

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4

ROK XLII

1989

A R T Y K U Ł Y

Mariola Fortuna

HEBRAJSKA EWANGELIA ŚW. MATEUSZA ZE ŚREDNIOWIECZNEGO TRAKTATU ŻYDOWSKIEGO

Starożytna tradycja kościelna utrzymuje, że Ewangelia św. Mateusza została napisana w języku hebrajskim.

Papiasz, biskup Hierapolis, ok. 130 r. podaje, że „Mateusz uporządkował logia w języku hebrajskim, tłumaczył je zaś każdy, jak mógł”¹. W drugiej poł. II wieku Ireneusz, potwierdzając to świadectwo, dodaje nowy szczegół o czasie powstania tejże Ewangelii: „Tak więc Mateusz dla Hebrajczyków w ich ojczystym języku napisał i wydał Ewangelię, gdy Piotr i Paweł głosili w Rzymie Ewangelię i zakładali Kościół”². Kolejni Ojcowie Kościoła: Orygenes, Panteenus, Euzebiusz, Efrem i Hieronim, nawiązując do świadectw już istniejących, dodają do nich słowa wyjaśniające i uzupełniające. Starożytne świadectwa nie podają natomiast dokładniejszych informacji także żadnych charakterystycznych szczegółów, które wskazywałyby na znajomość tekstu hebrajskiego Mt. Stąd w 1555 roku Widmanstadt³ wysunął hipotezę, że Ewangelia Mt została napisana w języku aramejskim, gdyż język hebrajski — jego zdaniem — nie był już używany jako język rodzimy w Palestynie w I w. po Chr. W ten sposób hipoteza Mateusza aramejskiego przetrwała aż do czasu odkryć kumrańskich, które dowiodły, że język hebrajski był używany w Palestynie w czasach Jezu-

1. Świadectwo Papiasza zostało przekazane przez Euzebiusza w HE III, 39, 16.

2. *Adversus haereses* III, 1, 1.

3. *Liber Sacrosancti Evangelii de Jesu Christo Domino*, Vienna 1555.

sa. W 1954 r. Birkeland⁴, skandynawski semitolog, swoim artykułem na temat języka Jezusa na nowo rozpoczął dyskusję wokół semickiego pochodzenia Ew. Mt.

Aktualnie zdania uczonych na temat oryginalnego języka Mt (hebr., aram., gr.) są podzielone. W ostatnich latach pojawiły się znowu hipotezy broniące hebrajskiego pochodzenia Ew. Mt (J. A. T. Robinson, C. Tresmontant, J. Carmignac). Poparciem dla tych hipotez może być niedawno odkryta przez Howarda hebrajska Ew. Mt w średniowiecznym traktacie żydowskim.

1. ŚREDNIOWIECZNY TRAKTAT ŻYDOWSKI 'EBEN BOCHAN

W okresie średniowiecza (XIII—XIV w.) w Hiszpanii toczyły się burzliwe dyskusje na tematy religijne między chrześcijanami a Żydami. Organizowano także — publiczne dysputy. Do jednej z nich w Kastylji w 1375 r. przystąpił uczony żydowski z Tudeli, rabin Szem Tob ben Izaak ben Szaprut (czasami nazywany Ibn Szaprut). Owcem tego spotkania był jego późniejszy polemiczny traktat *'Eben Bochan* — „kamień probierczy” — tytuł zaczerpnięty z Iz 28, 16, napisany przeciwko chrześcijaństwu w 1380 r. wzorowany na *Księdze Wojen Pańskich* rabiego Josefa Kimchi⁵. Autor zmienił ten traktat kilkakrotnie (w 1385, 1395, 1400 i w 1402 r.), dodając w ostatnim wydaniu dwunastoczęściowego oryginału dalsze pięć części.

Pierwsza księga tego traktatu zajmuje się zasadami wiary żydowskiej; następnych dziewięć zawiera fragmenty biblijne, będące podstawą dyskusji między Żydami a chrześcijanami; jedenasta podaje niektóre haggadyczne sekcje Talmudu używane przez chrześcijan; zaś księga dwunasta posiada pełny tekst Ew. Mt po hebrajsku. Jest to najwcześniejszy kompletny tekst hebrajskiej Ew. Mt, jaki obecnie znamy. Podzielony jest na 116 perykop z licznymi polemicznymi wtrąceniami i komentarzami. Jak dotąd nie ukazało się żadne krytyczne wydanie tego żydowskiego traktatu, choć istnieje dość znaczna liczba rękopisów z XV—XVII w.⁶

Według G. Howarda już w XIII wieku hiszpański dominikanin, Raymund Martini, używał wersji Mt zawartej w *'Eben Bochan* w swojej rozprawie *Puggio fidei*⁷. W 1537 r. tekst hebrajskiej Ewangelii Mt z traktatu *Szem Toba* zo-

⁴ *The Language of Jesus*, w: *Avhandlingar utgitt av Norske Videnskaps — Akademi i Oslo*. II. Hist.-Filos. Klasse 1954, Oslo 1954, 1-40.

⁵ G. Howard, *Was Gospel of Matthew Originally Written in Hebrew?*, „Bible Review” 2 (1986) nr 4, 15-25; tenże, *The Textual Nature of an Old Hebrew Version of Matthew*, JBL 105 (1986) 49-63; tenże, *A Primitive Hebrew Gospel of Matthew and the Tol'doth Yeshu*, NTS 34 (1988) 60-70; P. E. Lapide, *Hebrew in the Church*, Michigan 1984, 46-48.

⁶ Pełną listę mss podaje A. Marx, *The Different Versions of Ibn Shaprut's Eben Bochan*, w: *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of Abraham Salomon Freidus*, New York 1929, 265-270.

⁷ G. Howard, *The Gospel of Matthew according to a Primitive Hebrew Text*, Macon, Georgia 1987, 178. Przypuszczenie to wysunął już H. J. Schonfield, *An Old Hebrew Text of St. Matthew's Gospel*, Edinburgh 1927, 8-9.

stał wykorzystany przez Sebastiana Münstera w publikacji pt.: *Torat ha-Mašiah*⁸. W dziele tym autor zamieścił list dedykacyjny do króla Anglii, Henryka VIII, w którym podkreśla, że ów tekst otrzymał od Żydów w zniszczonej formie z wieloma ubytkami, w związku z czym sam uzupełnił hebrajski manuskrypt. Nie zaznaczył jednak tych miejsc, które dodał i na podstawie jakich tekstów poczynił te poprawki. Z kolei w 1553 r. Jean du Tillet, biskup Brieu, podróżując po Włoszech otrzymał od Żydów hebrajską wersję Mt, którą przywiózł do Paryża. Polecił ją przetłumaczyć na łacinę Mercierowi i opublikował ją w podwójnej wersji — łacińskiej i hebrajskiej — w 1555 r. w Paryżu. W 1690 r. Richard Simon⁹ mylnie utożsamiał hebr. Mt Szem Toba z hebr. wersją Mt Münstera i du Tilleta, co spowodowało, że aż do naszych czasów sądzono, że tekst Szem Toba jest jedynie tłumaczeniem z jęz. greckiego lub łacińskiego na hebrajski¹⁰. W 1879 r. Adolf Herbst¹¹ opublikował ponownie edycję tekstu du Tilleta ze wstępem i notami uzupełniającymi. Był on przekonany, że teksty Münstera i du Tilleta są odbiciem hebr. Mt Szem Toba i że źródłem tego ostatniego tekstu była Wulgata. Przekonanie to zostało podważone przez Hugta J. Schonfielda, który w 1927 r. wydał angielską wersję du Tilleta wraz ze wstępem, tłumaczeniem i dodatkami. Stwierdził on, że tekst du Tilleta zawiera niektóre z charakterystyk zaginionej Ewangelii aramejskiej Mt, znanej w okresie patrystycznym pod nazwą Ewangelii Hebrajczyków. Wskazuje na jego związek z przekładem starołacińskim i syryjskim oraz apokryficzną Protoewangelią Jakuba. Ponadto wysunął wątpliwość zarówno co do identyczności tekstu Szem Toba w porównaniu z wersją Münstera i du Tilleta, jak i co do samego autorstwa Szem Toba odnośnie do Ewangelii Mt zawartej w *'Eben Bochan*¹². G. Howard sądzi, że tekst Münstera i du Tilleta odzwierciedla w niewielkim tylko stopniu tę samą tradycję hebrajską, co tekst Szem Toba. W trakcie ich powstawania nastąpiła daleko idąca rewizja z zamiarem zharmonizowania tych tekstów ze współczesnymi tekstami greckimi. Rewizja ta została tak daleko posunięta, że trudno jest mówić o oryginalnych dziełach w jęz. hebrajskim, ale raczej o nowych tłumaczeniach z języka greckiego i łacińskiego na hebrajski¹³.

8. *Evangelium secundum Matthaum in lingua Hebraica, cum versione latina atque succinctis annotationibus*, Basileae 1537.

9. *Histoire critique des Versions du Nouveau Testament*, Rotterdam 1690, 231.

10. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford³ 1967, 295, uważa, że autorem hebr. Mt był prawdopodobnie żydowski pisarz polemiczny Szem Tob i że tekst du Tilleta oparty jest na starołac. oryginalne; P. E. Lapidé, dz. cyt., 46-48 sądzi, że hebr. Mt jest tłumaczeniem z Vg. Wniosek taki opiera na spostrzeżeniu, że ów tekst często nawiązuje do ms Neofiti, wykazującego upodnienia do Vg.

11. *Des Schemtob ben Schaphrut hebraeische Übersetzung des Evangeliums Matthaei nach dem Drucken des S. Münster und J. du Tillet-Mercier*, Göttingen 1879.

12. H. J. Schonfield, dz. cyt., 13.

13. Por. G. Howard, *Was Gospel*, 19; tenże, *The Textual*, 52-63.

14. Patrz przypis 5.

2. KRYTYCZNE WYDANIE HEBRAJSKIEJ EW. MT Z RĘKOPISU BIBLIOTEKI MUZEUM BRYTYJSKIEGO

Przypadek sprawił, że ponownie zainteresowano się tekstem hebr. Ew. Mt Szem Toba. Mianowicie, amerykański uczony G. Howard, zajmujący się badaniami nad semickimi początkami Ewangelii, przypadkowo trafił w Bibliotece Muzeum Brytyjskiego w Londynie na manuskrypt zawierający dotąd nie znany tekst wydanie tegoż tekstu na podstawie odnalezionego rękopisu. Ze-stawił on ten tekst z tekstem z innych rękopisów traktatu *'Eben Bochan* wraz z tłumaczeniem angielskim i wprowadzeniem historyczno-krytycznym¹⁵. W swojej pracy wykorzystuje Howard dziewięć różnych rękopisów. Jej celem jest wyjaśnienie stosunku tekstu hebr. Mt Szem Toba do greckiego Mt kanonicznego oraz danie odpowiedzi na pytanie, czy tekst hebr. jest tłumaczeniem z tekstu greckiego.

Wykazuje on, że istnieje szereg fragmentów Mt hebr. Szem Toba, które różnią się w znaczeniu od Mt gr. Mt hebrajski wydaje się być bardziej pierwotnym niż grecki. Np. Mt 12, 24-28 — gr. tekst mówi: „... jeśli ja wyrzucam demony przez Belzebuba, przez kogo wyrzucają wasi synowie... Lecz jeśli ja wyrzucam demony przez Ducha Bożego, królestwo Boże przyszło do was”, hebr. zaś ma: „... jeśli ja wyrzucam demony przez Belzebuba, to dlaczego wasi synowie nie wyrzucają ich... Zaprawdę nadszedł koniec królestwa”.

Zauważamy tu postępowanie w myśleniu. W hebr. tekście Jezus uważa za stosowne wyrzucanie demonów mocą Belzebuba pomimo, że On sam czynił to mocą Ducha Bożego. Gr. tekst odrzuca samą myśl wyrzucania demonów przez moc szatańską, by nie dopuścić do posądzenia Jezusa o jakiś przyjazny stosunek z szatanem¹⁶.

W opowiadaniu o kobiecie kananejskiej (Mt 15, 21-28) niestosowność odpowiedzi uczniom: „zostałem posłany tylko do zaginionych owiec z domu Izraela” w tekście gr. próbuje się złagodzić rozszerzeniem misji Jezusa po zmar-twychwstaniu na cały świat: „idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19-20). Tekst hebr. z kolei w tym miejscu brzmi: „idźcie i nauczajcie ich (tj. Żydów) wykonywać wszystkie rzeczy, które rozkazałem wam na zawsze”. Hebr. Mt przedstawia więc Jezusa aż do końca utrzymując supremację Izraela. Gr. Mt zaś wprawdzie nie odrzuca pierwszeństwa Izraela, to jednak bierze pod uwagę wszystkie narody, by włączyć je w powszechną historię zbawienia¹⁷.

Niektóre różnice pomiędzy tekstem gr. i hebr. Mt podobne są do tych, jakie zachodzą między tekstem masoreckim hebr. Biblii, a jej greckim przekładem z powodu różnej wokalizacji i zewnętrznego podobieństwa poszczególnych słów. Np. Mt 3, 11 gr. ma: „ja was chrzczę wodą (hebr. odpowiednik *bmy*) ku pokucie”, hebr. zaś: „ja chrzczę was w dniach (*bymy*) pokuty”, 7, 4

15. *The Gospel...*

16. Por. G. Howard, jw., 206—208.

17. Por. G. Howard, jw., 208—209.

18. Por. G. Howard, jw., 210—214.

gr. ma: „pozwoł (hebr. odpowiednik *tr*) mi wyrzucił źdźbło”, hebr. zaś „czekaj (*ktř*) na mnie, a wyrzucę ci słomę”; 24, 6 gr. ma: „uważajcie, żebyście się nie złąkli (hebr. odpowiednik *tbhlw*), hebr. zaś: „strzeżcie się, żebyście nie zgłupieli (*thblw*)¹⁸.

Wielokrotnie tekst hebr. Mt Szem Toba dostarcza danych wskazujących na podstawę wariantów w paralelnych miejscach gr. Ewangelii, np. Mt 12, 50 i Mk 3, 35 mają „mój brat”, zaś Łk 8, 21: „moi bracia”, natomiast Mt Szem Toba ma: *'ahy*, które może być zarówno l. poj., jak i l. mn., w zależności od wokalizacji (*'ahi* lub *'ahay*); Mt 18, 6: „zanurzył się”, Mk 9, 42 i Łk 17, 2: „rzucił”, zaś Mt Szem Toba ma: „rzucony” (*ywtł* od *twł*). Czasownik „zanurzyć” może pochodzić od *tbl*, który w hofal impf. brzmi *ywtbl*; Mt 20, 32 i Mk 10, 49 mają: „zawołajcie go”, Łk 18, 40 ma zaś „przyprawdźcie go”, Mt Szem Toba odczytuje „wołać” od korzenia *kr'*, które jest bardzo podobne do „przyprawdzać” *krb*¹⁹.

Mimo że hebrajski Mt Szem Toba przedstawia jedyny w swoim rodzaju typ tekstu, to jednak można zauważyć pewne pokrewieństwa istotniejące między Szem Tobem a przekładem starofacińskim, starsyryjskim Mt i Diatessaronem oraz liczne brzmienia zgodne z koptyjską Ewangelią Tomasza²⁰.

Mt Szem Toba był przechowywany przez Żydów, a być może i przez żydowskich chrześcijan, a nie chrześcijan wywodzących się z pogaństwa. Dowodem na powyższe stwierdzenie może być to, że poza małymi wyjątkami żaden z cytatów hebr. Ew. Mt cytowanych we wczesnej literaturze pogańsko-chrześcijańskiej nie odpowiada hebr. Ew. Mt Szem Toba. Natomiast w licznych średniowiecznych traktatach żydowskich znajdujemy cytaty i aluzje wykazujące zbieżności językowe i tekstowe z Mt Szem Toba²¹.

Najwięcej podobieństw hebr. Mt Szem Toba posiada z antychrześcijańską ewangelią *Toledot Jeszu* przeciwko tekstowi kononicznemu. Obydwa teksty posługują się dwoma sposobami pisania imienia Jezusa (*Jeszua* i *Jeszu*). Używają słowa „mędrca” (*hkmy*) tam, gdzie gr. ma „skrybowie” (*grammateis*), odnoszą określenie „człowiek gwałtowny” (*prysy*) do uczniów Jezusa. Teksty hebr. podają, że „ludzie na koniach” (-jeźdźcy — *pršym*) zostali posłani do odnalezienia Jezusa i to oni wzięli Jezusa pod straż (por. Mt 27, 27), zaś tekst gr. wyraźnie mówi o żołnierzach rzymskich. Hebr. Mt, przeciwnie do gr., zdaje się sugerować, że wykonawcami wyroku śmierci Jezusa byli Żydzi, a nie Rzymianie, co potwierdza także brak wzmianki o pretorium. Zarówno Mt Szem Toba, jak i *Toledot Jeszu* twierdzą, że Jezus został powieszony (*thl*), a nie ukrzyżowany, jak to podaje tekst gr. (por. Mt 27, 23. 26. 31. 38. 44; 28, 5); używają słowa „wstać” (*md*) na zmartwychwstanie Jezusa, zaś tekst gr. w analogicznych przypadkach używa oł pewnej formy czasownika „podnieść się”, „powstać” (por. Mt 27, 63. 64; 28, 7), albo też nie ma nic odpowiadającego (np.

¹⁹. Por. G. Howard, jw., 214-220.

²⁰. Por. G. Howard, jw., 187—194. 224.

²¹. Por. G. Howard, jw., 224—225.

Mt 28,6. 8). Ponadto słowo to pojawia się wielokrotnie w hebr. tekście Mt w opisie sądu, męki i zmartwychwstania Jezusa²².

W związku z tym może powstać pytanie, czy hebr. Mt Szem Toba nie jest odpowiedzią na antychrześcijańską ewangelię *Toledot Jeszu*, choć ich zgodność przeciwko tekstowi kanonicznemu zdaje się przeczyć takiej hipotezie.

3. RACJE PRZEMAWIAJĄCE ZA ORYGINALNYM CHARAKTEREM HEBRAJSKIEJ EWANGELII MATEUSZA

A. Argumenty za autentycznością

Podstawowa teza Howarda brzmi: Ew. Mt Szem Toba nie jest przekładem z jęz. gr. na hebr., lecz jej pierwotne podłoże jest kompozycją hebrajską, która z biegiem lat uległa pewnemu skażeniu. Mimo to „hebrajszczyzna, w jakiej została napisana, jest właściwie taka, jakiej należałoby oczekiwać od dokumentu powstałego w I w. po Chr. i zachowanego przez Żydów w okresie średniowiecza”²³. Na poparcie swoich przypuszczeń przytacza świadectwa wewnętrzne oraz dowody z historii przekazu tekstu hebr. Mt.

Sam Szem Tob w swoim wprowadzeniu do 12-tej księgi mówi, że dzieło *'Eben Bochan* uzupełnił przez włączenie do niego Ew. Mt: „... zdecydowałem się ją przepisać (*lh'tykm*) dla dwóch powodów, aby odpowiedzieć chrześcijanom z ich własnych ksiąg... i wykazać braki i błędy, które się w nich spotyka. Zaklinam każdego kopistę (*m'tyk*), żeby on nie przepisywał (*y'tyk*) księgi Ewangelii jeśli nie napisze w każdym miejscu tych sprzeczności, które ja sam napisałem...”²⁴. Następnie po Mt 21, 9 pisze: „Tutaj Jan... napisał, że sam Jezus wziął osiołka, gdyż to co jest napisane mówi: Nie bój się córko syjońska, oto twój król przychodzi do ciebie siedząc na źrebięciu osłów. Jan i Mateusz zmienili Pismo i nie zgadzają się na zmianę, gdyż Pismo mówi: pokorny i dosiadający osła oraz na źrebięciu, osłęciu osłów”²⁵. Szem Tob w tym miejscu oskarża Jana i Mateusza, że odczytują *'twn* zamiast masoreckiego tekstu Za 9, 9, gdzie czytamy *hmwr*. Stąd płynie wniosek, że co najmniej rozdział ten nie był przetłumaczony przez Szem Toba.

Tekst hebr. Mt Szem Toba posiada wiele pierwiastków kompozycyjnych odpowiadających poezji hebr.: grę słów, paralele, połączenia wyrazowe, kalambusy i aliterację, trudnych lub wręcz niemożliwych do oddania w jęz. gr. Tak np. Mt 21, 19: „A widząc drzewo figowe przy drodze, przyszedł do niego, a nie znalazł na nim nic oprócz liści. I powiedział do niego: Niech już nigdy z ciebie żaden owoc nie wyjdzie”. Szem Tob podaje: „nie znalazł nic na nim z wyjątkiem liści... niech nigdy owoc nie wyjdzie z ciebie na zawsze”. Mamy tutaj podwójną grę słów, zrobioną z kombinacji słowa *masa'* (znalazł) i *yese'* (wyjść) oraz *ha'olim* (liście) i *l'olam* (nigdy). Mt 18, 9: „Jeśli twoje oko powo-

22. Por. G. Howard, *A Primitive Hebrew*, 60–70.

23. G. Howard, *Was Gospel*, 20.

24. G. Howard, *The Gospel*, 177–178.

25. G. Howard, jw., 179.

duje, że potkniesz się (*takšilekā*), wyrzuc je (*tašlikehā*) od siebie. Mt 26, 28. 34-36: „To jest moja krew nowego przymierza, która została wylana za wielu na odpuszczenie grzechów (*kappārāh*)... Jezus powiedział: «Zaprawdę powiadam ci, tej nocy zanim kogut zapieje, zaprzeczysz się (*kāpar*) mnie trzy razy» Piotr rzekł Mu: «raczej umrę z Tobą niż się zaprę (*kāpar*) Ciebie». Wtedy Jezus przyszedł do wioski (*kepar*)...”²⁶.

Hebr. Mt Szem Toba zawiera pewną liczbę wariantów odbiegających w swoim rozumieniu od tekstu gr., a mające implikacje teologiczne — stosunek Jezusa do Prawa, osoba Jana Chrzciciela i imię Boże. Pamiętając o burzliwych polemikach żydowsko-chrześcijańskich, trudno sobie wyobrazić, by warianty te zostały wprowadzone przez średniowiecznego żydowskiego tłumacza zaangażowanego w wykazanie wyższości swojej religii, gdyż wszystkie one czynią chrześcijaństwo bardziej atrakcyjnym lub też stępują ostrze żydowskich krytyk przeciwko chrześcijaństwu. Warianty te musiały bardzo wcześniej powstać przed całkowitym rozdziałem judaizmu od chrześcijaństwa²⁷.

W antytezach Jezusa na temat rozwodu (Mt 5, 31-32) i krzywo przysięstwa (Mt 5, 33-37) tekst gr. zdaje się odwoływać i znosić prawo, zaś hebr. raczej je radykalizuje i uwewnętrznia niż znosi.

Osoba Jana Chrzciciela jest bardziej eksponowana i uznawana w hebr. Mt niż gr. (por. Mt 11, 11. 13; 17, 11). Rozbieżność tę Howard tłumaczy tym, że gr. Mt przedstawia późniejszą tradycję Mateuszową, uważającą zwolenników Jana Chrzciciela za sektę rywalizującą z chrześcijaństwem.

Żydzi unikali wymawiania imienia Boga, nie tylko w modlitwie, ale i w czytaniu, ze względu na Jego wielkość i świętość. Dlatego tam, gdzie napotykali tetragram imienia Bożego JHWH wymawiali *Adonaj*.

W hebr. Mt spotykamy ciekawy skrót imienia Boga, który pojawia się ok. 15 razy. Po prostu Bóg określany jest skrótem *hyy* (*-ha-šem*). Jest to pewnego rodzaju namiastka imienia Bożego. Gdyby przyjąć, że Mt Szem Toba jest tłumaczeniem z jęz. gr., wówczas obecność tej formy wydaje się co najmniej dziwna. W gr. tekście ewangelii Bóg określany jest terminem *Kyrios*, a więc tu powinien pojawić się termin *Adonaj*.

Następnego dowodu na to, że hebr. Mt Szem Toba nie jest tłumaczeniem z jęz. gr., ale oryginalną kompozycją hebrajską, dostarcza porównanie go ze średniowiecznymi żydowskimi traktatami, takimi jak: *Księga Nestora Hakkomer*, *Księga Miłhamot Ha-Szem* Jakuba ben Reubena, *Księga Józefa Hamekane* Rabbiego Józefa ben Natana, *Księga Nissahon Vetus* i *Toledot Jeszu*. Wszystkie te dzieła są wcześniejsze od *'Eben Bochan* zawierającego hebr. tekst Mt, z czego można wnosić, że tekst Szem Toba krążył w kołach żydowskich dla celów polemicznych z chrześcijaństwem co najmniej kilka wieków przed umieszczeniem go w traktacie Szem Toba.²⁸

Najbardziej pierwotna warstwa Mt Szem Toba napisana jest w stylu chropowatym, niewyglądającym z licznymi konstrukcjami niegramatycznymi oraz

²⁶ Por. G. Howard, jw., 194—201; tenże, *Was Gospel*, 20—21.

²⁷ Por. G. Howard, *Was Gospel*, 21—23.

²⁸ Por. G. Howard, *A Primitive Hebrew*, 61.

idiomami i formami aramaizującymi bardzo zbliżonymi do pism kumrańskich. Duże podobieństwo językowe do Mt z 'Eben Bochan wykazuje tekst księgi Syracha²⁹.

B. Ślady średniowiecznych przeróbek

Zestawienie hebr. Mt Szem Toba z szeregiem żydowskich i antychrześcijańskich cytatów z Ew. Mt, rozsianych w średniowiecznych traktatach żydowskich, poczynając od najwcześniejszych poprzez Szem Toba aż do du Tilleta, wskazuje na stopniową ewolucję w hebrajskiej tradycji. Modyfikacje i poprawki podstawowego tekstu poszły w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek obejmuje zmiany stylistyczne, polegające na rozwoju lingwistycznym i gramatycznym oraz na stosowaniu wyrazów synonimicznych. Drugi kierunek polegał na różnego rodzaju poprawkach dla zharmonizowania hebrajskiego z greckim i łacińskim tekstem kanonicznym w celu ustalenia wspólnej bazy do polemicznych rozmów między Żydami a chrześcijanami. Im dalej od pierwotnego tekstu hebr., tym bardziej wykazują skłonność do uzgodnień z gr. i łac.³⁰

Istnieją także pewne przykłady późniejszych korekt w hebr. Mt Szem Toba — dodatki wyjaśniające w innych językach, np. 1, 23: „i nazwiesz imię Jego Emmanuel, to znaczy Bóg z nami”; 27, 33: „wtedy przyszli na miejsce zwane Golgota, to znaczy Miejsce Czaszki”. Innym przykładem poprawek są wyjaśnienia imion i miejscowości następujących po słowie *l'z* w innym języku przeliterowane z hebr. na gr., np. 2, 11; 3, 7; 4, 10; 5, 31 i in. Występują także w tym tekście typowe wyrazy znajdujące się jedynie w pismach rabinicznych³¹.

Jeśli przyjmiemy, że odnaleziony rękopis Mt Szem Toba jest oryginalną kompozycją hebr., wówczas musimy postawić pytanie o stosunek tego tekstu do kanonicznego Mt; czy grecki Mt jest tłumaczeniem hebrajskiego Szem Toba. Zdaniem Howarda, zarówno analiza leksykalna, jak i gramatyczna wykazuje, że greka Mt mimo wyraźnego tła semickiego nie jest tłumaczeniem z hebr., ale oryginalnym dziełem. Według Howarda mamy więc dwa wydania tego samego materiału w dwóch różnych językach; żadne nie jest tłumaczeniem drugiego, ale jeden tekst służy za model dla drugiego. Nie można jednak odpowiedzieć, który z tekstów był wcześniejszy: hebrajski czy grecki³². Hipotezę taką Howard potwierdza faktem, że w historii zdarzały się przypadki istnienia dwóch identycznych dzieł w różnych językach, np. Księga Syracha i *Wojna żydowska* Józefa Flawiusza.

Wstępna ocena dokonana przez Howarda nie rewolucjonizuje wyników dotychczasowych badań egzegetycznych. W zasadzie jest to ten sam tekst co grecki Mt kanoniczny z tą tylko różnicą, że pewne szczegóły są inaczej ustalone w stosunku do odbiorców żydowskich. Hipoteza ta zdaje się potwierdzać tradycję Ojców Kościoła o hebrajskiej oryginalnej Ewangelii Mateusza,

²⁹. Por. G. Howard, *Was Gospel*, 23—24.

³⁰. Por. G. Howard, *The Gospel*, 165. 180. 223.

³¹. Por. G. Howard, jw., 186—187.

³². Por. G. Howard, jw., 181. 225.

a nie aramejskiej, co nie oznacza, że Ewangelia Mt przed redakcją hebrajską nie była ogłoszona w języku aramejskim i greckim, czy też zredagowana w tych językach. G. Howard nie wyjaśnia jednak dokładniej okoliczności ani czasu napisania hebr. Mt. Sugeruje on jedynie myśl, że Ewangelia hebr. Mt została ułożona przed odłączeniem się chrześcijańskich wspólnot mówiących po grecku od chrześcijan posługujących się językiem hebrajskim.

Warszawa

MARIOLA FORTUNA

Ks. Stanisław Mędała CM

NOWE ŹRÓDŁO DO BADAŃ PRZEKAZU EWANGELII MATEUSZA

D. J. Harrington SJ, prezentując krytyczne wydanie hebrajskiej Ewangelii Mateusza z żydowskiego traktatu polemicznego Szem Toba (Szem Tow, Szemtob lub Szemtow), opracowane przez G. Howarda¹, stwierdza, iż dzieło to stanowi ważne źródło do dalszych badań naukowych pochodzenia hebrajskiego Ewangelii Mateusza i jej transmisji. Pozytywnie ocenia on zarówno metodę zastosowaną przez Howarda, jak również jego ostrożność w wyciąganiu wniosków. Jako kolejny krok w badaniach opublikowanego tekstu hebrajskiego Ewangelii Mateusza Harrington wskazuje systematyczne zastosowanie reguł ustalonych przez Howarda, żeby oddzielić pierwotną warstwę Mateusza od późniejszych dodatków².

Howard ustalił następujące kryteria do badań hebrajskiej wersji Mateusza: „Lekcje odbiegające od tekstu greckiego i łacińskiego oraz nie mające wypolerowania stylistycznego powinny być uważane za należące do najstarszej warstwy tekstu. Lekcje, które są uzgodnione z tekstem greckim i łacińskim oraz wypolerowane stylistycznie, zwłaszcza wtedy gdy odbijają późniejszą rękę rabiniczną, powinny być uważane za późniejszą rewizję”³.

Celem niniejszego opracowania jest przytoczenie kilku charakterystycznych szczegółów z hebrajskiej Ewangelii Mateusza opublikowanej przez Howarda, aby ukazać specyfikę odkrytej Ewangelii oraz problemy, jakie stają przed uczonymi do rozwiązania.

¹. G. Howard, *The Gospel of Matthew according to a Primitive Hebrew Text*, Macon, GA 1987.

². D. J. Harrington opublikował recenzję książki Howarda w „Catholic Biblical Quarterly” 50 (1988) 717n.

³. G. Howard, dz. cyt., 224.

1. UZASADNIONA NIEUFNOŚĆ W STOSUNKU DO AUTENTYCZNOŚCI HEBRAJSKIEJ WERSJI EWANGELII MATEUSZA

Krytyczne wydanie hebrajskiej wersji Ewangelii Mateusza z polemicznego traktatu żydowskiego Eben Bochan nie może budzić zbyt dużego entuzjazmu uczonych. Doszukiwanie się w tekście hebrajskim Ewangelii Mateusza z XIV w. oryginalnej wersji z I w. po Chr. rodzi poważne podejrzenia.

Howard słusznie stwierdza, że w środowisku żydowskim istniała pisana tradycja na temat Jezusa, na której opierali się polemiści średniowieczni. Jako przykład może służyć wykazywanie przez autorów żydowskich, że Jezus został powieszony, a nie ukrzyżowany⁴. Z tego wynika, że Żydzi dysponowali własnym przekazem dotyczącym śmierci Jezusa, niezależnym od tekstu greckiego Nowego Testamentu, w którym było użyte słowo *tālāh* — „powiesić”. Średniowieczni apologetycy chrześcijańscy, którzy od XIII w. systematycznie studiowali język hebrajski i pisma żydowskie⁵, a nie byli jednak w stanie wykazać, że hebrajskie słowo *tālāh* w czasach Nowego Testamentu było używane na oznaczenie krzyżowania. Można tego dokonać natomiast dzisiaj na podstawie pism kumrańskich⁶. Dlatego chrześcijanie średniowieczni jako podstawę do dyskusji z Żydami podawali Nowy Testament grecki i łaciński. Stąd w traktatach polemicznych Żydzi uzgadniali własne przekazy z przekazem chrześcijańskim.

Z drugiej strony Howard przekonująco wykazał, że opublikowany tekst hebr. Mt nie pochodzi od polemisty żydowskiego Szem Toba, gdyż ukazuje chrześcijaństwo w korzystniejszym świetle niż Ewangelia kanoniczna. Istnieje zatem uzasadnione podejrzenie, że zasadnicza warstwa tekstu hebrajskiego Ewangelii Mateusza z traktatu Eben Bochan może być dziełem dokonany przez uczonych chrześcijańskich przy pomocy konwertytów z judaizmu w nawiązaniu do antychrześcijańskich wypowiedzi w pismach żydowskich. Dlatego hipotezy Howarda na temat oryginalnego charakteru hebrajskiej wersji Mateusza wymaga najpierw wykazania, że ten tekst nie jest dziełem chrześcijańskim przeznaczonym dla celów misyjnych i apologetycznych w dialogu z judaizmem w XIII—XIV w. Wiadomo bowiem, że traktat Szem Toba był skierowany głównie przeciwko Abnerowi z Burgos (ok. 1270—1350), który z judaizmu przeszedł na chrześcijaństwo (odtąd nosił imię Alfonso z Valladolid)⁸. Należałoby odpowiedzieć np. na pytanie, czy Abner z Burgos nie tłu-

⁴ Por. G. Howard, *A Primitive Hebrew Gospel of Matthew and the Tol'doth Yeshu*, NTS 34 (1984) 60—70.

⁵ Por. B. Altaner, *Zur Kenntnis des Hebräischen im Mittelalter*, BiblZeit 21 (1933) 288—308.

⁶ Por. M. Hengel, *Crucifixion*, Philadelphia 1978, 84—85. W Zwoju Świątynnym 44, 6—13 jest mowa o krzyżowaniu jako o zastosowaniu kary powieszania z Pwt 21, 22. W NT (Ga 3, 22; Dz 5, 30) krzyż Chrystusa interpretowano także w świetle przepisu Pwt 21, 22.

⁷ Por. *Jüdisches Lexikon* 1 (1927) 31. Głównym zachowanym dziełem Abnera z Burgos jest *Moreh sedeq* („Nauczyciel Sprawiedliwości”) przetłumaczony na język kastylijski pt. *Mostrador del Justicia*.

⁸ Por. Raymundus Martini, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos cum observationibus Josephi de Voisin et introductione J. B. Carpovi*, Lipsiae 1687.

maczył tekstu Ewangelii Mateusza, który by przerobił w swym traktacie Szem Toba?

Na chrześcijańskie pochodzenie wersji hebrajskiej Mt, oprócz elementów teologicznych zasygnalizowanych przez Howarda, zdaje się wskazywać predykcja autora do posługiwania się imieniem Jezus. W greckiej Ewangelii Mateusza imię Jezus występuje 152 razy na 919 razy w całym Nowym Testamencie⁹, co stanowi 16, 54%. Procentowo imię Jezus zachodzi w NT częściej tylko w Ewangelii św. Jana, gdzie występuje 237 razy, co stanowi 25, 79% występowań w całym NT. Ale w hebrajskiej Ewangelii Mateusza imię Jezus zachodzi o wiele częściej niż w greckiej, bo aż 212 razy. Oznacza to, że tekst hebrajski pochodzi raczej ze środowiska chrześcijańskiego niż żydowskiego. Może to być środowisko średniowiecznych konwertytów żydowskich albo środowisko judeo-chrześcijańskie z I w. zbliżone do kół, z których wywodzi się Ewangelia św. Jana.

Jeżeli Ewangelia ta pochodzi ze środowiska judeo-chrześcijańskiego (posługującego się językiem hebrajskim, a więc zasadniczo z Jerozolimy) z I w., dlaczego, poza nazwą, nie ma jej śladów w starożytnych przekazach? Odpowiedzią na to pytanie jest hipoteza Howarda, że hebrajska wersja Mt zachowana w traktacie Szem Toba jest wydaniem w języku hebrajskim tego samego materiału, który znajduje się w tekście greckim Mt. Dlatego Ojcowie Kościoła nie mieli powodu do przytaczania wersji hebrajskiej.

Jednak Howard nie wspomina, że Szem Toba mógł dysponować przekładem hebrajskim Nowego Testamentu, którego według dawnych przekazów miał dokonać z języka greckiego Simon Atumanos (zmarł w latach 1483—87), mnich zakonu bazylianów¹⁰. Simon Atumanos jako biskup Kalabrii po Barlaamie od 1448 r., a od 1466 jako arcybiskup Teb, utrzymywał z Zachodem nie tylko ożywione kontakty dyplomatyczne, lecz także kontakty naukowe. Dowodem tego jest ofiarowanie przez Simona papieżowi Urbanowi VI własnego przekładu Starego Testamentu na język grecki i łaciński¹¹.

Na podstawie przeprowadzonych analiz statystycznych słownictwa hebr. Mt i sondażowych porównań z tekstami Starego Testamentu możemy stwierdzić, że z punktu widzenia statystycznego hebr. Mt może być traktowany zarówno jako przekład z języka greckiego na hebrajski, jak również jako oryginalna kompozycja, której odpowiednikiem jest gr. Mt. W hebr. Mt z traktatu Szem Toba znajduje się 13.103 wyrazów (oddzielnych jednostek graficznych), z czego 269 wyrazów wątpliwych (będących odpowiednikami tekstu z innych Ewangelii). W tekście greckim mamy 18.278 wyrazów (przy kilkunastu wyra-

⁹ Dane na podstawie *Computer-Konkordanz zum Novi Testamenti graece von Nestle-Atland*, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3rd Edition, 2. Aufl., Berlin 1985.

¹⁰ Por. G. Mercati, *Se la versione dall'ebraico del codice veneto greco VII sia di Simone Atumano, arcivescovo dei Tebe*, Studi a testi, t. 30, Roma 1916; O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome* (Rozprawy Hist. Tow. Nauk. Warsz. 8), Warszawa 1930, 142.256.393.311.407; B. Altaner, art. cyt., 307; G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch 2, 1), München 1959, 791.

¹¹ Por. G. Beck, dz. cyt., 791.

zach wątpliwych). Duża ilość wyrazów greckich w stosunku do ilości wyrazów hebrajskich bierze się stąd, że rodzajniki, spójniki oraz większość zaimków i przyimków w języku hebrajskim występują w łączności z innymi częściami mowy, a w języku greckim osobno.

Stosunek ilości wyrazów w hebr. Mt do ilości wyrazów w gr. Mt wynosi 1:1, 39, a bez wyrazów wątpliwych 1:1, 42. Jednak w poszczególnych fragmentach Ewangelii stosunek ten jest dość zróżnicowany. Są partie tekstu, w których ilość wyrazów hebrajskich do wyrazów greckich ma takie same, jak między tekstem hebrajskim ST a jego przekładem w Septuagintie. W nowożytnych przekładach Mt z języka greckiego na hebrajski stosunek ten waha się między 1:1, 16 (przekład 3 J przez Delitzscha) a 1:1, 5. Natomiast w przekładach z hebrajskiego na grecki (tekst masorecki i Septuaginta) ilość wyrazów hebrajskich do ilości wyrazów greckich waha się w granicach 1:1, 45 a 1:1, 80. W Księdze Syracha proporcja ta wynosi między 1:1, 41 a 1:1, 50.

2. ILUSTRACJA PROBLEMATYKI NA PRZYKŁADZIE HEBR.

Mt 4, 1

W hebrajskiej wersji Mateusza u Szem Toba czytamy: „Wtedy Jezus został wzięty w Duchu Świętym (lub: przez Ducha Świętego) na pustynię, aby był kuszony przez szatana”. W tekście greckim mamy: „Wtedy Jezus został wyprowadzony na pustynię przez Ducha, aby był kuszony przez szatana”. Wulgata podaje dosłowny przekład tekstu greckiego.

Specyfika tekstu hebrajskiego w porównaniu z tekstem greckim polega na użyciu czasownika od rdzenia *lqh* — „wziąć”, zamiast „wyprowadzić” (hebr. *bw'*, łac. *ductus est*) oraz na uściśnieniu rodzaju ducha przez dołączenie „święty”. Lekcja dodająca określenie „święty” odbiega od tekstu greckiego i łacińskiego (Wulgata, przekłady starołacińskie)¹². Nadto ma ona wydźwięk polemiczny przeciwko Żydom (por. Mt 12, 24). Polemiczny charakter lekcji pozwala przypuszczać, że uściślenie „święty” (hebr. *haqqodes* — „świętość” zamiast przymiotnika *q^edošāh* — „święty”) w 4, 1 nie pochodzi od Szem Toba. Wydaje się raczej, że polemista żydowski przejął tutaj tekst chrześcijański bez dokonania korekty.

Jako najprostszy sposób wyjaśnienia tego tekstu nasuwa się przypuszczenie, że jest on tworem średniowiecznym wprowadzonym przeciw przyjętej egzegezie żydowskiej Mt 4, 1. Howard sugeruje, że lekcja „Duch Święty” idzie po linii uzgadniania tradycji z polemicznych traktatów żydowskich z tekstem greckim i łacińskim. Tradycje żydowskie podsuwały, iż Jezus został wyprowadzony na pustynię przez złego ducha. Księga Nestora (VI—IX w.) ma: „Jezus był uciekający przed szatanem”, Milchamot Haszem Jakuba ben Reubena (z 1170): „Wtedy Jezus był wiedziony na pustynię przez szatana”; Nizzahon Ve-

¹² Wersje starołacińskie podaje A. Jülicher, *Matthäusevangelium* (Itala. Das Neue Testament im altlateinischer überlieferung, 1), Berlin 1972.

tus (XIII w.): „Jezus był prowadzony na pustynię, aby mógł być kuszony przez szatana”¹³.

Z przytoczonych tekstów żydowskich wynika, że polemici żydowscy dawali dość dowolne odpowiedniki Mt 4, 1 i nie byli pewni sensu wypowiedzi (np. Księga Nestora błędnie odczytuje słowo *brwh*). Ale już Ojcowie Kościoła wskazują na dwuznaczność w tekście Mt. Znają tę trudność niemal wszyscy komentatorzy łacińscy w średniowieczu¹⁴. Na ogół podkreślają, że Jezus został wyprowadzony na pustynię przez Ducha Świętego albo przez swego Ducha¹⁵. Żaden z egzegetów łacińskich w średniowieczu nie odstępował jednak od Wulgaty i nie wstawia do tekstu jednoznacznego rozumienia. Łacinnicy mieli bowiem opory w rozumieniu „Ducha” w Mt 4, 1. Przy wyjaśnianiu tego tekstu nie wykluczali odniesienia do złego ducha (np. Bruno w Segni na pocz. XII w.)¹⁶, a opowiadając się za wyprowadzeniem Jezusa na pustynię przez Ducha Świętego, napotykali na poważne trudności w interpretacji takiego ujęcia. Gdyby chodziło o uściślenie, to raczej poszłoby po linii podkreślenia, że Jezus został wyprowadzony przez swego Ducha (hebr. *ruhô*). Na podkreślenie w tekście, że Jezus został wyprowadzony przez „Ducha Świętego”, czyli w rozumieniu zachodniej egzegezy średniowiecznej przez „własnego Ducha”, łacinnikom przeszkadzały racje doktrynalne związane z samym pojęciem Ducha Świętego i Jego pochodzenia (por. dyskusje dotyczące „Filioque”).

Dlatego trudno przypuścić, aby średniowieczny egzegeta Kościoła zachodniego w tekście przygotowanym dla Żydów zmieniał tekst kanoniczny, gdy ta zmiana nastęrczała trudności teologiczne. Stąd lekcja „Duch Święty” w Mt 4, 1 nie wydaje się być produktem łacińskich polemistów chrześcijańskich i opierających się na ich dorobku teologicznym konwertowanych żydowskich. Natomiast nie jest wykluczone, iż Szem Tobowi w przytoczeniu tej lekcji przyświecały cele polemiczne przeciw komentatorom łacińskim.

Należy zatem rozważyć inną możliwość, a mianowicie, że lekcja jest produktem egzegezy wschodniej albo starożytnym przekazem. Wprawdzie przykład arabski i starsyryjski¹⁷ ma lekcję identyczną z tekstem greckim, ale wersja syryjska z kodeksu kuretoniańskiego, Diatessaron Tacjana (II w.) z komentarza Efrema¹⁸ i Peszitta mają lekcję „Duch Święty”. Również średnio-

¹³ Por. G. Howard, dz. cyt., 166n.

¹⁴ Ewangelia Mateusza często była komentowana przez autorów średniowiecznych. Dość pełny wykaz komentarzy do Mt podaje U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Teilband, Mt 1-7 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT 1, 1), Zürich 1985, 2—5. Średniowieczną egzegezę Mt odzwierciedla obszerny komentarz do Mt z XV w. zachowany w rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej. Por. M. Rechowicz, *Św. Jan Kanta i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV w.*, Lublin 1958.

¹⁵ Np. Christianus Druthmarus (z IX w.) wyraźnie uwydatnia, że Jezus został wyprowadzony na pustynię „a sancto suo Spiritu” (PL 106, 1296).

¹⁶ PL 165, 90.

¹⁷ Przekaz wersji starsyryjskiej w lekcjach odmiennych podaje A. S. Lewis, *The Old Syriac Gospels or Evangelion da-Mephareschê*, London 1910. Wydania innych wersji syryjskich znajdują się wymienione we wstępie do wydania NT przez K. Alanda.

¹⁸ Por. Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* (Sources chrétiennes 121), Paris 1966, 95.

wieczny komentator syryjski Dionizy bar Salibī (+ 1179) trzyma się lekcji „Duch Święty”. Nie tylko nie ma on trudności w przyjmowaniu tekstu jednoznacznie określającego „Ducha” w Mt 4, 1 jako osoby Trójcy Świętej, ale też tekst daje mu sposobność do wykazania, że Duch Święty nie jest niższy od Syna¹⁹.

Analogiczne uściślenie znajduje się w hebr. Mt 22, 43. Tam, gdzie gr. ma: „Jakżeż więc Dawid w Duchu nazywa Go Panem”, tekst hebr. ma: „Jakżeż nazywa Go Dawid, w Duchu Świętym (*brwh hqdš*) mówiąc: Pan”. Szem Toba także tutaj idzie za tradycją syryjską. Taką samą lekcję ma paralelny tekst u Mk 12, 36. Tak więc lekcja „Duch Święty” w hebr. Mt 22, 43 nie jest odbiciem egzegezy syryjskich, lecz lekcją sprzed redakcji greckiej Mt.

Lekcję odmienną w hebr. Mt 4, 1 Szem Toba teoretycznie można traktować jako odbicie wschodniej egzegezy tego tekstu. Ale biorąc pod uwagę syryjskie świadectwa tekstu i analogiczne sformułowania w Ewangelii Marka (12, 36) mamy prawo do traktowania hebr. 4, 1 Mt jako starożytnego przekazu. Warto tu nadmienić, że wyrażenie „Duch Święty” (*rwh qwdš*) należy do głównego repertuaru pojęciowego pism kumrańskich (por. IQS 8, 16; 9, 3; IQH 12, 12; 14, 13 itp.). Stąd obecność tego wyrażenia w Mt 4, 1 i 22, 43 w I w. nie jest anachronizmem. Być może, iż opuszczenie „święty” w gr. Mt 4, 1 i 22, 43 nastąpiło w związku z błędami chrystologicznymi w kołach judeochrześcijańskich.

Za autentycznością wersji hebrajskiej u Szem Toba przemawia także użycie hebrajskiego czasownika *lqh*, który nie jest odpowiednikiem greckiego słowa *anagō* (zaprowadzić) ani łacińskiego *duco* (w Wulgacie i wersji starołacińskiej), ani też syryjskiego *dbr* (prowadzić). Słowo hebrajskie *lqh* stanowi natomiast semantyczny odpowiednik greckiego *lambanō* użytego w analogicznym kontekście w Ewangelii Hebrajczyków²⁰ i *ekballō* użytego w Mk 1, 12 (por. Hi 22, 22).

3. ZBIEŻNOŚCI HEBRAJSKIEJ EWANGELII MATEUSZA Z DIATESSARONEM TACJANA

Howard wykazał, że w około dziesięciu procentach istnieje zbieżność między tekstem hebrajskim Mateusza Szem Toba a tradycją poświadczoną w Diatessaronie Tacjana²¹.

Zbieżności z zachowanymi fragmentami arabskimi Diatessaronu Tacjana zachodzą w ujęciu działalności Jana Chrzciciela w Mt 3, 10, po którym następuje tekst Łk 3, 10-15 oraz w Mt 3, 11, po którym idzie Łk 3, 16. Tekst hebraj-

¹⁹ Dionyssi bar Salibi. *Commentarii in Evangelia I*, 1 ed. I. Sedlacek (CSCO 16, *Scriptores Syrii* 16), Lipsiae 1906, 128. Również Efrem w Komentarzu do Diates, 19, 14 cytuje Mt 4, 1 w kontekście polemicznym z subordynacjami i wykazuje równość Ducha Świętego z Ojcem.

²⁰ Materiał porównawczy z Ewangelii Hebrajczyków podaje K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1964, 34.

²¹ G. Howard, dz. cyt., 189—194. Autor przytacza także bibliografię dotyczącą Diatessaronu Tacjana.

ski Szem Toba jest podobny do arabskiej wersji Diatessaronu 4, 18-25, chociaż nie jest jej przekładem.

Drugi fragment rozszerzony, w porównaniu do tekstu gr. Mt, to w wersji Szem Toba Mt 8, 19-33, gdzie są elementy z Mk 5, 8 i Łk 8, 29. 33. Analogiczny zestaw znajduje się w arabskim Diatessaronie w 11, 44-50.

Dwa inne przykłady poszerzenia tekstu Mt znajdują się w hebr. Mt 17, 1-5 przy opisie Przemienienia Jezusa oraz w hebr. Mt 17, 17-19, gdzie został włączony tekst z Mk 9, 20-28 (114 wyrazów).

Dla ilustracji formy poszerzenia tekstu przytaczamy przekład tekstu hebrajskiego Mt 17, 1-5:

„Po sześciu dniach Jezus wziął (*lqh*) Piotra, Jakuba, to jest Gimi (lub Dzi-mi), i jego brata Jana i wyprowadził ich na wysoką górę, aby się modlić (*lhptll*). Kiedy On się modlił, Jego oblicze zmieniło się przed nimi i skóra jego twarzy promieniała jak słońce, a szaty Jego stały się białe jak śnieg. (Wtedy) objawili się im Mojżesz i Eliasz rozmawiający z Nim i ukazujący Jezusowi wszystko, co miało nastąpić z Nim w Jerozolimie. Piotr i jego towarzysze byli śpiący (*nrđmym*); na wpół senni, na wpół czuwający. (Wtedy) zobaczyli Jego ciało (*gwpw*) z Nim dwóch mężów.

Kiedy szli, wówczas Piotr rzekł do Jezusa: Dobrze tu być. Uczynimy trzy przybytki, jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza, gdyż nie wiedział, co mówił.

Kiedy on jeszcze mówił, oto obłok okrył ich i byli bardzo wystraszeni; gdy byli pod obłokiem, usłyszeli ze środka obłoku głos mówiący i wypowiadający:

Oto ten jest moim Synem, moim Umiłowanym (*yqyry*) i moje w Nim upodobanie (*whpsy bw*), Jego słuchajcie”.

Przytoczony tekst zawiera połączenie elementów obecnych w greckim tekście Mt 17, 1-5 (par. Mk 9, 2-13) i Łk 9, 28-35. Analogiczne połączenie tekstu Mt i Łk znajduje się w arabskim Diatessaronie 24, 2-12.

W hebr. Mt 17, 5 na szczególną uwagę zasługuje oryginalny tytuł Jezusa — *yaqqir*, który może być odpowiednikiem zarówno greckiego tytułu *ho agapētos* (umiłowany) z relacji Mt, Mk i 2 P 1, 17 (z zaimkiem, jak w hebr. Mt), jak również *ho eklelegmenos* (lekcja odmienna *eklektos* — wybrany) z relacji Łukasza. W Starym Testamencie przymiotnik *yaqqir* — „drogi, umiłowany” — występuje tylko jeden raz w Jr 31, 20 jako synonim terminu *ša'asū'im* — „upodobanie, rozkosz, najmiłszy”. Septuaginta (38, 20) tłumaczy go słowem *agapētos*. Przymiotnik ten występuje natomiast częściej w Misznie, ale w znaczeniu nieco zmienionym — „upatrzony, ceniony, czczony”²². To tłumaczenie idzie po linii biblijnego słowa *yāqar*, które znaczy: być ciężkim, być drogim, cenionym, czczonym. Uwydatnia ono wartość, blask, honor. W języku aramejskim (w targumach) rzeczownik *yēqarā'* jest odpowiednikiem hebrajskiego *kābôd* — „chwała” (w Septuagincie gr. *doksa*). Zatem termin *yaqqir* lepiej niż grecki termin *agapētos* uwydatnia w scenie przemienienia antycypację chwały Zmartwychwstania i Wniebowstąpieniu Jezusa.

Wyjaśniając zbieżności tekstu hebrajskiego Mt u Szem Toba z arabskim

²² Por. C. Albeck, *Einführung in die Mischna* (Studia Judaica, 6), Berlin 1971, 320.

Diatessaronem Tacjana Howard przypuszcza, że nastąpiła reprodukcja pewnych partii Diatessaronu w wersji hebrajskiej Szem Toba. W tym wypadku tekst Szem Toba byłby świadkiem lekcji w Diatessaronie Tacjana. Ale wskazuje on na możliwość, że wersja starosyryjska, starołacińska i hebrajska Szem Toba poświadczają istnienie starożytnych form Ewangelii, w których teksty synoptyczne były w ściślejszym związku słownym niż w przyjętym tekście greckim²³.

Na tym tle nasuwa się przypuszczenie, iż Szem Tob wykorzystał jakiś przedkład wschodni, syryjski lub arabski przywieziony w czasie wypraw krzyżowych do Europy. A może pierwotna wersja hebrajska dostała się tą drogą do rąk Szem Toba?

4. GODNE UWAGI SZCZEGÓŁY W HEBRAJSKIEJ WERSJI MATEUSZA

Warto zwrócić uwagę na kilka oryginalnych szczegółów sugerujących autentyczność hebr. Mt, które nie zostały zauważone przez Howarda.

a) *Dawanie świadectwa według Mt 10,17–18*

Tekst grecki Mt 10,17–18 zawiera logion Jezusa zapowiadający uczniom prześladowania ze strony Żydów. W w. 18 jest mowa o dawaniu świadectwa „im i poganom”. Są poważne trudności w dokładnym rozumieniu myśli zawartej w tej wypowiedzi²⁴. Tymczasem hebr. Mt 10, 17-18 o wiele jaśniej ukazuje *Sitz im Leben* — świadectwa chrześcijan, mając na uwadze wierzących w Chrystusa spośród Żydów. W hebr. Mt 10, 17-18 czytamy: „Strzeżcie się ludzi. Nie (sic!) będą was wydawać na swych zgromadzeniach ani w swych domach zebrań, lecz namiestnikom i królom. Będziecie mogli (dosł. umożliwią wam) dawać świadectwo odnośnie do mnie im i poganom”.

Za oryginalną kompozycją hebr. Mt 10, 17-18 przemawia lekcja odmienna od greckiej, wyraźne adresowanie logionu do nawróconych Żydów w odniesieniu do śmierci Jezusa oraz odłączanie chrześcijan od Żydów.

b) *Formuła ustanowienia Eucharystii*

Hebr. Mt 26, 26-27 podaje precyzyjne odpowiedniki hebrajskie tekstu greckiego z wyjątkiem jednego szczegółu. Mianowicie przy formule błogostawieństwa kielicha jako odpowiednik gr. *eucharistesas* (BT: „odmówiwszy dziękczynienie”) hebr. 26, 27 ma: *wytn šbhym l'byw* — „i dał chwalby swemu Ojcu”. Jest to lekcja niespotykana w żadnym znanym przekazie Mt, ale remi-

²³. Por. G. Howard, dz. cyt., 194.

²⁴. Dokładną analizę logionu podaje R. Bartnicki, *Uczeń Jezusa jako głosiciel Ewangelii. Tradycja i redakcja Mt 9, 35–11, 1*, Warszawa 1985, 168–172; tenże, *Tekst Mt 10, 17-18 jako wyraz polemiki z judaizmem i uniwersalizmu redaktora Ewangelii Mateusza*, SThV 23, 2 (1985) 143–147.

niscencje tej formuły można spotkać w pismach Jana (por. J 17, 1-5; Ap 4, 9; 19, 7).

Zaden z przekładów NT na języki semickie, ani starożytnych ani nowożytnych, nie podaje w tej formule rdzenia *šbh*. Przekład arabski ma tu rdzeń *šā-kārā* — „dziękować”, większość przekładów syryjskich²⁵ ma formę *afel* od rdzenia *yd'* — „wyznawać”, wersja starosyryjska posługuje się słowem *brk* — „błogosławić”. W nowożytnych przekładach z greckiego na hebrajski występuje słowo *bāarak* — „błogosławić” (np. w przekładzie Delitzscha) albo *yādāh* — „wyznawać, chwalić” (np. przekład żydowskich konwertytów angielskich z 1838 r. i z 1864, a także Mszał rzymski zatwierdzony 1975 r. dla liturgii hebrajskiej).

Współczesna egzegeza naukowa nie zna adekwatnego odpowiednika hebrajskiego dla greckiego *eucharisteō*. Znany hebraista P. Joüon²⁶ stwierdził, że w języku hebrajskim i syryjskim nie ma właściwego słowa do wyrażenia „uznania, wdzięczności” jak w języku greckim. W języku greckim termin *eucharistia* (czasownik *eucharisteō*) w pierwszym rzędzie służył do wyrażenia „uznania”, a potem rozwinął się w znaczeniu pochodnym: „wyrażenie uznania, dziękczynienie”. Septuaginta słowem *eucharisteō* (i jego pochodnymi) tłumaczy hebrajskie słowa pochodzące od *yādāh* — wyznawać, uwielbiać. Rzeczownik *eucharistia* służył do tłumaczenia hebrajskiego *tōdh* — ofiara dziękczynna²⁷.

Specyfika hebr. Mt 26, 27 polega na tym, że podaje tutaj odpowiednik dla greckiego *eucharisteō* w nawiązaniu do kontekstu wieczerzy paschalnej. Wstawia on używany w czasach Chrystusa rzeczownik *šbh* w stereotypową formułę biblijną — *wayyittēn (tōdāh, kābōd, 'emet, 'oz)* — „i dał (ofiary) dziękczynną lub podziękowanie, chwałę, prawdę, moc) dla”. Rzeczownik *šebah* w Biblii hebrajskiej występuje tylko o Syracha (44, 1) jako tytuł — *šbh 'bwt 'wlm* (gr. w niektórych kodeksach — *paterōn hymnos*) — „pochwala ojców”. Natomiast w ST występuje kilkakrotnie w formie piel czasownik *šabah* — „chwalić, głosić chwałę”. Słowo to występuje w tekstach kumrańskich i pozabiblijnych tekstach aramejskich²⁸. Rdzeń *šbh* występuje także w języku syryjskim, ale syr. rzeczownik *šubhō* oznacza przede wszystkim chwałę jako rzeczywistość obiektywną (hebr. *kābōd*), a nie akt chwaleń²⁹. Także w języku hebrajskim Misznym rdzeń *šbh* nabiera nowego znaczenia: „zyskać, polepszać, być w cenie”³⁰.

25. Poza wydaniem tekstów syryjskich wymienionymi w wydaniu NT przez Alanda była sprawdzana również hiszpańska wersja Peszitty z rękopisu z 1740 r. znajdującego się w Bibliotece Uniwersytetu w Barcelonie, pt. *Ketaba de-qudiša Evangelion de Matai: Liber Sacro-Sancti Evangelii secundum Mattheaum*. Fragmenty tekstu opublikował L. Diez Merino, *Un Evangelio arameo de Mateo en la Universidad de Barcelona?*, „Anuario de Filología” 10 (1984) 65—88. Tekst Mt 26, 27 na s. 77.

26. P. Joüon, *Reconnaissance et action de grâces dans le Nouveau Testament*, *RechScRel* 29 (1939) 112—114.

27. Por. H. Conzelmann, *Eucharisteō, eucharistia, eucharistos*, *ThWbNT* 9, 387—405.

28. Por. K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, 699n.

29. Por. C. Bröckelmann, *Lexicon Syriacum*, ed. 2, Halle 1928, 750.

30. Por. C. Albeck, dz. cyt., 358.

Ale rzeczownik *šebah* występuje w Misznie (Pes. 10, 4) na określenie modlitw towarzyszących picciu wina w czasie wieczerzy paschalnej. Wśród tych modlitw był recytowany Ps 117, 1, gdzie rdzeń *šbh* występuje paralelnie do *hālal* — „chwalić, wysławiać”. Z tego wynika, że formuła hebr. *wytn ābhym l'byw* w Mt 26, 27 albo stanowi wyraz doskonałej egzegezy filologicznej tekstu greckiego, albo też jest świadectwem autentyczności tekstu hebrajskiego.

c) Napis na krzyżu

Hebr. Mt 27, 37 jako napis na krzyżu podaje formułę: *zh yš'w n'zrt mlk yšr'l* — „Ten jest Jezus Nazareński, Król Izraela”. Jest to lekcja odmienna od wszystkich przekazów kanonicznych. Mt ma: „To jest Jezus, Król żydowski”; Mk 15, 26; „Król żydowski”; Łk 23, 38: „To jest Król żydowski”; J 19, 19: „Jezus Nazarejczyk, Król żydowski”. Lekcja w hebr. Mt w pierwszej części jest zgodna z przekazem Jana, a w drugiej z apokryficzną Ewangelią Piotra (w. 11), która na krzyżu umieszcza napis: *houtos estin ho Basileus tou Israēl* — „Ten jest Królem Izraela”. Tytuł „Król Izraela” mógł być wprowadzony ze względu na pejoratywny wydźwięk terminu *laudaios*³¹ lub ze względów historycznych.

Jan (19, 20) podaje, że napis na krzyżu był umieszczony w języku hebrajskim, łacińskim i greckim. Nie mówi, czy był identyczny we wszystkich językach. Mt gr. suponuje napis w języku hebrajskim „Król Izraela”, gdyż arcykapłani z uczonymi i starszymi naigravaju się z Jezusa: „Jest Królem Izraela, niechże teraz zstąpi z krzyża”. Gdyby czytali napis grecki, to powinni użyć formuły: „Jest Królem żydowskim”. Mk 15, 31 zaznacza, że arcykapłani z uczonymi drwili między sobą. Kapłani i uczeni w swych dysputach w czasach Chrystusa posługiwali się językiem hebrajskim.

Jeśli na krzyżu był umieszczony po hebrajsku mesjański tytuł „Król Izraela”, dlaczego ewangelie greckie nie uwydatniają tego tytułu? Można wytłumaczyć to racjami politycznymi. Kontekst polityczno-kulturowy redakcji ewangelii kanonicznych nie sprzyjał uwydatnianiu Jezusa jako „Króla Izraela” w środowisku pogańskim ze względu na pozycję chrześcijaństwa w cesarstwie rzymskim. Do 70 r. chrześcijaństwo rozwijało się w ramach religii żydowskiej i korzystało z przywileju *religio licita* przyznanego Żydom przez Rzym. Po 70 r., zwłaszcza po synodzie w Jamni, chrześcijaństwo zostało wyodrębnione nie tylko w swojej świadomości, ale także w organizacji zewnętrznej od judaizmu. Podkreślano jednak wówczas korzenie żydowskie chrześcijaństwa i łączność z judaizmem. Głoszenie Jezusa jako Króla Izraela byłoby odczytywane jako dowód, że chrześcijanie tworzą nie tylko nową religię, ale mają także aspiracje do stworzenia własnego państwa.

d) Mt 27, 50

Opisując śmierć Jezusa na krzyżu, hebr. Mt 27, 50 podaje: „A Jezus zawo-

³¹. Por. E. Bammel, *The titulus*, w: *Jesus and Politics of His Day*, ed. E. Bammel, C.F.D. Moule, Cambridge 1985, 353—364.

łał znowu wielkim głosem i posłał swe tchnienie (lub: duszę) do swego Ojca” (*wšlh nšmtw l'byw*).

Jest to lekcja nie poświadczona w żadnym znanym przekazie NT. Śmierć Jezusa jako oddanie Ducha Ojcu ujmuje św. Justyn (Dial. 105, 5), przytaczając słowa Łk 23, 46. Również w średniowiecznej egzegezie łączono Mt 27, 50 z Łk 23, 46, gdzie są słowa Jezusa „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego”. Jednak użycie w hebr. Mt 27, 50b słowa *šlh* — „posłać” i *nšmh* — „tchnienie, dusza” nie wskazuje na bezpośrednią zależność słowną od Łk 23, 46. Formuła hebr. Mt 27, 50 treściowo zbliża się także do J 19, 30, gdzie są słowa: „I skłoniwszy głowę oddał ducha”, ale ujęta jest w całkowicie odmienne słowa.

W syr. Mt 27, 50 znajduje się oryginalna lekcja: „i duch jego został uniesiony”, ale nie zawiera elementów treściowych obecnych w hebr. Mt. W hebr. Mt przede wszystkim jest uwydatniona ścisła relacja między Jezusem i Ojcem w śmierci na krzyżu oraz podmiotowość Jezusa. Zatem opis śmierci Jezusa w hebr. Mt doskonale streszcza zasadnicze tematy teologiczne Ewangelii Mt — uwydatnienie roli Ojca i Jezusologia.

WNIOSKI

Opublikowana przez Howarda hebrajska Ewangelia Mateusza obok dokładnych odpowiedników tekstu greckiego, przekazuje lekcje będące oryginalną kompozycją autora. Lekcje te wymagają naukowego wyjaśnienia. Pobieźna analiza kilku wybranych przykładów wskazuje nie tylko na specyficzne środowisko chrześcijańskie tych tekstów, lecz także na ich starożytność. Starożytny charakter tych lekcji potwierdza bądź zgodność z lekcjami odmiennymi w przekładach syryjskich, bądź słownictwo hebrajskie używane w tekstach kumrańskich, Księdze Syracha i w Misznie.

Wydaje się zatem, że hipoteza Howarda o obecności w hebrajskiej wersji Mt Szem Toba warstwy z oryginalnej Ewangelii Mateusza napisanej w języku hebrajskim zasługuje na uwagę i może być punktem wyjścia do dalszych badań naukowych.

Warszawa

KS. STANISŁAW MĘDALA CM

Ks. Marek Starowieyski

MĘKA PAŃSKA WEDLE DIATESSARONU TACJANA SYRYJCZYKA

WSTĘP

Tacjan Syryjczyk (+ 180), apologeta i twórca syryjskiej sekty enkratyków, ułożył, już w czasie przynależności do tejże sekty, ok. roku 170 *Diatessaron*

(gr. to *dia tessaron [euangelion]*), harmonię czterech Ewangelii. Wiadomości o *Diatessaronie* podają Euzebiusz z Cezarei (+ 339, HK 4, 29, 6), Epifaniusz z Salaminy (+ 403, Haer. 46, 1) oraz Teodoret z Cyru (+ ok. 446, Haret. fabul. comp. 1, 20). Oryginał *Diatessaronu* zaginął i trwają prace nad zrekonstruowaniem pierwotnego tekstu na podstawie zachowanych cytatów. Przedmiotem dyskusji jest język oryginału: grecki czy syryjski? Za syryjskim przemawia ogromna popularność na Wschodzie syryjskim a brak takowej na greckim; za językiem greckim — tytuł, odnaleziony w Dura Europos fragment grecki oraz fakt, że Tacjan napisał dziełko *Pros Hellenas* po grecku. Być może, że został napisany po grecku, a przełożony syryjski. Czy w *Diatessaronie* spotykamy ślady herezji? Wprawdzie Tacjan zasadniczo nie używa apokryfów, ale wykreślił genealogie Jezusa, co można wyjaśnić w dwojaki sposób: ortodoksyjnie — zwalcza pogląd, że Jezus jest synem Józefa, heretycko — uważając jak enkratycy małżeństwo jako takie za grzeszne. *Diatessaron* stanowi prawdopodobnie pierwszy przekład Ewangelii na j. syryjski i być może został napisany na podstawie harmonii greckiej, której ślady, jak się wydaje, znajdują się w pismach św. Justyna, mistrza Tacjana. *Diatessaronu* używano w liturgii; zastąpiła go dopiero *Peszitta* w V w., w której ewangelie występują w poczwórnej formie.

Diatessaron występuje w dwóch wersjach:

— wschodniej — u pisarzy syryjskich od Afraata począwszy, szczególnie w komentarzu św. Efrema do *Diatessaronu*, we fragmencie greckim z Dura Europos, w *Diatessaronie* arabskim, jego ślady spostrzegamy w starożytnych przekładach Ewangelii na gruziński, ormiański, koptyjski itd.;

— zachodniej — w kodeksie z Fuldy (przekład Wiktora z Kapuy (+554); w *Diatessaronach* starowłoskim (toskańskim i weneckim), staroniderlandzkim, staroniemieckim (poemat *Heliand*), staroangielskim (*Pepysian Gospel*). Na *Diatessaronie* opiera się popularne w średniowieczu *Życie Chrystusa* Ludolfa Kartuzia (+ 1378). Pośrednią wersję stanowi *Diatessaron* perski (XIII w.).

Przekład arabski (Wyd. A. Ciasca, Roma 1888; A. S. Marmadji, Beyrouth 1935), dokonany przez mnicha nestoriańskiego Abulfaraq Abdallah ibn Ettajib (+ 1043) opiera się na tekście syryjskim *Diatessaronu* z V lub VI w. poprawionego wg. *Peszitty*, uważany jest za jednego z najlepszych przekładów *Diatessaronu*. Tłumaczenia niniejszego dokonano na podstawie przekładu łacińskiego zawartego w wydaniu Ciasca. Tekst polski ewangelii wzięto zasadniczo z przekładu ks. bp K. Romaniuka, modyfikując go jednak wedle wariantów *Diatessaronu*. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, w jaki sposób Tacjan grupował wersety Pisma św. Wybrano fragment dość długi, by czytelnik mógł zapoznać się z metodą pracy Tacjana.

(H. Strąkowski, *Diatessaron*, PEB 1, 283n; F. Bolgiani, *Diatessaron*, *Dizionario patristico*, Casal Monferrate, 1983, 945—947; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg 1913, I, 273—283; C. Peters, *Das Diatessaron Tatians*, Roma 1939; L. Leloir, *L'Orient Syrien I (1956) 208—231, 313—335*).

OPIS MĘKI CHRYSZTUSA

XI.VIII. Powiedziawszy to Jezus wyszedł ze swymi uczniami za potok Cedron do miejsca zwanego Getsemani, położonego koło góry, na którym znajdował się ogród, do którego wszedł ze swoimi uczniami. Judasz zdrajca znał to miejsce, bo Jezus przychodził tam często ze swoimi uczniami (J 18, 1-2). Gdy Jezus przyszedł na miejsce, powiedział swoim uczniom (Łk 22, 40a): „Zostańcie, aż pójdę i będę się modlił (Mt 26, 36b). Módlcie się, żebyście nie ulegli pokusie” (Łk 22, 40b). Potem wzięwszy Kefasa razem z synami Zebedeuszowymi Jakubem i Janem, zaczął ogarniać go smutek i trwoga. Powiedział im tedy: „Smutna jest moja dusza aż do śmierci. Zostańcie tu i czuwajcie ze Mną” (Mt 26, 37). Wtedy sam oddalił się od nich na rzut kamienia upadłszy na kolana i padł na swą twarz (Łk 22, 41) i modlił się, aby, jeśli to możliwe, minęła Go ta godzina. I mówił: „Ojcze, Ty wszystko możesz (Mk 14, 35b-36a). Jeśli chcesz, weź ode mnie ten kielich, lecz niech się dzieje Twoja wola, nie moja” (Łk 22, 42). I wrócił do uczniów swoich, i zastał ich śpiących (Mt 26, 40). Powiedział do Kefasa: „Szymonie, śpisz? (Mk 14, 37). Tak, nie mogliście jednej godziny czuwać ze Mną? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie popadli w pokusę: duch jest wprawdzie pełen gorliwości, ale ciało słabe” (Mt 26, 40b). I po raz drugi odszedł, i modlił się mówiąc: „Ojcze mój, jeśli ten kielich nie może Mnie ominąć i muszę go wypić, niech się dzieje wola Twoja” (Mt 26, 40b-42). A gdy wrócił, znów zastał ich, jak spali. Senne bowiem były ich oczy ze smutku i bóleści, i nie wiedzieli, co mu odpowiedzieć (Mk 14, 40). Zostawił ich i po raz trzeci modlił się powtarzając te same słowa (Mt 26, 44). Ukazał Mu się anioł z nieba i umacniał Go. A gdy lękał się, ciągle się modlił. I wystąpił na Jego ciało pot jak potok krwi i padał na ziemię. Wtedy powstał od modlitwy i przyszedł do swoich uczniów (Łk 22, 43-45a) i zastał ich śpiących (Mt 26, 40). I powiedział im (Łk 22, 46a): „Śpijcie już i odpoczywajcie! (Mt 26, 45b). Zbliżył się koniec i nadeszła godzina, i oto Syn człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników. Wstańcie, chodźmy! (Mk 14, 41b-42a). Oto zbliża się mój zdrajca!” A gdy On jeszcze mówił, nadszedł Judasz zdrajca, jeden z Dwunastu, a z nim wielka zgraja niosąca lampy i pochodnie, uzbrojona w miecze i kije, wysłana przez arcykapłanów, uczonych i starszych ludu, a wraz z nimi jeden rzymianin. A Judasz zdrajca dał im znak mówiąc: „To jest ten, którego pocałuję, Jego chwytajcie (Mt 26, 46b-48) ostrożnie i prowadźcie Go” (Mk 14, 44b). I natychmiast zbliżywszy się do Jezusa Judasz zdrajca powiedział: „Bądź pozdrowiony, Nauczycielu!” i pocałował Go. Lecz Jezus powiedział do niego (Mt 26, 49-50): „Judaszu, pocałunkiem zdradzasz Syna człowieczego? (Łk 22, 48) Czyś po to przyszedł, przyjacielu? (Mt 26, 50a). Powiedział tedy Jezus do tych, którzy przyszli do Niego (Łk 22, 52): „Kogo szukacie?” Odpowiedzieli Mu: „Jezusa z Nazaretu”. Rzekł do nich Jezus: „To ja jestem”. Wśród nich znajdował się również Judasz zdrajca. Gdy Jezus powiedział do nich: „To Ja jestem”, cofnęli się i upadli na ziemię. A Jezus zapytał ich ponownie: „Kogo szukacie?” Odpowiedzieli: „Jezusa z Nazaretu”. Rzekł do nich Jezus: „Powiedziałem wam, że Ja jestem. Jeżeli więc Mnie szukacie, pozwólcie tym odejść”. [Stało się to], aby się wypełniły słowa, które powiedział: „Nie utracę żadnego z tych, których mi dałeś”

(J 18, 4b-9). Wówczas zbliżyli się do Niego ci, którzy byli z Judaszem, podnieśli ręce na Jezusa i pochwycili Go (Mt 26, 50b). Uczniowie Jego widząc, co się wydarzyło, rzekli: „Panie, czy mamy uderzyć na nich z mieczami?” (Łk 22, 49). Szymon zaś Kefas, mając przy sobie miecz, wydobyl go i uderzył kapłana i odciął mu prawe ucho. Sługa ów miał na imię Malchos. Rzekł Jezus do Kefasa: „Czyż nie wypiję kielicha, który dał Mi mój Ojciec (J 18, 10-11)? Schowaj miecz do jego pochwy, bo wszyscy ci, którzy chwytają za miecz, od miecza poginą. Czyż myślisz, że nie mógłbym prosić Ojca, a dałby mi więcej niż dwanaście legionów aniołów? Niech więc wypełnią się Pisma, według których tak się musi stać (Mt 26, 52-54)?” Potem lekko dotknął ucha, które ów odciął i uzdrowił je (Łk 22, 51b). W tej godzinie rzekł Jezus do rzesz: „Wyszliście uzbrojeni w miecze i kije przeciw Mnie tak, jak się napada na łotra, aby mnie pojmać? Każdego dnia zasiadałem u was ucząc w świątyni i nie zatrzymaliście Mnie (Mt 26, 55). Teraz jednak nadeszła godzina wasza i [ujawniła się] moc ciemności” (Łk 22, 53b). To zaś stało się, żeby się wypełniły pisma Proroków. Wtedy wszyscy uczniowie opuścili Go i uciekli (Mt 26, 56b). Kohorta zaś razem ze swym dowódcą i żołnierze żydowscy pojмали Jezusa i odeszli (J 18, 12a). Pewien zaś młodzieniec szedł za Nim nagi owinięty w prześcieradło i pochwycili go. A on zostawwszy prześcieradło uciekł nagi (Mk 14, 51-52). Wtedy pojмали Jezusa, związali i zaprowadzili Go najpierw do Annasza, który był teściem Kajfasza pełniącego w tym roku urząd arcykapłana. Ten właśnie Kajfasz poradził Żydom, iż warto aby jeden człowiek zginął za naród. Szymon Piotr i jeszcze jeden spośród uczniów szli za Jezusem. Właśnie ten drugi uczeń był znany arcykapłanowi i wszedł za Jezusem na dziedziniec [pałacu], Szymon stał na zewnątrz, w pobliżu bramy. I wszedł ów uczeń, ten którego znał arcykapłan i pomógł z odzwierną, która wprowadziła Szymona. A skoro odzwiernia ujrzała Szymona, spojrzała na niego i rzekła doń: „Czy i ty nie jesteś jednym z uczniów tego człowieka (J 18, 13-17), to jest Jezusa z Nazaretu?” Lecz on wyparł się, mówiąc: „Kobieto, nie znam Go (Łk 22, 57), nawet nie rozumiem, o czym mówisz” (Mk 14, 68). Powstali słudzy i żołnierze i rozpalili ognisko na środku dziedzińca, aby się ogrzać, bo było zimno (J 18, 18 + Łk 22, 55). Rozpalivszy zaś ognisko siedli wokoło (Łk 22, 55). I przyszedł także Szymon i siadł z nimi, aby się ogrzać (J 18, 18b) i zobaczyć, co nastąpi (Mt 16, 58b).

XLIX. Arcykapłan zaś wypytywał Jezusa o Jego uczniów i o Jego naukę. Powiedział mu Jezus: „Ja jawnie przemawiałem do ludu. Uczylem zawsze w synagodze i w świątyni, gdzie zbierają się wszyscy Żydzi; potajemnie zaś nie uczyłem nikogo. Dlaczego Mnie wypytyujesz? Zapytaj tych, którzy słyszeli, co im mówiłem. Oni wiedzą wszystko, co im powiedziałem”. Gdy On to powiedział, jeden ze stojących obok żołnierzy uderzył Jezusa w twarz mówiąc Mu: „Tak odpowiadasz arcykapłanowi?”. Odpowiedział Jezus i rzekł do niego: „Jeśli źle powiedziałem, udowodnij mi zło, jeśli dobrze, dlaczego Mnie bijesz?” A Annasz wysłał Jezusa związanego do arcykapłana Kajfasza. I gdy wyszedł Jezus, na dziedzińcu zewnętrznym stał Szymon Kefas i grzał się (J 18, 19-25). A służąca spostrzegłszy go znowu, zaczęła mówić do stojących obok (Mk 14, 69): „I ten był także tam z Jezusem z Nazaretu”. I zbliżyli się ci, którzy tam stali i powiedzieli do Kefasa: „Oczywiście, jesteś jednym z Jego uczniów”.

I znowu zaprzeczył przysięgając, że Nie znam [tego] człowieka (Mt 26, 71b. 73a. 72). Chwilę potem (Łk 22, 58) ujrzał go jeden ze sług arcykapłana, krewny tego, któremu Piotr odciął ucho (J 18, 26a) i spierając się rzekł: „Rzeczywiście ten z Nim był, bo i on jest Galilejczykiem (Łk 22, 59b), bo i wymowa jego jest podobna (Mt 26, 73b). I rzekł do Szymona: „Czy to nie ciebie razem z Nim widziałem w ogrodzie?” Wtedy Szymon począł się zaklinać i przysięgać, mówiąc: „Nie znam tego człowieka, o którym wspominać” (Mk 14, 71). I gdy on jeszcze to mówił, dwukrotnie zapiał kur (Łk 22, 60b). I w tej godzinie obrócił się Jezus, który był na zewnątrz, i spojrzął na Kefasa. I przypomniał sobie Piotr słowa Pana naszego, który mu powiedział (Łk 22, 60b-61a): „Zanim kur dwa razy zapieje, trzy razy się mnie zaprziesz” (Mk 14, 30). I Szymon wyszedłszy na zewnątrz zapłakał gorzko (Łk 22, 62). Z nastaniem dnia zebrali się wszyscy strażnicy świątyni, arcykapłani, uczeni, starsi ludu i cały tłum gotujący zasadzki (Łk 22, 62. 66) i zebrali się na naradę przeciw Jezusowi, aby Go zgładzić. I szukali fałszywych świadków, którzy by świadczyli przeciw Jezusowi, aby Go skazać na śmierć. I nie znaleźli, mimo iż przyszło wielu fałszywych świadków (Mt 27, 1b. 26, 59b. 60a), i nie było zgodne ich świadectwo (Mk 14, 59). W końcu przystąpiło dwóch fałszywych świadków (Mt 26, 60b) i rzekli: „Słyszeliśmy, jak mówił: Zburzę tę świątynię Boga, uczynioną rękami i po trzech dniach zbuduję inną [uczynioną] nie rękoma ludzkimi”. Lecz też nie było zgodne ich zeznanie (Mk 14, 57b-59). Lecz Jezus milczał (Mt 26, 63a). Powstawszy wszedł [na środek] najwyższy kapłan i zapytał Jezusa, mówiąc (Mk 14, 61): „Nic nie odpowiadasz na to, co ci świadczą o Tobie” (Mt 26, 62b)? Lecz Jezus milczał i nic nie odpowiadał (Mk 14, 61a). I zaprowadzili Go przed swój sąd, mówiąc doń: „Jeżeli Ty jesteś Mesjaszem, to powiedz nam!” On rzekł do nich: „Jeśli wam powiem, nie uwierzycie Mi, i jeśli was zapytam, nie odpowiecie słowa albo Mnie wypuścicie” (Łk 22, 66b-68). Odpowiedział Mu najwyższy kapłan i rzecze doń: „Zaklinam Cię na Boga żywego, powiedz nam, czy Ty jesteś Mesjaszem, Synem Boga żywego?” Rzekł mu Jezus: „Tyś powiedział, że Ja jestem” (Mt 26, 63b-64a). Rzekli Mu wszyscy: „Więc Ty jesteś Synem Bożym?” Rzecze Jezus: „Wy mówicie, że Ja jestem (Łk 22, 70). Mówię wam, odtąd będziecie oglądali Syna człowieczego zasiadającego po prawicy Mocy i przychodzącego na obłokach niebieskich (Mt 26, 64b). Wtedy arcykapłan, rozdzierając swoje szaty, powiedział (Mk 14, 63a): „Zbliźnił!” (Mt 26, 65b). Na to powiedzieli wszyscy: „Po cóż jeszcze szukamy świadectw? Teraz usłyszeliśmy bluźnierstwo w Jego ustach (Łk 22, 71). Co wam się wydaje?” (Mk 14, 64b). Odpowiadając wszyscy rzekli: „Winien jest śmierci!” (Mt 26, 66b). Wówczas przystąpili niektórzy z nich i spluwali Mu w twarz i uderzali Go (Mk 14, 65a) i wyśmiewali Go (Łk 22, 63b). Żołnierze zaś uderzali Go po twarzy i mówili (Mk 14, 65b): „Prorokuj nam, Mesjaszu, kto Cię uderzył?” (Mt 26, 68). Wiele innych bluźnierstw wypowiadali przeciw Niemu (Łk 22, 65). I powstała cała ich rada, pochwycili Jezusa i zaprowadzili Go związanego do pretorium (J 18, 28b). I wydali Go Piłatowi-namiestnikowi (Mk 15, 16). Sami jednak nie weszli do pretorium, aby się nie skalać przed pożywaniem Paschy (J 18, 28b). Jezus zaś stanął przed namiestnikiem (Mt 27, 11a). I wyszedł Piłat do nich na zewnątrz, i rzekł do nich: „Jakie oskarżenie macie przeciw temu

człowiekowi?” Oni odpowiedzieli i odrzekli mu: „Gdyby On nie uczynił zła, nie wydalibyśmy Go tobie. Odkryliśmy, że podburza nasz naród i zakazywał płacić podatku cesarzowi, i mówił, że jest Mesjaszem — królem” (Łk 23, 2). Rzekł do nich Piłat: „Weźcie więc Go sobie i sądzcie według własnego prawa”. Odpowiedzieli mu Żydzi: „Nam nie wolno nikogo pozbawiać życia”. W ten sposób wypełniły się słowa Jezusa, gdy mówił, jaką śmiercią miał umrzeć. I wszedł Piłat do pretorium, i wezwał Jezusa, i rzekł do Niego: „Czy Ty jesteś królem żydowskim?” Rzekł do niego Jezus: „Czy mówisz to od siebie samego, czy też inni powiedzieli ci o Mnie?” Rzekł doń Piłat: „Czy ja jestem Żydem? Synowie twojego narodu i arcykapłani wydali mi Ciebie, cóżes uczynił?” Rzekł mu Jezus: „Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi walczyliby zaiste o to, żebym nie został wydany Żydom. Teraz jednak królestwo moje nie jest stąd”. Rzekł do Niego Piłat: „Jesteś więc królem?” Rzekł mu Jezus: „Ty mówisz, że Ja jestem królem. Ja dlatego się narodziłem i po to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. I każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu”. Rzekł doń Piłat: „A cóż to jest prawda?” Po tych słowach wyszedł ponownie do Żydów (J 18, 31-38a).

L. Rzekł Piłat to arcykapłanów i tłumów: „Ja nic nie znajduję przeciwko temu człowiekowi”. Lecz oni zawołali i rzekli: „Podburza nauką swoją nasz lud po całej Judei poczynając od Galilei aż dotąd”. A Piłat, skoro usłyszał nazwę Galilea, zapytał: „Czy ten człowiek jest Galilejczykiem?” A gdy się dowiedział, że ma nad nim władzę Herod, odesłał Go do Heroda, który bawił w Jerozolimie w tych dniach. Herod zaś bardzo się ucieszył, gdy zobaczył Jezusa. Od dawna bowiem pragnął Go zobaczyć, ponieważ wiele słyszał o Jego czynach i miał nadzieję, że zobaczy jakis cud zdziałany przez Niego. I zadawał Mu bardzo wiele pytań, Jezus jednak na żadne mu nie odpowiadał. Stali zaś uczeni i arcykapłani oskarżając Go gwałtownie. Pogardził Nim Herod i jego słudzy, i wyśmiawszy Go, odział Go w szatę szkarłatną i odesłał do Piłata. I stali się przyjaciółmi tego dnia Herod i Piłat, choć przedtem byli wrogami. Piłat zwoławszy tedy arcykapłanów i urzędników ludu, powiedział do nich: „Przyprowadziliście mi tego człowieka [oskarżając Go] o podburzanie waszego ludu i ja przesłuchując Go w waszej obecności nie znalazłem w tym człowieku nic z tego wszystkiego, o co Go oskarżacie. Ani też Herod: wysłałem Go bowiem do niego i nie znalazł w Nim nic godnego śmierci. Ukarawszy więc, wypuszczę Go”. Zawołał więc cały tłum, mówiąc: „Weź Go od nas, weź Go” (Łk 23, 4-18a). A arcykapłani i starsi wysuwali przeciw Niemu wiele zarzutów (Mk 15, 3). A gdy Oni oskarżali Go, nie odpowiedział słowem. Wtedy rzekł doń Piłat: „Nie słyszysz, ile świadectw mówią przeciw Tobie?” Lecz On nie odpowiedział ani słowem, tak że Piłat bardzo się dziwił. A gdy namiestnik zasiadał na trybunale posłała do niego żona mówiąc: „Uważaj! Nie czyn żadnej krzywdy temu sprawiedliwemu! Dziś we śnie wiele wycierpiałam z Jego powodu”. Na każde święto miał namiestnik zwyczaj wypuszczać ludowi jednego więźnia, którego chcieli. Był wówczas w ich więzieniu pewien osławiony więzień, który nazywał się Barabas. Gdy się więc oni zgromadzili, rzekł do nich Piłat (Mt 27, 12-14. 19. 15-17a): „Jest u was zwyczaj, że na Paschę uwalniam więźnia. Czy

chcecie, abym wam uwolnił króla żydowskiego?” Lecz oni wszyscy zawołali i mówili: „Nie wypuszczaj na tego, ale wypuść nam Barabasa”. A Barabas był zbrodniarzem (J 18, 39-40), który z powodu rozruchu i zbrojstwa w mieście został wtrącony do więzienia (Łk 23, 19). I zawołał cały lud, i zaczęli domagać się, aby uczynił im to, co wedle zwyczaju czynił. Wtedy Piłat odpowiadając, powiedział im (Mk 15, 8-9a): „Którego chcecie, abym wam wypuścił: Barabasa, czy Jezusa zwanego Mesjaszem, królem żydowskim?” Wiedział bowiem Piłat, że zazdrość pchnęła ich ku temu, że Go wydali. Tymczasem arcykapłani i starsi doradzali tłumowi, aby domagał się uwolnienia Barabasa, a zguby Jezusa. Odpowiedział im namiestnik i rzekł do nich: „Którego z tych dwóch chcecie, abym wam wypuścił?” Rzekli: „Barabasa”. Rzekł im Piłat: „Co mam zrobić z Jezusem, o którym mówi się, że jest Mesjaszem?” (Mt 27, 17b-22). Zawołali wszyscy mówiąc: „Ukrzyżuj Go!” (Mk 15.13). Po raz drugi przemówił do nich Piłat, bo pragnął uwolnić Jezusa. Ale oni wołali, mówiąc: „Ukrzyżuj, ukrzyżuj Go, a wypuść nam Barabasa!” Piłat więc po raz trzeci rzekł do nich: „A cóż On złego uczynił? Nie znajduję w Nim nic, co by zasługiwało na śmierć. Ukarzę Go i wypuszczę”. Lecz oni coraz bardziej nalegali wołając wielkim głosem, aby Go ukrzyżowano. Ich głos i głos arcykapłanów wzrastał coraz bardziej (Łk 23, 20-23). Wtedy Piłat (Mk 15, 15a) wypuścił im Barabasa, który z powodu rozruchu i zabójstwa został wtrącony do więzienia, a którego się domagali (Łk 23, 25a), Jezusa natomiast kazał ubiczować. Wtedy żołnierze namiestnika wzięwszy Jezusa, zaprowadzili Go do pretorium i zebraли wokół Niego całą kohortę, i zdjawszy z Niego odzienie, ubrali Go w płaszcz szkarłatny (Mt 27, 26b-27) okryli Go również szatą purpurową, a upłótszy koronę z cierni, włożyli Mu ją na głowę (J 19, 2), a trzcinę w Jego prawą rękę. I drwili z Niego i wyśmiewali się, klękali przed Nim i oddawali Mu cześć, mówiąc: „Bądź pozdrowiony, królu żydowski!” I plując Mu w twarz, brali trzcinę z Jego ręki i uderzali Go w głowę (Mt 27, 29b-30). I policzkowali Go. Wszedł tedy ponownie Piłat na zewnątrz i powiedział do Żydów: „Oto wyprowadzam wam Go tu na zewnątrz, abyście poznali, że ja nie znajduję w Nim żadnej winy, aby Go skazać”. Wszedł więc Jezus na zewnątrz w koronie cierniowej i w purpurowym płaszczu. Powiedział do nich Piłat: „Oto człowiek!” Lecz skoro tylko zobaczyli Go arcykapłani i słudzy, zawołali mówiąc: „Ukrzyżuj, ukrzyżuj Go!” Rzekł do nich Piłat: „Weźcie Go sobie i ukrzyżujcie Go, bo ja nie widzę w Nim żadnej winy”. Powiedzieli do niego Żydzi: „Mamy Prawo, i zgodnie z naszym Prawem winien jest śmierci, ponieważ podaje się za Syna Bożego”. Usłyszawszy tę mowę Piłat przeraził się jeszcze bardziej. Wszedł ponownie na dziedziniec i rzekł do Jezusa: „Skąd Ty jesteś?” Lecz Jezus nie odpowiedział mu słowem. Rzekł Piłat do Niego: „Nie chcesz ze mówić? Czy Ty nie wiesz, że mam moc wypuścić Cię i mam moc ukrzyżować Cię?” Rzekł doń Jezus: „Nie miałbyś żadnej mocy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry. Dlatego większy grzech obciąża tego, który Mnie wydał w Twoje ręce niż ciebie”. Z powodu tego słowa chciał Go Piłat wypuścić, ale Żydzi wołali: „Jeżeli Go wypuścisz, nie jesteś przyjacielem cesarza; każdy, kto się czyni królem, sprzeciwia się cesarzowi” (J 19, 3c-12).

LI. Kiedy Piłat usłyszał te słowa, wyprowadził Jezusa na zewnątrz, zasiadł na

trybunale w miejscu, które zowie się Lithostrotos, po hebrajsku natomiast nazywa się Gabbatha. Było to w przeddzień Paschy, około godziny szóstej, i rzekł do Żydów: „Oto wasz król”. Lecz oni wołali: „Precz z Nim, ukrzyżuj, ukrzyżuj Go!” Rzekł do nich Piłat: „Czyż mam ukrzyżować króla waszego?” Rzekli do niego kapłani: „Nie mamy króla, a tylko cesarza!” (J 19, 13-15). Widząc tedy Piłat, że nic nie może osiągnąć i że zamieszanie robi się coraz większe, wziął wodę i wobec tłumu umył sobie ręce, mówiąc: „Niewinny jestem krwi tego sprawiedliwego, to wasza rzecz”. Odpowiadając zaś cały lud rzekł: „Krew Jego na nas i na synów naszych!” (Mt 27, 24-25). Wtedy nakazał Piłat odpowiedzieć na ich żądanie i wydał Jezusa na ukrzyżowanie wedle ich woli (J 19, 16a). Wtedy zdrajca Judasz, skoro ujrział, że Jezus został skazany, odszedł i oddał trzydzieści srebrników arcykapłanom i starszym ludu, mówiąc: „Zgrzeszyłem wydając krew sprawiedliwą”. Rzekli do niego: „Cóż nam do tego? Twoja to sprawa”. Rzucił tedy pieniądze w świątyni, odszedł i oddalwszy się, powiesił się na sznurze. Arcykapłani zaś wzięwszy pieniądze, powiedzieli: „Nie możemy wrzucić ich do skrzynki ofiar, bo to zapłata za krew”. I naradziwszy się kupili za nie pole garncarzowe na miejsce pogrzebu dla pielgrzymów. Dlatego pole owe nazywa się aż po dziś „polem krwi”. I tak wypełniło się to, co powiedział Prorok, który mówi: „Wziąłem trzydzieści srebrników jako cenę za przestawnego, ustanowioną przez synów Izraela. I dałem je na pole garncarza, jak nakazał mi Pan” (Mt 27, 3-10). Żydzi tedy pojмали Jezusa (J 19, 16b) i odeszli, aby Go ukrzyżować (Mk 15, 20c). I wyszedł niosąc swój krzyż (J 19, 17a). Zdarli z Niego szatę purpurową i czerwoną, w którą był odziany i włożyli nań znowu Jego odzienie. Wychodząc zaś z Nim, znaleźli człowieka Cyrenejczyka wracającego ze wsi, imieniem Szymon (Mt 27, 31b-32a), ojca Aleksandra i Rufusa (Mk 15, 21b) i zmusili Go, aby niósł krzyż Jezusa (Mt 27, 32b). I wzięwszy krzyż nałożyli go na Niego, aby go dźwigał i poszedł za Jezusem. Jezus bowiem szedł na przódzie, a Jego krzyż znajdował się za Nim. Szło też za Nim mnóstwo ludzi i kobiety, które płakały i lamentowały z powodu Jezusa. A Jezus zwróciwszy się do nich, powiedział: „Córki Jeruzolimy, nie płaczcie nade Mną, płaczcie nad samymi sobą i nad synami waszymi. Przyjdą dni, kiedy będą mówić: „Błogosławione niepłodne i łona, które nikogo na świat nie wydały i piersi, które nie karmiły”. Wtedy poczną mówić do gór: «Upadnijcie na nas» i do pagórków: «Pokryjcie nas». Bo jeśli na zielonym drzewie tak czynią, co będzie na suchym?” Prowadzono też na zabicie z Jezusem dwu złoczyńców. A kiedy przyszli na miejsce zwane Kalwarią (Łk 23, 26b-33a) — po hebrajsku zaś Golgotą (J 19, 17c) — tam Go ukrzyżowano. Ukrzyżowano z Nim dwu złoczyńców, jednego po prawej, drugiego po lewej stronie (Łk 23, 33b). I tak wypełniło się Pismo, które mówi: „Zaliczono Go pomiędzy złoczyńców”. I dali Mu pić wino i mirrę (Mk 15, 28, 23a) i ocet z żółcią zmieszany, a gdy skosztował, nie chciał pić (Mk 15, 23c). Żołnierze zaś ukrzyżowawszy Jezusa, zabrali Jego szaty i podzielili je na cztery części, dla każdego żołnierza kohorty po jednej części. Jego tunika była całodziana, cała utkana od góry. Mówili więc między sobą: „Nie będziemy jej cieli, lecz rzucimy o nią losy, czyją ma być”. Tak wypełniło się Pismo, które mówi: „Podzielili między siebie moje szaty, a o moją suknię rzucili los”. To uczynili żołnierze (J 19,

23-24). I usiadłszy tam, pilnowali Go (Mt 27, 36). Piłat zaś napisał na tabliczce powód Jego śmierci, i powiesił na drzewie krzyża, ponad Jego głową. Tam było nad nim napisane: „To jest Jezus z Nazaretu, król Żydów”. Wielu Żydów czytało ten napis, gdyż miejsce, gdzie ukrzyżowano Jezusa, znajdowało się w pobliżu miasta, i napisano po hebrajsku, grecku i łacinie. Arcykapłani więc powiedzieli do Piłata: „nie pisz: «Król żydowski» lecz: «Oto jest ten, który mówił: 'Ja jestem królem Żydów'». Rzekł do nich Piłat: „Co zostało napisane, zostało napisane” (J 19, 19-22). A lud stał przyglądając się (Łk 23, 35a). A ci, którzy przechodzili obok, bluźnili Mu potrząsając głowami. I mówili (Mt 27, 39): „Ty, który burzysz świątynię Bożą i odbudowujesz ją w trzy dni (Mk 29b)! Wybaw samego siebie, jeśli jesteś Synem Bożym zstąp z krzyża!” Podobnie też arcykapłani i starsi i uczeni naśmiewali się z Niego i śmiejąc się do siebie, mówili: „Zbawiciel innych, sam siebie nie może zbawić!” (Mt 27, 40b-42a). Jeśli jest Mesjaszem wybranym przez Boga i królem Izraela (Łk 23, 35b), niech zstąpi teraz z krzyża, abyśmy zobaczyli i uwierzyli Mu. Zaufał Bogu, niech teraz On Go ocali, jeśli Go miłuje. Powiedział bowiem: «Jestem Synem Bożym»” (Mt 27, 42b-43). Drwili z Niego: „Jeśli jesteś królem Żydów, uwolnij się!” (Łk 23, 36-37). Podobnie i złoczyńcy, którzy byli z Nim ukrzyżowani, złościli Mu (Mt 27, 44). Jeden zaś z dwóch złoczyńców, którzy zostali ukrzyżowani z Nim, bluźnił Mu, mówiąc: „Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, to ocal samego siebie i ocal nas także!”. Skarcił Go towarzysz jego, mówiąc doń: „Czy ty nie boisz się Boga, choć jesteś tak samo ukarany? My słusznie, bo tak zasłużyliśmy i otrzymaliśmy zapłatę godną naszych czynów, On zaiste nie uczynił nic godnego kary”. I rzekł do Jezusa: „Panie, pamiętaj o mnie, gdy przybędziesz do Twego królestwa”. Rzekł do niego Jezus: „Zaprawdę mówię ci, dziś będziesz ze Mną w raju” (Łk 23, 39-43). Stała zaś koło krzyża Jezusa Matka Jego i siostra Jego Matki, Maria zwana Kleofasową i Maria Magdalena. Jezus zaś, gdy zobaczył stojących swoją Matkę i ucznia, którego miłował, rzekł do swej Matki: „Niewiasto, oto syn Twój” I rzecze do ucznia: „Oto Matka twoja”. I od tej godziny wziął ją uczeń do siebie (J 19, 25-27). Od godziny szóstej ciemności zapanowały nad całą ziemią (Mt 27, 45a), aż do godziny dziewiątej i słońce się zaćmiło (Łk 23, 44c-45a). A o godzinie dziewiątej Jezus zawołał wielkim głosem, mówiąc: „Jaiil, Jaiil, czemuś mnie opuścił?”, to znaczy: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15, 34). I niektórzy spośród stojących tam, gdy to usłyszeli, mówili: „On woła Eliasza” (Mt 27, 47).

LII. Potem Jezus będąc świadom tego, że wszystko się spełniło, aby wypełniło się Pismo, powiedział: „Pragnę”. A było tam naczynie pełne octu (J 19, 28-29a). I natychmiast przybiegł jeden z nich, wziął gąbkę i napełnił ją octem (Mt 27, 48a) i umocowawszy ją na trzcinie, podniósł do ust Jego, aby Mu dać się napić (Mk 15, 36b). Gdy zaś Jezus przyjął ocet, powiedział: „Wypełniło się wszystko” (J 19, 30a). Inni jednak mówili: „Pozwólcie, zobaczymy czy przyjdzie Eliasza, aby Go wyzwolić” (Mt 27, 49). Jezus zawoławszy powtórnie donośnym głosem, rzecze: „Ojcze mój, w ręce Twoje polecam moją duszę”. To powiedział (Łk 23, 34a. 46a) i skłoniwszy głowę oddał ducha (J 19, 30b). A oto natychmiast zasłona bramy świątynnej rozdarła się na dwie części od góry na dół, zadrżała ziemia i skały zaczęły pękać. Grobowce powtórzały się i wiele

ciał świętych, którzy już pomarli powstali i wyszli z nich, a po Jego zmartwychwstaniu weszli do świętego miasta i ukazali się wielu. Setnik zaś i ci, którzy z nim byli strzegąc Jezusa, widząc trzęsienie ziemi i to, co się działo, przerażili się bardzo (Mt 27, 54a) i chwalili Boga, mówiąc: „Ten człowiek był sprawiedliwy” (Łk 23, 47b) i „On naprawdę jest Synem Bożym” (Mt 27, 54a). I cały tłum, który zszedł się na widowisko, widząc, co się stało, wracał bijąc się w piersi (Łk 23, 48). Żydzi zaś, ponieważ był to dzień przygotowania do szabatu, powiedzieli: „Niech nie pozostaną te ciała na drzewie, ponieważ już nadchodzi szabat” — był to ów wielki dzień szabatu. Prosil więc Piłata, aby ukrzyżowanym połamano nogi i usunięto [ich ciała]. Przyszli tedy żołnierze i połamali nogi tak pierwszemu jak drugiemu, z którymi był On ukrzyżowany. Gdy zaś zbliżyli się do Jezusa, zobaczyli, że On już umarł i nie połamali Mu nóg, lecz jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok, i natychmiast wypłynęła krew i woda. Ten, który widział, daje świadectwo i świadectwo Jego jest prawdziwe, i wie, że mówi prawdę po to, abyście i wy uwierzyli. Stało się to bowiem, aby wypełniło się Pismo, które mówi: „Jego kości nie będą połamane”. I także Pismo, które mówi: „Patrzyli na Tego, którego przebodli” (J 19, 31-37). Stali tam również z daleka wszyscy znajomi Jezusa i kobiety, które z Nim przybyły do Galilei (Łk 23, 49a), które szły za Nim i które służyły Mu (Mk 15, 41b). Wśród nich była Maria Magdalena i Maria, Matka Jakuba Mniejszego i Jusa (Mk 15, 40b) i matka synów Zebedeuszowych (Mt 27, 56c) i Salome, i wiele innych, które z Nim przyszły do Jeruzolimy (Mt 15, 40c. 41c), i one przypatrywały się (Łk 23, 49c). A gdy zapadł zmierzch przygotowania do szabatu, z powodu nadejścia szabatu (Mk 15, 42) przyszedł mąż imieniem Józef, będący bogaczem i dekuronem z Arymatei, miasta Judei, który był mężem dobrym i prawnym (Łk 23, 50) i uczniem Jezusa: ukrywał się jednak obawiając się Żydów (J 19, 38b). Nie zgadzał się on z uchwałą Rady ani z czynami ludzi zgubionych i wyczekiwał Królestwa Bożego (Łk 23, 51). On więc przyszedłszy, wszedł do Piłata i poprosił od Niego ciało Jezusa. Piłat zaś zdziwił się, że już umarł, po czym wezwawszy setnika pytał go o jego przedwczesnej śmierci. Gdy o niej się dowiedział (Mk 15, 43b-54a) nakazał mu, aby wydał ciało Jego Józefowi (Mt 27, 58b). A Józef kupił czyste płótno, złożywszy ciało Jezusa, owinął je w nie (Mk 15, 46a). Przyszedłszy więc, zabrali je. Przyszedł również Nikodem, który niegdyś przybył do Jezusa w nocy, niosąc z sobą mirrę zmieszaną z aloesem, około stu funtów. Zabrali więc ciało Jezusa, owinęli w płótno nasycone aromatami zgodnie z żydowskim zwyczajem grzebania zmarłych. Na miejscu zaś, gdzie Go ukrzyżowano, był ogród, a w ogrodzie grób wycięty w skale: nikogo w nim jeszcze nie pogrzebano. Tam właśnie z powodu zbliżającego się szabatu i ponieważ obok był grób, złożono Jezusa (J 19, 38b-42).

Ks. Andrzej F. Dziuba

**KOMENTARZ JANA AZORA SJ (1536—1603) DO PIEŚNI
NAD PIEŚNIAMI**

Wśród kanonicznych pisma Starego Testamentu jednym z najbardziej kontrowersyjnych była księga Pieśni nad Pieśniami. Wokół niej powstała ogromna ilość komentarzy i interpretacji, i to często różniących się między sobą w sposób zasadniczy. Pojawiło się także wiele błędów interpretacyjnych, które zostały odrzucone przez Kościół, jako nie dającego się pogodzić i przyjąć w nauce Tradycji. Z pewnością powstaną jeszcze dalsze próby wniknięcia w treści teologiczne, w bogactwo myśli Pieśni nad pieśniami, tak trudnych do pełnego odczytania i zrozumienia.

Obok licznych i słynnych opracowań cytowanych i powszechnie znanych, można wskazać jeszcze na inne pozostające nadal w rękopisach, a jednocześnie bardzo mało znane, a niekiedy wręcz niedoceniane czy zapomniane. W niniejszym szkicu podane zostaną ogólne informacje o komentarzu do Pieśni nad pieśniami opracowanym przez znanego jezuitę hiszpańskiego Jana Azora (1536—1603). Jest on przede wszystkim znany jako autor *Institutiones morales* (Romae 160—1611, vol. I—III). Całość opracowania podzielona będzie na dwie części. Pierwsza ukaże ogólne dane o autorze z uwzględnieniem jego formacji i działalności biblijnej, które są bardzo mało znane. Druga zaś zaprezentuje rękopis w płaszczyźnie bibliograficzno-historycznej z wstępnymi uwagami treściowymi.

I.

Jan Azor najprawdopodobniej urodził się w styczniu 1536 r. w miejscowości Lorca, diecezji Cartagena, prowincji Murcia¹. Po wstępnych naukach w domu rodzinnym, studia humanistyczne odbył w kolegium jezuickim w Murcia. Przeszedł tam gruntowne przygotowanie w zakresie języka łacińskiego w klasach gramatyki, literatury i retoryki. Wstępnie zapoczątkował naukę języka greckiego i hebrajskiego, przy czym edukacja tego ostatniego, obok gramatyki, obejmowała także analizę niektórych tekstów Starego Testamentu. Formacja humanistyczna w zakonie jezuitów ukierunkowana była na studia filozoficzne, a w dalszej perspektywie stanowić miała podstawy dla studium teologii. Konstytucje zaaprobowane przez św. Ignacego wręcz stawiły jako niezbędne opanowanie języków: łacińskiego, greckiego i hebrajskiego, do studium Pisma św., Ojców Kościoła i uchwał soborowych.

¹ Por. J. M. Dlamau, *Azor Juan*, w: *Diccionario de la Historia Ecclesiastica de España*, red. Q. Aldea, T. Mariu, J. Vives, t. 1, Madrid 1972, s. 166—167; M. Arnaldos Perez, *Los jesuitas en el reino de Murcia* (Apuntes historicos), b.m.r.w. (Murcia 1970?), passim (Institutum Historicum Societatis Jesu, Biblioteca — Roma, mps, sygn. G. C. 30; P. Diaz Cassou, *Serie de los Obispos de Cartagena*, Madrid 1895, s. 106.

Po humanistyce Jan Azor, już ok. 1555 r. rozpoczął studia filozoficzne w słynnym kolegium jezuickim w Alcalá de Henares. Zgodnie z obowiązującymi przepisami zakonnymi przeszedł on trzyletnie przygotowanie niezbędne dla uzyskania stopnia magisterskiego. Bezpośrednie powtórki, egzaminy i formalności trwały jeszcze przez pół roku. Wykłady sprowadzały się do zajęć z dialektyki, filozofii naturalnej i metafizyki. Magister in artibus — to najwyższy stopień naukowy, jaki uzyskał Jan Azor.

Zapewne pod wpływem kontaktów z zakonem, w dniu 18 marca 1559 r. wstąpił w Alcalá de Henares do jezuitów. Odbywając następnie nowicjat w Ocaña prowadził już wykłady z filozofii oraz doskonalił znajomość greki i hebrajskiego. Dorywczo angażował się także w niektóre zajęcia z humanistyki (retoryka i nauka języków). Po nowicjacie Jan Azor podjął w Alcalá de Henares studia teologiczne, które wówczas trwały cztery lata. Wśród pięciu profesorów jeden z nich wykładał Pismo św. (tzw. teologię pozytywną). Był to kolejny kontakt hiszpańskiego teologa z Biblią i jej analizą teologiczną. Azor nie odbył jednak przygotowania do doktoratu (dwa lata) i ostatecznie nigdy nie uzyskał tego stopnia, co jednak nie wpłynęło na jego karierę naukowo-dydaktyczną.

Dzięki tak pełnym i systematycznym studiom Jan Azor zdobył gruntowną formację humanistyczną, filozoficzną oraz teologiczną. Po święceniach kapłańskich (data nieznana) oraz czwartym ślubie (28 stycznia 1571 r.) otwierała się przed nim szeroka gama możliwości naukowych, dydaktycznych i administracyjnych. W kolegiach jezuickich w Placencia, Ocaña i Alcalá de Henares prowadził on do 1579 r. zajęcia niemal ze wszystkich dyscyplin wykładanych w uczelniach tego typu. Odnotowywane dość często wykłady z Pisma św. należy przede wszystkim odnieść do tego okresu (pięć lat). Także wykładał grekę i hebrajski, co pozwalało na utrzymanie ich znajomości na odpowiednim poziomie. Władze zakonne zlecały mu także odpowiedzialne prace administracyjne. Był m.in. rektorem kolegium w Placencia i Alcalá de Henares. To ostatnie stanowisko było szczególnie prestiżowe, i to nie tylko w środowisku hiszpańskim.

Z pełnienia tego ostatniego stanowiska oraz innych zajęć oderwała Azora decyzja generała zakonu C. Aquaviva odwołująca go w 1579 r. do Rzymu. Od tam już do końca życia pozostał w Wiecznym Mieście, angażując się w bardzo liczne prace w zakonie. Przede wszystkim prowadził zajęcia z teologii w tamtejszym kolegium. Głównym celem powołania do Rzymu były jednak prace nad Ratio studiorum dla całego zakonu prowadzone wraz z innymi pięcioma ojcami reprezentującymi główne środowiska (Gonzalez, Tirius, Busäus, Guisanus, Tucci). Ostatecznie owoc pracy komisji ukazał się w r. 1586, jako studyjne Ratio studiorum. W pracach tych Azor wyrażał niejednokrotnie swe stanowisko co do roli Pisma św. w wykładach teologii. Mimo zaangażowania w prace nad Ratio oraz wykłady z teologii Azorowi powierzona została funkcja prefekta studiów w kolegium rzymskim. Był on zatem bezpośrednio odpowiedzialny za całość sfery dydaktycznej funkcjonowania tej najważniejszej dla zakonu uczelni wyższej.

Jan Azor, w nieco mniejszym stopniu, zaangażowany był także w prace nad

kolejnym Ratio z 1591 r. oraz ostatecznym z 1599 r. Wszystko to godził z licznymi zajęciami naukowo-dydaktycznymi, wśród których były także wykłady z Pisma św. Jako kompetentny wypowiadał się odnośnie do nowowydawanych dokumentów papieskich dotyczących zakonu i innych spraw, najczęściej kontrowersyjnych. Na polecenie generała zakonu pełnił odpowiedzialną funkcję cenzora ksiąg teologicznych oraz konsultora. Był także osobistym doradcą Aquavivy.

We wszystkich pracach dydaktycznych Azor, zgodnie z ustaleniami zawartymi już w konstytucjach, zwłaszcza w teologii opierał się na Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu, dziełach św. Tomasza i wybranych autorach. Zmarł 19 lutego 1603 r. i pochowany został w kościele św. Ignacego przy kolegium rzymskim.

II.

W dziale manuskryptów Archiwum Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie znajduje się kodeks w dwóch tomach opatrzony tytułem: *Explicationes literales in Cant. Canticor*². Przy czym tytuł ten w pierwszym tomie umieszczony jest na grzbiecie okładki, a w drugim na okładce. W większości bibliografii na określenie rękopisu spotyka się tytuł: *In Cantica Canticorum Commentario. Historicum primum sensum, deinde Allegoricum continentia*³. Rzadziej natomiast inne wersje nieco zmienione: *In Cantica Canticorum Commentario iuxta historicum et allegoricum sensum*⁴, *In Cantica Canticorum Commentario*⁵, *Commentario in Cantica Canticorum*⁶, *Canticorum explanatio*⁷. Ostatecznie wszystkie dość jednoznacznie wskazują nam na treść manuskryptu.

Wiele zestawów bibliograficznych, obok *Institutiones morales*, wymienia komentarz do Pieśni nad pieśniami jako drugie i jedyne dzieło Jana Azora⁸. Niektóre bibliografie nie podają pełnego tytułu, stwierdzając tylko, że hisz-

² Archivum Pontificium Universitatis Gregoriana — Roma, rps, sygn. 434 i 496.

³ Por. P. Alegambe, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Antverpiae 1643, s. 222; A. De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. 1, Liege 1853, s. 30; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 1, Bruxelles 1890, kol. 741; P. Ribadeneira, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Romae 1676, s. 407; F. Puzo, *El doble sentido literal de P. Juan Azor* (Nota historica), w: *Problemi scelti de teologia contemporanea*, Roma 1954, s. 275.

⁴ Por. N. Antonio, *Bibliotheca Hispano nova sive Hispanorum Scriptorum*, t. 1, Matriri 1783, s. 643; *Biografia eclesiastica completa*, t. 1, Madrid—Barcelona 1848, s. 1161; J. P. Tejero — R. de Moncada, *Biblioteca del Murciano o Ensayo de un Diccionario biografico y bibliografico de la Literatura en Murcia*, t. 1, Madrid 1922, s. 71.

⁵ Por. A. Bułakowski, *Azor Jan*, EKosć, t. 1, Warszawa 1873, s. 556; P. Diaz Cassou, dz. cyt., s. 106.

⁶ Por. J. M. Dlamau, dz. cyt., s. 167.

⁷ Por. J. E. Uriarte — M. Lecina, *Bibliotheca de escritores de la Compañia de Jesus*, t. 1, Madrid 1925, s. 398.

⁸ Por. P. Alegambe, dz. cyt., s. 222; Antonio, dz. cyt., t. 1, s. 643; *Azor Jan*, PEK, t. 3—4, Warszawa 1904, s. 35; *Biografia*, dz. cyt., t. 1, s. 1161; Bułakowski, dz. cyt., s. 556; *Dizionario de erudizione storico-ecclesiastico*, compilazione di G. Morini Ro-

pański teolog napisał komentarz do wspomnianej księgi⁹. Rękopis ten jest wraz z *Institutiones* najczęściej odnotowywany w zestawach spuścizny pisarskiej Jana Azora. Najpełniejszy opis bibliograficzny wraz z pewnymi elementami treściowymi podaje bibliografia jezuicka Uriarte-Lecina¹⁰. Brak dotąd bezpośredniego opracowania komentarza, a wyżej sygnalizowane bibliografie powielają najczęściej wcześniejsze ustalenia, bez bezpośredniej analizy manuskryptu.

Prezentowany rękopis oprawiony jest w dwóch tomach o odrębnej numeracji katalogowej. Pierwszy tom liczy 393v, a drugi 454v karty. Przed oprawą przechowywany był w obecnym układzie, na co wskazują brakujące karty końcowe. W tomie pierwszym karta 393v na końcu tekstu zawiera określenie *eclectus* sugerując kontynuację. Natomiast w drugim, karta 454v, podobnie kończy się słowem *prima*, co także wskazuje na dalszą część rękopisu. Trudno obecnie jednoznacznie odpowiedzieć, jaka objętość manuskryptu uległa zniszczeniu. Analiza zachowanych końcowych kart poszczególnych tomów wskazuje, iż wchodzi w rachubę tylko 2 lub 3 karty. Obecnie istniejąca numeracja, zresztą zgodna się z współczesnym układem tekstu, wprowadzona została później, a być może dopiero po oprawieniu obu tomów. Warto jeszcze zauważyć, że w pierwszym tomie na wewnętrznej stronie okładki pierwszej znajdują się interesujące wklejki (eklibrisy) proveniencji: *Ex Bibliotheca privata P. Petri Beckx* oraz druga późniejsza, kiedy rękopis ostatecznie trafił do Archiwum Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego: *Arch. Pont. Univ. Greg. N. 434.*

Rękopis Jana Azora, w obu tomach, zawiera stosunkowo dużo rozmaitych dodatków, uzupełnień czy poprawek obok tekstu pierwotnego. Dość dużo kart jest całkowicie lub tylko częściowo przekreślonych. Wszelkie uwagi najczęściej zamieszczone zostały na marginesach lub w wolnych miejscach u dołu kart oryginalnego tekstu. Najczęściej obok istniejącego pierwotnego rękopisu wprowadzono skróty poprzez wykreślenie całych zdań, a niekiedy i obszerniejszych partii tekstu. Można spotkać, jednak i skreślenia, na miejsce których nie podano nowego tekstu; dotyczy to fragmentów, a w jednym przypadku całej karty (por. t. 2 k. 38). Istnieje także i inne zjawisko. Mianowicie przy za-

mano, t. 3, Venezia 1840, s. 312; Ch. G. Jöchers, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, t. 1, Hildesheim 1960, k. 680; Manzo, *Monologio de Illustres por todo el obras y famosos Hijos de San Ignacio Patriarca y Fundador de la Compañia de Jesus*. En 120 anos desde su Fundacion hasta el presente de 1659, t. 1 pod datą 19 lutego (brak numeracji kart), (Archivo Provincial de Toledo de la Compañia de Jesus — Alcalá de Henares, rps. sygn. C—258 [1039]); A. Miraeus, *Bibliotheca Ecclesiastica*, t. 2, Antverpiae 1649, s. 171.

⁹ Por. B. Alcazar, *Chrono-historia de La Compañia de Jesus en la Provincia de Toledo*, t. 1, Madrid 1710, s. 373; Azor Giovanni, w: *Dizionario ecclesiastico*, red. A. M. Bozzone, t. 1, Torino 1953, s. 277; Azor Jan, PEK, dz. cyt., s. 35; *Dizionario*, dz. cyt., t. 3, s. 312; *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, t. 6, Madrid 1972, s. 1379; Jöchers, dz. cyt., t. 1, k. 680; Manzo, dz. cyt., pod datą 19 lutego; A. J. McCaffray, *Azor (Juan)*, w: *The Catholic Encyclopedia*, t. 2, New York 1913, s. 167.

¹⁰ Por. dz. cyt., t. 1, s. 398.

chowaniu oryginalnego tekstu zamieszczono nowe uzupełnienia i wyjaśnienia. W wielu miejscach podano dodatkowe opisy występujących w tekście cytatów i odwołań do Pisma św. Ubogacono argumentację o nowe miejsca tej samej księgi biblijnej lub też i inne paralelne. Zjawisko to występuje zwłaszcza w drugim tomie komentarza.

Warto jeszcze zauważyć, iż w tekście rękopisu spotyka się dość często podawane w oryginalnej pisowni wyrazy w języku greckim i hebrajskim. Niekiedy ubogacone są one analizami egzegetyczno-filologicznymi. Bardzo nieliczne są powołania na autorytet Ojców Kościoła czy pisarzy starożytności chrześcijańskiej. Także i nazwiska teologów jawią się stosunkowo rzadko. Brak także powołań na tytuły słynniejszych dzieł teologicznych. Zdecydowanie korzystniej przedstawia się wspomniane korzystanie z argumentacji biblijnej. Można jednak spotkać (por. np. t. 2 k. 268) powołanie w jednej grupie na kilku Ojców Kościoła i teologów z przytoczeniem ich nazwisk. Ogólnie jednak jest to zjawisko bardzo rzadkie, a autor raczej sięga do osiągnięć w sposób pośredni, bez wyraźnego zaznaczania bibliograficznego.

Komentarz Jana Azora zawiera uwagi do wszystkich ośmiu rozdziałów Pieśni nad pieśniami. Tom pierwszy do rozdziałów 2-5 i drugi 6-8 oraz do pierwszego. Zatem w późniejszej oprawie, co zaznaczono już wyżej, została przedstawiona kolejność, choć wprowadzona numeracja kart zgodna jest z obecnym układem. Autor nie zastosował zatem innego układu komentarza, lecz trzymał się ugruntowanego i najprostszego schematu według rozdziałów. Nie zwrócił więc uwagi na znane wówczas kwestie układu literackiego, wskazującogo na wewnętrzną strukturę jedności Pieśni nad pieśniami.

Jan Azor najobszerniej przeanalizował rozdział pierwszy, a najbardziej pobieżnie ostatni (ósmy) Pieśni nad pieśniami. W pierwszym nawet komentuje poszczególne wiersze, podając przy nich także pewne uwagi bardziej ogólne odnoszące się do następnych rozdziałów. Na kartach 238-249V Jan Azor zawarł podstawowe ogólne uwagi wprowadzające w całość opracowania. Z pewnością w oryginalnym układzie były one na wstępie komentarza i faktycznie stanowiły introdukcję w późniejsze szczegółowe uwagi do kolejnych rozdziałów Pieśni nad pieśniami. Dziwnym zbiegiem okoliczności, podobnie jak i rozdział pierwszy, znalazły się w oprawie pod koniec drugiego tomu. Fragment ten rozpoczyna się od słów: „Cantici Canticorum Salomonis explanatio. Quae sit huius libri materia” (t. 2, k. 238). Tak zatem w oryginalnym brzmieniu zatytułowany został komentarz Jana Azora. Zgodnie z ówczesną tradycją wskazuje on na autorstwo przypisywane Salomonowi. Na tej samej karcie znajduje się dopisek poczyniony ręką samego Jana Azora wskazujący na jego autorstwo: „P. Joannes Azorius” (t. 2, k. 238). Nieco niżej inną ręką niż całość rękopisu dopisano: „opus medinen P. Joan. Azor S. J” (t. 2, k. 238). Są to jedyne bezpośrednie dowody wskazujące na autorstwo Jana Azora prezentowanego komentarza. Inne pośrednie wynikają m.in. z pewnych podobieństw w odwołaniach do Pieśni nad pieśniami zawartymi w *Institutiones morales* oraz w niektórych zachowanych rękopisach, zwłaszcza teologicznych. Nie można również pomniejszać znaczenia informacji bibliograficznych, zwłaszcza tych najstar-

szych, wskazujących na Jana Azora, jako autora komentarza do Pieśni nad pieśniami.

W komentarzach do poszczególnych rozdziałów, za wyjątkiem pierwszego, hiszpański teolog podaje najpierw uwagi wstępne, określane jako *annotationes ad litteram*. Czasem są one bardziej rozbudowane o dalsze bardziej szczegółowe kwestie.

Mając świadomość zewnętrznego charakteru świeckiego Pieśni nad pieśniami, Jan Azor usiłuje wskazać na jej sens religijny przez ukazanie aż czterech możliwości interpretacyjnych wszystkich rozdziałów. Zatem w komentarzu do każdego rozdziału wyróżnia cztery wyjaśnienia alegoryczne z odcieniami przypowieści.

W pierwszym sensie Oblubieńcem jest Jahwe, Bóg Starego Przymierza wychodzący do narodu wybranego, pojętego jako Oblubienica. Naród ten często określany jest jako Kościół rozumiany w jego istnieniu od początków świata do przyjścia Jezusa Chrystusa. Jest to pełna miłości relacja: Bóg — Jego naród.

Drugi sens dialogów Pieśni nad pieśniami w komentarzu Jana Azora to relacja między Bogiem — Oblubieńcem i Kościołem — Oblubienicą. Kościół pojęty jest zaś jako wspólnota ukonstytuowana z różnych narodów i obejmująca czas po przyjściu Chrystusa. Niekiedy Oblubieniec, to także sam Jezus Chrystus. Jest to zatem relacja: Bóg — Kościół.

Kolejny sens wskazywany przez hiszpańskiego teologa to rozmowa między Bogiem — Oblubieńcem a duszą — Oblubienicą.

Wreszcie czwarty sens religijny podniesiony przez Jana Azora wskazuje na Matkę Najświętszą, jako Oblubienicę i Jezusa Chrystusa jako Oblubienca.

W tych czterech grupach interpretacyjnych zamyka się próba odczytania sensu religijnego Pieśni nad pieśniami zaprezentowana przez Jana Azora. Wszystkie cztery określa jako interpretacje alegoryczne z odcieniami przypowieści (parabol.). Można to określenie niektórych użyć współczesnej terminologii, nazywając je interpretacjami typycznymi czy mesjańskimi. Nie występuje jednak u Azora interpretacja dosłowna („naturalna”), choć i o niej wspomina jako niezgodnej z powagą tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej. Warto jeszcze dodać, iż w tym kontekście mocno akcentuje oblubieńczy charakter miłości i jej wymiar duchowy oraz nadprzyrodzony. W twierdzeniach tych idzie on za szeroką tradycją judaizmu, Ojców Kościoła, pisarzy średniowiecznych i wielu teologów sobie współczesnych.

Komentarz Jana Azora jest próbą syntezy ówczesnej wiedzy teologiczno-biblijnej o Pieśni nad pieśniami. Autor syntetycznie ukazuje wielki trud tradycji Kościoła w odczytywaniu treści tej kontrowersyjnej księgi. Dzieło jest wreszcie także wizytówką jego świadomości teologicznej i biblijnej. Wiele elementów zawartych w rękopisie znalazło pośrednio odzwierciedlenie w *Institutiones morales*. Idzie tu zwłaszcza o kwestie interpretacyjną tekstów biblijnych aplikowanych do zagadnień moralnych w ich analizie teologicznej. Zatem wiedza teoretyczna miała jakby swe praktyczne przedłużenie w słynnym traktacie teologiczno-moralnym, choć daleko jeszcze do realizacji założeń metodologicznych M. Cano.

Obecnie, z braku jakichkolwiek bezpośrednich danych historycznych znajdujących się w tekście komentarza, trudno podać jednoznaczne datowanie powstania rękopisu Jana Azora. Mając na uwadze jego działalność na polu nauk biblijnych, tak w okresie hiszpańskim (do r. 1579) jak i włoskim (po r. 1579), trudno jednoznacznie wskazać miejsce jego powstania. Najprawdopodobniej należy jednak postanie komentarza do Pieśni nad pieśniami wiązać z działalnością Azora w kolegium rzymskim, a więc po roku 1579. Sam zachowany rękopis nie jest jednak autografem Azora. Być może zatem, iż są to notatki z wykładów prowadzonych przez niego, a sporządzone przez słuchacza, z naniesionymi przez niego później poprawkami.

Można także przyjąć, iż zarysy dzieła powstały już w okresie hiszpańskim, gdzie bardziej bezpośrednio i przez dłuższy okres prowadził Azor zajęcia związane bezpośrednio z Pismem św. Także dojrzałość zachowanego rękopisu, w bazie naukowej, wskazuje na późniejsze jego powstanie. Zatem najprawdopodobniejsze datowanie należy umieścić w latach 80. lub 90. XVI wieku.

Warto jeszcze uzupełniająco wskazać, opierając się na wielu bibliografiach, że Jan Azor jest autorem komentarza do Psalmów, przechowywanego w klasztorze franciszkanów w Würzburgu¹¹. Tytuł, zaginionego dzieła, podawany jest najczęściej w następującej wersji: *In Psalmorum Davidis Librum Explanatio*. Aut. R. P. Azor SJ. Romae An. 1588. Rękopis ten mógłby rzucić wiele światła na bardziej pełny obraz Azora jako biblisty.

Ogólnie w kilku biografiach i bibliografiach Azora spotyka się pozytywne opinie o jego działalności jako biblisty¹². Są one jednak wypowiedane bez głębszych analiz samych tekstów zachowanej spuścizny pisarskiej Azora. Tylko Puzo, w krótkim artykule, podaje bardziej umotywowane uwagi, ale odnosi się one do *Institutiones morales*, choć można je w pewnym stopniu także uogólnić¹³.

Przedstawione uwagi bibliograficzno-historyczne oraz biograficzne o Janie Azorze i komentarzu do Pieśni nad pieśniami są tylko ogólnym wprowadzeniem i szkicem. Poznanie zachowanego rękopisu od strony treściowej i bliższej analizy teologiczno-biblijnej pozwoli na bardziej obiektywny obraz dorobku tego teologa. Oczekiwać zatem należy na kolejne studium specjalistyczne tego jedyne go komentarza biblijnego Jana Azora.

Warszawa

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

¹¹. Por. Sommervogel, dz. cyt., t. 1, kol. 741; *Uriarte — Lecina*, dz. cyt., t. 1, s. 399; Puzo, dz. cyt., s. 275; Dłama u, dz. cyt., s. 167; *Azor Giovanni*, w: *Dizionario*, dz. cyt., t. 1, s. 277; McCaffray, dz. cyt., t. 2, s. 167.

¹². Por. Sommervogel, dz. cyt., t. 1, kol. 741; Dłama u, dz. cyt., t. 1, s. 167; Manzo, dz. cyt., pod datą 19 lutego.

¹³. Por. dz. cyt., s. 275—279.

Piet van Veldhuizen

PRAWE UCHO MALCHUSA (J 18, 1-11)

Ewangelie są niewielkimi księgami, w których występuje niewielka ilość imion, ograniczona ilość pojęć, niewiele wydarzeń, w skondensowanym opisie. Pierwotni żydowscy słuchacze i również ci, którzy dzisiaj „żyją” Starym Testamentem, słyszą w tych imionach, pojęciach i opisach wydarzeń jakby echa ze świata Tory i Proroków. Takie tło starotestamentowe nie jest podstawą interpretacji surowo logicznej lub alegorycznej, lecz określa atmosferę tekstu i brzmienia jego zdań. W przypadku zaś prawego ucha Malchusa sądzę, że takie „hebrajskie czytanie” wiedzie nas do interpretacji, w której ów incydent staje się teologicznie sensowny.

1. TŁO

a. Kiedy po buncie jego syna Absaloma wielki król i prawzór Mesjasza Dawid wycofuje się z miasta Jerozolimy (2 Sm 15), wtedy „wszystek zbrojny lud przemaszerował drogą — król zaś przeprawił się przez *potok Kedron*” (w. 23). Słudzy królewscy są gotowi do walki, ale król się wycofuje, zdecydował się na tę „słabość”.

A tu w J 18, 1 „Jezus wyszedł ze swoimi uczniami” (LXX 2 Sm 15, 16: wyszedł król i cały jego dom pieszo) — „za potok Kedron”. Król po zdradzie opuszcza miasto, stanowczo, z własnej woli.

b. Strażnicy i żołnierze szukają *Iesoun ton Nazoraion* (ww. 5.7) — Jezusa nazyreńczyka, *Jeszua ha-nazir*. W księdze Sędziów „anioł Pański” zwiastuje pewnej kobiecie, że będzie miała dziecko, które będzie „nazir Boży” i „zacznie zbawiać (j-sz-’) Izraela (Sdz 13, 5). Po tamtego nazyreńczyka, Samsona, też przychodzili gromadą, by go pojmać (Sdz 15-16). Nazir, to człowiek Ducha Pańskiego, człowiek wielkich sił, człowiek poświęcony Bogu (LXX—A Sdz 13, 5 i Łk 1, 35). I Jezus to Jeszua, tak jak każdy z Sędziów, z których każdy następny był silniejszy i bardziej kapryśny od poprzedniego. Mieli rację, że przyszli ze zbrojną kohortą.

c. Przyszli po takiego Samsona, a zastali samego *ego eimi — ehje* (LXX Wj 3, 6. 14). Dwukrotnie wymawiane, ale chyba celowo trzykrotnie przez Jana podane w tekście (ww. 5. 6. 8). Przyszli po męża Bożego, namaszczonego, i oto samo Objawienie, sama tajemnica Jego Imienia. Owszem, ci żołnierze wymawiali tylko „imię i nazwisko” i dla nich Jezus tylko powiedział „to Ja” — ale dla pisarza i słuchacza to wszystko stoi w innym świetle.

d. Imiona dwóch wymienionych uczniów też wywołują pewne skojarzenia. Judasz, to *Jehuda*, jeden z dwunastu (Rdz 35, 23 — LXX: *Ioudas*), praojciec Dawida i samego Mesjasza (Iwa z plemienia Judaszowego — Ap 5, 5). Jehuda

to ten, który wstawał się za brata, za Syna-prawej-ręki (Rdz 44). Ten, który Jezusa wydał, miał imię Jego praojca.

Ioudas ho paradidous (J 18, 2): w ST właśnie Bóg jest *paradidous*, ten, który wydaje grzeszny lud w ręce wrogów (Sdz 2,14; 13, 17), i który nie wydaje na śmierć swoich wiernych (Ps 74, 19; 118, 18). Tylko właśnie do Samsona raz przyszli „trzy tysiące mężów z *Ioude*”, ażeby go pojmać i „wydać” (*paradidounai*) wrogom (Sdz 15, 12)!

Drugi uczeń to Szymon, Symeon — też jeden z dwunastu w Rdz, bardzo zapalczywy (Rdz 34). „Szymeon i Lewi, to bracia, i miecze ich są narzędziami gwałtu, albo narzędziami sprawiedliwości Bożej, sprawiedliwego Jego gniewu.

2. UCHO

a. W ST z „uchem” spotykamy się najczęściej w psalmach i w niektórych proctwach (Iz). „Nadstawić swoje ucho” — jest to reakcja Boga na wołanie nędzgarza o słuchanie, wysłuchiwanie, pomoc, ratunek (Ps 34, 16; 77, 2; 116, 2 itd). Kontekst jest wtedy raczej prawny niż charytatywny — człowiek ubogi i człowiek w ucisku mają *prawo* w Izraelu. Bóg ich słucha i ludzki sędzia ma obowiązek, by dbać o wysłuchanie jego prośby i skargi. „Nadstawcie swoje ucho!” — to również bywa wezwaniem; bądźcie świadkami — znowu w szerokim kontekście prawnym (Pwt 32, 1; Iz 1, 2). Każdy mąż w Izraelu jest powołany, by być sprawiedliwym sędzią i świadkiem (według tego, co uszy słyszą — Iz 11, 3). Tutaj chodzi wciąż o „sprawiedliwość Bożą” — *tsedaka*. Konkretnie ustawy są w stosunku do niej drugorzędne.

b. Co zrobił Piotr? Odciął ucho i to *prawe* ucho. Znamy pojęcie prawej *ręki* (Bożej), która jest ręką interweniującej sprawiedliwości. Prawe ucho — czy to ucho sprawiedliwego sędziego? Czy tutaj Piotr — i w nim Kościół — chce zapobiec sądowi Jezusa? Wiemy z innych sytuacji zapisanych w ewangeliach, że uczniowie, nie rozumiejąc sprawy Mesjasza, zakłócają konieczny przebieg rzeczy — właśnie też w ich gotowości, by „duszę położyć za Jezusa” (J 13, 38). Piotr odciął ucho zastępcy arcykapłana — przedstawiciela arcykapłana, przed którym Jezus zaraz stanie. Tym czynem Piotr odmówił lub raczej odebrał mu ten urząd słuchania, urząd sprawiedliwości.

c. Jezus nie dopuszcza takiej interwencji. Sprawa musi być doprowadzona aż do końca. Tam, gdzie arcykapłan wygłasza prawomocny sąd — tam dopiero osądzona jest jego własna (nasza) sprawiedliwość, i właśnie tą drogą dojdzie do sprawiedliwości Bożej.

Jezus będzie pił *kielich* (J 18, 11) — znowu obraz z psalmów i z proroków i znowu związany ze sprawiedliwością Pana: kielich gniewu Bożego jako urzeczywistnienie Jego sądu lub kielich uniewinnienia (Ps 116, 13), kielich prawej ręki Bożej (Ha 2, 16).

d. Obraz jako bardzo skomplikowany i pełen paradoksów. Kto stoi naprzeciw kogo i kto jest czym sędzią? Sam *Ego eimi* (JHWH) stoi przed arcykapłanem JHWH; sługa Pana (*ebed JHWH*) stoi przed sługą arcykapłana lub też odwrotnie; Król, który opuścił miasto, stoi przed... Malchusem, *maliku* lub *melek* — królem? Tak ewangelista Jan to mówi (w. 10): i („wyobraź sobie!”) imię jego

było Malchus. Malchus, król — sługa (jak Dawid), przedstawiciel sędziego w imię Boga, przyjdzie tutaj razem z praojcem królów i mesjaszów Judaszem, ażeby doprowadzić powierzony im urząd do końca — i tak to się musi stać. Uczniowie nie potrafią tego zaakceptować. Piotr buntuje się i przedwcześnie zakwestionuje kompetencję urzędu.

Piotrowe poczucie sprawiedliwości (i chyba również nasze) jest przeszkodą dla Jezusa, który tutaj ma przerwać błędne koło grzechu, gwałtu i śmierci: najwyższy urząd Boży wydaje na śmierć samego Boga — i dopiero ten obłądny wyrok prowadzi do swego odpowiednika — że śmierć Boga zniszczy śmierć! Tam wreszcie okazuje się, że rzeczywiście On był silniejszy i bardziej „gwałtowny” od Samsona w swojej śmierci (por. Sdz 16, 30).

Warszawa

PIET VAN VELDHUIZEN

Ks. Stanisław Grzybek

BIBLIJNE INSPIRACJE ENCYKLIKI JANA PAWŁA II „REDEMPTORIS MATER”

Jan Paweł II podpisał encyklikę „Redemptoris Mater”, o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła, dnia 25 marca 1987 roku. Można powiedzieć, że cel tej encykliki był podwójny: 1. stanowiła ona niejako teologiczne wprowadzenie do Roku Maryjnego, który u nas w Polsce trwał więcej niż rok, bo liczył 14 miesięcy i 8 dni, oraz 2. miała ona w dalszym planie przygotować ludzkość do milenijnego jubileuszu narodzenia Jezusa Chrystusa, który rozpocznie się z nastaniem dwutysięcznego roku.

Encyklika ta zatem miała i ma nadal wielką rolę do spełnienia. Jak co roku w liturgicznym adwencie, kiedy przygotowujemy się na przyjście Pana, staje przed nami Maryja jako „Gwiazda zaranna”, by być dla nas przewodniczką w drodze do swojego Syna, tak teraz w tym „nowym dziejowym adwencie”, używając słów Ojca świętego, „pojawia się Maryja przed Chrystusem na horyzoncie zbawienia” (RM 3), by nas również prostą i pewną drogą doprowadzić do Chrystusa.

Analizując w tej chwili treść interesującej nas encykliki możemy powiedzieć, że stanowi ona jedną wielką medytację biblijną na temat Maryi i Jej przodującej roli w Bożym planie zbawienia człowieka. Wydaje się, że Papież szukając natchnienia do napisania tej encykliki, sięgnął do czterech źródeł. Pierwszym i podstawowym źródłem dla niego w tym względzie jest Pismo święte i jego wypowiedzi o Maryi. Drugim, wypowiedzi Ojców Kościoła, które w zasadzie stanowią komentarz do wypowiedzi Pisma świętego o Maryi. Trzecim źródłem omawianej encykliki jest nauczanie Kościoła, czyli wypowiedzi soborów poczynawszy od soboru nicejskiego, poprzez niemal wszystkie

sobory aż do Soboru Watykańskiego II, jak również wypowiedzi ostatnich papieży, w których także dominuje egzegeza i teologia biblijna. Wreszcie czwartym źródłem, niemniej ważnym jak poprzednie, jest osobiste nabożeństwo Jana Pawła II do Maryi i jego specyficzna maryjna duchowość, przez którą odsłania nam on swoje najgłębsze tajemnice serca i swoje synowskie przywiązanie do Maryi. Wszystko to jednak głębiej przemyślane i rozważone prowadzi nas do wniosku, że u podstaw encykliki leży jedno źródło — Pismo święte.

Dla potwierdzenia słuszności tej tezy pragnę zaznaczyć, że niemal we wszystkich swoich encyklikach Papież wychodzi z Pisma świętego. Pismem świętym argumentuje i w nim szuka uzasadnienia swoich twierdzeń. Już w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis* (*Odkupiciel człowieka*), na ogólną liczbę 205 przypisów, 137 to cytaty z Pisma świętego. Encyklika *O pracy ludzkiej* ma 90 przypisów, a z nich 71 to cytaty z Biblii. Podobnie encyklika *O Bożym miłosierdziu* (*Dives in misericordia*) ma swoiste biblijne zabarwienie. Na 140 cytowanych tekstów, tylko 10 jest wyjętych z dokumentów soborowych. Jest bardzo ciekawe, że encyklika ta już nie tylko cytuje wybrane wiersze Pisma świętego, ale odwołuje się do wielu wydarzeń i przypowieści, zarówno z życia narodu wybranego jak też i z nauczania samego Jezusa. Wystarczy, że wspomnę tu szeroko i głęboko analizowaną przypowieść o synu marnotrawnym. Encyklika o Duchu Świętym (*Dominum et vivificantem*) jest właściwie pełnym i wspaniałym komentarzem do wypowiedzi Pisma świętego o trzeciej Osobie Trójcy Świętej. W encyklice tej na 295 przypisów, 235 to cytaty z Nowego Testamentu, głównie z Ewangelii św. Jana, a więc 80% cytatów w tej encyklice jest wziętych z Pisma świętego. Statystycy obliczyli, że przeciętnie Papież cytuje w swoich encyklikach od 100 do 300 tekstów Pisma świętego, nie licząc tekstów parafrazowanych, przytaczanych przypowieści, obrazów, biblijnych przenośni i porównań.

A jak przedstawia się sprawa cytatów Pisma świętego w interesującej nas obecnie encyklice o Matce Bożej? Już pobieżne spjrzenie na tę encyklikę pozwala nam ukazać wyraźną i jasną dominację Biblii w całości argumentacji i dowodzenia Ojca świętego Jana Pawła II.

I tak, dokładne obliczenia wykazały, że w encyklice RM znajduje się 342 cytaty, z których 195 to cytaty z różnych ksiąg Pisma świętego. Jest interesujące, że Papież cytuje w tej encyklice 28 ksiąg Biblii, z tego 10 ksiąg Starego a 18 ksiąg Nowego Testamentu. Ze Starego Testamentu odwołuje się dwa razy do księgi Rodzaju, kiedy wspomina o tym, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 6) oraz kiedy mówi o Protoewangelii, czyli radośnej obietnicy zesłania odkupiciela za pośrednictwem Niewiasty, po upadku pierwszych ludzi (Rdz 3,15). Z innych ksiąg Starego Testamentu mamy w encyklice 3 cytaty z proroka Izajasza, gdzie głównie Papież akcentuje prorocтво o Matce Emmanuela (7, 14) oraz aż 6 cytatów z księgi Psalmów.

Z 18 ksiąg Nowego Testamentu zdecydowaną przewagę posiada maryjny ewangelista św. Łukasz, którego Papież cytuje aż 51 razy, 40 razy cytuje Ewangelię św. Łukasza a 11 razy drugie jego dzieło Dzieje Apostolskie. Drugie miejsce po św. Łukaszu zajmuje św. Jan Ewangelista, z którego odnajdujemy w encyklice RM aż 24 cytaty. Koncentrują się one głównie wokół wydarzenia

w Kanie Galilejskiej oraz przy nawiązaniu do sceny pod krzyżem. Kiedy Jezus wygłasza testament duchowy oddając swoją Matkę Janowi, a Jana w opiekę Matce. Także doniosłe miejsce w tej encyklice zajmuje św. Mateusz, którego Papież cytuje aż 17 razy. Dotyczą te cytaty głównie sceny narodzenia oraz obecności Maryi podczas publicznego nauczania Chrystusa. Najmniej, bo tylko 4 razy jest cytowana Ewangelia św. Marka, niemniej jest ona także obecna w interesującej nas Encyklice. Listy św. Pawła stanowią obszerny blok cytatów w RM. Z nich pierwsze miejsce zajmuje list do Efezjan (10 razy), List do Rzymian (8 razy), i 6 razy 1 List do Koryntian. Warto tu jeszcze odnotować, że cytowane są także listy pasterskie i także 4 razy cytowana Apokalipsa św. Jana.

W oparciu o powyższe cytaty i związane z nimi refleksje biblijno-teologiczne Papież rozwija jasno i przejrzyście interesującą go problematykę maryjną swojej encykliki. Możemy w niej wyróżnić trzy zasadnicze nurty:

Nurt I: „Błogosławionaś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane ci od Pana” (Łk 1, 45). W tym nurcie Papież podkreśla rolę Maryi w naszej i Jej pielgrzymce wiary.

Nurt II: Magnificat pielgrzymującego Kościoła. Tę myśl wspaniale ilustrują słowa wypowiedziane przez samą Matkę Bożą: „Wielbi dusza moja Pana..., gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmogący” (Łk 1, 46. 49).

Nurt III: Macierzyńskie pośrednictwo Maryi, tak wspaniale oddane w słowach wypowiedzianych przez nią samą: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1, 38).

WIARA MARYI

Nie ulega wątpliwości, że wiodącym tematem encykliki jest wiara Maryi. Chociaż Papież wypowiada w swej encyklice całą prawdę o Maryi, kiedy ukazuje Ją nam jako Niepokalaną, Bożą Rodzicielką, Matkę Jezusa i naszą Matką, z duszą i ciałem wziętą do nieba, to jednak stale podkreśla rolę i znaczenie wiary w jej życiu. Już w pierwszych słowach encykliki Papież zaznacza, powołując się na Konstytucję *Lumen gentium* (KK), że „Kościół pielgrzymuje w czasie do końca wieków, idąc na spotkanie Pana... kroczy śladami wędrówki odbytej przez Maryję Dziewicę, która „szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża” (RM 2).

Temat wiary Maryi Papież potraktował wszechstronnie akcentując nie tylko dynamikę Jej wiary, ogarniającej całe Jej życie, ale ukazywał zawsze w oparciu o argumentację biblijną wpływ tej wiary Maryi na życie Kościoła i nasze życie. Zdaniem Jana Pawła II, wiara jest wspólną drogą Kościoła i wspólną drogą nas wszystkich, wierzących uczniów Chrystusa.

Punktem wyjścia do wszelkich analiz na temat wiary Maryi jest scena Zwiastowania, która była i próbą wiary Maryi i egzaminem z wiary. Maryja okazała w tej scenie „posłuszeństwo wiary” Temu, który do niej przemawiał ustami swego zwiastuna oraz jak mówi Konstytucja o Bożym Objawieniu „pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego” (KO 5), a zatem w pełni powierzyła siebie Bogu.

W tej odpowiedzi Maryi nie tylko wyraziło się doskonale współdziałanie

z łaską Bożą „uprzedzającą i wspomagającą”, ale zarazem „całkowicie poświęciła samą siebie, jako służebnicę Pańską osobie i dziełu swego syna” (RM 13). W oparciu o scenę zwiastowania, Papież analizując dalej scenę nawiedzenia Elżbiety przez Maryję powie w swej encyklice: „Słusznie przeto sła- wi Maryję Elżbieta: «Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane ci od Pana». Te słowa już się spełniły, czytamy dalej w En- cyklice, Maryja z Nazaretu staje u progu domu Elżbiety i Zachariasza, jako Matka Syna Bożego. I Elżbieta czyni radosne odkrycie: „Matka mojego Pana przychodzi do mnie” (RM 13). Można powiedzieć za Janem Pawłem II, że właśnie od tego momentu, od sceny Zwiastowania i Nawiedzenia św. Elżbiety, używając słów Papieża, zaczyna się całe „itinerarium Maryi ku Bogu”, cała Jej droga wiary. Tej wiary, która wielokrotnie zostanie wystawiona na próbę, na cierpienie, na osamotnienie, ale nie osłabnie nigdy.

Niewątpliwie, najboleśniejszą próbą wiary Maryi była bolesna męka Jej Syna i Jego śmierć na krzyżu, ale mimo tego Maryja pozostawała w najgłębszym zjednoczeniu ze swoim Synem, jak mówi Papież: „zjednoczenia z Chrystusem w Jego wyniszczeniu” (RM 18). „jest to, mówi Papież, chyba najgłębsza w dziejach człowieka «kenoza» wiary”... „W przeciwieństwie do uczniów, którzy uciekli, była to wiara pełna światła” (RM 18).

I taką właśnie wiarę Maryi ukazuje nam Jan Paweł II w swej encyklice stwierdzając, że jest ona „szczególnym znakiem” i „należy do tajemnicy Kościoła od początku, od dnia jego narodzin” (RM 27). Maryja przez swoją wiarę nie tylko przoduje pielgrzymującemu Ludowi Bożemu w jego wędrówce do Boga, ale jest „pierwowzorem Kościoła w porządku wiary, miłości i doskona- łego zjednoczenia z Chrystusem” (RM 42).

MARYJA W TAJEMNICY KOŚCIOŁA

Wiara Maryi stała się dla niej okazją do wyśpiewania przez nią wspaniałego hymnu „Wielbi dusza moja Pana, bo uczynił mi wielkie rzeczy, który możny jest i święte jest Jego imię” (Łk 1, 49). Zwracając uwagę na tym hymn, Papież ukazuje nam Maryję niemal w sercu pielgrzymującego Kościoła, o którym pi- sze w numerze 25 encykliki, że „wśród prześladowań świata i pociech Bożych, dążą naprzód w pielgrzymce, zwiastując krzyż i śmierć Pana aż przybędzie”.

To nie było dziełem przypadku, że w centrum tego młodzieńczego Kościoła, już w wieczniku była Maryja. Ona wprawdzie nie otrzymała jak aposto- łowie misji nauczania wszystkich narodów (por. Mt 28, 19), ale trwając razem z apostołami na modlitwie w wieczniku, jako Matka Jezusa, stwierdza Pa- pież: „Była Ona dla ówczesnego Kościoła i pozostaje zawsze szczególnym świadkiem lat dziecięcych Jezusa, Jego życia ukrytego w Nazarecie, gdy „za- chowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w sercu swoim” (Łk 2, 19; RM 26). Tak więc, ciągnie dalej Ojciec święty, dla ówczesnego Kościoła i dla Kościoła wszystkich czasów Maryja była i pozostanie nade wszystko Tą, „błogo- sławioną, która uwierzyła pierwsza” (RM 26).

Rola zatem Maryi w Kościele jest pierwszorzędna i opatrznościowa. Czym byłby Kościół bez Maryi? Byłby ubogi i pozbawiony rumieńca życia. Ona nie

tylko daje Kościołowi życie, samego Jezusa Chrystusa, ale Ona to życie pielęgnuje, rozwija i ubogaca. Proroctwo zatem są słowa św. Elżbiety: „Błogosławiona, którą uwierzyła”. Słowa te idą za Maryją, mówi Papież: „z pokolenia na pokolenie, wszędzie tam gdzie rozprzestrzenia się przez świadectwo apostołskie i posługę Kościoła poznanie zbawczej tajemnicy Chrystusa. W ten sposób wypełniają się proroctwo słowa Magnificat: „Błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody, albowiem uczynił mi wielkie rzeczy Ten, który możny jest i święte Imię Jego” (por. Łk 1, 48. 49; RM 27). Nie będzie przesadą jeśli powiemy, że to właśnie dzięki Maryi, dzięki Jej wierze i zawierzeniu Bogu, Kościół może dziś stale śpiewać Jej hymn „Magnificat” i dziękować Bogu za to, że jest, że żyje i z dnia na dzień rozprzestrzenia się po całym świecie.

POŚREDNICTWO MARYI

Trzeci nurt encykliki RM, dotyka także maryjnego wątku i wyraża się prawdą o macierzyńskim pośrednictwie Maryi. Analizując to zagadnienie trzeba już tu na początku zaakcentować to, na co Papież zwraca uwagę w encyklice, że „Istotne pośrednictwo Maryi wiąże się z Jej macierzyństwem, posiada specyficznym macierzyński charakter, który je wyróżnia od pośrednictwa innych istot stworzonych, która na różny sposób, ale zawsze podporządkowany, uczestniczą w jedynym pośrednictwie Chrystusa. Pośrednictwo Maryi, w niczym nie podważa faktu, na który zwraca uwagę święty Paweł, że jeden jest tylko Pośrednik między Bogiem a ludźmi, Jezus Chrystus: „Jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Jezus Chrystus, który wydał samego siebie na okup za wielu” (1 Tm 2, 5-6; RM 38).

Tego pośrednictwa Jezusa Chrystusa „nie przyćmiewa ani nie umniejsza”, czytamy w KK nr 60, „macierzyńska rola Maryi”. Pośrednictwo Maryi wypływa z tego Chrystusowego pośrednictwa, łączy się z nim i jemu jest przyporządkowane. Omawiając pośrednictwo Maryi Jan Paweł II nawiązuje do wypowiedzi na ten temat zawartych w dokumentach II Soboru Watykańskiego, szczególnie do rozdziału 8 Konstytucji o Kościele. Ojciec święty stwierdza, że geneza tego pośrednictwa i jego źródło leży w przyjęciu przez Matkę Najświętszą Bożego Macierzyństwa, które stanowi pierwszy i podstawowy wymiar owego pośrednictwa, tym właśnie macierzyństwie to pośrednictwo się opiera i od niego całkowicie zależy.

To pośrednictwo Maryi jest właściwie owocem pośrednictwa Chrystusa, Papież stwierdza: „Ona sama pierwsza doznała na sobie skutków tego jedynego pośrednictwa, bo już przy zwiastowaniu została pozdrowiona jako «pełna łaski» właśnie dzięki tej pełni łaski i nadprzyrodzonego życia była szczególnie dysponowana do „współdziałania” z Chrystusem, jedynym pośrednikiem ludzkiego zbawienia. A współdziałanie takie — to właśnie owo pośrednictwo podporządkowane pośrednictwu Chrystusa” (RM 39). Tak ujmując zagadnienie pośrednictwa Maryi można powiedzieć, że Maryja jest pośredniczką u Pośrednika.

Aby wyjaśnić ostatecznie rolę Maryi jako pośredniczki, Papież odwołuje się do dwóch wydarzeń w życiu Maryi, w których Ona występuje jako pośred-

niczka. Pierwszy z nich jest wesele w Kanie Galilejskiej, a drugim scena pod krzyżem, gdzie Chrystus oddaje Matkę swoją Janowi, a Jana w opiekę swojej Matce.

W Kanie Galilejskiej spotykamy się z prośbą Maryi zwróconą do Jezusa: „Synu, wina nie mają” i z Jej wypowiedzią skierowaną do uczniów: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”. Tu Maryja oręduje u swojego Syna i przez to właśnie wstawiennictwo zapoczątkowała „godzinę” Jezusa, o której On wspomina, że jeszcze nie nadeszła. Właśnie Jej orędownictwo spowodowało nadejście tej godziny, a tym samym i dokonanie przez Jezusa cudu. Papież stwierdza, że to wydarzenie z Kany jest „jakby pierwszym zarysem prawdy o macierzyńskiej trosce Maryi”, jest „jakby zapowiedzią pośrednictwa Maryi, które skierowane jest do Chrystusa” (RM 21).

Potwierdzeniem tego macierzyńskiego pośrednictwa i jakby jego ukoronowaniem jest scena z Maryją i Janem pod krzyżem. Jak wiemy, Jezus wtedy powiedział do Matki: „Niewiasto, oto syn twój”, a do Jana stojącego pod krzyżem: „Synu oto Matka twoja” (J 19, 25-27). Komentując powyższe słowa Jan Paweł II stwierdza, że wtedy zostało „macierzyństwo Maryi względem ludzi... wyraźnie określone i ustanowione, wyłania się zaś z całej dojrzałości paschalnej tajemnicy Odkupiciela. Matka Chrystusa, znajdująca się w bezpośrednim zasięgu tej tajemnicy, która ogarnia człowieka każdego i wszystkich, zostaje dana człowiekowi, każdemu i wszystkim, jako Matka. Tym człowiekiem u stóp krzyża jest Jan, „umiłowany uczeń”. Jednakże nie tylko on jeden. Zgodnie z Tradycją, pisze Papież, Sobór nie waha się nazywać Maryi Matką Chrystusa i Matką ludzi” (RM 23).

Papież wyjaśnia, że te słowa Jezusa skierowane z krzyża do Matki i ucznia stanowią jakby „nową kontynuację” macierzyństwa Maryi, kontynuację w Kościele i przez Kościół, jakby symbolicznie reprezentowany przez Jana. Ta macierzyńska troska, macierzyńskie pośrednictwo względem Kościoła, uzewnętrznia się, ujawnia w wieczniku przed Zesłaniem Ducha Świętego, kiedy apostołowie trwali „jednomyślnie na modlitwie wraz z niewiastami i z Maryją, Matką Jezusa i z braćmi Jego” (Dz 1, 14; RM 24).

Maryja obecna w tajemnicy Kościoła i tajemnicy Chrystusa, dzięki swej macierzyńskiej opiece pośredniczy stale w sprawach Kościoła i sprawach swych dzieci u swojego Syna i utwierdza nas w przekonaniu, że to Jej pośrednictwo stanowi integralną część, także i dziś, Jej troski i opieki nad nami i nad Kościołem.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Jerzy Chmiel

NOWE ASPEKTY BIBLIJNEJ WIZJI MAŁŻEŃSTWA I RODZINY W ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ „FAMILIARIS CONSORTIO”

Wszystkie opracowania aspektu małżeństwa i rodziny sięgają do początku, czyli do Księgi Rodzaju, *Berešit*, *Genesis*, tzn. Początku¹. Bierze się pod uwagę te teksty *Genesis*, które mówią o stworzeniu przez Boga pierwszej pary ludzkiej: chodzi tu o dwie wersje opisu stworzenia mężczyzny i kobiety, mianowicie o tzw. tradycję kapłańską P (Rdz 1, 26-28) i tradycję jahwistyczną J (Rdz 2, 18-25). Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (-FC)² sięga również do początku: poświęca temu część drugą adhortacji, której dał tytuł „Zamysł Boży względem małżeństwa i rodziny”. Już sam tytuł „zamysł Boży” ustawia nas w perspektywie historiozbowczej: zadaniem teologa egzegety będzie śledzić ów Boży plan zanotowany na kartach Pisma świętego.

„Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z *miłości*, powołał go jednocześnie *do miłości* (FC 11). To zdanie, otwierające wywody papieża na temat planu Bożego względem małżeństwa i rodziny, jest punktem wyjścia dla całej biblijnej wizji małżeństwa i rodziny, jaka nam została przedstawiona w adhortacji. Papież sięgnął zatem do tematu obrazu Boga w dziele stworzenia. Temat ten jest zawarty w tradycji kapłańskiej opisu stworzenia w *Genesis*, co zresztą potwierdza w tekście adhortacji odnośnik do Rdz 1, 26 n. Nazwijmy ten temat modelem teologicznym.

I. MODEL OBRAZU BOGA

W historii egzegezy model ten był różnie interpretowany³.

- 1) Według Mdr 2 człowiek jest obrazem Boga dzięki swej duszy nieśmiertelnej;
- 2) w koncepcji św. Pawła człowiek staje się obrazem Boga przez Jezusa Chrystusa;
- 3) od średniowiecza w teologii opierano się o łacińskie odróżnienie: obraz — *imago* oznaczał naturalne przymioty człowieka, zaś podobieństwo — *similitudo* — nadprzyrodzone dary sprawiedliwości pierwotnej (Petrus Lombardus);

¹ Słusznie zwraca się uwagę na niewłaściwe tłumaczenie *Berešit* — *Genesis* przez 'Rodzaj'. W staropolszczyźnie 'rodzaj' oznaczał 'ród, pokolenie, potomstwo' (por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, hasło: *ród*). Ale zostaliśmy przy tym Wujkowym określeniu.

² Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, wydana 22 listopada 1981 r., Drukarnia Watykańska „Polyglotta”.

³ Por. A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, tłum. pol., Paris 1971, ss. 25—35; J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej*, „Znak” 29 (1977) 363—370; M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, ss. 79—88.

- 4) obraz Boży w człowieku wyraża się jego pionową postawą, odróżniająca człowieka od zwierząt (L. Köhler);
- 5) człowiek panuje nad zwierzętami i nad światem (E. Jacob);
- 6) jest to zapowiedź mesjańskiej nadziei (Bentzen);
- 7) człowiek bierze udział w rządach Bożych nad światem (D. T. Anselin);
- 8) każdy człowiek posiada godność królewską: jest podobny do Króla Wszechświata (H. Wildberger);
- 9) podobieństwo człowieka do Boga przejawia się w jego strukturze cielesnej (K. Romaniuk);
- 10) ideę podobieństwa człowieka do Boga wyraża długowieczność patriarchów (G. von Rad).

Interpretacja, jaką dał modelowi obrazu Boga papież w *Familiaris consortio*, jest nowa. Nowość polega na sięgnięciu do Janowego określenia Boga jako miłości — *agapē*: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). Nowsi egzegeci formuły Janowej podkreślają, że chodzi w niej nie tyle o określenie istoty Boga, co przede wszystkim o wydobycie aspektu funkcjonalnego⁴. Bóg jest miłością w działaniu ze względu na nas. Mieści się to w koncepcji teologicznej Jana, zwracającego ciągle uwagę na działanie Boga w objawieniu, a więc w relacji do nas. Korelacja formuły „Bóg jest miłością” z modelem obrazu Boga daje nowe widzenie tegoż modelu: człowiek jest obrazem Boga — Miłości, to znaczy człowiek jest obrazem Boga przez to, że został stworzony w miłości i ku miłości (relacja *in* i *ad*). Można by rzec, że dał papież w swej adhortacji nową agapetyczną interpretację pojęcia obrazu Boga w człowieku (przym. agapetyczny od rzecz. *agapē* — miłość).⁵

Aspekt funkcjonalny w określeniu Boga — Miłości został w adhortacji podkreślony przez pojęcie komunii miłości. „Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości” (FC 11). Pojęcie osobowej komunii miłości jest pojęciem wyrosłym na gruncie personalistycznej koncepcji w teologii, co już zostało przez innych dostatecznie uwypuklone; dlatego egzegeta nie będzie się zajmował jego analizą, poprzestając na wyrażeniu zadowolenia, że bogata formuła z 1. Listu św. Jana „Bóg jest miłością” doznała w interpretacji Jana Pawła II jeszcze większego ubogacenia. Bóg jest miłością nie tylko w sobie samym, ale okazuje się miłością objawiającą się ludziom w swoim Synu Jezusie Chrystusie.

Z pojęcia komunii miłości wypływa niejako powołanie do miłości. „Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej” (FC 11). W Rdz 1, 28, po

4. Por. m.in. moje opracowania: *Lumière et charité d'après la première épître de saint Jean*, Rome 1971; *Biblijne pojęcie agapē jako model etyczny*, RBL 30 (1977) 181—189.

5. H. W. Wolff wskazywał na obraz Boży w człowieku poprzez miłosne zjednoczenie mężczyzny z kobietą, ale było to ujęcie immamentne, nie zakotwiczone w objawionej zasadzie „Bóg jest miłością” (*Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève—Paris 1974, s. 142).

stwierdzeniu stworzenia człowieka na obrazu Boży, czytamy słowa: „po czym Bóg im błogosławił”. Użycie czasownika „błogosławił” (hebr. *way^ebarek*) upodabnia ten opis do sceny liturgicznej, gdzie „błogosławieństwo” (*b^erakah*) jest elementem konstytutywnym, powołującym do istnienia⁶. Jest zatem tutaj opis ustanowienia, powołania pierwszego małżeństwa, pierwszej rodziny. Miłość ludzka jest więc wynikiem owego błogosławieństwa Boga, które jest powołaniem do istnienia.

Nie może ująć uwagi określenie człowieka, jakie w kontekście powołania do miłości daje dokument papieski: „Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości” (FC 11). Można tutaj widzieć wpływ biblijnej antropologii: człowiek składa się z duszy i ciała nie na zasadzie prostego jak gdyby mechanicznego złączenia. Ciało (*bašar*) jest zewnętrznym, dostrzegalnym wyrażeniem wewnętrznej istoty — duszy (*nefeš*). Dusza — *nefeš* przenika cielesną powłokę człowieka — *bašar*, tworząc jedność psychofizyczną. Owa „zjednoczona całość” człowieka powołana jest do miłości. *Ruah* — duch ożywiający, siła vitalna pochodząca od Boga, daje życie istocie ludzkiej: *bašar* — *nefeš*.

Oparcie pojęcia miłości na antropologii biblijnej wynika niewątpliwie z postulatu soborowej teologii — powrotu do źródeł biblijnych i ma swoje znaczenie w duszpasterskim potraktowaniu problemu, jak to później zobaczymy.

Uwzględnienie modelu obrazu Boga — Miłości pozwoliło w adhortacji na globalne ujęcie powołania człowieka do miłości: jest powołanie do małżeństwa, ale istnieje także powołanie do dziewictwa. Przy jednostronnej interpretacji nakazu Bożego z Księgi Rodzaju na temat małżeństwa mogłoby powstać wrażenie, że tylko małżeństwo jest jedyną drogą urzeczywistnienia obrazu Boga w człowieku. Tymczasem papież pisze: „Objawienie chrześcijańskie zna dwa właściwe sposoby urzeczywistnienia powołania osoby ludzkiej — w jej jedności wewnętrznej — do miłości: małżeństwo i dziewictwo. Zarówno jedno, jak i drugie, w formie im właściwej, są konkretnym wypełnieniem najgłębszej prawdy o człowieku, o jego istnieniu na obraz Boży” (FC 11). Takie stwierdzenie wpływa z całościowej analizy danych Objawienia, które są zawarte w nauczaniu św. Pawła o dwóch darach i stanach służenia Bogu: w małżeństwie i dziewictwie, wyrażonym w 1 Kor 7 (choć ten tekst nie jest w dokumencie cytowany).

Nowym akcentem egzegetycznym w adhortacji *Familiaris consortio* jest podkreślenie twórczej roli płciowości, „poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich” (FC 11). Z jednej strony bowiem jest to nowe rozumienie objawionego stwierdzenia z Rdz 1, 27, że Bóg „stworzył mężczyznę i niewiastę”, stwarzając człowieka na swój obraz. Płciowość człowieka należy zatem do obrazu Bożego w człowieku. Takie rozumienie płciowości jest możliwe na gruncie antropologii

⁶. Tekst ten określa C. Giraud jako „locus theologicus jedności małżeńskiej” w kontekście struktury liturgicznej (*La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Rome 1981, s. 154).

biblijnej, gdzie sfera ciała (*bašar*) nie należy do zjawisk czysto biologicznych, lecz jest przepojona przez duszę (*nefes*) lub — postępując się wyrażeniem papieża — „dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej”. Z drugiej zaś strony płciowość mężczyzny i kobiety staje się nowym mocnym argumentem za nierozzerwalnością małżeństwa. Stwierdza bowiem dokument: „(Płciowość) urzeczywistnia się w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniami, jeśli nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym. Jeżeli człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie” (FC 11). Nie sposób rozumieć tych słów inaczej jak w formie komentarza do logiów Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa pomieszczonych u Mt 19, 4-6 i Mk 10, 5-9. Logia Jezusa są już komentarzem do zdań objawionych w Księdze Rodzaju; w ten sposób komentarz papieski poprzez interpretację samego Jezusa dociera do „początku” nauki objawionej o małżeństwie.

I wreszcie sięgnięcie do prawdy o „początku” pozwala na stanowcze zaakcentowanie woli Bożej lub zamysłu Bożego w stosunku do małżeństwa. „Instytucja małżeństwa — czytamy w adhortacji (FC 11) — nie jest wynikiem jakiejś niesłusznej ingerencji społeczeństwa czy władzy, ani zewnętrznym narzuceniem jakiejś formy, ale stanowi wewnętrzny wymóg przymierza miłości małżeńskiej, które potwierdza się publicznie jako jedyne i wyłączone, dla dochowania w ten sposób pełnej wierności wobec zamysłu Boga Stwórcy”.

II. OBLUBIEŃCZA TYPOLOGIA PRZYMIERZA I DOŚWIADCZENIE WIARY IZRAELA. NOWE UJĘCIE INTERPRETACYJNE.

Interpretacja tekstów Starego Testamentu odnoszących się do małżeństwa i rodziny napotyka na wiele trudności. Trudności te mieli już pierwsi chrześcijanie, dla których wiele scen starotestamentalnych budziło poważne zastrzeżenia, a nawet zgorszenie. Stąd w pismach starochrześcijańskich tych scen zasadniczo nie poruszano lub starano się je tłumaczyć alegorycznie. Tak np. św. Justyn, apologeta i męczennik (ok. 141).

Mając na uwadze powyższą sytuację interpretacyjną dobrze będzie choć w skrócie przypomnieć zasady hermeneutyki tekstów Starego Testamentu odnoszących się do małżeństwa i rodziny. Stary Testament nie jest systematycznym traktatem na temat rodziny i małżeństwa, lecz zawiera wieloaspektowe — nierzadko sporadyczne — wypowiedzi odnoszące się do różnych dziedzin życia małżeńskiego i rodzinnego. Mamy zatem do czynienia z wieloma tematami, jak np. ustanowienie małżeństwa, wychowanie dzieci, stanowisko kobiety, rodzina a społeczność itd. Nie wolno zapominać, że owe wypowiedzi należą do różnych tradycji, które kształtowały tekst Starego Testamentu na przestrzeni wieków.

Zobaczymy, jaką linię interpretacyjną w tej trudnej kwestii egzegetycznej przyjął omawiany dokument papieski.

Adhortacja Jana Pawła II o rodzinie ustala punkty odniesienia w próbie syntezy starotestamentalnej teologii rodziny: „Komunia miłości między Bogiem i ludźmi, stanowiąca zasadniczą treść Objawienia i doświadczenia wiary Izraela, znajduje swój wymowny wyraz w przymierzu oblubieńczym zawartym pomiędzy mężczyzną a kobietą” (FC 12).

Głównym punktem odniesienia jest pojęcie przymierza (*b^erit*) Boga z Izraelem zastosowane do przymierza małżeńskiego. Analogia ta działała na zasadzie sprzeczności zwrotnego. Z jednej strony małżeństwo jest typem przymierza Jahwe z narodem wybranym, z drugiej zaś — przymierze Boga z ludźmi staje się wzorem przymierza pomiędzy małżonkami. Koncepcja, że małżeństwo służy do wyrażenia relacji między Izraelem a Jahwe, występuje u proroków, w pierwszym rzędzie u Ozeasza (1—3), który zdaje się wprowadził ten temat opierając się na własnym doświadczeniu, u Izajasza (5; 54), Jeremiasza (2—3), Ezechiela (16) czy wreszcie u Malachiasza (2, 10-16).

Innym, nie mniej ważnym punktem odniesienia jest — wedle wyrażenia papieża — doświadczenie wiary Izraela. Możemy przez to rozumieć panujące wśród pobożnych Izraelitów przeświadczenie płynące z wiary, a poświadczone praktyką życiową o jedności i nierozzerwalności związku małżeńskiego wbrew praktykowanej poligamii i rozwodom. Należałoby tutaj zaliczyć zarówno poglądy mędrców Izraela z Księgi Przysłów (por. 5, 15 nn; 31), Syracha (26), weselną radość nowo zaślubionych z Pieśni nad pieśniami, jak również wzory osobowe prawdziwej miłości małżeńskiej, takie jak: Elkany i Anny (por. 1 Sm 1, 8), Tobiasza z Sary, Zachariasza i Elżbiety czy Józefa i Maryi. Owo doświadczenie wiary — zauważmy ten fakt — ma miejsce pośród warstwy ludzi, których Stary Testament określa jako *'anawim*, ubodzy, tzn. ludzie wiary, zdani na wolę Boga i otwarci na Jego miłość. Doświadczenie wiary bowiem tam prawdziwie zachodzi, gdzie jest doświadczenie miłości.

III. OBLUBIENICZA MIŁOŚĆ ODKUPICIELA, CZYLI WYPEŁNIENIE.

„Komunia między Bogiem i ludźmi znajduje swoje ostateczne wypełnienie w Jezusie Chrystusie, Oblubieńcu, który miłuje ludzkość i oddaje się jej jako Zbawiciel, jednocząc ją w swoim ciele” (FC 13). Trzecim etapem biblijnej wizji małżeństwa i rodziny, jaką kreśli nam adhortacja Jana Pawła II, jest Jezus Chrystus, Oblubieniec Kościoła. Tytuł chrystologiczny „Oblubieniec” dany w dokumencie papieskim Jezusowi jest głęboko zakorzeniony w tradycji biblijnej, poczynając od Ozeasza, a na Apokalipsie Janowej kończąc⁷. Tytuł ten znajdował się często w nauczaniu patrystycznym: Ojcowie zawsze widzieli w geście Boga kształtującego Ewę z boku śpiącego Adama obraz Kościoła powstającego z przebitego boku Jezusa. Św. Augustyn mógł napisać, że cały Oblubieniec to głowa i ciało, ciałem jest Jego Kościół, to Oblubieniec i Oblubienica — dwoje w jednym ciele.

⁷ Por. L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus. Thèmes de théologie biblique*, Bruges—Paris (1963), ss. 93—97.

Rola Jezusa Oblubieńca sprowadza się do dwóch czynności: pierwszą jest nauczanie, drugą — dar miłości ofiary samego siebie.

Rola nauczycielska polega na tym, że wystąpił On jako interpretator teologii „początku”. „Objawia On pierwotną prawdę małżeństwa, prawdę o «początku» i wyzwalając człowieka od twardości serca, uzdalnia go do urzeczywistnienia w pełni tej prawdy” (FC 13).

Druga funkcja oblubieńcza Odkupiciela została wyrażona w dokumencie papieskim w nowym świetle. Przytoczmy dłuższy passus adhortacji. „Objawienie to osiąga swą pełnię ostateczną w darze miłości, który Słowo Boże daje ludzkości, przyjmując naturę ludzką i w ofierze, którą Jezus Chrystus składa z siebie samego na Krzyżu dla swej oblubienicy, Kościoła. W ofierze tej odświeżają się całkowicie ów zamysł, który Bóg wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety od momentu stworzenia; małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we Krwi Chrystusa. Duch, którego Pan użył, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował. Miłość małżeńska osiąga tę pełnię, której jest wewnętrznie podporządkowana, ową «caritas» małżeńską, będącą właściwym i szczególnym sposobem, w jaki małżonkowie uczestniczą i są powołani do przeżywania samej miłości Chrystusa, ofiarującego się na Krzyżu” (FC 13).

Jest to nowe spojrzenie na tekst św. Pawła w Ef 5, 21-33, mówiący o tajemnicy wielkiej w Chrystusie i w Kościele, jaką jest małżeństwo. A że ten właśnie tekst miał na myśli Autor adhortacji, świadczy odsyłacz do Ef 5, 32 n. Można tu wyróżnić jakby trzy nurty:

a) Nurt soteryjny. Jezus przez przyjęcie ludzkiej natury podniósł człowieczeństwo, uzdolnił je do daru miłości. Św. Paweł mówi o Jezusie „Zbawca ciała” (*sōtēr tou sōmatos*).

b) Nurt pasyjny. Chrystus Oblubieniec złożył ofiarę z siebie samego na Krzyżu dla swej oblubienicy, Kościoła. Paweł pisze: „Chrystus wydał za niego siebie samego”. Termin „wydał” — *paredōken* wskazuje na ekspiacyjną śmierć Jezusa.

c) Nurt agapetyczny. Chrystus umiłował Kościół (*ēgapēsen*), dlatego mężowie powinni miłować żony (*agapate — agapan*).

Cały tekst Pawłowy mówi o miłości, jest nasycony semantycznie czasownikiem *agapan* — ‘miłować’. Papież używa wyrażenia „caritas małżeńska” będącego łacińskim odpowiednikiem greckiego rzeczownika *agapē*. W ten sposób jak gdyby wracał do modelu z „początku” obrazu Boga — Miłości. Człowiek stworzony z zamysłu Stwórcy jako obraz Boga — Miłości, w miłości małżeńskiej znajduje ową pełnię z Chrystusem, Oblubieńcem Kościoła. Cykl rozpoczęty w punkcie Stworzenia zamyka się w punkcie Odkupienia. A jak kiedyś Stwórca tchnął w glinę, którą uformował, *ruah* (Rdz 2, 7), aby człowiek stał się istotą żyjącą, tak teraz daje Ducha swego, który uzdalnia do miłości (element pneumatologiczny). Te wszystkie elementy składają się na tajemnicę wielką w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła (por. Ef 5, 32).

IV. WNIOSKI DUSZPASTERSKIE

Wskazaliśmy na wstępie na nowe aspekty biblijne wizji małżeństwa i rodziny w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*. Spróbujmy na zakończenie wyliczyć sumarycznie te aspekty i podać ich znaczenie dla dalszej refleksji teologicznej i praktyki pastoralnej.

1. W określeniu zamysłu Bożego względem małżeństwa i rodziny papież sięgnął do modelu Boga — Miłości, przewyciężając w ten sposób tradycyjne i schematyczne podejście warsztatowe do różnych tradycji Księgi Rodzaju. Oparcie pojęcia miłości na antropologii biblijnej pozwala na przewyciężenie panujących nieraz w praktyce chrześcijańskiej wpływów platonizmu o więzieniu duszy w ciele (słynne porównanie oparte na grze słów: *sōma* — *sēma*: ciało jest grobem duszy). Ma to dalekosiężne znaczenie dla nowego podejścia do płciowości człowieka jako daru i zadania od Stwórcy.

2. W interpretacji danych Starego Testamentu adhortacja została oparta na dwóch świadectwach: teologia przymierza miłości głoszona głównie przez proroków i personalne doświadczenie wiary w Izraelu.

3. W przedstawieniu wypełnienia zamysłu Bożego w Jezusie Chrystusie został uwzględniony nie tylko aspekt odnowienia prawa „początku” przez Jezusa-Prawodawcę, ale przede wszystkim został podkreślony aspekt ofiary samego Zbawiciela jako istotnego elementu misterium sakramentu małżeństwa. Przypomnienie ofiarnego daru miłości Jezusa Oblubieńca winno rzutować na etos małżeństwa i rodziny: „Małżonkowie są (...) stałym przypomnieniem dla Kościoła tego, co dokonało się na Krzyżu; wzajemnie dla siebie i dla dzieci są świadkami zbawienia, którego uczestnikami stali się poprzez sakrament” (FC 137). Winno to mieć ogromne znaczenie w wychowaniu do miłości tak samych małżonków, jak i potomstwa.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

o. Tomasz Maria Dąbek OSB

REFLEKSJE NA TEMAT OSOBOWOŚCI I ZADAŃ DUSZPASTERSTWA NA PODSTAWIE PISMA ŚWIĘTEGO

Często może się nam wydawać, że warunki życia i działalności apostołskiej, o których mówi Pismo święte, bardzo znacznie odbiegają od naszych czasów, od tego wszystkiego, z czym stykamy się w naszej działalności w ostatnich dziesiątkach lat dwudziestego wieku. Jednakże obok różnic jest także bardzo wiele podobieństw: przede wszystkim człowiek pozostał taki sam ze swoimi ograniczeniami, ale także ze swoimi wielkimi możliwościami pełnego otwarcia się na działanie łaski i całkowitego zaangażowania w służbę Bożą. Zastanawiając się

nad znaczeniem tekstu biblijnego musimy przede wszystkim odkryć jego sens literalny, związany z warunkami, w których powstał, ze sposobem myślenia, odczuwania i wyrażania się ówczesnych ludzi. Ale po określeniu tego pierwotnego znaczenia możemy starać się dostrzec również daleko idące analogie do naszej obecnej sytuacji, odczytać skierowaną do nas osobiście naukę, która umożliwi nam właściwe wypełnienie naszych zadań w służbie Ewangelii.

Istnieje bardzo wiele dziedzin duszpasterstwa, związanych z różnymi środowiskami, z których każde ma określone potrzeby i stawia duszpasterzowi określone wymagania. Ewangelie mówią nam, że Chrystus przemawiał do licznych rzesz, ale także do pewnych grup: udzielał na osobności specjalnych pouczeń swoim wybranym uczniom, spotykał się z przedstawicielami faryzeuszów, czasami kierował się do ludzi pogardzanych przez ówczesną opinię publiczną — celników, czyli przedstawicieli rzymskiego okupanta, często wykorzystujących swoje stanowisko do powiększania osobistych zysków. Ci publiczni grzesznicy pod wpływem spotkania z Jezusem zmieniali swoje życie (Mt 9, 9 par. — Mateusz; Łk 19, 1-10 — Zacheusz). Inni mimo bliskich kontaktów z Mistrzem z Nazaretu trwali w dotychczasowym postępowaniu, np. faryzeusz, który zaprosił Jezusa na ucztę, podczas której jawno grzesznica obmyła mu stopy łzami serdecznego żalu i namaściła drogim olejkiem (Łk 7, 36-50). Nie był w stanie zrozumieć Bożego miłosierdzia. Ewangelia nie podaje jego dalszych losów, można jednak przypuszczać, że nie zmienił swego życia i nie zaangażował się w pełni w sprawę Królestwa Bożego.

Postawę apostoła wobec tych, wśród których ma pracować, najlepiej przedstawia św. Paweł w 1 Kor 9, który można streścić słowami z w. 22 „Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych”. Trzeba dostosowywać się do możliwości naszych słuchaczy, jak czynił to Apostoł Narodów, naśladując przykład Bożej pedagogii stopniowo odstawiającej ludziom prawdy prowadzące do zbawienia. On też stał się Żydem dla Żydów (9, 20), dla nie podlegających Prawu był jak nie podlegający Prawu (w. 21), dla słabych stał się słaby (w. 22), żeby przystosować się do ich położenia najpierw nawiązać z nimi bliski, serdeczny kontakt, a potem przekazać im Ewangelię. Niezmiernie ważna jest umiejętność nawiązywania kontaktu, postawa prosta, bezpośrednia, szczerza, pozbycie się wszelkiej sztuczności, pozy, zachowania, które w nieautentyczny sposób ma rzekomo podkreślić nasz autorytet. Największy autorytet zdobywają sobie ludzie praktykujący na każdy dzień prawdziwą miłość, gotowi do poświęcenia dla drugiego człowieka — wtedy promieniująca z nich godność nie potrzebuje fałszywej otoczki zewnętrznych oznak ziemskiej władzy i mądrości.

Trzeba głosić Chrystusa, przemawiać w Jego imieniu, starając się przekazać jak najlepiej Jego naukę zawartą w Piśmie świętym i głoszoną przez Kościół. Św. Paweł przypominając najbardziej podstawowe prawdy chrześcijaństwa zwraca uwagę, że przekazuje to, co sam otrzymał bezpośrednio od Chrystusa, albo od innych Jego oficjalnych świadków (1 Kor 11, 23 o Eucharystii; 1 Kor 15, 3 — o zmartwychwstaniu Chrystusa, z którego wynika nasze przyszłe zmartwychwstanie). Nie ma tu miejsca na szukanie własnego, czysto ludzkiego zadowolenia, posługiwania się wiarą, żeby zdobyć sławę wybitnego kaz-

nodziei. Tylko postawa służby jest właściwa dla naśladowców Tego, który będąc prawdziwym Bogiem dla nas uniżył się aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2, 6-8).

W Listach Pasterskich kilkakrotnie wymienione są cechy pasterzy Kościoła. Dla przykładu posłużymy się katalogiem z Listu do Tytusa, zwracając uwagę na to, co w dzisiejszych czasach jest szczególnie ważne i pomaga ustrzec się przed niebezpieczeństwami wynikającymi z ludzkiej słabości. Przełożony Kościoła — biskup czy prezbiter w owych czasach terminologia hierarchiczna nie była jeszcze ściśle określona, w naszych rozważaniach ważne są wymagania stawiane kandydatom na stanowisko przełożonego Kościoła i głosiciela Ewangelii) „jako władarz Boży winien być człowiekiem nienagannym, niezarozumiałym, nieskłonny do gniewu, nieskorym do pijaństwa i awantur, nie chciwym brudnego zysku, lecz gościnnym, miłującym dobro, rozsądnym, sprawiedliwym, pobożnym, powściągliwym, przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych” (Tt 1, 7-9). Bardzo ważne jest samo określenie godności kościelnej — boże władarstwo, a więc działanie w Czymś imieniu, posługa, w której kiedyś przyjdzie zdać rachunek wobec Pana, do którego wszystko należy.

Charakterystyka człowieka „nienagannego” rozpoczyna się od wyliczenia wad, określenia, jakim być nie powinien ten, kto ma przekazywać ludziom wartości najwyższe. Wydaje się niekiedy, że ludziom, którzy powinni stać na wysokim poziomie moralnym, nie trzeba przypominać rzeczy najbardziej podstawowych, jednakże zarówno tutaj natchniony Autor Listu do Tytusa, jak pięćset lat później autorzy reguł zakonnych — św. Benedykt i najprawdopodobniej jego poprzednik, anonimowy autor *Reguły Mistrza*, na początku sposobów czynienia dobrze” wyliczają przykazania Dekalogu, a potem wśród kilkudziesięciu krótkich zasad często przypominają o potrzebie naturalnego opanowania (*Reguła św. Benedykta*, rozdział 4, *Reguła Mistrza*, rozdz. 37). Prawdziwy chrześcijanin, a tym bardziej kapłan czy osoba zakonna, powinien być przede wszystkim prawdziwym człowiekiem, który umie nad sobą panować, korzysta z danych mu przez Boga rozumu i wolnej woli, a nie ulega takim namiętnościom jak skłonność do gniewu, awantur, pijaństwo, zarozumiałstwo czy pycha. Człowiek starający się wniknąć w prawdę Bożą poznaje swoją znikomość i znając ją przyjmuje odpowiednią postawę wobec Boga i wobec drugiego człowieka, postawę przeciwną ludzkiej zarozumiałości, szukania uznania u innych ludzi czy wywyższania się z powodu rzeczywistych lub domniemych wartości, które się reprezentuje. K. Romaniuk w *Kapłaństwo w Piśmie świętym Nowego Testamentu* na podstawie różnych tekstów w syntezie poświęconej kwalifikacjom moralnym Apostołów i Uczniów Pańskich wymienia następujące cechy: wiara, miłość, nadzieja, sprawiedliwość, roztropność, miłość, dyscyplina wewnętrzna, właściwy stosunek do dóbr materialnych, troska o postępek duchowy. Widzimy obok cnót teologicznych cnoty kardynalne, znane także starożytnym mędrcom. Objawienie nadaje nowy sens wartościom naturalnym, podnosi je na wyższy poziom poprzez złączenie ich z bezpośrednim zaangażowaniem człowieka w sprawę Bożą. W ten sposób naturalne wartości re-

prezentowane przez duszpasterza zostają włączone w jego zadanie głoszenia ludziom Chrystusa.

Niebezpieczeństwo chciwości należy rozumieć nie tylko w odniesieniu do rzeczy materialnych, choć znamy wiele smutnych przykładów, kiedy to chciwość kapłana odpycha ludzi od religii. Chciwość może przybrać także inne formy — przywiązanie do pewnych osób, do uznania z ich strony, traktowanie swego pola pracy jako osobistej własności, terenu, na który nikt inny nie ma już prawa wstępu. Trzeba pamiętać, że jesteśmy tylko sługami i nie możemy własną osobą zasłaniać Pana, dla którego powinniśmy pracować.

Ludzki rozsądek, roztropność, pobożność, sprawiedliwość wobec wszystkich, z którymi się stykamy, pomagają być „wszystkim dla wszystkich”, angażować się całkowicie, ale tak, żeby naszych sił starczyło dla wszystkich potrzebujących naszej posługi. Niezwykle ważna jest umiejętność upominania i przekonywania drugiego człowieka. Na ogół każdy jest przekonany o własnej słuszności i trzeba wielkiego taktu połączonego ze stanowczością, by wskazać właściwą drogę drugiemu. Znowu jest wiele negatywnych przykładów — albo szukania wyłącznie ludzkiej popularności, z czego wynika obawa, by nie narazić się podopiecznym, mówiąc o ich wadach, albo zbyt ostre piętnowanie błędów, które może wywoływać wrażenie, iż pasterz chce w pierwszym rzędzie podkreślić władzę, jaką dysponuje, albo swoje osobiste przymioty. Roztropność i pokora pomogą znaleźć odpowiednie wyjście w każdej konkretnej sytuacji, jeżeli pamięta się o swojej pozycji włodarza i sługi Chrystusa.

Nasze ludzkie dążenia, by jak najlepiej wypełnić zleczone nam zadania pasterskie musi uzupełniać modlitwa — przejaw nadprzyrodzonej miłości i troski o tych, wśród których pracujemy. Wzruszające są przykłady modlitwy Mojżesza, kiedy Izraelici sporządzili sobie złotego cielca, mówił do Boga: „Oto nieestety lud ten dopuścił się wielkiego grzechu... jednakże przebac im ten grzech! A jeżeli nie, to wymaż mię natychmiast z Twojej księgi, którą napisałeś” (Wj 32, 31-32), czy Samuela: „Niech to będzie ode mnie dalekie, bym zgrzeszył przeciw Jahwe, przestając się za was modlić: będę wam pokazywał drogę dobrą i prostą”. Wielokrotnie pisze również o swojej modlitwie za wiernych św. Paweł, prosząc dla nich o konkretne dobra (Ef 1, 18 — wewnętrzne oświecenie); Flp 1, 9 (wzrost miłości) czy w ogóle polecając ich Bogu (por. np. Kol 1, 9). Nie zaniedbując pracy nad sobą: nad pogłębieniem swojej znajomości Bożych spraw oraz znajomości drugiego człowieka, a także nad ukształtowaniem własnego charakteru — opanowanie wad i zdobyciem odpowiednich pozytywnych sprawności, nie możemy zapominać, że ostatecznie od Boga zależą wszystkie rezultaty naszych wysiłków. On uzupełni swoją nieskończoną mocą to, czego brakło z powodu naszych ograniczeń. W modlitwie jednoczymy się z Nim i od Niego uczymy tej miłości, która nie szuka swego (1 Kor 13, 5), lecz wszystko przetrzyma (1 Kor 13, 7) i zawsze gotowa jest do pracy z pełnym poświęceniem wszystkich swoich sił.

Literatura

- C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, London² 1973
 A. Boudon, *Saint Paul, Les Épître Pastorales*, Paris 1950
 W. Ford, J. A. Walther, *I Corinthians*, Garden City, New York 1976
 A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie świętym Nowego Testamentu* (Attende Lectioni I), Katowice 1972
 J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, London 1978.
 J. Reuss, *Der Brief an Titus*, Leipzig (1966)
 J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Poznań—Warszawa 1979

O. George Lawless, OSA**AUGUSTYŃSKIE BRZEMIE POSŁUGI PASTORALNEJ**

W roku swojego wyświęcenia Augustyn napisał do biskupa: „... nie ma nic trudniejszego w tym życiu, bardziej niebezpiecznego niż urząd biskupi, kapłański czy diakoński”. Duże opory Augustyna w stosunku do przyjęcia święceń kapłańskich nie były manifestacją fałszywej skromności. Pragnął być zakonikiem, nie kapłanem. „Brzemie” było ulubionym słowem Augustyna, którego używał opisując posługę pastoralną, czy to kapłańską, czy biskupią.

Kapłaństwo Augustyna nieustannie odbijało polaryzację, lub lepiej, komplementarność działania i kontemplacji. Ograniczony ramami wykładu jedynie sygnalizując często przytaczanie przez Biskupa z Hippony biblijnych przykładów Lei i Racheli, Marty i Marii, Piotra i Jana wyrazu napięcia charakteryzującego kapłaństwo Augustyna.

27 nowo odkrytych listów Biskupa (opublikowanych w Wiedniu w 1981 r.) rzuciło więcej światła na zajęcia i obowiązki episkopatu we wczesnej dekadzie V wieku. Listy te potwierdzają nieustanne ubolewanie Augustyna, tak dobitnie wyrażone w łacińskiej frazie: *otium fit negotium*, co znaczy, „Uginam się pod brzmieniem pracy; jestem zawałony pracą”. Zaiste, jego wolny czas był wypełniony posługą kapłańską.

Augustyńska interpretacja obowiązku, jaki Bóg nałożył na Piotra, nie zostawia cienia wątpliwości, czyj jest Kościół i czyje jest kapłaństwo: „Paś baranki moje, paś owce moje” (J 21, 15-17). Augustyn podkreśla: „Moje nie twoje”. Znając zdrowotne kłopoty Biskupa, nękającą go bezsenność oraz zdając sobie sprawę z tego faktu, że kłopoty i rozczarowania nie były od niego odsunięte, można zapytać, czy Augustyn był w stanie wypowiedzieć słowa przypisywane Janowi XXIII: „Kościół jest Twój, Panie; ja idę spać”.

Posługa, w pełnym biblijnym tego słowa znaczeniu, była nerwem kapłaństwa Augustyna. „Dano nam władzę i jesteśmy sługami”, mówi, „posiadamy władzę tylko, gdy służymy”. W innym miejscu podkreśla: „Biskup, którego serce jest ukierunkowane na pozycję w hierarchii, a nie na służbę, powinien zdać sobie sprawę, że nie jest biskupem”. Jan Paweł II użył słów Augustyna

w swoim kazaniu do duchowieństwa w Rzymie: „Mówicie, że on jest biskupem, bo zasiada na tronie biskupim. A ja mówię, że on jest straszakiem, który odgania ptaki, by nie dziobały jagód”.

Do pewnego stopnia luźne struktury organizacyjne północno-afrykańskiego Kościoła powiększały brzemień, jakie Augustyn musiał nieść w swoim kapłaństwie. „Polowanie” na wykwalifikowanych diakonów, subdiakonów oraz lektorów było powszechną praktyką, która jedynie w małym stopniu była ukrócona przez legislację synodalną. Soborowy dokument z r. 401 ujawnia fakt, że „wiele kościołów nie ma w ogóle kapłanów, nawet jednego diakona analfabety”. Augustyn ubolewa nad faktem wyświęcenia przez innego biskupa zakonnika z jego diecezji. Dla biskupa Kartaginy udzielenie święceń niewykwalifikowanej osobie było obrazą kapłaństwa. „Jest on złym zakonnikiem”, pisze Augustyn, „lecz widocznie wystarczająco dobrze nadającym się na kapłana”. Augustyn obawia się, że jego kongregacja mogłaby później czynić zarzuty mówiąc: „On jest słabym flecistą, ale nadaje się do dyrygowania orkiestrą”.

Jeden z nowych listów Augustyna mówi o diakonie Gitcie, który spał na dachu, co było zresztą prawdopodobne w afrykańskim klimacie. Otóż diakon ten został zwabiony przez kobietę, która, jak później twierdziła, chciała tylko słów pociechy i ukojenia. Nagła burza „przemieściła” Gittę oraz jego intruza pod wąski daszek wystający znad fasady domu. Augustyn był skłonny uznać wersję całej historii przedstawioną mu przez kobietę, podczas gdy Kościół w Memblibie (do którego należał Gitta) poważnie zastanawiał się nad dopuszczeniem diakona do święceń kapłańskich. Jeden z nowo odkrytych listów ujawnia jednak brak zaufania Augustyna do Gitty. Ten bowiem przyznał się do objęcia kobiety i pocałunku. Za pierwszym razem Augustyn wyraźnie skłaniał się ku pierwszej wersji, ale teraz ustosunkowuje się negatywnie do diakona. Ponieważ oba listy dzieli dość znaczny przedział WDasowy, nie ma pewności, czy opisują one ten sam epizod. Nie znamy też epilogu całego zajścia.

„Nikt, bez doświadczenia piastowania urzędu biskupiego, nie domyśla się nawet, jakie obowiązki spadają na biskupów”.

W trzech wypadkach, na prośbę zainteresowanych, Augustyn interweniował w sprawie ukrocenia kłótni, jakie wybuchły w męskich i żeńskich zgromadzeniach. Jedna z takich interwencji przyjęła formę dwóch listów skierowanych do kłócących się zakonnic w Hipponie, które były bardzo niezadowolone ze swojej matki przełożonej i chciały ją usunąć. Podobny charakter miała odpowiedź Augustyna na prośbę biskupa metropolity Kartaginy. Aureliusz nalegał, by Augustyn napiętnował niezdiscyplinowanych zakonników, którzy nie tylko odmówili objęcia włosów i ogolenia się, ale również nie chcieli pracować, cytując w obronie swojego stanowiska Mt 6, 25-34. Poczucie humoru nie opuszczało Augustyna w takich wypadkach i nawet w swoim traktacie *De opere monachorum* z lekką ironią pyta tych „długowłosych braci”, czy chcą podzielić się swoim wolnym czasem z miejscowymi fryzjerami poprzez zwolnienie ich z pracy. Trzeba dodać, iż pisząc przeciwko tym leniwym mnichom Augustyn był jedynym Ojcem Kościoła, zarówno na Wschodzie jak i Zachodzie, który zajął się wartością pracy w specjalnie na ten temat napisanym traktacie.

Trzecia interwencja dotyczyła kłócących się zakonników w Hadrumetum, którzy poddali w wątpliwość zarówno konieczność łaski jak i potrzebę zwierzchności we wspólnocie. 93-cia księga Augustyna była zaadresowana do Walentyna, opata powyższego klasztoru, który prosił o wypowiedzenie się w obu sprawach. Nie trzeba więc żyć w XX wieku, aby spotkać zakonników i zakonnice, którzy utrzymują, że zarówno przełożeni jak i ich zarządzania są zbędne.

W tym miejscu pragnę też przypomnieć, że kontakty biskupa ze swoim duchowieństwem były jedynie częścią jego zajęć, które dotyczyły przecież także ludzi świeckich w diecezji. Frederick van der Meer napisał prawie 700-stronicową książkę na ten temat.

KAPŁAŃSTWO DAWNIEJ I DZIŚ

Augustyn podkreśla wyraźnie, że posługa biskupia, kapłańska czy diakonska jest ciężką pracą. Prowincja Rzymska w Afryce była trudna do zarządzania. W Afrykańskim Kościele nigdy nie brakowało sprzeczności. Niektórzy z rodziny Biskupa byli schizmatykami — donatystami. Liczba biskupów donatystów na krytycznym Soborze w Kartaginie w 411 roku była równa liczbie biskupów katolickich. Urzędowanie Augustyna na stanowisku biskupim było okresem konfliktów między katolikami, donatystami, manichejczykami, pryscylianitami, pelagianami oraz arianami, którzy współzawodniczyli między sobą w pozyskiwaniu wyznawców.

Dzisiejsze napięcie w stosunkach między biskupami a teologami miało już swój precedens w serii 16 listów wymienionych między Augustynem a Hieronimem. Niestety, drugi list Biskupa Hippony nie dotarł do odbiorcy ani nie został zwrócony nadawcy. Krążył po Italii, a jego treść była powszechnie znana. Listy ważnych osobistości często stawały się publiczną własnością. Najwidoczniej jednak w tym przypadku Augustyn obdarzył zaufaniem złego kuriera. Hieronim otrzymał wiadomość o treści listu z drugiej ręki, a jako że był człowiekiem pobudliwym, od razu napisał do Augustyna list, w którym stwierdza: „Dopilnuj, proszę, by listy do mnie adresowane były mi najpierw dostarczane!”

Tymczasem afrykańska kongregacja, jak twierdził Augustyn, protestowała przeciwko czytaniu Księgi Jonasza w kościele, w nowym tłumaczeniu Hieronima. Według Hieronima to nie winorośl, lecz bluszcz osłonił proroka (Jon 4, 6). Czy można sobie wyobrazić dzisiaj kongregację będącą na granicy buntu z powodu jednego z czytań z Biblii Jerozolimskiej? Trzeba też dodać, że Hieronimowy przekład Listu do Galatów 2, 11-14 spowodował powstanie wielu poważniejszych pytań niż te, które odnosiły się do Księgi Jonasza. Korespondencja prowadzona między Augustynem a Hieronimem zaczęła się pechowo, a później ton jej uległ nawet pogorszeniu. Ale oczywiście nie można zapomnieć o wzajemnym podziwieniu i sympatii, jaką do siebie żywili.

Kapłaństwo nie tylko jest wyczerpujące. Jest ono także ryzykiem. Zadania biskupa były trudne z powodu ich poważnego charakteru, a ich wykonanie było często zagrożone. Wielu chrześcijan cierpiało biedę, a ich przywódcy byli

torturowani przez barbarzyńców. Wędrujące plemiona nomadów wywierały bardzo destrukcyjny wpływ na życie religijne.

Sam Augustyn żył 20 lat po zdobyciu Rzymu w 410 roku, ale właściwie dane mu było przeżyć podobną sytuację. Na przykład, jeden z ekonomów augustyńskiego klasztoru został porwany i sprzedany jako niewolnik.

Augustyńska kongregacja zlincowowała pewnego razu dowódcę rzymskiej armii w Hipponie. Chociaż tortury były legalnie dozwolone, Augustyn skłonił Marcellinusa — cesarskiego namiestnika — do ograniczenia wyroku w przypadku świadków zabicia jednego z jego księży, wylupania oka oraz obicia palca innemu.

Zamach na Jana Pawła II przypomina też fakt, iż zarówno Augustyn jak i Posydysz zaledwie umknęli zamachowi terrorystów donatystów. Życie każdego z nich było często w dużym niebezpieczeństwie z powodu licznych podróży związanych z ich posługami duszpasterskimi. Kościół Posydusza w Kalamie był rabowany trzy razy, a później spalony. Chociaż Posydysz pewnego razu umknął z zasadzki, został jednak później otoczony na pobliskiej farmie, która również wkrótce spłonęła. W czasie napadu przyjaciel Augustyna (a zarazem jego pierwszy biograf) został poważnie ranny.

Myślę, że Augustynowi nieobca była dzisiejsza epoka kulturalnej rewolucji oraz teologicznego pluralizmu. Współczesne osłabienie chrześcijańskiej doktryny wskazuje na obecność herezji, a stosunkowo ograniczony zasięg ekumenizmu dowodzi, że schizmatycy zawsze będą obecni w życiu Kościoła. Augustyn nie wątpi, że taka sytuacja będzie miała również miejsce na eschatologicznym spotkaniu. W obu wypadkach stanowisko Augustyna jest wyraźnie sformułowane.

Jednym z powodów, dla których można nazwać go ekumenistą, jest fakt częstego używania zasad hermeneutycznych wypracowanych przez Tychoniusza, uczonego donatystę, który był wygnany ze swojej sekty za umiarkowany stosunek do katolików. Biskup Hippony zgodziłby się z wnioskiem płynącym ze sprawy Hansa Künga, a mianowicie, że głównym problemem w tej kontrowersji jest pytanie, czy magisterium biskupów może być zastąpione przez magisterium profesorów uniwersyteckich. Jest oczywiście pożądanym stan, w którym te dwa ciała powinny ze sobą współpracować tak, jak chociażby miało to miejsce w przypadku Augustyna i Hieronima. W przeciwnym razie, Kościół pełen sporów i kontrowersji stać się może klubem dyskusyjnym, a liczba jego *à la carte* duchowieństwa, teologów oraz świeckich, choć już duża, jeszcze wzrośnie.

Echa końca IV i początku V wieku jeszcze dziś są słyszalne. Weźmy za przykład liczne zmiany w liturgii. Augustyn zabraniał swoim zakonnikom używania nieautoryzowanych tekstów Ewangelii w liturgii. Taki zakaz nie miał jednak nic wspólnego z konserwatyzmem. Listy 54 i 55 zawierają kryteria, według których należy przeprowadzać odnowę liturgii, i trzeba dodać, że nie utraciły one nic ze swej aktualności. Te kryteria to: Ewangelia, Sobory oraz tradycja powszechnego czy też lokalnego Kościoła.

Te same listy ukazują augustyńską niecierpliwość oraz poczucie humoru, gdy piętnuje ludzi, którzy pozostają uparcie przesądni w swojej pobożności.

„Trudniej jest poprawić osobę, która nalega na tupanie nogami przez osiem dni z rządu niż kogoś, kto topi swój umysł w alkoholu. Nie lubię tego mówić, ale jestem zmuszony”, pisze w swoim kazaniu, „klown bardziej do was przemawia niż Bóg”.

Pod koniec życia Augustyn opowiada historię o Akacjusie, swoim znajomym, którego powieki były zrośnięte od urodzenia. Jego matka nie chciała się zgodzić na użycie skalpela, ale pozwoliła, aby papka zrobiona z hostii została zastosowana w leczeniu jej syna. Oczy chłopca zostały otwarte. Gdy w 76 roku życia Augustyn leżał już na łożu śmierci, przyprowadzono mu inwalidę, który prosił o uzdrowienie. Biskup z właściwą sobie szczerością odpowiedział: „Gdybym miał dar, który według was posiadam, w pierwszym rzędzie wypróbowałbym go na sobie”. Tym nie mniej biograf Augustyna pisze, że chłopiec został uleczony. W świetle wielu manifestacji współczesnej pobożności, w rosnącej popularności Biblii (np. działalność uzdrowicieli czy też spotkania modlitewne), zainteresowanie biskupa Hippony pobożnością prostych ludzi war-
te jest dalszych studiów.

NOWE LISTY AUGUSTYNA

27 odkrytych listów Augustyna, opublikowanych dopiero osiem lat temu, rzuciło nowe światło na interesujący nas temat. Jedną z najbardziej istotnych cech tych listów jest fakt, że idea kolegialności, głoszona na Soborze Watykańskim II, była już w nich obecna. Są tu także przykłady sytuacji, w których Rzym był skłonny zaakceptować decyzje kościoła lokalnego. W sprawie Pelagiusza, na przykład, Rzym dał się łatwo oszukać; jedynie północnoafrykański Kościół poznał się na subtelnej grze prowadzonej przez wyznawców tej herezji i jeden z listów Augustyna ukazuje nowe aspekty tego zagadnienia. W liście do Cyryla Aleksandryjskiego zawarł Augustyn ocenę Synodu w Diospolis i wskazał na przyczynę, dla której Rzym poszedł za sugestiami północnoafrykańskiego Kościoła w sprawie Pelagiusza.

Listy zarówno do Attykusa z Konstantynopola, jak i Cyryla z Aleksandrii ujawniają wątek ekumeniczny w myśli, która dotyczyła stosunków między patriarchą Rzymu a patriarchami Wschodu. W sprawach dyscypliny jak i doktryny te nowe listy ujawniają pozytywne nastawienie Biskupa do rzymskiej hierarchii. Bardzo często powtarza się w nich łacińskie wyrażenie *sedes apostolica*. Pojawiające się w różnych listach jest dowodem dużej wagi, jaką przywiązywał Augustyn do pokoju i sprawiedliwości w interesie ludzi świeckich.

W trzech spośród nowych listów Augustyn konsultuje się ze swoją kongregacją w sprawach dotyczących święceń kapłańskich i diakońskich. Dochodzi również do zgody między biskupami a świeckimi w zakresie skomplikowanych problemów dotyczących finansów, azylu politycznego w kościołach regionalnych oraz niewolnictwa. W jednym przypadku na przykład świeccy wykupili za pieniądze należące do Kościoła dziewczyny, które były sprzedane jako niewolnice, a z podjęciem decyzji nie czekano na Augustyna, który przebywał wówczas w innej diecezji. Na zakończenie trzeba stwierdzić, że nasza wiedza

o prawie, ekonomii i bankach została bardzo wzbogacona po odkryciu tych nowych listów.

AUGUSTYN JAKO CZŁOWIEK POKOJU

Augustyn — człowiek pokoju często jest w cieniu Augustyna: świętego i grzesznika, wyjątkowo utalentowanego teologa i polemisty, filozofa oraz duszpasterza. Biskup Hippony był wrogiem idealizmu, perfekcjonizmu oraz ekstremizmu — czy to w wydaniu donatystów, czy też pelagian.

Donatyści chcieli tylko kościoła świętych; Pelagiusz zaś był ojcem duchowym oraz reformatorem moralnym zdążającym ku przekształceniu każdego chrześcijanina w ascetę. To, że geniusz Augustyna musiał być spożytkowany i dosłownie wyczerpany najróżniejszymi polemikami i sporami, jest ironią historii. W swym długim, bo trwającym 76 lat życiu, większa część czasu była strawiona na doktrynalnych dyskursach oraz walce ze schizmą narodową. Jako arbiter w sprawach i kłótniach sekciarskich, Augustyn z powodzeniem je łagodził i doprowadzał do pojednania.

W ostatnio odkrytym liście do biskupa Attykusa z Konstantynopola Augustyn zapewnia Patriarchę, że jeszcze nie umarł — jak chciałaby tego plotka — oraz że nie jest w żadnym wypadku krypto-manichejczykiem w swych poglądach na małżeństwo. Często osobista reputacja Augustyna wystawiana była na niebezpieczeństwo. W 25 lat po opublikowaniu *Wyznań* Julian z Eclanum znieważył św. Monikę, mówiąc o niej, iż miała słabość do alkoholu. Wspólnota Augustyna również była obiektem bezpodstawnej krytyki i znieważenia w sprawach dotyczących ubóstwa. Augustyn bronił swoich księży w *Kazaniach* 355 i 356, a obrona ta stała się podstawą do utworzenia przez kardynała Jean-Marie Lustigera *Maison Saint-Augustin* w Paryżu — rodzaju nowicjatu dla kleru diecezjalnego. Fakt, że kościół, w którym przez 39 lat Augustyn głosił kazania i sprawował funkcje kapłańskie, był nazwany *Basilica Pacis*, był znaczącym zrzędzeniem historii.

Ludwig Wittgenstein powiedział kiedyś, że *Wyznania* Augustyna są prawdopodobnie najpoważniejszą książką, jaka kiedykolwiek była napisana. Czy można sobie wyobrazić dzisiaj biskupa piszącego swe *Wyznania*? Czy można sobie wyobrazić biskupa opisującego 9-letni okres swojej przynależności do sekty religijnej, która była zakazana przez rzymskich zwierzchników Kościoła? Czy można sobie wyobrazić dzisiaj biskupa, który opowiadałby o swoim życiu intymnym w wieku młodzieńczym oraz o fakcie zostania ojcem w 17 roku życia?

Mimo iż nie mają końca setki analiz teologicznych i psychologicznych, które stawiają sobie za cel interpretację *Wyznań* Augustyna, jedno wydaje się pewne: wewnętrzny pokój jest zarówno integralnym i fundamentalnym zagadnieniem, jeżeli chce się tekst właściwie zrozumieć. W jednym ze swych przedostatnich rozdziałów w ostatniej księdze Augustyn powraca do niespokojnego ducha w otwierających ten rozdział słowach:

Boże obdarz nas pokojem...
pokojem uciszenia,

pokojem szabatę,
 pokojem bez zmierzchu (*Wyznania* 13, 35, 50)
 ... bo siódmy dzień jest bez zmierzchu,
 gdyż uświęciłeś ten dzień
 by trwał wiecznie (*Wyznania* 13, 36, 51)

POTRZEBA WZAJEMNEGO MIŁOSIĘRDZIA

Posługa chrześcijańska jest ciężką pracą, a czasami wiąże się z ryzykiem osobistym. Augustyn daje pomocną wskazówkę dla tych, którzy są zaangażowani w posłudze pastoralnej.

Toteż okazując większe posłuszeństwo,
 zmiłujcie się nie tylko nad samymi sobą,
 ale przede wszystkim nad nim (tzn. przełożonym),
 bo spomiędzy was, o ile stoi wyżej,
 o tyle znajduje się w większym niebezpieczeństwie (*Reguła* 7, 4).

Augustyn był wierny swoim ideałom. Miłosierdzie to konstytuujący czynnik brzemienia, jakim jest pozycja lidera, a ci, którzy uznają jego zwierzchnictwo, niosą to samo co on brzemie. W obu tych kwestiach Biskup Hippony jest stanowczy.

Dwie metafory nie pozostawiają co do tego żadnych wątpliwości. W przy najmniej trzech przypadkach Augustyn porównuje ludzi do łań przechodzących przez strumień w poszukiwaniu paszy. Łanie te idą rzędem, przy czym najsilniejsza idzie jako pierwsza. Zwierzęta wyciągają szyję i opierają je wzajemnie na swoich zadach — jedynie lider jest bez oparcia. Gdy zacznie on słabnąć, łanie stają w środku strumienia i pierwsza wędruje na koniec szeregu. Proces powtarza się do chwili aż wszystkie łanie przekroczą strumień. To zjawisko jest szeroko udokumentowane w greckiej i łacińskiej literaturze. Dla nas lekcja jest następująca — konkluduje Augustyn — musimy dźwigać wzajemne brzemiona tak jak św. Paweł zaleca w Liście do Galatów 6, 2.

Druga metafora ukazuje Augustyna jako kapitana statku — Kościoła. Wizerunek nie jest niczym dziwnym, jeżeli wziąć pod uwagę fakt, iż ukazuje mieszkańca miasta portowego, jakim była Hippona (dzisiejsza Annaba w Algierii). Poprzez tę metaforę Augustyn prosi o modlitwę, szczególnie gdy mówi:

„... nie będziecie pierwszymi, którzy ucierpią w katastrofie.

Chociaż nie będziecie na mostku, moi bracia, czy też za sterem,
 nie znaczy to jednak, że nie plyniecie na tej samej łodzi”.

Obydwa wizerunki: łani przekraczającej strumień oraz pasażerów statku ilustrują dobrze przesłanie Augustyna dotyczące miłosierdzia względem tych, którzy są u władzy. Metaforyczny sposób wypowiedzi nie był czymś trudnym dla Augustyna. Często porównuje ludzi do afrykańskich drzew oliwnych tworząc w ten sposób sugestywny obraz. Ludzie, mówi Biskup, są wyciskani jak oliwki. Wystarczy wspomnieć Hioba, ulubiony przykład Augustyna. Trzeba jednak stwierdzić, że ten ciągły ucisk świata jest w gruncie rzeczy dość dobry dla człowieka.

W innym miejscu ukazuje życie jako źle spędzoną noc w zajeździe. Ciekawe, że św. Teresa Wielka użyła tego augustyńskiego obrazu przemawiając do swoich zakonnic. Bez wątplenia Augustyn zmieniłby tytuł słynnego amerykańskiego dramatu, który brzmiał: *Podróż długiego dnia do nocy* na: *Podróż długiej nocy do dnia*, ósmego dnia, wiecznego szabat, najdłuższego dnia stworzenia. Historia ludzkości jest *Rajem Odzyskanym*, nie *Rajem Utraconym*. Niezależnie od tego, co można wyczytać w drugorzędnej literaturze przedmiotu, stanowisko Augustyna w tej kwestii było pełne nadziei. Mówi on nam w swoim majstersztyku apologetycznym *Państwo Boże* (14, 11): „Ale napisał w roku rozpoczęcia *Państwa Bożego*, ukazuje inspirację, jaka w sposób zasadniczy ukształtowała augustyńską posługę pastoralną (por. z językiem Pawłowym z 1 Kor 15, 54):

Gdy śmierć połączona będzie zwycięsko,
kłopoty znikną.
Będzie pokój,
Pokój pełny i wieczny.
Będziemy żyli w czymś na kształt miasta.
Bracia, gdy mówię o tym mieście,
a szczególnie gdy kłopoty zaczynają się piętrzyć,
po prostu nie mogę skończyć.
(*Komentarz do Psalmu 84*, 10;
CCL 39, 1170)

Mówiąc krótko, życie i posługa Augustyna skoncentrowana była na trzech głównych zagadnieniach: Bogu — ludziach — oraz Kościele.

„Dlaczego przemawiam do was”, pyta swą kongregację:
Czego chcę, czego pragnę, czego pożądam?
Dlaczego mówię, dlaczego siedzę tu, dlaczego żyję?
Tylko z tą intencją:
żebyśmy razem żyli w Chrystusie.
To moje pragnienie, mój honor, radość i bogactwo.
Ale nie chcę być zbawiony bez was.
(*Kazanie 17*, 2: PL 38, 124).

Rzym
Z ang. tłum. Mariusz J. Cempura

O. GEORGE LAWLESS, OSA

*O. George Lawless, OSA, profesor patrologii na Augustinianum i Gregorianum w Rzymie, wygłosił powyższy wykład w ramach interdyscyplinarnego konwersatorium „Communio et communicatio” w Krakowie w maju 1989 r.

Ks. Edward Staniek

SEKRETY DOBREGO KAZNODZIEJSTWA W UJĘCIU ŚW. AUGUSTYNA¹

Z całego dorobku patrystycznego wybrałem tylko jedną rozprawę św. Augustyna *O nauce chrześcijańskiej*, i to jeszcze nie całą, lecz ostatnią jej księgę. Wychodzę bowiem z założenia, że jakość jest ważniejsza od ilości i lepiej jest zatrzymać się gruntownie nad jednym tekstem niż podawać szereg ogólników dotyczących całości homiletycznego dorobku Ojców Kościoła. Pragnę zatem oddać na chwilę głos biskupowi Hippony, któremu sprawa poziomu kaznodziejstwa leżała głęboko na sercu.

Wybór Augustyna nie jest przypadkowy. On jeden z Ojców Kościoła zostawił traktat poświęcony wprost kaznodziejstwu ukazując je od strony warsztatu. On bowiem, pełniej niż inni, doceniał tę problematykę. Z zawodu był profesorem, dysponował więc bogatym doświadczeniem w dziedzinie metodyki nauczania; jako kapłan był wybitnym kaznodzieją; a jako biskup usiłował pomóc innym duszpasterzom w wykonywaniu tego niełatwego zadania.

W traktacie *O nauce chrześcijańskiej* Augustyn, w ujęciu syntetycznym, omawia całość doktryny objawionej, następnie ukazuje metody czytania i studiowania Pisma świętego, by w księdze czwartej podać zasady przekazu prawdy wiary na ambonie. Dziś zatrzymamy się wyłącznie na tej czwartej księdze.

1. DOBRY KAZNODZIEJA

Augustyn wychodzi od sprecyzowania warunków, które decydują o tym, kto może być dobrym kaznodzieją. Na pierwszym miejscu stawia wrodzone zdolności pięknego i płynnego wystąpienia. Talenty te trzeba uzupełnić znajomością zasad retoryki, które człowiek odpowiednio uzdolniony potrafi opanować bez większych trudności. Augustyn jest zdania, że jeśli braknie zdolności, to kandydat na kaznodzieję „ani nie pojmie zasad retoryki, ani jeśli nawet z wielkim trudem je opanuje, nie potrafi z nich korzystać” (III, 4, s. 100).

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że dawny profesor retoryki będzie przywiązywał wielką wagę do opanowania samych teoretycznych zasad pięknego przemawiania. Nic podobnego. Augustyn uważa, że sztukę wymowy przyswajają się przede wszystkim przez czytanie i słuchanie mówców. Rzecz się ma podobnie jak z nauką mówienia u dzieci. One nie rozpoczynają od poznawania reguł gramatycznych, lecz doskonałą swą mowę przez naśladownictwo. Ten, komu zależy na doskonaleniu kaznodziejskiej sztuki, obcując z wybitnymi kaznodziejami, przyswajają sobie ich sposób mówienia. Sam jednak musi

¹ Referat wygłoszony na sympozjum z okazji dziesięciolecia *Materiałów Homiletycznych*. Wszystkie cytaty pochodzą z tłumaczenia: św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XXII. Warszawa 1979.

podjąć szereg ćwiczeń, by przez pisanie i mówienie doskonalić swe umiejętności.

Na szczęście w Kościele wielu mówców może służyć jako wzór kaznodziej-skiej sztuki, umieli oni bowiem połączyć mądrość z pięknym słowem. Według Augustyna już w początkach V wieku (autor pisze w 427 r.) „dla pragnących doskonalenia sztuki wymowy raczej braknie w życiu czasu na przeczytanie dzieł niż na studiowanie” (V, 8, s. 102).

Obok zdolności i opanowania sztuki wymowy Augustyn jako trzeci warunek dobrego kaznodziei stawia ustawiczną troskę o jego mądrość. Temu zresztą poświęca trzy pierwsze księgi swojej rozprawy. Biskup Hippony odwołując się tu do zasady retorów pogańskich, którzy twierdzili, że mądrość bez umiejętności krasomówczych niewiele daje korzyści społeczeństwu, zaś wymowa bez mądrości najczęściej szkodzi, a na pewno nie pomaga. Przyjmując tę tezę zywą do gruntownego studiowania Pisma św. jako najlepszego podręcznika mądrości. Autorowi „nie chodzi o to, by dużo czytać lub uczyć się na pamięć, lecz by Pismo należycie rozumieć i poznać jego sens” (V, 7, s. 102). Docenia jednak umiejętność posługiwania się z pamięci tekstami Biblii zwłaszcza przez tych mówców, którzy ubóstwo własnego słowa ubogacają słowem natchnionym. Wielu autorów Ksiąg Pisma św. uważa za mistrzów, nie tylko w dziedzinie mądrości, ale i w dziedzinie wymowy. Sam niejednokrotnie jako przykład ukazania różnych form stylu słowa mówionego podaje fragmenty listów św. Pawła lub wypowiedzi proroków.

Odpowiednie zdolności, opanowanie sztuki wymowy, w oparciu o studium dzieł wybitnych kaznodziei kościelnych i troska o doskonalenie mądrości, zwłaszcza przez rozważenie Pisma św., to trzy warunki decydujące o wielkości mówcy kościelnego. Po określeniu tych warunków Augustyn przechodzi do omówienia celów, jakie winien mieć na uwadze kaznodzieja. Są nimi: pouczenie, sprawienie przyjemności słuchaczom i wezwanie ich do działania. Pierwszy z nich dotyczy ukazania samej prawdy, dwa następne są ściśle związane ze sposobem jej przekazywania. Zatrzymajmy się kolejno nad każdym z nich.

2. POUCZENIE

Według Augustyna pierwszym celem kazania jest pouczenie. Stąd też kaznodzieja winien „zabiegać usilnie, by był zrozumiany i to w miarę możliwości dzięki przejrzystości mowy (...) przyczyna niezrozumienia może leżeć w nieprzystępności wyjaśnionego tematu, a nie w sposobie jego przedstawienia” (VIII, 24, s. 110). Autor przy tym zaznacza, że w Biblii są pewne zagadnienia niejasne i tych nie wolno poruszać na ambonie. Chodzi tu o odpowiedzialność za zamęt, jaki można wywołać w umysłach słuchaczy. Augustyn jest zdania, że od poruszania takich zawitych kwestii są książki a nie kazania. Książki bowiem nie narzucają się tym, którzy ich czytać nie chcą, sięgają po nie jedynie ci, którzy je rozumieją (IX, 25, s. 110).

Zrozumienie jest sprawą zasadniczą. Augustyn zwraca uwagę na konieczność dostrzeżenia różnicy jaka istnieje między rozmową, w której rozmówca może stawiać pytania a kazaniem, które z konieczności jest słuchane w milcze-

niu. W tej sytuacji kaznodzieja ma obowiązek szukać znaków potwierdzających czy został zrozumiany, a jeśli ten cel osiągnie, winien albo kończyć przemówienie albo przechodzić do następnego tematu, aby przez wałkowanie tego samego nie nużyć słuchaczy (X, 25, s. 111)

Dobrze ustawione nauczanie jest fundamentem, na którym kaznodzieja może wznosić dalej swe dzieło, zmierzając do skłonienia słuchaczy do działania. Aby to jednak nastąpiło, potrzebne jest oczarowanie słuchaczy pięknym słowem. „Nawet najprostsze potrawy trzeba bowiem przyprawić, by mogły być jedzone ze smakiem” (XI, 26, s. 112).

3. OCZAROWANIE SŁUCHACZY

Celem troski kaznodziei i piękno wymowy jest przede wszystkim utrzymanie słuchaczy w skupieniu. Im piękniej bowiem kaznodzieja przemawia, tym chętniej, z większą uwagą i przyjemnością ludzie go słuchają. Nie zawsze musi mówić rzeczy nowe, może powtarzać to, co ludzie już znają, ale ze względu na piękną formę będzie słuchany z uwagą. Zdaniem Augustyna istnieje w tym wypadku pewne podobieństwo do lektury dzieł pisanych pięknym językiem. Do takich dzieł czytelnicy raz po raz wracają ze względu na ich piękno (X, 25, s. 111). Rzecz jasna, iż ważne słuchanie ułatwia przekonywanie, a przez to pobudzenie ludzi do działania, stąd nie jest to bynajmniej sprawa, którą można by zlekceważyć.

Istnieją jednak dwa niebezpieczeństwa przeakcentowania formy kazania. Jedno polega na wysunięciu na pierwszy plan osoby samego kaznodziei a nie prawdy, którą winien przekazywać. Pycha z reguły dąży do tego, by była oklaskiwana. Ludzie zaś gotowi są bić brawa za same piękne słowa nie dostrzegając, iż są one puste. Drugie, jeszcze poważniejsze niebezpieczeństwo, to możliwość ubierania w piękne słowa fałszu. „Rzecz w tym, że podobają się rzeczy fałszywe podane w pięknej formie, podobają się nie dlatego, że są fałszywe, lecz że są ubrane w piękne słowa” (XII, 28, s. 113).

Augustyn jest realistą, wysłuchał już nie jednego kazania i dobrze wie, że nawet na ambonie można przekazać mowy dalekie od prawdy tylko dlatego, że kaznodzieja czeka na oklaski i zabiega o popularność. Stąd też pisze: „Niech Bóg strzeże swój Kościół od tego, o czym wspomina prorok Jeremiasz mówiąc o synagodze żydowskiej. „Najgorsze obrzydliwości dzieją się w tym kraju: prorocy prorokują kłamliwie, kapłani nauczają na własną rękę. A lud twój kocha się w tym. Lecz cóż poczniecie, kiedy przyjdzie koniec?” (Jr 5, 30) (...) Oby, oby się tak nie przytrafiło, by kapłani przyklaskiwali głosicielom nieprawości, i by lud Boży lubował się w tym. Oby, powiadam, ominęło nas to szaleństwo, bo cóż nas po tym czeka?” (XIV, 30, s. 113). To niebezpieczeństwo jest tym groźniejsze, że „nieprawości chętniej się słucha niż prawdy i tego co sprawiedliwe, pod warunkiem, że głosi się ją w pięknych słowach” (tamże).

Stanowisko Augustyna jest jasne. Dobry kaznodzieja „zabiega, by się podobąca prawda a nie słowa, nie dba się o to, by mówić pięknie lecz prawdziwie, nie on bowiem ma służyć słowom lecz słowa jemu” (XXVIII, 61, s. 132).

4. POBUDZIĆ DO DZIAŁANIA

Ostatecznym celem każdego kazania jest zawsze oddziaływanie na wolę słuchaczy i pobudzenie ich do dobrego działania. „Pobudza się bowiem umyśły słuchaczy nie po to, by wiedzieli, co należy czynić, lecz by czynili to, o czym już wiedzą, że powinno być uczynione” (XII, 27, s. 122).

Według Augustyna człowiek to przede wszystkim wola. Mówca zatem winien dotrzeć do woli. Dokonuje się to stopniowo przez oddziaływanie na rozum, co jest celem pouczenia, następnie na uczucia, co jest celem troski o piękne słowa, wreszcie przez pobudzenie woli do działania. Jego pogląd jest jasny. „Uczyć — obowiązek, sprawiać przyjemność — słodycz, wzruszać — zwycięstwo” (tamże). Nie trudno zauważyć, że tajemnica skuteczności słowa jest zawarta dopiero na tym trzecim etapie, w pobudzeniu słuchaczy do działania.

Co decyduje o pełnym sukcesie mówcy? Augustyn zasadniczo wymienia dwa elementy. Pierwszym jest żarliwość przekazywanego słowa. Mówcę ponosi natchnienie, wymowa wówczas nabiera piękna z samego przedmiotu, a nie z troski o wdzięk. Słowa bowiem płyną z żarliwości serca. Autor posługuje się obrazem wojownika ubranego w piękną i drogocenną zbroję. „Wynik walki zależy jednak nie od rodzaju broni lecz dzielności wojownika, on bowiem jest zawsze najważniejszy zwłaszcza, gdy gniew zamieni w broń” (XX, 42, s. 121). Słowo jest bronią, ale skutek przemówienia zależy od żarliwości, z jaką posługuje się nim kaznodzieja.

Dowartościowanie zaangażowania mówcy łączy się ściśle z drugim warunkiem skuteczności głoszenia słowa Bożego, który biskup Hippony omawia dość dokładnie. Chodzi o moralną postawę kaznodziei, a zwłaszcza o harmonię jego słowa z życiem. Augustyn pisze jasno: „aby słuchano kaznodziei z uległością większe znaczenie ma jego życie niż wzniosłość wymowy” (XXVII, 59, s. 131). Autor w imię prawdy przyznaje, że kaznodzieja nie żyjący tym co mówi, może być nauczycielem, czyli może osiągać pierwszy cel kazania, pouczenie: „Głosząc to, czego sam nie czyni, przynosi korzyść innym” (XXVII, 60, s. 131). Nie mniej takie nauczanie powoduje więcej zła niż dobra. Ci wszyscy bowiem, którzy szukają usprawiedliwienia swego złego życia, naśladowają takiego kaznodzieję, w sercu, a nie rzadko i na ustach, mają gotową odpowiedź: Dlaczego sam nie postępujesz tak jak mówisz. Nie słuchają z uległością tego, kto sam nie jest posłuszny temu co mówi, i gardzą zarówno słowem Bożym, jak i głoszącym je kaznodzieją” (XXVII, 60, s. 131).

Mądry kaznodzieja stara się postępować zgodnie z tym, co mówi wiedząc, że jest to warunek skuteczności jego słowa, a równocześnie warunek szacunku ludzi wobec niego. Prawdziwy autorytet w życiu religijno-moralnym może mieć tylko ten człowiek, którego słowa mają stuprocentowe pokrycie w życiu, i tylko kaznodzieja o takim autorytecie może wpłynąć na kształtowanie woli i podejmowanie odpowiednich decyzji przez swych słuchaczy. Jest to główny sekret skuteczności słowa proroków, apostołów i wielkich mówców, którzy gromadzili tłumy wokół siebie nie po to, by ich oklaskiwały, lecz by doprowadzić je do nawrócenia.

5. STYL PRZEMAWIANIA

Jakkolwiek Augustyn zastrzega się, że zasad retoryki nie należy przenosić żywcem do kaznodziejstwa, to jednak, chcąc ukazać trzy podstawowe formy stylu słowa mówionego — prosty, umiarkowany i wzniosły — odwołuje się do mistrza wymowy rzymskiej Cycerona.

Według zasad retoryki ten podział miał odpowiadać trzem celom przemówienia i uzależniony był od powagi poruszonego tematu. Ostatecznie retorzy pogańscy kierowali się zasadą, że „mówcą będzie ten, kto potrafi w sprawach małych mówić prosto, by pouczać, o przeciętnych umiarkowanie, by się podobać, o wielkich wzniosle, by pobudzać” (XVII, 34, s. 116). Augustyn zaznacza, że kaznodzieja wśród prawd wiary nie może stosować podziału na rzeczy małe, przeciętne i wielkie, stąd wszystkie trzy style mogą być stosowane w zależności od jego decyzji. W oparciu o liczne fragmenty tekstów św. Pawła, św. Cypriana i św. Ambrożego ilustruje każdy z tych stylów dowodząc, że z dużym powodzeniem były one stosowane przez mówców kościelnych.

Augustyn i w tym wypadku daje dowód swego realistycznego spojrzenia na sytuację kaznodziejstwa we współczesnym Kościele. Zdaje sobie sprawę, że wielu ludzi na ambonie nie potrafi mówić pięknie. Stawia zasadę, że o wiele lepiej jest przekazywać mądrość bez pięknej formy niż głupotę w pięknych słowach (XVIII, 61, s. 132). Może się jednak zdarzyć, że kaznodzieję nie stać ani na wielką mądrość ani na piękną formę, wówczas — zdaniem Augustyna — winien przemawiać tak, by dawał słuchaczom przykład, a jego sposób życia był najlepszym kazaniem (XXIX, 62, s. 133).

Słabym kaznodziejom, tak pod względem zasobu wiedzy jak i nieporadnym w wymowie, radzi korzystać z gotowych materiałów. „Są i tacy, którzy potrafią dobrze przemawiać, ale nie potrafią przygotować tego, co mają mówić. Nie czynią też nic niestosownego, gdy wyuczą się na pamięć i wygłoszą ludowi to, co zostało mądrze napisane przez innych. Dużo jest bowiem kaznodziejów a niewielu mistrzów” (XXIX, 62, s. 133). Ale i od takiego kaznodziei, który korzysta z materiałów przygotowanych przez innych, Augustyn domaga się harmonii życia z tym, co przekazuje wiernym.

6. KAZNODZIEJA NARZĘDZIEM W RĘKACH BOGA

Jest jeden punkt, w którym kaznodzieja różni się w sposób zasadniczy od mówców świeckich. Augustyn nie spuszcza go z oka. To głębokie przekonanie, że słowo przekazywane z ambony jest słowem samego Boga a nie kaznodziei. Zadanie kaznodziei nie jest łatwe. Nie można go bowiem wykonać w oparciu o ludzkie siły i zdolności, do tego jest potrzebna łaska. Stąd też kaznodzieja musi się modlić tak za siebie, jak i za swoich słuchaczy. Ta właśnie modlitwa stanowi nieodzowny warunek dobrego wypełnienia misji kaznodziejskiej.

Augustyn wzywa do modlitwy tuż przed rozpoczęciem kazania. „Kiedy przyjdzie pora przemawiania, zanim otworzy swoje usta, niech wzniesie do Boga duszę spragnioną. Modlitwa ta jest szczególnie potrzebna, bo choć znaw-

cy przedmiotu mogą dużo i w różnorodny sposób powiedzieć na każdy temat potraktowany z wiarą i miłością, to kto z nas w danej chwili wie, co powinniśmy mówić lub co słuchacze od nas winni usłyszeć, jak nie Ten, kto patrzy w serca wszystkich” (XV, 32, s. 111).

Przy takim podejściu staje się zrozumiałe upomnienie Augustyna: „Kto pragnie opanować sztukę uczenia innych i doskonalić kunszt wymowy odpowiedniej mężowi kościelnemu, niech się wprawdzie uczy wszystkiego, co potrzebne, ale w chwili samego wygłaszania niech pamięta, że w głębi serca trzeba zastosować się do tego co rzekł Pan: „Nie martwcie się o to, jak, ani co, macie mówić, bo w owym czasie będzie wam poddane, co macie mówić. Bo nie wy będziecie mówić lecz Duch Ojca waszego mówić będzie w was” (Mt 10, 19). Jeśli Duch Święty przemawia przez tych, którzy dla Chrystusa byli wydawani prześladowaniom, dlaczegożby nie mówił przez tych, którzy ludziom spragnionym wiedzy głoszą Chrystusa” (XV, 32, s. 115). Uchyła przy tym zarzut, że w takiej sytuacji w ogóle nie trzeba się przygotowywać do kazania, wskazując iż sam Paweł aż w trzech listach podjął wiele trudu, by pouczyć swoich uczniów jak, w sposób odpowiedzialny, mają sprawować funkcję głoszenia Słowa.

Kończy swój traktat ponownym przypomnieniem potrzeby modlitwy „Ile razy kaznodzieja miałby przemawiać do ludzi (...) niech się modli, by Bóg dał jego ustom moc, by mówił dobrze (...). A również ci, którzy mają głosić to, co otrzymali od innych, jeszcze zanim wezmą do ręki, niech się modlą za tych, od których biorą, a kiedy otrzymają niech się modlą, by sami wygłosili to jak należy, by i ci do których skierują swe słowa dobrze je pojęli, a za pomyślny skutek niech składają dzięki Temu, od którego wszystko otrzymali” (XXX, 63, s. 134).

WNIOSKI

1) Augustyn przestrzega przed niebezpieczeństwem zatrzymania się na stronie czysto intelektualnej i ograniczenia kazania wyłącznie do przekazu wiedzy religijnej z pominięciem troski o zmianę nastawienia woli człowieka. Dobre kazanie winno docierać do woli, a więc do tej władzy ducha, która podejmuje decyzje. W niej bowiem rodzi się nawrócenie religijno-moralne.

2) Drugim niebezpieczeństwem jest ograniczenie mówienia na ambonie do tego co się ludziom podoba i tak jak się ludziom podoba, czyli liczenie się z opinią ludzką a nie Boga. Przemilczanie pewnych tematów jest wypaczeniem prawdy objawionej o przykrych i daleko idących konsekwencjach.

3) Trzecim niebezpieczeństwem jest niedowartościowanie troski o zharmonizowanie życia kaznodziei z głoszonym przez niego słowem. Chodzi o to, by ludzie nie znajdowali w życiu kaznodziei argumentów do obalenia tego, co on głosi. Tu tkwi sekret skuteczności kazania, które zawsze jest świadectwem wiary i miłości.

4) Tylko człowiek głębokiej modlitwy, świadom odpowiedzialności przed Bogiem za słowo, za siebie i za słuchaczy, może być dobrym kaznodzieją. Bez modlitwy można być modnym i oklaskiwanym kaznodzieją, ale nie dobrym.

Modlitwa bowiem nadaje religijny wymiar kazaniu i łączy zarówno mówcę, jaki i słuchaczy z Bogiem.

Kraków

KS. EDWARD STANIEK

WSPOMNIENIA

Bp Jan Szlaga

ŚP. KS. TADEUSZ PENAR

Zmarł w Pelplinie dnia 15 września 1988 r. Każda nagła śmierć stanowi zaskoczenie. Ta, w 53 roku życia i 29 kapłaństwa, była zaskoczeniem szczególnie wielkim.

Urodził się 13 grudnia 1936 roku w Grudziądzu w rodzinie Kazimierza i Czesławy Piaseckiej. Po ukończeniu szkoły podstawowej (jej pierwsze lata, od 1943, upływały w szkole niemieckiej) został uczniem niższego seminarium duchownego, najpierw w Wejherowie, potem w Pelplinie, gdzie w 1954 zdał maturę prywatną, dopełnioną w 1959 r. maturą państwową w Korespondencyjnym Liceum Ogólnokształcącym w Gdańsku. Alumnem Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie był od roku 1954, przechodząc kolejne stopnie inicjacji kapłańskiej — od tonsury (1956) przez niższe święcenia (1957 i 1958), subdiakoniat (1959), diakonat (1959) po święcenia prezbiteriatu (19 września 1959). Z dniem 1 października 1959 r. objął wikariat w parafii św. Wojciecha w Starogardzie Gdańskim, a dokładnie w rok później zaczął studia specjalistyczne w zakresie bibliistyki na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Pracę magisterską na temat: *Iz 45, 15 (sens słów 'el mistatēr)* przygotował pod kierunkiem ks. prof. Cz. Jakubca, a egzamin magisterski (na ATK równoznaczny z licencjackim) złożył 19 marca 1963 roku, po czym został przyjęty na studia doktoranckie i zaangażowany na stanowisku asystenta w Katedrze Filologii Biblijnej ATK, kierowanej przez wybitnego filologa, ks. prof. Pawła Nowickiego. W październiku 1964 r. zaczął studia specjalistyczne na Wydziale Biblijnym Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, w toku którego uzyskał licencjat nauk biblijnych (1966) i pod kierunkiem ks. prof. M. Dahooda przygotował rozprawę doktorską, będąc także przez pewien czas jego asystentem (wykładał wówczas język ugarycki). Przewód doktorski na *Biblicum* zakończył się 25 czerwca 1973 r. na podstawie rozprawy *Philological Notes on the Hebrew Fragments of Ben Sira*, ocenionej na notę „cum laude”. Przez dalsze dwa lata ks. Penar pozostawał w RFN, gdzie na terenie archidiecezji kolońskiej pracował jako nauczyciel religii i kapelan szpitalny. Dekretem ks. bpa B. Czaplińskiego, ordynariusza chełmińskiego z dnia 20 września 1975 r., po 11 latach pobytu za granicą, został mianowany profesorem introdukcji biblijnej WSD w Pelplinie oraz lektorem języka łacińskiego; na później odłożono sprawę nauczania języka greckiego, którego, podobnie jak angielskiego, zaczął jednak uczyć już w tymże roku akademickim.

Dyplom doktorski z *Biblicum* nostryfikowała ks. Penarowi Rada Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na posiedzeniu w dniu 30 listopada 1976 r. (dokument podpisano 17 stycznia 1977). KUL i ATK widziały ks. dr Tadeusza Penara jako swego przyszłego filologa, ale sprawa nie wyszła poza propozycje. Po powrocie do Polski zapowiedział na łamach *Orędownika Diecezji Chełmińskiej* (zob. ODCh 26: 1975 ss. 168—169) cykl filologicznych komentarzy do Psalmów, ale tę myśl zarzucił niespodziewanie szybko. Publikował natomiast prace o charakterze podręcznikowym, wśród nich zasługują na wyróżnienie *Graecitas neotestamentaria* (Pelplin 1981) i *Wstęp szczerłowy do ksiąg Starego Przymierza* (Pelplin 1983).

Był człowiekiem wybitnie uzdolnionym, zwłaszcza pod względem humanistycznym. Jego życiową pasję stanowiły języki obce, a wśród nich umiłowaniam (prawdnie „philologia”!) darzył języki starożytne. Już w szkole średniej widziano w nim typ intelektual-

sty i umiejętnie pokierowano jego życiową drogą. Na pewno, mimo zdolności, nie była ona dla ks. Penara łatwa. Ponieważ dużo osiągnął, wiele wymagając od siebie, był też bardzo wymagający w stosunku do innych, zwłaszcza swoich uczniów i studentów. Cenili go za to. Jeśli nie zdążyli dać temu wyraz za życia Profesora, pokazali to swoim licznym udziałem w uroczystościach pogrzebowych, w Pelplinie, w dniach 16 i 17 września 1988 r.

Pelplin

BP JAN SZLAGA

PRZEGLĄDY I RECENZJE

PRZEGLĄD NOWYCH ATLASÓW BIBLIJNYCH

Na przykładzie świeżo wydanych publikacji: *Scripture Union Maps of Bible Lands*, by Tim Dowley, *illustrations and maps* by Richard Scott, London 1987, ss 1—48 (łącznie z okładkami), w serii: „Scripture Unioguide to the Bible”; *Great Events of Bible Times. New perspectives on the people, places and history of the biblical world*, wydali: Bruce M. Metzger, George L. Collord, David Goldstein, John Ferguson, przy współpracy jeszcze innych, London 1987; wydanie niemieckie *Faszinierende Welt der Bibel. Von Menschen und Schicksalen, Schauplätzen und Ereignissen*, Freiburg im Breisgau 1988, ss 1—198, chciałbym ukazać funkcję, jaką w studium Biblii mogą spełniać atlasy biblijne i im podobne wydawnictwa. Przeglądając w bibliografii biblijnej ten dział możemy się przekonać, że jest to dziedzina biblistyki szczególnie pielęgnowana w krajach języka angielskiego (Wielka Brytania, USA). Atlas biblijny zawiera oprócz map krajów biblijnych całe kompendium wiedzy o środowisku Biblii. Znajduje się w nim zwykle w zarysie archeologia, geografia, historia czasów Starego i Nowego Testamentu, kultura ludów i narodów, które żyły i rozwijały się na obszarze powstawania i kształtowania się tekstów Biblii i wreszcie jakaś mini-encyklopedia w postaci załączonego indeksu lub słownika biblijnego. Nie pomija się w nich także chronologii biblijnej, zamieszczając mniej lub bardziej rozbudowane tabele chronologiczne z wykazem ważnych dat i zdarzeń oraz postaci historii świętej wraz z paralelami do historii świeckiej. Ukazanie tego wszystkiego w wymienionych wyżej publikacjach wskaże na możliwość wykorzystania atlasów biblijnych i im podobnych edycji w studiowaniu i w nauczaniu Biblii. Uświadomi nam fakt, że powinny one stać się instrumentem pracy każdego studiującego i czytającego Biblię, jeśli ma to być studium rozumne i naukowe, które usiłuje dojść na drodze wysiłku intelektualnego do tych treści w Biblii, które autorzy natchnieni chcieli wyrazić i w istocie wyrazili w kontekście swoich czasów.

1. Co zawiera książka T. Dowleya (tekst) i R. Scotta (ilustracje i mapy)? Przedstawili oni przy pomocy bardzo zwięzłego ujętego tekstu oraz ilustracji i map po kolei całe tło, w którym toczy się historia Starego i Nowego Testamentu. „Story” — angielskie słowo, którego tu użyli, może oznaczać zarówno historię, jak i opowiadanie. Ważny historyczny zdarzenie jest tym słowem zdeterminowany. Historyczność jest tu sprawą otwartą. Jej określenie wymagałoby zdefiniowania rodzaju względnie gatunku literackiego tekstów. Tym się publikacja Dowleya nie zajmuje.

Historia Biblii toczy się w realnych miejscach oraz pośród historycznych ludów. Kraje biblijne różnią się wielce między sobą. Są bowiem wśród nich kraje gorące, suche pustynie, nagie góry oraz żyzne doliny rzek. Wszystko to starają się ukazać kolorowe mapy włączone w tekst, ukazujące fizyczne ukształtowanie się całego obszaru biblijnego. I tak przedstawiono po kolei: Świat Biblii (5—6), Świat Starego Testamentu (6—7), Historię Patriarchów (8—9), Historię Wyjścia (10—11), Kraj, tj. geografii Palestyny (12—13), jej zdobycie i podział między dwanaście pokoleń (14—15), stopniowe opanowywanie całego tego obszaru w epoce Sędziów (16—17), królestwo Saula i Dawida (18—19), imperium Salomona (20—21), podział królestwa na dwa państwa — północne (Izrael) i południowe (Juda) (22—23), upadek Izraela za sprawą Asyrii (24—25), upadek Judy (26—27); za każdym razem ze szkicem dróg najazdu i uprowadzeniu jeńców do niewoli. Pod

tytułem „Między Testamentami” (28—29) przedstawiono w syntezie okres Aleksandra Wielkiego, Seleucydów i Machabeuszów aż do pojawienia się Pompejusza w Jerozolimie (63 rok przed Chr.).

Dalej to już epoka Nowego Testamentu: Świat Nowego Testamentu (30—31), a w nim Królestwo Heroda i całe Rzymskie Imperium, Palestyna Nowego Testamentu — ze swoją historią i kulturą w tym okresie (32—33), początki działalności Jezusa z zaznaczeniem tylko Jego narodzenia w Betlejem (34—35), dalsza działalność Jezusa z zaznaczeniem Jego dróg (36—37), śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (38—29), podróże św. Pawła z wykazem odległości i dróg w milach i kilometrach, które on jako misjonarz narodów przebył (40—417; „Pierwsze Kościoły” — to strony o upadku Jerozolimy i o pierwszych gminach chrześcijańskich w Imperium Rzymskim na końcu I wieku po Chr., z siedmioma Kościołami Apokalipsy w Azji Mniejszej (42—43); na końcu znalazł się mini-słownik pod nazwą „Miejsca biblijne” (44—45), z indeksem na ostatnich stronach (46—47). Na wszystkich stronach znajdują się fotostoposy stosownie do wymogu pogładowości, żeby pokazać to, co się da zobaczyć.

Przedmiot książki recenzowanej jest zawsze aktualny jako podstawowa pomoc w nauczaniu historii zbawienia. Bez poznania jej choćby w zarysie, nie może być mowy o przystąpieniu do owocnej lektury Pisma świętego. Wydane u nas ostatnio książki o historii zbawienia¹, która jest nauczana jako przedmiot w seminariach duchownych, potrzebują uzupełnienia w tego rodzaju publikacjach, które podają z archeologii, geografii, historii i kultury w sposób jak najbardziej pogładowy (mapy, ilustracje, tabele, szkice i zdjęcia krajobrazów biblijnych) to, co stanowi kontekst Starego i Nowego Testamentu.

Tok przedstawienia w książce Dowleja jest trafny i uzasadniony. Autor trzyma się w zasadzie porządku Biblii. Wyznaczają go wielkie wydarzenia historii zbawienia. W Starym Przymierzu — Patriarchowie, Exodus, zajęcie Kanaanu, Królestwo, jego podział i niewola po upadku obu królestw, czasy oczekiwania na przyjście Mesjasza i bezpośredniego przygotowania w okresie hellenistycznym. W Nowym Przymierzu — zdanie Jezusa, działalność misyjna św. Pawła oraz powstanie pierwszych Kościołów. Nie znajdujemy w książce, która ma ukazać tło i kontekst zdarzeń dokonanych, tego, co stanowi wciąż jeszcze przedmiot oczekiwania i niespełnionych dotąd obietnic dotyczących dalszej historii zbawienia aż do paruzji i ostatecznego wypełnienia w Nowym Jerozolimie.

Brak w publikacji *Maps of Bible Lands* kontekstu torym spełniana była modlitwa Izraela i chrześcijan, a także kontekst, w którym kształtowała się instytucja proctwa tak istotna dla Izraela i całej historii zbawienia.

2. Jakiej użyto w niej metody? Zastosowano zasadę pogładowości przez wykorzystanie map, wykonanych nowym sposobem techniki drukarskiej — kolorowe mapy z wyraźnie zaznaczoną konfiguracją fizyczną Ziemi. W mapach politycznych zaznaczono kolorami obszary różnej przynależności administracyjnej.

Mapy fizyczne, względnie historyczne z zaznaczoną fizyczną konfiguracją terenu. Duże znaczenie dydaktyczne posiadają także tabele z wykresami osadzonymi w ramach chronologii biblijnej. Poglądu i obrazowego komentarza („pictorial commentary”²), celem przedstawienia kontekstu i tła całej Biblii, dostarczają ponadto ilustracje i fotostopy.

Jakie zasoby i źródła wykorzystano? Wydaje się, że wykorzystano materiał podany w większych edycjach, jak *Illustrated world of the Bible Library*, wydali: Benjamin Mazar (przewodniczący), Michael el Avi-Yonah, Abraham Malamat, Jerusalem 1958—1961, tomy 1—5³. Postawić można publikację Dowleja (1987) obok znanych

¹ Suzanne de Dietrich, *Boży plan zbawienia*. Przewodnik biblijny, przełożyła Wanda Kowalska, Warszawa 1970²; Ks. Kazimierz Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań 1979²; Stary Testament: *Historia zbawienia*, Paris 1983; *Evangelia Jezusa*, Paris 1980; *Dzieje Apostolskie oraz Listy i Apokalipsa*. O początkach Kościoła, Paris 1984; Ks. Tomasz Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1987.

² W serii „Illustrated world of Bible Library”, Jerusalem 1958—1961, tytuł tomu 5: *The New Testament pictorial commentary*, Michael Avi-Yonah, Jerusalem 1961.

³ Dz. cyt., poszczególne tomy: 1. *The Law*, Jerusalem 1958; 2. *The former prophets*, Jerusalem 1960; 3. *The Latter prophets*, Jerusalem 1961; 4. *The writings*, Jerusalem

szkolnych atlasów biblijnych, jak: *Bible Atlas*, wyd. H. H. Rowley, London¹ 1960, w serii „The teach yourself books, którą wydaje Leonard Cutts; wersją francuska: H. H. Rowley, *Atlas de la Bible. Histoire — Geographie — Chronologie*, Paris 1973; różni się ona od wersji angielskiej: oparta została na *Student's Bible Atlas*, London 1965; *Kleiner historischer Bibelatlas*, wydali: G. E. Wright, F. V. Filson; opracowanie niemieckie: Th. Schlatter, Stuttgart 1963²; H. Fickel, *Atlas zur Bibel*, Wuppertal 1965; spośród bardziej naukowych: L. H. Grollenberg O. P., *Bild-Atlas zur Bibel*, Gütesloh 1958²; wydanie niemieckie: H. Eising (Münster); — P. Lemaire, D. Baldi, *Atlas Biblique. Histoire et geographie de la Bible*, Paris 1960; — J. de Fraine, *Nouvel Atlas historique et culturel de la Bible*, Paris 1961; — *Oxford Bible Atlas*, wydali: H. G. May, R. W. Hamilton, G. N. S. Hunt, London 1962; — Y. Aharoni, M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas*, London 1969.

3. Do nich dołączył ostatnio *Herders grosser Bibelatlas*, Freiburg im Breisgau 1989, redakcja: James B. Pritchard (Pensylvania), wydanie niemieckie: Othmar Keel, Max Küchler. Jako publikacja najnowsza atlas Pritcharda w wydaniu Herdera domaga się szerszej prezentacji. Jest to atlas fascynujący. Zawiera obszerne, doskonale informację o krajach, narodach i kulturach, o rozwoju politycznym, kulturalnym i religijnym w ramach tej religii, z której Biblia pochodzi (judaizm, chrześcijaństwo). Wielki Atlas Herdera (1989) stanowi on znakomite osiągnięcie kartografii i historiografii. Zastosowano w nim najnowsze metody przedstawienia, naukową dokładność, podano ogromne bogactwo informacji (na 254 stronach).

Nad przygotowaniem tego atlasu pracował team międzynarodowy, złożony z 48 historyków, archeologów, językoznawców i teologów pod redakcją J. B. Pritcharda z Uniwersytetu Pensylvania, znanego współczesnego archeologa i religioznawcy. Niemieckie wydanie przygotowali na bazie wydania angielskiego Othmar Keel i Max Küchler, związani z Instytutem Biblijnym na Uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim⁴.

Biblia odzwierciedla nie tylko historię jednego małego narodu między Jeziorem Genezaret a Pustynią Synaj, jest w niej poniekąd zawarta historia całego Starożytnego Wschodu. Ziemia Święta znajdowała się bowiem stale w punkcie przecięcia, w miejscu konfrontacji ówczesnych wielkich mocarstw i kultur. „Wielki Atlas Biblijny” Pritcharda w wydaniu Herdera (1989) zapewnia doskonały wgląd w historię religijną i świecką Starożytnego Wschodu, która wycisnęła zdecydowane piętno na naszej kulturze zachodniej. W szkicu chronologicznym od epoki kamiennej aż do czasów rozwoju chrześcijaństwa zostały w nim wydobyte wszystkie interesujące aspekty życia ówczesnych ludów, krajów i religii oraz wyjaśnione przy wykorzystaniu najnowszych wyników badań w archeologii i historiografii. Przed oczami stają najważniejsze rozdziały historii Starożytnego Wschodu, a to za pomocą ponad 600 kolorowych map, zdjęć, rysunków, tabel i rekonstrukcji (zakładanych miast, np. Jerozolimy i Babilonu, także narzędzi, budowli, dróg komunikacyjnych itp): pierwsze osady, obróbka metali, wędrówki Abrahama, życie w Starożytnym Egipcie, Ugarit jako centrum handlu, flora i fauna na Bliskim Wschodzie, Filistyni, królestwo Saula, budowa świątyni w Palestynie, rozwój pisma, budowa miast, koniec Asyrii, powstanie pism biblijnych, państwo perskie, Judea w świecie hellenistycznym, rozwój Synagogi, działalność Jezusa, panowanie rzymskie w Palestynie oraz młody Kościół w I i II wieku po Chr.

Obfity materiał w postaci map zalicza się do tego, co najlepsze wśród możliwości i osiągnięć współczesnej kartografii. Są to „mapy opowiadające” („erzählende Karten”), które przez swoje ukształtowanie graficzne ukazują w sposób znakomity przebieg ważnych wydarzeń. Kolory zostały wykorzystane stosownie do sytuacji bądź dla zazna-

1961; 5. The New Testament pictorial commentary — Michael Avi-Yonah, Jerusalem 1961.

⁴ Wydali również przewodnik i podręcznik do Ziemi Świętej: Othmar Keel, Max Küchler, Christoph Uehlinger, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land*, t. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich-Göttingen 1984; t. 2: Der Süden, 1982; w przygotowaniu t. 3: Der Norden; t. 4: Jerusalem.

czenia obszarów władania, przebiegu tras, przemarszu wojsk, bądź też dla ukazania struktur kraju. Wciąż nowe perspektywy i skale kartograficzne ukazują dobitnie tkwienię Ziemi Świętej w historii Przedniego Wschodu i dowodzą, że to nie tylko struktury polityczne i geopolityczne zapewniły znaczenie ludowi tej Ziemi, lecz przede wszystkim i jedynie jego wiara i religijność. „Wielki Atlas Herdera” przekonuje, że dopiero cały geopolityczny i kulturowy kontekst pozwala ocenić, jak należy sklasyfikować i do czego przyporządkować opowiadania biblijne z punktu widzenia historycznego, kulturowego i teologicznego. Czytelnik i ten, kto te sprawy rozważa, odkrywa w ten sposób nieprzeczuwalne paralele i kontrasty, dostrzega ukryte związki oraz staje zdziwiony przed bogactwem biblijnego świata.

Tak stanowi „Wielki Atlas Biblijny” Pritcharda w wydaniu Herdera przez swoją obfitość interpretacji obrazowych i tekstualnych nie tylko nieodzowne narzędzie pracy, lecz także fascynujący klucz do odkrywania na nowo Biblii w jej różnych wymiarach. Dla kogo jest on przeznaczony? Dla wszystkich zainteresowanych Biblią, historią, archeologią, dla nauczycieli historii i religii, dla profesorów i studentów teologii, historii i archeologii, a także dla podróżnych, którzy udają się do krajów Bliskiego Wschodu i całego basenu Morza Śródziemnego, jak również dla uczestników kręgów biblijnych w parafiach. Wszyscy oni mogą i powinni z tej publikacji korzystać.

4. Czymś innym, choć podobnym do różnego typu atlasów biblijnych, w których mapy odgrywają pierwszorzędą rolę, jest publikacja *Great Events of Bible Times. New perspectives on the people, places and history of the biblical world*, którą wydali: M. M. Metzger, B. L. Collord, D. Goldstein, J. Ferguson (London 1987); w niemieckiej wersji *Faszinerende Welt der Bibel. Von Menschen und Schicksalen, Schauplätzen und Ereignissen* (Freiburg im Breisgau 1988, ss 1-200), przełożył i wydał Ivo Meyer.

Konfrontacja książki Dowleya z książką Meyera ukaże ich podobieństwo oraz „inność, a w istocie to samo przeznaczenie: zapoznać w sposób jak najbardziej pogłębiony i atrakcyjny ze środowiskiem Biblii, z jej geografiami, historią, chronologią, archeologią i kulturą. Massmedia używają coraz bardziej wyrafinowanych metod, aby ożywić wydarzenia dnia. Czy nie byłoby możliwe uczynić te nowoczesne metody przedstawienia owocnymi także dla tych zdarzeń historycznych, które należą do fundamentów wiary chrześcijańskiej? Książka „Faszinerende Welt der Bibel” w niemieckim wydaniu Herdera daje na to pytanie przekonującą i pozytywną odpowiedź. Dokonano w niej jedynego rodzaju połączenia, jakiego dotąd nie było, nowoczesnych technik przedstawiania, co pozwoliło napełnić najbardziej znane zdarzenia biblijne nowym życiem. Najnowsze zdobycze archeologii i teologii przyczyniają się do tego, że czytelnik tej książki może przeżyć na nowo to, co się wówczas zdarzyło: w Babilonii, w świątyni Salomona, przy odkryciu Zwojów w Qumran, przy kuszeniu Jezusa na pustyni, podczas powstania rzemieślników (złotników) w Efezie itd.

Przedstawiono w sumie 58 tematów ze Starego Testamentu i 30 z Nowego Testamentu. Zaśtosowano przy tym porządek chronologiczny. Zilustrowano je stosowną techniką: zdjęcia satelitarne ukazują np. drogę Ludu Izraela w czasie wyjścia względnie trasy podróży św. Pawła. Grafika komputerowa została tam zastosowana, gdzie za pomocą ukształtowania terenu pozwala jakies zdarzenie lepiej zrozumieć, np. przy przedstawianiu bitew Saula przeciwko Filistynom. Mapy, szkice, wierne w szczegółach rysunki oraz liczne zdjęcia służą wyjaśnieniu zwyczajów i obyczajów, obrzędów religijnych, technik budowania, sztuki lekarskiej, wojennego rzemiosła oraz kultury pisania w owym czasie. W całości jest książka Metzgera doskonałym informatorem (Sachbuch) w sprawach Biblii. Może służyć wszystkim, którzy pragną przeżyć ludzi i losy, sceny i zdarzenia Starego i Nowego Testamentu z bliska.

Wydanie niemieckie, które się ukazało rok po oryginalnym wydaniu angielskim, opracował (przetłumaczył i wydał) Ivo Meyer, (ur. 1938), profesor Starego Testamentu na Fakultecie Teologicznym w Lucernie. Wcześniej wydał, odnosząc sukces, książkę: *Wir entdecken die Bibel* (Freiburg im Breisgau 1985²). Druga jego książka (1988), powstała na bazie angielskiej edycji, ukazuje czytelnikowi najważniejsze zdarzenia Starego i Nowego Testamentu.

5. Trzeba zwrócić uwagę na dwa błędy w książce T. Dowleya, *Scripture Union Maps of Bible Lands* (London 1987, ss 8 i 32). Pierwszy odnosi się do chronologii Abra-

hama, drugi do daty odkrycia Zwojów w Qumran. Dowley przyjmuje, że „Podróże Abrahama rozpoczęły się około roku 2100 przed Chr., kiedy jego ojciec Terah, opuścił swój dom w starożytnym mieście Ur Chaldecyckich na równinie w Mezopotamii, aby udać się na północ do miasta Haran” (s. 8). Tak wczesnej daty dla Abrahama nie przyjmuje się w historii Starego Testamentu. Biblia Jerozolimska umieszcza przybycie Abrahama do Kanaanu (Rdz 12) około 1850 r. przed Chr.⁵ Ta data jest dość powszechnie przyjmowana i jest dobrze uzasadniona. Rodzina Abrahama należała do grupy Hapiru. Byli to półnomadzi, którzy na początku II tysiąclecia przed Chr. (a nie na końcu III tysiąclecia, jak przyjmuje T. Dowley) przybywszy z Mezopotamii, przeniknęli do Kanaanu. Wędrowki Patriarchów pozostawały w łączności z wędrowskimi ludów w okresie średniego i późnego brązu (2100—1200 przed Chr.). Występowanie oswojonych wielbłądów w opowiadaniach biblijnych o nich przemawia za późniejszą datą przyjsia Izraela do Ziemi Kanaan, jak i ich związek z Aramejczykami⁶.

O eseńczykach pisze Dowley (s. 32), że „osiedlili się w klasztorze w Qumran na jałowych brzegach Morza Martwego, odizolowani od świata rzymskiego. To tu zostały odkryte sławne Zwoje znad Morza Martwego w 1946 roku”. Tej daty nikt nie przyjmuje. Wszystkie wymienione publikacje podają tu rok 1947 (L. H. Grollenberg, s. 136, H. G. Hunt, s. 130, I. Meyer, s. 186). Może poszedł on tu za H. H. Rowleyem, który podaje datę między 1946—1952 (s. 59)? Są to czasy niezbyt odległe i ta data późniejsza wydaje się pewna⁷.

Z samej prezentacji tych kilku publikacji z działu atlasów biblijnych wynika wielka potrzeba korzystania z nich w studiowaniu i w nauczaniu Biblii. Zawierają one zwykle sumę wiedzy o środowisku całej Biblii. Nawet w obrazach z geografii, archeologii, historii, kultury biblijnych krajów i ludów zawarty jest pierwszy doskonały, nieraz nieodczony komentarz do tekstów Biblii („pictorial commentary”). Naukowe, głębokie, godne rozumnego człowieka studiowanie Pisma Świętego wymaga znajomości tego kontekstu, w którym Biblia powstała i w którym jest zakorzeniona.

Dlaczego nie ukazała się dotąd żadna edycja atlasu biblijnego w Polsce, w języku polskim? Jak bardzo utrudnia to nauczanie Biblii na różnych poziomach. W kooperacji np. z Jugosławią byłibyśmy w stanie wydać tak atrakcyjną książkę, jak ta, którą od 1987 r. publikuje „Moody Press” równocześnie w Europie (Wielka Brytania), w Ameryce (Chicago, USA) i w Australii (Flemington Markets). Jak bardzo przydałby się nam taki „Scripture guide to the Bible”. Kiedy go damy naszym studentom teologii? Kiedy go otrzyma nasza katolicka młodzież zainteresowana Biblią? Na razie jakąś namiastką może tu być wydawany przez protestantów *Nowy Testament. Nowy przekład z ilustracjami* (Warszawa 1987⁹, ss VIII + 424), który zawiera dobre mapy, lecz tylko do czasów Nowego Testamentu i nieco tej wiedzy o jego środowisku we wstępach, obrazach i wyjaśnieniach.

Katowice

KS. STANISŁAW PISAREK

⁵ *La Bible de Jérusalem* — traduire en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem — nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris 1988, ss 1803—1828: Tableau chronologique.

⁶ *Faszynierende Welt der Bibel. Von Menschen und Schicksalen, Schauplätzen und Ereignissen*, Freiburg 1988, ss 20—21: Wędrowki Abrahama.

⁷ Ks. Stanisław Pisarek, *Qumran po czterdziestu latach*, „Gość Niedzielny” 51—52, LXV (25. XII. 1988) 11.

Le Testament grec d'Abraham. Introduction, édition critique des deux recensions grecques, traduction par Francis Schmidt, Tübingen 1986, s. V—IX. 1—199.

W roku 1992 minie sto lat od ukazania się „obowiązującego” tekstu krytycznego „Testamentu Abrahama”¹. Dalsze poszukiwania w różnych bibliotekach owocują w tym stuleciu coraz to nowymi egzemplarzami tego interesującego pseudoepigrafu zachowanego w dwu recenzjach: dłuższej i krótszej. Francis Schmidt pracujący ponad dwadzieścia lat (znaczonych rozmaitymi przyczynkami określającymi „tożsamość” dzieła) nad dogłębnym poznaniem tekstów oryginalnych, podpisuje 19 lutego 1986 roku swoje nazwisko w „Avant-propos” nowej edycji krytycznej dwu recenzji greckich bazujących teraz na dziewięciu manuskryptach w recenzji krótszej i dwudziestu trzech w recenzji dłuższej „Greckiego Testamentu Abrahama”². Rękopisy recenzji krótszej oznaczone są kolejnymi literami alfabetu od A do I (James ABC), a recenzji dłuższej — oprócz znanych Jamesowi A—F — GHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ; pięć dalszych kopii obu recenzji było autorowi nowego wydania krytycznego niedostępnych. Przygotowane nowe wydanie krytyczne utworu rozważanego w drugiej połowie XX wieku na wielu stronicach dyskusji przyczyniających się do powstawania coraz to dokładniejszych opracowań biblijnej literatury pozakanonicznej Starego Testamentu (głównie w języku angielskim, francuskim, niemieckim i włoskim) zainteresować może i polskiego czytelnika, coraz bardziej wrażliwego na całościowe traktowanie środowiska biblijnego; tym bardziej, że ten przykład literatury intertextualnej miał w przeszłości tak wielką popularność, iż po dzień dzisiejszy okrywamy nowe egzemplarze manuskryptów nie tylko w języku greckim, ale także kopie słowiańskie, rumuńskie, koptyjskie, arabskie i etiopskie.

Nowe opracowanie krytyczne „Testamentu Abrahama” przez Schmidta jest jedną z pozycją wydawanej przez Martina Hengela i Petera Schäfera serii „Texte und Studien zum antiken Judentum”. Przejrzystość układu i czystość tekstu (zwłaszcza greckiego także w aparacie krytycznym mniejszą czcionką) budzi uznanie nie tylko dla autora, ale i dla wydawnictwa J. C. B. Mohra (Paul Siebeck), chociaż korektor już na wstępie nie dopatrzył pewnych drobniaków (co budzić może niezastudzoną „nieufność”, np. przypis 1 na str. 1 niedokładnie cytuje pracę Jamesa w słowie „Containing”). Tekst uznaje układ rozdziałów zastosowany w *editio princeps*, bardziej jednak uwydatnia poszczególne wersy tak przejrzyste w pierwszym wydaniu krytycznym z roku 1892, stosującego marginesowy układ dziesiątą. Podstawę dla krytycznego opracowania przez M. R. Jamesa recenzji krótszej stanowił zwłaszcza manuskrypt A⁴. Nowsze badania wiodą ku tradycji wcześniejszej zawartej w E⁵ (co nie zawsze musi znaczyć „lepszej”), stanowiący tekst podstawowy w tzw. rodzinie E ACDH, na którym to manuskrypcie opiera się tłumaczenie francuskie dokonane przez F. Schmidta. Manuskrypty następnej rodziny BFG — uznając zasadniczo B⁶ — nie mają tłumaczenia francuskiego. Schmidt uznaje starszeństwo recenzji krótszej i jej poświęca więcej uwagi, co ma odbicie również w układzie książki: najpierw recenzja krótsza, potem dłuższa.

1. James M. R., *The Testament of Abraham*. The Greek Text now first edited with an Introduction and Notes, with an Appendix containing Extracts from the Arabic Versions of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob by W. E. Barnes, w: *Texts and Studies*, II, 2, Cambridge 1892;

tenże tekst znajdziemy w: *The Testament of Abraham*. The Greek Recension in serii *Texts and Translations* amerykańskiego Towarzystwa Literatary Biblijnej przygotowany do druku przez Michaela E. Stone i wydany w Missoula w r. 1972 uwzględniający wersję rumuńską według Gastera: zob. przypis 9.

2. *Le Testament grec d'Abraham*. Introduction, édition critique des deux recensions grecques, traduction, Tübingen (J. C. B. Mohr) 1986.

3. *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, 1090—1103.

4. Paryż, Bibliothèque Nationale, Fonds grec 1613, fol. 87v—96v, wiek XV.

5. Mediolan, Ambrosienne, grec 405 (G 63 sup.), fol. 164—171r, wiek IX.

6. Paryż, Bibliothèque Nationale, Supplément grec 162, for. 106v—114v, z XIV wieku.

Środowisko polskie może bardziej uważnie przyrzeć się prezentacji manuskryptów słowiańskich, które odgrywają rolę w upewnieniu się co do oryginalności tekstu greckiego. Już E. Turdeanu⁷ podzielił je na cztery rodziny: do pierwszej należy XIII-wieczna kopia bułgarska, „niezaprzeczalnie najlepsza”⁸. XVII-wieczna redakcja rosyjska, oraz ukraińska postać manuskryptu z XVIII wieku; rodzina druga zawiera dwa fragmentaryczne manuskrypty krocackie pisane gładolicą, a ponowne badania Turdeanu ukazały bezpośrednią zależność obu rodzin od greckiego tekstu E; w trzeciej rodzinie znajdziemy redakcję serbską zachowaną od XV wieku na górze Atos i fragment z roku 1520; natomiast XVI-wieczny tekst bułgarski i serbo-macedoński z XV stulecia tworzą czwartą rodzinę mającą związki, podobnie jak trzecia, z dwiema wersjami rumuńskimi⁹.

Indeks terminów greckich jest dobrym uzupełnieniem dla istniejącej już „Konkordancji” autorstwa A. — M. Denisa i J. Schuhmachera. Dodatek, zawierający strony homilii Jana na Patmos i mającej odnośniki do „Testamentu Abrahama”, opracowany przez Paramelle (str. 170—173), ubogaca tę nową prezentację tekstu pseudoepigrafu. Schmidt nie zajmuje się tu (tak ważkimi dla dysput natury teologicznej) problemami powstania oryginału; nie jest to celem tej pracy. Książka ta rejestruje niejako obecny stan materialnego posiadania; podaje to, co jest konieczne do zrozumienia oznaczeń aparatu krytycznego, nie uzależniając się od rozmaitych i rozbieżnych rozważań natury historyczno-teologicznej. Jeżeli nawet takie sugestie prześwitują, to tylko w braniu pod uwagę historycznego „starszeństwa” odnalezionych dokumentów.

Byłoby sprawą przekraczającą wymiar niniejszej recenzji ukazywać teraz wszystkie szczegóły różniące obydwa wydania krytyczne. Sam wstęp — tytuł recenzji krótszej, a potem — już po pięciu słowach pierwszego wersu — różnice tekstowe i interpukcyjne wzbudzają słuszne zainteresowanie teologa sprawdzającego zawartość ideową ludowej (?) tradycji religijnej o Abrahamie. Egzamin ten (jakkolwiek nie wszystkie zagadnienia poruszane dotychczas w związku z naszym dokumentem mają ostateczne rozwiązania) przyczyni się, sądzimy, bardziej do dyskusji lingwistycznych niż doktrynalnych. Nowe opracowanie krytyczne „Testamentu Abrahama” należy powitać z najwyższym uznaniem nie zapominając, że punktem odniesienia dla tego uznania pozostanie pionierska praca M. R. Jamesa.

Szczecin

KS. MARIAN WITTLIEB

PRÉSENCE DE SAINT JOSEPH AU XVIIe SIÈCLE; CAHIERS DE JOSEPHOLOGIE, vol. XXXV (1987), Centre de Recherche et Documentation, Oratoire Saint-Joseph Montreal, p. 828.

Pozycja powyższa obejmuje materiały IV Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego, który odbył się w dniach 22—29 września 1985 r. w Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, zorganizowany przez Polskie Studium Józefologiczne, pod protektoratem kard. Józefa Glempa, prymasa Polski.

W Kongresie uczestniczyło około 200 osób, w tym ponad 50 z różnych krajów świata; wraz z całą obsługą było około 600 osób. W Kongresie uczestniczyli liczni przedstawiciele Wyższych Uczelni Katolickich z różnych krajów świata, a także przedstawiciele wszystkich Ośrodków Józefologicznych w świecie: Hiszpanii (Valladolid), Kanady (Montreal), Italii (Rzym), Meksyku (Meksyk), Polski (Kalisz) oraz Rzymskiego Ruchu Józefologicznego.

Kongres rozpoczął się w niedzielę dnia 22 września 1985 r. uroczystą Mszą św. kon-

⁷ *Notes sur la tradition littéraire du 'Testament d'Abraham'*, w: *Studi bizantini e neo-elenici*, XI, Rzym 1957, 405—410.

⁸ str. 35 recenzowanej książki.

⁹ Gaster, M., *The Apocalypse of Abraham*. From the Roumanian Text, Discovered and Translated, Londyn 1887; Petriceicu-Hasdeu, B., *Cartile poporane ale Romaniilor in secolul XVI*, Bukareszt 1879.

Kongres rozpoczął się w niedzielę dnia 22 września 1985 r. uroczystą Mszą św. kon celebrowaną na Placu św. Józefa przed bazyliką kolegiacką, pod przewodnictwem abpa metropolity wrocławskiego kard. Henryka Gulbinowicza. Obrady Kongresu odbywały się w dolnym Kościele Miłosierdzia Bożego w Kaliszu, poczynając od poniedziałku (23. 09) do soboty (28. 09) włącznie.

Omawiany tom obejmuje 828 stron druku i zawiera wszystkie referaty wygłoszone podczas Kongresu. Na końcu tomu dołączono 24 fotografie słynnych obrazów św. Józefa; spośród nich 12 znajduje się w kościołach polskich a pozostałe — w innych krajach.

Trudno w krótkiej recenzji omówić wszystkie poruszone zagadnienia w czasie Kongresu. Ograniczę się tylko do spraw zasadniczych. Temat Kongresu brzmiał: *Św. Józef w wieku XVII*. Całość tematyki w niniejszym tomie podzielono na kilka zagadnień a mianowicie:

- 1) Św. Józef w Piśmie św. (2 artykuły),
- 2) Teologia i duchowość Józefowa (11),
- 3) Literatura religijna (2),
- 4) Kaznodziejstwo (3),
- 5) Historia kultu (24),
- 6) Ikonografia (2),
- 7) Inne (1).

Razem wygłoszono 45 referatów oraz kilka krótkich komunikatów.

W czasie inauguracji Kongresu przedstawiciele Polskiego Studium Józefologicznego mówili na temat:

— *Józefologia współczesna na tle odbytych Kongresów* (ks. W. Hanc — Włocławek)

— *Rola i znaczenie kongresów w Kościele* (bp A. Nossol — Opole)

— *Charakterystyka kultu świętojózefowego* (ks. L. Balter SAC).

Podczas Kongresu józefolodzy polscy prezentowali następujące tematy:

— *Kult św. Józefa w kaliskim Sanktuarium w wieku XVII* (ks. W. Hanc)

— *Kult św. Józefa w drukach polsko-niemieckich w XVII wieku* (bp J. Wojtkowski — Olsztyn)

— *Łaskami słynący obraz Patrona Krakowa w wieku XVII* (o. B. J. Wanat OCD — Kraków)

— *Św. Józef w pieśniach słowiańskich XVII wieku* (o. J. Maldanowski CSsR)

— *Mariotypyczna i chrystologiczna orientacja józefologii Jerzego Iwanka, śląskiego jezuita XVII wieku* (ks. T. Fitych — Wrocław)

— *Kult św. Józefa u oo. jezuitów w XVII wieku* (o. B. Natoński TJ — Kraków)

— *Kult św. Józefa w południowo-wschodniej Polsce w XVII wieku* (ks. J. Rąb — Iwonicz)

— *Wkład ks. Adama Opatowczyka w studia polskie o św. Józefie w XVII wieku* (ks. Fr. Bracha CM — Kraków)

— *Kult św. Józefa w kościele i klasztorze Sióstr Bernardynek w Krakowie* (o. S. Ryłko CRL — Kraków)

— *Św. Józef w sztuce na Warmii w XVII wieku* (J. Piskowska — Olsztyn).

W referatach tych omawiano wiele problemów dotyczących kultu św. Józefa w kościele polskim w wieku XVII. Jeżeli weźmie się pod uwagę, że w czasie corocznych sympozjów ku czci św. Józefa w Kaliszu przestawianych jest przeciętnie 8 referatów, to w ciągu minionego dwudziestolecia wygłoszono ich ponad 150. Polskie Studium Józefologiczne powstało bowiem w 1969 r. powołane do istnienia przez ówczesnego rządcę diecezji wrocławskiej — ks. bpa Jana Zarębę. Już dzisiaj trzeba stwierdzić, że na podstawie dotychczasowych opracowań referatów można ująć całokształt józefologii polskiej przynajmniej w ogólnych zarysach.

Referaty prelegetów z innych krajów omawiały różne zagadnienia z zakresu józefologii zarówno biblijnej jak i dziejów kultu św. Józefa w różnych krajach, zakonach czy zgromadzeniach zakonnych męskich i żeńskich; omawiały także dzieła różnych autorów z dziedziny józefologii, kaznodziejstwo, historię łaskami słynących obrazów św. Józefa czy św. Rodziny, dzieje zakonów józefickich, naukę niektórych teologów o św. Józefie oraz wiele innych zagadnień związanych z tematem.

Bogactwo myśli i treści zawartych w tym olbrzymim tomie jest kopalnią wiedzy z zakresu józefologii. Zasadniczo wszystkie artykuły charakteryzują się swartością tematu a podane są w różnych, najbardziej znanych językach świata (francuskim, angielskim, hiszpańskim, włoskim, łacińskim i niemieckim).

IV Międzynarodowy Kongres ku czci św. Józefa w Kaliszu nie tylko ukazał światu olbrzymi dorobek Polskiego Studium Józefologicznego, ale także przybliżył światu kaliskie Sanktuarium, stawiając je na równi z innymi światowymi sanktuariami św. Patriarchy.

Omawiany tom studiów józefologicznych potwierdził działalność Polskiego Studium Józefologicznego, ukazując jego dorobek, zwłaszcza, gdy idzie o wiek XVII i wprowadził polską józefologię na szerokie drogi świata. Tom ten wprawdzie nie jest do nabycia w karju, ale można się z nim zapoznać w zasięgu Polskiego Studium Józefologicznego.

Z racji Kongresu urządzono w krużgankach klasztoru oo. franciszkanów w Kaliszu wystawę poświęconą historii kultu św. Józefa Kaliskiego, historii kongresów józefologicznych oraz historii Polskiego Studium Józefologicznego w Kaliszu. Natomiast w kościele św. Mikołaja bpa w Kaliszu w dniach od 21—30 września 1985 czynna była wystawa znaczka filatelistycznego; była to największa z dotychczasowych — wystawa znaczka religijnego w kraju. Zgromadziła 38 wystawców z kraju (wartość ponad 6 milionów złotych). Organizatorami jej były: Polskie Studium Józefologiczne w Kaliszu i Miejskie Koło PZF w Kaliszu przy współudziale Ogólnopolskiego Klubu św. Gabriela w Poznaniu. Poczta kaliska w dniu otwarcia wystawy stosowała okolicznościowy stempel.

IV Międzynarodowy Kongres Józefologiczny poprzedziły tygodniowe misje parafialne we wszystkich kościołach Kalisza; było to równocześnie przygotowanie do rekonstrukcji Cudownego Obrazu św. Rodziny w kolegiacie (okradziony w nocy z 23 października 1983), w którym szczególną część odbiera św. Józef.

W czasie trwania Kongresu, codziennie przez cały tydzień o godz. 18.00 we wszystkich kościołach Kalisza odbywały się okolicznościowe imprezy religijne: koncerty zespołów wokalnie-muzycznych, występy chórów, recytacje, recitale organowe itp., a potem o godz. 18.30 uroczysta Msza św. koncelebrowana z okolicznościową homilią ku czci św. Józefa. Koncelebrą przewodniczyli uczestnicy Kongresu Józefologicznego — krajowi lub zagraniczni. Do bazyliki kolegiackiej każdego dnia przybywały różne pielgrzymki — stanowe: siostry zakonne, klerycy diecezjalni i zakonnicy niemal ze wszystkich seminarium w kraju, młodzież, małżonkowie, chorzy, ministranci, itp.

Dla uczestników Kongresu urządzono także wycieczkę do Zamku w Głuchowie — Oddział Muzeum Narodowego w Poznaniu oraz pielgrzymkę na Jasną Górę.

Na zakończenie Kongresu w niedzielę dnia 29 września podczas uroczystej Mszy św. koncelebrowanej pod przewodnictwem kard. Franciszka Macharskiego abpa metropolity krakowskiego, prymasa Polski kard. Józef Glemp dokonał ponownej koronacji łaskami słynącego Obrazu św. Rodziny wobec wiernych zgromadzonych na Placu św. Józefa obok Kolegiaty.

Na zakończenie dodać jeszcze wypada, że staraniem Polskiego Studium Józefologicznego ukazał się w pierwszych dniach kwietnia br. pierwszy tom *Studia Józefologiczne*, których redaktorem naczelnym jest ks. Michał Chorzępa CM, uczestnik Studium Józefologicznego. Tom ten jest do nabycia w Kolegiacie św. Józefa w Kaliszu, Plac św. Józefa 7.

W bieżącym roku we wrześniu odbędzie się V Międzynarodowy Kongres Józefologiczny w Meksyku. Polskie Studium Józefologiczne reprezentować będzie delegacja złożona z 10 osób; przedstawiony będzie również dorobek Polskiego Studium Józefologicznego dotyczący tematyki Kongresu: *Św. Józef w wieku XVIII*.

Neues Bibel-Lexicon. Lieferung I Aaron—Artemis herausgegeben von Manfred Görg und Bernhard Lang, Zürich 1988, Benzinger Verlag, kk. 176.

Nowy Słownik Biblijny (NBL) jest kontynuacją słownika *Bibel-Lexicon* wydanego przez Herberta Haaga w latach 1951—1956 oraz po raz drugi w r. 1968. Tego ambitnego zadania wypełniającego lukę w publikacjach z dziedziny biblistyki podjęli się dwaj znakomici uczeni zachodniemieccy Manfred Görg i Bernhard Lang. Manfred Görg (ur. 1938) jest kierownikiem katedry Starego Testamentu w uniwersytecie monachijskim, a zarazem przewodniczącym Naukowej Rady Katolickiego Towarzystwa Biblijnego i wydawcą czasopisma *Biblische Notizen* i serii *Ägypten und das Alte Testament*. Natomiast Bernhard Lang (ur. 1946) jest profesorem Starego Testamentu na wydziale teologicznym w Paderborn i redaktorem *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*.

Jak wynika z wprowadzenia redaktorzy mają zamiar podstawowe tematy biblijne ukazać w świetle metodologiczno-krytycznej refleksji osiągnięć współczesnej egzegezy z danymi kultur Starożytnego Wschodu. Zamiarem redaktorów jest wydawanie dwu lub trzech zeszytów rocznie tak, aby po kilku latach nowy słownik był kompletny. Do współpracy redaktorzy zaprosili około 200 biblistów, którzy opracują 2000 haseł. Ukazanie się pierwszego zeszytu jest niewątpliwie zasługą.

W porównaniu do wydania *Bibel-Lexicon* z 1968 roku, w którym najwięcej haseł opracowanych miał A. van den Born z Holandii, w nowej edycji autorzy dodają nowe hasła takie, jak: *Afek, Ahab, Ahas, Ahasja, Ahijja, Ahikam, Ahimasz, Ahimelech, Ahinoam, Ahiram, Ahitofel* itd., a powtarzane hasła z poprzedniej edycji omawiają, wykorzystując najnowszą bibliografię. Jednym z nowych haseł jest *Biblijna archeologia*, gdzie V. Fritz opracował na siedmiu kolumnach krótki zarys tejże dyscypliny, podając nawet pozycję bibliograficzną z 1988 roku.

Dział onomastyczny tejże edycji wziął na siebie M. Görg, który hasła związane z egiptologią opracował dokładnie i szerzej. Należy powitać ukazanie się pierwszego zeszytu *Nowego Słownika Biblijnego*, który dostarczy, nie tylko biblistom, skuteczne narzędzie do zrozumienia świata Biblii. Wydaje się również pożądane, aby mógł znaleźć odpowiednik w polskiej rzeczywistości, w postaci nowej *Encyklopedii biblijnej*, która by wypełniła lukę na rynku wydawniczym po 30 latach od ukazania się *Podręcznej Encyklopedii Biblijnej* pod redakcją ks. Eugeniusza Dąbrowskiego.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

R. PESCH, *Der Prozess Jesu Geht weiter*. (Herder Taschenbuch 1507) Freiburg—Basel—Wien 1988, s. 126.

Rudolf Pesch ur. w 1936 r. w Bonn, doktor filologii i teologii, był profesorem Nowego Testamentu na uniwersytetach w Frankfurcie nad Menem (1970—1980) i Fryburgu Bryzgowijskim (1980—1984), a obecnie od 1987 r. teolog w Akademii Wiary i Form w Monachium, autor znanych komentarzy i monografii przedstawił opinii publicznej rozważania popularno-naukowe na temat procesu Jezusa.

Autor swą książeczkę przeznaczoną dla szerszego kręgu odbiorców dzieli na dwie części, a każdą z tych części jeszcze na dwie podgrupy. Pierwsza część (15—58) obejmuje historię badań a część druga (59—123) teologiczne refleksje.

Autor we wstępie uzasadnia zaskakujący tytuł, że proces Jezusa trwa do dziś, tym, że każdy chrześcijanin musi dać świadectwo Jezusowi — opowiedzieć się za lub przeciw.

Pesch przedstawia osiągnięcia naukowe egzegetów takich jak: Jean Imbert, August Strobel, Jean—Pierre Lemonon, Bernard Guevara, Otto Betz i podaje swoje stanowisko w następujących kwestiach: 1) w sprawie *ius gladii* potwierdza się pogląd, że żydowski Sanhendryn mógł wydać wyrok śmierci, ale nie mógł go zrealizować.

2) Epizod z Barabaszem nie jest legendą, ale historycznym faktem.

3) Markowy opis procesu odpowiada w istocie historycznemu przebiegowi. Pesch przyjmuje datę śmierci na 7 kwietnia 30 roku.

Z refleksji teologicznych na uwagę zasługuje rozważanie — *Proces Jezusa w czwartej Ewangelii* — gdzie przedstawia życie Jezusa jako proces. Proces Jezusa zacząłby się sceną oczyszczenia świątyni (J 2,13), kontynuowanym po uzdrowieniu w szabat (J 5, 16), w czasie sporów w świątą (J 7, 19) i podczas uroczystości poświęcenia świątyni (J 10, 31), a przeprowadzony w J 18.

Omawiana pozycja jest przystępnym opracowaniem trudnego problemu biblijnego bez zbędnego balastu wiedzy egzegetycznej, ale z uwzględnieniem najnowszych badań i stanie się cenną pomocą w poznaniu jednego z problemów Męki Pańskiej.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

SOBÓR DROGOWSKAZEM. Rozważania dla kapłanów i kleryków, Kalwaria Zebrzydowska 1989, stron 194, Wyd. „Calvarianum”.

Chociaż od zakończenia Soboru Watykańskiego II minęło już prawie 24 lata, to jednak treść uchwalonych tam dokumentów nie straciła nic ze swej ważności i aktualności. Do dokumentów tych wracają ciągle teologowie, pastoralści, mistrzowie życia wewnętrznego, słowem wszyscy, którym jest bliska ich sercu odnowa Kościoła.

Potwierdzeniem słuszności tej tezy jest choćby publikacja wydana ostatnio przez Wydawnictwo „Calvarianum”, pod wyżej podanym tytułem. Zawiera ona wybór tekstów soborowych, wyjętych niemal ze wszystkich dokumentów, a dokonana przez kard. Perykleś Felici’ego. Nie byłoby w tej pracy nic nowego, gdyby nie fakt, że Autor dokonał wyboru tekstów pod pewnym kątem wiedzenia. Wybrał więc takie teksty, które mogą być bardzo potrzebne i pożyteczne szczególnie kapłanom i kandydatom przygotowującym się do kapłaństwa. Trudno jest czytać całą konstytucję soborową, czy dekret lub deklarację, gdy szuka się interesującej nas wypowiedzi na konkretny temat. Tak więc kard. Perykleś Felici dokonał wyboru konkretnych tekstów, ujmując je w sześć różnych grup.

Oto tytuły poszczególnych zestawów tekstów na aktualne obenie tematy: I. *Człowiek i jego powołanie*, II. *Zbawcza wola Boża w Kościele się wypełnia*, III. *Żądania ludzi należących do Kościoła*, IV. *Wolą Bożą jest wasze uświęcenie*, V. *Różne formy apostołstwa* i VI. *Ekumenizm*.

Każdy z powyższych zestawów tekstów, zawiera krótkie i bogate w treść wypowiedzi ojców Soboru na niezmiernie obecnie aktualne problemy. Np. zestaw I, na temat *Człowiek i jego powołanie*, porusza bardzo szeroki, chciałoby się powiedzieć wszechstronnie omówiony temat człowieka, jego pochodzenia, natury, godności i poszanowania osoby ludzkiej, aktualnej wartości człowieka itp. Z uznaniem należy podkreślić, że teksty soborowe są tak dobrane, że nie tylko omawiają istotę poruszanego problemu, ale również niemal zawsze podają praktyczne zastosowanie tych tekstów, które można zupełnie dobrze wykorzystać czy to w homiliach, czy konferencjach naukowych, a nawet mogą one zupełnie dobrze stanowić przedmiot medytacji czy indywidualnej modlitwy.

Jest rzeczą bardzo godną uwagi, że w wyborze tych tekstów Autor położył wielki akcent na teksty dotyczące roli, znaczenia i samookreślenia się Kościoła. Można powiedzieć, że wykaz tych tekstów stanowi nie tylko dowód czym Sobór był najbardziej zainteresowany, ale jest w pewnym sensie małym podręcznikiem eklezjologii, tym bardziej wartościowym, że zawiera bezpośrednie twierdzenia nauczającego Kościoła. Może zatem ten wykaz stanowić małe „Vademecum” nauki Kościoła o Kościele.

Bardzo słuszne jest w rozdz. IV skierowanie uwagi przez Autora zestawów tekstów na rolę Kościoła w uświęcaniu ludzi. Kościół wzywa do świętości: „Wszyscy w Kościele, niezależnie od tego czy należą do hierarchii czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości” (por. *Lumen gentium*, 39). Po tym stwierdzeniu kard. Felici przytacza wyjątki głównie z konstytucji *Lumen gentium*, zawierające wezwanie do świętości skierowane do wszystkich ludzi, a więc do pasterzy, do kapłanów, do diakonów, do kleryków i ludzi świeckich. Wszyscy powinni być święci, bo święty był Chrystus i jego

Matka. Świętość prowadzi do pełnego zjednoczenia z Chrystusem. W tym rozdziale znajdujemy doskonały zestaw tekstów do ascetycznych konferencji, wygłaszanych do różnych słuchaczy bardziej lub mniej zaawansowanych w świętości.

Kard. Felici dobierając różne teksty do interesujących go tematów nie pominął tak dziś ważnego problemu, jakim jest apostołstwo i zagadnienie ekumenizmu. (ss 125—188). Już sama ilość stron (63), jakie poświęca temu, świadczy o wadze tego tematu. Autor zachęca, żeby przede wszystkim wychowywać do apostołstwa już w rodzinie, potem młodzież, a szczególnie wielką troską otoczyć pod tym względem już alumnów w seminariach duchownych. Można z analizy tych tekstów wydedukować twierdzenie, że Kościół dzisiaj musi być apostołski i całą swoją nadzieję pokładać w Jezusie Chrystusie, który chciał, by Kościół jego był jeden święty, apostołski i powszechny.

Ogólnie oceniając powyższą pracę należy stwierdzić, że jest ona bardzo wartościowa i odpowiada potrzebom obecnej chwili. Specjalne uznanie należy się o. Piusowi Turbańskiemu OFM, który dokonał przekładu tej pracy z języka łacińskiego. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że teksty soborowe są zaczerpnięte z książki *Sobór Watykański II — Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst łacińsko-polski Wydawnictwo „Pallottinum”, Poznań 1968, ale głębsza analiza i porównywanie tych dwóch zestawów tekstów pozwala na twierdzenie, że o. Pius Turbański przekazał nam w interesującej nas pozycji swoje własne tłumaczenie, wprowadzając do tekstów „Pallottinum” wiele swoich poprawek i uściśleń.

Wydawnictwu OO. Bernardynów „Calvarianum” należy się uznanie za trud wydania tej pozycji. Szkoda tylko, że nakład wynosi 5000 egzemplarzy i nigdzie nie została podana ocena tej pozycji.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

KS. MARIAN RUSECKI, *Wierzcie moim dziełom. Motywacja cudu w teologii XX w.*, Katowice 1988, ss. 308.

Wokół wielu pojęć teologicznych narosło szereg nieporozumień czy niejasności. Terminem, który „doświadcza” szczególnie błędnych interpretacji jest cud. Dla wielu osób nazwa ta funkcjonuje jedynie w powiedzeniach: „Cudów nie ma”, „Ja w cuda nie wierzę”. Inni natomiast wypatrują nadzwyczajnych, często irracjonalnych zjawisk, by przydać im nazwę cudu. Zadaniem teologii jest przywracanie właściwego znaczenia pojęciom, które z różnych racji (m.in. na skutek ekspansji laicyzacji czy triumfalistycznego racjonalizmu) zostały „wyzute” z właściwego im sensu. Cud źle rozumiany, błędnie odczytany staje się argumentem przeciwko wierze chrześcijan, a przecież ma być rzeczywistością mającą wzmacniać ich wiarę.

Ks. Marian Rusecki w książce pt. *Wierzcie moim dziełom* opatrzonej podtytułem *Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.* pragnie wskazać na właściwą interpretację jednej z głównych prawd wiary. Autor przeprowadza refleksję nad rolą cudu w objawieniu chrześcijańskim (rozdział I), wskazuje na mesjański sens cudów (rozdział II), które przede wszystkim są znakiem zbawienia (rozdział III), posiadającym wymiar eklesjotwórczy (rozdział IV), pełniącym wyjątkową funkcję wobec wiary (rozdział V). Prezentowana książka zawiera nadto bogatą bibliografię ujętą jako literatura podstawowa oraz opracowania i literatura pomocnicza. Do dzieła załączona została wkładka (ss. 19) z indeksami: rzeczowym i osobowym.

W ciągu dziejów teologii cud pełnił funkcję uwierzytelniania objawienia, ujmowany był przy tym jako wydarzenie sprzeczne z prawami przyrody. Obecne jego rozumienie winno być zawsze łączone z całym objawieniem chrześcijańskim. Cud bowiem nie jest czymś „obok” objawienia. To poprzez cud Bóg nawiązuje kontakt z człowiekiem, posiada on zatem charakter teofanijny, przy czym ujmowany jako znak i symbol (którego twórcą jest sam Bóg) jest szczególnie brzemienny w treść. Człowiek winien ją właściwie odczytywać. Cud, który stanowi wezwanie do wiary i niepodważalny argument ją moty-

wujący nie może być oderwany od kontekstu biblijnego. Całość fundamentalistycznych rozważań Ks. Ruseckiego posiada biblijne odniesienia. Zbawcza misja Chrystusa, tytuły mesjańskie Jezusa, wydarzenia paschalne, zapowiedź i powstanie Kościoła wiążą się nierozwalnie z zagadnieniem cudu.

Lektura książki *Wierzyć moim dziełom* prowadzi do uświadomienia przez czytelnika chrystocentrycznego, ekklezjocentrycznego i personalistycznego wymiaru cudu, a w konsekwencji tego, do jego odrefikowania. Jest poza tym zachętą do samodzielných refleksji, które powinny prowadzić do pewnych reorientacji poglądów. Dzieło to powinno zostać dostrzeżone przez duszpasterzy, kaznodziejów, teologów (również biblistów), którzy formują wśród wierzących właściwe rozumienie rzeczywistości, w tym dojrzałe rozumienie zasad wiary. Zadanie jest to niełatwe, omawiana zaś książka mogłaby okazać się w realizacji tego celu przydatna.

Lublin

EUGENIUSZ SAKOWICZ

G. LÜDEMANN — M. SCHRÖDER, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen, Eine Dokumentation*, Göttingen 1987, ss. 148; 80 reprodukcji.

Bardzo bogato udokumentowana historia kręgu uczonych protestanckich w Niemczech lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, którzy utworzyli na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Getyndze szkołę, zwaną później *Religionsgeschichtliche Schule*. O metodzie i wynikach badań teże szkoły pisano już wiele. Omawiana pozycja jest zbiorem faktów biograficznych założycieli i przedstawicieli szkoły (według powiedzenia Th. Carlyle'a: „history is the essence of innumerable biographie”). Za „ojców duchownych” szkoły getyńskiej uważa się A. Ritschla, B. Duhma, P. A. de Legarde'a, J. Wellhausena czy U. von Wilamowitz-Moellendorfa. W publikacji pomieszczono opracowane z pedanterią biogramy takich biblistów, jak: A. Eichhorn, H. Gunkel, A. Rahlfs, J. Weiss, W. Wrede. Ale byli też tacy teologowie, jak: W. Bousset czy R. Otto. Dzisiaj to już jest historia, pozostały po nich tomy komentarzy i monografii oraz skrzętnie gromadzona dokumentacja (warto wiedzieć, że prace licencjackie były wówczas drukowane — i to jak, na jakim papierze!). Ale jeszcze dziś jest używana terminologia, która wykuwała się na seminariach i w pracach *Religionsgeschichtliche Schule*, jak choćby: *Sitz im Leben*, *Formgeschichte*, *Traditionsgeschichte*, *Spätjudentum*. Książka została opublikowana w związku z 42 zjazdem Studiorum Novi Testamenti Societatis, który miał miejsce w Getyndze w 1987 r., oraz z okazji jubileuszu tamtejszego Uniwersytetu. Recenzowana pozycja jest ważnym przyczynkiem do historii egzegezy biblijnej przełomu wieku XIX i XX.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

J. KOTT, *Zjanie bogów. Szkice o tragedii greckiej*. Wyd. Lit., Kraków 1986, ss. 352.

Niezmiernie interesująca jest książka znanego literaturoznawcy i teatrologa — przede wszystkim szekspirologa — prof. Jana Kotta pod charakterystycznym tytułem *Zjanie bogów*. Książkę tę zaczął pisać Autor — jak sam wyznaje — po swoim *Szekspirze współczesnym*. „Na zawsze pozostał mi Szekspir. Z biegiem lat zafascynowałem się tragedią grecką” (wypowiedź z 1981 r.) „Współczesnością, jaką odnalazłem w Szekspirze, było moje własne doświadczenie: polityczne i teatralne. W tragedii greckiej szukałem także współczesności, inaczej po cóż bym miał o niej pisać”. Jest to zbiór esejów o istocie tragedii greckiej i jej protagonistach. Książka w zasadniczym swym zrębie została napisana w Stanach Zjednoczonych, choć są tam pomieszczone i wcześniejsze szkice. Najpierw praca ukazała się w wydaniu amerykańskim i angielskim (*The Eating of the Gods*, 1973, 1974), potem w niemieckim, francuskim, włoskim, greckim, hiszpańskim, japońskim, serbo-chorwackim, węgierskim. W polskim — jak to się często niestety trafia —

dopiero na końcu. Ale to „późne polskie wydanie *Zjadania bogów* jest ze wszystkich dotychczasowych najpełniejsze” — zapewnia Autor w przedmowie.

Dlaczego omawiam tę książkę, należąca przecież wyraźnie do nauki o literaturze i teatrze, na łamach RBL? Książka Jana Kotta zainteresowała mnie jako teolog i egzegeta i to przy okazji Roku Eucharystycznego w Polsce. Po prostu zafascynował mnie tytuł, nastąpiły skojarzenia, a potem poszukiwanie w księgarniach i życzliwość sprzedawcy „spod lady”... Nie omyliłem się. Autor dokonuje nie tylko analizy literackiej, do której wiele tekstów sam tłumaczy, ale bierze pod uwagę szerokie tło historyczno religijne. Cytuje prace J. G. Frazera, M. Eliadego, R. Girarda i wielu innych. Naczą wszystko jednak odnosi się do tekstów biblijnych Starego i Nowego Testamentu. Już w pierwszym rozdziale następuje zbliżenie — jakże Kierkegaardowskie! — pomiędzy ofiarą Abrahama a ofiarą Ifigenii (ss. 12—15).

Najbardziej emocjonującą analizą jest esej o *Bachantkach*, tragedii Eurypidesa, a zwłaszcza stronicę porównującą ten „dionizyjski dramat pasyjny” (jak nazwał *Bachantki* E. R. Dodds) z chrześcijańską liturgią pasyjną i paschalną (zob. ss. 209—224). Autor wykazuje tu dużą erudycję i odczytanie w kwestiach teologicznych, co się nie często przytrafia młodym badaczom, którzy już nie mieli religii, łaciny i greki w szkole. Podstawą analiz tekstualnych jest archetypiczna metoda C. G. Junga, zwłaszcza jego *Das Wandlungssymbol in der Messe*. W ten sposób dionizyjskie pojęcia: *sparagmós* i *homofagia* (tzn. rozdzielanie na sztuki dzikich zwierząt i spożywanie surowego mięsa, jeszcze ciepłego od krwi) stają się niejako archetypem *fractionis panis et communionis*.

Autor pozostaje na pozycjach badacza literatury, nie udaje teologa, aczkolwiek w teologii ma dobre rozeznanie. Natomiast teolog, zwłaszcza liturgista, znajduje w książce Jana Kotta wiele pouczających analogii. „Spożywanie bogów, ryt aztecki, dionizyjski i wielkanocny — pisze Autor na s. 224 — są zwycięstwem nad śmiercią, tryumfalnym świętem ponowych narodzin, urodzajów i płodności. (...) Znakiem zmartwychwstania był pusty grób”. Teolog, zwłaszcza biblista i liturgista, wiele może skorzystać z pełnej erudycji książki prof. Jana Kotta. Jest ona przykładem, jak pogłębiona hermeneutyka tragedii greckiej może doprowadzić do hermeneutyki Biblii i liturgii chrześcijańskiej. Jest może ona również pewnego rodzaju *itinerarium spirituale* Autora: jak od rzeczy dawnych dochodzi się do współczesnych.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

C. G. MORINO *Catechesi e catechisti*, Edizioni Vivere in, Roma 1987 ss. 242.

Ewangelizacyjna postługa Kościoła obejmuje, obok wielu innych form, także szeroko pojętą katechezę. Samoświadomość ludu Bożego coraz wyraźniej akcentuje tę dziedzinę posłannictwa wobec świata, i co więcej poszukuje jej wydoskonalenia. Oczywiście niezbędne jest sięgnięcie najpierw do najbardziej teoretycznych podstaw katechezy i spełniających tę postługę nauczających. Tak rozumiane teoretyczne analizy nie są jednak dalekie od życia Kościoła, od jego zadań i misji nauczycielskiej i troski o zbawcze dzieło spełniane w czasach eschatologicznych.

Znany włoski autor C. G. Morino udostępnił ostatnio interesującą publikację poświęconą tej problematyce, która ukazała się w serii „Itinera”, jako jej trzeci tom. Szerzej jest on przede wszystkim znany jako autor szczytowego dzieła *Verbum Dei semen*. Prezentowana praca składa się z wprowadzenia i trzynastu rozdziałów, które z kolei dzielą się na mniejsze bloki treściowe.

Dla zobrazowania schematycznego treści warto podać w kolejności tytuły poszczególnych rozdziałów: 1. katecheza, 2. katecheza zapowiedzi, 3. katecheza inicjacji, 4. katecheza partycypacji, 5. katecheza transformacji, 6. katecheza uświęcenia, 7. słowo Boże, 8. słowo Jezusa, 9. słowo ludzkie, 10. pozycja człowieka, 11. wykształcenie katechetyczne, 12. katechizm, 13. katecheci.

Autor dotyka najbardziej podstawowych zagadnień tematycznych mieszczących się w problematyce katechezy. Interesujące jest, iż czyni to na szerokiej bazie biblijnej i pastyrycznej. Tą ostatnią widać wyraźnie w przypisach, pierwsza zaś jest czytelniejsza

w tekście narracji. Wielość aspektów teologii katechezy wskazuje, iż nie można jej widzieć w oderwaniu, jako samodzielnej posługę Kościoła, gdyż jest ona związana z całością posługi. Nakreślone linie fundamentalne stają się w obrazie autora, wręcz życiowymi i zwracającymi uwagę na potrzebę wierności katechezie, która nie może być zastąpiona inną posługą ewangelizacyjną. Wyraźną świadomość tego faktu miała szczególnie patrystyka i pisarstwo wczesnochrześcijańskie.

Włoski teolog zwraca uwagę na naturę katechezy w jej charakterze nauczycielskim. Ta zobowiązująca misja Kościoła nauczania, wymaga właściwej świadomości katechezy oraz katechetów. Do tego dochodzi jeszcze treść i jej forma. Tu na przykład autor podaje interesujące uwagi o katechizmie (por. s. 167—199). Ciekawe jest, iż C. G. Morino zwraca uwagę na samą problematykę dzieła teologicznego, jakim jest właśnie katechizm, a co mocno wyakcentował m.in. jeden z Synodów biskupów.

Zaproponowane przez omawiane dzieło uwagi o katechezie i katechetach posiadają jednak wiele elementów typowych dla widzenia tej posługi w realiach kultury współczesnej krajów zachodnich. Mimo sięgania, jak wspomniano do Pisma św., dochodzi do głosu jego świadomość zachowana w mentalności wschodniej Kościoła.

Prezentowane dzieło Morino jest interesującym opracowaniem starającym się przybliżyć teologiczne realia nauczania katechetycznego. Autor okazał się dobrym znawcą katechezy biblijnej w jej aspekcie teologicznym, a mniej historycznym. Cenne może być sięgnięcie do zawartych tam myśli zrodzonych z głębokich zainteresowań Kościoła, z życia nim i zastroskania o jego misję nauczającą w czasach współczesnych.

Warszawa

KS. ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA

K. RICHTER, *Höre unser Gebet. Betrachtungen zu den Orationen der Sonntage und Hochfeste des Herrn*, Mainz 1988, Grünewald—Verlag, s. 136.

Liturgia zajmuje szczególne miejsce w kształtowaniu postaw, chociaż jej pierwszorzędym celem nie jest didakalia. Teksty eucharystyczne, które dzięki ustalonemu ryt-mowi powtarzania stanowią narzędzie kształtowania postaw o wyjątkowej randze. Teksty zaczerpnięte z części stałych czy też własnych mszy z dnia (OWMR, 41) mogą być przedmiotem studium, medytacji i homilii. Rozważanie tych tekstów wzbogaca wewnątrznie wszystkich uczestników zgromadzenia liturgicznego. Istnieje cały szereg pomocy do rozważania tekstów mszału. Na łamach kwartalnika „Collectanea Theologica” w latach 1979 (z. 3, 4), 1980 (z. 1, 2, 3) i 1981 (z. 1, 2) ks. J. Miazek, ks. J. Janicki i ks. Cz. Krakowiak omawiali kolekty i modlitwy nad darami poszczególnych okresów liturgicznych. Ks. S. Czerwik drukował swoje *Rozmyślenia nad modlitwą Kościoła* na łamach „Przeglądu Katolickiego” 62 (1984) nr 1—21. Za granicą wydano kilka książek, które służą pomocą w rozważaniu i w studium modlitw mszału Pawła VI. Trzeba tu wspomnieć dwutomowe dzieło zbiorowe liturgistów krajów języka niemieckiego (*Erhöre die Bitten deines Volkes. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Messbuches für Verkündigung und Meditationen*, t. I: *Die Sonntage im Jahreskreis*, Freiburg 1978; t. II: *Advent und Weihnachtszeit*, Freiburg 1979), które ma być pomocą dla przepowiadania i medytacji oracji mszalnych. Istnieje także praca A. Bauera i H. Steifela (*Mit der Kirche beten*, Stuttgart 1978) o modlitwach dnia oraz rozważania J. Paschera (*Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI*, t. I—IV, St. Odilien 1981—1984) o racjach nowego mszału.

Do istniejących już prac, których przedmiotem są teksty eucharystii mniejszej Mszału Rzymskiego, dołącza książka Klemensa Richtera, profesora liturgiki uniwersytetu w Münster, którego znany z rozważań na temat roku kościelnego (*Was ich vom Kirchenjahr wissen wollte*. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute, Freiburg³ 1984) oraz z rozważań Mszy św. (*Was ich von der Messe wissen wollte*. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute, Freiburg³ 1986).

Na treść omawianej książki Richtera składają się przepracowane rozważania niedzielnych oracji mszalnych, które wcześniej przez rok udostępniane były czytelnikom *Christ in der Gegenwart* oraz medytacje oracji uroczystości Pańskich. Rozważania po-

przedzone zostały krótkim omówieniem historii, struktury i budowy kolekty, modlitwy nad darami i po komunii (s. 11—18). Książka nie jest numerycznym rozważaniem oracji mszalnych, ani się też nie opiera na przebiegu roku liturgicznego. Tak jak Matka Kościół „każdego tygodnia obchodzi pamiątkę Zmartwychwstania Pańskiego w dniu, który nazwał Pańskim” (KL 102), który jest „podstawą i rdzeniem całego roku liturgicznego” (KL 106), tak też Richter, prowadząc rozważania nad niedzielnymi oracjami, rozpoczyna od cyklu paschalnego. Cykl paschalny otwiera czterdziestodniowe przygotowanie, zwane w Polsce Wielkim Postem, szczyt osiąga w Triduum Paschalnym wraz z dopełnieniem, które zamyka Zesłanie Ducha Świętego. Drugim cyklem, który tworzy jakby drugi rozdział rozważań, jest cykl bożonarodzeniowy. Tu autor rozważa najpierw oracje niedziel adwentu i poprzez teksty eucharystyczne uroczystości Bożego Narodzenia, Św. Rodziny, Świętej Bożej Rodzicielki i Objawienia Pańskiego zmierza do święta Chrztu Pańskiego, które kończy okres Bożego Narodzenia. Wreszcie trzecim rozdziałem są oracje niedziel *per annum*, które uzupełnione są wybranymi uroczystościami Pańskimi w ciągu roku. Cennym uzupełnieniem, omawianej pozycji, są krótkie, ale treściwe wprowadzenia w poszczególne cykle czy okresy roku liturgicznego. Metoda pracy Richtera jest bardzo przejrzysta i odpowiada celowi, który stawia sobie autor, a który jest wypełnieniem nr 41 *Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego*. Materiał przedstawiony przez profesora liturgiki w Münster służy pomocą nie tylko kapłanom, ale całemu zgromadzeniu liturgicznemu w odkrywaniu bogactwa treści eucharystycznych mszału Pawła VI. Zawsze autor zaczyna od rozważenia modlitwy dnia, kolekty, a następnie modlitwy nad darami i po komunii. Umiejętnie wskazuje autor na istniejące powiązania między oracjami i czytania biblijnymi, a zwłaszcza z ewangelią dnia. Nie stroni do przytaczania faktów *lex credendi*, które jak echo brzmią w *lex orandi* niedzielnych oracji nowego mszału. Trzeba przyznać, że te krótkie, bo nie przekraczające dwóch stron refleksje, czynione nad oracjami mszalnymi, są dużą pomocą w przygotowywaniu homilii niedzielnej, która nie zawsze musi opierać się tylko na czytaniach biblijnych (por. OWMR 41). Jest ona też dobrym pokarmem dla duszpasterzy i wiernych, którzy chcą karmić się tekstami mszalnymi.

Na koniec wyrażam pragnienie, wielu kapłanów pracujących w duszpasterstwie i wiernych świeckich, posiadania takiego przewodnika po tekstach eucharystycznych Mszału Rzymskiego. Przytoczone na początku nazwiska — wybiórczo — polskich liturgistów zajmujących się tekstami mszalnymi pokazują, iż materiał na podobne opracowania istnieje nawet w Polsce, ale jest rozproszony. Dopusćmy do głosu ordzież oracji mszalnych.

Koszalin

KS. ANDRZEJ KORPUSIK

G. COLOMBO, *Introduzione allo studio della liturgia*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1988, ss. 112.

Włoskie wydawnictwo salezjańskie Elle Di Ci, w r. 1988, wydało pierwszą pozycję, z serii *I santi segni* (Znaki Święte), zatytułowaną: *Wprowadzenie do studium liturgii*. Jak mówi Autor, we wprowadzeniu do tej książki, jest ona „próbą zaoferowania fundamentalnego wprowadzenia do liturgii”. G. Colombo, wykładowca od lat ten przedmiot, stara się powiązać tu powagę naukową, z możliwie globalnym ujęciem liturgii, językiem zrozumiałym, a jednocześnie oddającym współczesny nurt odnowy liturgicznej w Kościele. Autor zwraca uwagę czytelnika na istotne elementy składające się na kult chrześcijański, zarówno od strony fundamentu biblijnohistorycznego, antropologicznego i teologicznego, jak i od strony samej celebracji liturgicznej.

Książka, na początku prezentuje bibliografię pomocniczą, która może być wykorzystana, do poszerzenia omawianych zagadnień. Sama zaś pozycja, dzieli się na cztery rozdziały i dodatek.

Pierwszy rozdział, wprowadza nas w metodę studiowania rzeczywistości liturgii, zarówno z punktu widzenia historycznego i teologicznego, jak i pastoralnego. Kończy ten

rozdział paragraf, przypominający dokumenty Kościoła, odnoszące się do studium liturgii.

Drugi rozdział, zapoznaje nas z naturą kultu chrześcijańskiego, w oparciu o teksty biblijne, które potwierdzają, że nie chodzi tu tylko o „Pamiętkę” ale o cały wymiar eklesjalny, duchowy, eschatologiczny i kulturalny.

W trzecim rozdziale, podzielonym aż na sześć paragrafów, Autor, opierając się na dokumentach Kościoła z różnych wieków, interpretuje ważniejsze momenty reformy liturgicznej w Kościele.

Czwarty rozdział, poświęcony jest „Wprowadzeniu do teologii celebracji”, po czym następuje „Dodatek”, na temat różnorodności i treści ksiąg liturgicznych Kościoła Rzymskiego.

Wydaje się, że książka ta jest zapowiedzią bardzo wartościowej serii „Świętych Znaków”. Obok obszernych opracowań wzorcowych, jak: A. G. Martimorta, M. Righetiego czy serii „Anamnesis” albo wprowadzeń do liturgii takich autorów, jak: I. H. Dalmaisa, A. Adama czy W. Schenka, książka ta z powodzeniem wypełni oczekiwane zadanie. Na pewno zainteresują się nią wykładowcy i studenci liturgiki, a także ci wszyscy, dla których liturgia staje się życiem, dostarczając im słusznych motywacji, do przezwyższenia własnego egoizmu i bezinteresownego oddania się na służbę braciom, dla osobistego uświęcenia i zbawienia całego świata.

Seria „Święte Znaki”, jak mówi podtytuł, ma służyć refleksji teologiczno-liturgicznej na temat sakramentów, dlatego kolejne pozycje, będą poświęcone: Wtajemniczeniu chrześcijańskiemu, Uczcie Pana we wspólnocie chrześcijańskiej, Znakom wierności Bogu (Pojednanie i sakrament chorych), Obrzędowi i posługom oraz Sakramentowi Małżeństwa.

Lomianki

KS. ADAM DURAK SDB

KSIAŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

WYDAWNICTWO ARCHIDIECEZJI WARSZAWSKIEJ

1. Glemp Józef, kard., *A wotanie moje niech do Ciebie przyjdzie*. Wybór homilii i przemówień, 1981—1987, Warszawa 1988, s. 158.
2. Pulcyn Tadeusz, *Powracające pytania*. Warszawa 1988, s. 94.
3. T(wardowski) J., ks., *Zapisane w brulionie*. Rok „C”. Warszawa 1988, s. 60.

WYDAWNICTWO AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

1. Dołęga Józef Marcei, *Kreacjonizm i ewolucjonizm*. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji. Warszawa 1988, s. 126.
2. *Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej*
t. XV, z. 1: *Pamiętniki i relacje*, pod red. ks. Fr. Stopniaka. Warszawa 1988, s. 212.
3. *Muzyka religijna w Polsce*. Materiały i studia.
t. X: *Aktualna sytuacja muzyki religijnej i liturgicznej w Polsce*; pod red. M. Bogusławskiej. Warszawa 1988, s. 126.
4. Osiecki Czesław SVD, *Pod Krzyżem Południa*. Opowiadania. Warszawa 1989, s. 139.
5. *Polskie teksty ascetyczne*
t. X: *Wybór pism o Honorata Koźmińskiego*
cz. IV: *Nauki o św. Franciszku z Asyżu*. Przygotował o. G. Bartoszewski OFMCap. Warszawa 1988, s. 240.
t. XI: *Wybór pism o Honorata Koźmińskiego*
cz. V.: *Pisma o zakonnym życiu ukrytym*. Przygotował o. G. Bartoszewski OFMCap. Warszawa 1988, s. 216.

WYDAWNICTWO OO. FRANCISZKANÓW

1. Domański Jerzy o., *Św. Maksymilian Maria Kolbe — patron naszego wieku*. Wydanie poszerzone. Niepokalanów 1987, s. 77 + 20 ilustr.
2. di Fonzow W., Odradi J., Pompei A., *Bracia Mniejsi Konwentualni — Historia i życie (1209—1976)*. Przekł. R. Anzulewicz. Niepokalanów 1988, s. 480.
3. Hardicki L., Terschlüsen, J., Esser K., *Franciszkańska reguła życia*. Przekł. o. K. Ponurek OFMConv. Niepokalanów 1988, s. 198.
4. Jan Paweł II, *Gdybyś znała dar Boży*. Wybór przemówień o roli Eucharystii w podtrzymywaniu wartości życia rodzinnego. Niepokalanów 1988, s. 47.
5. *Teologia pokoju*. Materiały z sympozjum Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich. Niepokalanów 1988, s. 173.

WYDAWNICTWO KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

1. *Obecność*. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wyd. II poszerzone, pod red. M. Filipiaka i A. Szostka MIC. Lublin 1989, s. 244.
2. *Studia Norwidiana*, t. III i IV. Lublin 1985—1986.
3. *Studia Liturgiczne*, t. V pod red. J. J. Kopcia CP. Lublin 1988
4. *Teologia w dialogu*
t. IV: *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy — 1982*. Pod red. W. Hryniewicza OMI i S. C. Napiórkowskiego OFMConv. Lublin 1989, s. 233.
5. Wojtyła K., *Kościół* (fragmenty). Lublin 1988.
6. Walewander Edward ks., *Kolumba Białecka i Zgromadzenie Sióstr Dominikanek*. Lublin 1989, s. 284.
7. *Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939—1947*, t. V. Lublin 1989, s. 320.

WYDAWNICTWO „PAX”

1. Klink Johanna L., *Wierzyć z dziećmi*. Dziecko i wiara — Dziecko i życie — Dziecko na ziemi. Przekł. D. Szafrńska-Poniewierska. Warszawa 1989, s. 191.
2. Podrez Ewa, *Człowiek — byt — wartość*. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej. Warszawa 1989, s. 197.

WYDAWNICTWO ŚW. KRZYŻA

1. Napiórkowski Stanisław Celestyn OFMConv, *Matka mojego Pana*. Problemy — poszukiwania — perspektywy. Opole 1988, s. 247.
2. Nossol Alfons bp, *Miłość zwycięstwem Prawdy*. Dynamiczny charakter słowa Boga. Opole 1987, s. 499.

WYDAWNICTWO „VERBINUM”

1. Filosa R., *Afrykańskie wędrówki Abuny Mesjasza, Guglielmo Massaia (1809—1889), Pionier na południu Etiopii*. Przekł. Andrzej Karol. Warszawa 1988, s. 94.
2. Jasnota Zofia, *Mały Misjonarz*. Warszawa 1988, s. 32.
3. Krasicki Jerzy, *W świętym mieście Puri*. Warszawa 1988, s. 165.
4. Marc Gabriel, *Rozwój potrzebuje wykonawców*. Doświadczenie chrześcijańskiego ekonomisty. Przekł. J. Brzozowski. Warszawa 1988, s. 167.
5. Otto B. — Haepf I., *Jak z pogodnego nieba*. Młodzież świata wychodzi na spotkanie z Chrystusem. Przekł. K. Kołodziejczyk. Warszawa 1988, s. 111.
6. Pawlik Wanda, *Decyzja*. Warszawa 1988, s. 100.
7. Rusecki Marian ks., *Istota i geneza religii*. Warszawa 1988, s. 268.
8. Schulte Josef, *Wielki wódz prerii, Albert Lacombe (1827—1916), Wśród Indian Kanady*. Przekł. J. Środulski. Warszawa 1988, s. 148.
9. *Z badań nad religią i religijnością ludową*. Praca zbiorowa pod red. H. Zimonia SVD. Warszawa 1988, s. 158.

WYDAWNICTWO „W DRODZE”

1. Brandstaetter Roman, *Przypadki mojego życia*. Poznań 1988, s. 307.
2. Caffarel Henri, *Camille C — Pochwycona przez Boga*. Poznań 1988, s. 213.

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
SEKCJA WYDAWNICZA
w KRAKOWIE

wydało:

1. Ks. STANIEK EDWARD, MODLITWA Z CIERPIĄCYM
CHRYSYTEM

Kraków 1989, s. 187

2. Ks. PTASZNIK PAWEŁ, POZWÓLCIE DZIECIOM
PRZYJŚĆ DO MNIE

Kraków 1989, s. 109

POWYŻSZE POZYCJE DO NABYCIA W WYDAWNI-
CTWIE

31 064 Kraków, ul. Augustiańska 7

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata dwumiesięcznika RUCH BIBLIJNY I LITUR-
GICZNY wynosi:

roczna 2400 zł.

półroczna 1200 zł.

Cena pojedynczego zeszytu 400 zł.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

MARIOLA FORTUNA, Hebrajska Ewangelia św. Mateusza ze średnio-wiecznego traktatu żydowskiego	241
Ks. STANISŁAW MĘDALA CM, Nowe źródło do badań przekazu Ewangelii Mateusza	249
Ks. MAREK STAROWIEYSKI, Męka Pańska wedle Diatessaronu Tarcjana Syryjczyka	259
Ks. ANDRZEJ F. DZIUBA, Komentarz Jana Azora SJ (1536 — 1603) do Pieśni nad pieśniami	268

REFLEKSJE I MATERIAŁY

PIET VAN VELDHUIZEN, Prawo ucho Malchusa (J 18,1—11)	276
Ks. STANISŁAW GRZYBEK, Biblijne inspiracje encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”	278
Ks. JERZY CHMIEL, Nowe aspekty biblijnej wizji małżeństwa i rodziny w adhortacji apostołskiej „Familiaris consortio”	284
O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB, Refleksje na temat osobowości i zadań duszpasterstwa na podstawie Pisma świętego	290
O. GEORGE LEWLESS OSA, Augustyńskie brzemień postęgi pastoralnej	294
Ks. EDWARD STANIEK, Sekrety dobrego kaznodziejstwa w ujęciu św. Augustyna	302

WSPOMNIENIA

Bp JAN SZLAGA, Śp. ks. Tadeusz Penar	308
PRZEGLĄDY I RECENZJE	309
Książki nadesłane do Redakcji	325

INDEX

ARTICULI

M. FORTUNA, De hebraico Evangelio sec. Matthaenum ex medioevali tractatu iudaico	241
S. MEĐALA, De novo fonte ad traditionem investigandam Evangelii sec. Matthaenum	249
M. STAROWIEYSKI, Passio Domini secundum Diatessaron Tatiani ..	259
A.F. DZIUBA, De commentario Joannis Azor SI (1536 — 1603) super Canticum canticorum	268

REFLEXIONES ET PASTORALIA

P. van VELDHUIZEN, De aure dextra Malchi (J 18,1—11)	276
S. GRZYBEK, De inspirationibus biblicis enciclicae Joannis Pauli II „Redemptoris Mater”	278
J. CHMIEL, Quid novi in biblica visione matrimonii ac familiae in adh. apost. „Familiaris consortio”?	284
T. M. DAŁBEK, De opere pastorali secundum Sacram Scripturam	290
G. LEWLESS, De opere pastorali ad mentem S. Augustini	294
S. STANIEK, De bona praedicatione secundum S. Augustinum	302

NECROLOGIA

J. SZLAGA, In memoriam T. Penar	308
REPERTORIA ET RECENSIONES	309
Libri ad Redactionem missi	325