

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XLII

1989

A R T Y K U Ł Y

Bp Kazimierz Romaniuk

„A NA ZIEMI POKÓJ LUDZIOM JEGO UPODOBANIA” (ŁK 2,14)

I

Całe pokolenia Polaków przywykły — zarówno przy lekturze Biblii, jak i uczestnicząc w uroczystej Mszy św. — do takiego oto brzmienia początku tzw. hymnu anielskiego: „Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli”. Przez całe wieki bowiem Kościół w Polsce posługiwał się tłumaczeniem Biblii dokonany przez Jakuba Wujka. Otóż wiadomo, że było to tłumaczenie dokonane nie z tekstu greckiego, lecz z przekładu łacińskiego św. Hieronima, u którego interesujący nas werset brzmi: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis”. Polski Wujkowy przekład tego łacińskiego zdania jest jedynie słuszny i przez całe stulecia nie istniały żadne pokusy, żeby go zmieniać, zwłaszcza gdy się nim posługiwano w liturgii.

II

Ten stan rzeczy ulega zmianie, gdy także w liturgii poczęły sobie zyskiwać coraz wyraźniejsze prawo bytu teksty Biblii, tłumaczone z języków oryginalnych. Okazało się, że tłumaczenie hieronimiańskie, czyli Wulgata, po staranniejszym skonfrontowaniu go z tekstem oryginalnym w wielu przypadkach nie mogło być uważane ani za jedyne, ani za najlepsze. Tak się rzecz ma również w odniesieniu do tekstu Łk 2,14. Dokładniej chodzi o zakończenie tego wersetu, czyli o słowa: *en anthropois eudokias*¹. Polska Biblia Tysiąclecia po

raz pierwszy zaproponowała przekład: „pokój ludziom Jego upodobania”. Po wprowadzeniu Biblii Tysiąclecia jako oficjalnego tekstu także do liturgii tłumaczenie to, czyli zwrot: „ludzie Jego upodobania” utrwała się — choć nie bez pewnych oporów — coraz bardziej. Młodsze i średnie pokolenia Polaków już nawet często nie wiedzą, że istniał kiedyś tekst z „ludźmi dobrej woli”.

W nowym przekładzie tłumaczenia omawianego tu tekstu Łukasza nie byliśmy odosobnieni. Tak również tłumaczy rzeczownik *eudokias* wiele nowszych przekładów Biblii: „among men of (His) good pleasure”; „aux hommes q'il aime” (B J)²; „unter den Menschen, die er sich erwählt hat” (Wilckens); „bei den Menchen die er liebt” (Einheitsübersetzung); „agli uomini che egli ama” (trad. interconfessionale). Tłumaczenie to, choć niuansowane i uściślone co pewien czas³, cieszy się jednak dość powszechnym uznaniem. Jego istotę stanowi to, że obydwu stychy w. 14 Boga uważają za postać centralną i Jego „opiewają”, czego nie można było powiedzieć o tłumaczeniu hieronimiańskim i jego pochodnych.

III

Ostatnio jednak egzegeta kanadyjski R. S. Kilpatrick nie tyle proponuje może definitywne odejście od tego dość utartego tłumaczenia, ile raczej zastanowienie się, czy nie jest jednak lepszą formuła: „pokój ludziom, którzy Go wystawiają” (dost.: among men who bless [him])⁴.

A oto racje, którymi Kilpatrick uzasadnia swoją propozycję:

1° Wyrażenie *anthropoi eudokias* jest ciężkie, niezgrabne, mało greckie, zdecydowanie semickie, a to nie bardzo daje się pogodzić z właściwościami stylu Łukasza, najbardziej wrażliwego ze wszystkich czterech ewangelistów na poprawność i estetykę języka greckiego⁵. Jeśli się więc założy, że Łukasz po-

¹. Już od dłuższego czasu zarówno wydawcy krytycznych tekstów Nowego Testamentu, jak i komentatorzy ewangelii Łukasza opowiadają się za lekcją *eudokias*, chociaż niektóre kodeksy, i to dość ważne, posiadają wariant *eudokia* (np. Auf² B² L O Σ Ψ i liczne minuskuły). Lekcja *eudokias* cieszy się pierwszeństwem, ponieważ jest trudniejsza. Do utrwalenia tej lekcji przyczyniła się również powaga Hieronima, którego przekład „bonae voluntatis” może mieć swój odpowiednik jedynie w greckim *eudokias*. Za autentycznością tej lekcji przemawiają również pewne paralele z Qumran. Zob. w związku z tym E. Vogt, *Peace Among Men of God's Good Pleasure Lc 2,14* (K. Stendhal, *The Scrolls and the New Testament*), New York 1957, 114—117; A. Fitzmeyer, *Peace Upon Earth Among Men of His Good Will* (Essays on the Semitic Background of the New Testament), London 1971, 101—104. C. H. Hunzinger, *Neues Licht auf Lc 2,14*, ZNW 44 (1952—1953) 85—90; tenże: *Ein weiterer Beleg zu Lc 2,14*, ZNW 49 (1958) 129—133.

². W nocie wyjaśniającej jeszcze wyraźniej: „aux hommes objet de la bienveillance (divine)”.

³. Tak np. pod wpływem wspomnianych już paraleli qumrańskich w niektórych przekładach angielskich odstąpiono od formuły „among men of his Good pleasure” na rzecz — rzekomo dokładniejszego — „among men chosen of (his) good pleasure”. Zob. np. A. Fitzmeyer, *The Gospel of St. Luke*, New York 1981, I, 411.

⁴. *The Greek Syntax of Luke 2,14*, NTS 34 (1988) 472—475.

⁵. Stwierdził to już św. Hieronim pisząc: „inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus”. *Ep. ad Damasum* 20,4, 4.

służył się formułą o wydzwiku semickim, to chyba jednak rozumiał ją w duchu języka greckiego⁶ a ten domagał się, by rzeczownik *eudokias* potraktować orzecznikowo, łącząc go z rzeczownikiem *anthropois* jako podmiotem.

2° Dla analogicznej akcji uwielbiana Boga przez człowieka istnieje wymowna paralela o tekście greckim Rdz 24,26n, gdzie czytamy: „Wtedy człowiek ów padł na kolana (*eudokesas*) i oddawszy pokłon (*prosekynese*) Panu, rzekł: „niech będzie błogosławiony (*eulogetos*) Pan, Bóg mego pana Abrahama...” Autor jest zdania, że pewną reminiscencję tego tekstu stanowi również wypowiedź Łukasza, relacjonującego przebieg uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy: „I wołali głośno: Błogosławiony (*eulogetos*) Król, który przychodzi w imię Pańskie. Pokój (*eirene*) w niebie i chwała (*doksa*) na wysokościach” (19,38). Ma to świadczyć o szczególnym przyswojeniu sobie przez Łukasza wspomnianego przed chwilą tekstu z księgi Rodzaju. Do tych ludzi z księgi Rodzaju, tak właśnie wielbiących Boga, Łukasz wyraźnie nawiązuje, posługując się tą samą terminologią. Powtarzają się bowiem u Łk i w Rdz aż trzy terminy: *doksa*, *eirene*, *eudokia*. Tak więc ludzie, którym aniołowie życzą pokoju w momencie narodzin Jezusa — to niejako potomkowie owego sługi Abrahama z Rdz 24,26n: to ci, co wysławiają Boga.

3° W języku greckim — aż po grekę Septuaginty i Nowy Testament — rzeczowniki odczasownikowe — *eudokia* pochodzi od *eudokein* — mają znaczenie czynne; określają działanie podmiotu, przy którym znajdują się jako dopełniacze, a nie stany spowodowane przez działania na nich skierowane. Zatem *eudokia* — to nie samopoczucie, stan spowodowany upodobaniem sobie kogoś w nas, ale to określenie naszego życzliwego oddziaływania na kogoś. I na poparcie słuszności tego stwierdzenia autor cytuje liczne analogie w postaci hebraizmów takich, jak *tekna sophias* (Łk 7,35), *hyios eirenes* (10,6), *hyioi tou photos* (16,8), *tekna hypakoes* (1 P 1,14), *ho anthropos tes anomias* (2 Tes 2,3). Głównie wskutek tego argumentu hipoteza Kilpatricka stanowi propozycję nawrotu do hieronimiańskich „ludzi dobrej woli”, czego autor ten zresztą wcale nie ukrywa⁷. Wyrazem owej „dobrej woli” było „błogosławienie, uwielbienie Boga przez ludzi”.

Przeciwko tłumaczeniu „ludziom (Jego) upodobania” (among men of [his] good pleasure) ma Kilpatrick głównie to⁸, że w tekście greckim brak zaimka osobowego *autou* — tłumaczenia zwykle dodają go w nawiasie — Jego; *his* — albo przynajmniej rodzajnika *tes* przed rzeczownikiem *eudokia*.

IV

Co sądzić o tej nowej hipotezie? Otóż wydaje się być przekonującą. Słaby jest szczególnie argument mówiący o tym rygorystycznym eliminowaniu

6. Cytowany przed chwilą Hieronim znowu zauważa w związku z Łukaszem: „melius arbitrat est tacere quam id ponere quod legenti faceret quaestionem”. Tamże.

7. „... Vulgate interpretation of eudokias takes the verbal genitive as active: men of good will”. *The Greek Syntax of Luke 2,14*, NTS 34 (1988) 475.

8. „... seems a move doubtful translation...” Tamże 474.

przez Łukasza wszelkich semityzmów, jeśli nie formalnych to przynajmniej treściowych. Nie można przecież zapominać, że Łukasz pisząc swoją ewangelię korzystał, między innymi, także ze źródła Q, którego semicki charakter nie budzi wątpliwości⁹. Interpretacje albo przepracowywania tego źródła nie zawsze szły tak daleko, żeby z nich nie przedostały się zwięzłe wyrażenia lub poszczególne terminy. Pozostawiając je w postaci niezmodyfikowanej Łukasz dawał niejako do zrozumienia, że nie „ponosi za nie odpowiedzialności”. Każdy, kto był obeznany z jego pisaniem, mógł bez trudności przypuszczać, że ma do czynienia z zapożyczeniami.

Zbieżność z Rdz 24,26 jest trochę wyolbrzymione, a wrażenie terminologiczne — powstaje tylko dlatego, że ze wspomnianym tekstem starotestamentalnym Kilpatrick zestawia dwa fragmenty ewangelii Łukasza: 2,14 oraz 19,38.

W odniesieniu do argumentu trzeciego można by tylko wyrazić zdziwienie, że autor oparł go na analogiach do hebraizmów, o których powiedział nieco wcześniej, że jakby nie istnieją w Ewangelii Łukasza. Właśnie przy tej okazji przypomniał Kilpatrick fakt — dawno już zresztą stwierdzony — że Łukasz odwołując się do Starego Testamentu korzysta nie z tekstu masoreckiego, lecz z Septuaginty.

Brak zaimka osobowego *autou* albo rodzajnika *tes* przy rzeczowniku *eudokias* nie jest zjawiskiem tak całkowicie odosobnionym w grece biblijnej. W Syr 15,15 czytamy: „jeżeli zachcesz zachować przykazania, a dochować wierności — jest (Jego) upodobaniem” (*pistis eudokias*). Podobnie w Syr 39,18¹⁰.

Ale w rozważaniach niniejszych ważne są nie tyle wywody osłabiające trafność hipotezy Kilpatricka, ile raczej argumenty przemawiające za słusznością dotychczasowej interpretacji, tzn. tej, która w rzeczowniku *eudokia* dostrzega działanie nie człowieka, lecz Boga. Jest to zgodne z treścią — pewnie dłuższego pierwotnie — hymnu na cześć dobroci Bożej. To Bóg jest w owym hymnie opiewany i wypada, żeby żadne inne wątki tej Bożej chwalby nie zakłócały. Bóg jest uwielbiany za to, że zechciał sobie upodobać w ludziach¹¹. Wynikiem dopiero tego upodobania jest zesłany ludziom — w osobie nowo narodzonego Mesjasza — z dawna zapowiadany prawdziwy pokój. Niemałe znaczenie posiada również fakt, że w Nowym Testamencie na pięćdziesiąt kilka przypadków użycia terminu *eudokia*, aż czterdzieści razy odnosi się on do Boga, określając najczęściej Jego postawę wobec ludzi. Ludzie pozostają ciągle odbiorcami Bożych dobrodziejstw; działającym jest Bóg, od niego pochodzą wszystkie zbawcze inicjatywy.

Wszystko to mając na uwadze dochodzimy do wniosku, że należy pozostać

⁹ Zob. S. Schulz, *Q — Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 34—39.

¹⁰ Przyczynkiem do właściwego zinterpretowania braku zaimka osobowego po rzeczowniku *eudokia* jest przypuszczenie, że termin ten może być odpowiednikiem hebrajskiego *resono*. Zob. w związku z tym J. A. Fitzmyer, *Peace Upon Earth Among Men of His Good Will*, 270, nota 2.

¹¹ Trzeba lojalnie przyznać, że nasz autor też to zauważa, ale jakby mimochodem tylko, bez wyciągania z tego faktu właściwych wniosków. Píše tak: „Doctrinal issues aside, however, the LXX, NT and Qumran textes do tend to attribute eudokia to God rather than to men...”. *The Greek Syntax of Luke 2,14*, NTS 34 (1988) 474 n.

przy posoborowym przekładzie hymnu anielskiego. Takie jego tłumaczenie zdaje się mieć przewagę i nad hieronimiańskimi „ludźmi dobrej woli” i nad „ludźmi wysławiającymi Boga”.

Warszawa

BP KAZIMIERZ ROMANIUK

Ks. Jan Lambrecht S.I.

**„CZY TY JESTEŚ TYM, KTÓRY MA PRZYJŚĆ,
CZY TEŻ INNEGO MAMY OCZEKIWAĆ?”
WSPÓŁCZESNE ODCZYTANIE ORĘDZIA
EWANGELICZNEGO JEZUSA**

Zarówno tytuł, jak i podtytuł określają temat niniejszego rozważania — ekspozycji tekstu biblijnego*. Tytuł zaczerpnięty jest z perykopy ewangelicznej przekazanej przez dwóch spośród trzech synoptyków, Mateusza i Łukasza, odpowiednio w rozdziałach 11 (w. 2—6) i 7 (w. 18—23). Perykopa ta otrzymała nazwę: „Pytanie Jana Chrzciciela i odpowiedź Jezusa”. Jako podtytuł proponujemy: „Współczesne odczytanie orędzia ewangelicznego Jezusa”. Pełne i wyczerpujące przedstawienie tego tematu wymaga analizy wszystkich czterech Ewangelii. Jednakże, biorąc pod uwagę ograniczony format niniejszego rozważania, jak i fakt, że cała autentyczna osoba Jezusa i Jego orędzie może być rozpoznane i rozumiane nawet w jednej starannie dobranej perykopie ewangelicznej, wybraliśmy drogę analizy tylko jednego tekstu, mianowicie perykopy wymienionej powyżej. Jest to krótki, lecz jakże tajemniczy tekst, który przez wieki przyciągał uwagę wielu chrześcijan.

Niniejsza ekspozycja składa się z trzech części: analizy samego tekstu, analizy jego znaczenia i współczesnego odczytania jego orędzia. W pierwszej części porównamy dwie wersje rozważanego tekstu, według Mateusza i według Łukasza, równocześnie pytając, czy i w jakim stopniu owa perykopa ukazuje historycznego Jezusa i Jana Chrzciciela. Następnie podejmiemy wysiłek właściwego zrozumienia znaczenia tych wersji. W ten sposób, stosując analizę literacką, druga część jest egzegezą, to znaczy wyjaśnieniem tekstu. Jednak nasza praca nie kończy się w tym miejscu. Chrześcijanie są przekonani, że Ewangelia jest czymś więcej niż tylko dokumentem historycznym; wierzą, że Ewangelia nadal do nich mówi: *viva vox Evangelii*, współczesne orędzie Jezusa skierowane do nas. Jeżeli jest to prawdą, możemy przyjąć, że lepsze zrozumienie Ewangelii stanie się wezwaniem dla chrześcijan. W jaki sposób rozważany tekst Ewangelii wpływa na nasze życie chrześcijańskie? Jakie jest jego rzeczywiste

* Jest to przekład wykładu w dniu 5 XI 1987 w Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

znaczenie? Stąd trzecią, a zarazem ostatnią część stanowią pytania dotyczące aktualizacji, współczesnego zastosowania rozważanego tekstu biblijnego.

I. LITERACKA ANALIZA TEKSTU

1. Dwie wersje

Mt 11, 2—6 Tymczasem Jan, skoro usłyszał w więzieniu o czynach Chrystusa, posłał swoich uczniów z zapytaniem: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?” Jezus im odpowiedział: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi”.

Łk 7, 18—23 O tym wszystkim donieśli Janowi jego uczniowie. Wtedy Jan przywołał do siebie dwóch spośród swoich uczniów i posłał ich do Pana z zapytaniem: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?” Gdy ludzie ci zjawili się u Jezusa, rzekli: „Jan Chrzciciel przysyła nas do Ciebie z zapytaniem: Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?” W tym właśnie czasie wielu uzdrowił z chorób, dolegliwości i uwolnił od złych duchów; oraz wielu niewidomych obdarzył wzrokiem. Odpowiedział im więc: „Idźcie i donieście Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi”.

2. Porównanie

Pytanie Jana Chrzciciela i odpowiedź Jezusa zostały nam przekazane przez Mateusza i Łukasza, nie przez Marka. Zarówno słowa pytania Jana i słowa odpowiedzi Jezusa są niemal identyczne w obu Ewangeliach. Fakt, że obydwaj ewangelisci nie znali ani nie posługiwali się swoimi przekazami, prowadzi, w świetle ogromnego podobieństwa tekstów, do wspólnego źródła, odtworzonego niezależnie przez obydwóch ewangelistów. Większość znawców Nowego Testamentu utrzymuje, że ta perykopa jest częścią tak zwanego źródła powień (logiów), hipotycznego dokumentu Q (niem.: Logienquelle). Uczniowie odzwierciedlają to źródło przez krytyczne porównanie części wspólnych Ewangelii Mateusza i Łukasza, których nie podaje Ewangelia Marka.

Szczegóły narracyjne tej perykopy nieznacznie różnią się w obu wersjach. Wydaje się, jednak, że najbardziej oczywiste różnice mogą być wyjaśnione jako zmiany redakcyjne dokonane przez jednego z dwóch ewangelistów. Rozważmy krótko te trzy główne rozbieżności.

a) W Łk 7,21 czytamy: „W tym właśnie czasie wielu uzdrowił z chorób, dolegliwości i uwolnił od złych duchów; oraz wielu niewidomych obdarzył wzrokiem.” Jest rzeczą prawie pewną, że ten wiersz został dodany przez Łukasza. W ten sposób przygotowuje on jak gdyby odpowiedź Jezusa, konkretyzuje ją i ilustruje. Co więcej, dodatek ten prawdopodobnie spowodował dwie dalsze zmiany w wersji Łukaszowej, mianowicie w w. 22. Podczas gdy Mateusz pisze: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie.”, Łukasz podaje: „Idźcie i donieście Janowi to, coście widzieli i słyszeli.” U Łukasza czasownik jest w czasie przeszłym (grecki aoryst; porównaj czas teraźniejszy u Mt),

oraz zmieniona jest kolejność czasowników. Według w. 21 — dodatku Łukasowego — uczniowie Jana sami byli naocznymi świadkami cudownej działalności Jezusa, dlatego właśnie akt widzenia jest najpierw wymieniony. Czas aoryst odnosi się do tego, co się właśnie wydarzyło. Przeciwdowód potwierdza hipotezę wtórnych słów Łukasza w w. 21—22: Nie można wymyślić innej oczywistej przyczyny wyjaśniającej tę podwójną zmianę u Mateusza.

b) W Łk 7,20 czytamy: „Gdy ludzie ci zjawili się u Jezusa, rzekli: Jan Chrzciciel przysłał nas do Ciebie z zapytaniem: Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?” Łukasz wyraźnie mówi o wykonaniu polecenia Jana Chrzciciela. Czy możemy przyjąć, że Łukasz zachował oryginalny, raczej semicki charakter narracji, a Mateusz skrócił swój opis, jak to uczynił w innych miejscach swej Ewangelii i opuścił wzmiankę o wykonaniu polecenia uważając ją za powtórzenie? Istotnie mniejszość egzegetów przyjmuje, że Łukasz jest tu wierniejszy wersji pierwotnej niż Mateusz. Jednak, wobec tego, że w. 20a: „Gdy ludzie ci zjawili się u Jezusa” posiada w całości cechy stylu i słownictwa Łukasza, podobnie jak w. 21, większość egzegetów uważa również w. 20 za dodatek Łukasowski. Biorąc pod uwagę treść naszej perykopy, rezultat powyższego rozważania nie ma większego znaczenia, a zatem możemy pozostawić je bez ostatecznego rozstrzygnięcia.

c) W zdaniu wprowadzającym w tekst Mateuszowy, 11,2, czytamy, że Jan słyszał w więzieniu o „czynach Chrystusa”, *ta erga tou Christou*. Ze względu na tytuł „Chrystusa” ten zwrot ukazuje się jako Mateuszowe wyrażenie, napisane retrospektywnie, i co więcej, anachronicznie stylizowane. Zatem, w sposób dyskretny, Mateusz chce zasugerować swoim czytelnikom już na początku swej narracji, że czyny, które będą wymienione w odpowiedzi Jezusa, są „czynami Mesjasza”. Przez użycie tego wyrażenia Mateusz powraca do rozdziałów 8 i 9, w których opisał wiele innych podobnych czynów mesjańskich. Wydaje się, że mamy prawo wątpić, czy ten zwrot istniał w przed-Mateuszowym zapisie tej perykopy. Z drugiej zaś strony, Łk 7,18 nie wspomina o pobycie Jana w więzieniu, chociaż prawdopodobnie źródło Q zawierało tę informację. Łukasz również wyszczególnia liczbę uczniów posłanych przez Jana: „dwóch”. Wydaje się, że ten ostatni szczegół należy również przypisać pracy redakcyjnej Łukasza. Pierwotny wstęp do tej perykopy musiał stwierdzać, że uwięziony Jan słyszał o działalności Jezusa i posłał swoich uczniów z zapytaniem do Niego.

3. Rekonstrukcja tekstu Q

Pomiędzy tymi dwiema wersjami istnieją inne nieznaczące różnice. Jednakże powyższa analiza jest wystarczającą dla naszych celów, i teraz możemy zrekonstruować główny rzut wersji starszej od wersji Mateusza i Łukasza — opowiadania, które służyło im jako wspólne źródło. Z wyjątkiem kilku niepewnych szczegółów, tekst źródła Q można zrekonstruować następująco (nasza numeracja wzięta jest z tekstu Łukasza):

- (I) 18 Kiedy Jan usłyszał w więzieniu o czynach Jezusa,
19 przez swoich uczniów posłał pytanie do Niego i rzekł Mu:

„Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?”

- (20) Gdy ludzie ci przysli do Jezusa, rzekli: „Jan Chrzciciel przysłał nas do Ciebie z zapytaniem: Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?”
- (II) 22a I Jezus odpowiedział im:
 b „Idźcie i donieście Janowi, co słyszycie i na co patrzycie:
 c niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię.
- 23 A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi.”

W przedstawionym tekście źródłowym możemy bez trudności wyróżnić pytanie Jana Chrzciciela (I) i odpowiedź Jezusa (II). Wprowadzenie do pytania: Jan Chrzciciel słyszy w więzieniu o czynach Jezusa; posyła swoich uczniów z konkretnym pytaniem. Odpowiedź Jezusa składa się z trzech krótkich zdań: polecenia („Idźcie i donieście Janowi...” w. 22b); wyliczenia czynów (w. 22c); i końcowego błogosławieństwa (makaryzm) (w. 23). W tej perykopie pytanie i odpowiedź wzajemnie sobie odpowiadają i w ten sposób tworzą jedność treści perykopy. Co więcej, jedność tekstu jest formalnie podkreślona przez ramowe włączenie. Pytanie otwierające: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść” zawiera wyraźne odniesienie do końcowego błogosławieństwa „błogosławiony ten, kto we Mnie nie zwątpi”.

4. Historyczność narracji

a) Jeżeli założymy zgodnie z ogólnie przyjętą współczesną opinią, że Ewangelie Mateusza i Łukasza zastały napisane pomiędzy 75 a 90 r., musimy datować istnienie rekonstruowanego tekstu Q na kilka lat wcześniej. Tekst ten, źródło dla Mt i Łk, świadczy o tradycji dotyczącej Jana Chrzciciela i Jezusa, która jest wyraźnie starsza niż dzieła obu ewangelistów. Czy zatem tekst ten z całą pewnością mówi o wydarzeniu, spotkaniu i dialogu, które miały miejsce w czasie ziemskiego życia Jezusa z Nazaretu? Czy wolno nam bronić historyczności narracji i treści tego tekstu?

b) Już na początku trzeba wspomnieć o wielu pracach poddających w wątpliwość historyczność tej narracji.

(1) Odnośnie do odpowiedzi Jezusa zaskakującą rzeczą jest to, że lista czynów Jezusa nie zawiera egzorcyzmów. Należałoby oczekiwać ich obecności wśród nadprzyrodzonych czynów, które wymienia historyczny Jezus. Tak więc Łukasz wspomina złe duchy w swym dodatkowym w. 21. Uważni czytelnicy tekstu zadają kolejne pytanie, czy historyczny Jezus mówił o rzeczywistym zmartwychwstaniu umarłych. O wiele łatwiej nam zrozumieć intencję chrześcijan przypisujących te słowa, że odpowiedź Jezusa istniała już przed pytaniem Jana, tj. zanim narracja została sformułowana. Tak więc Bultmann powiedziałby, że tylko sama „odpowiedź” jest autentyczna w tej perykopie! — Jezus, według Bultmanna, nie mówił o swoich czynach. Nie, mówiąc tak, Jezus, jako prorok, opisuje błogosławieństwa zbliżającego się końca czasów.

Wyliczenie czynów w w. 22c wyraźnie wskazuje na księgę Izajasza (zwłaszcza 61,1, prawdopodobnie również 35,5—8 i inne fragmenty). Niektórzy komentatorzy utrzymują, że powyższe odniesienia zakładają greckie tłumaczenie Starego Testamentu, tekst Izajasza w Septuagincie. Twierdzą oni, że to założenie dowodzi, iż w. 22c powstał nie w czasie ziemskiej działalności, lecz po Wielkanocy, w chrześcijańskiej wspólnocie greckojęzycznej.

(2) Ponadto wysuwa się przypuszczenie, że „historyczny” Jan Chrzciciel nie mógł zadać swego pytania. Oczekiwał nadchodzącego sądu, chrztu Duchem i ogniem, którego dokona Bóg lub postać apokaliptyczna. Wobec tego, trudno sobie wyobrazić — jak twierdzą niektórzy — że Jan zadałby sobie pytanie, czy Jezus z Nazaretu, człowiek, mógłby być tym nadchodzącym sędzią i zbawicielem. Nie, według takiego rozumowania, cała perykopa jest dziełem popaschalnej literatury.

To, że uczniowie Jana mieli swój udział w tym epizodzie, że nie ma wzmianki o reakcji Jana na odpowiedź Jezusa, że błogosławieństwo w. w. 23 jest w trzeciej osobie i bezpośrednio nie dotyczy Jana: wszystkie te dane wzbudzają podejrzenie, że omawiana perykopa świadczy nie o historycznym wydarzeniu przed Zmartwychwstaniem, lecz o kontrowersjach w pierwotnym Kościele. Chrześcijanie musieli usilnie przekonywać uczniów Jana Chrzciciela, którzy długo po śmierci swego mistrza wiele lat po Zmartwychwstaniu Jezusa, ciągle pozostali wierni nauce Jana. Owi chrześcijanie wyjaśniali: To nie Jan, lecz Jezus był Tym, który miał przyjść! Stąd wniosek nie pochodzi z czasów publicznej działalności Jezusa, lecz jest tekstem misyjnym, stworzonym przez chrześcijan po Zmartwychwstaniu.

c) Obecnie wielu uznanych egzegetów, katolickich i protestanckich, przyjmuje powyżej przedstawioną teorię. Jednak, nie wszyscy specjaliści NT przyjmują ich rozumowanie. Na przykład, W. G. Kümmel z całą mocą wykazuje błędy twierdzeń tych, którzy zaprzeczają historyczności tego wydarzenia; sam gorliwie broni tej historyczności. Według niego, Jan Chrzciciel, będąc pod wrażeniem czynów Jezusa, mógł zadać sobie pytanie, czy Jezus był Tym, który miał przyjść, a z kolei Jezus, używając słów Izajasza, wskazał zarówno na swę cuda jak i na głoszenie ubogim dobrej nowiny. Po tej samej linii, J. H. Marshall, w swym niedawnym monumentalnym komentarzu do Ewangelii św. Łukasza, twierdzi, że nie ma powodów, był wątpić w autentyczność tego wydarzenia: „perykopa... umieszczona jest w kontekście historycznym” (str. 289). I chociaż powyższe twierdzenie uznawane jest prawdopodobnie przez mniejszość egzegetów, jego założenia nie mogą być łatwo obalone.

d) Jednak cała ta, niekiedy żarliwa, dysputa jasno ukazuje brak zgody „tych, którzy są z niej wyłączeni”. W tym miejscu naszego opracowania nie możemy dalej zajmować się trudnym problemem historyczności. Zamiast tego, musimy wrócić do naszego zrekonstruowanego tekstu Q. Co ten tekst wyraża? Jakie jest jego znaczenie? Jakie są prawdziwe intencje pytania Jana Chrzciciela i odpowiedzi Jezusa? Dlaczego Jezus sugeruje, że można w Niego zwątpić?

II. ZNACZENIE — EGZEGEZA TEKSTU

Czytając tę perykopę po raz pierwszy stajemy w obliczu trzech głównych trudności. (1) Na podstawie pierwszych rozdziałów Ewangelii wiemy, że Jan Chrzciciel głosił przyjście mocniejszego od siebie, który będzie chrzcił Duchem Świętym i ogniem, i któremu nie jest godzien nosić sandałów. Tekst ten należy również do tego samego zbioru logiów. Wiemy, że zarówno u ewangelistów, jak i w źródle Q tym mocniejszym jest Jezus. Dlaczego więc Jan Chrzciciel zadaje takie pytanie: „Jezusie, czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?”. To jest pierwsza trudność — niepewność Jana sugerowana przez jego pytanie. (2) Z drugiej zaś strony, niejasność odpowiedzi Jezusa stanowi kolejną trudność. Czy zamiarem Jezusa była odpowiedź „tak” czy „nie”? Dlaczego przytacza słowa Izajasza? Jaki jest końcowy wpływ wyliczenia Jego wielkich czynów? (3) Być może, pragniemy odczytać odpowiedź Jezusa jako niebezpośrednie, lecz definitywne i mocne „tak”. Niemniej jednak końcowe stwierdzenie Jezusa wprawia nas w zakłopotanie. Stąd trzecia trudność — niezależna od drugiej w jakiś sposób — to szczególnie charakter w. 23, błogosławieństwa. Na kogo wskazuje Jezus, na czym polega to zwątpienie? W środkowej części naszego opracowania kolejno rozważymy owe trzy problemy tekstu: pytanie, odpowiedź i końcowe błogosławieństwo.

1. Pytanie Jana

Najpierw przypomnijmy zarzut historyczno-krytyczny: Jan Chrzciciel nie mógł sformułować takiego pytania. Jednakże, w naszej analizie musimy pozostawić to pytanie i wrócić do trudności samego tekstu. Dlatego powinniśmy teraz zapytać: Jak autor tekstu i jego odbiorcy zrozumieli pytanie Jana?

a) Pierwszą propozycję, która twierdzi, że Jan zadał to pytanie, ponieważ nie znał Jezusa, musimy od razu odsunąć. Ewangelie jak i źródło wypowiedzi negują hipotezę całkowitej ignorancji Jana. Właśnie wskazaliśmy na słowa Jana Chrzciciela, przy pomocy których bez wątplenia — przynajmniej według obydwu ewangelistów i źródła Q — wskazał na Jezusa. Przed wtrąceniem do więzienia Jan uznał Jezusa jako tego mocniejszego, który miał przyjść za nim. Jan już znał Jezusa.

b) Po odrzuceniu pierwszej propozycji, przedstawmy drugą, mającą wielu zwolenników. Twierdzi ona, że Jan Chrzciciel użył swojego pytania jako środka w celu skontaktowania swoich uczniów z Jezusem. Pytanie to nie ujawnia braku wiedzy ze strony Jana. Faktycznie Jan nie uważa go za pytanie rzeczywiste, lecz posługuje się nim tylko dla dobra uczniów.

Istotnie można przypuszczać, że nawet w więzieniu Jan Chrzciciel wskazał nie na siebie, lecz na Jezusa z Nazaretu jako na Tego, który miał przyjść, jednak pomimo tych wysiłków wierni uczniowie odmawiali porzucenia mistrza, tym bardziej teraz, gdy był on uwięziony. Jan Chrzciciel ponawia wezwanie i przynagla uczniów, lecz wszystko na próżno. W końcu widzi tylko jedno rozwiązanie: pośle uczniów do Jezusa, bowiem — jest to jego przypuszczalne rozumowanie — spotkanie i kontakt z Jezusem wywrze na nich wrażenie i naj-

prawdopodobniej przekona ich, że Jezus jest Tym, który ma przyjść. A zatem pytanie, z którym Jan posyła uczniów do Jezusa, jest dla niego pytaniem fikcyjnym, środkiem pedagogicznym prowadzącym uczniów do prawdziwego Mesjasza, tego, który miał przyjść.

Jak już wspomnieliśmy, to atrakcyjne wyjaśnienie spotkało się z dużą aprobatą. Lecz czy przekonują nas jego liczne cechy hipotetyczne?

c) Trzecia propozycja ponownie broni prawdziwości pytania Jana, lecz w innym sensie, odmiennym od pierwszego, który postulował całkowitą ignorancję ze strony Jana Chrzciciela. To trzecie rozwiązanie bierze początek z nauczania Jana. Znajdujemy w nim termin „przyjść”, który również pojawia się w jego pytaniu. Musimy rozważyć zwrot „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść” jako świadome odniesienie do początkowego zdania Jana: „Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia, lecz Ten, który idzie za mną, mocniejszy jest ode mnie”. Obecnie pytanie brzmi: jak Jan wyobrażał sobie Tego mocniejszego? Dla Jana postać ta zdecydowanie była surowym sędzią z wiejadłem w rękę, który czyści swój omlot, pszenicę zbierze do spichrza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym. Jan był przekonany o nieuchronnym i groźnym sądzie Bożym. Już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona. Każde więc drzewo, które nie wydaje dobre go owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone. Jan wzywał swoich słuchaczy do nawrócenia; bo czas jest krótki. Dlatego ludzie powinni wydać godny owoc nawrócenia (por. Mt 3, 7—12; Łk 3, 7—9, 15—18). Dla Jana Jezus był przede wszystkim nadchodzącym sędzią, którego należy się lękać.

Lecz co wydarzyło się po tym srogim, radykalnym nauczaniu Jana Chrzciciela? Ascetyczny, profetyczny Jan mówił otwarcie do całego ludu Izraela, włącznie z jego przywódcami duchowymi. Miał odwagę oskarżyć tetrarchę Heroda. I właśnie z powodu tego stanowczego napomnienia został uwięziony. W międzyczasie mijają dni, tygodnie, miesiące. A Jezus z Nazaretu, wskazany przez Jana jako mocniejszy od niego, który miał przyjść sędzić, chrzcić Duchem i ogniem, naprawdę nie przyszedł. Zamiast tego Jezus obchodził całą Galileę, głosząc dobrą nowinę; dokonywał cudów miłosierdzia. Jan musiał myśleć, że Jezus marnuje swój czas. Zamiast okazać się surowym, groźnym, oddzielającym ziarno od plewów sędzią, Jezus pozostał dobrym pasterzem, który gromadził rozproszonych, szukał tego, co zginęło.

Jan nie mógł dłużej zrozumieć zachowania Jezusa, Jego sposobu postępowania, który przeczył jego oczekiwaniom. Ogarnęła go niepewność, z której zrodziło się pytanie: „Czy pomyliłem się wskazując na Ciebie jako na ostatecznego Bożego posłańca i sędziego? Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?” Pod żadnym względem jego pytanie nie było fikcyjne; było prawdziwym, autentycznym pytaniem więźnia, powstałym w wątpliwym umyśle, wynurzającym się z jądra ciemności; było pytaniem egzystencjalnym, które ujawnia głęboki kryzys wiary.

2. Odpowiedź Jezusa

W bardzo wielu wypadkach treść i forma odpowiedzi Jezusa, przekazanej przez Ewangelię, nie jest od razu zrozumiała; nie jest to wypowiedź prosta, ja-

sna i niedwuznaczna — tak lub nie. Jednak Jan Chrzciciel mógł zrozumieć i zapewne zrozumiał pośrednią odpowiedź Jezusa jako pozytywne stwierdzenie: „Tak, rzeczywiście jestem Tym, który ma przyjść”. Jakby Jezus mówił: „Janie, jako Izraelita znasz, powinienes znać Pisma. Kiedy nadzwyczajne czyny, wspomniane w Księdze Izajasza, są dokonywane, gdy dobra nowina głoszona jest ubogim, powinienes wiedzieć, że koniec czasów nadchodzi. To wszystko dzieje się za moją przyczyną. Tak, jestem Tym, który przychodzi, którego oczekiwało tak wiele pokoleń.”

Lecz Jezus jasno określa swoje „tak”. Nie pozostawia żadnej wątpliwości, że Jego przyjście różni się od tego, które oczekiwał Jan Chrzciciel. Oczywiście, Ewangelie i źródło logiów w innych miejscach utożsamiają Jezusa z Nazaretu z Synem Człowieczym, który stanie się sędzią na końcu czasów. Zatem Nowy Testament mówi o powtórnym przyjściu Chrystusa, które Paweł i Mateusz nazywają *parousia*. Lecz tutaj, w tej perykopie, Jezus podkreśla, że celem Jego pierwszego przyjścia jest głoszenie i ukazywanie Bożej dobroci, danej darmo i w obfitości: niewidomi widzą, głusi słyszą, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię! Czy Jezus świadomie opuszcza stanowcze słowa z Iz 61, 2: „(Posłał mnie, abym głosił...) dzień pomsty dla naszego Boga”? Z całą pewnością Jezus jest, zgodnie z planem Boga, dobrym pasterzem. Zatem Jan powinien zmienić swoje przekonanie, zmienić swoje pojęcie Boga i wizję ostatecznego Bożego wysłannika. Tak więc odpowiedź Jezusa jest równocześnie pozytywna i negatywna. Jezus jest Tym, który miał przyjść po Janie, mocniejszym od Jana, lecz innym od postaci, którą Jan wyobraził i przedstawił sobie. „Działalność Jezusa musiała wprawić Jana Chrzciciela w zakłopotanie, ponieważ nie było w niej działania wywołującego ostateczny sąd Boży” (Marshall, str. 292).

3. Błogosławieństwo

Skoro tylko odkryjemy rozwiązanie dwóch pierwszych trudności dotyczących pytania Jana Chrzciciela i odpowiedzi Jezusa, znikają wszelkie wątpliwości odnośnie końcowego błogosławieństwa w w. 23: „A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi, kto nie gorszy się z Mojego powodu!”

Biorąc pod uwagę kontekst pytania i odpowiedzi, tym błogosławionym jest z pewnością sam Jan Chrzciciel. On jest tym, który wątpi w Jezusa, który nie może zrozumieć Jego dobroci, który nie może pogodzić się z Jego marnowaniem czasu, który upiera się przy swojej idei nadchodzącego sądu i surowego sędziego. Postępując tym błogosławieństwem Jezus zwraca się do Jana i wyjaśnia: Będiesz błogosławiony tylko wtedy, gdy nie zwątpisz w to, czego dokonałem i czego nie dokonałem, jeżeli przestaniesz gorszyć się Bożym cierpliwym i nieskończonym miłosierdziem, które jest ukazane przez Moją pasterską troskę w poszukiwaniu tego, co zginęło. Błogosławiony jesteś Janie, jeżeli zmienisz swój obraz Boga, swoją teologię i chrystologię! Bóg jest przede wszystkim dobrocią, miłosierdziem.

W tym miejscu przerywamy nasze rozważanie, by zastanowić się nad tym upomnieniem. Lecz ten sam Jezus, który napomina Jana, dalej mówi do tłu-

mów po odejściu wysłanników Jana. Mówi do tłumów o Janie: „Coście wyszli oglądać na pustyni? Trzcinę kołyszącą się na wietrze? Ale coście wyszli zobaczyć? Człowieka w miękkie szaty ubranego? Oto w w pałacach królewskich przebywają ci, którzy noszą okazałe stroje i żyją w zbytkach. Ale coście przyszli zobaczyć? Proroka? Tak, mówię wam, nawet więcej niż proroka. On jest tym, o którym napisano: Oto posyłam mego wysłańca przed Tobą, aby Ci przygotował drogę. Powiadam wam: Między narodzonymi z niewiast nie ma większego od Jana. Lecz najmniejszy w królestwie Bożym większy jest niż on” (por. Mt 11, 7—11; Łk 7, 24—28).

Publiczna pochwała Jana nie powstrzymuje Jezusa od udzielenia mu napomnienia. Ascetyzm i prostolinijność Jana oraz jego bogata działalność proroka nie uchroniły go automatycznie od błędnego zrozumienia Bożego zbawienia i prawdziwego oblicza Jezusa ani nie oszczędziły mu osobistego kryzysu wiary.

III. ORĘDZIE — WSPÓŁCZESNE ODCZYTANIE TEKSTU

„Tymczasem Jan, skoro usłyszał w więzieniu o czynach Chrystusa, posłał swoich uczniów z zapytaniem: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?” Jezus im odpowiedział: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi”.

Moim zdaniem, w wyniku dotychczasowej analizy powyższego tekstu otrzymaliśmy egzegezę możliwą do przyjęcia, wyjaśnienie możliwe do uzasadnienia. Przypuszczalnie posiadamy lepsze zrozumienie tej perykopy, tego, co zamierzali przekazać Mateusz, Łukasz i autor źródła logiów. Czy teraz możemy nazwać nasze zrozumienie „orędziem”, które pozostaje wciąż aktualne w naszych czasach? Czy staje się wezwaniem dla nas? Trzecia, a zarazem kończąca część niniejszego opracowania przedstawia trzy rozważania znaczenia owego starożytnego orędzia ewangelicznego dla nas, chrześcijan XX-go wieku. Już na wstępie trzeba przyznać, że sam egzegeta, jako współcześnie żyjący chrześcijanin, odczuwa pewne zaniepokojenie, pokorę i nieśmiałość w przedstawieniu poniższych refleksji duchowych.

1. Chrystologia

Każdy wierzący, który staje wobec orędzia rozważanej perykopy i jego zaskakującego znaczenia, nie może nie zadać sobie pytania: Jakie jest moje wyobrażenie Chrystusa i Jego podwójnego przyjścia? Jaka jest moja chrystologia? Oczywiście, nie jest to tylko sprawa doktryny lub rozumienia intelektualnego. Słuchając tekstu Ewangelii zdajemy sobie sprawę, że pierwszym zadaniem wspólnoty chrześcijańskiej jest kontynuacja dzieła Chrystusa pomiędzy Jego dwoma przyjściami. Już ta wstępna refleksja przenika natychmiast do głębokiego poziomu naszej chrześcijańskiej świadomości. Czy życie chrześcijań-

skie jest objawieniem Bożej dobroci? Czy bycie „Kościołem” jest czymś więcej niż instytucją, hierarchią, dyscypliną, dogmatem, liturgią, organizacją, budynkiem? Czy Kościół jest przede wszystkim naśladowaniem Chrystusa, który w słowie i czynie był dobrym pasterzem szukającym tego, co zginęło, lekarzem troszczącym się o chorych, Tym, który przyszedł powołać grzeszników? Nasza pierwsza refleksja kołaczce o przemianę osobistego życia duchowego i o czynną troskę duszpasterską. Prawdziwe zrozumienie orędzia ewangelicznego musi zawsze stać się wezwaniem.

2. Historyczność

Drugie rozważanie jest nieco odmienne. Nie możemy zakończyć naszej analizy bez podania końcowego rozwiązania problemu, który zostawiliśmy, mianowicie pytania o historyczny charakter perykopy. Ukazaliśmy brak jednomyślności wśród egzegetów; musieliśmy przyznać, że obydwie teorie wysuwają ważne argumenty, *pro et contra: Quaestio disputatur inter auctores*. Czy tekst perykopy zawiera Jezusowe *ipssimus verba*, prawdziwe słowa Jezusa jako odpowiedź na prawdziwe pytanie Jana Chrzciciela? Czy też, tekst podaje nam tylko wyrażenia i idee pierwotnego Kościoła powstałe wśród sporów między chrześcijanami a uczniami Jana Chrzciciela?

Trzeba przyznać, że obecnie nie możemy przedstawić definitywnej, wystarczająco uzasadnionej odpowiedzi. Jednakże pragniemy podkreślić, że ustalenie historyczności perykopy nie jest problemem tak zasadniczym i alarmującym, jak niektórzy z nas pragnęliby go widzieć. Nawet jeżeli perykopa nie może być odniesiona do czasów Jezusa, i stąd otrzymuje początek popaschalny, nie można zaprzeczyć pewnych elementów historyczności. Narracja popaschalna nie tylko wskazuje, że autorzy znali tradycję odnośnie do cudów Jezusa, w które otwarcie wierzyli — a nie ma podstaw, by poddać ich wiarę w wątpliwość — lecz również sama teologia Jezusa zawarta w tej perykopie, czy ujmując to inaczej, chrystologia perykopy jako taka jest w całości prawdziwie historyczna. Ewangelia zawiera wystarczającą ilość innych danych, uważanych jako autentyczne przez większość naukowców, które potwierdzają bez uzasadnionych wątpliwości historyczną wiarygodność osoby Jezusa ukazanej w naszej perykopie. Wystarczy przytoczyć tutaj kilka przykładów.

Jezusowe objawienie miłosiernego Ojca, własna dobroć Jezusa ożywiła całe Jego życie: nauczanie, uzdrowienia, relacje z grzesznikami i wszelkiego rodzaju wyrzutkami społeczeństwa. Jezus broni swej jawnej postawy wobec faryzeuszów i uczonych w Piśmie, którzy, jak Jan Chrzciciel, widzieli Boga jako surowego, rygorystycznego sędziego, jak gdyby zobowiązanego przepisami swego surowego Prawa. Postawę Jezusa ukazują przypowieści o Bożym miłosierdziu, na przykład przypowieść o grzesznicy, synu marnotrawnym, dobrym Samarytaninie. W naszej perykopie, w. 22, Jezus rozpoczyna swoją odpowiedź słowami: „Idźcie i donieście Janowi, co słyszycie i na co patrzycie”. Przy innej okazji Jezus zwraca się do swoich uczniów: „Lecz szczęśliwe oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą. Bo zaprawdę powiadam wam: Wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło zobaczyć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli;

i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli” (Mt 13, 16—17; Łk 10, 23—24). Czy Jezus w tym radosnym błogosławieństwie, które większość egzegetów uznaje za autentyczne, nie powołuje się dokładnie na czyny i orędzie wyszczególnione w Jego odpowiedzi danej Janowi?

3. Ubodzy

Powyższe pytanie prowadzi nas do trzeciego, już ostatniego rozważania dotyczącego w szczególności środkowej części odpowiedzi Jezusa. Jedno długie zdanie wylicza sześć „czynów”. Kolejność wymienionych czynów wskazuje z pewnością na crescendo, gradację. „Umarli zmartwychwstają” jest wydarzeniem bardziej spektakularnym niż „niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą”. Czy zatem ostatnie zdanie tego wyliczenia „ubogim głosi się Ewangelię” nie wprowadza pewnej anty-gradacji? Żadną miarą! Głoszenie Ewangelii ubogim jest zasadniczą cechą historycznego Jezusa, takiego, jakiego znamy. Wobec tego, powinniśmy zapytać: Jakie jest wewnętrzne powiązanie czynów i słów, cudów i nauczania w rozważanej odpowiedzi i w całym życiu Jezusa?

Przyjmuje się powszechnie, że Jezus rozumiał swoją misję jako wypełnienie słów, które prorok Izajasz powiedział o sobie: „Duch Jahwe, Pana, nade mną, bo Jahwe mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więzniom swobodę.” (Iz 61, 1). Jezus świadomy jest tego, że w Nim spełniają się te prorocstwa. W ten sposób Jezus stoi pomiędzy przeszłością Izraela a przyszłością królewskich rządów Bożych, między ogłoszeniem nadziei dla ubogich a całkowitym wypełnieniem tych oczekiwań.

Można by sądzić, że „ubodzy” stanowią szóstą grupę oprócz niewidomych, chromych, trędowatych, głuchych i umarłych. Nie możemy tego jednak przyjąć z całą pewnością. Chociaż prawdą jest, że Jezus, posługując się pierwszymi pięcioma określeniami, bez wątpienia mówi o już dokonanych przez Siebie cudach, wyliczone określenia są tylko przykładami, wzorami o wiele bogatszej przeszłej i przyszłej działalności Jezusa, które wskazują na bardziej zróżnicowanych i liczniejszych adresatów. Jezus powołany jest, by przebaczyć wszystkie grzechy i uzdrowić wszelką ludzką nędzę. Wobec tego „ubodzy” nie stanowią osobnej kategorii ludzi. Nie, to określenie sumuje i uogólnia poprzednie określenia. „Ubodzy” to niewidomi i chromi, trędowaci, głusi i umarli, jak również wszyscy ubodzy w rzeczy duchowe i materialne. Jediną realną różnicą w odpowiedzi Jezusa jest to, że zbawienie już przyszło do ludzi określonych przez pięć pierwszych słów — uzdrowienie fizyczne i życie, symbole duchowego, głębszego i trwałszego szczęścia — podczas gdy w ostatnim zdaniu Jezus ciągle obiecuje ubogim przysłądą radykalną zmianę ich losu.

Jeżeli nasza egzegeza środkowej części odpowiedzi Jezusa jest poprawna — a brak jej poważniejszych zarzutów — można wyprowadzić dwa wnioski. Po pierwsze, niniejsza egzegeza wyraźnie ukazuje zarówno podstawową dwubiegunowość działalności Jezusa, mianowicie Jego czyny i nauczanie, jak i istotne powiązanie tych dwóch aspektów. Postawa, kontakty z ludźmi i czyny

Jezusa potwierdzają Jego nauczanie. Z kolei Jego działanie ilustruje nauczanie; same czyny mówią i nauczają. Po drugie, nasza egzegeza udowadnia, że ostatni zwrot wyliczenia czynów, bynajmniej nie wprowadzając anty-gradacji, podkreśla zasadniczą cechę misji Jezusa. „Ubdzy” są uprzywilejowani. „Błogosławieni ubodzy”. Należy podkreślić, że to uprzywilejowanie żadną miarą nie implikuje, że „ubdzy” powinni zostać ubogimi. Nie. Dobra nowina, która jest im głoszona, stała się już udziałem w życiu ich „ubogich” braci: niewidomych, chromych, głuchych, trędowatych, a nawet umarłych, którzy dostąpili uwolnienia ze swego ubóstwa. Oczywiście, ich zbawienie jest fizyczne, a zatem częściowe i krótkotrwałe. Prawdziwe zbawienie oznacza najpierw uzdrowienie wewnętrznego ubóstwa, przebaczenie grzechów, Królestwo Boże, a w końcu nasze zmartwychwstanie i życie po śmierci. Fakt, że Jezus mógł dokonać i dokonał owych czynów, jest gwarancją głoszonej przez Niego lepszej przyszłości dla wszystkich ubogich pozostałych w Izraelu, dla ubogich wszystkich czasów i dla ubogich całego świata. Możemy wierzyć, mamy tę pewność: eschatologiczne Królestwo Boże jest prawdziwe. Autor Listu do Hebrajczyków wyjaśnia to następująco: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywiście, których nie widzimy” (11,1).

Owych kilka zdań wypowiedzianych przez Jezusa zawierało odcieniowo zróżnicowaną odpowiedź na prawdziwe i rzeczywiste pytanie Jana Chrzciciela. Pytanie to powstało w więzieniu Heroda, ponieważ Jan już nie rozumiał, w jaki sposób Jezus z Nazaretu mógłby być surowym sędzią, którego oczekiwał. Nasze poczucie niepewności jest w pewnym sensie inne od Janowego kryzysu wiary. Jako chrześcijanie znamy odpowiedź Jezusa i słusznie sądzimy, że ją rozumiemy. Jednak, wprawia nas ona w zakłopotanie. Bo któż spośród nas, znających właściwą odpowiedź, której Jan nie znał, okazuje hojność Jezusa? To nie wiary nam brak, to nasza miłość zbyt często staje się zimna lub letnia. Codziennie doświadczamy rozbieżności między poznaniem a życiem, między Credo a praktyką chrześcijańską. Jednakże, z nadzieją i ufnością wierzymy, że orędzie ewangeliczne, wyjaśnione przez niniejsze studium krytyczne, i przez, jak sądzimy, wyważoną interpretację, okaże się „żywe i skuteczne” (Hbr 4,12), a jego nowe zrozumienie stanie się dla nas wezwaniem ku dobru.

BIBLIOGRAFIA WYBRANA

- Becker J., *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (Bibl. Stud., 63), Neukirchen-Vluyn 1972, ss. 83—85.
- Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1967, wyd. 7, ss. 115. 133. 135. 136. 163. 349.
- Dupont J., *L'ambassade de Jean-Baptiste (Matthieu 11,2-6; Luc 7,18-23)*, w: „Nouv. Revue Théol.” 83 (1961) 805—821. 943—959.
- Tenże, *Le Christ et son Précurseur (Mt 11,2-11)*, w: *Assemblées du Seigneur* II, nr 7, Paris 1969, ss. 16—26.
- Tenże, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres*, w: *Evangelizare pauperibus*. Atti della XXIV Settimana Biblica (1976), Brescia 1978, s. 127—189, zob. specjalnie ss. 171—184, a także bibliografię tematu ułożoną chronologicznie za lata 1925—75, ss. 188—189.

- Edwards R. A., *A Theology of Q. Eschatology, Prophecy, and Wisdom*, Philadelphia 1976, ss. 64. 94—96.
- Ernst J., *Das Evangelium nach Lukas* (Regensb. NT), Regensburg 1977.
- George A., *Paroles de Jésus sur ses miracles (Mt 11, 5.21; 12, 27. 28 et par.)*, w: J. Dupont (éd.), *Jésus aux origines de la christologie* (Bibl. Ephem. Theol. Lovan., 40), Leuven-Gembloux 1975, ss. 283—301, zob. spec. ss. 286—292.
- Hoffmann P., *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Neutest. Abhandl., 8), Münster 1972, ss. 190—233.
- Jeremias J., *New Testament Theology, I. The Proclamation of Jesus*, London 1971, s. 103—105.
- Kertelge K., *Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus*, w: Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (Quaest. disp., 63), Freiburg—Basel—Wien 1974, ss. 174—193, zob. spec. ss. 183—189.
- Kümmel W. G., *Jesu Antwort an Johannes den Täufer. Ein Beispiel zum Methodenproblem in der Jesusforschung* (Sitzungsberichte der wiss. Ges. an der Goethe-Univ. Frankfurt, XI-4), Wiesbaden 1974.
- Lührmann D., *Die Redaktion der Logienquelle* (Wiss. Monogr. A.N.T., 33), Neukirchen-Vluyn, ss. 24—26.
- Marshall I. H., *The Gospel of Luke* (New. Intern. Greek Test. Comn.), Exeter 1978, ss. 287—292.
- Mitton C. L., *Stumbling-block Characteristics in Jesus*, w: „Exp. Times” 82 (1970—71) 168—172.
- Pesch R., *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (Quaest. disp., 52), Freiburg—Basel—Wien 1970, ss. 36—46.
- Polag A., *Die Christologie der Logienquelle* (Wiss. Monogr. A.T.N., 45), Neukirchen-Vluyn 1977, ss. 35—38.
- Sabugal S., *La embajada mesiánica del Bautista (Mt 11, 2-6 = Lc 7, 18-23)*, w: „Augustinianum” 13 (1973) 215—278; 14 (1974) 5—39; 17 (1977) 395—424. 511—539.
- Schmitt J., *L'oracle d'Is., LXI, 1 ss. et sa relecture par Jésus*, w: „Rev. Sc. Rel.” 54 (1980) 97—108, zob. spec. ss. 101—103.
- Schneider G., *Das Evangelium nach Lukas* (Okum. Taschenbuchkomm. NT), Gütersloh-Würzburg 1977, ss. 169—171.
- Schürmann H., *Das Lukasevangelium*, I. Kap. 1,1 — 9,50 (Herders Theol. Komm. NT), 3), Freiburg—Basel—Wien 1969, ss. 406—414.
- Schulz S., *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, ss. 190—203.
- Schweizer E., *Das Evangelium nach Matthäus*, (Das NT Deutsch, 2) Göttingen 1973, ss. 165—167.
- Stanton G. N., *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (Soc. N.T. St., Monogr. Ser., 27), Cambridge 1974, ss. 166—167.
- Stuhlmacher P., *Das paulinische Evangelium: I. Vorgeschichte* (Forsch. Rel. Lit. A.N.T., 95), Göttingen 1968, ss. 218—224.
- Suhl A., *Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung*, Gütersloh 1968, ss. 32. 43—44. 51—53.
- Vögtle A., *Wunder und Word in urchristlicher Glaubenswerbung (Mt 11, 2-6; Łk 7, 18-23)*, w: Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien*. Beiträge zur Evangelienforschung (Komm. u. Beitr. A.N.T.), Düsseldorf 1971, ss. 219—242.
- Völkel M., *Anmerkungen zur lukanischen Fassung der Täuferfrage Luk 7, 18-23, w: Theokratia*. Fst. K. H. Rengstorf (Jahrb. Inst. Iud. Delitzschianum, 2) Leiden 1973, ss. 166—173.

Leuven

KS. JAN LAMBRECHT, SI

Z ang. przel. Maria Kantor

O. Roman Zdzisław OP

CHRYSTONOMICZNOŚĆ EGZYSTENCJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WEDŁUG ŚW. PAWŁA

W ostatnich latach wśród teologów katolickich coraz częściej daje się zauważyć pogląd, jakoby twórcą chrześcijańskich norm moralnych był sam człowiek. Zdaniem tych teologów normy moralne to dzieło samego człowieka, stworzone przez niego i dla niego, gdyż człowiek jest prawem sam dla siebie¹. Pogląd ten stanowi konsekwencję specyficznej wizji człowieka, którego określa się jako jednostkę autonomiczną oraz jako cel sam w sobie². Z metodologicznego punktu widzenia stanowisku temu nic zarzucić nie można. Jeśli bowiem *esse* człowieka ma charakter autonomiczny — to zgodnie z zasadą *agere sequitur esse* — jego działanie ma również charakter autonomiczny. Choć z metodologicznego punktu widzenia rozumowanie to jest poprawne, to jednak z teologicznego jest ono nie do przyjęcia; nie można bowiem akceptować ani autonomiczności norm moralnych, ani — tym bardziej — autonomicznej wizji człowieka. W tym miejscu trzeba wyjaśnić, że mówiąc o człowieku, mamy na myśli wyłącznie chrześcijanina. Dyskusja toczy się przecież wśród ochrzczonych, o ochrzczonych i ich postępowaniu moralnym. Zaczniemy więc od wizji chrześcijanina.

¹ Dyskusję na temat autonomiczności norm moralnych zapoczątkował niemiecki teolog A. Auer książką pt.: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971. Przebieg tej dyskusji omawia częściowo A. Bondolfi w: *Autonomie ou théonomie. Une alternative pour la morale chrétienne? Présentation et évolution du débat en cours entre moralistes de langue allemande*, RSR 70 (1982) 161—180. Spośród innych autorów podejmujących tematykę autonomiczności norm moralnych warto wymienić: T. Stycznia (Problem autonomii etyki, RF 26 (1978) 39—62), S. Bastianela (*Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Napoli-Brescia 1980), V. Eida (*Zum Verhältnis von Autonomie und Theonomie im christlichen Ethos*, ThJ 1982, s. 160—171), W. Kaspera (*Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, ThJ 1982 s. 172—192), D. Mietha (*Autonomie de l'éthique neutralité de l'évangile?* Conc 1982 nr 175 s. 55—67; *Norma moralna a autonomia człowieka. Problem moralnego prawa naturalnego i jego związek z nowym prawem*. W: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, Warszawa 1980 s. 134—151), R. Tremblaya (*Par-delà la „morale autonome” et l'éthique de la foi”*, SMor 20 (1982) 223—237), A. Auera (*Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche*. W: *Moral begründen — Moral verkünden*, Innsbruck—Wien 1985 s. 9—30), M. Cozzoliengo (*Libertà e autonomia del soggetto etico*, „Lateranum” 52 (1986) nr 1 s. 38—50).

² Współzależność autonomiczności norm moralnych od wizji człowieka jest najbardziej czytelna w wypowiedzi D. Mietha. Zdaniem tego autora „wyłania się kwestia teologiczna, czy autonomia w tym sensie, że człowiek jest celem samym w sobie, może być przyswojona przez myśl chrześcijańską. Wydaje się to możliwe [...]” (*Norma moralna* s. 134), „każdy człowiek ma swój cel w samym sobie i [...] odpowiada temu celowi [...]”. Jeżeli wychodzi się od owej antropocentrycznej i autonomicznej interpretacji wolności, to przed moralnością otwierają się lepsze perspektywy na jej twórczość i doskonałość w wolności chrześcijańskiej” (tamże s. 146); „Norma etyczna znajduje swoją postawę w autonomii człowieka, czyli opiera się na autonomicznej orientacji jego wolności [...]” (tamże s. 150); „Autonomia moralna oznacza tylko to, że przykazanie ma swoją miarę w człowieku, a nie to, że człowiek ma swoją miarę w przykazaniu” (tamże s. 151).

CHRZEŚCIJANIN JAKO „BĘDĄCY-CHRYSTUSA”

Czy chrześcijanin — jako podmiot norm moralnych — w swej najgłębszej „warstwie” egzystencjalnej jest jednostką autonomiczną czy chrystologiczną (teonomiczną)?³. Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba odnieść się przede wszystkim do tekstów biblijnych. W niniejszym artykule ograniczymy się wyłącznie do tekstów Pawłowych. Prześledzimy te z nich, które ukazują wiernego jako własność Chrystusa. Tematykę tę odczytujemy w następujących tekstach: Rz 14,8c; 1 Kor 3,23a; Ga 3,29; 5,24; 1 Kor 6,20a. 23a; Tt 2,14; 2 Tm 2,19ab. Jako teksty uzupełniające można jeszcze wymienić: 1 Kor 15,23; 2 Kor 10,7bc oraz Flp 3,12c⁴.

1^o Rz 14,8c

W Rz 14,8c oraz w wierszach 7 i 8ab odczytujemy główne tezy Pawłowej wizji chrześcijanina, odnoszące się zarówno do płaszczyzny ontycznej, jak i moralnej. Aby zrozumieć treść zawartą w tych wierszach, odczytajmy je w kontekście Rz 14,1-6.9.

Fragment Rz 14,1-6 powstał w związku z zaistniałą kontrowersją wśród adresatów, którzy w zależności od swego pochodzenia, bądź to żydowskiego, bądź to pogańskiego, zajmowali różne stanowiska odnośnie do przestrzegania praktyk religijnych, np. świętowania niektórych dni, jedzenia pewnych pokarmów lub powstrzymywania się od nich. Jednym i drugim, tzw. „słabym” i „mocnym”, zaleca Apostoł wzajemną wyrozumiałość: nie jest ważne, czy ktoś jada czy nie jada w pewne dni, czy ktoś ich przestrzega czy też nie; ważne jest tylko to, by każdą czynność podejmować ze względu na Chrystusa.

Po wskazaniach zalecających wzajemną tolerancję i zachęcających do wyrozumiałości dla odmiennych poglądów współwyznawców Paweł przedkłada podstawowe wskazania moralne (ww. 7-8ab). Stwierdza mianowicie, że punktem odniesienia wszelkich działań chrześcijanina — oddanych lapidarnie dwoma czasownikami „żyje” i „umiera” — nie jest on sam („Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie” — w.7), lecz Pan („jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana” — w. 8ab). Natomiast w w. 8c „i w życiu, i w śmierci jesteśmy Pana” zawarł Paweł uzasadnienie dla treści wierszy 7 i 8ab; wiersz ten bowiem wyraża płaszczyzną ontyczną chrześcijanina, jego esse — najgłębszą „warstwę” jego egzystencji.

W w. 9 ukazał Apostoł zbawczy cel śmierci i zmartwychwstania Chrystusa: „Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, aby zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi”. Prawo do wzięcia ludzkości na własność nabył Chrystus poprzez mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Te zbawcze fakty stwa-

³. W zależności od jakości odpowiedzi na tak postawione pytanie, będzie można również odpowiedzieć, czy chrześcijanin może stanowić sam o sobie i czy może kierować się własnymi prawami moralnymi.

⁴. Myśl o nabyciu wiernych przez Chrystusa odczytujemy również w: Mk 9,41; Dz 20,28; Hbr 3,14; 8,10; 1 P 1,18 n.; 2 P 2,1; Ap 5,9; 14,3 n.; por. też: H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, s. 247.

rządzą więc każdemu człowiekowi potencjalną możliwość stania się własnością Chrystusa, jednak faktyczne przywłaszczenie — rozumiane w sensie ontycznym — dokonuje się w czasie chrztu (Rz 6,3-4). Tylko człowiek ochrzczony jest własnością Chrystusa w pełnym znaczeniu tego słowa⁵, tylko ochrzczeni, którzy już skorzystali z owoców odkupienia, mogą powiedzieć o sobie: „I w życiu więc, i w śmierci jesteśmy Pana”.

W powyższym wierszu poświęćmy najpierw nieco miejsca terminowi „Pan” (*Kyrios*). Otóż Stary Testament tytuł ten zastrzegł wyłącznie dla Jahwe, natomiast w Nowym Testamencie określenie to zostało przypisane także Chrystusowi już przez pragminę palestyńską (Mt 7,22; 25,11n.; Mk 11,3). Jeśli Chrystus jest również Panem, wobec tego posiada On tę samą władzę, co Bóg, ale wyżej cytowane teksty nie mówią wyraźnie o Jego Bóstwie⁶.

Również Paweł, idąc śladem chrześcijaństwa palestyńskiego tytuł ten przenosi na Chrystusa (Rz 4,24; 10,9; 1 Kor 2,8; 5,4; 9,15; 12,13; 15,25; 16,22; 2 Kor 4,5; Ef 1,20; 4,5; Flp 2,11). W tekstach tych zawarta jest wiara Apostoła, uznającego Chrystusa za Pana, czyli za Boga. Chrystus tytuł uwierzytelniający Jego Boskość uzyskał dzięki zmartwychwstaniu, które Paweł rozumiał jako czyn Boga dla ukrzyżowanego Jezusa: „Bóg — stwierdza Apostoł w Rz 10,9 — wskrzesił Go z martwych”. Po zmartwychwstaniu „zasiada On po prawicy Boga” (Rz 8,34); „zasiadać zaś po prawicy Boga”, to mieć pełny udział w Jego władzy, to — w efekcie — być Jemu równym. Paweł, nazywając Chrystusa Panem, ma więc na uwadze Jego wywyższenie, które ujawni On w całej pełni dopiero na sądzie ostatecznym. Tytuł ten jest określeniem godnościowym⁷. Sformułowanie *ou kyriou esmen* (jesteśmy Pana) stwierdza ontyczną przynależność chrześcijanina do Chrystusa; wyraża więc stan, czyli sytuację egzystencjalną, niezależną od woli wiernego.

W stwierdzeniu tym zawarta jest także różnica gatunkowa, odróżniająca wiernego od tych wszystkich, którzy są poza Chrystusem (Ef 2,12). Skoro jesteśmy Pana, wobec tego jesteśmy Jego własnością w całej rozpiętości naszej egzystencji: „w życiu i w śmierci jesteśmy Pana”; żaden jej moment nie jest objęty władztwem Chrystusa⁸.

Paweł zestawiając blisko siebie w. 8c z w. 8ab chce przez to podkreślić, że nabycie przez Chrystusa chrześcijan na własność stanowi dla nich wymóg moralny: skoro w wymiarze ontycznym są własnością Chrystusa („i w życiu, i w śmierci jesteśmy Pana”), wobec tego podlegają Mu również w wymiarze moralnym („jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana”). Płaszczyzna moralna stanowi więc konsekwencję płaszczyzny ontycznej: skoro chrześcijanin znalazł się w „polu” ontycznego władztwa

⁵ Por. K. Romaniuk, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Poznań 1971, s. 54.

⁶ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, Cz. 2: Paweł. List do Hebrajczyków, Wrocław 1984, s. 112.

⁷ Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1954, s. 347.

⁸ Por. J. Dupont, *Appel aux faibles et aux forts dans la communauté Romaine* (Rom 14, 1-15), W: SPCIC I. Romae 1963, s. 359; R. Baulès, *Le chrétien appartient au Seigneur*. Rm 14,7-9, AS 55 (1974) s. 11.

Chrystusa, wobec tego władztwo to określa także jego działania moralne⁹. Dla wiernego istnieje tylko jedna orientacja — „ku Chrystusowi”. Jego egzystencja jest więc proegzystencją — egzystencją dla Chrystusa¹⁰; nie jest egzystencją autonomiczną, lecz chrystonomiczną, i to w obu jej wymiarach — ontycznym i moralnym.

Chrześcijanin, jeśli nie chce być lojalny wobec swego ontycznego statusu, nie może żyć i nie może umierać dla siebie, lecz dla Pana; jego *agere* winno być zgodne z jego *esse*. Jako będący-Pana może „żyć dla siebie”, a nie „dla Pana”, jednak w takim wypadku nie realizuje swojej egzystencji, będącej „proegzystencją”, a tym samym nie realizuje swego ostatecznego celu, do którego został przeznaczony, aby mógł stać się definitywną własnością Boga Ojca (Ef 1,14).

2° Rz 7,4

Paweł nawiązując do w. 3, w którym mówił, że kobieta z chwilą śmierci swojego męża wolna jest od więzów małżeńskich, w w. 4 stwierdza: „Tak i wy, moi bracia, dzięki ciału Chrystusa umarliście dla Prawa po to, abyście stali się własnością Innego, Tego, który został wskrzeszony z martwych, abyśmy Bogu przynosili owoc”. Śmierć wiernych dla Prawa dzięki ciału Chrystusa dokonała się podczas chrztu. Nie była ona jednak celem samym w sobie. Dokonała się *eis to genesthai hymas heterō*, aby przyjmujący chrzest „stali się własnością Innego”, aby „przynależeli do Innego”. Do tej pory byli oni poddani Prawu: „Do czasu przyjścia wiary — stwierdza Apostoł w Ga 3,23 — byliśmy poddani pod straż Prawa i trzymani w zamknięciu aż do objawienia się wiary”. Z chwilą jednak przyjęcia chrztu, stali się własnością „Innego”, tzn. Chrystusa, którego Paweł określa jako Tego, który „został wskrzeszony z martwych”. Użycie imiesłowu w stronie biernej wskazuje na Boga, który wskrzesił Chrystusa, a razem z Chrystusem przywrócił do życia również i nas „umarłych wskutek występków” (Ef 2,5). Wierni uwalniając się od Prawa oraz stając się własnością Chrystusa, tym samym nabyli nowy status egzystencjalny. Nabycie tego statusu jest faktem dokonany: przemawia za tym użycie przez Pawła terminu *genesthai* w inf. aor., który wskazuje na czynność przeszłą dokonaną. Jednak nabycie przez wiernych istnienia nie jest celem samym w sobie; jest ono im dane po to, aby przynosili Bogu owoc, tzn. aby ich postępowanie było etycznie dobre, by objawiało się przez „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5, 22).

3° 1 Kor 3,23a

Trzeci z kolei tekst, w którym odczytujemy ontyczne władztwo Chrystusa

⁹ Por. W. Thüsing, *Per Christum in Deum, Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, 2 Aufl. Münster 1969, s. 9; Romanuk, *Motywacja napomnień*, s. 54.

¹⁰ Por. A. Nossol, *Duch Święty a odnowienie świata*, CT 53 (1983) z. 2, s. 10.

w stosunku do wiernych, to 1 Kor 3,23a. Paweł przypomina adresatom: „wy [jesteście] Chrystusa”.

Spójrzmy na tekst w szerszym kontekście, obejmującym trzy pierwsze rozdziały listu. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że kontekst nie wnosi nic do naszej tematyki, gdyż mówi jedynie o rozłamach wśród chrześcijan korynckich (1 Kor 1, 10), między którymi panuje „zawiść i niezgoda”. Żyjąc w ten sposób, są oni „cieleśni” i „postępują tylko po ludzku” (1 Kor 3,3). Ich konflikty wypływają z faktu upatrywania „przynależności” do różnych osób: Pawła, Apolosa, Kefasa i Chrystusa (1 Kor 1,12; 3,4).

Jaką przynależność Paweł ma tutaj na uwadze? Z kontekstu można wnioskować, że Apostoł mówi o dwojakiego rodzaju przynależności: czysto zewnętrznej, tej, która istnieje między ludźmi (1 Kor 1,12; 3,4), oraz wewnętrznej, stanowiącej efekt wszczęcia wiernego w Chrystusa (1 Kor 1,30), a więc mającej charakter trwały, ontyczny, niezależny od woli chrześcijanina.

O charakterze przynależności ontycznej możemy wnioskować zarówno z kontekstu, jak również z kierunku i jakości relacji, które zachodzą między ochrzczonymi a Chrystusem oraz między ochrzczonymi a innymi osobami, takimi jak Paweł, Kefas, Apollos (1 Kor 3,21-23a). Gdy w grę wchodzi relacja: chrześcijanin a inni chrześcijanie (Paweł, Apollos, Kefas) lub chrześcijanin a inne rzeczywistości, takie jak świat, życie, śmierć, rzeczy terazniejsze czy przyszłe, to przy tego rodzaju relacji chrześcijanin jest ich właścicielem: „wszystko jest wasze” (*panta hymōn*) — podkreśli Paweł dwukrotnie (1 Kor 3,21b; 22b). Natomiast gdy chodzi o relację: chrześcijanin — Chrystus, wówczas sytuacja ulega całkowitej zmianie; mianowicie następuje zmiana kierunku przywłaszczenia: przy tego rodzaju relacji wierny nie jest już właścicielem, przeciwnie, sam staje się własnością Chrystusa. Apostoł stwierdzi w tym względzie dość jednoznacznie: „jesteście Chrystusa” (*hymeis de Christou*). Przynależność wiernych do Chrystusa powoduje dla nich poważne konsekwencje. Nie wystarczy stwierdzić — jak to czyni E. -B. Allo — że z faktu przywłaszczenia wypływa ich godność, siła i pewność¹¹; tego rodzaju skutki — zwłaszcza te dwa ostatnie — mają dla nich znaczenie wtórne. M. Zerwick słusznie stwierdza, że mamy tutaj do czynienia z tzw. „mistycznym zjednoczeniem” wiernego z Chrystusem, składnię zaś *hymeis de Christou* — nazywa „dopełniaczem mistycznym” (genetivus mysticus)¹². Pozostając w tej samej konwencji językowej, powiemy, że chodzi tutaj o „zjednoczenie ontyczne”, ów zaś dopełniacz nazwijmy „dopełniaczem ontycznym”. W konsekwencji powiemy więc, że przynależność ontyczna chrześcijan do Chrystusa, czyni ich nowymi stworzeniami (2 Kor 5, 17; Ga 6,15). Dopiero świadomość nowej tożsamości rodzi w nich poczucie godności, siły i pewności, o których to cechach mówi E. -B. Allo. Przyporządkowanie chrześcijan Chrystusowi, będące faktem obiektywnym, Paweł wzmacnia jeszcze wezwaniem: „Niech się nikt nie chlubi z powodu ludzi” (1 Kor 3,21a).

11. Por. *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris 1934, s. 66.

12. *Graecitas biblica*, 3 ed. Roma 1955, s. 13, nr 28.

Termin *kauchaomai* 'chlubić się' w tym wypadku wyraża znacznie głębszą treść niż się na ogół wydaje. Jeśli Apostoł stwierdza, że tylko Pan jest godnym obiektem, w którym można się chlubić (1 Kor 1,31), a wiersz wcześniej mówi, że „przez Niego [Boga] jesteście w Chrystusie”, i jeśli jednocześnie napomina, by nikt się „nie chlubił z powodu ludzi” (1 Kor 3,21a), to wydaje się, że „chlubienie” to należy rozumieć nie w sensie przechwalania się czy szczycenia się czymś lub kimś, lecz w sensie upatrywania w tym czymś lub kimś przedmiotu egzystencjalnego odniesienia¹³. Tego rodzaju decyzja odnosi się do najważniejszych postaw życiowych. Jedynym usprawiedliwionym obiektem „chlubienia się” dla chrześcijanina jest Chrystus, który „stał się dla niego mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1,30b); tylko w Nim winien się chlubić (1 Kor 1,31) oraz w Jego krzyżu. „Co do mnie — mówi Apostoł w Ga 6,14 — nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata”. Pisząc w ten sposób, Apostoł chce — jeśli tak można powiedzieć — odciąć „drogę” do szukania egzystencjalnego „oparcia” także w ludziach; jakby zdawał się mówić: ponieważ należycie do Chrystusa, wobec tego tylko Jemu winniście się oddać.

Reasumując powyższe wywody, należy powiedzieć, że — podobnie jak w Rz 14,8c czy Rz 7,4 — i tutaj myśl o przywłaszczeniu chrześcijanina przez Chrystusa wykracza poza ramy zwykłego nauczania i wybiega daleko naprzód. W kontekście zagadnień niewiele znaczących Paweł formułuje tezę o dużym ciężarze gatunkowym; myśl bowiem o nabyciu wiernego przez Chrystusa na własność stanowi fundament też należących do tematyki moralnej.

4^o Ga 3,29a

Ga 3,29: „Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą — dziedzicami”, nawiązuje do Ga 3,6-7, gdzie Apostoł stwierdza, że „ci, którzy polegają na wierze, ci są synami Abrahama”. Oczywiście nie chodzi tutaj o jednorazowy akt wiary, lecz o wiarę obejmującą całe życie i kierującą życiem. Taka postawa życiowa cechowała Abrahama i dzięki takiej postawie został on usprawiedliwiony przez Boga (Rz 4,3). Również chrześcijanie dzięki wierze stali się synami Bożymi przez Chrystusa Jezusa (Ga 3,26). Przez chrzest „przyoblekli się w Chrystusa” (w. 27) stając się Jego własnością — *hymeis Christou* (w. 29a). Zdaniem M. -J. Lagrange'a w powyższym sformułowaniu występuje *genetivus partitivus*: wierni stanowiąc „część” Chrystusa, coś z Niego posiadają¹⁴. Natomiast słusznie zauważa F. Mussner, że jest to *genetivus possessoris*: przez chrzest chrześcijanie galaccy stali się własnością Chrystusa, a tym samym ich przynależność ma charakter ontyczny¹⁵. Podobne stanowisko reprezentuje P. Bonnard, który stwierdza, że byc

¹³. Por. R. Bultmann, *Kauchaomai*, TWNT III, 645—654; C. Spicq, *Notes de Lexicographie néo-testamentaire. Supplément*, Fribourg—Göttingen 1982, s. 386.

¹⁴. Por. *Saint Paul. Épître aux Galates*, Paris 1926, s. 94.

¹⁵. Por. *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974, s. 266

własnością Chrystusa, to należeć do Niego w sposób obiektywny¹⁶.

5° Ga 5,24a

W Ga 5,24a Paweł stwierdza: „A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa (*hoi de tou Christou [Jēsou]*), ukrzyżowali swoją nie odkupioną naturę (*tēn sarka estaurōsan*) wraz z jej namiętnościami i pożądaniami. W pierwszej połowie wiersza odczytujemy składnię genitivus possessoris; dopełniacz *tou Christou [Jēsou]* — podobnie jak w Ga 3,29 — wskazuje na ontyczną przynależność chrześcijanina do Chrystusa¹⁷. Przynależność ta wyraża podstawową cechę tożsamości ochrzczonego. Jest to cecha konstytutywna, tzn. stanowiąca o jego tożsamości. Z tej racji daje ona podstawę do określenia chrześcijanina. Pawłowi adresaci są nazwani *hoi tou Christou Jēsou* — tymi, którzy należą do Chrystusa, czy — mówiąc skrótowo — będącymi-Chrystusa. Zdawali oni sobie sprawę, że jest to ich imię własne, analogicznie do innych określeń, takich jak święci-w-Chrystusie (Flp 1,1) czy wierni-w-Chrystusie (Ef 1,1)¹⁸. Będącymi Chrystusa stali się oni podczas chrztu, kiedy to ukrzyżowali swoją nie odkupioną naturę. Aoryst *estaurōsan* 'ukrzyżowani' wskazuje na jednorazowy fakt tej czynności. Oznacza to, że w czasie chrztu przestali być *hoi de en sarki ontes* — będącymi-w-swej-nie odkupionej naturze (Rz 8,8a), czyli że „ukrzyżowali” w sobie dawnego człowieka (Rz 6,6), którego życie moralne objawiało się „namiętnościami i pożądaniami”. Wierni ukrzyżowali w sobie dawnego człowieka, ale pozostały w nich — jeśli tak można powiedzieć — jego „korzenie”. Jeśli jednak przy pomocy Ducha Świętego będą uśmiercać jego popędy (Rz 8,13b), wówczas będą realizować swoją chrześcijańską tożsamość.

6° 1 Kor 6,20a; 7,23a

Zbawcze dzieło Chrystusa odnoszące się do wymiaru doczesno-historycznego, w którym chrześcijanin nabył swoje istnienie, wyraża Paweł za pomocą różnych terminów. Należą do nich między innymi następujące: *eksagoradzein*, *agoradzein*, *peripoieomani*. Zanim przejdziemy do omówienia czasownika *agoradzō*, wyrażającego w 1 Kor 6,20a i 7,23a nabycie wiernego na własność przez Chrystusa, zwróćmy najpierw uwagę na czasownik *eksagoradzein*. Otóż termin ten akcentuje wykupienie chrześcijanina z przekleństwa Prawa: „Z tego przekleństwa Prawa — mówi Paweł w Ga 3,13 — Chrystus nas wykupił (*hemas eksēgorasen*) stawszy się za nas przekleństwem”. Prawo było przekleństwem, ponieważ „w Prawie nikt nie osiąga usprawiedliwienia przed Bogiem” (Ga 3,11); nie pełniło ono dla swego wyznawcy funkcji zbawczej. Podjął ją dopiero Jezus Chrystus, który „przyszedł na świat, aby zbawić grzeszników” (1 Tm 1,15b).

16. Por. *L'Épître de saint Paul aux Galates*, Neuchâtel 1972, s. 79.

17. Por. Mussner, *Der Galaterbrief*, s. 391.

18. Por. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, T. 1. Paris 1965, s. 411.

Zwróćmy również uwagę na Ga 4,5. Tekst ten zawiera znacznie bogatszą treść niż Ga 3,13 — wskazuje on na dwojaki cel przyjscia Chrystusa: uwolnienie neofity spod Prawa oraz nadanie mu nowego istnienia, wyrażonego w tym wypadku sformułowaniem „przybrane synostwo”. Paweł stwierdza, że Bóg zesłał swego Syna, „aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo”. W tekście zauważamy rozróżnienie dwojakiej funkcji: najpierw negatywnej — mówiącej o wykupieniu spod Prawa, oraz pozytywnej — wskazującej na nadanie „przybranego synostwa”. Paweł bliżej nie określa przedmiotu „wykupienia”. „Wykupionymi” są ci, „którzy podlegali Prawu”. Są nimi — mówiąc najogólniej — ludzie pozbawieni łaski chrztu. Prawdopodobnie są nimi chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, skoro Apostoł mówi w tym samym wierszu, że ci, którzy zostali wykupieni, otrzymali „przybrane synostwo”. Dlatego też formuła „przybrane synostwo” była zrozumiała tylko dla Żydów (Wj 4,22), a nie dla pogan. Oczywiście nie należy sądzić, że te dwie funkcje (uwolnienie spod Prawa i nadanie „przybranego synostwa”) następowały kolejno po sobie, gdyż — jak wiadomo — dokonują się one równocześnie; to tylko nasz język potrzebuje rozróżnienia.

Po omówieniu tekstów zwracających uwagę na uwolnienie chrześcijanina spod Prawa można przejść do analizy tych, które kładą nacisk na sam fakt przywłaszczenia go przez Chrystusa. Jak już zaznaczono wcześniej — mamy tutaj na uwadze 1 Kor 6,20a oraz 1 Kor 7,23a. Powyższe teksty z racji ich identyczności zostaną omówione łącznie. Zaczniemy od określenia kontekstu pierwszego z nich. Otóż do chrześcijan korynckich, wykraczających przeciwko szóstemu przykazaniu (1 Kor 6,15-16.18) Apostoł podaje dwie racje, które winny powstrzymać ich od zła: 1) ciało ich jest przybytkiem Ducha Świętego, który w nich przebywa (w. 19a), oraz 2) zostali nabyci przez Chrystusa za cenę Jego męki (w. 20a). Skoro w wiernych mieszka Duch Święty oraz skoro stanowią własność Chrystusa, wobec tego nie należą już do samych siebie (w. 19c).

Kontekstem dla 1 Kor 7,23a są również problemy moralne chrześcijan, np. pokusa poddania się obrzezaniu (w. 18-19) oraz dolegliwości związane z niewolnictwem (w. 20—22). Paweł rozstrzyga je, podkreślając względność obrzezania i nieobrzezania oraz niewolnictwa i stanu wolnego. Rzeczą jedynie ważną jest ich chrześcijańska godność, ponieważ z chwilą przyjęcia chrztu niewolnik jest „wyzwoleńcem Pana”, a ten, kto stał się chrześcijaninem jest wolny, jest Jego „niewolnikiem” (w. 22).

Zatrzymajmy się teraz przy samych tekstach. W 1 Kor 6,20a Apostoł stwierdza: *ēgorasthēte gar timēs* — „zostaliście bowiem nabyci za [wielką] cenę”, a w 1 Kor 7,23a mówi podobnie: *timēs ēgorasthēte* — „zostaliście nabyci za [wielką] cenę”. Termin *agoradzein*, występujący w obu tekstach, oznacza: 'kupować na rynku', 'kupować dla siebie', 'zdobyć sobie'. Apostoł nawiązuje tutaj do znanego w starożytności obrazu kupowania niewolników na targach, gdzie ten, kto nabył niewolnika, stawał się jego właścicielem¹⁹. W naszym wypadku

¹⁹ Por. F. Büchsel, *Agoradzō*, TWNT I, 125—128; S. Lyonnet, *De notione emptionis seu acquisitionis*, VD 36 (1958) 257; L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Rome 1977, s. 104 n.

Paweł stosuje ten termin na oznaczenie odkupienia, podkreślając zmianę w przedmiocie własności: do chwili chrztu neofita był niewolnikiem „żywiółów świata” (Ga 4,3; Kol 2,8.20) oraz podlegał „przekleństwu Prawa” (Ga 3,13; 4,5), w czasie inicjacji chrzcielnej zostaje wykupiony przez Chrystusa z tych anomalii, stając się Jego własnością, a tym samym otrzymując nowy status egzystencjalny. Wiersz wprawdzie nie określa, przez kogo chrześcijanin został nabyty, lecz jego sens (zwłaszcza słowa: „[wielka] cena”) jednoznacznie wskazuje, że chodzi o Chrystusa. To właśnie On zapłacił za wiernego „[wielką] cenę”. Zwrot: „nabyty za [wielką] cenę” jest więc aluzją do Jego śmierci na krzyżu. Nabycie na własność ma charakter trwały. Chrześcijanin nie może już wrócić do sytuacji sprzed chrztu, z tą bowiem chwilą przestał należeć do siebie. Sformułowanie: „już nie należycie do samych siebie” (w. 19c) nie nastrocza ochrzczonego wątpliwości; jego sytuacja jest całkowicie jednoznaczna. Uświadomienie przez Pawła chrześcijaninowi ontycznego statusu winno wywołać w jego świadomości konsekwencje moralne: winien on być lojalny wobec tego statusu oraz winien poddać się Temu, którego stał się własnością.

7° Tt 2,14

Przypięcętowaniem też zawartych w 1 Kor 6,20a i 7,23a jest Tt 2,14, gdzie Paweł stwierdza, że „Chrystus wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić lud wybrany przez siebie”. Tekst ujmuje w jedną całość dwa aspekty Pawłowej doktryny o odkupieniu: „odkupienie od wszelkiej nieprawości” oraz „oczyszczenie wybranego przez siebie ludu”.

Odczytujemy tutaj kontynuację starotestamentowej idei zbawczej, również akcentującej dwa aspekty tego samego Bożego działania, np. wyzwolenia ludu z niewoli oraz wzięcia go na własność²⁰. „Odkupienie od nieprawości” oraz „oczyszczenie wybranego ludu” to dwie różne funkcje wyrażające tę samą rzeczywistość, która dokonała się podczas chrztu; w jej efekcie nastąpiło ukonstytuowanie nowej egzystencji.

A teraz przejdźmy do analizy poszczególnych wyrażań. Termin *lytrōsētai* (*lytroō*) — pochodzący od *lyein* — oznacza: 'rozwiązać', 'uwolnić od więzów', 'wybawiać z niebezpieczeństwa'²¹. Jest to termin prawie wyłącznie Pawłowy. W języku hellenistycznym oznaczał wykupienie niewolnika za złożeniem wykupu (*lytron*), natomiast Stary Testament, mówiąc o odkupieniu, nawiązał do uwolnienia ludu wybranego z niewoli egipskiej i babilońskiej²².

Analizowany tekst również nawiązuje w jakimś sensie do tamtych wydażeń. W tym wypadku wskazuje na uwolnienie od „wszelkiej nieprawości”, która pełni tutaj funkcję jakby wspólnego mianownika dla przedchrzcielnych elementów, nazwanych przez Pawła „grzechem” (Rz 7,14.17.20; Ef 2,1; Kol 2,13), „śmiercią” (Rz 6,21.23), „Prawem” (Ga 3,24), „żywiółami świata” (Ga 4,

20. Por. S. Lyonnet, *Conception paulinienne de la Rédemption*, LeV 7 (1958) 41.

21. Por. C. Spicq, *Saint Paul. Épîtres Pastorales*, Paris 1969 T. 2., s. 642.

22. Por. Wj 6,6-7; 19,5-6; zob. też: O. Procksch — F. Büchsel, *Lytrōō*, *TWNT IV*, 329—360; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa, s. 101.

3,9; Kol 2,20). Wobec tego „uwolnienie od wszelkiej nieprawości” nie oznacza uwolnienia od nieprawości moralnej, lecz ontycznej, tzn. od stanu, w którym przebywał wierny przed przyjęciem chrztu. Radykalnym przeciwieństwem stanu „nieprawości” jest stan „usprawiedliwienia” i „uświęcenia” (Rz 6,19; 1 Kor 6,11), uzyskany podczas chrztu (Ef 5,26). Przez chrzcielne oczyszczenie (*katharidzein*) staliśmy się „ludem wybranym przez Chrystusa na własność”.

Termin *laos* to termin techniczny określający w Biblii lud wybrany przez Boga oraz odrębny od narodów pogańskich²³. Wyrażenie *periusios* pochodzące od: 'znajdować się wokół czegoś', 'obejść', 'okrzyżyć', oznacza rzecz, którą ktoś posiada na własność i która ma dla niego wartość szczególną²⁴. Sformułowanie *laos periusios*, występujące w LXX 5 razy, znaczy dosłownie: 'rzecz bezcenna', czasami — 'skarbiec królewski'. Dla Jahwe taką „bezcenną wartością” był Izrael; natomiast dla Chrystusa są nią chrześcijanie, którzy przez chrzest stali się Jego własnością. Wzięcie chrześcijanina na własność stanowi — podobnie jak w poprzednich wypadkach — jego cechę konstytutywną, która decyduje o jego odrębności ontycznej odróżniającej go od każdego innego wierzącego, który nie jest chrześcijaninem, oraz decyduje o jego nowym statusie.

8° 2 Tm 2,19ab

W związku z różnymi trudnościami, których doznawał Tymoteusz podczas swej pracy apostołskiej, Paweł umacnia go przypominając, że „przecież trwa mocny fundament Boży taką oto mający pieczęć: Poznał Pan będących Jego [własnością]”²⁶. W powyższym wierszu interesuje nas przede wszystkim jego druga połowa, będąca cytatem z Lb 16,5 (LXX). Autor tej Księgi mówi o Bogu Ojcu, że poznał On *tous ontas autou*. Jednak w tekście Pawłowym Panem jest Chrystus: to On poznał *tous ontas autou*. Nie chodzi tutaj oczywiście o poznanie intelektualne. Poznanie rozumiane w sensie biblijnym to wejście z przedmiotem poznanym w osobowy związek; wyraża ono relację egzystencjalną, wykraczającą poza granice abstrakcyjnej wiedzy. Otóż Chrystus „poznał” *tous ontas autou*, wchodzi z nimi w egzystencjalną więź, która dokonała się podczas chrztu. Na inicjację chrzcielną wskazuje zarówno termin 'pieczęć' (*sfragis*), jak i termin 'poznał' (*egnō*) oddany w aoryście. Efektem tego poznania było nadanie przyjmującym chrzest nowego istnienia i dopiero teraz można ich określić jako *tous ontas autou* — będących-Jego, tzn. Chrystusa.

Należy zwrócić uwagę także na te teksty, które wprawdzie wprost nie mówią na temat ontycznej przynależności chrześcijanina do Chrystusa, niemniej jednak również z nich można wyprowadzić wnioski o nabyciu go na własność przez jego Pana. Do tekstów tych należą: 2 Kor 10,7bc oraz Flp 3,12c.

²³. Por. H. Strathmann — H. A. Meyer, *Laos*, TWNT IV, 29—57.

²⁴. Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Poznań 1979, s. 396.

²⁶. Współcześni polscy tłumacze powyższy wiersz przekładają następująco: „Zna Pan tych, którzy należą do Niego” (K. Romaniuk, *Pismo święte Nowego Testamentu*, Poznań 1984); „Poznał Pan tych, którzy są Jego” (W. Gnutek, BT., Poznań 1984); „Zna Pan tych, co do Niego należą” (T. Szczurek, *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1982—1987).

W 2 Kor 10,7 Paweł polemizuje z tymi, którzy zarzucali mu, że nie będąc apostołem Jezusa dawniej, nie jest nim również obecnie. Nie przedstawiając żadnych argumentów co do swych apostołskich uprawnień, Apostoł odwołuje się do świadomości swoich oskarżycieli oraz świadomości własnej. Stwierdza on: „Jeżeli ktoś jest przekonany, że należy do Chrystusa, niechże znów weźmie pod uwagę i to, że my również, podobnie jak on, jesteśmy Chrystusowi”. Z tekstu wynika, że chodzi tutaj jedynie o przynależność do tzw. „partii Chrystusowych”; w odniesieniu zaś do Pawła chodzi o tożsamość apostołską. Wprawdzie powyższy tekst wprost nic więcej nie mówi na temat ontycznej przynależności chrześcijan do Chrystusa niemniej jednak, można z niego wyprowadzić następujący wniosek: jeśli Paweł odwołuje się do świadomości własnej i polemizujących z nim chrześcijan w związku z czysto zewnętrzną, subiektywną przynależnością do Chrystusa, to jest rzeczą oczywistą, że przynależność ta winna mieć podstawę w przynależności obiektywnej, tak Pawła, jak i jego adwersarzy. W przeciwnym wypadku Pawłowa argumentacja odwołująca się do świadomości adresatów oraz świadomości własnej byłaby bezzasadna.

10° Flp 3,12c

Podobną wartość ma Flp 2,12c, gdzie Paweł stwierdza: „bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa”. W pierwszej części wiersza mówi on o swoim wysiłku, aby stać się doskonałym: „Nie [mówię] — stwierdza Apostoł — że już [to] osiągnąłem i już stałem się doskonały, lecz pędzę, abym też [to] zdobył [...]”. Paweł został „zdobyty” przez Chrystusa pod Damaszkiem, ale „zdobycie” to zostało u mocnione oraz nabrało nowej jakości dopiero podczas chrztu. Wobec tego dopiero po chrzcie można mówić o pełnym i faktycznym „zdobyciu” Pawła przez Chrystusa. To właśnie chrzest, a nie interwencja spod Damaszku pozwoliła Pawłowi mówić o Bożej sprawiedliwości, otrzymanej przez wiarę w Chrystusie (w. 9), oraz umożliwiła mu mieć nadzieję na dojscie do pełnego powstania z martwych (w. 11). Wobec tego, jakkolwiek w. 12c stanowi aluzję do nawrócenia spod Damaszku (tutaj go Chrystus „zdobył” po raz pierwszy), to jednak w jakimś sensie można odczytać w tym tekście również „zdobycie” go przez Chrystusa, które dokonało się w czasie chrztu²⁷. Na wyciążnięcie takiego wniosku pozwala także ta treść zdania, w którym Paweł nawiązuje do zmartwychwstania („abym też to zdobył”), w czasie którego nastąpi definitywne „zdobycie” Chrystusa, przez którego został „zdobyty” najpierw pod Damaszkiem, potem zaś podczas chrztu.

Powyższe wywody dotyczą tej fazy zbawienia chrześcijanina, w której już jest on własnością Chrystusa, ale nie jest jeszcze Jego własnością definitywną, ponieważ, własnością definitywną stanie się dopiero w wymiarze wiecznym (1 Kor 15,23).

²⁷. Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła, Poznań 1962, s. 155.*

Tematyka nabycia na własność ukazuje jedną z podstawowych relacji, które zachodzą między Chrystusem a chrześcijaninem. To właśnie tutaj, dzięki przywłaszczeniu wiernego przez Chrystusa, ten pierwszy nabywa swoje określenie, swoją tożsamość, stając się nowym stworzeniem (2 Kor 5,17; Ga 6,15). Tak jak tych, którzy należeli do domu Cezara nazywano „cezarianami” (*Kaisarianoi*)²⁸, tak analogicznie tych, którzy „należą do Chrystusa” (*Hoi tou Christou*), można nazwać „chrześcijanami” (*Christianoi*)²⁹. W wyrażeniach 'jesteście Chrystusa' (1 Kor 3,23a) czy 'jesteśmy Pana' (Rz 14,8c) tkwi podstawa egzystencji chrześcijańskiej oraz jej element konstytutywny; to właśnie na płaszczynie ontycznej dokonuje się indywidualizacja chrześcijanina, czyli odróżnienie go od każdego innego wierzącego, ontycznie będącego poza Chrystusem (Ef 2,12), ponieważ tylko o wiernych można powiedzieć, że jest własnością Chrystusa. Nabycie na własność nie ma charakteru prawnego czy moralnego, lecz ontyczny, i odnosi się do najgłębszych „warstw” egzystencji chrześcijańskiej³⁰.

CHRZEŚCIJANIN JAKO „NIE-NALEŻĄCY-DO-SAMEGO SIEBIE”

Pawłowa teza mówiąca o nabyciu wiernego na własność przez Chrystusa (1 Kor 3,23a), w całej pełni ukazuje ontyczny status chrześcijanina. Apostoła nie byłby jednak sobą, gdyby nie postawił przysłowiowej kropki nad „i” i nie wyciągnął wniosku z tezy przedłożonej wyżej, która uzupełnia tę wypowiedź. Dopowiedzenie to zawarł Apostoła w 1 Kor 6, 19b: *kai ouk este heautōn* („i nie należycie do samych siebie”). Przy analizie tego wiersza ograniczymy się jedynie do kontekstu dwu wierszy najbliższych: w. 19a oraz w. 20a, które dla naszego tematu mają dość ważne znaczenie, ponieważ wskazują na przedmioty egzystencjalnego odniesienia ochrzczonego, którymi są Duch Święty oraz Jezus Chrystus. Chociaż kolejność wierszy wymagałaby najpierw ustosunkowania się do w. 19a, a dopiero potem do w. 20a, to jednak sens logiczny domaga się przedstawienia ich kolejności. Wobec tego tezę o nienależeniu do samego siebie omówimy najpierw w łączności z w. 20a, a dopiero potem z w. 19a.

Analiza w. 20a — mówiącego o przywłaszczeniu chrześcijanina przez Chrystusa — została szerzej potraktowana w paragrafie poprzednim; w tym miejscu przypomnimy jedynie, że teza o nabyciu wiernego przez Chrystusa należy do podstawowych aksjomatów Pawłowej chrystianologii. Nabycie to, zapoczątkowane na krzyżu, w odniesieniu do poszczególnych jednostek realizuje się w czasie chrztu (Rz 6, 3-4; Ga 3, 27; Kol 2, 11-12; Ef 5,26). Wtedy to chrześcijanin stał się własnością Chrystusa i tym samym przestał należeć do samego siebie. W odniesieniu do ogółu wiernych Apostoła stwierdza: „Już nie należycie do samych siebie. Za [wielką] bowiem cenę zostaliście nabyci” (1 Kor 6,19-20a).

²⁸. Por. Flp 4,22; zob. też: Spicq, *Théologie morale* T. 1, s. 411.

²⁹. Por. Dz 11,26; 26,28; zob. też: Spicq, *Théologie morale* T. 1, s. 411n.

³⁰. Por. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1965, s. 269; Dupont, *Appel aux faibles*, s. 359.

Przedmiotem egzystencjalnego odniesienia dla wiernego jest również Duch Święty, który jest jego Współtwórcą (1 Kor 6,11) oraz Tym, który w nim mieszka (1 Kor 6,11). Prawdę o zamieszkiwaniu Ducha Bożego przypomina Apostoł Koryntianom ponownie: „Czyż nie wiecie — pyta on — że wasze ciało jest świątynią Ducha Świętego, który jest w was?” (1 Kor 6,19a). Skoro więc Duch Święty obdarza chrześcijan istnieniem oraz skoro w nich przebywa, wobec tego ta stwórcza funkcja Ducha Bożego oraz Jego obecność w wiernych stanowią kolejną rację, dla której nie należą oni do samych siebie.

Pawłowe *ouk este heautōn* — zgodnie z hebrajską mentalnością — stanowi więc dopowiedzenie do treści pozytywnej, wyrażonej w 1 Kor 3,23a. W ten sposób Apostoł chce dać adresatom do zrozumienia, że ich przynależność do Chrystusa nie podlega już żadnej dyskusji. Ale wyrażenie to wnosi również nową treść: zwraca uwagę na definitywne wyeliminowanie dawnego człowieka. Apostoł chciał przypomnieć wiernym, że przekreślenie ich przedchrześcijańskiej egzystencji ma charakter absolutny (Rz 6,6). Dawny człowiek przestał w nich istnieć raz na zawsze: „Nie okłamujcie się nawzajem — mówi w Kol 3,9 — bo zwlekliście z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami”. W konsekwencji raz na zawsze została przekreślona w nich również autonomia czysto ludzka.

Pawłowe stwierdzenie: „Nie należycie do samych siebie” — odnoszące się do płaszczyzny ontycznej — będzie miało swój odpowiednik w wymiarze moralnym. Podkreślając konieczność podejmowania także osobistej odpowiedzialności za zbawienie, Apostoł napisał chrześcijanom w Rzymie: „Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie” (Rz 14,7); podobnie powiedział też wiernym w Koryncie: „[Chrystus] umarł po to, aby żyjący [-w-Chrystusie]³¹ już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmarłychwstał” (2 Kor 5,15). Jeśli chrześcijanin „nie należy do samego siebie” w wymiarze ontycznym, wobec tego w wymiarze moralnym również nie powinien żyć dla siebie lecz dla Chrystusa.

Podsumowując powyższe wywody możemy powiedzieć, że według Pawła człowiek ochrzczonej nie jest jednostką autonomiczną, lecz chrystonomiczną (teonomiczną). Jeśli więc w wymiarze ontycznym chrześcijanin — jako podmiot działania moralnego — jest własnością Chrystusa, wobec tego zgodnie z adagium *agere sequitur esse*, również jego działanie moralne jest określone władztwem Chrystusa oraz znajduje się w jego „polu”. „Będący-Chrystusa” nie może tworzyć norm moralnych poza Chrystusem, lecz winien odczytywać normy Chrystusowe oraz — normalną kolejną rzeczą — żyć według nich. Chrystonomiczność ontyczna warunkuje chrystonomiczność moralną.

Kraków

O. ROMAN ZDZIARSTEK OP

31. Wydaje się, że zwrot „żyjący [-w-Chrystusie]” właściwiej oddaje sens oryginału: *hoi dzōntes* — niż współczesne polskie przekłady: „ci, co żyją” (K. Romaniuk. BT., Poznań 1984) lub „ci, którzy żyją” (J. Czerski. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1982—1987); „żyjący [-w-Chrystusie]” — to synonim chrześcijan, którzy z racji ontycznie nowego statusu, nabytego podczas chrztu (Rz 6,3 n), stali się „żyjącymi” nowym życiem, życiem łaski.

Ks. Norbert Mendecki

UGARIT (RAS SZAMRA) — HISTORIA WYKOPALISK W OKRESIE PÓŁWIECZA

W marcu roku 1928 rolnik alawicki¹ orząc pole niedaleko miasta portowego Minet-el-beida („Biały port”)² natrafił na kamienną płytę, która, jak się później okazało, zamykała wejście do grobowca. O znalezisku poinformowano francuski instytut archeologiczny w Bejrucie. Dyrektor tego instytutu, C. Virolleaud, wysłał jednego ze swoich współpracowników, L. Albenèse na wskazane miejsce. Pierwsze doniesienia na temat odkrytego grobowca były bardzo skromne, znaleziono jedynie parę przedmiotów wykonanych z ceramiki w stylu mykeńskim. Powstało jednakże przypuszczenie, że grobowiec znajduje się na terenie jakiegoś cmentarza i należy szukać dalszych grobowców. Institut de France zorganizował wyprawę archeologiczną w celu zbadania całego terenu należącego do portu Minet-el-beida. Szefem wyprawy został mianowany Claude F.-A. Schaeffer. Prace wykopaliskowe rozpoczęto 2 kwietnia 1929 roku na terenie oddalonym od morza 150 m.³ Prace potwierdziły, że chodzi tutaj istotnie o cmentarz. A skoro na tym terenie znajdował się cmentarz, w pobliżu musiało znajdować się osiedle ludzkie. Dlatego też Schaeffer zainteresował się pagórkami (tzw. tellem) w formie trapezu oddalonym 800 m od morza, a 1200 m od cmentarza, o wymiarach 600 m względnie 1000 m długości, 500 m szerokości (36 ha powierzchni) i 22 m wysokości.⁴ Jego nazwa Ras Szamra („koperkowa głowa” albo inaczej „wzgórze kopru”⁵) została nadana ze względu na bujną roślinność. Położenie Ras Szamra było interesujące z punktu widzenia archeologicznego. Pagórek opływały dwie odnogi potoku Nahr el-Fidd, tworząc w ten sposób naturalne miejsce obronne, utrudniające dostęp do Ras Szamra. Nahr el-Fidd wpływa do Morza Śródziemnego na południu zatoki Minet-el-beida. 12 km od Ras Szamra leży starożytne miasto portowe Laodycea („Laodicea ad mare”, dzisiejsze El Ladiqije), 40 km w kierunku północnym znajduje się góra 1800 m wysoka, w starożytności nazwana Mons Casius (obecnie Gebel el-Acqra’).⁶ 10 km od Mons Casius płynie Orontes (obecnie Nahr el-Asi).

1. Alawici — sekta muzułmańska. Do roku 1930 istniało nawet samodzielne państwo alawickie ze stolicą w Ladaqije, por. D. Kinet, *Ugarit — Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments* (Stuttgarter Bibelstudien 104), Stuttgart 1981, 9, przypis 3. Na temat „Ugarit” por. E. Dąbrowski, *Ras Szamra (Ugarit)*, PEB II, 431—438 (lit.); tenże, *Biblia i archeologia: odkrycia tekstów z Ras Szamra*, w: E. Dąbrowski, *Studia Biblijne, Poznań* 1952, 21—31.

2. Nazwa „biały port” wzięła się od białych skał wapiennych nadbrzeża, por. R. Dusaud, *Topographie de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, 417—447.

3. Por. C. F.-A. Schaeffer, *Les Fouilles de Minet-el-beida et de Ras Szamra (Campagne du Printemps 1929). Rapport sommaire: „Syria”* 10 (1929) 285—297.

4. Por. C. F.-A. Schaeffer, „Syria” 13 (1932) 15.

5. Tak przetłumaczył E. Dąbrowski PEB II, 431.

6. Por. O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten*

9 maja 1929 roku rozpoczęto prace wykopaliskowe na terenie pagórka Ras Szamra, zaczynając od szczytu. Tutaj spodziewał się Schaeffer natrafić na pałac królewski. Mieszkańcy pobliskiej miejscowości opowiadali, że często po burzy znaleźć można w ogrodzie oliwnym leżącym naprzeciw różne przedmioty, często ze złota. Istotnie Schaeffer natrafił na fundamenty jakiegoś większego budynku, zniszczonego przez pożar. W murze znaleziono różne przedmioty, między innymi sztylet z brązu pochodzący z drugiego tysiąclecia przed n. Chr., kawałki egipskiej statuy granitowej z pismem hieroglificznym datowanym na połowę drugiego tysiąclecia (począwszy od r. 1550), tabliczkę wotywną z wapienia oraz stelę poświęconą bogu Seth z Dpn.⁷ Prace wykopaliskowe prowadzono intensywnie naprzód, ale 20 m w kierunku wschodnim, gdyż przypuszczał Schaeffer, że tu natrafi na magazyny królewskie. 14 maja 1929 roku wybuchła długo oczekiwana sensacja — znaleziono pierwszą dużą tabliczkę glinianą zapełnioną nieznanym pismem klinowym. Dwa dni później odkopano w innym miejscu schody prowadzące do zbrojowni, w której znaleziono 74 przedmioty z brązu, w tym miecze, sztylety, siekiery, włócznie, oszczepy i dłuta. Pięć siekier nosi napisy w nieznanym języku (tzn. dotychczas nieznanym — później odcyfrowano tzw. język ugarycki). Owe przedmioty datuje się na koniec 13 i początek 12 wieku przed n. Chr. (wskazuje na to drobna ceramika znaleziona w tej warstwie).⁸

Pierwsza wyprawa archeologiczna (wiosna 1929) okazała się bardzo płodna. Schaeffer stwierdził, że chodzi tutaj o osiedle ludzkie o wysokiej kulturze. Kultura ta była kosmopolityczna. Świadczą o tym przedmioty wykonane w stylu egipskim, mezopotamskim, egejskim i Azji Mniejszej. Jak już wyżej wspomniano Schaeffer zaczął wykopaliska w Ras Szamra od najwyższego wzniesienia pagórka, gdyż tutaj spodziewał się znaleźć zamek królewski. Później okazało się, że w tym miejscu znajdowało się sanktuarium religijne, o czym świadczyły statuy bogów oraz dary ofiarne. Zaś 20 m w kierunku wschodnim, gdzie spodziewano się znaleźć magazyny królewskie, była biblioteka (albo szkoła pisarzy). Tabliczki gliniane zapisane były w dwóch językach: dotychczas nieznanym (ale klinowym) oraz klinowym akkadyjskim.

Druga ekspedycja archeologiczna miała miejsce w r. 1930 od 20 marca do 19 czerwca.⁹ Wykopaliska kontynuowano w Minet-el-beida, ale po sześciu tygodniach przeniesiono się do Ras Szamra. Tutaj zajęto się północną częścią pagórka. Odkopano górną warstwę pochodzącą z 14 i 13 w. przed n. Chr. (ceramika cypryjska i mykeńska). Poniżej znajdował się cmentarz datowany na wiek 18—16 przed n. Chr. Czasokres ten nazwał Schaeffer „starokananejskim II”. Przy następnej warstwie sięgającej 3 tysiąclecia przed n. Chr. zaprzestano prac z powodu braku środków pieniężnych. Zajęto się „biblioteką” leżącą na

durchs Meer, Halle 1932; tenże: *Zum geographischen Horizont der Ras Shamra-Texte*, ZDMG 94 (1940) 62.

⁷ Por. Schaeffer, „Syria” 10 (1929) 294.

⁸ Por. tamże, 295—296.

⁹ Na temat drugiej ekspedycji archeologicznej por. C. F.-A. Schaeffer, *Les Fouilles de Minet-el-beida et de Ras Shamra. Deuxième Campagne (Printemps 1930)*, „Syria” 12 (1931) 1—14.

wschód od świątyni, w której przed rokiem znaleziono tabliczki gliniane. „Biblioteka” dostarczyła i w tym roku bogaty materiał. Znaleziono dalsze tabliczki gliniane. Sam budynek biblioteczny (albo szkoły pisarzy) wyglądał następująco: wejście znajdowało się w północnej części i prowadziło do podwórza otoczonego większymi budynkami. Pod podłogą tychże budowli znaleziono siekierę wykonaną z brązu, srebrny kielich, łaskę miedzianą o wadze 10 kg, dzban, w którym znajdowały się przeróżne przedmioty wykonane ze srebra (kolczyki, pierścionki, bransoletki, naramienniki, wisiorki i inne). Owe przedmioty pocięto na kawałki i ściśnięto, żeby włożyć do dzbana poprzez jego ciasną szyjkę. Także w podwórzu znajdowała się studnia oraz kanał odpływowy na wodę deszczową. Schody prowadziły na górne piętro, które niestety nie zachowało się. Biblioteka służyła też jako „szkoła pisarzy”. C. Virolleaud znalazł różne tabliczki, na których ćwiczono pisanie. W czasie prac wykopaliskowych znaleziono dwie tablice zapisane pismem w czterech kolumnach. Oprócz nieznanego języka, teksty były pisane w języku akkadyjskim i sumeryjskim. Drugi nieznaną język okazał się później językiem huryckim. Biblioteka i „szkoła pisarzy” ucierpiała na skutek pożaru, o czym świadczą mocno uszkodzone tabliczki gliniane.

W połowie maja 1930 roku zajęto się badaniem północnej części pagórka. Tutaj znaleziono bowiem już wcześniej hieroglify egipskie. Schaeffer przypuszczał, że w tym miejscu powinna stać świątynia egipska. Jej budowa przedstawiała się następująco: dwa pomieszczenia, przylegające do siebie otoczone były murem o wysokości 1,70 m. W północnym pomieszczeniu znajdowała się duża platforma. Schody prowadziły do ołtarza. Liczne statuy zdradzały styl egipski. Trudno było jednak całość dobrze zrekonstruować, gdyż w końcu 19 w. ludność turecka, w poszukiwaniu skrabów, zniszczyła tę część pagórka. Najdonioślejszym znaleziskiem w tej części była stela-relief z czerwonego piaskowca z dedykacją niejakiego Mami, pisarza egipskiego i zarządcy skarbcza królewskiego, dla boga Seth (= egipski Baal) z Zapuna („Zafon” = północ).¹⁰

Trzecia wyprawa archeologiczna w r. 1931 (26 marzec — 16 lipca) przyniosła liczne odkrycia, dzięki zwiększeniu kadry pomocników do 250 osób.¹¹ Ceramika z Minet-el-beida potwierdziła pochodzenie warstwy z 15—13 w. przed n. Chr. (styl cypryjsko-mykeński). Grobowiec, od którego rozpoczęto pierwsze wykopaliska w r. 1929, jak i inne grobowce, okazały się miejscem kultycznym, tzn. najprawdopodobniej grzebano tutaj królów i książąt z Ugarit, którym składano ofiary, wchodzące w skład kultu zmarłych.

Z Minet-el-beida przeniesiono się znowu do Ras Szamra, gdyż tutaj były ciekawe obiekty, przykuwające uwagę archeologów. Zajęto się warstwą II (stratum II), próbując ją dokładniej datować. Ceramika kananejska wskazywała na pierwszą połowę drugiego tysiąclecia. Ponieważ świątynia i biblioteka znaj-

¹⁰. Tamże, 10—11.

¹¹. Na temat trzeciej wyprawy archeologicznej por. C. F.-A. Schaeffer, *Les Fouilles de Minet-el-beida et de Ras-Shamra. Troisième Campagne (Printemps 1931)*, „Syria” 13 (1932) 1—24.

dowały się na cmentarzu pochodzącym z 15/14 w. przed n. Chr., warstwa ta musiała być starsza. Skarabeusz znaleziony w grobie wskazywał na czas Hyksosów (1730-1580¹²). Dokładną datę umożliwiła statua bazaltowa, przedstawiająca siedzącą kobietę. Według tekstu hieroglificznego siedzącą kobietą była żona faraona Sesostrisa II (12 dynastia, 1897—1878 przed n. Chr.) księżniczka Hemnet Nefer Hed.¹³ Wszystko wskazywało więc na to, że miasto stratum II było ważnym centrum ówczesnego świata ze słynną świątynią, w pobliskich kontaktach z dwunastą dynastią egipską. W bibliotece znaleziono kolejne tabliczki gliniane, niektóre w języku ugaryckim (teksty epickie). Nieznany był dotychczas nazwa starożytnego miasta, którego wykopalisko prowadził Schaeffer już od trzech lat. Dopiero w r. 1932 Virolleaud znalazł tabliczkę z trzeciej wyprawy archeologicznej z napisem: *mqmd mlk 'grt*.¹⁴ Schaeffer odczytał to jako: „Nqmd, król z Ugarit”. Podobnie inne tabliczki gliniane wskazywały na tą samą nazwę: *bn 'ugrt*, *bt 'ugurt* („syn z Ugarit”, „dom z Ugarit”). Nazwa „Ugarit” znana była dotychczas z El-Amarna,¹⁵ gdzie ugaryckie *bt 'ugrt* w języku akkadyjskim brzmiało *bit alu Ugarita*. Zarówno archiwum Zimrilin z Mari wymienia to miasto, jak i teksty hetyckie z Boghazköy (Chattusza). W Starym Testamencie nie spotykamy nigdzie nazwy tego miasta.

Prace wykopaliskowe prowadzone były każdego roku z przerwami w czasie drugiej wojny światowej i w czasie wojny Jom-Kippur (1973). Od r. 1975 począwszy zaczęto nowe prace wykopaliskowe, ale już w Ibn Hani, 9 km na północ od Laodycei (Ladiqije).¹⁶ Powiązania Ibn Hani z Ugarit potwierdzają sprawozdania archeologiczne w czasopiśmie „Syria”.

W Ras Szamra odkryto pięć warstw archeologicznych (strata).¹⁷ Chronologię tych warstw ustalono głównie na podstawie znalezionej tam ceramiki. Górne stratum I obejmuje czas od r. 1750 do 1200 przed n. Chr., stratum II od 2100 do 1750 przed n. Chr., stratum III od 3500 do 2100 przed n. Chr., stratum IV od 6000 do 3500 przed n. Chr. i stratum V od 7 w. do 6 w. przed n. Chr. Najciekawszą warstwą dla badaczy Starego Testamentu jest warstwa I, gdyż ta bliska jest czasom biblijnym Starego Testamentu, w których Izrael „stawał pierwsze kroki”. Ugarit został zniszczony ok. r. 1200 przez „ludy morza”. Inne epoki, jak żelaza, hellenistyczna, rzymska, muzułmańska nie zostawiły większych śladów w Ras Szamra.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

¹². Por. H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, I (Grundrisse zum Alten Testament 4/1), 30.

¹³. Schaeffer, „Syria” 13 (1932) 20—21.

¹⁴. Tamże, 27.

¹⁵. Por. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1915.

¹⁶. Por. A. Bounni, *Rapport préliminaire sur la première Campagne de Fouilles (1975) à Ibn Hani (Syrie)*, „Syria” 53 (1976) 233—279; tenże: *Rapport préliminaire sur la deuxième Campagne de Fouilles (1976) à Ibn Hani (Syrie)*, „Syria” 55 (1978) 233—301.

¹⁷. Por. D. Kinet, dz. cyt., 11.

Ks. Jan Kanty Pytel

SYMBOLIKA OGNI W PIŚMIE ŚW.¹

Hermeneutyka biblijna dostrzega w Piśmie św. bardzo liczne przenośnie. Jedne z przenośni wiążą się z wyrazami i zwrotami, drugie z perykopami i dłuższymi wypowiedziami. Symbol znajduje się wśród wypowiedzi metaforycznych. Symbol jest rzeczą lub obrazową czynnością dla wyrażenia stosownie do intencji hagiografa określonej innej prawdy lub zdarzenia.²

W Piśmie św. znajdują się symboliczne liczby, imiona, czynności oraz wizja. Klasycznym przykładem imienia symbolicznego jest syn proroka Izajasza *Szezar Jaszub* (Reszta powróci, por. Iz 7,3; 11,21). Imię to symbolicznie zapowiadało uprowadzenie narodu wybranego do niewoli oraz jego częściowe ocalenie i powrót do kraju. Pismo św. obfituje w symbolikę liczb. I tak cyfra 4 symbolizuje strony świata. Cyfra 6 — symbolizuje liczbę czasu, historii, tego co niekonieczne, niepełne. Liczba 666, trzy szóstki, symbolizują uosobioną niedoskonałość, rażące niedokończenie. Cyfra 7 — symbolizuje doskonałość, to co ostateczne i Boże, co pobłogosławione. Liczba 144000 symbolizuje bezmiar. Symbol ten powstał z liczby 12 podniesionej do potęgi „2” i pomnożonej przez tysiąc. Liczba 12 — symbol potomstwa: 12 synów Jakuba, 12 pokoleń Izraela, 12 apostołów — ostoi nowotestamentowej wspólnoty zbawienia.

Przykład na czynność symboliczną stanowi rozdarcie przez proroka Achiasza płaszcza przed królem Jeroboamem. Była to zapowiedź podziału królestwa Dawida (por. 1 Krl 11,29-39). Rozbicie przez Jeremiasza glinianego garnka, symbolicznie przepowiadało upadek królestwa Judy (por. Jr 19,11-13).

Wśród wielu wizji jest Ezechielowa wizja ożywienia kości symbolicznie przepowiadająca narodowe zmartwychwstanie (Ez 37,1—44). Janowa zaś wizja siedmiu czasów i siedmiu plag karę na Wielki Babilon za prześladowanie Kościoła (Ap 15,5—16,21).

W Piśmie św. jest bardzo wiele ciekawych symboli. I tak symbol ołtarza, palmy, orła, oczu, ręki, miecza, miasta (Jerozolima, Sodoma, Babilon, Harmagedon) imiona dzieci Ozeasza, symbolika Oblubienica i Oblubienicy. Wśród tych licznych symboli specjalne miejsce zajmuje ogień. Naród wybrany Starego Testamentu zna i uznaje naukę starożytną o żywiołach świata, jakimi były ziemia, powietrze, woda i ogień. Te żywioły stanowiły części składowe

¹ Wykład wygłoszony na akademii z okazji 50-lecia kapłaństwa J. E. Ks. Biskupa Ignacego Jeża, Pasterza Kościoła Koszalińsko-Kołobrzeszkiego.

² Jan Paweł II określa symbol jako „znak zbieżności”, „spotkania i przystawania do siebie danych elementów”. *TP*, Nr 24 (1987), s. 11. Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*. Rozprawy o metodzie, Warszawa 1985, ss. 58—75.

wszelkich ciał. Naród wybrany jednak jasno uczył, że te żywyoty są powołane do istnienia przez Boga-Stwórcę: „z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze chyże..., wodę burzliwą... uznawali za bóstwa”. (Mdr 13,1.2). Pismo św. nadaje więc podstawowym żywiotom świata inne znaczenie, a szczególnie ognio-wi. Nie czyni z niego bóstwa, jak filozofowie natury i religie świata pozabiblijnego, a używa terminu ogień 472 razy, w tym w przeważającej liczbie w sensie symbolicznym. Stary Testament zna siedem pojęć hebrajskich na ogień, które w przekładzie Septauginty mają swe ekwiwalenty w greckich *pyr* (ogień), *py-roo* (pałę), *phlogidzo* (płonę). Pojęcie *pyr* — ‘ogień’ ma niekiedy przydawki, i tak:

a) *pyr katanaliskon* — ‘ogień pochłaniający’ (Hbr 12,29; por. Pwt 4,24; Iz 33,14). Ogień jest w tym przypadku symbolem Bożej sprawiedliwości, która jest groźna dla odstępow i prześladowców. Potwierdza to kontekst, w którym hagiograf zapowiada zniszczenie tego, co może podlegać zniszczeniu i trwanie tego, co niezniszczalne, niewzruszone, tj. Królestwa, gdzie przez łaskę trwają wierzący.

b) *pyr phlegon* — ‘ogień płonący’ (Ap 1,14), związany z symboliką oczu, w kontekście który ukazuje Chrystusa zmartwychwstałego, jako nieomylnego, bo wszystko widzącego Sędziego: „Oczy Jego jak płomień ognia” (Ap 1,14).³

c) *pyr phlegomenon* — w tłumaczeniu Wulgaty ‘ignis ardens’ (Mdr 16,22).⁴ Hagiograf reinterpretuje tutaj we wspaniałej syntezie, w perspektywie zbawczej, mannę (por. Wj 16,15—16; Iz 65,6). Manna była nietrwała, podobna do śniegu i lodu, ale wytrzymała ogień, nie topniała. A tymczasem plony nieprzyjacielskie niszczył *pyr phlegomenon* — *ignis ardens*⁵, który płonął wśród gradu i żarzył się w czasie ulewy.

d) *pyr kai libanos epi pyreiou* — ‘jak ogień i kadzidło w kadzielnicy’ (Syr 50,9). Wulgata tłumaczy cytowany zwrot *ignis effulgens* — ‘ogień jaśniejący’. Autor natchniony jak artysta wysławia w tzw. pochwalę Ojców arcykapłana Szymona i podziwia jego wielkość, która była dziełem Boga. W tej wielkości przejawiała się chwała Boża w ludzie wybranym Starego Testamentu. Odniesienie słów „jak ogień i kadzidło w kadzielnicy” do arcykapłana Szymona symbolizuje żarliwość, spalenie się w służbie Bożej, a także trwały przykład „z pokolenia na pokolenie”, co sugeruje Wulgata przez swoje tłumaczenie: *ignis effulgens*.

Symbolika ognia zajmuje specjalne miejsce w życiu proroka Eliasza. Należy on do ludzi wielkich duchem, których życie Pismo św. wiąże z symboliką ognia. Eliasz odchodzi ze świata na ognistym rydwanie ciągniętym przez ogniste konie (2 Krl 2,11). Do tego opisu nawiązuje natchniony Mędrzec i pisze:

³ W artykule uwzględniam tylko najbardziej charakterystyczne teksty. Selektowne sporządzenie na symbolikę ognia uzasadnione jest dużym bogactwem tekstowym symboliki.

⁴ *Bibiorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam*. Nova editio... Curavit A. Grammatica, Typis polyglotis Vaticanis MCMLIX, s. 614.

⁵ Flamandzki pisarz Wilhelm Hünermann, którego twórczość pisarska spełnia wyraźnie w literaturze misję profetyczną, przejął ze Starego Testamentu sformułowanie „ignis ardens” i napisał pod tym tytułem książkę o św. Piusie X.

„Powstał Eliasz, prorok jak ogień⁶, a słowo jego płonęło jak pochodnia...”. „...Ty który zostałeś wzięty w skłębionym płomieniu na wozie, o koniach ognistych” (Syr 48,1-9). Ogień i wicher są zjawiskiem natury, które w natchnionych tekstach biblijnych łączą się z opisem teofanii (por. Wj 3,2; 19,18; Ps 50,3). A zatem wzmianka o wozie ognistym, o koniach ognistych oznacza ingerencję Boga i Jego obecności przy odejściu Eliasza. Hagiograf przyrównuje proroka do ognia („jak ogień”, Syr 48,1) dowodzi, że mówił on jak ogień, działał jak ogień, odchodził przez ogień. Eliasz działał mocą Boga, miał od Niego dar charyzmatyczny. I w ogóle podkreśla, że Bóg był obecny w życiu i śmierci Eliasza. Porwanie bowiem Eliasza na wozie ognistym było i jest czytelnym symbolem jego jedności z Bogiem podczas wkraczania w nieśmiertelność.⁷

W Piśmie św., zwłaszcza w Księgach Starego Testamentu, gdzie wprost przejmując i uderzając swym pięknem *synkatabasis* przejawiająca się w gatunkach literackich, ogień jest jedynym z symboli ukazujących obecność Boga. Symbolika ta znajduje swe potwierdzenie w wielu tekstach (Wj 13,21; 19,18; 24,17; Pwt 4,24; Sdz 13,20; Hbr 12,29), z których dwa są jakby klasyczne. Pierwszy, który zawiera daną Abrahamowi zapowiedź licznego potomstwa (Rdz 15,1-5), oraz drugi z opisem zawarcia przymierza, paktu dwustronnego, gdzie występują dwaj kontrahenci: Bóg i Abraham. Obecność Boga symbolizuje tu ogień: „kiedy słońce zeszło i nastał mrok nieprzenikniony, ukazał się dym jakby wydobywający się z pieca niby gorejąca pochodnia...” (Rdz 15,17). Bóg nie jest jednak utożsamiony z ogniem. Wynika to wyraźnie z opisu teofanii, której świadkiem był na górze Horeb Eliasz (por. 1 Krl 19,1-14). Drugi tekst opisujący zjawienie się (objawienie) Boga Mojżeszowi w krzaku ognistym: „gdy Mojżesz pasł owce... poszedł do góry Bożej Horeb. Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu. (Mojżesz) widział, jak krzew płonął ogniem, a nie spłonął od niego. Wtedy Mojżesz powiedział do siebie: „Podejdę, żeby się przyjrzeć temu niezwykłemu zjawisku. Dlaczego krzew się nie spala?” Gdy zaś Pan ujrzał, że (Mojżesz) podchodził, żeby się przyjrzeć, zawołał (Bóg do) niego ze środka krzewu: „Mojżeszu, Mojżeszu!” On zaś odpowiedział: „Oto jestem”. Rzekł mu (Bóg): „Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3,1-5). Bóg prawdziwie objawia się Mojżeszowi. Ale między Bogiem a Mojżeszem istnieje wielki dystans, co jest zrozumiałe w świetle kontekstu biblijnego, który przypomina, że przyjaźń z Edenu została utracona. W słowach „Nie zbliżaj się”

⁶ Sformułowanie biblijne „powstał Eliasz jak ogień” najprawdopodobniej zainspirowało Luise Rinser, pewnego rodzaju fenomen we współczesnej literaturze niemieckiej, do zatytułowania niewielkiej książki o Franciszku „z miasta pobożnego szaleństwa” (s. 135) pt. *Brat Ogień*, Warszawa 1978. Pisarka trafnie i zgodnie z myślą biblijną wyjaśnia tytuł książki: „Ja sądzę... że (Franciszek) byłby (dzisiaj) tym, kim był, mianowicie płomiennym człowiekiem, żyjącym w łączności z Bogiem, świętym”. Według pisarki więc „Brat Ogień” znaczy to samo, co święty.

⁷ Równie bliski biblijnej symbolice ognia był Jan Kochanowski, który napisał frazkę pt. „Człowiek Boże igrzysko”. Mistrz z Czarnolasu utrwalił tu słowa: „Nie rzekł jako żyw żaden więtszej prawdy z wieka. Jako ktoś nazwał bożym igrzyskiem człowieka”. W: *Fraszki*. Księgi trzecie. W: Jan Kochanowski. *Dziela polskie*. T. I. PIW 1955, s. 252.

jest zawarte też *mysterium tremendum et fascinatum*⁸. Ogień jest tu symbolem obecności Bożej, świętości Bożej, duchowości Bożej (por. Rdz 15,17; Wj19,18; Pwt 4,1,36; 2 Sm 22,9). Krzew, który się nie spala, symbolizuje Boga, który jest wiecznie Ten sam.

Symbolika ognia jawi się również w Nowym Testamencie w opisie wydarzeń w dniu Pięćdziesiątnicy: „Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem w tym samym miejscu. Nagle dał się z nieba słyszeć szum, jakby uderzenie gwałtownego wichru, i napełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden” (Dz 2,1-3). Dwa zjawiska — symbole, wicher i ogień potwierdzają, że w dzień Pięćdziesiątnicy objawia się Bóg, Duch Święty. W tym opisie jest myśl zbawcza, że Duch Święty działa, stwarza miłość, udziela Kościołowi daru przemawiania językami, jednoczy ludzi, buduje to, co zrujnowała nienawiść, pycha, grzech, konkretnie ludzi spod miasta i wieży Babel.

Symbolika ognia wiąże się też z rzeczywistością chrzcielną. W tej rzeczywistości działa nieporównywalnie skuteczniej Mesjasz aniżeli Jan Chrzciciel: „Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia, lecz Ten, który idzie za mną, mocniejszy jest ode mnie; ja nie jestem godzien nosić Mu sandałów. On was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3,11; por. Łk 3,16). Istotne znaczenie w tym fragmencie mają słowa „Duchem Świętym i ogniem”. Spójnik grecki *kai* — 'i' posiada znaczenie wyjaśniające. Z tej racji ogień symbolizuje działanie odnawiające, oczyszczające, zbawcze. Ogień jest jakby synonimem Ducha Świętego i Jego Boskiego działania, nowego stworzenia, które w formie obietnicy przepowiadali prorocy na czasy mesjańskie (por. Ez 36,26; Jl 3,1)⁹. Z tego wynika, że Chrzest Duchem Świętym i Ogniem oczyszcza, przemienia, uświęca (por. Tt 3,5).

W symbolice ognia specjalne znaczenie posiada pieśń Oblubieńca z Księgi reprezentującej wielką alegorezę:

„Jak śmierć jest potężna miłość,
a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol;
żar jej to żar ognia,
płomień Pański.
Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości,
nie zatopią jej rzeki” (Pnp 8,6).

Tłumacz tekstu z Biblii Tysiąclecia w komentarzu do tekstu zaznacza, że to zakończenie Pieśni nad Pieśniami ma duże analogie z zakończeniem Apokalipsy... Bieg historii świata dąży ostatecznie do tego spotkania dwojga „Jedynych” i w tym jest cały najgłębszy sens dziejów¹⁰ (por. Rz 8,35-39; 1 Kor 13,1-

⁸ Wyjaśnienie związane ze sformułowaniami teologicznymi „Jahwe”, anioł „Jahwe”, por. G. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*. Przełożył B. Widła, Warszawa 1986, s. 227.

⁹ J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz (Pismo św. Nowego Testamentu — KUL), Poznań—Warszawa 1979, s. 107.

¹⁰ P. Rostworowski, *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań—Warszawa 1982, s. 756.

13). Pieśń ukazuje potęgę Agape-Miłości, przez zastosowanie symboliki ognia i płomienia Pańskiego. W tej Miłości jest Pan, Pan który jedynie jest Miłością (por. 1 J 4,8). W Pieśni można doszukać się myśli pokrewnej z tekstem biblijnym: „Pan, Bóg wasz, jest ogniem trawiącym. On jest Bogiem zazdrosnym” (Pwt 4,24). Symbolika ta jest zaczerpnięta z objawienia się Boga pod postacią ognia i zastosowania w tej niezrównania pięknej pieśni o miłości.

Ewangelia według św. Łukasza utrwaliła zapis logionu Jezusa, który jest nie tylko związany z symboliką ognia, ale jednocześnie bardzo interesujący ze względu na swą treść: „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął. Chrzcist mam przyjąć i jakiej doznaję udręki, aż się to stanie” (Łk 12,49).

Ojcowie Kościoła (Ambroży, Atanazy, Hieronim, Augustyn, Grzegorz) i pisarz kościelny Orygenes przez ogień rozumieją Ducha Świętego z Jego darami, przede wszystkim z miłością, która ma ogarnąć wszystkich ludzi. Według tej interpretacji Jezus czeka na przyjście Ducha Świętego, na Jego pełne działanie w Kościele i w świecie. To pragnienie wiąże się jednak z krwawym chrztem Jezusa na Krzyżu.

Św. Cyryl uważa, że ogień symbolizuje przepowiadanie Ewangelii. To ono było bezpośrednim pragnieniem Jezusa i miało ogarnąć ogniem Bożym ludzi.¹¹

Ks. Wł. Szczepański logion komentuje w szerokim kontekście biblijnym. Twierdzi, że „Pismo św. przedstawia Boga w obrazie ognia pochłaniającego” (Pwt 4,24; 9,3), a Mesjasza „w obrazie oczyszczającego” (Ml 3,2.3; Iz 1,25; 4,4). Chrystus przyszedł na świat, by ogniem swej nauki i miłości wypalić grzechy i błędy. Stąd usilne Jego pragnienie, aby tak oczyszczający ogień już na dobre zapłonął. Wydaje się, że wyjaśnienie ks. Wł. Szczepańskiego ma dobre uzasadnienie w szerszym kontekście biblijnym i można by je preferować.¹²

Poznań

KS. JAN KANTY PYTEL

¹¹. *Commentaria in Scripturam Sacram* R. P. Cornelli a Lapide, Parisiis, MDCCCLVII, s. 181.

¹². Ks. Wł. Szczepański, *Bóg-Człowiek w opisie Ewangelistów*, Rzym 1924, s. 211.

Ks. Stanisław Grzybek

PROBLEMATYKA ŻYCIA RODZINNEGO W KSIĘDZE TOBIASZA

Księga Tobiasza należy do tzw. ksiąg deuterokanonicznych, tj. do takich ksiąg, które dotarły do naszych rąk wyłącznie w greckim tłumaczeniu. Napisała ją w diasporze, to jest poza Palestyną, właśnie wtedy, gdy Izraelici przebywali najpierw w niewoli babilońskiej, a potem w perskiej i greckiej.

Niewola, jak każda niewola, wpływała bardzo ujemnie na moralne i religijne życie Izraelitów. Wielu z nich nie wytrzymało czasu próby, zaczęło tracić wiarę i razem z nią wszystko to, co utrata wiary ze sobą niesie: moralność, pobożność i wierność Przymierza. Najbardziej odbiło się to na życiu rodziny izraelskiej. Bardzo szybko zaczęła się ona rozpadać. Izraelici zaczęli tworzyć nowe związki małżeńskie, dzieci z rozbitych rodzin ulegały na co dzień różnym praktykom pogańskim, co w konsekwencji zaczęło grozić całkowitym odpadnięciem od jahwizmu i kultu prawdziwego Boga.

Co światlejsze umysły dostrzegały grozę niebezpieczeństwa i jedyny ratunek upatrywały w rodzinie i odrodzeniu rodzinnego życia. Zdając sobie z tego sprawę, że naród izraelski powstał właściwie z jednej rodziny, z rodziny Abrahama, Izaaka i Jakuba, główny akcent w swojej działalności położyły na rodzinę. Ludzie ci stali na stanowisku, że naród i jego życie można uratować tylko wtedy, gdy uratuje i uzdrowi się rodzinę.

Jedni zaczęli to robić drogą rewolucji; takimi byli Ezdrasz i Nehemiasz. Wracającym po niewoli rodzinom, szczególnie mieszanym, pod grozą najostrzejszych kar nakazywali rozwody. Stali na stanowisku, że rodzina izraelska musi być czysta, nie może zawierać domieszki pogańskiej krwi. Kto nie chciał się zgodzić na rozwód musiał zawrócić z drogi i pozostać w ziemi wygnania. Inni, do których należał Tobiasz proponowali uzdrowienie rodziny na drodze ewolucji. Głosili oni tezę, że rodzina musi być taka, jaką od wieków zaplanował Bóg. To On jest twórcą rodziny i od niego pochodzą te słowa: „Dlaczego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją, i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Egzegeza tych słów pozwala na wyciągnięcie wniosku, że zgodnie z wolą Bożą małżeństwo musi być monogamiczne i nierozzerwalne.

Nie ulega wątpliwości, że w niewoli babilońskiej, a jeszcze bardziej w perskiej i greckiej zatraciło ono całkowicie ten charakter. Stając się coraz to bardziej małżeństwem poligamicznym i rozerwalnym zaczęło podkopywać fundamenty rodzinnego i narodowego bytu. Na tym tle powstała księga Tobiasza, której autor postawił sobie na cel, ratować rodzinę za wszelką cenę, a przez nią tak bardzo doświadczony przyz Boga i upokorzony przez wrogów naród wybrany.

Punktem wyjścia do wszelkich dyskusji dla autora księgi Tobiasza jest Biblia. Dostarcza ona, jeśli tak można powiedzieć, nowych argumentów dotyczących życia rodzinnego i samej rodziny w nietypowych warunkach niewoli i utraty narodowej niepodległości. Mając na myśli wypowiedzi ksiąg biblijnych wcześniej napisanych, autor Tobiasza wychodzi z założenia, że przede wszystkim rodzina musi być trwała i monogamiczna. Taką była właśnie rodzina Tobiasza. On sam i jego żona Anna świecili przykładem wzorowego rodzinnego życia. Dawał przykład wielkiej pobożności i miłosierdzia a ona pracowitości, cierpliwości i poświęcenia. Tobiasz tak mówi o sobie: „Po uprowadzeniu mnie do Asyrii... wierny byłem mojemu Bogu z całej duszy ...dawałem mój chleb głodnym i ubranie nagim. A jeśli widziałem zwłoki jednego z moich rodaków, wyrzucone poza mury Niniwy grzebałem je” (Tb 1,10.12.17).

W rodzinie Tobiasza podstawową czynnością była modlitwa. Jest rzeczą

charakterystyczną, że Tobiasz, dotknięty wieloma cierpieniami fizycznymi (stracił wzrok) i moralnymi (wyśmiewany przez swoich rodaków) nigdy nie narzekał, nie żalił się na swój los, ale za wszystko zawsze dziękował Bogu. „Sprawiedliwy jesteś Panie, modlił się, wszystkie dzieła twoje są sprawiedliwe i wszystkie Twoje drogi są miłosierdziem i prawdą... zgrzeszyliśmy przed Tobą, złamaliśmy Twoje przykazania... teraz więc uczyni ze mną według Twojego upodobania”. (Tb 3,2.4.6). Tobiasz uważał modlitwę za integralną część swoich obowiązków i swojego rodzinnego życia. On stał na stanowisku, jak to wiele razy jeszcze powtórzy w swojej księdze, że rodzina stoi modlitwą i że od modlitwy zależy jej doczesne i wieczne szczęście.

Zwolennikiem podobnej postawy była żona Tobiasza. Ona główny akcent położyła na pracę w rodzinie i dla rodziny oraz potrzebę służenia pomocą bliźnim. Tobiaszowie hołdowali zasadzie, że „w próżniactwie jest ubytek i wielka bieda. Albowiem próżniactwo jest matką głodu” (Tb 4,13). Żona Tobiasza podczas jego choroby i kalectwa oddawała się pracy zarobkowej, aby utrzymać na należytych poziomach swoją rodzinę. Tobiasz był tak uczciwy, że przestrzegał ją przed wszelkiego rodzaju niesumiennością i tym, co dziś nazywamy łapownictwem. Kiedy Anna otrzymała w nagrodę za sumienną pracę premię, w postaci koziołka, Tobiasz podejrzewał ją o kradzież. Trzeba było wielu tłumaczeń i usprawiedliwień, aby w końcu zrozumiał, że żona jego jest uczciwą i postępuje zgodnie z mojżeszowym prawem. Wszystko zatem w rodzinie Tobiasza było wykonywane i interpretowane w duchu mojżeszowego prawa, w oparciu o przymierze, jakie Pan Bóg zawarł kiedyś z narodem. Moglibyśmy dziś powiedzieć, że moralność i etyka życia rodziny Tobiasza była regulowana wymogami dekalogu i obowiązkami, jakie wynikają z relacji człowieka do Boga.

Specjalną troską w rodzinie Tobiasza było otoczone dziecko. Wszystkie wypowiedzi na temat relacji rodziców do dziecka i dziecka do rodziców należy ująć w następujące relacje:

1. Rodzice muszą się troszczyć o dobre wychowanie dziecka. Chodzi przede wszystkim o religijne a potem o moralne wychowanie. Na ten temat oboje małżonkowie prowadzą długie dysputy i rozmowy, które kończą się jednym zasadniczym postanowieniem: dziecko należy przyzwyczaić do pobożności i modlitwy. Dlatego też Tobiasz zaleca częstą rozmowę na ten temat z dziećmi. Sam dawał wiele razy tego przykład: „Pamiętaj dziecko na Pana przez wszystkie dni Twoje. Nie popełniaj dobrowolnie grzechu i nie przestępuj nigdy Jego przykazań. Przez wszystkie dni twojego życia spełniaj uczynki miłosierne i nie chodź drogami nieprawości, ponieważ ci, którzy właściwie postępują, doznają powodzenia we wszystkich swych czynach” (Tb 4,5n). Tę wypowiedź Tobiasza podkreśla w rozmowie ze swoim synem potrzebę nieustannej pamięci człowieka na obecność Bożą w życiu. Ta bowiem pamięć chroni człowieka od grzechu i ustawia w odpowiedniej relacji dzieci do Boga i do swoich rodziców. Ta rada świadczy o głębokim wewnętrznym wyrobieniu Tobiasza i właściwie nie różni się niczym od rad ewangelicznych. Pamięć na obecność Bożą, często zalecana w ST, jest równoznaczna z czynieniem sprawiedliwości i z praktykowaniem uczynków miłosiernych względem potrzebujących ludzi. Ojciec zaleca syno-

wi: „Nie odwracaj twarzy od żadnego biedaka, a nie odwróci się od ciebie oblicze Boga. Jak ci tylko starczy według twej zasobności dawaj jałmużnę. Będziesz miał mało, dawaj mniej, ale nie wzbraniaj się dawać jałmużny ze swego niedostatku” (Tb 4,7n). Powyższa rada i uwaga stanowią praktyczne podejście do teoretycznych zaleceń, które tylko wtedy odegrają pozytywną rolę, jeśli znajdują potwierdzenie i zalecenie w życiu. Ważnym momentem wychowawczym dla dzieci jest dobry przykład rodziców. Od tego zaczyna się wychowanie dziecka.

2. Drugim ważnym elementem w wychowaniu dzieci, według księgi Tobiasza jest uwrażliwienie ich na środowisko, w którym żyją oraz na należyte współżycie z bliźnimi. Dziś powiedzielibyśmy, że dziecko nie może być egoistą. Żyjemy w grupie, wzajemnie się potrzebujemy i dlatego mamy obowiązek dostrzegać obok siebie drugiego człowieka. Współżycie z bliźnimi, zdaniem Tobiasza, powinno się opierać na miłości i na pokornym służeniu drugim. „Uważaj dziecko na siebie, mówi ojciec do syna, we wszystkich twoich uczynkach i bądź dobrze wychowany w całym swoim postępowaniu. Czym się sam brzydzisz, nie czyni drugiemu... Szukaj rady od każdego mądrego i nie gardź żadną pożyteczną radą” (Tb 4,15.18). Ta wypowiedź starego Tobiasza znajduje swój komentarz i uzupełnienie później w kazaniu Jezusa na górze, w słowach: „Wszystko tedy cokolwiek chcecie, aby wam ludzie czynili i wy im czyńcie” (Mt 7,12). Jest w tych wypowiedziach Tobiasza ukryta jakaś głęboka mądrość starożytnego świata, która źródło swoje miała w praktyce i życiowym doświadczeniu. Te uwagi są zawsze aktualne, ponieważ zweryfikowały się i nieustannie weryfikują dziś w codziennym życiu. Tobiasz świadomy ważności i wagi problemu, jaki zaprezentował swojemu synowi, kończy swoją wypowiedź podsumowującym wszystkim zdaniem: „A teraz dziecko pamiętaj na moje zalecenia i nie wymazuj ich z serca swojego” (Tb 4,19). Innymi słowy: postaraj się oprzeć całe swoje życie na miłości Boga i drugiego człowieka, a życie twoje stanie się piękniejszym i lepszym.

3. Innym niemniej ważnym problemem w wychowaniu dziecka jest troska rodziców o zabezpieczenie dzieciom szczęśliwej przyszłości. Starożytni Semici upatrywali ją w konieczności założenia rodziny i życia człowieka na łonie szczęśliwej wspólnoty rodzinnej. Na tym odcinku hołdowali zasadzie zawierania małżeństw w obrębie swoje szczepu, rodu czy nawet w szerszym tego słowa rozumieniu w obrębie własnej rodziny. Tu ma swoją genezę rada starego Tobiasza udzielona synowi: „Strzeż się dziecko wszelkiej rozpusty, a przede wszystkim weź sobie żonę z pokolenia twych przodków. Nie bierz żony obcej, która nie byłaby z rodu twojego ojca, ponieważ jesteśmy synami proroków” (Tb 4,12). W tej wypowiedzi Tobiasz porusza dwa tematy: obowiązek czystości przedmałżeńskiej i zawierania małżeństwa tylko z własnymi rodakami. Można się w niej dopatrywać aluzji do warunków i sytuacji, w jakiej żyli Izraelici uprowadzeni do niewoli. Niewątpliwie nastąpiło rozprzężenie obyczajów oraz uleganie zgubnym wpływom i praktykom pogańskim, które w jakiś sposób imponowały młodemu Izraelitom, uprowadzonym do Babilonii. Także dobrobyt materialny i wysoka kultura asyryjsko-babilońska nie pozostawały tu bez wpływu. Refleksje na temat przegranej przez Izrael wojny budziły wątpliwoś-

ci czy przypadkiem babiloński Baal lub Marduk nie są mocniejszymi od Jahwe. A zatem trzeba im służyć, a odwrócić się od kultu Jahwe, który w całej tej rozgrywce okazał się słaby i w ostatecznym rozrachunku został pokonany przez obce bóstwa. Te myśli nurtowały serca nawet bardzo gorliwych Izraelitów i powodowało u niektórych upadek i zachwianie się wiary. Stary Tobiasz zdawał sobie z tego sprawę i dlatego przestrzegał przed tym wszystkim swego syna. Jego zdaniem syna może uratować tylko czyste moralne życie i trwanie w łączności i jedności z własną wspólnotą. Tu leży geneza zalecenia zawarcia małżeństwa z niewiastą z własnego pokolenia.

Tobiasz proponując takie małżeństwo swojemu synowi, nie proponował mu niczego nowego. U Izraelitów małżeństwo z pogańskimi niewiastami było niedozwolone. Już księga Wyjścia 34,15n wspomina o tym, stojąc na stanowisku, że małżeństwa mieszane zwykle prowadzą do utraty wiary i kończą się przejściem na wiarę drugiej strony. Wyraźnie i jasno zakaz zawierania takich małżeństw akcentuje księga Powtórzonego Prawa: „Gdy Pan Bóg twój wprowadzi cię do ziemi, którą idziesz posiąść... nie będziesz z nimi zawierał małżeństw, ich synowi nie oddasz za żonkę swej córki, ani nie weźmiesz od nich córki dla swojego syna, gdyż odwiodłaby twój syn ode mnie (= od Jahwe), by służył bogom obcym” (7,1.3n). Stary Tobiasz znał dobrze prawo Mojżeszowe i co więcej napatrzył się na różne sytuacje życiowe w niewoli, dlatego nalegał na swojego syna, by przypadkiem nie uległ zgubnemu wpływowi i nie zeszedł u drogi uczciwości i prawdy. Ta wypowiedź Tobiasza to nie tyle zalecenie czy rada, ale wyraźny rozkaz ojca, którego młody syn nie może lekceważyć. Ten rozkaz przede wszystkim został podyktowany troską ojca o przyszłe szczęśliwe i zgodne z prawem bożym życie jego syna.

Jest rzeczą ciekawą jak na te zalecenia ojca zareagował młody Tobiasz? Odpowiedź na to pytanie mamy w rozdziale 5 interesującej nas księgi. Czytamy tam takie słowa: „Na to odpowiedział Tobiasz ojcu swemu i rzekł: wszystko co mi polecił ojciec uczynię” (5,1). Młody Tobiasz przyjmuje z prawdziwie synowską uległością wszystkie ojcowskie rady i przyrzeka zgodnie z nimi ułożyć sobie dalsze swoje życie.

Wybiera się zatem w drogę w towarzystwie przygodnego znajomego, jak się później okaże archanioła Rafała, by odnaleźć Sarę córkę krewnego Raguela i by z nią zawarć małżeństwo. Małżeństwo to, jak mówi o tym księga, było małżeństwem z miłości. Tobiasz, gdy zobaczył Sarę, czytamy w księdze „zapłonął ku niej wielką miłością i serce jego przylgnęło do niej” (6,19). Ta wzmianka o miłości jest zastanawiająca. Testament rzadko wspomina o małżeństwach z miłości. Można przypuszczać, że młody Tobiasz pozostawał dłużej w domu ojca Sary, Raguela, poznał bliżej swoją przyszłą żonę i na tej podstawie zrodziła się w sercu obojga miłość. Nie ulega wątpliwości, że autor księgi Tobiasza akcentując tutaj rolę miłości chciał nas pouczyć, że ona jak również „procreatio prolis”, to zasadnicze cele małżeństwa.

Z teŹże księgi wynika również, że młodzi małżonkowie nawet po zawarciu małżeństwa pozostają nadal dziećmi swoich rodziców i nadal obowiązuje ich cześć i szacunek dla nich. Ta cześć musi trwać nie tylko do końca życia rodziców, ale nawet po ich śmierci. Ojciec Sary Raguel, żegnając swoją córkę, któ-

ra idzie do swoich teściów razem ze swoim mężem, mówi do niej: „Idź do swojego teścia, bo oni odtąd są dla ciebie jak twoi rodzice. Idź w pokoju córko, abym słyszał o tobie dobre wieści, dopóki żyję” (10,12). A matka Sary powiedziała do Tobiasza: „Oddaję ci córkę moją w opiekę, nie zasmucaj jej przez wszystkie dni twojego życia” (10,13). Z wypowiedzi tych wynika, że Izraelici kładli wielki nacisk na zgodne i bogobojne wspólne życie młodych małżonków. Mają się oni wzajemnie szanować, kochać i świecić dobrym przykładem współżycia dla swojego otoczenia. Małżeństwo według Biblii szczególnie według zaleceń interesującej nas księgi to szkoła pobożności, modlitwy, ofiary i wzajemnych wyrzeczeń na korzyść drugiej strony.

Młodzi małżonkowie, jak to wspomnieliśmy już wyżej, mają także pamiętać o swoich rodzicach nawet po ich śmierci. Stary Tobiasz takie zalecenie daje pod tym względem swojemu synowi. „Synu spraw mi piękny pogrzeb, i szanuj swoją matkę i nie zapominaj o niej przez wszystkie dni jej życia. Czyń co jej się będzie podobać, i nie zasmucaj jej duszy żadnym twoim uczynkiem. Przypomnij sobie dziecko, na jak liczne niebezpieczeństwa była ona narażona z powodu ciebie, gdy cię w łonie swym nosiła. A kiedy umrze pogrzeb ją obok mnie w jednym grobie” (Tb 4,3n).

Powyższą wypowiedź można nazwać nie tylko testamentem starego Tobiasza, ale również wspaniałą lekcją dla potomnych i tych wszystkich, którzy kiedyś będą się pochylać nad jakże ciekawymi i oryginalnymi stronicami tej księgi. Jest to lekcja, podkreślająca z wielkim naciskiem, że dzieci są zobowiązane do czci i szacunku swoich rodziców, a przede wszystkim do wdzięczności za trzy wielkie dobra: za życie, za wychowanie, za dobry przykład a nade wszystko za miłość. Słusznie współcześni egzegeci¹, nazywają księgę Tobiasza wspaniałym kodeksem małżeńskiego i rodzinnego życia.

Księga ta napisana prawdopodobnie ok. 25 wieków temu po dzień dzisiejszy nie straciła nic ze swej aktualności. Jest nieustannie żywa, aktualna i prawdziwa. Powinna znaleźć się w każdej rodzinie i powinno się ją przechowywać na honorowym miejscu. Do księgi tej powinni zaglądać ci wszyscy, którzy zamierzają wkroczyć na nową drogę małżeńskiego życia, jak również i ci, którzy tą drogą już kroczą i czasami odczuwają ciężar dnia i upalenia. Ta księga czytana z uwagą i z przemyśleniem rozświetli ich kroki życia, usunie trudności i przeszkody oraz uczyni ich życie piękniejszym i lepszym.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

¹. Por. A. Miler, *Das Buch Tobias*, Bonn 1940, s. 27.

O. Tomasz Maria Dąbek OSB

POST W ŻYCIU JEZUSA CHRYSYSTUSA

Ewangelie przedstawiają nam Jezusa jako doskonałego człowieka, pełnego harmonii w całym swym postępowaniu. Mistrz z Nazaretu daleki jest od fanatyzmu faryzeuszów, przyjmuje życie z jego radościami i smutkami, umiarkowanie korzysta ze wszystkiego, co człowiekowi pomaga w jego ziemskim bytowaniu. Jednocześnie w swoim nauczaniu stawia wysokie wymagania — są to jednak przede wszystkim wymagania wewnętrzne, zupełnie innego rodzaju niż zewnętrzna gorliwość uczonych w Prawie i faryzeuszów, którzy mnożyli zewnętrzne przepisy i w ich dokładnym przestrzeganiu upatrywali ideał człowieka sprawiedliwego. Uważali, że przez wypełnienie tych uczynków człowiek podoba się Bogu i zasługuje na Jego łaskę.

Przeciw takiemu pojmowaniu sprawiedliwości i usprawiedliwienia bardzo mocno występuje św. Paweł, głosząc naukę o darmości łaski. Wszyscy wierzący otrzymują łaskę Bożą przez Jezusa Chrystusa, mocą Jego Męki. Żadne uczynki nie mogą zasługiwać na ten niewysłowny dar Boży — często są łudzeniem samego siebie i w konsekwencji prowadzą do odrzucenia Bożej nauki, co nastąpiło dwa tysiące lat temu, kiedy gorliwi Izraelici odrzucili Jezusa jako Mesjasza, ponieważ Jego życie i nauka nie odpowiadały ich oczekiwaniom i wyobrażeniom.

Obecnie Kościół stawia wiernym wymagania przede wszystkim wewnętrzne, jednak wewnętrzna postawa chrześcijanina musi wyrażać się na zewnątrz poprzez czyny, praktyki pobożne, angażujące całego człowieka — także jego ciało. Post należy do takich praktyk, środków do opanowania ludzkiej natury i podporządkowania jej sprawom duchowym. Post był i jest praktykowany w różnych niechrześcijańskich religiach, znany był w Starym Testamencie najpierw jako oznaka smutku, żalu po stracie bliskiej osoby, ale także jako oznaka pokuty, żalu za własne złe czyny, skruchy serca i pragnienia, by zadośćuczynić Bogu za występki.

W czasach Chrystusa post należał do praktyk podejmowanych szczególnie gorliwie przez faryzeuszów. Podziw budziło surowe życie św. Jana Chrzciciela, bezpośredniego poprzednika Jezusa Chrystusa. Czasami przeciwstawiano życie Jana życiu Jezusa: surową ascezę ostatniego z Proroków umiarkowanemu lub nawet uważanemu za pozbawione umartwień życiu Zbawiciela. Warto rozważyć mówiące o tym teksty i porównać je z innymi, które traktują o poście w życiu Jezusa Chrystusa — o czterdziestu dniach na pustyni poprzedzających Jego publiczną działalność i o innych sytuacjach, w których całkowicie poświęcił się głoszeniu Dobrej Nowiny, zapominając o swoich najbardziej elementarnych ludzkich potrzebach. Na podstawie tej analizy będzie można wyciągnąć wnioski określające całościową postawę Jezusa w stosunku do praktyki postnej. Będzie to zarazem stanowiło normę dla nas jako Jego naśladowców.

Przeciwstawienie życia Jezusa i Jego uczniów postnym praktykom uczniów Jana Chrzciciela i faryzeuszów znajdujemy w Ewangelii św. Marka na począt-

ku publicznej działalności (2,18—22). Tekst ma paralele w pozostałych Ewangeliach synoptycznych (Mt 9,14—17; Łk 5,33—39), które poniżej przeanalizujemy, zwracając uwagę na podobieństwa i różnice w stosunku do Mk 2,18—22. W tekście tym Jezus odpowiada na pytanie, dlaczego poszczą uczniowie Jana i faryzeusze, którzy akurat wtedy mieli post, a Jego uczniowie nie stosują tej pobożnej praktyki. Porównuje swych uczniów do gości weselnych, cieszących się obecnością pana młodego i zapowiada swe odejście — czas, kiedy pana młodego nie będzie z gośćmi weselnymi: wtedy trzeba będzie pościć. Dalej następują dwa porównania pokazujące nowość nauki Jezusowej — nowy stan, który On zainicjował. Różni się on w sposób zasadniczy od dotychczasowego stanu z jego praktykami i systemem wartościowania. Porównania wymownie ilustrują przede wszystkim różnice między starym i nowym. Nauka Jezusa jest jak surowe sukno, z którego nie można brać materiału na łatę do starego ubrania, oraz jak młode wino, którego nie należy wlewać do starych bukłaków. Na niepowodzenie skazane są wszelkie próby zewnętrznego pogodzenia dawnych zwyczajów z nowymi wymaganiami. Bardzo możliwe, że to miejsce w Ewangelii św. Marka zostało zredagowane jako odpowiedź na próby chrześcijan wywodzących się z Żydów, którzy chcieliby narzucić innym przestrzeganie dawnych zwyczajów swego narodu. Analogiczne sytuacje spotykał wielokrotnie w swojej działalności św. Paweł i w związku z podobnymi uśiłowaniami pozostawił wiele tekstów wymierzonych przeciw żydowskiemu praktykom.

W podobnym kontekście chodzi raczej o nowość Jezusowej nauki niż o odrzucenie konkretnych praktyk postnych, które są tu tylko przykładem dawnych zwyczajów, nie pasujących do nowych wymogów. W nowej sytuacji jest też miejsce na post, jak czytamy w Mk 2,20: „przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego, a wtedy, w ów dzień, będą pościć”. W oczekiwaniu na paruzję Chrystusa są chwile, kiedy trzeba przygotować się na ten radosny dzień właśnie przez post — niemniej chrześcijański post nie jest zwykłą praktyką judaistyczną, dostosowaniem się do zwyczajów pobożnych, lecz związanym może z jakimś wydarzeniem, które już dawno straciło swoją aktualność.

U św. Mateusza pytanie o posty skierują do Jezusa uczniowie Jana: „Dlaczego my i faryzeusze dużo pościmy. Twój zaś uczniowie nie poszczą?” (9,14). Podobnie jak w Ewangelii św. Marka pytający nie ośmielają się zapytać wprost samego Jezusa, dlaczego On nie pości. Może jest to wyraz szacunku, do którego zmuszała sama postawa Nauczyciela z Nazaretu (por. J 2,24n), albo też zwykła ludzka obawa, by nie powiedzieć człowiekowi wprost czegoś, co się mu ma do zarzucenia. Skądinąd wiadomo, że nie wszyscy traktowali Jezusa z szacunkiem — będziemy rozważali tekst, w którym On sam przytoczył popularną opinię, nazywając Go „żarłokiem i pijakiem” (Mt 11,19). Pozostałe dane Ewangelii św. Mateusza odpowiadają danym z Ewangelii św. Marka.

U św. Łukasza, podobnie jak w pozostałych Ewangeliach synoptycznych, pytanie o post następuje po powołaniu Lewiego. W tamtych tekstach jest oddzielone od poprzedniego epizodu — tu stanowi jakby jego kontynuację. Pytają „oni” (5,33) — najprawdopodobniej „faryzeusze i uczeni w Piśmie” (w. 30) — gorszący się, że Jezus i Jego uczniowie jedzą i piją z celnikami i grzesznikami.

Przykłady wyjaśniające różnice między starym i nowym podane są w formie nieco bardziej rozbudowanej: „Nikt nie przyszywa do starego ubrania jako łąty tego, co oderwie od nowego; w przeciwnym razie i nowe podrze, i łąta z nowego nie nada się do starego” (5,36). W pozostałych Ewangeliami synoptycznych do starego ubrania nie nadaje się łąta z surowego sukna, które inaczej reaguje na wilgoć niż znoszona tkanina i przy pierwszym praniu tak naprawione ubranie znów się rozdziera. Porównanie Łukasze przemawia jeszcze mocniej — niszczenie nowego ubrania, by naprawić stare, jest czynem bezsensownym. Tak samo nie można nowej, Chrystusowej nauki rozpatrywać w kategoriach dotychczas przyjmowanych.

Wiersz 38: „Lecz młode wino należy łąć do nowych bukłaków”, występujący u św. Mateusza i u św. Marka, uzupełniony jest stwierdzeniem: „Kto się napił starego wina, nie chce potem młodego — mówi bowiem: „Stare jest lepsze” (w. 39). Św. Łukasz podaje tu jedno z praw psychologicznych — wynik ważnej obserwacji postępowania ludzi, wśród których jest bardzo wielu konserwatyistów. Łatwo przyzwyczajamy się do pewnych schematów i wydaje się nam, że inaczej być nie może. Co prawda wartość wina wzrasta w miarę upływu lat, jednakże w wypadku codziennego używania wina stołowego nie chodzi o wybór między doskonałym starym winem a świeżym, otrzymanym z tegorocznych zbiorów, lecz zapewne tylko między ubiegłorocznym a nowym — różnica nie jest wielka z punktu widzenia jakości wina, natomiast ukazuje się postawa człowieka przywiązana do starych rzeczy i przez to przesadne przywiązanie niezdolnego do usuwania wartości nowych. Stare prawo rozumiane jako szczyt Bożego Objawienia stało się dla wielu gorliwców przeszkodą uniemożliwiającą im docenienie nowej nauki Chrystusa — zasłoną, której nie byli zdolni odkryć. Nowa, dynamiczna siła, podobna do siły fermentującego świeżego wina, niszczy stare formy — nie da się bez szkody dla obydwu pogodzić starego i nowego. Do nowej sytuacji trzeba zastosować nowy sposób postępowania i nie pozwolić, by przesadny szacunek dla tego, co było, uniemożliwił postępowanie naprzód.

Posty są przykładem starych praktyk, związanych ze zwyczajami judaistycznymi. Nowe praktyki chrześcijan nie polegają na odrzuceniu wszelkich postów, lecz na nadaniu im nowego znaczenia, powiązaniu ich z tajemnicami Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. Kontakt z Jezusem — „Panem młodym” — nakazywał podporządkowanie wszystkiego Jego obecności. Dla uczniów było to uczestnictwo w Jego nauczycielskiej pracy i uzależnieniu stylu życia od tej pracy. Był tam czas na radosne posiłki, zwłaszcza jeśli uczta oznaczała rozpoczęcie nowego, lepszego życia, radość z przyjęcia nowej nauki, jak w przypadku Lewiego-Mateusza, albo też była następstwem przyjęcia zaproszenia kogoś z gorliwych słuchaczy Jezusowej nauki. Pod wieloma względami może to przypominać dzisiejsze praktyki duszpasterskie, kiedy kapłan odwiezła parafian przy okazji różnych radosnych uroczystości rodzinnych — udział w przyjęciach jest elementem działalności apostołowskiej, a dla pozostałych uczestników symbolem religijnego charakteru uroczystości.

Wspomnieliśmy o przeciwstawieniu umiarkowanego życia Jezusa surowej ascezie Jana Chrzciciela. Występuje to w urywku zatytułowanym w Biblii Ty-

siąclecia „Sąd Jezusa o współczesnych” (Mt 11,16-19 — por. Łk 7,31-35) — jako wyjaśnienie przypowieści o dzieciach bawiących się na rynku. Pokolenie, któremu Jezus głosił Dobrą Nowinę, można porównać z dziećmi bawiącymi się na rynku, które — grymasne i uparte — odrzucają każdą zabawę, radosną czy poważną, proponowaną przez rówieśników. Faryzeusze nie przyjęły nauki ani surowego Jana, ani cichego i pokornego Jezusa. Dla nas interesujące są określenia przytoczone w Ewangelii: „Przyszedł bowiem Jan: ani nie jadł, ani nie pił, a oni mówią: „Zły duch go opętał”. Przyszedł Syn Człowieczy: je i pije, a oni mówią: „Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników” (Mt 11,18n). Jezus przytacza określenia mocne, jakich z pewnością nie szczędził Mu Jego przeciwnicy. Dokładnie te same terminy podaje paralelny tekst Łukaszowy (7,34: *fagos kai oinopótēs*), przy czym w obu tekstach nieumiarkowanie w jedzeniu i picu łączy się z przyjaźnią z celnikami i grzesznikami. Te dwie, a właściwie jedna kategoria ludzi, kojarzyły się faryzeuszom z wszelkim możliwym złem (por. Łk 18,11). Dlatego faryzeusze gardzili celnikami — żaden z nich nie chciał z nimi przestawać. Można by się zastanowić, co faryzeusze uważali za bardziej pierwotne spośród złych cech przypisywanych Jezusowi — obżarstwo i pijaństwo czy obcowanie z grzesznikami. Mogli uważać, iż sam fakt obcowania z pogardzanymi grzesznikami świadczy, że ktoś, kto postępuje w ten sposób, nie może być człowiekiem umiarkowanym. U obu Ewangelistów „Sąd Jezusa o współczesnych” następuje po świadectwie Jezusa o Janie, w którym Zbawiciel uznaje nadzwyczajną misję swego Poprzednika i jego całkowite oddanie się Bożej sprawie, lecz stwierdza, że należy on jeszcze do starego porządku, a „najmniejszy w królestwie Bożym większy jest niż on”, choć „między narodzonymi z niewiast nie ma większego od Jana” (Łk 7,28). „Narodzeni z niewiast” — czyli należący do starego porządku natury. Uczniowie Jezusa należą już do nowego porządku — Łaski — narodzili się nie z krwi ani z żądy ciała, lecz z Boga (por. J 1,13) — dlatego można mówić, że przez Boży dar stoją wyżej od najdoskonalszych sług Bożych, żyjących jeszcze w dawnym porządku.

Podobnie jak w poprzednio analizowanym tekście, widzimy różnicę między dawnym i nowym oraz bliskość Jezusa wobec pogardzanych grzeszników. Wypowiedź Jezusa o postach nastąpiła po uczcie w domu Lewiego, po której faryzeusze zarzucali uczniom Mistrza z Nazaretu, że jedzą i piją z celnikami i grzesznikami (Łk 5,39). Nowy porządek to miłość ogarniająca każdego człowieka, otwierająca każdemu możliwość nawrócenia i przyjęcia łaski z zewnątrz — od Boga. Ta postawa przeciwstawia się poleganiu na ludzkich uczynkach — własnych, nawet bardzo czcigodnych, wywodzących się z tradycji judaistycznej, jak posty i inne pobożne praktyki żydowskie.

Sąd Jezusa o współczesnych kończy się stwierdzeniem: „A jednak mądrość usprawiedliwiona jest przez swe czyny” (Mt 11,19 — Łk 7,35: „A jednak wszystkie dzieci mądrości przyznały jej słuszność”): są ludzie, którzy umieją dostrzec Boże działanie zarówno w postępowaniu Jana jak i Jezusa — umieją przyjąć to, co daje im Boża mądrość, uznać Ją w różnych przejawach Jej działania i w różnych sposobach postępowania Jej wysłanników. Faryzeusze zamknęli się na wszystko inne, prócz własnego stylu życia i okazali się niezdolny-

mi do przyjęcia Bożego orędzia.

Przeciwstawieniem surowego życia Jana Chrzciciela umiarkowaniu Jezusa zarówno co do używania pokarmu i napoju jak i co do zewnętrznych umartwień nie można uważać za odrzucenie w ogóle postów w nowym porządku zbawienia. Warto przytoczyć tu pouczenie o postach w kazaniu na górze: „Kiedy pościcie, nie bądźcie posepni jak obłudnicy. Przybierają oni wygląd ponury, aby pokazać ludziom, że poszczą. Zaprawdę powiadam wam: już odebrali swoją nagrodę” (Mt 6,16). Potępiona jest obłuda faryzeuszów, którzy podkreślali zewnętrzne oznaki postu, starali się o ascetyczny wygląd, smutny wyraz twarzy, by wszyscy widzieli, że trwają w pokutnym nastawieniu. Potępiona jest wszelka ostentacja. Ludzkie uznanie jest już nagrodą, na którą może bardziej liczą ludzie tego typu, co współcześnie Jezusowi faryzeusze, niż na rzeczywistą wartość ich czynów w oczach Bożych. Podobne pouczenie o unikaniu ostentacji znajdujemy w słowach Jezusa o jałmużnie i o modlitwie — przykładem rzeczywiście cennej w oczach Bożych ofiary materialnej jest dar ubogiej wdowy, wrzucającej do skarbony świątynnej drobną monetę — w przeciwieństwie do wielu, którzy wrzucali wielkie sumy, zwracając uwagę bardziej na ludzkie uznanie, rozgłos dla swej ofiarności niż na rzeczywistą pomoc, jaką ich ofiary stanowiły dla świątyni.

Po potępieniu fałszywej postawy mamy pozytywne pouczenie o właściwym zachowaniu się ucznia Jezusa Chrystusa, który podejmuje post: „Ty zaś, gdy pościsz, namaść sobie głowę i umyj twarz, aby nie ludziom pokazać, że pościsz, ale Ojcu twemu, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6,17n). Post jest zatem praktyką religijną, aktem pokuty dopuszczonym, a nawet cenionym przez Jezusa i przez naszego Ojca. On odda nagrodę tym wszystkim, którzy szczerym, wielkodusznym sercem podejmują post na Jego chwałę. Zakończenie — o nagrodzie od Ojca, jest identyczne z Mt 6,4 i 6 — zakończeniami pouczeń o jałmużnie i modlitwie. Bóg widzi wszystkie dobre czyny, a z tych dobrych czynów szczególną wartość posiadają jałmużna, modlitwa i post — w kolejności z kazania na górze. Za to Bóg odplaci tym, którzy dają jałmużnę, modlą się i poszczą dla Niego, a nie dla ludzkiego poklasku.

Należy ukrywać umartwienia podejmowane dla chwały Bożej, „namaścić głowę i umyć twarz” (6,17), gdy się pości. Chrześcijanin powinien troszczyć się o porządną, schludną sylwetkę zewnętrzną, stosować praktyki higieniczne właściwe środowisku, w którym żyje. Namaszczenie na Wschodzie należało do podstawowych zabiegów higienicznych, wiązało się też z odpoczynkiem, świętym i radosnym wyglądem, właściwym czasom pomyślności. Szczególny charakter miało religijne namaszczenie królów, kapłanów i proroków na znak poświęcenia ich Bogu, ustanowienia pośrednikami między Nim a ludźmi w teokratycznej społeczności Izraela. Tu występuje przede wszystkim pierwsze, codzienne znaczenie namaszczenia się. Normalny wygląd może zakrywać bardzo surową ascezę — Jezus chce, by Jego uczniowie w ten sposób oddawali cześć Ojcu, który wszystko przenika i zna najbardziej ukryte ludzkie myśli, zamiary i czyny.

Sam Jezus Chrystus wiedział, że niektórzy uważali go za żarłoka i pijaka,

choć sam na początku realizowania swego mesjańskiego posłannictwa, po chrzcie w Jordanie, przed rozpoczęciem głoszenia Ewangelii, odbył na pustyni czterdziestodniowy post. Jego post odbył się w całkowitej samotności, nie było nikogo, kto by Go podziwiał, był natomiast przeciwnik — Szatan, który starał się odwieść Go od pełnienia woli Bożej. W synoptycznym przekazie post i kuszenie potraktowane są łącznie i chyba to drugie ma znaczenie pierwszorzędne. Św. Marek w ogóle nie wspomina o poście, choć mu nie przeczy — post może wynikać z pobytu na pustyni, gdzie nie było środków potrzebnych do zaspokojenia ludzkich potrzeb życiowych. W Drugiej Ewangelii czytamy: „Zaraz też Duch wyprowadził Go na pustynię. Czterdzieści dni przebył na pustyni, kuszony przez szatana. Żył tam wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu” (Mk 1,12n). Jezus znalazł się na pustyni pod wpływem Ducha. Czterdziestodniowy pobyt nawiązuje do czterdziestu dni, jakie spędził Mojżesz na świętej górze z Bogiem i do czterdziestu lat wędrówki Izraelitów na pustyni. Samotność — brak kontaktu z ludźmi — określa św. Marek przez wyrażenie „żył tam wśród zwierząt”. Nie ma dokładnego opisu pokus, podanych przez pozostałe Ewangelie synoptyczne, jest natomiast zakończenie epizodu: „aniołowie usługiwali Mu” — Boża pomoc, która przychodzi po szczęśliwym wyjściu z próby”.

Św. Mateusz dokładniej mówi o poście: „A gdy przepościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy, odczuł w końcu głód” (4,2). Pierwsza pokusa wykorzystuje właśnie ten głód i wycieńczenie czterdziestodniowym postem. Jezus zwycięża pokusę, przypominając, że „nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (4,4 — cyt. Pwt 8,3). Podobne jest świadectwo św. Łukasza: „czterdzieści dni przebywał w Duchu (Świętym) na pustyni, gdzie był kuszony przez diabła. Nic w owe dni nie jadł, a po ich upływie poczuł głód” (4,1n). Z Mateuszowego opisu można by wnioskować, że kuszenie nastąpiło po upływie czterdziestodniowego postu, z Łukaszowego, że pokusy nie ograniczały się do trzech wyraźnie przedstawionych w Ewangelii, lecz że występowały podczas całego pobytu na pustyni. Podobnie można interpretować dane św. Marka.

Z trzech pokus pierwsza wiązała się z głodem, który Jezus mógłby zaspokoić w cudowny, podsunięty przez diabła sposób, natomiast druga u św. Mateusza, a trzecia u Łukasza to pokusa wystawienia na próbę Bożej mocy, która w widoczny, cudowny sposób, ma przyjść na pomoc Sprawiedliwemu. Można to porównać do pychy faryzeuszów, pokładających nadzieję w swych zewnętrznych czynach i szukających ludzkiego uznania. Chrystus chce pełnić wolę Bożą, nie odda pokłonu żadnej innej potędze (poza stała pokusa — trzecia u Mateusza, druga u Łukasza — to właśnie, by uznać moc szatana, w zamian na co obiecuje on zewnętrzną wspaniałość świata, za którego władcę się podaje). Markowe zakończenie fragmentu odpowiada Mt 4,11: „Wtedy opuścił go diabeł, a oto aniołowie przystąpili i usługiwali Mu”. Św. Łukasz nie wspomina o aniołach, pisze tylko: „Gdy diabeł dokończył całego kuszenia, odstąpił od Niego aż do czasu” (4,13). Wzmianka o aniołach wskazuje na ten świat niewidzialnych duchów, złączonych z Bożym dziełem na ziemi. Jednocześnie post ukazuje się związany z duchową walką, którą trzeba przejść zwycięsko przed podjęciem zewnętrznych dzieł religijnych. Czterdziestodniowy post świadczy

o wielkoduszności, gotowości do ofiar, z jaką Jezus podjął swoją misję. Jako taki post zasługuje na naśladowanie ze strony uczniów Jezusa, choć nie powinno się mu nadawać takiego samego znaczenia, jakie miał u Żydów — teraz stanowi element nowego życia, zapoczątkowanego przez Jezusa i kontynuowanego pod opieką Ducha Świętego.

W wielu rękopisach Ewangelii św. Mateusza i św. Marka opis uzdrowienia epileptyka po Przemienieniu kończy się słowami: „Ten rodzaj można wyrzucić tylko modlitwą i postem” (Mk 9,20; por. Mt 17,21). Choć nie przechowane przez wszystkie rękopisy, zdanie jest świadectwem tradycji Kościoła, łączącej egzorcyzmy z modlitwą i postem — czynami pokutnymi, by własną ofiarą prosić Boga o pomoc w uwolnieniu człowieka od złych mocy. Widzimy też post jako praktykę chrześcijańską, naśladowanie przykładu samego Zbawiciela.

Działalność apostołska Jezusa — głoszenie słowa — angażowało Go tak całkowicie, że „nawet posilić się nie mogli” (Mk 3,20) — On i Jego uczniowie. Podobne sytuacje miały miejsce wtedy, gdy następowały cudowne rozmnożenia chleba — bez jedzenia były nie tylko słuchające tłumy, ale i sam Jezus oraz Jego najbliżsi. Post nie był podejmowany jako praktyka sama w sobie, lecz wynikał z całego stylu życia. Inne obowiązki pochłaniały Mistrza i Apostołów tak dalece, że na nic innego nie starczało czasu i energii — zaspokojenie elementarnych potrzeb schodziło na dalszy plan. Troszczyły się o to życzliwe niewiasty, a Jezus przyjmował ich posługę z prostotą, lecz sam nigdy się jej nie domagał, choć korzystał z gościnności różnych osób, w tym także faryzeuszów. Poleganie na Ojcu określił w słowach: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne — gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Mt 8,20, por. Łk 9,58).

Widzimy zatem, że post stanowi element chrześcijańskiej ascezy, choć uczeń Chrystusa nie ma go podejmować dla samego tylko zwyczaju żydowskiego, ani tym bardziej nie po to, by imponować innym. Wyrzeczenie jest koniecznym warunkiem naśladowania Tego, który „ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi... stawszy się posłusznym aż do śmierci — i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,7.8). Jego post wynikał z całkowitego podporządkowania się woli Ojca, podejmowania zleconego Mu dzieła — kosztem własnych ludzkich potrzeb, lub był modlitewnym przygotowaniem do głoszenia Dobrej Nowiny. Przecistawianie umiarkowanego życia Jezusa surowej ascezie Jana nie przekreśla wartości postu w ogóle, lecz przypomina konieczność włączenia go w całość chrześcijańskiego życia, które ma być całkowitym zaangażowaniem się w sprawę Bożą.

Kraków

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Jan Ogrodzki

PROROCKA POSŁUGA KOŚCIOŁA W ŚWIETLE BIBLIJNEJ KONCEPCJI SŁOWA BOŻEGO

1. OBJAWIENIE A POSZUKIWANIE CZŁOWIEKA

Pod wpływem niepokoju człowiek zaczyna szukać oparcia w kimś, kto miałby zrozumienie dla sytuacji rozgrywającej się w jego sercu, komu mógłby zaufać bez obawy bycia osądzonym i sprofanowanym. W przypływie nie tyle głodu poznawania ile głodu egzystencji, człowiek odkrywa, że jest przede wszystkim istotą nieustannie poszukującą. Mimo lat przebytej drogi i godności podjętych służb, nieodstępne doświadczenie nieczystości serca i nierozumności postawy życiowej, każe mi kolejne progi przekraczać z rosnącą świadomością tajemnicy poszukiwania.

Czym jest życie z całym ładunkiem tęsknoty za jakąś całością, skoro nie udaje mi się zbudować nawet niewielkiej konstrukcji zamkniętej i wykończonej? Gdzie sens wysiłku niezdolnego sprostać niezrozumiałym zawłościom egzystencjalnego doświadczenia? Choćbym nawet porzucił refleksję i stopił się z tłumem ludzkim żyjącym z dnia na dzień, pytanie o przysługujące mi prawo do tego co upragnione a nieosiągalne powróci do mnie jutro na fali spraw pozostawionych dziś własnemu biegowi. Czy to świadomie, czy nieświadomie dzielę los ludzi szukających i ... zawiedzionych niekończącym się szeregiem niespełnionych oczekiwań.

Rdzeniem dramatu zarysowującego się w tym niepokoju jest to, że człowiek słusznie, bo zgodnie ze swoją naturą, upatruje sensownych odpowiedzi w jedynie dostępnym mu obszerze ludzkiego konkreту, poddającego się doświadczeniu wewnętrznemu istoty historycznej i racjonalnej. Równocześnie przekonuje się on nieustannie, że układ odniesienia narzucający się w procesie formułowania pytań nie chce poddać się do końca owemu prawu poznawalności. Najwyższą instancją pytającą jest serce człowieka, nieusatisfakcjonowane odpowiedziami rozumu zatrzymanego bezradnie w pół drogi. Rozum, przewodnik do granicy królestwa Absolutu, Boga filozofów, za którą nagle rozciąga się niedostępna pustka, nie ma nic do zaoferowania sercu domagającemu się nie „Boga”, ale „Boga ze mną”. Przypomina ono niejako szaleńca domagającego się tego, co dla człowieka historycznego nie możliwe, posuwając się nieraz do odrzucenia niezadowolającej wizji Boga rozpaczliwym ateizmem. Na jego dnie tymczasem tkwi tęsknota za Kimś Prawdziwym. To wołanie jednak nie może być szaleństwem, skoro płynie z rdzenia egzystencji, w którym konstituuje się poczucie sensu. Czy to wołanie nie jest prawdziwsze od nazbyt ciasnego odzienia posiadanych ograniczeń? Można stłumić wezwanie płynące z głębi, jako złudzenie stojące w sprzeczności z oczywistością tego co zewnętrzne, dostępne i przyjęte jako wystarczające. Można jednak również pójść za tym wezwaniem i poszukać, czy gdzieś w przestrzeni tego co historyczne, racjonalne i dostępne nie istnieje tajemnicza droga przekroczenia swoich do-

tychczasowych ram. To byłoby postulatem serca, któremu poprzednia postawa odmówiła prawo obywatelstwa.

Drogą tą jest objawienie się Boga, który nieoczekiwanie pozwala mi odnaleźć w moim świecie płaszczyznę obcowania za swą transcendencją. W płaszczyźnie tej Bóg jawi się jako Ten, który daje z siebie wszystko szukając środków obecności w zasięgu mojego doświadczenia, jest gorąco zajęty moim losem. Przez odkrycie realnej możliwości bycia Mu partnerem odsłania zawrotną przepaść kontynuującej Go Miłości. Dzieje się tak, gdyż przez Epifanię nie traci nic ze swej transcendencji, a jedynie pochyła ją, aby dotknąć historii i dać jej miejsce w sobie.

2. OBJAWICIELSKA FUNKCJA SŁOWA BOŻEGO W BIBLIJ

Objawicielski aspekt Bożego działania na rzecz człowieka ujmuje Biblia terminem teologicznym „Słowo Boże”. To co dla człowieka kręgu kultury semickiej było zrozumiałe samo przez się, dla nas wymaga komentarza. W Biblii wygłaszanie słowa, każda ludzka wypowiedź ma rangę budownia rzeczy trwałych. Słowo ludzkie, a tym bardziej i Słowo Boże nie ulatuje w powietrze jak głos, ale utrwała się w konkretnych skutkach, trwale obecnych, wbrew temu co się nam wydaje, gdy podług siebie ustalamy jakimi te skutki być powinny. „Słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do mnie bezowocne, nim wpięrow nie dokona tego, co chciałem i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (Iz 55,10). Rozpoznawane w działaniu Słowo Boże jest sprawcą całego doświadczanego przez nas porządku: „Przez Słowo Jahwe powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego. Bo On sam przemówił i wszystko powstało, rozkazał, a zaczęło istnieć” (Ps 33,6n). Wyrazem obecności Bożego Słowa jest zatem to wszystko, co dzieje się z człowiekiem i otaczającym go światem. Ono jest tego siłą napędową.

Dziejące się fakty wymagają komentarza, aby mogły zostać odczytane jako Boże dzieło. W społeczności ludzkiej na przestrzeni historii kształtuje się i zostaje utrwalaony mową i pismem żywy nurt wydarzeń, osób, ich doświadczeń i działań, prostych elementów życia codziennego, opatrzone ludzkimi wypowiedziami wyjaśniającymi. Stanowi on właśnie nurt Bożego Słowa, żywy przez to, że niezmiennie na przestrzeni wieków wychodzi naprzeciw potrzebom serc i wprowadza je w sferę Bożego oddziaływania. Słowo Boże nie jest więc spletem wypadków i ich interpretacji mówiących o Bogu, ale raczej spletem wypadków i interpretacji, w których bezpośrednio doświadczą się Go i na mocy Jego daru wychodzi poza sferę sobie dostępną tylko z natury. Jest to jedyny prawdziwy pomost ku transcendencji — Epifania Boga.

Każda cząstka Biblii stanowi przykład obrazujący funkcjonowanie tej ekonomii Bożego Słowa. Potężnym przykładem jest wydarzenie wyjścia części plemion hebrajskich z Egiptu pod wodzą Mojżesza w XIII w.p.Chr., samo w sobie o skromnym rozmiarze historycznym. Dzięki teologicznym tradycjom Pięcioksięgu ujawnił się jego zbawczy sens jako wyzwolenia opartego na przymierzu z Bogiem i wymagającego wejścia w oczyszczające realia pustyni. Wydarzenie to wpisuje się na trwałe w dzieje Ludu Bożego otrzymując w decydu-

jącym momencie, za sprawą Chrystusa, kształt ostateczny wkraczania w nowe życie wieczne poprzez pustynię krzyża. Cały ten wątek biblijny pozostaje żywo aktualny dla Ludu Bożego w drodze aż po Dzień Ostateczny (por. Mt 5,18). Każdy odbywający tę drogę uczestniczy w nim swoją teraźniejszością.

Słowo Boże dokonuje wobec stworzenia dzieła podlegającego prawom świadomej ludzkiej działalności. Bóg bowiem, aby uczynić się dostępnym, swoje suwerenne działanie zbawcze uobecnia także ludzkimi kategoriami, podejmując plan angażujący całe stworzenie jako wolne i żywe narzędzie. W tej ekonomii Słowa Bożego uobecnienie oznacza „stawanie się ciałem” (por. J 1,14), jak będziemy mówili — ucieleśnienie wewnętrznego życia Bożego dla włączenia w nie człowieka. Zadanie to spełnia szeroko pojmowany biblijny profetyzm.

Prorok Starego Przymierza nie nauczał o Bogu, ani nawet nie przekazywał tego, co Bóg mówi. Prorok był tworzywem, z którego Jahwe lepił Słowo suwerennie przez siebie zamierzone, przez proroka działał, gdy ten oddawał się do dyspozycji. To co Bóg czynił w proroku, istniejąc w Bożym, transcendentnym zamyśle, nabierało nowego ludzkiego istnienia, stając się właśnie Słowem Bożym pośród ludzkiej społeczności. Taki sens odkrywamy w typowej formule powołania prorockiego: „stało się słowo Jahwe do mnie” (Jr 1,3). Przez to powołanie Boża moc zewnętrznie wiązała się nie tylko z mówieniem, ale i z działaniem wybranego człowieka, aby w wybranych sytuacjach ucieleśniał jej obecność: „Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadził” (Jr 1,10).

Jak wynika z postawy wielu proroków (por. Mojżesz: Wj 4,13; Izajasz: Iz 6,5) Słowo Boże bazuje na człowieku z całą jego naturą i nawet obciążeniem: grzechem, słabością, lękiem, nieporadnością, na człowieku, który jednak mimo tego sercem zatroskany jest o Boże sprawy i angażuje w nie całą swoją wolność. Prorok jest w pełni i bez najmniejszych ograniczeń w swoim powołaniu człowiekiem wolnym, rozumnym i odpowiedzialnym i jako taki jest właśnie Bogu potrzebny. Biblia uczy jednak, że wielu ludzi w niewielkim stopniu oddających się Bogu do dyspozycji jest również przez Niego włączonych w ten sam porządek ucieleśniania łaski w sposób mniej lub bardziej nieświadomy (np. Cyrus: Iz 45,1n). W świetle tych spostrzeżeń widać, że ekonomia Słowa Bożego obejmuje continuum powołań typu prorockiego, niezależnych od zasług człowieka, podyktowanych jedynie wolą Boga, który buduje z nich spośród stworzenia swoją nadprzyrodzoną interwencję zbawczą.

Miejsce człowieka wyznaczone mu w tym porządku posługi Słowa Bożego nie jest funkcją jego postawy i to nie ona jest decydująca, gdy chodzi o powodzenie Słowa. Ma ono bowiem swe źródło w mocy płynącej nie z ludzkiego porządku. Prorok wchodzi w doświadczenie przebywania na granicy dwóch obszarów. Należąc bez reszty do obszaru właściwego swej ludzkiej naturze, z zewnątrz czerpie żywą energię samego Jahwe, którą nazywa Duchem Jahwe (por. Iz 61,1). Duch Jahwe to specyficzne działanie Boże „ad extra” — stworzenie, aby otrzymało udział w Bożym porządku, pozostając jednocześnie sobą. To Boże działanie Ducha odnajdujemy u źródła rzeczywistości Słowa Bożego na przestrzeni całej historii zbawienia rozgrywającej się przez proro-

ków (Hbr 1,1) Nim namaszczonech. W miarę rozwoju tej historii staje się coraz bardziej jasne, że Duch Jahwe ma zostać „wylany na wszelkie ciało” (Jl 3,1), by godność prorockiego ucieleśniania zbawczego działania samego Boga w głębszej z Nim łączności rozszerzała się.

Stary Testament pozostaje tylko załącznikiem tego, co Bóg przygotował dla swego pełnego spotkania z człowiekiem. W „pełni czasów” (Ga 4,4) Bóg wychodzi naprzeciw tęsknocie i poszukiwaniom, gdy „pozwala się znaleźć” i „jest blisko” (Iz 54,6). Istotą bliskości jest przełamanie wszelkich barier oddzielających Boga, wynikających tak z Jego transcendencji i świętości, jak i ludzkiego grzechu. Bóg staje się obecny cieleśnie jako Jezus Chrystus — od wieków przewidziany jedyny właściwy objawiciel Boga.

Teologia janowa odkrywa w Nim pełnię Tory — Słowa Prawa. Idąc po linii refleksji sapiencjalnej nad personifikowaną Mądrością Bożą, która jest Torą „zamieszkującą na wysokościach”, ale i „rozbijającą swój namiot w Jakubie” (Syr 24,4.8) dochodzi do Logosu, które „jest u Boga” i „jest Bogiem”, ale „stało się ciałem i rozbiło namiot między nami” (J 1,1.14). Dalsze związki dotyczą Przymierza, przedtem centrowanego w Osobie Chrystusa (J 1,17). I wreszcie janowe mowy Jezusa wzywające do odkrycia, że „Ja nic od siebie nie czynię” (J 8,28), ale „dokonuję dzieł Ojca” (J 10,37). Dzieło Jezusa jest dziełem Ojca. Jezus ucieleśnia je.

Chrystus obdarzony pełnią Ducha Świętego (J 1,33) jest jedynym suwerennym dokonawcą w łonie stworzenia dzieła zbawienia. W swoim ciele oddany do końca Ojcu przez Ducha jest źródłem ekonomii Słowa Bożego, początkiem i pełnią godności prorockiej.

Funkcja objawicielska Chrystusa jako Słowa Bożego realizuje się przez dzieło Jego życia (zainicjowane Wcieleniem, a uwieńczone śmiercią i zmartwychwstaniem) opatrzone zainspirowanym przez Ducha Św. wyjaśnieniem (zapoczątkowanym przez Jezusa historycznego, a dopełnionym w kerygmacie apostoelskim i podporządkowanej mu pracy pisarzy) i utrwalone w żywym nurcie Pisma oraz Kościoła. Zanurzając się w ten nurt otrzymuję Ducha i podlegam mocy Słowa. Jeżeli zaś wchodzę w powołanie do posługi Słowa, mocą Ducha Św. zostaję wszczępiony w godność Jezusa — Słowa, aby w sobie ucieleścić jakąś część wielkanocnego misterium. Nie ma zatem innego działania Boga wobec mnie jak cielesna więź z Chrystusem. Wszystkie moje poszukiwania są zbieraniem częściek tego, co Bóg dokonuje wśród nas jako Jezus Chrystus.

3. PROROCZA POSŁUGA KOŚCIOŁA

Rdzeniem powołania Chrystusa jako pełni Słowa jest zlokalizowanie w Nim całości działania i dzieła Bożego wobec stworzenia: „On jest pierwotnym [...] wszystko w Nim [...] przez Niego i dla Niego zostało stworzone [...] aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą” (Kol 1,15-20). Tę epifanijno-soteriologiczną funkcję spełnia Chrystus „na sposób ciała” (Kol 2,9) poprzez Ducha Św. W zmartwychwstaniu kreuje nową chwalebłą cielesność, w której wyraża się eschatologicznie dopełniona ekonomia Słowa, ucieleśnia się pełnią dzieła Boga dokonywanego wobec człowieka i kosmosu. To zrekapitu-

lowane w Chrystusie misterium nie jest jeszcze bezpośrednio dostępne, ale na razie z Nim „ukryte jest w Bogu” (Kol 3,3).

Po tym krótkim spojrzeniu na istotę tajemnicy zmartwychwstania można w świetle tajemnicy Słowa zinterpretować sens ewangelicznego „pójdź za Mną” — powołania Kościoła. Przez wylanie posiadanego Ducha Chrystus łączy Kościół ze sobą — ową Pełnią ukrytą w Bogu, aby przebywając w materialnej do-czesności uobecniał w ciele Jego eschatologicznie dopełnioną „w tajemnicy” realność. Swoją naturalnością jako ludzka społeczność jest wprzęgnięty w aktualizację dynamizmu Zmartwychwstałego. Sobór Wat. II mówi o tym ogólnie: „Zadaniem bowiem Kościoła jest uobecniać i czynić niejako widzialnym Boga Ojca i Jego Syna wcielonego [...] pod kierunkiem Ducha Świętego” (*Gaudium et spes*, nr 21). Mając więc na uwadze porządek Słowa Bożego w całej jego głębi i ogólności odczytujemy powołanie Kościoła w łonie tej ekonomii jako profetyczne, z mocy konstytuującego Go Ducha Św. Przez Kościół wywyższony Chrystus, źródło zbawienia staje się dostępny stworzeniu i obecny mimo, że się z Nim nie utożsamia. W powołaniu Kościoła spełnia się właściwa czasom obecnym funkcja Słowa — posługa prorocza, ogarniająca w jakimś sensie całość działania Kościoła, a w Nim wszystkich członków. Kościół ujawnia swoją charyzmatyczną konstytucję, leżącą u podstaw wszelkiego podziału funkcji i sposobu ich wypełniania.

Zajmowane miejsce czyli funkcja jest zawsze wyrazem tej samej więzi ze Zmartwychwstałym, otrzymywanej z mocy Ducha Św., nadającej jednakową godność i mistyczne usytuowanie. Jednocześnie sposób w jaki członek i cały Kościół wypełnia swe powołanie jest uniwersalny, właściwy powołaniu prorockiemu. Polega on na oddaniu do dyspozycji swoich naturalnych ludzkich zasobów z wolnością, pokorą i świadomością niedoskonałości, aby Zmartwychwstały przez nie wyraził się i uobecnił tak, jak sam chce. Właściwe oddanie się do dyspozycji jest funkcją specyfiki miejsca, służącego ucieleśnianiu jakiegoś aspektu misterium Zmartwychwstałego. W podziale zadań rozumienie równoważności ich usytuowania mistycznie w samym sercu miłującego Chrystusa i jednakowej w Jego oczach potrzeby jest nagłą potrzebą zrównoważenia Kościoła. Z drugiej strony jednocześnie potrzebne jest uchwylenie konieczności pokornego i radykalnego, służebnego oddania się do dyspozycji dostosowanego do tego, co Chrystus przeze mnie ucieleśnia. Pozwala to na uniknięcie pewnych niepokojów.

Celem uporządkowania kwestii posługiwania sprawowanego przez Słowo Boże w Kościele za pomocą Jego członków uchylimy najpierw aspekt globalny, niezależny od specyfiki miejsc (powołań). Ma on swoje źródło w zakorzenieniu posług i ich inspiracji w rozważanej ekonomii Słowa, w wymiarze głoszenia i odbioru.

Odbiór. Nie oznacza on tylko słuchania, ani tylko kontaktu z Biblią. Jest to przyjęcie mocy, która płynie z Chrystusa. Gdzie będę Go szukał, skoro daje mi się w porządku Słowa Bożego i całe stworzenie zaangażował, aby zbliżyć się do mnie sercem? Nie istnieje podział na Słowem służących i Słowo przyjmujących. Podziały dotyczą sposobów jego realizowania. Przeznaczoną dla mnie łaskę wcielił Bóg „in Christo” w otaczający mnie świat, czyniąc w nim Kościół.

Ze względu na mnie tchnął wokół mnie Ducha Św., abym mógł odebrać dar przekraczający wszechświat. Ludzie są postani do mnie, by swymi osobowymi możliwościami, świadomie czy nieświadomie pokazywać mi Chrystusa. Jeżeli w praktyce jest On mało czytelny to odpowiedzialni za to są ludzie. Szukając Chrystusa muszę skupić się uważnie na człowieku, serdecznie wsłuchać w głębię jego życia. Inaczej nie doznam działania zbawczego, które jest w to życie wcielone. Wszelkie wyobcowanie od ludzi, z porządku świata i z wewnętrznego sensu jego elementów, chleba, który żywi i wody, która obmywa, wyobcowuje mnie od Chrystusa, który kocha jak człowiek, karmi jak chleb i oczyszcza mnie jak woda. Każde oderwanie od bólu ludzkiego czyni mi obcym Udręczonego na Kalwarii.

Jeżeli chodzi o głoszenie, to jest ono moim udziałem w Słowie posługującym. Tkwię w Nim cały już jako człowiek — Jego odbicie, po wtóre jako uczeń — z mocy wiary i chrztu, a po trzecie może i jako ten, który otrzymał szczególniejsze powołanie. Jest to wezwanie z mocy daru Ducha, nie wynika z jakiegokolwiek mojej zasługi, jako całkowicie darmowy gest Pana. Jeśli mam co do tego jakieś złudzenia, Pan może postawić mnie jakby sam na sam wobec tkwiącej we mnie ciemności i małości. Nie moje to działanie i nie ze mnie płynie ta moc, która uobecnia zbawczą łaskę, bo sam wiem, że „jestem mężem o nieczystych wargach” (Iz 6,5). Wprzęgnięty w posługę Słowa staję się kimś nowym, moja ciemność, dzięki zanurzeniu w Chrystusie, może iść w zapomnienie, jeżeli będę szukał Go sercem i oddawał się do dyspozycji.

Warto podkreślić, że porządek Słowa Bożego stanowi biblijny grunt, w którym zakorzeniona jest sakramentalna struktura Kościoła w Chrystusie, polegająca na oznaczaniu i sprawianiu zjednoczenia z Bogiem (por. *Gaudium et spes*, nr 1). Sakramentalność ujawnia swój aspekt personalistyczny i wewnętrzną jedność z Biblią. Pierwszy z nich ukazuje w sakramencie zawsze akt człowieka, ucieleśniający dzieło samego Chrystusa. Szafarz sakramentu nie może nigdy uciec od wezwania do dawania w nim samego siebie. Drugi aspekt to odkrycie, że sakrament, jako znak i uobecnienie po ludzku daru Chrystusa „ukrytego w Bogu”, jest punktem zogniskowania całej, żywej w Kościele, ekonomii Słowa, której świadkiem na przestrzeni dziejów jest Biblia.

Posługa Słowa ma swój wymiar indywidualny jako mozaika powołań, z których każde nosi wezwanie do siebie właściwego całkowitego oddania się do dyspozycji Duchowi Św. To co człowiek daje ze swego serca jest jakoś funkcją tego, co ma się przez niego stać obecne. Nieodłączne jednak są tu doświadczenie jeremiaszowej udręki (Jr 15,10-18) i pokusy dezercji. Jakże wyraziste jest to w życiu św. Pawła (2 Kor 11,22-12, 10)! Bóg układa Kościół jako mozaikę powołań prorockich. Skoro chodzi w niej o przestrzeń żywego uobecnienia w ciele Zmartwychwstałego, Bóg tworzy punkty szczególne, przez które wlewa się do Kościoła realność Wcielenia-Kalwarii-Zmartwychwstania. Są to punkty, na których rozpięta jest przestrzeń nowego życia. Sprawowanie Eucharystii! Ta doczesna rekapitulacja Pełni potrzebuje sobie właściwego pełnego zaangażowania człowieka, radykalnego wyłączenia z łona świata (z rodziny, pracy, polityki, itd.). Chodzi tu wyłącznie o ukształtowanie siebie w sposób ucieleśniający wyjątkowość posługi „in persona Christi” (*Lumen gentium*,

nr 28). Nie każda posługa Słowa potrzebuje takiego kształtu oddania się, ale w kapłaństwie chodzi o ten akurat kształt. Aby zrozumieć Kościół w wymiarze indywidualnych powołań trzeba zobaczyć przestrzeń ukonstytuowaną przez Eucharystię, rozpiętą na specyfice posługi kapłańskiej. Wypełnienia jej nie stanowi jednak bierne tworzywo, ale żywa treść ludzkiego życia, wprzęgnięta w ekonomię Słowa, aby stać się ciałem Chrystusowej łaski — aktywności zbawczej. Tuż obok znaku wyłączenia stawia Bóg znak tkwienia: w rodzinie, w zajęciach, po to tylko by człowiek tą drogą zaczął tkwić w Bożej Rodzinie — pośród Ojca i Syna i Ducha Św. Przedziwne pokrewieństwo (Dz 17,28n) sprawia, że „o wiele rzeczy troszcząc się” mamy łaskę wprowadzania w życie Jego trosk, które są troskami Chrystusa. Dzieje się tak gdy ekonomia Słowa z mocy Ducha Św. przeobraża życie człowieka wszczepionego w Chrystusa przez wiarę w dzieło prorocze, dając mu więź z Umiłowanym. W świetle tych spostrzeżeń dowartościowany zostaje termin „świeckość”, który często odpychał przez swoje przeciwstawienie kapłaństwu i niesprecyzowanie istoty więzi i udziału w Kościele. Okazuje się, że nie istnieją w życiu świeckim zajęcia sensu stricto świeckie. Czy inaczej można by mówić uczciwie o powszechnym kapłaństwie? Pomiędzy biegunami kapłaństwa i świeckości istnieje jedność i ciągłość powołań aby każdy, kto serio traktuje łaskę, otrzymał w swoje ręce taki kształt własnego życia, przez który Chrystus będzie obecny w wybranych aspektach swojego bogactwa. Nikt bowiem nie wie czym jest wiara, póki nie przeżyje więzi z Chrystusem. I nie przeżyje nikt więzi z Nim póki nie odzyska jej ucieleśnienia w konkretnym doświadczeniu życia i działania w Kościele.

Po rozważeniu wymiaru globalnego i indywidualnego posługi Słowa widzę, że moja posługa musi być częścią posługi Kościoła. Płyną stąd dwa charakterystyczne zagrożenia: pojmowanie swego powołania w oderwaniu od całości Kościoła — pułapka tych, którzy przyczynili się do podziałów w Kościele, oraz w oderwaniu do poszczególnych członków stanowiących właściwe sobie nośniki łaski — pułapka tych, którzy przyczynili się do skostnienia w Kościele.

Przewodnikiem w bezpiecznym ominięciu tych dwóch pułapek jest samo Słowo Boże, które tylko pozornie ucieleśnia się w stworzeniu w sposób zupełnie naiwny. Daje się, ale nie jest bezmyślnie rozdany skarbem, gdyż ogarniając człowieka do głębi bynajmniej go nie uprzywilejowuje. Trzeba zrozumieć sytuację Jeremiasza (Jr 15), a potem wczytać się w mękę Jezusa. Głęboko w Biblii zakorzeniona jest pokora jako jedyny sposób przynależności do ekonomii Słowa Bożego. Gdzie działa Boże Słowo, tam człowiek umniejsza się i znika. Słowo, choć nie może obejść się bez ludzkiego pośrednictwa, ujawnia całą jego podrzędność i posyła ją na krzyż. Samo zaś wylewając Ducha, tworzy na ziemskiej bazie nową rzeczywistość. Nie moja ciemność jest dla niej przeszkodą, ale sam wpadam w impas, gdy nie bacząc na krzyż chcę Słowo Boże podporządkować sobie, zamiast ofiarować Mu swoje serce. Pokora krzyża jest jedynym uwierzytelnieniem posługi tak indywidualnie jak i w wymiarze całego Kościoła.

Krystalicznie czystym obrazem pokory proroczej posługi jest Maryja, która całkowicie i bezwarunkowo oddaje się Duchowi Św. Zwiastowanie tkwi teologicznie w nurcie ekonomii Słowa. „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się

stanie (*genoito moi*) według słowa twego” (Łk 1,38). Przez Jej gotowość i macierzyństwo Oczekiwany zaczyna ludzkie istnienie. Wyrażono to tym samym *ginomai* używanym w formule objawienia prorockiego „stało się Słowo” (por. Łk 3,2) i formule wcielenia „stało się ciałem” (J 1,14). Dostępując szczytu powołania prorockiego w chwili Wcielenia Słowa, gdzie rekapitułuje się cała ekonomia, pozostaje na zawsze Tą Jemu najbliższą, a w tym przeźroczywą w sposób najwyższy. W Ewangelii jest jakby nieobecna, cała skoncentrowana na Chrystusie, którego uobecnienie jest jedyną treścią Jej życia. Intymna więź z Synem nie pozostaje Jej wyłącznym przywilejem. Pokornie spełnia misję sługi wobec społeczności, co znalazło wyraz w postępowaniu Chrystusa, udzielającego jakby swym uczniom udział w Jej wyjątkowej godności (Łk 8,19-21). Miejsce Maryi w ekonomii Słowa jest miejscem Kościoła, co tradycja Kościoła potwierdzała często stosując do Niej teksty odnoszące się do losów Ludu Bożego. W Niej bowiem streszcza się przeznaczenie wspólnoty ludzkiej do najściślejszego zespolenia się z Synem Bożym. Ona jest idealnym wzorcem tego w Nim zanurzenia. Matka Kościoła jest Matką pokory i przewodniczką Jego posługi proroczej.

Warszawa

JAN OGRODZKI

Michał Galas

METODA AFORYZMÓW G. SCHOLEMA, CZYLI O STOSUNKU WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII DO KABAŁY

Gershom G. Scholem (1897—1982), profesor mistyki żydowskiej na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, znakomity historyk i filolog mistyki żydowskiej, odkrywca zapomnianych idei kabały, opublikował w 1958 r. dzieśnięć aforystycznych wypowiedzi o kabale*. Aforyzmy są jego filologiczną i filozoficzną refleksją nad podstawowymi kwestiami spornymi w kabale. Tego typu refleksje nie pojawiły się w pracach Scholema często, dlatego warto zwrócić uwagę na te „perełki” jego myśli.

Pierwszy aforyzm dotyczy treściowej i lingwistycznej tradycji kabały jako klucza do poznania jej istoty. Scholem pisze: „Kabalista twierdzi, że istnieje tradycja o prawdzie, którą można przekazywać. Ironiczne twierdzenie, ponieważ prawda, o którą tutaj chodzi, jest wszystkim innym, niż tym co przekazywalne. Prawdę można poznać, ale nie przekazywać, gdyż nie zawiera ona już w sobie tego, co jest przekazywalne. Prawdziwa tradycja pozostaje utajona i dopiero w upadku staje się widoczna jej wielkość.

* Gershom G. Scholem, *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*, w: G. G. Scholem, *Studien zur jüdischen Mystik* (Judaica III), Frankfurt 1973, ss. 264—271.

W drugim aforyzmie Scholem zdaje się kwestionować twierdzenie M. Buber, który utrzymywał, że czytanie mistycznych tekstów może spowodować u czytelnika mistyczne doświadczenie. Pisze on: „Opublikowanie głównych dzieł starej kabalistycznej literatury jest główną gwarancją jej tajemnicy”.

Kolejna myśl rozpoczyna się następująco: „Charakter poznania w kabale: Tora jest środkiem wszelkiego poznania”. Ale to poznanie u kabalistów odbywa się na mistyczno-symbolicznym poziomie *Sefirotów*. *Sefira Tiferet* oznacza w kabalistycznym symbolizmie m.in. „pisaną Torę”, w aforyzmie przedstawioną jako „świecące zwierciadło”, bowiem *Sefira* ta znajduje się w środku systemu i transmituje światło z *Sefirotów* u góry do *Sefirotów* na dole. „Ustna Tora” reprezentowana jest przez *Sefirę Malkut*, która pośredniczy pomiędzy światem emanacji a niższymi światami. „... Tora jest medium, w którym odzwierciadla się poznanie; zaciemnione, jak niesie to ze sobą istota tradycji, promieniujące w czystym kręgu „pisanej”, tzn. nie nadającej się do zastosowania nauki, ponieważ jest ona użyteczna tylko wtedy, gdy jest „ustna”, tzn. gdy jest przekazywana przez tradycję”.

W następnym aforyzmie Scholem zastanawia się nad dialektyką w materializmie języka luriańskiej kabały, zwłaszcza w jej edukacji *zimzum* i dochodzi do wniosku, że „... Traktowanie kabalistów jako mistycznych materialistów dialektycznej tendencji byłoby wprawdzie niehistoryczne, ale każde inne byłoby bez sensu”.

Myśl ta jest kontynuowana dalej w aforyzmie piątym w sposób dosyć zaskakujący. Scholem uważa, że według dialektycznej logiki kabały, zwłaszcza w kabale I. Lurii, ukryty Bóg musi najpierw stworzyć pustą przestrzeń (Nicość), aby uczynić miejsce dla świata. Jest to podstawa idei *zimzum*. W ten sposób wieki przed logiką Hegla kabałiści rozumieli wagę dialektycznej logiki stworzenia. Jest to — według Scholema — teologiczna konieczność uniknięcia panteizmu, a kończąc swoją myśl pisze: „Mystyk, który swoje przeżycia przetwarza niedialektycznie, musi dojść do panteizmu”.

Szesty aforyzm jest ilustracją jednej z głównych teorii Scholema. Uważa on, że rozpopularyzowanie luriańskiej kabały stało się w XVII w. impulsem dla ruchu Szabataja Cwi, który z kolei tak zrewolucjonizował świat żydowski, że stał się podłożem dla sekularyzacji w XVIII i XIX w.

Jako prawdziwe nieszczęście kabalistycznej nauki uważa Scholem (w VII aforyzmie) włączenie do niej nauki o emanacji, została ona rozwinięta przez Mojżesza Cordovero. Powoduje to zamieszanie i „... wypacza ich (kabalistów) wywody na korzyść najwygodniejszych i najbardziej leniwych myślowo teorii. Cordovero byłby prędzej doszedł do celu jako fenomenolog niż jako uczeń Plotyn”.

Serofity są symbolicznym „ciałem Boga”, które ma tą samą anatomię co ludzkie ciało. W ten sposób przez poznawanie siebie można dojść do tajemnicy Boga. O tym, jak tego dokonać, pisze Scholem w ósmym aforyzmie: „Nie potrzeba rozprawiać o tym, co jest „w górze” lub „na dole”, potrzeba tylko (tylko!) przeniknąć punkt, gdzie się samemu stoi”.

W dziewiątym aforyzmie nawiązuje Scholem do kabalistycznej teorii języka. „Całość można przekazać tylko w sposób tajemny. Imię Boga jest do od-

wołania się, a nie do wymówienia, ponieważ tylko fragmentaryczność czyni język wymawialnym. „Prawdziwym” językiem nie można mówić, tak samo jak absolutnego konkretnego nie można wykonać”.

Na zakończenie próbuje Scholem przedstawić Jonasa Wehle i Franza Kafkę jako kontynuatora heretyckiego nurtu kabały. J. Wehle i F. Kafkę łączy ta sama problematyka, to samo pytanie, które sobie postawili: „... czy raj wypędzając człowieka nie stracił przypadkiem więcej niż sam człowiek?”

Jedną z głównych myśli zawartych w tym zbiorze aforyzmów jest wzajemna relacja pomiędzy tezami historycznymi i współczesną filozofią. Scholem śmiało sugeruje paralele między współczesną myślą filozoficzną a kabałą: dialektyczny materializm i luriańska kabała, fenomenologia i M. Cordovero, Franz Kafka i osiemnastowieczny Jonas Wehle. Pozornie „niehistoryczna” procedura tych aforyzmów jest więc pełna treści: współczesna filozofia i kabała wyjaśniają te same problemy, chociaż historycznie były one skierowane przez różne ruchy i w różnych terminach, mogą więc „promieniować” na siebie wzajemnie.

W tej pracy używa Scholem kabalistycznych sformułowań, których unikał w swoich bardziej historycznych esejach, ale „to, które jest ukryte” nie może być wyrażone bez zmieniającego go sensu, dlatego aforyzmy, które sugerują więcej, niż wyrażają, są lepszym środkiem do wyrażenia refleksji od bezpośrednich komentarzy. Aforyzmy pisał G. Scholem w języku niemieckim, ale często myśli „technicznym” językiem kabały. Zmusza to do wyczulenia wrażliwości na ukryty sens języka kabały.

Kraków

MICHAŁ GALAS

Ks. Jerzy Chmiel

ROZMOWA Z KS. JANEM LAMBRECHTEM SI

Ks. Jan Lambrecht SI jest profesorem studium Nowego Testamentu i dziekanem Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu w Leuven. W listopadzie 1987 r. przebywał krótko w Polsce, gdzie miał wykłady gościnne. Tłumaczenie jednego z nich drukujemy w bieżącym zeszycie. Daje to próbkę metody naukowej ks. Lambrechta. Niniejsza krótka rozmowa — bez pretensji do wywiadu — jest pewnym uzupełnieniem sylwetki tego biblisty.

CHMIEL: *W egzegezie biblijnej znana jest szkoła lowańska, którą Ksiądz Dziekan reprezentuje. Jaki jest dziś profil dydaktyczno-naukowy tej szkoły?*

LAMBRECHT: Szkoła lowańska — jeśli już pozostaniemy przy tej nazwie — ma dziś podwójne zadanie do spełnienia. Po pierwsze, jest to kontynuacja tradycji studiów synoptycznych i relacji Jana do Synoptyków. Znane są nazwiska zmarłych już badaczy, mistrzów egzegezy takich, jak Cerfaux czy Coppins, a obecnie Neiryneck, kapłan diecezji Bruges. Po drugie — studia dla świeckich, ażeby dać im poważne wykształcenie pozwalające na korzystanie z

bogactwa tekstów biblijnych i aktualizowanie ich w warunkach życia naszego społeczeństwa i Kościoła u nas. Jest to jakiś rodzaj katechizacji.

— *Jak ocenia Ksiądz Dziekan sytuację współczesnej egzegezy?*

— Obserwuje się pewną frustrację u duszpasterzy, jeśli chodzi o metody historyczno-krytyczne badań biblijnych. Dlatego też tak ważna jest hermeneutyka — umiejętność interpretacji tekstów Pisma św. Ignacy de la Potterie SI, na przykład, zwraca uwagę na wartość tradycji patrystycznej. Metody strukturalistyczne nie spełniły pokładanych nadziei. *Wirkungsgeschichte* może dużo nam pomóc pod warunkiem jasnych kryteriów.

— *A jak ocenia Ksiądz Dziekan wpływ egzegezy na duszpasterstwo?*

— Nie można przeciwstawiać — byłoby to ogromnym błędem! — metod naukowych działaniu duszpasterskiemu. Można dojść do zrozumienia sensu biblijnego bez ruchu charyzmatycznego. Ważną rzeczą jest doświadczenie religijne — pewna *familiaritas cum Deo*, które tworzy się we wspólnotach.

— *A co sądzi Ksiądz Dziekan o egzezie polskiej?*

— Zbyt krótko jestem w Polsce, by wydawać przedwczesne sądy. Sytuację egzegezy polskiej — myślę — określają warunki miejscowego *Sitz im Leben*, mianowicie obrona i walka. My mamy znów inne problemy.

— *I na koniec: Biblia a ekumenizm.*

— Niewątpliwie wielkie kroki już zostały zrobione, ale jeszcze wiele rzeczy czeka na wyjaśnienie.

Rozmawiał ks. JERZY CHMIEL

UWAGI — WIADOMOŚCI — SPRAWOZDANIA

Ks. Romuald Rak

KULT ŚW. LIBORIUSZA BISKUPA W PADERBORN (Sprawozdanie z uroczystości w 1988 r.)

Co roku święci się w archidiecezji Paderborn (RFN) tydzień ku czci św. Liboriusza, którego relikwie znajdują się w starożytnej katedrze, przechowywane w dużym srebrnym i pozłacanym relikwiarzu, który złotnik Krakó z Dringenbergii ukończył w 1627 r. Punktem kulminacyjnym uroczystości jest pontyfikalna Msza św. z procesją przez miasto, w której ośmiu mężczyzn, ubranych w średniowieczne stroje, niesie ów relikwiarz. W procesji uczestniczy kilkaset tysięcy wiernych z całej okolicy i z całej rozległej archidiecezji. Po procesji relikwiarz wystawia się przez trzy dni w katedrze do publicznego uczczenia relikwii, a po trzech dniach znosi się go znowu w uroczystej procesji do krypty katedry, gdzie są również przedmiotem kultu ze strony wiernych, którzy w rozmaitych swoich potrzebach, szczególnie w chorobie spowodowanej kamieniami nerkowymi,

zwracają się do św. Liboriusza o pomoc. Dlatego ikonografia chrześcijańska przedstawia go zawsze z otwartą księgą Ewangelii, na której znajduje się kilka kamieni (nerkowych).

1. ŚW. LIBORIUSZ I EUROPA

Św. Liboriusz żył w IV w. po Chr., był najpierw kapłanem, a potem biskupem Le Mans we Francji. Pontyfikat Liboriusza trwał dość długo, blisko 50 lat, zmarł w 398 r. Jego relikwie zostały za usilnym staraniem św. Meinolfa, paderborneńskiego archidiacona w 836 r. przewiezione do Paderborn. Było to zresztą częstym zwyczajem w średniowieczu, że nowe diecezje pozbawione relikwii prosiły inne, które ich miały więcej, o podarowanie tychże. Kult relikwii był wtedy dość znaczny (można tu przypomnieć sprawozdanie relikwii św. Floriana za rządów Kazimierza Sprawiedliwego w 1183 r. do Krakowa).

Relikwie świętego przebywały prawie zawsze w Paderborn. Wyjątek stanowił okres wojny 30-letniej, w czasie której ok. 1620 r. zostały one zrabowane przez Chrystiana, księcia brunszwickiego (Braunschweig). Odnaleziono je, ukryte we worku, a ułatwił to duży paw, który wskazywał na miejsce ich ukrycia, po czym przywieziono je ponownie do Paderborn. Na pamiątkę tego cudownego zdarzenia, w każdej procesji niesie się pióra pawie przed relikwiarzem, ikonografia przedstawia też świętego z pawiem oraz wspomnianymi już kamieniami.

Fakt przywiezienia relikwii św. Liboriusza z Le Mans, którego kult już był wtedy rozpowszechniony w całej Europie (Włochy, Malta, Dalmacja) spowodował żywe kontakty Paderbornu z diecezją Le Mans i diecezjami sąsiadującymi. Kontakty te po ostatniej wojnie zwiększyły się poważnie. Obydwa miasta, Paderborn i Le Mans stały się miastami partnerskimi (bliźniaczymi). Między obiema diecezjami dokonuje się żywa wymiana doświadczeń przez udział w rozmaitych uroczystościach, synodach itp. Na uroczystości św. Liboriusza przyjeżdża biskup z Le Mans, przywoząc dość duże grupy wiernych, uczestniczące w modlitwach, procesjach i Mszach św. ku czci ich dawnego biskupa. Istnieje przekonanie, że św. Liboriusz walnie przyczynił się do ostatecznego pojednania się obu narodów, francuskiego i niemieckiego, co dokonało się zwłaszcza przez traktat o porozumieniu i przyjaźni, wynegocjowany i podpisany w 1963 r. przez prezydenta Francji De Gaulle'a i kanclerza Niemieckiej Republiki Federalnej Adenauera.

Uroczystości św. Liboriusza stały w tym roku pod znakiem zaproszonych przez arcybiskupa gości z Polski. W uroczystościach wzięli udział arcybiskup-metropolita krakowski kard. Franciszek Macharski, biskup koszaliński I. Jeż ze swoim biskupem pomocniczym P. Krupą; biskup kielecki St. Szymecki z biskupem pomocniczym M. Jaworskim, ks. doc. St. Pisarek z Katowic, ks. dziekan prof. W. Myszor z ATK w Warszawie oraz ks. prof. Romuald Rak z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, autor niniejszego sprawozdania. Do tradycyjnych gości należą wspomnieni już goście z Francji. W tym roku przyjechali biskup z Le Mans Georges Gilson, jako następca na urzędzie pasterskim św. Liboriusza, bp. I. M. Billé z Laval, biskupi z misji diecezji niemieckich z Indii, z Peru i biskupi pomocniczy różnych diecezji niemieckich. Do czołowych gości należeli ks. kard. Luigi Dadaglio, przewodniczący Rady dla Roku Maryjnego oraz biskup z Essen, Fr. Hensbach, nowomianowany kardynał, od dawna związany z Paderborn, dlatego też stał się on przedmiotem licznych owacji ze strony wiernych. W uroczystościach wzięli również udział inni arcybiskupi, mianowicie arcybiskup A. Sustar z Lublany z Jugosławii i arcybiskup G. Bernardini z Izmiru w Turcji.

Arcybiskup Paderborn Dr Johannes Joachim Degenhardt pragnie jednak rozszerzyć przyjazne kontakty, które tak pomyślnie rozwinęły się po ostatniej wojnie pomiędzy Paderborn a Le Mans czyli pomiędzy obywatelami Niemiec i Francji poprzez wykorzystanie tradycyjnej imprezy kościelnej, a także i na wschód. Sam wiele razy przyjeżdżał do Polski. Dwukrotnie uczestniczył w pielgrzymkach do Piekar Śląskich; w roku 1974 w pielgrzymce kobiet, oraz mężczyzn w 1987 r. W maju minionego roku odwiedził diecezję w Drohiczyne, którą wspomina jako diecezję partnerską. Z rozmaitych powodów te przyjazne kontakty nie przybrały dotąd tych rozmiarów, co wzajemna przyjacielska wymiana z Kościołem we Francji, wyrażająca się dużymi liczbami młodzieży obu krajów spędzającej wakacje w rodzinach drugiego kraju. Jest to najlepszy sposób zbliżania do

siebie narodów ongiś wrogich. Zaproszeni goście z Polski, z Francji i innych krajów europejskich, poprzez Paderborn i św. Liboriusza, przyczynią się na pewno do budowania jednej i niepodzielnej Europy przyszłości. Taką nadzieję można wyrazić.

2. PRZEBIEG UROCZYŚCIOŚCI KU CZCI ŚW. LIBORIUSZA.

Tegoroczne uroczystości odbywały się pod hasłem: „Z Maryją na drodze wiary” ze względu na trwający do 15 sierpnia 1988 r. Rok Maryjny. Wszystkie homilie i kazania, nabożeństwa, a przedtem list pasterski arcybiskupa Jana Joachima Degenhardta i inne odezwy, a tak samo plakaty i afisze propagandowe wiązały się z wybranym hasłem i treścią encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater*, w której papież, zwracając uwagę na Maryję, która pierwsza uwierzyła (por. Łk 1,45), wskazuje na Kościół w jego pielgrzymce wiary. Maryja stała się dla Kościoła „pierwowzorem wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem”, jak już wcześniej mógł to stwierdzić Sobór Watykański II (Konst. o Kośc. 58). W ten wzór wpatrywało się wielu świętych we wszystkich czasach. Maryja była kiedyś pierwszą patronką kościoła katedralnego i całego biskupstwa. Potwierdzają to liczne dokumenty tak, że Maryja dzieli dziś swój patronat ze św. Liboriuszem i św. Kilianem. Ten ostatni przybył do Paderborn i okolicy z innymi misjonarzami irlandzkimi, głosząc we Frankonii, Turynгии i Dolnej Saksonii Ewangelię Chrystusa, ponosząc w Würzburgu ok. 689 r. śmierć męczeńską.

Przebieg uroczystości miał w bieżącym roku wyjątkowo uroczysty charakter mimo tradycyjnych ram, trwających zasadniczo przez 3 dni, w których relikwiarz ustawia się między chórem i prezbiterium a nawą główną.

W sobotę 24 lipca o godz. 15-tej przed uroczystościami niespornymi dokonano w obecności księży kardynałów i biskupów, licznych gości i dużej rzeszy wiernych podniesienia relikwii i przeniesienia ich z krypty do katedry. W niedzielę 24 lipca o godz. 9-tej po pontyfikalnej Mszy św. celebrowanej przez arcybiskupa i udzieleniu papieskiego błogosławieństwa, wyruszyła z katedry procesja z relikwiami. Procesja obeszła stare miasto. Przed ratuszem odbyło się krótkie nabożeństwo z błogosławieniem miasta, po powrocie zaś do katedry udzielono błogosławieństwa Najśw. Sakramentem. W poniedziałek, 25-go o godz. 9-tej celebrował Mszę św. pontyfikalną bp Gilson z Le Mans, o godz. 11-tej kard. Macharski z Krakowa. Na Mszach św. o godz. 11-tej gromadziły się zresztą przez cały tydzień tłumy wiernych, zwłaszcza zaś poszczególne stany. Poniedziałek przeznaczony był dla kobiet, we wtorek zebrali się na Mszy św. i adoracji rolnicy archidiecezji, w środę misjonarze i członkowie zakonów męskich i żeńskich, czwartek był przeznaczony dla ludzi starszych, piątek dla dzieci, a wśród nich dla ministrantów z archidiecezji, względnie po południu jeszcze dodatkowo dla młodzieży. W sobotę na Mszy św. zgromadzili się jeszcze raz wierni archidiecezji. Udział poszczególnych stanów i grup zakończyła niedzielna Msza św. pontyfikalna dla pracowników organizacji charytatywnych.

Zakończenie triduum we wtorek jest również tak uroczyste jak niedzielna procesja przez miasto. O godz. 17-tej w czasie godziny modlitwnej śpiewa się *Te Deum* i udziela się błogosławieństwa sakramentalnego. Następnie z katedry ponownie wyrusza procesja, obchodzi katedrę i wraca do krypty, by relikwie złożyć w tym miejscu, gdzie zabezpieczone przebywają do uroczystości następnego roku.

Trzeba zwrócić uwagę na duży udział wiernych we wszystkich Mszach św., nieszporach i nabożeństwach. Podkreślenia godny jest pobożny udział wiernych w czasie obydwu procesji ulicami miasta w niedzielę i we wtorek. Miasto jest pięknie udekorowane, całe śródmieście jest zresztą dla wszelkiego ruchu zamknięte przez cały tydzień, dostępne jest tylko dla pieszych. Podpada też gościowi z innych krajów bardzo piękny, składny i dobrze wykonany śpiew wiernych. Dla wielu jest on pewnym zaskoczeniem. Archidiecezja paderbornska ma zresztą swoje własne śpiewy, m.in. pieśń ku czci św. Liboriusza, piękna tak pod względem melodii jak i tekstu (por. Gotteslob Nr 887).

Tydzień uroczystości ku czci św. Liboriusza jest jednak nie tylko obfity w spotkania modlitwne i Msze św. w katedrze. To również liczne i interesujące spotkania ludzi młodych. Młodzież spotyka się zawsze przy kolumnie maryjnej na Placu N.M.P. (Marienplatz). Spotkania te miały miejsce codziennie po południu, a we wtorek i w sobotę późnym wieczorem. Plac ten był rzeczywiście pełny młodych i pełen młodzieżowych pieśni

przy akompaniamentie gitar. W kręgu katedry miały dalej miejsce wystawy ściągające licznych pielgrzymów. Jedną z nich miała na celu ukazanie paramentów liturgicznych, przeznaczonych na misję. Drugą wystawą dotyczyła Nielsa Stensena (1638—1686), najpierw protestanta z Danii i wybitnego uczonego anatoma i geologa, potem konwertyty, kapłana i biskupa pomocniczego w Paderborn i Münster, a wreszcie wikariusza apostołskiego w Hamburgu, od dawna czczonego jako świętego. Właśnie w bieżącym roku, po zakończeniu procesu beatyfikacyjnego w dniu 23 października, Jan Paweł II ogłosił go w bazylice watykańskiej błogosławionym. Błogosławiony Niels Stensen jest w archidiecezji, Westfalii i w ogóle w Północnych Niemczech czczony jako apostoł diaspory, czyli katolików żyjących w rozproszeniu wśród większości protestantów. Tym katolikom poświęcił on swój czas, wielu nawrócił do wiary katolickiej. Inna jeszcze wystawa zwróciła uwagę wiernych na sztukę sakralną Brazylii. Można ją było oglądać w muzeum archidiecezjalnym. Wreszcie warto odnotować wystawę książek i publikacji katolickich. Trzeba tu zarejestrować wiele popularnych książek, mających na celu przybliżenie postaci i dzieła św. Liboriusza najmłodszym, nawet dzieciom i młodzieży. Publikacji tych naliczyliśmy przynajmniej siedem, począwszy od pięknej broszurki Marii Aehrens dla chłopców i dziewcząt pt. *Der Heilige Liborius für Jungen und Mädchen*, aż do poważnej pozycji naukowej H. Jürgen Brandt'a i K. Hengst'a (wyd.) pt. *Der heilige Liborius, 836—1986, Felix Paderae Civitas*, (obie pozycje: Paderborn 1986). Wystawę zdobiły w końcu liczne taśmy, płyty gramofonowe i video-taśmy z nagraniami związanymi z obchodami ku czci św. Liboriusza.

Na rozmowy, spotkania, medytacje i nabożeństwa młodzieżowe nastawione było, tzw. „Duchowe Centrum” im. biskupa Konrada Martina, biskupa Paderbornu (1856—1879), wielkiego odnowiciela życia religijnego i moralnego w diecezji, zasłużonego do końca kształcenia duchowieństwa i wiernych i odgrywającego w czasie kulturkampfu wielką rolę. W 1874 r. został on aresztowany, usunięty z Paderborn i zmarł na wygnaniu w Holandii. Wspomniane „Centrum” jest miejscem duchowego odpoczynku, modlitwy i refleksji.

W roku maryjnym wiodącym dla rozmów i modlitw był temat: *Tęsknota za życiem — odpowiedź wiary*. Codziennie miały tam miejsce spotkania z krótkimi referatami, wygłaszanymi przed i po południu z modlitwą liturgiczną z Liturgii godzin, z możliwością wypowiedzenia się nie tylko ustnego, ale również przez refleksyjne malarstwo, muzykę i taniec, przez dwukrotne całonocne czuwanie i przez Eucharystię, odprawioną w sobotę przez arcybiskupa. Moglibyśmy podziwiać zaangażowanie zwłaszcza młodych ludzi z duszpasterzami, mogliśmy też w kaplicy spotkać na cichej adoracji Najśw. Sakramentu wielu młodszych i starszych wiernych.

Należy wreszcie wspomnieć o całotygodniowym jarmarku, którego stanowiska, rozsiadane naokoło katedry i na pobliskich placach i ulicach, przyciągały mnóstwo ludzi. Można tam było kupić wszystko, szczególnie jednak interesujące były stanowiska z artykułami dla gospodarstwa domowego, wśród nich zaś na pierwszy plan rzucały się w oczy gary i garnki wszelkiego rodzaju (Pottmarkt).

3. ŚWIĘTO KOŚCIOŁA LUDOWEGO (VOLKSKIRCHE)?

W sumie spotkaliśmy się z wielkim świętem ludowym, w którym brały udział setki tysięcy wiernych, o czym już wspomnieliśmy. Przyczyną tego święta trwającego przez cały tydzień a równocześnie i celem jest św. Liboriusz biskup, którego Bóg „przedziwny w swoich świętych” (Ps 67,36) wybrał, wywyższył i ustanowił wielkim patronem Kościoła Paderborneńskiego, by dla wielu był radością, wzorem i orędownikiem — lekarzem.

To wielkie święto ludowe, bo takim się ono w rzeczywistości okazało, było dla nas pewnym zaskoczeniem. Sądziłbym bowiem, że może ono udać się tylko tam, gdzie mówi się o tzw. Volkskirche (Kościół Ludowy). Dziś możemy stwierdzić, że są jeszcze miasta i okolice w Niemieckiej Republice Federalnej, w których lud bierze imponujący udział w uroczystościach, udział nie tylko bierny, polegający na patrzaniu widowiskowym. Był to udział modlitewny i aktywny. Należałoby tylko miastu i archidiecezji życzyć, by tydzień „Libori” nadal pozostał takim, jak go mogliśmy przeżywać. Należałoby dalej ży-

czyć, by wierni zawsze byli świadomi tego, że „święci są wielkim Darem Boga dla swojego ludu i to nie tylko jako patronowie, których można przywoływać w pewnych potrzebach, ale jako pełne pociechy i ogrzewające światła, które Bóg ustanowił w środku swego Kościoła”, są to słowa zmarłego w 1988 r. kard. Hansa von Balthasara, napisane przez niego w przedmowie do wspomnianej publikacji naukowej *Der heilige Liborius 836—1986*.

Katowice

KS. ROMUALD RAK

Ks. Jan Flis

TRYPTYK BIBLIJNO-PASYJNY W PARAFII W GIEŁCZWI

Rok Maryjny stanowi dobrą sposobność do tego — by naśladować tę, która — poczynając od anielskiego zwiastowania (Łk 1,29) aż do Jezusowego Testamentu (J 19,27) — „wzorowo” rozważała Słowo Boże. Okazją, którą można było wykorzystać i rzeczywiście wykorzystano dla tego celu były: Wielki Czwartek, Piątek i Sobota 1988 r. W tych to dniach, poza nabożeństwami przewidzianymi kalendarzem liturgicznym, w parafii Giełczew zorganizowano spotkania nazwane „Tryptykiem biblijno-pasyjnym”. Już sam tytuł tych spotkań wskazywał precyzyjnie ich cel. Ich centralnym przedmiotem było spojrzenie na opisy męki Jezusa Chrystusa, jakie znajdujemy w trzech pierwszych ewangeljach. Zamiarem zaś duszpasterskim, który widać było już we wprowadzeniu, a także w komentarzu towarzyszącym Tryptykowi, było zachęcenie wszystkich wierzących do trwania z Maryją pod Chrystusowym krzyżem. Zewnętrznym wyrazem tego trwania miał być udział w poszczególnych dniach Tryptyku oraz przeczytanie w rodzinach opisów męki Jezusa Chrystusa według Łukasza, Marka i Mateusza.

Tak więc w Wielki Czwartek licznie zgromadzeni parafianie spojrzeli na opis męki, który zawdzięczamy św. Łukaszowi, o którym nieraz mówi się, że „swoim piórem malował”. Tę pierwszą część tryptyku pokazano w dwu wersjach, a mianowicie: filmowej (reż. J. Heyman *Jezus*) i recytowanej (E. Kurcab, D. Olbrychski, W. Pszoniak, A. Seweryn i M. Zajączkowska — z magnetofonu). Obydwie wersje Łukaszonego obrazu były wielkim przeżyciem i dobrą zachętą dla spojrzenia na kolejne obrazy pasyjnego Tryptyku.

Wielki Piątek, dzień Chrystusowej męki, zgromadził wiernych przed południem dla wysłuchania biblijnego wykładu: *Wyznanie setnika — kulminacyjnym punktem Markowego opisu męki* (ks. dr J. Flis). Setnikowe „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15,39) stało się hasłem dla wiernych na pozostałą część roku liturgicznego (B), w którym czytana jest najstarsza z ewangelii.

Wreszcie ostatnią część Tryptyku, w Wielką Sobotę w godzinach przedpołudniowych, przy wypełnieniu do granic możliwości kościele parafialnym, zaprezentowały siostry zakonne ze zgromadzenia Franciszkanek Misjonarek Maryi z Łabuń k/Zamościa. Gościnnie przybyłe siostry — przepięknie śpiewając — wykonały: *Pasję wg św. Mateusza* (mel. W. Lewkowicz).

Tryptyk pasyjny w parafii, przez trzy różne sposoby ekspozycji jakby dzięki niezwykłemu pryzmatowi, przez który patrzono na poszczególne obrazy męki Jezusa Chrystusa (obrazowo u Łk, literacko — Mk i muzycznie — Mt), wzbudził duże zainteresowanie i był oryginalnym i niezapomnianym przeżyciem społeczności parafialnej. Kończąc tę krótką informację o pewnej, może dość nietypowej, akcji duszpasterskiej wypada dodać, że jej celem (informacji) nie było bynajmniej „pochwalenie się” w prostym znaczeniu tego słowa. Głównym zamiarem było bowiem praktyczne przypomnienie wszystkim, którzy współcześnie trudzą się pracą duszpasterską, że Jan XXIII nazwał nasze czasy „godziną Biblii”, a akcje biblijne „podstawowym obowiązkiem kapłaństwa katoli-

ckiego¹. Trzeba więc robić wszystko — szukając nowych dróg — by „godzina Biblii” była naszą godziną i by polscy duszpasterze także otwarli się „na to co nowe” i nie dawali się uprzedzać „innym”² w otwieraniu skarbca Biblii (por. KL 51) wobec swoich wiernych.

Giełczew

KS. JAN FLIS

1. Por. *La Bibbia libro di Dio* (Specjalny numer czasopisma „Orizzonti”, nr 52, 2n. J. Kudasiewicz, *Pismo święte jako księga ludu Bożego i jej znaczenie duszpasterskie*. w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego* (red. J. Homerski), Poznań—Warszawa 1973, s. 363.

2. Por. J. Kudasiewicz, *Instytut Nauk Biblijnych*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja — doświadczenia — perspektywy* (red. J. Homerski, F. Szulc), Lublin 1987, s. 151.

O. Franciszek Małaczyński OSB

IX SPOTKANIE SEKRETARZY KOMISJI NARODOWYCH EUROPY DO SPRAW LITURGII

W dniach od 30 maja do 4 czerwca 1988 roku odbyło się w Leanyfalu IX spotkanie sekretarzy Komisji narodowych Europy do spraw Liturgii. Miejscem spotkania był Dom Rekolekcyjny im. św. Gerarda należący do archidiecezji w Ostrzyhomiu, położony 40 kilometrów od Budapesztu.

W spotkaniu wzięło udział 25 uczestników, którzy reprezentowali 19 krajów Europy. Niektóre z krajów europejskich mają odrębne komisje dla regionów językowych.

Pierwszy raz uczestniczyli w spotkaniu przedstawiciele Czech, Litwy i Węgier. Reprezentowane były także inne kraje wschodniej Europy: Chorwacja, Słowenia, Polska i Niemiecka Republika Demokratyczna. Chociaż przedstawiciel Węgier prof. Józef Török pierwszy raz uczestniczył w spotkaniu, zorganizował je w sposób znakomity, w czasie obrad używano języków: angielskiego, francuskiego, niemieckiego i włoskiego.

W obradach uczestniczył przedstawiciel Kongregacji Kultu Bożego, prałat Kamil Perl, który chętnie podejmował rolę tłumacza.

Głównym tematem obrad był stosunek pobożności ludowej do liturgii. W czasie posiedzeń plenarnych oraz w grupach językowych omówiono następujące tematy:

1. Pojęcie pobożności ludowej.
2. Napięcia między liturgią i pobożnością ludową.
3. Inkulturacja liturgii w duchu pobożności ludowej.
4. Rozwój pobożności ludowej w duchu liturgii.
5. Śpiew i muzyka w liturgii, kult Maryjny, pielgrzymki.

Okazało się, że pojęcie pobożności ludowej jest bardzo trudne do ścisłego ujęcia. Przedłożono cały szereg definicji „pobożności ludowej”, ale żadna z nich nie wyczerpuje rzeczywistości bardzo różnorodnej.

Nie ma wątpliwości, że istnieją związki pobożności ludowej z kulturą narodową, ale te związki są bardzo rozmaite. Nasilenie objawów pobożności ludowej w różnych krajach Europy jest bardzo różne. W krajach skandynawskich zjawisko pobożności ludowej prawie nie występuje. Życie katolików rozproszonych na wielkich obszarach ogranicza się do udziału w liturgii, na którą trzeba jechać dziesiątki lub setki kilometrów. W miarę posuwania się na południe Europy zauważa się coraz więcej objawów pobożności ludowej. Zauważono, że bardzo często porównania pobożności ludowej z liturgią nie są ścisłe, bo zestawia się objawy pobożności ludowej wzięte z życia, z liturgią opisaną w urzędowych księgach, a nie z praktykowaną w rzeczywistości.

Wydaje się, że słuszniejszą jest rzeczą opisywać zjawiska pobożności ludowej, niż siłić się na precyzyjną definicję. Odpowiedzi 17 krajów na kwestionariusz przygotowawczy dostarczyły tych opisów.

Uczestnicy sympozjum stwierdzili, że w pobożności ludowej występują pewne braki oraz cechy pozytywne. Do braków należy zaliczyć:

a) koncentrację uczuć wokół elementów o mniejszym znaczeniu (np. przesadny kult lokalnego patrona) z pominięciem Eucharystii;

b) brak związku ze Słowem Bożym;

c) brak związku z rokiem liturgicznym;

d) czasem elementy magiczne lub komercyjne.

Pobożność ludowa odpowiada jednak potrzebom wiernych i zawiera cały szereg elementów pozytywnych:

a) w formach pobożności ludowej wyraża się uczuciowa strona psychiki ludzkiej i cielesna natura człowieka,

b) człowiek wyraża swoje pragnienie znalezienia skutecznej opieki w różnych okolicznościach życia,

c) w muzyce ludowej wypowiada się charakter narodowy,

d) różne nabożeństwa związane z porami roku wyrażają związek człowieka z otaczającą go przyrodą,

e) niektóre formy pobożności ludowej podkreślają uroczysty charakter świąt i rozszerzają świętowanie poza mury świątyni,

f) wnoszą element religijny w różne zjawiska codziennego życia.

Rzeczowe dyskusje i naświetlenie zagadnienia z różnych stron pozwoliły zebranim zrozumieć wartości pobożności ludowej w dziele inkulturacji liturgii, czyli jej dostosowania do mentalności i uczuciowości różnych narodów.

Zebrani postanowili przekazać kompetentnym władzom wnioski z dyskusji. Oto niektóre z nich:

a) Należy popierać adaptację liturgii do kultury narodowej, aby ułatwić czynne uczestnictwo;

b) Ułatwiać zrozumienie słowa Bożego przez łatwe komentarze;

c) Popierać rozwój religijnego śpiewu ludowego;

d) Umożliwić tworzenie dla niektórych tekstów liturgicznych form alternatywnych, łatwiejszych do śpiewania;

e) Poprawić formację animatorów liturgii, aby umieli we właściwy sposób wykorzystać możliwości adaptacji przewidziane w księgach liturgicznych;

f) Zwrócić uwagę na miejsca pielgrzymkowe;

g) Uwzględnić w liturgii ważniejsze przejawy życia cywilnego (np. początek roku, dzień matki itp.).

Sekretarze złożyli sprawozdanie z rozwoju życia liturgicznego w ich krajach w ostatnich dwóch latach podkreślając osiągnięcia i niepowodzenia.

Ze sprawozdań sekretarzy różnych narodów Europy, od siebie bardzo odległych, wynika, że wszędzie tam, gdzie podjęto modernizację tekstów starych pieśni, lud przestał je śpiewać. W Niemczech nowe pieśni uznane przez poetów i muzyków za najlepsze z trudnością torują sobie drogę.

W dniach obrad uczestnicy śpiewali wspólnie Jutrznie i Nieszpory oraz Mszę św. Psalmody Liturgii godzin oraz Modlitwa eucharystyczna odbywały się w języku łacińskim, natomiast hymny, czytania i homilie były wykonywane w różnych językach europejskich.

Uczestnicy spotkania mieli możliwość poznania najważniejszych zabytków Budapesztu i Ostrzyhomia. Olbrzymia bazylika prymasowska w Ostrzyhomiu, zbudowana w XIX wieku na miejscu poprzedniej, zniszczonej przez Turków, znalazła się obecnie na granicy archidiecezji i państwa węgierskiego, w małym mieście, którego życie religijne koncentruje się w kościołach parafialnych. Bazylika stanowi cel licznych wycieczek, ale życie religijne archidiecezji koncentruje się około bazyliki św. Stefana w Budapeszcie. Tam również mieści się Generalne Seminarium Duchowne dla diecezji węgierskich i wydział teologiczny.

W Budapeszcie odbyło się spotkanie z przedstawicielami Episkopatu Węgierskiego.

Przewodniczący Komisji do spraw Liturgii przedstawił sytuację Kościoła na Węgrzech. Wskutek ucisku lat stalinowskich życie religijne bardzo ucierpiało. Wydawanie ksiąg liturgicznych posuwa się bardzo powoli. Jest jednak nadzieja na poprawę w tej dziedzinie.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

RECENZJE

HUGOLIN LANGKAMMER OFM *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*. Wrocław 1987, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, s. 287.

Autor książki *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, o. prof. Hugolin Langkammer chce dać odpowiedź na pytanie „czym jest duchowość chrześcijańska lub czym właściwie powinna być, gdy w jej określenie wprowadzimy wymowę Biblii” oraz ukazanie „na ile Biblia może i powinna być wskaźnikiem dla wizji chrześcijańskiej duchowości, takiej, którą reprezentuje Kościół dla współczesnego świata” (Wstęp).

Książka składa się z ośmiu rozdziałów. Charakter fundamentalny ma rozdział I: „Biblia o duchowości” (s. 8—48). Autor najpierw przytacza różne znaczenie pojęć „duchowość” i „duchowy”, potem przedstawia rozwój starotestamentowej duchowości — od „życia Bożego” w ST do interpretacji faryzejskiej — i przeciwstawia jej Pawłowe „nawrócenie” i „pójście za Jezusem”.

U podstaw duchowości chrześcijańskiej jest sam Jezus Chrystus i głoszone przez Niego Królestwo Boże. Program duchowości chrześcijańskiej, którą należy realizować w Królestwie Bożym, Jezus zawarł w Kazaniu na Górze. Ujawnieniem tego programu było powołanie uczniów i słowa o „pójściu za Nim”. Poprzez wiarę w zmartwychwstanie duchowość pójścia za Chrystusem została rozszerzona na wszystkich wiernych. Idea „pójścia za Jezusem” w nauczaniu św. Pawła i w późniejszych pismach NT została rozwinięta w duchowość „naśladowania” Chrystusa, bycia z Nim i w Nim.

Duchowości wg św. Pawła, Autor poświęcił więcej uwagi. Z wydaniem i śmiercią Jezusa „za nas” św. Paweł wiąże sformułowania o byciu razem z Chrystusem, co jest etapem przejściowym na drodze do pełni duchowości chrystocentrycznej, do „bycia w Chrystusie”, do „umierania w Chrystusie i dla Chrystusa”; a to powoduje dalszą przemianę: Chrystus żyje w nas. Taka unia z Chrystusem jest personalna, egzystencjalna, eklezyjalna, sakramentalna, eucharystyczna i pneumatyczna; z niej bierze początek wszelka duchowość chrześcijańska, a zarazem jest jej celem.

W rozdziale II (s. 49—75) został omówiony problem zgodnego z zamierzeniami Stwórcy życia aktywnego, pracy ludzkiej. Pismo św. porusza problem pracy począwszy od Księgi Rodzaju poprzez proroków i księgi mądrościowe po Nowy Testament. Według Ewangelii praca łączy się z urzeczywistnieniem Królestwa Bożego na ziemi. Św. Paweł nadaje nadto pracy wymiar społeczny: praca jest konieczna, aby żyć, aby żyć dla innych, aby żyć dla Chrystusa. Zatem praca to udział w Bożej twórczości oraz w zbawczym dziele Chrystusa. Praca wymaga uświęcenia i poświęcenia; jest włączona w proces „nowego stworzenia”.

Praca wymaga odpoczynku — to jest tematem rozdziału III (s. 77—93). Odpoczynek jest w ST nakazem i darem. Odpoczynek szabatowy to czas zbawczy darowany człowiekowi. Późniejsza kazuistyka spłyciła istotę przykazania szabatowego, dlatego Jezus „Pan szabat” naucza, że szabat jest pozytywnym prawem dla dobra człowieka. NT obok zwykłego wypoczynku zna również myśl o wewnętrznym pokoju, który można odnaleźć tylko w Chrystusie (Mt 11, 28—30). W duchowości odpoczynku dla chrześcijanina najważniejsze miejsce powinno zajmować uświęcenie niedzieli z Ucztą Eucharystyczną w centrum. Nawet zwykły odpoczynek chrześcijanina powinien nosić piętno duchowości, aby w Chrystusie stawać się „nowym stworzeniem”.

Praca i odpoczynek są związane z egzystencją każdego człowieka, natomiast modlitwa — temat najobszerniejszego rozdziału IV (s. 95—143) — jest świadomym aktem człowieka wierzącego. Elementy jej znajdują swe odbicie w treści modlitw starotestamentowych, zwłaszcza Psalmów: uwielbienie, z którego równocześnie wypływa wdzięczność, a z drugiej strony, całkowite zaufanie Bogu, skłaniające do ufnej prośby nawet w sytuacji beznadziejnej.

„Duchowość cierpienia” to temat następnego V rozdziału (s. 145—169). W Piśmie św. można zauważyć rozwój poglądu na cierpienie, które zawsze pozostaje tajemnicą. W ST jest albo zawinione, wtedy daje szansę do refleksji i nawrócenia, albo jest z dopustu Bożego. Takie cierpienie może być sprawdzianem wierności wobec Boga. Teologia cierpienia dochodzi do najwznioślejszej wymowy w Deuteroizajaszu: cierpienie za innych posiada sens zbawczy. Podobnie jak ST, także NT wyraża prawdę, że cierpienie jest spowodowane grzechem i może być karą. Jednak cierpienie i śmierć krzyżowa Jezusa rzuciła całkiem nowe światło na tajemnicę cierpienia. Jezus pojmował swoje cierpienie i śmierć jako spełnienie woli Bożej i konieczność zbawczą. Jezus nie przyszedł na świat po to, aby przynieść nam cierpienie, lecz aby go od niego uwolnić. Bóg chciał nas zbawić przez cierpienie, przez śmierć krzyżową własnego Syna, i dlatego Bóg pragnie, aby w pójściu za Jezusem kontynuowała się realizacja Bożego planu zbawienia świata przez krzyż i cierpienie. Współcierpienie z Chrystusem prowadzi także do współmartwychwstania z Nim. To też jest głębokim sensem cierpienia chrześcijanina. Na cierpienie trzeba patrzeć poprzez miłość krzyża Chrystusowego. Tylko poprzez miłość możemy upodobnić się do Chrystusa — w życiu, w cierpieniu i w śmierci.

Rozdział VI omawia duchowość małżeństwa (s. 161—202). Biblijne opisy stworzenia mówią o równych prawach partnerów (P) i o „jednym ciele” (J). Poligamia powstała później, w ciągu rozwoju kulturowego. Księgi mądrościowe prezentują charakterystykę małżeństwa: jest ono związkiem dwóch równorzędnych partnerów, monogamiczne, dogonne i oparte na wzajemnej miłości. Prorocy nadają związkowi małżeńskiemu taką rangę nadprzyrodzoną, jaką posiada przymierze Boga z Izraelem.

Pogląd Jezusa, który przywrócił jedność i nierozwalność małżeństwa, Autor ukazał na przykładzie kilku tekstów. Poza tym omówił w świetle NT następujące problemy: godność kobiety, niezdrowe objawy w życiu małżeńskim, i ich sprostowanie w pierwotnym Kościele, cechy małżeństwa chrześcijańskiego, macierzyństwo, czynny udział małżonków w życiu Kościoła, powtórne zawarcie małżeństwa i dziewictwo. Osobno omówił Autor teksty 1 Kor 7 i Ef 5.

W rozdziale VII omówiona została duchowość kapłaństwa (s. 203—248). W części biblijnej jest przedstawiona terminologia i historia kapłaństwa starotestamentowego. Kapłani ST, powołani przez Boga i zobowiązani do świętości, jednak z biegiem czasu popadali w różne nadużycia. Dlatego Jezus nie nazywa siebie kapłanem, mimo tego NT uznaje Jezusa za kapłana. Kapłaństwo Jezusa jest jedyne i niepowtarzalne, w nim tkwi moc i skuteczność kapłaństwa sakramentalnego. W Starym i Nowym Testamencie jest powszechnie znane kapłaństwo wiernych.

Z Pisma św. wynikają ważne wnioski dla duchowości kapłańskiej. To Bóg wybiera i powołuje kapłanów (charakter wertykalny), aby pośredniczyli między Bogiem a ludźmi (charakter horyzontalny). To pośrednictwo cechuje podwójny charakter: ofiara i nauczanie.

Rozdział ostatni (s. 249—287) odbiega od wcześniej stosowanego dwudzielnego schematu: Pismo św., duchowość. Jednak w szukaniu odpowiedzi na pytanie o istotę życia zakonnego i jego duchowość. Autor często powołuje się na teksty biblijne. W stanie zakonnym dąży się do pełni życia chrześcijańskiego inaczej niż w innych stanach i zawodach. Duchowość zakonna skupiona jest wokół realizacji powołania do życia na wzór Chrystusa (którego cechowały świętość i doskonałość, płynące z zupełnego posłuszeństwa względem Ojca, ubóstwo i bezżeństwo), aby całym swoim jestestwem coraz bardziej „być w Chrystusie”.

Autor z postawionego sobie celu — ukazania duchowości chrześcijańskiej w kontekście biblijnym — wywiązał się znakomicie. Duchowość każdej dziedziny życia ludzkiego została omówiona w oparciu o szeroko przytaczany i komentowany tekst Pisma św. Zgodnie z deklaracją Autora, zawartą we wstępie, wykażal on, że Pismo św. w teologii ży-

cia wewnętrznego nie służy jedynie argumentacji, ale spełnia rolę zasadniczą. Cenną zaletą tej książki jest jej komunikatywność i zwartość wyводу, polegająca m.in. na rezygnacji z przypisów, co czyni ją dostępną nawet masowemu odbiorcy, a zarazem nie zmniejsza jej wartości naukowej. Przy końcu każdego rozdziału jest umieszczona wyczerpująca literatura przedmiotu.

Opracowanie zasługuje też na polecenie specjalistom w dziedzinie biblistyki i duchowości. Książka może stać się pomocą dla duszpasterzy, rekoлекcjonistów, osób zakonnych. Bogactwo poruszonych w niej problemów sprawia, że lektura ta jest inspirująca i pouczająca dla każdego chrześcijanina.

Kłodzko

O. MARIAN ARNDT OFM

KS. T. JELONEK *Biblijna historia zbawienia*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, ss. 215.

„Zbawienie jest głównym tematem Pisma świętego” (s. 39). Tymi słowami Autor rozpoczyna „część właściwą” książki, która ostatnio pojawiła się na naszym rynku wydawniczym. I chociaż ukazało się już w języku polskim kilka pozycji dotyczących historii zbawienia, których tytuły Autor wymienia (s. 39), istnieje jednak ciągle zapotrzebowanie na książkę, która stałaby się „pożytecznym przewodnikiem ułatwiającym każdemu zainteresowanemu spotkanie z Pismem świętym” (s. 5). Taką rolę według zamysłu Jelonek ma spełniać „Biblijna historia zbawienia”, która adresowana jest do studentów pierwszego roku teologii i tych wszystkich, którzy chcą poznać Biblię i problemy w niej poruszane.

Podręcznik składa się z dwóch części: „Wprowadzającej” i „Właściwej”. W „Części Wprowadzającej” Autor wyjaśnia nazwy Biblii, wskazuje na jej oryginalność w porównaniu z innymi księgami religijnymi, wyjaśnia problem natchnienia, przedstawia kanon ksiąg świętych i w zwięzły sposób charakteryzuje księgi Starego Testamentu.

„Część Właściwa” dotyczy historii zbawienia. Zanim jednak Autor przedstawi czytelnikowi kolejne jej etapy określa najpierw czym jest zbawienie, kto i w jaki sposób je dokonuje. Następnie definiując historię zbawienia wykazuje różnice między nią a historią pojmowaną współcześnie. W końcu przechodzi do omawiania etapów zbawczego działania Boga: od stworzenia świata i człowieka, przez dzieje ludu wybranego Starego Przymierza, które kończą się wraz z narodzeniem Jezusa (s. 155), przez Jego życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie aż do końca dziejów zbawienia jakim będzie paruzja Jezusa Chrystusa (s. 209). W ten sposób Jelonek przedstawia ciągłość planu zbawienia od stworzenia świata aż do jego końca, planu, który Bóg podjął z własnej inicjatywy.

Szeroko i jasno zostały wyjaśnione teksty, których lektura mogłaby budzić trudności w ich rozumieniu czy interpretacji: stworzenie świata, człowieka, grzech pierwszych ludzi, moralność patriarchów, plagi egipskie, wytopienie podbitych narodów. Ciągłość historii zbawienia Autor uwypukla przez ukazanie typicznego charakteru instytucji i postaci ST i rozwój obrazów rzeczywistości czasów ostatecznych. Dobrze się stało, że w pracy tej został omówiony problem historyczności Jezusa, a co się z tym wiąże: czy Jezus historii i Chrystus wiary to ta sama postać? Jest to problem, który raz po raz powraca w dyskusjach światopoglądowych. Autor przytacza wiele dowodów na historyczność Jezusa (ss. 169—172). Kolejną zaletą książki jest to, że treści w niej zawarte podane są językiem prostym.

Porównując historię zbawienia czasów Starego i Nowego Testamentu opisaną w książce można zauważyć, że Autor więcej miejsca i uwagi poświęca tym wydarzeniom, które miały miejsce przed narodzeniem Zbawiciela.

W rozdziale „Epilog dziejów zbawienia” Jelonek omawiając postawę współczesnego chrześcijanina wpada momentami w ton moralizatorsko-kaznodziejski (ss. 197, 201, 203, 209). Powoduje to u czytelnika wrażenie zagubienia wątku. Podobne uczucie pojawia się przy czytaniu „Części Wprowadzającej”, gdzie Autor cytuje fragment „Pana Tadeusza” (s. 11), czy „Części Właściwej”, w której umieszczony jest obszerny cytat z no-

weli H. Sienkiewicza „Pójdźmy za Nim” (s. 42—43). Wprowadzenie tych cytatów nie tyle wyjaśnia, co zaciemnia obraz omawianego problemu. Podobną rolę odgrywają swobodne komentarze Autora podawane najczęściej w nawiasach np.: „jak łatwo ze śmietnika trafić na pomnik i odwrotnie” (s. 13), „jakże często nam brakuje dni, jak często występuje tak zwany poślizg, czyli przerzucenie części niedokończonej roboty na następny tydzień” (s. 65), czy dygresja o stosunku współczesnych mężczyzn do kobiet (s. 80).

Omawiając problem godności kobiety Jelonek pisze: „Kobieta bowiem jest wyższa od zwierząt” (s. 80). Stwierdzenie takie nie tyle broni godności kobiety, ile wprowadza moment humorystyczny w rozważaniu na ten temat.

Omawiając kanon ksiąg świętych Autor stwierdza m.in.: „Nie można nazywać Pismem świętym wydania, które dokonane przez braci odłączonych nie zawiera wszystkich ksiąg wymienionych w Kanonie. Takie wydanie już w samym tytule zawiera fałsz, gdyż za Pismo święte podaje się to, co nim jeszcze w całości nie jest. Stąd Kościół, którego troszczył ten list Boga do człowieka został zlecony, nie może zgadzać się na używanie przez katolików takich wydań.” (s. 21).

Trudno jest zgodzić się z takim stwierdzeniem Autora, któremu chodzi prawdopodobnie o Pismo św. wydawane przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Na temat działalności tych Towarzystw wypowiedział się kard. Bea w liście do biskupów świata w październiku 1966., a o współpracy katolików z Towarzystwami mówi „Dyrektorium ekumeniczne”, gdzie czytamy m.in. o wspólnej instrukcji Światowego Związku Biblijnego i Sekretariatu d/s Jedności Chrześcijan. W sytuacji, gdy w naszym kraju może być utrudniony na szerszą skalę dostęp do wydań Pisma św. zawierającego wszystkie księgi należałoby raczej informować wiernych, że Biblia wydawana przez braci odłączonych nie posiada ksiąg deuterokanonicznych, a nie zabraniać jej czytania. Jest to także Biblia, a nie „wypisy z Biblii”.

Szkoda, że słowa łacińskie, greckie i hebrajskie podawane w transkrypcji nie zostały w tekście wyszczególnione przez użycie cudzysłowu lub zmianę druku.

Dużą pomocą dla czytelnika, szczególnie dla czytelnika, który po raz pierwszy spotyka się z Biblią, i jej oredziem byłoby umieszczenie bibliografii. Pomogłoby to poszerzyć wiadomości zdobyte podczas lektury książki.

Wadą niniejszego wydania jest brak korekty. Spotyka się bowiem błędy, które mogą być błędami wynikającymi z nieuwagi np.: rok wydania książki Daniela Ropsa jest 1953, a nie 1853 (s. 39); powinno być „prawnuczka Teracha”, a nie „prawnuczka Terach” (s. 112); nie „zadawała”, lecz „zadowała” (s. 13); poprawniejszą formą jest zwrot „odnośnie do kogo, do czego”, nie zaś „odnośnie kogo, czego” jaki występuje w tekście książki.

Mimo to, wydaje się, że dzięki swej treści podręcznik ten może stać się książką pomocną przy poznawaniu Biblii.

Warszawa

KS. TOMASZ ZAKLUKIEWICZ

F. LEEMHUIS — A. F. J. KLIJN — G. J. H. VAN GELDER *The Arabic Text of the Apocalypse of Baruch*. Edited and Translated with a Parallel Translation of the Syriac Text, 154p, Leiden 1986 (wyd. E. J. Brill).

Syryjska Apokalipsa Barucha, która miała kilka wydań takich autorów, jak A.M. Ceriani, R.H. Charles, M. Kmosko, S. Dederling i opracowań (R.H. Charles, V. Ryssel, B. Violet, P. Bogaert) niniejszą edycją w Lejdzie w wersji arabskiej po raz pierwszy ujrzała światło dzienne. Dobrze się stało, że trójka uczonych holenderskich: Leemhuis, Klijn, Gelder podjęła się wydania po raz pierwszy arabskiego manuskryptu z Góry Synaj nr 589. Inny uczyony holenderski W. Baars odkrył w roku 1974, że wśród rękopisów arabskich znalezionych na Górze Synaj znajduje się Apokalipsa Barucha. Natomiast P. van Koningsveld po raz pierwszy podał znaczenie tego odkrycia i opisał krótko rękopis.

Uczeni holenderscy zamieścili tekst arabski Apokalipsy Barucha i Listu Barucha podając przekład na język angielski i równoległe przekład angielski syryjskiej Apokalipsy Barucha. Cenną rzeczą jest fakt, że podając arabski tekst listu Barucha z przekładem an-

gielskim podali również syryjski tekst Listu Barucha w tymże języku. Zgodnie z opinią prof. M. Breydy anonimowy rękopis pochodzi z końca X w. lub początku XI w.

Kraków

Ks. JERZY WOŹNIAK CM

STUDIA LITURGICZNE T. 5. Praca zbiorowa pod red. Jerzego Józefa Kopcia CP. Lublin 1988. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 67 ss. 328

Wydany ostatnio tom piąty Studiów Liturgicznych, Lublin 1988, zawdzięcza swoje ukazanie się ks. J. J. Kopciewi CP, uczniowi i następcy na Katedrze Liturgiki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zmarłego w 1982 r. ks. prof. Wacława Schenka. Edycja stanowi kontynuację studiów z dziejów liturgiki w Polsce zainicjowanych przez ks. bpa prof. Mariana Rechowicza (+ 1985) i wspomnianego już ks. prof. Wacława Schenka, założyciela lubelskiej szkoły badań nad liturgią w Polsce.

Wydanie tomu po śmierci ks. Schenka sprawiło, że posiada on specjalny charakter. Wyróżnić można w nim jak gdyby dwie różne części, z których pierwsza jest poświęcona właśnie pamięci Profesora. Na jej treść składają się dwa opracowania autorstwa wspomnianego już redaktora całego tomu ks. Kopcia. W pierwszym z nich (*Ks. prof. dr hab. Wacław Schenk 1913—1082 — człowiek, kapłan, naukowiec*) poddaje on szczegółowej analizie formację intelektualno-teologiczną, działalność duszpasterską, zainteresowania naukowe, dorobek pisarski, działalność dydaktyczną oraz oryginalność myśli liturgicznej i metody badań swojego Mistrza. W drugim natomiast zestawia dorobek naukowy ks. Schenka za lata 1973—1983, w którym uwzględnia także prace redakcyjne i współautorskie. Na część drugą tomu składają się cztery rozprawy z zakresu dziejów liturgii w Polsce, z których trzy stanowią fragmenty prac dyplomowych wykonanych na seminarium ks. Schenka prowadzonym początkowo, od lat sześćdziesiątych, przez ks. prof. M. Rechowicza. Część tę otwiera obszerna rozprawa ks. Zbigniewa Żalewskiego pt. *Komunia święta wiernych w Polsce w okresie reformy trydenckiej* (s. 23—225). Studium to składa się z trzech rozdziałów, z których pierwszy poświęcony jest nauce Soboru Trydenckiego o Komunii św. wiernych i jej recepcji w Polsce, drugi — zagadnieniu częstotliwości przyjmowania Komunii św. przez wiernych w Polsce, a trzeci kwestii liturgii Komunii św. oraz nabożeństwu komunijnemu wiernych. W specjalnym aneksie, dołączonym do artykułu, autor zestawia 96 różnych modlitw komunijnych, zawartych w polskich modlitewnikach XVI i początku XVII w. W wyniku swoich rozważań ks. Żalewski konstatuje, że stosunek do Eucharystii i zagadnienie częstotliwości jej przyjmowania stanowiły w przeszłości swoistą paralelę do świadomości życia religijnego wiernych. Zauważa też, że doktryna Soboru Trydenckiego o Komunii św. została określona w wyniku długotrwałej i wnikliwej dyskusji Ojców Soboru i teologów. Spowodowane to było przede wszystkim koniecznością zajęcia stanowiska i wyjaśnienia odrzuconego przez protestantów katolickiego dogmatu o realnej obecności Chrystusa pod postaciami sakramentalnymi, jak i określenia sposobów przyjmowania samej Eucharystii. Nauka soborowa o komunii była tylko przypomnieniem i usystematyzowaniem doktryny katolickiej wypracowanej przez scholastykę. Nowość Soboru Trydenckiego polegała na wyrażeniu życzenia częstego przyjmowania Komunii św. Autor stwierdza, że szczególną aktywność w zakresie rozwijania pobożności eucharystycznej, bazującej na częstej Komunii św., wykazywali jezuita. Dodajmy, że fakt ten potwierdzają również badania piszącego te słowa, prowadzone nad działalnością duszpasterską jezuitów w drugiej połowie XVIII w. (Flaga, *Działalność duszpasterska zakonów w drugiej połowie XVIII w. 1767—1772*, Lublin 1986, s. 253—284).

W drugim artykule zatytułowanym: *Komunia święta chorych w diecezji wileńskiej (XVI—XVIII w.)* (s. 227—252) jego autor ks. Stanisław Hołódok omówił następujące zagadnienia: nauczanie biskupów wileńskich w zakresie udzielania Komunii św. chorym, towarzyszące temu sakramentowi obrzędy oraz samą praktykę udzielania Komunii św.

chorym. Analiza dostępnych źródeł pozwoliła stwierdzić, że biskupi wileńscy tego czasu troszczyli się o rozwój duszpasterstwa chorych. Przynaglali oni duchowieństwo do gorliwego wypełniania tego obowiązku. W diecezji wileńskiej propagowano uroczyste zanoszenie Eucharystii do chorych przy współudziale wiernych. Zauważa się także, że dużą rolę w propagowaniu komunii chorych, a szczególnie uroczystego jej zanoszenia do mieszkania chorego odgrywali jezuici i założone przez nich bractwa Bożego Ciała i Miłosierdzia. Z przeanalizowanej przez autora działalności bractw i wykorzystanych źródeł (sprawozdań jezuickich, protokołów wizytacyjnych, kazań pogrzebowych, pamiętników) wyłania się pozytywny choć nadal tylko fragmentaryczny obraz praktyki komunii chorych. Do rzadkości, według ks. Hołodoka, należały wypadki śmierci chorego bez zapatrzania go z winy duszpasterza.

Ks. Hubert Dobiosz w rozprawie *Kerygma pokutna i przygotowanie do spowiedzi w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631)* (s. 253—284) skoncentrował się na pięciu kwestiach: przygotowaniu do spowiedzi przez nauczanie pokutne (kazania, ekshortacje, spowiedź powszechną, inne sposoby pouczenia wiernych), przygotowaniu do spowiedzi w domu rodzinnym, przygotowaniu do spowiedzi w modlitewnikach, pouczeniach udzielonych przed spowiedzią oraz zewnętrznej postawie kapłana i penitenta w czasie sprawowania sakramentu pokuty. Autor stwierdza, że przygotowanie do spowiedzi było zasadniczo wspólną sprawą penitenta i kapłana. Nie było specjalnej katechizacji przed spowiedzią. Obowiązkiem tym obarczono dom rodzinny. Od czasów najdawniejszych całe nauczanie parafialne w czasie niedzielnych kazań, zwłaszcza w okresie Adwentu i Wielkiego Postu miało za zadanie przygotować wiernych do sakramentu pokuty. Temu celowi służyły również ogłoszenia niedzielne, a także powtarzanie i objaśnianie modlitw, zwłaszcza formuły spowiedzi powszechnej. W okresie reformy trydenckiej zalecano wspólną katechezę dla wielu penitentów. Swoistą ewolucję przechodził także obrzęd spowiedzi. Ze względu na ceść dla sakramentu pokuty żądano od XV w., aby penitent w czasie spowiedzi klęczał.

Ostatni artykuł pióra ks. Jana Sołowianiuka, zamieszczony w omawianym tomie *Studiów* stanowi próbę ukazania sakramentu chrztu w diecezji augustowskiej, czyli seneńskiej w XIX w. (s. 289—328). We wstępie autor podaje w skróceniu historię diecezji, która powstała w 1818 r. Właściwą problematykę zamknął autor w trzech rozdziałach. Pierwszy poświęcony jest analizie zadań szafarza i chrzestnych. Autor porusza tutaj takie kwestie jak: osobiste przygotowanie szafarza, pouczenie wiernych dotyczące chrztu, wymagania stawiane chrzestnym, wybór imienia, zapis metrykalny oraz osoba położonej jako szafarza nadzwyczajnego. W rozdziale drugim zajmuje się wiekiem ochrzczonych dzieci i czasem udzielania tego sakramentu oraz chrztem unitów, protestantów i Żydów, a w trzecim — miejscem udzielania chrztu (kościół parafialny, dom prywatny, plebania, kaplica prywatna), przzielnicą i sposobem udzielania chrztu. Ks. Sołowianiuk stwierdza, że w badanej przez niego diecezji na ogół przestrzegano ogólnokościelnych przepisów dotyczących sprawowania chrztu. Jeżeli zdarzały się pewne nadużycia, to najczęściej wynikały one z niewłaściwych wymagań stawianych przez szlachtę. Do najczęstszych należało dobieranie tzw. „asistentes” lub przykumów obok rodziców chrzestnych, odkładanie chrztu na dalsze terminy oraz liczne prośby o chrzest w domach prywatnych. Specyficznym zjawiskiem występującym w tej diecezji, a nie mającym miejsca w innych diecezjach Królestwa Polskiego, był chrzest unitów i zwiążane z nim trudności. Udzielanie tego sakramentu dzieciom unickim, szczególnie w 2 poł. XIX w. wymagało niekiedy wiele poświęcenia ze strony rzymskokatolickich kapłanów.

Recenzowany tom *Studiów* stanowi barwną panoramę form życia liturgicznego w tradycji polskiej, której początkowy zarys dał kiedyś doskonały znawca liturgii rzymskiej w Polsce ks. W. Schenk.

A. RICCIARDI, *Franciszka Siedliska*, Rzym 1987, stron 320, tłum. polskie S. M. Immolata Krajewska CSFN i Władysław Minkiewicz.

Dnia 23 kwietnia bieżącego roku Ojciec święty Jan Paweł II ogłosił błogosławioną M. Marię od Pana Jezusa Dobrego Pasterza, Franciszkę Siedliską, założycielkę Zgromadzenia Sióstr Najśw. Rodziny z Nazaretu. Urodziła się 12 listopada 1842 roku na Mazowszu w Roszkowej Woli niedaleko Nowego Miasta nad Pilicą, a zmarła w opinii świętości 21 listopada 1902 r. Jej proces beatyfikacyjny rozpoczął się 10 grudnia 1920 r. i zakończył się po długich latach żmudnych archiwalnych badań dekretem papieża Jana Pawła II o heroicznosci cnót dnia 29 kwietnia 1980 r.

Siostry Nazaretanki, wierne ideałom ukazanim im przez ich Założycielkę, dokładały wszelkich starań, by ich duchowa Matka została jak najszybciej wyniesiona na ołtarze. Jednym z tych starań było opracowanie życiorysu M. Franciszki, opartego na dokładnych badaniach zarówno archiwalnych jak i zeznaniach świadków znających osobieście zmarłą M. Franciszkę Siedliską. Rezultatem tych starań jest omawiana obecnie praca napisana przez postulatora procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożej M. Siedliskiej, o. Antoniego Ricciardi'ego OFM Conv. w roku 1970. Praca ta przetłumaczona na język polski w 1987., odkrywa przed nami bogate i niezwykle ciekawe życie M. Siedliskiej, wypełnione po brzegi miłością Boga i bliźniego.

Praca powyższa zasługuje ze wszech miar na uznanie. Przede wszystkim dlatego, że jest oparta na historycznych źródłach, na aktach procesu beatyfikacyjnego (*Copia publica*) oraz na pismach M. Siedliskiej, na które składają się jej autobiografia, napisana na polecenie jej spowiednika o. A. Lecherta, jej dziennik — obejmujący uwagi dotyczące wydarzeń z jej życia od 1878 r. aż do daty jej śmierci, tj. do 1902 r. oraz wszelkiego rodzaju jej pisma, głównie listy o charakterze historycznym (dotyczące dziejów Zgromadzenia) jak również listy ascetyczne, zawierające cenne uwagi i rady dawane swoim duchowym córkom.

Można powiedzieć bez przesady, że każde twierdzenie autora omawianej pracy jest poparte cytatami wyjętymi z odpowiednich dokumentów, tak dalece, że praca robi wrażenie w większości zestawu różnych dokumentów, ilustrujących życie M. Franciszki Siedliskiej, niż osobistych refleksji jej autora. Odnosi się wrażenie przy czytaniu tej pracy, jakby jej autor ukrywał się za cytatami, przytaczanymi przez siebie, a czytelnikom tej pracy pozostawiał sąd i ocenę jego wypowiedzi.

Choć praca opisuje życie i działalność M. Marii od Dobrego Pasterza w porządku chronologicznym, to jednak można w niej wyróżnić trzy zasadnicze części: I. *Życiorys Franciszki Siedliskiej*, II. *Matka Siedliska na ile swojego Zgromadzenia* i III. *Bogate wewnętrzne życie Matki Franciszki*, wyrażające się przeogromną miłością Boga i bliźniego.

Opisując życie M. Franciszki, szczególnie jej młodość i pobyt w rodzinnym domu, autor stara się być bardzo obiektywny. Mówiąc o atmosferze jaka panowała w domu rodzicielskim, przytacza wyjątek z autobiografii M. Franciszki: „Rodzice nie byli pobożni, a raczej byli pobożni jak wszyscy ludzie na świecie. Odnaczali się wielką szlachetnością, zacnością, byli czczeni i poważani, ale Bóg nie panował w naszym domu”. Raz nawet w czasie rozmowy ojciec M. Franciszki, który marzył dla niej o karierze świeckiej, gdy ona wspomiała mu o pójściu do zakonu odpowiedział: „Wolałby mnie widzieć na marach, aniżeli zakonnicą” (s. 25). Mimo trudnej i niekiedy napiętej sytuacji w domu rodzinnym M. Siedliska już od wczesnej młodości rozwijała w sobie bogate życie wewnętrzne. Słusznie tu autor jej biografii podkreśla jakąś dziwną niedającą się niczym wytłumaczyć jej więź z Bogiem. Można by powiedzieć, że wszystko w domu rodzinnym utrudniało jej żywy kontakt z Bogiem, a jednak ten kontakt nie tylko był, ale z dnia na dzień wzrastał, napępiał jej duszę i był dla niej radością jej życia.

W drugiej części omawianej pracy jej autor ukazuje nam M. Franciszkę na tle swojego Zgromadzenia. Akcentuje jej wielką aktywność, nieustanne podróże niemal po wszystkich kontynentach świata, przy bardzo wątłym zdrowiu i zastanawia się skąd ona czerpała do tego wszystkiego siły? Odpowiedź na to pytanie, jego zdaniem, jest jedna: M. Siedliska mimo bardzo aktywnego życia, jakie prowadziła, wiodła równocześnie życie kontemplacyjne. I tu leżało źródło jej nie tylko duchowej ale nawet i fizycznej siły. Permanentnie zjednoczona z Bogiem, w umiłowaniu Boga widziała cel i sens swego ist-

nienia i działania. Niczego nie podjęła bez uprzedniego poradzenia się Boga, bez modlitwy przed Najśw. Sakramentem, bez zdania się całkowicie na wolę Bożą. Mamy tego liczne dowody w jej autobiografii. W jednym z listów pisanych do M. Rafaeli tak się na ten temat wyraża: „Wiernie trzymaj się Pana Jezusa, On z tobą jest zawsze, On cię nigdy nie opuści, tylko do Niego w każdej sprawie się uciekaj, Jego proś o światło... niech Pan Jezus jedynie będzie dla ciebie wszystkim... twoje serce niech w Nim spocznie, na Nim niech się oprze i poza Nim nic niech nie szuka” (s. 140). Ta wypowiedź, można powiedzieć, stanowi wyjaśnienie zagadki jej powodzenia w życiu i jest kluczem rozwiązującym wszystkie trudności.

W trzeciej części swej pracy o. A. Ricciardi próbował nakreślić duchową sylwetkę M. Marii od Dobrego Pasterza i należy stwierdzić, że uczynił to po mistrzowsku. Nie zagubił się w mnóstwie problematyki, nie przesadził w opisywaniu jej cnót, ale uchwycił to co najważniejsze. Zaznaczył, zresztą bardzo słusznie, że to co najbardziej charakteryzowało jej wewnętrzne życie, to była jej przeogromna wiara, niemal dziecięca miłość Boga i człowieka oraz rzadko spotykany duch modlitwy. O posiadaniu tych cnót i ich praktykowaniu świadczą liczne wypowiedzi różnych ludzi, w tym wielu dostojników Kościoła. Ks. bp Włodzimierz Jasiński b. ordynariusz z Łodzi tak o niej się wypowiedział: „Jest rzeczą pewną, że Sługa Boży odeszła z tego świata, *in odore sanctitatis*, co więcej już podczas swego ziemskiego życia cieszyła się opinią świętości ... przekonanie moje o świętości Sługi Bożego opieram na mojej osobistej obserwacji i na rozmowach z Kardynałami, którzy ją znali i byli pełni uznania dla jej cnoty, ofiarności i wielkoduszności” (s. 280).

Ale wydaje się, że najważniejszą zasługą dziś już bł. M. Marii od Pana Jezusa Dobrego Pasterza było to, że przelała swojego ducha na swoje duchowe córki i na założone przez siebie Zgromadzenie, w którym panuje duch Najśw. Rodziny z Nazaretu, a razem z nim troska o rodzinę, o drugiego człowieka, o wszystkich ludzi, którzy dziś cierpią na brak miłości i na głód Boga.

O. A. Ricciardi'emu, autorowi omawianej publikacji, należy się wielka wdzięczność za rzeczowe, sumienne i obiektywne przedstawienie życiorysu M. Siedliskiej, który oparty na autentycznych dokumentach może teraz dostarczyć wiele materiału tym, których interesuje ta ciekawa i nieprzeciętna postać i którzy będą pragnąć na rozmaite sposoby dalej rozślawiać imię naszej nowej błogosławionej.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

CZĘSTOCHOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1986, t. XIV

Chłąd St. ks., *Sens anielskiego „patrzenia”*, 25—267; Pazera W. ks., *Pochwała Ojców w Księdze Jezusa Syracha*, 271—307; Rosik S. ks., *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, 57—97.

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1984, t. V

Pytel J. ks., *Przemówienie dziekana Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu na otwarciu sesji ku czci śp. ks. prof. Michała Petera*, 9—10; Filipiak M. ks., *Ksiądz profesor Michał Peter jako dydaktyk*, 11—17; Wolniewicz M. ks., *Ksiądz Profesora Michała Petera biografia pisarska*, 18—31; Banaszak M. ks., *Profesor Pisma świętego — ks. Michał Peter*, 32—40; Sobisiak W., *Ksiądz profesor Michał Peter — humanista, twórca i przyjaciel*, 41—45; Wolniewicz M. ks., *Homilia wygłoszona w bazylice archikatedralnej w Poznaniu dnia 29 stycznia 1982 r. podczas Mszy św. pogrzebowej za śp. księdza profesora Michała Petera*, 46—48; Czajka B. ks., *Homilia wygłoszona w kościele parafialnym w Lesznie, dnia 30 stycznia 1982 r. podczas Mszy św. pogrzebowej za śp. ks. prof. Michała Petera* 49—52.

Pytel J. ks., *Księgi w opracowaniu deuteronomicznym. Zarys problematyki*, 55—100; Poniży B. ks., *Sprawiedliwy cierpiący. Echa Księgi Mądrości w ewangeliach synoptycznych*, 101—108; Jaruzelska I., *„Ziemia na wieczność” a „ziemia posiadania”. Z badań nad stosunkami własności w Starym Testamencie*, 109—118.

1986, t. VI

Jezierska E., OSU, *Dobry czyn człowieka „wdzięczną wonnością Bogu”*. Refleksje w oparciu o *Ef 5,2 i Flp 4,18*; 21—26; Poniży B. ks., *Nowotestamentowe echa wyjścia z Egiptu*, 9—20.

ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE KUL

1984, z. 2

Gryglewicz F. ks., *Słownictwo Janowej relacji o skazaniu Jezusa (J 11, 45—57)*, 33—43.

1985, z. 2

Dola T. ks., *Rozwój interpretacji formuły „zmartwychwstał dnia trzeciego”*, 51—64; Homerski J. ks., *Poszukiwanie Boga w rozumieniu proroków Starego Testamentu*, 117—131; Nalepa M., CSsR, *Wierność w świetle biblijnej idei wiary*, 221—241; Teklak Cz., OFM, *Józef Flawiusz — świadek historyczności Jezusa z Nazaretu*, 67—76.

ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO–TEOLOGICZNE

1981, t. XIV

Kozyra J. ks., *Chrystus — Archègos w zmartwychwstaniu na podstawie Dz 3,15 i 5,31; 109—128; Pisarek St. ks., „Hypomonè” i „hypomenein” w Liście św. Jakuba (1,3.4.12; 5, 11), 89—108; Pisarek St. ks., Hypomone w Nowym Testamencie. Stan badań, 299—311.*

W DRODZE

1987, z. 8

John z Taizé, br., *Pielgrzymka według Biblii, 55—64*

1987, z. 12

Czajkowski M. ks., *Antysemityzm i ekumenizm, 3—8*

1988, z. 3—4

Debysier M., *Pascha czyli przejście Boga, 42—51*

WIARA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

1987, z. 4

Szklarczyk B. ks., *Wielkanocna radość świtu, 5—8; Merc–Piotrowska M., Ziemia Święta w czasach Chrystusa, 12—19*

1987, z. 12

Budzyński St., *Teologia Bożego Narodzenia, 6—16*

W NURCIE ZAGADNIEŃ POSOBOROWYCH

t. I

Kudasiewicz J. ks., *Ewangelie na nowo odczytane, 133—196*

t. II

Stachowiak L. ks., *Biblijna koncepcja człowieka, 209—228*

t. III

Romaniuk K. ks., *Problem zła w objawieniu biblijnym, 159—186*

t. IV

Stępień J. ks., *Wiara w ujęciu biblijnym, 65—80*

t. VIII

Jankowski A., OSB, *Pismo święte i liturgia źródłami religijnego życia, 251—276*

t. IX

Czajkowski M. ks., *„Spożyj tę księgę i pójdź głosić” (Ez 3,1), 31—60; Jankowski A., OSB, Biblijna więź Eucharystii i pokuty, 131—140; tenże, Podstawy ewangeliczne i hi-*

storyczne życia zakonnego, 173—184; tenże, *Życie zakonne w świetle Biblii*, 435—442; Langkammer H., OFM, *Misterium zbawcze Jezusa Chrystusa i rola Jego Matki w świetle Nowego Testamentu*, 61—82

t. XII

Jankowski A., OSB, *Modlitwa mnichów i jej biblijne uzasadnienie*, 231—254; tenże, *Praca mnichów*, 287—300

t. XIII

Langkammer H., OFM, *Kościół jednoczący z Chrystusem*, 365—400

t. XIV

Kudasiewicz J. ks., *Cechy specyficzne etosu biblijnego*, 61—88

t. XVI

Łach J. ks., „*Wiara bez uczynków jest martwa*” (Jk 2, 26), 62—72

t. XVII

Jankowski A., OSB, *Biblia i liturgia*, 91—102; Kudasiewicz J. ks., *O prawdziwe rozumienie Ewangelii*, 62—90; Szewc E. ks., *Sprawiedliwość i miłosierdzie w świetle Biblii*, 131—148

ZESZYTY NAUKOWE KUL

1985, z. 1

Kudasiewicz J. ks., *Jezus z Nazaretu czy wspólnota wierzących u początków Ewangelii*, 3—14

1986, z. 1

Sielicki Fr., *Biblia w najstarszej kronice ruskiej „Powieść minionych lat”*, 3—12

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

UWAGA PRENUMERATORZY!

Prenumerata dwumiesięcznika

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

na rok 1989 wynosi:

roczna 1 200 zł.

półroczna 600 zł.

Cena pojedynczego numeru — 300 zł.

Prosimy przysyłać prenumeratę na konto Redakcji RBL

PKO Kraków nr 35 510—24 660—136

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Bp KAZIMIERZ ROMANIUK, „A na ziemi pokój ludziom Jego upodobania” (Łk 2,14)	81
Ks. JAN LAMBRECHT SI, „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać”. Współczesne odczytanie orędzia ewangelicznego Jezusa...”	85
O. ROMAN ZDZIARSTEK OP, Chrystonomiczność egzystencji chrześcijańskiej według św. Pawła	98
KS. NORBERT MENDECKI, Ugarit (Ras Szamra) — historia wykopalisk w okresie półwiecza	111

REFLEKSJE I MATERIAŁY

Ks. JAN KANTY PYTEL, Symbolika ognia w Piśmie św.	115
Ks. STANISŁAW GRZYBEK, Problematyka życia rodzinnego w księdze Tobiasza	119
O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB, Post w życiu Jezusa Chrystusa	124
JAN OGRODZKI, Prorocka posługa Kościoła w świetle biblijnej koncepcji Słowa Bożego	132
MICHAŁ GALAS, Metoda aforyzmów G. Scholema, czyli o stosunku współczesnej filozofii do kabały	139
Ks. JERZY CHMIEL, Rozmowa z ks. Janem Lambrechtem SI	141

UWAGI — WIADOMOŚCI — SPRAWOZDANIA

Ks. ROMUALD RAK, Kult św. Liboriusza biskupa w Paderborn (Sprawozdanie z uroczystości w 1988 r.)	142
Ks. JAN FLIS, Tryptyk biblijno-pasyjny w parafii w Giełczwi	146
O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB, IX spotkanie sekretarzy Komisji Narodowych Europy do spraw Liturgii	147
RECENZJE	149
Przegląd bibliograficzny (ks. T. Matras)	157