

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 5-6

ROK XLII

1989

A R T Y K U Ł Y

Ks. Alfred Cholewiński SJ

„POSTĘPUJMY W ŚWIATŁOŚCI JAHWE” (Iz 2,5) (Proroctwo o prawdziwym rozbrojeniu — Iz 2,1-5)

- 1 Widzenie Izajasza, syna Amona, dotyczące Judy i Jerozolimy:
- 2 Stanie się na końcu czasów,
że góra świątyni Jahwe
stanie mocno na wierzchu gór
i wystrzeli ponad pagórki.
Wszystkie narody do niej popłyną,
- 3 mnogie ludy pójdą i rzekną:
„Chodźcie, wstąpmy na Górę Jahwe
do świątyni Boga Jakuba!
Niech nas nauczy dróg swoich,
byśmy kroczyli Jego ścieżkami.
Bo Prawo wyjdzie z Syjonu
i słowo Jahwe z Jeruzalem”.
- 4 On będzie rozjemcą pomiędzy ludami
i wyda wyroki dla licznych narodów.
Wtedy swe miecze przekują na lemiesz,
a swoje włócznie na sierpy.
Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza,
nie będą się więcej zaprawiać do wojny.
- 5 Chodźcie, domu Jakuba,
postępujmy w światłości Jahwe!

Jest to prorocstwo dotyczące jakiegoś określonego punktu w historii, opisującego pielgrzymkę narodów pogańskich do Jerozolimy. Tekst ma prawie dosłowną paralelę w księdze Micheasza 4, 1-3. Są różnice w zakończeniu Iz 2, 5 i Mi 4, 4, ale poza tym dosłowność jest tak wielka, że trzeba przyjąć bezpośrednią zależność jednego od drugiego. W jakim kierunku idzie zależność?

To pytanie wiąże się ściśle z pytaniem, kto jest autorem tego prorocstwa: Izajasz, Micheasz, czy ktoś trzeci? Do połowy XVIII w. sądzono, że zarówno Izajasz jak i Micheasz są autorami tego prorocstwa. Później zaczęto twierdzić, że autorem jest Izajasz a Micheasz od niego zapożyczył. Następnie mówiono, że autorem jest ktoś trzeci, a Izajasz i Micheasz od niego odpisali. Hitzig i Ewald twierdzili, że tym trzecim jest Joel (że pierwotne miejsce miało ono zaraz po Jl 4, 21). Dziś rzadko kto utrzymuje tę opinię. Naegelsbach pisał, że autorem jest Micheasz, a Izajasz cytował go z pamięci. Jednak Jr 26, 18 nie pamięta raczej o Micheaszu jako o twórcy tak pięknych prorocstw. B. Stade, Delitzsch, Marti, Kaiser, Fohrer twierdzą, że powstało ono po wygnaniu do Babilonu. Według nich eschatologiczny i nieograniczony uniwersalizm supone Deutero-Izajasza.

Autorstwo Izajasza posiada jeszcze wielu zwolenników (np. H. Wildberger, *Jesaja*, Neukirchen 1972) i zadowalające argumenty. Takie jest też nasze zdanie. Micheasz lub raczej jego szkoła zależy od Izajasza.

EGZEGEZA TEKSTU

1: „Widzenie Izajasza, syna Amosa, dotyczące Judy i Jerozolimy”

Ten tytuł świadczy, że tu kiedyś zaczynał się jakiś częściowy zbiór prorocstw Izajasza. Dokąd on sięgał? — Może do 4, 6, może kończył się po piątym rozdziale, a może dopiero po dwunastym, gdyż Iz 13 jest wyraźnie nowym zbiorem.

Co Izajasz „widział”? — Tekst oryginalny brzmi: *hadabar aszer haza* — „Słowo, które widział”. Tak więc to, co Izajasz „widział” (!) jest Słowem. W tym miejscu słowo jest rozumiane jako pozaczasowe, zawsze ważne posłannictwo proroka, odmienne niż np. w Iz 9, 7, gdzie rozumiane jest ono jako konkretne słowo dla ściśle określonej godziny historycznej.

w. 2a: „na końcu czasów” — Septuaginta i inne starożytnie przekłady rozumieją ten zwrot eschatologii, w wydaniu apokaliptycznym. Czy tak już rozumiał je Izajasz?

Język akkadycki zna prawie dosłowne zdanie i tam znaczy ono „w przyszłych dniach”. Podobnie będzie u Izajasza. Nie jest to jednak na pewno przyszłość niekwalifikowana. Określenie odnosi się do tego punktu przyszłości, w którym staje się ona inna niż czasy trwające dotąd, a staje się inna dzięki jakiejś nowej, potężnej interwencji zbawczej Boga. Ten punkt przyszłości zapowiada nowy czas zbawienia. Można tu więc mówić o eschatologii, ale jeszcze immanentnej w stosunku do historii.

„góra świątyni Jahwe” to Syjon. W psalmach syjońskich śpiewa starotestamentowa wspólnota jerozolimska, że miasto Jahwe jest „ugruntowane” na wieki (np. Ps 48, 9; 87, 5) i że fundamenty Syjonu leżą na świętych górach

(Ps 87, 1). Dlatego miasto Boże nie chwieje się (Ps 46, 6; por. także Ps 24, 2; 91, 1; 96, 10; 1 Krn 16, 30). Nasz tekst uwypukla dwie wysokości Syjonu. Inne teksty Starego Testamentu rzadko to podkreślają, bo Syjon jest de facto małym wzgórzem. Izajasz podkreślając wysokość góry Jahwe zapożycza mytologumenon kananejski i babiloński o górze bogów, która jest najwyższa i leży na krańcach północy, albo że świątynia ziemską jest tak wysoka, że sięga nieba. (Tego ostatniego tu nie ma, ale jest w Ps 48, 3). Ten mytologumenon mówił, że dom Boży dlatego musi być tak wysoko położony, bo jest to miejsce, w którym świat ziemski styka się ze światem niebiańskim. Izajasz poprzez użycie tego motywu mitologicznego chce jedynie podkreślić niezwykle znaczenie świątyni na Syjonie, jako miejsca, skąd objawienie Boże spływa na wszystkie narody ziemi.

w. 2b i 3: Do tej świątyni pielgrzymują narody. „Wszystkie” jest późniejszym dodatkiem, ciągnącym dalej linię, na której stoi sam Izajasz. Przebija on niejako granice Izraela, ale nie „aż po krańce ziemi”. Ludy „płyną” (hebr. *nahar*) do świątyni. Obraz ilustruje wielką siłę przyciągania, którą sobie zdobył Syjon jako stolica Jahwe.

Ludy same radośnie się zachęcają do pielgrzymowania do sanktuarium na Syjonie. Celem pielgrzymki to składać ofiary, spełniać śluby, obchodzić wielkie święta, uwielbiać Jahwe, ale ponadto zasięgać rady, wyroczni lub kapłanów, jak postąpić w danym wypadku i prosić o wyrok w trybunale przyświątynnym. Było to w powszechnym użyciu w tamtejszym świecie. Przykładem jest słynna świątynia Iudea, zwana „stolicą Świętej Drogi” lub „miejszem decyzyj sądowej”. W Izraelu spory załatwiano w sanktuarium amfitionii izraelskiej. Niektóre sanktuaria starożytności były tak sławne, że ściągały po rady pielgrzymów z całego świata, np. Delfy (Rzymianim Krezus). W Delfach istniało coś na podobieństwo jakiegoś międzynarodowego prawa wojennego, a tamtejsi kapłani usiłowali pogodzić przeciwników lub przynajmniej zhumanizować sposób prowadzenia wojny. Sam Izajasz udzielał w Jerozolimie wyroczni Filistynom (Iz 14, 28nn.), Kuszytom (Iz 18, 1nn), Egipcjom (Iz 19, 1nn.). Izajasz widzi zatem swój obraz na tle rzeczywistości znanej i stosowanej za jego czasów.

W. 3b tłumaczy się na ogół jako nawrócenie ludów na jahwizm, albo w tym sensie, że szukają one tam wskazówek, jak żyć, by ująć przed sądem Bożym. W ten sposób wyczytuje się z tekstu więcej, niż w nim de facto jest zawarte. Ludom chodzi o uśmierzenie konkretnych konfliktów w oparciu o autorytet szeroko znanej i sławnej świątyni. Hebrajskie słowo *Torah* — „Prawo” oznacza tu rozstrzygnięcie konkretnych wypadków życiowych (jak np. w Pwt 17, 11), czyli pouczenie prawne. Później *Torah* oznaczało całe prawo i to, czym dla chrześcijan jest Ewangelia.

„słowo Jahwe” oznacza tutaj konkretną odpowiedź Boga. „drogi”, „ścieżki” nie oznacza tutaj „Bogu miły sposób życia”, ale wyjście, które otwiera oskarżonemu lub w inny sposób udręczonemu sprawiedliwe rozstrzygnięcie otrzymane w świątyni (Ps 25, 8.12; 27, 11; 32, 8; 86, 11 itd.).

Bóg nazwany jest tu „Bogiem Jakuba” (a nie „królem” czy „El Eljon”, jak np. w Ps 46, 5; 78, 11). Inne tytuły są pochodzenia kananejskiego i mogłyby tu

prowadzić do nieporozumienia. Narody kierują się do Jeruzalem nie dlatego, że tam znajduje się sławne od niepamiętnych czasów sanktuarium, ale dlatego, że szukają spotkania z Bogiem, który swoją wspaniałość objawił w Izraelu. W wielu tekstach pochodzących z Jeruzalem występuje ten tytuł (2 Sm 23, 1; Ps 20, 2; 46, 8.12; 75, 10; 81, 2.5; 84, 9; 94, 7). To tłumaczy się stąd, że dawne miasto jebuzejskie rozumiało się jako prawowite sanktuarium wspólnoty Jahwe, wierny stróż dawnych tradycji amfitiońskich.

Wiersz 4a potwierdza poprzedni. Pouczenie, które otrzymują narody w Jeruzalem jest wyrokiem sądowym, rozstrzygnięciem rozjemczym między dwiema stronami będącymi w konflikcie. Idea ta zupełnie odpowiada tej funkcji, jaką Izrael przyznaje swojemu Bogu. Podobną funkcję przyznaje Izajasz w rozdziale 11 i potomkowi Jessego, ale nie ma tam tak zaznaczonego uniwersalizmu.

W. 4b oznajmia, iż uznanie wyroku i rozstrzygnięcie Boga Jahwe ma ten aspekt, że ustają wojny, zbrojenia wojenne, niepotrzebne stają się „szkoły wojaskowe”. W Ps 46, 10 Bóg niszczy broń wrogów, którzy szturmują Miasto święte. Tutaj natomiast czynią to ludzie, gdyż uznali nad sobą autorytet Boga. „Lemiesze” i „sierpy” czyli zakrzywione noże winogradnika, służące do obcinania niepotrzebnych gałęzi, oznaczają narzędzia spokojnej uprawy roli zamiast broni, a zamiast strachu przed wojną pojawia się poczucie bezpieczeństwa, dla ducha wojny nie ma już miejsca w sercu człowieka.

W. 5: Wobec faktu, że obce narody szukają Boga, ten wiersz zachęca wspólnotę Jahwe (zebraną prawdopodobnie w celach kultu) do uświadomienia sobie tego, jak blisko źródeł zbawienia znajduje się ona sama. W wyrażeniu „dom Jakuba” mieści się przypomnienie wybrania, wyjścia z Egiptu (Wj 19, 3), obietnic zbawienia złożonych w jego wnętrzu. „Światłość Jahwe” przypomina rolę, jaką odgrywało w kulcie świątynnym światło jako symbol zbawczej, pełnej łaski obecności Jahwe, od którego wschodzi dla sprawiedliwego „światło” (Ps 97, 11). Jahwe sprawia, że sprawiedliwość wschodzi jak światło (Ps 37, 6; 112, 4); wdzięczny pątnik modli się słowami: „Jahwe jest moim światłem i zbawieniem” (Ps 27, 1). Światłość wychodząca od Jahwe i w kulcie ciągle na nowo przeżywana, wymaga jako odpowiedzi człowieka „chodzenie w światłości”. Dar łaski zawiera imperatyw, by teraz według niej żyć. W literaturze późniejszej to światło wychodzące od Jahwe jest utożsamione z Torą (Prz 6, 23).

INTERPRETACJA CHRZEŚCIJAŃSKA

1. Najistotniejsze punkty interpretacji chrześcijańskiej „Góra świątyni Jahwe” — Syjon — jest miejscem obecności Boga. W świetle kerygmatu chrześcijańskiego tym miejscem staje się człowieczeństwo Jezusa (J 2, 19-21), a potem wspólnota uczniów Jezusa (J 4, 21-24; 1 Kor 3, 16-17; 6, 19; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 20-22).

„Wystrzeli ponad pagórki”: Kościół ma być widoczny jako punkt orientacyjny świata, ma być światłem świata — *Lumen gentium* (Mt 5, 14-16; Flp 2, 14-16).

„Chodźcie, wstąpmy na górę Jahwe” oznacza prorocstwo o sile przyciągającej chrześcijaństwa przygotowanego i zapoczątkowanego w Starym Testamencie: Iz 56, 6-8; 60, 1-6; Za 8, 20-23; 14, 16; Tb 13, 13.

Od Chrystusa poprzez Kościół wychodzi „słowo Pańskie” (Jahwe) czyli nowe „Prawo”, czyli Ewangelia (-kerygmat, kazanie na Górze). W Ewangelii jest nie tylko pouczenie, ale siła przemieniająca życie (Rz 1, 16). „To jest Syn mój umiłowany, jego słuchajcie”. „Drogi” i „ścieżki” to nowy sposób życia wypływający z przyjęcia Ewangelii przez wiarę (*Torah* - ogólne religijne pouczenie: Ps 19, 8; 119, 22; „droga”, „ścieżka”: Ps 1, 6; Prz 2, 8).

Ten nowy sposób życia przejawia się na zewnątrz w ustaniu wojen. Tu mamy dwa główne owoce wiary w Ewangelię — miłość i jedność w wymiarze krzyża. Tylko taka miłość likwiduje wojny.

Wspólna chrześcijańska zachęca samą siebie: „Chodźcie... postępujmy w światłości Pańskiej”, czyli wzywa siebie samą do nawrócenia, by wobec tak wspaniałego planu Boga postępować według Ewangelii wierząc w kerygmat apostołski.

2. Rozwinięcie interpretacji chrześcijańskiej

Po tym schematycznym opracowaniu poszerzmy naszą interpretację chrześcijańską spoglądając na Iz 2, 1-5 jeszcze z innego punktu widzenia a jednocześnie licząc się z koniecznością powtórzenia niektórych treści.

Tekst należy do klasycznych czytań liturgii adwentowej. Zapowiada on bowiem rzeczywiście czasy mesjańskie. Jednak powszechnym błędem jest rozumienie mesjanizmu jako jednostki, jako jakiejś osoby, która nosi imię Mesjasz. Zwykle mówimy, że na tę osobę czekał cały Stary Testament. Jeżeli i my mamy odwagę na coś na serio czekać, to czekamy na powrót Jezusa Chrystusa w chwale. Znowu więc w centrum stoi jednostka.

Z punktu widzenia Biblii to nie jest bez zastrzeżeń słuszne. Izrael czekał bowiem w pierwszym rządzie nie tyle na króla co na Królestwo Boże, czyli na jakieś nowe społeczeństwo, które zorganizuje i którym będzie rządzić Bóg i które kierować się będzie Jego prawem. To nowe społeczeństwo wejdzie na miejsce dotychczasowych, zgniłych społeczeństw świata. Figura Mesjasza nabiera dopiero sensu na tle tego oczekiwania. Mesjasz będzie bowiem narzędziem, przez które Bóg ustanowi to nowe społeczeństwo. Jezus też nie przepowiadał siebie jako Mesjasza, ale właśnie bliskie nadejście tego społeczeństwa: „bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1, 15 i paralelne).

Jezus unikał tytułu „Mesjasz”. Ten tytuł nadała Mu dopiero wspólnota kościelna, gdy zniknęło niebezpieczeństwo jego mylnego zrozumienia. Z premedytacją natomiast określał siebie mianem „Syna Człowieczego”. Otóż to określenie nie oznacza tylko jednostki, ale przede wszystkim oznacza społeczność. Ten tytuł wzięty jest z księgi Daniela 7. Autor ogląda w wizji, jak z morza wychodzą cztery straszliwe bestie, mające kształt znanych drapieżnych zwierząt: lwa, niedźwiedzia, pantery i czwartej bestii trudnej do opisanie, która odznacza się jednak o wiele większą żądzą rozlewu krwi. Te bestie to symbole wielkich totalitarnych państw i ich ustrojów, wtedy istniejących lub zapamiętanych z niedalekiej przeszłości: państwa babilońskiego, państwa Medów, państwa

perskiego, wreszcie tworu politycznego, który stworzył Aleksander Wielki. Ostatnia, najbardziej krwawa bestia to państwo Seleucydów, jedno ze spuścizny Aleksandra Wielkiego. Wszystkie te ludzkie społeczności niszczy w wizji ogień. Teraz pojawia się nowa postać symboliczna, już nie bestia ale człowiek. „Syn Człowieczy wychodzi on nie z morza (symbol śmierci i zła), ale z nieba. To jest symbol nowego społeczeństwa, które zajmie miejsce dawnych społeczeństw dzikich, krwawych i pożerających ludzi jak bestia. To nowe społeczeństwo jest ludzkie a nie bestialskie. To jest Królestwo Boże (zob. Dn 7, 18. 27). Późniejsza apokalipsyka utożsamiała „Syna Człowieczego” z jednostką, z Mesjaszem. Nie wolno nam jednak zapominać o tym pierwotnym, ważniejszym i rozleglejszym znaczeniu symbolu. „Syn Człowieczy” to jest najpierw nowa społeczność, a później także jej inicjator i twórca — Jezus Chrystus.

Jeżeli przedmiotem nadziei chrześcijańskiej jest Królestwo Boże, o które modlimy się słowami Modlitwy Pańskiej, nowa społeczność Boża, wchodząca na miejsce dawnych społeczeństw, podobnych do dzikich bestii, to można by w tym miejscu wprowadzić tak obiegowe dziś pojęcia „społecznej nauki Kościoła”. Taka nauka istnieje i ma swoje korzenie w Biblii. Jest to jednak według Biblii coś innego niż to, co potocznie nazywa się tym mianem. Przez „naukę społeczną Kościoła” rozumiemy zbiór postulatów, rad i wskazówek skierowanych pod adresem tych, którzy zajmują się organizacją życia społecznego, ekonomicznego i politycznego, by starali się zorganizować ustrój państwowy tak, by respektował podstawowe prawa osoby ludzkiej. Podstawą tych rad i wskazówek jest prawo naturalne, wspólna podstawa wyjściowa dla wierzących i niewierzących.

Tak rozumiana „nauka społeczna” ma oczywiście swój sens. Wracając do symboliki proroka Daniela, Kościół usiłuje przekonać bestię, żeby aż tak źle nie postępowała, żeby się poprawiła, żeby się nauczyła trochę lepszych manier. Innym słowy w swojej „nauce społecznej” chrześcijanie pouczają społeczność niechrześcijańską i to wychodząc z jej własnej bazy myślowej (prawo naturalne najogólniej pojęte).

Można tu myśleć i rozwijać myśl o Józefie egipskim... Społeczność jednak, o którą Bogu chodzi (Syn człowieczy) pojawia się w tym opowiadaniu dopiero wtedy, gdy do Egiptu przybywają bracia Józefa i Józef im przebacza, jedna się z nimi i ratuje od śmierci. W tym przejściu od skłócenia do pojednania jest załączek społeczeństwa, które Bóg pragnie stworzyć w historii.

Ale właśnie na tym etapie naszego myślenia biblijnego pojawia się inna koncepcja „nauki społecznej Kościoła”, a mianowicie jako nauki o tym nowym społeczeństwie czyli o Królestwie Bożym, które Bóg pragnie stworzyć, a które ma być kontrastem do dotychczasowych społeczeństw świata, ich krytyką a zarazem modelem. To byłaby nauka o próbach, które Bóg w historii podejmował, by takie społeczeństwo stworzyć. Te próby dzielą się na trzy okresy: Izrael — Jezus — Kościół.

EGZEGEZA Iz 2,1-5
W ŚWIETLE INTERPRETACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W.2: Tekst zaczyna się obrazem mitycznym. Świat narodów podobny jest: do gorzkiego krajobrazu. W pośrodku gór stoi Syjon, święta góra, na której stoi świątynia Jahwe. Każdy, kto był w Jerozolimie, wie, że nie jest ona wcale wyższa od innych gór. W tej wizji jednak krajobraz się zmienia. Góra domu Jahwe wyrasta do niebotycznych wymiarów i wyróżnia się spośród innych gór. Na tym jednym miejscu mieszka Bóg.

„W przyszłych dniach to się stanie:

Mocno stanie góra domu Jahwe

najwyższa z gór

ona przerasta wszystkie pagórki”

Kiedy Bóg chce urzeczywistnić swoje plany o społeczeństwie ludzkim zmienia je z bestii na „człowieka”, to nie obejmuje On swoim działaniem od razu całej ludzkości. Bóg zaczyna na jednym miejscu, z jakimś jednym konkretnym ludem. W ten sposób wprowadza On w historię załazek nowej społeczności. Bóg jest wtedy w tym jednym miejscu obecny, tam On urzeczywistnia swoje Królestwo, swoje nowe społeczeństwo. To miejsce staje się świątynią. Cała reszta ludzkości może w tym znaku odczytać, o co Bogu chodzi. To właśnie o to chodzi, gdy Iz 2, 2 mówi, że ta jedna góra wyrasta ponad wszystkie inne. Jezus mówi: „Wy jesteście światłością świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze” (Mt 5, 14).

Teraz może się zacząć prawdziwa „krytyka społeczna”. Kiedy krytykujemy istniejące stosunki społeczne, porównujemy je z jakimś ideałem społeczeństwa, który posiadamy w świadomości. W wizji Izajasza porównanie dokonuje się nie z jakimś ideałem wydumanym, ale naprawdę istniejącym. „Góra domu Jahwe” samym swoim istnieniem jako najwyższa góra świata, staje się krytyką innych gór, degradując je do rzędu pagórków. Owe pagórki otrzymują teraz jakieś realne istniejące terytorium, z którym mogą się zmierzyć i dostrzec własną małość.

W. 3a: Obraz symboliczny w części się wyjaśnia. Wysoka góra świątyni Jahwe pozostaje wprawdzie nadal górą. Pagórki jednak okazują się być „narodami świata”. Otóż te narody, skoro tylko dostrzegają „wysoką górę świątyni”, czyli ów Boży model Królestwa, model społeczności Bożej, zaraz ruszają w drogę, by ten cud z bliska zobaczyć i by się poinformować, jak on funkcjonuje. One szukają pouczenia, jakie są drogi Boże, po których idąc można również u siebie zrealizować model takiej społeczności.

Rzeczywistość tu opisana jest niezwykła. Przyglądając się społeczności Boga, ludzie żyjący w innych społeczeństwach uznają, że ich własne założenia życiowe są fałszywe. Oni nie bronią się przed krytyką, lecz stają się pokornymi uczniami, którzy chcą się czegoś nowego nauczyć. Chcą być wtajemniczeni w tajemnice Królestwa Bożego, to znaczy w to, jak się nim można stać.

W. 3b: Mówi, co się stanie, gdy narody zaakceptują pouczenie, które wychodzi z Syjonu czyli z Kościoła. Przy okazji dochodzi wreszcie do głosu to, co jest szczególnie atrakcją nowego społeczeństwa Bożego.

„Z Syjonu zostanie proklamowany „porządek społeczny”,
Słowo Jahwe z Jeruzalem”

Torah jest dla Izraelity ścieżką życia, wskazówką, którą Bóg dał zarówno dla życia indywidualnego jak i zbiorowego, by człowiek był szczęśliwy. Izraelita w swej Torze (-w księgach świętych) znajdował obraz takich stosunków międzyludzkich, które odpowiadają myśli Boga i są stopniowym urzeczywistnieniem Królestwa Bożego. Już w Starym Testamencie w centrum Tory stoi „miłość do bliźniego” (Kpł 19, 18), miłość do cudzoziemca (Kpł 19, 34), a nawet troska o wroga, który znalazł się w opałach (Wj 23, 4-5). Patrząc się na to zdanie Izajasza przez pryzmat Ewangelii można by na miejsce „Tory” wstawić „Kazanie na górze” (Mt 5-7). W jego wyraźnym centrum stoi miłość do nieprzyjaciół i nieopieranie się złu. Bismarck powiedział, że „na bazie Kazania na Górze nie da się zbudować żadnego państwa”. Oczywiście, że nie. Z takiego materiału nie buduje się państw, ale też dlatego Biblia porównała wszystkie państwa tej ziemi do bestii (Dn 7).

W. 4: Narody całej ziemi napędzane egoizmem, rywalizacją i przemocą, nie mogą żyć bez wojen. Są one nieodłączne od historii ludzkiej. W społeczności Boga, będącej Królestwem Bożym nie ma wojen zewnętrznych i wewnętrznych. Ludzie żyją w pokoju. Tego im zazdrości cały świat. Sekret takiej sytuacji świat chce podpatrzeć i zastosować w swoim życiu. A gdy go zastosują ustaną w świecie wojny. Energię i zasoby wkładane w wojny i zbrojenia narody obrócą na dzieła pokoju i kultury.

„On będzie rozjemcą pomiędzy ludami...” Kim jest ów „On”? — Jest nim sam Jahwe, Bóg! Rozbrojenie ludzkich serc jest jego dziełem.

W. 3: „Chodźcie, domu Jakuba,

Postępujmy w światłości Jahwe!”

Ten wiersz jest decydujący. Znikają w nim resztki symbolizmu zawartego w Iz 2, 2. „Góra domu Jahwe” to „dom Jakuba”, wspólnota Izraela, a więc także wspólnota nowego Izraela — wspólnota Kościoła. To jest owa część ludzkości, w której Bóg pragnie zbudować swoje wzorcowe społeczeństwo. A zatem do wierzących w Jezusa Chrystusa skierowana jest na końcu zachęta, by wreszcie zaczęli żyć tym nowym „porządkiem społecznym”, który objawiony został na Syjonie w misterium paschalnym Jezusa Chrystusa.

Koniec wojen jest możliwy, pokojowe współżycie narodów między sobą też, ale jedno jest najpierw niezbędne. „Dom Jakuba” czyli my chrześcijanie, którym zabłysła światłość Boga i którzy ją zobaczyliśmy, musimy zacząć jako Kościół, jako wspólnota uczniów Chrystusa, żyć Kazaniem na Górze.

Nie wiemy, kiedy i jak dokona się przemiana w ludzkości. To trzeba zostawić Panu Bogu. Jedno jest pewne: moja wspólnota — mój Kościół musi się stać „górami domu Jahwe, najwyższą z gór”.

KS. ALFRED CHOLEWIŃSKI SJ (†)

rękopis przygotował do druku
ks. Julian Sulowski SJ

Ks. Julian Warzecha SAC

POŚLANIE SŁOWA W PS 147

Wyrażenie „posłać słowo” zachodzi w tym utworze dwa razy: w w. 15 — „posyła swój rozkaz” i w w. 18 — „posyła swe słowo”. Interesujące tu jest samo znaczenie wyrażenia „posłać słowo” jak i możliwości jego personifikacji. Nad tymi dwiema kwestiami chcemy się tu zastanowić. Najpierw jednak podamy przekład tekstu Ps 147 w całości, bo w niej funkcjonuje interesujące nas wyrażenie.

- 1 Alleluja¹
Dobrze jest grać naszemu Bogu,
miło jest śpiewać pieśń pochwalną.
- 2 Jahwe buduje Jeruzalem,
zgromadza² rozproszonych z Izraela.
- 3 Leczy złamanych na duchu
i opatruje ich rany.
- 4 Określa liczbę gwiazd,
wszystkie z nich woła po imieniu.
- 5 Wielki jest nasz Pan i pełen mocy,
mądrość³ Jego jest niezgłębiona.
- 6 Jahwe podnosi pokornych,
bezbożnych poniża do ziemi.
- 7 Śpiewajcie Jahwe pieśń dziękczynną,
grajcie Bogu naszemu na cytrze.
- 8 Okrywa niebo chmurami,
przygotowuje deszcz dla ziemi,
każe rósć trawie na górach⁴.
- 9 Daje bydłu jego pokarm,
młodym⁵ krukom, gdy do Niego wołają⁶.
- 10 Nie ma upodobania w sile rumaka,
ani nie ma upodobania w goleniach męża.
- 11 Jahwe ma upodobanie w tych, którzy się Go boją,
którzy oczekują Jego łaski.
- 12 Chwal⁷, Jeruzalem, Jahwe,
Wielbij Twego Boga, Syjonie.

¹ LXX dodaje *aineite ton Kyrion* — „chwalcie Pana”.

² LXX poprzedza ten wyraz spójnikiem *kai*.

³ LXX i niektóre tłumaczenia dodają spójnik „i”.

⁴ Niektóre rękopisy LXX i tłumaczenia dodają czwarty stych: „i roślinom na pożytek człowieka” (por. Ps 104, 14; Kraus, Jacquet i in.).

⁵ LXX i Syj poprzedzają spójnikiem „i”.

⁶ LXX dodaje *auton*.

⁷ W LXX jest dodane Alleluja i zaczyna się nowy Psalm (147).

- 13 Bo umocnił zasuwę twoich bram,
pobłogosławił synom twoim w tobie.
- 14 On udzielił pokoju twoim granicom,
nakarmił cię najlepszą pszenicą.
- 15 Posyła swój rozkaz na ziemię,
szybko biegnie Jego słowo.
- 16 On daje śnieg jak wełnę,
szron rozsypuje jak popiół.
- 17 Rozrzuca grad swój jak okruchy,
kto się ostoi przed Jego mrozem?⁸
- 18 Posyła swe słowo i lody topnieją,
każe wiać swemu wiatrowi, a wody płyną.
- 19 Oznajmił swe słowo⁹ Jakubowi,
ustawy swe i prawa Izraelowi.
20. Żadnemu narodowi tak nie uczynił,
nie pouczył ich o swoich¹⁰ prawach.
Alleluja.

STRUKTURA LITERACKA

Rzuca się najpierw w oczy inkluzja, którą stanowi wezwanie *hallelûjâh* (w. 1 i 20), nadające psalmowi wydźwięk pochwalny. Oprócz tego są jeszcze dwa wezwania: w. 7 i 12. Dzielią one nasz utwór na trzy części: w. 1-6; 7-11; 12-20. Wezwanie te łączą się treściowo z motywami, które po nich są rozwijane. Tę łączność widać najbardziej w trzeciej części (por. w. 12 i 13n), a najmniej w części drugiej (w. 7-11).

W psalmie tym jest duże upodobanie — jeśli chodzi o czasowniki — do imiesłowu i formy *jiqtol*. Większość działań Jahwe, które są pobudką do wielbienia, wyrażona jest właśnie imiesłowami. Na drugim miejscu zaś — co do ilości — stoi forma *jiqtol*. Ich dominacja w utworze pozwala przypuszczać, że opisane w ten sposób czynności Jahwe pojmowane są jako powtarzające się lub trwające. Patrząc na te formy, można zauważyć pewną regularność. Otóż — na ogół — pierwsze formy imiesłowowe w poszczególnych częściach zaopatrzone są w rodzajnik. Dość często jest też następująca kolejność: imiesłów (I stych) — *jiqtol* (II stych): np. w 2. 4. 9. 14-16.

Jako element struktury literackiej można również uważać przewijanie się motywów: historycznego i stwórczego, czy dokładniej — działania Jahwe w historii i w przyrodzie. Pod tym względem widać uderzający paralelizm między w. 2-6 (cz. I) i 12-20 (cz. III).

⁸ BHS zamiast *mî ja'âmôd* proponuje *majim ja'âmôdâ*, ale poprawka nie jest konieczna.

⁹ K ma *d^ebârô*, Q — *d^ebârâw* (l. mn.).

¹⁰ LXX, Syp dodają sufiks 3 os. l. poj.

	w. 2-6		w. 12-20
historia	2-3		13-14
przyroda	4(5)		15-18
historia	6		19-20

W tych dwu częściach, jak widać, motyw historyczny występuje dwa razy i jest przedzielony motywem przyrodniczym. Przeważa więc uwielbienie Boga za Jego działanie względem ludzi w historii. Część środkowa (w. 7-11) ma nieco inną strukturę, mianowicie: przyroda (w. 8n) — historia (w. 10n).

Każda z trzech części Ps 147 kończy się antytezą, co świadczy o jego misternej kompozycji. Już samo zestawienie tych antytez uwidacznia chyba nieprzypadkową regularność i może być pomocą do odczytania głównego akcentu myśli wyrażonej w utworze,

- I. w. 6 Jahwe podnosi pokornych,
bezbożnych poniża do ziemi.
- II. w. 10 Nie ma upodobania w sile rumaka,
ani nie ma upodobania w goleniach męża.
11 Jahwe ma upodobanie w tych, którzy się Go boją,
którzy oczekują Jego łaski.
- III. w. 19 Oznajmił swe słowo Jakubowi,
ustawy swe i prawa Izraelowi.
20 Żadnemu narodowi tak nie uczynił,
nie pouczył ich o swoich prawach.

Nasze wyrażenie występuje w III części, we fragmencie w. 15-18, który rozwija motyw działania Jahwe w przyrodzie. W. 15-17 zaczynają się każdorazowo od imiesłowu (drugi stych — *jiqtol*), zaś w. 18 zaczyna się od *jiqtol* (drugi stych też *jiqtol*). Uderza też to, że w tym fragmencie podmiotem jest głównie Jahwe, czyli On działa. Jest jednak pewien wyjątek w w. 15b: po wyrażeniu „posyła swój rozkaz” (*haššōlēah 'imrātō*) podmiotem jest „słowo” (*dēbārō*), które „szybko biegnie” (*jārūs*). Ono właśnie jest tu podmiotem (jeszcze tylko „wody” — w. 18b są podmiotem oprócz Jahwe).

CZAS POWSTANIA

W Ps 147 widoczne są wyraźne kontakty z Deutero-Izajaszem (temat mądrości i potęgi Jahwe: Iz 40, 26nn; 56,8; ponadto w. 2 i Iz 56,8; w. 4 i Iz 40, 26; w. 5 i Iz 40, 28 i inne). Na podstawie zbieżności naszego psalmu (w. 2.13) z Ne 12, 27-43 można sądzić, że powstał on po odbudowie i poświęceniu murów Jerozolimy¹¹.

¹¹ Por. H. J. Kraus, *Psalmen* (BKAT XV, 1), Neukirchen-Vluyn 1978⁵, 1136; L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme*, III, Paris 1979, 712; W. Borowski, *Psalmi*. Komentarz biblijnoascetyczny, Kraków 1983, 447; G. Ravasi, *Il libro*

ANALIZA SEMANTYCZNA

Zauważone poprzednio przewijanie się motywów historycznego i przyrodniczego może teraz posłużyć do interpretacji naszej formuły w w. 15 i 18. Występuje ona w ramach fragmentu sławiącego Jahwe za Jego moc w zjawiskach atmosferycznych. (w. 15-18). W linii paradygmatycznej („pionowej”) bliższe w. 15 i 18 wydają się właśnie te fragmenty, które rozwijają motyw przyrodniczy (w. 4 i 8n).

Najpierw jednak należy się zająć samym tekstem w. 15-18. Łatwo stwierdzić w nim inkluzję: *haššōlēah 'imrātō* (w. 15a) — *jišlah d^ebārō* (w. 18a). Jak już wyżej zaznaczono — są to bardzo pokrewne wyrażenie, zwłaszcza że w w. 15b też mamy *d^ebārō*, choć już jako podmiot, a nie przedmiot, jak w w. 18a. Można więc uważać, że działania opisane w tym fragmencie są niejako obramowane postaniem słowa (*'imrāh, dābār*). Działa przede wszystkim Bóg, On jest tu głównie podmiotem. Słowo posłane przez Niego współuczestniczy w tym działaniu. Jego aktywną rolę widać w fakcie, że w w. 15b staje się podmiotem: „szybko biegnie Jego słowo”. Czasownik *rūs* odniesiony do *dābār* nadaje mu cechy osobowe, gdyż — poza nielicznymi przypadkami — stosowany jest on zwykle do osób. Najbliższe do w. 15 zestawienie zdaje się zachodzić w Joz 7, 22.

Opisane w w. 16-18 zjawiska atmosferyczne, to zima (w. 16n) i roztopy — wiosna (w. 18). Tej przemianie w przyrodzie towarzyszy postanie słowa. Za tym, że zjawiska opisane w w. 16-18 należy przypisywać pośrednictwu słowa, przemawia sformułowanie, iż posłane jest ono „na ziemię” (w. 15a). Zjawiska te mają właśnie miejsce na ziemi. Poza tym, z punktu widzenia gramatyki, zwłaszcza zaś paralelizmu między „wody płyną” (w. 18b) i „lody topnieją” (w. 18a) jest możliwe, że to właśnie *dābār* sprawia roztopy. Wydaje się, że autor ma tu na myśli powtarzanie się, regularność tych zjawisk, za czym przemawiają formy imiesłowu (*haššōlēah* — w. 15a) i *jiqtol* (*jišlah* — w. 18a). *D^ebārō* w w. 18a jest paralelne do *rūhō* w w. 18b, które znaczy tu wyraźnie „wiatr”, a nie „duch”. Stąd *d^ebārō* odnosi się raczej do sfery przyrodniczej, a nie historycznej¹².

Spróbujmy określić bliżej, co znaczy tu postanie słowa. Słowo „biegnie szybko” (w. 15b). To stwierdzenie mówi o dynamice słowa. Zmienność, regularność pór roku świadczy o skuteczności słowa posłanego przez Boga. Spojrzenie w linii paradygmatycznej, czyli — jak to zaznaczono we wstępie analizy semantycznej — uwzględnienie wszystkich tekstów w utworze, które rozwija-

dei Salmi, vol. III, Bologna 1984, 994n; N. Mendecki, *Jahwe budowniczy Jerozolimy zbiera rozproszonych* (*Pś 147, 2-3*), RBL 36 (1983) 13-16. Zob. K. Eberlein, *Gott der Schöpfer — Israels Gott. Eine exegetisch — hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen*, Frankfurt a. M.—Bern—New York 1986.

¹² Dlatego G. Ravasi chyba niesłusznie dopatruje się w opisanych przemianach przyrodniczych aluzji do odmiany losu w historii Izraela (niewola — wybawienie). Zob. G. Ravasi, dz. cyt., 958.

ją motyw przyrodniczy, pozwoli bliżej sprecyzować znaczenie badanego wyrażenia.

W. 4 wyraża moc Jahwe, Jego władzę nad przyrodą: „Określa liczbę gwiazd, wszystkie z nich woła po imieniu”. Ta moc jest chwalona — poprzez pewne uogólnienie — w w. 5: „Wielki jest nasz Pan i pełen mocy, mądrość Jego jest niezgłębiona”. W. 8n mają trochę inny odcień. Choć mówią o działaniu Jahwe w przyrodzie, akcentują bardziej Jego troskę o stworzenie, można by rzec — opatrność (*creatio continua*)¹³. Łatwo wyczuć poprzez to troskę o ludzi: „Okrywa niebo chmurami, przygotowuje deszcz dla ziemi, każe rósć trawie na górach” (w. 8). Pod tym względem w. 8n przypominają trochę Iz 55, 10n.

Porównując w. 4 i 8n z fragmentem, w którym występuje wyrażenie „posłać słowo” (w. 15-18), łatwo zauważyć, że zdecydowanie bliższy jest mu w. 4. Akcentuje się w nich obu moc, suwerenność Jahwe. Nie ma zaś mowy (jak w w. 8n) o trosce Boga o ludzi — poprzez przyrodę. W tej mocy Boga uczestniczy więc słowo posłane przez Boga.

O „słowie” mówi jeszcze autor Ps 147 w w. 19, mając na uwadze objawienie w historii. Jawi się więc pytanie, czy autor pojmuje te przyrodnicze zjawiska, dokonujące się pod wpływem słowa posłanego przez Jahwe, jako środek objawienia? Otóż wydaje się, że tak. Uważna obserwacja form czasowników daje już pewną podstawę ku temu. W. 19 rozpoczyna się od imiesłowu *maggid*, który kontynuuje serię imiesłowów z w. 15-17, przerwana przez *jiqtol* w w. 18. Nie bez znaczenia jest też fakt, że jest to imiesłów koniugacji Hifil, która dwa razy występuje w poprzedzającym w. 18. Z kolei to charakterystyczne przewijanie się motywów historycznych i przyrodniczych jest również argumentem za objawieniową funkcją stwórczego posłania słowa. Te bowiem motywy nie są sobie nigdy przeciwstawione. Raczej odwrotnie — w. 5 i 8n zdają się łączyć.

Na podstawie dotychczasowej analizy Ps 147 trzeba stwierdzić, że wyrażenie „posłać słowo” zastosowane w w. 15 i 18 wyraża dynamikę, moc słowa Bożego działającego w przyrodzie. To „słowo” przybiera rysy personifikacji. Z kontekstu całego utworu, zwłaszcza z w. 19 wynika, że owo przyrodnicze działanie „słowa” jest — obok czynów Boga w historii — środkiem objawienia.

SITZ IM LEBEN WYRAŻENIA POSŁAĆ SŁOWO W Ps 147

Ps 147 ma charakter kultyczny. Decydują o tym wezwania do chwalenia Jahwe (w. 1.7.12). Szczególnie przemawiające za kultowym zastosowaniem Ps 147 jest wezwanie w w. 12:

¹³ Według H. J. Hermissona problem „*creatio continua*” występuje w hymnach kultowych, w przeciwieństwie do literatury mądrościowej, która pojmuje stworzenie jako dokonane w przeszłości i definitywnie. Por. H. J. Hermisson, *Observations on the Creation Theology in Wisdom*, w: *Israelite Wisdom* (Fs. Terrien), New York 1978, 43-57. Zob. także B. W. Andersen, *Creation in the Old Testament* (Issues in Religion and Theology 6), Philadelphia — London 1984.

Chwal, Jerozolimie, Jahwe,
wystawiaj Twego Boga, Syjonie.

Motywe chwalenia są czyny Jahwe, dokonane w historii i w przyrodzie. Akcent pada jednak na te pierwsze, choć i one się nawzajem przeplatają.

Kultowe zastosowanie naszego Psalmu nie wyklucza wpływów innych kierunków. Zanim wskażemy na jego powiązania z literaturą biblijną, wskażemy na podobieństwo w. 4 z Mądrością Ahikara (VIII, 116; ANET s. 429).

Gdy chodzi o zbieżności biblijne, to widoczne są przede wszystkim z Deutero-Izajaszem, a nadto z Trito-Izajaszem, z Ps 33 i 104, Hi 38-39 i z mniejszymi fragmentami psalmów (np. 102, 17; 113, 6; 145, 14). Najściślejsze związki widać z Deutero-Izajaszem. Wspólna jest idea, że Bóg działa zarówno w historii, jak i w stworzeniu. Przez to okazuje swoją wszechmoc. U Deutero-Izajasza mamy kolejność: stworzenie — historia, w Ps 147 zaś odwrotnie: historia — stworzenie. W Iz 56, 12n np. czytamy: „To Ja uczyniłem ziemię i na niej stworzyłem człowieka (...). To Ja wzbudziłem go (Cyrusa) słusznie i wygładzę wszystkie jego drogi, on moje miasto odbuduje”. W Ps 147 motywy przyrodnicze następują po historycznych.

Motyw odbudowy Syjonu (Ps 147, 2. 13) jest podstawowym tematem u Deutero-Izajasza (40, 26nn; 49, 17; 56, 8). Opatrywanie ran i leczenie złamanych na duchu ma swój odpowiednik u Trito-Izajasza (Iz 61, 1). Są jeszcze inne powiązania tego Psalmu z Deutero- i Trito-Izajaszem (w. 2 — Iz 56, 6; w. 4 — Iz 40, 26; w. 13 — Iz 65, 18n; w. 15 — Iz 55, 11n)¹⁴.

Istotne dla nas są tutaj w. 15-20, gdzie jest mowa o „słowie” (*dābār*). Jest to najpierw słowo „kosmiczne” (w. 15-18), a potem historyczne (w. 19n). Można przypuszczać, że poeta ma tu na myśli dwa aspekty słowa Bożego: najpierw sądowy (por. Iz 9, 7; Mdr 18, 15n), a potem zbawczy (Ps 107, 20). Istotna zaś jest skuteczność słowa, wyrażona przez Deutero-Izajasza tymi samymi symbolami deszczu i śniegu (Iz 55, 10n)¹⁵.

A zatem ten utwór jest pod szczególnym wpływem proroków (Deutero- i Trito-Izajasz), a wypowiedzi o „słowie” (*dābār*) noszą to samo piętno. W ten sposób wyrażenie „posłać słowo” w Ps 147, 15.18 — choć zachodzi w kontekście kultu — stoi pod wpływem nurtu prorockiego.

Ołtarzew

KS. JULIAN WARZECHA SAC

¹⁴ Szczegółowy wykaz kontaktów naszego Pisma z Deutero-Izajaszem podaje P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris 1972. Zob. także N. Mendelcki, art. cyt., 13-16.

¹⁵ Por. G. Ravasi, dz. cyt., 956. Zob. L. Vosberg, *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen* (Beiträge zur evangelischen Theologie 69), München 1975, 92—98.

Ks. Franciszek Sieg SJ

SENS TERMINÓW *HIERÓN* I *NAÓS* W NOWYM TESTAMENCIE

W greckim tekście Nowego Testamentu występują zasadniczo dwa określenia świątyni: *tó hierón* i *ho naós*. Częstość ich występowania w poszczególnych pismach kształtuje się następująco¹:

	Mt	Mk	Łk	J	Dz	P	Ap	łącznie:
<i>tó hierón</i>	11	9	14	11	25	1		71
<i>ho naós</i>	9	3	4	3	2	8	16	45

Różnice częstości są więc znaczne i znamienne.

1. ZNACZENIE TERMINÓW *TÓ HIERÓN* I *HO NAÓS* U GREKÓW

Określenie *tó hierón* pochodzi od przysłówka *hierós*, który oznacza najpierw boską moc przypisywaną bóstwom. Następnie, także nadnaturalną moc, jaką według opinii ludzi, odznaczały się rzeczy i osoby poświęcone bóstwom, względnie, jaką przypisywano im bądź na zasadzie powoływania się na jakieś pierwotne prawa ustanowione przez bóstwa bądź też na podstawie odczytanego prawa natury, względnie boskiego lub ludzkiego ustanowienia i zarządzenia dotyczącego obyczajów lub kultu².

W powyższym sensie termin *hierós* znalazł u Greków powszechne zastosowanie na oznaczenie wszystkich rzeczy należących do świata bóstw względnie pozostających w ścisłym związku z nim. Przede wszystkim zaś określano nim to wszystko, w czym odczytywano przejawy obecności bóstw i ich działania — wyrazy ich woli, mocy, gniewu itd. Stąd liczne formy personifikacji oraz bogactwo i różnorodność form kultu.

Forma rzeczownikowa *tó hierón* oznacza świątynię jako budynek, a także ołtarz, ofiarę, świąty gaj i jakiegokolwiek miejsce ofiarnicze. W tych ostatnich znaczeniach synonimem jest jego *témenos*, który oznacza miejsce poświęcone i oddzielone, np. gaj ze świątynią lub ołtarzem.

Określenie *ho naós* pochodzi od czasownika *naïō* — mieszkam i oznaczało świątynię w sensie miejsca zamieszkania bóstw. Określano nim nie tylko budowlę, lecz także drobne dzieła sztuki sakralnej z podobizną bóstw, które służyły dla celów kultu. Wyraz *naós* posiadał zatem u Greków węższy zakres niż *hierón* lub *témenos*.

¹ Na podstawie: *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, von K. Aland, Berlin—New York (1978) — 1983.

² G. Schrenk, *tó ierón*, w: TWNT, III, 221 nn.

2. W SEPTUAGINCIE I PÓŹNYM JUDAIZMIE³

Hebrajskie określenie *qados* (i pochodne) — święty — zostało oddane w LXX nie terminem *hierós* lecz *hágios* (i pochodnymi). *Hierós* spotyka się tylko w wyrażeniach *sálpigges hierai* (Joz 6, 8) i *hierà skeúe* (Dn 1, 2). Konsekwentnie też tłumacze nie stosują do świątyni jerozolimskiej *tó hierón*, lecz tworzyli własne określenia, np. *oikos hágios*, *oikos tou theou*, *oikos kyríou*. *Tó hierón* u Ez 27, 6 i 28, 18 odnosi się do świątyń pogańskich.

Natomiast grecki termin *naós* jest odpowiednikiem hebrajskich określeń *hebel* i *holam*, które również oznaczają miejsce zamieszkania Boga. Stąd stosunkowo często spotykamy w LXX *naós*, także w wyrażeniach złożonych jak *naós kyríou*, *naós hágios*, *naós tes hagías dókses sou* i analogiczne. (Krl 1, 9; 3, 3; 2 Krl 22, 7; 1 Krn 28, 11; 2 Krn 8, 12, Dn 3, 53).

W pismach J. Flawiusza i Filona, którzy pozostawili pod wpływami greckiej kultury, zachodzi często *tó hierón* na oznaczenie zarówno świątyń pogańskich jak i świątyni jerozolimskiej. Także w niektórych apokryfach, jak np. w 1-3 Ezd.

3. TÓ HIERÓN I HO NAÓS W EWANGELIACH I DZIEJACH APOSTOLSKICH

Termin *tó hierón* znalazł w Ewangeliach i Dz, z wyjątkiem Dz 19, 27 — gdzie mowa jest o świątyni Artemidy w Efezie, zastosowanie do świątyni w Jerozolimie czy to w ogólności — jako zespół budowli sakralnych (Mk 13, 3) i przepisów kutlu świątynnego (Dz 25, 8), czy też na oznaczenie jej poszczególnych części: dziedzińca zewnętrznego (Mt 21, 14), narożnika świątyni (Mt 4, 5), bramy świątyni (Dz 3, 2. 10), dziedzińca niewiast (Łk 2, 37), wewnętrznego dziedzińca świątyni (Łk 19, 10) czy też samej świątyni (Mt 26, 55; Łk 2, 46).

Fakt, iż określenie *tó hierón* zostało w Ewangeliach i Dz tak odnoszone do świątyni jerozolimskiej świadczy o silnych wpływach kultury greckiej, co zresztą potwierdzają pisma J. Flawiusza (*Starożytności*, 18, 8; 20, 49; *Wojna Żydowska*, 4, 343; 6, 292) i Filona z Aleksandrii (*De leg. ad Caium*, 31). Wpływy te nie zdołały jednak wyprzeć terminu *naós*, który jest odpowiednim nośnikiem znaczenia *hebal* i *holam*.

Na tym tle staje się zrozumiałe, dlaczego częstość występowania terminu *naós*, w stosunku do *hierón*, jest niższe u Mt tylko o około 18%, podczas gdy u Mk o około 66%, u Łk zaś o około 71%, u J około 72%, a w Dz aż o 92%. Różnice te świadczą o autorach poszczególnych pism i jednocześnie są uwarunkowane adresatami.

4. W LISTACH ŚW. PAWŁA

Wyraz *naós* występuje w: 1 Kor 3, 16n; 6, 19; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 21 i w 2 Tes 2, 4. Łącznie osiem razy. *Tó hierós* natomiast znajdujemy tylko w 1 Kor 3, 13,

³ G. Schrenk, art. cyt., 225 n., 232 n.; O. Michel, *naós*, w: TWNT, IV, 886.

gdzie autor nawiązuje do starotestamentowych tradycji kultycznych. Termin *naós* nie znalazł u Pawła zastosowania ani na oznaczenie świątyni jerozolimskiej ani świątyni pogańskich, lecz do innej świątyni: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 16n). „(...) ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest (...)” (1 Kor 6, 19). „Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego (...)” (2 Kor 6, 16). W Ef 2, 19-22 zaś nowa jest o budowaniu „na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha⁴”.

Zatem terminem *naós* Paweł określa chrześcijan. Oni są świątynią Boga, w której mieszka Duch Boży. W wierszu 1 Kor 3, 16, który ma formę retorycznego pytania, autor odwołuje się do chrześcijańskiej świadomości swoich adresatów, pośrednio zaś także do wcześniej przekazanej im nauki o chrześcijańskiej godności i świętości (por. 1 Kor 2, 1-5; 6, 11). Wobec tego wypowiedzi na temat świątyni Boga, jakie zawierają się w Listach do Koryntian, nie są pierwszym wykładem tej nauki Pawła dla chrześcijan tej gminy.

Określenie *naós tou theou* występuje w 1 Kor 3, 16 w kontekście wyrażenia *pneûma tou theou* zachodzi w 1 Kor aż 40 razy. W 2 Kor zaś powraca 17 razy. W pozostałych pismach Pawłowych częstość jego wynosi: Rz 34; Ga 18; Ef 14; Flp 5; Kol 2; 1 Tes 3; 1 Tm 3; Ti 1; Flm 1. Znamiennym wydaje się być fakt, że Paweł używa tego terminu najczęściej wtedy, gdy pisze do chrześcijan w korynckim środowisku kulturowym. Niewątpliwie, termin *pneûma* występuje u Pawła wielokrotnie w sensie antropologicznym⁵. Częściej jednak stosuje go w sensie nadprzyrodzonym⁶.

Właśnie w szerokim kontekście nauki Pawła o Duchu Świętym zamieszkującym w chrześcijanach, i Jego roli w ich życiu, należy rozumieć wypowiedzi o świątyni Boga w 1 Kor 3, 16 nn; 6, 19; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 22. Wówczas zrozumiałym staje się ostrzeżenie, jakie znajdujemy w 1 Kor 3, 17.

Wprawdzie w 1 Kor 3, 16 autor zwraca się bezpośrednio do gminy w Koryncie, jako wspólnoty, a nie do indywidualnych jej członków, niemniej krytyka złego postępowania chrześcijan, jaką Paweł przeprowadza w kontekście, daje podstawę dla wniosku, że jego teza o świątyni Boga odnosi się także do indywidualnych chrześcijan. To wynika także z ostrzeżenia w w. 17: „Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg”. Niszczenie wspólnotowej świątyni Boga rozpoczyna się bowiem zwykle od niewierności Bogu i niszczenia własnej świątyni poszczególnych członków wspólnoty. Indywidualny sens świątyni Boga w 1 Kor 3, 16 nn, obok kolektywnego, staje bardziej jeszcze

⁴ Tekst 2 Tes 2, 4 wymaga, ze względu na odmienny kontekst, odrębnego omówienia. Teksty cytuję się wg: *Biblia Tysiąclecia*. Poznań—Warszawa 1977.

⁵ J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*. Warszawa 1979, 27 nn. Tamże literatura.

⁶ J. Stępień, dz. cyt., 114 nn.

oczywisty w świetle szerszego kontekstu, zwłaszcza 1 Kor 6, 19, gdzie zresztą Paweł nawiązuje do wypowiedzi w 3, 16 i do swojej wcześniejszej nauki. Również tekst z 2 Kor 6, 16, który jak wynika z kontekstu, mówi o świątyni, jaką stanowi wspólnota nowego ludu Bożego, daje także podstawy do odnoszenia określenia „świątynia Boga” do indywidualnych członków wspólnoty.

Wielokrotne stosowanie przez Pawła terminu *pneūma* w sensie antropologicznym utwierdziło niektórych autorów w przekonaniu, że filozofia grecka, zwłaszcza stoików, wywarła wpływ na kształtowanie się poglądów Pawła. I tak np. H. Wenschkewitz⁷ wyraża opinię, że Pawłowa koncepcja duchowej świątyni przedstawia rodzaj synkretyzmu elementów filozofii stoików, motywów judaistycznych i typowo chrześcijańskich. Autor ten przyznaje jednak, że koncepcja ciała jako świątynia Boga stanowi ważny element teologii Pawła. Pojęcie zaś gminy (wspólnoty) jako świątyni Boga nie występuje ani u stoików ani u Filona⁸.

Nie jest wykluczone, że pojęcie świątyni Boga w kontekście określenia *pneūma* w Pierwszym Liście do gminy w Koryncie, było niewłaściwie zrozumiane przez adresatów i być może, iż wnet kojarzyli je z pojęciem *pneūma* w filozofii stoików. W takim przypadku sprostowanie było konieczne. Paweł czyni to w kolejnym piśmie, w którym obok nagany za różne zło popełniane przez chrześcijan tej gminy, podejmuje znowu temat świątyni odwołując się przy tym także, chociaż w cytatach nieformalnych, do świadectw Starego Testamentu (por. 2 Kor 6, 16c-18). Te ostatnie miały zapewne swoją wymowę dla judeo-chrześcijan w Koryncie i mogły skutecznie pomóc w korygowaniu ich poglądów, jeżeli rzeczywiście ulegali wpływom stoików. Wskazana przez Pawła analogia między przebywaniem Boga z Ludem wybranym w Starym Przy mierzu a świątynią duchową w Nowym mogła też ułatwić chrześcijanom nawróconym z pogaństwa na zdystansowanie się od tych filozoficznych poglądów swojego kulturowego środowiska, które nie były do pogodzenia z nauką Objawioną przez Boga.

Motyw świątyni Boga pojawia się w 1 Kor 3, 13n dość nagle i niemal, dla uważnego czytelnika, w sposób zaskakujący. Bezpośrednio poprzedza go bowiem obraz budowy (por. w. w. 9-15). To nagle przejście w tekście od jednego obrazu do drugiego nie może jednak stanowić podstawy dla wniosku, że Paweł czyni w 3, 16n aluzję do apokaliptycznego oczekiwania świątyni ostatecznych dni, jak H. Conzelmann komentuje ten tekst⁹. Zarówno pierwszy jak i drugi obraz jest osadzony w historycznym kontekście, mianowicie one nawiązują do określonej sytuacji w gminie korynckiej. Wspólną niejako bazą obu obrazów są apele o moralną poprawność i świętość chrześcijańskiego życia. Również omawiane przez nas wyżej paralelne teksty Pawłowe z motywem świątyni, roz-

⁷ *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel. Priester und Opfer im Neuen Testament. „Angelos”* 4 (1932) 70 — 230. Cyt. za *Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, by H. Conzelmann, Philadelphia (1981), 77. Hermeneia — A Critical and Historical Commentary on the Bible.

⁸ Dz. cyt., 175 n.

⁹ *1 Corinthians. A Commentary...*, 77.

patrywane w ich kontekście, nie pozwalają na interpretację autora w 1 Kor 3, 16n w sensie podobnej aluzji. Autor zaś nie przygotowuje w swoich pismach czytelnika do rozumienia wspólnoty jako świątyni Boga, w której mieszka Duch Boży, lecz zakłada, że takie pojęcie wspólnoty jest adresatom już znane z wczesniej im podanej, zapewne przez Pawła, nauki.

Kwestia, czy Paweł był zależny od Qumran w tym sensie, że przejął od niego naukę o świątyni, jaką ta wspólnota wypracowała na podstawie starotestamentowych źródeł, jak utrzymuje G. Klinzing¹⁰, czy też był raczej bezpośrednio inspirowany przez Stary Testament, wymaga dalszych badań. Szereg elementów w bliższym i dalszym kontekście wydaje się wskazywać na to, że Paweł czerpał swoje inspiracje bezpośrednio z pism starotestamentowych, chociaż formalnie nie cytuje miejsc. Motyw budowy w pismach Pawłowych znajduje liczne analogie w tekstach z Qumran: 1 QS VIII, z n; CD III, 19; 1 QH I, 21 n; VI, 26; VII, 9; XIII, 15. Pewną analogię zaś do koncepcji gminy jako świątyni zauważa się w pojęciu „świętej wspólnoty” (1 QS IX, 2-7). Wspomniane analogie są jednak mało precyzyjne i raczej mają charakter ogólnikowy. Zresztą zasieg oddziaływania wspólnoty z Qumran w I wieku po Chr, nie jest wystarczająco znany. Ze względu na ekskluzywny charakter tej wspólnoty wydaje się mało prawdopodobnym, by ona mogła wyrzucić aż tak wielki wpływ, który przesłaniałby starotestamentowe tradycje, względnie, by jej interpretacje tych tradycji stały się miarodajne dla szerszych kręgów poza tą wspólnotą. Prawdopodobnie zarówno teksty Pawła jak i Qumran bazują bezpośrednio na wcześniejszej tradycji, która obok pewnych analogii znalazła różny refleks u Pawła i w Qumran.

Istotnie, u Iz 28, 16 i w Ps 118, 22 n występuje motyw budowy. Jezus odnosił ten ostatni tekst do siebie (por. Mt 21, 42 nn i par.). Potem również apostołowie stosowali go do Chrystusa (por. Dz 4, 11; Rz 9, 32 n; 10, 11; Ef 2, 19 nn; 1 P 2, 4 nn). Fakt, że motyw ten występuje w różnych pismach Nowego Testamentu, a u Pawła powraca w odmiennych redakcjach, wydaje się przemawiać za tym, że w pierwotnym Kościele był on już, zapewne pod wpływem Jezusa, który utożsamiał siebie z kamieniem z Ps 118, 22 i Iz 28, 16, dobrze zadołowany. U Pawła stanowi on jednak tylko jeden obraz, obok wielu innych, które przedstawiają jego rozumienie Kościoła. Każdy odsłania inne aspekty. Wzięte zaś łącznie wyrażają całą rzeczywistość Kościoła.

5. TERMIN *naós* W APOKALIPSIE ŚW. JANA

Wyraz *naós* występuje w Ap w bardzo zróżnicowanym kontekście: „zwycięzcę uczynię filarem w świątyni Boga mojego...” (3, 12); „są przed tronem Boga i w Jego świątyni cześć Mu oddają...” (7, 15); „wstań i zmierz świątynię Bożą i ołtarz (...). Dziedziniec zewnętrzny świątyni pomiń zupełnie...” (11, 1n); „świątynia Boga w niebie się otwarła, i Arka Jego Przymierza ukazała się

¹⁰ *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*. Göttingen 1971, 168 n. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 7.

w Jego świątyni...” (11, 19); „i wyszedł inny anioł ze świątyni...” (14, 15; por. 14, 17); „w niebie została otwarta świątynia Przybytku Świadcstwa i ze świątyni wyszło siedmiu aniołów...” (15, 5 n); „a świątynia napelniła się dymem od chwały Boga i Jego potęgi. I nikt nie mógł wejść do świątyni...” (15, 8); „posłyzałem donośny głos ze świątyni...” (16, 1; por. 16, 17); „a świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący oraz Baranek” (21, 22).

W stosunku do wyżej omawianych tekstów z innych pism nowotestamentowych, w których występuje termin *naós*, Ap wnosi zatem nowe formy. Te zaś, które są indentyczne z poprzednio omawianymi, pojawiają się w Ap w nowym kontekście wskazującym na odmienny sens.

Rozpatrując wstępnie relacje między tekstami, w których występuje termin *naós*, dochodzimy do wniosku, iż można je sprowadzić do kilku grup. Tekst Ap 3, 12 stanowi, że ze względu na bliższy i dalszy kontekst, jednostkę dla siebie, co znajduje potwierdzenie w jego rodzaju literackim. *Naós* bowiem występuje tu w formule obietnicy w piśmie, które ma formę listu względnie proroczego orędzia przepowiadającego zmartwychwstałego Chrystusa, podczas gdy we wszystkich innych tekstach Ap, termin *naós* zachodzi w opisach wizji. I tak w 7, 15 autor opisuje kult w świątyni w niebie. Tematem w 11, 1 n jest mierzenie świątyni. W 11, 19 mowa jest o otwarciu świątyni w niebie. Teksty 14, 15. 17; 15, 5. 6. 8; 16, 1. 17 dotyczą zapowiedzi, przygotowania i wykonania wyroków. Wreszcie w 21, 22 kontekst mówi o nowym Jeruzalem.

Tekst Ap 3, 12, który zapewne nie dotyczy świątyni w Jerozolimie, był już analizowany we wcześniejszych pracach¹¹.

Formuła obietnicy w 3, 12 opiewa, że Chrystus uczyni zwycięzcę filarem w świątyni swojego Boga. Następnie określa efekty tej działalności Chrystusa, mianowicie w aspekcie pozytywnym — zwycięzca otrzyma nowe imiona, w negatywnym zaś — zwycięzca już nie wyjdzie na zewnątrz. Wszystkie efekty działalności Chrystusa, o których mowa w 3, 12, pozostają w relacji do świątyni, którą buduje Bóg. Także zmartwychwstały Chrystus ma nad tą świątynią pełne kompetencje, co zostało podkreślone potrójnym *mou* w kontekście orzeczenia. Wyrażenie *toũ theoũ mou* następuje tu zapewne *toũ patrós mou* i może być uważane za przejaw semickiego myślenia autora.

Wypisanie nowych imion oznacza kształtowanie osobowości zwycięzcy w aspekcie jej relacji do Boga Ojca, do Miasta — Nowego Jeruzalem i do Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego. W wyniku ukształtowania wymienionych trzech relacji, zwycięzca będzie przygotowany do pełnienia funkcji filara w świątyni i „już nie wyjdzie na zewnątrz”.

Wspomniana formacja odbywa się podczas budowania świątyni w czasie. Wynika to również z sensu, w jakim termin zwycięzca występuje w Ap 2-3, oraz z określenia Miasta Boga jako „zstępującego” z nieba od Boga i w wresz-

¹¹ Por. F. Sieg, „*Ómoios viðs anthrópou*” (Ap 1, 13). *Chrystologia Ap 1, 9-3, 21*. Warszawa 1981. Serie: Bobolanum 11, Literatura. *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 1-3* z komentarzem F. Siega. Warszawa 1985. Seria: Bobolanum 12.

cie z wykonywania przez zmartwychwstałego Chrystusa Jego kompetencji w stosunku do swoich wiernych przyjaciół.

Motyw świątyni w Ap 3, 12 został zapożyczony z opisu Miasta Świętego — Jeruzalem Nowego w Ap 21. Analogiczny spotykamy także u Ez 47-48. Również w pozostałych miejscach Ap motyw świątyni występuje w tekstach, które mają formę relacji z wizji. Ta okoliczność wymaga, celem wyjaśnienia tego motywu w odnośnych tekstach, nowego metodycznego podejścia, co przekraczałoby jednak ramy tego artykułu. Zagadnienie to może stanowić przedmiot odrębnej monografii.

Podjąć wypada jeszcze kwestię, w jakiej relacji, w zakresie treści, pozostaje motyw świątyni z Ap 3,12 do analogicznego motywu w omawianych wypowiedziach Pawła. Na pierwsze wejrzenie różnica wydaje się być dość oczywistą. Autor Ap 3, 12 ukazuje bowiem budowanie świątyni w pełnej dynamice zarówno od strony zmartwychwstałego Chrystusa jak i w efektach Jego działania w ludzkim podmiocie, gdy ten pozostaje Mu wiernym. Tymczasem koncepcja Pawła w 1 Kor 3, 16 n przedstawia raczej bardziej statyczny obraz duchowej budowy. Niemniej stawiane przez Pawła moralne postulaty oraz jego chrystologia i eklezjologia, zwłaszcza przedstawienie swojej koncepcji Kościoła w licznych obrazach z eksponowaniem relacji Chrystusa zmartwychwstałego do Kościoła, wzbogacają Pawłową koncepcję duchowej świątyni Boga, odślanając dynamikę wzrostu aż do pełni Chrystusowej (por. Ef 1, 3 nn; Kol 1, 15 nn).

Inaczej przedstawia się sytuacja w Ewangeliach, w których autorzy mówią o duchowym budowaniu, nie stosują kategorii pojęć czy obrazów analogicznych do Pawłowych lub autora Ap 2-3, lecz opisują to budowanie w licznych przypowieściach i po prostu podkreślają konieczność wypełniania przykazań i zachowania nauki Jezusa (por. J 14, 23). Pojęcia świątyni u Pawła i w Ap 3, 12 stanowią nie tyle rozwinięcie pojęć i treści teologicznych zawartych w Ewangeliach, ile są ukazaniem pewnych aspektów duchowej świątyni, co stało się możliwym dzięki nowemu źródłu poznania.

Powyższe omówienie motywu świątyni w nowotestamentowych pismach znalazłoby zapewne właściwe uzupełnienie w opracowaniu motywu „budowy” względnie „budowania”, który tak często powraca zwłaszcza u synoptyków i u Pawła, a spotyka się go również w *Dziejach Apostolskich*, w *Liście do Hebrajczyków* i w *Pierwszym Liście św. Piotra*.

Anna Kuśmirek

FUNKCJA TEOLOGICZNA DANYCH TOPOGRAFICZNYCH W CZWARTEJ EWANGELII

Od początku wieku XX zaczęto interesować się scenérią działalności Jezusa ukazaną przez św. Jana. Pojawiły się prace naukowe, które podejmowały próbę lokalizacji poszczególnych miejscowości czwartej Ewangelii na podstawie rozwijających się coraz intensywniej badań archeologicznych oraz źródeł literackich.

Już w 1910 r. B. W. Bacon doszedł do wniosku, że czwarty ewangelista mówi w swoim dziele o konkretnych danych topograficznych¹. Dynamiczny rozwój archeologii na terenie Palestyny niejednokrotnie potwierdził rzeczywisty i dokładny charakter miejsc geograficznych zawartych w czwartej Ewangelii.

Stało się pewnym, że jeśli czwarty ewangelista opuszcza jakieś wydarzenia i miejsca z życia Jezusa to nie ze względu na niewiedzę, ponieważ wykazuje on raczej dokładniejszą znajomość Palestyny i Jerozolimy od pozostałych, lecz dlatego, że wybiera on pewne wydarzenia i miejsca, aby bardziej wniknąć w tajemnicę osoby Jezusa i jego nauki.

W wyniku tego nowego spojrzenia na palestyńskie podłoże Ewangelii Janowej egzegeci stanęli przed problemem: Jak interpretować dane topograficzne, Czy pozostawać tylko przy ich literalnym geograficznym sensie, czy poszukiwać w nich także symboliki i teologicznego znaczenia?

Powstało kilka hipotez, które próbują odpowiedzieć na pytanie dotyczące odmiennej topografii Ewangelii Janowej oraz określić jej specyficzną rolę w kompozycji tego dzieła.

SPOSOBY INTERPRETACJI DANYCH TOPOGRAFICZNYCH W CZWARTEJ EWANGELII

Jedną z pierwszych hipotez, która podejmuje próbę rozwiązania tego problemu jest hipoteza miejsc pielgrzymkowych pierwotnego Kościoła stworzona przez K. Kundsina². Podjął on szczegółowe badania topografii czwartej Ewangelii, polegające na systematycznym przeglądzie materiału geograficznego oraz jego kontekstu literackiego w Ewangelii. Podobnie jak B. W. Bacon dostrzegł on wiele punktów łączących Ewangelię Jana z kręgiem „świętych miejsc”, które cieszyły się dużą popularnością wśród pielgrzymów od czasów Konstantyna Wielkiego (IV w.). W swej pracy K. Kundsina formułuje również kilka wniosków wypływających z systematycznego przeglądu danych topogra-

¹ Por. M. Goguel, *Une nouvelle méthode pour l'étude du problème johannique*, RHPHRel 6 (1926) 366—373. W publikacji tej Goguel przedstawia hipotezę B. W. Bacona, głównie zajmuje się jednak pracą K. Kundsina dając jej krytyczną ocenę.

² K. Kundsina, *Topologische Überlieferungsstoffe im Johannesevangelium*, Göttingen 1925.

graficznych. Według niego tak dokładne dane geograficzne są danymi rzeczowymi, które mają konkretny charakter zakorzeniony w rzeczywistości Palestyny, nie pełnią one funkcji dekoratywnej, jak to niektórzy uważali. Według tej hipotezy umiejscowienia czwartego ewangelisty miałyby za zadanie wyjaśnienie wydarzeń ewangelijnych przez zwyczaje liturgiczne praktykowane, w niektórych z wymienionych przez niego miejscach (np. Betania nad Jordanem, gdzie miał miejsce chrzest Jezusa) oraz ich specyficznej roli w rozwoju chrześcijaństwa. Właśnie zainteresowanie autora Ewangelii transjordańską Betanią, Ainon przy Salim, sadzawkami Betesda Siloam K. Kundsina wyjaśnia sprawowaniem kultu w tych miejscach, związanych w tym przypadku z chrztem. Szczególną uwagę zwraca również ku „świętym miejscom” Męki Pańskiej, które wiąże z nabożną adoracją pielgrzymów. Następny wniosek jaki wysunął Kundsina jest taki, że lokalizacja w czwartej Ewangelii wskazywać może na istnienie wspólnot chrześcijańskich w tych miejscowościach. Podłoże dla relacji Janowych stanowią wspólnoty, które przekazują pobożnym pielgrzymom swoją tradycję. Składa się to w dużej mierze na tzw. specyfikę czwartej Ewangelii, którą Kundsina określa jako etiologię wspólnoty i historię misji.

M. Goguel³ podsumowując pracę K. Kundsina uważa, że jego hipoteza ma wartość, gdyż przyjmuje nową metodę w badaniu danych topograficznych w opowiadaniach ewangelijnych, może ona być jednak użyteczna tylko wtedy, kiedy uzupełnia istniejące już inne metody. Praca ta stanowi dla M. Goguela potwierdzenie poglądów dotyczących palestyńskiego przekazu czwartego ewangelisty. Nie do przyjęcia jest jednak w świetle dzisiejszych badań, przyjmowana przez K. Kundsina późna data powstania czwartej Ewangelii, czyli pierwsze ćwierćwiecze II wieku. Wielu współczesnych egzegetów przyjmuje dziś, że ostatnia redakcja Ewangelii Jana miała nastąpić już pod koniec I wieku, między 90 a 100 rokiem⁴.

Kolejną hipotezą, która zajmuje się tym problemem jest hipoteza R. Gyllenberga⁵. Uważa on, że należy poszczególnie miejscowości Janowej Ewangelii z wiązać z istniejącymi tam różnymi wspólnotami. Na podstawie czwartej Ewangelii R. Gyllenberg wykazuje rozwój wczesnego Kościoła, który nie stanowił jednej wspólnoty, lecz od początku łączył w sobie wiele różniących się małych kręgów, mających własną tradycję nauki otrzymaną od Jezusa. Cztery spośród nich wydają się mieć według R. Gyllenberga większe znaczenie dla dalszego rozwoju Kościoła, niż pozostałe. Są nimi: wspólnota galilejska, wspólnota aramejska i hellenistyczna w Jerozolimie oraz grupy chrzcielne w Betanii w dolinie Jordanu. Każdy z tych kręgów rozumiał i tłumaczył na swój sposób wydarzenia i słowa związane z Jezusem. Miało to wpływ na powstanie i przekazywanie tradycji.

³ Por. M. Goguel, art. cyt., 373n.

⁴ Zob. W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, 254—256.

⁵ Por. R. Gyllenberg, *Die Anfänge der johanneischen Tradition*, w: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann zu seinem 70. Geburtstag* am 20. August 1954, Berlin 1954, 144—147.

Określając geograficznie i historycznie miejsce powstania tradycji Janowej, Gyllenberg wskazuje na środowisko grup chrzcielnych. Tłumaczyłoby to szczególne zainteresowanie 4. Ewangelii doliną Jordanu, czyli Betanią w Zardanii i południowymi rejonami w Galilei. Ewangelie synoptyczne skierowują zaś uwagę w północne rejony Palestyny.

W podobny sposób, lecz już w ograniczonym zakresie wyjaśnia topografię czwartej Ewangelii także O. Cullmann⁶. Twierdzi on, że w każdym z poszczególnych wydarzeń z życia Jezusa, ewangelista chce ukazać, że Chrystus jest jednocześnie obecny w każdym dziele swego Kościoła. W każdym opowiadaniu ewangelista prowadzi do zmartwychwstania Chrystusa, który jest centrum poczynań wspólnot: w kulcie, w misji, a także w walce z niewierzącymi Żydami i heretykami. Szczególną uwagę zwraca na wydarzenia czwartego rozdziału Ewangelii Jakuba. W zdarzeniu tym O. Cullmann widzi urzeczywistnienie dwa dzieła, przygotowywane przez Chrystusa dla Kościoła. Są nimi kult wspólnoty i jej misja. Według O. Cullmanna w J 4, 1-42 jest wyrażone faktyczne „Sitz im Leben” powstania i rozwoju wspólnoty chrześcijańskiej w Samarii. Autor czwartej Ewangelii pragnie wyjaśnić jej początki chrześcijanom końca I wieku, wiążąc pochodzenie chrześcijaństwa w Samarii z osobą i działalnością samego Jezusa.

R. E. Brown⁷ twierdzi, że lokalizacje te mogą stanowić odbicie dyskusji między wspólnotami chrześcijańskimi, to jest hebrajczykami i hellenistami. Słowa Jezusa o końcu kultu w świątyni jerozolimskiej i na górze Garizim (por. J 4, 21) mogą stanowić właśnie odbicie poglądów helleńskiej wspólnoty w przeciwstawieniu do wspólnoty jerozolimskiej związanej jeszcze ze świątynią.

Zbrane tu różne wydarzenia topografii czwartej Ewangelii i jej poszczególnych danych mają wspólny element, gdyż łączą zainteresowanie ewangelisty różnymi miejscowościami z historii różnych wspólnot chrześcijańskich I wieku.

Inną hipotezę przedstawił W. Wilkens⁸, który uważa, że dane topograficzne mają charakter literacki. Autor ten przedstawia powstanie Ewangelii jako narastanie procesu redakcyjnego w Kościele Janowym. Przyjmuje on trzy stadia powstania 4. Ewangelii pochodzące od tego samego autora, którymi są: 1. „Ewangelia znaków”, 2. rozszerzenie „Ewangelii znaków” przez włączenie mów Jezusa, 3. pasywne ujęcie Ewangelii i podział według świąt żydowskich. W „Ewangelii znaków” W. Wilkens odróżnia 4 znaki (*semeia*) związane z Galileą i 3 znaki związane z Jerozolimą. Utrzymuje on, że znak w Kanie Galilejskiej pełni funkcję paradygmatyczną, to jest mówi o przemianie (por. rozdz.

⁶ O. Cullmann, *Der johanneische Kreis*. Sein Platz im Spätjudentum in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, Tübingen 1975, 12—19; 49nn.

⁷ Por. R. E. Brown, *The Gospel according to John I—XII*, Garden City, NY 1966, 175—185.

⁸ W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zollikon 1958. 173n. Na temat hipotezy Wilkensa zob. R. D. Potter, *The Topography and Archaeology in the Fourth Gospel*, w: *Studia Evangelica I*, Berlin 1959, 329—337.

6—11) wody (rozd. 3—5) w wino (rozd. 13—17), która spełnia się w mocy „godziny Męki”.

W. Wilkens zestawia „znaki” czwartej Ewangelii w podwójnych parach. Np. Kana i Kafarnaum — miejsca te związane są ze sobą (Galilea), prowadzą oba do wiary. Natomiast oczyszczenie świątyni występuje jako przeciwieństwo do pierwszego znaku galilejskiego w Kanie, który doprowadził do wiary uczniów, w Jerozolimie zaś ukazana została niewiara i nienawiść Żydów. Od kolejnego znaku w Galilei, to jest uzdrowienia urzędnika królewskiego w Kafarnaum droga Jezusa prowadzi znów ku konfrontacji w Jerozolimie, gdzie wzmagą się jej ostrość. Inną parę stanowią według W. Wilkensa znaki związane z Betesdą i Siloe, które łączy konflikt szabatni oraz treść teologiczna ukazana tam, a związana z wypełnieniem woli i misji „Posłanego”, którym jest Jezus Chrystus.

Według Wilkensa należy więc rozumieć ramy topograficzne działalności Jezusa, które ukazuje czwarty ewangelista, jako dane nie o charakterze historycznym, lecz takie, które wypełniają schemat literacki, mający cel kerygmatyczno-dziejowy. Wielokrotne podróże Jezusa do Jerozolimy powstały z założenia ewangelisty, aby włączyć działalność w czynach i słowach Jezusa w historię pasywną.

Zastrzeżenia w stosunku do hipotezy W. Wilkensa wypływają z konkretnych badań i odkryć archeologicznych, które potwierdzają dane topograficzne przekazane nam przez autora czwartej Ewangelii, odrzucając tezę o ich wyłącznym literackim charakterze w strukturze Ewangelii.

Inaczej na umiejscowienie geograficzne działalności Jezusa w Ewangelii Janowej spojrzal D. Mollat⁹. Wskazuje on na specyfikę przekazu Jana, w którym zachodzi pewnego rodzaju przemieszczenie, transfiguracja przestrzeni palestyńskiej i całej ludzkiej przestrzeni przez samą obecność Jezusa. D. Mollat wskazuje na jej głębszy aspekt, który przedstawia ewangelista. Słowo wcieliła się w przestrzeni i w czasie, aby spowodować rzeczywiste rozerwanie ograniczeń ludzkiej przestrzeni, by wprowadzić ludzi w coś, co można nazwać przestrzenią wychodzącą poza świat. Nazywa to „mistycznym aspektem” przestrzeni Janowej. W ujęciu Mollata szczególną rolę mają wyrażenia przestrzenne, które zostały przez niego dokładnie zanalizowane. Tajemnica Chrystusa jest tajemnicą Tego, „który przychodzi z wysoka” (J 3, 31), tajemnicą Syna Człowieczego, „który z nieba zstąpił”, ale także tajemnicą chleba życia, który „zstąpił z nieba, aby nakarmić ludzi życiem Bożym” (por. J 6), tajemnicą Mądrości, która przyszła na świat, aby przekazać ludziom dobra niebieskie, którymi według ewangelisty są życie i światło. Przeglądając dokładnie czasowniki tworzące terminologię przemieszczania się Jezusa w obrębie Palestyny D. Mollat wskazuje na ich sens chrystologiczny obok geograficznego i fizycznego. Przykładem takim jest słowo: *hypagein*, tzn. odejść, które pojawia się w znaczeniu fizycznym, ale także zawiera sens inny, oznacza moralne odejście uczniów od Chrystusa (por. J 6, 66—67), a w innych fragmentach określa symboli-

⁹ Por. D. Mollat, *L'introduction à l'étude de la Chrystologie de saint Jean*, Rome 1970, 80nn.

czne odejście Jezusa ze świata do Ojca (por. 7, 33; 8, 14, 21—22 oraz 14, 4—5). Innymi czasownikami analizowanymi przez D. Mollata są: czasowniki oznaczające zmianę miejsca *erchomai*, *anabainein*, *katabainein*, *menein* i inne. Słownictwo to według niego ma ukazywać przejście Jezusa z jego ziemskiej egzystencji do wyższego wymiaru. Taki obraz topografii i słownictwa z nią związanego wskazuje na jej teologiczny charakter, w którym zawarte są podstawowe myśli chrystologiczne. Ukazany przez Jana Jezus jest w tym świecie, ale ma ścisły związek z tamtym światem, z którego przychodzi. D. Mollat nie prowadzi jednak w ramach swej koncepcji dokładnych badań dotyczących konkretnych miejsc i miejscowości geograficznych. Wskazuje jedynie, że pewne miejsca mają w czwartej Ewangelii uprzywilejowany charakter, zwłaszcza Nazaret i Galilea, Samaria oraz Jerozolima i świątynia.

2. TREŚCI TEOLOGICZNE W DANYCH TOPOGRAFICZNYCH.

Dokładna analiza danych topograficznych wraz z badaniem etymologii miejscowości zawartych w IV. Ewangelii pozwala wnioskować, że zostały one włączone przez ewangelistę w teologiczny schemat dzieła. Charakterystyczną cechą tego spojrzenia jest wzajemne przenikanie się faktów historycznych z ich teologiczną interpretacją. Czwarty ewangelista nawiązując do problemów wspólnot chrześcijańskich Kościoła końca I. wieku ukazuje działalność Jezusa w tych miejscach, które ze względu na swoją historię (np. studnia Jakuba), czy też specyficzny charakter (dolina Jordanu, Jerozolima) mają specjalne znaczenie w jego przekazie. W każdym z miejsc, gdzie Jezus działał, ewangelista chce pokazać Go jako Mesjasza i Syna Bożego, obecnego w swoim dziele, czyli we wspólnocie, która w Niego wierzy (por. J 20, 30—31).

Palestyński wymiar obecności Jezusa nabiera u Jana nowych znaczeń. Ta przestrzeń duchowa została przygotowana przez Stary Testament, zwłaszcza żydowski kult, jak również przez pewną typologię miejsc. Szczególnie wyraźnie można to przestawić na przykładzie Betanii za Jordanem¹⁰, gdzie ewangelista najpierw ukazuje postać Jana Chrzciciela, który zapowiada przyjście Chrystusa i daje o Nim świadectwo wobec świata żydowskiego (por. J 1, 19-29). Tam ma miejsce teofania nad Jordanem w czasie chrztu Jezusa, która przedstawiona jest jako namaszczenie Duchem. Zstąpił On i spoczął na Jezusie, tak jak na królu mesjańskim zapowiadany przez proroka Izajasza (por. Iz 11, 2). Po chrzcie w Jordanie Jezus rozpoczyna swoją działalność publiczną pozyskując coraz większą liczbę uczniów. Ten początek działalności odbywa się za Jordanem, czyli poza granicami Ziemi Obiecanej, do której dopiero po chrzcie wchodzi, aby działać wśród swoich, zostaje jednak przez nich odrzucony jako Mesjasz i Syn Boży (por. J 1, 11). Właśnie Judea uznawana przez egzegetów jako „ojczyzna” Jezusa, w której został odrzucony (por. J 4, 44), to kra-

¹⁰ Na temat możliwości tłumaczenia nazwy hebrajskiej miejscowości Betania oraz jej umiejscowienia zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I*, Freiburg im Br. 1967, 283.

¹¹ Por. J. Willemse, *La patrie de Jésus selon Jean 4, 44*, NTS 11 (1965) 349—364.

ina, gdzie Jego życie jest ustawicznie w niebezpieczeństwie i gdzie Jezus „wstąpi” do Ojca, kiedy nadejdzie jego godzina. W 3, 22 i 4, 3 ewangelista mówi, że Jezus usunął się z Judei, także w 7, 1. 3 jest informacją, że nie mógł tam swobodnie działać, ponieważ Żydzi chcieli Go zabić (por. J 11, 7n). Po ostatecznym odrzuceniu Jezusa w Jerozolimie przez Żydów (por. J 10, 22-39), powtórnie udaje się On za Jordan w miejsce, gdzie chrzczył Jan Chrzciciel (J 10, 40-42)¹². Ewangelista pragnie więc przekazać nie tylko informację topograficzną, lecz przedstawić harmonię między działalnością Jezusa i Jana Chrzciciela w przeciwieństwie do kręgu uczniów Chrzciciela, którzy nie przyjęli Jezusa jako Mesjasza (por. działalność Jana w Ainon przy Salim 3, 27-30) oraz w konfrontacji z niewiarą Żydów. Teren doliny Jordanu pozostaje w relacji czwartego ewangelisty przestrzeni geograficznej, gdzie rozbrzmiewa głos (1, 23-28) i świeci światło lampy świadka Jezusowego ogłaszającego go Mesjaszem (5, 35)¹³. Objawienie Jezusa jako Chrystusa i Syna Bożego miało miejsce także w innych rejonach Palestyny. Pierwszy znak objawienia mocy Boga i jego chwały ma miejsce w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11). W Galilei dokonuje się również uzdrowienia syna urzędnika królewskiego (J 4, 46-54). Oba te znaki prowadzą do wiary w Jezusa Chrystusa, pozostając jednocześnie w konfrontacji z odrzuceniem Jezusa Chrystusa w Jerozolimie (por. J 2, 13-22). Pochodzenie z Nazaretu w Galilei staje się też dla Żydów przeszkodą w uznaniu w Jezusie Mesjasza narodu żydowskiego (por. J 6, 42; 7, 41-52). Nazaret i Galilea w czwartej Ewangelii to miejsca, gdzie stało się to, co R. Bultmann nazwał „skandalem Wcielenia”.

Centrum przestrzeni Janowej stanowi jednak Jerozolima i świątynia. Scena oczyszczenia świątyni stanowi znak przyjścia Mesjasza posłanego przez Boga (por. 2, 13-22). Ten znak zapowiada zastąpienie dawnej świątyni ciałem Chrystusa zmartwychwstałego (2, 19-21). Tutaj w „domu Ojca” (J 2, 16) objawia się jako Syn, który wypełnia wolę Ojca, głosząc nową religię o duchowym charakterze. Staje się nową świątynią, miejscem i sposobem obecności Boga wśród ludzi. Nauczanie Jezusa w Jerozolimie to potwierdzenie ciągłości zamiarów Bożych, uznanie autentyczności i wartości religijnych dokonanych w niej wydarzeń historycznych, to także więź między Starym a Nowym Testamentem. Tutaj w Jerozolimie Jezus ukazuje, że ma pełnię życia i pełnię władzy do spełnienia zbawczej misji (por. J 5, 26-30). Objawia to w znakach,

¹² R. E. Brown (dz. cyt., I—XII, 44) wskazuje na to, że w miejscu chrztu Jezusa tradycja umieszcza również wejście Izraelitów do Ziemi Obiecanej (por. Joz 3, 14-17) oraz przejście Eliasza, zanim został uniesiony do nieba (2 Krl 2, 8. 14). Być może, że ewangelista chce przez tę lokalizację ukazać paralelizm postaci Jozue-Jezus. Jozue wprowadził lud przez Jordan do Ziemi Obiecanej, natomiast Jezus, który jest oczekiwany Mesjaszem, przychodzi również zza Jordanu do nowego Izraela. Orygenes w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* nazwę tego miejsca (tj. *Betabara-bêt bārâh*) tłumaczy jako „Dom Przygotowania”, łącząc jej znaczenie z faktem udzielania chrztu przez tego, który przygotowuje Panu lud doskonały.

¹³ Nazwę Betania niektórzy egzegeci tłumaczą symbolicznie jako „Dom Odpowiedzi” (*bêt c'aniyyâh od 'ânâh* — odpowiadać) wskazując na świadectwo, jakie dał Jan Chrzciciel o Jezusie Chrystusie; zob. R. E. Brown, dz. cyt., 45.

uzdrawiając chorego nad sadzawką Betesda (J 5, 1-9a), przywracając wzrok ślepemu nad sadzawką Siloam (J 9, 1-12). Tradycyjna egzegeza traktuje opowiadanie o uzdrowionym nad Betesdą jako alegorię upatrującą w chorym naród izraelski, który w pięciu krążgankach (symbol Tory) oczekuje przyjścia Mesjasza. Nazwę tego miejsca tłumacząc jako „Dom Łaski” (*bêt his' dâ*). Można tu dostrzec Jezusa jako tego, który ukazuje swoją moc, jako dawcę łaski i prawdy w przeciwstawieniu do dawcy Prawa (por. J 1, 17)¹⁴. Nazwa sadzawki Siloam, którą ewangelista tłumaczy jako „Posłany” (*apestalmenos*) jest odnośzona do Jezusa — wysłańca Bożego. Wody sadzawki Siloam według R. Grigsby i obmycie się w nich ślepego są symboliczną antycypacją innego obmycia, które odbyło się w strumieniach oczyszczającej wody na Golgocie¹⁵. Jednocześnie Jerozolima jest miejscem, gdzie objawiający się Jezus jako Syn Boży, Król prawdy (por. 18, 33-37) zostaje odrzucony (por. J 8, 59; 12, 37; 19, 17). Czwarty ewangelista przykłada ogromną uwagę do topografii Męki Pańskiej. Piłat ogłasza Jezusa jako króla (19, 14) w centrum Jerozolimy, w pretorium, na miejscu nazwanym po grecku Litostrotos, po hebrajsku Gabbata (19, 13), co znaczy wzniesienie, wskazując na Jezusa. Ogłoszenie wyroku stało się w Ewangelii Jana jednocześnie intronizacją Jezusa jako króla w centrum judaizmu. Wywyższenie Jezusa na krzyżu, to jest Jego męka i śmierć, odbywa się jednak poza murami miasta. Fakt ten łączony jest z ideą nowego kultu, który przestaje być przywilejem jednego narodu, zyskuje charakter uniwersalny, mają do niego dostęp także poganie. (por. J 12, 20-23). W czwartej Ewangelii właśnie Samaria jest symbolem świata nieżydowskiego, do którego Zbawca przynosi orędzie o kulcie „w duchu i prawdzie” (J 4, 20-24).

Z przeglądu ważniejszych miejsc w czwartej Ewangelii wynika, że topografia w tym dziele nie jest problemem, który można jednoznacznie interpretować. Możemy zatem zgodzić się z zastrzeżeniem A. Läpple, który mówi: „Ewangelia według św. Jana jest tekstem tak nadzwyczaj transparentnym, że zniekształca go każda jednostronna realno-historyczna lub symboliczna interpretacja”¹⁶. A jednocześnie bardzo istotną sprawą jest podejmowanie tej interpretacji, ponieważ pomaga to w pełniejszym odbiorze tego specyficznego dzieła. Jeśli zaś chodzi o dane geograficzne, to słuszne jest stwierdzenie współczesnego archeologa D. Baldiego, który uważa, że: „Obok historii zbawienia” jest „geografia zbawienia”. Miejsca święte mają wielkie znaczenie, ponieważ dają niezłomną podporę wierze, pozwalając chrześcijanom wejść w bezpośredni kontakt ze środowiskiem, w którym Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas”¹⁷.

Ottock

ANNA KUŚMIREK

¹⁴ Por. W. Barclay, *Ewangelia według św. Jana*, t. I, Warszawa 1986—87, 246 n.
¹⁵ Zob. R. Grigsby, *Washing in the Pool Siloam — A Thematic Anticipation of Johanne Cross*, NT 27 (1985) 227—237.

¹⁶ A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy II*, Warszawa 1986, 340.

¹⁷ D. Baldi, *W Ojczyźnie Chrystusa*. Przewodnik po Ziemi Świętej, Kraków—Asyż 1982, 14.

Ks. Franciszek Dylus

NIEKTÓRE ASPEKTY ESCHATOLOGII KOŚCIOŁA W ŚWIETLE „LUMEN GENTIUM”

1. ISTOTNE PRZESŁANKI TEOLOGICZNE

Historia zbawienia jest nie tylko samo-objawieniem się Boga ludzkości przez fakty, słowa i znaki, lecz jest nade wszystko samo-udzieleniem się Boga człowiekowi. Bóg Trój-jedyny w swej naturze staje się najwyższym dobrem i „przedmiotem” owego samoudzielenia, czyli ekonomii zbawczej przezeń podjętej i skierowanej ku człowiekowi. Prawdę tę na swój sposób formułuje K. Rahner, posługując się rozróżnieniem Trójcy „immanentnej” i „ekonomicznej”. Stwierdzając identyczność tychże, autor podkreśla i wyraża dobitnie ideę samoudzielenia się Boga człowiekowi¹.

Bóg w swoim niepojętym (*katabasis*) zstąpieniu w Jezusie Chrystusie staje się dostępne dla człowieka. Wprawdzie inicjatywa zbawcza w sensie absolutnym należy do Boga, który jest Miłością i Łaską niestworzoną, to jednak wywołana On zarazem człowieka do współdziałania (*synergia*), by kontynuować swe dzieło zbawcze aż do eschatologicznego spełnienia zgodnie z podjętym od wieków planem (por. Rz 8, 29-30). Ludzkie współdziałanie nawet zasługujące stanowi element łańcucha łask, któremu inicjatywę i dynamizm zapewnia Duch Święty. Łaska niestworzona, aż po finalne, eschatologiczne spełnienie, w którym Bóg nagradzając nasze zasługi, faktycznie dopełnia i wieńczy swój własny dar.

Tak pojęta zbawcza ekonomia Boża trwa i realizuje się w Kościele, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa i ukonstytuowanym przezeń powszechnym sakramentem zbawienia².

Duch Święty dany Kościołowi staje się zasadą jego nadprzyrodzonej aktywności i źródłem uświęcającej mocy sakramentów, jako skutecznych znaków łaski. W zakresie tak rozumianej ekonomii zbawczej Kościół staje się źródłem i sposobem samoudzielenia się Boga człowiekowi w porządku łaski. Owo samoudzielenie się Boga człowiekowi osiąga swą pełnię nie inaczej jak tylko eschatologicznie, tj. w wypadku jednostki, in statu termini, poprzez wizję uszczęśliwiającą, a w wymiarze globalnym poprzez paruzję, czyli drugie, ostateczne przyjście Pana³.

¹ Por. K. Rahner, *Quelques remarques sur le traite dogmatique „De Trinitate”*, w: *Ecrits theologiques*, t. 8, DDE 1967; por. *Mysterium salutis*, t. VI, Paris 1967, s. 13—140.

² Por. Dokumenty Soboru Watykańskiego II, KK n. 48.

³ Św. Tomasz Aq. sugeruje, iż będzie to ogląd bez pośrednictwa „species creata”, tzn. Bóg sam będzie formą obiektywną naszej władzy poznawczej. Teologia prawosławna mówi o niepoznawalności istoty Bożej, rozróżniając w niej to, co komunikowalne i to, co niekomunikowalne poznaniu ludzkiemu. Teologia zachodnia nie mówi wszakże o uczestnictwie w „Ipsum esse” Boga czyli w Jego *assetas*, tzn. w tym, poprzez co Bóg jest Bogiem.

Czasy eschatologiczne rozpoczęte przyjściem Chrystusa, jego zmartwychwstaniem i zesłaniem Ducha Świętego, jako istotnego Daru eschatologicznego, są zarazem czasami Kościoła, który sam przez nią i mocą swych sakramentów jest środkiem zjednoczenia z Bogiem oraz drogą w Chrystusie, umożliwiającą człowiekowi partycypację w trynitarnym życiu Boga. Idea samoudzielenia się Boga człowiekowi w Chrystusie i możliwość partycypacji człowieka na drodze łaski w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga wyraża istotę chrześcijaństwa⁴. W świetle tych podstawowych przesłanek jawi się również sedno eschatologicznego charakteru Kościoła. Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium* podejmując najbardziej antyczną i najgłębszą teologicznie tradycję określa Kościół „jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego”⁵. W dekrecie zaś o ekumenizmie Sobór nauczając o świętej tajemnicy jedności Kościoła stwierdza, iż „najwyższym wzorem i zasadą owej jedności jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób” (DE 2). Kościół, jak zauważa św. Ireneusz (+ 202), jest ciałem, którego Słowo jest głową, tak jak Ojciec jest głową Chrystusa i Ducha Świętego, który pochodzi od Ojca a dany przez Chrystusa mieszka w każdym z wierzących⁶.

Liczni autorzy, m.in. H. de Lubac, Y. Congar, H. U. von Balthasar stwierdzają, iż chcąc właściwie zrozumieć tajemnicę Kościoła należy mieć przede wszystkim na uwadze wspomniany już porządek zstępujący (*katabasis*) ekonomii zbawczej czyli tajemnicę samo-udzielenia się Boga człowiekowi. To Ojciec posyła Syna a Syn zjednoczony z Ojcem posyła Ducha Świętego⁷. Ten porządek określa z kolei porządek wstępowania (*anabasis*) człowieka ku Bogu, zgodnie z którym Duch Święty realizuje i dopełnia dzieła Chrystusa, napełniając Kościół i wierzących swą mocą, czyni zeń Mistyczne Ciało Chrystusa, Oblubieniec Boga, aby przy końcu czasów Chrystusowi poddać wszystko. Chrystus zaś, gdy Mu zostanie wszystko podane (por. 1 Kor 15, 28), podda wszystko Temu, który Mu wszystko poddał. Powyższa perspektywa widzenia tajemnicy Kościoła pozwala również poprawnie ująć jego eschatologiczny wymiar i nasświetlić jego dynamikę eschatologiczną.

Bóg Ojciec jest pierwotnym źródłem wszelkiego życia nadprzyrodzonego. Jezus Chrystus, Słowo Wcielone staje się dla nas sprawcą tego życia, natomiast komunikuje je człowiekowi poprzez udzielenie Ducha Świętego⁸. Duch Święty zostaje od Ojca przez Chrystusa posłany Kościołowi. Tak więc, Ojciec w Duchu Świętym daje wierzącym poznać i przyoblec się w Chrystusa⁹. Wszystko zatem, co Kościół posiada w swym bycie, w swej „osobowości” i w swej na-

⁴ Por. H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971, s. 293, por. KK n. 2, DM n. 2.

⁵ KK n. 4; por. Św. Cyprian, *De Orat. Dom.*, 23, PL 4, 553; Hartel, III A, s. 285, św. Augustyn, *Serm.* 71, 20; 33 PL 38, 463, św. Jan Damasc., *Adv. Iconod.* 12; PG 96, 1358 D.

⁶ Por. Adv. Hers. 1. 5. c. 18. n. 2.

⁷ Por. H. de Lubac, dz. cyt., s. 195; H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, Paris 1965, s. 472 n.; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1970, t. III, s. 340—350.

⁸ Por. Dz 3, 15; 5, 31.

⁹ Por. H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, s. 472.

turze otrzymuje od Chrystusa, który jest Jego „pełnią”, gdyż własną pełnię w niego przelał (por. Ef 1, 23). Dokonuje się to wszakże mocą Ducha Świętego posłanego przez Chrystusa. Duch Święty napęłnia Kościół swą niewidzialną obecnością, stając się zasadą i mocą jego żywotności (Rz 8, 9; 1 Kor 6, 15). Uzdalnia go w jego funkcjach i postugach ku służbie nadprzyrodzonej miłości (por. Ef 4, 10-16). Stąd wydaje się rzeczą uzasadnioną, aby ujmować kształtowanie się Kościoła jako dynamiczny proces, który zostanie dopełniony, gdy Chrystus wyniesiony do chwały, a pozostający jego głową, stanie się ostateczną formą istnienia całego Ciała.

2. ZMARTWYCHWSTANIE ŹRÓDŁEM ESCHATOLOGII KOŚCIOŁA

Wszystko to, co Nowy Testament mówi o Chrystusie zmartwychwstałym wskazuje, iż jest On eschatonem świata. Wszystko to, o czym traktuje eschatologia zostaje zrealizowane w Chrystusie zmartwychwstałym, jak tego dowodzą m.in. J. Ratzinger, R. X. Durrwell i L. Scheffczyk¹⁰. Jezus zmartwychwstały, przemieniony w Duchu, z woli Ojca staje się rzeczywistością pełną i ostateczną jako obdarzony mocą i chwałą Kyrios¹¹. Tajemnica Paschy jest eschatologiczną nie tylko dlatego, iż w Jezusie zmartwychwstałym realizuje się pełnia zbawienia, lecz nade wszystko dlatego, że Zmartwychwstały w swej pełni zwraca się ku ludzkości i umożliwia jej powrót do Niego i uczestnictwo w swej chwale u Ojca. W ten sposób Bóg w Chrystusie staje się celem, metą i eschatonem ludzkości. Gdyby zmartwychwstanie było jedynie osobistym wyniesieniem Jezusa do pełni życia w Bogu (por. Kol 2, 9), stanowiłoby rzeczywistość finalną, ale nie byłoby wydarzeniem eschatologicznym dla świata¹². Zmartwychwstały staje się zmartwychwstaniem dla wierzących (por. Flp 3, 10-11; 1 Kor 6, 14; 15, 43; Flp 3, 21; Rz 1, 4) oraz wezwaniem i drogą w Bogu.

Wraz z Chrystusem Kyriosem jawi się szczególnie obszar Jego zbawczej aktywności i władzy, a jest nim Kościół „ekklesia Kyriaka” (Kol 1, 18-24). Kościół staje się, zgodnie z wypowiedzią św. Pawła Apostoła, „Królestwem Chrystusa”, tj. pełnym łaski, środowiskiem obecności uwielbionego Chrystusa. Kościół odtąd głosi zwycięstwo i panowanie Chrystusa zwłaszcza poprzez sprawowaną liturgię, która stanowi zarazem szczególnie sposób doświadczania obecności Kyriosa. Owo doświadczenie wiąże się ściśle z chrystofaniami świadczącymi o zmartwychwstaniu (Rz 10, 9; 1 Kor 12, 3; Flp 2, 11). Liturgiczna wspólnota z Kyriosem stanowi kontynuację wspólnoty z Jezusem Chrystu-

¹⁰ Por. J. Ratzinger, J. Auer, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1978; F. X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus Mystère de Salut*, Paris 1982. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986; L. Scheffczyk, *Auferstehung*, Einsiedeln 1976.

¹¹ Duch w sensie biblijnym jest rzeczywistością w pełni Boską w odróżnieniu od wszystkiego innego, co jest ciałem. Czasy Ducha są właśnie czasami ostatecznymi. Por. F. X. Durrwell, dz. cyt., s. 95.

¹² Por. F. X. Durrwell, *Mystère Pascale et Parousie*, „Nouvelle Revue Théologique” 3 (1973) 253 i n.

sem, który po zmartwychwstaniu okazuje gotowość wspólnoty w modlitwie i posiłkach ze swymi uczniami (por. Łk 24, 30; J 21, 12).

Można w związku z powyższym mówić o zasadniczej identyczności panowania zmartwychwstałego Kyriosia z życiem oraz obecnością Kościoła, chociaż oczywiste są teologiczne różnice obydwu rzeczywistości.

Panowanie Kyriosia w swym człowieczeństwie w Kościele jest następstwem zmartwychwstania, wszakże Kościół w swej dynamice, ożywiony tajemnicą zmartwychwstania, potwierdza zarazem realnozdarzeniowy wymiar tegoż zmartwychwstania¹³. Kościół zatem jest Kościołem zmartwychwstania, zakonienionym w pneumatycznym bycie Zmartwychwstałego a także w Jego przemienionej cielesności¹⁴.

Zgodnie z wypowiedziami św. Pawła Apostoła wraz z zesłaniem Ducha Świętego Kościół staje się Mistycznym Ciałem Zmartwychwstałego (Ef 5, 23). Kościół okazuje się niczym innym jak pełnym tajemnicy „rozprzestrzenianiem” się niebiańskiego Chrystusa w Jego przemienionej cielesności w Duchu Świętym na wierzących. Stają się oni w mistyczno-realny sposób członkami Jego Ciała i doń należą inkorporowani mocą sakramentów Kościoła. Kościół w sensie realnym jest Ciałem zmartwychwstałego Chrystusa, który zasiada w chwale Ojca¹⁵. Kościół w swym ziemskim wymiarze stanowi jednocześnie szczególnie organ zbawczy Chrystusa, w którym przemieniona cielesność Kyriosia znajduje swój odbłask i sakramentalne kontinuum¹⁶. Konstytucja *Lumen Gentium* omawiająca w rozdz. VII eschatologiczny charakter Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia, wielokrotnie podkreśla powiązanie faktu ustanowienia Kościoła z tajemnicą zmartwychwstania Chrystusa. „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie przyciągnął (por. J 12, 32); powstawszy z martwych Ducha swego ożywiciela zesłał na uczniów (por. Rz 6, 9) i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia; siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie, aby (...) uczynić ludzi uczestnikami swego chwalebego życia”¹⁷.

Zgodnie z poprzednimi stwierdzeniami i po myśli konstytucji *Lumen Gentium*, z chwilą zmartwychwstania Kościół zyskał w Chrystusie jako „Głowie” swoje eschatologiczne spełnienie i swą zbawczą eschatologiczną orientację (por. Ef 1, 19-22)¹⁸.

Dzięki zesłaniu Ducha ożywiciela Kościół staje się Ciałem Pana i skutecznie zmierza, ogarniając wszystkie narody ku eschatologicznemu spełnieniu. Już na mocy wcielenia, osiągając wszakże swój charakter eschatologiczny w zmartwychwstaniu i wylaniu Ducha Świętego, Bóg stał się dla ludzi Bogiem w nowy, w najwyższym stopniu osobowy i eschatologiczny sposób. Dzieli się bowiem Bóg z człowiekiem niejako samym sobą, czego najwyższym wyrazem

¹³ Por. L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 256—258.

¹⁴ Tamże, s. 259.

¹⁵ Por. KK 48.

¹⁶ Por. KK 1, 48.

¹⁷ KK 48.

¹⁸ Zob. F. Durrwell, dz. cyt., s. 134 i n.

jest dar Ducha Świętego¹⁹. Dzięki temu samoudzieleniu się Boga i przyjęciu Daru przez człowieka w wierze, panowanie Boga staje się rzeczywistością historyczną. Królestwo Boże rośnie w widzialnym świecie, a jest nim Kościół. Kościół tak ukształtowany przez Chrystusa jest jego Ciałem i Oblubienicą, osiagając na ziemi najwyższy eschatologiczny i sakramentalny wymiar.

Już u Synoptyków zostaje zarysowana identyeczność Jezusa i Królestwa Bożego. Identyeczność Kościoła z Chrystusem, wyraźnie stwierdza św. Paweł w swych listach. Wypowiedzi Apostoła są bardzo realistyczne. Stwierdza on, iż Kościół nie jest w swym organizmie społecznym jedynie ciałem, lecz jest Ciałem Chrystusa. Autor identyfikuje w pełni metaforę ciała z Chrystusem (1 Kor 12, 27; 12, 13). Chrześcijanie tworzą w Kościele jedno ciało, ponieważ są oni „wszyscy jedno w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28)²⁰. Przynależność do ciała Chrystusa jest przynależnością do Chrystusa. Św. Paweł posługując się antyteczną paralełą jedności w ciele Chrystusa i jedności cielesnej mężczyzny i kobiety (por. 1 Kor 6, 15-17; Ef 5, 22-32), wyraźnie podkreśla realizm jedności jednego Ciała Chrystusa, którego chrześcijanie są członkami. Apostoł zaznacza jednak, wyróżniając: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17), iż Ciała Chrystusa jest duchowe a jedność z nim jest natury duchowej. Wierni stając się jednym duchem z Nim, stają się jednocześnie jego ciałem²¹. Św. Paweł przy okazji wyjaśniania roli Eucharystii i chrztu w kształtowaniu się Mistycznego Ciała Chrystusa potwierdza realizm jedności wiernych z Chrystusem i duchowy charakter tej więzi (por. 1 Kor 10, 16; 11, 23-25; Ga 3, 25-29). Kościół w ujęciu św. Pawła nie pretenduje być i nie jest dołączany do Ciała Chrystusa, lecz nim rzeczywiście jest. Kościół nie staje się Ciałem Chrystusa po jego zmartwychwstaniu lecz zmartwychwstaje „w Chrystusie”, „wraz z Nim”, zgodnie z powtarzanymi często formułami Listów. Podobnie śmierć, która otwiera Chrystusa ku chwale zmartwychwstania rodzi jednocześnie Kościół. Między Kościołem a śmiercią Chrystusa istnieje ta sama relacja, jaka zachodzi między jego śmiercią a zmartwychwstaniem. Królestwo Boże przychodzi przez mękę Syna człowieczego. Chrystus przelewając swą krew i wydając swe ciało rodzi Kościół, który karmiony Jego ciałem i krwią staje się jego Mistycznym Ciałem.

Z chwilą wskrzeszenia Chrystusa przez Boga i ujawnieniem się chwały zmartwychwstania jawi się również w pełni Królestwo Boże, wspólnota zbawienia, zmartwychwstaje Mistyczne Ciało Chrystusa. Chwała Chrystusa zrodzona jest przez Ojca w Duchu Świętym, który staje się źródłem nowej komunii, tj. wspólnoty wierzących. Chrystus przewyciężywszy słabość i granice ciała staje się „duchem ożywiającym” Kościół jako Mistyczne Ciało. (por. 1 Kor 15, 45). Wspólnota uczniów we wszystkich swych nadprzyrodzonych elementach i faktorach, dzięki którym staje się i jest Kościołem na przestrzeni całej hi-

¹⁹ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 282.

²⁰ Powyższa interpretacja stanowi interpretację Ojców Kościoła. Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, s. 265.

²¹ Por. L. Cerfaux, dz. cyt., s. 235—240.

storii, zawdzięcza swój byt jedynej aktywności Ojca, który wskrzesza Chrystusa w Duchu Świętym. Kościół w pewnym sensie nigdy czasowo nie wykracza poza swe narodziny, mimo iż trwa już blisko dwa tysiąclecia. Zmartwychwstanie bowiem, z którego rodzi się Kościół, ma charakter eschatologiczny, wykraczający poza czas. Historia płynąc przez dzieje Kościoła nie oddala go od źródła, w którym tkwi, od ponadhistorycznego, eschatologicznego faktu zmartwychwstania. Kościół poprzez historię zmierza ku spełnieniu w paruzji ostatecznego zmartwychwstania, które stanowi jego początek²².

W związku z powyższym Kościół nie będzie miał i nie może mieć innej, przewyższającej obecną, kontynuacji ziemskiej. Dzięki zmartwychwstaniu i ukonstytuowaniu Kościoła, Chrystus-Eschaton tkwi w historii jako eschatologiczno-eklezyjalne działanie Boga. Rozróżnienie Oskara Cullmanna wskazujące na rozłączność „centrum” czasów, wyznaczonym przez przyjście Chrystusa, a końcem czasów, czyli paruzją, ujawnia, iż historia zbawienia w Kościele przebiega pod znakiem „już” a zarazem „jeszcze nie” (por. 1 J 3, 2)²³. To znaczy, iż Kościół dzięki swemu eschatologicznemu charakterowi trwa i żyje w dialektycznym napięciu między „już”, którym jest definitywnie zrealizowane w Chrystusie zbawienie, a „jeszcze nie”, którym jest orientacja i pielgrzymowanie przez historię ku ostatecznemu spełnieniu w Bogu w godzinie paruzji. Nieodwołalnie i ostatecznie dokonane przez Boga zbawienie trwa w Kościele. Kościół głosi i aktualizuje eschatologiczno-zbawczą misję Chrystusa w Duchu Świętym pośród historycznych uwarunkowań i przemijanie pokoleń.

Kościół mimo ludzkich braków i słabości pozostaje ziemską epifanią zbawczych, osobowych mocy Trójjedynego Boga aż po ostateczne wypełnienie się czasów zgodnie z zamysłem Bożym. Kościół, jak stwierdza *Lumen Gentium*, jako Ecclesia „sancta simul et semper purificanda” nieomylnie kieruje się ku kresowi eschatologicznemu, a w zarodku jako dar, in sacramento, niesie go już w sobie²⁴.

Należy pamiętać, że śmierć, zmartwychwstanie a także paruzja stanowią jedną tajemnicę zbawczej, eschatologicznej paschy Pana. Tajemnica zmartwychwstania Chrystusa sama w sobie posiada charakter paruzyjny, chociaż nie jest nią w sensie finalnym²⁵. Istnieje dość powszechna skłonność do dysocjacji i dzielenia jednego misterium Chrystusa. Częstokroć śmierć i zmartwychwstanie bywają traktowane jako fakty przeszłe, których efekty są trudno dostępne dla ludzi z odległości czasu. Drugie przyjście Chrystusa natomiast staje się bardzo oddaloną przyszłością. W tak rozumianą diastazę czasową, mieszczącą się między dwoma różnymi biegunami, usiłuje się wmieścić pośrednictwo Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. W rzeczywistość

²² Por. F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus*, s. 142—146.

²³ Por. O. Cullmann, *Christus und Zeit*, München 1977, s. 74; por. 1 J 3, 1-2; E. Schillebeeckx, *L'Église et l'humanité*, „Concilium” 1 (1965) 57—78.

²⁴ KK 8 i 48.

²⁵ Pomijamy szersze uzasadnienie egzegetyczne. Wydaje się, że stwierdzenie to posiada wystarczającą ilość racji skryptyrystycznych i teologicznych. Zob. F. X. Durrwell, *Mystère*, s. 253—278.

ci wszakże Kościół nie kieruje się od paschy ku paruzji, lecz od początku żyje jednością z Chrystusem paschalnym i paruzyjnym, zmierzając ku eschatologicznej pełni tego zjednoczenia. Tożsamość Kościoła i jego wewnętrzną zasadę stanowi od początku zmartwychwstały Chrystus, który jest zarazem jego chwalebną, eschatologiczną przyszłością. Kościół wzrasta w Chrystusie aż do pełnej miary tożsamości z Nim, „kiedy ujawni się takim, jakim jest”, czyli do ostatniego dnia historii Kościoła. Powyższe ujęcie jaśniej wyraża prawdę, iż zbawienie eschatologiczne spełnia się mocą tajemnicy Chrystusa, Syna Bożego, osiągając swą pełnię w Jego śmierci, zmartwychwstaniu oraz udzielaniu się ludziom w Duchu Świętym²⁶.

Paruzja Chrystusa nie jest stopniowym powracaniem Pana, jakby swoistą abolicją Jego odejścia, lecz dokona się przez wywyższenie Chrystusa. Jego powtórne przyjście jest raczej powrotem świata, wspomnianym już wyżej, *anabasis* natury, sprawionym przezeń i dopełniającym się w momencie eschatologicznej pełni. Stanie się to w Kościele i dzięki Kościołowi w Chrystusie. Takie rozumienie eschatologii zmartwychwstania, jak również paruzji a w konsekwencji istoty eschatologicznej dymensji Kościoła jako Ciała Chrystusa potwierdzają wypowiedzi św. Pawła m.in. w Ef 2, 6-7; Tes 4, 16-17; 1 Kor 15, 51-53; Kol 3, 1-4; 1 Kor 10, 11.

Kościół żyje zatem pośród czasów ostatecznych. Jest szczególną obecnością przyszłości eschatologicznej, obecnością mocy zmartwychwstania i życia płynących od Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Kościół znajduje się naraz w tym i przyszłym wieku, zdąża w ciele (por. 2 Kor 10, 3) i żyje w Duchu, przebywa w niebie i ciągle pielgrzymuje na ziemi (2 Kor 5, 6). Trwa pośród dnia (por. 1 Tm 5, 8), lecz dzień jeszcze nie nadszedł (por. 1 Tm 3, 2). Tak rozumiana przez św. Pawła kondycja Kościoła znajduje swoje wyjaśnienie w fakcie zanurzenia go w Chrystusie mocą Ducha Świętego. Chrystus jako *Kyrios* jest eschatonem Kościoła. Eschaton jest metą i szczytem, w którym i ku któremu została stworzona cała rzeczywistość doczesna, stając się poprzez to przedostateczną. Cała natura posiada swe bytowe i celowe korzenie w eschatonie, który tkwi w niej. On też pozostaje dla niej ostateczną przyszłością i spełnieniem.

Kościół zatem egzystując poprzez wiarę w Chrystusie, a Chrystus ożywiając i uobecniając się w Kościele czyni zeń szczególne środowisko przemiany i uświęcenia świata. Kościół tkwi w ten sposób *ex constitutione et ex missione* w dwu antynomicznych wymiarach rzeczywistości. Obciążenie doczesne właściwe Kościołowi i jego zanurzenie bytowe w rzeczywistości widzialnej świadczą zarazem o niedopełnieniu się jeszcze jego zmartwychwstania. Świadczą też o kosmicznym wymiarze zmartwychwstania Chrystusa, które ma stać się udziałem całego świata stworzonego. Kościół jest bowiem ciałem Chrystusa uwielbionego, posłanym i zaangażowanym w świat, aby przybliżyć czas paruzji w głębinach kosmosu. Wyodrębnione przez teologów kategorie charakteryzujące eschatologiczną dymensję Kościoła: „już” i „jeszcze nie”, nie pozostają w sprzeczności, lecz wyrażają swoistą komplementarność. Pierwsza jest siłą na-

²⁶ Por. F. X. Durrwell, *Mystère...*, s. 277.

pedową i twórczym przewyciężeniem drugiej, która stwarza szansę pełni i zwięńczenia dzieła stworzenia.

Korzystając z chrystologicznej przesłanki, która najtrafniej eksplikuje eschatologię w jej poszczególnych, nieraz zawiłych problemach, możemy stwierdzić co następuje. Ziemska egzystencja Kościoła jest podobna do egzystencji Jezusa Chrystusa. Już na ziemi wraz z Jego przyjściem zaistniało Królestwo Boże, które w pełni miało się objawić dopiero w przyszłości. Jezus był już Synem Bożym, miał jednak dopiero wysłużyć pełnię chwały. Już nosił w sobie swoją śmierć i zmartwychwstanie, które dopełniły się później. Podobnie rzecz ma się z poszczególnym chrześcijaninem i całym Kościołem. Od chwili chrztu zyskuje on udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, jednak dopiero poprzez współpracę z łaską może osiągnąć przejście ze śmierci do życia w Chrystusie i w mocy Ducha Świętego. Ostateczny udział w chwale eschatologicznej spełnia się w tajemnicy paruzji Chrystusa.

Chrystus podnosi Kościół ku sobie. Nie wyznacza żadną miarą końca świata, lecz świat prowadzi ku końcowi, tzn. ku jego pełni. Pascha Chrystusa bowiem nie posiada w sobie żadnych unicestwiających mocy, lecz w Kościele staje się eschatonem świata, przybliżając go do mety przemiany i spełnienia w Bogu.

3. ESCHATOLOGICZNE POŚREDNICTWO KOŚCIOŁA W HISTORII ZBAWIENIA

Kościół wsparty jest o tajemnicę zmartwychwstania i żyje jej dynamiką eschatologiczną, zmierzając ku swej ostatecznej pełni. Zmartwychwstanie Pana jest bowiem początkiem i jutrzenką tego, co ma się dopełnić w przyszłości. Wprawdzie członkowie Kościoła są już usprawiedliwieni i uświęceni (por. 1 Kor 6, 11), żyją w Chrystusie otrzymawszy Ducha Świętego (Rz 8, 9-11) i posiadają zadatek chwały Chrystusa (por. Rz 8, 30; 2 Kor 3, 18), wszakże to wszystko stanowi jedynie o otwarciu i podjęciu z ich strony właściwej drogi ku ostatecznemu spełnieniu.

Nowe życie otrzymują wierni przez zanurzenie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (Rz 6, 4-8). Zostają w Nim na nowo stworzeni (Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17), aby osiągnąć wieczystą ojczyznę w niebie (por. Flp 3, 20-21). Dzień pełnego zbawienia w Bogu jest zatem jeszcze przyszłością (Ef 1, 13-14; 4, 30; Kol 1, 27). Św. Paweł wyraźnie podkreśla, że zbawienie w Chrystusie jest dane wiernym w Kościele w formie, która zobowiązuje ich dopiero do pełniejszego nabycia go i wytrwania w nadziei na jego spełnienie w Bogu (Rz 8, 23-25; Flp 2, 12). Na ten sposób spełnia się już w Kościele trwa jeszcze w tym wieku²⁷. Kościół trwa wśród przemijającego świata, przebywa wśród stworzeń i żyje w ciele (por. 2 Kor 5, 6; Rz 8, 19-22; 2 Kor 10, 3), a jednocześnie żyje Duchem i nadzieją przyszłego wieku (2 Kor 5, 5; Ef 1, 14). Wyraźnie zatem w Kościele „mieszają” się dwa wymiary: transcendentny i przygodny. Życie Kościoła współtworzą dwie różne rzeczywistości: działanie Ducha Świętego i Jego łaski

²⁷ Por. KK 48; 1 Kor 10,11.

a jednocześnie kondycja cielesna i grzeszność człowieka, „wiek obecny i wiek przyszły”²⁸. Kościół trwający w czasie żyje tajemniczym procesem indentyfikowania się jego wiernych z Chrystusem. Zasadą bowiem i dymensją przyszłego wieku jest właśnie Chrystus zmartwychwstały, obecny w Kościele. Jednoczesna obecność Kościoła pośród stworzeń w ciele i obecność w Duchu znajduje swe uzasadnienie w fakcie, iż Chrystus jako Kyrios stał się rzeczywistym eschatonem świata. Jako taki, Chrystus orientuje przez Kościół ku sobie wszelkie stworzenie zanurzone w ciele i w czasie (por. Rz 8, 19-22).

Kościół jest więc rzeczywistością ludzką, historyczno-empiryczną a jednocześnie jest Ciałem Chrystusa napełnionym Jego Duchem. Stanowi on nieodłączną część świata widzialnego i jako wspólnota ludzka jest podobna do innych społeczności a jednocześnie radykalnie różni się od nich swą transcendentną nadzieją i dynamiką eschatologicznego życia. W Kościele ujawniają się z całą wyrazistością cechy dwu antynomicznych rzeczywistości: historycznej i ponadczasowej, doczesnej i wiecznej. Kościół jako rzeczywistość duchowo-nadprzyrodzona posiada zarazem wyraźne oblicze historyczno-znakowe. Stosując doń znane pojęcia z zakresu teologii sakramentów, wyróżnimy w Kościele „res et sacramentum”. Nadprzyrodzone wyposażenie Kościoła, jakim są sakramenty, słowo Boże oraz rozmaite charyzmaty wykazują również znamiona tej podwójnej przynależności. Kościół zwrócony jest ku światu przyszłemu, a jednocześnie należy do świata ziemskiego, w którym tkwi, sprawując wiernie swą misję. Owa dwunurtowość charakteryzuje tajemnicę Kościoła w całej jej głębi na podobieństwo tajemnicy Wcielonego Słowa. Ujawnia to tym wyraziściej, iż Kościół jest Ciałem Chrystusa uwielbionego. Misją Kościoła jest przybliżenie momentu paruzji względem historii i świata. Eschatologiczne pośrednictwo Kościoła jest jedynie aktualizacją eschatologicznego pośrednictwa Chrystusa jako jedynego sakramentu zbawienia.

Konstytucja *Lumen Gentium*, eskponując eschatologiczny charakter Kościoła, podkreśla, iż jest to Kościół pielgrzymujący. Myśl tę wyraża wielokrotnie św. Paweł mówiąc o „marszu”, „biegu” wierzących ku wyznaczonej przez Chrystusa mecie (Rz 6, 4; Flp 3, 12-14; Ga 5, 25; 1 Kor 9, 24-26). „Marsz” ów odbywa się w Kościele, jako pielgrzymującym Ludzie Bożym Nowego Przymierza ku celowi eschatologicznemu. Kościół uświadamia swym członkom niedoskonałość ich egzystencji doczesnej, która swe spełnienie i doskonałość zyskuje w Chrystusie zmartwychwstałym. Chrzest umożliwia wierzącemu podjęcie drogi „status viae”, tzn. pełne zorientowanie swej egzystencji ku finalnemu zmartwychwstaniu i dopełnieniu świata (Rz 6, 3-13). Św. Paweł wyraża to jeszcze inaczej, znanym tekstem z Listu do Filipian: „Nie mówię, że już to osiągnąłem i już stałem się doskonałym, lecz pędzę, abym też (to) zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Jezusa Chrystusa (...) zapominając o tym, co ze mną, a wytyżając siły ku temu, co przede mną, pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie” (3,12-14).

²⁸ Tamże; por. F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus...*, s. 196

Kościół jako Lud Boży, obdarzony swoistą dynamiką eschatologiczną, której źródłem jest sam Chrystus w Duchu Świętym, zmierza ku ostatecznemu dopełnieniu w Bogu. Proces wzrostu czy postępu na drodze duchowego rozwoju i inkorporacji w Chrystusa dokonuje się poprzez pośrednictwo „organów” wzrostu, tj. sakramentów świętych. Kres owego wzrostu wyznacza dzień paruzji. Jest on dniem ostatnim historycznej egzystencji Kościoła. Paruzji nie można traktować w oderwaniu od tajemnicy paschy. Jest ona ostatecznym i najpełniejszym wyniesieniem ludzkości do uczestnicza w zmartwychwstaniu i chwale Chrystusa. *Anabasis* ludzkości ku uczestnictwu w chwale Trójjedynego Boga dokonuje się mocą Paschy Pana. Dzień paruzji jest pełnią triumfu odniesionego przez Zbawiciela w Jego ciele ziemskim, tj. w Kościele (por. Ef 4, 30; 1 Kor 15, 24; Hbr 2, 8). Kościół zatem zdążający ku paruzji jest zarazem jej „sakramentem”, co wyraża jeszcze jeden aspekt jego eschatologicznego charakteru. Paruzja objawia moc i nieskończoność darmowego samoudzielenia się Boga w Zmartwychwstałym. Samoudzielenie to dokonuje się w Kościele i przez Kościół²⁹. W Kościele bowiem wzrasta i osiąga pełnię ciało Chrystusa w świecie. Dzień paruzji jest jednocześnie wyniesieniem (*anabasis*) Kościoła do pełni uczestnictwa w chwale zmartwychwstałego Kyriosia. Chrystus paruzją nie powoduje końca świata, lecz świat przemienia i wprowadza go do swej pełni. Paruzja posiada charakter przebóstwiający, jako eschatyczne przemienienie świata, zamyka jego historię. Totum i quantum świata uświęcone mocą łaski w człowieku znajduje ostateczną swą pełnię w blaskach paruzji Zmartwychwstałego³⁰.

Oczekiwanie Kościoła na paruzję jest oczekiwaniem na jego własne spełnienie i na objawienie się pełni jego tajemnicy w Chrystusie. Godzina paruzji ujawni fakt, iż Kościół został totalnie przeniknięty i ogarnięty obecnością Chrystusa w Duchu Świętym. Chrystus eschatologicznie obecny przez swego Ducha w Kościele, dokonując paruzji, podniesie Kościół i wywyższy w swej transcendentnej chwale Boskiej. Ukaże się wiernym, „otwierając im oczy” mocą swej światłości, by mogli widzieć „Boga takim jakim jest”. Pan przychodzi, *Marana tha*, umożliwiając przyście do Niego swemu Kościołowi. Paruzja w istocie nie jest powrotem Chrystusa, ponieważ On jako zmartwychwstały jest stale obecny w Kościele, lecz przyściem w takiej pełni, która umożliwi pełne przyście wybranym „na Jego spotkanie”. Prawdę tę wypowiedział obrazowo św. Paweł następującymi słowami: „ (...) wraz z nimi będziemy porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Pana i tak zawsze pozostaniemy z Panem” (1 Tes 4, 17).

Częstochowa

KS. FRANCISZEK DYLUŚ

²⁹ Por. F. X. Durrwell, *La résurrection...*, s. 208 i n.

³⁰ Por. tamże, s. 211.

O. Tomasz Maria Dąbek OSB

DZIECKO W BIBLI

Pismo święte wielokrotnie mówi o dzieciach, zarówno w dosłownym jak i w przenośnym znaczeniu, kiedy to postawa dziecka stanowi wzór właściwego religijnego odniesienia się człowieka do Boga. Można w różny sposób omawiać naukę Biblii o relacjach rodzinnych w religii objawionej Starego i Nowego Testamentu oraz rozważać podłoże i znaczenie określeń „dzieci”, „mali” i „prości” ludzie używanych jako przykłady właściwej postawy religijnej. Ograniczymy się do krótkiego omówienia podstawowych przykładów pokazujących, jakie jest odniesienie nauki objawionej do dziecka — małego człowieka i jakie cechy dziecka należy naśladować, chcąc wiernie wypełnić wskazania Zbawiciela, który powiedział: „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3).

Dla Izraelitów płodność — liczne potomstwo, to znak błogosławieństwa Bożego. Święte księgi nazywają dzieci „koroną starców” (Prz 17, 6), porównując krąg synów sprawiedliwego do gałązek oliwnych otaczających jego stół (Ps 128, 3). Potomstwo przekazuje przyszłym pokoleniom imię człowieka, czyli to, co jest dla niego najbardziej istotne¹. Stąd wynika troska o podtrzymanie rodu, przejawiająca się między innymi przez prawo lewiratu, mocą którego brat ma pojąć za żonę wdowę po zmarłym bezpotomnie bracie i pierwszy syn z tego małżeństwa uważany jest za potomka zmarłego². Grzech Onana, drugiego syna Judy (Rdz 38, 9n) potępiony został przede wszystkim jako uchylanie się od tego obowiązku, lekceważenie bożego daru, jakim jest możliwość przekazywania życia w ogóle i brak czci dla pamięci brata, którą winien Onan podtrzymywać przez wypełnienie małżeńskiej powinności w imieniu zmarłego brata w stosunku do jego żony³. O ile w starożytnym świecie ojciec miał prawo przyjąć lub nie przyjąć — skazać na śmierć nowonarodzone dziecko, o tyle w świecie biblijnym życie w ogóle a w szczególności ludzkie życie jest wyłączną własnością Boga. Zakaz spożywania krwi jako elementu najściślej związanej z życiem podkreślał religijny charakter życia, jego bezpośrednią zależność od Boga⁴. Człowiek ma ograniczone prawa do życia zwierząt, które mają mu służyć na pokarm, natomiast nie może pozbawiać życia własnych dzieci, otrzymanych od Boga. Szczególne obrzydzenie budzą u Boga ofiary składane z ludzi

¹ Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. bp K. Romaniuk, Poznań—Warszawa³ 1985, s. 242, 322n; 2 Sm 18, 18.

² Por. Pwt 25, 5-10; Rt 4, 5n; Mt 22, 23-28 par.; S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań—Warszawa 1971, s. 235n; Bp K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1983, s. 27—28.

³ Rdz 38; S. Łach, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, s. 473n; P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, s. 356.

⁴ Por. Rdz 9, 1-6; Wj 20, 13; Kpł 1, 5; 17, 11.

w kulcie ościennych bóstw pogańskich⁵. Nie może więc być mowy o tolerowaniu spędzania płodu czy innych praktyk godzących w życie niemowląt lub nienarodzonych dzieci.

Biblia zatem z wielkim pietyzmem traktuje nowe ludzkie życie, rozwijającego się człowieka. Jednocześnie stosunek ten jest daleki od idealizacji dziecka; natchnieni autorowie zdają sobie sprawę z faktu, że dziecko ma jeszcze wiele do przebycia w procesie rozwoju. Podkreślają potrzebę zdecydowanego wychowania. Widzimy to zwłaszcza w księgach mądrościowych, gdzie czytamy, że głupota jest zakorzeniona w sercu dziecka (Prz 22, 15), rodzice i wychowawcy powinni stosować wszelkie środki, by nauczać młodych mądrości, z karami cielesnymi włącznie⁶. O potrzebie otaczania dzieci troskliwą opieką czytamy także w Ga 4, 1nn — prawem tych młodych istot jest niestałość (por. Mt 11, 16-19 — przypowieść o dziatwie na rynku; Ef 4, 14: „Chodzi o to, byśmy nie byli już dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki”).

Ze względu na własną słabość i niedoskonałość dziecko posiada szczególne przywileje: znajduje się pod specjalną opieką Boga, który opiekuje się sierotami i stoi na straży ich praw (Wj 22, 21nn; Ps 68, 6), swój szczególny stosunek wobec Izraela wyraża w Księdze Ozeasza odwołując się do obrazu ojca, który troskliwie opiekuje się własnym synem (Oz 11, 1-4).

W Starym Testamencie jednym z przejawów bliskości dzieci wobec Boga jest ich udział w kulcie, nawet w modlitwach pokutnych (Jl 2, 16; Jdt 4, 10n). Niektórzy wybitni mężowie zostali powołani już jako dzieci jak Samuel (1 Sm 1-3 por. J 1, 4-10) lub jako ludzie młodzi — jak Dawid wybrany spośród starszych braci (1 Sm 16, 1-13) albo Daniel, który w sprawie Zuzanny okazał się mędrszym od starców Izraela (Dn 13, 44-50). Bóg przygotowuje sobie specjalną chwałę z ust dzieci i niemowląt (Ps 8, 2n cytowany w opisie wjazdu Jezusa do Jerozolimy — Mt 21, 26). W niebieskiej Jerozolimie wybrani będą otoczeni przez Boga miłością macierzyńską (Iz 66, 10-13). Ps 131, 2 wyraża pokój serca i zdanie się na Boga przez odwołanie się do obrazu małego dziecka śpiącego na łonie matki. Pełne radości i chwały proroctwa mesjańskie zawierają także obraz narodzin królewskiego dziecka Emmanuela, które przyniesie wyzwolenie, pokój i sprawiedliwość (Iz 7, 14 nn; 9, 1-6).

Proroctwo to wypełniło się poprzez narodzenie się Syna Bożego w postaci małego, bezbronnego dziecka ubogich rodziców, jakie ukazują nam Ewangelie dziecięctwa w pierwszych rozdziałach Ewangelii św. Mateusza i św. Łukasza. Jezus — Nauczyciel odnosi się do dzieci w sposób tak samo pełen opiekuńczej miłości jak Jahwe Starego Testamentu. Błogosławił dzieci (Mk 10, 16) tak jak błogosławił ubogich (por. Mt 5, 3; Łk 6, 20). „Ubodzy” ufający nie w siły ludzkie, lecz w pomoc samego Boga, są szczególną kategorią osób, stojącą blisko Boga. Dzieci, podobnie jak oni, z łatwością wejdą do Królestwa Bożego. Dziecięca prostota powinna charakteryzować prawdziwych uczniów Jezusa (por. Mk 10, 13-16 par.); trzeba tak jak dziecko przyjmować z całą prostotą

⁵ Por. Kpł 18, 21; 20, 2nn; 2 Krl 16, 3; 21, 6; Ps 106, 37n; Jr 7, 31; Mi 6, 7.

⁶ Por. np. Syr 7, 23; 30, 1-15; K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, dz. cyt., s. 43.

Królestwo Boże (Mk 10, 15, por. J 3, 3. 5, gdzie „nowe narodzenie” jest warunkiem osiągnięcia Królestwa Bożego). Dziecko i człowiek o duszy dziecka przyjmuje Bożą rzeczywistość jako dar Ojca, nie domaga się szczególnych względów od Boga w zamian za wypełnienie zewnętrznych praktyk judaistycznych. Tę ostatnią postawę, reprezentowaną przez faryzeuszów, potępiał Jezus bardzo mocno⁷. Jego naukę rozwijał św. Paweł, przeciwstawiając zbawczą wiarę złudnej ufności w moc uczynków wynikających z dawnego prawa i żydowskich zwyczajów⁸.

Trzeba stać się „małym” — jak dziecko (Mt 18, 4). Na tym polega prawdziwa pokora. Ludziom pokornym Bóg objawia swe tajemnice (Mt 11, 25n) zakryte przed mądrymi mądrością tylko ludzką. „Uczeń” i „mały” to często synonimy w Jezusowym nauczaniu (por. Mt 10, 42; Mk 9, 41). Przyjęcie kogoś z małuczkich w imię Jezusa stanie się podstawą szczególnej nagrody (Mt 18, 5; por. 25, 40), zaś zgorszenie lub pogardzenie dzieckiem albo prostym człowiekiem o duszy dziecka jest bardzo ciężką winą⁹.

Św. Paweł w swoich pouczeniach podejmuje starotestamentowe porównanie dzieci jako istot niedoskonałych (np. 1 Kor 13, 11; Ga 4, 1; Ef 4, 14), zachęcając chrześcijan, by dążyli do doskonałości, „do pełni Chrystusa” (Ef 4, 12-16), naśladując dzieci w ich procesie dojrzewania. Zarzuca brak postępu (1 Kor 3, 1) i przestrzega przed fałszywą koncepcją dziecięctwa duchowego, płynącą zapewne z niewłaściwej interpretacji słów Jezusa (1 Kor 14, 20; por. Mt 18, 3n). Jednocześnie przypomina, że „Bóg upodobał sobie to, co niemocne, aby mocnych poniżyć” (1 Kor 1, 27), a swoim duchowym dzieciom okazuje prawdziwie rodzicielską miłość (por. 1 Tes 2, 7n; Ga 4, 19n; 1 Kor 4, 15)¹⁰.

Natchniony autor Listu do Hebrajczyków porównuje adresatów swego pisma do dzieci, zarzucając im brak dojrzałości i zachęca, by dążyli do postępu (5, 11-14). Św. Paweł zaleca nowo ochrzczonym, by pragnęli mleka słowa Bożego, by mogli szybko wzrastać do zbawienia (1 P 2, 2). Św. Jan wielokrotnie wspomina o Bożym synostwie chrześcijan (por. np. 1 J 3, 1), jednakże nie jest to odwołanie się do sytuacji dziecka, jego prostoty i jego procesu dojrzewania. Umiłowany Uczeń Jezusa mówi o naszej przynależności do Boga, która ma się ukazywać poprzez czystość naszej wiary i praktykę miłości bliźniego. Podobnie jak u św. Pawła w Pismach Janowych jest wiele ojcowskich akcentów w sformułowaniach skierowanych do uczniów (np. 1 J 2, 1. 18 — por. J 13, 33).

Podsumowując dane Objawienia widzimy, że życie dziecka jest absolutną własnością Boga, który obdarza dziećmi rodziców i sam troskliwie opiekuje się dorastającym człowiekiem. Jezus otacza dzieci specjalną troską i miłością. Trzeba przez odpowiednie wychowanie należycie ukształtować charakter rozwijającej się młodej osoby, by umiała rozróżniać między dobrem i złem — wy-

⁷ Por. np. Mt 23, 1-36; Łk 18, 9-14.

⁸ Por. np. Ga 2, 16-21.

⁹ Por. S. Lé gasse, *Jésus et l'enfant*, „*Enfants*”, „*Petits*” et „*Simples*” dans la tradition *synoptique*, Paris 1969, zwłaszcza s. 54n; K. Romaniuk, dz. cyt., s. 100-102.

¹⁰ Syntezę nauki św. Pawła o roli i miejscu dzieci i młodzieży w rodzinach podaje bp K. Romaniuk, dz. cyt., s. 134—136.

bierać dobro i odrzucać zło. Prostota, szczerłość i bezpośredniość dziecka to cechy, które winni naśladować uczniowie Chrystusa, przyjmujący od Niego Dobrą Nowinę. Ta postawa jest właściwym odniesieniem się człowieka do Boga i umożliwia pełne miłości przyjęcie innych ludzi jako dzieci tego samego Ojca.

Kraków—Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Michał Wojciechowski

DOTKNIĘCIE TRĘDOWATEGO (Mk 1,40-45)

Oczyszczenie trędowatego (Mk 1, 40-45; Mt 8, 1-4; Łk 5, 12-16) jest widziane przede wszystkim jako opowieść o cudzie i w związku z tym egzegeza tej perikopy skupia się często na historyczności wydarzenia, której badacze stosujący metody historyczno-krytyczne są skłonni zaprzeczać. Stosownie do tego opowiadanie jest widziane przez jednych raczej apologetycznie, jako dowód mocy Jezusa i przejaw jego świadomości mesjańskiej (por. Mt 11, 5 / Łk 7, 22) — przez innych zaś całkiem inaczej, jako świadectwo wiary w Chrystusa — cudotwórcę w pierwotnym Kościele czy wręcz jako legenda przeznaczona dla oczekujących cudowności słuchaczy Ewangelii.

W każdym jednak wypadku skutki czynu Jezusa stoją w centrum zainteresowania raczej niż sam czyn, dotknięcie trędowatego. Przedmiotem dyskusji jest raczej ostateczny kształt opowiadania i jego elementy teologiczne, niż stojąca za nim tradycja pierwotna. Zajmujemy się głównie odbiorem wydarzenia i opowiadania o nim, patrzymy na nie oczyma naszej wiary, zamiast szukać „punktu widzenia Jezusa”, tego co w swoim czynie pokazał. Tymczasem dotknięcie trędowatego samo w sobie było czymś niespodziewanym i szokującym. Nie należy patrzeć na nie tylko od strony skutków.

Idąc w tym kierunku należy najpierw zbadać dokładnie obecny kształt opowiadania, szukając w nim tego, co pochodzi wprost z pierwotnego przekazu, a odróżniając te słowa i zdania, które mogły zostać dodane lub przerobione przez ewangelistę. Bierzymy tu pod uwagę przede wszystkim świadectwo Ewangelii najstarszej, Markowej. Odtworzywszy przekaz pierwotny możemy ocenić jego wartość historyczną oraz poszukać możliwego sensu dotknięcia trędowatego przez Jezusa. To końcowe teologiczne pytanie można postawić po uprzednim uwzględnieniu rygorów metod filozoficznych i historycznych.

I. ANALIZA TEKSTU

(40) I przychodzi do niego trędowaty, prosząc go, (padając na kolana) i mówiąc mu:

Jeśli zechciałbyś, możesz mnie oczyścić!

(41) Rozgniewawszy się (albo: zlitowawszy się) wyciągnął rękę, dotknął i powiedział mu:

Chcę bądź oczyszczony.

(42) I zaraz trąd go opuścił i został oczyszczony.

(43) A będąc silnie wzburzony (na niego?), zaraz go wyrzucił.

(44) I mówi mu: Patrzaj, abyś nikomu nic nie powiedział, ale idź, pokaż się kapłanowi i złóż ofiarę za swoje oczyszczenie. Co nakazał Mojżesz na świadectwo im.

(45) Lecz ów odszedłszy począł tak wiele rozgłaszać i o sprawie rozpowiadać, że [Jezus] nie mógł jawnie wejść do miasta, ale przebywał poza nim, w miejscach pustych. I przychodzono doń zewsząd.

W. 40. jako wprowadzenie do całości mógł być łatwo uformowany przez ewangelistę lub dawniejszego redaktora. Jednakże styl, występujące w oryginalne greckim trzy miesłowy, połączone zwykłymi „i”, wskazywałyby na źródło aramejskie. Wzmianki o klęknieniu brak w części rękopisów, ale nie widać powodu, dla którego miałyby być później dodana; użyte słowo (*gonypeton*) jest rzadkie i wolne od zabarwienia teologicznego. Łukasz i Mateusz korzystający z Marka też wspominają w tym miejscu pokłon chorego.

Prośba trędowatego zawiera wyznanie wiary w moc Jezusa: „Jeśli zechciałbyś, mozesz”. Podobnie brzmi zdanie o Bogu w Mdr 12, 18: „gdy zechciałbyś, masz moc” (por. Ps 115, 3 - Ps 113, 11 LXX; Ps 135, 6). W cytowanych niekiedy przez Marka prośbach do Jezusa widoczna jest intencja teologiczna, chęć wyrażenia dojrzałej już wiary (Mk 10, 47n; por. 1, 24; 5, 7). Oryginalna postać mogła zostać zatarta, prócz ewentualnie słowa „oczyścić”; obecna forma pochodzi od redakcji.

W. 41. W wydaniach tekstu greckiego NT oraz w większości przekładów znajdziemy na początku słowo „zlitowawszy się” (gr. *splanchnistheis*). Komentatorzy badający szczegółowo to miejsce uważają je jednak zazwyczaj za wersję ułatwioną, woląc rzadszą i trudniejszą: „rozniewawszy się” (*orgistheis*). Znajduje się ona tylko w jednym — ale to ważnym — rękopisie greckim D oraz w przekładach starołacińskich i u św. Efrema (łac. *iratus*). Za „gniewem” raczej niż „litością” świadczą jeszcze inne okoliczności. Ewangelia Mateuszowa, która gdzie indziej mówi o litości Jezusa nad chorymi, w tym miejscu słowa tego nie używa. Marek wspomina w kilku miejscach gniew Jezusa (Mk 3, 5; 8, 12; 9, 19; 10, 14), co inni ewangelici opuszczają.

Pojawienie się dwóch wersji wynikało zapewne z wielkiego podobieństwa słów „zlitować się” i „rozniewać” po aramejsku. Odpowiednie tematy czasowników brzmią *rhm* i *r^cm*. W formie Itpael rdzeń *r^cm* oznacza poruszenie wewnętrzne, stan gniewu. O to chodziło w pierwotnej semickiej tradycji ustnej. Gniew Jezusa mógł być wywołany złem upostaciowanym w chorobie.

Słowa „wyciągnął rękę” służą wzbogaceniu stylu, zwróceniu uwagi na czynność właściwą: dotknięcie. To opisano jednym słowem „dotknął”, bez żadnych ozdób. Rozkaz Jezusa „bądź oczyszczony” (*kataristheti*) przypomina rozkazy w jednym słowie przekazane po aramejsku przy innych okazjach (*Talitha kum* — Mk 5, 41; *Effatha* — Mk 7, 34). Jak one należałyby do tradycji dawniejszej. Natomiast słowo „chcę” nie jest konieczne.

W. 42. Słowo „zaraz” typowe jest dla osobistego stylu ewangelisty. Całe natomiast zdanie „I trąd go opuścił i został oczyszczony” trudniejsze byłoby do osądzenia. Mogłoby pochodzić z dawniejszego źródła. Nie widać bowiem aluzji do zdań biblijnych o trądzie: pierwsza połowa w ogóle nie ma odpowiednika w ST, zaś druga jest całkiem pospolita. Stwierdzenie uzdrowienia miewa często postać paralelizmu z dwu- lub trzykrotnym powtórzeniem, np. Mk 3, 5; 5, 29; 7, 35; 8, 25 (por. 4, 39, 6, 42).

Z drugiej strony styl mógłby być Markowy (Mk 1, 31 — „opuściła ją gorączka”); zdania pierwotne na temat uzdrowień bywają krótsze (jak w J 9, 7), opisanie skutków z lekką emfazą byłoby raczej dziełem późniejszego narratora. W takim wypadku można by sądzić, że pierwotny opis przechował się u Mateusza: „i oczyszczony został jego trąd” (Mt 8, 3). Zdanie z Mateusza brzmi po grecku bardzo niezgrabnie i niezbyt logicznie (oczyszczony został przecież nie trąd lecz trędowaty). Można natomiast zaproponować rekonstrukcję aramejską z czasownikiem od tematu *brr* w formie Pael, a oznaczającym, że trąd został raczej „oddzielony” niż „oczyszczony”.

W. 43. Znowu mowa o gniewie Jezusa, co nie jest rzeczą typową. Zdanie to należy do pierwotnego rdzenia opowiadania, choć ze względu na trudność, jaką stwarza, wielu komentatorów stara się je pominąć jako dopisek ewangelisty lub przetłumaczyć w sposób łagodniejszy. Dlaczego zatem Jezus gniewałby się na uzdrowionego?

Słowa użyte dotyczą rzeczywiście gniewu (gr. *embrimesamenos* — por. Mt 9, 30; Mk 14, 5), sytuacji, która gniew usprawiedliwia. Podobnie „wyrzucenie” napotykamy tam, gdzie ktoś naprawdę został siłą popchnięty czy usunięty (zazwyczaj chodzi o złe duchy; o ludziach Mk 1, 12; 5, 40; 11, 5; 12, 8).

Mógłby to być zatem opis wzburzenia Jezusa, które zaczęło się gniewem na widok choroby. Z tekstu wynika jednak, że Jezus gniewał się na uzdrowionego (*embrimesamenos auto*). Trudność tę rozwikłać można odwołując się raz jeszcze do odpowiedników aramejskich. Postulowany w tym miejscu czasownik aramejski o rdzeniu *thf* dotyczy gniewu czy gorącej reakcji jako postawy wewnętrznej, towarzyszący zaś czasownikowi zaimek odnosi się do osoby tego, który się gniewa. Jezus gniewał się. Podobne jest użycie tego samego rzadkiego dosyć słowa w J 11, 33 (wzburzenie „w duchu”) i w J 11, 38 („w sobie”).

Te silne emocje spowodowały, że Jezus w gwałtowny sposób odesłał uzdrowionego.

W. 44. W pierwszej części zdania napotkamy typowy nakaz zachowania sekretu co do uzdrowienia. Nakazy takie są przez ewangelistę formułowane w sposób dość standartowy i nie sposób stwierdzić, w jakiej formie mógł podawać je sam Jezus. Jest to raczej wskazanie na motyw „sekretu mesjańskiego”, ewangelista przypomina odbiorcy Ewangelii, że godność Jezusa musiała na razie pozostać nieznaną.

W drugiej części mowa przeciwnie, o pewnego rodzaju ujawnieniu wyleczenia. Dość zaskakujący jest w ustach Jezusa nakaz poddania się przepisowi rytualnemu ST — pasuje to jednak do sytuacji uzdrowionego z trądu. Na pewno nie przypisałby takich słów Jezusowi chrześcijanin wiedzący, że przepisy Prawa nie są konieczne. Należą więc te słowa do tradycji pierwotnej. Jedyne

ostatnie z nich „co nakazał Mojżesz na świadectwo im” wyglądają na objaśnienie przeznaczone dla czytelnika Ewangelii nie obznajomionego z prawami ST.

Terminy użyte przez Jezusa nie są ściśle prawne i biblijne, lecz raczej potoczne, zapewne takie, jakie były w użyciu wśród ludu. „Pokazanie kapłanowi” dotyczy bowiem w Prawie (Kpł 13, 49) zapleśniałych ubrań, zaś wyrażenie „złóż ofiarę za swoje oczyszczenie” znany tylko z jednego greckiego rękopisu księgi Hioba 1, 5 (kodeks 5). Natomiast sama treść nakazu dobrze streszcza wymogi Kpł 13-14 dotyczącego trądu.

W. 45. Zawiera on szereg wyrażen typowych dla Marka i motywów powtarzających się stale w zakończeniach historii o cudach. Jest to więc komentarz sformułowany przez ewangelistę.

II. TRADYCJA PIERWOTNA

Zawartość starszego źródła, przekazu ustnego wykorzystanego w Mk 1, 40-45, można w przybliżeniu odtworzyć tak:

(40) I przychodzi do niego trędowaty prosząc go, klękając i mówiąc: (Oczyść mnie).

(41) Rozgniewawszy się dotknął i powiedział: Bądź oczyszczony.

(42) I oczyszczony (oddzielony?) został jego trąd (albo: I trąd go opuścił i został oczyszczony).

(43) A będąc wzburzony, wyrzucił go.

(44) I mówi mu: Idź, pokaż się kapłanowi i złóż ofiarę za swoje oczyszczenie.

Od strony formy literackiej opowiadanie to niezbyt przypomina inne opowiadania o cudach, punkty wspólne są raczej banalne (przybycie do Jezusa, prośba, opis skutku). Dopiero późniejsza, opracowana przez ewangelistę forma opisu ma więcej cech wspólnych z innymi relacjami o cudach. We wspólnocie chrześcijańskiej ujednociono pod pewnymi względami relacje o życiu Jezusa, nadawano im formę określonego gatunku literackiego.

Opowiadanie zrekonstruowane ma natomiast wiele cech nietypowych, nie wynikających z opracowania literackiego, a więc pierwotnych. Można tu wyliczyć uwypuklenie gniewu Jezusa, uzdrowienie przez dotyk i słowa (tylko Mk 5, 41; 7, 33n), rozkaz udania się do kapłanów. Zaskakujące było samo dotknięcie trędowatego; gest ten, trudny do wyobrażenia na tle zwyczajów ówczesnych, na tle praw odsuwających trędowatych od zdrowych, na tle powszechnego wstrętu do ich nieczystości, odsłania osobowość Jezusa, człowieka zdolnego do przełamywania zastanych uprzedzeń. Ale i on dotknął trędowatego w momencie pasji, a nie uroczyście czy hieratycznie; szczególnie ten świadczy o realizmie opowiadania.

Opowiadanie zawiera w każdym zdaniu rzadkie słowa i zwroty. W czterech miejscach sugerowane podłoże aramejskie pomaga ustalić tekst pierwotny i dokonać odpowiedniego przekładu. Na przynależność opowiadania do wczesnej tradycji chrześcijańskiej z Palestyny, bliskiej już bardzo relacjom świadków naocznych, wskazuje też wspomniane wyżej podkreślenie silnych uczuć ludzkich Jezusa, uleczenie przez dotyk, oraz polecenie wypełnienia przepisów Prawa udzielone w języku niezbyt fachowym.

Fakty te wykluczają przypisane opowiadania jakiejś anonimowej twórczości literackiej późniejszych gmin chrześcijańskich; jak to czynią badacze nurtu *Formgeschichte*. Oryginalne i pierwotne cechy relacji o dotknięciu trędowatego pozwalają uznać ją za opowiadanie typu historycznego.

Inne wzmianki o trędowatych i ich uzdrowieniu w ewangeliami są bądź bardziej opracowane literacko i teologicznie (Łk 17, 11-19), bądź dużo zwięźlejsze (Mt 11, 5) Łk 7, 22; Mt 10, 8; Mt 14, 3/Mt 26, 6; Łk 4, 27). Czyni to z nich trudniejszy przedmiot dla oceny historycznej. Jednakże opowiadanie o dotknięciu trędowatego umieszcza w centrum gest uzdrawiający, a tym samym lepiej by je było zestawić z licznymi informacjami o dotykaniu chorych i nakładaniu na nich rąk. Że taka była praktyka Jezusa, nikt nie zaprzecza. Dłuższe opowiadania na ten temat (Mk 7, 31-37; 8, 22-26; 10, 13-16; J 9, 1-7) też mają wiele cech pierwotnych i oryginalnych. Można wreszcie dostrzec podłoże terminologii semickiej (nałożyć ręce: *epitithemi* - smk, *tithemi* - *šim—šit*; dotknąć: *haptomai-ng^c*). Jednocześnie opowiadania z tej grupy nie podkreślają cudowności, raczej stwierdzają fakt wyleczenia. Słowo „cud”, „dziw” czy „znak” nie występują, mimo niewątpliwej nadzwyczajności wielu tego rodzaju uzdrowień.

III. SENS DOTKNIĘCIA

Ze względu na skutki skłonni jesteśmy widzieć dotknięcie trędowatego jako skuteczny gest uzdrawiający, symbol uzdrowienia cudownego. Jednakże Jezus dotknął właśnie trędowatego! Taki dobrowolny gest był w najwyższym stopniu szokujący i trudny do porównania z czymkolwiek. Domaga się więc wyjaśnienia dalej idącego.

Przypomnieć trzeba, że Jezus działał w wielkiej pasji, która z pewnością inspirowała taką czynność. Pewna jej spontaniczność sugeruje, że szukać powinniśmy tutaj nie ukrytego zamysłu, lecz raczej zespołu skojarzeń wiążących się z dotknięciem i z trądem.

Trąd był uważany przede wszystkim za nieczystość, za ohydę wykluczającą z Izraela, ludu mającego być czystym rytualnie i moralnie. Także słowa Jezusa „Bądź oczyszczony” i nakaz udania się do kapłana dowodzą, że nieczystość odczuwał wyraźniej niż fizyczne symptomy choroby, które zresztą nie zostały opisane. Oczyszczenie dominuje nad uzdrowieniem, choć je zakłada.

W niektórych tekstach ST (Lb 12, 10; 2 Krl 15, 5 i 2 Krn 26, 16; por. Kpł 14, 22nn) oraz w teologii rabinicznej trąd pojęty był jako kara Boża za grzechy. Trędowaty był zarazem grzesznikiem, potrzebującym nawrócenia. Z drugiej strony oczyszczenie oznaczało też uwolnienie od winy (np. Ps 51).

Uzdrowienie z trądu (Wj 4,6; Lb 12, 10-14; 2 Krl 5; teologia rabiniczna) było przypisywane samemu Bogu. Bóg też odpuszczać mógł grzechy. W perykopie o oczyszczeniu trędowatego działanie mocą Bożą nie jest bezpośrednio wspominane (ani też powiązanie trądu z grzechem), ale natura wydarzenia nawsuwa takie skojarzenia w sposób konieczny.

Dlaczego jednak dotknięcie? Dotknięcie trędowatego powinno ściągnąć na dotykającego nieczystość rytualną (np. Kpł 5, 3). Prawo to było dobrze pa-

miętane i surowo przestrzegane; nawet zbliżenie się do trędowatego groziło nieczystością (por. Łk 17, 12). Nikt nie mógł twierdzić, że nieczystość się go nie ima. Jeśli więc Jezus dotknął trędowatego, aby go oczyścić, musiał wiedzieć, że sam tym prawom nie podlega. Jeśli zamierzał go oczyścić, musiał przypisywać swemu dotknięciu niezwykłą wartość, nie tylko medyczną, lecz także religijną. Zamiast zanieczyścić Jezusa, dotknięcie oczyściło trędowatego. Na tle pojęć owych czasów był to wyjątkowo szokujący paradoks.

Kiedy dotknięcie czy zetknięcie się mogło mieć skutek tego rodzaju? Wymienimy kilka analogii: Wj 29, 37; 30, 29: cokolwiek dotknie ołtarza, staje się święte (por. Mt 23, 19). Kpł 6, 11. 20 (?) — osoby dotykające ofiar będą uświęcone (por. Ag 2, 12). W ogóle kontakt z kultem uświęcał (np. Ez 42, 14). Dotknięcie ust należy do opisów powołania prorockiego (Iz 6, 7; Jr 1, 9; Dn 10, 16. 18). Dotknięcie może mieć nadzwyczajne skutki: Wj 4, 25; 2 Krl 13, 21.

Zaden z tych przykładów nie odpowiada ściśle Mk 1, 41. Jest jednakowoż jasne, że możliwość działania przez dotyk czerpać musi z mocy Bożej, a zwłaszcza ze świętości (*qdś*), jakości przypisywanej Bogu i rzeczom przez niego uświęconym. Wynika stąd, że Jezus dotykając trędowatego był świadom swojej świętości, swojej władzy w sferze sakralnej, boskiej. Był tak bliski Bogu, że zetknięcie z nim uwolnić mogło od najgorszej nieczystości. Dotknięcie trędowatego jest czynnością symboliczną, aktem oczyszczenia i aktem odsłaniającym Jezusa jako tego, któremu rzeczywiście należy się tytuł „Święty Boży”. Według Ewangelii trędowaty został oczyszczony; to uzdrowienie potwierdziło świętość i moc Jezusa.

Warszawa

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

LITERATURA

Tekst ten omawiany jest zazwyczaj w ramach monografii o cudach Jezusa i do Mk, rzadziej osobno. Nowsze komentarze, także katolickie, często kwestionują historyczność epizodu (np. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Herders Theologischer Kommentar zum NT II/1, Freiburg 1977, s. 140—149; por. tenże, *Jesu ureigene Taten*. Ein Beitrag zur Wunderfrage, *Quaestiones Disputatae* 52, Freiburg 1970, s. 52—113. Artykuły: L. Vaganay, *Marc I, 41*. Essai de critique textuelle, *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, s. 237—252; A. Paul, *La guérison d'un lepreux*, *Nouvelle Revue Theologique* 92 (1970), s. 592—604; M. Herranz Marco, *La curación de un leproso segun San Marcos (Mc 1, 40-45)*, *Estudios Biblicos* 31 (1972), s. 399—433; M. Wojciechowski, *The Touching of the Leper (Mark 1, 40-45) as a Historical and Symbolic Act of Jesus*, *Biblische Zeitschrift* 33 (1989) 1, s. 114-119 — artykuł obecny zawiera jego adaptację. O trędowatych w judaizmie: H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1—6, München 1922—1961, zwłaszcza t. 1, s. 228; t. 2, s. 136; t. 3, s. 767, 794; t. 4, 6, 747, 751, 753. Tłó aramejskie NT m.in. M. Black, *An Aramaic Approach*

to the Gospels and Acts, Oxford³ 1967; G. Schwartz, *Und Jesus sprach. Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu*, Stuttgart ²1987. Słowniki: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumin, the Targumin, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashio Literature* (liczne wyd.); G. H. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt 1922.

Ks. Piotr Kapliński

CZY W DZIEJACH APOSTOLSKICH ISTNIEJE TERMINOLOGIA WSKAZUJĄCA NA PASTERSKI AUTORYTET ŚW. PIOTRA?

W każdej grupie społecznej znajduje się zwykle osoba, która cieszy się szacunkiem, powagą moralną pozostałych, znajduje u nich posłuch, czyli posiada w tej grupie autorytet. Jedną z grup uczniów Chrystusa, ukazaną przez Nowy Testament jest Kolegium Apostołów. Z łatwością da się zauważyć fakt eksponowania przez autorów biblijnych i wysunięcia na pierwszy plan w tym kolegium apostoła Piotra. Ma to miejsce szczególnie w *Dziejach Apostolskich*, księdze przedstawiającej działalność pasterską apostołów po wniebostąpieniu Pana i życie pierwszych chrześcijan. Św. Łukasz, autor tej książki, ani razu nie używa terminu „autorytet”, w odniesieniu do osoby Piotra. Posługuje się natomiast pewnymi, charakterystycznymi dla siebie, zwrotami. Samorzutnie więc rodzi się pytanie: co zamierzał autor *Dziejów* wyrazić, stosując tę specyficzną terminologię? Odpowiedź na powyższe pytanie daje analiza filologiczna greckiego tekstu tych charakterystycznych zwrotów. Ona też wskazuje na pozycję Piotra w gronie Kolegium Apostołów oraz w całym pierwotnym Kościele.

1. WŚRÓD APOSTOŁÓW

Św. Łukasz, rozpoczynając relację z pierwszego wystąpienia Piotra wśród zgromadzonych w Wieczerniku uczniów Chrystusa — po wniebostąpieniu — pisze: „Wtedy Piotr w obecności braci... tak przemówił” (Dz 1, 15). Interesującym wydaje się tu być wyrażenie *ἐν μέσῳ* (V g. *in medio*), które język polski tłumaczy: być w środku, w połowie, wpośród, wśród. W *Dziejach Apostolskich* zostało ono użyte zaledwie pięć razy¹. Oprócz wymienionego miejsca

¹ Por. *Dzieje Apostolskie*. Przekład i komentarz ks. E. Dąbrowskiego, Poznań 1961, 230; *Pismo święte Nowego Testamentu*. Przekład z języków oryginalnych oprac. przez Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów tynieckich. Poznań—Warszawa, 1976⁶, 301.

Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1962, III, 114.

znajduje się ono w opisie wystąpienia Piotra w dzień Zielonych Świątek. Podkreślając to, co Piotr mówi o Chrystusie, Łukasz notuje: „Był wśród nas” (Dz 2, 22). Termin ten został także użyty w opisie aresztowania Piotra i Jana. Wówczas to przełożeni żydowscy „postawili ich w środku i pytali” (Dz 4, 7). Wyżej wymieniona terminologia została również zastosowana w wystąpieniu apostoła Pawła w Areopagu. Autor Dziejów podaje, że Paweł „stanąwszy pośrodku Areopagu” (Dz 17, 22), głosił Ateńczykom Dobrą Nowinę. Po raz piąty (i zarazem ostatni) zwrot *'en mēsō* został użyty w opisie rozbitcia się okrętu na morzu. Wśród podróżnych, zagrożonych niebezpieczeństwem utonięcia w falach morskich, znajdował się św. Paweł, który pocieszał ich. Autor Dziejów w następujących słowach rozpoczyna opis przemówienia Pawła do nieszczęśliwych: „Paweł stanąwszy pośród nich rzekł” (Dz 27, 21).

Wskazane wyżej miejsca i przedstawione fakty, w których zostało użyte wyrażenie *'en mēsō* zwracają uwagę, iż Autor Dziejów Apostolskich użył tego terminu w odniesieniu do osoby, jego zdaniem, najważniejszej wśród innych osób. Użył tego terminu celowo i w sposób zamierzony. Nie do przyjęcia jest przypadkowość i bezcelowość tej specyficznej terminologii, gdy już we wcześniejszej napisanej Ewangelii, św. Łukasz stwierdza wyraźnie: „Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać... po kolei” (Łk 1, 3). Tekst biblijny wskazuje również, iż osoba, w stosunku do której autor Dziejów użył określenia *'en mēsō*, posiada wśród innych przedstawionych przezeń osób pewien posłuch, powagę moralną czyli wśród nich cieszy się autorytetem, np.

- a. Sanhedryn nie lekceważy Piotra i Jana (Dz 4, 13-21).
- b. Ateńczycy pozwalają apostołowi Pawłowi głosić ewangelię w miejscu najbardziej dla nich honorowym, na Areopagu (Dz 17, 22)².
- c. Rozbitkowie okrętu darzą Pawła zaufaniem, ma on u nich posłuch (Dz 27, 33).

Spostrzeżenie to potwierdzają nawet styl gramatyczny stosowany przez autora Dziejów Apostolskich. Ilekroć bowiem użył on terminu *'en mēsō* tylekroć poprzedził go czasownikiem *'anístimai* — wstaje³ albo formą imiesłowową tegoż czasownika *'anastās* — powstałszy. Stosowanie takiego stylu gramatycznego nadaje zdaniu uroczysty charakter. Stosowanie zaś w odniesieniu do osoby uroczystego stylu jest nierzadkim innym jak tylko uznaniem autorytetu tej osoby. Zatem użycie terminu *'en mēsō* w sposób zamierzony i celowy jest wyrazem uznania najwyższego autorytetu Piotra wśród braci, których po wniebowstąpieniu Chrystusa zgromadziło się w Wieczerniku około stu osób. Relacja autora biblijnego wskazuje wyraźnie, że zarówno owo zgromadzenie uczniów Jezusa, jak i wystąpienie wśród nich Piotra poświęcone były trosce o doprowadzenie ludzi do zbawienia, czyli miało charakter duszpasterski. Najwyższy au-

² Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Ateńczycy zlekceważyli Pawła. Niektórzy bowiem wyśmiewali się z niego (Dz 17, 32), ale Autor Dziejów notuje wyraźnie, że „....niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli” (Dz 17, 34). Apostoł Paweł zatem posiadał u nich pewien posłuch.

³ Por. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma 1953, 254.

torytet Piotra wyrażony terminem *'en mēsō*, jest zatem najwyższym autorytetem pasterskim wśród owych pierwszych chrześcijan.

2. RAZEM Z APOSTOŁAMI

Przedstawiając fakt Zesłania Ducha Świętego w Dzień Pięćdziesiątnicy, autor Dziejów zamieszcza przemówienie Piotra, które rozpoczyna słowami: „Wtedy stanął Piotr razem z jedenastoma” (Dz 2, 14). Na uwagę zasługuje tu termin *s yn*, który w języku polskim znaczy: wraz, razem, razem z kimś, z czyją pomocą, z czyimś współdziałaniem⁴. Język grecki zna inny termin oddający polskie — wraz, razem itd., a mianowicie *metà* używany z genetivem. Obydwa te przyimki *s yn* i *metà* wielokrotnie zostały użyte w Dziejach. Przyimek *metà* spotykamy w relacji Łukaszczy:

- a. (Paweł) „był z uczniami w Damaszku” (Dz 9, 20).
- b. „a ręka Pana była z nimi” (Dz 11, 21).
- c. „oznajmiając, jak wielkie rzeczy Bóg z nimi dokonał” (Dz 15, 4).
- d. „arcykapłan Ananiasz ze starszymi” (Dz 24, 1).
- e. „Festus z radą” (Dz 25, 12).

Powyższe przykłady użycia przyimka *metà* wskazują, że termin ten kładzie akcent na ścisły związek osoby, w odniesieniu do której go użyto, ze wspólnotą. Za pomocą *metà* podkreślona została działalność wspólnotowa jednostki. Osoba, do której zastosowano przyimek *metà*, wystąpiła jako przedstawiciel lub delegat wspólnoty. Jest ona jednak integralnie związana ze wspólnotą i może działać tylko w takim zakresie, na jaki jej wspólnota zezwoli. Przyimek *s yn* występuje w tekście:

- a. „... arcykapłan i wszyscy z nim”/jego zwolennicy (Dz 5, 17)
- b. „... dowódca straży ze sługami” (Dz 5, 26).
- c. „... kapłan Zeusa... z ludem” (Dz 14, 13).
- d. „Apostołom i starszym wraz z całym Kościołem” (Dz 15, 22).

Powyższe, przykładowo wymienione, zdania wskazują, iż *s yn* kładzie wyraźny akcent na działalność jednostki i podkreśla jej niezależność w działaniu wspólnoty. Jednostka została ukazana, jako posiadająca władzę nad wspólnotą. Władza ta jednak nie pochodzi od wspólnoty, ale od kogoś z zewnątrz, spoza danej społeczności. W Dz 5, 17 zwolennicy arcykapłana na pewno jemu nie udzielili władzy nad sobą, lecz uczynił to ktoś spoza ich grupy. Podobnie w Dz 5, 26 słudzy nie udzielili władzy nad sobą dla dowódcy straży, a tym bardziej w Dz 14, 13 lud nie obdarzył władzą nad sobą kapłana Zeusa. Władza ta została wyraźnie udzielona z zewnątrz.

Wydaje się zatem, że Autor Dziejów używając zwrotu *Pétros s yn tois 'énde-ka* (Dz 2, 14), bardzo klasycznej konstrukcji o złożonym podmiocie, za pomocą przyimka *s yn*, pragnął podkreślić nie tyle sam fakt, że „Piotr zajmował

⁴ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik...*, IV, 177; III, 115.

miejsce bardzo szczególne w gronie Dwunastu⁵, że cieszył się pierwszeństwem w Kolegium Apostołów, ile władzę tegoż Apostoła w Kolegium⁶. Jednocześnie z paralelnych miejsc, w których przyimek *sýn* został użyty w odniesieniu do innych osób wynika, że władza Piotra nie pochodziła od Kolegium, ale została udzielona Apostołowi przez kogoś spoza grona Dwunastu. Tak więc, za pomocą przyimka *sýn*, podkreślając najwyższą władzę Piotra nad apostołami, św. Łukasz tym samym ukazał jego najwyższy autorytet w Kolegium Dwunastu.

3. GRADACJA TERMINOLOGII: 'EIPEN

W relacji Soboru Jerozolimskiego (Dz 15, 1-22) interesującym wydaje się być słownictwo, jakie zostało użyte na określenie sposobu zabierania głosu przez różnych mówców. Autor Dziejów notuje:

— o Piotrze: „Piotr powstawszy przemówił” (*'eipen* — Dz 15, 7)

— o Barnabie i Pawle: „... a potem słuchali opowiadania Barnaby i Pawła” (*'eksegouméon* — Dz 15, 12).

— o Jakubie: „... zabrał głos Jakub i rzekł” (*légon* — Dz 15, 13).

Specyfika tego słownictwa polega na tym, że zawiera ono wyraźną gradację. Widać to choćby z niżej podanego jego polskiego przekładu:

<i>'eipen</i> pochodzi od <i>'eipon</i>	— powiedzieć coś, rzec, wygłaszać, głosić, słać
<i>'eksegouménon</i> od <i>'eksegéoumai</i>	— wytłumaczyć, objaśnić, wyłożyć, opowiedzieć
<i>apekrítthe</i> od <i>apokrínio</i>	— odpowiedzieć komuś, bronić się, wyjaśniać swoje stanowisko
<i>légon</i> od <i>légein</i>	— mówić, powiedzieć, odpowiadać na coś, wypowiadać się ⁷ .

Termin *'eipen* spośród innych powyższych, wyraźnie odróżnia się swoim uroczystym charakterem. Wyrażenie to zda się podkreślać, że przemówienie Piotra miało odmienny charakter, niż przemówienie innych osób. Nie było to dzielenie się spostrzeżeniami z apostołowskiej pracy, ani objaśnianie czegoś lub bronienie się przed zarzutami. Była to wyraźnie uroczysta mowa, uroczyste orędzie do zgromadzonych. Przedstawiając relację z Soboru Jerozolimskiego, Autor Dziejów Apostolskich nie zanotował drugiego takiego wystąpienia, któregoś ze zgromadzonych. Trudno przyjąć, że gradacja terminologii i użycie najbardziej uroczystej formy w odniesieniu do Piotra dokonane zostało przez Łukasza przypadkowo. Wydaje się, że celowe użycie takiego stylu, miało na celu uwypuklenie pasterskiej powagi Piotra wśród zebranych w Jerozolimie innych apostołów i uczniów Chrystusa.

⁵ K. Romaniuk, *Święty Piotr i jego dzieło*, Katowice 1982, 77.

⁶ Por. L. Fillion, *Pierre* [w:] *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1912, V, cz. I, 356 („chef du collège apostolique”).

⁷ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik...*, II, 38, 180, 49; III, 18.

To spostrzeżenie potwierdza również użycie przez autora biblijnego tego samego czasownika *'eipon* w opisach bardzo ważnych i zobowiązujących przemówień samego Chrystusa⁸. Skoro zatem w analizowanym tekście (Dz 15, 1-22) został użyty przez Łukasza czasownik *'eipon* w odniesieniu do osoby Piotra, czasownik stosowany do przekazania bardzo ważnych słów Chrystusa, to wydaje się, że w ten sposób Autor Dziejów, w sposób zamierzony chciał wskazać, iż Piotr wśród pozostałych apostołów i uczniów Pana zajmował miejsce Chrystusa oraz cieszył się wśród nich najwyższym pasterskim autorytetem. Z tego powodu imię Piotra zostało zawsze umieszczone na pierwszym miejscu, przed imionami pozostałych apostołów⁹.

Powyższa analiza filologiczna specyficznego słownictwa Autora Dziejów Apostolskich, użytego w odniesieniu do apostoła Piotra, jasno wykazuje szczególną i wyjątkową pozycję tegoż apostoła wśród pozostałych członków Kolegium. Ta szczególna pozycja, poprzez zastosowanie terminologii do jej wyrażenia, ujawnia się jako najwyższa powaga moralna w dziedzinie działalności pasterskiej wszystkich uczniów Pańskich. Autor Dziejów badając wszystko dokładnie i systematycznie wyraził prawdę o najwyższym pasterskim autorytecie Piotra.

Ostrołęka

KS. PIOTR KAPLIŃSKI

⁸ Por. Dz 1, 7a; 9, 10; 9, 15; 22, 10; 22, 21; 26, 15.

⁹ Dz. 1, 13; 2, 37; 3, 1; 4, 13; 4, 19; 8, 14.

Ks. Stanisław Haręzga

KU POGŁĘBIONEJ ODNOWIE BIBLIJNEJ

Gdyby ktoś zapytał, jakie jest jedno z największych osiągnięć ostatniego Soboru, bez wahania należałoby odpowiedzieć, że jest nim przywrócenie Biblii Kościołowi. Wprawdzie Słowo Boże zawsze było w nim obecne, ale ta jego obecność była jakby na peryferiach, nie docierała do świadomości wiernych, nie przyczyniła się też do rozwoju teologii i duszpasterstwa. Od czasu Soboru nastąpiła zasadnicza zmiana. Biblia staje się punktem wyjścia refleksji teologicznej, źródłem inspirującym i ożywiającym duszpasterskie posługiwanie Kościoła. Słowem Pisma żywi się kaznodziejstwo, katecheza i wszelkie chrześcijańskie nauczanie (KO 24). W praktyce oznacza to przywrócenie Pisma św. całemu Ludowi Bożemu, który karmiąc się obficie Słowem Bożym, ma przyczynić się do wzrostu Kościoła.

Odkrycie Słowa Bożego jako *dynamis*, czyli siły zdolnej do zrodzenia wiary, do jej karmienia, a tym samym do budowania Kościoła, stawia przed dusz-

pasterstwem nowe problemy i zadania do rozwiązania. Skoro bowiem Słowo Boże ma być codziennym pokarmem i Bożym źródłem, które posila egzystencję wiernych, chodzi o to, by możliwie najpełniej udostępnić wszystkim skarbiec Pisma św. (KO 22). Właśnie to zadanie pozostaje w centrum odnowy biblijnej, po której Kościół spodziewa się bogatych owoców.

Choć niewątpliwie jest ona faktem, to jednak ciągle pozostaje problem jej realizacji na wszystkich poziomach życia Kościoła i jego duszpasterstwa. Z pewnością obecnie Słowo Boże rozbrzmiewa w Kościele donioślej niż dawniej, ale nadal nie dociera do wszystkich w taki sposób, jakby tego należało się spodziewać. Ciągle widoczny jest jeszcze brak zażyłości z Biblią, brak jej rozumienia i przenikania całego chrześcijańskiego życia jej treściami. Zapomina się, że lektura tekstu świętego powinna wpływać na jakość wiary, modlitwy i świadectwa życia. Z tej racji, choć jesteśmy świadkami epifanii Słowa Bożego, nadal istnieje zapotrzebowanie na odnowę biblijną, aby mogła wydać jak najpełniejsze owoce w życiu Kościoła. Chodzi przecież o to, by tego wielkiego daru Soboru nie zmarnować, ale autentycznie go wykorzystać.

Po okresie pewnej euforii Słowem Bożym, jaki związany był z wprowadzeniem w życie odnowy soborowej, doszliśmy do momentu, w którym należałoby się już wykazać pewnymi, trwałymi jej wynikami. Ich miarą pozostanie zawsze biblijność duszpasterstwa, a szczególnie tego podstawowego. Trzeba powiedzieć, że na ogół jest ono biblijne. Nie brak jednak duszpasterzy, którzy odnowę biblijną sprowadzają do tego, by w ramach liturgii Mszy św. i liturgii sakramentów odczytywać jedynie szersze fragmenty Pisma św. niż dawniej. Z tej racji na płaszczyźnie masowej mamy do czynienia ze zmianą świadomości biblijnej w stopniu ograniczonym. Tymczasem w ramach duszpasterstwa podstawowego cały szereg możliwości jego biblijnego pogłębienia, a co za tym idzie, duchowego ożywienia życia Kościoła.

Duże możliwości pod tym względem daje liturgia, która w myśl Soboru ma być „przepelniona Bożymi słowami” (KO 25). Z tej racji zawsze pozostaje niezastąpionym środkiem ruchu biblijnego. Ponieważ liturgia faworyzuje bezpośredni i częsty kontakt ze Słowem Bożym, tym samym wymaga wielkiej troski ze strony duszpasterzy w przygotowanie stołu Słowa Bożego. Obecność Chrystusa w Słowie żąda najwyższej koncentracji, czci i wyciszenia. Słowo, głoszone w zgromadzeniu liturgicznym, powinno być więc słuchane w ciszy i modlitwie. Przy naszym masowym duszpasterstwie ta postawa nie jest widoczna i wciąż jeszcze należy do rzadkości.

Skoro Słowo Boże ma stawać się pokarmem dla wszystkich chrześcijan, potrzeba jego aktualizacji poprzez homilię, która z tej racji spełnia w liturgii istotną rolę. Również tej szansy w pełni się nie wykorzystuje. Zdarza się jeszcze, że bezpośrednio przeczytane fragmenty Pisma św. są ignorowane, bądź sztucznie buduje się przejście do jakiegoś tematu. Jest to zachowanie okazjonalistyczne. Odwołanie się do tekstów biblijnych jest jedynie okazją, by mówić o wielu rzeczach. Tymczasem należy dopuścić do głosu Słowo Boże. Jak należy to czynić, w sposób bardzo piękny ukazuje Ojciec św. Jan Paweł II.

W ramach duszpasterstwa ogólnego duże możliwości ubiblijnienia przynosi także katecheza, która w duszpasterstwie zajmuje przecież większość czasu

kapłańskiego. Czy te możliwości są jednak wykorzystane? Wydaje się, że nie. Trudno bowiem byłoby powiedzieć, że katecheza daje nawyk czytania Pisma św., daje umiejętność obcowania z nim, wyrabia zamiłowanie do jego lektury. Tymczasem zadaniem katechezy jest dać możliwość takiego spotkania z Biblią, które otwierałoby jej orędzie na pytania i problemy dzieci i młodzieży, które uczyłoby korzystania z Biblii, pogłębiałoby jej znajomość.

Chcąc myśleć o dalszej, pogłębionej odnowie biblijnej, nie można zapominać, by duszpasterstwo podstawowe było biblijne. To jest to minimum, od którego trzeba zaczynać i o którym zawsze należy pamiętać. Dopiero w ramach tego duszpasterstwa ma wyrastać „coś” specjalnego. To „coś” wiąże się z apostołatem biblijnym. Chodzi w nim o wszelkie inicjatywy, nowe pomysły z zakresu duszpasterstwa biblijnego, by przez nie pogłębiać duszpasterstwo masowe. Tych pomysłów, inicjatyw, związanych z apostołatem biblijnym było o wiele więcej, kiedy wchodziła w życie odnowa w okresie Soboru i Nowenny. Wtedy ruch biblijny, odnowa biblijna, wspierany był oficjalnie przez biskupów i wydziały duszpasterskie Kurii, które wydawały nawet materiały pomocnicze. Z typowo biblijnych inicjatyw tamtych czasów to niedziele i tygodnie biblijne, najczęściej urządzone w ostatnich dniach września z racji św. Hieronima. W ramach tych dni wprowadzano godziny biblijne, nabożeństwa Słowa Bożego, konkursy, wystawy biblijne, czy bardziej specjalistyczne wykłady. Dzisiaj obserwuje się jakby zanik tych typowo biblijnych form, których kiedyś było znacznie więcej. Jak to zjawisko wyjaśnić?

Trzeba powiedzieć, że wynika to z braku koordynacji w ramach ogólnokościelnych, czy diecezjalnych. Wielu planom i inicjatywom brakuje form organizacyjnych, znanych od dawna w innych krajach. W Polsce nie ma Katolickiego Towarzystwa Biblijnego, czy jakiegoś innego, krajowego, centralnego ośrodka, który sterowałby apostołatem biblijnym. Stąd wiele inicjatyw zamiera, po dłuższym, czy krótszym okresie powodzenia, bo związane są jedynie z jakąś osobą, czy jednorazową akcją. Z tej przyczyny wnet wszystko się urywa i kończy, bo nie przypomniano w kalendarzu, nie wyznaczono „z góry”, nie dostarczono materiałów. Jeszcze w 1952 r. ks. E. Dąbrowski, a w 1956 r. ks. F. Gryglewicz, apelowali do Episkopatu o zaprowadzenie niedzieli biblijnej we wszystkich diecezjach polskich. Apele te nie doczekały się jeszcze pełnej realizacji w ramach całego kraju. Podobne inicjatywy podejmowane są w innych krajach. Na przykład w 1987 r. na Filipinach sama pani prezydent Corazon Aquino ogłosiła ostatni tydzień stycznia „Narodowym Tygodniem Biblijnym”. Wszystkie jego celebracje zakończyły się niedzielą biblijną. Ostatnio Włoskie Stowarzyszenie Biblijne (ABI) przestawiło Episkopatowi prośbę o wprowadzenie niedzieli biblijnej w całym kraju. Prośba ta wnet została przedstawiona samemu Ojcu św., w celu zaprowadzenia takiego dnia w całym Kościele.

Zanim dojdzie do oficjalnych rozporządzeń Kościoła w tym względzie, trzeba pamiętać o ubiblijnieniu samego duszpasterstwa podstawowego, a równocześnie szukać nowych form biblijnego apostołatu i podejmować nowe inicjatywy, związane z pogłębianiem znajomości Biblii. Wiele wspaniałych okazji ku temu przynoszą nowe formy duszpasterstwa, które cieszą się u nas du-

żym zainteresowaniem wiernych. Mam na myśli przede wszystkim tygodnie kultury chrześcijańskiej, pielgrzymki, czy działalność Klubów Inteligencji Katolickiej. Na tym polu jest bardzo wiele możliwości dla apostołstwa biblijnego. Chodzi tylko o to, by dopuścić Biblię do głosu i uwzględnić ją w duszpasterskich programach.

Nadchodzi jednak czas, w którym, nadrabiając zaległości w ubiblijnianiu duszpasterstwa podstawowego i podejmując nowe inicjatywy na polu apostołstwa biblijnego, trzeba myśleć już o nowym, bardziej pogłębionym etapie odnowy biblijnej. O jego potrzebie świadczy coraz powszechniejszy zwyczaj czytania Pisma św., zarówno indywidualnie, jak też w małych grupach. Szeroko obserwuje się zjawisko przechodzenia ruchu biblijnego do małych, nieformalnych wspólnot, w ramach różnych ruchów odnowy Kościoła, powstaje coraz więcej. Ich wspólną cechą jest to, że wszystkie mają zdecydowanie rys biblijny. Obok Eucharystii, kontakt z Pismem św. jest dla tych chrześcijan głównym źródłem chrześcijańskiego życia. Obecnie jest to wielka szansa dla Biblii w Kościele. Duszpasterz nie może tego zjawiska przeoczyć, czy ignorować. Parafialne grupy biblijno-modlitewne bardzo mocno wchodzą w panoramę duszpasterstwa. Dlatego też ich istnienie wysuwa konieczność prowadzenia duszpasterstwa biblijnego. Jest przecież sprawą oczywistą, że dla funkcjonowania grup chrześcijan czytających Biblię potrzeba animatorów, prowadzonych przez duszpasterza. Aby takiej potrzebie zaradzić, trzeba pomyśleć o odpowiednich kursach biblijnych wprowadzających w rozumienie Biblii, zarówno w aspekcie historyczno-egzegetycznym, a przede wszystkim teologiczno-duchowym. Takie szkolenie animatorów podejmuje dla swoich potrzeb ruchy Światło-Życie czy Neokatechumenat. Ale potrzeba animatorów biblijnych jest o wiele szersza. Chodzi bowiem o to, by tacy animatorzy, przygotowani w ramach szkoły biblijnej, tworzyli wokół siebie biblijne kręgi parafialne, domowe, koleżeńskie czy sąsiedzkie, w celu wspólnej lektury Pisma św.

Poprzez istniejące grupy, w których czyta się Biblię, z racji łatwego do niego dostępu, rodzi się o wiele szersze, indywidualne zainteresowanie Biblią ze strony wiernych. Coraz mniej jest takich katolickich rodzin, które nie posiadałyby w swoim domu Biblii. Coraz więcej ludzi indywidualnie czyta Pismo św. Odnowa biblijna wymaga więc pokierowania tym czytaniem. Stąd jawi się potrzeba inicjacji biblijnej, tak jak istnieje konieczność inicjacji do Eucharystii. Taka inicjacja biblijna jest konieczna, by katolik brał do ręki księgę Pisma św., jak przyjmuje Ciało Pańskie. Nie chodzi o to, by wiernym jedynie ułatwić kupno Biblii, ale wdrożyć ich w codzienną, czy cotygodniową lekturę. To wymagałoby długiej żmudnej pracy. Rozpoczynając od intronizacji Biblii w rodzinach, w ramach rekolekcji czy misji parafialnych, należałoby czytać Biblię z wiernymi. Trzeba by było takim czytaniem pokierować, wprowadzić w lekturę, podać teksty. Po pewnym czasie należałoby zrobić podsumowanie czytania na wspólnym nabożeństwie Słowa Bożego, w ramach całej wspólnoty.

Oto kierunek odnowy religijnej, jaki Opatrzność Boża ukazuje Kościołowi naszych czasów. Podjęcie go wymaga odpowiedzi ze strony całego Kościoła. Szczególną rolę do spełnienia mają kapłani, którzy poprzez staranne studium i wytrwałą lekturę Pisma św. mają czynić Słowo Boże duszą Kościoła (KO 25).

Oby podjęcie się przez nich tego zadania, przyczyniło się do pogłębienia odno-
wy biblijnej, która obejmując wszystkich wiernych, przyniosłaby dopiero
oczekiwane przez Kościół owoce.

Przemyśl

KS. STANISŁAW HAREZGA

Ks. Jan Kuś (†)

CENNA PAMIĄTKA Z TRUMNY ŚW. KAZIMIERZA W SKARBUCU KATEDRY WAWELSKIEJ

W czasie trzeciego pobytu papieża Jana Pawła II w Ojczyźnie, w Warsza-
wie, w pałacu prymasowskim, na ręce Świątobliwego Pielgrzyma złożony zo-
stał niezwyklej dar: krzyż dewocyjny o wysokich walorach artystycznych, naro-
dowych i sakralnych — pochodzący z XVII w. Do owego daru dołączona była
jego dokumentacja oraz prośba, aby w przyszłości znalazł się on w katedrze
wileńskiej. Ofiarodawcy — mieszkańcy Lublina, Barbara z Holenderskich i
Jakub Mamesowie, byli wykonawcami ostatniej woli matki Barbary Mameso-
wej, Ireny z Prądkońskich Holenderskiej. Papież przyjął ich dar i polecił, by do
czasu, kiedy będzie on mógł być przekazany do katedry wileńskiej, przecho-
wywano go w jakimś godnym miejscu i uznał, że najwłaściwszym miejscem
przechowania tej cennej pamiątki będzie skarbiec katedry na Wawelu, gdzie
umieszczono go w specjalnej gablocie.

Niewielkich rozmiarów krzyż drewniany w czarnym kolorze, pokryty płas-
korzeźbami, na pierwszy rzut oka wydaje się być jednym z wielu przedmiotów
żałobnej biżuterii dewocyjnej z okresu powstania styczniowego. Są to jednak
tylko pozory. Specjalistyczne badania przeprowadzone w Katedrze Historii
Sztuki Kościelnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego dały wręcz rewela-
cyjne wyniki. Przede wszystkim datowanie krzyża trzeba było przesunąć na
2 poł. XVII w.; następnie stwierdzono jego związek z postacią św. Kazimierza
królewicza i hetmana litewskiego Michała Kazimierza Paca. Badania konty-
nuowane w Zakładzie Historii Sztuki Kościelnej KUL dały podstawę do dal-
szych uzasadnień genezy krzyża i jego późniejszej historii aż do czasów obec-
nych.

Omawiany krzyż drewniany, o wysokości 11 cm, szerokości 3,9 cm i grubo-
ści 1,5 cm, jest ozdobiony misterną płaskorzeźbą wypełniającą jego część
przednią (awers) i odwrotnie (rewers) oraz oba boki. W górnej części krzyża
znajduje się uchwyt z otworem na zawieszenie, dekorowany ornamentem geo-
metrycznym, podobnie jak obramowanie awersu. Tak na awersie, jak i na re-
wersie znajduje się 8 wielopostaciowych scen figuralnych, które są zwieńczone
półkolistymi arkadkami wspartymi na kolumnkach. Pomiędzy kwaterami
umieszczono łacińskie napisy objaśniające treść poszczególnych scen. Awers

zawiera 4 sceny z życia Maryi i z dzieciństwa Chrystusa, wniebowzięcie Maryi, nawiedzenie św. Elżbiety. Natomiast na rewersie znajdują się sceny o treści pasyjnej: Chrystus w Ogrójcu, ukrzyżowanie, zdjęcie z krzyża, złożenie do grobu. Na szczególną uwagę zasługuje kwatery z narodzeniem Chrystusa, gdzie adoracyjną ideę wyrażają przedstawieni w bocznych niszach: archanioł Michał z mieczem i tarczą oraz św. Kazimierz z lilią i krzyżem. Układ ten prowadzi ku osobie noszącej te dwa imiona w czasie wykonywania krzyża. Osobą tą jest Michał Kazimierz Pac, co jest potwierdzone elementami znajdującymi się w dodatkowym uzupełnieniu treści ideowej krzyża, jakimi są dekoracje na jego bokach. Na lewym boku, znajdują się kwatery zawierające przedstawienia osób lub scen: Anioła z narzędziami Męki Pańskiej; biczowania Chrystusa; świętego Wojciecha — patrona Polski. Czwartą kwatery wypełnia tarcza herbowa z herbem Paców — Gozdawą, otoczonym inicjałami napisu w języku polskim: M(ichał) K(azimierz) P(ac) W(ojewoda) W(ileński) H(etman) W(ielki) W(ielkiego) X(ięstwa) L(itewskiego), co już najwyraźniej wskazuje na Michała Kazimierza Paca jako fundatora krzyża. Na prawym boku krzyża przedstawiono drugiego Anioła ze znakiem Męki Pańskiej, następnie Pocałunek Judasza i Świętego Patrona Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego. W dolnej kwaterze znajduje się napis w języku staropolskim o szczególnie interesującej treści; TEN KRZYŻ ZDRZEWA TEGO ZTRUN KAZIMIERZA ŚWIĘTEGO, co w języku współczesnym należy odczytać — „Ten krzyż z drzewa tego z trumien Kazimierza Świętego”. Użycie wyrazu „truna” w liczbie mnogiej, jest uzasadnione faktem, że w XVII w. relikwie św. Kazimierza znajdowały się w dwóch trumnach umieszczonych jedna w drugiej. Drewno użyte do sporządzenia krzyża zostało pobrane w trakcie otwierania trumien dnia 29 października 1677 roku w obecności biskupa Michała Paca, kiedy to pobrano relikwie ze szczątków św. Kazimierza dla króla Jana III Sobieskiego i jego żony oraz dla księcia florenckiego. Drewno to najprawdopodobniej pochodziło z jakiegoś przedmiotu drewnianego znalezione w trumnach św. Kazimierza. Według opinii rzeczoznawców przedmiot ten mógł stanowić cenną pamiątkę po Władysławie Jagielle (dziadku królewicza Kazimierza) — związaną z jego chrztem, a tym samym z chrystianizacją Litwy. Ów przedmiot drewniany musiał posiadać jakieś nadrzędne wartości, skoro użyto go do sporządzenia krzyża zamiast wówczas powszechnie używanych cennych kruszców i drogich kamieni. Wzięto również pod uwagę jego walory sakralne jako relikwii stykającej się bezpośrednio ze szczątkami zmarłego w opinii świętości królewicza Kazimierza, syna króla Kazimierza Jagiellończyka i Elżbiety Rakuszanki. Jego szczątki, pogrzebane w 1484 roku w katedrze wileńskiej, wkrótce stały się przedmiotem gorącego kultu, bowiem już w XVI wieku, w czasie zmagañ Litwinów z Moskwą uznano św. Kazimierza za drugiego, obok św. Stanisława, protektora Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. W świadomości współczesnych św. Kazimierz otaczał Litwę szczególną opieką. Stąd też, przedmiot związany z relikwiami tego świętego miał szczególne znaczenie dla znanego z pobożności hetmana Michała Kazimierza Paca.

Omawiany krzyż nosi wszelkie znamiona zakończenia różańca. Jego ilustracje odpowiadają trzem tajemnicom Różańca.

Jednocześnie należy zwrócić uwagę na widoczne powiązanie krzyża z kościołem św. Piotra i św. Pawła na Antokolu w Wilnie, którego dekorację wykonali w latach 1677—82 artyści włoscy sprowadzeni właśnie w tym czasie przez hetmana Paca do Wilna. Ogólnym zarysem krzyż nawiązuje do rzutu poziomego kościoła wileńskiego. Natomiast przedstawienie Maryi Panny i Dzieciątka sugeruje podobieństwo do zewnętrznego tympanonu tego kościoła, zaś sceny pasyjne — do wielkiego ołtarza zaprojektowanego przez Michała Kazimierza Paca.

Opisywany krzyż koncentruje w sobie wszystkie elementy kultu i patriotyzmu. Był przekazywany w rodzinie Paców zgodnie z kolejnością dziedziczenia. Ostatni z rodu, generał Ludwik Pac, uczestnik powstania listopadowego, umierając ofiarował krzyż towarzyszowi broni, generałowi Ignacemu Prądyńskiemu. Następnie był on przekazywany kolejnym spadkobiercom w rodzinie Prądyńskich. W 1914 r., podczas pożaru Kalisza, umieszczony w sejfie bankowym uległ zwęgleniu. Mimo zmiany substancji drewna obiekt zachował swoją formę plastyczną. Trzynasta z kolei właścicielka historycznej relikwii przekazała ją na ręce Ojca świętego.

Tak więc udało się odnaleźć fundatora krzyża i do pewnego stopnia ustalić jego pochodzenie oraz prześledzić jego drogę, jaką przebył z Wilna do Krakowa. Ale chyba nigdy nie uda się dociec, kto był autorem tego niezwykłego dzieła sztuki. Misterne i niesłychanie precyzyjnie wykonane sceny i napisy znajdujące się na wszystkich ścianach krzyża, świadczą o wysokiej klasie kunsztu snycerskiego i wyobraźni artysty. Pytanie, kto nim był — czy któryś z Włochów sprowadzonych, jak wspomniano, w owym właśnie czasie przez hetmana Paca dla odnowienia katedry wileńskiej, czy też któryś z rodziny snycerzy słynących wówczas z wysokiego kunsztu — pozostanie chyba już na zawsze bez odpowiedzi.

Dzisiaj skromny drewniany krzyż, po osobliwych przejściach, a nawet po „próbie ognia”, umieszczony w Skarbcu Katedry Wawelskiej obok najcenniejszych pamiątek kultowych i narodowych naszego kraju, tak jak one godny szacunku i podziwiany, oczekuje na odpowiedni moment, kiedy będzie mógł powrócić do miejsca swego pochodzenia — katedry wileńskiej.

KS. JAN KUŚ (†)

Ks. Mirosław Paciuszkiewicz SI

DZIEJE KULTU ŚW. ANDRZEJA BOBOLI*

1. Na wieść o zbliżającym się oddziale wojska polskiego pod wodzą regimentera Naruszewicza kozacy w popłochu uciekli z Janowa. Wtedy ludzie zaczęli wychodzić z ukrycia. Weszli do rzeźni i zobaczyli przerażający widok,

o którym tak między innymi opowiadali: „Widziałem ciało jego, krew bardzo obficie spływała z głowy, rąk i nóg”. „Ciało ks. Boboli leżało na stole, widziałem rany okrywające je od szyi aż po biodra, twarz była spuchnięta od uderzeń, tak iż ani oczu, ani nosa, ani uszu rozpoznać nie było można”. Miejscowy proboszcz, ks. Zaleski, polecił przenieść zwłoki na plebanię, a następnie umieścić je w parafialnym kościele. Tymczasem zawiadomiono jezuitów pińskich o okrutnej śmierci członka ich kolegium. Dwaj z nich przybyli do Janowa w piątek, 18 maja. Ciało ubrali w jezuicką sutannę i wozem przewieźli do Pińska.

Pogrzeb był nadzwyczaj skromny. Ciało włożono do drewnianej, na czarno pomalowanej trumny i na jej wieku napisano: Pater Andreas Bobola Societatis Jesu. Następnie trumnę umieszczono w podziemiach kościoła — obok innych. Członkowie prowincji litewskiej Towarzystwa Jezusowego odprawili przepisane modlitwy. W kronice kolegium pińskiego umieszczono krótką notatkę o śmierci Boboli. Generałowi zakonu dano znać o nowych stratach, jakie prowincja poniosła. Szerzej poinformowano o śmierci kapłanów Maffona i Boboli. W liście z 17 listopada 1657 r. generał Goswin Nickel zażądał dokładnych wiadomości o życiu i męczeństwie Boboli i Maffona. Był przekonany, że zadano im śmierć z nienawiści do wiary i że wobec tego „raczej radować się niż boleć nad ich okrutną śmiercią wypadą”.

Pierwszy życiorys, napisany według pewnego szablonu, ani jednym zdaniem nie wyraża radości i entuzjazmu dla Andrzeja Boboli. Może ludzie tamtych czasów stępieli już wskutek częstych wieści o męczeństwie. Andrzej Bobola był czterdziestą dziewiątą ofiarą, jaką zakon złożył na kresach w początkach „Potopu”. Miało jeszcze zginąć kilkunastu jezuitów. Ponadto w sześć lat po śmierci Boboli ktoś podpalił kolegium. W osiem lat później — jeszcze przed dokończeniem odbudowy — jego część legła w gruzach. Wiele razy mieszkańcy musieli uciekać w związku z kolejnymi napadami kozaków. Wśród nieustannej grozy i kłopotów materialnych zapomniano o Andrzeju Boboli.

Na domiar złego na przełomie XVII i XVIII wieku Koroną i Litwą wstrząsnęła wojna domowa. Kraj podzielił się na zwolenników Augusta II i Stanisława Leszczyńskiego narzuconego przez Szwedów. Wojska saskie, szwedzkie, moskiewskie i konfederackie pustoszyły kraj. Rósł zamęt, mnożyły się zbrodnie. Najwięcej ucierpiały okolice Wilna i Pińska.

Rektorem kolegium pińskiego od stycznia 1700 r. był Marcin Godebski, człowiek energiczny i gruntownie wykształcony. Niejednokrotnie stawał bezradny wobec wszystkiego, co działo się wokół. Szukał natchnienia w modlitwie. W niedzielny wieczór, 16 kwietnia 1702 roku, znekany troskami udał się na spoczynek. I wtedy ukazał mu się nieznany jezuita o sympatycznej twarzy, z której biła niezwykła jasność. Najpierw uczynił zarzut Godebskiemu, że szuka protekcji nie tam, gdzie powinien; następnie zapowiedział, że on sam, Andrzej Bobola, zamordowany niegdyś przez kozaków, otoczy kolegium opieką pod warunkiem, że rektor poleci odnaleźć jego ciało pochowane razem z innymi w krypcie pod kościołem i umieści je oddzielnie.

Trzy dni trwały poszukiwania, bowiem wskutek burzliwych dziejów kolegium i ciągłych zmian personalnych nie było na miejscu ani jednego uczestnika pogrzebu Boboli, nikt nie pamiętał daty jego śmierci, nie znał miejsca, w któ-

rym złożono trumnę. Dopiero 18 kwietnia wieczorem jeden z mieszczan pińskich przyniósł znaną kiedyś kartę z nazwiskami pochowanych pod kościołem. Na kartce była notatka: „ks. Andrzej Bobola 16 maja 1657 okrutnie zamordowany w Janowie, przez niegodziwych kozaków, rozmaicie dręczony, w końcu odarty ze skóry, pochowany przed wielkim ołtarzem”. Nazajutrz przystąpiono do poszukiwań. Po trzech godzinach odkryto w ziemi trumnę, na której wieku zauważono krzyż i napis: „Pater Andreas Bobola Societatis Jesu a Cosacis occisus”. Po zdjęciu wieka obecni z ogromnym zdumieniem zobaczyli ciało Męczennika, pokryte kurzem, ale doskonale zachowane, jakby je wczoraj pochowano a nie 45 lat temu. Dostrzegali ślady tortur, rany, na których była skrzepła, ale jakby świeża jeszcze krew. Ciało dokładnie odczyszczono, owinięto w nowe prześcieradło, odkryto sutanną i czarnym ornatem z adamaszku i przełożono do nowej trumny, którą umieszczono na rusztowaniu w środku krypty.

2. Teraz dopiero zaczęło się pielgrzymowanie do trumny Andrzeja Boboli. I przedziwne jego działanie na rzecz kolegium i nawet całej Pińszczyzny. W następstwie rabunkowej gospodarki żołnierstwa zapanował głód i — co za tym idzie — nie notowana w dziejach Polski i Litwy epidemia, która od połowy 1709 i przez cały 1710 rok pochłonęła tysiące ofiar. Pińszczyznę to straszliwe doświadczenie zupełnie ominęło, co współcześni przypisywali Apostołowi tej okolicy. Nic więc dziwnego, że kult rozpowszechnił się nie tylko w masach prostego ludu, ale też wśród szlachty i magnatów: Wiśniowieckich, Pocijów, Radziwiłłów, Ogińskich, Giedroyciów, Rzewuskich. Setki i tysiące ludzi donosiły o niezwykłych łaskach otrzymanych za sprawą Andrzeja Boboli. Sam król August II dziękował Męczennikowi za powrót do zdrowia.

Wkrótce podjęto starania o beatyfikację. W roku 1712 rozpoczął się proces informacyjny w Pińsku, diecezji łuckiej, dokończony w lipcu 1719 roku. W 1727 roku przeprowadzono proces informacyjny w Janowie. W Łucku i Wilnie odbyły się następnie zwyczajne, formalne procesy apostolskie. A tymczasem nie tylko jezuiti, ale także najwyżsi dygnitarze duchowni i świeccy, z prymasem Stanisławem Szembekiem i królem Augustem II, kierowali do papieża prośby o beatyfikację.

Dziwnie wolno postępowała sprawa beatyfikacji w Rzymie. Gdy w lutym 1755 roku papież Benedykt XIV wydał dekret, którym uznał, że Sługa Boży Andrzej Bobola poniósł śmierć za wiarę i może być zaliczony do męczenników Kościoła, wydawało się, że beatyfikacja może nastąpić lada dzień. Tymczasem trzeba było na nią poczekać jeszcze niemal sto lat.

Przyszły bardzo trudne czasy dla Kościoła i dla zakonu jezuitów. We Francji i Niderlandach szerzył się jansenizm, w Niemczech febronianizm, w całej zachodniej i środkowej Europie racjonalizm, z którym w parze szło oświecenie. Doszło do zerwania stosunków dyplomatycznych z Portugalią. Papież nie bardzo mogli myśleć o wynoszeniu Sług Bożych na ołtarze. Zabrakło także inicjatywy ze strony jezuitów, na których spadał cios za ciosem: wydalenie z Portugalii, zagłada we Francji, deportacja z Hiszpanii, Neapolu, Parmy i Malty, wreszcie kasata zakonu przez Klemensa XIV, dnia 21 lipca 1773 r.

Dopiero dwanaście lat po przywróceniu zakonu jezuitów w całym Kościele, w maju 1826 r., wznowiono proces beatyfikacyjny. Toczył się on za pontyfikatów Leona XII, Piusa VIII, Grzegorza XVI. Ten ostatni mógł się zająć sprawą beatyfikacji dopiero w trzy lata po wyborze na papieża — po Wiośnie Ludów, po zwycięstwie wojsk francuskich nad Garibaldiem, po powrocie z wygnania.

Jednak od razu na początku pontyfikatu otrzymał Pius IX memoriał od ks. Hieronima Kajsiewicza, w którym autor przypomniał o barbarzyńskim tępieniu unii i prześladowaniu katolicyzmu w Polsce. Wskazywał, że beatyfikacja Andrzeja Boboli może wydatnie ożywić wiarę i powstrzymać propagandę prawosławia na ziemiach polskich poprzez przypomnienie społeczeństwu polskiemu wzoru stałości w wierze, posuniętej aż do heroicznego męczeństwa.

Takie konsekwencje beatyfikacji Polaka przewidywał również rząd rosyjski, toteż za wszelką cenę starał się do niej nie dopuścić. Usiłował udaremnić wszelkie kontakty kraju ze Stolicą Apostolską. Szykany rządu rosyjskiego przyspieszyły jedynie uroczyste orzeczenie. Nastąpiło ono dnia 30 października 1853 r. w bazylice św. Piotra w Rzymie. Nad głównym wejściem do bazyliki widniał obraz Andrzeja Boboli, przywiązanego do słupa i dręczonego przez siepaczy. Szczególną wymowę miał następujący fakt. Otóż zazwyczaj po jednej stronie bazyliki wieszona jest w związku z beatyfikacją herb papieski, po drugiej tego władcy, w którego państwie urodził się błogosławiony. Na beatyfikację Boboli Pius IX polecił zawiesić po obu stronach papieskie herby, jakby chciał zaznaczyć, że ujarzmionemu narodowi on zastępuje króla.

Odczytano brewe zaczynające się od słów *Quae duo*. Zawierało ono krótki życiorys Męczennika, uwzględniający w szczególności jego cnoty, śmierć za wiarę, następnie omówienie cudów, które się stały za jego wstawiennictwem, informację o przebiegu procesu beatyfikacyjnego i w końcu uroczyste orzeczenie: „... pozwalamy tegoż Sługę Bożego Andrzeja Bobolę, kapłana profesy Towarzystwa Jezusowego, który za wiarę katolicką i dusz zbawienie poniósł męczeństwo, nazywać odtąd imieniem Błogosławionego i ciało jego oraz św. relikwie wystawić na cześć publiczną (wyjąwszy obnoszenie ich w procesji). Pozwalał również Pius IX na odprawianie Mszy św. i odmawianie brewiarza o błóg. Andrzeju w diecezji łuckiej i wszystkich domach Towarzystwa Jezusowego — w dniu 23 maja.

Dla jednej grupy ludzi beatyfikacja miała szczególne znaczenie. Tak o tym pisał zasłużony dla sprawy ks. Hieronim Kajsiewicz: „Cóż się działo w sercach obecnych rodaków, co w sercach wygnańców, dobrowolnych czy przymusowych, z polskiej ziemi! Cóż się dziać musiało w sercach samychże jezuitów polskich, od lat 30 wygnanych z przyrodzonego pola ich apostolskiej gorliwości? Łatwiej to poczuć, łatwiej to pojąć, tym bardziej sercu polskiemu niż wyrazić.”

Car odwołał natychmiast swego posła z Rzymu a sześcioro Polaków, rosyjskich żołnierzy, skazał na śmierć za to, że gdy przed wojną krymską, przed frontem odczytano odezwę wzywającą wojsko do obrony wiary, oświadczyli, że jako katolicy nie mogą walczyć za prawosławie. Na granicy rosyjskiej wydzierano z brewiarzy kartki z oficjum ku czci bł. Andrzeja Boboli.

3. Tutaj wypada omówić zdarzenie, o którym nie wspomina ks. Jan Poplatek, a do którego nieustannie nawiązywano w dwudziestoleciu międzywojennym w artykułach o Andrzeju Boboli. O tym zdarzeniu było względnie cicho przez 35 lat. Dopiero w związku z wojną krymską, a bardziej jeszcze w związku z beatyfikacją Andrzeja Boboli, zaczęto o nim pisać i to najpierw na zachodzie Europy.

Jeden z wybitniejszych filozofów Towarzystwa Jezusowego, współzałożyciel czasopisma *Civiltà Cattolica*, ks. Ludwik Taperelli d'Azeglio, pracował nad serią artykułów o toczącej się na wschodzie wojnie. W 1854 r., w numerze lipcowym powstałego przed kilku laty czasopisma, podał opowiadanie, usłyszane — jak sam o tym świadczy — z ust osoby, która знаła osobiście dominikanina, jednego z dwóch głównych bohaterów opowiadania.

Chodzi mianowicie o o. Alojzego Korzeniewskiego, ur. w 1766 r., od roku 1782 związanego ślubami z zakonem św. Dominika. Przez lata o. Korzeniewski był wykładowcą fizyki w gimnazjum grodzieńskim. Dla celów szkolnych przetłumaczył podręcznik fizyki uczonego holenderskiego, który to podręcznik miał dwa wydania w pierwszym dziesiątku XIX wieku. Po wojnach napoleońskich o. Korzeniewski nie wrócił już do pracowni fizycznej. W 1812 r., gdy dominikanie obchodzili sześćsetlecie powstania swojego zakonu, został mianowany kaznodzieją jubileuszowym i wtedy oddał się zupełnie posłudze Słowa Bożego. Naraził się jednak władzom rosyjskim. Otrzymał zakaz głoszenia kazań i nawet słuchania spowiedzi. I właśnie w okresie przymusowej beczynności w Wilnie, w roku 1819, miało miejsce następujące zdarzenie:

W swojej celi zakonnej o. Alojzy Korzeniewski modlił się przed pójściem na spoczynek. Ze szczególną ufnością zwracał się do Andrzeja Boboli. Gdy już miał położyć się do łóżka, stanęła przed nim postać w stroju jezuickim i powiedziawszy mu, kim jest, kazała otworzyć okno celi. Gdy o. Korzeniewski spełnił polecenie, ujrzał rozległą równinę, a Bobola wyjaśnił, że jest to ziemia pińska, na której on miał szczęście ponieść męczeństwo za wiarę Chrystusową. Potem — w chwili, gdy Andrzej mówił: „patrz jeszcze, a zobaczysz to, co chciałeś widzieć” — zmienił się krajobraz. Na równinie pińskiej zjawily się zastępy Rosjan, Turków, Francuzów, Anglików, Austriaków, Prusaków i innych, których o. Korzeniewski nie zdołał rozpoznać. Wszyscy walczyli z niespotykaną dotąd zawziętością. Andrzej Bobola dorzucił takie słowa: „Gdy wojna, której masz obraz przed sobą, zakończy się pokojem, Polska zostanie odbudowana i ja zostanie uznany jej głównym patronem”.

Prawdopodobnie ani dominikanie wileńscy, ani jezuici w Połocku, czy później na wygnaniu, nie zapisali opowiadania o. Korzeniewskiego. Powtarzali je z rezerwą zastanawiając się, co się z tego sprawdzi.

Tymczasem jezuita włoski przypomniał przepowiednię. W kilka miesięcy później powtórzyła ją wychodząca w Besancon *Union Franc — Comtoise* w numerze 139 z 4 października 1854 r., podając przy tym nazwisko jezuitę, od którego je otrzymała. Tym jezuitą był ks. Grzegorz Felkierzamb. W rok później w polskim tłumaczeniu podają ją *Przegląd Poznański*. I wtedy upowszechniła się w Polsce, przedrukowana w różnych wydawnictwach.

Ks. Hieronim Kajsiewicz słyszał o tej przepowiedni od jezuitów wygna-

nych z Rosji. Z rezerwą odnosił się do omawianego proroctwa, jakby obawiał się przedwczesnego rozgłoszenia go wśród rodaków. W żywocie błog. Andrzeja wydanym w r. 1854 z racji beatyfikacji, nie wspomniał o cudownym widzeniu. Dopiero gdy po raz drugi opracował żywot Andrzeja Boboli, przeznaczony do zbiorowego wydania dzieł w Berlinie, umieścił o nim wzmiankę.

4. Radość z beatyfikacji krzepiła wielu w ciężkich latach niewoli. Polacy, Litwini i Rusini mieli swego Patrona, któremu zgodnie z orzeczeniem Kościoła mogli oddawać cześć i zwracać się do niego w różnych potrzebach. Uroczyście obchodzono 250-lecie śmierci Męczennika w 1907 r., szczególnie we Lwowie. W dziesięć lat później powracający z wygnania ks. J. Rostworowski, jezuita, przywiózł do Krakowa jedno z trzech żeber Męczennika, wyjętych w 1917 r. w Połocku. Wniesiono je uroczyście do kościoła św. Barbary, 28 maja 1918 r. Przez siedem dni odprawiano nabożeństwa przy wielkim udziale ludu. Potęgował się kult Błogosławionego.

W sposób szczególny polecali się Męczennikowi misjonarze jezuitcy potajemnie wyjeżdżający do pracy wśród unitów podlaskich i doświadczali jego opieki. Rósł kult błog. Andrzeja wśród żołnierzy odchodzących na front podczas pierwszej wojny światowej, jakby w przeczuciu, że ta wojna przyniesie wyzwolenie. To, co się stało w listopadzie 1918 r., autorzy setek artykułów uznali za cudowne spełnienie się proroctwa.

W znamienym momencie zwrócono się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o kanonizację błog. Andrzeja. Gdy dopiero co wskrzeszone państwo polskie poczęło się umacniać wewnętrznie i ustalać swoje granice, milionowa armia bolszewicka ruszyła na Warszawę. Wiadomo, że chodziło o przeszczepienie hasel rewolucyjnych do państw Europy środkowej i zachodniej. Wtedy właśnie obradujący w Częstochowie biskupi polscy wystosowali do papieża Benedykta XV gorącą prośbę o kanonizację błog. Andrzeja i ogłoszenie go patronem odradzającej się Polski. Dali wyraz przekonaniu, że jego opieka ochroni Polskę od zagłady i przyczyni się do umocnienia katolicyzmu. W tym duchu, po powrocie do Warszawy zarządził kardynał Aleksander Kakowski odprawienie nowenny w kościołach archidiecezji, w dniach od 6 do 15 sierpnia 1920 r. W dniu 8 sierpnia, we wspaniałej procesji na ulicach Warszawy — z relikwiami błog. Andrzeja Boboli i błog. Władysława z Gielniowa, patrona stolicy — wzięło udział około stu tysięcy osób. Modlono się przy wtórze dział walczących armii tuż pod Warszawą. W ostatnim dniu nowenny, 15 sierpnia armia polska odniosła wspaniałe zwycięstwo, zakończone niedługo potem całkowitym pogromem bolszewików.

O kanonizację prosili mieszkańcy Polesia, błagali jezuiti. Benedykt XV mógłby zadośćuczynić prośbom dopiero po stwierdzeniu przez Kongregację dwóch nowych cudów. Dlatego dokładano starań, żeby kult błog. Andrzeja zatoczył jak największe kręgi i skłaniał ludzi wszystkich warstw społecznych do modlitw za jego wstawiennictwem. Duże znaczenie w rozpowszechnieniu kultu miał artykuł ks. Jana Rostworowskiego *O kanonizację błog. Andrzeja Boboli*, opublikowany w 1927 r. w *Przeglądzie Powszechnym*. Pod jego wpływem biskup przemyski, Anatol Nowak, ogłosił płomienną odezwę do ducho-

wieństwa swej diecezji podając sposoby szerzenia kultu a także uzasadniając oznaczenie kanonizacji.

Na szczególne uznanie zasługuje działalność Wydawnictwa Księży Jezuitów w Krakowie, które wydrukowało i rozpowszechniło setki odezw, obrazów, obrazków, a także wiele artykułów o błog. Męczenniku, komunikatów o rozwoju jego kultu, sprawozdań z łask jemu przypisywanych.

Ważnym etapem na drodze do kanonizacji była czternastoletnia obecność ciała błog. Andrzeja w Rzymie w jezuickim kościele Il Gesù. Wtedy nastąpiło niejako umiędzynarodowienie kultu. Uroczystość przeniesienia relikwii, liczne życiorysy Błogosławionego ukazujące się w języku włoskim, rozbudziły w Rzymie kult Męczennika. Wielu ludzi skupiało się u jego ołtarza. Imponującemu rozwojowi towarzyszyły liczne łaski. Nic więc dziwnego, że także w Wiecznym Mieście pomyślano o wznowieniu procesu.

Po wielu badaniach — spośród licznych łask i uzdrowień, jakie czciciele błog. Andrzeja otrzymali przez jego pośrednictwo — Kongregacja Obrzędów wybrała dwa cudowne uzdrowienia: p. Idy z Turnauów Kopeckiej z Krynicy i s. Alojzy ze Zgromadzenia Służebnic Dziewicy Niepokalanej w Rzymie. Dnia 25 kwietnia 1937 r. w Sali Księżęcej w Watykanie odbyło się uroczyste odczytanie dekretu papieskiego o przyjętych cudach. Oto ich opisy zawarte w dekrecie:

„Pierwsze cudowne uzdrowienie zdarzyło się w Krynicy, w archidiecezji krakowskiej w dniu 3 września 1922 r. Wdowa Ida Henryka Kopecka, z domu Turnau, licząca 46 lat, będąc dotknięta chorobą kości, poddała się kuracji promieniami Roentgena. Wskutek tego podległa ciężkim poparzeniom brzucha. Jedna z tych sparzelin miała rozmiary 15 i 12 centymetrów, druga była mniejsza. Z oparzelin tych utworzyły się wrzody cuchnące i ropiejące, które lekarze uznali za nieuleczalne, chociaż nie śmiertelne. Po przyłożeniu do ciała chorej cząstki relikwii błogosławionego Andrzeja Boboli i wezwaniu jego imienia, Ida Kopecka natychmiast wyzdrowiała tak, że poczuła się zdolna udzielić pomocy chorej siostrze i udać się do kościoła. Badania brzucha przy pomocy lupy nie wykazało wrzodu, a pod dotykiem dłoni odczuwało się, że skóra w tym miejscu zamknęła się. Stwierdził to leczący ją lekarz przy wewnętrznym badaniu. Ten sam lekarz i doświadczeni wysłannicy św. Kongregacji osądzili, że przekracza to siły natury”.

„Drugie uzdrowienie zdarzyło się w tutejszym mieście (w Rzymie) 30 grudnia 1933 roku.

Siostra Alojza Dobrzyńska ze Zgromadzenia Służebniczek Niepokalanej Maryi Panny, zachorowała przy objawach „pancreatis acuta” (owrzodzenie trzustki) i innych chorób. Lekarz opiekujący się chorą, eksperci wybrani przez św. Kongregację, zbierając się także razem, na podstawie wielu badań radiograficznych, stwierdzili, że nie mogłaby inaczej być uzdrowiona, jak przy pomocy operacji chirurgicznej. Siostry zakonne i inne osoby podjęły gorące modły o uproszczenie opieki błogosławionego Andrzeja. W dniu 22 grudnia choroba dosięgła kulminacyjnego punktu, lecz już dnia następnego tak się w ostrości nasilenia uspokoiła, że wszyscy eksperci zgadzają się w opinii, iż wówczas nastąpiło uzdrowienie.” (Zob. „Posłaniec Serca Jezusowego” 1937, s. 211).

Wyżej opisane wydarzenia prof. Galimberti utrwalił na olbrzymich obrazach, które niesiono w czasie pochodu kanonizacyjnego w bazylice św. Piotra. W teże bazylice w czasie kanonizacji wisiał obraz Galimbertiego przedstawiający męczeństwo św. Andrzeja Boboli: kaci obcinają mu dłoń i pierś przypiekają ogiem.

Kanonizacja odbyła się w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego, 17 kwietnia 1938 r. Wzięta w niej udział pielgrzymka z Polski licząca około sześciu tysięcy osób. Byli obecni księża biskupi, przedstawiciele rządu, literatury, nauki, sztuki, prasy, gen. Józef Haller i reprezentanci kadetów lwowskich. Wraz z Andrzejem Bobolą w sposób uroczysty wyniósł papież Pius XI do najwyższej chwały Jana Leonardiego (Włocha) i Salwatora da Horta (Hiszpana). Najpierw jednak św. Andrzeja, jako męczennika za wiarę. Sędziwy papież bardzo pragnął kanonizować naszego rodaka. I zdążył tego dokonać na niespełna rok przed śmiercią. Jemu zawdzięczamy odzyskanie relikwii św. Andrzeja, a także to, że mamy je teraz w Polsce, w stolicy.

5. Dzieje kultu św. Andrzeja bardzo ściśle wiążą się z dziejami relikwii. Czterdzieści pięć lat po śmierci męczeńskiej Andrzeja Boboli wystarczyło, żeby niemal zanikła pamięć o nim. Niewielu ludzi wspominało heroicznego kapłana, tym bardziej niewielu modliło się do niego. Wystarczyło, że odnaleziono trumnę, że ją wyeksponowano w krypcie i zaczął się niebawem napływ wiernych do kościoła jezuitów w Pińsku. Wtedy na dobre zaczęto myśleć o beatyfikacji. Męczennik nie tylko odbierał hołdy, ale i odpowiadał na nie. Setki i tysiące podziękowań ze strony prostego ludu, szlachty i magnatów świadczą o tym.

Pińsk był centrum kultu, nawet gdy zabrakło jezuitów. Wiadomość o brewe kasacyjnym z dnia 21 lipca 1773 r. dotarła do Polski, gdy odbywały się obrady nadzwyczajnego sejmu w Warszawie. Wielu delegatów opowiedziało się przeciw kasacie. Ostatecznie jednak do końca listopada rozwiązano zakon jezuitów na ziemiach Rzeczypospolitej, nie objętych pierwszym rozbiorem Polski. Większość zakonników musiała opuścić kolegium pińskie. Tylko kilku starszków mogło pozostać na miejscu. Oni pozostawali na straży kościoła i grobu Boboli. Ale w 1784 r. Stanisław August Poniatowski, podczas swego pobytu w Pińsku, oddał kościół pojezuicki unitom na cerkiew katedralną. Część kolegium przeznaczył na mieszkanie, w pozostałej części urządzono szkołę podwydziałową. Duchowni unicy odnosili się z wielką czcią do ciała Sługi Bożego. W obecności biskupa przełożyli ciało do nowej trumny. Niedługo jednak opiekowali się cenną relikwią. W 1793 r. — w wyniku drugiego rozbioru Polski — Pińsk dostał się pod panowanie carycy Katarzyny II, która zniósła unicką diecezję pińsko-turowską. Odebrała unitom kościół pojezuicki wraz z kolegium i osadziła w nim prawosławnych bazylianów. Ci zasadniczo uszanowali relikwie Męczennika za sprawę zjednoczenia. Archimadrycie klasztoru pińskiego nie podobał się jednak rosnący kult Boboli. Zwrócił się do synodu prawosławnego z zapytaniem, jak temu przeciwdziałać. Otrzymał odpowiedź, że powinien zamknąć kryptę i nie dopuszczać od niej pobożnych, a następnie w stosownej chwili zakopać ciało do ziemi w tajemnicy przed ludźmi. Pierwszą

część polecenia wykonano w całości. Gdy zaś chodzi o zakopanie ciała, miał archimadryta niejake trudności i pojechał w tej sprawie do synodu. Tymczasem jeden z podległych mu mnichów powiadomił o takich zamiarach gwardiana franciszkanów pińskich i prosił go usilnie, żeby wszczął starania o wydanie mu ciała Boboli, który „jeszcze nie zakopany, jak był na tym miejscu i w tym samym ubiorze”. Gwardian doniósł o tym jezuitcie, ks. Kognowickiemu. Pogłoski potwierdził któryś z biskupów życzliwych jezuitom i pouczył generała zakonu, Tadeusza Brzozowskiego, jakie ma poczynić starania, żeby wydostać relikwie z rąk prawosławnych i przenieść je do Połocka. Nadspodziewanie szybko car pozwolił na przeniesienie ciała Boboli z Pińska do Połocka i pochowanie go pod kościołem jezuitów, pod warunkiem jednak, że sprawa odbędzie się bez rozgłosu i zewnętrznych uroczystości. Postarano się o dziesiątki pozwoleń i najrozmaitszych dokumentów i wozem przewieziono relikwie do Połocka. 29 stycznia 1808 r. o północy ks. Ludwik Rzewuski, rektor kolegium jezuickiego w Orszy, którego generał zakonu delegował do wykonania niełatwego zadania, stanął z relikwiami u furty kolegium jezuickiego w Połocku. Wszyscy mieszkańcy z radością, z zapalonymi świecami wyszli na powitanie ciała swojego Patrona i w procesji wnieśli je do przygotowanej podziemnej krypty. Opiekunem relikwii miał być rektor kolegium, a potem jego następcy.

Połock stał się kolejnym centrum kultu Męczennika. Kult wzrastał z dnia na dzień. Przykładem świecili sami jezuitci, którzy codziennie po obiedzie, po nawiedzeniu Najświętszego Sakramentu, schodzili do krypty, by pomodlić się u jego trumny.

Niedługo to jednak trwało. Po ogłoszeniu bulli Piusa VII *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, z dnia 7 sierpnia 1814 r., przywracającej Towarzystwo Jezusowe na całym świecie, los jezuitów w Rosji był przesądzony. Rząd oczekiwał tylko na śmierć gen. Brzozowskiego. Nastąpiła ona 5 lutego 1820 r. Kilka tygodni później, 13 marca, car Aleksander podpisał dekret zarządzający wydalenie jezuitów z terytorium Rosji. Wyjazd jezuitów miał nastąpić w pewnych odstępach czasu i małymi grupami.

Ciało Sługi Bożego musiało pozostać na miejscu. Na prośbę jezuitów miejscowa szlachta wystawiła dokument, w którym 49 przedstawicieli ziemian i urzędników podpisanymi i pieczęciami stwierdzało tożsamość ciała Boboli. Kościół i kolegium jezuickie w Połocku oddał rząd pijarom, którzy opiekowali się relikwiami, ale tylko do r. 1830, gdyż i oni byli niewygodni rządowi rosyjskiemu. W pojezuickim kolegium umieszczono szkołę kadecką, kościół oddano prawosławnym. Wówczas administrator diecezji mohylewskiej polecił przenieść ciało Boboli do kościoła parafialnego, pozostającego w rękach dominikanów. Przeniesiono je więc do dominikanów i umieszczono w oddzielonej od kościoła, przyozdobionej kaplicy.

Ponieważ w związku ze zbliżającą się beatyfikacją Kongregacja Obrzędów zażądała nowego świadectwa o cudownym zachowaniu się ciała Męczennika, zwrócono się do dominikanów z prośbą o sporządzenie odpowiedniego aktu. Oficjalny akt — z datą 23 października 1851 r. — przesłano bezzwłocznie drogą prywatną do Rzymu, zostawiając na miejscu kilka jego podpisów. Dowiedział się o tym rząd rosyjski i z miejsca zastosował represje. Kiedyś po północy

policeja wkroczyła do klasztorów dominikańskich w Petersburgu i Połocku, zaarrestowała przeora petersburskiego, o. Józefowicza, oraz przeora połockiego o. Raczkowskiego, i wywiozła ich do jakichś zapadłych zakątków. Interwencja Stolicy Apostolskiej w celu złagodzenia losu wygnańców pogorszyła ich sytuację, spowodowała przedłużenie zesłania na długie lata.

Ciało błog. Andrzeja nadal pozostawało pod opieką dominikanów w Połocku. Dnia 26 lipca 1857 r. arcybiskup mohylewski, Wacław Żyliński, odbył wizytę kanoniczną grobu Błogosławionego. Odpieczętowano trumnę i ubrano ciało w nowe szaty, przy czym biskup odpiłował część lewego ramienia, którą to relikwię przesłano papieżowi Piusowi IX.

W nocy z 27 na 28 listopada 1864 r. także dominikanów wydalono z Połocka. Kościół parafialny wraz z ciałem Męczennika przeszedł pod zarząd kapłanów diecezjalnych. W 1886 r. przyjechała z Petersburga specjalna komisja w celu zbadania ciała Błogosławionego, któremu schizmatycy oddawali cześć ku wielkiemu niezadowoleniu rządu. Komisarze weszli wraz z księdzem do kościoła i wobec sarkofagu dowcipkowali na temat „polskich metod wyrabiania świętych”. Nagle ze sklepienia spadła cegła i zraniła głowę jednego z komisarzy. Wtedy komisja uznała pracę za skończoną i — po obandażowaniu rannego chustą — opuściła kościół.

Kolejna kanoniczna rewizja ciała Błogosławionego odbyła się 19 lipca 1896 r. Przy tej okazji znowu starannie odczyszczono ciało, przybrano je w nowe szaty. Stare szaty i świeżo wyjętą część kości kręgosłupa zabrał biskup Franciszek Albin Symon, sufragan mohylewski, na relikwie dla kościoła i poszczególnych czcicieli.

Niedługo potem przerobiono kryptę na piękną kapliczkę. Miał w niej stać ołtarz, a w ołtarzu metalowa trumna z relikwiami. Podniesienie relikwii na ołtarz miało się odbyć bardzo uroczyście, tym bardziej że w roku 1908 przypadała setna rocznica przewiezienia ich do Połocka. 23 maja 1908 r. odbył się uroczysty odpust, na który ściągnęły tysiące ludzi. Przełożenia relikwii do nowej trumny i ich podniesienia nie dokonano jednak, gdyż przeznaczony do tej czynności bp Jan Cieplak, sufragan mohylewski, wizytował wtedy parafie na Syberii. Odbyło się ono dziewięć lat później. Dopiero wtedy, gdyż 10 sierpnia 1912 r. pożar strawił dach kościoła parafialnego, organy, dzwony i kaplicę błog. Andrzeja. Niezwłocznie odbudowano kościół, a kaplicę Męczennika urządzono w 1913 r. na miejscu dawnej zakrystii. Postawiono w niej nowy dębowy ołtarz, a obok niego po prawej stronie pod baldachimem umieszczono sarkofag z relikwiami. W rok później wybuchła pierwsza wojna światowa. Tak więc dopiero 17 września 1917 r. mogła się odbyć długo odkładana uroczystość. Przyjechał na nią arcybiskup mohylewski, Edward Ropp, a z nim około trzydziestu kapłanów — z o. Janem Rostworowskim, którego jako rektora chyrowskiego wywieziono w 1914 r. na Syberię. Po wotywie sześciu kapłanów, ubranych w czerwone ornaty, przeniosło procesjonalnie trumnę z relikwiami z kaplicy przed wielki ołtarz. Arcybiskup zerwał pieczęci i podniósł wieko, a ks. Jan Rostworowski wygłosił okolicznościowe kazanie. Po kazaniu dokonano oględzin ciała, które nadal zachowało pewną elastyczność. Zauważono, że w przekroju przepiłowanej w 1857 r. ręki, tkanki otaczające kość zachowały ró-

zową barwę. Trzy żebra wyjęto na relikwie. Następnie przy pomocy piórka i waty odczyszczono ciało, odziano je w nowe szaty kapłańskie i ułożono w metalowej trumnie. Odyła się suma pontyfikalna, po której procesjonalnie odniesiono trumnę do kaplicy, gdzie arcybiskup zamknął ją i opieczętował.

Po rewolucji październikowej nowe władze na Kremlu zaplanowały zamach na relikwie Błogosławionego. Pierwsze próby „zbadania relikwii” okazały się bezskuteczne wobec niezachwianego stanowiska arcybiskupa Ciepłaka i zdecydowanej postawy Centralnego Komitetu Katolickiego.

Atak powtórzono w czerwcu 1922 r. Najpierw dnia 7 czerwca kadeci czerwonej armii podali w „Izwiestiach Witebskich” wiadomość o tym, że w relikwiarzu prawosławnej św. Eufrozyny w cerkwi w Połocku znaleziono jedynie spróchniałe kości. Wobec tego zażądali także zrewidowania sarkofagu błog. Andrzeja, „by obywatelom katolickim udowodnić, że duchowieństwo ich jeszcze chytrzejsze niż prawosławne, o wiele silniej utrzymuje ich pod władzą religijnego oszukaństwa”.

23 czerwca tegoż roku, po południu, komisja wkroczyła do kościoła — bez Polaków, gdyż oni odmówili udziału. Zerwano z trumny pieczęcie, zdarto z ciała biret, ornat i albę. Trumnę z obnażonym ciałem błog. Andrzeja podniesiono w pozycji prawie pionowej i z siłą uderzono w posadzkę. Ku zaskoczeniu wszystkich zwłoki się nie rozsypały. Mimo to prezes komisji, Tkaczow, wygłosił propagandową mowę, następnie sporządzono ordynarny i bałamutny protokół, kompromitujący zarówno lekarzy jak i „uczonego archeologa”. Komisja zakończyła się półtoragodzinną profanacją i zostawiwszy ciało w otwartej trumnie, opuściła kościół. W ciągu dnia stawiano wartę przy ciele, żeby wierni nie dotykali relikwii. Na noc zamykano kaplicę, klucz oddawano proboszczowi czyniąc go w ten sposób odpowiedzialnym za całość relikwii. Gdy dziekan połocki zamknął i opieczętował trumnę, pieczęć zerwano i otwarto kaplicę na nowo. Przez cały tydzień sprawowano nabożeństwo ekspiacyjne w kościele. Organy milczały na znak żałoby. Parafianie połocky tłumnie pilnowali kościoła. Kaplicę i trumnę z relikwiami zasypywano kwiatami.

Ostatecznie zdecydowano się — wbrew wszelkim protestom arcybiskupa Ciepłaka i Komitetu Parafialnego w Połocku — na wywiezienie ciała. 20 lipca 1922 r. uzbrojeni osobnicy — bijąc i mordując po drodze broniących dostępu parafian — wdarli się do kościoła i porwali relikwie. Kolejne protesty pozostały bez echa. Ciało wywieziono do Moskwy i umieszczono w gmachu Higienicznej Wystawy Ludowego Komisariatu Zdrowia. Ciała nie wydano ani ks. Piotrowi Zielińskiemu, który chciał je przenieść do swojego kościoła, ani rządowi polskiemu, który kilkakrotnie starał się je odzyskać.

Dopiero klęska głodowa, która w następstwie reformy rolnej dotknęła Rosję, przyczyniła się do pomyślnego załatwienia sprawy. Ginącej masowo z głodu ludności przyszedł z pomocą papież Pius XI, posyłając przede wszystkim transporty zboża. W kilku sowieckich miastach od 1922 r. działała Papieska Misja Ratownicza. Moskiewską misją od lipca tegoż roku kierowali dwaj amerykańscy jezuita, Gallagher i Walsh. Oni właśnie wkrótce po przybyciu dowiedzieli się o losach relikwii Błogosławionego. Zwiedzili dokładnie Higieniczną Wystawę, ale ciała błog. Andrzeja nie znaleźli. Tymczasem papież stanowczo

zażądał oddania ciała Męczennika. Zbyt duże były zasługi Stolicy Apostolskiej, żeby dać odpowiedź negatywną. Władze sowieckie wyraziły zgodę pod warunkiem, że sam kierownik misji, ks. Walsh, odwiezie je do Rzymu, co było niemal równoznaczne z likwidacją misji. Po porozumieniu się z papieżem Walsh przyjął sowiecką propozycję. Dodano jeszcze warunek, żeby przewiezienie odbyło się w największej tajemnicy i nie przez Polskę.

Dnia 23 września 1923 r. księży Walsh i Gallagher odnaleźli relikwiarz błog. Andrzeja na zapleczu muzeum, w lamusie wypełnionym zniszczonymi meblami, figurami woskowymi oraz innymi rupieciami. 25 września zażądano od Walsh'a zobowiązania, że relikwie będą zawieszone wprost do Rzymu i ani w całości, ani w części nie będą przekazane nikomu bez zgody rządu sowieckiego. Tego warunku Walsh nie przyjął, gdyż on zmieniałby dotychczasową umowę między władzą sowiecką a Watykanem.

W dniu 3 października księży Walsh i Gallagher przybyli do muzeum w towarzystwie sowieckich urzędników, starannie opakowali relikwiarz, włożyli go do wielkiej skrzyni, zamknęli na cztery zamki i zaopatrzyli pieczęciami Papieskiej Misji. Swoje pieczęcie przyłożyło także Centralne Biuro Celne. Kolejowym wozem ciężarowym przewieziono relikwiarz z Moskwy do Odessy i w Odessie przeładowano na statek „Cziczerin”, który odbił od brzegu 15 października. W Konstantynopolu przewieziono skrzynię z relikwiarzem na statek włoski „Carnaro”, który odpłynął do Brindisi 27 października. Do Rzymu przybyły relikwie w uroczystość Wszystkich Świętych 1923 r., a następnego dnia umieszczono je w kaplicy św. Matyldy na Watykanie.

4 grudnia tegoż roku przeprowadzono badanie tożsamości ciała Męczennika. Wystuchano najpierw zeznania ks. Jana Rostworowskiego, który je oglądał w Połocku w 1917 r. Następnie z jezuickiego kościoła Il Gesù przywieziono część lewego ramienia, którą bp Żyliński odciął w 1857 r. Jak więc okazało doskonale pasowała do reszty ramienia. Z całą pewnością stwierdzono więc tożsamość ciała.

W maju 1924 r. papież Pius XI przekazał ciało jezuickiemu kościołowi Il Gesù, w którym przez kilka dni odbywały się uroczystości będące wspaniałą manifestacją ku czci Męczennika. Kult błog. Andrzeja zyskał nowe centrum i — jak już wcześniej wspomniano — umiędzynarodowił się, co wydatnie pomogło sprawie kanonizacji.

Ustalono, że po kanonizacji relikwie wrócą do Polski. Podobno jezuici polscy głosowali za tym, żeby wróciły do Pińska albo, żeby je przewieziono do Wilna, w tych bowiem dwóch miastach Andrzej Bobola pracował najdłużej. Pius XI, przyjaciel Polaków, przebywający jako nuncjusz w Polsce w początkach jej niepodległości, fundator domu jezuitów na Rakowieckiej, zdecydowanie opowiedział się za tym, żeby św. Andrzej w stolicy patronował krajowi. Tak się też stało.

Pochód Świętego w jego relikwiach z Rzymu do Warszawy nie ma analogii w naszych dziejach. To był jeden wielki triumf. Po relikwie św. Męczennika przybyła pielgrzymka polska w liczbie 125 osób, w tym dwudziestu kapłanów. Z polecenia Ojca świętego towarzyszył relikwiom w drodze do Polski główny ceremoniarz, ks. prałat Respighi. Otóż jego zdaniem nawet Rzym, przyzwy-

czajony do wspaniałych manifestacji katolickich, dawno nie widział takiej uroczystości, jaką było pożegnanie relikwii w dniu 8 czerwca 1938 roku — po 15 niemal latach ich obecności w Wiecznym Mieście. Manifestacja, jaką urządziła Lublana, stolica Słowenii, przeszła wszelkie oczekiwania. Z ogromnym entuzjazmem i czcią przyjął relikwie Budapeszt. W uroczystej sumie uczestniczył arcyksiążę Józef Habsburg. W czasie podróży przez Czechosłowację do granic Polski wśród nocy tłumy — w Bratysławie, Morawskiej Ostrawie i Piotrowicach — serdecznie witały i żegnały polskiego Męczennika.

11 czerwca rano, po długiej tułaczce na obczyźnie — jak poinformował „Przewodnik Katolicki” z 26 czerwca 1938 r. — relikwie św. Andrzeja „przekroczyły granice Polski i triumfalnie wjechały na dworzec w Zebrzydowicach — witane muzyką, pieśnią, łzami radości tysięcy rodaków i wspaniałym nabożeństwem na placu sportowym”.

Sprawozdawca „Przewodnika” pisał: „Co się od tej chwili dzieje w duszach polskich, które od tylu lat z utęsknieniem modliły się o kanonizację i powrót swego Bohatera wiary do Ojczyzny, proroka jej zmartwychwstania i nowego Patrona — tego nie opisuję, bo to się lepiej odczuwa niż opisać można. Jak było w Dziedzicach, Oświęcimiu, Krakowie, Katowicach, Poznaniu (dodać by wypadało: Kaliszu i Łodzi — mp), to nam wiadomo z opisów w polskiej prasie i własnymi widzimy oczyma — co będzie w stolicy — to już dziś odczuwamy sercem”.

Stolica powitała relikwie błog. Andrzeja 17 czerwca 1938 roku. Byli obecni księża biskupi, ale także przedstawiciele sejmu i senatu, rządu i wojska. Prezydent Ignacy Mościcki złożył na trumnie z relikwiami jako wotum swój Krzyż Niepodległości z Mieczami, „manifestując w ten sposób wiarę i przywiązanie do Kościoła katolickiego oraz kult dla nowego orędownika Polski przed Bogiem”. (Zob. „Posłaniec Serca Jezusowego”, 1938, s. 300). Przez trzy dni tysiące mieszkańców stolicy — i zapewne nie tylko stolicy — oddawały hołd relikwiom świętego Męczennika w archikatedrze św. Jana. 20 czerwca przewieziono je uroczysto do kaplicy jezuitów przy ul. Rakowieckiej. Tutaj do czasu wojny przybywały pielgrzymki.

26 września 1939 r., w przeddzień kapitulacji Warszawy, pociski artyleryjskie trafiły w kaplicę. Byli ranni, jedna osoba zabita. W kilku miejscach została uszkodzona trumna z relikwiami. Postanowiono ją przenieść na Stare Miasto. Pod kierunkiem rannego ks. Chrobaka, najprawdopodobniej 27 września, przy udziale lotników stacjonujących u Wawelberga, dokonano się przeniesienie. Nie obyło się bez przygód. W obawie przed Niemcami owinięto trumnę w czerwony dywan-chodnik. Niemcy zatrzymali pochód. Skoro jednak zobaczyli księdza i trumnę, sądzili, że to jest pogrzeb i pozwolili iść dalej. Dwa naloty i ostrzeliwania artyleryjskie towarzyszyły pochodowi. Od ulicy Pułaskiej przewiózł trumnę przygodnie spotkany furman. Przy kościele na Świętojańskiej witali relikwie księża biskupi: Gall i Szlagowski.

W kościele jezuitów przy ul. Świętojańskiej pozostały relikwie aż do czasu powstania. Od ataków na katedrę zapaliła się wieża kościoła. Ówczesny prowincjał, ks. Życzkowski, polecił przenieść trumnę w bezpieczniejsze miejsce. W drugiej połowie sierpnia podziemiami przenieśli ją powstańcy na Rynek

Starówki i stąd do kościoła św. Jacka przy ul. Freta. Po sierpniu, wobec nakazu ewakuacji Starówki, ks. Józef Warszawski, kapelan powstańców, wraz z kilkoma przygodnymi mężczyznami znajdującymi się w kościele, przeniósł trumnę do krypty i umieścił między innymi trumnami. Następnego dnia naloty rozwały do reszty strop kościoła św. Jacka i krypta została zasypana gruzami.

W pierwszym kwartale 1945 r. z pomocą oddziału wojskowego — dziwnym trafem złożonego z Poleszucków — odkopano trumnę z relikwiami i wozem konnym przewieziono do domu przy ul. Rakowieckiej. „Trumnę — jak pisał ks. Walerian Holak, pierwszy proboszcz parafii św. Andrzeja Boboli — umieszczono w jednym z ocalałych pokoi. Przychodzili do niej wierni, modlili się i składali kwiaty. Po odrestaurowaniu hallu zbudowano prowizoryczny ołtarz na drzwiach prowadzących do kaplicy i na nim postawiono trumnę z relikwiami. Po odnowieniu kaplicy spalonej w czasie Powstania Warszawskiego, poświęcił ojciec prowincjał Życzkowski 31 lipca 1945 r. kaplicę i ołtarz odbudowany, a ojcowie na ramionach przenieśli trumnę św. Andrzeja do kaplicy i położyli ją na głównym ołtarzu.

W celu dokonania remontu trumny i oszklenia jej, relikwie zostały przełożone do innej trumny 25 III 1950 r. W obecności prymasa Stefana Wyszyńskiego i jego sekretarza Antoniego Baraniaka zdjęto pieczęcie z trumny i przełożono ciało do trumny drewnianej, którą Prymas opieczętował. Trumnę postawiono na głównym ołtarzu w kaplicy. 2 V 1950 r., również w obecności ks. Prymasa, otworzono trumnę drewnianą, ciało św. Andrzeja przebrano w nowe szaty i przełożono do srebrnej wyremontowanej trumny, którą umieszczono na poprzednim miejscu, czyli na ołtarzu głównym w kaplicy. W dniu 31 VIII 1952 r. trumna z relikwiami św. Andrzeja została umieszczona pod mensą w nowo wybudowanym ołtarzu, gdzie do dziś się znajduje.

Do ożywienia pamięci o skarbie, jaki posiadamy w stolicy, przyczynił się w jakiejś mierze jubileusz trzechstulecia śmierci męczeńskiej, który Pius XII, w r. 1957, uczcił okolicznościową encykliką. Kolejne rocznice męczeństwa św. Andrzeja poprzedzają uroczyste nowenny albo przynajmniej tridua. Przez pewien czas sprawowano okazale ku czci Świętego czwartkowe Msze święte wieczorne. Od listopada 1986 r. — każdego 16. dnia miesiąca — gromadka wiernych bierze udział w nabożeństwach, podczas których odczytuje się coraz liczniejsze intencje modlitw do św. Andrzeja zgłoszone uprzednio na kartkach. Rok 1988 przyniósł nowe wydarzenia.

Warszawa

KS. MIROŚLAW PACIUSZKIEWICZ SJ

* Niniejsze opracowanie jest w dużej mierze streszczeniem krytycznego dzieła ks. Jana Poplatka TJ, *Błogosławiony Andrzej Bobola Towarzystwa Jezusowego. Życie — męczeństwo — kult*, wydane w 1936 r. w Krakowie, nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy. Uzupełniają je dane z miesięczników katolickich z lat 1937—1939, a także powojenne relacje świadków. O przepowiedni św. Andrzeja Boboli piszę na podstawie artykułu o. J. Woronieckiego, *Proroctwo św. Andrzeja Boboli (1819—1919)*, „Przegląd Powszechny” 1939, t. 221, s. 311—327.

Ks. Jan Górski

KATECHUMENAT W KRAJACH MISYJNYCH

Obowiązek głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu jest najważniejszym zadaniem zleconym przez Pana Kościołowi. W zadaniu tym uczestniczą coraz więcej polskich misjonarzy. Stąd zrozumiałe nasze zainteresowanie misjami. Poznanie dzieła misyjnego staje się naszym obowiązkiem.

W pracy misyjnej ważnym etapem jest katechumenat. Nauka soborowa dotycząca katechumenatu jest dowartościowaniem trochę już zapomnianego etapu formacji chrześcijaństwa.

* * *

Katechumenat jest obowiązkową formą przygotowania do chrztu tych ludzi, którzy przeżywają swoje nawrócenie. Przywrócony został przez Sobór Watykański II (KL 64) i jest powszechnie stosowany przez misjonarzy. Sobór określił również status katechumena w Kościele: „Katechumeni, którzy za sprawą Ducha Świętego z wyraźnej woli swojej pragną być wcieleni do Kościoła, już dzięki temu pragnieniu są z nim w łączności; toteż Matka-Kościół już jak na swoich rozciąga na nich swą miłość i troskę” (KK 14). Kodeks Prawa Kanonicznego mówi o specjalnym obrzędzie przyjęcia do katechumenatu i zapisaniu nazwisk do specjalnej księgi (Kan. 788 par. 1). Katechumeni zatem nie są już ludźmi poza Kościołem, przez wiarę bowiem w Chrystusa i Kościół są przedmiotem wewnętrznych łask Bożych i troski Ludu Bożego¹.

Katechumenat od czasu przyjęcia chrztu przez plemiona germańskie i słowiańskie został w Kościele zapomniany. Pozostał jedynie termin stosowany nie zawsze właściwie². Soborowa *Kostytucja o liturgii* (KL 64; 66) i *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* (DB 14) mówią o katechumenacie. Taki, o jakim tam mowa, wprowadzono w Kościołach Europy i Ameryki Północnej, gdzie zdarzają się przypadki chrztu dorosłych. Dekret misyjny natomiast mówi o katechumenacie w krajach misyjnych. Przywrócenie katechumenatu jest uświęceniem wieloletnich starań, prac i prób nad zastosowaniem go w krajach misyjnych, zwłaszcza afrykańskich, gdzie od dawna uznawany był za niezbędny. Nawrócenie jest procesem, który winien się rozwijać w czasie katechumenatu, a ten nie może być tylko indoktrynacją, ale musi stać się egzystencjalnie podjętą inicjatywą do życia chrześcijańskiego (DM 14). Wprowadzenie w życie wiary, liturgii i miłości Kościoła winno być stopniowe, a tro-

¹ R. Moya, *The New Code of Canon Law and the Missions*, OT 154 (1985) 41—42. W. Świerżawski, *Różne rodzaje posługiwania, ale jeden Pan*, Kraków 1985, s. 20—21.

² „Msza katechumenów” czy zupełnie niewłaściwe określenie w Kościele polskim — „katechumenat przedmałżeński”; por. A. Kurek, *Katecheza w polskim dystrykcie misyjnym w Kamerunie Północnym*, ZMis ATK 5 (1983) 153; W. Schenk, *Chrzest — liturgia*, EK III 362.

ska o właściwy jego przebieg obejmuje wszystkich wiernych (DM 14; Kan 788 par. 2). Katechumeni winni „nauczyć się współpracować czynnie w ewangelizacji” (DM 14), a więc ich inicjacja ma już charakter misyjny³. Dekret daje wskazówki ogólne dotyczące katechumenatu. Zostały one wypracowane przez dawną tradycję Kościoła, przekazaną nam w pismach patrystycznych, zwłaszcza św. Augustyna⁴. Konkretnie, szczegółowe rozwiązanie pozostawiono kompetencji poszczególnych Kościołów. Jednak często w praktyce nawiązuje się do trójstopniowego podziału katechumenów, ustalonego jeszcze w IV wieku: *audientes* (kandydaci do katechumenatu), *catechumeni*, *electi* (kandydaci do chrztu)⁵.

* * *

Katechumenat zakłada już wiarę w Chrystusa, będącą wynikiem ewangelizacji misyjnej i katechezy przedchrzcielnej. Nawrócony publicznie deklaruje swoją wiarę, daje odpowiedź Bogu przez wstąpienie do katechumenatu. Odtąd Kościół bierze go pod swoją opiekę, przekazuje prawdy wiary i umacnia go modlitwą. Katechumen zostaje stopniowo wprowadzony w tajemnicę zbawienia i liturgię. Szczytowym momentem ma być liturgia Wielkiego Postu i Wielkanocy, która jest uroczystym święceniem odrodzenia się przez chrzest w Chrystusie (DM 14). Wielkie jest znaczenie środowiska chrześcijańskiego, które winno otoczyć neofitę opieką. Nierzadko jest on wysublimowany ze społeczności, w której dotychczas żył. Proces wtajemniczenia, obrzędy, liturgia winny nawiązywać do tradycji danego narodu (KL 65). Będzie to jednak wymagało badań etnologicznych i teologicznych, aby wykazać znaczenie obrzędów inicjacyjnych rodzimych. Badania winny dotyczyć ustalenia charakteru wtajemniczeń: czy są kosmobiologiczne, kulturowo-socjalne, czy można odczytać w nich ślady objawienia naturalnego, a także oceny moralności i doktryny miejscowych zwyczajów⁶.

³ A. Kurek, art. cyt., s. 153; J. Masson, *Teologia ogólna działalności misyjnej*, ZMis ATK 2 (1979), cz. 3, s. 116; A. Hastings, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971, s. 138.

⁴ W. Prawdzik, *Katecheza w starożytności chrześcijańskiej*, ZMis ATK 5 (1983) 38—39; A. Kurek, art. cyt., s. 153.

⁵ X. Seumois, *Katechumenat i wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: W. Kowalak i in. (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 147; A. Kurek, art. cyt., s. 154; A. Hastings, dz. cyt., s. 140.

⁶ J. Masson, *Teologia ogólna działalności misyjnej*, ZMis ATK 2 (1979), cz. 3, s. 116—117; A. Kurek, art. cyt., s. 155—156; J. Masson, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*. Komentarz, Pieniężno 1968, s. 121; A. Shorter, *African Culture and the Christian Church*, New York 1974, s. 176—177; por. J. Urban, *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa 1987, s. 147—148; E. Sakowicz, *Symbolika inicjacji chłopców u ludu Ndembu w Zambii*, CT 55 (1985), fasc. III, s. 158—167; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 144—148; A. Hastings, dz. cyt., s. 136—148; I. Neuner, *Taufe*, w: K. Müller, u. Th. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, s. 458.

Celem sakramentów świętych jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa i oddawanie czci Bogu. Udzielają one łaski, a ich sprawowanie przygotowuje wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski (KL 59). Wśród sakramentów szczególne znaczenie mają sakramenty inicjacji chrześcijańskiej: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia. Dzięki tym sakramentom człowiek w sposób szczególnie doświadcza wybawienia z ciemności, współumierania, współpogrzebania i współzmartwychwstania z Chrystusem, otrzymuje „Ducha przybrania za synów Bożych” i z całym Ludem Bożym świętuje pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Pana (DM 14).

Katowice

KS. JAN GÓRSKI

W S P O M I N I E N I A

Ks. Julian Sulowski SJ

ŚP. KS. ALFRED KAZIMIERZ CHOLEWIŃSKI SJ

Alfred Kazimierz Cholewiński urodził się 3 marca 1936 r. w Bydgoszczy, z rodziców Pawła i Janiny z Sarnowskich. Tam też ukończył szkołę podstawową, a do gimnazjum uczęszczał w Gdańsku jako alumn niższego seminarium Towarzystwa Jezusowego (1949—51). Po ukończeniu dziewiątej klasy ówczesnej szkoły ogólnokształcącej wstąpił do Towarzystwa Jezusowego 17 sierpnia 1951 r. w Kaliszu. Po ukończeniu nowicjatu kontynuował wykształcenie średnie w Starejwi koło Brzozowa (1953—55), gdzie zaraz na początku złożył pierwsze śluby zakonne (18.08.1953). W Starejwi również zdał egzamin maturalny, jednakże bez praw państwowych. Należał do najzdolniejszych na swoim roku studiów.

W latach 1955—58 studiował na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, gdzie uzyskał licencjat z filozofii. W 1958/59 pracował jako katecheta w Warszawie, a jednocześnie systemem korespondencyjnym przygotował się do złożenia państwowego egzaminu dojrzałości. W r. 1959 rozpoczął studia teologiczne na Wydziale Teologicznym TJ „Bobolanum” w Warszawie. 5 sierpnia 1962 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk kard. Stefana Wyszyńskiego. W roku następnym ukończył studia teologiczne ze stopniem licencjata teologii, a 1963/64 otrzymał od przełożonych zezwolenie na prywatne studium języków orientalnych i zamieszkał w Otwocku.

W latach 1964—67 odbył studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym KUL, na sekcji biblijnej, uzyskując magisterium z teologii, a w r. 1968 rozpoczął studia biblijne na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie i uwieńczył je najpierw licencjatem z nauk biblijnych w r. 1970, a następnie doktoratem w r. 1973. W następnym roku odbył w Arracia pod Rzymem tzw. trzecią probację zakonną pod kierunkiem o. Michała Ledrus i w

grudniu tegoż roku wrócił do kraju. Przez pierwsze półrocze 1975 r. pracował w Lublinie jako duszpasterz akademicki przy KUL oraz przy kościele jezuitów św. Piotra. Tam też złożył uroczystą profesję zakonną (15.08.1975).

W październiku 1975 r. rozpoczął wykłady Pisma św. Starego Testamentu na Wydziale Teologicznym „Bobolanum” w Warszawie, a jednocześnie został powołany na wykładowcę Księgi Powtórzonego Prawa i Księgi Kapłańskiej na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Wykłady te prowadził przez jeden semestr, co dwa lata.

Studenci „Bobolanum” tak cenili wykłady ks. Alfreda, że uzyskali zgodę przełożonych na to, aby wykładał także Nowy Testament. Toteż przez ostatnich kilka lat przed śmiercią pracował za dwóch wykładowców. Ks. Andrzej Majewski pisał o nim: „Był bibliistą, w oczach młodych jezuitów — niezastąpionym profesorem. Wspaniale wprowadzał w świat Biblii, uczył go rozumieć i kochać. Uczył żyć Ewangelią, mobilizował do takiego życia”. (zob. ks. Alfred Cholewiński, *Chrześcijaństwo ponownie odkrywane*, Warszawa 1989, Oficyna Przekładu Powszechnego, s. 10).

Był poważnie chory na serce. Mówił, że ma do wyboru, albo czekać na śmierć w łóżku, albo pracować do końca. Wybrał to drugie. Zmarł na rozległy zawał serca 26 stycznia 1988 r. w dniu świętych Tymoteusza i Tytusa, jako sługa Słowa Bożego, gdyż jeszcze w dniu operacji pracował do późna w nocy, posługując wspólnotom neokatechumenalnym. Przedtem odpoczynkiem nazywał czas, gdy pracował nad tłumaczeniem przypisów do Biblii Jerozolimskiej, niezbędnej w neokatechumenacie, gdyż podczas tej pracy można było siedzieć i nic nie mówić. Z charyzmatem drogi neokatechumenalnej zetknął się jako student „Biblicum” w Rzymie. Jak pisze ks. Florian Pełka SJ, „dostrzegł wówczas moc przepowiadania, o której wielokrotnie mówi Pismo św. Był świadkiem, jak Słowo Boże PRZEPOWIADANE i przyjmowane we wspólnocie zaczyna przekształcać serce człowieka, prowadząc stopniowo do pełnej dojrzałości chrześcijańskiej” (zob. *Chrześcijaństwo ponownie odkrywane*, jw. s. 6). Dlatego też służbą tej nowej ewangelizacji świata uważał za specyficzne swoje powołanie od Boga, ważniejsze poniekąd dla Kościoła naszych czasów od tradycyjnej posługi wykładowcy Pisma św. na uczelniach kościelnych. Nic więc dziwnego, że pogrzeb Alfreda Kazimierza Cholewińskiego zgromadził 1 lutego 1988 r. około czterech tysięcy ludzi, w ogromnej większości ze wspólnot neokatechumenalnych całej Polski, ponad 150 księży i czterech biskupów, a dzięki pieśniom i elementom liturgii neokatechumenalnej stał się podniosłą i radosną uroczystością dziękczynną (niektórych nawet szokującą) za owocne życie wielkiego sługi Słowa Bożego.

Warszawa

KS. JULIAN SUŁOWSKI TJ

BIBLIOGRAFIA

publikacji ks. Alfreda Cholewińskiego SJ

1. Biuletyn biblistyczny, „Collectanea Theologica” 37, 1 (1967) 21—127; 44 (1968) 25—116.
2. Wigilia biblijna. Sprawozdanie z nabożeństwa i dyskusji, *Collectanea Theologica* 37 (1967) 151—160; *RBL* 20 (1967) 172—182.
3. Prawdziwość Pisma św. „Collectanea Theologica” 5 (1968) 25—116.

4. Refleksje nad Księgą Eklezjastesa, „Znak” 20 (1968) 1173—1179.
5. Przemiany zachodzące w interpretowaniu Pisma św. „Collectanea Theologica” 38, 4 (1968), 175—186.
6. Nabożeństwa biblijne, (współautorstwo z ks. B. Mokrzyckim SJ), Kraków 1968, s. 320.
7. Heiligkeitsetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie, An. Bib., Roma 1976, (rozprawa doktorska).
8. Deuteronomio; Dispense preparate perdegli Uditori, Roma 1979, P.I.B., s. 142, ci-clostilato.
9. Warunki skutecznego głoszenia Ewangelii w świecie dzisiejszym, At. Kapł. 93 (1979), 268—278.
10. Engel Helmut, Die Vorfahren Israels in Aegypten, Fra Th St., 1979; rec. RBL 34 (1981), 247—9.
11. Deuteronomio, volume 2^o, (cc. 29—32), Ad uso degli Uditori, P.I.B. Roma 1982, s. 114.
12. Pismo św. w odnowionych obrzędach Sakramentu Pokuty, „Przegląd Powszechny” 7—8 (1983), 80—94.
13. Levitico 17—26, Codice di Santità, Ad uso degli Uditori, P.I.B. Roma 1984, s. 194.
14. Czy w Biblii są mity?, „Przegląd Powszechny” 4 (1984), 9—16.
15. Przymierze w Moabie, RBL 37 (1984), 380—386.
16. Zur theologischen Deutung des Moabundes, „Biblica” 66, 1 (1985), 96—111.
17. Powrót do źródeł, konferencje wygłoszone w Radiu Watykańskim — wybór, Rzym 1985—86.
18. Pawła VI i Jana Pawła II spotkania ze wspólnotami neokatechumenalnymi, przekład: A. Cholewiński, Lublin 1986.
19. Chrześcijaństwo ponownie odkrywane. Pogadanki biblijne i homilie wygłoszone w Radiu Watykańskim w latach 1976—1985, Warszawa 1989, Oficyna Przeglądu Powszechnego, s. 276.
20. Teologia Nowego Przymierza w Nowym Testamencie, Warszawa 1989, s. 120. (w druku w: „Bobolanum”, nr 1 — rocznik teologiczny Wydziału).

Warszawa

zestawił KS. JULIAN SUŁOWSKI SJ

S P R A W O Z D A N I A

Ks. Jerzy Chmiel

V COLLOQUIUM BIBLICUM W WIEDNIU (1988)

W dniach 27—29 X 1988 r. miało miejsce w Wiedniu piąte już z rzędu spotkanie egzegetów austriackich i zaproszonych gości z Czechosłowacji, Jugosławii, NRD, Polski, Rumunii i Węgier. Spotkania te noszą nazwę Colloquia biblica Vindobonensia i były skrupulatnie odnotowywane na łamach RBL. Na V Colloquium biblicum Vindobonense

grupa polska była znacząca, liczyła bowiem 16 osób na ogólną liczbę ponad 50 uczestników. Tematem spotkania było: „Prawo i pobożność Prawa w Starym i Nowym Testamencie” (Gesetz und Gesetzesfrömmigkeit im Alten und Neuen Testament).

Georg Braulik, następca W. Kornfelda (zmarł w 1988 r.) na katedrze ST w Wiedniu, mówił na temat „Powstania pobożności Prawa z punktu widzenia socjologicznego. O pochodzeniu i teologii deuteronomistycznej literatury”. Z właściwą sobie wnikliwością przeanalizował prelegent poszczególne aspekty zagadnienia, zwracając uwagę na absolutyzację Prawa w okresie niewoli (wedle wyrażenia M. Notha), z powodu rozpadu państwowości izraelskiej, a także na powstanie nowych autorytetów: rodzina i starsi. Okres niewoli to „godzina teoretyków i utopistów”. Powstaje nowa produkcja teologiczna, wyjaśnianie klęski narodowej, anamneza i systematyzacja dziejów (por. credo w Pwt 26, 5-10; 6, 20-25), pojęć etycznych i teologicznych. Następuje jakby przejście od przymierza Horebu do przymierza Ojców (por. Pwt 4, 23-31).

Jože Krašovec z Ljubljany przedstawił „Torę i nowe przymierze według Jr 31, 31-34”. Po analizie struktury tego tak bardzo znaczącego dla Starego Testamentu tekstu, prelegent omówił pojęcie obietnicy w świetle hebrajskich wypowiedzi o wierze i biblijnej antropologii egzystencji. Obserwuje się radykalną eschatologizację. Interpretacja chrystologiczna — zbawienie, które przyniósł Jezus — jest jedynym logicznym wypełnieniem obietnicy starotestamentalnej.

Exegeta z Erfurtu, dobrze znający Polaków, bo u nas studiował, Georg Hentschel mówił o „pobożności Prawa w literaturze mądrościowej”. Zwrócił uwagę na ścisły związek pojęć prawa i mądrości szczególnie w Syr i Mdr, a także na rolę tzw. Torapsalmów (Ps 1; 19b; 119).

Jedynie polskie wystąpienie referatowe miał Ryszard Rubinkiewicz z KUL-u pt. „Rozumienie Prawa we wczesnym judaizmie”. Omówił pojęcie *nomos* w greckim Pentateuchu, pojęcie tory w literaturze targumicznej, w pismach kumrańskich, Filona i Józefa Flawiusza, w pseudepigrafach ST i wreszcie w literaturze rabinistycznej.

Biblista z Salzburga i b. rektor tamtejszego uniwersytetu, Wolfgang Beilner (rodowity wiedziec, który zresztą po raz pierwszy w życiu został zaproszony z wykładem gościnnym w Uniwersytecie Wiedeńskim) w wykładzie otwartym mówił o „Prawie i prorokach — uwagi exegetyczne na temat hermeneutyki Kazania na górze”. Była to odpowiedź na pytanie o rozumienie Prawa przez Jezusa. Kazanie na górze w Mt 5—7 ma tu kapitalne znaczenie, a zwłaszcza analiza makaryzmów i antytez. Jest to klucz hermeneutyczny dla całego zagadnienia. Z indyktywu doświadczanego zbawienia wynika imperatyw zaleceń Kazania na górze. Beilner otworzył swoją tematyką drugą część Colloquium poświęconą problemom nowotestamentalnym.

I tak Endre Gaál z Esztergom zajął się zagadnieniem „wolności od prawa wg Rz 7, 1-6 a istniejącym związaniem wg Rz 13, 8-10”. Prelegent przeanalizował wszystkie chyba wypowiedzi Pawła w Rz dotyczące Prawa i podał klucz interpretacyjny: *plērōma* to Chrystus i miłość — Chrystus jest *telos tou nomou* nie jako koniec Prawa, lecz jako jego cel.

I wreszcie „Prawo do wolności w Liście św. Jakuba” to tytuł wystąpienia Corrado Marucciego z Innsbrucku, w którym prelegent skoncentrował się wokół perykop Jk 1, 25; 2, 12 i zajął się rozpatrywaniem pojęć pokrewnych, jak: *teleios*, *basilikos*, *holos*, a także zwrotem *nomos tēs eleutherias*. W tym Jk jest spokrewniony z Syr.

Z ciekawym referatem uzupełniającym, połączonym z przeżroczami, wystąpiła historyk sztuki, Hanna Egger referując różne przedstawienia Zwiastowania Maryi.

Nie mniej ważnym obok referatów elementem Colloquium była dyskusja po każdym referacie — referaty zresztą były do niej wprowadzeniem i impulsem. Nie sposób referować tutaj całej dyskusji — bogatej, pogłębionej, czasami drapieżnej, ale zawsze zmierzającej do prawdy i pozostającej na gruncie dociekań naukowych. Bibliści polscy brali żywy w niej udział. Jest to zaletą spotkań wiedeńskich, że zostawia się dużo czasu do dyskusji.

Colloquia wiedeńskie urosły już do rangi ważnych spotkań biblistów na gruncie europejskim ze szczególnym uwzględnieniem krajów środkowoeuropejskich, wśród których mamy wiele do powiedzenia.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Józef Waclaw Boguniowski SDS

KONGRES WYKŁADOWCÓW LITURGIKI W HOLANDII (1988)

W dniach od 10 do 23 września 1988 odbył się w Holandii, w przygranicznej miejscowości Kerkrade—Rolduc kolejny kongres wykładowców liturgiki obszaru języka niemieckiego (AKL — Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten im deutschen Sprachgebiet). Tego rodzaju kongresy odbywają się od przeszło ćwierćwiecza regularnie co dwa lata w różnych krajach języka niemieckiego. Organizatorem ostatniego kongresu był komitet, składający się z wykładowców liturgiki języka flamandzkiego, gdyż docenci tej grupy językowej zintegrowali się w ostatnich latach z docentami obszaru języka niemieckiego.

Również tym razem do udziału w kongresie zaproszono wykładowców liturgiki z Jugosławii i Polski. Polskę reprezentowały dwie uczelnie: Akademia Teologiczna w Warszawie oraz Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie w osobie niżej podpisanego.

Ostatni kongres skoncentrował się wokół tematu: „Liturgia a przestrzeń sakralna dzisiaj”. Wygłoszono na nim pięć referatów i jeden komunikat.

Pierwsza prelekcja, którą wygłosił dr L. Augustus z Heerlen, poświęcona była historii byłego opactwa Klostersrath (Rolduc), gdzie rozpoczął się kongres liturgiczny.

Przybyli z Wiednia prof. dr H. Muck i jego małżonka (referat pt. „Przestrzeń miejska, mieszkaniowa i kościelna. Strukturyzacja ich wzajemnych powiązań” uczestnicy otrzymali wcześniej) przeprowadzili w grupach ćwiczenia przeżywania przestrzeni.

W kolejnym referacie dr R. Steensma z Groningen zatytułowanym „Kościół a sztuka współczesna” na pytanie czy w budownictwo sakralne może być zaaplikowana także współczesna sztuka abstrakcyjna, odpowiedział, że jej element pozytywny pobudzający do kontemplacji może być przyjęty przez teologię pastoralną dzisiaj.

Prof. dr Al. Stock z Kolonii w kontrowersyjnym referacie pt. „Uczęszczanie do kościoła a dom boży” dostrzegł oczyma człowieka Zachodu schyłek budownictwa sakralnego.

Dr P.G.J. Post z Amsterdamu w prelekcji „Oddziaływanie przestrzeni. Niektóre uwagi nad analizą pomieszczenia liturgicznego lub: w jaki sposób na nas oddziałuje” przestawił na przykładzie trzech kościołów holenderskich kompleksowe oddziaływanie miejsca sakralnego i twierdził, że *sacrum* i *profanum* nie stanowią dla siebie dzisiaj konkurencji.

W prelekcji końcowej prof. dr G.M. Lukken z Tilburg w referacie pt. „Architektoniczne wymiary obrzędu” usiłował udowodnić za pomocą semiotyki szkoły paryskiej (A.J. Greimas), że przestrzeń architektoniczna kościoła jest integrującą podstawową częścią składową obrzędu.

W komunikacie dr A. Gerhards z Witten—Rüdinghausen podał projekt instrukcji na temat: „Dyrektywy dla budowy i wyposażenia pomieszczeń służby bożej”, przygotowany przez Konferencję Episkopatu zachodnioniemieckiego.

Chociaż program kongresu zapowiadał się bardzo interesująco, to jednak dobór tematów poszczególnych referatów nie był adekwatny do pierwotnego założenia kongresu liturgicznego.

Kraków

KS. JÓZEF WACLAW BOGUNIOWSKI SDS

Ks. Waldemar Chrostowski

ŻYDOWSKO-CHRZEŚCIJAŃSKIE SEMINARIUM W CHICAGO

W dniach od 29 czerwca do 18 sierpnia 1989 r. przebywało w Chicago 22 wykładowców polskich Seminarium Duchownych i wyższych uczelni teologicznych, którzy uczest-

niczyli w międzyreligijnym, żydowsko-chrześcijańskim Seminarium. Program został zorganizowany przez Spertus College of Judaica, któremu przewodniczył dr Howard A. Sulkin, oraz przez arcybiskupa Chicago kard. Józefa Bernardina, we współpracy z Komisją Episkopatu Polski do Spraw Dialogu z Judaizmem, na której czele stoi ordynariusz wrocławski bp Henryk Muszyński. Przygotowania trwały ponad rok i brał w nich udział także kard. Franciszek Macharski. Zgodnie z zasadą zaaprobowaną przez ordynariusza, każdą diecezję miał reprezentować jeden wykładowca, którego zainteresowania i praca badawcza pozostają w związku z teologiczną reorientacją Kościoła wobec Żydów i judaizmu. Jednak nie wszystkie diecezje wysłały swoich przedstawicieli. Udział w programie wzięli księża-profesorowie Seminariów Duchownych z diecezji w Białymstoku, chełmińskiej, częstochowskiej, gdańskiej, gnieźnieńskiej, katowickiej, kieleckiej, koszalińsko-kołobrzeszkiej, łomżyńskiej, opolskiej, poznańskiej, przemyskiej, siedleckiej, tarnowskiej, warszawskiej, wrocławskiej i wrocławskiej, wykładowcy zakonni (jezuity, salezjanin i werbista) oraz jedyny świecki uczestnik mgr Michał Klinger z ChAT w Warszawie, wyznania prawosławnego. Na czele grupy stał bp Piotr Skucha, sufragan kielecki, a funkcję jej koordynatora i rzecznika pełnił ks. Waldemar Chrostowski (ATK). Dyrektorem administracyjnym z ramienia gospodarzy był J. Michael Thompson.

Program międzyreligijnego Seminarium został opracowany wspólnie przez Żydów i chrześcijan i był przede wszystkim ukierunkowany teologicznie. Ukazał rozległą panoramę podstawowych pojęć teologii żydowskiej, śledząc je w oparciu o klasyczne teksty judaizmu. Prace przygotowawcze zlecono specjalnie powołanemu Komitetowi Organizacyjnemu, złożonemu z przedstawicieli obu religii. Za właściwą realizację strony naukowej były odpowiedzialne dwie osoby: rabin dr Byron H. Sherwin, wiceprzewodniczący Spertus College of Judaica i ks. prof. John Pawlikowski z Catholic Theological Union, wielce zastrzyżony w dziele chrześcijańsko-żydowskiego zbliżenia. Spertus College udostępniło sale wykładowe i bibliotekę oraz stworzyło szerokie możliwości bezpośrednich kontaktów z wyznawcami judaizmu. Ogromna w tym zasługa dra H.A. Sulkina, Polonia, reprezentowana przez bpa Alfreda L. Abramowicza, sufragana chicagowskiego, przyjęła na siebie trud utrzymania gości z Polski, którzy zamieszkałi w polonijnych rektoratach. Organizatorzy włożyli wiele wysiłku w sprawne i wszechstronne przygotowanie całego przedsięwzięcia.

Letnie Seminarium w Chicago przebiegało na kilku poziomach. Był to w pierwszym rzędzie program akademicki, na który złożyły się systematyczne wykłady poświęcone dziejom, naturze i praktykom judaizmu oraz wybranym aspektom stosunków żydowsko-chrześcijańskich. Ważne miejsce zajęło wyjaśnianie fundamentalnych koncepcji i praktyk liturgicznych, zarówno od strony historycznej i teologicznej jak też w aspekcie porównania z ich chrześcijańskimi odpowiednikami. Nie zabrakło prezentacji nowszych osiągnięć naukowych odnośnie do wielopostaciowego życia Żydów w czasach Jezusa i wskazówek przydatnych w postudze katechetycznej i homiletycznej. Prelegentami byli Żydzi i chrześcijanie, tak katolicy jak i protestanci, rekrutujący się z USA i Izraela. Każdy musiał sprostać określonym wymaganiom. Oprócz kompetencji został położony nacisk na umiejętności pedagogiczne, przy czym nie-katolicy musieli już posiadać pewne doświadczenia w dialogu z katolikami. Co się tyczy strony katolickiej, wybrano prelegentów reprezentujących rozmaite punkty widzenia oraz zapoznanych z żydowską i protestancką perspektywą dialogu. W ten sposób osiągnięty został niepospolity pluralizm opinii i poglądów, co stworzyło doskonałą okazję dla zapoznania się z bogactwem i złożonością amerykańskiego życia religijnego. Wśród ponad 20 prelegentów na szczególną uwagę zasługują: Moshe Idel, profesor Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz rabin Seymour J. Cohen z konserwatywnej Anshe Emet Synagogue w Chicago, Yehiel Eckstein, autor cenionej książki „What Christians Should Know About Judaism”, Artur Green, wykładowca w Reconstructionist Rabbinic College w Filadelfii, Mayer I. Gruber, profesor University of Negev w Beer-Szevie, Joseph Gutmann z Wayne State University w Detroit, Abraham J. Karp, będący autorytetem w zakresie dziejów Żydów amerykańskich, H. Goren Perelmuter, który jako gość PAT w Krakowie i KUL-u odwiedził Polskę w 1988 r., James Rudin, od dawna zaangażowany w dialog z chrześcijanami, Herman E. Schaalman z reformowanej Emmanuel Congregation, autor licznych i ważnych publikacji oraz Byron H. Sherwin, autor 9 książek i ponad 70 artykułów na te-

mat żydowskiej filozofii, teologii, etyki, prawa, mistycyzmu i wychowania. Ze strony protestanckiej uczestniczyli: Frederick Holmgren, profesor Nroth Park Theological Seminary, Martin Marty, uważany za wiodącego historyka amerykańskiego życia religijnego, James Wall, wydawca „Christian Century Magazine”, oraz Clark M. Williamson, dawny asystent Paula Tillicha. Z katolików udział wzięli Eugene J. Fisher z Sekretariatu dla Stosunków Katolicko-Żydowskich przy Konferencji Episkopatu Katolickiego USA, Ronald Modras, profesor St. Louis University, s. Eloise Rosenblatt, wykładająca w Catholic Theological Union w Chicago oraz ks. prof. John Pawlikowski, autor 9 książek i mnóstwa artykułów poświęconych międzyreligijnemu dialogowi. Ks. J. Pawlikowski ściśle współpracował z r. B. Sherwinem w koordynowaniu zajęć.

Świetnie przygotowany personel dobrze sprostał trudnym zadaniom. Ze znanstwem i erudycją przedstawione węzłowo zagadnienia żydowskiej teologii i liturgii, prawodawstwa i etyki oraz żywo interesujące żydów i chrześcijan problemy teologiczne. Wielu uczestników Seminarium po raz pierwszy otrzymało możliwość poznania judaizmu oczami jego wyznawców, zobaczenia jak Żydzi widzą i rozumieją sami siebie, jak postrzegają chrześcijan i religię chrześcijańską oraz jaką mają koncepcję dialogu. Tego rodzaju doświadczenia są nie do pomyślenia w Polsce, gdzie nieliczni Żydzi są na ogół słabo zaznajomieni z teologią, a wielu szczerze wyznaje, że zrozumienie teologicznych prawd judaizmu ułatwiali im chrześcijanie. Zwraca uwagę biegunowość żydowskich koncepcji teologicznych oraz ich opisowość, wyraźnie odróżniająca je od zmierzających ku jednoznaczności teom chrześcijańskim, opartym na kanonach filozoficznego myślenia Zachodu. Szczególnie zainteresowanie wywołały tak podstawowe pojęcia judaizmu jak koncepcja Boga, teodycea, koncepcja Tory, wizja człowieka i moralność, idea grzechu i pokuty, eschatologia, mesjanizm i mistycyzm żydowski. W każdym przypadku przedstawiona została perspektywa biblijna, literatura rabiniczna, ujęcia dominujące w średniowiecznych komentarzach żydowskich oraz idee mistyczne. Wykłady ubogacono o lekturę tekstów źródłowych, takich jak Miszna, Tosefta, Talmud Palestyński i Babiloński, midrasze oraz dzieła klasyków judaizmu (Majmonides, Nachmanides, Raszi i inni). Omówiono cykl życia oraz cykl roku liturgicznego, ukazując ich znaczenie dla ustrzeżenia tożsamości Żydów. Prelegenci reprezentowali różne nurty judaizmu (ortodoksyjny, liberalny, konserwatywny i rekonstrukcyjny), doskonale ilustrując jego kompleksowość. Wykłady odbywały się od poniedziałku do czwartku, 6 godzin dziennie. Programowi akademickiemu towarzyszyła możliwość prywatnej pracy naukowej i studium. Spertus Collegium udostępniło dobrze zaopatrzoną w judaica bibliotekę (The Asher Library), a jej personel zadbał, aby każdy uczestnik otrzymał książki na interesujące go tematy. Nie bez znaczenia był fakt, że wielu prelegentów podarowało swoje publikacje z nadzieją, że uzupełnią one obraz uzyskany podczas wykładów i dyskusji.

Istotnym elementem Seminarium były obfite doświadczenia zebrane poza programem ściśle akademickim. Piątki i soboty były przeznaczone na wizyty w synagogach, zaś niedziele na liturgie sprawowaną w świątyniach katolickich. Otrzymaliśmy zaproszenie do synagog reprezentujących wszystkie zasadnicze nurty judaizmu. Kilku uczestników po raz pierwszy znalazło się w synagodze, wielu innych pierwszy raz wzięło udział w liturgii sprawowanej przez Żydów. Niemal wszędzie grupa została szeroko przedstawiona wiernym i powtarzano słowa o konieczności nawiązania lub zintensyfikowania żydowsko-chrześcijańskiego dialogu. Niektóre wspólnoty mają w nim spore osiągnięcia, co potwierdzała atmosfera panująca w trakcie naszego pobytu. Zdarzały się wypowiedzi nie pozbawione zadawnionych uprzedzeń, ale i one były wyważone i stonowane. Zapraszano nas do publicznego zabierania głosu, wywiązywały się gorące i długie dyskusje dotyczące istotnych aspektów współżycia polsko-żydowskiego. Żarliwość i zaangażowanie dowodziły, że chodzi o sprawy, o których należy mówić z całą otwartością i szczerością, przedstawiając własny i słuchając odmiennego punktu widzenia. Polityka tabu okazała się szkodliwa. Tylko nawiązanie otwartej wymiany myśli i nasilenie wzajemnych kontaktów jest skuteczną drogą do przełamywania nieufności oraz pojednania i współpracy. Trudno wymienić wszystkie spotkania i przeżycia w synagogach. Wspomnę serdeczne przyjęcie i szabatowy posiłek w Emmanuel Congregation, gdzie uczestniczyliśmy w liturgii sprawowanej według reguł aszkenazyjskich i w obrzędzie Bat Micva 12-letniej Debory Hupert, a także miłą wizytę w liberalnej Sinai Temple, gdzie usłyszeliśmy ciepłe

słowa r. Howarda A. Bermana o potrzebie przezwycięzania przeszłości i kształtowania nowych stosunków opartych na zrozumieniu, poszanowaniu i tolerancji. Wspomnieć również trzeba synagogę Anshei Emet i udział w liturgii Tesha Beav, upamiętniającej rocznicę zburzenia świątyni jerozolimskiej. Odbyło się też wiele innych, bardzo interesujących i potrzebnych spotkań, o których z pewnością dadzą świadectwo pozostali uczestnicy chicagowskiego Seminarium.

Organizatorzy zadbali o wszechstronne ukazanie życia teologicznego w Chicago. Jest to miasto o największej w świecie liczbie uczelni teologicznych należących do rozmaitych religii i wyznań. Stworzono możliwość poznania wielu z nich (np. Ida Crown Jewish Academy, Loyola University, Institute of Pastoral Studies i in.). Osobne zaproszenie do grupy wystosował prof. Norman Golb z Instytutu Orientalnego University of Chicago. Dzięki jego uprzejmości goście z Polski zapoznali się z historią i strukturą uczelni, jej biblioteką, zwiedzili The Ludwig Resenberger Collection of Judaica, muzeum Instytutu oraz wysłuchali kilku wykładów (D. Pardee, D. Vidal i N. Golb). Niezatrute wspomnienia pozostawiły dwa przyjęcia: wydane przez H. Sulkina z okazji amerykańskiego Independence Day i połączone z widowiskiem sztucznych ogni nad jeziorem Michigan, oraz wydane przez kard. J. Bernardina w jego rezydencji w Mundelein i poprzedzone zwiedzaniem Seminarium Duchownego i Centrum for Development in Ministry. Głębokim przeżyciem były również uroczyste nieszpory odprawione na zakończenie, w Wigilię uroczystości Wniebowzięcia NMP. W programie pobytu znalazł się również obiad fundowany przez The National Polish-American Jewish-American Council, organizację powołaną dla polepszenia stosunków i ustalenia ram współpracy między obydwojma wspólnotami etnicznymi i religijnymi. Dodać należy imprezy przygotowane przez Polonię, jak zwiedzanie miasta, katolickich świątyni i parafii oraz cmentarzy, Muzeum Polskiego i wyjazd na Festiwal Polonijny do Milwaukee. Spotkania z Polonią i obserwacja jej życia dały wiele do myślenia i stanowiły cenny składnik pobytu w USA.

Chicagowskie Seminarium było pierwszym zakrojonym na tak szeroką skalę wspólnym przedsięwzięciem żydowsko-chrześcijańskim. Zostało zaplanowane i zrealizowane w sytuacji kiedy wielkiego rozgłosu nabrał spór wokół klasztoru karmelitanek w Oświęcimiu. Jego atmosfera nie wpłynęła na przebieg spotkania. Organizatorzy wykazali dużo zrozumienia dla racji katolickich oraz wiele taktu i uprzejmości w nawiązywaniu do kontrowersyjnych problemów. Bezprecedensowe spotkanie zostało szeroko i przychylnie opisane w prasie amerykańskiej. Zwracano uwagę, że polscy uczestnicy wykazali się dobrym przygotowaniem teologicznym i językowym, znają zagadnienia międzyreligijnego dialogu, szczerze dyskusje i rozmowy sprzyjały wyczerpującej prezentacji stanowisk. Nawiązany został prawdziwie partnerski dialog, który powinien przynosić obfite owoce. Jest nadzieja, że wzajemne kontakty będą kontynuowane, na razie zaś trwają prace zmierzające do dokonywania wszechstronnego bilansu tego niezwykłego spotkania.

Warszawa

KS. WALDEMAR CHROSTOWSKI

R E C E N Z J E

FRANZ kard. HENGSBACH, *Ich, der Mitälteste*, Essen 1974, str. 183.

Autor omawianej pozycji, mianowany ostatnio przez Jana Pawła II kardynałem, jest biskupem ordynariuszem diecezji Essen. Jak sam stwierdza we wstępie, „dla biskupa nie ma żadnego ważniejszego zadania jak troska o braci w kapłaństwie, o wzrost i dojrzwanie ich powołania, o ich duszpasterską służbę i ich kapłańskie życie” (s. 9). Wychodząc z tego założenia napisał swoją książkę, która jest zbiorem jego konferencji, kazań i listów ogłoszonych i pisanych do kapłanów.

Dlaczego ta pozycja zasługuje na uwagę i omówienie jej w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym”? Zasługuje z tej racji, że jest ona opracowana bardzo dokładnie w oparciu o egzegezę odpowiednich tekstów biblijnych, dotyczących kapłaństwa, jego ustanowienia, istoty oraz pracy i zaangażowania się kapłanów we współczesnym świecie. W wielu swoich wypowiedziach Autor sięga jeszcze po dodatkowe argumenty do dokumentów soborowych, szczególnie bardzo często cytuje konstytucję *Lumen gentium* oraz dekrety dotyczące pracy biskupów i kapłanów.

Książka składa się z trzech części. Pierwsza zawiera przemówienia Kardynała wygłoszone podczas udzielania święceń kapłańskich, (ss. 11—74), druga to listy pisane już bezpośrednio do swoich kapłanów (ss. 75—154) oraz trzecia, najkrótsza (ss. 155—182) przekazuje jego konferencje na temat duchowości kapłańskiej, jak się można domyślać wygłoszone podczas głoszonych przez niego rekolekcji dla kapłanów. We wszystkich tych konferencjach dominuje olbrzymia troska i umiłowanie przez biskupa zarówno samego kapłaństwa, jak również podległych jego pieczy kapłanów. Między innymi świadczy o tym sam tytuł omawianej pozycji, który można przetłumaczyć *Ja — brat w kapłaństwie do moich kapłanów*.

Niezwykle bogactwo treści zawiera się w części pierwszej, gdzie każda wygłoszona homilia, jest właściwie egzegezą jakiegoś tekstu biblijnego z dodatkiem praktycznego zastosowania, skierowanego do przed chwilą wyświęconych neoprezbiterów. I tak, np. mówiąc o powołaniu Autor akcentuje mocno jego darmość. Wychodząc ze stwierdzenia, że powołanie jest darem, Autor przeprowadza wnikliwą egzegezę tekstu J 15, 16: „Nie wyście mnie wybrali, ale ja was wybrałem i przetrzymałem na to, abyście zśli i owoc przynieśli i aby owoc wasz trwał”. Powołany zatem przez Chrystusa kapłan jest przeznaczony na służbę Kościołowi i wiernym. Tę myśl znowu uzasadnia kard. Fr. Hensbach słowami Chrystusa, skierowanymi do św. Piotra: „Zaprawdę powiadam ci, gdy byłeś młodszy opasywałeś się i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, inny cię opasze i poprowadzi dokąd nie chcesz” (J 21, 18). Kapłan w jego ujęciu jest przede wszystkim sługą, tak jak Chrystus był sługą. Tu cytuje Autor słowa Chrystusa: „Ja jestem między wami jako ten, który służy” (Łk 22, 27). Kapłan ma być zawsze sługą. Przede wszystkim sługą Prawdy, Słowa Bożego, sługą Kościoła. Wszystkie te stwierdzenia Autor popiera tekstami Biblii, nie rzadko też wypowiedziami Ojców Kościoła i dokumentami Soboru Watykańskiego II.

Sz szczególnie szeroko i także bardzo wnikliwie cytuje teksty soborowe w drugiej części omawianej pozycji, którą zatytułował *Listy do kapłanów*. Wszystkie te listy są opracowane w oparciu głównie o dokumenty soborowe i poruszają kluczowe tematy, które wyakcentował Sobór, by kapłani po zaznajomieniu się z tekstami soborowymi postarali się w ich duchu i w oparciu o zawarte tam zalecenia zrewidować swoje dotychczasowe obowiązki i prace. Mocno podkreśla Autor potrzebę „aggiornamento” (s. 76), przez które rozumie głębokie wniknięcie w rzeczywistość Kościoła, jego boskiego posłannictwa, jak również sprawy i problemy dzisiejszych ludzi. Kapłan dziś, jego zdaniem, musi bardziej aniżeli dawniej wychodzić na spotkanie z dzisiejszym człowiekiem, próbować go zrozumieć i chcieć mu całkowicie służyć.

Mówiąc o znuczeniu i rezygnacji dziś wielu kapłanów, Autor nawiązuje do Wielkiego Czwartku i sceny jaka miała kiedyś miejsce w Ogródzie Oliwnym, gdzie apostołowie także ulegli znuczeniu i byli zrezygnowani. Załamała ich zdrada Judasza. Ale z tego wszystkiego uratował ich Chrystus. Z tego Autor wyciąga wniosek, że kapłan związany z Chrystusem i z Nim ściśle zjednoczony przezwycięży wszystkie trudności. Chrystus jest siłą każdego kapłana, z którym kapłan zjednoczony na modlitwie (s. 104), zawsze pozostanie sobą i odpowie zgodnie ze swoim powołaniem wielkości swojego urzędu. Będzie podobny do Chrystusa, dobrego pasterza (s. 106).

Trzecia część omawianej pracy, stosunkowo najkrótsza zawiera kilka cennych uwag na temat duchowości i ascezy życia kapłanów w dzisiejszej rzeczywistości. Autor podkreśla dziś bardzo pilną potrzebę odpowiedniego stylu życia kapłana diecezjalnego, legitymowania się na co dzień pobożnością i praktyką ascetycznego życia. W uzasadnieniu głoszonych przez siebie twierdzeń, Autor raz po raz odwołuje się do dokumentów soborowych, z których najczęściej cytuje tekst *O posłudze i życiu kapłanów* (s. 162).

W omawianiu powyższych homilii i kazań i listów pisanych do kapłanów należy pod-

kreślić zakończenie ich prawie zawsze apostrofą zwróconą do Matki Bożej. Autor bardzo przekonująco mówi, że kapłan powinien w swoim życiu i pracy zawsze mieć uwagę zwróconą na Matkę Bożą, którą od czasów Soboru Watykańskiego II możemy nazywać Matką Kościoła, a która tak wyraźnie i jasno zwraca się dziś do nas słowami kiedyś skierowanymi do Apostołów: „Zróbcie wszystko cokolwiek Syn mój wam powie” (J 2, 5).

Byłoby bardzo pożyteczne, gdyby omawiana pozycja ukazała się w polskim przekładzie.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

Peshitta. The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Part IV, 6 — Canticles or Odes. Prayer of Manasseh. Apocryphal Psalms, Psalms of Solomon, Tobit, 1/3 Esdras, Leiden 1972, IV, XVI, 36; VII, 10; VI, 28; XIV, 55; XX, 53 p.

Omawiany tom, aczkolwiek należy do części czwartej, to jednak został wydany jako pierwszy wielkiego przedsięwzięcia Instytutu Peszitty, bo w r. 1972. Od tego czasu, prawie co roku, ukazują się kolejne tomy Peszitty ST.

Ody Salomona Tekst Kantykw lub Od Salomona opracował H. Shneider z Moguncji. Opracowanie bazuje na rękopisie 9t3 — Londyn, British Museum, Addit. Ms 17. 109. We Wstępie autor omawia ich układ oraz tekstualną formę w syryjskich rytkach a także rękopisy. Znana jest najstarsza tradycja nestoriańska reprezentowana przez Ms 8 a1.

Modlitwa Manassesesa, Tekst krytyczny Modlitwy Manassesesa, który zachował się jedynie po syryjsku wydali W. Baars i H. Shneider po raz pierwszy. Modlitwa Manassesesa znajduje się bądź to w syryjskich rękopisach biblijnych, bądź też w syryjskim przekładzie *Didaskalia Apostolorum*. Autorzy wliczają 9 rękopisów *Didaskalia Apostolorum* zawierających omawianą modlitwę. Oprócz tego Kościół melchicki znał drugie tłumaczenie Modlitwy Manassesesa niezależnie od pierwszego a znajdujące się w melchickim Hoorogionie.

Apokryficzne Psalmi, Zbiór tzw. pięciu Apokryficznych Psalmów (ApPs) znany jest od roku 1759 i znajduje się w Bibliotece Watykańskiej. ApPs został po raz pierwszy wydany w r. 1887 przez W. Wrighta na bazie dwu rękopisów Eliasa a drugi raz przez M. Notha w 1930 r. W dokumentach z Quamran odkryto tekst ApPs niejasnego tekstu syryjskiego. Baars uwzględnił również warianty do Ps 151 zachowane w rękopisach Psalterza Peszitty i Syroheksapli.

Psalmi Salomona. Opracowania tekstu Psalmów Salomona (PsS) podjął się Baars, który poprawił już trzykrotne wydania tego apokryfu (1909, 1911, 1916) takich uczonych jak J. Rendel Harris i A. Mingana, dodając dwa świadectwa rękopiśmienne, które opublikował w VT 11 (1961) 222—223.

Tobiasz. Tekst krytycznie opracowany księgi Tobiasza przygotował do druku J.C.H. Lebram z Lejdy wykorzystując 21 rękopisów. Obecne wydanie nie jest tekstem Peszitty, lecz bazuje na syroheksaplarnej wersji prezentowanej przez rękopis z VII wieku (8f1).

1 i 3 Ezdrasza. Omawiane wydanie 1 lub 3 Ezd podobnie jak księga Tb nie jest w rzeczywistości tekstem Peszitty, lecz wersją syroheksaplarną, zredagowaną przez Pawła z Telli w latach 613—617. Wydania krytycznego podjęli się Baars i Lebram na podstawie 14. rękopisów, z których dwa przyjęli jako podstawowe — 9c i 12a1.

Na końcu wprowadzenia autorzy zestawili w Elenchus omissionum teksty, których brak w aparacie krytycznym oraz podali frekwencyjną synopsę błędów w rękopisach.

Omawiany tom przedstawia się bardzo imponująco i dostarcza bazowe teksty sześciu dzieł, które posłużą dla wielu cennych prac filologicznych.

Kraków

Ks. JERZY WOŹNIAK CM

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

KS. ALFRED CHOLEWIŃSKI SJ (†), „Postępujemy w światłości Jahwe (Iz 2, 5). — Proroctwo o prawdziwym rozbrojeniu	321
KS. JULIAN WARZECHA SAC, Poślanie słowa w Ps 147	329
KS. FRANCISZEK SIEG SJ, Sens terminów <i>hierón</i> i <i>naós</i> w Nowym Testamencie	335
ANNA KUŚMIREK, Funkcja teologiczna danych topograficznych w czwartej Ewangelii	342
KS. FRANCISZEK DYLUŚ, Niektóre aspekty eschatologii Kościoła w świetle „Lumen gentium”	349

REFLEKSJE I MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB, Dziecko w Biblii	359
MICHAŁ WOJCIECHOWSKI, Dotknięcie trędowatego (Mk 1, 40-45)	362
KS. PIOTR KAPLIŃSKI, Czy w Dziejach Apostolskich istnieje terminologia wskazująca na pasterski autorytet św. Piotra?	368
KS. STANISŁAW HAREŻGA, Ku pogłębionej odnowie biblijnej	372
KS. JAN KUŚ (†), Cenna pamiątka z trumny św. Kazimierza w Skarbcu Katedry Wawelskiej	376
KS. MIROSŁAW PACIUSZKIEWICZ SJ, Dzieje kultu św. Andrzeja Boboli	378
KS. JAN GÓRSKI, Katechumenat w krajach misyjnych	392

WSPOMNIENIA

KS. JULIAN SUŁOWSKI SJ, Śp. Ks. Alfred Cholewiński SJ	394
---	-----

SPRAWOZDANIA

Ks. JERZY CHMIEL, V Colloquium biblijne w Wiedniu (1988)	396
Ks. JÓZEF WACŁAW BOGUNIOWSKI SDS, Kongres Wykładowców Liturgiki w Holandii (1988)	398
Ks. WALDEMAR CHROSTOWSKI, Żydowsko-chrześcijańskie Seminarium w Chicago. (1989)	398

RECENZJE	401
----------------	-----

INDEX

ARTICULI

A. CHOLEWIŃSKI SI (†), „Ambulemus in lumine Yahweh” (Is 2,5) — prophetia de vera desarmatione	321
J. WARZECHA SAC, De missione verbi in Ps 147	329
F. SIEG SI, De sensu verborum <i>hierón i naós</i> in Novo Testamento	335
A. KUŚMIREK, De significatione theologica topographiae in quarto evangelio	342
F. DYLUS, De nonnullis aspectibus eschatologicis in „Lumen gen- tium”	349

REFLEXIONES ET PASTORALIA

T. M. DĄBEK OSB, De puero in Sacra Scriptura	359
M. WOJCIECHOWSKI, De Iesu tangente leprosum (Mc 1, 40-45)	362
P. KAPLIŃSKI, Utrum sit sermo in Actibus Apostolorum de Petri au- toritate?	368
S. HAREŻZGA, Ad profundiozem renovationem biblicam!	372
J. KUŚ (†), De cruce a Papa oblata ecclesiae cathedrali Vilniensi	376
M. PACIUSZKIEWICZ SI, De historia cultus s. Andreae Bobola	378
J. GÓRSKI, De catechumenato in missionibus	392

NECROLOGIA

J. SUŁOWSKI SI, In memoriam A. K. Cholewiński SI (1936—1988) ..	394
---	-----

RELATIONES

J. CHMIEL, V Colloquium biblicum Vindobonense (1988)	396
J. W. BOGUNIEWSKI SDS, De congressu liturgistarum Hollandiae (1988)	398
W. CHROSTOWSKI, De seminario iudaico-christiano in Chicago (1989)	398
RECENSIONES	401