

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3-6

ROK XLIII

1990

W STULECIE URODZIN
śp. Księdza ALEKSEGO KLAWKA
*** 11 V 1890 † 22 XI 1969**

Niniejszy zeszyt naszego czasopisma dedykujemy pamięci wybitnego kapłana i uczonego, teologa, biblisty i orientalisty, Księdza Aleksego Klawka, wykładowcy Pisma świętego w Arcybiskupim Seminarium w Gnieźnie i Poznaniu, profesorowi egzegezy biblijnej Wydziału Teologicznego najpierw w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, a potem w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, członka Polskiej Akademii Umiejętności, założyciela i pierwszego redaktora „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”.

Życie i działalność śp. Księdza Klawka omawialiśmy kilkakrotnie na łamach naszego czasopisma. W tym roku dziękujemy Bogu za dar życia i działalność Księdza Aleksego wśród nas i wyznajemy wiarę we wspólne zmartwychwstanie w Jezusie Chrystusie.

*„Jeśli wierzymy,
że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał,
to również tych, którzy umarli w Jezusie,
Bóg wraz z Nim wskrzesi” (1 Tes 4, 14)*

Ks. Tadeusz Brzegowy

WYBRANIE JEROZOLIMY W ŚWIETLE PSALMÓW

Mieszkanie Boga na Syjonie, na świętej górze Bożej, nie jest wynikiem ani jakichś zabiegów ludzkich, ani jakiegoś wewnętrznego przymusu. Jest to owoc wolnej decyzji Boga, jest to rezultat Bożego wybrania. Dla wypowiedzenia prawdy o bożym mieszkaniu wśród narodu Izrael spożytkował kananejsko-jerozolimskie wyobrażenia i terminy o mieszkaniu i bożej górze. Ujmując „mieszkanie Boga” w kategoriach „wybrania”, Izrael wprowadził Jerozolimę do samego serca swej religii i teologii. Albowiem wybranie leży u najgłębszych podstaw historii i religii Izraela¹.

I. FORMUŁY WYBRANIA

W Psalmach można znaleźć trzy miejsca, mówiące wyraźnie o wybraniu Jerozolimy:

- Ps 47, 4 On nam poddaje narody
i ludy — pod nasze stopy;
- 5 On wybiera (*bāhar*) dla siebie² nasze dziedzictwo,
chlubę Jakuba, którą miłuje (*’āšer ’āhēb*).
- Ps 132, 13 Zaprawdę Jahwe wybrał (*bāhar*) Syjon,
zapagnął (*’iwwāh*) go na swoją siedzibę:
„To jest miejsce mojego odpoczynku na zawsze,
tu będę zasiadać, bo tego zapagnąłem”.
- Ps 78, 67 (Jahwe) odrzucił (*mā’as*) namiot Józefa
i nie wybrał (*lō’ bāhar*) pokolenia Efraima.
- 68 Lecz wybrał (*bāhar*) pokolenie Judy,
Górę Syjon, którą umiłował (*’āšer ’āhēb*).
- 69 I zbudował swoją świątynię jak wysokie niebo,
jak ziemię, którą ugruntował na wieki.

We wszystkich tych tekstach decyzja Jahwe w odniesieniu do Jerozolimy i zaistniała stąd relacja zostają oddane terminem „wybierać” (hebr. *bāhar*), który zdaje się tutaj być już pojęciem teologicznym o dobrze ustalonym znaczeniu. Trzeba więc sięgnąć do owej teologii wybrania, jaka jest obecna na kartach ST.

¹ Por. J. Guillet, *Wybranie*, w: STB, 1078.

² M. Dahood, *Psalms* (Anchor Bible, 16—18), Garden City—New York 1982, vol. 1, 285, tłumaczy termin *lānū* w zwrocie *jibhar lānū* jako propozycję *lē* i sufiks 3 os. męskiej, gdyż zwyczajna składnia domaga się zaimka zwrotnego po czasowniku *bāhar* z *lē*. W Ps 47, 5 taka lektura wydaje się najodpowiedniejsza.

Pomijając użycie świeckie terminu *bāhar* i religijne, gdy naród czy jednostka opowiadają się przy Jahwe, przy Prawie czy sanktuarium³, zatrzymujemy się przy tych tekstach, w których podmiotem aktu „wybierania” jest Jahwe⁴. Słowo *bāhar* występuje najczęściej, bo 32 razy, w księdze Powtórzonego Prawa, a w całej historii deuteronomistycznej (Pwt — 2 Krl) aż 78 razy, 15 razy u Drugiego Izajasza i 13 razy w Psalmach⁵. W innych księgach słowo *bāhar* występuje rzadko, przy czym uderza jego zaledwie kilkakrotne użycie w księgach Tetrateuchu (tylko 7 razy). Największe nasilenie używania tego terminu występuje w kontekście ustanowienia monarchii, o „wybraniu” Saula i Dawida. Deuteronomium mówi o wybraniu przez Jahwe — króla (17, 14-15), kapłanów (18, 5), ale jego specyfika leży w tym, iż uczy ustawicznie o wybraniu narodu izraelskiego. Miejscem klasycznym o wybraniu Izraela jest tekst Pwt 7, 6-8:

„Ty bowiem jesteś narodem świętym dla Jahwe, twego Boga. Ciebie wybrał Jahwe, twój Bóg, abyś był dla niego ludem, szczególną własnością, ze wszystkich narodów, jakie są na powierzchni ziemi. Nie dlatego, że jesteście najliczniejsi ze wszystkich narodów, upodobał sobie Jahwe w was i wybrał was — bo byliście najmniejszym ze wszystkich narodów — ale ponieważ umiłował was Jahwe i chce dochować przysięgi, którą przysiągł ojcom waszym. Wyprowadził was Jahwe mocną ręką i wybawił was z domu niewoli, z ręki faraona, króla Egiptu”.

To niezwykle zagęszczenie wypowiedzi o bożym wybraniu Izraela w Deuteronomium sprawiło, że księga ta jest uważana za prawdziwą sumę doktryny o wybraniu Bożym, a zdaniem niektórych egzegetów, autor deuteronomiczny byłby twórcą tej doktryny⁶. Nauka o wybraniu narodu miałaby być produktem demokratyzacji wybrania króla, a ta ostatnia idea zostałaby przyswojona przez Izraelitów od Asyryjczyków⁷. Jednakże idea wybrania narodu, obecna we wszystkich warstwach, również w tych najstarszych, Deuteronomium, jest starsza niż samo Deuteronomium⁸ i starsza nawet niż wybawienie z Egiptu⁹. Jak widać choćby z przytoczonego tekstu Pwt 7, 6-8, wybranie Izraela jest zakorzenione w przysiędze danej ojcom, a więc patriarchom. I rzeczywiście, zarówno w tradycji J jak i E Pentateuchu w historiach patriarchów obecna jest idea wybrania, choć brak tam jeszcze samego terminu technicznego¹⁰. Sam zaś czasownik *bāhar* jawi się jako termin dogmatyczny, ani nie wymagający jakiegoś objaśnienia ani też nie dający się zastąpić w hebrajskim jakimś innym ter-

³ Joz 24, 22; Ps 84, 11; 25, 12; 119, 30. 173.

⁴ Zob. statystykę H. Wildberger, *bhr — erwählen*, THAT I, 277.

⁵ Ps 25, 12; 33, 12; 47, 5; 65, 5; 78, 67. 68. 70; 84, 11; 105, 26; 119, 30. 173; 132, 13; 135, 4. Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, 208 n.

⁶ G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Stuttgart 1929, 28.

⁷ Por. J. Bergman — H. Ringgren, *bāhar*. I. Umwelt, TWAT I, 592 n.

⁸ E. Byron Shafer, *The Root bhr and Pre-exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible*, ZAW 89 (1977) 20—42.

⁹ Genezy idei wybrania w związku z wyjściem Izraela z Egiptu dopatrywał się K. Galting (*Die Erwählungstraditionen Israels*, ZAWBeih 48 (1928) 1—96).

¹⁰ S. Łach, *Idea wybraństwa Bożego w Piśmie Św.*, TarnStTeol 5 (1972) 125 n.

minem równoważnym¹¹. Zawiera on bowiem bogatą i zmasowaną treść, jak ideę decyzji, powołania, oddzielenia, wzięcia w posiadanie. Boże wybranie niesie obowiązek szczególnej służby Bożej. Wybrana jednostka ma specjalne obowiązki względem społeczności Izraela, a wybrany naród ma specjalną misję wobec innych narodów. W wybraniu narodu można i trzeba się dopatrywać przejawu i owocu uniwersalizmu hebrajskiego¹².

Po tych ustaleniach znaczenia bożego wybrania w odniesieniu do osób i narodu można zapytać o sens formuły wybrania w odniesieniu do miejsca. Znowu Deuteronomium przynosi w tym względzie sformułowania klasyczne, bądź w formie krótkiej: „miejsce, które sobie Jahwe wybrał”¹³, bądź rozszerzonej: „miejsce, które wybrał sobie Jahwe, aby tam osadzić (*ʿešakkēn*) swoje imię”¹⁵. Formuła ta czasem może być wzbogacona jeszcze o uzupełnienie „w jednym z twoich pokoleń” (12, 14) albo „ze wszystkich twoich pokoleń” (12, 5). Zdaniem H. Seebasa¹⁶ jako podstawowa forma może być brana pod uwagę ta ze zdaniem celowym w infinitiwie i ze wzmianką o pokoleniu. Według tej formuły Izrael nie będzie sprawować kultu jak inne narody, „które służyły swoim bogom na wysokich górach, na wzgórzach i pod każdym drzewem zielonym” (Pwt 12, 2), lecz w miejscu, które Jahwe „wybierze sobie ze wszystkich waszych pokoleń, aby tam położyć swoje imię”. Regułę tę można sparafrazować następująco: nie można czcić Jahwe w każdym miejscu, które się wam wydaje odpowiednie, ale Jahwe sam wybierze miejsce, które uzna za stosowne¹⁷. Zasadniczą kwalifikacją miejsca jest „osadzenie” lub „położenie” tam imienia Jahwe. Jaki jest sens tej formuły?

Formuła *šum šemo* zdaje się być dokładnym przeniesieniem na grunt hebrajski formuły akkadyjskiej *šakānu šumšu*, poświadczonej również dla przedizraelskiej Jerozolimy w dwóch listach z Tell el-Amarna¹⁸. Formuła ta, zdaniem R. de Vaux¹⁹, ma sens jurydyczny: miejsce, na którym Jahwe umieścił swoje imię, oznacza po prostu wzięcie tego miejsca w posiadanie, miejsce to staje się Jego własnością. Nowość Deuteronomium polegałaby jedynie na tym, że stara formuła o „umieszczeniu imienia” została połączona z hebrajską ideą wybrania. Obecność imienia podkreśla aktywność obecności Jahwe, jako że w mentalności hebrajskiej imię jest przedłużeniem osobowości²⁰. Większość jednak egzegetów widzi w tej formule pewien teologumenon, pewną po-

¹¹ LXX oddaje najczęściej hebr. *bāhar* przez *eklegesthai*. Por. G. Quell, *eklegomai*, TWNT IV, 148 n.

¹² „*bāhar* als Terminus der Volkserwählung stehet unter dem Zeichen des Universalismus” — H. Seebas, *bāhar*, TWAT I, 603.

¹³ Pwt 12, 18, 26; 14, 25; 15, 20; 16, 7, 10; 17, 8, 10; 18, 6; 31, 4; (Joz 9, 27).

¹⁴ Pwt 12, 11; 14, 23; 16, 2. 6. 11; 26, 2.

¹⁵ Pwt 12, 21; 14, 24.

¹⁶ H. Seebas, TWAT I, 600.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1907/15, nr 282, 60—63; nr 288, 5—7.

¹⁹ R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, w: *Das ferne und nahe Wort*, Festschrift für L. Rost, Berlin 1967, 219—228.

²⁰ Tamże, 226.

prawkę teologiczną na pytanie włożone w mowę dedykacyjną króla Salomona: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi. Przecież niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ten oto dom, który zbudowałem” (1 Krl 8, 27).

Wybrane sanktuarium nie jest w Deuteronomium nazwane po imieniu, lecz zawarte w ogólnym terminie *māqôm* (miejsce). Jest rzeczą dyskutowaną, czy formuła wybrania od samego początku miała na myśli Jerozolimę czy też jakieś inne sanktuarium, np. Betel²¹. Ale jest jasne, że w momencie promulgacji Deuteronomium za króla Jozjasza rzeczowa formuła mogła wskazywać tylko w Jerozolimę²².

Jak wcześnie zadomowiła się w Izraelu idea wybrania miejsca zamieszkania Jahwe, może zaświadczyć Ps 47, którego powstanie trzeba umieścić, na podstawie danych treściowych i językowych, w czasach przedwygnańczych, wczesnomonarchistycznych czy nawet w okresie zjednoczonej monarchii²³. W środku tego hymnu o królowaniu Jahwe pojawia się stwierdzenie: „On wybiera dla siebie nasze dziedzictwo, chlubę Jakuba, którą miłuje” (w. 5). Wyraz „dziedzictwo” (hebr. *nahālāh*) w tym zdaniu oznacza lud Izraela, gdyż pojęcia lud (dziedzictwo są identyczne w pónomadycznych społecznościach staro-wschodnich²⁴. Zaś postawione w paralelizmie wyrażenie „chluba Jakuba”. A. Caquot²⁵ rozumie w odniesieniu do miasta. Podobne wyrażenia w Am 6, 8; Iz 13, 19; Jr 48, 29; Za 9, 6 jednoznacznie odnoszą się do miasta. Ponieważ w Am 6, 8 określenie *g'e'ôn Ja'āqôb* oznacza Samarię, to samo wyrażenie w Ps 47 odnosi się do Jerozolimy i wypowiedzi ideę wybranego miejsca, paralelną do wybranego ludu. Miejsce to Jahwe szczególnie „miłuje”.

Jeśli w Deuteronomium wybrane sanktuarium oznaczono ogólnym terminem *māqôm*, jeśli w Ps 47 ukryto je w poetyckiej przenośni „chluba Jakuba”, to w Ps 132 wybranie związane explicite z Syjonem: „Zaprawdę, Jahwe wybrał Syjon, zapragnął go na swoją siedzibę” (w. 13). Zdanie to stanowi prawdziwą oś całego poematu. Jest to przeddeuteronomiczne sformułowanie idei wybrania Jerozolimy. Nie ma tu jeszcze owej teologicznej prawdy o zamieszkaniu imienia, lecz bardzo ogólnie myśl o bożej obecności (w. 14b *'ēšēb*) w bożej siedzibie (w. 13b *môšāb*), gdzie Jahwe znajduje odpoczynek (w. 14a *m'e'nūhāh*) i gdzie udziela zbawienia swojemu ludowi (ww. 14-18).

Wybranie oznacza praktyczne odrzucenie innych możliwości, osób, rzeczy. Psalm 78 ukazuje wybranie Syjonu właśnie na ciemnym tle odrzucenia innego sanktuarium. Psalmista, jerozolimski teolog z wczesnego okresu monarchii, wygłasza do Judy (ww. 68-72) jako spadkobiercy ludu dwunastu pokoleń —

²¹ F. Dummermuth, *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen*, ZAW 70 (1958) 79, 91 n.

²² A. C. Welch, *When Was the Worship of Israel Centralised at the Temple?*, ZAW 43 (1925) 250—255.

²³ Por. L. Sabourin, *The Psalms. Their Origin and Meaning*, New York 1974, 197.

²⁴ E. B. Shafer, art. cyt., 29.

²⁵ A. Caquot, *Le Psaume 47 et la royauté de Yahvé*, RHPH 39 (1959) 319.

pouczenie (w. 1), które jest zarazem upomnieniem i przestrogą²⁶. Poeta stawia swoim słuchaczom przed oczy przykład północnego Izraela, który nie opowiedział swoim życiem na zbawcze dzieła Boże. W pewnym nieokreślonym dniu bitwy Izraelici nie dotrzymali Bożego przymierza (*b'erit*) i zapomnieli o Jego łaskawym działaniu wobec ojców (*'ābôt*) w wydarzeniu wyjścia z Egiptu i na pustyni (ww. 9-16). Ale ta niewierność była tylko częścią wielkiego łańcucha niewierności: tak już ich ojcowie na pustyni kusili Boga i wątpili w potęgę Najwyższego (ww. 1-20). Jahwe rozgniewał się na Jakuba, ale dał mu pokarm, zgodnie ze zobowiązaniem płynącym z przymierza (ww. 21-29). Wtedy, gdy lud jadł cudownie zesłany pokarm, gniew Boży wybuchł na nowo i pozabijał ich wojowników (ww. 30-31). Mimo wszystko lud trwał w swoim buntowniczym szemraniu przeciw El Eljon (Bogu Najwyższemu) i w niewierności względem przymierza (ww. 32-37). Bóg powstrzymywał swój gniew i przebaczał (ww. 38-39). I jeszcze lud nie pamiętał o potędze Boga i Jego przeszłych czynach łaskawości, a więc jak ich wyprowadził z Egiptu, wiódł przez pustynię aż do swej świętej góry, jak wyrzucił pogan, a ich ziemię dał w dziedzictwo pokoleniom Izraela (ww. 40-55). Mieszkając w swoim kraju Izrael nadal pobudzał gniew Najwyższego, tak jak jego ojcowie, swoimi bożkami i wyżynami (ww. 56-58). Ostatecznie Bóg, pełen gniewu, w odpowiedzi na nieustanne niewierności, całkowicie odrzucił Izraela (aby nie był narodem wybranym i ludem przymierza) i porzucił mieszkanie w Szilo, swój namiot zamieszkania wśród ludzi (ww. 59-61). Wydał też swój lud, swoje dziedzictwo, jego wojowników i kapłanów na miecz (ww. 62-64), pobudził nieprzyjaciół, aby niszczyli Jego lud (65-66). I chociaż „odrzucił i nie wybrał (znowu)” ligę Efraima z jej sanktuarium w Szilo, to jedna zadziałała na nowo dla swojego ludu. Teraz „wybrał pokolenie Judy, górę Syjon, którą umiłował. I zbudował swoją świątynię jak wysokie niebo, jak ziemię, którą ugruntuwał na wieki” (ww. 68-69).

Odrzucenie Szilo stanowi więc tło dla wybrania Syjonu. Jahwe wydał Szilo na splądrowanie (w. 60) i po ustaniu nawałnicy filistyńskiej nie przywrócił tego miejsca do dawnej rangi, lecz je porzucił całkowicie i ostatecznie. Jeżeli były wyraźne powody do odrzucenia „Namiotu Józefa”, to o wybraniu Judy i Syjonu zadecydowała wyłącznie wolna decyzja Jahwe, Jego miłość. Termin *'āhab*²⁷ w ST występuje raczej niezbyt wiele razy z Jahwe jako podmiotem. I tak jest powiedziane, że Bóg miłuje sprawiedliwych²⁸, prawo i sprawiedliwość²⁹. Dwaj królowie byli przedmiotem Jego miłości: Salomon (2 Sm 12, 24) i Cyrus (Iz 48, 14). Deuteronomium uczy o miłości Jahwe do Izraela³⁰ jako motywie wybrania. Ta sama teologia jest teraz odniesiona do Syjonu: Jahwe więc „miłuje chlubę Jakuba” (Ps 47, 5), „miłuje bramy Syjonu bardziej niż wszystkie mieszkania Jakuba” (Ps 87, 2), a w Ps 78, 68 „miłość do Jeruzolimy

²⁶ H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen⁵ 1968, 340—432; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz*, München² 1963, 54.

²⁷ E. Jenni, *'hb — lieben*, THAT I, 59—73.

²⁸ Ps 146, 8; Prz 15, 9; por. 3, 12.

²⁹ Ps 11, 7; 33, 5; 37, 28; Iz 61, 8.

³⁰ Pwt 4, 37; 7, 13; 23, 6.

jest postawiona w paralelizmie do „wybrania”. Znamienne jest tutaj postawienie tych słów *bāhar* i *āhēb* na początku i na końcu wersetu, a więc w pozycji obramowującej teologiczną wypowiedź o wybraniu Syjonu. To zaś wszystko dokonało się jedynie dlatego, gdyż Jahwe tego „zapraǵnął” (Ps 132, 13). Podmiotem słowa *’wh* (praǵnąć) w Hitpael jest lud, Izrael i poszczególne osoby, ale w Piel — poza Ps 132, 13n — tylko dusza (*nefes*)³¹. To oznacza, że u podstaw wybrania Syjonu nie znajdują się żadne właściwości tego miejsca, żadna konieczność zewnętrzna, lecz jedynie wewnętrzna, osobowa skłonność, decyzyja Jahwe. Tę osobową decyzję Jahwe podkreśla również Ps 68, 17, mówiąc o górze, na której „Bogu spodobało się (*hāmad*) zamieszkać”.

To wybranie Jerozolimy na mieszkanie Jahwe jest całkiem wyjątkowe, gdyż o żadnym innym mieście, o żadnym miejscu pobytu Arki, nie zostało powiedziane, że Jahwe je wybiera, że je miłuje.

II . FAKT WYBRANIA

W świetle tej teologii wybrania musimy ostrożniej patrzeć na rolę Dawida w ufundowaniu sanktuarium Syjonu³². Normalnie jesteśmy skłonni sądzić, że to Dawid dla względów politycznych wybrał Jerozolimę na stolicę monarchii, a więc wybrał ją też na sanktuarium królestwa. Ale żaden z tekstów ST nie odnosi się do Dawida i jego zachodów wokół Jerozolimy słowa „wybierać”. W Ps 132 cały trud, czy cała pobożność Dawida, wzmocniona przysięgą i ślubem, dotyczy „znalezienia” miejsca dla Jahwe, jakby to miejsce było już uprzednio przez kogoś wybrane. W tej sytuacji konieczne się staje spojrzenie na wcześniejsze dzieje Jerozolimy, w szczególności dzieje religijne i kontakty z Izraelem.

Z Jerozolimą zetknął się Izrael po raz pierwszy w osobie patriarchy Abrahama, o czym tradycja pieczętowała wspomnienie. Jest to sławne opowiadanie Księgi Rodzaju, rozdział 14, o spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem. Po pościgu za królami Wschodu aż do okolic Damaszku Abraham, wracając do Hebronu, zatrzymał się w dolinie Szawe na południe od Jerozolimy³³. Wtedy to wyszedł naprzeciwko patriarchy Melchizedek, król Szalem, aby go pobłogosławić. Po tym błogosławieństwie następuje ryt przymierza przez posiłek, ryt spotykany na kartach ST³⁴. Abraham otrzymał błogosławieństwo w imię boga El Eljon i kapłanowi tegoż boga dał dziesięcinę. Jest to jedyny przypadek w ST, gdzie Izrael okazuje tyle szacunku względem nieizraelskiego boga³⁵.

³¹ G. Lisowsky, *Konkordanz zum A.T.*, 33; E. Gerstenberger, *’wh pi — wünschen*, THAT I, 74—76.

³² Zob. T. Brzegowy, *Prorok Natan i budowa Świątyni*, RBL 40 (1987) 7—19.

³³ Por. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Paris³ 1967, t. 1, 402; J. Flawiusz, *Ant. Jud.*, VII, 10, 3.

³⁴ Joz 9, 14; Rdz 31, 46; por. 1 Krl 13.

³⁵ Inne stanowisko zajął w tej sprawie M. Peter (*Rzeczywistość historyczna w Rdz 14*, RBL 29 (1967) 10—19).

Jeszcze donioślejsza w tym względzie jest historia ofiary Abrahama na górze Moria. Bardzo stare opowiadanie o tym wydarzeniu w Rdz 22 należy do najpiękniejszych na przestrzeni całej Biblii. Krytyka literacka zaliczała je generalnie do tradycji E³⁶, albo później widziała w nim kombinację tradycji J i E³⁷, z których jedna (E) miałaby za temat fundację sanktuarium, a druga (J) ofiarę fundacyjną³⁸. Ale to rozdzieranie opowiadania na dwa pierwotne wątki, przy ciągłym wahanii w ich identyfikacji, nie wydaje się uzasadnione, bo przecież założenie sanktuarium dokonywało się zawsze przez ryt ofiary.

Z rozkazu Bożego Abraham ma udać się do „ziemi Moria” i złożyć tam „na jednej z gór wskazanych przez Boga” jedyne go syna na ofiarę (w. 2). Dokonawszy odpowiednich przygotowań, Abraham przybył „na to miejsce, które Bóg wskazał”, zbudował tam ołtarz i przygotował ofiarę (w. 9). Wtedy Anioł Jahwe przemówił z nieba, zatrzymując rękę Abrahama, wyciągniętą nad Izaakiem (w. 11-12). Abraham spostrzegł uwikłanego w krzakach barana i złożył go na ofiarę. I nadał Abraham temu miejscu nową nazwę (w. 14). Nie ulega wątpliwości, że pierwotne opowiadanie kończyło się na wierszu 14. Jest to więc typowe opowiadanie o fundacji sanktuarium, zawierające objawienie Boże, zbudowanie ołtarza, złożenie ofiary, nadanie nazwy miejscu świętemu.

Pytanie zasadnicze dotyczy właśnie miejsca tych wydarzeń. Niejasność bierze się stąd, że nazwa „Moria” jest wymieniona w ST — poza naszym opowiadaniem — tylko w 2 Krn 3, 1, gdzie została zidentyfikowana ze wzgórzem, na którym Salomon zbudował świątynię³⁹. Kronikarz dodaje, że było to klepisko Ornana, o czym nie informuje 1 Krl 6, choć tam na pewno myśli się o tym miejscu (por. 2 Sm 24)⁴⁰. Identyfikacja ta przyjęta się szeroko w judaizmie, czego wyrazem może być Józef Flawiusz⁴¹, jak i u Ojców Kościoła⁴². Jednak nowocześni krytycy dość powszechnie podważają tę identyfikację, mówiąc jak Claus Schedl, że nie ma ona żadnego „solidnego punktu oparcia”⁴³. Lekcja masorecka Rdz 22 zdaniem tych krytyków miałaby być zapożyczeniem z 2 Księgi Kronik⁴⁴, a pierwotne opowiadanie miało na myśli albo sanktuarium

³⁶ S. Łach, *Księga Rodzaju* (PSST 1, 1), Poznań 1962, 392; L. Ruppert, *Prospetto sinottico delle tre grandi fonti dell'Esateuco: J, E, P* (Gn 1 — Gdc 1, eccetto Dt 1—30), w: *Parola e Messaggio*, red. J. Schreiner, Bari 1970, 588.

³⁷ O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen³ 1964, 265 n; Bible de Jérusalem, in loco.

³⁸ E. Testa, *Genesi* (La Bibbia di Salvatore Garofalo), Torino—Roma 1974, vol. 2, 388.

³⁹ W Księdze Kronik nazwa ma nieco inną ortografię: ha-Môrijjäh.

⁴⁰ L. Randellini, *Il Libro delle Cronache* (La Bibbia di S. Garofalo), Torino—Roma 1966, 306; R. J. Coggins, *The First and Second Books of Chronicles*. Commentary, London — N.Y. — Melbourne 1976, 155.

⁴¹ Ant. Jud., I, 13, 1.

⁴² Św. Hieronim, *Quaest. hebr. in Gen. XXII, 2. In Jerem. XXVI, 4*; por. Abel, *Géographie I*, 374.

⁴³ C. Schedl, *Storia del Vecchio Testamento*, Roma 1959, vol. 1, 288.

⁴⁴ S. Łach, *Księga Rodzaju*, 394.

dębę Moreh koło Sychem⁴⁵, albo jeszcze ogólniej sanktuarium w kraju Amorejczyków⁴⁶. – O ewentualnej przedhebrajskiej wersji Rdz 22 nic pewnego nie możemy powiedzieć. Natomiast biblijna wersja Rdz 22 ma niewątpliwie na oku Górę Świątyni. Symboliczna nazwa, nadana miejscu przez Abrahama, jest grą wyrazową wokół słowa podstawowego „widzieć” (*rā'āh*) w jego aktywnej i pasywnej formie⁴⁷. Pierwszy jej człon „Jahwe *jir'eh*” (w. 14a) jest nawiązaniem do odpowiedzi udzielonej Izaakowi przez Abrahama: „Jahwe upatrzy (sobie jagnię)”, w. 8, i wyraża myśl: „Jahwe widzi, Jahwe zaradzi, On jest blisko”. W drugim członie narrator podaje sens tej nazwy za jego dni (*hajjôm*): „Na górze Jahwe się ukazuje (*jēr'eh*)”, w. 14b. Zwrot „Góra Jahwe” jest w ST normalnym określeniem Góry Świątyni⁴⁸. Czasownik *rā'āh* w Nifal oznacza w historiach Abrahama prawdziwe objawienie Boga (Rdz 12, 7; 18, 1) i definiuje to miejsce jako górę objawienia się Jahwe⁴⁹.

Te zaś symboliczne nazwy harmonizują z imieniem „Moria” z w. 2. Wbrew opiniom wielu krytyków trzeba się opowiedzieć za jego autentycznością i starożytnością. Już bowiem od starożytności tłumacze mieli problemy z tą nazwą⁵⁰, co świadczy o tym, że nie jest ona późnym tworem, lecz raczej dziedzictwem z zamierzłej przeszłości. Ostatnio M. Dahood⁵¹ wskazał na starożytną paralelę tej nazwy z tekstów eblaickich świeżo odkrytych: *mu-ri-gú-Kl/mü-rî-ga*, co można zinterpretować: „Moim nauczycielem jest Głos”. W świetle tej paraleli możemy odczytać omawianą nazwę w Rdz 22 jako *mōri-jāh* w znaczeniu: „Moim nauczycielem jest Jahwe”. W tej interpretacji symboliczna nazwa *Mori-jah* znakomicie koresponduje z nazwą z w. 14: „Na górze Jahwe się ukazuje”. To na tej górze Jahwe ma swój wyniosły tron (*mārôm Jahwe*) jak chce Jeremiasz (Jr 17, 12; por. Mi 6, 6). Ta góra ma nazwę związaną zarówno z fundacją (*Jeru-šālem*) jak i ze spalaniem: *'Ari 'El* od *'ārāh* — spalać (Iz 19, 1). Starożytna nazwa *Morijah* znajduje wreszcie znakomite spełnienie w eschatologicznej zapowiedzi: „Bo ze Syjonu wyjdzie Torah” (Iz 2, 3), skoro tu jest „Jahwe Nauczyciel”.

Nazwa „Jahwe mym nauczycielem” dobrze też reasumuje całe opowiadanie Rdz 22. Albowiem tutaj sam Jahwe nauczył Izraela — w osobie Abrahama — nie tylko gdzie ma być czczony ofiarami, ale również jakimi ofiarami. Przebywający jako przybysz w ziemi Abimeleka, czciciela okrutnego boga kanańskiego Melek-Kronosa, Abraham mógł błędnie uważać, że Jahwe powinien być czczony przez ofiary z pierwotnych. Pokusie tej Izraelici ulegali

⁴⁵ E. Testa, *Genesi*, vol. 2, 388.

⁴⁶ C. Schedl, dz. cyt., vol. 1, 288.

⁴⁷ G. von Rad, *Genesi. Capitoli 12, 10-25, 18*, Brescia 1971, 330.

⁴⁸ Iz 2, 3; 33, 20; Ps 24, 3.

⁴⁹ W. Zimmerli, *l. Mose 12—25*. Abraham (Zürcher Bibelkommentare A.T., 1, 2), Zurich 1976, 112.

⁵⁰ Targum Sam. i Wulgata tłumaczyły „do kraju wizji”; Septuaginta „do ziemi wzniezionej”; Symmach „do ziemi objawienia”; Peszitta „do ziemi Amorejczyków”; Targumy Onkelosa i Jonatana „do ziemi służby świątyni”; por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 474.

⁵¹ M. Dahood, *Eblaite and Biblical Hebrew*, CBQ 44 (1982) 16.

wiele razy w ciągu wieków⁵². Był to zwyczaj dość powszechny w starożytnym Kanaanie. Filon z Byblos⁵³ opowiada, że praktyka ta była podzielana przez archaiczne szczepy Izraela. Głos Boży na górze *Morijah* nauczył Abrahama ofiary zastępczej: w miejsce pierwotnego należy Jahwe złożyć w ofierze baranka. Kiedy więc Abraham fundował sanktuarium dla swego szczepu, kiedy inaugurował kult Imienia Jahwe El Ołam (Rdz 21, 33), Bóg pouczył go o godności i wystarczalności ofiar zwierzęcych. Zaś miejsce tego kultu jest w zupełności owocem bożej decyzji. W całej historii Rdz 22 Jahwe jest absolutnie pierwszorzędnie działającym, jak to narrator wyraził już w pierwszych słowach opowiadania: „I Bóg wystawił na próbę Abrahama i rzekł do niego...” (w. 1)⁵⁴. Abraham wyrusza do ziemi *Morijah*, ale góra ofiary ma mu dopiero zostać wskazana (w. 2). Teraz Abraham idzie i w końcu dociera do „miejsca, o którym powiedział mu Bóg (ww. 3. 9). Trzeba przyznać, że zdanie to bardzo przypomina ustaloną formułę wybrania: *hammāqôm 'āšer jibhar Jahwe 'Elōhekem* (Pwt 12, 11). I jak prawdą jest, że jedynym miejscem, z którym związane formułę wybrania, jest Syjon, tak równie jest prawdą, że Rdz 22 jest jedyną w ST historią o wybraniu przez Boga miejsca kultu, choć słowo techniczne *bāhar* tam nie występuje. I tylko ta historia z Rdz 22, jako odniesiona do Jeruzolimy, usprawiedliwia stosowanie przez Stary Testament formuły wybrania do Jeruzolimy. Późniejsze objawienia na tym miejscu w czasach Dawida i Salomona będą raczej tylko Bożym potwierdzeniem religijnych posunięć Jego pomazańców na Syjonie. Wybór miejsca dokonał się za Abrahama.

III. IDENTYFIKACJA MIEJSCA WYBRANEGO

Kananejska „góra bogów” była na pół rzeczywistością ziemską na pół pozaziemską, mityczną. W Izraelu jest inaczej. Wybrane przez Jahwe miejsce Jego obecności i Jego kultu jest miejscem na tej ziemi, jest miejscem na ziemi danej Izraelowi w dziedzictwo. Jest rzeczą interesującą zapytać czy możemy dziś topograficznie zidentyfikować to wyjątkowe miejsce, niegdyś, ale przecież w historii, wybrane i wskazane ludziom przez samego Boga.

Jak już zauważyliśmy, opowiadanie Rdz 22 jest bardzo ubogie, gdy chodzi o toponimy. Jest tu jednak powiedziane, że Abraham maszerował do wskazanego miejsca trzy dni (w. 4). L. H. Vincent⁵⁵ uważa tę informację za poprawną: wyruszając z Beer-Szeby, po dwóch dniach Abraham mógł dotrzeć do Betlejem albo na jakiś grzbiet u wejścia do doliny Beqaa. Rankiem trzeciego dnia zostawił zwierzę na krawędzi wąwozu er-Rabbai i ruszył sam z Izaakiem w górę i doszedł do leżącego na północ od miasta Jeruzolimy akropolu. Z krytyką tej opinii wystąpił J. Simons⁵⁶, uznając wskazówkę o trzech dniach za bez-

⁵² Por. Mi 6, 6; Sdz. 2, 30-40; Jr 7, 31 n; 19, 5n; 32, 35.

⁵³ Euzebiusz Cez., *Praeparatio evangelica*, I, 10; PG 21, 85.

⁵⁴ G. von Rad, *Genesi*, 325.

⁵⁵ L. H. Vincent, *Abraham à Jérusalem*, RB 58 (1951) 366—371.

⁵⁶ J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of Old Testament*, Leiden 1959, 218.

wartościową z tego powodu, iż nieznaną jest miejsce wyruszenia Abrahama. Jednak ten zarzut jest bezpodstawny. Albowiem opowiadanie kończy się uwagą o powrocie Abrahama do Beer-Szeby (w. 19). A to świadczy zdecydowanie, że Abraham wyszedł z Beer-Szeby, stąd wyruszył do góry Moria w towarzystwie dwóch sług i syna, aby po spełnieniu ofiary powrócić do miejsca swego czasowego osiedlenia⁵⁷.

To wybrane miejsce znajduje się dziś w obrębie Placu Świątyni, Al-Haram asz-Szarif. W jego centrum znajduje się oktogonalny meczet Qubbet as-Sachra, „Kopuła Skały”, obejmujący swoimi murami świętą Skałę. O. Vincent⁵⁸ akceptował informację 1 Krn 21, 20n, mówiącą że Arauna wraz ze synami ukrył się w grocie wobec objawienia Anioła, i przez otwór zobaczył nadchodzącego Dawida. Święta Skała ma taką właśnie grootę. O. Vincent uważał, że klepisko Arauny znajdowało się na powierzchni owej Skały. Jest jednak jasne, że ta nierówna, wypukła, chropowata powierzchnia nie nadawała się na klepisko, i że klepiska należy szukać w jej pobliżu⁵⁹. Święta Skała w czasach Dawida stanowiła najwyższy punkt w pobliżu miasta, nadający się znakomicie na sanktuarium⁶⁰. Ta sama Skała w czasach przedizraelskich stanowiła prawdopodobnie naturalny, kamienny ołtarz⁶¹. W czasach Abrahama kapłanem i stróżem tego sanktuarium był Melchizedek, który błogosławił Abrahama imieniem Boga Najwyższego. Na tym miejscu Abraham wznosił ołtarz, aby dać Bogu dowód najgłębszej czci, wiary i zaufania. Miejsce, gdzie Przyjaciel Boga, Abraham, nie zawahał się złożyć w ofierze syna jedyne, „którego miłował” (Rdz 22, 2), jest górą, „którą Jahwe miłuje” (Ps 78, 68) i gdzie „spodobało Mu się mieszkać” (Ps 68, 17).

Tę identyczność miejsca ofiary Abrahama, ołtarza Dawida i Świątyni Salomona potwierdza stałość nazwy miejsca. Psalmi 78, 68 i 132, 13 mówią wyraźnie o wybraniu Syjonu. Nazwa Syjon jest normalnie w tekstach poetyckich ST synonimem Jerozolimy (Iz 37, 32; Ps 147, 12 etc). Abraham odebrał błogosławieństwo Boga Najwyższego od Melchizedeka, króla Salem (Rdz 14, 18; por. Hbr 7, 1-2). Jest rzeczą ogólnie przyjmowaną, że nazwa Salem jest skróconą formą nazwy pełnej „Jeru-salem”. Ta pełna nazwa wywodzi się od rdzenia *jrh* (fundować) i imienia własnego boga „Salem”⁶². Ta przedizraelska nazwa Jerozolimy, poświęcona w licznych dokumentach z III i II tysiąclecia prz. Chr., bardzo wyraźnie nawiązywała do niehebrajskiego boga, i to tłumaczy, dlaczego w hebrajskiej tradycji opuszczano pierwszy element owej nazwy (fundacja). Pozostała bowiem część nazwy kojarzyła się bardzo łatwo z ogólnym i bardzo pozytywnym znaczeniem wyrazu *šālēm*: „cały, nietknięty, ocalony, po-

⁵⁷ Por. Abel, *Géographie I*, 374.

⁵⁸ L. H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, Paris 1954/56, vol. 2, 587 n.

⁵⁹ M. Noth, *Könige I. I Kön 1—16* (BKAT 9, 1), Neukirchen—Vluyn 1968, 109.

⁶⁰ E. Vogt, *Vom Tempel zum Felsendom*, Bib 55 (1974) 39; por. Ant. Jud., VIII, 3, 9, i komentarz do Flawiusza w: Ch. Warren — C.R. Conder, *The Survey of Western Palestine: Jerusalem*, London 1884, 99.

⁶¹ R. Clements, *God and Temple*. The Idea of Divine Presence, Oxford 1965, 61.

⁶² G. Fohrer, *Siōn*, TWNT VII, 296. Rdzeń *jrh* w znaczeniu „położyć kamień węgielny” występuje w Hi 38, 6. Por. F. Zorell, *Lexicon V. T.*, 329.

kój”⁶³. Prawdopodobnie ta sama dążność sprawiła, że w czasach Dawidowych tradycyjną nazwę próbowano zastąpić nazwą „Miasto Dawidowe” (2 Sm 5, 9). I może na tej drodze należy tłumaczyć pojawienie się nazwy „Jebus” w Sdz 19, 10n i 1 Krn 11, 4n, gdyż w rzeczywistości Jerozolima nigdy nie miała takiej nazwy. I możliwe też jest, że odwrócenie uwagi od bóstwa Šalem miała służyć późniejsza wokalizacja masorecka Jeru-šalaim⁶⁴.

Znana z Rdz 14 nazwa Šalem przechowała się w Ps 76, 3:

„I powstał w Szalem (*b^ešālēm*) Jego szatas
i na Syjonie Jego warownia”.

Werset ten można uznać za wyraźne nawiązanie do tradycji Abrahamowej⁶⁵. W tym świetle można się pokusić o nowe objaśnienie trudnego wersetu 12 tegoż psalmu:

„Skladajcie i wypełniajcie ślub (*šallēmū*) dla Jahwe,
Boga waszego,
niech całe otoczenie niesie dary (*la-môrā*)”

Ostatni wyraz użyty jest synonimicznie z wyrażeniem „Jahwe — Bóg wasz” i jest określeniem Boga (*dativus commodi*). Ale znaczenie wyrazu *môrā*: „strach, bojaźń” nie daje dobrego sensu. Siedemdziesięciu i św. Hieronim tłumaczyli wyrażenie przez *tō phoberō /terribili*, tzn. „straszliwemu, budzącemu lęk” i przez analogię do wierszy 8 i 13, czytali wyrażenie jako *la-nôrā*⁶⁶. Gdyby jednak tu chodziło o to samo słowo co w sąsiednim wersecie 13, to jak wytłumaczyć błąd pisarski? Ale oto Symmach przynosi bardzo ciekawą wersję *tō nomodotē*, która zakłada hebrajską lekcję *la-môreh*⁶⁷. Wyraz *môreh* (nauczyciel, prawodawca) jest elementem składowym nazwy Abrahamowej góry Mori-jah (Rdz 22). A wobec tego wiersz 12 stanowi doskonałą inkluzję z w. 3: dwie nazwy Jerozolimy z tradycji Abrahama „Szalem” i „Mori-jah” obramowują hymn na cześć Miasta Bożego. Na takie znaczenie wyrażenia *la-môreh* zdaje się wskazywać chyba umyślnie użyty w pierwszym złoŹnie w. 12 czasownik *šallēmū*, który najwyraźniej przywołuje na pamięć nazwę, dźwięk „Szalem”, i każe myśleć czytelnikowi-słuchaczowi o Jerozolimie.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

⁶³ G. Gerleman, *šlm — genuh haben*, THAT II, 926 n.

⁶⁴ O braku jednomyślności w wokalizacji świadczą różne formy tego imienia w Starym Testamencie. Zob. F. Zorell, *Lexicon V.T.*, 330; W. Gesenius — E. Kautzsch — A. E. Cowley, *Hebrew Grammar*, Oxford 1970, § 88 c.

⁶⁵ H. J. Kraus, *Psalmen* (BKAT 15, 1-2), Neukirchen—Vluyn 1972, 526; M. Dahood, *Psalms*, vol. 2, 218.

⁶⁶ Tak F. Zorell, S. Łach, BJ, BT i in.

⁶⁷ Por. BHS in loco.

O. Gabriel Witaszek CSSR

WSPÓLNOTA IZRAELSKA W ŚWIETLE SPOŁECZNEJ KRYTYKI PROROKA AMOSA

W X wieku przed Chr. w wyniku podziału królestwa Salomona powstają dwa niezależne i samodzielne królestwa: Północne i Południowe. Ten nowy twór polityczny powoduje zachwianie równowagi religijnej, moralnej i społecznej w obydwóch królestwach. Nowe formy życia religijnego, społecznego i ekonomicznego burzą dawny system wartości zagrażając podstawowym interesom wspólnoty izraelskiej.

Dwa wieki później w Królestwie Północnym działa prorok Amos. Dokonuje on analizy sytuacji wewnętrznej w Królestwie Północnym, stwierdzając głęboki kryzys wspólnoty w różnych sektorach. Posiadając wysokie poczucie relacji ludzkich, opartych na zbawczej historii Narodu Wybranego nie akceptuje postępowania, które ciążyło nad społecznością jego czasów.

Niniejsze opracowanie opiera się na tekstach Księgi Amosa, która jest najstarszym świadectwem spisaniem przepowiadania prorockiego mającym na uwadze stosunki społeczne. Struktura księgi wskazuje na jej kompozycję planową akcentującą teksty o tematyce społecznej¹. Analiza księgi potwierdza też o przynależności większej części zbioru do samego Amosa².

1. KONTEKST DZIAŁALNOŚCI PROROKA AMOSA

Sytuacja polityczna

Sytuacja polityczna królestwa Północnego była uwarunkowana sytuacją międzynarodową owego regionu jak również wydarzeniami wewnętrznymi, które zrodziły się po podziale królestwa Salomona. Królestwo Salomona oznaczało punkt kulminacyjny historii Narodu Wybranego jako społeczności zorganizowanej³. Jednak, w głębi, cechowało się silnymi tarciami natury politycznej, społecznej i religijnej, które dały się poznać, z wyrazistością, po śmierci Salomona⁴. Konsekwencją tych trudności był upadek królestwa Salomona

¹ Amsler S., *Amos, prophète de la onzième heure*, ThZ 21 (1965) 318—328; Coulot C., *Propositions pour une structuration du livre d'Amos au niveau rédactionnel*, RSR 51 (1977) 169—186; Markert L., *Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuches* (BZAW, 140), Berlin—New York 1977, 3—277; Spreafico A., *Amos: struttura formale e interpretazione*, BivB 29 (1981) 147—176.

² Kaiser O., *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh 5¹⁹⁸⁴, 223; Schmidt W. H., *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches*, ZAW 77 (1965) 168n; Vermelen J., *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique*, II (EB), Paris 1978, 519—569.

³ Bright J., *A History of Israel*, London 3¹⁹⁸¹, 195—224.

⁴ Fohrer G., *Storia d'Israele*, Brescia 1980, 141n; Soggin A. J. *Storia d'Israele, dalle origini alla rivolta di Bar — Kochba*, 135 d.C., Brescia 1984, 291n.

i jego podział na dwa niezależne państwa: Królestwo Północne i Królestwo Południowe⁵.

Po dynastii Omriego, na scenie politycznej Izraela pojawia się dynastia Jehu (841—752 przed Chr.), która utrzymuje władzę przez około sto lat. W tym czasie Izrael doznaje wielu upokorzeń ze strony Syryjczyków. Jedynie wzrastająca presja Asyrii na Damaszek, w pierwszej połowie VIII wieku przed Chr. daje Izraelowi możliwość życia w sposób niezależny⁶. Ze wstąpieniem na tron Jeroboama II, który pochodził z dynastii Jehu, Izrael przeżywa okres spokoju i pomyślności, analogiczny do okresu sprzdu dwu wieków, pod królem Salomonem (2 Krl 14, 25-28). Spór pomiędzy Asyrią a Damaszkiem określał w tym czasie los kraju. W roku 773 przed Chr. Asyria pokonuje Damaszek. W konsekwencji Jeroboam II odzyskał ponownie terytoria Transjordanii. Jednocześnie okazuje się wyższość Izraela w stosunku do Ammonitów i Moabitów. Jeroboam II odbudowuje dawną granicę z Ammonitami. To samo odnosi się do Moabitów, którym przedstawia żądania terytorialne⁷. Naród izraelski marzył o pierwszeństwie wśród narodów (Am 6, 2).

Taka perspektywa polityczna Izraela była tylko prowizoryczną, ponieważ bazowała na ekspansji potęgi Asyrii w Syrii i w rezultacie na słabości Damaszku. Kto patrzył z daleka widział, że Asyryjczycy nie zadowolą się posiadaniem Damaszku.

Sytuacja polityczna kraju była ponadto zdeterminowana przez ciągłe groźby ze strony obcych królów. Szeszonk, król Egiptu, najeżdża na Jerozolimę (1 Krl 14, 25), Ben-Hadad posyła swoje zbrojne siły przeciwko miastom Izraela (1 Krl 15, 20). Chazael pokonuje Izrael (2 Krl 10, 32). Ponadto miały miejsce ciągłe walki między Izraelem a Judą.

W tej sytuacji prorok Amos zapowiada smutny koniec narodowi, który opływał w dobra, ponieważ ten „boom” ekonomiczny opierał się na kruchej sytuacji politycznej kraju. W rzeczywistości, zaraz po upadku dynastii Jehu, Asyryjczycy przystąpili do realizacji swoich zaborczych planów. Ze wstąpieniem na tron Tiglat-Pilesera III (744—722 przed Chr.), Asyryjczycy zaczynają realizować plan imperium powszechnego, który zakładał także zajęcie Egiptu. W konsekwencji rozciągają swoje panowanie na całą Syrię i Palestynę. Miało to jako pierwszą konsekwencję rozbicie całego systemu syryjsko-palestyńskiego⁸. Rozprzestrzenianie się potęgi asyryjskiej dosięga także Izrael. Po upadku dynastii Jehu notuje się jedną rewolucję po drugiej. Izrael zostaje zmuszony do płacenia Asyrii daniny aż do roku 743 przed Chr. (2 Krl 15, 19). Za rządów Salmanassara V, król Ozeasz pragnie wyzwoić się od jej płacenia (2 Krl 17, 4).

⁵ Będę używał zamiennie Królestwo Północne i Izrael oraz Królestwo Południowe i Juda.

⁶ Homerski J., *Rola proroków w życiu politycznym Izraela w ocenie współczesnych egzegetów*, R. TK 19, 1 (1972) 35—43.

⁷ Cazelles H., *Histoire politique d'Israël des origines à Alexandre le Grand*, Paris 1982, 162; Cohen S., *The Political Background of the Words of Amos*, HUCA 36 (1965) 153—160.

⁸ Fohrer G., *Storia d'Israele*, 175n.

Bardzo szybko zawiązuje się front anty-asyryjski⁹. Salmanassar V oblega Samarię, która poddaje się w roku 722 przed Chr., a lud zostaje deportowany (2 Krl 17, 5-6). Na początku zostają przekształcone w prowincje asyryjskie jego tereny peryferyjne, a następnie reszta terytorium. W ten sposób upada Izrael według przewidzeń Amosa.

Stan społeczno-ekonomiczny.

Wydarzeniom politycznym towarzyszyły głębokie przemiany w rzeczywistości społeczno-ekonomicznej. Nie szczędziły one konfliktów królestwu Północnemu. Przemiany polityczne i społeczne zażybiały się wzajemnie. Porządek społeczno-ekonomiczny królestwa, sięgając do jego podstaw opierał się na zasadach życia seminomadycznego w stadium osiedlania się. Przejście od takiego stylu życia do życia osiadłego powoduje powstanie problemów społecznych wewnątrz wspólnot, które z instytucją monarchii urosły do ogromnych rozmiarów.

Proces integracji pokoleń Izraela w kraju Kanaan jest prawie całkowicie zakończony. Osiedlanie się w ziemi uprawnej, ze względny przejściem od ekonomii bazującej na pasterstwie do ekonomii rolniczej, powoduje powstanie wielkich kryzysów wśród pokoleń. Podobne kryzysy powoduje proces urbanizacji. Aktywność handlowa Salomona przyczyniła się do wzbogacenia kupców i urzędników a w konsekwencji do ich przekształcenia się w latyfandyzistów utożsamianych często z grupą polityczną dbającą tylko o własne interesy. Rodzi się podział pomiędzy ludnością wsi z jednej strony a osadami i miastami z drugiej strony.

Dwa wieki po upadku królestwa Salomona, królestwo Północne osiąga poziom życia równy wielkim cywilizacjom. Przejście z seminomadyzmu do życia osiadłego staje się faktem dokonanym. W epoce Jeroboama II, króla Izraela, społeczność zmierza do szybkiego rozwoju z powodu korzystnych warunków politycznych. Oprócz zdobyczy terytorialnych i wzrastającej potęgi ma jeszcze miejsce rozwój handlu i wzrost stopy życiowej, które w stolicy Samarii dosięgają poziomu luksusu¹⁰. Izraelici budują sobie nowe pałace i domy, na lato i na zimę (1 Krl 21, 2; Oz 8, 1 4; Am 3, 15: 6, 11). Rolnictwo rozwija się do tego stopnia, iż rodzi się handel produktami żywnościowymi (Oz 12, 8-9; Am 8, 4-5). Ze wzrostem handlu bogacą się środowiska silnie ekonomicznie. Grupy panujące w społeczeństwie charakteryzują się posiadaniem ziemi i uprawianiem handlu. Z nich wywodzą się urzędnicy i administratorzy sprawiedliwości. Inna grupa społeczna składa się z robotników i rolników. Naród osiąga wspaniałą perspektywę, ale struktury społeczne nie są jednorodne. Luksus bogatych

⁹ Soggin A. J., *Storia d'Israele*, 344n.

¹⁰ Aharoni Y., *The Archaeology of the Land of Israel*, London 1982, 153—279; Avigad, N., *Samaria*, w: *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, IV, London 1978, 1037—1050; Kenyon K. *Royal Cities of the Old Testament*, London 1971, 1—62; Lemaire A., *Inscriptions hébraïques*, I (Les Ostraca), Paris 1977, 81; Parrot A., *Samarie capitale du Royaume d'Israël* (CahArchBib, 7), Paris 1955, 7—98.

znajduje się obok miserii biednych¹¹. Dawne stosunki równości, które regulowały od wicków relacjami wewnątrz społeczności rozpadły się i zostały zastąpione przez relacje panowania i wyzysku jednej grupy nad inną. Bogaci wywodzą się spośród szlachetnie urodzonych. Biedni są ludźmi bez obrony. Taka wspólnota składająca się z różnych grup społecznych cechowała się niesprawiedliwościami na różnych poziomach i kontrastami pomiędzy bogatymi a biednymi. Drobni posiadacze ziemi, których stan ekonomiczny był marginesowy znaleźli się w rękach bogaczy. Takie nadużycie jak: fałszowanie miar ciężaru, powiększanie ceny lub sprzedaż w niewolę były na codziennym porządku (Oz 12, 8; Am 2, 6: 8, 5). Organizacja życia odbywała się pod protektorem króla, który określał obowiązki względem królestwa. Wszelkiego rodzaju różnice w królestwie osłabiały relacje solidarności, które charakteryzowały społeczeństwo trybalne.

Stosunki religijne.

Osiadły tryb życia, centralizacja władzy, rozwój handlu, umowy ekonomiczne i polityczne z krajami sąsiadującymi oraz wpływ obcych cywilizacji zmieniły radykalnie dawne struktury współżycia społecznego. Nowy porządek rozszerzał się tak szybko, iż rzeczą niemożliwą był jego powolny i naturalny rozwój. Temu wszystkiemu towarzyszyła dekadencja religijna.

Obraz życia narodu izraelskiego zmienił się w znaczący sposób po śmierci króla Salomona i po podziale monarchii na dwa mniejsze królestwa. Jeroboam I, król Izraela nie mógł pozwolić na to, aby Jerozolima stała się centrum religijnym także dla Królestwa Północnego, ponieważ istnienie państwa i jego jedność opierały się na religii, która wyrażała się w kulcie. Dlatego polecił zbudować nowe świątynie, które odgrywałyby zastępczą rolę w stosunku do świątyni jerozolimskiej¹². Ludzie udawali się do świątyni lokalnych w Dan (Am 8, 14), Gigał (1 Sm 10, 8: 11, 14; Oz 4, 15; Am 5, 5) lub do świątyni królewskich w Betel (Am 7, 10) czy też w Beer-Szebie (Am 8, 14), gdzie składano ofiary.

Mimo tego, że świątynie pracowały na pełnych obrotach to jednak religia nie zachowywała swojej czystości. Wykonywano często ryty niemoralne i naturalistyczne typu kananejskiego w celu zapewnienia sobie opieki bóstwa. Kult Jahwe, chociaż ciągle żywy, zaczął stopniowo podupadać pod wpływem baalizmu, który nie kładł dużych wymogów moralnych. Tarcia pomiędzy dawną tradycją wiary Narodu Wybranego a religią kananejską trwały nadal. Z jednej strony była wiara i posłuszeństwo Jahwe a z drugiej bóstwa kultu kananejskiego.

Sukcesy polityczne Jeroboama II wobec sąsiednich państw i rozwój ekonomiczny spowodowały deformację życia i napięcia wewnątrz kraju. Do nieporządków społecznych dołączyła korupcja religijna. Religia służyła tylko do uspokojenia sumienia. Kontakt z Bogiem przeszedł w martwy punkt, wspomi-

¹¹ de Vaux R., *El-Far'a, Tell, North*, w: *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, II, London 1976, 395—404.

¹² de Vaux R., *Le schisme religieux de Jéroboam Ier*, Ang 20 (1943) 77—91.

nany tylko w kulcie, bez żadnego wpływu na codzienne życie. Obowiązki wobec Jahwe i ludzi zostały zapomniane — były uważane jako czysty akt kultu. Wiara w Boga była od czasu do czasu potwierdzana poprzez kult. Służyła do uzyskania opieki Jahwe nad całym ludem (Am 2, 9-12: 3, 1-2: 9, 7). niesprawiedliwość społeczna była usprawiedliwiana przez kult.

2. BRAKI WSPÓLNOTY.

Jedną ze sfer życia społecznego wspólnoty izraelskiej najbardziej krytykowaną przez proroka jest przesadny luksus wyższych warstw społeczeństwa Samarii. Przejawiał się on przede wszystkim w wyszukanych formach życia, luksusowych meblach czy też budownictwie (Am 2, 5:3, 15). Arystokracja Samarii egoistycznie nastawiona do życia, budowała domy z ciosanego kamienia. Była w stanie utrzymywać domy na lato i zimę (Am 3, 15). Pałace bogaczy wypełnione były bogatymi przedmiotami. Wynajdywano instrumenty muzyczne dla wyszukanych dźwięków. Uważając się za artystów na miarę Dawida profanowano jego wielkie imię. Namaszczano się najlepszymi olejkami. Nie gardzono wspianiałymi potrawami. Kontekst, w którym umieszcza Amos swoje mowy przeciwko przesadnemu luksusowi jest atmosfera bankietu. Widać to jasno w wyroczni, która mówi o „krowach Baszanu” (Am 4, 1). Warto ponadto podkreślić fakt, że atmosfera bankietu rozwija się w pijaństwie i w aroganckim tonie języka, zwłaszcza ze strony kobiet. Społeczeństwo Izraela zdumiewało się z powodu takiej wolności kobiet. Konsekwencją takiego stanu rzeczy był nieporządek i korupcja.

Inną stroną życia społeczeństwa izraelskiego krytykowaną przez Amosa były niesprawiedliwości w aparacie sądowym. Sędziowie byli przekupywani ze strony tych, którzy byli bogaci. W rezultacie negowano prawa ubogim, świadków zmuszano do milczenia lub zmiany zdania. Za pieniądze można było kupić i sprzedać wyrok. I tak już napiętą sytuację potęgowała jeszcze pożądlivość sędziów, którzy zamienili sprawiedliwość w gorzkość rzucając prawami o ziemię (Am 5, 7), nienawidząc tych, którzy mówili szczerze (Am 5, 10), akceptując łapówki, utrudniając biednemu dostęp do sądu (Am 5, 12).

Amos konkretyzuje sytuację wyzysku i niszczenia człowieka cytując instytucję niewolnictwa. Normy, które regulowały w prawie izraelskim instytucję niewolnictwa były bardzo precyzyjne. Ich przewodnią myślą było uniknięcie sytuacji, w których Izraelita byłby zredukowany do stanu niewolnika u innego Izraelity. W takiej sytuacji zostałyby przekreślone relacje braterskości i równości w obliczu Jahwe. Oskarżenie ze strony proroka wydaje się być esencjalnie skierowane przeciwko popadaniu w niewolę w przypadku niemożliwości oddania długu. Z powodu długów byli sprzedawani w niewolę ludzie niewinni, ubodzy, ci, którzy w żaden sposób nie byli odpowiedzialni za sytuację, w której się znaleźli. Byli oni sprzedawani za śmiesznie niską cenę, jak np. za parę butów czy sandałów. Najtragiczniejszym momentem w całej sytuacji była redukcja człowieka do przedmiotu.

Sferą życia, która w znaczący sposób zdeintegrowała wspólnotę izraelską był wyzysk ekonomiczny. Amos przywołuje na pamięć postać kupca (Am 8,

5). Jego działalność została zilustrowana za pomocą całego szeregu obrazów jak: fałszowanie wag, pomniejszanie jednostek wagi, sprzedaż artykułów drugiej jakości w miejsce pierwszej jakości. Jedyną prawdziwą troską kupców Samarii było oczekiwanie na powrót dni roboczych po okresie świątecznym. A to wszystko w tym celu, aby sprzedawać produkty.

3. OCENA SPOŁECZNOŚCI IZRAELSKIEJ.

Trudności wspólnoty izraelskiej wyrosły z powodu zniszczenia społecznej struktury. Dezintegracja wspólnoty nie oznaczała tylko naruszenia stosunków wewnętrznych, ale ich zniszczenie. Widać nie tylko kryzys form i struktur, ale także brak praworządności, wzrost naruszenia praw ubogich, wzrastający wyzysk ekonomiczny ze strony klasy rządzącej. Ten kto posiadał władzę upokarzał innych nie tylko zewnętrznie, ale także wewnętrznie.

Według Amosa bogactwo nie jest grzechem. Luksus Samarii jest grzechem, o ile przewraca do góry nogami prawa będące w użyciu, niszczy relacje braterskości pomiędzy członkami tego samego narodu, wprowadza dyskryminację. Jak mówi Rad, Amos nie powstaje przeciw luksusowi jako takiemu, czy też przeciwko życiu na pewnym poziomie społecznym, ale przeciw życiu, które w ten sposób prowadzone zmierzało do zaniku solidarności wśród ludu¹³.

W krytyce efektów społecznych prorok kładzie akcent na fakt nadużycia władzy i urzędu celem wzbogacenia się kosztem narodu. Wśród osób tej grupy możemy wyliczyć: przywódców narodu, sędziów, tj. odpowiedzialnych za lokalną administrację sprawiedliwości i normalnego funkcjonowania Królestwa. Ich chciwość przekształca się w niezaspokojony głód, który pożerał naród, za który byli odpowiedzialni.

Donner identyfikuje autorytet z urzędnikami kananejskimi, którzy usiłowali powiększyć swoje bogactwa przez prześladowania czy też ucisk ekonomiczny (Am 3, 10)¹⁴. Nieco inną opinię przedstawia Fendler, który odróżnia pomiędzy wysoką klasą a średnią, rekrutującą się głównie spośród urzędników królewskich i latyfondystów, przechodząc następnie do starszych lokalnych wspólnot (Am 2, 6-8)¹⁵. Wydaje się dyskusyjna opinia Donnera usiłująca zidentyfikować grupę posiadającą władzę z urzędnikami kananejskimi. Urzędnicy ci stanowili tylko jedną część tych, którzy byli przy władzy w królestwie. Prorok oskarża ich na tyle, na ile przyczynili się do tragicznej sytuacji społecznej. Główne oskarżenie Amosa jest skierowane przeciwko Izraelitom. Idąc za opinią Sicre możemy stwierdzić, że również w niższych warstwach społeczeństwa izraelskiego miały miejsce niesprawiedliwości społeczne¹⁶.

¹³ von Rad G., *Theologie des Alten Testaments*, II, München⁷1980, 143n.

¹⁴ Donner H., *Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel*, OrAnt 2 (1963) 229—245.

¹⁵ Fendler M., *Zur Sozialkritik des Amos, Versuch einer wirtschafts-und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte*, EvT 33 (1973) 49—51.

¹⁶ Sicre J. L., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984, 152.

Prorok nie krytykuje instytucji jako takich, ale ich sposób funkcjonowania, zależny do różnych grup odpowiedzialnych za życie społeczne i religijne królestwa, a będących w niezgodzie z planami Bożymi. Dla proroka trudności społeczne miały swoje korzenie w nieuznawaniu panowania Bożego w każdej dziedzinie życia.

Amos pochodzący z Tekoa, miejscowości leżącej w Judei, działał w Królestwie Północnym. Będąc skromnym posiadaczem trzód wyspecjalizowanych w nacinaniu fig sykomory miał ciągły kontakt ze światem pasterzy — ludźmi prostymi a nierzadko biednymi. Takie zajęcie i ciągły kontakt z ludźmi wywarły głęboki wpływ na sposobie patrzenia i oceniania wspólnoty izraelskiej.

Jego widzenie rzeczywistości społecznych było silnie karmione przez teologię moralną równą dla wszystkich i przez teologię wybrania ze strony Boga, jak również przez mądrość biblijną.

Brak postępowania według sprawiedliwości stanowił główny temat krytyki społeczności izraelskiej. Prorok ubolewał nad upadkiem sprawiedliwości czy też jej przekształceniem w truciznę (Am 5, 7; 6, 12). Fakt Przymierza wyrażał się nie tylko w darze ziemi, ale także w obowiązku praktykowania sprawiedliwości ze strony ludu. Jednak te wymagania Boga zostały zdefraudowane w różnych okolicznościach życia społecznego Izraela.

Ocena sytuacji ze strony Amosa jest surowa, ponieważ zakłada możliwość zerwania przymierza Jahwe z Izraelem. Przyczyną zerwania Przymierza byłyby grzechy społeczne narodu wybranego. Jest jednak jeszcze nadzieja na nawrócenie (Am 5, 14-15), jeżeli Izrael będzie praktykował sprawiedliwość i przywróci praworządność¹⁷.

Tuchów

O. GABRIEL WITASZEK CSsR

¹⁷ Berridge J. M., *Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische überlegungen zu Am. 5*, ThZ 32 (1976) 321—340: podkreśla, że Amos proklamuje sąd śmierci, ale także proponuje życie. Śmierć i życie zależą od zgody między Bogiem a Jego ludem. Vermeylen J., *Les prophètes de la conversion face aux traditions sacrales de l'Israël ancien*, TRLv 9 (1978) 5—32.

Ks. Stanisław Harężga

EN PNEUMATI JAKO ZASADA INTERPRETACJI PISMA ŚW. WE WSCHODNIEJ TRADYCJI KOŚCIOŁA

Dawna tradycja z epoki Ojców Kościoła i Średniowiecza zwracała szczególną uwagę na odczytywanie Pisma św. „w Duchu”. Specyfiką chrześcijańskiej egzegezy tego czasu było szukanie duchowego sensu Pisma, czyli interpretowanie go *en Pneumati*. Ta klasyczna zasada hermeneutyczna Ojców na nowo została podjęta w naszych czasach przez Sobór Watykański II, który wy-

raził ją w następujących słowach: „Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane” (KO 12). Ta ogólna, teologiczna zasada hermeneutyki biblijnej, ostatecznie sformułowana przez św. Hieronima¹, pozostała szczególnie żywą we wschodniej tradycji Kościoła. Nic więc dziwnego, że w czasie debaty soborowej nad konstytucją *Dei Verbum* przypomniał ją arcybp melchicki Edessy N. Edelby². Po jego głośnym wystąpieniu w auli soborowej 5 października 1964 r. zasadę *en Pneumati* aprobowała najpierw Komisja doktrynalna³, a następnie wprowadzono ją do tekstu soborowego.

Skoro tradycja Wschodu zadecydowała, że specyfice dzisiejszej, chrześcijańskiej lektury i interpretacji Biblii ma nadal decydować teologiczna zasada *en Pneumati*, warto ukazać jak ona była używana przez Ojców tego Kościoła. W niniejszym opracowaniu ograniczymy się jedynie do głównych przedstawicieli dwóch szkół chrześcijańskiego, starożytnego Wschodu: aleksandryjskiej i antiocheńskiej. Pierwsza z nich poszukiwała przede wszystkim głębszego, duchowego sensu tekstów. Druga zaś, nie zapominając o sensie duchowym, akcentowała, bardziej ich sens literacki. Dopiero obie szkoły razem wzięte przedstawiają jakby wzorcowy sposób podejścia do Biblii. Współcześnie przypomina go nam Sobór Watykański II. Ku niemu zmierzały również wcześniejsze wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, na które zwrócimy uwagę w ostatnim punkcie opracowania. Na ich przykładzie ukážemy, jak duchowa interpretacja Pisma, po długim okresie zapomnienia, stopniowo ponownie znajduje sobie miejsce w egzegezie i życiu Kościoła. Nie byłoby jednak tego powrotu, gdyby nie patrystyczna tradycja chrześcijańskiego Wschodu, która wypracowała podstawy egzegezy „w Duchu”. Skoro do nich dzisiaj sięgamy, warto je bliżej poznać.

I

Próby duchowego tłumaczenia tekstów biblijnych spotyka się już w pismach Ojców apostołskich (św. Klemens Rzymski, św. Ignacy, św. Polikarp). Wnet po nich do szczególnego rozwoju duchowej interpretacji Biblii dochodzi w chrześcijańskiej szkole aleksandryjskiej⁴. Celem jej było pogłębienie znajomości Pisma i uczynienie go bardziej przystępnym dla ludzi o pewnym poziomie kultury. Do rozwoju szkoły przyczynił się szczególnie Klemens Aleksandryjski (+215)⁵, który posiadając wykształcenie z zakresu filozofii greckiej i literatury klasycznej, wykorzystuje metodę alegoryczną Filona i hellenistyczny symbolizm w służbie chrześcijańskiej egzegezy. Klemens jako pierwszy wyraź-

¹ In Gal. 5, 19-21; PL 26, 417A.

² Acta Synodalia, III/3, 306—309. Głos arcybpa Edelby, jako wierne echo tradycji Kościoła chrześcijańskiego Wschodu, prawie w całości przytacza V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio*. Introduzione generale alla Sacra Scrittura, Brescia 1983⁴, 331—333.

³ Acta Synodalia, IV/5, 712.

⁴ Zob. H. Langkammer, *Aleksandryjska szkoła egzegetyczna*, EK I, 347n.

⁵ Zob. B. de Margerie, *Introduction a l'histoire de l'exegese*, Paris 1980, 95—108.

nie odróżnia od sensu wyrazowego sens głębszy, „przekraczający” literę, która wydobywa za pomocą alegorycznej egzegezy tekstu. Zasady tej egzegezy uzasadnił i rozwinął Orygenes (+254)⁶, nazywany mistrzem aleksandryjskiej alegorii. Choć dla niego ważniejszy był sens głębszy, alegoryczny, nie zapomniał jednak o sensie wyrazowym. Dowodem tego pozostaje jego krytyczne opracowanie tekstu biblijnego, tzw. Heksapla⁷.

Inne podejście do tekstu Pisma św. miała szkoła antiocheńska, która powstała pod koniec III w.⁸ Do jej rozkwitu przyczynił się Diodor z Tarsu (+393). Jego najwybitniejszymi uczniami byli Teodor z Mopsuestii (+428) i św. Jan Chryzostom (+407). Wszyscy trzej mieli wielki respekt do sensu wyrazowego, który był podstawą ich wykładu tekstu biblijnego. Tak wyrażający się sprzeciw wobec alegorycznej interpretacji aleksandryjczyków, nie oznaczał jednak, że sami zapomnieli zupełnie o głębszym, duchowym sensie. Szczególnie widoczne jest to w ich przepowiadaniu. Kładąc nacisk na sens wyrazowy tekstu, pamiętali również, że istnieje sens ponadwyrazowy, który nazywano *theōria*. Wyprowadzano go w oparciu o przekonanie, że słowa nazywano *theōria*. Wyprowadzano go w oparciu o przekonanie, że słowa prorockie odnosiły się nie tylko do chwili obecnej, ale również do przyszłości. Stąd też egzegeci szkoły antiocheńskiej stawiali sobie zadanie odnalezienia obu sensów: wyrazowego i ukrytego, odnoszącego się do przyszłości. Na tej podstawie uczeni są zdania, że *theōria* może być uznana za „siostrę” aleksandryjskiej alegorii⁹.

Choć różne były podejścia obu szkół chrześcijańskich do tekstu biblijnego, jednak w obydwu sens duchowy zostaje doceniony. Wprawdzie przoduje pod tym względem szkoła aleksandryjska, ale i w szkole antiocheńskiej o nim nie zapomniano. Z tej racji, mimo pewnego napięcia, wynikającego z odrębnego podejścia do tekstu, możemy powiedzieć, że obie szkoły egzegetyczne starożytności wypracowały podstawy dla egzegezy duchowej. Uwzględniając charakterystyczne wypowiedzi niektórych Ojców Wschodu, zwrócimy uwagę na jej zasadnicze cechy.

II

Podstawową prawdą, z której rodzi się interpretacja Biblii „w Duchu”, jest prawda o natchnieniu Pisma (por. 2 Tm 3, 16). Biblia jest dziełem Ducha, który nie tylko natchnął jej autorów, ale nadal ożywia ją swoim tchnieniem. Dzięki temu, jak mówi Orygenes, pozostaje „pełna Bożego Ducha”, jest miejscem Jego obecności i działania¹⁰. Te trwałe i ciągłe aktualne działanie Ducha wew-

⁶ Tenże, 115—125.

⁷ Zob. E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche* (SBS 81), Stuttgart 1976, 9n.; A. Tronina, *Tekst Pisma świętego, w: Wstęp ogólny do Pisma świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 1986, 165n.

⁸ Zob. H. Langkammer, *Antiocheńska szkoła egzegetyczna*, EK I, 647.

⁹ R. Rubinkiewicz, *Historia egzegezy*, w: *Wstęp ogólny*, 280; E. Oikonomos, dz. cyt., 11n.

¹⁰ *De principiis* IV, 1, 7; PG 11, 355n.

nałtr świętej księgi daje życie Bożemu słowu. Oznacza to, że nie tylko zawiera ono prawdę, ale również moc zbawczą, jest ożywiające. Dlatego Klemens Aleksandryjski pisze: „Te litery są prawdziwie święte, które nie tylko prawdziwie uświęcają, ale także ubóstwiają”¹¹. Echo tych słów znajdujemy u św. Jana Chryzostoma, który naucza: „Choć zdanie jest krótkie, wielka jest jednak jego siła. Często wystarczy wziąć z niego tylko jedno słowo, by mieć wiatyk na całe życie”¹². Ten sam Ojciec Kościoła, akcentując w sposób szczególny wewnętrzną moc Pisma, przypominał, że przed ubóstwem ludzkiego języka, w którym Bóg unżył swoją Mądrość (teoria synkatabasia), nie możemy zapominać o transcendencji i świętości Bożego słowa, jakie w nim się wcieliło, byśmy mogli go pojąć¹³.

Ojcowie, chcąc wyjaśnić ten nadprzyrodzony, wewnętrzny wymiar Pisma św., chętnie korzystają z idei *mysterium*. Orygenes mówi, że rozległość misterium Bożego słowa jest nieskończona i żadna lektura nie może nigdy dotknąć dna tego „niezgłębianego oceanu”¹⁴. Jego zrozumienie jest owocem obecności Ducha, który zapewnia tekstowi wewnętrzny wymiar i daje mu żywotność bez granic.

Według Ojców, przechodząc pod kierunkiem Ducha Świętego poprzez literę do głębi misterium, spotykamy się z Chrystusem. To w Nim wielość słów staje się zawsze „jednym Słowem” (Hbr 1, 1-2). Dlatego też Orygenes powie, że Chrystus jest „Słowem, które podsumowuje i skraca”¹⁵. Sensem Pisma nie jest więc nieosobowa prawda, ale osoba Chrystusa, którego misterium czyni rozumiałą całą ekonomię zbawienia. To w sercu Biblii, które Orygenes nazywa „sensem duchowym”, Chrystus wprowadza duszę w dialog ze sobą i objawia jej niezgłębione misterium swej osoby¹⁶. Gdzie indziej wyrazi to w słowach, że „Jezus przedkłada prawo i objawia sercem jego duchowe zrozumienie”¹⁷. Zauważamy, że w tym sformułowaniu następuje już przejście z aspektu przedmiotowego do podmiotowego misterium. To co stało się w Chrystusie i w Kościele wypełnia się w każdym wierzącym (sens moralny lub tropologiczny). By ten etap misterium mógł być osiągnięty, Ojcowie ukazują, w jaki sposób należy to czynić. Z tej racji wspominają o konkretnych kryteriach hermeneutycznych, jakie powinny być stosowane przy duchowym wyjaśnianiu Pisma.

III

Podstawą interpretacji Biblii „w Duchu” jest zawsze pamięć o tym, że słowo działa jako „słowo”. Z tej racji konieczną rzeczą jest jego zrozumienie. Po-

¹¹ Prot. 9; PG 8, 197.

¹² *De Statuis*, Hom. 1; PG 49, 18.

¹³ In Gen. 3, 8; PG 53, 134. O teorii synkatabasis zob. S. Włodarczyk, *Rola synkatabasis w interpretacji Pisma św. według św. Jana Chryzostoma*, RBL 27 (1974) 249.

¹⁴ In Gen. Hom. 9, 1; PG 12, 210.

¹⁵ In Gen. Hom. 14, 1; PG 12, 236; In Luc. Hom. 34; PG 13, 1886—1888.

¹⁶ In Cant. I. 1, 1; PG 13, 83.

¹⁷ In Jos. Hom. 9, 9; PG 12, 878; zob. także In Ex. Hom. 3, 2; PG 12, 313.

nieważ sens duchowy ukryty jest pod „powierzchnią litery”, należy odczytać jej znaczenie, wykorzystując wszelkie możliwości interpretacji tekstu.

Spośród Ojców Kościoła zwrócił na to szczególną uwagę św. Atanazy, który działał w cieniu szkoły aleksandryjskiej¹⁸. W swoich dziełach dogmatycznych i polemicznych przeciw arianizmowi trzymał się ściśle interpretacji literalnej. Wśród wielu principiów egzegetycznych polecał uwzględnianie: kontekstu wydarzeń, charakteru tekstu, osób, czasu i innych okoliczności. Warto przytoczyć tutaj charakterystyczną jego wypowiedź: „Sensu zawartego w Boskich słowach nie odkryje ten, kto je czyta powierzchownie, ale kto zastanawia się nad okolicznościami, osobami i przyczyną, dla których tak zostało napisane, a następnie rozstrząsa i rozważa to, co przeczytał”¹⁹. Św. Atanazy poleca ponadto uwzględniać przy interpretacji Biblii jej sposób i styl mówienia. Większy od niego respekt wobec sensu literalnego mieli Ojcowie, należący do szkoły antiocheńskiej. Faworyzując go, umieszczali w swoich komentarzach to, co my dzisiaj nazywamy introdukcją specjalną. Zawierała ona wskazówki o autorze, celu pisma, czasie i miejscu jego kompozycji.

Bardzo mocno podkreślaną przez Ojców, kolejną zasadą duchowej interpretacji Pisma, jest trwanie w wierze Kościoła. Nie jest to tylko uzasadnione tym, że Ojcowie głosili słowo Boże w sytuacji zagrożenia ze strony herezji. Wynikało to z ich przeświadczenia o eklezjalnym charakterze daru Ducha Świętego, który konieczny jest, by wejść w misterium słowa Bożego²⁰. Z tej racji wyjaśnienie Pisma św. „w Duchu” możliwe jest tylko w kontekście wiary Kościoła, bez którego Biblia przestałaby być Pismem św.

Na kryterium żywej tradycji Kościoła jako przewodnika i normy duchowej interpretacji Biblii zwrócił szczególną uwagę Orygenes. W swej nauce nawiązuje on do reguły wiary, widząc w niej kryterium życia w Duchu, przekazane go przez Chrystusa Apostołom, a przez nich ich następcom. Według niego jedynie ten, kto zbliża się do Biblii w wierze Kościoła, może odkryć w niej misterium Chrystusa, co z kolei prowadzi go do zrozumienia Pisma i życia w Chrystusie²¹. Sensu tego misterium nie można zamknąć w ludzkich tylko pojęciach. Słowo Pisma nie jest bowiem tylko źródłem wiedzy, czy zwykłej informacji, ale jest narzędziem w służbie misterium żywego słowa, które rośnie w człowieku poprzez doświadczenie wiary. Wprowadza w nie Duch Święty. To dzięki Niemu głos Ewangelii jest ciągle żywy w Kościele. Dar Ducha Świętego potrzebny jest więc każdemu, by mogło zrealizować się w nim przejście od „liter” do światła duchowego zrozumienia²². Do kryterium żywej tradycji Kościoła nawiązuje także św. Atanazy, który przestrzega, że kto chce należycie rozu-

¹⁸ Zob. S. Longosz, *Święty Atanazy a Biblia*, RBL 27 (1974) 244n.; B. de Margerie, dz. cyt., 138—144.

¹⁹ De decret. Nic. synodi 14; PG 25, 448AB.

²⁰ Zob. G. Zevini, *Il senso spirituale della Scrittura*, „Parole di Vita” 22 (1977) 61n.; I. Gargano, *Per un ascolto „spirituale” della Scrittura secondo il pensiero dei Padri della Chiesa*, „Parola Spirito e Vita” 1 (1980) 197—199.

²¹ Orygenes, In Ex. Hom. 4, 5; PG 12, 320n.

²² Tenze, In Cant. 3; PG 13, 145—184.

mieć Pismo św. musi „interpretować je zgodnie z tradycją świętych Ojców”, a nie według własnych, ludzkich założeń, jak to czynią heretycy²³.

Kolejnym kryterium duchowej interpretacji Biblii, do którego nawiązują Ojcowie Wschodu, jest analogia wiary. Między innymi o tym kryterium wspomina Klemens Aleksandryjski. Przestrzegając przed popadnięciem alegorii w spekulacje gnostyckie, nakazuje, by była poddana rygorom analogii wiary i tradycji kościelnej²⁴.

Na koniec trzeba wymienić jeszcze kryterium jedności całej Biblii. Bardzo wczesnie nawiązuje do niego św. Ignacy z Antiochii, mówiąc, że należy iść do całego Pisma „jak do ciała Chrystusa” (Ad Philad. 4, 1). Przekonanie o jedności obu Testamentów i wiarę w jedność Bożego Objawienia przyjmuje św. Atanazy²⁵. Prawdę tę wyrazi potem św. Augustyn w słynnym adagium: *In Vetere Testamento Novum latet, in Novo autem Vetus patet*²⁶.

Po omówieniu kryteriów duchowej interpretacji Pisma, o jakich wzmiankują Ojcowie Kościoła Wschodniego, przechodzimy do aspektu podmiotowego tego zagadnienia. Chodzi w nim o cały duchowy kontekst egzegety, w którym słowo Boże może wydać największe owoce. Inaczej mówiąc, chodzi o dyspozycje i przygotowanie tego, który chce tłumaczyć Biblię „w Duchu”.

IV

Bardzo liczne są wskazania Ojców, które odnoszą się do osobistego zaangażowania się w proces duchowej lektury i interpretacji Pisma św.²⁷. Generalnie mówiąc, chodzi w nim o połączenie aspektu poznawczego z wolitywnym i egzystencjalnym. Słowo Boże nie działa bowiem w człowieku automatycznie, ale domaga się od niego współpracy, która powinna polegać na permanentnym przygotowaniu moralnym, albo etyczno-duchowym.

Na pierwszym miejscu Ojcowie Kościoła wymieniają w nim nawrócenie serca²⁸. Bez niego słowo nie jest traktowane jako słowo Boże i ponosi gwałt, tak od strony zewnętrznej, jak też od strony sensu (por. 2 Kor 4, 2). By móc przyjąć słowo życia, należy nawrócić się do Pana (2 Kor 3, 16), który sam, jak lubi powtarzać to Orygenes na bazie Łk 24, 32, otwiera nam Pisma²⁹. Słowa Boże są „rzeczami świętymi”, „perłami”, które nie powinny być rzucane „psom” i „świniom” (Mt 7, 6), to znaczy nie pokutującym, jak wyjaśniają Orygenes³⁰ i św. Efreem Syryjczyk (In Diat. Com. 6, 21). Nawrócenie, pogłębiając się w czasie, nie jest tylko jednorazową decyzją, ale towarzyszy chrześcijaninowi przez całe życie. Dotyczy to również zrozumienia duchowego Pisma, któ-

²³ II Epist. fest. 6; PG 26, 137OAB.

²⁴ Strom. VII, 16, 96; PG 8, 1254.

²⁵ Por. S. Longosz, art. cyt., 241. 244.

²⁶ Quaest. in Exod. 73; PL 34, 623.

²⁷ Zob. L. Cignelli, *La lettura della Bibbia nella Chiesa patristica*, „Parole di Vita” 28 (1983) 379—390.

²⁸ Zob. I. Gargano, art. cyt., 189—191; L. Cignelli, tamże, 381—384.

²⁹ In Gen. Hom. 11, 3; 13, 3; PG 12, 220. 229.

³⁰ In Lev. Hom. 12, 7; PG 12, 535.

re z nawróceniem jest ściśle powiązane. Potwierdza to Orygenes, który pisze: „Rzeczy, które wcześniej wydawały się bardzo trudne do zrozumienia, stają się stopniowo coraz bardziej łatwe i oczywiste”³¹. Dla Klemensa Aleksandryjskiego zrozumienie nie jest samym tylko sposobem uczenia się, ale sposobem istnienia. Według niego problem zrozumienia ustaje z chwilą, kiedy gnostyk (doskonały) staje się tym, co poznaje³².

Kolejnym wymogiem duchowej lektury Biblii jest modlitwa. Oznacza to, że słowo powinno być zawsze czytane i interpretowane w kontekście modlitwy. Ojcowie podkreślają to dlatego, bo lektura Biblii jest spotkaniem i dialogiem z Bogiem. Klemens Aleksandryjski powie: „Sam Pan jest tym, który mówi” w Pismach³³. Orygenes uważa, że jest rzeczą konieczną, aby Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym udzielił nam pomocy w wyjaśnianiu sensu duchowego, złożonego jako „skarb w literaturze”³⁴. Zaś św. Efrema naucza, że jedynie na modlitwie otrzymuje się klucz do wyjaśnienia Pisma (*De Fide Hym.* 47,7).

Ojcowie Wschodu często łączą modlitwę z ascezą, która według nich jest kolejnym wymogiem owocnej lektury Biblii³⁵. Ascezę pojmują jako umartwienie namiętności i walkę z wadami, a zwłaszcza z pychą i egoizmem. Według nich asceza ochrania przed lekturą selektywną i intrumentalną Biblii. Warto przytoczyć choćby kilka głosów na ten temat. Dla przykładu Klemens Aleksandryjski pisze, że „oddający się rozkoszom ziemskim, gwałcą Biblię przez swoje pożądliwości”³⁶. Do konieczności ascezy często nawiązuje Orygenes. Według niego zdeprawowani nie stosują się „do Pisma”, czytają je źle, nie rozumieją go, przekręcają, wzniecając w ten sposób nieporządki i herezje w Kościele. Bez ascezy, bez dobrego postępowania nie wzrasta się w znajomości Pisma³⁷. W jednej z homilii Orygenes tak upomina słuchaczy: „Nikt nie może słuchać słowa Bożego, jeżeli wcześniej nie został uświęcony; jeżeli nie jest świętym na ciele i na duchu (1 Kor 7, 34), bo powinien iść na ucztę, spożywać ciało Baranka i pić kielich zbawienia. Nikt zaś nie może zbliżać się do tej uczy z brudnymi szatami...”³⁸. Podobnie w homilii ostrzega św. Jan Chryzostom, który mówi, że „wady i złe pragnienia zwykle zamykają przystęp do słowa”³⁹. Według niego konieczną rzeczą do czytania i zrozumienia Pisma zawsze pozostaje duchowa asceza. Na koniec warto przytoczyć jeszcze napomnienia św. Efrema, który również zachęca do ascezy, byśmy nie stali się ślepcami wobec Pisma (*De ieiunio* 5n). Jako środki do osiągnięcia niezmiernych bogactw słowa Bożego proponuje: uczciwość, pokorę, pobożność, czystość umysłu i serca⁴⁰.

³¹ In Ep. ad Romanos, V, 8; PG 14, 1042 B.

³² Por. I. Gargano, art. cyt., 196.

³³ Protr. 1, 8; PG 9, 778.

³⁴ In Io. Com. 1, 15; PG 14, 48.

³⁵ Zob. L. Cignelli, art. cyt., 387—390.

³⁶ Strom. VII, 16; PG 8, 1254.

³⁷ L. Cignelli, art. cyt., 388.

³⁸ In Ex. Hom. 11, 7; PG 12, 374.

³⁹ In Io. Hom. 74, 3; PG 59, 399.

⁴⁰ Por. In Diat. Com. 4, 19; De fide ser. 6, 83n.; De virg. 15, 5; Lett. a Publius 10.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że Ojcowie uzależniają zrozumienie i duchową korzyść z lektury Biblii od szeregu postaw, wyrażających respekt przed Księgą świętą i Tym, który w niej przeżywa. Jak mówi Orygenes „słowo nigdy nie jest neutralne, albo zbawia, albo potępia”⁴¹. Zależy to od tego, w jaki sposób człowiek osobiście angażuje się w lekturę Pisma św. Choć bowiem wymiar przedmiotowy słowa nie wzrasta, bo przepelnione już jest misterium Chrystusa, to jednak „wzrasta” duch tego, który bada Pisma. Podkreśla to Orygenes w następujących słowach: „Nasz duch odnawia się w mądrości z medytacji słowa Bożego i duchowego zrozumienia jego prawa. Jeżeli postępuje się każdego dnia w lekturze Pisma i czyni się bardziej przenikliwą duchową inteligencję, odnawiamy się zawsze, dzień po dniu”⁴². W słowach tych ukazują się cała logika egzegezy duchowej we wschodniej tradycji Kościoła która, kierując się hermeneutyczną zasadą *en Pneumati*, prowadziła aż do podmiotowej głębi każdego, kto przystępował do lektury i interpretacji Biblii.

Wypracowana przez Ojców Wschodu egzegeza duchowa stała się udziałem całych wieków chrześcijaństwa. Swój szczególny wkład miały w niej zarówno szkoła aleksandryjska jak i antiocheńska, które zwróciły uwagę na związek między literą i duchem. Egzegeza tych szkół ukazuje, że przy interpretacji Pisma zawsze w grę wchodzi dwa elementy: literacki (kulturowy) i teologiczny, które trzeba nie tylko rozróżnić, ale umiejętnie łączyć. Choć szkoła aleksandryjska grzeszyła przesadną alegoryzacją, a szkoła antiocheńska uprzywilejowaniem litery, to jednak obie, doceniając potrzebę czytania i wyjaśniania Pisma św. „w Duchu”, przyczyniły się do tego, że Biblia na długo pozostała centrum życia Kościoła.

V

Zasady egzegezy duchowej Wschodu podjęte zostały przez Ojców Kościoła zachodniego i doczekały się szczególnego rozwoju w okresie Średniowiecza⁴³. Poczynając jednak już od XIV w., następuje zmierzch patrystycznej tradycji w egzegezie, która od tej pory staje się przepelniona jałową i powierzchowną alegoryzacją. W końcu z tradycją średniowieczną patrystycznej egzegezy „w Duchu” zrywają czasy nowożytne, w których miejsce kontemplacji rzeczywistości Bożych zajmuje pasjonujące zainteresowanie światem i dziejami. To co przez stulecia uchodziło za wyraz oryginalności chrześcijańskiego życia, teraz ukazuje się jako stare i nieodpowiednie. Pod wpływem humanizmu Odrodzenia pierwszeństwo w egzegezie zdobywa metoda historyczna i rozumowa. Na tę drogę od samego początku wchodzi uczeni protestanci⁴⁴.

⁴¹ In Io. Com. 32, 24; PG 14, 77.

⁴² In Epist. ad Rom. IX, 1; PG 14, 1206.

⁴³ Zob. I. de la Potterie, *Czytanie Pisma świętego „w Duchu”: czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii?* „Communio” 6 (1986) nr 3, 46—48.

⁴⁴ Choć Luter przyjmuje najpierw tradycyjne rozróżnienie między literalnym a trojakim duchowym sensem Pisma św. (alegoria, tropologia, analogia), to jednak później wyjaśnia, że wypowiedzi biblijne mają tylko jeden jedyny sens wyrazowy, a Biblia interpretuje samą siebie. Por. H. Riedlinger, *Litera i duch. O drodze duchowej interpretacji Pisma św. w Kościele*, „Communio” 6 (1986) 37.

Sola Scriptura Reformacji doprowadza do zerwania z Tradycją. Odtąd liczy się wyłącznie dosłowny i historyczny sens Pisma św. Wraz z okresem Oświecenia następuje czas wydoskonalenia i oczyszczenia metody historycznej. Po XVIII-wiecznym racjonalizmie triumf święci pozytywizm historyczny. W ostatecznym rozrachunku przyniósł on ze sobą nowe metody interpretacji, które zostały określone jako historyczno-krytyczne. Rozwijają się one poprzez krytykę źródeł, krytykę form i krytykę redakcji. Do egzegezy katolickiej metody te zaczęły przenikać dopiero od początku XX w. Nigdy jednak nie były przece-niane. Co więcej, wypowiedzi Stolicy Apostolskiej przypominają o potrzebie duchowej interpretacji Pisma św.

Na koniec niniejszego opracowania przechodzimy więc do przeglądu najbardziej charakterystycznego nauczania Magisterium Kościoła na temat duchowego sensu Pisma św.⁴⁵. Jego wartość jawi się wyraźnie na tle krótko zarysowanej sytuacji w egzegezie. Nauczanie to rozpoczyna encyklika Leona XIII *Providentissimus Deus* (1893 r.). Jest ona pierwszym, wielkim dokumentem współczesnej epoki, który daje gruntowne wskazówki co do studiów biblijnych, a którego normy do dzisiaj pozostają aktualne. Gdy chodzi o interesujące nas zagadnienie, encyklika podkreśla walor tekstu biblijnego natchnionego przez Ducha Świętego, którego zrozumienie możliwe jest tylko przez Jego interwencję i łaskę. W odniesieniu do sensu biblijnego papież naucza, że nie należy oddalać się od sensu literalnego, chyba z konieczności, która to usprawiedliwia. Dokument potwierdza również istnienie sensu szerszego, ukrytego. Nakazuje też, by nie lekceważyć patrystycznego sposobu interpretacji Pisma, które nie tylko jest „duszą teologii”, ale ma być postawione w Kościele w centrum życia duchowego i katechezy⁴⁶. Wprawdzie nauczanie papieża Leona XIII staje się początkiem rozkwitu studiów biblijnych, ale jego słowa o duchowym wymiarze Pisma, tak bliskim tradycji patrystycznej, pozostają mało docenione.

Trzeba było pod tym względem nowego przypomnienia ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Staje się nim encyklika Benedykta XV *Spiritus Paraclitus* (1920 r.), wydane z okazji 1500 rocznicy śmierci św. Hieronima. Znajdujemy w niej cały szereg pouczeń dotyczących interpretacji Pisma św. Według papieża praca hermeneutyczna egzegetów, nadążając za wymaganiami nauki, powinna stosować się do sensu, który Duch Święty zmierzył, kiedy teksty święte były pisane. Podstawą wszelkiej interpretacji ma być sens literalny. Odczytując go, należy jednak szukać sensu duchowego, by posilić ducha. Biblia bowiem w życiu Kościoła jest pokarmem dla życia duchowego, podporą wiary i środkiem do skutecznego sprawowania posługiwania słowu Bożemu⁴⁷.

Po dłuższym okresie przerwy ukazuje się nowy dokument papieski, szczególnie ważny dla Pisma św., encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (1943 r.). Spotkała się ona z bardzo entuzjastycznym przyjęciem ze strony katoli-

⁴⁵ Temu tematowi poświęca całe swoje dzieło G. Zevini, *Le dimensioni spirituali nell'ermeneutica biblica*, Roma 1977.

⁴⁶ Por. EB 89n. 108n. 111n. 114.

⁴⁷ Por. EB. 469. 482. 485n.

ckich biblistów. Mówiąc o sensie duchowym Pisma, papież podkreśla, że poszukiwanie tego sensu powinno być czynione z taką samą troską, z którą szuka się sensu literalnego. Encyklika oficjalnie daje upoważnienie do stosowania metod historyczno-krytycznych w egzegezie katolickiej. Stwierdza jednak, że takie studium pozostaje zawsze niekompletne, jeżeli nie osiąga zrozumienia teologicznego świętego tekstu i konsekwentnie z tym duchowej formacji ludu chrześcijańskiego, który w słowie Bożym powinien znajdować pokarm dla swego autentycznego życia⁴⁸. Owocem encykliki stała się zdrowa równowaga między wymogami krytyki z jednej strony, a koniecznością teologiczno-pastoralną z drugiej. W ten sposób encyklika otworzyła perspektywy, które znajdują pozytywne dopełnienie w konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II.

Ojcowie soborowi, promulgując ten dokument (18 XI 1965 r.), chcieli dać Kościołowi tekst który, zachowując tradycyjną doktrynę biblijną, wychodziłby równocześnie ku jego aktualnym potrzebom. Według Soboru istotnym zadaniem tego, który interpretuje Pismo św. jest odszukanie z uwagą tego co hagiografowie chcieli powiedzieć i co Bóg chciał objawić przez ich słowa. Ostatecznym przedmiotem tego poszukiwania jest treść i sens słowa Bożego. Skoro jednak w Biblii Duch Święty mówi w formie ludzkiej, by zrozumieć Boga, trzeba zrozumieć człowieka. Stąd rodzi się konieczność, traktowanej serio, egzegezy historyczno-krytycznej. Ma to być jednak tylko etap, prowadzący do czytania i interpretowania Biblii w tym samym Duchu, w jakim została napisana. Poprzez to stwierdzenie *Dei Verbum* nawiązuje do ogólnej, teologicznej zasady biblijnej hermeneutyki Ojców Kościoła. Sobór podaje trzy konkretne kryteria, które jak widzieliśmy, obecne są również w nauczaniu Ojców: treść i jedność całej Biblii, żywa tradycja całego Kościoła i analogia wiary⁴⁹. – W ten sposób Kościół wraca do teologicznych zasad interpretacji Pisma św., które zawsze kierowały lekturą Biblii na Wschodzie. Sobór na nowo przedkłada Kościołowi wzorcowy sposób podejścia do tekstu, wypracowany przez szkołę aleksandryjską i antiocheńską starożytnego Wschodu. Łączony on w jedno dwie główne zasady interpretacyjne: wierność tekstowi i jego literackiemu sensowi oraz interpretację teologiczną według zasady *en Pneumati*. Z faktu, że Biblia jest słowem ludzkim pochodzi możliwość i konieczność interpretowania jej według wszystkich metod analizy literackiej i historycznej. Zaś z faktu, że jest słowem Bożym pochodzą: jedność wszystkich części Biblii, jej ukierunkowanie ku Chrystusowi, zgodność każdej, poszczególnej prawdy z całością Objawienia, jej relacja z magisterium Kościoła⁵⁰. By ta oficjalna nauka Kościoła mogła zaowocować, musi być podjęta przez egzegetów i teologów. Jedynie na tej drodze możliwe będzie przywrócenie jedności egzegezy i stworzenia nowej syntezy teologicznej.

⁴⁸ Por. EB 552—554. 567. 569.

⁴⁹ Por. KO 10. 12n. 21—25.

⁵⁰ Sens biblijny, jaki odkrywa się w tekście przez stosowanie kryteriów historyczno-literackich i teologiczno-dogmatycznych, nazywa się często sensem integralnym. Zob. H. Muszyński, *O integralny sens Pisma św.*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, 11—17.

Na zakończenie warto postawić pytanie: jak we współczesnej egzegezie owocuje zasada interpretacji Pisma św. „w Duchu”, klasyczna u Ojców Kościoła, a podjęta na nowo przez Vaticanum II (KO 12)? Czy po Soborze nastąpiła jej rzeczywista recepcja? Trudna byłaby odpowiedź na to pytanie. Z pewnością nadal jest to zadanie, jakie dzisiaj w całej rozciągłości stoi przed egzegetami. Sprzyja ku temu przeżywana współcześnie odnowa biblijna w Kościele. Chrześcijaństwo na nowo odkrywa słowo Boże, czyta się Biblię, istnieje zapotrzebowanie na biblijną duchowość. Żle byłoby, gdyby w tej sytuacji egzegeza zacieśniała się jedynie do historyczno-krytycznych badań. Przeciwnie, egzegetyczna praca ciągle powinna zbliżać się ku duchowej interpretacji Pisma, by z niej kształtowała się upragniona przez Sobór jedność między Biblią i teologią, duchowością i życiem. Wiele po tym względem można nauczyć się od Ojców Wschodu, dla których chrześcijańska interpretacja mogła odbywać się tylko „w Duchu”.

Przemysław

KS. STANISŁAW HAREŹGA

Ks. Stanisław Włodarczyk

CZŁOWIEK OBRAZEM BOGA WEDŁUG JANA CHRYZOSTOMA

Chcąc w miarę możliwości ująć kompleksowo temat: „Człowiek obrazem Boga”, który był inspiracją bogactwa myśli teologicznej poprzez całą patrystykę, u jednego z jej przedstawicieli — Jana Chryzostoma, reprezentanta szkoły egzegetycznej antiocheńskiej, trzeba uwzględnić kilka problemów: 1. zapytać, czy posiadamy wydanie krytyczne i kompletne dzieł, w tym komentarzy homiletyczno-egzegetycznych¹ autora do Pisma św., 2. przedstawić choć po krótko jego metodę interpretacji Pisma św., które było głównym źródłem nauki o człowieku, w kontekście istniejących wówczas metod egzegetycznych², 3. przedstawić jego interpretację Rdz 1, 26-27, 4. zapytać jaki wpływ wywarło oprócz tekstów Biblii środowisko religijne i filozoficzne na kształtowanie się koncepcji człowieka jako obrazu Boga.

¹ Jan Chryzostom komentuje Pismo św. w homiliach, stąd będziemy używać nazwy komentarze homiletyczno-egzegetyczne lub homilie egzegetyczne.

² Szerzej na ten temat zob. S. Włodarczyk, *Rola synkatabasis w interpretacji Pisma św. według św. Jana Chryzostoma*, RBL 27 (1974) 246—250.

1. WYDANIA KRYTYCZNE DZIEŁ JANA CHRYZOSTOMA

Nie istnieje jeszcze wydanie krytyczne i kompletne wszystkich dzieł Jana Chryzostoma. Trudność zasadnicza polega na tym, iż liczba ich jest olbrzymia i wiele manuskryptów greckich jest dla nas niedostępnych³. Tekst grecki dzieł Chryzostoma, na którym się opieramy jest wydany przez Bernarda de Manftaucou, a który został przedrukowany przez J. P. Migne'a, PG, 47-67. Posłuż nam również pomocą tłumaczenie francuskie J. Bareill'a, które do tej pory jest jednym z najlepszych tłumaczeń dzieł Jana Chryzostoma.

2. CHRYZOSTOMOWA METODA INTERPRETACJI PISMA ŚW. NA TLE ZASADNICZYCH KIERUNKÓW EGZEGEZY IV—V WIEKU.

Ponieważ Pismo św. było głównym źródłem nauki Jana Chryzostoma o człowieku jako obrazie Boga⁴, stąd trzeba najpierw zapytać jaką metodę stosował przy jego interpretacji. Czy był zależny od zasadniczych kierunków egzegetycznych IV i V wieku? By odpowiedzieć na powyższe pytania trzeba wskazać po krótko na najważniejsze z tych kierunków.

Biorąc pod uwagę szczegółową interpretację tekstów Pisma św., można wyróżnić w egzegezie Ojców następujące kierunki: judeochrześcijański, który cechował charakter symboliczny; syryjski z egzegezą Efrema, która miała charakter eklektyczny; aleksandryjski (Filon Aleksandryjski, Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Atanazy), który odznaczał się charakterem alegorycznym i mistycznym; antiocheński, który kładł nacisk na sens literalny i historyczny. Ten ostatni kierunek zrodził się w szkole antiocheńskiej, która miała swoje centrum w Antiochii — stolicy Syrii. Na przełomie III/IV wieku szkoła antiocheńska i jej metoda wywarły olbrzymi wpływ na ruch teologiczny⁵. Okres rozkwitu szkoły przypada na lata 370—430, tj. czasy Diodora z Tarsu⁶. Wtedy właśnie kształtuje się metoda egzegetyczna i postawa biblijna Chryzostoma⁷. W egzegezie szkoła przyjmuje metodę literalną i historyczną, w przeciwieństwie do szkoły aleksandryjskiej, która stara się wydobyć z Pisma św. sens alegoryczny i duchowy. Historyk Sokrates dał krótką, ale doskonałą cha-

³ Zob. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Jan Chryzostom*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 219; S. Włodarczyk, art. cyt., s. 248. Chryzostom skomentował całe Pismo św. w około 700 homiliach egzegetycznych.

⁴ Zob. S. Włodarczyk, *Antyteza Pawłowa *sarx-pneuma* w interpretacji św. Jana Chryzostoma*, RBL 30 (1977) 199. Oprócz Pisma św. drugim źródłem nauki Chryzostoma o człowieku jako obrazie Bożym była ówczesna antropologia wschodnia (IV—V wiek), która ustawiła człowieka na linii zależności od Boga. Na temat tej antropologii zob. M. Lot-Borodine, *L'Anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien base de son expérience spirituelle* „Irénikon” 16 (1939) 6—12; tenże, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970; J. Pépin, *L'Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971.

⁵ Zob. V. Ermoni, *Antioche* (Ecole chrétienne d'Antioche), DThC I, 1435.

⁶ Zob. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. III, Paris 1962, s. 21; M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze 1969, s. 297.

⁷ Zob. H. von Campenhausen, *Les Pères grecs*, Paris 1963, s. 21.

rakterystykę egzegezy antiocheńskiej, mówiąc o jednym ze swych uczniów: „przywiązuje się on do sensu literalnego Pisma św., pozostawiając na boku sens alegoryczny”⁸. Egzegeci antiocheńscy w zasadzie nie wychodzili w swoich komentarzach biblijnych poza interpretację tradycyjną, która widziała w Starym Testamencie przygotowanie do Nowego, a w Nowym realizację niektórych figur zarysowanych w Starym⁹. Szkoła aleksandryjska również dopatrywała się w historii narodu wybranego przygotowania do Wcielenia, i podkreślała, że Stary Testament nie jest tylko księgą religii żydowskiej, lecz pełnia jego objawia się w tym, co zwiastuje na przyszłość¹⁰. Byłby to punkt styczny obydwu szkół. Nasuwa się pytanie, czy Jan Chryzostom trzymał się ściśle metody szkoły antiocheńskiej, czy też wychodził poza nią? Idąc w ślady swych mistrzów, zwłaszcza Diodora z Tarsu, interpretował teksty Pisma św. w sensie literalnym i historycznym¹¹. Ale również znał i stosował metodę alegoryczną szkoły aleksandryjskiej, zwłaszcza wtedy, gdy wymagał tego tekst. Widzimy to na przykładzie interpretacji Rdz 1,1, czy Ps 9, 4, gdzie Chryzostom mówi wyraźnie, że są w Piśmie św. pewne teksty, które powinniśmy egzegetować do głębi, inne nie musimy brać co do litery, które trzeba interpretować w innym sensie niż literalny¹². Akcentował również sens typiczny Starego Testamentu¹³. Mówiąc o arce Noego i o rzeczach, które się w niej znajdowały, podkreślała, że były one figurą rzeczy przyszłych. I tak, arka przedstawia Kościół, Noe — Chrystusa, gołębicę — Ducha Świętego, gałązka oliwna — miłość Bożą¹⁴.

3. INTERPRETACJA RDZ 1, 26-27

Przechodząc do przedstawienia interpretacji Rdz 1, 26-27 według Chryzostoma, trzeba najpierw zapytać, jakiego tekstu Biblii, czy jakiej z istniejących wówczas recenzji LXX używał nasz autor. Tak jak większość Ojców IV wieku, Chryzostom nie znał, albo bardzo słabo, język hebrajski, stąd tekst grecki LXX był dla niego podstawą. Tylko jakiej recenzji LXX używał? Tutaj odpowiedź trochę się komplikuje, ponieważ w IV wieku trzy recenzje LXX były w użyciu w Kościele Wschodnim: Hezychiusza w Egipcie (Aleksandria), Heksapla Orygenesesa w Palestynie i Łucjana w Konstantynopolu i Antiochii¹⁵. Ponadto żaden z soborów nie wskazał, czy ta lub inna recenzja ma uchodzić za oficjalną. Jednak z tych trzech recenzji chrześcijańskich — recenzja Łucjana była najlepiej oceniona przez Ojców Kościoła Anchiocheńskiego i starożytnie

⁸ Sokrates, PG 67, 668.

⁹ Zob. A. M. Malingrey, *La littérature grecque chrétienne*, Paris 1968, s. 98.

¹⁰ Zob. J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu?*, RSR 34 (1947) 264—272.

¹¹ Zob. M. Simonetti, dz. cyt., s. 308; O. Bardenhewer, *Geschichte der Alt-kirchlichen Literatur*, Darmstadt 1962, s. 355.

¹² In Ps 9, 4, PG 55, 126.

¹³ Zob. O. Bardenhewer, dz. cyt., s. 355; W. von Christs, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München 1961, B. II, s. 1466.

¹⁴ *De Lasare* 6, 7, PG 48, 1037.

¹⁵ O ich istnieniu pisze św. Hieronim, PL 28, 1324n

przekłady łacińskie. Była ona dla Ojców Kościoła Antiocheńskiego podstawą ich komentarzy, chociaż czasem uciekali się do Heksapli, czy innych recenzji greckich, co widzimy również u Chryzostoma, czy Teodora z Mopswesty. Komentarz do psalmów naszego autora różni się od innych jego komentarzy do Starego Testamentu tym, że komentator nie ogranicza się do recenzji Łucjana, lecz opiera się na innych tłumaczeniach. W komentarzu do Ps 4; 9, 53. 54 sięga do tekstu hebrajskiego i syryjskiego. W innych komentarzach do recezji żydowskich Symmachu, Akwili czy Teodocjona¹⁶. Jedna w zasadzie opiera się na recenzji Łucjana. Ona stała się prawie tekstem oficjalnym szkoły antiocheńskiej, zaleconym przez Diodora z Tarsu.

Tekst grecki Rdz 1, 26 cytowany i komentowany przez Chryzostoma brzmi: „kai eipen ho Theòs: pojesòmen ánthronon kai 'eikóna èmeteran, kai kath ómojòsin”¹⁷. W interpretacji tegoż tekstu można by wyróżnić dwie części: interpretację ogólną i interpretację szczegółową.

Ogólnie wyjaśniając tekst, Chryzostom mówi, że oznacza on suwerenne panowanie, jakie Bóg udzielił człowiekowi nad istotami na tym świecie. Widzi on w tym tekście wyniesienie człowieka ponad inne stworzenia¹⁸. Ale Bóg nie ograniczył się tylko do tego wyróżnienia człowieka wśród innych stworzeń, udzielił mu rozumu i czyni go godnym dopuszczenia do poznania Jego bóstwa, pozwala mu uczestniczyć w Jego własnym życiu. Przyrzeka mu nieśmiertelność, napełnia go głębią mądrości i udziela mu łaski¹⁹. Po tych ogólnych uwagach wprowadza nas do interpretacji szczegółowej: „Nie przechodźmy ogólnie nad tymi słowami (Rdz 1, 26), badajmy je szczegółowo, schodźmy do ich głębi, usiłujmy odkryć szerszy sens, jaki zawiera się w ich krótkości, one ukrywają bogaty skarb. Szukajmy więc z równym zapalem tego skarbu duchowego ukrytego pod tymi słowami tekstu”²⁰. Analizę szczegółową Rdz 1, 26 rozpoczyna Chryzostom od stawiania pytań i dawania odpowiedzi. Pyta, dlaczego Bóg przed stworzeniem człowieka powiedział „uczynimy”, a nie „niech się stanie”? Bóg wprowadził ten nowy porządek, mówi komentator, aby podkreślić to, że ta istota jest człowiekiem, najbardziej wyniesionym w godności przed Bogiem ze wszystkich stworzeń widzialnych, dla którego wszystkie inne zostały uczynione: ziemia, morze, cały świat²¹. Dalej pyta, do kogo Bóg adresuje słowa: „uczynimy człowieka”, z kim się naradza? To nie oznacza, twierdzi Chryzostom, że Bóg miał potrzebę narady i zastanawiania. Mówiąc w ten sposób, chciał jedynie nas pouczyć, w jakim stopniu wyniósł człowieka, kiedy go stworzył²². To słowo „uczynimy” przedstawia całkowitą równość Bożej istoty²³. Dalej usiłuje wyjaśnić sens słów: *eikon* i *ómojòsis* i wskazywać na różnice między nimi.

¹⁶ Zob. J. Quasten, dz. cyt., s. 610—611.

¹⁷ Tekst ten jest wierny tekstowi LXX.

¹⁸ Ad Stag. Lib. 1, 2, PG 47, 428.

¹⁹ Tamże

²⁰ In Gn. Hom. 8, 2, PG 53, 70.

²¹ In Gn. Ser. 2, 1, PG 54, 587; In Gn. Hom. 7, 2, PG 53, 71.

²² In Gn. Hom. 8, 2, PG 53, 71.

²³ In Gn. Hom. 8, 2, PG 53, 72.

Pierwsze słowo *eikōn* wskazuje na moc — władzę. Trzeba w nim widzieć przekazanie władzy, która wyraża się w słowach Stwórcy: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (w. 26)²⁴.

Drugie słowo *omōjōsis* zawiera w sobie naukę o dobroci Bożej. Ono nas poucza, iż powinniśmy naśladować Boga poprzez cnoty, w miarę naszych sił, według słów Chrystusa: „Bądźcie podobni do Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 45). Dalej wyjaśnia nasz komentator szerzej (mówiąc), sens „na podobieństwo”, mówiąc, że możemy być podobni do Boga poprzez praktykowanie wszystkich cnót²⁵, przez nasz własny wysiłek, opanowując nasze namiętności²⁶. *Omōjōsis* byłoby (rozważane) rozumiane przez naszego komentatora jako siedlisko życia wewnętrznego, którym został ubogacony Adam.

Chryzostom powraca do idei stworzenia człowieka na obraz Boży interpretując Rdz 2, 7 i Ps 8. Według niego w drugim opowiadaniu o stworzeniu, autor święty wraca do tego, co powiedział w pierwszym opowiadaniu²⁷, wskazuje w nim (drugim opowiadaniu), tak jak w pierwszym, jaką godnością został obdarzony człowiek przez fakt stworzenia. Został uczyniony obrazem Boga, przez co został postawiony na czele całego stworzenia widzialnego. W skutku, człowiek przedstawia obraz Boży ze względu na panowanie i władzę²⁸. Zdaniem Chryzostoma myśl Rdz 1, 26-27 i Rdz 2, 7 znajdują swe potwierdzenie w Ps 8, który powtarza myśl Rdz 1, 26-27, że człowiek jest stworzony na obraz Boży, aby panować nad innymi stworzeniami²⁹. „Uczyniłeś go niewiele mniejszym do istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy”.

Nasz autor stawia problem — co się stało z obrazem i podobieństwem Bożym w człowieku po grzechu Adama³⁰? Czy zostały zniszczone, czy tylko zniekształcone poprzez grzech i jego skutki? Odpowiedź idzie, zgodnie z rozróżnieniem obrazu od podobieństwa, w podwójnym kierunku, stara się najpierw odpowiedzieć, co stało się z obrazem Bożym w człowieku, a potem co z jego podobieństwem do Boga.

W różnych homiliach egzegetycznych do Księgi Rodzaju podkreśla, że pierwszy człowiek utracił poprzez grzech panowanie nad innymi stworzeniami³¹. Konsekwentnie, znając jego naukę o obrazie Bożym w człowieku wynikałoby, iż człowiek tracąc poprzez grzech panowanie nad stworzeniami, utracił obraz Boży w sobie. I tutaj nasz autor znalazł się w kłopotcie. Szukając rozwiązania problemu, mówi, że Bóg nie odwrócił się całkowicie od człowieka,

²⁴ In Gn. Ser. 3, 1, PG 54, 591; In Gn. Hom. 9, 2, PG 53, 78.

²⁵ In Gn. Hom. 9, 3, PG 53, 78.

²⁶ Tamże

²⁷ Tę myśl Chryzostoma powtórzy później św. Augustyn komentując Rdz 2, 7. *De Genesi ad Litteram Lib. VI, 3.*

²⁸ In Gn. Hom. 21, 2, PG 53, 177; In Gn. Hom. 12, 4, PG 53, 102.

²⁹ Exp. in Ps 8, 6, PG 55, 116.

³⁰ W homilii do Rz 10, 1 Chryzostom używa terminu „grzech nieposłuszeństwa Adama”.

³¹ Zob. In Gn. Ser. 4, 1, PG 54, 593; In Gn. Hom. 9, 4, PG 53, 79.

ści, pozostawił po części tę godność królewską, w jaką go przyodziął³². W komentarzu do Ps 3 mówi, że Adam po upadku „splamił swoje czyste oblicze uczynione na obraz Boży”³³. Pierwszy człowiek straciłby tylko niektóre przywileje związane z obrazem, a mianowicie, jego panowanie nad innymi stworzeniami zostało ograniczone³⁴, przez to nie straciłby obrazu Bożego. A co się stało z „podobieństwem Bożym”? Pierwszy człowiek tracąc cnoty poprzez grzech, traci podobieństwo Boże, gdyż ono według Chryzostoma odpowiada pojęciu cnoty³⁵. W homilii 21 do Księgi Rodzaju wyraził jasno swoją myśl, mówiąc, że: „kto praktykuje cnotę, dla niego przywraca się na nowo ten ten honor, którym pierwszy człowiek został uprzywilejowany przed grzechem”³⁶.

4. WPŁYW ŚRODOWISKA ANTIOCHEŃSKIEGO I HELLENISTYCZNEGO NA KSZTAŁTOWANIE SIĘ KONCEPCJI CZŁOWIEKA JAKO OBRAZU BOŻEGO U CHRYZOSTOMA

W zasadzie podstawą nauki Chryzostoma o człowieku jako obrazie Bożym była Biblia (Rdz 1, 26-27; 2, 7; Ps 8). Zachował linię ogólną szkoły antiocheńskiej, która widziała obraz Boży w panowaniu danym człowiekowi nad innymi stworzeniami³⁷. Pozostał szczególnie wierny swojemu mistrzowi — Diodorowi z Tarsu, który jasno wyraził opinię szkoły w swoim komentarzu do Rdz 1, 26-27: „... niektórzy myśleli, że stworzenie człowieka na obraz Boży odnosi się do jego niewidzialności w duszy... Oni nie rozumieli, że anioł również jest niewidzialny, i demon. Więc przez co człowiek jest obrazem Bożym? Przez posiadanie władzy (panowania)”³⁸. Również co do rozróżnienia między „obrazem” i „podobieństwem” Bożym, Chryzostom nie jest oryginalny. Spotykamy się z nim już u św. Ireneusza³⁹ i u Grzegorza z Nysy. Natomiast od Grzegorza z Nysy różni się Chryzostom w rozumieniu „podobieństwa Bożego” w człowieku. Ten pierwszy podkreśla konieczność łaski, aby stać się podobnym do Boga: „...moc stania się podobnym (do Boga) nie będziemy mogli nigdy osiągnąć poprzez nasz własny wysiłek”⁴⁰. Chryzostom mówi, że stajemy się podobni do Boga poprzez praktykowanie wszystkich cnót własnym wysiłkiem, powściągając nasze namiętności⁴¹. I tutaj można by dostrzec u Chryzostoma rodzaj eklektyzmu bliskiego filozofii greckiej⁴². To nas nie dziwi, gdyż nasz autor

³² In Gn. Hom. 21, 2, PG 53, 117.

³³ In Ps 3, PG 55, 37.

³⁴ In Ps 8, 6, PG 55, 116.

³⁵ In Gn. Hom. 9, 3, PG 53, 78.

³⁶ PG 53, 181.

³⁷ Zob. H. C. Graef, *L'image de Dieu et la structure de l'âme d'après les Pères grecs*, „Vie Spirituelle” Supp. 22 (1952) 332.

³⁸ In Gn 1, 26, PG 33, 1565.

³⁹ Adv. Haer. 5, 9, 2, PG 7, 1144.

⁴⁰ In Verba: Faciamus..., zob. R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Paris 1951, s. 116n.

⁴¹ In Gn. Hom. 9, 3, PG 53, 78.

⁴² Również dla Platona, podobieństwo jest wymogiem duchowym, i przyjaciel mądrości realizuje je (podobieństwo) przez praktykowanie życia duchowego i przez ćwiczenie w kontemplacji. Zob. *République* VI, 13, 500.

pierwsze nauki pobierał u słynnego retora Libaniosa, gdzie tematyka stoicka była rozpowszechniona. Poza tym, Chryzostom, jak i inni Ojcowie przepowiadali Ewangelię w świecie hellenistycznym. Niektórzy autorzy⁴³ sądzą, że całe dociekania egzegetów epoki patrystycznej na temat człowieka stworzonego na obraz Boży było rezultatem spotkania między antropologią hellenistyczną a nauką Biblii. Tutaj na szczególną uwagę zasługują poglądy stoickie, według których człowiek był bytem najdoskonalszym świata. I na tym punkcie chrześcijaństwo połączyło się z kulturą hellenistyczną. Wielu Ojców, szczególnie kapadockich, stosowało chętnie argumenty stoików, aby podkreślić pierwszeństwo człowieka nad innymi stworzeniami⁴⁴, wyjaśniając w jakim sensie człowiek został stworzony na obraz Boży.

Częstochowa

KS. STANISŁAW WŁODARCZYK

⁴³ M. Flick — Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Fiorentina 1969, s. 92.

⁴⁴ Zob. H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, B. 2, Würzburg 1947, s. 64; Y. Congar, *La foi et la théologie*, Paris 1962, s. 219—220.

Ks. Antoni Tronina

JESZCZE O IMIENIU MARIA(M)

Sławna praca niemieckiego patrologa na temat interpretacji imienia *Maria*¹ wylicza ponad 60 hipotez. Nic więc dziwnego, że B. Kupis w bałamutnej na ogół *Księdze imion* powstrzymał się w tym przypadku od wyboru którejsz istniejących propozycji. Ograniczył się tylko do krótkiej notatki: „Maria (hbr. *Miriam*, wymawiane z czasem jako *Mariam*, skrócone *Maria*, znane też były — jak podaje Józef Flawiusz — jeszcze inne formy: *Mariame*, *Mariamme*) — imię żeńskie otoczone szczególną czcią w chrześcijaństwie, bardzo popularne w Polsce”².

Z podanej tu informacji sprostowania domaga się kwestia pierwotnej formy imienia. Masorecka pisownia Biblii hebrajskiej, *Mirjam*, jest świadectwem bardzo późnym, bo już średniowiecznym (ok. VIII w)³. O tysiąc lat starsza jest wersja *Mariam* przekazana w greckim przekładzie Septuaginty. Zauważmy od razu, że w obydwu wersjach językowych Biblii, hebrajskiej i greckiej, imię kończy się na *-m*. Ze względu na szacunek dla biblijnej prorokini, imię to nie

¹ O. Bardenhewer, *Der Name Maria*, Freiburg i.B. 1896 (Bibl. St. I, 1).

² B. Kupis i in., *Księga imion*, Warszawa 1973, 172.

³ Wówczas nieakcentowane *a* wymawiano jak *i*; por. Madian — Midian, Balaam — Bileam itd.

było później używane w tradycji biblijnej Starego Testamentu⁴. Pojawia się ono na nowo w epoce herodiańskiej. Józef Flawiusz wymienia w swych dziełach aż dziesięć niewiast tego imienia, wśród nich dwie żony Heroda Wielkiego. Flawiusz używa pisowni *Mariame* w odniesieniu do siostry Aarona, a dla współczesnych sobie postaci zazerwował nawet formę wzmocnioną *Mariamme*, *Mariamne*. Końcówce *-m* było więc wyraźnie wymawiane jeszcze w I wieku po Chr.⁵

Świadectwa epigraficzne i teksty Nowego Testamentu powstałe w tym samym czasie potwierdzają dane Józefa Flawiusza: forma *Mariam* jest znacznie częstsza niż *Maria*⁶. Wynika stąd, że końcówce *-m* w imieniu Marii należy do rdzenia słownego⁷. Forma *Maria* rozpowszechniła się dopiero od IV w. za sprawą św. Hieronima, który w łacińskim przekładzie Biblii utworzył ją na wzór istniejącej w nazewnictwie rzymskim formy żeńskiej imienia *Marius*.

Hieronim też jako pisarzy łacińskich zajął się wyjaśnianiem znaczeń imion biblijnych. Przetłumaczony przezeń *Onomasticon* Euzebiusza z Cezarei był przez całe Średniowiecze jedynym źródłem wiedzy także o imieniu Maria. Wspomniany na początku O. Bardenhewer opracował starannie zebrane tam i rozwinięte alegorycznie interpretacje imienia Matki Bożej. Nie ma tu potrzeby wracać do tych, często fantastycznych, wyjaśnień tradycji zachodniej. Interesuje nas etymologia naukowa, oparta na dzisiejszym stanie wiedzy o językach semickich.

W znanym opracowaniu onomastyki chrześcijańskiej *Twoje imię* znajdujemy pod imieniem *Maria* zwięzłą notatkę: „Etymologicznie imię to łączy się z akadyjskim słowem *mariām* — napawa radością”⁸. Jest to rażące zniekształcenie interesującej hipotezy ks. prof. Aleksego Klawka, wyłożonej w artykule sprzed lat czterdziestu. Tak autorytatywne stwierdzenie nie przeszkadza jednak autorowi hasła w przewodniku *Twoje imię* dodać natychmiast, iż „etymologia imienia *Maria* nie jest pewna” i przytoczyć fragment popularnego komentarza *Biblii Poznańskiej* o innych propozycjach wyjaśnienia imienia *Maria*⁹.

Wśród tych propozycji na końcu znajduje się jeszcze raz hipoteza A. Klawka, tym razem nieco jaśniej przekazana: „Jeszcze inni wywodzą je od czasownika *rawah*, który znaczy „poić”, i sądzą, że imię *Maria* znaczy: napawająca radością, przyczyna naszej radości”. Otóż ks. A. Klawek poparł swój wywód etymologiczny przykładem kananejskiej glosy zawartej w akadyjskim liście

⁴ Wyjątek stanowi niejasna forma 1 Krn 4, 17.

⁵ Raz tylko Flawiusz użył formy *Maria* (Bell VI, 201) w opowiadaniu o współczesnych sobie wypadkach wojny żydowskiej.

⁶ W odniesieniu do Matki Jezusa, tylko Łk 2, 19 notuje formę krótką imienia (potwierdzoną zresztą dopiero przez kodeksy majuskułowe od V wieku); teksty Nowego Testamentu wymieniają nadto 5 innych Marii.

⁷ Por. palmireńskie imię *mrjm* w inskrypcjach żydowskich, a także syryjskie i arabskie *Mariam* w Peszitto i w Koranie.

⁸ H. Fros — F. Sowa, *Twoje imię*. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny, Kraków² 1982, 398.

⁹ Pismo Św. Starego i Nowego Testamentu t. III, Poznań 1975, 149.

Abimilka z Tyru do faraona Echnatona¹⁰. Formę *aru*, paralelną do *hadiati*, tłumaczy Klawek jako 1. osobę imperfecti czasownika *rāwāh*, który w hebrajskim znaczy „pić do syta”, a w osnowie sprawczej „napoić”. Ponieważ jednak trudno dopatrywać się takiego sensu w imieniu własnym, polski filolog sugeruje sens przenośny „napawać radością”, potwierdzając go przytoczonym tekstem z El-Amarna. „Stąd wniosek ostateczny, że imię *Mariam* oznacza dziecko (dziewczynkę), którego narodzenie napawa rodziców radością, że „Maria” jest: *causa nostrae laetitiae*”¹¹.

Słabością tej, pięknej skądinąd, etymologii jest pominięcie końcowego *-m*, które autor hipotezy potraktował jako przyrostek oznaczający zdrobnienie. Przed półwieczem znany egiptolog A. H. Gardiner wysunął inną frapującą teorię, zakładającą egipskie pochodzenie imienia *Mariam*, podobnie jak Aarona i Mojżesza. Widział on mianowicie w tym imieniu częsty w antroponimii egipskiej rdzeń *mrj* „kochać”. *Mariam* miałyby zatem znaczyć: „umiłowana” przez bóstwo, którego nazwa wypadła¹². Podobną tezę przedstawił wcześniej F. Zorell (*mrjt jm*, „Umiłowana przez Jahwe”) ¹³. Choć obaj rychło zarzucili tę etymologię z racji trudności fonetycznych¹⁴, jest ona ciągle powielana nawet w naukowych publikacjach¹⁵.

Jeśli potraktować ostatnią literę imienia jako rdzenną, wówczas otrzymamy prefigowaną formę pochodną od rdzenia *rjm*. Otóż w języku akadyjskim czasownik ten ma znaczenie „obdarować”; imię *Mariam* można by wówczas tłumaczyć: „dar (Boży)”¹⁶. Nie ma jednak potrzeby wyprowadzania tego imienia z akadyjskiego, gdyż w językach zachodniosemickich znany jest czasownik *rjm* lub *rwm* w znaczeniu „być wysokim”. Występuje on w dawnych toponimach biblijnych typu *Rāmāh*, *Mērōm* itp., a zwłaszcza w imionach osobowych jak Ab(i)ram, Achiram, Adoniram¹⁷. *Mariam* można zatem wyjaśnić jako „Wzniosła, Wywyższona”.

Taką interpretację spotykamy już w XVI wieku w Biblii wielojęzycznej z Alcalá, jak również u św. Piotra Kanizjusza¹⁸. Z czasem jednak ją zarzucono, ponieważ język hebrajski zna tylko czasownik *rūm* z pochodnym odeń rzeczownikiem *mārōm* „wyżyna”, podczas gdy imię *Marjām* domaga się rdzenia *rjm*. Dopiero odkrycie tekstów z Ras Szamra w języku bardzo bliskim starohebrajskiemu pomogło rozwiązać wiele problemów filologicznych Starego Testa-

¹⁰ Por. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln I*, Leipzig 1907, 609.

¹¹ A. Klawek, *Etymologia imienia Maria*, „Polonia Sacra” 1948, 176—184 (przedruk w: *Cate życie z Biblią*, Poznań 1982, 172—179).

¹² JAOS 56 (1936) 194n.

¹³ *Was bedeutet der Name Maria?*, ZKTh 30 (1906) 356n.

¹⁴ Zob. uwagi Spiegelberga w ZAW 38 (1920) 111 oraz notę samego Zorella w nowym wydaniu jego *Lexicon graecum NT*, Paris² 1931, kol. 798.

¹⁵ Ostatnio R. J. Burns, *Has the Lord spoken only to Moses? A Study of the Biblical Portrait of Mirjam*, Philadelphia 1987, 9n.

¹⁶ Tak np. Hebr. und aram. *Lexikon*, Leiden³—1974, kol. 601.

¹⁷ Przykłady podaje H. P. Stähli w art. *rūm* „hoch sein”, THAT II, 753n.

¹⁸ Zob. E. Vogt, art. *Maria* (Il nome di) w: *Enc. della Bibbia IV*, Torino 1970, kol. 956.

mentu. Okazało się, że w tym języku, zwanym „ugaryckim” od nazwy miasta Ugarit, istnieje nie tylko oczekiwana forma czasownika *rjm* w tym samym znaczeniu co w hebrajskim, ale także forma nominalna *mrjm* identyczna z imieniem *Marjam*, a znaczeniowo odpowiadająca hebrajskiemu *mārôm*. Mianowicie w mitologicznym cyklu Baala kilkakrotnie pojawia się nazwa siedziby boga burzy: jest nią „wyżyna Safonu” (*Marjamu Sapuni*)¹⁹. Pod względem gramatycznym jest to forma prefigowana substantivum typu *maqtal*, częsta w języku ugaryckim²⁰, ale znana także w Biblii hebrajskiej²¹.

Hans Bauer, który pierwszy odczytał teksty ugaryckie, wysunął przypuszczenie, że rdzeń *rjm* otrzymał w hebrajskim nowe znaczenie „pragnąć”, jakie ma w arabskim; wówczas imię *Mirjam* tłumaczyło by się jako „Upragniona”²². Nie ma jednak potrzeby uciekania się do takiej hipotezy, gdyż znaczenie „Wywyższona” dobrze oddaje intencje rodziców dziecka²³.

Na rzecz przypominanej tu etymologii przemawia też kontekst, w jakim imię to zjawia się w Biblii: wprowadzenie do „kantyku Miriam” (Wj 15, 21), który zdaje się zawierać aluzję do imienia prorokini²⁴. Ślady aluzji etymologicznych spotykamy także w Łukaszej „ewangelii dzieciństwa Jezusa” (Łk 1—2)²⁵; wśród nich można widzieć nawiązanie do znaczenia imienia Maryi²⁶. Niezależnie od etymologii, jaka z czasem musiała się zatrzeć w świadomości ludu, rodzice izraelscy nadając imię *Mariam* swym córkom, myśleli przede wszystkim o wzorze osobowym, jaki stanowiła pierwsza prorokini Starego Testamentu, „wywyższona” darem Ducha Jahwe.

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

¹⁹ KTU 1. 3 IV 38; 4 IV 19; 4 V 23; 5 I 11; por. też 83. 10 o zwycięstwie Anat nad mitycznym smokiem.

²⁰ Zob. S. Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, Berkeley 1984, 43.

²¹ Przykłady podaje np. W. Tyloch, *Gramatyka j. hebrajskiego*, Warszawa 1980, 113n.

²² *Die Gottheiten von Ras Schamra*, ZAW 51 (1933) 87 n. 2.

²³ Por. podobne znaczeniowo i formalnie imię jednego z żołnierzy Dawida: *Mibchar* „wybrany”, czy też lewickie imię *Kelal* „doskonały”.

²⁴ „... konia i jeźdźca jego rzucił w morze” *rāmāh bajjām*.

²⁵ Zob. R. Laurentin, *Traces d'allusions etimologiques en Luc 1—2*, „Biblica” 38 (1957) 4—12; Zekarjah, Jonatan, Eliszeba.

²⁶ Zwl. 1, 52: „wywyższył pokornych” (w przekładzie syryjskim *'arim* od rdzenia *rom*).

Ks. Zbigniew Dykiel MSF

ZNACZENIE *EULOGEIN* I WYRAŻEŃ POKREWNYCH W SEPTUAGINCIE

Termin *eulogein* jest złożony z przysłówka *eu* — „dobrze” oraz rdzenia *lego* — „mówić” i oznacza dobrze mówić¹.

Eulogein występuje 395 razy w Septuagincie. Obok wymienionego czasownika Septuaginta używa następujących wyrażeń pokrewnych²: *eneulogeisthai* (9 razy), *eulogia* (96 razy) oraz *eulogetos* (70 razy).

1. *EULOGEIN*

Czasownik *eulogeo* w języku greckim klasycznym oznacza pięknie mówić, chwalić, wystawiać³. W relacji do Boga znaczy chwalić, wielbić Boga⁴. Dalsze znaczenie to błogosławić⁵. W sensie eufemicznym oznacza przeklinać⁶.

Terminem tym tłumacze Biblii greckiej oddają następujące rdzenie hebrajskie: *brk* (249 razy), *rsh* (3 razy), *hll* (2 razy), *jdh* (2 razy), *kbd* (2 razy) oraz po jednym razie: *hdr* (Dn 5, 23), *jrh* (Iz 25, 3), *jtr* (Pwt 30, 3), *ngn* (Iz 28, 20), *rnn* (Hi 29, 13) oraz *sbh* (Dn 5, 4).

Termin ten występuje w relacjach międzyludzkich oraz między człowiekiem a Bogiem. Dlatego analizę terminu *eulogein* przeprowadzimy w następujący sposób. Najpierw zajmiemy się relacją między ludźmi. Będzie to potoczne znaczenie tego terminu (a). Następnie postaramy się określić znaczenie *eulogein* w relacji między Bogiem a człowiekiem (b) oraz zobaczymy, jakie treści niesie w sobie ten czasownik w odniesieniu do Boga. Będzie to religijne znaczenie tego terminu (c).

a. Potoczne znaczenie *eulogein*

W znaczeniu potocznym greckim czasownik *eulogein* najczęściej oddaje hebrajski rdzeń *brk*, który oznacza błogosławić⁷. Błogosławić drugiemu człowiekowi to życzyć mu czegoś dobrego. I dlatego Septuaginta oddała przez *eulogein*. Właśnie człowiek przez fizyczny kontakt z drugim człowiekiem nadaje dobroczynną, zbawienną siłę przez położenie ręki. Może to być położenie pra-

¹ H. G. Link, *eulogia*, *Dictionary of New Testament Theology*, t. 1, Michigan 1975, s. 206.

² J. Xavier, *List of Septuagint Words Sharing Common Elements*, Roma 1972, s. 68.

³ Aeschylus, *Agamemnon* 580, w: Aeschylus, *Tragediae*, wyd. H. Weil, Lipsiae 1910, s. 191.

⁴ Syr 50, 22.

⁵ Rdz 27, 12.

⁶ 1 Krl 21, 10.

⁷ G. Wehmeier, *brk*, THAT I, wyd. E. Jenni — C. Westermann, München 1971, k. 353.

wej ręki (Rdz 48, 14), podniesienie rąk lub ramion (Wj 17, 11), pocałowanie lub objęcie (Rdz 48, 14), dotknięcie ubrania (2 Krn 2, 13n), laski (2 Krl 4, 29), położenie ręki pod udo (Rdz 24, 9). Ten, który błogosławi wzmacnia nadanie błogosławieństwa przez jedzenie specjalnego pożywienia (Rdz 27, 4).

Ważną rolę u ludów orientalnych odgrywa „błogosławienie” w klimaktycznych punktach życia jak: narodziny (Rt 4, 13n), ślub (Rdz 24, 60) oraz ostatnie pożegnanie człowieka przed śmiercią (Rdz 48, 1nn). Jeżeli umiera głowa rodziny, to przed swoją śmiercią swoją siłę przekazuje pierworodnemu synowi i następującym po nim pokoleniom (Rdz 27, 1). Przy tym nie chodzi tylko o przekazanie siły, ale wymówiona formuła zawiera naturalne dobra: przede wszystkim płodność (Rdz 24, 34-36), dużo zwierząt i pola (Rdz 30, 25). Takie życzenie wertykalnie jest życzeniem wzrostu pokoleń (Rdz 11, 10nn), natomiast horyzontalnie jest życzeniem pokoju, bezpieczeństwa od nieprzyjaciół, dobrobytu dla szczerpu lub określonej grupy⁸.

b. *Eulogein* w relacji Bóg — człowiek

Bóg błogosławiąc człowieka (Rdz 9, 1), zwierzęta (Rdz 1, 22), szabat (Rdz 2, 3), dom, pola pracę i plon (Rdz 27, 27) obdarza je siłą, rozwojem, pomyślnością; daje życie, szczęście oraz sukces i powodzenie. Stąd możemy powiedzieć, że Bóg błogosławiąc człowiekowi, życzy mu wszystkiego dobrego. Ale to życzenie jest poparte konkretnym Bożym działaniem. Ten stosunek Boga do człowieka formułuje błogosławienie w sensie życzenia szczęścia, np. Izaakowi (Rdz 28, 3), Jakubowi (Rdz 48, 16), Mojżeszowi (Pwt 1, 11) człowiekowi przy spotkaniu (Rt 2, 4), na zakończenie zebrania kultycznego (Ps 28 [29], 11). Zauważamy tutaj połączenie bożego „błogosławieństwa” z „mówieniem” człowieka. Boże działanie może się urzeczywistnić poprzez modlitwę człowieka.

Niektóre teksty wskazują, że działanie Boga dające zbawienie jest odpowiedzią na czyn człowieka, jego modlitwę. Jest wysłuchaniem kapłańskiego błogosławieństwa (Lb 6, 17). Bóg życzy dobra człowiekowi poprzez tych, których sam wybiera (Rdz 12, 3) oraz ze względu na tych, którzy byli wybierani (Rdz 26, 24)⁹.

Ta spoiłość czynu człowieka i bożego działania ukazuje postawę człowieka „padania przed Bogiem”. Boże błogosławienie, spotyka człowieka w mieście, na polu, na początku i na zakończenie pracy¹⁰, można powiedzieć, że we wszystkich przejawach ludzkiego życia. Dla człowieka błogosławienie może być motywem do radosnego wypełniania zadań życia.

Każde życzenie dobra i jego spełnienie przez Boga daje człowiekowi pełne, dobroczynne zbawienie, płodność, dobrobyt dający siłę i zwycięstwo nad nieprzyjacielem¹¹.

⁸ J. Scharbert, *brk*, TWAT I, s. 825.

⁹ G. Wehmeier, art. cyt., k. 362.

¹⁰ jw., k. 362.

¹¹ Pwt 7, 13; 14, 29; 15, 10. 18; 23, 21; 24, 19.

c. Religijne znaczenie *eulogein*

Eulogein w odniesieniu do Boga oznacza ogłaszać Jego chwałę (Ps 65 (66), 8), chwalić (Ps 99 (100), 4), imię Jahwe wołać (Ps 62 (63), 5), śpiewać (Ps 95 (96), 2), wychwalać Jahwe (Ps 144 (145), 1), Jego czynów nie zapominać (Ps 102 (103), 2).

Na boże błogosławienie człowieka czyli na zapewnienie płodności, dobrobytu, zwycięstwa nad nieprzyjacielem, człowiek odpowiada chwaleniem Boga. Człowiek chwali Boga w każdym czasie (Ps 33 (34), 2), w swoim życiu (Ps 62 (63), 5), na świętym zgromadzeniu (Ps 67 (68), 27). Człowiek chwali jego imię (Ps 95 (96), 2). Nie tylko człowiek, ale i aniołowie chwalą Boga (Ps 102 (103), 21), Jego dzieła (Ps 102 (103), 22), wszyscy słudzy (Ps 133 (134), 1), dom Izraela i Aarona (Ps 138 (139), 19). Człowiek chwali Boga, gdyż dopomógł mu (Ps 15 (16), 7)¹².

Do takiego chwalenia Boga człowiek klęka przed Nim (Rdz 24, 48) albo podnosi się (Ne 9, 5), staje w świątyni (Ps 133 (134), 1), w środku zgromadzenia (Ps 144 (145), 10). Podstawą do takiego chwalenia Boga jest osobowe przeżycie bliskości Boga (Rdz 24, 48), przeżycie zwycięstwa nad nieprzyjacielem (Joz 22, 33), a w Psalmach Izraelita wyraża Bogu to wszystko za co chce chwalić Go¹³.

Reasumując należy stwierdzić, że grecki czasownik *eulogein* w znaczeniu potocznym oznacza życzyć drugiemu człowiekowi czegoś dobrego np. wzrostu pokoleń, pokoju, bezpieczeństwa i dobrobytu. Bóg błogosławiąc człowieka zapewnia mu życie, rozwój, pomyślność, powodzenie oraz zbawienie.

Grecki czasownik *eulogein* w relacji do Boga oznacza wielbić, czcić Boga. Człowiek chwali Boga w każdym czasie, przez całe życie. Chwalenie Boga jest odpowiedzią na zbawcze działanie Boga. Dalszym motywem chwalenia Boga jest przeżycie Jego bliskości, pomocy przy zwycięstwie nad nieprzyjacielem. Człowiek wielbi Boga za wszystko co od Niego otrzymuje.

2. ENEULOGEISTHAI

Termin *eneulogesthai* w języku greckim klasycznym w stronie medialnej znaczy ściągnąć na siebie błogosławieństwo¹⁴. Natomiast w stronie biernej znaczy być błogosławionym¹⁵.

Terminem tym tłumacze Septuaginty oddają następujące rdzenie hebrajskie: *brk* (7 razy) i jeden raz *br'* (1 Sm 2, 29). Termin ten występuje w opowiadaniach o patriarchach. Ma on znaczenie pasywne i występuje w znaczeniu „życzyć sobie czegoś dobrego”¹⁶.

¹² G. Wehmeier, art. cyt., k. 363.

¹³ jw., k. 361.

¹⁴ 1 Sm 2, 29.

¹⁵ Rdz 12, 13.

¹⁶ L. Koehler — W. Baumgartner, *brk*, HALATI, s. 153.

W trzech miejscach (Rdz 12, 3; 18, 18; 28, 14) tekst mówi, że przez Abrahama wszyscy otrzymali błogosławieństwo, czyli ludziom zostało zapewnione dobre życie. W Rdz 22, 18; 26, 1; Ps 71 (72), 17 oznacza życzyć sobie szczęścia.

Czasownik *eneulogesthai* oznacza życzyć komuś czegoś dobrego oraz wyraża myśl, że Bóg zapewnia dobro człowiekowi.

3. EULOGIA

Termin *eulogia* w języku greckim klasycznym oznacza piękny język¹⁷. Dalejsze znaczenie to pochwała¹⁸, chwała oddawana Bogu¹⁹, błogosławienie²⁰. Oznacza też dar, hojność²¹. Terminem tym tłumacze Biblii greckiej oddają następujące rdzenie hebrajskie: *brk* (61 razy), *bkr* (2 razy) i po jednym razie *pri* (Iz 27, 9) i *tw'h* (Rdz 49, 26).

Septuaginta terminem *eulogia* najczęściej oddaje hebrajskie słowo *brk*. Termin ten 38 razy opisuje życzenie czegoś dobrego drugiemu człowiekowi, 26 razy błogosławienie człowieka przez Boga oraz 2 razy wielbienie Boga przez człowieka.

Życzenie czegoś dobrego drugiemu człowiekowi to życzenie mu zdrowia oraz pomyślności w codziennym życiu²². Dalej oznacza oddawanie komuś hołdu, czci (2 Sm 14, 22) oraz zaproszenie do zawarcia pokoju (1 Krl 1, 47).

Na kilku miejscach *eulogia* oznacza dar, który przynosi chwałę drugiemu człowiekowi. I tak Kaleb daje córce dar (Joz 15, 19), Jakub Ezawowi (Rdz 33, 11), Abigail Dawidowi (1 Sm 22, 25), Dawid starszym Judy (1 Sm 30, 26).

Bóg błogosławiąc człowiekowi zapewnia płodność pola i dobrobyt ziemi (Rdz 39, 5), daje różne siły fizyczne (Rdz 49, 25), kapłanów (Wj 32, 29), trwałość dynastii (2 Sm 7, 29). Również Bóg „błogosławi” ludziom przez innych ludzi przez siebie wybranych (Ez 34, 26), gdzie wybrani ludzie są chwałą dla innych, np. Abraham dla innych narodów (Rdz 12, 2), Izrael dla ziemi (Iz 19, 24), Izrael dla narodów (Za 8, 13), potomstwo sprawiedliwych dla bliźnich (Ps 36 (37), 26), król dla swojego narodu (Ps 20 (21), 7).

Na dwóch miejscach *eulogia* oznacza chwalenie Boga. W Ne 9, 5 tekst mówi o imieniu Boga, któremu należy się uwielbienie i chwała. Natomiast w 2 Krn 20, 26 podaje etymologię nazwy doliny Beraka, w której wielbili Boga.

Grecki rzeczownik *eulogia* najczęściej występuje w znaczeniu potocznym i oznacza dobre życzenie skierowane do drugiego człowieka. Następnie oznacza błogosławienie człowieka przez Boga oraz oznacza uwielbienie kierowane przez człowieka do Boga.

¹⁷ Platon, *Respublica* 400d, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, wyd. C. Fr. Hermann, Lipsiae 1911, s. 83.

¹⁸ Pindarus, *Nemea* 4, 5, w: Pindarus, *Pindari Carmina*, wyd. H. Maehler, Leipzig 1971, s. 132.

¹⁹ Syr 50, 20 (22).

²⁰ Prz 27, 12.

²¹ Joz 15, 19.

²² A. Murtonen, *The Use and Meaning of the Words L^cBarek and B^crakah in the Old Testament*, VT 9 (1959) 173n.

4. *EULOGETOS*

Termin *eulogetos* w języku greckim klasycznym oznacza błogosławiony²³.

Grecki termin *eulogetos* najczęściej oddaje hebrajski rdzeń *brk*. Ten grecki termin kilka razy występuje w znaczeniu potocznym ale w znaczeniu, że Bóg „błogosławi” człowieka czyli zapowiada mu dobro.

Najczęściej *eulogetos* występuje w znaczeniu religijnym i oznacza wielbić Boga.

Człowiek wielbi Boga za opiekę nad sobą (Rdz 9, 26), za to, że wydał wrogów w ręce Abrama (Rdz 14, 20), opiekę w czasie podróży (Rdz 24, 27) oraz że troszczy się i opiekuje ludźmi (Rt 4, 14) i broni wybranych przez siebie ludzi od nieprzyjaciół (1 Sm 25, 39).

Król Dawid wielbi Boga za to, że może oglądać swojego następcę na tronie Izraela, że Jego dynastia nie zaginie, ale Bóg ją podtrzymuje (1 Krl 1, 48). Człowiek wielbi Boga za to, że drugiego człowieka obdarzył mądrym synem (1 Krl 5, 12). Król Salomon wielbi Boga za Jego wierność, że to co zapowiedział jego ojcu spełnia się (1 Krl 8, 15).

Jak możemy zauważyć człowiek wielbi Boga za wszystko: za życie, wybranie, opiekowanie się pojedynczym człowiekiem jak i całym narodem. Za wszystko, co otrzymuje człowiek od Boga, wielbi Go. Możemy powiedzieć, że wielbienie Boga obejmuje wszystkie przejawy życia ludzkiego. Człowiek za wszystko wielbi Boga.

Reasumując możemy powiedzieć, że grecki termin *eulogein* wraz z wyrażeniami pokrewnymi w znaczeniu potocznym oznacza życzyć drugiemu człowiekowi czegoś dobrego. Odnosi się to do różnych przejawów codziennego życia jak: zdrowie, wzrost pokoleń, dobrobyt oraz bezpieczeństwo.

Bóg „błogosławiąc” człowieka życzy mu oraz zapewnia życie, rozwój, pomysłowość oraz zbawienie.

Natomiast człowiek wielbiąc Boga odpowiada na działanie Boga. Człowiek wielbi Boga za życie, wybranie, opiekę i rozwój. Człowiek wielbi Boga za wszystko, co od Niego otrzymuje.

Poznań

KS. ZBIGNIEW DYKIEL MSF

²³ Rdz 9, 26.

Michał Wojciechowski

UMYCIE NÓG UCZNIOM (J 13, 1-20)

Zawarty w czwartej Ewangelii opis umycia uczniom nóg przez Jezusa należy do tych pozornie dobrze znanych tekstów biblijnych, które przy bliższym zbadaniu okazują się niełatwe do zrozumienia. Opowiadanie nie jest gładkie. Przebieg wydarzeń i przekazane przez Ewangelię brzmienie słów Jezusowych prowadzić mogą do rozmaitych interpretacji zaskakującego czynu Jezusa. Jedni egzegeci podkreślają przede wszystkim sens przykładowy miłości, pokory i służby, inni sens sakramentalny (skojarzenia z chrztem i z pokutą a także z przygotowaniem do Eucharystii), jeszcze inni sens zbawczy (np. zapowiedź Krzyża, przyjęcie do chwaty z Chrystusem, wejście na ucztę eschatologiczną). Łączy się to z różnymi opiniami na temat powstania obecnego tekstu J 13, 1-20, na temat jego pierwotnego rdzenia i sposobu opracowania redakcyjnego. Jest bowiem widoczne, że opowiadanie łączy elementy różnego typu, dając w ten sposób pewną podstawę dla interpretacji rozbieżnych. Jak to uporządkować?

Jak zauważa Rudolf Schnackenburg w swoim komentarzu do Ewangelii św. Jana, przy badaniu tego tekstu bez krytyki literackiej nie można się obyć (t. 3, s. 7). Koniecznym punktem wyjścia dla wyjaśnienia sensu czynności zamierzonego przez Jezusa wydaje się więc wyodrębnienie warstwy najstarszej oraz ewentualnych rozwinięć i komentarzy późniejszych. Przy tej analizie niezbędne jest odwołanie się do wiedzy o „języku Janowym”, a szczególnie do częstości używania pewnych wyrazów i konstrukcji przez tę Ewangelię. Właśnie to pozwoli odróżnić rdzeń opowiadania od zdań wychodzących w swej obecnej formie spod pióra ewangelisty. W części zdań bowiem występuje Jego wysoce charakterystyczny styl w części zaś nie.

Najpełniejsze dane statystyczne o języku czwartej Ewangelii zgromadzili M.-E. Boismard i A. Lamouille w tomie 3. *Synopsy w języku francuskim*. Przedstawiona na podstawie tych danych hipotetyczna rekonstrukcja dziejów pisania Ewangelii nie spotkała się jednak z powszechniejszym uznaniem. Przy samej perykopie J. 13, 1-20 istnieje kilka innych przypuszczeń co do jej historii redakcji. Zamiast je przedstawiać osobno, lepiej skupić się na istniejących danych na temat poszczególnych słów i zwrotów, starając się odróżnić elementy pierwotne od opracowania. Potem będzie można określić sens czynności Jezusa oraz zastanowić się nad opracowaniem perykopy przez ewangelistę.

Dokładna analiza musi oczywiście odwoływać się do oryginału greckiego. Dla zwiększenia czytelności wywodu podamy najpierw możliwie dosłowny przekład perykopy.

13,1 Przed świętem Paschy Jezus wiedząc, że nadeszła jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował swych w świecie, do końca ich umiłował². A podczas wieczery, gdy diabeł już nakłonił do wydania Go serce Judasza Iskarioty, syna Szymona³, wiedząc, że wszystko dał mu Ojciec w ręce i że od Boga wyszedł i do Boga odchodzi —

⁴Wstał od wieczery i złożył szaty, a wzięwszy prześcieradło opasał się⁵. Następnie nalał wody do miski i zaczął myć nogi uczniów i wycierać prześcieradłem, którym był opasany.

⁶Gdy więc podszedł do Szymona Piotra, (ten) mówi mu: Panie, ty mi myjesz nogi?!⁷ Odpowiedział Jezus i rzekł mu: Co ja czynię, ty nie wiesz teraz, zrozumiesz zaś potem⁸. Mówi mu Piotr: Nie będziesz mi mył nóg, na wieki! Odpowiedział Jezus mu: Jeśli ci nie umyje, nie masz udziału ze mną⁹. Mówi Piotr: Panie, nie tylko nogi, ale i ręce i głowę!

¹⁰Mówi mu Jezus: Wykąpany nie potrzebuje się myć, (oprócz nóg), ale jest czysty cały. A wy czyści jesteście, ale nie wszyscy¹¹. Wiedział bowiem, kto go wyda, dlatego rzekł „nie wszyscy czyści jesteście”.

¹²Kiedy więc umył ich nogi, wzięł swe szaty i znów spoczął, rzekł im: Czy rozumiecie co wam uczyniłem?

¹³Nazywacie mnie Nauczycielem i Panem i dobrze mówicie, bo nim jestem¹⁴. Jeżeli ja umyłem wam nogi, Pan i Nauczyciel, to i wy powinniście myć nogi sobie nawzajem¹⁵. Przykład bowiem wam dałem, jako ja uczyniłem wam, i wy czyńcie¹⁶. Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Sługa nie jest większy od swego pana, ani wysłannik większy od tego, który go posłał.

¹⁷Jeśli to wiecie, szczęśliwi jesteście — jeżeli to czynić będziecie.

¹⁸Nie o wszystkich z was mówię, ja wiem, kogo wybrałem. Ale żeby się wypełniło Pismo: „Kto ze mną spożywa chleb, ten podniósł na mnie piętę”¹⁹. Teraz wam mówię, zanim to się stanie, abyscie, kiedy się to stanie, uwierzyli, że ja jestem.

²⁰Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Kto przyjmuje tego, kogo posyłam, mnie przyjmuje, a kto mnie przyjmuje, przyjmuje tego, który mnie posłał.

ANALIZY JĘZYKOWE I ZNACZENIE POJEDYNCZYCH ZDAŃ

W. 1—3 stanowią wprowadzenie do całej drugiej części Ewangelii (rozdz. 13—20), będąc tym samym dziełem ewangelisty. W. 1 i 3 pełne są typowo Janowych terminów teologicznych. W. 2 nawiązuje do dalszego ciągu całości, opisanej w następnej perykopie zdrady Judasza (zamysł kompozycyjny). Pierwotny początek opowiadania o umyciu nóg mógł zawierać samo określenie czasu („przed Paschą”).

W. 4—5 to centralny punkt perykopy, jej niewątpliwy rdzeń. W wierszach tych znaleźć można szereg słów rzadkich i wolne są one od wpływu „stylu Janowego”.

W. 6—10 natomiast zawierają liczne elementy tego stylu, są więc przez wielu autorów przypisane ewangelście. Jest to jednak nie całkiem słuszne. Wyrażenia „Janowe” skupiają się bowiem w narracji, w krótkich wprowadzeniach do zdań dialogu. Można ich tam wyliczyć aż 9 (na 27 słów): greckie *oun* („więc”) jako łącznik; 2 razy „Szymon Piotr” (17 razy u Jana i tylko 3 razy gdzie indziej w NT); 2 razy „mówi mu” (odpowiednio 53 i 23 razy; *legei auto* po grecku); „odpowiedział (...) i rzekł” (*apekrithe... kai eipen*: 29+2); „odpowiedział (...) mu” (*apekrithe... auto*: 45+12); 2 razy „mówi mu (...) Panie” (*legei auto... Kyrie*: 9+0, tylko u Jana).

Zdania wstępne należą więc do warstwy redakcyjnej. W samych zdaniach dialogu natomiast cech stylu Janowego jest wyraźnie mniej. Trzeba je rozparzeć osobno.

W. 6: „(Panie), ty mi myjesz nogi”. Protest Piotra ma wszelkie cechy autentyczności. Słowo „Panie” bierzemy jednakowoż w nawias, ponieważ wraz z wprowadzeniem cytatu może ono (choć nie musi), pochodzić spod pióra ewangelisty, chcącego wypuklić przyczynę zdumienia Piotra: oto Pan chce mu myć nogi!

W. 7. Odpowiedź Jezusowa „Co ja czynię, ty nie wiesz teraz, zrozumiesz zaś potem” zbudowana jest w stylu Janowym. Konstrukcje „ja (...) ty” (*ego...sy*) i „ty nie wiesz” (*sy ouk oidas*) mają w Ewangelii liczne analogie. „Ja” w ustach Jezusa jest w niej szczególnie częste i akcentowane. Samo „ja” przeciwstawione „ty” nie jest charakterystyczne, typowe są jednak sekwencje „ja (...) wy” (*ego... hymeis*: 17+1) oraz „wy nie wiecie” (*hymeis ouk oidate*: 7+0). Mamy tu po prostu ich wariant w liczbie pojedynczej. Występują też słowa u Jana nieco częstsze niż gdzie indziej „wiedzieć” (*oida*) i „teraz” (*arti*). Byłaby zatem ta część dialogu wprowadzona przez ewangelistę, w tym celu zapewne, aby uświadomić odbiorcy Ewangelii, że czyn Jezusa nie jest łatwy do zrozumienia. Użyte wyrażenia są podobne, co w wierszach 12 i 17, które również podkreślają potrzebę dobrego zrozumienia czynu Jezusa. Z tamtych wierszy mogły być zaczerpnięte.

W. 8. Ciąg dalszy protestu Piotra „Nie będziesz mi mył nóg, na wieki” zawiera konstrukcję spotykaną częściej u Jana: „nie (...) na wieki” (*ou me... eis ton aiona*: 6+1). Bardzo podobne zwroty, „na wieki” połączone z inaczej brzmiącym zaprzeczeniem, spotykamy jednak u synoptyków (Mk 3, 29; 11, 14-Mt 21, 19). Co więcej, wyrażenia omawiane wprowadza Jan przy solennych zapowiedziach (4, 14; 8, 51n; 10, 28; 11, 26) — a nie przy proteście czy zarzekaniu się, jak tutaj. Takie użycie znajdziemy za to poza Ewangelią, u św. Pawła (1 Kor 8, 13).

Wynika stąd, że i to zdanie Piotra ma cechy autentyczności. Odpowiedź Jezusa „Jeśli cię nie umyję, nie masz udziału ze mną” również należy do pierwotnego dialogu, nie mając w Ewangelii żadnej paraleli.

W. 9: w odpowiedzi Piotra „(Panie), nie tylko nogi, ale i ręce i głowę” także brak cech języka ewangelisty.

W. 10. Słowa Jezusowe: „Wykąpany nie potrzebuje się myć, (oprócz nóg), ale jest czysty cały” nie mają znamion stylu Janowego. Wyrazów umieszczonych w nawiasie, „oprócz nóg”, brak w szeregu ważnych rękopisów greckich i łacińskich, tak że trzeba je uznać za dodatek późniejszy. Jego celem było powiązanie tego zdania z poprzednimi. Samo w sobie nie łączy się ono bowiem z nimi w sposób konieczny, przeciwnie, ma charakter aforyzmu łatwego do przekazania osobno. Co więcej, treść zdania niezbyt pasuje do całości. Nie mówi wcale o umyciu nóg rękami Jezusa; walor zbawczy ma tu zanurzenie całkowite („wykąpany” — *leloumenos*), gdy w wierszach poprzednich chodziło o umycie części ciała (gr. *nipto*).

Sentencja zawiera trzy terminy często używane w Piśmie świętym odnośnie czystości rytualnych: „czysty” (*katharos*), „myć” (*nipto*) i „kąpać” (*louo*). Pochodzi więc zapewne z jakiejś dysputy na temat obmyć rytualnych. Jezus twierdził, że całkowite zanurzenie znosi potrzebę innych obmyć. Zdanie to, podobnie jak wiele innych luźnych „logiów”, pojedynczych wypowiedzi Jezusa

sa przekazanych przez Ewangelie, zostało dołączone do innych zdań, które dotyczyły podobnego tematu — w tym wypadku obmycia.

W. 10b—11 dodatkowo wyjaśniają zastosowanie powyższego powiedzenia, „logionu” do sytuacji, zawierając w szczególności aluzję do zdrady Judasza. Skoro logion ów pochodził skądinąd, jego aplikacja musiała wyjść spod pióra ewangelisty. W. 11 jest wprost sformułowany jak komentarz redakcyjny.

W. 12 nie zawiera cech języka Janowego i kontynuuje opis wydarzeń z w. 4—5.

W. 13 sam w sobie nie wiąże się z kontekstem. Słowa „nazywacie mnie Panem i Nauczycielem i dobrze mówicie, bo nim jestem” mogły paść przy innej okazji — raz jeszcze pojedynczy „logion” dołączony został do większej całości. Warto zauważyć, że słowo „Pan” nie ma w tym wierszu znaczenia chrystologicznego, chodzi raczej o tytuł porównywalny z „nauczycielem”. Według Talmudu uczniowie niekiedy nazywali swego mistrza *mar* („pan”). Jezus mógł użyć tu słów *marî* i *rabbî* (por. Mt 7, 21; Mk 11, 3; Mk 14, 14).

W. 14—15 komentują w. 13 i zmierzają do połączenia go z całością — pochodzą więc od ewangelisty. Konstrukcje zdań są typowe dla jego pism i nigdzie poza nimi w NT nie występują: „jeżeli + czasownik + „i” + ten sam czasownik (6 razy w Ewangelii i 1 raz w 1 Liście św. Jana); 2 razy „ja (...) i wy” (6 razy w Ewangelii; samo „ja...wy” zob. w. 7); „jako (...) i” + zaimek (7 razy).

Celem tych zdań jest pokazanie chrześcijanom, że czyn Jezusa należy naśladować. Tego rodzaju naśladowanie nakazywał oczywiście sam Jezus, ale konkretne sformułowanie nakazu w tych właśnie wierszach pochodzi od ewangelisty. Jest to dobry przykład metody pisarskiej autorów natchnionych, którzy wyjaśniając słowa Jezusa na użytek odbiorców często formułowali komentarz jako dalszy ciąg jego własnych słów. Szczególnie autor czwartej Ewangelii ujmował nauki Jezusa w swoim własnym języku i stylu, dążąc nie do samej historycznej rekonstrukcji, lecz do możliwie pełnego pokazania osoby Chrystusa w świetle wiary.

W. 16 to kolejny osobny aforyzm włączony w całość. Znamy go skądinąd (Mt 10, 24—Łk 6, 60 por. 20, 27; także J. 15, 20). Dwukrotne „zaprawdę” (*amen, amen*) występuje tylko w czwartej Ewangelii.

W. 17. Słowa „Jeśli to wiecie, szczęśliwi jesteście” są dalszym ciągiem słów Jezusa z w. 12. „Szczęśliwi” („błogosławieni” — *makarioi*) to słowo często przez Jezusa używane, natomiast u Jana rzadkie (J 20, 29).

Dalsze słowa, „jeżeli to czynić będziecie” należy uznać za dopisek powtarzający treść w. 14—15. Zdanie „szczęśliwi jesteście” łączy się w wersji obecnej z dwoma różnymi zdaniem warunkowymi, co też nie jest naturalne; tym bardziej trzeba więc odsunąć jedno z nich jako późniejsze.

W. 18—20 noszą cechy stylu Janowego i nie wiążą się treścią z obmyciem nóg. Wprowadził je w tym miejscu ewangelista. W. 20 zawiera znów aforyzm Jezusowy znany z tradycji synoptycznej; jego przekład z oryginału aramejskiego posługuje się jednak terminami typowymi dla języka czwartej Ewangelii („który mnie posłał” — *ho pempas me* — powiedziane o Bogu: 24 razy; „przyjmować kogoś” — *lambano tina* — 8 razy w Ewangelii i 1 w 1 Liście — nigdzie zaś indziej w NT).

TRADYCJA PIERWOTNA

Zbierając powyższe obserwacje można podać przypuszczalne brzmienie pierwotnego opisu umycia nóg. Ma on wyraźną budowę symetryczną; takie odkrycie dowodzi, że analiza oparta na statystyce słownictwa i stylu bynajmniej nie dała rezultatów przypadkowych:

(Przed Paschą)

I wstał od wieczerzy

i złożył szaty a wzięwszy prześcieradło opasał się. Następnie nalał wody do miski

i zaczął myć nogi uczniów prześcieradłem, którym był opasany.

(Piotr): (Panie), ty mi myjesz nogi?! Nie będziesz mi mył nóg, na wieki!

(Jezus): Jeśli cię nie umyję, nie masz udziału ze mną.

(Piotr): (Panie), nie tylko nogi, ale i ręce i głowę!

Kiedy zaś umył ich nogi,

wziął swe szaty

i znów spoczął.

I rzekł im: Czy rozumiecie, co wam uczyniłem? Jeśli to wiecie, szczęśliwi jesteście.

Ponadto w. 10. 13. 16. 20 zawierają pojedyncze logia, z których skorzystał autor Ewangelii, aby rozwinąć wypowiedzi Jezusa i objaśnić jego intencje. Te logia też należą do materiału źródłowego z tradycji pierwotnej.

Tekst mimo budowy symetrycznej, służącej zapewne łatwiejszemu zapamiętaniu, zawiera liczne szczegóły wychodzące poza schemat i przypomina stylem mniej opracowane literacko opowiadania o czynach Jezusa zawarte w Ewangeliach synoptycznych. Nie może różnić się wiele od relacji naocznego świadka.

Historyczna wartość opisu byłaby trudna do podważenia. Czynność Jezusa jest zaskakująca, oryginalna i niełatwa do zrozumienia. Słowa objaśniające czynność nie wiążą się z żadną późniejszą koncepcją teologiczną. Mycie nóg przez mistrza zamiast przez służącego było czymś zupełnie nieprzewidywanym, powinno wywołać protesty; reakcje Piotra zgodne są z temperamentem tego apostoła (por. np. Mk 8, 22n; 9, 5). Szczegóły mycia nóg opisano realistycznie.

SENS UMYCIA NÓG

Z odtworzonego wyżej pierwotnego przekazu o umyciu nóg wynika, że jego sens objaśniony został przez słowa tworzące oś całego opowiadania „jeśli cię nie umyję, nie masz udziału ze mną”. Następnie sama natura czynności, nawet bez komentarza, wydaje się znacząca. Na tej podstawie wyjaśnić da się sens czynności zamierzony przez samego Jezusa.

Uczniowie otrzymać mają „udział z Jezusem”. Słowo „udział” ma w ST znaczenie szerokie i na ogół pospolite; oznacza między innymi udział w dobrach albo wspólnotę z kimś (2 Sm 20, 1: z Dawidem). „Udział i dziedzictwo” to część ofiar zastrzeżona lewitom.

W Nowym Testamencie sens teologiczny jest wyraźniejszy. Dz 8, 21 mówi: „nie masz żadnego udziału ani dziedzictwa w tym dziele” (w posłudze apostołów); Kol 1, 12: „udział i dziedzictwo świętych w światłości”; Ap 22, 19: „zabierze udział jego od drzewa życia”. Zwrot „mieć udział” znajdziemy w Ap 20, 6: „błogosławiony i święty mający udział w zmartwychwstaniu” oraz w kontekście negatywnym w Mt 24, 51; Łk 12, 46 („wyznaczy mu udział z obłudnikami”) i w Ap 21, 8 („udział w jeziorze ognia”); w tych dwóch ostatnich przypadkach można tłumaczyć *meros* jako „miejsce”. Najwyraźniejszy sens teologiczny znajdziemy zatem w Apokalipsie, ale księga ta, powstała po roku 90, może już odzwierciedlać sposób mówienia ukształtowany przez chrześcijan, a może jest to nawet jakiś komentarz do słów Jezusa z J 13, 8.

Głębszą interpretację znaleźć można też w dokumentach pozabiblijnych. W targumach od Rdz 15, 1 (Neofiti, Pseudo-Jonatana, Fragmentaryczny) Abraham mówi o swym „udziale w świecie, który ma przyjść”. Targumy, aramejskie parafrazy ST, w wielu miejscach odbijają żydowskie myślenie religijne z czasów bliskich Jezusowym — w tym miejscu świadczą o łączeniu terminu „udział” z wyobrażeniami eschatologicznymi. Podobną ideę znajdziemy również w Misznie (Talmud Jerozolimski, traktat „Szabat”, I, 3).

W świetle tych przykładów nie samo słowo „udział” jest najważniejsze, ale z kim ten udział się ma. Jednocześnie słowo to może sugerować udział w zbawieniu, a zwłaszcza życie przyszłe. „Udział z Jezusem” to bycie z nim teraz i na wieki. Udział taki ofiarował Jezus apostołom przez szokujący gest umycia im nóg.

Mycie nóg, a mianowicie stóp zabrudzonych chodzeniem, było znakiem poddaństwa, dokonywał go niewolnik, ewentualnie żona i córki pana domu; uczniowie mogli myć nogi mistrza (Talmud Babiloński, traktat *Berakot* — *Błogosławieństwa* — 7b). Jezus odwrócił te zasady myjąc nogi swoim uczniom. Był to akt służby, a co więcej niewolniczego poniżenia, podkreślonego jeszcze przez nagość, zdjęcie szat (por. np. Iz 20, 3n). O takim zrozumieniu czynu Jezusa świadczy też protest Piotra.

Podanie wody do umycia nóg było również aktem gościnności (np. Łk 7, 44). Czasami mowa wręcz o myciu nóg gościom na znak czci (por. 1 Tm 5, 10 i apokryfy ST: *Testament Abrahama* 3 oraz *Józef i Aseneth* 7, 1; 13, 12; 20, 1-5). Jezus dopełnił zatem także aktu nadzwyczajnej gościnności, która w świetle dalszych jego słów przybiera charakter zapowiedzi przyjęcia na ucztę eschatologiczną.

Umycie nóg towarzyszyło ostatniemu wspólnemu wieczerowi z uczniami. Właśnie wtedy (choć czwarta Ewangelia o tym nie wspomina) nastąpiło ustanowienie Eucharystii. Umycie nóg jawi się jako jej konieczny wstęp. Samo obmycie przygotowuje do uczt w sposób zewnętrzny, ale Jezus nadał mu skuteczność dalej idącą, powiązał je wprost z darami zbawczymi, ze swoją obecnością.

Można porównać umycie nóg uczniom do czynności sakramentalnych — jak ona, czynność ta, udziela darów zbawczych poprzez znak zewnętrzny. U progu Misterium Paschalnego apostołowie otrzymują dar „udziału z Jezusem”; czym ten dar jest, odsłonią w pełni Eucharystia, męka i zmartwychwstanie. Umycie nóg jawi się jako pierwszy krok na tej drodze, a zarazem zapowiedź jej celu.

Nie sposób przeoczyć, że dary te powiązane zostały z uniżeniem Jezusa, z jego pokorną służbą. Jezus przedstawiał się jako sługa i chrystologia NT myśl tę wyraźnie podejmuje (zob. Mk 9, 35; 10, 43-45; Łk 7, 44; 12, 37; 22, 27; Flp 2, 6-8; 1 P 4, 13). Jego służbie i uniżeniu zawdzięczamy zbawienie. Umycie nóg okazuje się czynnością symboliczną, której stroną materialną wciela posługę Jezusa, zaś skutek jest rezultatem jego czynu zbawczego.

W tym świetle zrozumiałe są końcowe słowa Jezusa: „Czy rozumiecie, co wam uczyniłem? (...) Jeśli to wiecie, szczęśliwi jesteście”. Szczęściem i błogosławieństwem jest zrozumieć to, że Jezus przyjął nas do siebie, że wysłużył nam życie wieczne.

INTERPRETACJA EWANGELISTY

Mogliśmy stwierdzić, że przy redagowaniu Ewangelii przekaz starszy został istotnie rozbudowany. Na tę rozbudowę składają się dwojakiego rodzaju elementy:

a) Po pierwsze, rozszerzono słowa Jezusa opierając się na jego słowach wypowiedzianych przy innych okazjach (w. 10a. 13, 16. 20) oraz używając wyrażień, które można znaleźć także w przekazie pierwotnym (w. 7. 11b. 14). Autor Ewangelii nalega przy tym na wpływ wydarzenia, na sytuację uczniów oraz na jego sens przykładowy, pedagogiczny (w. 10. 11b. 14—15. 16. 17b. 18b). Jezus jest dla uczniów Panem. Styl „Janowy” przejawia się w użyciu formuł wprowadzających zdania dialogu (w. 6—10. 16) oraz w konstrukcji zdań (w. 7. 11b. 14—15. 18a).

b) Po drugie, dodano refleksje teologiczne na temat osoby Jezusa i jego świadomości oraz relacji z Ojcem (w. 1. 3. 19 oraz przekład w. 20). Styl odznacza się obecnością wielu czasowników o specyficznym znaczeniu teologicznym.

Te dwa kierunki opracowania wydają się odrębne i można by uznać je za dzieło różnych osób, nawet jeśli współpracowały one ze sobą. Można sądzić, że najpierw powstał tekst z w. 4—17, który mógł być połączony z zapowiedziami zdrady Judasza z w. 2 i 18, a także z określeniem czasu na „przed Paschą”. Potem dokonano teologicznego opracowania całości. Spraw tych nie da się tu rozważyć szerzej, a to ze względu na ich związek z zawiłym problemem historii powstania tej Ewangelii oraz jej autorstwa. Wspomnijmy tylko, że analiza powyższa sugeruje współpracę między mistrzem, głównym autorem, a sekretarzem (a może i kontynuatorem jego pracy).

Dla objaśnienia umycia nóg większe znaczenie mają uwagi wplecione w w. 4—17 niż pozostałe, które odnoszą się do osoby i misji Jezusa w ogóle. Ewan-

gelista podkreślił, że czynność Jezusa posiada sens głębszy i że jego rozumienie wymaga wysiłku (w. 7). Pozwala to szukać powiązania umycia nóg z całością Misterium Paschalnego, z tym co można było „zrozumieć później”. Odruchowe rozumienie mycia nóg jako przede wszystkim uniżenia byłoby niewystarczające.

Słowa z w. 10 o czystości i wartości obmycia pierwotnie dotyczyły raczej kwestii rytualnych. W kontekście Ewangelii i jej czasów wyraźnym się stało, że zanurzenie, kąpiel, o której tam mowa, też ma sens głębszy. Słownictwo dotyczące oczyszczeń rytualnych było później przez chrześcijan stosowane do innych celów. Słowa użyte w J 13, 10 kojarzono bądź ze chrztem (Dz 22, 16; 1 Kor 6, 11; Ef 5, 26; Tt 3, 5; Hbr 10, 22; Ap 1, 5?), bądź też z oczyszczeniem przez dzieło Jezusa i przez jego krew (1 Jn 1, 7. 9; 3, 5; 4, 10; Ap 7, 14; 22, 14; J 15, 3 — por. też Tt 2, 14; Hbr 1, 3; 9, 14; 10, 22; 12, 24 i jeszcze Hbr 9, 22; 1 P 1, 2; 2 P 1, 9). W tym kontekście w. 10 też zaczął sugerować sens zbawczy względnie sakramentalny umycia nóg, choć raczej na zasadzie luźnego skojarzenia. Wynika też z niego, że po chrzcie, zanurzeniu, dalsze obmycia są już zbędne.

Wprowadził wreszcie ewangelista nakaz naśladowania pokory Jezusa. Sama czynność symboliczna dokonana wobec apostołów jest wprawdzie powiązana ze zbawczymi czynami Jezusa i nie może być w pełni powtórzona. Mogą jednak wyznawcy brać z niej przykład pokornej służby, „myć sobie nawzajem nogi”. Sens przenośny jest tu wyczuwalny, chodzi o zachętę do wszelkich form służby bliźnim.

Umycie nóg posiada zatem sens bogaty i wieloraki, trudny do zamknięcia w krótkiej formule. Czynność Jezusa pokazała jego postawę służby: służby, która rzeczywiście zapewnia nam zbawienie i życie wieczne. Jako akt pokory jest też umycie nóg przykładem dla nas.

Warszawa

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

LITERATURA

O J 13, 1-20 pisano wyjątkowo dużo. Z komentarzy do Ewangelii za najważniejsze uznać tu można następujące: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Herders Theologischer Kommentar zum NT IV/1—3, t. 1—3 (najdostępniejszy jest przedruk z NRD: wyd. 3 Leipzig 1979); M.-E. Boismard, A. Lamouille, *Synopse des quatre Évangiles en français*, t. 3: *L'Évangile de Jean*, Paris 1977; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, wyd. 20, Göttingen 1985; R. E. Brown, *The Gospel according to John*, Anchor Bible 29—29A, Garden City 1966. Po polsku L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Pismo Święte NT 4, Poznań 1975.

Różne kierunki dawnej i nowszej egzegezy tego tekstu zostały przedstawione przez G. Richtera, *Die Fusswäscherung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung*, Regensburg 1967. Z artykułów nowszych wymienić

należy: J. Beutler, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Joh 13, 1-20*, w: *Der Tod Jesu*, Questiones Disputatae 74, Freiburg/B 1976, 188—204; E. Cothenet, *Gestes et actes symboliques du Christ dans le IV^e Évangile*, w: *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Conférence St. Serge 1977, Ephemerides Liturgicae, Roma 1978, 95—116; P. Grelot, *L'interpretation penitentielle du lavement des pieds*, w: *L'homme devant Dieu*, Mél. H. de Lubac, Lyon 1963, 75—91; A. J. Hultgren, *The Johannine Footwashing (13, 1-11) as a Symbol of Eschatological Hospitality*, „New Testament Studies” 28 (1982) 3, 539—46; S. M. Schneiders, *The Foot Washing (John 13, 1-20), an Experiment in Hermeneutics*, „Catholic Biblical Quarterly” 43 (1981) 1, 76—92; F. F. Segovia, *John 13, 1-20, the Footwashing in the Johannine Tradition*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 73 (1982) 1, 31—51; H. Thyen, *Johannes 13 und die „kirchliche Redaktion des vierten Evangeliums*, w: *Tradition und Glaube*, Fs. K. G. Kuhn, Göttingen 1971, 343—56; M. Wojciechowski, *La source de Jean 13, 1-20*, „New Testament Studies” 34 (1988) 1, 135—141 (wykorzystane zwłaszcza w sekcji dotyczącej analizy literackiej). Propozycje bardziej kontrowersyjne to np. J. D. G. Dunn, *The Washing of the Disciples Feet in John 13, 1-20*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 61 (1976), 247—52; J. D. M. Derrett, *„Domine, tu mihi lavas pedes?” Studio su Giovanni 13, 1—30*. „Bibbia et Oriente” 119 (1979), 14—42; M. Sabbé, *The Footwashing in Jn 13 and its Relation to the Synoptic Gospels*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 58 (1982), 279—308; H. Weiss, *Foot Washing in the Johannine Community*, „Novum Testamentum” 21 (1979), 298—325.

Wykorzystano też zbiór tekstów rabinicznych ilustrujących NT: P. Billerbeck, H. L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1—4, München 1922—28 + indeksy t. 5—6, München 1956—61.

Ks. Tomasz Hergesel

BIBLIA CZYTANA W AFRYCE

Północno-wschodni skrawek Afryki — użyźniany wylewami Nilu, zorganizowany gospodarczo i rozwinięty kulturowo — przyciągał ludy koczownicze, które znajdowały tu bogaty rynek, a nieraz i ocalenie. Tak było w czasach patriarchów. W kierunku piramid wędrował Abraham, a Józef sprowadził do Egiptu swoich najbliższych zapewniając im dostatek. W czasach trudnych dla potomków Jakuba nad Nilem urodził się Mojżesz. Wykształcony na dworze faraona i przyzwyczajony do życia na pustyni spełnił misję zleconą mu przez Pana. Ewangelista Mateusz ukazuje „patriarchę” Nowego Testamentu, Józę-

fa, szukającego schronienia w Egipcie, a tradycja koptyjska rozwinie jego kult znany nam z *Legandy o Józefie Ciesli*¹.

Afryka północna przyjęła chrześcijaństwo jeszcze w czasach apostołskich; uświetniła je wielkimi teologami i umocniła krwią męczeńską. Można sobie wyobrazić, iż posiew ewangelijny przeniknął dalej w głąb Czarnego Łądu, lecz nie utrwał się jako samodzielna religia. Afrykanie przyjmowali wówczas chrześcijaństwo zasadniczo w obrębie imperium rzymskiego i zatarcili kulturę rodzimą; dziś wielu Afrykanów obawia się, by podobnym skutkiem nie zakończyły się wysiłki białych misjonarzy. Stąd chyba zrodziło się wołanie o sobór afrykański, odrzucone jednak na rzecz synodu, do którego z kolei nie spieszą się czarni katolicy, gdyż ten nie umożliwi przeprowadzenia pożądanych reform.

Czytając Biblię w Afryce, odnajdujemy nieraz podobne zjawiska kulturowe i religijne. Pod względem społecznym życie niektórych szczepów przypomina czasy patriarchów. Szczególna troska o zachowanie rodu, wyrażająca się w licznych potomstwie, rola syna pierworodnego, a także znaczenie i sposób nadawania imienia to przejawy życia i obyczajów poszerzające bazę interpretacyjną Pisma świętego. Nie chodzi nam o wykazanie jakiejś zależności w jedną czy drugą stronę... zauważone podobieństwa wskazują wszakże na wpływ podobnej jakości życia na zaobserwowane zjawiska kulturowo-religijne.

Odwołując się do tradycji afrykańskiej, trzeba uściślić jej środowisko, gdyż bywa niekiedy właściwa tylko dla jednego plemienia, regionu czy nawet wioski — podobno zresztą różnią się między sobą księgi biblijne! W naszym polu widzenia znajdują się niektóre plemiona mieszkające pomiędzy Saharą a Zatoką Gwinejską.

Bezpośrednim źródłem informacji były dla mnie zajęcia ze studentami teologii w Anyama. Rzucone hasło dla ćwiczeń i prac dyplomowych: „Zbierzcie okruszyny” ujawniło wiele zbieżnych motywów ich rodzimej tradycji ze światem biblijnym. Szczególnie bliska zatem będzie nam ludność zamieszkująca Wybrzeże Kości Słoniowej. W razie odwołania się do innych plemion będzie podana nazwa kraju.

1. A IMIĘ JEGO BĘDZIE...

Pewien teolog z Beninu uogólnił dość ryzykownie, lecz jest w jego stwierdzeniu dużo prawdy: „Afrykanin potrafi się pogodzić z ubóstwem, nie może jednak pogodzić się z myślą, iż pozostanie bezdzietny, gdyż najwyższą wartością jest dla niego potomstwo”. Cytowana przez niego przyspiewka ludowa głosi: „Na nic zda się bogactwo, złoto i srebro, dom i pole, jeżeli nie masz dzieci, gdyż bogactwem jest dziecko”. Nawet sowita nagroda nie ucieszyła Abrama, toteż ze smutkiem się żalił: „O Panie, Jahwe, na cóż mi ona, skoro zbliżam się do kresu mego życia, nie mając potomka” (Rdz 15, 2). W niektórych szcze-

¹ Zob. *Legenda o Józefie Ciesli*. Z saidzkiego i bohairskiego tłum. i oprac. T. Hergesel, *Apokryfy Nowego Testamentu* pod red. M. Starowieyskiego, t. 1, Lublin 1980, s. 383—406.

pach człowieka umierający bezpotomnie jest uważany za jakby nieistniejącego i nie zasługuje na uroczysty pogrzeb.

Pośród *Agni*, a szczególnie u *Bona*, dziecko przychodzące na świat jest traktowane jak człowiek obcy zjawiający się we wsi, dlatego zaraz po narodzeniu jest witane formułą pozdrowienia odpowiadającą mniej więcej polskiemu: „Serdecznie witamy” oraz „Tu jest dobrze!” Mieszkańcy są przekonani, że dziecko przychodzi z jakimś konkretnym zamiarem i poszukuje czegoś, a kiedy jego pragnienie i zamiary zostaną spełnione, znowu powróci w świat niewidzialny. Obcy i dzieci są przyjmowani jako bóstwa, a więc z należnym szacunkiem i uprzejmością, lecz także i z bojaźnią, ze względu na otaczającą ich tajemniczość. Bliska więź dziecka ze światem niewidzialnym zapewnia mu niezwykłą moc, której należy się obawiać. Życie ziemskie jest uważane za fazę pośrednią pomiędzy istnieniem przed narodzeniem i po śmierci². Skoro dziecko przychodzi jako ktoś obcy, pobyt jego będzie zależny od sposobu, w jaki zostanie przyjęte. Przychodząc ze świata niewidzialnego, przynosi ze sobą także określone orędzie, w które należy się wsłuchać, zanim rozpocznie się dziecko pouczać. Przekonanie to tłumaczy zapewne dość daleko idącą bierność rodziców względem małych dzieci.

Nadanie imienia jest na ogół prawem i obowiązkiem ojca, co prawdziwie i wzruszająco przedstawił Alex Halley w przeniesionej na ekran powieści *Korzenie*. Po narodzeniu syna przez cały tydzień ojciec zajmuje się wyłącznie ustalaniem odpowiedniego imienia dla swego syna. Ósmego dnia wobec zebranych mieszkańców wioski oświadcza, iż jego pierworodny będzie nosił imię dziadka, Kunta, który niegdyś ocalił wieś od głodu. Ukazany tu ceremoniał prezentacji dziecka księżycowi jest praktykowany jeszcze dziś w niektórych szczechach (np. w połudn. Beninie). Podobnie ma się z przywilejem nadawania imienia, który np. według zwyczajów *Akye* (grupa językowa *Akan*) przysługuje wyłącznie szefowi wielkiej rodziny, gdyż poprzez nadanie imienia włącza on dziecko do wspólnoty rodowej zapewniając mu w ten sposób przysługujące mu prawa.

J. Djabia (*Agni — Sanwi*) odkrywa w rodzimej tradycji daleko idące podobieństwa ze sceną z Ewangelii Dzieciństwa. „Nadanie imienia — pisze — jest u nas wydarzeniem niezwykle wymownym. U nas imię nadaje ojciec, jak Józef uczynił dla Jezusa. Warto również zauważyć, iż dziecko otrzymuje imię noszone już przez dziadka lub innych przodków. Zrozumiałe staje się zdziwienie sąsiadów i krewnych Elżbiety: „Nie ma nikogo w twoim rodzie, kto by nosił to imię” (Łk 1, 61). Ponadto, dodajmy, imię bywa niekiedy objawione przez bóstwo lub zmarłego przodka; przed lub po narodzeniu dziecka bóstwo lub ktoś ze starszyny może wymagać, aby dziecku dano jego imię. Dostrzegamy tu zbieżność z motywem anioła objawiającego imię Jezusa Maryi i Józefowi”³.

² Szerzej o wyobrażeniach kosmo- i antropologicznych *Agni-Bona* pisze J. Eschlimann w książce: *Naitre sur la terre africaine*, Abidjan 1982.

³ Fragment wypracowania pisemnego w ramach programu „Zbierzcie okruszyny”.

a. Typologia imion

Institucja imienia i nazwiska w naszym rozumieniu nie zadomowiła się jeszcze całkowicie na Sahelu. Istotną rolę odgrywa imię oznaczające osobę, podobnie jak było to w czasach biblijnych. Imienia nie daje i nie otrzymuje się przypadkowo, ma ono wyrażać nie tylko istotę osobowości, lecz także znaczenie jednostki we wspólnocie rodowej. Ze względu na dokonany czyn lub położone zasługi można bohaterowi dać nowe imię głoszące jego chwałę. W następnych pokoleniach chętnie będzie ono nadawane dzieciom w nadziei, by poszły jego śladem. Człowiek winien dorastać do imienia, którym go obdarzono.

W niektórych rejonach Zatoki Gwinejskiej rodzący się człowiek bywa uważany za ucieleśniające się słowo. Od stwierdzenia ciąży rodzice pragną poznać istotę dziecka, to znaczy spełniającego się słowa (*kso*). Toteż przygotowują się, aby należycie je przyjąć. Kilka miesięcy po ślubie można usłyszeć pytanie skierowane do młodej mężatki: „*Kso-dé ko tin an?*”, to znaczy: „Słowo jakieś już jest?”⁴. By dać dziecku właściwe imię trzeba znać jego *kso*, stąd potrzeba zasięgnięcia rady starszych, mędrców i bóstwa.

Różne mogą być kryteria podziału imion⁵. Pod względem budowy mogą być proste lub złożone. Imiona proste są często nazwami zwierząt, roślin, w niektórych szczepach nazwami dnia tygodnia, w których dziecko przyszło na świat, albo liczbami określającymi kolejność w szeregu rodzeństwa. Bardzo często imiona występują jako różnorodne układy syntagmatyczne, a więc jako zespolone wyrazy, grupy wyrazowe lub nawet w postaci całych zdań i pod tym względem nie stanowią jakiegś odrębnej kategorii językowej. Zjawisko to sprawia, iż są one niezrozumiałe i trudne do zapamiętania dla obcych. Tu należy chyba też upatrywać przyczyny ich stopniowego zaniku na korzyść prostych imion z tradycji chrześcijańskiej. Nie zawsze są to zdania pełne. Nierzadko imię stanowi jedynie część dłuższej wypowiedzi znanej miejscowym, dla obcych zaś stanowi ono tajemnicę. Imiona można również podzielić ze względu na treść, którą wyrażają. Trudno byłoby podać tu wyczerpującą listę, gdyż są niezwykle zróżnicowane i liczą się w tysiącach. Różnorodność ta wynika z warunków życia, jakie się w nich odbijają. Na szczególną uwagę zasługują imiona teoforyczne, gdyż stanowią wymowny zbiór wierzeń afrykańskich. W samym tylko języku *moré*⁶ naliczono ich 206! Wreszcie istnieje podział imion ze względu na ich użycie i tu warto wspomnieć o imionach okrywanych tajemnicą, znanych jedynie kapłanom, wróżbitom czy rodzicom dziecka. Nie wolno ich wypowiadać publicznie; są obwarowane różnymi zakazami. Niektóre z nich są uważane za nośniki tajemnych mocy, a znajomość ich mogłaby umożliwić wpływ na daną osobę.

⁴ Więcej szczegółów podaje: B. T. Kossou, *Se et Gbe ou la dynamique de l'existence*, Paris 1971, 133 (mps).

⁵ Typologię imion afrykańskich przedstawia: M. -J. Agosson, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris 1987 (szczeg. rozdz. 8, s. 153—176).

⁶ Lud *Moaga* (l. mnoga brzmi *Moosé* — niewłaściwie używana jako *Mossi*) zamieszkuje zasadniczo południowy rejon Burkina Faso, lecz masowa emigracja sprawiła, iż stanowią oni większość katolików na Wybrzeżu Kości Słoniowej.

W porównaniu ze znaczeniem, jakie w naszym życiu posiada imię, zauważamy przede wszystkim wielką różnorodność imion afrykańskich, a także ich rolę, jaką odgrywają. Dodajmy, iż zarówno wybór odpowiedniego imienia jak również ceremonia nadawania tracą stopniowo na wartości razem z wymierzaniem tradycyjnej obyczajowości afrykańskiej. Swoją rolę mają tu również misjonarze, którzy podczas chrztu nadają imiona chrześcijańskie niewiele znaczące dla ich nosicieli, przy czym nie chodzi tu o nieznajomość życia św. Piotra czy Ignacego, bo tego można nauczyć neofitów. Nieszczęście polega na tym, iż nie mają one istotnego związku z życiem czarnych chrześcijan. Dlatego są czynione próby wprowadzenia do kalendarza chrześcijańskiego także imion rdzennie afrykańskich. W ciągu pięciu lat poszukiwań i doświadczeń w parafii Guilongou (Burkina Faso) zestawiono 100 imion teoforycznych w języku *moré*, które umieszczono w aneksie do rytuału chrzcielnego⁷.

b. Nadanie imienia

Mieszkańcy buszu nie zawsze mają dostęp do szpitali, ale prawdą jest również, iż w wielu wypadkach kobiety wolą wydać na świat dziecko według dawnych zwyczajów urozmaiconych różnymi ceremoniami. Często już podczas ostatnich tygodni ciąży udają się do specjalnie przygotowanego pomieszczenia na osobności i przebywają tam otaczane troskliwą opieką aż do siódmego czy ósmego dnia po porodzie, czyli do uroczystości nadania imienia.

W szczepie *Agni-Bona*⁸ rankiem siódmego dnia po urodzeniu dziecka matka sprząta pomieszczenie, w którym przebywała razem z noworodkiem; zbiera wszystkie pozostałości, zwłaszcza mające związek z niemowlęciem i zakopuje je w ziemi poza wsią. Czyni to w tajemnicy, by ktoś nie posłużył się nimi w celach magicznych i nie zaszkodził dziecku. Dlatego wykonuje tę czynność sama. Gdyby zaś zaniedbała się w tym obowiązku sąsiadki usiłowałyby przywołać ją do porządku, zwracając jej uwagę na niebezpieczeństwo zagrażające małemu. Kiedy wraca do domu, kobiety z otoczenia kierowane przez krewną po linii ojca przystępują do sporządzenia bransoletek, naszyjników i innych talizmanów. Wszystkie są ozdobione srebrnym *kori* (muszelka), co ma oznaczać bogactwo rodziny. Każdy z nich ma swoje znaczenie i przeznaczenie w życiu dziecka. Siódmego dnia zostanie ono umyte, namaszczone pachnidłami, otrzymana sporządzone uprzednio bransoletki i naszyjniki. „Uzbrojone” w ten sposób przeciw złym duchom zostanie umieszczone w ozdobnej „kołysce”, by mogli je podziwiać krewni i sąsiedzi przychodzący z gratulacjami. Ceremonia ta włącza noworodka do społeczności. Wszyscy mogą je brać na ręce w obecności matki, której należą się przy tej okazji prezenty za to, iż „dobrze pracowała”. Dziękuje ona za pomoc okazaną jej podczas ostatnich dni. Sama również musi dokonać rytualnego gestu oczyszczenia, gdyż wypłynęła z niej krew i była w niebezpieczeństwie życia. Nadanie imienia należy wprawdzie do ojca, lecz do-

⁷ Zob. *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, Wagdo 1973, 49n.

⁸ Zwyczaję towarzyszące narodzinom i nadaniu imienia w szczepie *Agni-Bona* szczegółowo opisuje: J.-P. Eschlimann, dz. cyt., s. 65—131.

konuje tego kobieta wybrana z jego rodu. Nadając imię wypowiada formułę: „Twój ojciec nazywa cię w ten sposób”. Wypowiadając imię naciera czoło noworodka gliną kaolinową i recytuje przewidziane formuły. Babcia po linii ojca naciera usta niemowlęcia sokiem cytrynowym. Kiedy dziecko dorosnie może otrzymać jeszcze przydomek. *Agni-Bona* dają jako imię nazwę dnia, w którym dziecko przyszło na świat. Podobna praktyka cechuje także niektóre inne szczepy. Zwyczaj ten jest natomiast obcy wśród *Jakuba*, którzy nie znali dni tygodnia i do niedawna mierzyli czas zależnie od dnia targowego. Szczepy *Agni* zasadniczo nie znają nazwiska⁹, o imieniu decyduje natomiast dzień tygodnia, kolejność przyjścia na świat lub inne racje szczególne. Nawet żona zachowuje swoje imię panięskie. Imię dziecka poprzedza imię ojca. Jeżeli ojciec urodził się w piątek a syn w sobotę, to syn będzie się nazywał Koffi Kwamé. Jeżeli natomiast obaj urodzili się w piątek, to syn będzie się nazywał Koffi wa Koffi. „*Wa*” oznacza „dziecko”. Gdyby ów piątek był Wielkim Piątkiem, to pełne imię będzie: Koffi wa Koffi Fofié. Jeżeli chodzi o imię, jakie dziecko otrzymuje od ojca, to wywodzi się ono z krewnych po linii ojca, choć zdarzają się także odstępstwa od tej zasady podyktowane szczególnymi okolicznościami. Każde drugie dziecko nazywa się *Bulu*, a bliźniaki *Nda* z dodaniem drugiego imienia, aby można ich odróżnić. Należy wspomnieć tu o imionach zawierających aluzję do wydarzeń w rodzinie. Jeżeli dzieci rodzą się martwe lub umierają u zarania swego istnienia, nadaje się następnym imiona mające na celu odstraszenie sił demonicznych, np. *Kanga* (niewolnik), *Fufue* (kupa śmieci).

Podczas gdy u *Agni* inaczej brzmią imiona dziewcząt i chłopców, to wśród *Bhete* brzmią one jednakowo. Jednakże w grupie *Akan*, do której należą także *Bhete*, na bębnach można wybijać tylko imiona męskie. Jeżeli matka — *Bhete* — wychodzi za mąż, to mąż może jej dzieciom nadać nowe imiona uznając je w ten sposób za swoje i wioski. U *Baulé* trzecie dziecko tej samej matki i płci nazywa się N'Guessan, natomiast u *Guidar* (płn. Kamerun) trzeci syn nazywa się *Tumba*, zaś trzecia córka — *Tongu*. Inaczej niż u innych, według tradycji *Bhete* imię *toite* (czyli od urodzin) nie objaśnia osoby ani okoliczności narodzin¹⁰, a włącza jedynie do społeczności rodowej, tworzy relacje interpersonalne. *Moosé* natomiast noszą imię własne (*yuré*) oraz nazwę klanu (*sondre*), które pełni rolę nazwiska. W rozumieniu *Moosé* posiadają imię to: być mianowanym i uznanym przez innych; otrzymać określoną misję do spełnienia. Doborem i nadawaniem imienia zajmują się Griots — powiernicy królów, mędracy i stróże tradycji. Griot ma wpływ na człowieka, znając jego imię. Jeżeli ktoś zostaje wybrany na szefa, zmienia imię i odtąd posługuje się wyłącznie nowym imieniem. Wszystkich, którzy nosili to samo imię, co szef przed swoim wybo-

⁹ O kulturze religijnej szczepów *Agni* zob. obszerną monografię P. -E. A diafi Kouassi, *Humanisme religieux Agni et foi chrétienne*, cz. I—II, Rome 1978 (praca doktorska w maszynopisie).

¹⁰ Jak wykazał w swojej rozprawie doktorskiej R. Gnally Tiepe, *Le système anthroponymique Bhete*, Paris 1986 (mps).

rem, odtąd będzie się nazywać *Naab-yuure* (imię szefa). Imię jest nośnikiem szczególnego orędzia¹¹.

c. Imiona — enigmy

W pierwotnych wspólnotach afrykańskich, gdzie wprowadza się dokumenty tożsamości, tak zwane nazwisko i imię umieszczone na dokumencie nie zawsze jest najważniejsze w życiu rodzinnym. Istotną rolę odgrywa nazwa klanu, a więc imię włączające człowieka do życia wielkiej rodziny, łączące go z jej założycielem, szefem. Dla obcych, nie znających tradycji rodu, stanowi ono zagadkę.

Wielu *Moosé* legitymuje się jako „Quedraogo”. Określenie to wywodzi się z zamierzchłej tradycji. Yenenga, córka króla Gambaga, jadąc na koniu zgubiła się w lesie. Przygarnął ją myśliwy Riaré. Aby uczyć konia, który przyprowadził ją do niego, nadano synowi imię Quedraogo (ogier). Po śmierci Yenengi Riaré i Quedraogo opuszczają tereny Dagomba. Quedraogo odłącza się od ojca i zakłada królestwo *Moosé* w Tenkodogo. Syn Naba Wubi, jego następcy, Naba Zungrana, założył królestwo Quagadougou, natomiast wnuk Naba Wubi zapoczątkował królestwo Yatenga¹².

Podobną funkcję do nazwy klanu spełnia również tatuaż, tajemniczy i niezrozumiały dla obcych jak imiona nadawane w obrębie klanu. Poprzez imię człowiek zostaje włączony do życia wspólnoty rodowej — żywych i zmarłych. Czytając Ewangelie zauważamy, iż w swoim życiu Jezus dwa razy słyszy kierowane do siebie słowa Ojca Niebieskiego: „Ten jest mój Syn umiłowany” (scena chrztu i przemienienia). Z drugiej strony Jezus podkreśla: „Ja jestem”. Jak wytłumaczyć tak mocne podkreślenie jedności Jezusa z Ojcem? Do głosu dochodzi tu zapewne mentalność człowieka żyjącego we wspólnotie rodowej, stąd konieczność podkreślania przynależności do ojca rodu.

Na uwagę zasługuje także określenie *Abba*, jakim Jezus zwracał się do Boga-Ojca, by wyrazić bliską i serdeczną z Nim łączność. W niektórych szczepach Sahelu podobne określenie otrzymuje członek rodu lub nawet obcy, jeżeli dokonał czegoś niezwykłego dla danej społeczności. W słowie tym wyraża się wdzięczność i zaufanie. Słowu *abba* odpowiada *Cza*. Wśród pogan bywa ono stosowane do bóstwa sprzyjającego dziecku: *Cza — esso*. *Esso* odpowiada hebrajskiemu „Najwyższy”. Niekiedy dodaje się dalsze określenie, np. *Cza esso cocoliba* — „Bóstwo-tato-pełne-tkliwości”¹³.

¹¹ Zob. T. J. Ilbuudo, *Réflexions sur le Nom dans la tradition Mossi (moaga), et perspectives chrétiennes*, Afrique et Parole 43/44 (1973) 28—34.

¹² Krótką historię początków *Mossé* podaje B. Tonde, *Travail de recherche en anthropologie religieuse*, Anyama 1989 (mps).

¹³ Wiele innych zbieżności tradycji afrykańskiej z bibliją ukazuje: L. Marcel, *La sagesse africaine. Ouvertures sur les Évangiles*, Paris 1983.

d. Imiona teoforyczne

Nie sposób pominąć w naszym rozważaniu niezwykle bogatej tradycji wspomnianych już teoforycznych imion. Jest ich znacznie więcej niż w całej Biblii.

Wśród *Ngambai* (Czad) chrześcijanie tworzą imiona teoforyczne z *Mabai* lub *Ala*. Pierwsze określenie odnosi się do szefów i ludzi wybitnych; jest znakiem godności i autorytetu — odpowiada naszemu „Pan”. Drugie jest odpowiednikiem słowa „Bóg”. Jeżeli rodzice uznają, iż dziecko, które przyszło na świat jest szczególnym darem Boga, dadzą mu imię: *Ala-ad-m* (Bóg mi dał) lub *Mbai-am* (Pan mi dał). By wyrazić serdeczną zażyłość z Bogiem można nawiązać do zwyczaju afrykańskiego noszenia dzieci na plecach, a mianowicie: *M'ma-gir-mbai* (Wsiadam na plecy Pana). Imiona teoforyczne z określeniem *Ala* misjonarze zaadaptowali już na początku dwudziestego wieku¹⁴.

Podczas rejestrowania imion teoforycznych wśród *Moosé* jedna z kobiet potrafiła w oka mgnieniu wyliczyć i objaśnić około trzydziestu¹⁵. Zasady nadawania imion teoforycznych są mniej więcej podobne we wszystkich szczepach, gdzie obyczaj ten jest praktykowany. Często wyraża się w nich głęboka wiara w pomoc bóstwa zwłaszcza w sprawie potomstwa. Na podstawie imion teoforycznych można by zbudować swoistego rodzaju teodycę. Przywołajmy chociażby niektóre: *Wen saoga* — „Bóg uzdrowił” (biblijne Rafael), *An zem ne Wende* — „Któż jest równy Bogu” (biblijne Mikael).

W styczniu 1981 r. cztery nowicjuszki wybrały sobie imiona teoforyczne z tradycji *mooré*: Tuwendnooma — Jest dobrze pójść za Bogiem; Wendkuuni — Dar Boga; Wendbala — Tylko Bóg; Vilwende — oplata się wokół Boga. To ostatnie nawiązuje do przysłowia *mooré* (Gdzie nie ma drzewa, liana oplata się wokół Boga)¹⁶.

2. NA POCZĄTKU BYŁ TAM—TAM

Biorąc pod uwagę sposób wytwarzania dźwięku, afrykańskie instrumenty muzyczne można podzielić na cztery grupy¹⁷. Podczas, gdy trzy pierwsze tracą na znaczeniu, czwarta towarzyszy nadal nie tylko uroczystościom religijnym i świątkim, lecz także wielu zjawiskom życia codziennego. Tam—tam wyraża bowiem w sposób niepowtarzalny przeżycia afrykanina.

Jak nie istnieje język afrykański, tak nie istnieje też muzyka afrykańska, lecz tylko język poszczególnej grupy etnicznej wraz z jej tradycją kulturową

¹⁴ Stwierdza L. Guamain, *Les Noms theophores chez les Ngambai (Tchad)*, *Afrique et Parole* 43/44 (1973) 26n.

¹⁵ Imionami teoforycznymi w j. *mooré* zajął się E. Poulet w art.: *Les Noms Théophores en mooré*, *Afrique et Parole* 43/44 (1973) 1—25.

¹⁶ Informacja z numeru 41. „Pirogue” (1981) poświęconego imionom afrykańskim.

¹⁷ Klasyfikacja według: Sachs — Hornbostel, zob.: B. Kouassi Kouman, *Le chant et la musique dans la culture et la vie sociale des Abon-Koulango*, Paris 1983 (mps), 90—132. Nazwy francuskie to: idophones, cordophones, aérophones, membranophones.

i religijną, jej muzyką, tańcem i śpiewem, którym nieodłącznie towarzyszy wszechobecny tam—tam. Dzięki swojej różnorodności konstrukcyjnej, rozległej gamie dźwiękowej, a także elementom rytmicznym, tam—tam najpełniej wyraża głębię duszy czarnej Afryki. Sporządzeniu tam—tamu sakralnego towarzyszą specjalne rytuały poczynawszy od egzorcyzmu nad drzewem przeznaczonym do tego celu, a skończywszy na skórze zwierzęcia. Wszelkiego rodzaju tam—tamy można podzielić na dwie grupy: królewskie oraz innych notablów, tam—tamy powszechnego użytku.

W tradycyjnej społeczności afrykańskiej postacią najwyższej rangi jest król, dlatego jego tamburyn cieszy się największym autorytetem, jest symbolem władzy. U *Abron-Kulango* zwany jest *Bento*. Już rozmiary mówią same za siebie: długości 1, 5m, średnicy 30 cm, noszony jest na głowie. Podobno dawniej za upuszczenie go winowajcę karano śmiercią. Dwanaście kołków napina przy pomocy wiązań roślinnych membranę grubości około 1 cm; na ten cel przeznaczona jest ucho słonia. Uderzając specjalnymi pałeczkami w kształcie haczyków, wytwarza się dźwięki słyszalne na odległość nawet trzydziestu kilometrów. Do *Bento* w specjalnych opakowaniach przytwierdza się czaszki i szczęki podbitych wodzów. *Bento* sławi króla i jego czyny. Królewskiemu *Bento* towarzyszą dwa mniejsze bębny: *yorodo* długości 1 m, średnicy 15 cm oraz *kurukuru* długości 40 cm, średnicy 25 cm obciążonych skórą antylopy. Do drugiej grupy tam-tamów królewskich należą *katamanto* i *mpebi*. Pierwszy obwieszcza absolutne pierwszeństwo króla. Membrana *katamanto* jest sporządzona ze skóry wołu, noszony jest pod pachą. *Mpebi*, obciążony skórą antylopy, jest nieco mniejszy. Ustawia się go na trzech nogach. Podczas grania również jest noszony pod pachą; przybrany jest tkaniną wielobarwną. Związuje władzę sądowniczą króla. W trzeciej grupie znajdują się trzy bębny: *gyamadudu*, *lona* i *goko*. Sławią króla podczas różnych uroczystości. Czwarta grupa składa się z trzech małych tam—tamów zwanych *kete*; rozweselają króla i jego dwór.

Z powyższego przeglądu widać, iż każdy tam—tam spełnia ściśle określoną funkcję. Królewski *Bento*, podobnie jak cały zespół, towarzyszy w walce. Zdobycie *Bento* oznacza śmierć króla, przegraną bitwę, zakończenie konfliktu zbrojnego i koniec królestwa. Nazwa *Bento* oznacza „nie sprzedaje się” lub „nie kupuje się”. *Bento* jest własnością króla, ale nie może on go sprzedać czy zamienić na inny.

Wymowną ilustracją znaczenia królewskiego tamburyna jest historia *Ayôkwé*. Simon, administrator francuski rezydujący niedaleko dzisiejszego Abidjanu otrzymał rozkaz pacyfikacji szczepu *Ebrié*. Zawsze jednak zastał ich przygotowanych do walki, dzięki informacji przekazanej uderzeniem w *Ayôkwé*. Zorganizował więc ekspedycję karną do *Adjame*, gdzie przechowywano *Ayôkwé*. Mając zdecydowaną przewagę, zdobył *Ayôkwé*. Od tej pory *Ebrié* zaniechali oporu zbrojnego. Razem z *Ayôkwé* stracili niepodległość. Wielki *Ayôkwé* (długości 3, 5 m, średnicy 78 cm) do 1929 r. znajdował się w *Bingerville* u zwierzchnika kolonii, co dla *Ebrié* było dotkliwym upokorzeniem, tym bardziej, iż stał się przedmiotem zabawy dla dzieci. Istnieje fotografia ukazująca dziecko „ujeżdżające” *Ayôkwé*! Dnia 1. 03. 1930 r. znalazł się w Paryżu w Mu-

zeum Etnograficznym. W 1958 r. Muzeum Człowieka wysłało na Wybrzeże Kości Słoniowej etnologa Niangouran-Bouah ze zdjęciami, by dowiedzieć się szczegółów. Reakcja była piorunująca, o mało życia nie stracił. Ludność się zbuntowała. Rozpoczęto głośne lamentacje. Pisano do prezydenta, by interweniował w tej sprawie u władz francuskich (u samego Ch. de Gaulle'a). Do Paryża zobowiązano się wysłać wierną kopię Ayôkwé. Starania te okazały się bezskuteczne. Artysta potrzebował dwóch lat. Wykonał go z drzewa *iroko*, drzewa związanego z różnymi rytuałami i otaczanego szacunkiem. Ayôkwé jest tamburynem „à fente et à lèvres”, to znaczy posiada dwie membrany, wydające głos męski i żeński. Dźwięk jego słyszano na odległość trzydziestu kilometrów. Kiedyś, po zwycięskiej bitwie, do wodza przyniesiono głowy zabitych wrogów i zdobytą broń. Trofea złożono w tym samym pomieszczeniu, w którym przechowywano Ayôkwé. Od tej pory nazywano go *Djidgi Ayôkwé*, tambur-pantera¹⁸.

Wielkim szacunkiem cieszą się także tamburyny „mówiące”, przekazujące określone orędzie; u *Abron* wyrabiane tylko i wyłącznie z jednego gatunku drzewa, z *tchuniboa* (aningeria robusta). Oto przykład orędzia przekazywanego tam-tamem:

Eboa Kanzas,
Brafuo¹⁹ w drodze.

Dobro publiczne,
gdziekolwiek byś nie był,
przywołuję cię, przybądź!

Książę Krôdjô i monarchowie
z jakiegokolwiek kraju!
Słuchajcie, słuchajcie
i rozważajcie to, co mówi tambur²⁰.

Tamburyn „mówiący” często jest nazywany „boskim” i zachęca on słuchaczy do rozważania jego orędzia. Na szczególną uwagę zasługuje tu tam-tam zwany *Czreman*. Nazwa ta odnosi się zarówno do instrumentu jak i do grającego. *Czre* oznacza ukazywać, nauczać, wychowywać, zaś *man* to lud, naród, społeczność. *Czreman* jest zatem nauczycielem i wychowawcą społeczeństwa. W szczepach *Akan* człowiek posługujący się *czremanem* należy do najbardziej kompetentnych w sprawach narodu, a swoją mądrość przekazuje tamburynem, utożsamia się z jego orędziem.

W wielu szczepach afrykańskich tradycja wspólnoty rodowej jest pieczołowicie przekazywana z pokolenia na pokolenie, niestety obserwujemy jej stopniowy zanik. Nieraz bardzo trudno dotrzeć do jej źródeł, gdyż są obwarowane różnymi ograniczeniami. Obcym nie wolno wdzierać się w przeszłość, w świat przodków. Trzeba zdobyć najpierw zaufanie wspólnoty i dokonać odpowiednich rytuałów, jak np. wylania napoju na ziemię, który oznacza prośbę o nawiązanie kontaktu z przodkami. Rytuału tego przestrzegają skrupulatnie *Agni-Ndenye*. Na dworze królewskim jest specjalne pomieszczenie, gdzie

¹⁸ O tej smutnej — i oby nie zakończonej — historii pisze sam G. Niangoran-Bouah w książce: *Introduction à la drumologie*, Abidjan 1981, 151n.

¹⁹ Eboa Kanzas i Brafuo to nazwy dwóch tamburynów „mówiących”. Ponieważ tambur mówiący służy przekazywaniu informacji dla całej społeczności, dlatego jest nazywany „dobrem publicznym”.

²⁰ Tłumaczenie na podst. G. Niangoran-Bouah, dz. cyt., s. 45.

przechowuje się trony (*bia*) poszczególnych królów. Genealogie rodu wolno recytować jedynie w tym pomieszczeniu, wobec ustawionych tam *bia* i tylko w czasie określonych uroczystości. Także wśród *Agni-Ndeye* symbolem władzy królewskiej jest duży tamburyn *Kenyepli*. Odzywa się rzadko: ogłasza śmierć króla, lub kogoś z jego rodziny i podczas uroczystości polityczno-religijnych. Początkowo były tylko dwa *Kenyepli*. W czasie kolonizacji liczba ich się powiększyła i dlatego straciły na znaczeniu. Kiedy zwierzchnicy *Yakasse* i *Aniasue* sporządzili własne *kenyepli*, król *Amoakhon Dikye II* (1896—1910) zniszczył je siłą, gdyż stały się znakiem rywalizacji z władzą królewską.

Według podań dwa pierwotne *kenyepli* zostały sporządzone z jednego pnia drzewa, dlatego ich twórcy, dwaj pierwsi królowie, uznawali się wzajemnie. Z badań historycznych wynika²¹, że z jednego pnia wykonali je *Koa Tiunasi*, król *Ndenye* i *Ebembonnu*, król *Abrade*, którzy zawarli przymierze w czasie, kiedy *Ebembonnu* uciekał przed królem *Sefwi*. Oba *kenyepli* pochodzą więc z drugiej połowy XVIII wieku. Inne są twory epoki kolonizacyjnej i nie cieszą się żadnym autorytetem z wyjątkiem *kenyepli* króla *Sanwi*, który do tej pory jest przechowywany w specjalnym pomieszczeniu w centrum wioski. Jest otaczany wielką czcią i składa się ofiary na jego cześć. Nikt z obcych nie może zbliżyć się do niego. Stał się symbolem dawnej potęgi *Sanwi*, fetyszem podczas zawierania przymierzy politycznych i handlowych.

Król *Bettie*, *Adipo Tambo*, zmuszony przez *Aszanti* do płacenia wysokiej grzywny, a nie widząc innej możliwości, zastawił *kenyepli*. Skoro tylko się o tym dowiedziano, wyrzucono go z kraju razem z całą rodziną. Schronił się u *Attie*, gdzie dotąd żyją niektórzy z jego potomków. W *Bettie* niechętnie opowiada się tę historię, a kiedy podaje się listę zwierzchników, świadomie opuszcza się *Adipo Tombo*.

Wspomnijmy jeszcze o charakterystycznym instrumencie zwiastującym określone wieści. Szef wioski posiada coś w rodzaju grzechotki, może być zrobiona z drewna (*Baulé*) lub metalu (*Fon-Benin*). Jedynie ktoś upoważniony przez szefa może się tym instrumentem posłużyć, by zwołać mieszkańców wsi. Dźwięk *kokoła* (*Baulé*) oznacza, iż należy się zebrać w środku wioski, by wysłuchać ważnego komunikatu.

* * *

Pierwszym bodźcem, który skłonił mnie do szukania biblijnych motywów w tradycji afrykańskiej, było spotkanie z ogrodnikiem seminaryjnym nazajutrz po przyjeździe do *Anyama*. Chodził on z procą, podobną, jaką maluje się na obrazkach przedstawiających walkę Dawida z Goliatem. Otóż tą procą potrafił zestrzelić ptaka z palmy kokosowej już z odległości kilkudziesięciu metrów. Wówczas uświadomiłem sobie, że wobec Dawida-pasterza władającego zapewne niezgorzej tą bronią niż ów ogrodnik, Goliat nie miał wielkich szans

²¹ Rozległe badania (1964—1972) wśród *Agni-Ndenye* przeprowadziła Claude Helene Perrot i opublikowała je w monografii: *Les anyi-ndenye et le pouvoir aux 18^e et 19^e siècles*, Paris 1982.

na zwycięstwo. Kiedy byłem w domu jednego ze studentów i przysłuchiwałem się rozmowie żon jego ojca, zrozumiałem wyraźniej, dlaczego Sara zmusiła Abrahama do wypędzenia Hagar wraz z jej synem Izmaelem. Rzucone przeze mnie hasło, by zebrać rozproszone jeszcze okruszyny tradycji ustnej roznieciło wśród studentów wiele entuzjazmu, a zebrane ćwiczenia wskazują na bogactwo duchowe Afrykanów często zbliżone do tradycji biblijnej, zwłaszcza Starego Testamentu.

Wrocław

KS. TOMASZ HERGESEL

Ks. Jerzy Chmiel

**CZŁOWIEK OŚMIU BŁOGOSŁAWIEŃSTW:
BŁOGOSŁAWIONY PIOTR JERZY FRASSATI
(1901—1925)**

W niedzielę 20 maja 1990 r. nad balkonem bazyliki św. Piotra w Rzymie został odsłonięty obraz nowego błogosławionego: młody człowiek w stroju turystycznym na tle ośnieżonych szczytów górskich. To Pier Giorgio Frassati (którego imion będziemy używać w tłumaczeniu polskim: Piotr Jerzy). Jego beatyfikacji dokonał właśnie tej niedzieli papież Jan Paweł II wobec ogromnego tłumu zgromadzonego na placu św. Piotra, tłumu, w którym było najwięcej młodzieży, gdzie obok prezydenta, premiera i ministrów rządu włoskiego byli obecni najbliżsi krewni błogosławionego, a w szczególności jego siostra, Lucjana.

Postać nowego błogosławionego jest dość znana Polakom. Najpierw dlatego, że wielu — zwłaszcza starszych — czytało przetłumaczony jeszcze w r. 1930 życiorys Piotra Jerzego Frassatego, napisany przez jego nauczyciela ks. Antoniego Cojazziego. Nowszy życiorys napisany przez siostrę błogosławionego, panią Lucjanę Frassati, został również przyswojony w języku polskim w r. 1979. Ale także dlatego, że Piotr Jerzy został niejako związany z Polską przez powinowactwa członków jego rodziny. Oto mężem pani Lucjany był polski dyplomata, Jan Gawroński, jej córka, Wanda Gawrońska patronuje wielu dziełom i fundacjom dla Polski, a syn Alfred, filozof, jest znany na polskich uczelniach. Wszyscy mówią po polsku. Powiedział ktoś, że gdyby Piotr Jerzy żył dłużej, na pewno nauczyłby się polskiego. A więc postać błogosławionego Piotra Jerzego jest jakoś nam bliska.

Co takiego zrobił ten młody, żyjący zaledwie 24 lata, człowiek, że został wyniesiony na ołtarze?

Urodził się 6 kwietnia 1901 r. w Turynie jako syn adwokata, dziennikarza i dyplomaty. Ale wychowanie było twarde: nie rozpieszczano go, wyrastał na silnego i zdrowego młodzieńca. Odznaczał się uczciwością, pobożnością i odwagą. Od dziecka chodził w góry i uprawiał sport. Centrum jego życia była Msza św. Miał odwagę jawnie się modlić, a równocześnie lubiał się śmiać i rozweselać towarzystwo. Był człowiekiem radości. Po zdaniu matury zaczął studiować na politechnice. Ale znajdował czas, aby zarówno uczestniczyć w działalności wielu organizacji religijnych i społecznych, jak również by opiekować się biednymi i chorymi. To właśnie odwiedzając chorych zaraził się dziecięcą chorobą Heinego-Medina i zmarł 4 lipca 1925 r.

* * *

Jaki wzór zostawił nam Piotr Jerzy? W czym możemy go naśladować? — Odznaczał się żywym kultem Eucharystii — działalność zaczynał od Mszy św.; — jego dewizą było: „modlitwa — działanie — ofiara”; sam modlił się publicznie i innych do tego zachęcał;

— nie był nudziarzem, nie prawił niepotrzebnych morałów, nie robił zgorszonej, świętoszkowatej miny, ale działał, pomagał, zachęcał;

— był zawsze radosny, pełen werwy i ruchu, przyjaciel sportu, śpiewu, muzyki, wesołego towarzystwa, dobrej zabawy, ale nigdy nie przekraczał miary;

— służył wszystkim potrzebującym, zwłaszcza chorym i biednym;

— prowadził życie czynne, angażował się w katolicki ruch społeczny i polityczny, ale pamiętał o potrzebie życia wewnętrznego, skupienia, modlitwy i ofiary.

Błogosławiony Piotr Jerzy Frassati stał się jednym z patronów młodzieży XX wieku. Tak jak św. Stanisław Kostka i wielu innych, zmarł w młodzieńczym wieku, gdyż — jak powiada Pismo — „Wcześniej osiągnąwszy doskonałość, przeżył czasów wielu” (Mdr 4, 13).

Kardynał Karol Wojtyła, obecny Papież, jeszcze w Polsce nazwał go „człowiekiem ośmiu błogosławieństw”, to znaczy takim, który bierze na serio swoje przymierze z Bogiem rozpoczęte poprzez chrzest, a odnawiane przez sakramenty, takim, który jest w pełni chrześcijaninem. Piotr Jerzy Frassati jest wzorem ewangelizacji XX wieku w drodze ku drugiemu tysiącleciu chrześcijaństwa.

Zastanów się, w czym możesz go naśladować!

Z wielu wypowiedzi błogosławionego Piotra Jerzego wybieramy dwie charakterystyczne:

„Wiary trzeba się trzymać z całych sił. Wiara dana mi przez chrzest przemawia do mnie mocnym głosem”.

„Spożywajcie ten Chleb anielski, a znajdziecie w nim siłę, gdyż Jezus Chrystus przyrzekł tym, którzy się karmią Najświętszą Eucharystią, Żywot Wieczny i Łaskę niezbędną do jego dostąpienia”.

ks. Tadeusz Matras

XXVII OBRADY SEKCJI BIBLISTÓW POLSKICH LUBLIN — 1989

W 1989 r. Sekcja Biblistów Polskich obradowała w ramach VI. Kongregu Teologów Polskich w Lublinie w dniach 12 i 13 września. Katolicki Uniwersytet Lubelski przez dwa dni gościł w swoich podwojach pochylających się nad tekstem Słowa Bożego. Obrady odbywały się w godzinach popołudniowych po zakończeniu posiedzeń plenarnych. Kongres koncentrował uwagę wokół tematu *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-sławańskie*. Z tym tematem próbowano związać problematykę obrad Sekcji.

12 września — o godz. 15, 00 obrady otworzył prezes Sekcji Biblistów — ks. prof. dr hab. Lech Stachowiak (Łódź) wprowadzając zebranych w tematykę spotkania.

Obradom w tym dniu przewodniczył ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków). Referat wygłosił ks. dr Stanisław Haręzga (Przemyśl), *En penumati jako zasada interpretacji Pisma świętego we wschodniej tradycji Kościoła*. Komunikaty zaś wygłosili: ks. dr hab. Antoni Tronina (Lublin), *Jeszcze o imieniu Maria/m*, o. dr Gabriel Witaszek CSsR (Tuchów), *Wspólnota izraelska w świetle społecznej krytyki proroka Amosa*, ks. dr Zbigniew Dykiel MSF (Poznań), *Znaczenie eulogen i wyrażen pokrewnych w Septuagincie*.

Główny referat pierwszego dnia ks. dra St. Haręzgi starał się ukazać cel i zakres zasady stosowanej w interpretacji Pisma św. W tym duchu, w jakim zostało ono napisane. Zasada ta wypracowana przez tradycję Wschodu znalazła bowiem aprobatę Vaticanum II. Autor referował różne podejścia do tekstu biblijnego starożytnych szkół biblijnych doceniających sens duchowy w jego interpretacji. Ukazał również cały duchowy kontekst egzegezy, w którym Słowo Boże może wydać właściwe owoce: nawrócenie serca, modlitwę i ascezę. Wreszcie odniósł się do współczesnej egzegezy biblijnej starającej się ciągle zbliżać ku duchowej interpretacji Pisma św., pragnąc przez to kształtować poleconą przez Sobór jedność między Biblią i teologią, duchowością i życiem.

Wygłoszone komunikaty podjęły zróżnicowaną tematykę.

Ks. dr A. Tronina zajął się etymologią imienia Maria sięgając do najstarszych świadectw hebrajskich i greckich. We wniosku końcowym stwierdzał, że niezależnie od etymologii, rodzice izraelscy nadając córkom imię Mariam, myśleli przede wszystkim o wzorze osobowym, jaki stanowiła pierwsza prorokini Starego Testamentu „wywyższona” darem Ducha Jahwe.

O. dr G. Witaszek CSsR w oparciu o tekst księgi Amosa charakteryzował stosunki społeczne w Izraelu, w którym dawna równość społeczna została zastąpiona przez relacje panowania i wyzysku jednej grupy przez inną. Krytyka Amosa objęła przesadny luksus wyższych warstw społecznych Samarii, niesprawiedliwość sądownictwa, przekupstwo sędziów, wyzysk i niszczenie człowieka czyniąc go niewolnikiem. W krytyce defektów społecznych prorok kładzie nacisk na fakt nadużywanie władzy i urzędu dla zubożenia się kosztem narodu. Prorok jednak widział wyjście z sytuacji na drodze nawrócenia się narodu, przywrócenia sprawiedliwości i praworządności.

Ks. dr Zb. Dykiel MSF sięgnął do Septuaginty wydobywając z jej tekstu wyrażenie *eulogin* i jemu pokrewne oraz ustalając ich znaczenie. Wykazał, że *eulogin* wraz z wyrażeniami pokrewnymi w znaczeniu potocznym oznacza życzyć człowiekowi czegoś dobrego. Bóg błogosławiąc człowiekowi życzy mu i zapewnia najwyższe dobro, jakim jest życie. Człowiek zaś odpowiadając na to życzenie uwielbia Boga.

W drugim dniu obradom Sekcji przewodniczył ks. prof. dr hab. Jan Kanty Pytel (Poznań). Referat wygłosił ks. dr Stanisław Włodarczyk (Częstochowa), *Człowiek obrazem Boga (Rdz 1, 26-27) według św. Jana Chryzostoma*. Komunikaty w tym dniu przekazali: ks. dr Tadeusz Brzegowy (Tarnów), *Wybranie Jeruzolimy w świetle Psalmów*, ks. doc. dr hab. Tomasz Hergesel (Wrocław), *Tradycja afrykańska w teologii biblijnej*, dr Zdzisław Kaper (Kraków), *Stan i potrzeby qumranologii w Polsce*.

Ks. dr St. Włodarczyk podjął próbę przedstawienia interpretacji problemu biblijnego przez reprezentanta egzegetycznej szkoły antiocheńskiej na podstawie homilii i komentarzy biblijnych. Mówił o wydaniach krytycznych dzieł św. Jana Chryzostoma, o chryzostomowej metodzie interpretacji Pisma św. na tle zasadniczych kierunków egzegezy IV—V wieku. Podjął próbę przedstawienia interpretacji Rdz 1, 26-27. Na końcu pytał, jaki wpływ wywarło, oprócz Biblii, środowisko religijne i filozoficzne IV i V wieku na kształtowanie się koncepcji człowieka jako obrazu Boga.

Ks. dr T. Brzegowy sięgał do żywej tradycji izraelskiej, noszącej w sobie przekonanie o wybraniu Jeruzolimy, będącej owocem wolnej decyzji Boga. Izrael bowiem wprowadził Jeruzolimę do samego serca swej religii i teologii. Formuły wybrania spotykane w Psalmach, fakt wybrania Góry Świętej i miasta stały się przedmiotem analizy referującego. Zakończył identyfikacją miejsca wybrania, w którym zamieszkał Bóg ze swoim ludem.

Ks. doc. T. Hergesel przedstawił próbę ukazania pewnych stychnych motywów pomiędzy Biblią i kulturą afrykańskich ludów. Szczególna troska o zachowanie rodu, liczne potomstwo oraz rola pierworodnego syna, znaczenie i sposób nadawania imienia występujące w tej kulturze przypominają nam tradycje okresu patriarchów biblijnych. Szukanie motywów biblijnych w tradycji afrykańskiej miało na celu zebrać rozproszone okrucy ustnej tradycji, zbliżonej do tradycji biblijnej zwłaszcza Starego Testamentu.

Ostatni komunikat dra Zdz. Kaper miał na celu przekazać informacje o badaniach i osiągnięciach qumranologicznych, które staną się przedmiotem sesji qumranologicznej w Mogilanach k. Krakowa.

W pierwszym i drugim dniu obrad toczyła się ożywiona dyskusja wokół przedstawionej problematyki. Wskazano w niej na potrzebę współpracy z patrologami w interpretacji tekstu biblijnego. Coraz częściej bowiem odzywają się głosy o sens integralny tekstu. Droga do tego sensu została utworzona przez tradycję wschodnią. W dyskusji padały głosy sugerujące powrót do podziału sensów biblijnych wskazanego przez de Lubaca.

We wnioskach o. opat prof. Augustyn Jankowski OSB (Tyniec) poinformował o składzie i pracach Komisji Biblijnej Synodu Plenarnego w Polsce, której przewodniczy, złożonej z 18 członków — biblistów.

Proponowano, by spotkanie Sekcji w 1990 r. odbyło się w Warszawie.

W obradach Sekcji brało udział 50 biblistów polskich z różnych ośrodków teologicznych, wśród nich biskupi-bibliści: ks. bp Andrzej Suski (Płock) i ks. bp Edward Samsel (Łomża).

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

Ks. Stanisław Mędała CM

SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEGO KONGRESU KUMRANOLOGICZNEGO W GRONINGEN (1989)

W dniach 20-23 sierpnia 1989 r. odbył się międzynarodowy Kongres na temat tekstów kumrańskich oraz historii wspólnoty esseńskiej. Organizatorem kongresu był Instytut Kumranologiczny przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Groningen. W kongresie brało udział blisko 50 osób z najważniejszych ośrodków zajmujących się

problematyką kumrańską, zwłaszcza z Izraela i USA. Z Polski oprócz niżej podpisanego w kongresie uczestniczył dr Zdzisław Kaper z Krakowa.

Problematyka kongresu skupiała się na trzech zagadnieniach: na publikacji i badaniu tekstów biblijnych, na rekonstrukcji i analizie tekstów sekciarskich oraz na historii wspólnoty kumrańskiej. Na temat tekstów biblijnych wygłoszono siedem referatów połączonych z dyskusją. Dotyczyły one takich zagadnień, jak zwój Jeremiasza z grotty 4 (E. Tov), odmienne lekcje w 4QSDz^a (J. Trobelle), korekty nomistyczne w 4QSm^a (A. Rofé), Ps 105 i 106 w Kumran (G. J. Brooke), spojrzenie na proces pisarski w 4QSm^c (J. Lübbe), studium komputerowe na temat relacji między 1QpHab a starożytnymi przekładami biblijnymi (L. V. Montaner). Najciekawszym był referat, który wygłosił E. Ulrich, pt. *Zwoje biblijne z czwartej grotty kumrańskiej: sprawozdanie z postępu ich publikacji*. Referent omówił około 130 zwójów znalezionych w grocie czwartej z tekstami biblijnymi, które nie zostały jeszcze opublikowane oraz przedstawił stan ich badań. Teksty te będą opublikowane w serii *Discoveries in the Judean Desert* (DJD) w Oksfordzie w tomie 9 (35 rękopisów), w tomie 10 (46 rękopisów) i w tomie 12 (52 rękopisy). Wśród rękopisów biblijnych z czwartej grotty szczególną wartość mają: 4QPalaeoGen¹, 4QPalaeoEx¹, 4QPalaeoDeut^r, 4QSam^a oraz 4QJer^b. Największym rękopisem jest 4QPalaeoEx^m, który zajmie w publikacji 20 plansz. Pod względem ilości kopii na pierwszym miejscu jest reprezentowana Księga Psalmów (20 rękopisów) i Księga Izajasza (20 rękopisów), a następnie idzie Księga Powtórzonego Prawa (19 rękopisów). Ulrich stwierdził, że rękopisy biblijne z czwartej grotty zawierają różne tradycje tekstualne. Utrzymuje on, że większość rękopisów była przepisywana w Kumran. Ale suponuje on, iż do Kumran przychodziły także grupy religijne i przynosiły ze sobą swoje teksty biblijne.

Na temat pism sekciarskich wygłoszono 10 referatów. Dotyczyły one m.in. psalmów apokryficznych, Zwoju Świątynnego i Dokumentu Damasceńskiego. Na szczególną uwagę zasługuje referat, który wygłosiła Debora Dimant z Hajfy, pt. *Wizja Merkabah w Drugim Ezechielu (4Q385 5)*. Druga Księga Ezechiela jest apokryfem pochodzący od protoeseneńczyków, który stanowi przeróbkę kanonicznej księgi Ezechiela. Fragment tego apokryfu, będącego rodzajem apokalipsy, opublikowali i omówili w *Revue de Qumran* (13: 1988, 45—58) J. Strugnell i D. Dimant. Wizja Merkabah, czyli tronu Bożego stanowi przeróbkę Ez 1, w której znaczący motyw literackie i teologiczne występujące w *Pieśniach ofiar sobotnich*, w Dn 7 i 1 Hen 14.

Doskonale przygotowany wykład na temat tekstu egzorcyzmu z 11QPsAp^a zaprezentował Emil Puech, dominikanin ze Szkoły Biblijnej w Jerozolimie. Referent zlustrował, jak z fragmentów rękopisu zawierających po kilka słów, a nawet tylko po kilka liter z poszczególnych słów można zrekonstruować nieznaną dotąd dokument z kręgu chasydejskich, którym posługiwano się do modłów i egzorcyzmów nad opętanymi.

Trzeci dzień kongresu został poświęcony przedyskutowaniu zagadnień związanych z początkami ruchu eseneńskiego. Z referatów i głosów w dyskusji wynikało, że geneza ruchu eseneńskiego, łączność między eseneńczykami i kumrańczykami oraz postać Nauczyciela Sprawiedliwości stanowią nadal punkty sporne. Ogół uczonych opowiada się jednak za identyfikacją kumrańczyków z eseneńczykami oraz za rekonstrukcją historii eseneńczyków dokonaną przez J. T. Milika i R. de Vaux w oparciu o dokumenty z Kumran i badania archeologiczne. Istnieją jednak rozbieżności w interpretacji dokumentów kumrańskich odnośnie do początków wspólnoty eseneńskiej oraz roli Nauczyciela Sprawiedliwości. J. Murphy O'Connor w oparciu o analizę literacką Dokumentu Damasceńskiego opracował hipotezę, wysuniętą przez W. F. Albrighta jeszcze przed odkryciem pism kumrańskich, że eseneńczycy jako sekta religijna wywodzą się z judaizmu babilońskiego. W przeciwieństwie do tej hipotezy, Instytut Kumranologiczny w Groningen, któremu przewodniczy Garcia Martinez, opracował hipotezę pochodzenia eseneńczyków z judaizmu palestyńskiego. Według Martineza korzenie ruchu eseneńskiego można śledzić w łonie judaizmu palestyńskiego z okresu przedmachabejskiego. W swoim referacie Garcia Martinez skupił uwagę na argumentację uzasadniającą hipotezę z Groningen głównie przeciwko N. Golbowi. Golb utrzymuje bowiem, że teksty znalezione w Kumran pochodzą z biblioteki świątyni jerozolimskiej ukrytej w grotach nad Morzem Martwym w czasie wojny żydowskiej w latach 66—70, a nie od eseneńczyków z Kumran (na temat tej hi-

potezy zob. S. Mędała, *Nowa hipoteza na temat pochodzenia pism znad Morza Martwego*, StThVars 26, 1988, nr 1, s. 117—136). Słabe punkty w dokumentacji z Kumran zwłaszcza na temat początków essenizmu, jak również Nauczyciela Sprawiedliwości wykazywał P. R. Davies z Sheffield.

Obrady Kongresu kumranologicznego w Groningen dowiodły, że istnieje jeszcze wiele nieopublikowanych, ale ciekawych tekstów pochodzących z groty czwartej. Opublikowanie zwójów biblijnych z groty czwartej pozwoli dokładniej ustalić dzieje tekstu hebrajskiego zawartego w Biblii Hebrajskiej, w przekazie masoreckim. Nieopublikowane dotychczas teksty sekciarskie pozwolą dokładniej zbadać genezę apokaliptyki i mistyki żydowskiej. Duże znaczenie będzie miało opublikowanie tekstu apokryficznej Druhej Księgi Ezechiela.

Dyskusja nad historią wspólnoty kumrańskiej wykazała, iż istnieje jeszcze wiele niejasności dotyczących genezy esseńczyków oraz początków ruchu kumrańskiego. W dalszym ciągu tajemnicą jest osłonięta postać założyciela ruchu kumrańskiego zwanego w tekstach kumrańskich Nauczycielem Sprawiedliwości. Dyskutuje się, czy był on arcykapłanem sprawującym władzę w latach 159—152 przed Chr. oraz czy był twórcą całego ruchu esseńskiego (H. Stegemann) czy też tylko ruchu kumrańskiego w ramach szerszego ruchu esseńskiego (F. Garcia Martinez).

Kongres kumranologiczny w Groningen odbywał się w związku z XIII Kongresem Międzynarodowej Organizacji do Badań Starego Testamentu (IOSOT) w Leuven. Jako postulat wystosowano do kongresu IOSOT w Leuven wniosek, żeby powołać Międzynarodową Organizację do Badań Tekstów Kumrańskich, której Kongresy odbywałyby się co trzy lata w łączności z kongresami IOSOT.

Warszawa

KS. STANISŁAW MĘDAŁA CM

Zdzisław J. Kapera

DRUGIE MIĘDZYNARODOWE KOLOKWIUM QUMRANOLOGICZNE (Kraków—Mogilany 1989)

W dniach 10—15 września 1989 r. odbyło się w Mogilanach k. Krakowa drugie międzynarodowe kolokwium qumranologiczne nt. „Mistrz Sprawiedliwości w świetle tekstów z Qumran”. Spotkanie miało na celu złożenie pośmiertnego holdu ks. Jeanowi Carmignacowi (1914—1986), jednemu z najwybitniejszych hebraistów europejskich XX wieku, założycielowi i przez trzy dziesięciolecia redaktorowi „Revue de Qumran”, znakomitemu znawcy rękopisów znad Morza Martwego. Jak pisałem na łamach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” (40, 1987, 119—132) ks. J. Carmignac pozostawał w żywym kontakcie z Komisją Orientalistyczną Oddziału Krakowskiego PAN i bawił z wykładami w Krakowie w r. 1985.

Zebranych w Mogilanach, powitał założyciel i honorowy przewodniczący Komisji Orientalistycznej, prof. dr hab. T. Lewicki. Wspomnienie o ks. J. Carmignacu wygłosił ks. A.-M. Denis (Louvain).

W trakcie pięciodniowych obrad wygłoszono ponad dwadzieścia referatów koncentrujących się wokół pięciu głównych tematów. Najwięcej i najbardziej szczegółowo dyskutowano o postaci Mistrza Sprawiedliwości, twórcy wspólnoty z Qumran, o którym kard. J. Daniélou pisał, że jest „prawdziwie godną podziwu postacią religijną”, jedną z tych, „które przed Janem Chrzcicielem, przygotowywały przyjście Chrystusa”. B. Thiering (Australia, Sydney) starała się przekonać obecnych, że datowanie Mistrza Sprawiedliwości na okres hasmonejski jest mało prawdopodobne w świetle paleografii.

F. M. Schweitzer (Nowy York) przedstawił Mistrza Sprawiedliwości jako egzemplifikację mesjanizmu gminy qumrańskiej. Z kolei R. Moscov (New York) przyjrzała się tej postaci w świetle poetycko-profetycznych form literackich określanych jako enigma i porównanie. W. Tyloch (Warszawa) przedstawił polskie badania nad Mistrzem Sprawiedliwości powracając do swych ustaleń jeszcze z lat 1960-tych, całkowicie nieznanymi na zachodzie Europy. Prace radzieckie nad Mistrzem Sprawiedliwości zaprezentowali L. M. Głuski na, (Leningrad), referując poglądy znakomitego uczonego radzieckiego J. D. Amusina (swego nieżyjącego męża), i I. Sz. Szifman (Leningrad), który porównał ustalenia Amusina z wynikami prac filologicznych K. B. Starkowej. M. Wise (Chicago) dosłał nam bardzo interesujący referat przedstawiający Mistrza Sprawiedliwości jako ewentualnego autora Zwoju Świątyni.

Szereg referatów poświęconych było problematyce „Qumran a Nowy Testament”. Na specjalną prośbę organizatora spotkania, O. Betz (Tübingen) zreferował sumarycznie wyniki badań na ten temat w ostatnich czterdziestu latach. Nadto przedstawił on swój pogląd na zagadnienie, o ile przekazy Zwoju Świątyni pomagają lepiej zrozumieć problem Procesu Chrystusa. H. Lichtenberger (Münster) przedstawił wyniki dotychczasowych badań nad kontrowersyjnym problemem związków Jana Chrzciciela z Qumran. H. Burgmann (Offenburg) nie miał w tym względzie żadnych wątpliwości, wskazując na nowe argumenty potwierdzające poglądy kard. J. Daniélou z lat 1950-tych. G. Brooke (Manchester) mówił o Lewim i Lewitach w tekstach qumrańskich i przekazach Nowego Testamentu. Jedynym polskim akcentem w tej grupie było wystąpienie ks. F. Siega (Warszawa) nt. Królestwa Bożego w Qumran i pismach św. Jana.

Trzecia grupa referatów dotyczyła podstawowych problemów qumranologii. Ph. R. Davies (Sheffield) wygłosił dwa referaty: „Apokaliptyka a teksty qumrańskie” oraz o „Trudnych problemach qumranologii”, które narosły wskutek opublikowania Zwoju Świątyni oraz dyskusji wokół tzw. hipotezy jerozolimskiej pochodzenia zwojów znad Morza Martwego, sformułowanej przez N. Golba. Potwierdził obalenie dotychczasowych ustaleń dotyczących datowania działalności Mistrza Sprawiedliwości, przedstawił na nowo funkcjonowanie gminy qumrańskiej, skonstatował zawalenie się konsensu wokół odkryć, sformułowanego w latach 1950-tych. J. C. Greenfield (Jerozolima) zaprezentował pełny, popularny przegląd wszystkich odkryć izraelskich nad Morzem Martwym, ze szczególnym uwzględnieniem okresu powstania Bar Kochby (w rejonie od Engedi po Masadę). N. Golb (Chicago) przedstawił najnowsze argumenty w obronie swojej hipotezy jerozolimskiej. L. H. Schiffman (Nowy York) mówił o nieznanym dotąd (bo ciągle nieopublikowanym) dokumencie 4Q MMT (tzw. List Mistrza Sprawiedliwości) i jego znaczeniu dla ustalenia początków gminy qumrańskiej. W tej grupie referatów miało miejsce wystąpienie ks. J. Chmiela (PAT, Kraków) z refleksjami na temat zwojów qumrańskich z punktu widzenia teorii komunikacji.

Czwarta grupa referatów wiązała się z problematyką literackich studiów nad rękopisami qumrańskimi. O. A.-M. Denis (Louvain) mówił o roli Prawa Mojżeszowego w Qumran i judaizmie Drugiej Świątyni; ks. S. Mędała (Kraków—Warszawa) o 4 Księdze Ezechasza i jej stosunku do tekstów z Qumran; B. Nitzan (Tel Aviv) — o „peszerach” i innych sposobach pouczeń; J. Riaud (Angers) o Terapeutach z Aleksandrii i ideale lewickim; M. Wilcox (Australia) o znaczeniu słów „cisza w niebie” (Ap 8, 1) w świetle współczesnych (także qumrańskich) paraleli. Do tej grupy referatów należy dodać teksty otrzymane od uczestników poprzedniej konferencji (którzy tym razem nie mogli przybyć do Mogilan): I. Fröhlich (o żydowskiej i qumrańskiej tradycji literackiej) i R. Eisenmana (o wyrażeniu **abeit galuto** w peszerze do Habakuka).

Ostatnią grupę referatów stanowiły wystąpienia na temat aktualnego stanu qumranologii jako nowej dyscypliny nauki. Z. J. Kapera (Kraków) zaprezentował swój szczegółowy referat (który w międzyczasie przekazał do wiadomości J. Strugnella i J. T. Milika), krytykując opóźniającą się publikację zwojów z groty 4 i przedstawiając szereg konstruktywnych propozycji pozwalających na szybszy i pełniejszy rozwój badań nad rękopisami znad Morza Martwego. W efekcie wielogodzinnej dyskusji zebrani ustalili tekst tzw. „Rezolucji Mogilańskiej 1989”, którą w ich imieniu oficjalnie sygnowali Ph. R. Davies, M. Wilcox i Z. J. Kapera. Zainteresowani znajdują ten tekst na łamach „Folia Orientalia” XXVI, 1989. Po raz pierwszy międzynarodowe gremium specjalistów

ostro potępiło bezprzykładne i nieuzasadnione opóźnienie publikacji zwojów, proponując pilne ich wydanie w postaci tablic. W ten sposób, dzięki fotograficznej edycji, zwoje weszyby w obieg badań naukowych, nie naruszając praw dotychczasowego zespołu do „editio princeps” (z transliteracją, przekładem i komentarzem). Wybiegając w przyszłość można dodać, że jako pierwsze czasopismo fragmenty rezolucji mogiłańskiej ogłosił „Biblical Archaeology Review” w artykule obserwatora konferencji, H. Shanksa pt. *Polish Conference. Resolution Calls for Release of Dead Sea Scrolls* (nr 1, styczeń — luty 1990, s. 10).

F. Sen (Madryd) dostał celem publikacji omówienie literatury qumranologicznej z Hiszpanii i pełny wykaz publikacji.

Do postępu w badaniach qumranologicznych z pewnością mogłoby przyczynić się opublikowanie katalogu największego w świecie prywatnego zbioru publikacji dotyczących odkryć nad Morzem Martwym. Znajduje się on jako depozyt w bibliotece Central Baptist Seminary w Kansas City, Kansas, s. U.S.A. Twórca tej kolekcji, prof. Fred E. Young zebrał około 20.000 książek, odbitek i kserografów z całego świata. Zasoób swej kolekcji, a przede wszystkim dzieje jej narodzin, przedstawił w komunikacie, który wzbudził duże zainteresowanie uczestników kolokwium.

Wszystkie wykłady wygłoszone w Mogilanach zostały wszechstronnie przedyskutowane. Szczególnie zacięte spory rozgrzały po referatach Ph. R. Daviesa, N. Golba i B. Thiering. Przyjęta w latach 1950-tych robocza hipoteza esseńska znalazła się ponownie w krzyżowym ogniu dyskusji. Wydaje się, że trudno dziś mówić o jakimkolwiek powszechnym konsensie. W ciągu ostatnich trzydziestu lat badań przybyło szereg pytań, których hipoteza esseńska nie potrafi wyjaśnić. Badania archeologiczne w Chirbet Qumran, paleografia rękopisów i ich datowanie budzą coraz większe zastrzeżenia. Wyniki studiów nad Zwojem Świątyni i tzw. Listem Mistrza Sprawiedliwości (4Q MMT) zdają się wskazywać na konieczność ponownego przemyślenia dotychczasowych ustaleń odnośnie do rękopisów z Qumran. Mogiłańskie spotkania dyskusyjne postanowiono kontynuować ustalając datę trzeciego kolokwium na lipiec 1991 r. W trakcie tego spotkania, organizowanego na cześć Józefa Tadeusza Milika, jedyne go Polaka w słynnym „Scrollers Team” Ojca Rolanda de Vaux, postanowiono zająć się prezentacją i analizą nowoopublikowanych tekstów, literaturą apokryficzną z Qumran oraz słynnym Zwojem Miedzianym. Osoby pragnące wziąć udział w tym kolokwium proszone są o zgłaszanie się bezpośrednio do organizatora: Dr Z. J. Kapera, Komisja Orientalistyczna PAN, ul. Sławkowska 17, 31—016 Kraków.

Nasi goście wyjeżdżali oczarowani Krakowem, gdzie zwiedzili Stare Miasto, katedrę i wawelskie wnętrza, Kazimierzem z dzielnicą żydowską, cmentarzem i renesansową synagogą przy ul. Szerokiej, oraz Tyńcem, gdzie zaprezentowano im Opactwo OO. Benedyktynów i wysłuchali koncertu organowego. Wycieczka w Pieniny pozwoliła im nadto zakosztować piękna przyrody Podkarpacia.

Kraków

ZDZISŁAW J. KAPERA

Ks. Hubert Ordon SDS

ODZNACZENIE KS. PROF. FELIKSA GRYGLEWICZA (W OSIEMDZIESIĘCIOLECIE URODZIN)

W dniu 25. 03. 1989 r. Senat KUL podjął uchwałę o przyznaniu nestorowi polskich biblistów, ks. prof. F. Gryglewiczowi medalu „Za zasługi dla KUL”. Sam akt wręczenia tego odznaczenia miał miejsce niemal dwa miesiące później, w dniu 23. 05. 1989 r. Doznał go rektor KUL ks. bp J. Śrutwa w obecności Senatu, reprezentanta Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ks. prof. A. Kubisia, wykładowców i studentów

Instytutu Biblijnego KUL, pracowników redakcji Encyklopedii Katolickiej na czele z sekretarzem naukowym ks. doc. J. Misiurkiem oraz przyjaciół i sympatyków laureata.

Zewnętrzną okolicznością, która przyczyniła się do takiego uczczenia ks. prof. F. Gryglewicza, była przypadająca w tymże roku 80-ta rocznica Jego urodzin (21. 09). Właściwą podstawę tego uhonorowania natomiast stanowił podkreślony w uchwale Senatu KUL wkład w rozwój nauk biblijnych na uczelni oraz zasługi położone dla Encyklopedii Katolickiej. Obydwa momenty rozwinął w wygłoszonej laudacji ks. bp prof. J. Szłaga.

Jednym z ważnych kierunków działalności ks. prof. F. Gryglewicza¹ była praca naukowo-dydaktyczna, rozpoczęta na uczelni w r. 1950, rok po uzyskaniu doktoratu teologii na UJ w Krakowie i trwająca aż do r. 1978. Obejmowała ona zajęcia prowadzone na Wydziale Teologicznym KUL tak dla alumnów, przygotowujących się do kapłaństwa (Lubelskie Seminarium Duchowne) jak i studentów — księży, pogłębiających wiedzę w zakresie specjalizacji biblijnej, często przyszłych wykładowców w seminariach duchownych. W efekcie powstało pod Jego kierunkiem 60 prac magisterskich i licencjackich oraz 17 rozpraw doktorskich. Spośród licznego grona Jego uczniów kilkunastu uzyskało stopień doktora habilitowanego czy też wysoko notowany w świecie tytuł doktora nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Należąc do czołówki polskich egzegetów kontynuują i rozwijają oni dzieło swego Mistrza. W sukcesy tych ludzi wpisuje się ogromna liczba starannie przygotowywanych przez ks. Profesora wykładów, wzorowo przeprowadzonych tak od strony formalnej jak i merytorycznej seminariów oraz mnóstwo godzin poświęconych konsultacjom, wskazaniom, radom, podyktowanym życzliwym i kompetentnym zaangażowaniem. Siane przez lata ziarno wiedzy i umiłowania Pisma św. zaowocowało bogatym plonem nie tylko we wskazanych przypadkach, lecz również w trudnej do ujęcia ilości słuchaczy, którzy z przekazywanej im prawdy czerpali i nadal korzystają w duszpasterskim posługiwaniu. Wśród nich trzeba wyróżnić tych wychowanków, którzy dostąpili godności biskupiej i aktualnie pełnią swe pasterskie zadania w Kościele polskim.

Drugim, nie mniej znaczącym obszarem działalności ks. prof. F. Gryglewicza była praca naukowo-wydawnicza². Zważywszy, że w połowie przypadła ona na czas niezwykle trudny, walki państwa z Kościołem lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych — a co za tym szło stwarzanych przeszkód i administracyjnych ograniczeń w publikowaniu literatury teologicznej — liczba 339 pozycji ks. Profesora (stan na 23. 05) jest imponująca. Składają się na nią monografie, artykuły, przyczynki, recenzje, redakcje prac zbiorowych. Szczególnie miejsce w tym dorobku zajmują komentarze do Ksiąg Machabejskich (1961), Listów katolickich (1959), Ewangelii według św. Łukasza (1974) w lubelskiej serii „Pismo św. ST”, „Pismo św. NT”. Nie można tu pominąć milczeniem dokonanego w oparciu o grecki oryginał, pierwszego po wojnie tłumaczenia Ewangelii i Dziejów Apostolskich. (Katowice 1947), które spotkało się z bardzo pozytywnymi recenzjami fa-

¹ Informacje o życiu i działalności naukowej ks. prof. F. Gryglewicza można znaleźć w: S. Łach, *Osiągnięcia Sekcji biblijnej na Wydziale Teologicznym KUL w ostatnim XX-leciu*. RTK 12: 1965, z. 1, s. 75—77; F. Gryglewicz, *Pięćdziesiąt lat Sekcji biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*. RTK 15: 1968, z. 1, s. 5—32; S. Łach, *Współczesna biblistyka polska*. „Znak” 24: 1972, s. 1373—91; A. Tronina, *Dwadzieścia lat Szkoły Biblijnej KUL (1956—1976)*. W: *W kręgu Dobrej Nowiny*. Red. J. Szłaga. Lublin 1984, s. 245—261; A. Tronina, *Jubileusz XXV-lecia Szkoły Biblijnej KUL*. RTK 29: 1982, z. 1, s. 121—26; J. Szłaga, *Życie i działalność ks. prof. F. Gryglewicza*. W: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*. (Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Dra F. Gryglewicza z okazji 50-lecia Jego kapłaństwa). Red. J. Szłaga. Lublin 1984, s. 13—19.

² Wykaz publikacji ks. prof. F. Gryglewicza aż do r. 1984 znajduje się w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*. (Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Dra F. Gryglewicza z okazji 50-lecia Jego kapłaństwa). Red. J. Szłaga. Lublin 1984, s. 19—26. Kolejny, obejmujący dalsze lata jest w druku.

chowców. Ze względu na ogromne zapotrzebowanie w owym czasie na teksty zwłaszcza NT, przygotowanie i wydanie nawet jego części stanowiło ważną pomoc dla duszpasterstwa.

Dostrzegane potrzeby decydowały również o podjęciu takiej a nie innej tematyki badań oraz opracowań ściśle naukowych jak i popularno-naukowych. To wyjaśnia zainteresowanie się ks. prof. F. Gryglewicza w kilku pozycjach literaturą qumrańską, zwłaszcza bardzo dyskutowaną w swoim czasie relacją między chrześcijaństwem a wspólnotą znad Morza Martwego. Identyczny motyw można dostrzec w publikowaniu książek czy artykułów, przybliżających niefachowemu czytelnikowi zagadnienia biblijne.

Odpowiedzią na innego rodzaju braki było przejęcie przezeń, po śmierci ks. prof. E. Dąbrowskiego, prac związanych z redakcją serii komentarzy do NT, doprowadzających zresztą do końca oraz wkład w powstanie *Wstępu do NT* (1969). Jedno i drugie dzieło stanowi do dziś wielką pomoc w poznawaniu objawienia Bożego zawartego w Piśmie św. oraz w kształtowaniu teologów. Fakt, że nawet w latach siedemdziesiątych występowały trudności z drukowaniem literatury religijnej, wyzwolił u ks. Profesora inicjatywę redagowania prac zbiorowych. W ten sposób dawał swym uczniom możliwości dzielenia się z szerokim odbiorcą własnymi przemyśleniami a przez dobrać, aktualną tematykę (teologia św. Łukasza, św. Jana, męka Chrystusa) zapełniał istniejące luki w polskiej bibliistyce.

Wcześniejse stwierdzenie, że wieloraka działalność ks. prof. F. Gryglewicza wykraczała daleko poza mury KUL, posiada jeszcze jeden aspekt. Poprzez wydawane w czasopiśmie zagranicznych artykuły prezentował On swoje osiągnięcia na arenie międzynarodowej. W ten sposób wszedł do nielicznego grona rodzimych egzegetów, którzy zaznaczyli swą naukową obecność poza granicami kraju. Również przynależność od r. 1964 do liczącej się w świecie Studiorum Novi Testamenti Societas i aktywne uczestnictwo w organizowanych przez nią kongresach stało się okazją do nawiązywania kontaktów z wysokiej rangi specjalistami i twórczej wymiany myśli. Szczególną jednak zasługą ks. Profesora w przybliżaniu międzynarodowym gremiom dorobku polskich biblistów była wieloletnia współpraca z „Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete”, dokąd przysyłał krótkie omówienia bibliograficzne publikacji, które ukazały się w naszych czasopiśmie, seriach wydawniczych lub pracach zbiorowych.

Uhonorowanie ks. prof. F. Gryglewicza medalem „Za zasługi dla KUL” trzeba by właściwie traktować jako symbol uznania i szacunku, jakie należą się pracowitemu życiu i efektywnej działalności Seniora polskich biblistów ze strony szerszych kręgów katolickiego społeczeństwa.

Lublin

KS. HUBERT ORDON SDS

Redakcja „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” dołącza się do serdecznych gratulacji i życzeń dla Czcigodnego Jubilata, długoletniego współpracownika czasopisma.

NEKROLOGI

Ks. Stanisław Strzelecki

**ŚP. KS. TADEUSZ PAPROCKI
(1927—1989)**

Mija już pierwsza rocznica śmierci ks. Tadeusza Paprockiego, profesora Pisma św. w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku.

Urodził się 14 października 1927 r. w Wilnie, jako syn Jana i Pelagii z d. Betto Paprockich. Oboje rodzice byli nauczycielami w szkole powszechnej im. Szymona Konarskiego. Tadeusz, po ukończeniu tejże szkoły, uczęszczał do gimnazjum im. Adama Mickiewicza. Ostatnie dwie klasy zaliczył na tajnych kompletach podczas okupacji niemieckiej. Uczył się dobrze, dzięki zdolnościom, pilności i zdyscyplinowaniu, które wyniósł z domu rodzinnego. Pod wpływem wiary i wdzięczności za miłosierną Opatrzność Bożą, jakiej doświadczył w trudnych latach wojny, zrodziła się w nim myśl o kapłaństwie.

Wiosną 1945 r. przyjechał w trybie repatriacyjnym, razem z rodziną do Sokółki. Rozpoczął tam naukę w liceum humanistycznym. Kontynuował ją w Białymstoku, gdzie uzyskał świadectwo dojrzałości. Tutaj w 1946 r. wstąpił do Seminarium Duchownego, które funkcjonowało również jako Wydział Teologiczny USB, przeniesiony zaraz po wojnie z Wilna. U podstaw tej decyzji, wyznał później, leżały takie motywy jak „własne doskonalenie się, życie dla wyższej idei — pracy nad młodzieżą”. Cała formacja seminaryjna, pod każdym względem prawidłowa i zharmonizowana, rokowała jak najlepszą przyszłość w służbie Kościoła. Święcenia kapłańskie otrzymał 8 czerwca 1952 r. z rąk metropolity wileńskiego abpa Romualda Jałbrzykowskiego.

Po roku pracy duszpasterskiej w parafii Janów, idąc w ślady swego wuja ks. infułata Henryka Betto, profesora Pisma św. w łomżyńskim Seminarium Duchownym, rozpoczął studia biblijne na Wydziale Teologicznym UW. Kiedy zmienił się status Wydziału na skutek powstania ATK, przeniósł się na KUL, gdzie studiował pod kierunkiem ks. prof. E. Dąbrowskiego i ks. prof. F. Gryglewicz. W 1958 r., po napisaniu pracy *Ewangelia Dzieciństwa Chrystusa w problemie synoptycznym*, uzyskał magisterium i licencjat. Zapisał się na studia doktoranckie i przystąpił do pisania rozprawy doktorskiej na temat *Przeośnienia bram i dróg u Mt 7, 13-14*. Mimo włożonej pracy nie potrafił sprostać wymaganiom, potrzebnym do pomyślnego sfinalizowania przewodu doktorskiego.

Wrócił do archidiecezji. W latach 1963—1974 pracował jako wikariusz w Sokółce. Codzienne obowiązki kapłańskie i duszpasterskie spełniał ze zwykłą sobie gorliwością. W r. 1970 powierzono mu wykłady dla księży z zagadnień biblijnych NT w Diecezjalnym Ośrodku Kształcenia Soborowego. Cztery lata później został profesorem Pisma św. NT w białostockim Archidiecezjalnym Seminarium Duchownym. Stale pogłębiając swą wiedzę biblijną, przekazywał ją językiem Objawienia i wiary. Oprócz pracy dydaktycznej, pełnił w Seminarium również funkcje moderatorskie. Od 1979 r. był dyrektorem biblioteki seminaryjnej. Zapisał się bardzo dobrze jako sekretarz na międzyseminaryjnych (Białystok, Drohiczyń n. Bugiem, Łomża i Siedlce) sesjach naukowych profesorów.

Praca formacyjna w Seminarium Duchownym nie oderwała go od duszpasterstwa i braci w kapłaństwie. Chętnie i ofiarnie udzielał się z posługą kapłańską wszędzie tam, gdzie go o to proszono lub gdzie po prostu mógł być przydatny. Przez szereg lat pomagał systematycznie w duszpasterskiej obsłudze kościoła w Księżynie. Należał do Unii Apostolskiej Kleru. Był także ojcem duchownym księży w dwóch białostockich dekanatach. Latem 1978 r. odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej. Kilkakrotnie jeździł do rodzinnego Wilna, gdzie również służył kapłańską pomocą, co było bez porównania trudniejsze wtedy niż obecnie. W r. 1983 otrzymał godność kapelana honorowanego Jego Świątobliwości.

Choroba nowotworowa, znoszona przez kilka lat bez słowa skargi, położyła kres jego życiu 21 stycznia 1989 r. W przekonaniu wielu, którzy znali go bliżej, zmarł w opinii świętości. Potwierdzenie tej opinii stanowił masowy udział wiernych w pogrzebie oraz sam nastrój pogrzebu, nacechowany autentycznym smutkiem, ale i głęboką nadzieją chrześcijańską. Koncelebrowanej przez 200 kapłanów mszy żałobnej przewodniczył bp Edward Kisiel. Zmarły bibliista został pogrzebany na cmentarzu farnym w Białymstoku. Tak się złożyło, że miejscem jego wiecznego spoczynku stał się grób, z którego niespełna trzy miesiące wcześniej ekshumowano doczesne szczątki Sługi Bożego ks. Michała So-
połki.

Dla pełniejszego obrazu postaci ks. Tadeusza Paprockiego wypadła na zarys jego *curriculum vitae* rzucić przynajmniej parę bardziej znamienitych rysów osobowych. Jednym z nich była tożsamość posługi i życia, dzięki której zawsze czuł się przede wszystkim kapłanem. Pielęgnował w sobie życie wewnętrzne, stosując wypróbowane środki ascezy i uświęcenia. Odznaczał się szeregiem cnót kapłańskich, równie cennych jak trudnych i rzadkich. Wśród nich należy wymienić zwłaszcza miłosierdzie i gotowość do służby względem wszystkich potrzebujących. Z natury szlachetny i dobry, widział w ludziach jedynie dobro, którym się budował i cieszył. O nikim źle nie mówił, nie potrafił się gniewać. Dla wielu pomagał duchowo i materialnie, chociaż sam prowadził niezwykle skromny tryb życia. Mocno zakorzeniona w Biblii cała formacja kapłańska sprawiała, iż był nie tylko nauczycielem Słowa Bożego, ale i jego wiernym świadkiem. Może właśnie dlatego zostawił po sobie — nie jest to bynajmniej frazes — jak najlepszą, świetlaną pamięć w ludzkich sercach.

Na pisarski dorobek ks. Tadeusza Paprockiego złożyły się następujące pozycje ogłoszone drukiem:

1. *Objawienie Boże* (Pomoc dla katechetów), „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku”, 2—3 (1975), 174—177.
2. *Pismo święte*, tamże, 2—3 (1975), 177—179.
3. *Św. Paweł Apostoł głosiciel słowa Bożego*, tamże, 3 (1976), 96—98.
4. *Błogosławieni ubodzy w duchu — refleksje biblijne*, tamże, 1 (1977), 56—62.
5. *Spojrzenie na wschodnią ikonę* (myśli wybrane), tamże, 1 (1978), 71—75.
6. *Kult Eucharystii w Archidiecezji Wileńskiej przed Soborem Watykańskim II*, tamże, 3 (1978), 125—132.
7. *Sp. ks. Piotr Wasiucionek* (1908—1978), tamże, 1 (1979), 134—137.
8. *Seminarium Duchowne przekazicielem wiedzy filozoficznej i teologicznej*, tamże, 1 (1982), 55—57.

Wśród opracowań nie wydanych drukiem najczęściej powtarza się temat Miłosierdzia Bożego oraz Matki Miłosierdzia z Ostrej Bramy. Można sądzić, że Tajemnica Miłosierdzia określiła w swoisty sposób całe jego życie, tak w doczesnym jak i wiecznym wymiarze.

Białystok

KS. STANISŁAW STRZELECKI

Ks. Bolesław Micewski CR

ŚP. KS. FELIKS SZREDER CR (1914—1989)

Odszedł do wieczności jako bibliista i dogmatyk polski, wykładowca i autor publikacji, członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, gorliwy kapłan i zakonnik ze Zgromadzenia XX. Zmartwychwstańców.

Pochodził z Kaszub. Urodził się 10 grudnia 1914 r. w Prokowskich Chróstach, w wielodzietnej rodzinie katolickiej, ubogich rolników Józefa i Marty z Plichtów. Był najstarszym dzieckiem. Miał pięciu braci i cztery siostry. Chrzest otrzymał 20 XII 1916 r. w Karuzach. Szkołę elementarną polską ukończył w Prokowie.

Po ukończeniu sześciu klas klasycznego gimnazjum, 12 września 1932 r. wstąpił do Zgromadzenia XX. Zmartwychwstańców. Nowicjał odbył w Krakowie, gdzie 15 lutego 1934 r. złożył pierwsze śluby zakonne. Świadeństwo maturalne otrzymał 5 czerwca 1935 r. w VII. Państwowym Gimnazjum im. T. Kościuszki we Lwowie. Tam też odbywał studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Jana Kazimierza. Święcenia kapłańskie otrzymał w Krakowie 21 grudnia 1939 r., po szczęśliwej ucieczce przed wojskami sowieckimi i grożącą deportacją na Sybir. Pracując przy alumnacie Zgromadzenia, jako jego wicerektor, od 1942 r. pogłębiał studia w Krakowie. Po wojnie (15 X 1945 r.) uzyskał stopień magistra teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego na podstawie pracy *Magnificat — rozbiór krytyczny*. W latach następnych uczył religii w Woli Duchackiej w szkole podstawowej nr 70, Zawodowej Szkole Przemysłu Skórzanego i w Liceum Elektrycznym oraz szkołach Złocieńce w województwie koszańskim. W tym okresie przygotowywał rozprawę doktorską *Nauka o Trójcy Świętej według Wilhelma Ockhama* pod kierunkiem ks. prof. I. Różyckiego. Po jej obronie (24 VII 1952 r.) uzyskał stopień doktora teologii.

Ks. Szreder stale interesował się Biblią i pogłębiał znajomość języków starożytnych i współczesnych. Bardzo długo trwały jego starania o wyjazd na studia zagraniczne, bo od jesieni 1948 r. do wiosny 1963 r. Odbył je w Instytucie Biblijnym w Rzymie uzyskując (24 VI 1966) licencjat nauk biblijnych. Uczestniczył również w podróży naukowej na Bliżni Wschód i do Egiptu. Należał do tłumaczy Biblii Tysiąclecia. Przed wyjazdem na studia i po powrocie z nich był cenionym wykładowcą teologii dogmatycznej, bibliistyki i języków starożytnych w Wyższym Seminarium Duchownym XX. Zmartwychwstańców w Poznaniu (1952—1957), a następnie w krakowskich instytutach teologicznych (Papieskim Wydziale Teologicznym, Częstochowskim Seminarium Duchownym, Wyższym Seminarium Duchownym OO. Paulinów, Instytucie Liturgicznym). Pod koniec życia wykładał teologię biblijną i pomagał w przekładzie tekstów biblijnych. Ceniono jego artykuły, godziny biblijne, nauki rekolekcyjne i kazania.

Bardzo ważna i cenna była jego stała i gorliwa pomoc w pracy duszpasterskiej. Głosił czasem nauki misyjne. Był długoletnim spowiednikiem SS. Zmartwychwstańek w Kętach, Stryszawie i Krakowie. W Krakowie spędził większość życia kapłańskiego przy ul. Łobzowskiej 10 i ul. Szkolnej 4. W czasie krótkiego przełożenia w domu Łobzowskim zorganizował artystyczne odnowienie wnętrza kościoła w 1961 r. Przez ostatnie kilkanaście lat życia nie mógł wykladać z powodu nabytej padaczki, co było dla niego wielką tragedią. Do końca jednak spowiadał.

Nowa choroba śmiertelna, połączona z wielkim cierpieniem, trwała tylko 15 dni. Zmarł w szpitalu w Krakowie przy ul. Śniadeckich, dnia 9 maja 1989 r. Pogrzebek ks. Feliksa Szredera odbył się 17 maja w Krakowie — Woli Duchackiej, gdzie został pochowany w grobowcu swego Zgromadzenia. W pogrzebie brali udział liczni księża i klerycy.

Ks. dr. Feliks Szreder CR opublikował:

1. *Druga Księga Królewska* — przekład i komentarz. w: *Biblia Tysiąclecia, Poznań 1965, 339—366.*
2. *Eschatologiczna istota Kościoła*. w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*. Kraków 1971, 295—322.
3. *Homilie na rok A (XI—XXXIV niedziela)*. w: *Homilie i godziny biblijne*. Kraków 1972, 90—199.
4. *Nauczyciel mocy i miłości ks. Piotr Semenenko CR*. Dz. Chic. 274 (1965), 9. 11.
5. *Ostatnia Wieczerza*. „Studia Warmińskie”, t. 12, 1975, 445—448.
6. *Synowie przemienienia będą synami zmartwychwstania*. Dz. Chic. 80 (1942), cz. 4, 41.
7. *Św. Józef a zjednoczenie hipostatyczne*. RBL 4—5 (1974) 215—220.
8. *Św. Józef a zjednoczenie hipostatyczne*. w: L. Strada, *Patron doskonały*. Kraków 1976, 26—33.
9. *Ważniejsze metafory eklezjologiczne w Piśmie św.*, RBL 6 (1962) 321—329.

W maszynopisie pozostawił przygotowane materiały:

1. Bogdan Jański ojcem Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, 1971, s. 6.
2. Człowiek odradzający się w Duchu Świętym. Nauka św. Pawła o odrodzeniu człowieka. Kraków 1972, s. 48.
3. Posłannictwo Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. 1971, s. 146.
4. Przekład na język polski encykliki Piusa XII „Sacra virginitas”, 1954, s. 30.
5. Świętość św. Józefa a świętość św. Jana Chrzciciela, s. 6.
6. Tajemnica zmartwychwstania, s. 17.
7. Teologia psalmów, 1972, s. 35.
8. Teologia św. Pawła, 1964, s. 77.
9. Uwagi o artykule ks. Jana Reinke CR „Teoria teologiczna ks. Piotra Semenki”, 1958, s. 9.

Kraków

KS. BOLESŁAW MICEWSKI CR

Ks. Jacek Jezierski

ŚP. KS. JERZY WIRSZYŁŁO (1901—1990)

Śp. ks. Jerzy Wirszyłło urodził się 4 V 1901 roku w Orzechówce, leżącej na terenie powiatu taraszczańskiego (Taraszcza) w guberni kijowskiej. Był synem Marii Przecławskiej (1871—1949), urodzonej również w Orzechówce oraz Wacława Wirszyłły, lekarza. Po ukończeniu humanistycznego gimnazjum w Kijowie (1911—19) Jerzy Wirszyłło rozpoczął studia przygotowujące do kapłaństwa w seminarium duchownym diecezji łucko-żytomierskiej. W związku z wojną bolszewicką 1920 roku, zajęcia seminaryjne przeniesiono z Żytomierza do Otyki, korzystając z gościnnej magnackiej rezydencji, a później do Gniezna i Poznania. W Gnieźnie kleryk Wirszyłło spędził ostatni rok swoich seminaryjnych studiów. Tutaj jego profesorami byli, między innymi: ks. Stanisław Krzeszkiewicz (zob. Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918—1981. T. VI Warszawa 1983 s. 237—240) oraz ks. Mieczysław Bielawski (zob. Słownik... T. V s. 100—101).

Po święceniach diakonatu Jerzy Wirszyłło został wysłany na dalsze studia teologiczne celem zdobycia specjalizacji do Tuluzy we Francji. Podjął je na Wydziale Teologicznym Instytutu Katolickiego w latach 1923—25 i uwieńczył doktoratem z teologii dogmatycznej. Studiował u takich profesorów jak F. Cavallera, L. Saltet. W tym samym czasie kształcił się w Tuluzie drugi ksiądz z tej samej co ks. Wirszyłło w diecezji, a mianowicie, znany później działacz polskiego ruchu katechetycznego ks. Józef Wojtukiewicz (1901—88). Dnia 3 II 1924 roku protektor ks. Wirszyłły i jednocześnie fundator jego naukowego stypendium francuski biskup Louis Ricard udzielił mu w Nicei święceń kapłańskich, z przeznaczeniem dla posługi w diecezji łuckiej.

Następnie w latach 1925—27 ks. dr J. Wirszyłło studiował w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, mieszkając w Kolegium Chorwackim. Ukoronowaniem nauki był licencjat z Pisma Świętego. Mistrzami naszego Biblioty byli wówczas profesorowie: P. G. Deimel, Ludwik Semkowski SJ, W. Fonck SJ, E. Power SJ. Po ukończeniu studiów ks. Wirszyłło powrócił do macierzystej diecezji, gdzie został mianowany profesorem nauki biblijnych w diecezjalnym seminarium duchownym w Łucku. Obowiązki te pełnił w latach 1927—45. W tym mieście przeżył lata drugiej wojny światowej, z ich okrucieństwem i poniżeniem.

W styczniu 1945 roku wyjechał w ramach ewakuacji wraz ze swą matką do Lublina. Po przeniesieniu się do Olsztyna otrzymał stanowisko profesora egzegezy Pisma Świętego, w podejmującym na nowo po wojnie działalność Wyższym Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum”. Na tym stanowisku trwał od 17 X 49 do 1 X 87 r. Równocześnie został lektorem języków: hebrajskiego, greckiego, łacińskiego.

Zmarł dnia 23 IV 1990 roku w swoim mieszkaniu, w gmachu Kurii Biskupiej w Olsztynie. Został pogrzebany na Cmentarzu Komunalnym przy ul. Poprzecznej 25 IV 90 obok swojej matki.

Ksiądz Jerzy Wirszyłło był człowiekiem wszechstronnie uzdolnionym oraz starannie wykształconym. Oprócz języka polskiego znał język rosyjski i ukraiński. Bardzo dobrze władał francuskim. Biernie opanował język angielski i włoski. Cieszył się dużą znajomością podstawowych języków Biblii, to jest hebrajskiego, greki oraz łaciny kościelnej. Posiadał znajomość jeszcze innych języków przynajmniej częściową np.: syryjskiego czy chorwackiego. Interesował się historią, archeologią, sztuką i literaturą starożytną kręgu semickiego jako bazą dla studiów nad Biblią. W miarę możliwości uzupełniał i wzbogacał swój specjalistyczny księgozbiór sprowadzając z zagranicy encyklopedie, monografie, podręczniki i czasopisma naukowe dotyczące Biblii. Do końca życia interesowała go historia i polityka, a szczególnie los chrześcijan na Wołyniu i Podolu. Pozostawił po sobie kilkadziesiąt rysunków, akwarel i kilka obrazów w oleju przedstawiających budowle sakramentalne lub fragmenty architektury kościelnej.

W Łucku, po powrocie z rzymskich studiów pisał popularne artykuły do czasopism diecezjalnych, ukazujących się w diecezji, przede wszystkim — do „Życia Katolickiego”. Działalność publicystyczna i popularyzatorska z tego okresu wymaga opracowania. W „Studiach Warmińskich” znajdują się artykuły ks. Wirszyłły: „Eklezjologiczna terminologia dokumentów qumrańskich” (1964 T. I s. 199—214) oraz „Uwagi na marginesie kazań Krasickiego” (1965 T. II s. 95—111). Głównym profesjonalnym dokonaniem ks. Wirszyłły jest polski przekład „Księgi Kapłańskiej” znajdujący się w tak zwanej „Biblii Tynieckiej” nazywanej „Biblią Tysiąclecia”. Tłumaczenie to ks. J. Wirszyłły oczekuje na omówienie i rzeczową ocenę po latach swego funkcjonowania oraz w świetle nowych badań.

Ks. Wirszyłło był człowiekiem o delikatnej konstrukcji psychicznej, zamkniętym w sobie, nieskorym do wspomnień, samotnym, nieufnym. Wydarzenia dziejowe, wojenne, a w szczególności doświadczenie terroru stalinowskiego i neostalinizmu wycisnęły na jego osobowości swoiste piętno. Otwierał się dopiero w gronie osób, które zdobyły jego pełne zaufanie. Milcząco niósł w sobie ranę człowieka wypędzonego, pozbawionego pejzażu stron ojczystych, którymi były dla niego Wołyń, Podole, Kijowszczyzna.

Codziennie życie Profesora „Hosianum” biegło wedle bardzo regularnego rytmu. Był wzorowym księdzem, bardzo klarownym i systematycznym wykładawcą. Posiadał jakiś osobisty urok. Był powszechnie szanowany. Budził respekt ze względu na swą naukową kompetencję, rzetelność i kulturę osobistą. Pozostał wierny ideałowi klasycznego wykładawcy i nauczyciela, który nie angażuje się w działalność społeczną, pastoralną, urzędniczą. W sposób umiejętny starał się obronić status profesora, z konieczną dla jego właściwego wypełniania niezależnością. Poświęcił się przede wszystkim rzetelnemu wprowadzeniu seminarzystów w nauki biblijne. W sposób dyskretny inspirował do umiłowania Pisma świętego. Obcy był mu duch fanatyzmu czy też fundamentalizmu biblijnego.

Olsztyn

KS. JACEK JEZIERSKI

P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, 1988, ss. XXII + 1738.

Edizioni Paoline wyspecjalizowały się ostatnio w publikacji pożytecznych słowników podręcznych z różnych dziedzin teologii i nauk humanistycznych. Otrzymaliśmy w ten sposób: *Nowy słownik encyklopedyczny teologii moralnej* (już 7. wydanie), *Nowy słownik teologiczny* (4. wyd.), *Mały słownik biblijny* (5. wyd.), *Nowy słownik duchowości* (4. wyd.), *Nowy słownik liturgiczny* (3. wyd.), *Nowy słownik mariologiczny* (2. wyd.) i kilka innych. Wśród nich ukazał się *Nowy słownik teologii biblijnej* — praca zbiorowa 36 znanych biblistów włoskich i 5 zagranicznych, pod kierunkiem bpa Pietro Rossano, rektora Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie i biskupa pomocniczego Rzymu dla duszpasterstwa kultury, ks. Gianfranco Ravasio, profesora egzegezy starotestamentalnej na wydziale teologicznym w Mediolanie oraz o. Antonia Girlandy SSP, profesora em. w Papieskim Wydziale Teologicznym „San Bonaventura” w Rzymie.

Słownik obejmuje 166 haseł monograficznych w porządku alfabetycznym i 35 haseł odnośnikowych. Hasła zostały opracowane bardzo starannie: każda księga biblijna posiada obszernie omówienie historyczno-literacko-teologiczne, postaci biblijne, kategorie i zagadnienia literackie, teologiczne i metodologiczne, pojęcia i idee. Każde hasło zaopatrzone odpowiednią bibliografią.

Słownik ma charakter popularnonaukowy, mogą z niego korzystać i bibliści, i duszpasterze, i świeccy. Bardzo pomocny skorowidz analityczny.

Zwraca uwagę staranna edycja: format 13 x 22 cm, druk na papierze indyjskim, twarde oprawa w futerał.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Tłum. bp Romaniuk. Poznań 1989.

Literatura biblijna w Polsce została wzbogacona o kolejne tłumaczenie obcojęzycznej pozycji typu słownikowego, które po *Słowniku teologii biblijnej* (red. x. Léon-Dufour, Poznań—Warszawa 1985³) i *Słowniku Nowego Testamentu* (X. Léon-Dufour, Poznań 1986²) — tym razem dotyczy obrazów i symboli w Piśmie świętym. Stało się to za sprawą ks. bpa Kazimierza Romaniuka, który dokonał tłumaczenia III wydania (I wyd. — 1973 r.) książki Manfreda Lurkera, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1987³.

Manfred Lurker — jeden ze współczesnych egzegetów zachodniemieckich — swoją działalność naukową poświęcił na dogłębne poznawanie znaczeń licznych symboli, obrazów, przerośni, cyfr, mitów i legend, które czytelnik Biblii może dostrzec niemalże na każdej jej stronie. Świadczy o tym bibliografia prac M. Lurkera, która dotyczy przede wszystkim tych zagadnień i związanych z nimi problemów. Wystarczy tu wspomnieć choćby: *Symbol, Mythos und Legende in der Kunst*, Baden—Baden 1974; *Der Baum in Glauben und Kunst*, Baden—Baden 1976; pracę zbiorową pod redakcją tegoż autora: *Wörterbuch der Symbolik* Kröners Taschenbuchausgabe 464, Stuttgart 1979; *Der Kreis als Symbol*, Tübingen 1981; *Alder und Schlange. Tiersymbolik im Glauben und Weltbild der Völker*, Tübingen 1983. Przeglądając zaś literaturę, dotyczącą pojęcia symbolu w Biblii (nie bez znaczenia jest w tym względzie, wspólna praca M. Lurkera, W. Biesa i H. Schneidera: *Bibliografie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie*. Internationales Referateorgan. Jahrgang 14, 1981, Baden—Baden 1981), odnosi się przekonanie o wielkim zainteresowaniu ową tematyką.

Jak zostało zaznaczone w przedmowie przez M. Lurkera, III wydanie pracy — o które opiera się omawiane tłumaczenie — zostało ubogacone o 32 nowe hasła. W ten sposób słownik wyjaśnia 258 pojęć symboli i obrazów zawartych w Biblii. W poszczególnych hasłach został zastosowany poczwórny układ problemu. W pierwszej części danego obrazu czy symbolu, zostało zarysowane zwięzłe wprowadzenie do omawianego fenomenu. Autor wyjaśnia, z czym się kojarzy dane słowo w potocznym, tradycyjnym rozumieniu, a także — w zależności od hasła — wspomina o jego znaczeniu w starożytności (np. Grecja, Egipt, Rzym, Babilonia, Persja, Mezopotamia), jak również o odniesieniu danego słowa do licznych bóstw starożytnego Wschodu. Dwie następne części dotyczą wyjaśnienia poszczególnych obrazów, symboli i przerośni w Biblii. Autor dokonuje wyboru najważniejszych tekstów Pisma świętego, by w oparciu o nie wyjaśnić dany obraz lub symbol najpierw w Starym Testamencie, po czym przenieść go na Nowy Testament.

Ostatnia, czwarta część danego hasła zawiera krótkie informacje o oddziaływaniu biblijnych obrazów i symboli na twórczość sławnych Ojców Kościoła, wielkich świętych, o wpływie na systemy filozoficzne czy też prądy historyczne. Autor ukazuje ponadto zastosowanie danego terminu w sztuce kościelnej, zarówno starożytnej jak i nowożytnej, wschodniej i zachodniej, co pomaga zrozumieć liczne ornamenty architektoniczne i ikonograficzne. Na sam koniec czwartej części, słownik prezentuje zastosowanie danego obrazu i jego wykorzystanie w liturgii a także w ascetyce.

Szczególą zaś zaletą *Słownika obrazów i symboli biblijnych* jest zamieszczenie danych bibliograficznych, odnośnie omawianego wcześniej obrazu czy symbolu, co stanowi pomoc dla dalszych poszukiwań i rozwiązań problemu. Ogólnie rzecz ujmując, słownik staje się z jednej strony pewnego rodzaju ogólnym „vadamecum” dla początkujących w danym zagadnieniu, z drugiej zaś strony otwiera się dla tych, którzy z racji swoich szczególnych zainteresowań chcą pogłębić naukowe dociekania. W tej materii, słownik służy pomocą nie tylko biblistom i teologom, ale także patrologom, historykom, biografom jak również tym, którzy zajmują się starożytną architekturą, ikonografią, malarstwem czy w ogóle — sztuką.

Słownik może również stać się narzędziem w apostołacie biblijnym, jeśli tylko zechcemy zachęcić i doprowadzić wiernych do lektury Starego i Nowego Testamentu.

Kraków

JACEK STRYCZEK

The New Jerome Biblical Commentary. Ed. R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY. Wyd. G. Chapman 1990, ss. XLVII + 1484.

Ukazało się nowe, drugie wydanie jednotomowego komentarza do całego Pisma św. w języku angielskim. Pierwsze wydanie (JBC) ujrzało światło dzienne w 1968 r. Przedmowę do niego napisał kard. A. Bea. Do drugiego wydania (NJBC) przedmowę napisał kard. C. M. Martini, arcybiskup Mediolanu, b. rektor Biblicum.

Drugie wydanie zostało zmienione w stosunku do pierwszego w dwóch trzecich. Doszły nowe osiągnięcia różnych dyscyplin biblijnych i nowi autorzy: jest wyliczonych 74 współpracowników komentarza! Zespół edytorski tworzy trzech wytrawnych egzegetów północnoamerykańskich: Reymond Brown SS, specjalista z Nowego Testamentu, Joseph A. Fitzmyer SI, prof. emeryt., specjalista od zwojów kumrańskich i inskrypcji aramejskich, oraz Roland E. Murphy, OCarm, który specjalizuje się w dziedzinie literatury mądrościowej.

NJBC zawiera nie tylko najnowsze dane egzegezy biblijnej, ale będąc komentarzem katolickim odznacza się otwartością ekumeniczną. Przeglądając opasły tom NJBC, wydany na doskonałym papierze, o czytelnym charakterze druku, mimo znacznej objętości nie wazącej wiele, wzdycha się jednocześnie do czegoś podobnego w naszym języku.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. LECH STACHOWIAK, *Potop biblijny. Tworzywo literackie — treść opowiadania — teologia*. Seria *Jak rozumieć Pismo święte?* Lublin 1988, ss. 186.

Ks. Lech Stachowiak jest znanym w Polsce bibliistą, autorem wielu książek i artykułów z zakresu bibliistyki i teologii biblijnej. Ostatnia jego publikacja dotyczy opowiadania z Księgi Rodzaju (6—9) o potopie. Potop zawsze należał do tematów chętnie podejmowanych przez katechetów i kaznodziejów. Interesuje też on wielu świeckich. Dobrze więc się stało, że ukazała się omawiana książka ks. Lecha Stachowiaka, która — jest w zasadzie przeznaczona dla szerokiego kręgu czytelników, ale uwzględnia najnowsze teorie teologiczne w tym zakresie. Autor stara się — w miarę możliwości — nie używać zbyt skomplikowanych terminów teologicznych. Pragnie, aby każdy, kto sięgnie po tę niewielką książeczkę mógł ją zrozumieć i przemyśleć.

Książka ks. Stachowiaka uczy prawdziwej miłości do Pisma świętego. Autor, poprzez analizę tworzywa literackiego, treści opowiadania i teologii pragnie zachęcić czytelnika, aby podjął świadomy trud zgłębiania niełatwych tekstów Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu. Takim właśnie trudnym tekstem biblijnym jest także opowiadanie o potopie.

Podzielił publikację na cztery rozdziały. W pierwszym rozdziale zatytułowanym *Potop na tle prehistorii biblijnej i opowiadań pozabiblijnych*, autor zestawia bibliijną relację o potopie z przekazami pozaskryturystycznymi, przede wszystkim ze słynnym eposem Gilgamesz. Można się tu dowiedzieć o wielu podobieństwach tekstu natchnionego i innych przekazów. Autor odkrywa równocześnie głęboki i zarazem niepowtarzalny charakter tekstu z Księgi Rodzaju. W dalszym ciągu pierwszego rozdziału omówiona jest wewnętrzna budowa opowiadania o potopie biblijnym. Uwzględniono w tym miejscu dwa źródła tekstu świętego: jahwistyczne i elohistyczne, połączone w jedną całość przez nieznanego nam bliżej redaktora.

W drugim rozdziale zawarty jest stosunkowo szczegółowy wykład treści opowiadania o potopie biblijnym. Jest on oparty na starannie wyróżnionych źródłach, które pozwalają na dostrzeżenie specyficznych cech teologii jahwisty i autora kapłańskiego.

Rozdział trzeci stanowi jakby ukoronowanie wcześniejszych refleksji, których głównym przedmiotem są najistotniejsze tematy teologiczne tekstu z Księgi Rodzaju.

Ostatni rozdział uzupełnia poprzedni. Mamy tu do czynienia z pogłębioną już refleksją teologiczną na temat potopu biblijnego. Są tu trudniejsze partie tekstu, ale — jak sądzę — czytelnicy dadzą sobie z nim radę. W tym rozdziale autor zwraca uwagę na to, że aluzje i nawiązania do wydarzenia potopu, aczkolwiek niezbyt liczne, znajdują się w wielu księgach Starego Testamentu, w tzw. literaturze międzytestamentalnej i w Nowym Testamencie.

Omawiana publikacja jest konkretnym i rzeczowym naświetleniem problematyki potopu biblijnego, udaną próbą rozwiązania wielu trudności związanych z egzegezą opowiadania z Księgi Rodzaju. Jeśli się doda do tego, że język ks. Stachowiaka jest jasny, prosty, przekonujący i komunikatywny, można powiedzieć, że książka ta zasługuje na wysoką ocenę. Największa jej wartość leży w tym, że omawia całokształt zagadnienia potopu i dostarcza przeciętnemu czytelnikowi — do którego jest adresowana przede wszystkim — rzeczowych, autentycznych i obiektywnych informacji i bogatego materiału do osobistej refleksji o prehistorii biblijnej i historii początków.

Sochocin

KS. JAN AUGUSTYNOWICZ

R. E. FRIEDMAN *Who Wrote the Bible?*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 1987, stron 299.

Książka omawia tło historyczne i społeczne formowanie się Pięcioksięgu i ksiąg historycznych Starego Testamentu. Formowanie się tych dwóch grup pism Starego Testamentu ujmuje autor jako długi i złożony proces, w którym brały udział zarówno całe ugrupowania społeczne, jak również indywidualni pisarze.

Za punkt wyjścia Friedman przyjmuje hipotezę powstania Pięcioksięgu z czterech

źródeł, ale wzbogaca ją wynikami nowszych badań procesu redakcyjnego poszczególnych źródeł i własnymi przemyśleniami. Jako tło historyczne dokumentów biblijnych autor wydziela trzy zasadnicze okresy: lata 1200—722 przed Chr., 722—587 przed Chr. i 587—400 przed Chr.

Na pierwszy okres przypada powstanie monarchii Dawida oraz odrębna historia dwóch bliźniaczych królestw: królestwa Judy i królestwa Izraela. Autor wskazuje, w jaki sposób w tekstach dokumentu jahwistycznego (J) zostały zakodowane doświadczenia religijne i historyczne państwa południowego, a w tekstach dokumentu elohistycznego (E) — państwa północnego. W drugim okresie ukazuje aktywność pisarską na dworze Ezechiasza i Jozjasza, której wynikiem jest powstanie Księgi Powtórzonego Prawa i historii deuteronomicznej. Na tle trzeciego okresu, w którym nastąpiło wygnanie i powrót do Jerozolimy, Friedman przedstawia skomplikowaną historię literacką i teologiczną dokumentu kapłańskiego (P). Wskazuje na starożytność tradycji zetknięcia się Izraelitów z religią babilońską i kulturą perską, na łączność prawa kapłańskiego z Dziełem Kronikarskim, a zwłaszcza na znaczny udział Ezdrasza w ostatecznej redakcji Pięcioksięgu.

Chociaż książka ma charakter popularyzacji współczesnych badań historyczno-krytycznych na temat genezy tekstów Starego Testamentu, to jednak wnosi także pewne oryginalne ujęcia problematyki. Friedman prezentuje zwłaszcza oryginalną interpretację kapłańskiego opisu Przybytku z Księgi Wyjścia (s. 174—187). Jego zdaniem autor opisu znał Przybytek z autopsji, gdyż znajdował się on w świątyni Salomona. Na uzasadnienie swojej hipotezy odwołuje się do licznych tekstów, które łączą Przybytek ze świątynią (Ps 26, 8; 27, 4-5; 61, 5; 74, 7; 1 Krl 6, 2; 8, 4; 1 Krn 6, 33; 9, 23; 2 Krn 5,5; 29, 6; Ant. VIII 6, 1; bSotah 9a).

Książka Friedmana zasługuje na szczególną uwagę ze względu na jej walory dydaktyczne. Autor w sposób klarowny i przystępny przybliży czytelnikowi niezwykle złożony i skomplikowany proces powstania Pięcioksięgu i historii deuteronomicznej. Jednocześnie wskazuje na najważniejsze idee teologiczne, które stają się zrozumiałe w odpowiednim kontekście historycznym.

Warszawa

KS. STANISŁAW MĘDAŁA CM

R. B. COOTE — K. W. WHITELAM. *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (The Social World of Biblical Antiquity Series, 5), The Almond Press, Sheffield 1987, stron 212.

W toczącej się od wielu lat dyskusji wokół początków Izraela jako narodu i państwa. W oparciu o krytyczną ocenę tradycji biblijnych i danych archeologicznych, wypracowano trzy zasadnicze teorie. Są to: teoria infiltracji plemion pasterskich (A. Alt, M. Noth, M. Weippert), inwazji nowych plemion (W. F. Albright, G. E. Wright, J. Brith) oraz teoria rewolucji chłopskiej (G. E. Mendenhall, N. G. Gottwald). Coote i Whitelam proponują nowe spojrzenie na początki Izraela jako na długi proces zagospodarowywania górzystych terenów Palestyny przez miejscowych wieśniaków z udziałem nomadów i lokalnych band, jaki dokonywał się w związku z ustaniem handlu interregionalnego nad Morzem Śródziemnym pod koniec epoki późnego brązu i w pierwszym okresie epoki żelaza.

Książka, oprócz wstępu (s. 7—10), wykazu cytowanych dzieł (s. 189—207) i indeksu autorów (s. 209—212) zawiera sześć rozdziałów. Kolejno noszą one tytuły: *Odtwarzanie historii starożytnego Izraela; Modele osiedlania się i handlu interregionalnego w historii Palestyny; Geografia i stosunki społeczne w historii Palestyny, Wyłonienie się Izraela: przemiana w epoce żelaza I w Palestynie; Formacja państwa Dawidowego; Pojęcie wczesnego Izraela w historii.*

Autorzy wychodzą z założenia, że informacje biblijne są niewystarczające do rekonstrukcji historii starożytnego Izraela, a istniejące próby wyjaśnienia początków narodu izraelskiego nie integrują materiału archeologicznego. Opowiadają się nadto za koncepcją historiografii wyjaśniającej (F. Braudel), a nie zdarzeniowej. Tego rodzaju historio-

grafia nie zajmuje się pojedynczymi wydarzeniami i aktorami tych wydarzeń, lecz rozumieniem prawideł zmian dziejowych przez odwoływanie się do bardziej teoretycznych nauk, jako socjologia, ekonomia, ekologia i antropologia. Dlatego jako zasadniczy klucz do zrozumienia początków Izraela wskazują oni ogólne prawo przeobrażeń politycznych i społecznych na terenie Palestyny, poczynając od wczesnej epoki brązu aż do czasów współczesnych. Materiałem pozwalającym ustalić stałe wzorce organizacji społecznej mieszkańców Palestyny i sformułować prawo przemian politycznych jest położenie geopolityczne Palestyny, jej specyficzne ukształtowanie terenowe (zwłaszcza nizinny pas nadmorski i środkowy pas górzyski), warunki klimatyczne oraz dane archeologiczne dotyczące intensyfikacji zasiedlania Palestyny.

Na miejsce historii biblijnej autorzy wprowadzają koncepcję historii Palestyny. Koncepcje autorów biblijnych na temat początków Izraela zastępują modelem heurystycznym, który usiłują zweryfikować w oparciu o materiały archeologiczne. Biorąc pod uwagę teren oraz klimat palestyński wykazują oni, że stałymi mieszkańcami Palestyny są rolnicy i pasterze, którzy żyją w symbiozie. Jako tło różnicowania się i rozwoju społecznego mieszkańców Palestyny ukazują handel interregionalny. Handel interregionalny jest podporą rozwoju elity miejskiej, która bezpośrednio kontroluje chłopów, a pośrednio także nomadów. Przeciwwagę elity miejskiej stanowią uciekinierzy i bandyci, którzy dochodzą do głosu w momentach zbyt intensywnej kontroli Palestyny przez obce mocarstwa.

Przez Palestynę przebiegały główne szlaki handlowe łączące Wschód z Zachodem. Położenie Palestyny decyduje o tym, że jej ludność prawie zawsze były uzależniona od obcych mocarstw. To uzależnienie jest proporcjonalne do intensyfikacji handlu interregionalnego, który uruchamia takie formy ekonomii palestyńskiej, jak inwestycje militarne dla celów strategicznych, handel tranzytowy, produkcję lokalną na eksport (zwłaszcza oliwę i wino), eksploatację miejscowej siły roboczej i pielgrzymki. Intensyfikacja handlu tranzytowego w Palestynie między żyznymi terenami Egiptu i Mezopotamii wpływała na rozwój pasterstwa na terenach granicznych. Kontrola dróg nadmorskich i terenów typowo rolniczych była powodem ucieczki znacznej części ludności w tereny górzyskie i okazją powstania band. Gdy handel interregionalny upadał, wówczas nomadzi i bandyci szukali zabezpieczenia swego bytu w uprawie terenów górzyskich i granicznych. Właśnie taki proces można zaobserwować pod koniec epoki późnego brązu i na początku epoki żelaza, kiedy pojawia się na arenie dziejów naród izraelski. Wynika z tego, że Izrael powstał w wyniku cichej ugody między miejscowymi rolnikami, nomadami i bandytami. Rozwój rolnictwa w terenach górzyskich pchał nową formację społeczną do organizowania się politycznego, aby zapełnić powstałą lukę w tym miejscu geograficznym, które na jakiś czas zostało pozbawione ściślejszej kontroli zewnętrznej. Monarchia izraelska stanowi zatem wewnętrzną tendencję rozwojową społeczeństwa palestyńskiego pierwszego okresu epoki żelaza dla ochrony rolnictwa, która znalazła wyjątkowe warunki zewnętrzne do samorealizacji. Tak więc autorzy uważają, że pojawienie się Izraela w Palestynie wiąże się z rozwojem wewnętrznym rolniczej społeczności palestyńskiej, a nie z inwazją zewnętrzną. Natomiast zasadniczym czynnikiem w formowaniu się państwa izraelskiego był kryzys spowodowany przyrostem ludności i potrzeba zapewnienia jej stałych źródeł utrzymania, a nie nacisk ze strony Filistynów.

Ta nowa i oryginalna propozycja spojrzenia na początki Izraela zapewne nie może być uznana za pełne wyjaśnienie korzeni narodu izraelskiego oraz jego instytucji politycznych. Albowiem nie uwzględnia ona miejsca religii jahwistycznej w rozwoju narodu izraelskiego, nie wyjaśnia tradycji o podbojach pewnych terenów Palestyny przez niektóre plemiona izraelskie i o zróżnicowaniu instytucji politycznych między państwem północnym a południowym, nie zostawia miejsca na tradycje o wyjściu z Egiptu, a zwłaszcza nie pozwala zrozumieć, dlaczego w przekazach biblijnych istnieje tak silne nastawienie Izraelitów przeciwko kulturze kananejskiej. Mimo to książka wnosi wartościowe ujęcia tła palestyńskiego do zrozumienia wielu przekazów biblijnych. Na szczególne podkreślenie zasługuje uwydatnienie przez autorów znaczenia handlu interregionalnego w rozwoju historycznym mieszkańców Palestyny oraz obecności nomadyzmu jako stałego elementu w strukturze społecznej starożytnego Izraela.

W. G. WATSON, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, JSOT Press, Sheffield 1986², ss. 460.

Książka powyższa jest kolejną pozycją serii *Journal for the Study of the Old Testament* i kolejnym cennym opracowaniem w dziedzinie stylistyki biblijnej obok prac Alonso Shökela, Collinsa, Kugela, O'Connora. Badanie stylu poezji biblijnej było dotychczas raczej sporadyczne niż systematyczne i skoncentrowane wokół treści tekstów literackich. Metoda analizy stylistycznej traktuje literaturę przede wszystkim jako tekst badając strukturę formalną jego jednostek. W. G. Watson łączy obydwie dziedziny: lingwistykę i krytykę literacką zwracając szczególną uwagę na analizę stylu wersetu hebrajskiego.

Celem opracowania jest omówienie metod i rezultatów współczesnych badań nad poezją biblijną oraz przedstawienie dalszych narzędzi badawczych dla egzegetów i studentów. Podstawowym założeniem Autora jest konieczność włączenia przykładów z literatury ościennych, przede wszystkim ugaryckiej i akkadyjskiej. Porównanie technik poetyckich klasycznej poezji hebrajskiej z technikami wersetów ugaryckich i akkadyjskich ukazuje identyczność lub znaczące podobieństwo zestawionych form. Celem Watsona jest opis poezji hebrajskiej, dlatego Autor dokonał ścisłej selekcji wersetów innych literatur odsyłając zainteresowanych do bogatej bibliografii na końcu każdego podrozdziału.

Na treść omawianej pozycji składają się analizy technik i cech hebrajskiej poezji ustnej, omówienie różnych teorii metrum poezji hebrajskiej (accental theory, alternating stress metre, word-unit theory, thought-unit, syllable-counting, letter-counting), prezentacja zjawiska paralelizmu biblijnego w kontekście matematycznej teorii symetrii, układu stroficzności oraz opisu warstwy dźwiękowej (aliteracja, rym, onomatopeja, gra słów) i semantycznej (obrazy poetyckie, metafora, elipsa, merismos, przerzutnia) poezji starohebrajskiej. Każdy rozdział rozpoczyna się wprowadzeniem w temat, potem następuje opis analizowanego zjawiska, porównanie z formami innych literatur semickich, podział i omówienie form i funkcji oraz podanie przykładów do dalszych badań wraz z ćwiczeniami stylistycznymi. Bibliografia zawiera pozycje ogólne, językoznawcze oraz semickie: hebrajskie, ugaryckie, akkadyjskie i fenickie.

Praca W. G. Watsona ukazuje niezwykle bogactwo form klasycznej poezji hebrajskiej przy równoczesnym wprowadzeniu w świat innych literatur semickich. Stanowi doskonały materiał referencyjny i bibliograficzny oraz jest cennym przykładem zastosowania współczesnych metod lingwistycznych w egzegezie biblijnej. Lektura tej książki jest zachętą do nowego i głębszego odczytania poezji starohebrajskiej i wezwaniem do weryfikacji tradycyjnych opisów form poetyckich. Według słów Autora: „Badanie klasycznej poezji hebrajskiej i starożytnej poezji semickiej na długo pozostanie żywą, absorbującą i rozwijającą się dyscypliną naukową” (s. 385).

Kraków

MARIA KANTOR

L. VAGANAY — C. B. AMPHOUX. *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Ed. du Cerf, Paris 1986, ss. 300.

W r. 1933 wybitny egzegeta francuski ks. Léon Vaganay wydał *Wprowadzenie do krytyki tekstu Nowego Testamentu*. Pięćdziesiąt lat później w 1986 r. wydawnictwo du Cerf zwróciło się do świeckiego biblisty z wydziału teologii protestanckiej w Montpellier, Christiana Bernarda Amphoux, zajmującego się krytyką tekstu biblijnego, o uwspółcześnienie wydania Vaganay. W ten sposób ukazało się drugie wydanie *Initiation* Vaganay, które w połowie zostało napisane na nowo przez Amphoux. Niemniej koncepcja pracy pozostała dawna: jest to zwięzłe, ale na wysokim poziomie wprowadzenie do problematyki krytyki tekstualnej NT. Książka jest przeznaczona zarówno dla szerszego grona czytelników, którzy interesują się stanem wiedzy na temat tekstu biblijnego, jak i dla studentów biblistyki, którzy winni opanować elementarne dane z tekstologii biblijnej. Język jest bardzo komunikatywny — to zasługa starego Vaganay, który należał do

szkoły „ubarwiającej” każdą trudną rzecz, podobnie jak H. Daniel Rops. Amphoux doprowadził status quo wiedzy do roku 1986. Mamy więc NT, który można zalecić zarówno studentom, jak i zainteresowanym czytelnikom.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

J. A. FITZMYER SI, *Luke the theologian*. Aspects of his teaching, Paulist Press, New York 1989, ss. XIII + 250.

Książka J. A. Fitzmyer'a stanowi zbiór ośmiu wykładów, jakie w czasie zimowego semestru w 1987 r. miał autor na Uniwersytecie Oksfordzkim. Fitzmyer jest honorowym profesorem studiów biblijnych na The Catholic University of America. Jest również przewodniczącym Towarzystwa Literatury Biblijnej i Katolickiego Stowarzyszenia Biblijnego, będąc zarazem wydawcą czasopism obu tych Towarzystw. Jest wybitnym specjalistą w dziedzinie pisarstwa Łukasza.

Prezentowana książka jest swoistym pogłębieniem i uaktualnieniem niektórych tematów z Łukaszej teologii. Można traktować ją jako dopowiedzenie do tego, co Fitzmyer napisał już w swoim komentarzu: *The Gospel according to Luke* (Anchor Bible 28, 28A; Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985; ss. XXVI + 1642). Książka podzielona jest na osiem rozdziałów. W każdym z nich autor nawiązuje do dyskusji i różnorodnych punktów widzenia, jakie wywiązały się w ostatnim czasie na poruszane tematy. Wyraźnie przy tym zaznacza swój stosunek do nich i prezentuje własne rozwiązania. Na początku każdego rozdziału autor wyjaśnia stosowane pojęcia, szersze tło problemu, oraz podaje plan swojego wykładu. Stanowi to duże ułatwienie w korzystaniu z tej pracy. We wstępie do książki podane są najważniejsze współczesne komentarze i monografie dotyczące problematyki pism Łukasza. Książka zaopatrzona jest ponadto w indeks autorów cytowanych w tekście, indeks przedmiotowy i skrypturalny.

W pierwszym rozdziale Fitzmyer rozważa problem autorstwa III Ewangelii i Dziejów. Omawia tu kolejno: tradycję II wieku w odniesieniu do tych pism, obecność Łukasza w Macedonii i Filipii oraz literacki charakter Wir-Sektion. Autorstwo Ewangelii jako dzieła Łukasza potwierdzają papirus Bodmer XIV z II w., oraz świadectwo Ireneusza i Tertuliana. Wir-Sektion ma zaś charakter dziennika podróży, którą odbył autor Dziejów z Pawłem.

Kolejny rozdział dotyczy opowiadania o dzieciństwie Jezusa Łk 1—2. Fitzmyer, mówiąc o jego historyczności, określa go za Burrows'em jako „imitative historiography”. Dane, które Łukasz otrzymał z tradycji zasymilował z innymi materiałami literackimi, a także mocno zabarwił reminiscencjami ze ŚT. Opowiadanie Łukasza jest niezależne od Mateuszowego, dlatego niemożliwe jest uzgodnienie pewnych szczegółów. Mają jednak wspólnie odziedziczoną tradycję. Została ona przez każdego ewangelistę wykorzystana w sposób jemu właściwy.

Trzeci rozdział o Maryi w Łukaszej historii zbawienia nawiązuje do Łukaszej perspektywy na historię. Jest to historia zbawcza, bo Bóg jest jej inicjatorem, kierownikiem i celem. Fitzmyer zgadza się z jej podziałem zaproponowanym przez Conzelmana. W drugiej części wykładu dość pobieżnie omawia każdy z pięciu epizodów, w których Łukasz nazywa po imieniu Matkę Jezusa.

Kolejny rozdział za przedmiot rozważania ma teksty o Janie Chrzcicielu. Dla naszego autora co innego znaczy „Jan historyczny” i „Jan historii”. Obraz historycznego Jana, który tworzy się z krytycznej lektury tekstów i źródeł dotyczących jego osoby, może tylko po części odpowiadać Janowi historii. Fitzmyer charakteryzuje postać Jana przedstawioną przez Łukasza, podkreślając przy tym, że to właśnie on daje jego najlepszy obraz. Jest to wybrana postać okresu Izraela, a równocześnie inaugurująca okres Jezusa.

Piąty wykład dotyczy rozumienia pojęcia „uczeń” u Łukasza. Wprawdzie uczniostwo jest fenomenem chrześcijańskim, ale pozostaje pod wpływem środowiska żydowskiego oraz stosunków świata hellenistycznego. Uczeń Jezusa ma stać się zaczynem nowej wspólnoty. Od niego oczekuje się wiary, pokuty i nawrócenia oraz chrztu. Te trzy elementy stanowią dla Łukasza fundamentalną odpowiedź ucznia na chrześcijańską kerygmę.

Tematem kolejnego wykładu są szatan i demony. Po wyjaśnieniu terminów używanych na ich określenie, autor omawia kuszenie Jezusa, Jego działalność po kuszeniu i w końcu skupia swą uwagę na Jezusowych słowach o upadku szatana (Łk 10, 17-20).

Następny rozdział traktuje o Prawie Mojżeszowym i Żydach w pismach Łukasza. Dla tego ewangelisty Prawo Mojżeszowe jest stałą normą ludzkiego postępowania w trzech okresach historii zbawienia, a także znakiem rozpoznawczym Ludu Bożego. Według Jezusa Prawo ma nadal charakter normatywny, ale także proroczy.

Ostatni rozdział jest komentarzem do sceny ukrzyżowania poprzez epizod z łotrami. Autor ukazuje, co wnosi on do zamierzonego przez Łukasza obrazu śmierci Jezusa.

Omawiana praca zasługuje na polecenie specjalistom w dziedzinie biblistyki. Jej wartość wypływa zarówno z logicznego i spójnego wykładu, jak i z informacji dotyczących niektórych aspektów teologii Łukasza. W wielu wypadkach daje nowe, oryginalne na nie spojrzenie.

Przemyśl

PAWEŁ PIETRUSIAK

ROMAN STANISŁAW ZDZIARSTEK OP, *Chrystianologia świętego Pawła*. T. 1: *Aspekt ontyczny*, Kraków 1989, Polskie Towarzystwo Teologiczne, s. 270.

Kim jest chrześcijanin? — to pytanie, które nieustannie staje przed wszystkimi, którzy noszą to szczytne i zobowiązujące miano. Pytanie to, będąc pytaniem o chrześcijańską tożsamość, ciągle domaga się nowych odpowiedzi na miarę czasów i sytuacji, w które wchodzi i przeżywa każdy chrześcijanin; domaga się niejako podwójnej odpowiedzi, odpowiedzi obiektywnej, opartej o dane jakich dostarcza Biblia, oraz odpowiedzi subiektywnej, którą każdy wypowiada swoim życiem. Obydwie odpowiedzi są oczywiście ze sobą organicznie połączone, odpowiedź subiektywna może być budowana wyłącznie w oparciu o dane obiektywne i w ich świetle weryfikowane.

Bardzo cenną obiektywną odpowiedzią na pytanie o istotę chrześcijanina jest książka o R. S. Zdziarstka OP, *Chrystianologia świętego Pawła*, którą udostępniło nam Polskie Towarzystwo Teologiczne. Autor wyprowadza tę odpowiedź w oparciu o listy św. Pawła, które odgrywają w niej uprzywilejowaną rolę.

Całość opracowania została ujęta w ośmiu rozdziałach. Rozdział pierwszy zawiera uwagi metodologiczne; został więc w nim omówiony najpierw neologizm „chrystianologia”, którego zastosowanie pozwala na rozróżnienie dwóch dziedzin: „antropologii” mającej za przedmiot człowieka w ogóle i „chrystianologii” odnoszącej się do człowieka zbawionego. „Chrystianologia to nauka o chrześcijaninie oparta na Objawieniu Bożym, ujmująca go w relacji do Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego” (s. 35). Aby chrystianologia św. Pawła była właściwie czytelna, autor omówił następnie relację ontyczną i moralną, jakie zachodzą między chrześcijaninem i Chrystusem. Mają one charakter transcendentny, osobowy i dynamiczny.

Rozdział drugi poświęcony jest źródłom chrystianologii, jaką wypracował św. Paweł. Wykorzystuje ona hebrajską i grecką koncepcję człowieka, z oczywistym uprzywilejowaniem tej pierwszej. Można nawet powiedzieć więcej, że Pałowy „nowy człowiek” jest przeciwieństwem greckiej koncepcji człowieka. Pałowa chrystianologia została ukształtowana głównie w oparciu o wizję człowieka przekazaną przez Stary Testament, w nim też trzeba szukać jej charakteru relacyjnego. Aby w pełni ukazać chrystianologię św. Pawła, trzeba wyjść od, skrótowo wprowadzić przez niego potraktowanej, koncepcji człowieka oczekującego zbawienia. Stanowi to treść rozdziału trzeciego.

Pełny wykład chrystianologii nie może być zbudowany bez uwzględnienia Pałowej wizji Chrystusa (rozdział czwarty). By móc poznać chrześcijanina trzeba poznać jego Wzór. Chrześcijanie są przeznaczeni, by stali na wzór Chrystusa.

W rozdziale piątym o. R. S. Zdziarstek przechodzi już do omówienia koncepcji chrześcijanina. Zwraca więc uwagę na fundamentalne znaczenie chrztu w ukonstytuowaniu się chrześcijanina.

W rozdziale następnym, po ukazaniu przebywania Osób Boskich w chrześcijaninie, omawia o. Zdziarstek skutek tego przebywania, czyli ontyczną strukturę chrześcijanina.

Strukturę tę św. Paweł wyraził przy pomocy synonimicznych formuł, które równocześnie są imionami chrześcijanina. W świetle refleksji św. Pawła chrześcijanin jest „nowym stworzeniem”.

W życiu ochrzczonego wyjątkową rolę odgrywa Duch Święty. W rozdziale ósmym autor podkreśla, że pełni On względem chrześcijanina, na poziomie ontologicznym, funkcję eschatologiczną, którą św. Paweł wyraża za pomocą trzech przenośni. Duch Święty jest dany chrześcijaninowi jako „zadek w celu realizacji odkupienia” (Ef 1, 14), został on Nim „opieczątowany na dzień odkupienia” (Ef 4, 30), chrześcijanin posiadając Jego „pierwszy dar — wdycha oczekując chrześcijanina nowym istnieniem, ukierunkowuje się ku ostatecznemu wypełnieniu — „ku odkupieniu”; jest On „zadatkim” nasze go dziedzictwa ku odkupieniu, by stać się ostateczną własnością Boga Ojca.

Chryistianologia świętego Pawła opracowana przez o. R. S. Zdziałka stanowi wartościową pozycję na polu naszych rodzimych poszukiwań biblijnych, ma ona w pełnym znaczeniu tego słowa charakter pionierski. Wyraża się on m.in. we wprowadzeniu neologizmu „chryistianologia”, który zastępuje, by być na trwałe włączonym do języka teologicznego. Najcenniejszą wartością omówionej publikacji jest wyodrębnienie w Pawłowym spojrzeniu na chrześcijanina płaszczyzny ontycznej i moralnej, z których pierwsza była do tej pory niemal pomijana przez biblistów i teologów. Jest to niezwykle ważne, ponieważ wymiar ontyczny decyduje o tożsamości chrześcijańskiej oraz stanowi podstawę do budowania całej sfery moralnej chrześcijanina. Wskazana tu publikacja może więc zostać z dużym pożytkiem wykorzystana przez teologię moralną, łącznie z przyczynieniem się do jej przebudowy i nowego jej usprawiedliwienia.

W omawianej publikacji autor wykorzystał bogatą literaturę obcojęzyczną; została napisana jasnym i komunikatywnym językiem, co czyni ją dostępną dla wszystkich czytelników. Przede wszystkim jednak powinni zainteresować się nią bibliści, teologowie i duszpasterze, dla których może stać się dużą pomocą w działalności pastoralnej.

Gorlice

KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989, Księgarnia św. Jacka, ss. 96.

Bibliografia polska wzbogaciła się niedawno o książkę o. prof. Hugolina Langkammera poświęconą apokryfom Nowego Testamentu. Literatura dotycząca apokryfów jest wciąż jeszcze u nas bardzo skromna. Poza przestarzałymi pracami J. Radlińskiego i przekładem z francuskiego *Ewangelii apokryficznych* F. Amiota, posiadamy wydane w 1986 r. dwutomowe dzieło ks. M. Starowiejskiego będące również przekładem ewangelii apokryficznych. W 1987 r. Redakcja Wydawnictw KUL wydała *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu* R. Rubinkiewicza.

Z radością zatem witamy książkę o. Langkammera. Obejmuje ona apokryfy NT, apokryfy judeochrześcijańskie o tematyce apokaliptycznej oraz dodatki, w których autor przedstawia nam zagadnienia dotyczące kanonu i natchnienia Pisma św.

Analizując treść poszczególnych apokryfów, autor przechodzi do omówienia motywów teologicznych, doktrynalnych i specyfiki literackiej. Takim specyficznym rodzajem literackim w literaturze apokryficznej są Listy apokryficzne. Autor uważa, że związek formy literackiej i treści jest czysto formalny, gdy chodzi o ewangeliczne wzorce. Forma epistolograficzna również nie jest w pełni utrzymana. Listy apokryficzne, jak pisze autor, nie są więc ani ewangeliami ani listami.

O. Langkammer w swej książce omawia również apokryfy powstałe w kręgach judeo-chrześcijańskich, które przyjmują formy wizji lub przepowiedni, a sama ich treść nosi znamiona apokaliptyczne.

Książka zawiera dodatki, w których autor zapoznaje czytelnika z historią kanonu ST i NT oraz przybliża zagadnienia związane z natchnieniem biblijnym. Literatura bibliograficzna zamieszczona na końcu książki pomoże czytelnikowi zainteresowanemu poszerzeniem wiadomości o apokryfach w dotarciu do różnych opracowań dotyczących tego tematu.

Książkę napisaną językiem jasnym i zrozumiałym czyta się z wielkim zainteresowaniem. Może ona być wielką pomocą dla tych, których interesuje okres intertestamentalny i judeochrześcijański.

Kraków

JOLANTA WŁODARCZYK

M. CZAJKOWSKI, *Biblia dziś odczytana*, Warszawa 1988, str. 179.

Z radością stwierdzamy fakt, że wzrasta w Polsce zainteresowanie Biblią wśród coraz szerszych kręgów wiernych. Pociąga to za sobą potrzebę dostarczenia zainteresowanym odpowiednich, popularyzujących pomocy. Wydaje się, że z różnych względów jest ich u nas wciąż za mało. Dlatego z zadowoleniem należy zauważyć pojawienie się książki Mariana Czajkowskiego *Biblia dziś odczytana*. Ma ona charakter popularyzujący.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza (*Główne prawdy w Biblii*) obejmuje 36 artykułów, które autor opublikował w „Tygodniku Polskim” 1985 r. Autor wybrał tylko niektóre tematy, jakie — jego zdaniem — „właśnie dzisiaj, w naszych czasach, mają jakąś szczególną wartość kulturową i egzystencjalną i to nie tylko dla ludzi wierzących” (s. 5). Ta pierwsza część obejmuje siedem rozdziałów: Bóg w Starym Testamencie (4 tematy), główne prawdy antropologii biblijnej (10 tem.), teologia życia ludzkiego (7 tem.), człowiek a świat (4 tem.), podstawowe zasady współżycia społecznego (4 tem.), rzeczy ostateczne człowieka (4 tem.), z problematyki biblijnej filozofii życia (3 tem.).

Przegląd tytułów rozdziałów mógłby wskazywać, że pierwszy rozdział poświęcony jest problematyce Starego Testamentu, a pozostałe — całej Biblii. Tak jednak nie jest. Autor opiera się bowiem w swoich rozważaniach prawie wyłącznie na tekstach Starego Testamentu. Czasem jednak — bez podania wyraźnego kryterium — sięga do tekstów Nowego Testamentu (np. s. 49; 52—54). Z tego też powodu dla większości przedstawionych w I. części tematów właściwszy byłby tytuł „Stary Testament dziś odczytany”.

Jak sam autor zaznacza — „stopień popularyzacji jest w poszczególnych opracowaniach tej książki nierówny” (s. 6). Różnice jednak nie są tak istotne, by przeszkadzały w lekturze. A czyta się tę książkę lekko i z dużym zainteresowaniem. Autor obdarzony jest talentem popularyzatora. Potrafi zainteresować czytelnika. Wykazuje przy tym znajomość przedstawionych zagadnień biblijnych.

Autor traktuje swoje opracowanie jako eseje. Trudno więc mieć do niego pretensje, że nie są one wyczerpujące. Mogą jednak być cennym wprowadzeniem w dalszą lekturę Biblii.

Jak nierówny jest stopień popularyzacji, nierówny też jest stopień wykorzystania Biblii w poszczególnych opracowaniach. Czasem wydaje się, że jest jej po prostu za mało. Zamiast więc opowiadać teksty biblijne własnymi słowami, może lepiej byłoby je przytoczyć (np. s. 12-13; 24). Niekiedy ma się też wrażenie, że przytaczane teksty służą tylko ilustracji przeprowadzanych rozważań, zaś podawane stwierdzenia za mało wynikają z Biblii (np. s. 25-27). Zdarza się, że refleksje autora są jakby na marginesie tekstów biblijnych (np. s. 40; 65; 147-149).

W popularyzacji nieuchronne są uproszczenia. Trzeba się jednak strzec, żeby nie były rażące i nie zawierały błędów. Takich rażących uproszczeń nie ustrzegł się autor *Biblii dziś odczytanej*. Trudno bowiem zgodzić się z takim zdaniem: „W skład Biblii wchodzi bowiem około siedemdziesięciu najróżnorodniejszych ksiąg, które powstały w różnych epokach, w różnych sytuacjach historii Izraela” (s. 155). Nie jest prawdą, że wszystkie księgi Nowego Testamentu zależą głównie od historii Izraela. Podobny sprzeciw budzi stwierdzenie: „Biblia mówi o Bogu na sposób ludzi, którzy żyli kilka wieków przed Chrystusem” (s. 157). Prawdopodobnie ma autor na myśli tylko Stary Testament, ale tytuł *Biblia dziś odczytana* nie pozwala na takie „zaokrąglenie”.

Uwagi krytyczne odnośnie do cz. I. nie podważają jej dużej wartości. Niektóre spostrzeżenia autora godne są podkreślenia. Ciekawy jest wniosek, że płodność nie jest nakazem lecz błogosławieństwem (s. 29). W temacie *Powołanie do małżeństwa* autor umiejętnie i twórczo wykorzystał Rdz 3 i Pieśń nad Pieśniami. Stawia on Biblii intrygujące, aktualne pytania, choć nie na wszystkie (np. samobójstwo) może ona dać wyraźną odpo-

wiedź. Zauważyć trzeba też czytanie autora. Wpłata on w swoje rozważania z dużą swobodą ciekawe fragmenty, m.in. z literatury pięknej.

Część druga (*Wprowadzenie w czytanie Biblii*) opracowana jest bardziej wyczerpująco niż pierwsza. Szkoda tylko, że autor i tu skoncentrował się zasadniczo tylko na Starym Testamencie i nie wykorzystał tak narzucającej się w omawianych tu zagadnieniach konstytucji *Dei Verbum* (szczególnie rozdz. 3). Dwa tematy opracowane w tej części (*Jak rozumieć Pismo święte* i *Jak czytać Pismo św.?*) są niezbyt precyzyjnie oddzielone, dlatego zawierają pewne powtórzenia.

Na końcu książki zamieszczona jest *Bibliografia polska w wyborze*. Dobrana jest ona przede wszystkim pod kątem Starego Testamentu (zaznaczone to jest zresztą w pierwszych czterech jej częściach). Mimo to zauważa się pewne niekonsekwencje w postaci tytułów wyraźnie nowotestamentowych (np. II, 3; III, 7 i 10).

Mimo zasygnalizowanych usterek omawiana publikacja stanowi duże osiągnięcie w swoim rodzaju. Na pewno spotyka się z wdzięcznością i uznaniem szerokiego kręgu czytelników, którzy szukają przystępnych pomocy prowadzących do osobistego spotkania ze Słowem Bożym.

Ołtarzew

KS. JULIAN WARZECHA SAC

A. RABINOVICH (text), *Israel*, Gallery Book 1989.

Wydawnictwo amerykańskie Gallery Book, które wypuściło na rynek szereg albumów światowej sławy, jak: „Chiny”, „Tybet”, „Indie”, „Japonia”, zaangażowało dziennikarza urodzonego w Nowym Jorku, pracującego obecnie w Izraelu, Abrahama Rabinovicha, do opracowania albumu „Israel”. Jest to album odznaczający się przejrzystym komentarzem, który pełni rolę przewodnika historycznego, gdzie solidny materiał faktograficzny został zabarwiony ciekawymi opowiadaniem o ludziach, miejscach i zwyczajach. Wspaniałe zdjęcia kolorowe pokazują wiele ujęć i szczegółów, które normalnie uchodzą obserwacji zwiedzających.

Dobrze się stało, że polskie wydawnictwo Sport i Turystyka opracowuje polską wersję tego albumu.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. ST. GRZYBEK *Przygotujcie drogę Panu, Jemu prostujcie ścieżki* (Mt 3, 3). *Homilie na rok A*, Kraków 1989, s. 204.

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie wydało kolejną książkę pióra ks. prof. Stanisława Grzybka, pt. *Przygotujcie drogę Panu, Jemu prostujcie ścieżki* (Mt 3, 3). *Homilie na rok A*.

Homilie ks. Grzybka zawierają zwięzłą i praktyczną egzegezę perykop biblijnych czytanych w roku A. Najczęściej jest to egzegeza Ewangelii. W miarę zastosowań praktycznych egzegeza ta zostaje poszerzona o pierwsze i drugie czytanie mszalne. Homilie mają charakter tematyczny — to znaczy ich treścią jest analiza centralnych idei zawartych w czytaniach danej niedzieli. Analiza ułatwia zrozumienie tekstu oraz zawiera praktyczne wskazania możliwe do stosowania w codziennym życiu chrześcijanina. W *Słowie wstępnym* ks. Profesor zaznacza, iż głównie chodziło mu o to, „aby słuchacz postawił sobie pytania: czego się dziś konkretnie nauczyłem i jakie powinienem wyciągnąć z tej homilii postanowienia? Homilia ma tak zadziałać na uczestnika Mszy św., by wracał do jej treści przez cały tydzień, więcej, by tą treścią żył i wzbogacał nią swoje życie duchowe” (s. 6).

Każda homilia poprzedzona jest *Wprowadzeniem* pomyślanym jako krótka introdukcja, którą celebrans lub komentator może odczytać wiernym przed Mszą św.

Każdą homilię Autor opatruje tytułem. Tytuł z reguły wyraża myśl przewodnią perykopy dnia oraz syntetyzuje treść homilii. W ten sposób Autor ułatwia czytelnikom lub

słuchaczom percepcję proponowanych przemysłów.

W aspekcie formalnym każda jednostka zawiera wstęp, osnowę i zakończenie. Wstęp najczęściej nawiązuje do aktualnego okresu roku liturgicznego, do tajemnicy dnia oraz do przepisanych rubrykami czytań. Osnowa zawiera dwa zasadnicze punkty. Pierwszy z nich ogólnie można określić jako tzw. wyjście egzystencjalne. Jest to opis lub zarys konkretnej sytuacji życiowej człowieka, który poszukuje rozwiązania swych problemów religijno-moralnych w świetle Słowa Bożego. Drugi punkt stanowi próbę odpowiedzi na te zagadnienia w kontekście prawdy biblijnej, przede wszystkim zawartej w czytaniach dnia. Zakończenie jest propozycją konkretnych wskazówek praktycznych, możliwych do zastosowania w codziennym życiu chrześcijanina, przy czym zawsze jest powiązane z liturgią Mszy św. jako źródłem i szczytem naszej religijności.

Szczególnie cennym elementem książki pióra ks. prof. St. Grzybka są połączone z każdą homilią oryginalne teksty modlitwy wiernych. Są to oparte na motywach biblijnych nowe, zwięzłe propozycje do wykorzystania podczas Mszy św.

Chociaż Autor adresuje swoją książkę przede wszystkim do kapłanów — wydaje się, że można znacznie rozszerzyć krąg jej przyszłych czytelników. Nie tylko duszpasterze, studenci teologii czy zakonnicy, lecz również wierzący ludzie świeccy a zwłaszcza młodzież może z pożytkiem czytać te homilie.

Wierzchlas

KS. WOJCIECH PAZERA

KS. TADEUSZ OLSZAŃSKI, *W światłach Męki Pańskiej*, Kraków 1989, str. 415, Instytut Wydawniczy Księża Misjonarzy „Nasza Przeszość”.

Chociaż od czasów śmierci Chrystusa na krzyżu mija już prawie dwa tysiące lat, to przecież nie maleje zainteresowanie się Męką Pańską. Jest ona zawsze wiecznie aktualna, wiecznie żywa, wiecznie ubogacająca umysły i serca ludzkie. Medytują o niej i piszą nie tylko zawodowi egzegeci, którzy bardzo szczegółowo i fachowo interpretują każdy szczegół tej Męki, przekazany nam przez ewangelistów, ale piszą na jej temat bardzo różni ludzie.

I tak o Męce Pańskiej spotykamy już bardzo ciekawe i cenne myśli w najstarszych apokryfach z pierwszych wieków chrześcijaństwa, wiele osobistych refleksji do tych myśli dorzuciła pobożność ludzi średniowiecza a dziś powstaje wiele powieści pisanych przez powieściopisarzy, psychologów a nawet i lekarzy. (zob. wykaz bibliografii podanej przez Autora omawianej pozycji na str. 405). Nakręcono też i stale nakręca się filmy o Męce Pańskiej, a w różnych stronach świata odbywa się pasyjne nabożeństwa, (Oberammergau, Kalwaria itp), buduje wspaniałe Drogi Krzyżowe, kaplice i przydrożne figury, prezentujące różne sceny z męki Chrystusa.

Wszystko to świadczy, jak stwierdza sam Autor o jednym, że chociaż „Jezus Chrystus dokonał wielu dzieł na miarę boską... to tylko jedno dzieło, jedno słowo i jeden znak wzniosły się ponad wszystkie inne i stały się sumą i streszczeniem wszystkich innych: a było to dzieło krzyża, słowo krzyża i znak krzyża” (s. 9). Temu dziełu, temu słowu i temu znakowi ks. prof. Tadeusz Olszański poświęca omawianą obecnie przeze mnie pracę. Należy już teraz z całego serca znakomitemu homilecie, wytrawnemu kaznodziei i doświadczonemu rekolekcyjniście za to dzieło podziękować. Od dawna już czekaliśmy na tego typu opracowanie Męki Pańskiej.

Omawianą książkę ks. prof. T. Olszańskiego czyta się z wielkim zainteresowaniem jeszcze z innego powodu. Z każdego rozważania, a jest ich równa setka, wynika, że Autor to co napisał, oparł na wnikliwej analizie Pisma św. i jakże dziś rzadkiej znajomości dokumentów Soboru Watykańskiego II. Aż podziw bierze skąd przychodzą mu tak wspaniałe skojarzenia z tekstami z innych ksiąg Biblii, tak dokładne wykorzystanie kontekstu z innymi księgami Pisma św. zarówno ze Starego jako i Nowego Testamentu, jak również zsynchronizowanie ich z wypowiedziami Ojców Soboru, zawartymi w dokumentach soborowych.

Książka ks. T. Olszańskiego jest dla wszystkich, tzn. dla osób duchownych, dla kapłanów i świeckich. Zarówno dla tych, którzy już osiągnęli pewien poziom życia duczo-

wego, jak również dla tych, którzy co dopiero wstępują na drogę doskonałości, by nie powiedzieć na drogę pełnego zjednoczenia z Chrystusem.

Argumentacja stosowana przez Autora jest bardzo przekonująca. W jednej ze swoich medytacji Autor pisze, że „umierają tylko te sprawy, za które nikt nie umiera”. Można z tego wyciągnąć taki wniosek: Chrystus umarł za Prawdę, a więc Prawda nie umiera. Ale trzeba dodać: nie tylko nie umiera, ale zwycięża i żyje! Z książki ks. Olszańskiego można się nauczyć sztuki umierania i życia z Chrystusem i dla Chrystusa.

Książkę można nabyć w Instytucie Wydawniczym Księży Misjonarzy (Kraków, ul. Strzelnica 6, albo Kraków, ul. Stradomska 4).

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

ANALECTA CRACOVIENSIA

1988, t. XX

Jelonek T., ks., *Prawo objawienia biblijnego — ciągłość i transpozycja w ujęciu Listu do Hebrajczyków*, 165—176; Libera P., ks., *Motyw lekarza i lekarstwa w Komentarzu do psalmu XXXVII św. Ambrożego*, 209—220; Przyboś Wł., ks., *Teologia nawrócenia w księdze proroka Jeremiasza*, 265—288.

ATENEUM KAPLAŃSKIE

1988, t. 111, z. 2—3

Hareźga St., ks., *Wskazówki do praktyki lectio divina*, 343—348

1989, t. 112, z. 1.

Bagrowicz J., ks. — Hanc W., ks., *Śp. ks. Franciszek Józwiak — Autorytet mądrej drogi*, 12—22; Brzegowy T., ks., *Teofanie w sanktuariach Izraela*, 39—53; Horak T., ks., *Tytuły Jezusa i ich chrystologiczna wymowa w Liście do Hebrajczyków*, 54—65.

CHRZEŚCIJANIN W ŚWIECIE

1988, z. 4—5

Kowalski J., ks., *„Magnificat” orędzie wolności i wyzwolenia*, 89—101.

1989, z. 3

Chrostowski W., ks., *Kościół wobec Żydów i judaizmu*, 16—30

1989, z. 4

Wojciechowski M., *Etyka biblijna*, 1—14.

COLLECTANEA THEOLOGICA

1987, z. Specjalny

Łach J., ks., *Die Pflicht zur Versöhnung und Liebe (Mt 5, 43-48)*, 57—70; Mendecki N., ks., *Jer 31, 7-9. Berührungen mit der Botschaft Deuterocesajas?*, 45-57; Romaniuk K., bp, *Post Vatican Biblical Criticism ant the Living Tradition and the Magisterium of the Church*, 5—17.

1988, z. 2

Bartnik Cz., ks., *Judasz Iskariota — historia i legenda*, 5—18;

Rabiej St., ks., *Ego eimi — w Ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa*, 19—29.

1988, z. 3

Mendecki N., ks., *Epigraf „Siloe”*, 47—49; Mokrzycki B., ks., *Czytanie biblijne w liturgii*, 98—104.

1988, z. 4

Mokrzycki B., ks., *Słowo Boże w liturgii*, 86—94

MATERIAŁY PROBLEMOWE

1988, z. 3

Widła B., *Eucharystia i zmartwychwstanie*, 60—66.

1988, z. 5

Grabowski T., *Jak czytać Pismo święte?*, 99—101.

1988, z. 6

Grabowski T., *Stworzenie świata*, 63—66

STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIA

1988, z. 1

Bartnicki R., ks., *Apostolat a charyzmat Pawła*, 147—165; Brzegowy T., ks., *Ku dostownej interpretacji Pieśni nad pieśniami*, 67—95; Czajkowski M., ks., *Pismo święte a ekumenizm*, 164—179; tenże, *Spółeczny wymiar roku jubileuszowego*, 256—261; Frankowski J., ks., *Proces powstania Corpus Paulinum według H. M. Schenkego*, 235—244; tenże, *Problem powstania i przyjęcia przez Kościół „Corpus Paulinum”* (Kilka uwag w związku z hipotezą H. M. Schenkego), 189—204; Gołębiowska M., ks., *Teologiczne znaczenie stworzenia w Starym Testamencie*, 37—53; Kamieńska A., *„I widział Bóg, że było dobre”* 262—266; Łach J., ks., *Chrystus — Pośrednik Nowego Testamentu (Hbr 1, 1-4)*, 205—220; tenże, *Ks. prof. dr hab. Jan Stepien — kilka uwag o jego działalności naukowej*, 12—15; Mędała St., ks., *Nowa hipoteza na temat pochodzenia pism znad Morza Martwego*, 117—136; Muszyński H., bp, *Ks. prof. dr hab. Czestaw Jakubiec jako biblista*, 5—11; Ponیزی B., ks., *Manna w tradycjach biblijnych*, 96—116; Rumianek R., ks., *Przykłady pasterskie w nauczaniu Jezusa w Ewangelii św. Mateusza*, 245—249; Sieg Fr., ks., *„Podobny do Syna Człowieczego”* (analiza porównawcza Ap 1, 12-16; 19, 11-16), 250—255; Stachowiak L., ks., *Saul a Dawid na tle egzegezy monarchii izraelskiej*, 15—36; Warzecha J., ks., *Analiza strukturalna w egzegezie Psalmów*, 54—66; Wojciechowski M., *Kościół jako Izrael według Apokalipsy*, 221—234; Załęski J., ks., *Nierozzerwalność małżeństwa według 1 Kor 7, 10-11; 137—146.*

1989, z. 1

Bartnicki R., ks., *Problem synoptyczny dawniej i dzisiaj*, 15—73

W DRODZE

1988, z. 8

Wolicka E., *Podróż do Ziemi Świętej*, 98—94.

1988, z. 12

Pronzato A., *Uczmy się smutku Bożego Narodzenia*, 38—41; von Speyer A., *Jawnogrzesznicza i nadzieja*, 10—18

1989, z. 1

Radday Y., — Schulte M., *Miłość bliźniego w ujęciu żydowskim*, 59—66,

1989, z. 3

Cantalamesa R., *„Objawiła się sprawiedliwość Boża”*, 1—12; Czajkowski M., ks., *Przekazy o ustanowieniu Eucharystii*, 13—16; Waliszewski St. — Fenrych W., *Spór o Calun Turyński*, 85—91.

1989, z. 5

Chrostowski W., ks., *Dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa*, 13—20

1989, z. 8

Romaniuk K., bp, *„W każdym położeniu dziękujcie”*, 12—16.

WIEŻ

1989, z. 6

Lichten J., *Biblijna trylogia Strykowskiego*, 55—62.

ZNAK

1988, z. 4

Frankowski J., ks., *Problem Księgi Koheleta*, 63–70.

1988, z. 5–6

Buber M., *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, 3–12; Burdziej B., *Izaak Cytkow – tłumacz Starego Testamentu, poprzednik Miłosza*, 17–34; *Psalmy w przekładzie Izaaka Cytkona*, 13–16.

ŻYCIE I MYŚL

1987, z. 9–10

Walczak B., *Znaczenie Biblii w dziejach języka i językoznawstwa*, 37–42; Pilarczyk K., *Qumran z perspektywy czterdziestu lat*, 43–51.

1988, z. 9

Ziemiański M., *Ks. Józef Kruszyński – animator studiów biblijnych*, 18–25.

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

WYDAWNICTWO KUL-u

1. *Ewangelia według Marka – Apokalipsa*. Tłum. z greckiego Cz. Miłosz. Ilustrował J. Lebenstein. Lublin 1989, s. 129 + 16 ilustracji.
2. Flis Jan ks., *Jezus a demony na tle antydemonicznych praktyk Starożytnego Wschodu*. Lublin 1990, s. 238.
3. Gajewski Stanisław, *Spółeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim (1905–1914)*, Lublin 1990, s. 300.
4. Janusz Stanisław ks., *Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Nieśmietowa*. Lublin 1990, s. 335.
5. Styczeń Tadeusz SDS, *ABC etyki*. Lublin 1990, s. 39.

WYDAWNICTWO ARCHIDIECEZJI WARSZAWSKIEJ

1. *Chrześcijaństwo wśród religii*. Praca zbiorowa pod red. M. Wojciechowskiego. W-wa 1990, s. 233.
2. Hałaczek Bernard, *Mieć dziecko? Antropologiczna problematyka postaw prokreacyjnych*. W-wa 1989, s. 120.
3. Królik Ludwik ks., *Kapituła kolegiacka w Warszawie do końca XVIII wieku*. W-wa 1990, s. 260.
4. *Ostania droga komendanta Ponurego*. W-wa 1990, s. 199.
5. *Pismo Święte Nowego Testamentu*. Przekład z greckiego bp K. Romaniuk. W-wa 1989, s. 616.
6. *Refleksje nad etyką lekarską*. Praca zbiorowa pod red. K. Osieńskiej. W-wa 1990, s. 192.
7. Vanier Jean, *Idę z Jezusem*. Przekład J. Krupska. W-wa 1990, s. 200.

WYDAWNICTWO „PAX”

1. Anzon Georges, *Na początku Bóg stworzył świat. Historia i wiara*. Przekład J. M. Godzimirski. W-wa 1990, s. 258.
2. Forstner Dorothea OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przekład W. Zakrzewska i inni. W-wa 1990, s. 544 + 48 ilustr.
3. Dobraczyński Jan, *Tak traktuję moich przyjaciół*. W-wa 1990, s. 190.

4. *Książki Instytutu Wydawniczego PAX (1949–1989)*. Przewodnik pod. red. A. Szafrąńskiej. W-wa 1989, s. 502.
5. *Księga o nagrodzie imienia Włodzimierza Pietrzaka (1978–1987)*. Oprac. zespolowe pod kier. Z. Lichniaka. W-wa 1989, s. 279.
6. Rollet Jaques, *Spoleczne tło teologii współczesnej*. Przekład E. Burska. W-wa 1989, s. 172.
7. *Wołam do Ciebie Panie*. Modlitewnik. Oprac. ks. W. Wojdecki. W-wa 1990, s. 330.

WYDAWNICTWO „W DRODZE”

1. Berger Rupert, *Mały słownik liturgiczny*. Przekład J. Zychowicz. Poznań 1990, s. 204.
2. Dujarier Michel, *Krótką historia katechumenatu*. Przekład A. Swiejkowska i U. Grajczak. Poznań 1990, s. 110.
3. Kłusek Julia, *Za mało żeby żyć, za dużo aby umrzeć*. Poznań 1990, s. 178.
4. Shakespeare William, *Romeo i Julia*. Przekład St. Barańczak. Poznań 1990, s. 174.
5. Skarga Barbara (Wiktorja Kraśniewska), *Po wyzwoleniu 1944–1956*, Poznań 1990, s. 238.
6. Suzo Henryk br., *Życie*. Przekład i opracowanie o. W. Szymona OP. Poznań 1990, s. 218.

WYDAWNICTWO KSIĘŻY WERBISTÓW – „VERBINUM”

1. Jochum Alfons SVD, *Na dworze wielkiego chana, Jan z Monte Corvino*. Przekład J. Borowiczowa. W-wa 1989, s. 116.
2. de Mello Anthony SJ, *Sadhana. Ścieżka do Pana Boga*. Przekład A. Wiśniewska – Walczak, W-wa 1989, s. 172.
3. *Nauka – światopogląd – religia*. Praca zbiorowa pod red. s. Z. Zdybickiej. W-wa 1989, s. 148.

WYDAWNICTWO OO. FRANCISZKANÓW

1. Kluz Władysław OCD, *Czterdzieści siedem lat*, Wyd. III. Niepokalanów 1989, s. 288.
2. *Reguła Franciszkańskiego Zakonu Świeckich*. Niepokalanów 1990, s. 32.

WYDAWNICTWO ŚW. JACKA W KATOWICACH

1. Zimoń Damian bp, *Przepowiadać Chrystusa*. Katowice 1989, s. 408.

WYDAWNICTWO ŚW. KRZYŻA W OPOLU

1. Hryniewicz Waław OMI, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*. t. I. Opole 1989, s. 281.

WYDAWNICTWO „ARS CHRISTIANA”

1. Prus Stefan SDB, *Spotkanie z Bogiem*. Modlitewnik dla osób starszych, samotnych i cierpiących. Wyd. 12. W-wa 1989, s. 630.

APEL DO CZYTELNIKÓW

DRODZY PRZYJACIELE „RUCHU BIBLIJNEGO I LITURGICZNEGO”

Przeżywamy trudny okres, jak wszystkie czasopisma, które pragną krzewić naukę i kulturę. Nie powinniśmy dopuścić do upadku czasopisma, które ukazuje się już od ponad 40 lat i które zdobyło swoje miejsce w popularyzacji Biblii i liturgii. Dlatego zwracamy się z prośbą o pomoc o formie stałej prenumeraty czasopisma. Starzy wierni abonenci odchodzą do Pana, potrzeba nowych abonentów. Nie dajmy zginąć pismu założonemu przez śp. Księdza Aleksego Klawka, którego stulecie urodzin obchodziliśmy w roku 1990!

Prenumerata za rok 1990 wynosi 15 000 zł.

Uprzejmie prosimy o dopłatę do prenumeraty za rok 1990.

Wpłaty dokonujemy czekiem na konto Redakcji RBL

PKO Kraków nr 35 510–24 660–136

Informujemy również o zmianie adresu Redakcji:

31 002 Kraków, ul. Kanonicza 13

SPIS TREŚCI

W stulecie urodzin śp. Księdza Aleksiego Klawka (1890—1969)	93
---	----

ARTYKUŁY

KS. TADEUSZ BRZEGOWY, Wybranie Jerozolimy w świetle Psalmów	94
O. GABRIEL WITASZEK CSsR, Wspólnota izraelska w świetle społecznej krytyki proroka Amosa	105
KS. STANISŁAW HAREZGA, EN PNEUMATI jako zasada interpretacji Pisma św. we wschodniej tradycji Kościoła	111
KS. STANISŁAW WŁODARCZYK, Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma	121
KS. ANTONI TRONINA, Jeszcze o imieniu Maria (m)	127
KS. ZBIGNIEW DYKIEL MSF, Znaczenie EULOGEIN i wyrażen pokrewnych w Septuagincie	131

REFLEKSJE I MATERIAŁY

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI, Umycie nóg uczniom (J 13, 1-20)	136
KS. TOMASZ HERGESEL, Biblia czytana w Afryce	144
KS. JERZY CHMIEL, Człowiek Ośmiu Błogosławieństw: błog. Piotr Jerzy Frassati (1901—1925)	155

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

KS. TADEUSZ MATRAS, XXVII obrady Sekcji Bibliistów Polskich — Lublin 1989	157
KS. STANISŁAW MĘDALA CM, Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Kumranologicznego w Groningen (1989)	158
ZDZISŁAW J. KAPERA, Drugie Międzynarodowe Kolokwium Qumranologiczne (Kraków—Mogilany 1989)	160
KS. HUBERT ORDON SDS, Odznaczenie Ks. Prof. Feliksa Gryglewicza (w osiemdziesięciolecie urodzin)	162

NEKROLOGI

KS. STANISŁAW STRZELECKI, Śp. Ks. Tadeusz Paprocki (1927—1989)	165
KS. BOLESŁAW MICEWSKI CR, Śp. Ks. Feliks Szreder CR (1914—1989)	166
KS. JACEK JEZIEŃSKI, Śp. Ks. Jerzy Wirszyłło (1901—1990)	168

RECENZJE I PRZEGLĄDY	170
Przegląd bibliograficzny (ks. T. Matras)	182

INDEX

Dedicatio ALEXIO KLAWEK (1890—1969) in centesimum nativitatis.. 93

ARTICULI

T. BRZEGOWY, De electione Ierusalem in Psalmis	94
G. WITASZEK, De communitate israelitica in luce praedicationis Amos prophetae	105
S. HAREZGA, EN PNEUMATI ut principium interpretationis Sacrae Scripturae in traditione orientali Ecclesiae	111
S. WŁODARCZYK, Homo imago Dei secundum s. Ioannem Chrisostomum	121
A. TRONINA, Observationes quaedam de nomine Maria(m)	127
Z. DYKIEL, De significatione EULOGEIN et verborum derivatorum in Septuaginta	131

REFLEXIONES ET PASTORALIA

M. WOJCIECHOWSKI, Iesus Apostolorum pedes lavat (J 13, 1-20) ...	136
T. HERGESEL, Quomodo in Africa Bibliā leguntur?	144
J. CHMIEL, Vir Octo Benedictionum: b. Pier Giorgio Frassati (1901—1925)	155

RELATIONES ET NOTITIAE

T. MATRAS, Ex XXVII sessione Biblistarum Poloniae — Lublin 1989 .	157
S. MĘDALA, Ex Internationali Congressu Qumranico in Groningen (1989)	158
Z. J. KAPERNA, Ex II Internationali Colloquio Qumranico Cracoviae— Mogilany 1989	160
H. ORDON, Medalia „Bene Merenti” Professore F. Gryglewicz (in octo- gesimum)	162

NECROLOGIAE

S. STRZELECKI, In memoriam T. Paprocki (1927—1989)	165
B. MICEWSKI, In memoriam F. Szreder (1914—1989)	166
J. JEZIEWSKI, In memoriam J. Wirszyłło (1901—1990)	168

RECENSIONES ET REPERTORIA

Repertorium bibliographicum (T. Matras)

182