

Historia łączności ludzi z Bogiem jest historią zbawienia ludzi. Ks. Różycki razem z dziejami zbawienia ogarnął i uchwycił duchowe, religijne i moralne życie ludzkości na jej zbawczej drodze do Boga. Religijna droga do Boga była i będzie kształtowana przez dro-

gę życia pod kątem zbawienia. Jest to eschatologiczny rys dziejów zbawienia.

Gdy najwyższa miłość samego Wcielenia Syna Bożego okaże się za słaba dla przekonania niewdzięcznych ludzi, gdy odpowiedzią ludzkości na głos boży będzie druga powszechna apostazja od Boga, wtedy zbawienie ludzkości mieć będzie znamię apokaliptyczne. Wcielony Bóg-Sędzia zakończy ostatecznie całą ziemską historię zbawienia całej ludzkości.

Zbawcza koncepcja profesora Różyckiego, finalizująca w sensie najbardziej uniwersalnym dzieje zbawienia całej ludzkości wszystkich czasów, jest przede wszystkim w pełni twórcza i oryginalna. Z tego powodu należy ją uważać za wyjątkową inwencję teologiczną w światowej literaturze teologicznej w omawianym przedmiocie.

Nie z każdą myślą uczonego z Krakowa trzeba się zgodzić. W olbrzymim materiale pojęciowym wiele zdań ma różny stopień pewności i prawdopodobieństwa. Konsekwentnie wiele twierdzeń można oceniać na podstawie własnego rozumienia.

Chcemy podkreślić z naciskiem, że profesor krakowski, mimo że swoje nowe twierdzenia wypowiada i przedstawia jako wynik stosowania ściślejszych metod badawczych, równocześnie widzi możliwość przyjęcia tych samych twierdzeń w sensie teologicznej interpretacji tradycyjnej.

Profesor Różycki wyraźnie przyjmuje, że pierwsi ludzie od samego początku otrzymali od Boga łaskę uświęcającą, czyli dary nadprzyrodzonej sprawiedliwości i świętości (s. 505 ns) i mimo to zachowali niezmienione naturalne swe struktury i możliwości naturalnego ewolucyjnego rozwoju.

Zgodnie z tradycyjną odwieczną wykładnią teologiczną można również twierdzić, że pierwsi ludzie od samego początku mogli posiadać i posiadali otrzymane od Boga dary pozanaturalne, aby od razu i na gruncie nadprzyrodzonej łaski uświęcającej i na gruncie pozaprzyrodzonych darów, rozwijać wszechstronnie całą swoją osobowość według zasad ewolucyjnych i stosownie do własnych naturalnych struktur.

Ks. Jan Kuś

## POSAĞ MATKI BOSKIEJ ŁASKAWEJ Z W. XVIII W KRAKOWIE

Późnobarokowy posąg Matki Boskiej Łaskawej obecnie ustawiony u wylotu ul. Jagiellońskiej w Planty (na tle Collegii Novi UJ) należy do cennych i niezbyt licznych w Krakowie dzieł rzeźby kamiennej z w. XVIII, służącej ozdobie miejsca publicznego. Jego powstanie i autorstwo nie są dotąd ustalone. Wzmiankowany w zarysach dziejów sztuki Krakowa nie posiada naukowej monografii. Roli tej nie spełnia książeczka Ojca Wacława, kapucyna z r. 1894. Jej autor przedstawia dzieje figury w związku z tradycją o jej powstaniu w czasie Konfederacji Barskiej w r. 1771 oraz przypisuje jej autorstwo — nieznanemu skądinąd — rzeźbiarzowi Janowi Krzyżanowskiemu<sup>1</sup>. Idzie w tym wypadku za takimi autorami jak Karol Soczyński, (1846), Józef Mączyński (1855) i Wincenty Płaczkowski (1861)<sup>2</sup>.

Poglądy te utrzymują się na ogół aż do naszych czasów.

Ambroży Grabowski podaje, że posąg stał pierwotnie na szczycie bramki środkowej w murze otaczającym cmentarz kościoła Mariackiego, oraz że po zniesieniu cmentarza i ogrodzenia został nabyty przez Kapucynów i ustawiony w r. 1797 przed fasadą kościoła tego zgromadzenia u wylotu uliczki prowadzącej na Podwale. Mączyński i Soczyński natomiast stwierdzają, że figura stała na zbiorowym grobie zmarłych na cmentarzu kościoła NPM, co nie wydaje się być prawdopodobne.

Na obecne miejsce figurę przeniesiono za okupacji w r. 1941, kiedy budynek Akademii Handlowej stojący na narożniku ul. Podwale i Kapucyńskiej zajęła policja niemiecka, dla której stanowił przeszkodę komunikacyjną.

Brak źródeł nie pozwala rozwikłać zagadnienia daty powstania i autorstwa figury. Częściową odpowiedź może dać analiza stylistyczna.

Ponadto niejaką pomoc mogą dać pośrednie wiadomości źródłowe. I tak w kronice Kapucynów znajduje się notatka, iż posąg stał przeszło 70 lat na bramce cmentarza kościoła Mariackiego zanim został przeniesiony na uliczkę prowadzącą do kościoła Kapucynów, czyli

<sup>1</sup> W. Nowakowski, *Statua Najśw. Maryi Panny przed kościołem OO. Kapucynów w Krakowie*, Kraków 1894.

<sup>2</sup> Tamże, s. 6.

data jego powstania przypadałaby na czas około r. 1720. Z taką datą zgadzałyby się styl posągu.

Rzeźba przedstawia Matkę Boską na obłoku, odzianą w długą szatę z nałożonym i rozwianym płaszczem oraz w koronie i beriem (obecnie brakującym) w prawej i pękiem złamanych strzał w lewej ręce. Spoza jej płaszcza oraz u stóp na tle obłoków uwijają się i wychylają aniołki. Postać Maryi ujęta jest kontrapostołowo i w dynamicznej pozie, którą podkreśla rozwiany płaszcz.

Całość jest delikatna, wytworna i dekoracyjna.

Posąg należy do nielicznej grupy rzeźby kamiennej z epoki baroku w Krakowie, reprezentowanej przede wszystkim posągami dwunastu apostołów z lat 1721—1723 z ogrodzenia przed fasadą kościoła śś. Piotra i Pawła i będących dziełem Dawida Hella, z którym łączony bywa posąg św. Stanisława w sadzawce na Skałce z r. 1731. Dalszymi przykładami są rokokowe figury Matki Boskiej przed kościołem Bernardynów na Stradomiu z r. 1743 i bliżej niedatowany posąg św. Jana Kapistrana na narożniku kamienicy Księżęcej narożnej Rynku Głównego 26 i Wiślniej 2.

Posąg Matki Boskiej Łaskawej nie wykazuje bezpośrednich związków z wymienionymi rzeźbami, jest bardziej dekoracyjny i delikatny w modelunku niż rzeźby Hella, wykazujące styl monumentalny i wyraz patosu. Nie można też zestawić figury z rzeźbami snycerza Antoniego Frączkiewicza z 1 poł. w. XVIII. Niemniej wydaje się pewne, że posąg powstał w środowisku krakowskim. W związku z tym wskazywano na podobieństwo ikonograficzne figury z obrazem Matki Boskiej Łaskawej z r. 1709 w ołtarzyku bocznym w prezbiterium kościoła Mariackiego i kopią na elewacji kaplicy św. Wawrzyńca tejże świątyni. Mimo dość znacznego podobieństwa między obu przedstawieniami Matki Boskiej istnieją również różnice. I tak Matka Boska na obrazie trzyma w obu rękach pęki strzał, zaś nad jej głową aniołowie unoszą koronę. Ponadto Maryja stoi na kuli ziemskiej i z półksiężycem u stóp swoich. Ogólnie biorąc postać Maryi na obrazie jest bardziej spokojna i wysmukła. Tradycja wiąże powstanie obrazu (i jego kopii) z wotum po ustaniu wielkiej zarazy z lat 1706—1708.

Być może, posąg Matki Boskiej Łaskawej stanowi również fundację związaną z tymi wydarzeniami.

Tradycja o pierwotnym ustawieniu figury nad bramką główną cmentarza Mariackiego kieruje uwagę na znaną od dawna wiadomość o kontrakcie ks. Jacka Augustyna Łopackiego z kamieniarzem Hieronimem Fuchsem z r. 1731 o wykonanie figur błogosławionego Albimontana i Świętosława do jednej z bramek ogrodzenia kościoła. Jak podaje Grabowski, figury te stanowiły część trójdzielnej grupy, w skład której wchodził jako element główny posąg Matki Boskiej Łaskawej. Fuchs znany jest jako kamieniarz wykonujący kapitele do kościoła Paulinów na Skałce w r. 1736. Jego figury z bramki kościoła

Mariackiego nie zachowały się. Można by wnioskować, że zostały wykonane jako uzupełnienie wcześniej ustawionego posągu Matki Boskiej.

Nieliczne i mało dokładne przekazy ikonograficzne przedstawiające mur z bramkami przy kościele Mariackim (obraz Baltazara Stachowicza i rysunek z l. poł. w. XIX, reprodukowany przez Jana Sas-Zubrzyckiego) potwierdzają istnienie takiej kompozycji na osi kruchty zachodniej.

Cechy stylistyczne figury zwłaszcza brak elementów rokokowych, dynamizm i śmiało rozwiane fałdy pozwalają odnieść jej powstanie do 1. ćwierci w. XVIII, co byłoby zgodne z wiadomością w kronice Kapucynów, że figura stała ponad 70 lat na bramce cmentarnej zanim nabyli ją zakonnicy tego zgromadzenia.

Natomiast w tradycji o konfederacie Marianie Sokołowskim, postaci historycznej i parokrotnie potwierdzonej źródłowo, jest sprzeczność. I tak, gdy wyszedł z ukrycia w podziemiu grobu na cmentarzu (rok 1769), ujrzał najpierw figurę Matki Boskiej, podobną do przedstawienia na obrazie przy portalu północnym kościoła Mariackiego. Potwierdzałoby to zatem istnienie posągu i jego wcześniejszą datę. Natomiast matka konfederata, zmarłego w r. 1770, miała jakoby widzenie, w którym syn prosił ją, aby wystawiła figurę nad grobem na cmentarzu kościoła Mariackiego (w którym składają w ziemi ciała zmarłych) na podobieństwo wyobrażenia na obrazie przy wejściu do kościoła Mariackiego od ulicy Floriańskiej (tj. na kaplicy św. Wawrzyńca). Jak stwierdza Mączyński, figura została wykonana i konspiracyjnie ustawiona w r. 1771 przez jednego ze starszych cechów kamieniarsko-murarskiego Jana Krzyżanowskiego. Niewątpliwie zachodzi tutaj jakieś nieporozumienie, częściowo przejęte przez literaturę. Zarówno bowiem styl jak i zapis w kronice Kapucynów wskazują, że figura powstała w 1. ćwierci w. XVIII i stanowiła część figuralnego zwieńczenia głównej bramki ogrodzenia kościoła Mariackiego. Brak też wiadomości o kamieniarzu Krzyżanowskim. Tradycja o ustawieniu posągu w r. 1771 być może odnosi się do innej figury lub obrazu.

Ks. Stanisław Mędała

## SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1977

W roku sprawozdawczym Polskim Towarzystwem Teologicznym w Krakowie kierował zarząd wybrany na Walnym Zebraniu w dniu 28 stycznia 1977 r. w składzie: ks. prof. dr hab. Bolesław Przybyśzewski (prezes), ks. prof. dr hab. Tadeusz Wojciechowski (wiceprezes), ks. dr Stanisław Mędała CM (sekretarz), ks. lic. Mieczysław Piłat SDB (skarbnik) i ks. dr hab. Antoni Baciński CM (bibliotekarz). Skład Komisji Rewizyjnej był następujący: przewodniczący ks. dr Stanisław Dąbrowski i członkowie: ks. dr Franciszek Macharski i ks. dr Miłosław Kołodziejczyk. Praca Towarzystwa odbywała się zgodnie ze Statutem, obejmując akcją odczytową na zebraniach zwyczajnych i sekcyjnych oraz działalność wydawniczą.

### I

W okresie sprawozdawczym odbyło się osiem zebrań zwyczajnych, w których oprócz członków zwyczajnych i wspierających brali udział księża zainteresowani poruszaną problematyką. O zebraniach zwyczajnych informowano członków i zainteresowanych gości poprzez komunikaty rozsyłane przez Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Tematyka odczytowa zebrań zwyczajnych dotyczyła aktualnych wydarzeń w życiu Kościoła, ważniejszych rocznic i zagadnień teologicznych związanych z duszpasterstwem.

Ks. rektor dr Franciszek Macharski w referacie pt. *Odpowiedzialność parafii za duszpasterstwo parafialne* podzielił się swoimi refleksjami z narady duszpasterskiej w Wiedniu w dniach 27—30 XII 1976 r. na temat „Parafia żywa” (19 III 1977). Ks. dr Marian Jakubiec omówił problematykę IV Synodu Biskupów odbytego w Rzymie w dniach 30 IX—29 X 1977 r. (15 XII 1977). W związku z 750 rocznicą śmierci św. Franciszka z Asyżu, o. dr Cecylian Niezgoda OFMConv. wygłosił referat pt. *Aktualność idei franciszkańskiej* (17 II 1977). Do aktualnych zagadnień w życiu Kościoła należy sprawa synodu prowincji krakowskiej, którego teologię w świetle struktur Kościoła starożytnego przedstawił ks. dr Kazimierz Kupiec z Tarnowa w referacie pt. *Elementy metropolii i synodu prowincjonalnego w świetle struktur Kościoła starożytnego* (20 X 1977). Prof. Marian Plezia miał odczyt nt. *W 500 rocznicę śmierci Grzegorza z Sannoka, arcybiskupa lwowskiego* (17 XI 1977). Z okazji 50-lecia istnienia Niepokalanowa o. dr Cecylian Niezgoda OFMConv. wygłosił referat pt. *Powstanie i charakter Niepokalanowa jako dzieła błog. Maksymiliana Marii Kolbego* (19 V 1977). Ks. mgr Wojciech Bołoz CSSR z Tuchowa wystąpił z referatem pt. *Rola niedzieli w życiu chrześcijanina* (15 IX 1977). Ostatnie zebranie (19 I 1978) poświęcono ks. Józefowi Winkowskiemu; dr Zofia Roszek mówiła *O działalności ks. Józefa Winkowskiego* a dr Maria Kwarcińska nt. *Ks. J. Winkowski jako wychowawca*.

### II

Ożywioną działalność prowadziły poszczególne sekcje, na których wygłoszono łącznie 58 referatów poruszających problematykę z zakresu ich specjalności. Dwie sekcje prowadziły prace zespołowe: sekcja filozoficzna na temat śmierci ludzkiej, a sekcja biblijno-liturgiczna opracowywała dzieło „*Vademecum biblijne*”.

Sekcja filozoficzna, którą kierował ks. prof. dr hab. Tadeusz Wojciechowski, odbyła cztery zebrania. Omówiono na nich tematy dotyczące interdyscyplinarnie ujętego zagadnienia śmierci ludzkiej. Referaty wygłosili: ks. doc. dr hab. Józef Tischner, *Fenomenologia śmierci* (22 III 1977), prof. dr Julian Blicharski, *Śmierć w ujęciu medycyny* (17 V 1977), ks. dr Henryk Piszkański, *Psychologia śmierci* (15 XI 1977) i ks. dr Stanisław Pisarek, *Życie i śmierć w Piśmie św.* (13 XII 1977). Zebrania odbywały się w sali Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie przy ul. Manifestu Lipcowego 4. Liczba uczestniczących w zebraniach była stosunkowo duża, gdyż w pierwszym zebraniu wzięło udział 40 osób, w drugim 21 osób, w trzecim 42 osoby i w czwartym 16 osób.

Sekcja biblijno-liturgiczna, prowadzona przez ks. dra hab. Jerzego Chmiela, odbyła cztery posiedzenia z referatami i dyskusją. Referaty wygłosili: ks. dr Władysław Borowski CRL, *Rib-Pattern w Pwt 32* (16 III 1977), ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel, *Nauczanie Pisma św. w świetle dokumentu Kongregacji o formacji teologicznej przyszłych kapłanów* (15 VI 1977), ks. dr Antoni Dreja, *Rola podręcznika biblijnego w nauczaniu seminarijnym* (7 XII 1977). Jedno spotkanie (26 X 1977) poświęcono pamięci zmarłego o. Ludwika Semkowskiego TJ, którego działalność naukową i dydaktyczną przedstawił ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel. Oprócz zebrań dyskusyjnych z referatami sekcja biblijno-liturgiczna prowadziła zespół redakcyjny, mający na celu opracowanie dzieła pt. *Vademecum biblijne*. Zebrania tego zespołu odbywały się po zebraniach dyskusyjnych nad referatami przedstawionymi jej przez prelegentów. Miejscem spotkań była aula Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie przy ul. Podzamcze 8.

Sekcja apologetyczno-religioznawcza, której kierownikiem jest ks. infułat prof. dr hab. Eugeniusz Florowski, odbyła cztery zebrania z następującymi referatami: o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB, *Transcendencja Chrystusa jako Syna Bożego* (26 I 1977), ks. dr Adam Kubiś, *Wybrane problemy kolegalizmu we współczesnym wykładzie apologetycznym* (18 III 1977), ks. dr Michał Kaszowski, *System eklezjologii eucharystycznej M. Afanasjewa* (26 IV 1977), ks. prof. dr Stanisław Nagy SCJ, *Przynależność do Kościoła według Soboru Watykańskiego II i współczesnej teologii* (16 XII 1977). Zebrania odbywały się w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie przy ul. Podzamcze 8.

Sekcja dogmatyczno-moralna, na czele której stał o. dr Jan Wichrowicz OP, odbyła sześć zebrań. Referaty wygłosili: ks. dr Engelbert Gorywoda SDB, *Grzech pierworodny w interpretacji Pieta Schoonenberga* (9 II 1977), ks. dr Jan Hojnowski SCJ, *Główne elementy metody teologicznej według Vaticanum II* (2 III 1977), o. dr Bogdan Brzuszek OFM, *Sakrament bierzmowania jako podstawa apostołstwa* (3 X 1977), o. dr Jan Wichrowicz OP, *Samuel Wierchoński OP — teolog moralista z pierwszej połowy XVII wieku* (3 X 1977), o. dr Salezy Kafel OFMCap, *Miłość wspólnoty małżeńskiej według „Gaudium et spes”* (7 XI 1977), o. dr Otto Filek OCD, *400 lat „Twierdzy wewnętrznej” św. Teresy z Avila* (5 XII 1977). Posiedzenia sekcji miały miejsce w auli Instytutu Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów przy ul. Stolarskiej 12.

Sekcja historyczno-kanoniczna, pod kierunkiem ks. dra Kazimierza Drzymały TJ, odbyła sześć zebrań, na których omówiono następujące tematy: Ks. Marcin Smiglecki TJ, *największy ekonomista, teolog, polemista i filozof na przelomie XVI i XVII w.* (ks. dr Kazimierz Drzymała TJ — 19 I 1977), *Geneza powstania ruskiej prowincji dominikańskiej* (o. Robert Świętochowski OP — 16 II 1977), *Kolegium jezuickie w Krakowie przy ul. Kopernika* (ks. dr Jerzy Kontowski

TJ — 20 IV 1977), *Kraków i diecezja krakowska za ks. Jacka Łopackiego* (ks. dr hab. Jan Kuś — 19 X 1977), *Działalność misyjna polskich franciszkanów w Danii* (o. dr Damian Synowiec OFMConv. — 11 XI 1977), *Ks. Józef Winkowski — długoletni katecheta w Zakopanem* (dr Zofia Roszek — 14 XII 1977). Gościny dla zebrań tej sekcji udzielało głównie Wyższe Seminarium Duchowne przy ul. Podzamcze 8.

Sekcja misjologiczna, którą prowadzi ks. dr hab. Antoni Baciński CM, odbyła pięć zebrań z referatami: ks. wizytator dr Tadeusz Gocławski CM, *Moje wrażenia z wizytacji polskiej misji na Madagaskarze* (23 II 1977), ks. Jerzy Morkis CM, *Misjonarska działalność wśród Polonii brazylijskiej* (27 IV 1977), ks. dr Ludwik Grzebień TJ, *Misje katolickie w Zambii* (1 VI 1977), ks. superior Ryszard Falkiewicz SDS, *Udział Księży Salwatorianów w misjach zagranicznych* (25 X 1977), ks. Tomasz Bulc CSSR, *Misja Ojców Redemptorystów w Brazylii* (29 XI 1977). Referaty, ilustrowane przeźrocami, przyciągały znaczną ilość słuchaczy. Zebrania odbywały się w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie przy ul. Podzamcze 8.

Sekcja pastoralno-homiletyczna w Kalwarii Zebrzydowskiej, pod kierownictwem o. dra Czesława Tekłaka OFMBern., odbyła pięć zebrań z referatami i dyskusją: o. doc. dr hab. Feliks Zapłata SDV, *Wkład misji katolickich w dzieło wyzwolenia Afryki dawniej i dzisiaj* (13 I 1977), o. dr Florentyn Piwoś OFMBern., *Z problematyki socjologii parafii* (8 III 1977), o. mgr Kazimierz Zuchowski OFMBern., *Łacińscy poeci bernardyńscy w XVI i XVII wieku* (11 V 1977), o. mgr Bogumił Migdał OFMBern., *Misje ludowe bernardyńców w prowincji galicyjskiej i w wolnej Polsce* (15 XI 1977), o. dr Feliks Marchewka OFMBern., *Główne zagadnienia metaetyki* (9 XII 1977). W pracach sekcji homiletyczno-duszpasterskiej PTT brali udział profesorzy i studenci Wyższego Seminarium Duchownego OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej i w Krakowie, jak również księża dekanatu kalwaryjskiego i okolic Kalwarii oraz ojcowie z klasztorów bernardyńskich w Krakowie, Alwernii, Tarnowie i Zakopanem.

Sekcja PTT w Tarnowie, kierowana przez ks. doc. dra hab. Leopolda Regnera, odbyła pięć zebrań z następującymi referatami: ks. dr Michał Bednarz, *Teologia biblijna i jej metoda* (11 I 1977), ks. dr hab. Jan Dudziak, *Dążenie do dyskusji o decentralizacji władzy dysponowania w prawie małżeńskim na Soborze Watykańskim I* (22 II 1977), ks. dr Kazimierz Kupiec, *Elementy teologii metropolii i synodu prowincjonalnego w świetle struktur Kościoła starożytnego* (26 IV 1977), ks. lic. Kazimierz Macheta, *Rozumienie katolickiej teologii historii* (17 V 1977), ks. dr hab. Jan Dudziak, *Przeobrażenia w zakresie kościelnej normy prawnej* (29 XI 1977).

Sekcja PTT w Tuchowie, prowadzona przez ks. mgra Andrzeja Rębacza CSSR, urządziła osiem posiedzeń, na których wygłoszono następujące referaty: s. doc. dr hab. Zofia Zdybicka, *Typologia koncepcji filozofii religii* (5 III 1977), s. doc. dr hab. Zofia Zdybicka, *Koncepcja religii w filozofii religii według św. Tomasza* (6 III 1977), ks. bp dr Stanisław Smoleński, *Etyczny wymiar rodzicielskiego obowiązku przekazywania życia* (21 IV 1977), o. mgr Wojciech Bołoz CSSR, *Rola seminarium naukowego w kształtowaniu seminaryjnym* (10 V 1977), o. mgr Andrzej Rębacz CSSR, *Sprawozdanie z sympozjum sekcji profesorów filozofii wyższych uczelni w Polsce w dniach 20 i 21 września 1977 r. na ATK w Warszawie* (11 X 1977), o. dr Emil Stanuła CSSR, *Alegoria a typologia w patrystyce* (20 X 1977), o. mgr Gerard Siwek, *Retoryka — wróg czy sprzymierzeniec?* (8 XI 1977), o. mgr Mieczysław Witalis CSRR, *Teologia św. Alfonsa na Międzynarodowym Sympozjum Alfonsjańskim w Rzymie — Alfonsianum 1—27 X 1977* (13 XII 1977). W zebraniach sek-



cji PTT w Tuchowie brali udział Ojcowie Redemptoryści z Tuchowa i Krakowa oraz klerycy Wyższego Seminarium Duchownego w Tuchowie.

Sekcja dla studium problemów Soboru Watykańskiego II, której patronował ks. prof. dr hab. Bolesław Przybyśzewski, a w zastępstwie kierownika prowadził ją ks. mgr Stanisław Święcicki, miała posiedzenia raz w miesiącu w pomieszczeniach klasztornych SS. Wizytok przy ul. Krowoderskiej 17.

### III

Sekcja Wydawnicza PTT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Stanisława Grzybka, wydała kolejny, trzydziesty rocznik dwumiesięcznika *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, tom VIII *Analecta Cracoviensia* oraz dwa dzieła zbiorowe: *Biblia na co dzień* (drugie wydanie) i *Teologia nauk o Bogu. Kongres Teologów Polskich Kraków 1976*.

### IV

W dniu 31 XII 1977 Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie liczyło 260 członków, w tym 225 zwyczajnych i 35 wspierających. W ostatnim roku zmarli członkowie zwyczajni Towarzystwa: ks. dr Ludwik Orzeł, profesor Śląskiego Wyższego Seminarium Duchownego oraz ks. mgr Władysław de Rosenberg Grohs, dziekan i proboszcz w Wieliczce.

Kraków

Ks. STANISŁAW MĘDALA

**Wydawnictwa  
POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO  
w Krakowie**

można zamawiać

REDAKCJA I ADMINISTRACJA RBL

ul. Augustiańska 7

31-064 KRAKÓW

telefon 621-80

## VII ŚWIATOWY KONGRES STUDIÓW JUDAISTYCZNYCH

W dniach od 5 do 15 sierpnia 1977 r. odbywał się w Jerozolimie w odbudowanych gmachach (starego) Uniwersytetu Hebrajskiego na górze Scopus (Har-ha-Sofim) VII Światowy Kongres Studiów Judaistycznych (Seventh World Congress of Jewish Studies). Na wielką skalę zakrojony Kongres zgromadził ponad 1800 uczestników z całego świata. Obrady odbywały się w czterech głównych sekcjach A—D, z których każda miała odpowiednie podgrupy. Językiem oficjalnym był (neo-)hebrajski i angielski, ale dopuszczalny był także jiddisz, francuski i hiszpański, a wyjątkowo również niemiecki.

W ramach tegoż Kongresu odbył się również — już trzeci z kolei (po Los Angeles 1972 i Edynburgu 1974) kongres Międzynarodowej Organizacji Studiów Masoreckich; jego referaty wygłaszano i dyskutowano w ramach sekcji A i D. Ogółem wygłoszono ok. 750 referatów; liczba imponująca, już sama przez się świadczy o rozmachu Kongresu. Byłoby oczywiście niemożliwe omówienie wszystkich wystąpień w ramach wszystkich sekcji; zadowolimy się więc jedynie zasygnalizowaniem ważniejszych dziedzin i problemów poszczególnych sekcji nieco więcej uwagi poświęcając sekcji A, która dla biblistów posiadała największe znaczenie.

Sekcję A stanowiły następujące dziedziny — podgrupy: 1) Starożytny Bliski Wschód i jego powiązania z narodem i krajem Izraela; 2) Historia Biblijna; 3) Historiografia i geografia historyczna; 4) Literatura biblijna; jej aspekty literackie; 5) Typologia krytyczna biblijnego (Typology of Biblical Criticism); 6) Teologia biblijna; 7) Prawo i instytucje Starego Testamentu; 8) Profetyzm i literatura prorocka; 9) Archeologia i epigrafika.

W pierwszym dziale wymienić należy takie referaty, jak: J. Kinnier-Wilson: *Kalah—Niniwa a Zachód (Izrael)*; tzw. Lista Nimroda jako przyczynek do poznania socjalnej i politycznej historii starożytnego Izraela; H. R. Cohen. *Elementy asyryjskie w pierwszej mowie Rab-Saqe (Iz 36,4—10.12—20=2 Krl 18,19—25.27—35)*; B. Oded. *Masowe deportacje w imperium neosasyryjskim*; I. Ephal: *Mniejszości zachodnie w Babilonii w w. VI—V przed Chr.*; D. O. Edzard: *Nowe światło w zakresie wschodniej literatury sapiencjalnej w oparciu o teksty szumerskie* (prelegent zilustrował szczególnie teksty z Abu Salabikh); W. W. Hallo: *Korespondencja królewska, listy i modlitwy z Larsa*; M. Held, *Elementy zachodnio-semickie w korespondencji z Mari*; A. Skait: *Kończowa faza zawierania małżeństwa na Starożytnym Bliskim Wschodzie*; S. Greengus: *Dary małżeńskie w świetle źródeł szumerskich*; D. B. Weisberg: *Trzech Nebukadnezarów w. VII i VI prz. Chr.*; A. Kempinski (Jerozolima): *Nowe spojrzenie na historiografię wczesnej epoki Hetytów*; E. Lipiński. *Neszek i Tarbit w świetle źródeł (zwłaszcza epigrafiki) Bliskiego Wschodu*; B. Margalit: *Modlitwa ugarycka za miasto oblężone*; M. Heltzer: *Refaim ST a rpum w literaturze ugaryckiej jako termin etniczny*; J. R. Porter: *Ugarycki tekst o Sohar a Gen 19,30nn.*

W dziale Historia Biblijna na szczególną uwagę zasługuje wystąpienie ks. H. Hazelles: *Problemy historyczne podkreślone przez Van Seter'a w „Abraham in History and Tradition”*. Prelegent omówił najpierw zwracając tamtej epoki na tle tekstów z Haran odgrywającego szczególną rolę w dziejach Izraela i w świetle powiązań z Babilończykami, Kananejczykami i Habiru. Zwrócił uwagę na dwa główne aspekty: lingwistyczny (stosunek aramejskiego do hebrajskiego w historycznym rozwoju obydwu języków) i polityczny (układ stosunków: jak żyć razem). Zwyczajnie przed-

stawił w trzech płaszczyznach: małżeństwa, kupna-sprzedaży i kontraktów pasterskich. Ważne jest np., że małżonkę określano „*ana achatur* = = siostra”; było to jednak tylko wyrażenie folklorystyczne na piękną kobietę-zonę, i fakt ten rzucił światło na określenie Sary przez Abrahama. *ona jest siostrą moją...* Odnosnie do problemów jurydycznych okazuje się, że element jurydyczny, prawny trzeba uwzględnić w ST w szerszym, niż to dotąd czyniono, zakresie. W ramach problemów społecznych omówiono m. in. relację Sara—Hagar i stosunek pomiędzy społecznością a szejkiem klanu (później dynastią); problemy te wymagają głębszych opracowań. H. Cazelles stawiał też intrygujące pytanie, czy w tamtych czasach istniało może coś w rodzaju „Stanów Zjednoczonych”. — T. Ishida omawiał listy ludów pre-izraelskich zwłaszcza w tekstach Pięcioksięgu i Dziele Deuteronomisty (Kananejczycy, Amoryci, Hetyci, Perezyci, Chiwwici, Jebuzyci, Girgazyści, wzmianki o Ammonitach, Moabitach, Arkitach, Sinitach, Hamatytach, Kadmonitach, i in.). Nadto należy zasygnalizować referaty: S. Ahituv: *Czynnik ekonomiczny w zdobyciu Kanaanu przez Egipcj*; A. Cooper: *Struktura Historii biblijnej* (punkt wyjścia: Czasy patriarchów; prelegent skoncentrował się na problemach Gen i Sdz); Y. Elicur: *Gen 14 — struktura i znaczenie* (sugerował, że należy czytać nie: El-Eljōn, lecz: El we Eljōn; Melchizedek i Abraham byli monoteistami). J. H. Katzenstein podał kilka uwag odnośnie do sukcesji władców na Starożytnym Wschodzie aż do epoki dynastii Dawida, a A. Altman — szkic rozwoju funkcji szofet w starożytnym Izraelu na tle paraleli Starożytnego Bliskiego Wschodu. L. Bronner omówił relację pomiędzy królem a podwładnym w Księdze Prz w porównaniu i wskazaniu przeciwieństw w paralelach Bliskiego Wschodu; S. Paul. *Oz 8,10 a epiteły królów na Starożytnym Bliskim Wschodzie* (namaszczeni, królowie, książęta); H. Reviv: *Zebrańia — zgro-madzenia ludu w Biblii*. Z działu Historiografii i Geografii historycznej wymienić trzeba: Z. Kallai: *Juda i Izrael — pochodzenie nazw oraz ich funkcja w historiografii izraelskiej*; R. Giveon: *Listy toponimów egipskich dotyczących Kanaanu*; M. Cogan: *Autorzy Krn jako chronografowie*; M. Garsiel: *Struktura i cel Krn*.

W dziale 4: Literatura biblijna i jej aspekty literackie H. M. I. Gevaryahu omówił przenoszenie danych kolofonowych z końca na początek tekstu w okresie proto-kanonicznym. Wykazał, że w toku różnych faz przekazu i wydawania ksiąg biblijnych części tekstu — kolofony były przesuwane z końca zwoju na jego początek. Zanalizował noty marginesowe skrybów-kopistów i „wydawców” (nie autorów bibl.) porównując je z zestawem informacji dotyczących danego tekstu lub osób związanych z tekstem; z czasem niektóre kolofony weszły w corpus tekstu (napisy, tytuły w Księgach proroków i sapiencjalnych, podziały). Za przesunięciem z biegiem czasu kolofonów — zwłaszcza o treści biograficznej i liturgicznej z końca na początek tekstów przemawiały przede wszystkim względy praktyczne, względ na czytelnika, który oczekiwał takich informacji raczej na początku tekstu, a nie dopiero na końcu. G. wskazał na szereg przykładów, jak Ez 1,1nn (por. jeszcze apokryf *Wizja Ezdrasza*); Jr 1,1nn; Iz 6,1; w LXX w porównaniu z TM można także odkryć proces przesunięcia eksklamacji liturgicznej *hallelujah* z końca na początek pieśni; Prz 1,1—8 było pierwotnie na końcu zbioru przysłów; podobnie Syr (por. wersję syryjską), i in. — A. Reichert omawiał *Pieśń po przejściu przez Morze Czerwone* (Wj 15) i jej stosunek do teologii Deuteronomicznej; S. Talmon: *epikę narodową Izraela biblijnego*; O. Lipschitz: *Pre-izraelskie pozostałości w relacjach o zdobywaniu Kanaanu* w Lb 13n; i Joz 1—11; U. Simon: *Powołanie młodego człowieka do profetyzmu* (widzenie Samuela, 1 Sm 3); Y. Hoffman: *Wzajemne powiązania pomiędzy prologiem a dialogiem w Księdze Ijoba*; G. Brin: *Formuły biblijne dotyczące trwania czasu*; Y. Avishur: *Paralelizm liczb w Biblii a w starożytnej*

literaturze semickiej; I. Kikawada. *Trzy płaszczyzny Gen*; G. W. Coats: *Walka i pojednanie jako motyw narracyjny w Gen* (na kanwie relacji Jakub — Laban).

W kolejnym dziale (Typology of Biblical Criticism) H. L. Ginsberg omawiał dialog, pewnego rodzaju polemikę pomiędzy szkołami (kompleksami) Elohistycznymi a Deuteronomistycznymi; wyrazem takiej polemiki mają być np. różnice w ujęciu postaci Mojżesza, a nawet przymiotów Boga. — B. Long podjął temat nowszych badań elementów *Formgeschichte* w biblijnych tekstach narracyjnych ze szczególnym uwzględnieniem zjawisk lingwistycznych i estetycznych (np. powtórzenia jako jednostki artystyczne). — Kontrowersyjny referat G. Fohrera o dawniejszych i aktualnych mylnych jakoby interpretacjach Biblii hebrajskiej wywołał szczególnie ożywioną dyskusję; nawet uczeni wyznania możeszowego zajęli negatywne stanowisko wobec np. zakwestionowania przez F. mesjańskiego charakteru niektórych prorocत्व i historiozbawczego charakteru nurtu biblijnego. — Ponadto wymienić tu należy referaty: A. G. Auld: *Studia tekstualne i literackie nad Joz*; I. Grumach-Shirun: *Wzorce paralelizmów w literaturze egipskiej a biblijnej* (ze szczególnym uwzględnieniem układu i relacji pomiędzy czasownikiem a podmiotem); A. H. Van Zyl: *Gen 18,16—20,18* (prześledzenie procesu redakcji tekstu i sprawdzianu historycznego); M. Greenberg: *Stosunek komentarza Rashbam'a do Tory — do komentarza Rashi'ego*; M. M. Ahrend: *Komentarz Rabbi Samuela ben Meir do Księgi Ijoba*.

W zakresie teologii biblijnej do ciekawszych należała prelekcja R. Rendtorff'a nt.: *Geneza i rozwój biblijnego pojęcia wybrania Izraela*. Zjawisko wybrania *mik-kol ha'ammim* jest ściśle związane z darem Tory. Dzięki niemu mógł Izrael ponieść wiarę w jednego Boga przez wieki i uprzystępnąć i głosić ją wszystkim narodom. W dyskusji podkreślono związaną ideę wybrania z Exodusem i z pojmowaniem Izraela jako *segulla(h)*, to zaś wyraża nie tylko relację wasala (pojęcie polityczne), jak chcą niektórzy, ale w sensie religijnym: szczególną własność Boga, podobnie jak samo *bāchar* nie znaczy tylko ogólnie *wybranie*, ale wybranie do szczególnie ważkiego zadania o charakterze religijnym, teologicznym. Postulowano jeszcze dokładniejsze przebadanie tego pojęcia. — Ks. I. Mihalik zajął się problemem stosunku Eliasza do monoteizmu, zwłaszcza w świetle formuły 1 Krl 18,21, a M. Margalio doniosłością przymiotów Bożych w Wj 34,6n oraz ich znaczeniem dla całej teologii ST. — J. Sawyer omówił najważniejsze współczesne semantyczne i teologiczne słowniki biblijne ST.

Z działu prawa i instytucji ST na uwagę zasługują referaty: H. Brich-to: *Niektóre aspekty biblijnego prawodawstwa Izraela i jego prawo zwyczajowe*; M. Eilat: *Ślub Anny, matki Samuela, w świetle dokumentów asyryjskich*; Z. Ben-Barak: *Dziedziczenie córek w Izraelu i na Starożytnym Bliskim Wschodzie*; I. J. Gerber: *Relacje rodzinne w Gen*; J. Milgrom: *Struktura polityczna i społeczna Izraela epoki przedkrólewskiej jako przedmiot nowych refleksji w terminologii kapitańskiej (P)*.

W dziale: Profetyzm i literatura prorocka warto podkreślić referat A. Rofé (Jerozolima): *Iz 66,1—4* — Sekty judaistyczne w epoce perskiej w ocenie Trito-Izajasza. W tej części Księgi Iz mowa jest o dwóch grupach Izraelitów: jedni — *'anawim*, skruszeni duchem, wierni Bogu, inni oddający się praktykom bałwochwalczym. W tekście 66,1—4 (por. też 65,3n; 66,17) czterem rodzajom ofiar składanych prawdziwemu Bogu przeciwstawione są cztery akty bałwochwalstwa. Prelegent omówił różne powody tych dewiacji: społeczne, religijne i wskazał na podobne przestępstwa kultyczne u Jr 44,3,19. Pamiętać należy, że w Izraelu składanie ofiar było ściśle zarezerwowane kapłanom. Toteż Iz 66 zapowiada, że Bóg wybierze sobie nowych kapłanów z obcych narodów; skończy się monopol ka-

pląstwa jerozolimskiego i izraelskiego. R. wskazał także na paralele i podobieństwa pomiędzy Trito-Iz a Neh (5); sugerował, by dzielić Deutero- i Trito-Iz po rozdz. 53: Iz 40—53 i 54—66. — M. Weinfeld omawiał warunki i instrukcje dotyczące wstępowania do Świątyni na kanwie Psalmów 15 i 24 oraz Iz 33. Prelegent uchwycił schemat tych tekstów: pytanie — odpowiedź wyrażająca warunki (katalog cnót) — obietnica, i starał się przebadać ich *Sitz im Leben* (życie kapłanów; dwa chóry w Świątyni; podłoże profetyczne także tekstów tych Psalmów). W dyskusji zwrócono uwagę m. in. na pewne powiązania i analogie z tekstami egipskimi. — W tym dziale warto wspomnieć także o następujących referatach: S. Var-gom: *Lament nad Szeferlą Judzką u Mich*; Z. Weisman: *Duch osobowy jako autorytet udzielający się* — analiza tekstów Lb 11 i 2 Krl 2; J. Licht: *Gniew Mojżesza wg Kpł 10,16—19*; B. Uffenheimer: *Doświadczenie profetyczne a religijne doświadczenie Psalmistów*; M. Haran: *Początki starożytnego kapłaństwa izraelskiego*; M. Andrew: *Ez 4—24 jako apel do wygnañców*; S. de Vries: *Konflikt z monarchią w narracyjnych tekstach prorockich*.

W ostatnim dziale Sekcji A omówiono m. in. takie tematy: Nowe światło w sprawie alfabetu proto-kananejskiego (Tel Gezer, Tel Halif); epigrafika samarytańska, napisy aramejskie i hebrajskie w synagogach z epoki późnorzymskiej i bizantyjskiej; stosunek talenta filistyńskiego do ugaryckiego; Królestwo Saula w świetle nowszych badań archeologicznych; starokananejskie miasto Arad (12 faz wykopalisk); starożytne planowanie i budowa miast; pozostałości materialne grobów królewskich z Nubii a kontakty z Izraelem w VIII w. prz. Chr.; trzy etapy wykopalisk w Akko; problem pierwszego i drugiego muru Jerozolimy; brama Tyberiadzka; miejsce pogrzebu rabbi Aqiby (w Emeq Hefer); wykopaliska na miejscu starej synagogi w Gazie — Maiumas; kamienne spisy w grotach cmentarnych z epoki drugiej Świątyni; wykopaliska na cmentarzu w Jerycho z młodej epoki, prawdopodobnie Hasmonejskiej (bo i pałace odkopano tam z tej epoki); Qumranistyka jako rozległa gałąź nauki pomocniczej w biblistyce i studiach judaistycznych w ogóle.

Sekcja B obejmowała problemy epoki Miszny i Talmudu oraz dziejów judaizmu i ruchów migracyjnych żydowskich. Na uwagę w dziale pierwszym zasługują zwłaszcza referaty: Aleksander Janneusz a faryzeusze w świetle świadectw J. Flawiusza; król Herod w świetle późniejszych historyków; udział Żydów w wojnach Cezara; przyczyny Wielkiego Powstania przeciw Rzymowi; wpływ stoicyzmu na J. Flawiusza jako historyka; militarne aspekty wojny Bar Kochby; święta i szabat w listach Bar Kochby; relacje pomiędzy Izraelitami a ludnością nieizraelską w tej epoce; Dioklecjan a Żydzi; motyw ryby na osuariach żydowskich; dom Hillela w Jabne.

W dziale drugim tej sekcji dominowały tematy dotyczące migracji Żydów i warunków ich życia na Wschodzie (Arabia, Chiny...), w Europie Zachodniej (zwłaszcza we Francji, Hiszpanii i Portugalii, we Włoszech i Niemczech), w Europie Wschodniej (Litwa, Rosja, Polska, Rumunia), w Ameryce Północnej i Południowej.

Sekcję C stanowiły następujące działy: Literatura haggadyczna; historia halakhi; literatura tannaicka i amorejska; literatura rabiniczna; folklor i zwyczaje; prawo judaistyczno-żydowskie (publiczne, rodzinne, cywilne i dowodowe; Instytut do badań nad prawem żydowskim); Judaizm a gnostycyzm; apokryty; Qumran; chrześcijaństwo; epoka „filozoficzno-biblijna” (Philosophy-Biblical Period; tutaj zasługiwał na szczególną uwagę konstruktywny referat J. A. Soggin'a: *Historia jako wyznaczenie wiary i jako przedmiot badań naukowych*; S. uznał to za fundamentalny problem historii Izraela w czasach biblijnych); filozofia średniowieczna; kabalistyka i hasydyzm; nowoczesna myśl żydowska w czasach nowożytnych;

poezja hebrajska; nowożytna literatura hebrajska; Żydzi i judaizm w literaturze światowej; literatura w języku jiddisz. W ramach tej sekcji krótki referat o esseńskim pochodzeniu Księgi Henocha wygłosił W. J. Tyloch (Uniwersytet Warszawski).

Sekcja D obejmowała następujące działy: Starożytne języki semickie; j. aramejski i różne jego fazy; biblijny język hebrajski (tu omówiono zwłaszcza: język Koheleta; język Lm — Trenów; rolę czasowników; preformatyw *lalef* w biblijnym j. hebrajskim; umiejscowienie w nim podmiotu; próby rekonstrukcji mówionego j. hebrajskiego w epoce biblijnej; słownik hapax legomenów biblijnych); język Miszny i tekstów qumrańskich; j. hebrajski w średniowieczu; współczesny j. hebrajski (semantyka, morfologia, składnia, fonetyka, lingwistyka socjalna); j. jiddisz; słowniki historyczne języka hebrajskiego; sztuka hebrajska i judaistyczna; etnografia i folklor; muzyka hebrajsko-żydowska, i wreszcie paleografia hebrajska.

Właściwie osobną sekcję stanowiła seria projektów i propozycji specjalnych badań (Special Research Projects). Odbywały się także dodatkowe sesje międzysekcyjne na specyficzne rozleglejsze tematy dotyczące dwu lub kilku dziedzin. W ramach Kongresu zorganizowano dodatkowe imprezy, jak wystawy (np. publikacji i wydawnictw Uniwersytetu Hebrajskiego, uniwersytetów w Tel Aviv, Haifie, Ramat Gan i in., wydawnictw seryjnych, encyklopedycznych, słowników, konkordancji, atlasów i kartografii, poezji hebrajskiej, malarstwa, historii Uniwersytetu Hebrajskiego i samej Jerozolimy), wycieczki i zwiedzanie Jerozolimy i okolic. Na szczególne podkreślenie zasługuje doskonale zorganizowana i przeprowadzona w poniedziałek, 15 sierpnia całodzienna wyprawa archeologiczna (autobusem stawionym do dyspozycji uczestników przez uniwersytet w Tel Aviv) do Tel Lachisz i Tel Afeq-Antipatris ze specjalistami i znawcami tych ważnych wykopalisk i ich tła historycznego. Fachowe wykłady i objaśnienia *in situ* były prawdziwą uczcą intelektualną z dziedziny egzegezy, historii i archeologii biblijnej.

Pieniężno

Ks. BERNARD WODECKI, SVD

Ks. Jerzy Chmiel

## VI MIĘDZYNARODOWY KONGRES STUDIÓW BIBLIJNYCH W OKSFORDZIE

W dniach 3—7 kwietnia 1978 r. odbywał się w Oksfordzie VI Międzynarodowy Kongres Studiów Biblijnych (Sixth International Congress on Biblical Studies). Biblijne kongresy w Oksfordzie mają już swoją tradycję i swój klimat. Pierwszy kongres miał miejsce w r. 1957, następne w latach: 1961, 1965, 1969 i 1973. Celem tych kongresów jest jak najszerszy przegląd problematyki biblijnej we wszystkich jej dziedzinach, uwzględniając wszystkie szkoły i kierunki. W obecnym kongresie wzięło udział blisko 500 przedstawicieli nauk biblijnych z całego świata. Przeważali jednak przedstawiciele z krajów anglosaskich. Naukowe kierownictwo kongresu spoczywało w rękach dwóch biblistów oksfordzkich: H. F. D. Sparksa i G. B. Cairda, natomiast stroną organizacyjną świetnie przygotowała Miss E. A. Livingstone. Na VI Kongresie zaznaczył się udział świeckich biblistów, zwłaszcza animatorów różnych organizacji i kręgów biblijnych. Dlatego też w tematyce kongresowej były poruszane zagadnienia przekazu treści biblijnych, znaczenia Biblii dla człowieka współczesnego, odbioru Biblii w mentalności dzisiejszej.

Tak ustawiony kongres objął ogromną ilość wystąpień, które podzielono na kilka grup. Najpierw były wykłady plenarne wieczorami. Rozpoczął M. Hengel z Tybingi mówiąc o chrystologii i najstarszych hymnach chrześcijańskich. Prelegent zwrócił uwagę na wpływ Psalmów na powstawanie hymnów chrześcijańskich oraz na ich liturgiczny kontekst. Hymny chrystologiczne są psalmami chwały i radości pierwszych gmin chrześcijańskich. O mesjanizmie biblijnym mówił H. Cazelles z Paryża, podkreślając zwłaszcza rolę apokaliptycznego Mesjasza. F. W. Beare z Toronto zajął się zagadnieniem badań nad historycznością Jezusa. Objął swoim wystąpieniem okres od A. Schweitzera (1906) po nasze czasy, a więc ponad 70-letni okres poszukiwań. Wreszcie J. Barr z Oksfordu przeprowadził porównanie metody historyczno-krytycznej z teologiczną w interpretacji Biblii. Poza syntetycznym ujęciem Hengela i Cazelles'a pozostałe referaty plenarne czyniły wrażenie opracowań bardziej analitycznych niż — jak by to należało oczekiwać — syntetycznych. Brak dyskusji po nich uniemożliwiał reakcje na pewne zbyt subiektywne ujęcia.

Drugą grupę stanowiły wykłady semiplenarne w dwóch sekcjach równocześnie. Wyliczyć tu należy następujące: stare i nowe problemy przekładu biblijnego (B. M. Metzger z Princeton). Stwierdziwszy, że przekład nigdy nie jest udany i że przekład biblijny jest szczególnie trudny, prelegent omówił m. in. sprawę przekładu nazw własnych J. D. G. Dunn (Nottingham) analizował początki chrystologii: Chrystus i mądrość. Trzeba zwrócić uwagę na trzy elementy: język mądrościowy, preegzystencja mądrości i myślenie pierwszych chrześcijan. Ciekawe paralele z historii porównawczej religii do Łk 20,34—36 podał U. Bianchi z Rzymu. Z greckimi rękopisami biblijnymi w Bibliotece Brytyjskiej zapoznał uczestników kongresu kustosz tejże Biblioteki. J. N. Birsall (Birmingham) omówił gruziński przekład Apokalipsy. Tematy starotestamentalne poruszali: B. Lindars (Cambridge): plemiona izraelskie w okresie Sędziów; J. P. M. van der Ploeg (Nijmegen): Ps 119 a żydowski i chrześcijański ideał życia; J. A. Baker o Księdze Hioba.

Inne referaty dotyczyły tematyki nowotestamentalnej lub intertestamentalnej. G. Vermes (Oksford) przedstawił obecny stan badań nad tytułem „Syn Człowieczy”; było to poszerzenie tego, co przedstawił już w swojej, kontrowersyjnej zresztą, książce *Jesus the Jew* (1976). Z ciekawym

referatem wystąpił bp A. Descamps z Louvain, sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej: Jezus przed swoją śmiercią. Prelegent w sposób bardzo klarowny poddał analizie gesty Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy i ich interpretacje. Z kwestii Synoptyków: E. Best (Glasgow) mówił o cudach u Mk; M. E. Glaswell z Nigerii o stosunku Dobrej Nowiny do historii u Mk; G. N. Stanton (Londyn) o Szczepanie w teologii Łk. Z teologii Janowej tylko M. D. Goulder z Birmingham przedstawił swoje własne propozycje (kontrowersyjne moim zdaniem), kim był umiłowany uczeń Jezusa. Tematy Pawłowe poruszali: A. C. Sundberg (Evanston): motyw zbawienia w Rz 3,21—26; J. D. Quinn (Minnesota): ostatnie uwięzienie Pawła; H. Hübner (Bochum): Paweł a prawo mojżeszowe.

Wśród zagadnień hermeneutycznych omówiono: interpretację teologiczną danych biblijnych (H. Clavier, Strasbourg), badania tzw. *Religionsgeschichtliche Schule* na przykładzie głośnego ongiś dzieła N. Bousseta *Kyrios Christos* (J. W. G. Thiede, Durham), użycie Pisma w NT (A. T. Hanson, Hull), egzegezę Martina Bubera (C. Witton-Davis, Oksford). M. J. Moreton (Exeter) powrócił do sprawy początków rytu inicjacji chrześcijańskiej, J. Ries z Lowanium mówił o tytułach nowotestamentalnych Jezusa w liturgii gnostycznej z Medinet Madi, a jego kolega uniwersytecki P.-M. Bogaert OSB przedstawił postać Abrahama w *Antiquitates Biblicae* Pseudo-Filona. Uczestnicy kongresu zapoznali się też z nowymi odkryciami archeologicznymi w Tell Halif (staroż. Rimmon?) oraz w niektórych miejscowościach diaspory żydowskiej. Nie brakło również wystąpienia menedżera wydawniczego z Oxford University Press, który mówił o problemach edycji i kolportażu Biblii.

Obszerna grupa komunikatów, licząca ponad sto wystąpień w 7 sekcjach, obejmowała cały wachlarz problematyki biblijnej i pokrewnej. Piszący te słowa mówił na temat semantyki zmartwychwstania.

Osobną grupę spotkań stanowiły tzw. *Master Themes*, czyli konwersatoria tematyczne przeznaczone dla wymiany informacji i konstruktywnej dyskusji w grupach. Były to bardzo interesujące i ważne spotkania, gdzie można było spokojnie porozmawiać, a nawet poróżnić się. Inaczej ogromna ilość wystąpień mogłaby łatwo przekształcić kongres w przyspieszony kurs biblijny. Było jedenaście grup tematycznych: 1. Egzegeza ST; 2. Literatura mądrościowa; 3. Żydowskie środowisko chrześcijaństwa; 4. Ewangelie synoptyczne; 5. Ewangelia Janowa; 6. Paweł i jego świat; 7. List do Rzymian; 8. Teologia NT; 9. Chrystologia; 10. Interpretacja biblijna; 11. Biblia dzisiaj.

\*

Po tym dość sumarycznym przeglądzie referatów warto się zastanowić, co dał VI Kongres Oksfordzki? Przede wszystkim wartością tego kongresu, jak i poprzednich w Oksfordzie, jest prezentacja możliwie wszystkich szkół i kierunków biblijnych i przegląd całej problematyki biblijnej. Oczywiście referaty i prelegentów można różnie dobrać i nigdy co do tego nie będzie jedności, ale ze wszystkich kongresów biblijnych na świecie, oksfordzkie są najszerzym forum badaczy.

Dał się zauważyć wzrost znaczenia i działalności małych ośrodków naukowobadawczych, tak że możemy już mówić o pewnym zmierzchu starych wielkich szkół. Jest to zjawisko nowe i godne zauważenia. Co do metod, to obowiązują w dalszym ciągu dobra filologia, wierna historia i zdrowa teologia. Ciekawe, że metody strukturalistyczne nie cieszyły się wielką popularnością na kongresie, a w każdym razie nikt ich nie przeceniał. Metoda historyczno-krytyczna, jakkolwiek poddana nieraz surowej krytyce, jest w dalszym ciągu metodą „wiodącą”. Jednocześnie zaznaczyła się obecność problematyki hermeneutycznej i praktyczno-pastoralnej. Stąd obok egzegetów w klasycznym tego słowa rozumieniu („od zielonego sto-



lika") brali udział w kongresie działacze akcji wydawniczej Biblii i rozmaitych grup kształcenia biblijnego. Jest to objaw symptomatyczny i bardzo pocieszający: egzegeza nie jest skazana na żywot muzealno-akademicki, ale staje się żywą sztuką (ars interpretandi), której ludzie potrzebują i której uprawianie ma sens w dzisiejszym świecie.

Wreszcie trzeba zwrócić uwagę i na to, że był to kongres ekumeniczny. W każdym razie w centrum egzegezy anglikańskiej, jakim jest obok Cambridge bez wątpienia Oksford, katolicy nie tylko nie muszą się wstydzić swojej egzegezy, lecz mają dużo do powiedzenia i można się wiele od nich nauczyć. A istotne jest to, że mimo pewnych różnic wysiłki wszystkich chrześcijan zespalają się po to, ażeby zgłębić sens słowa Boga. Dlatego dzisiaj nikt nie pyta się, kto to mówi, lecz jak i po co to mówi. Anglikański arcybiskup Canterbury F. D. Coggan w swoim krótkim inauguracyjnym przemówieniu powiedział, że tematem naczelnym kongresu była chrystologia. To jest znak naszych czasów, któremu nie jeden poświęcony będzie jeszcze kongres: *On jest przed wszystkim i wszystko ma w Nim istnienie* (Kol 1,17).

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ks. J. Kopiec

### KS. ANTONI KUBIK (1926—1978)

Młoda diecezja opolska, usamodzielniona w 1945 r., a ustanowiona pełnoprawną diecezją w 1972 r., z trudem formowała swoje teologiczne środowisko naukowe. Dotyczyło to w pierwszej mierze ustanowienia własnego Seminarium Duchownego oraz kompletowania grona wykładowców. Otwarte w 1949 r. Seminarium wspierane było wykładami najpierw spoza Opolszczyzny, do czasu wykształcenia własnego zespołu. Dla wykładów z zakresu Pisma św. pomocą służył od początku ks. doc. Józef Jelito z diecezji katowickiej, znawca filologii biblijnej i czasów Starego Testamentu, oraz ks. dr Jan Drozd salwatorianin, zajmujący się Nowym Testamentem. Pierwszym wychowankiem nowego Seminarium specjalizującym się dalej w naukach biblijnych był ks. A. Kubik.

Urodził się 9 VI 1926 r. w miejscowości Sucha koło Strzelec Opolskich. Po ukończeniu szkoły podstawowej, tułających losach wojennych, uzyskaniu świadectwa dojrzałości i podjęciu studiów medycznych, zdecydował się na odbycie studiów teologicznych w nowo otwartym Seminarium Duchownym w Opolu (1949—1954). Święcenia kapłańskie przyjął w katedrze opolskiej 20 VI 1954 r. z rąk ówczesnego ordynariusza częstochowskiego bpa Zdzisława Golińskiego. Po święceniach przez jeden rok pracował jako wikariusz w parafii Kietrz, a następnie skierowany został przez władze diecezjalne na odbycie studiów specjalistycznych z zakresu biblistyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Podjął tematykę ze Starego Testamentu pod kierunkiem ks. prof. Stanisława Łacha. W 1959 r. po ustąpieniu ks. Jelity z wykładów Starego Testamentu w opolskim Seminarium, został mianowany na to stanowisko decyzją biskupa Franciszka Jopa.

Obowiązek ten wypełniał z poświęceniem i oddaniem do momentu śmierci. Wykładał egzegezę Starego Testamentu, j. hebrajski, teologię biblijną, przez krótki czas po odejściu ks. Drozda nawet Nowy Testament. Nie zaniedbywał także dokształcania. W 1961 r. uzyskał doktorat w Lublinie, pisząc pod kierunkiem ks. S. Łacha pracę na temat tablicy narodów w Księdze Rodzaju rozdz. 10. W miarę możliwości pisał także artykuły ze swej dziedziny, utrzymywał kontakt z ośrodkami zagranicznymi, dzięki którym zgromadził okazałą bibliotekę z zakresu biblistyki światowej. Aktywnie brał udział w pracach Sekcji Bibliistów Polskich. Przez księży-wychowanków wspominany serdecznie i życzliwie dzięki żarliwemu wpa-  
nianiu umiłowania Słowa Bożego zawartego w Piśmie świętym.

Obraz pracy naukowej i dydaktycznej w Seminarium musi być uzupełniony Jego rozlicznymi obowiązkami duszpasterskimi w diecezji opolskiej. W sierpniu 1958 r. bp F. Jop powierzył mu parafię św. Dominika w Nysie, niewielką ale odpowiedzialną, którą prowadził przy pomocy jednego wikarego aż do śmierci. Był wicedziekanem nyskim, promotorem sprawiedliwości w Sądzie Biskupim w Opolu, egzaminatorem prosynodalnym, wybrany także na członka Rady Kapłańskiej Diecezji Opolskiej, której inauguracyjnego posiedzenia 26 I 1978 już nie doczekał. Po ciężkiej chorobie zmarł 14 I 1978 r., pochowany został w rodzinnej miejscowości.

#### BIBLIOGRAFIA PRAC KS. DRA A. KUBIKA

- 1 *Terminologia soteriologiczna w Starym Testamencie (Jahwe-Zbawca)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 18 (1965) 321—328.
- 2 Rec.: J. Scherbert, *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.*, Köln 1965, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” KUL 14 (1967) 1, 102—104.
- 3 *Teoria o rodzajach literackich. Jej dzieje i zwycięstwo w biblistyce katolickiej*, „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” I: 1968, 87—108.
- 4 *Prorocy „mniejsi” W: Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. St. Łacha, Poznań—Warszawa 1973, 501—546.
- 5 *Mesjasz pokornym królem pokoju u Zach 9,9—10*, „Studia teologiczno-historyczne Śląska Opolskiego” III: 1973 (druk: 1974) 149—161.
- 6 *Egipt faraonów a exodus Jakobitów*, „Studia teologiczno-historyczne Śląska Opolskiego” IV: 1974 (druk: 1975) 29—40.
- 7 *Grzech pierworodny w prehistorii biblijnej i w innych księgach Pisma świętego*, „Studia historyczno-teologiczne Śląska Opolskiego” V: 1976, 71—80.

G. HENTSCHEL, *Die Elija-erzählungen. Zum Verhältnis von historischen Geschehen und geschichtlichen Erfahrung*, Leipzig 1977, ss. XXVII + 357.

Studium biblijne H. o Eliaszu stanowi już 33 tom teologicznych studiów opublikowanych przez jedyne katolickie w NRD seminarium duchowne w Erfurcie w tzw. *Erfurter Theologische Studien*. Autor tego studium o Eliaszu zajął się dyskutowanym dziś problemem, czy i ewentualnie jaką wartość historyczną mają biblijne opowiadania o Eliaszu. Po krótkim przedstawieniu we wstępie różnych odpowiedzi na te pytania (Gunkel, Schütz, Steck, Fohrer) H. postanawia ustalić w biblijnym opowiadaniu o Eliaszu to, co było rzeczywiście faktem historycznym, i to, co było jedynie oceną proroków tego faktu. Aby to rozróżnienie między historycznym wydarzeniem (*historische Geschehen*) a oceną przez proroków (*geschichtliche Einfahrung*) było uzasadnione, H. postanawia doszukać się zamierzeń autora względnie autorów cyklu opowiadań o Eliaszu, że nie chcieli oni podawać samych faktów ściśle historycznych, ale raczej ich ocenę, a także chcieli podawać osąd tych faktów przez Jahwe. Ponadto postanawia ustalić najpierw historyczne wydarzenia, a następnie ich kolejne wyjaśnienia przez różnych mężów Bożych przekazywane w tradycjach izraelskich albo razem, albo osobno. Wreszcie zajmuje się redaktorami spisującymi te tradycje, aby na koniec ustalić wspólne tym wszystkim zredagowanym deuteronomistyczne idee teologiczne oraz ich podstawy, tj. ściśle historyczne wydarzenia.

Na wszystkie te pytania dał H. wyczerpującą odpowiedź, posługując się po mistrzowsku współczesnymi metodami egzegezy biblijnej. Najpierw przy pomocy analizy literackiej biblijnych opowiadań o Eliaszu (str. 9—92), stwierdził brak jednolitości tych opowiadań, istnienie elementów starszych i młodszych, różnych głos objaśniających itp. W następnym rozdziale (str. 93—118) zajął się analizą opowiadań o Eliaszu pod względem ich gatunków, które jak wiadomo mają wpływ na większą czy mniejszą historyczność przedstawionej treści. Rozróżnia tu H. trzy różne gatunki, a mianowicie 1) opowiadanie o cudach Eliasza, jak cudowne karmienie Eliasza przez kruka i przez wdowę ze Sarepty, 2) wskrzeszenie jej syna, narzekanie proroka na swe posłannictwo, 3) opowiadania o zdarzeniach współczesnych Eliaszowi, do których zalicza opowiadanie o Ochozjaszu, o Nabocie i suszy. To rozróżnienie tych trzech różnych gatunków literackich daje podstawę H. do krytycznej analizy powstawania tych gatunków, co czyni H. w następnym rozdziale. Jedne z tych tradycji wykazują jednolitość (opowiadanie o suszy czy pewne opowiadanie o Achabie) inne raczej różnorodność, do których zalicza opowiadania o Ochozjaszu, o Nabocie, o scenie na Karmelu, o zakończeniu suszy, o gościnności wdowy ze Sarepty i wskrzeszeniu jej syna.

Następuje rozdział noszący tytuł: *Redakcje i kompozycja* (str. 202—275), gdzie autor podaje najpierw kolejne przeddeuteronomistyczne etapy redakcyjne opowiadania o Ochozjaszu, o winnicy Nabota i o suszy, a następnie podaje deuteronomistyczne opracowanie zredagowanych poprzednio tradycji przez podkreślenie w tych tradycjach takich idei, jak objawienie się Jahwe, polecenia stawiane przez Jahwe i uwydatnienie w obrazie

Eliasz takich jego cech, jak mocy, zależności od Jahwe, oraz jego siabości. W rozdziale noszącym tytuł: *Historyczne wydarzenia* (str. 275—323) zalicza H. do tych wydarzeń ściśle historycznych radość Eliasza z zakończenia się suszy, która musiała mieć miejsce w pierwszej połowie rządów Achaba, kiedy stosunki proroka do króla były przyjazne. Stosunki te popsuły się wtedy, gdy król Achab zamordował Nabota i kiedy jego małżonka Jezabel zaczęła wywierać coraz większy zły wpływ na rządy Achaba co doprowadziło do rewolucji Jehu przeciw dynastii Omrydów.

Te historyczne wydarzenia (tzw. *facta bruta*) były punktem wyjścia do coraz to nowych ocen. Oceny te były w różny sposób wyrażane i stąd różne gatunki w opowiadaniach o Eliasz. Zawierają one zarówno same wydarzenia, jak i ich oceny, jakie w późniejszych czasach w zależności od historycznych warunków wydawano o tych faktach. W szerokim zakończeniu, które stanowi osobny rozdział VII zatytułowany: *Ergebnisse* (str. 324—357) podaje H. osiągnięcia swego mozolnego studium: najpierw różną postać biblijnych opowiadań o Eliasz, następnie podwójną ich treść historyczną i teologiczną, a potem historyczne wydarzenia (*historisches Geschehen*) oraz ich ocenę, a raczej przeżycie wydarzenia (*geschichtliche Erfahrung*). A zatem opowiadanie o Eliasz to historia w szerokim ujęciu, w której przenikają się między sobą dwie różne płaszczyzny, które dla autora biblijnego stanowiły właściwie jedną, a mianowicie historiozobawczą ocenę pewnych wydarzeń ściśle historycznych przez Boże Słowo i Boże postępowanie. To wyróżnienie dwóch płaszczyzn przez H. jest niezwykle korzystne do doskonalszego wniesienia w treść Bożego orędzia skierowanego do ludzi na kartach Pisma św. A doszedł H do wyróżnienia i dokładnego sprecyzowania tych dwóch wymiarów płaszczyzn przez bardzo solidne wykorzystanie metod współczesnej bibliistyki. Studium H. o biblijnych opowiadaniach o Eliasz jest wykonane *lege artis* i może stanowić znakomity drogowskaz dla innych biblistów do różnych opracowań opowiadań biblijnych o innych osobach biblijnych, zarówno mieszczących się w księgach królewskich czy też w innych księgach ST.

Dąbrowa Tarnowska

Ks. JÓZEF ŁACH

U w a g a ! Zmiana adresu  
Redakcji i Administracji RBL  
**31-064 KRAKÓW**

**ul. Augustiańska 7**  
**telefon 621-80**

Wszelką korespondencję prosimy kierować odtąd  
na ten adres