

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XXVIII

1975

S. Emilia Ehrlich, OSU

BIBLIA O KOBIECIE

W roku, w którym UNESCO skierowało uwagę całego świata na problem kobiety, warto zająć się tym zagadnieniem w aspekcie biblijnym, zwłaszcza że zupełnie brak literatury na ten temat w języku polskim. Ostatnia pozycja książkowa, to *Chrystus i kobiety* P. Kettera (Warszawa 1937).

Nie jest oczywiście łatwo przedstawić stosunek Pisma św. do kobiety w sposób jednoznaczny. Ewolucja roli kobiety w księgach biblijnych wskazuje na proces rozwoju Objawienia, które zastając człowieka w określonym kontekście kulturowym, oddziałuje na niego, oczyszczając i przetwarzając go od zewnątrz. Punktem wyjścia była bardzo skomplikowana sytuacja starożytnego Izraela. Składały się na ówczesną rzeczywistość zarówno rewolucja obyczajowa, spowodowana przejściem od życia seminomadów do trybu osiadłego¹, jak i dziedzictwo Kanaanu, a przede wszystkim oddziaływanie potężnego wpływu kręgu kulturowego Mezopotamii.

Sytuacja kobiety na starożytnym Bliskim Wschodzie² pogarszała się stopniowo w stosunku do stanu, jaki panował za Sumerów, a nawet w czasach Hammurabiego, którego kodeks uwzględniał jeszcze w pewnym stopniu prawa kobiety. Prawodawstwo assyryjskie natomiast uczyniło ją niewolnicą męża, stosując do niej okrutne sankcje, które w analogicznych wypadkach nie obowiązywały mężczyzny. Z drugiej strony uprzywilejowanym stanowiskiem w kulcie politei-

¹ J. D. Watts, *Basic Patterns in Old Testament Religion*, New York 1971, 21.

² Por. I. Seibert, *Die Frau im Alten Orient*, Leipzig 1973, 12—30

stycznym cieszyły się kapłanki bóstw płodności oraz kobiety, oddające się prostytucji sakralnej. Fakt ten nie pozostawał bez wpływu na przywiązanie kobiet pochodzenia pogańskiego do owych kultów, stanowiących dla nich również szansę pewnej emancypacji. Autorzy biblijni nieustannie piętnują wpływ żon-cudzoziemek, które zdają się tak łatwo „zwracać serca mężów ku obcym bogom” (Pwt 7, 3n; 1 Krl 11, 4). Specjalna atrakcyjność naturystycznych kultów bliskowschodnich leżała u podłoża tego małżeńskiego prozelityzmu, który wobec surowości jahwizmu miał stale widoki powodzenia.

Odcinając się bezwzględnie od obcych kultów, wyznając absolutny monoteizm, prawowierny jahwizm nigdy nie przyjmował uczestnictwa kobiet w funkcjach kapłańskich, a pozwalał im na nikły tylko udział w kulcie, przeznaczonym zasadniczo dla mężczyzn.

Prawo izraelskie dyskryminuje kobietę, choć nie tak radykalnie, jak assyryjskie. Izraelitka pozostaje stale pod władzą męzczyzny, ojca, męża lub dorosłego syna (np 1 Sm 18, 17. 19. 27); małżeństwo jest nie tyle kontraktem handlowym, ile zrzeczeniem się władzy nad kobietą jednego mężczyzny na korzyść drugiego.³ Córkę, mniej pożądaną niż syn (Kpł 12, 1—5), ojciec mógł sprzedać za długi (Wj 21, 17; por. Ne 5, 5), ale bez możliwości wykupienia jej po sześciu latach, jak syna (Kpł 25, 40). Nawet o ważności przysięgi kobiety decydował sprawujący nad nią władzę mężczyzna. Opłata za zwolnienie kobiety ze spełnienia ślubu wynosiła połowę sumy, wpłacanej w takim wypadku przez męzczyznę (Kpł 27, 1—6). Te i tym podobne przepisy prawne wyrażały jasno dyskryminację, która w ST w szczególnie sposób dotyczyła wdów. Jedyne spośród kodeksów Bliskiego Wschodu, prawo izraelskie odmawia im możności dziedziczenia po zmarłym mężu. Jedną z przyczyn takiego ustawienia sprawy mogło być przekonanie, że przedwczesna śmierć była karą za grzechy, rozciągającą się również na pozostałą przy życiu żonę zmarłego (por. Rt 1, 20—21; Iz 54, 4). Jeśli nie zrealizowano przywileju lewiratu, a decydował o tym wyłącznie zobowiązany do niego mężczyzna (Pwt 25, 5), wdowa pozostawała bez oparcia, o ile nie zajęła się nią własna rodzina. Toteż wdowy stanowią przedmiot współczucia, powierzony miłosierdziu społeczności. Tylko Bóg, „Ojciec sierot i opiekun wdów (Ps 68, 5; Ml 3, 5) ujmie się za nimi — prawo je ignoruje.

O ile system prawny Izraela nie ma kobiety w wielkim poszanowaniu, o tyle sytuacja zmienia się radykalnie, gdy stanie się ona matką. Księgi biblijne domagają się szacunku dla matki, wymieniając ją zawsze obok ojca; brak czci synowskiej karano surowo (Kpł 20, 9; Pwt 27, 16). Rzekoma etymologia imienia Ewy — „matka wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20) ma za podłoże apoteozę macierzyństwa, charakterystyczną dla ST.

³ O. J. Baab, *Woman*, w: *Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, New York 1962, 866.

Ale i w małżeństwie ciąży na kobiecie brzemię panującej powszechnie na Wschodzie poligamii. Pomijając już tragiczną w skutkach dla kobiety bezdzietność lub brak męskich potomków, rywalizacja o miłość męzowską i walka o pozycję własnych synów wśród przyrodniego rodzeństwa było przyczyną wielu cierpień i tragedii, począwszy od dziejów Sary i Hagar, Lii i Racheli, poprzez dramatyczną historię sukcesji po Dawidzie.

Co więcej, Pwt 24, 1 dopuszcza możliwość rozwodu: *Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz ona nie pozyska jego życzliwości, gdyż znalazł w niej coś odrażającego, wówczas napisze jej list rozwodowy*. Sformułowanie to dopuszczało możliwość różnych interpretacji; po niewoli babilońskiej praktykowano rozwód po 10 latach bezdzietnego pożycia oraz na skutek owej „odrażającej cechy” małżonki. Mogłą nią być długotrwała choroba; szkoła Szammaja rozumiała przez nią rozpustę, a liberalny Hillel — nawet przesolenie posiłku lub stwierdzenie, że inna kobieta jest piękniejsza. O zaistnieniu rozwodu decydował wyłącznie mężczyzna, jak to miało miejsce na całym Bliskim Wschodzie; jednakże prawo izraelskie wprowadziło pewne obostrzenie, które przeciwdziało pochopnemu odesłaniu żony; nie mogła bowiem nigdy powrócić do pierwszego męża (Pwt 24, 4) Księgi mądrościowe i późniejsi prorocy piętnują rozwody, podkreślając krzywdę, jaką wyrządzają one kobiecie (por. Syr 7, 19. 26; 9, 10; zwł. Mal 2, 14—16).

Zaręczyny uchodziły już za małżeństwo, ale bezwzględnej wierności małżeńskiej, chroniąc ojcostwo dzieci, wymagano tylko od kobiety; stąd też długo utrzymywała się prostytutka. W obronie małżeństwa prawo izraelskie zakazywało jednak surowo prostytucji sakralnej (Lb 25, 1—8), żądano poślubienia uwiedzionej dziewicy (Wj 22, 15), a w wypadku cudzołóstwa karało śmiercią zarówno mężczyznę jak kobietę (Kpł 20, 22).

Judaizm pogłębia jeszcze dyskryminację kobiety, obarczając ją odpowiedzialnością za zaistnienie grzechu i śmierci (Syr 25, 24). W związku z tym przypisywano jej całe katalogi wad, zwłaszcza żądzę władzy, zmysłowość, wyuzdanie, plotkarstwo, czary, kłamliwość, intryganctwo, o których mówi literatura przysłowiowa (Prz 6, 24; 7, 5; 9, 13; 11, 22; 19, 13; 21, 9; 25, 24; 27, 15; Syr 25, 16nn; 19, 2; 9, 3nn). Nie należało więc rozmawiać z kobietami, nawet z własną żoną; istniał zakaz uczenia ich Tory i powierzania im świętych zwojów, „nawet gdyby miały ulec spaleniu”; nie mogły uczyć dzieci i prowadzić modlitwy przy stole; nie obowiązywał ich właściwie odpoczynek sobotni.⁴

Pozycja kobiety w judaizmie odbija więc z jednej strony wpływ bliskowschodniego kręgu kulturowego, pogłębiający jej dyskryminację, z drugiej zaś jest rygorystycznym zabezpieczeniem jej przed pewną

⁴ Por. A. Oepke, *Gynē*, w ThWNT I, 782.

swobodą, jaką mimo wszystko zapewniały kobietom kultury pogańskie. Jak na tym tle przedstawia się myśl objawiona?

Trzeba tu poczynić pewne rozróżnienia. Biblijne relacje o stanie faktycznym niekoniecznie wyrażają jego aprobatę. Dalej, przepisy Izraela stanowiły na ogół niewątpliwy krok naprzód wobec kodeksów państw sąsiednich; z drugiej strony, jak w wypadku rozwodów, były niejednokrotnie ustępstwem dla „twardości serca” narodu (Mt 19, 8), od którego jahwizm tak wiele już wymagał. Na kartach ST rysuje się jednak wyraźnie rozwój Objawienia, choć długo docierało ono do świadomości ludu wybranego, niejednokrotnie zapoznane lub odrzucane.

W odniesieniu do naszego tematu, podstawowym tekstem jest opis stworzenia, przypisywany tradycji kapłańskiej (Rdz 1, 27—28), z którego wynika, że kobieta jest w takim samym stopniu człowiekiem, co mężczyzna i jak on została stworzona na obraz Boży. Różnica płci ma za cel podtrzymanie istnienia rodzaju ludzkiego i jest dziełem Bożym, pobłogosławionym przez Stwórcę. — Bardziej obrazowo przedstawia tę samą prawdę starszy, jahwistyczny opis stworzenia (Rdz 2, 18—23). Wśród wszystkich istot ziemskich dopiero kobieta, „kość z kości i ciało z ciała” mężczyzny jest dla niego „pomocą odpowiednią”; będąc tej samej natury, dorównuje mu więc w godności, związana z nim nie tylko wspólnym pochodzeniem („z żebra”), ale i przeznaczeniem do monogamicznego małżeństwa (Rdz 2, 24—25; Mt 19, 4—6). Imię, wyrażające u Semitów istotne cechy, w wypadku Ewy wskazuje na jej życiową funkcję — macierzyństwo,⁵ które w całym ST stanowi kryterium wartości kobiety.

Dziewictwo ceniono jedynie jako wstęp i przygotowanie do niego (Wj 22, 15; Rdz 24, 16); natomiast bezpotomne zejście z tego świata uważano za nieszczęście i hańbę (Sdz 11, 37—40). Największym cierpieniem kobiety była bezdzietność (Rdz 30, 1. 22; Sdz 13, 2; 1 Sm 1, 2. 6 i inn.), a radością — wielu synów (Ps 128, 2—4).

Jako matka, kobieta izraelska odpowiadała za wychowanie dzieci, jako żona i pani domu dbała o zaopatrzenie i dobrobyt całej rodziny. Hymn na cześć dzielnej niewiasty (Prz 31, 10—31) sławi jej pobożność, pracowitość, zapobiegliwość i troskę o domowników. Jest chlubą męża i radością synów (Syr 26, 1—4; 13—18).

Prorocy kontynuują takie ujęcie roli kobiety. Nie tylko względy gramatyczne wpłynęły na personifikację „córy Mego ludu”, „siostr Izraela i Judy”, „córy Syjonu i Jeruzalem”. Począwszy od Ozeasza prorocy porównują losy i przeznaczenie Ludu Bożego do dziejów i przeżyć kobiecych, opisanych z całym realizmem. Izrael jest dzieckiem, porzuconym od chwili urodzenia, któremu Jahwe okazał miłosierdzie, przyjął, wychował, zaślubił przez Przymierze i podniósł do godności królewskiej (Ez 16, 3—62). Niepomna dobrodziejstw i miłości

⁵ Por. Ks. St. Ł a c h, *Księga Rodzaju* — wstęp, przekład z oryginału, komentarz, PST, Poznań 1962, 207—212.

„Małżonka, którym jest jej Stworzyciel” (Iz 54,5) „cudzołóży” czyli oddaje cześć obcym bogom. To wiarołomstwo staje się przyczyną gniewu Jahwe i początkiem nieszczęść ludu wybranego. (Oz 1, 5n; Ez 23, 1—49). Miłość Jahwe zwycięży ostatecznie, a Jego przebaczenie da pełnię życia „niewieście porzuconej i zgnębionej. Wszyscy jej synowie będą uczniami Jahwe i wielką będzie szczęśliwość jej dzieci” (Iz 54, 12)

Prorocki obraz kobiety (np. Jer 2, 13; Iz 49, 15; Ez 24, 16 i inn.) jest więc znakiem ambiwalentnym: przedstawia czystość, radość, bezinteresowną miłość, ale i cudzołóstwo i grzechy, związane z kultem pogańskim: całe to namiętne dążenie do dobra lub zła, tak charakterystyczne dla Izraela.⁶

W świetle postępującej w judaizmie dyskryminacji kobiet, znajdującej swe odbicie w literaturze mądrościowej, nasuwa się pytanie, jak tłumaczyć ukazywany w późniejszych księgach biblijnych wzniosły ideał kobiety w takich postaciach, jak wierna i oddana obowiązkom rodzinnym Rut (Rt 1, 16—4, 15), pobożna Sara (Tb 8, 5—8), Zuzanna, która woli śmierć od grzechu (Dn 13). Szczególnie uderzają takie postaci, jak bohaterska Judyta (Jd 8, 1 — 16, 25), Estera, ideał patriotyzmu i lojalności wobec prześladowanej wspólnoty (Est 4, 15 — 8, 12), wreszcie matka siedmiu synów, zachęcająca ich do wierności Bogu w obliczu męczeństwa (2 Mch 7, 1—42). Otóż takie ujęcie ma na celu uwydatnienie zasadniczej myśli teologicznej, która przewija się przez cały ST: Bóg sam jest tym, który działa i zbawia; im narzędzie jest uboższe i nędzniejsze, tym bardziej jaśniej Moc Boża w wydarzeniach zbawczych. Tak też się działo w wypadkach niezwykłych zwycięstw Izraela, osiągniętych dzięki kobietom, począwszy od Debory i Jael (Sdz 4, 21); taka też jest nauka ksiąg Judyty i Estery. Hagiograf ukazuje owe postaci kobiece STu jako przynależące do *anawim*, „ubogich Jahwe”, którzy pokładają swą ufność wyłącznie w Bogu i liczą już tylko na Niego. On też przychodzi im z pomocą (1 Sm 2, 4—10; Iz 25, 3; 26, 6; 29, 19; 41, 17).⁷

Myśl tę kontynuuje i pogłębia NT, świadek przyjścia „Mesjasza ubogich”. Uwerturą jest tu *Magnificat* (Łk 1, 50—53). „Maryja sama zaliczała się do biednych w Izraelu. (...) W tym, co Bóg dla niej zrobił, widziała wyniesienie biednych i zrealizowanie ich pragnień.”⁸ Łk stosuje do niej w scenie zwiastowania słowa proroka Sofoniasza (Sof 1, 30—33), błogosławieństwo Judyty (Jd 13, 18), oraz pieśń Anny, matki Samuela (1 Sm 2, 1—10) w scenie nawiedzenia (Łk 1, 42—55), wskazując na to, że w Maryi przeznaczenie kobiety osiąga punkt kulmina-

⁶ Por. M.-Ph. Schuermans, *La vocation de la femme selon la Bible, Vie Spirituelle* 120 (1969) 2, 147—165.

⁷ Por. A. Gelin, *Les pauvres que Dieu aime*, Paris 1967, 57.

⁸ Ks. F. Gryglewicz, *Teologia hymnów Łukaszczej Ewangelii dzieciństwa*, Lublin 1975, 55.

cyjny. Jest ona nadal typem Ludu Bożego, jednakże już nie tylko poprzez miłość ludzką (por. Ef 5, 22—33), ale przez nową, bezpośrednią relację do Boga w osobie Matki Jezusa. Jej osobista misja staje się wzorem powołania człowieka (Łk 8, 21), a przykład kontemplacyjnej modlitwy (Łk 2, 19; 2, 51; Dz 1, 14), cierpienia (Łk 2, 34; 2, 48; J 19, 25) i miłości (Łk 2, 44—48; J 2, 1—12) pogłębia i upraszcza zarazem zrozumienie roli kobiety w NT. Dokonuje się też swoista przemiana w odniesieniu do kobiet. Ilekroć Ewangelie je wspominają, dzieje się to na tle wypowiedzi STu, dotyczących ludu zaślubionego Bogu. Tora każe kamienować cudzożnice (Pwt 22, 22), prorocy zapowiadają kary, jakie spadną na „siostry cudzożne”, Izrael i Judę (Ez 23), ale Chrystus niesie im przebaczenie (Łk 7, 37—50; J 8, 1—11), gdyż nastał czas odkupienia. Grzeszna Samarytanka (J 4, 4—30), Magdalena, pierwsza u grobu Zmartwychwstałego (J 20, 11—18), stają się Jego apostołkami, ponieważ „poznały w Nim Pana” (por. Oz 2, 18).⁹ Jezus nie wprowadza w odniesieniu do kobiet jakiejś radykalnej reformy, ale okazuje się Zbawicielem, który szczególnie obdarza wzgardzonych i ubogich, powołując wszystkich do wolności Królestwa Bożego. Jest to szczególna cecha ery mesjańskiej (por. np Iz 61, 1—3; Jr 31, 4. 8n i inn.) Szczególnie wobec kobiet „ukazała się łaska Boga, który niesie zbawienie wszystkim ludziom” (Tt 2, 11). W zupełnym przeciwieństwie do nauk rabinów, nie znajdujemy w Ewangeljach żadnego powiedzenia Jezusa, które by deprecjonowało kobietę; przeciwnie, dostrzega u niej wartości, które uchodzą uwadze otoczenia (Mt 15, 28; Łk 7, 47; 8, 48; 21, 2—4); również wbrew zwyczajowi rozmawia z kobietami (J 4, 27—40), a nawet je uczy (Łk 10, 39; J 11, 22—26) i zajmuje się w swych przypowieściach ich życiem codziennym (Mt 13, 33; 25, 1nn; Łk 15, 8nn; 18, 1nn); staje w obronie kobiet (Mk 12, 40. 42—44; 14, 3—10 i par.); uleczoną kalekę nazywa „córką Abrahama” — zaszczytnym mianem, rzadko stosowanym przez rabinów — (Łk 13, 16) i łamie dla niej szabaty; nie unika dotknięcia kobiet, uważanych za nieczyste (Mk 1, 31; 5, 27—33. 41; Łk 7, 38nn). W ostatniej prawie godzinie życia Jezus podkreśla znaczenie macierzyństwa, porównując przeżycia uczniów do bólu i radości matki (J 16, 21); wreszcie w perspektywie spełnionego Królestwa Bożego, gdzie zanikną różnice płci, Jezus stawia kobietę obok mężczyzny jako równouprawnione dziecko Boże (Mk 12, 25)¹⁰

Toteż począwszy od prorokini Anny (Łk 2,36) kobiety błogosławią Jezusa i w miarę możliwości starają się Mu pomagać (Łk 8, 2—3; 23, 27. 55). Okazują się szczególnie bliskie Mu w kulminacyjnych dniach męki, śmierci i zmartwychwstania, gdy uczniowie zawodzą (Mk 15, 40; 16, 1—8; Łk 23, 27—29, 49; J 19, 25; 20, 1—18).

Jest więc zupełnie zrozumiałe, że misja chrześcijańska zdobywa kobiety wstępnym bojem (Dz 16, 13; 17, 4. 12. 34; 18, 18, zachowując

⁹ Por. M.-Ph. Schuermans, art. cyt. 157.

¹⁰ A. Oepke, art. cyt. 784—785.

zasadniczo tradycje gminy judaistycznej, ale nie popadając w feminizm propagandy judeo-gnostycznej (Dz 13, 50; 14, 4. 12; 2 Tm 3, 6; *Acta Pauli et Theclae* 41)¹¹. Ewangelia była odtąd dostępna wszystkim bez względu na płeć i kobiety również przekazywały ją dalej (Dz 18, 26; Rz 16, 1). Szaweł, prześladując chrześcijan, więził zarówno mężczyzn, jak i kobiety (Dz 8, 3; 9, 2). Analogicznie do „braci”, chrześcijanki otrzymują nazwę „siostr” (Rz 16, 1; 1 Kor 9, 5 i inn.)

U św. Pawła występuje w odniesieniu do kobiet interesujące napięcie pomiędzy tradycją judaistyczną, w której się wychował, a nowym modelem, zapoczątkowanym w młodych gminach chrześcijańskich. Piśsze bowiem: *Nie ma już Żyda ani poganina (...), nie ma mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Jezusie Chrystusie* (Ga 3, 28). Zasadnicze to równouprawnienie zdaje się jednak w myśli Pawła należeć do przyszłego eonu, kiedy znikną różnice płci (por. Mk 12, 26); dopóki one istnieją, Paweł stawia kobietę o stopień niżej od mężczyzny w hierarchii stworzenia (1 Kor 11, 3. 7), a więc w praktyce jest ona podporządkowana mężczyźnie jako głowie (1 Kor 11, 10; Kol 3, 18; Ef 5, 21n). Obok tego zasadniczego stwierdzenia Paweł podaje szereg wskazówek podyktowanych potrzebami kościołów lokalnych, a uwarunkowanych niebezpieczeństwami wpływów pogańskiego otoczenia (1 Kor 10, 2—16). I tu uderza pozorna sprzeczność: z jednej strony „kobiety mają na tych zgromadzeniach (świętych) milczeć, nie dozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to prawo nakazuje” (1 Kor 14, 33n)¹²; z drugiej strony kobietom, posiadającym dar proroctwa, Paweł daje prawo mówienia i modlenia się (przed zebraną gminą?) bez ograniczeń, jeśli tylko będzie to miało miejsce w sposób odpowiedni, właściwy godności kobiecej (1 Kor 11, 5). Prawdopodobnie Paweł chciał powstrzymać kobiety przed wysuwaniem się naprzód, ale czyni wyjątek dla jednostek obdarzonych prawdziwym charyzmatem.¹³

Jak świadczą liczne miejsca Dziejów Apostolskich i listów Pawłowych, kobiety były nader czynne w pierwotnych gminach chrześcijańskich. Rola ich nie ograniczała się do wzorowego życia rodzinnego, ale 1 Tm 3, 11 wspomina oficjalny urząd „diakonis”, którym stawiano podobne wymagania, jak diakonom: obok akcji charytatywnej może brały udział w duszpasterstwie kobiet. Specjalną kategorię w pierwotnym kościele stanowiły wdowy; 1 Tm 5, 3—11 wylicza zalety, jakie winny cechować te, które mają być „wciągnięte do spisu” (5, 9), jako poświęcone służbie Bożej.

W stosunku do sytuacji kobiet w ST, NT nie wprowadza więc jakichś rewolucyjnych zmian zewnętrznych, społecznych i obyczajowych.

¹¹ Tamże, 785.

¹² A. Oepke kwestionuje autentyczność tego tekstu, art. cyt. 788.

¹³ Tamże.

Nowość w tej dziedzinie polega na dowartościowaniu osoby, jako pełnoprawnego członka Kościoła, na przemianie wewnętrznej i równoprawnieniu w dziedzinie duchowej. Odtąd kobietom należy się „cześć, jako tym, które wraz z mężami są dziedzicami łaski” (1 P 3, 7). Św. Paweł, jedyny w całym Piśmie św., rozwija naukę o dziewicach, troszczących się o sprawy Pana, świętych duchem i ciałem (1 Kor 7, 25—34), których stan, w zupełnym przeciwieństwie do autorów ST, uważa za szczęśliwszy od małżeńskiego (1 Kor 7, 40).

Długa droga, prowadząca od poligamii do absolutnej monogamii, od rozwodów do nierozzerwalności małżeństwa, od uznawania za jedyną wartość kobiety macierzyństwa fizycznego do docenienia dziewictwa i wdowieństwa poświęconego Bogu, jest dziełem postępu Objawienia. Należy tu podziwiać działanie Boże, które przeniknęło skorupę ludzkiej niewiedzy, namiętności i wypaczeń, by ukazać obraz Boży w tych, które były ongiś „niemocne i wzgardzone” (1 Kor 1, 27n) i aby dzięki temu zajaśniała tym wyraźnie „moc Boża” (2 Kor 12, 9).

Kraków

S. EMILIA EHRLICH, OSU

O Franciszek Malaczyński, OSB

NURT LITURGICZNY W ADHORTACJI PAPIEŻA PAWŁA VI O KULCIE N. MARYI PANNY

Reforma liturgii Kościoła łacińskiego postanowiona przez Drugi Sobór Watykański i przeprowadzona staraniem Stolicy świętej nie u wszystkich znalazła zrozumienie. Stawiano jej szereg zarzutów, a między innymi zarzucano zubożenie kultu N. Maryi Panny. Pojawiły się różne druki o charakterze pamfletów¹ lub o charakterze pseudonaukowym,² które często miały się z prawdą, lecz siały niepokój. Dlatego Paweł VI uznał za wskazane w osobnym dokumencie wytyczyć drogi rozwoju kultu N. Maryi Panny.

Refleksję nad kultem N. Maryi Panny papież Paweł VI rozpoczyna od liturgii, która zawiera bogatą doktrynę, odznacza się wielką skutecznością duszpasterską i jest wzorem dla innych form kultu.³ Kult, N.M.P. włączony jest w nurt kultu chrześcijańskiego, który od Chrystusa bierze początek, w Chrystusie znajduje pełny wyraz oraz

¹) I. Calabuig, *La portata liturgica della Esortazione Apostolica „Marialis Cultus”*, w „Notitiae” 10 (1974) 201

²) G. Morreale, *Il culto Mariano nel nuovo calendario*, Caltanissetta 1971

³) Paweł VI, *Adhortacja Apostolska „Marialis cultus”* (=MC) nr 1

przez Chrystusa w Duchu Świętym prowadzi do Ojca. Pobożność Kościoła z jakąś wewnętrzną koniecznością głosi Boży plan zbawienia. Liturgia za pośrednictwem świętych znaków uobecnia w każdym czasie zdarzenia zbawienia, które chociaż są niepowtarzalne w swoich okolicznościach historycznych, powtarzają się *in misterio* w obrzędach liturgii. Liturgia przypomina etapy zbawczego planu Boga, uobecnia je i czyni ludzi uczestnikami łask, które z nimi się łączą. W ten sposób liturgia urzeczywistnia w dalszym ciągu dzieło zbawienia ludzi.

Maryja zajmuje szczególne miejsce w dziejach zbawienia, spełnia wyjątkowe i jedyne powołanie, dlatego przysługuje jej wyjątkowy kult. Chrześciznianie nie tworzą podstaw kultu M. Bożej. Ich zadaniem jest rozważać dzieje zbawienia i rolę, jaką w nich spełnia Maryja. Głębsze zrozumienie tych dziejów zbawienia prowadzi do głębszego zrozumienia roli Maryi w naszym zbawieniu. Stwierdza to Paweł VI słowami:

„Dzisiejszy Kościół rozważając tajemnicę Chrystusa i swojej własnej natury, zarówno u źródła tej pierwszej, jak też u szczytu tej drugiej, odnajduje tę samą Niewiastę, to jest Najświętszą Dziewicę Maryję, która jest Matką Chrystusa i Matką Kościoła. Tak więc z lepszego poznania zadania powierzonego Maryi zrodziła się okazująca Jej radosna cześć i związane z adoracją uwielbienie zamysłu Boga, który chce, by podobnie jak w każdej domowej wspólnotcie i w Jego rodzinie, jaką jest Kościół, była obecna Niewiasta, która w ukryciu i powodowana wolą służenia czuwałaby nad nią, oraz łaskawie strzegła jej kroków, dopóki nie nadejdzie chwalebny dzień Pański”.⁵

KULT MARYI W ROKU KOŚCIELNYM

Przed odnową głównych ksiąg liturgii rzymskiej dokonano reformy kalendarza. Przy dokonywaniu tej reformy starano się podkreślić centralną rolę Chrystusa i lepiej rozłożyć na różne okresy roku wspomnienie Jego zbawczego dzieła. Wspomnienie Matki Bożej zostało włączone w roczny cykl tajemnic Chrystusa w bardziej organiczny sposób i w ścisłym powiązaniu z tymi tajemnicami.

Związek tajemnic Chrystusa i Maryi występuje szczególnie jasno w okresach związanych z tajemnicą wcielenia. Teksty adwentowe z natury rzeczy często wspominają Matkę oczekiwanego Mesjasza.

W dniu 8 grudnia czci się równocześnie Niepokalane Poczęcie N. Maryi Panny, które było głównym przygotowaniem na przyjście Chrystusa, oraz zapoczątkowanie Kościoła wolnego od skazy i zmar-

⁴) KK nr 66

⁵) MC Wstęp

szczki. Wyraża to prefacja przewidziana na ten dzień w nowym mszale: „Boże, Ty zachowałeś Najświętszą Maryję Pannę od zmychu grzechu pierwotnego i napełniłeś ją łaską, aby przygotować godną Matkę Twojemu Synowi. Ona jest wzorem i początkiem Kościoła, który jest przepiękną i wolną od skazy Oblubienicą Chrystusa.”⁶

W dniu od 17 do 24 grudnia Kościół szczegółowo wspomina i rozważa zdarzenia bezpośrednio poprzedzające Narodzenie Pańskie. Idzie w ślad za Maryją z Nazaretu do Ain-Karim, z powrotem do Nazaretu i wreszcie do Betlejem. Kolekty tych dni to perły euchologii maryjnej:

„Boże, Stwórco i Odkupicielu człowieka, z Twojej woli Odwieczne Słowo przyjęło ciało w łonie Maryi Dziewicy, przyjmij łaskawie nasze prośby, aby Twój Syn, który stał się człowiekiem, dał nam udział w swoim Boskim życiu.”⁷

„Boże, przez narodzenie się Twojego Syna z Najświętszej Dziewicy Maryi zajaśniała przed całym światem Twoja potęga, spraw, abyśmy z żywą wiarą i szczerą miłością obchodzili wielką tajemnicę Wcielenia.”⁸

„Ojciec niebieski, za zwiastowaniem anielskim Niepokalana Dziewica przyjęła Twoje Odwieczne Słowo i przeniknięta światłem Ducha Świętego stała się świątynią Bożą, prosimy Cię, spraw, abyśmy za Jej przykładem pokornie wypełniali Twoją wolę”.⁹

W nowym mszale 4 niedziela adwentu ma charakter wyraźnie maryjny. Modlitwy tej niedzieli, antyfony na komunię i prefacja wspominają Matkę Najświętszą, dwie lektury mszalne do Niej się odnoszą. 4 niedziela adwentu bezpośrednio poprzedzająca święto Narodzenia Pańskiego cieszy się zwykle dużą frekwencją wiernych. Cały lud wierny otrzymuje w tym dniu intensywną katechezę o Matce Bożej. Jest to fakt o wielkim znaczeniu duszpasterskim.

Swoje uwagi o liturgii adwentu, Paweł VI zamyka następującym oświadczeniem.

„Chcemy zwrócić uwagę na to, że w liturgii adwentu połączenie oczekiwania mesjańskiego i oczekiwania chwalebego przyjścia Chrystusa z pełnym podziwu wspomnieniem Matki, dostarcza wzoru wspańiałej równowagi w oddawaniu czci. Może to być uważane za normę, celem powstrzymania wszelkiej dążności do oddzielenia, jak to ma miejsce w pewnych formach pobożności ludowej, nabożeństwa do Bożej Rodzicielki Maryi od centrum, ku któremu koniecznie trzeba je skierować, mianowicie do Chrystusa. To również sprawia, że ten czas może być uznany za szczególnie stosowny do oddawania w należyty sposób czci Bożej Rodzicielce. To nastawienie i wskazanie cał-

⁶) *Missale Romanum*, Editia typica 1970, (=MR) In Conceptione Immaculata B.M.V., Prefatio, s. 654

⁷) MR, Die 17 decembris, s. 142

⁸) MR, Die 19 decembris, s. 144

⁹) MR, Die 20 decembris, s. 145

kowiec potwierdzamy życząc sobie, by wszędzie je przyjęto i stosowano do nich.”¹⁰

Okres Narodzenia Pańskiego siłą rzeczy nasuwa ciągle wspomnienia o Matce Bożej. W specjalny sposób Kościół rzymski oddaje cześć świętej Bożej Rodzicielce dnia 1 stycznia w oktawę Narodzenia Pańskiego. Ponieważ jest to święto obowiązujące i początek roku cywilnego, wszyscy chrześcijanie mają okazję, aby uprzytomnić sobie i uczcić godność Matki Zbawiciela.

Święto ofiarowania Pana Jezusa i uroczystość Zwiastowania Pańskiego, jakkolwiek przywrócono im tradycyjne nazwy, są równocześnie świętami Jezusa i Maryi, którą często wspomina się w tekstach liturgicznych tych dni. Nowa prefacja na Zwiastowanie podkreśla aktywną rolę Maryi w tajemnicy Wcielenia.

15 sierpnia, w święto Wniebowzięcia N. Maryi Panny, Kościół wspomina wspaniałe upodobnienie się Maryi do Chrystusa Zmartwychwstałego, przez uwielbienie niepokalanej duszy i dziewiczego ciała. Uroczystość Wniebowzięcia N.M.P. ma swoje dopełnienie w obchodzoną w osiem dni później wspomnieniu N. Maryi Panny Królowej.

Jeszcze dwa inne święta N.M.P. łączą się ściśle ze świętami Chrystusa. Bezpośrednio po święcie Podwyższenia Krzyża Świętego obchodzi się wspomnienie Matki Bożej Bolesnej, a po święcie N. Serca P. Jezusa święto Niepokalanego Serca Maryi.

Ważne momenty dziejów zbawienia upamiętniają święta: Narodzenia N.M.P., Nawiedzenie N.M.P. i Maryi, Matki Kościoła, który otrzymał Ducha Świętego.

Chociaż Wspomnienie ofiarowania N.M.P. nie ma podstaw biblijnych, przypomina zasadnicze nastawienie duszy N.M.P. jej gotowość do ofiary. Ponadto obchodzi się szereg mniejszych świąt i Wspomnienie N.M.P. w soboty wolne od innych wspomnień.

Warto podkreślić, że do ogłoszenia nowego kalendarza katolik, który chodził do kościoła tylko w niedziele i święta nakazane, brał udział tylko w dwu obchodach na cześć Maryi: Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie. Obecnie ten sam katolik uczestniczy w czterech uroczystych obchodach na cześć N.M.P. 8. XII. Niepokalane Poczęcie, 4 Niedziela Adwentu, 1. I. Świętej Bożej Rodzicielki i 15. VIII. Wniebowzięcie N.M.P.¹¹ Jeżeli chodzi o treść modlitw przeznaczonych na święta N.M.P. w nowym mszale, to łatwo stwierdzić, że są one teologicznie bogatsze. Oprócz tematów tradycyjnych wprowadzono nowe, zgodne z rozwojem współczesnej teologii. Liczne są wspomnienia o związku między Maryją i Kościołem. W dawnym mszale nigdy się nie mówiło o duchowym macierzyństwie Maryi. Obecnie mówi się

¹⁰) MC, nr 4

¹¹) Por. G. Pasqualetti, *La riforma liturgica è „antimariana”?*, w *Notitiae* 8 (1972) s. 41—50

o tym często: np. „Boże, który Rodzicielkę Twojego Syna ustanowiłeś naszą Matką i Królową”¹², „Maryję stojącą obok krzyża Jezusa dałeś nam jako najlepszą Matkę.”¹³ Odnowiona liturgia bardzo często zwraca uwagę na związek Maryi z Kościołem.

Kiedy zaś święta liturgia zwraca oczy ku Kościołowi, czy to pierwotnemu czy też czasów dzisiejszych, jakby z zasady odnajduje samą Maryję: wtedy mianowicie, gdy przebywając razem z Apostołami, trwała na modlitwie, gdy także teraz jest obecna i działa, zaś Kościół chce z Nią wspólnie przeżywać tajemnicę Chrystusa: „...daj swemu Kościołowi, by stawszy się z Nią (Maryją) uczestnikiem Chrystusowego cierpienia, zasłużył na udział w Jego zmartwychwstaniu”. Odkrywa Ją także, gdy śpiewa hymny pochwalne. Kościół wraz z Nią chce wielbić Boga: „...byśmy z Nią (Maryją) zawsze mogli Cię sławić”. Ponieważ liturgia jest kultem, który domaga się konsekwentnego postępowania w życiu, nakłania nas ona usilnie, by przekształcić cześć dla Najświętszej Dziewicy w mocną i współczującą miłość Kościoła, jak to wspaniale wyraża modlitwa na Komunię z dnia 15 września: „... abyśmy wspominając współcierpienie N.M.P., dopełnili w sobie dla Kościoła to, czego brakuje cierpieniom Chrystusa”.¹⁴

Warto wspomnieć o wielkim wzbogaceniu lekcjonarza mszalnego na święta N.M.P. Weszło do niego 19 lektur ze Starego Testamentu, 10 z pism apostoelskich, 20 psalmów responsoryjnych, 17 perykop ewangelicznych.

Podobnie bardzo wzbogacony został zasób czytań w Liturgii Godzin. Przybyły liczne hymny i antyfony. Trzeba pamiętać, że postać N. Maryi Panny wspomina się nie tylko w jej święta. W bardzo wielu okolicznościach życia chrześcijańskiego stawia się Ją wiernym jako wzór i wzywa się jej wstawiennictwa. Kończąc przegląd odnowionych ksiąg liturgicznych Ojciec Święty mógł napisać: „Ten zatem przegląd ksiąg liturgicznych niedawno odnowionych skłania nas do stwierdzenia z radosną ufnością, iż przez soborową odnowę z zachowaniem właściwej perspektywy, jak tego pragnął tzw. ruch liturgiczny, spojrzano na Maryję Dziewicę w pełni tajemnicy Chrystusa i zgodnie z tradycją uznano owo szczególne miejsce, jakie w kulcie chrześcijańskim przypada Tej, która jest Świętą Bożą Rodzicielką i dostojną Towarzystką Odkupienia.”¹⁵

Następnie papież wskazuje Maryję jako wzór pobożności Kościoła, tj. tej wewnętrznej postawy, z jaką Kościół i poszczególny katolik powinni łączyć się z Chrystusem i oddawać cześć Bogu.

„Idąc za soborową nauką o Maryi i Kościele, chcemy rozważyć szczególnie aspekt związków zachodzących pomiędzy Maryją a liturgią, to znaczy, w jaki sposób Maryja stała się wzorem ducha poboż-

¹²) MR, B. Mariae Virginis Reginae, Collecta s. 600

¹³) MR, B. Mariae Virginis Perdolentis, Super oblata, s. 611

¹⁴) MC nr 11

¹⁵) MC nr 15

ności, w którym Kościół zarówno czci jak i przeżywając, wyraża Boskie tajemnice. To, że Maryja Dziewica może być wzorem w tej dziedzinie, wynika stąd, że Kościół uważa Ją za najznakomitszy wzór i świadectwo wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, to znaczy tej wewnętrznej postawy, z jaką Kościół, umiłowana oblubienica, mocno złączona ze swym Panem, wzywa Go i przez Niego oddaje cześć Ojcu Przedwiecznemu¹⁶.

Maryja jest Dziewicą słuchającą słowa Bożego i przechowującą je w sercu. Za Jej przykładem Kościół w liturgii słucha słowa Bożego, przyjmuje je oraz głosi.

Maryja jest Dziewicą modlącą się. Za jej przykładem Kościół w swojej liturgii wielbi Boga i wstawia się za cały świat.

Maryja jest Dziewicą rodzącą Chrystusa, który począł się z Ducha Świętego. Kościół przedłuża dziewicze macierzyństwo Maryi w sakramencie chrztu. Nowe księgi liturgiczne zwracają uwagę, że Kościół, a zatem wszyscy wierni, są odpowiedzialni za przygotowanie do chrztu i wychowanie w wierze ochrzczonych.

Maryja jest Dziewicą ofiarującą Chrystusa. W dniu ofiarowania w świątyni posłyszała zapowiedź cierpień Chrystusa i własnych. Zapowiedź ta spełniła się wtedy, gdy stała pod krzyżem swojego Syna. Maryja stała się w ten sposób wzorem chrześcijan, którzy uczestniczą w ofierze Chrystusa przez posłuszeństwo woli Bożej i przyjęcie krzyża. Dlatego Kościół wspomina Ją w każdej modlitwie eucharystycznej, to jest w szczytowym momencie swojego kultu.

Wypada wspomnieć, że Kościół odwołuje się do wstawiennictwa Maryi także przy udzielaniu innych sakramentów i sakramentaliów, Np. małżonkom wskazuje Ją jako wzór żony i matki, składającym śluby zakonne jako wzór dziewiczego oddania się Bogu.

Kończąc rozważania ściśle liturgicznych form kultu N.M.P., papież zwraca jeszcze raz uwagę na związki Kościoła z Maryją: „Chodzi przede wszystkim o to, byśmy zauważyli, iż Kościół liczne swe powiązania z Maryją w różny sposób, i to skutecznie, wyraził w formach kultu: mianowicie w głębokiej czci, gdy patrzy na niezwykle godność Dziewicy, mocą Ducha Świętego przemienioną w godność Matki, w płomiennej miłości, gdy rozważa duchowe macierzyństwo Maryi, którym obejmuje Ona wszystkie członki Ciała Mistycznego; w pełnym ufności błaganiu, gdy doświadcza wstawiennictwa swej Orędowniczki i Wspomożycielki; w służbie miłości, gdy zastanawia się nad pokorną Służebnicą przyobleczoną w godność Królowej miłosierdzia i Matki łaski; w czynnym naśladowaniu, gdy spogląda na świętość i cnoty Maryi pełnej łaski; w zdumieniu połączonym ze wzruszeniem ducha, gdy „jakby w przezręczym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być”; wreszcie w gorliwe dążenie, gdy w Towarzystwie Odkupienia już w pełni uczestniczą-

¹⁶⁾ MC nr 16

cej w owocach tajemnicy paschalnej dostrzega prorocze spełnienie swego przyszłego losu aż do owego dnia, w którym bez żadnej zmarzszki czy skazy (por. Ef 5, 27) stanie się jako oblubienica przystrojona dla swego męża, Jezusa Chrystusa" (por. Obj 21, 2).¹⁷

Przechodząc do omówienia pozaliturgicznych form kultu N.M.P. Paweł VI przypomina, że nabożeństwa mają być zharmonizowane z rokiem liturgicznym i że mają do liturgii prowadzić. Przestrzega również przed łączeniem w jednej akcji nabożeństw i czynności liturgicznych. Gdy tworzy się takie „hybrydy”, liturgia staje się okazją do odprawiania nabożeństw ludowych, a przestaje stanowić szczytowy moment spotkania wspólnoty chrześcijańskiej.

Papież szczegółowo omawia i zaleca dwie praktyki: *Anioł Pański* i różaniec. Modlitwa *Anioł Pański* wspomina dwie najważniejsze tajemnice naszego Odkupienia: Wcielenie i tajemnicę paschalną. Różaniec to rok kościelny w miniaturze. W różańcu rozważamy tajemnice życia Chrystusa i Maryi, aby z nich czerpać światło dla naszego życia. Papież popiera łączenie różańca z czytaniem słowa Bożego i homilią. Przy wspólnym odmawianiu bardzo dobrym sposobem jest poprzedzanie tajemnic rozważaniem dostosowanym do potrzeb zgromadzonych, lub zwrotkami odpowiedniej pieśni.

Papież nie wspomina o Godzinkach N.M.P., które nie rozpowszechniły się w krajach romańskich. U nas są znane. Należałoby jednak zastosować do nich zasady przyjęte przy odprawianiu *Liturgii Godzin* i rozłożyć śpiewanie Godzinek na odpowiednie pory dnia. Np. przed prymarią odśpiewać Jutrznę i Prymę, przed innymi Mszami dalsze małe godziny, a przed Nieszporami lub Mszą wieczorną odśpiewać Nieszpory i Kompletę z Godzinek N.M.P. W ten sposób każda grupa wiernych miałaby kontakt z Godzinkami i nikt nie byłby przynaglony do dłuższego pobytu w kościele poza Mszą świętą.

Przegląd wskazań papieża odnoszących się do kultu N.M.P. zamknijmy jego słowami: „Kult oddawany obecnie przez Kościół powszechny Najśw. Bożej rodzicielce przedłuża oraz nieustannie powiększa tę część, jaką w każdym czasie okazywał Jej Kościół, bardzo starannie badając prawdę i zawsze troszcząc się o godność form. Z niezmiennego źródła tradycji, która przecież jest żywa dzięki nieustannej obecności Ducha Świętego i dzięki ustawicznemu słuchaniu Bożych słów, Kościół dzisiejszy czerpie zasady i motywy oraz bodźce do pielęgnowania kultu, jaki oddaje Najśw. Dziewicy. Liturgia, uzyskując zatwierdzenie i umocnienie ze strony Urzędu Nauczycielskiego, pozostaje najwznioślejszym świadectwem, a także najtrwalszym pomnikiem tej żywej tradycji.”¹⁸

¹⁷⁾ MC nr 22

¹⁸⁾ MC nr 15

Ks. Jan Kuś

SZPITALNY KOŚCIÓŁ ŚW. JADWIGI NA STRADOMIU W KRAKOWIE (Z dziejów kultu błog. Królowej Jadwigi)

Ktokolwiek zajmuje się dziejami kultu katolickiego na przedmieściach Krakowa¹, nie powinien zapominać, że obok wspaniałych fundacji królewskich na Kazimierzu, które przetrwały do dzisiaj, istniał na Stradomiu do ostatnich lat w. XVIII, w posiadaniu bożogrobców miechowskich, kościół pod wezwaniem św. Jadwigi śląskiej, z którym w pierwszej połowie XV w. po zwycięstwie grunwaldzkim związały się przejawy kultu — królowej Jadwigi, małżonki Władysława Jagiełły², a w szczególności owa słynna procesja dziękczynna; jej genezę odnieść należy do rozkazu pogromcy teutońskich rycerzy, aby dzień Rozesłania Apostołów, 15 lipca, obchodzony był w całym kraju po wszystkie czasy jako pamiątka dnia, w którym Opatrzność okazała miłosierdzie i łaskę Polakom. Ponieważ w pamięci współczesnych żywa była jeszcze tradycja o nabrzmiałych groźbą słowach, jakie wyrzekła „święta pani” w czasie rokowań z krzyżakami w Dobrzyńniu w roku 1397, a powszechnie uważano ją za natchnioną przez Boga prorokinię krzyżackiej klęski pod Grunwaldem, nie tedy dziwnego, że zarówno duchowieństwo, jak i wierni, obchodząc rocznicę zwycięstwa, pragnęli dać wyraz religijnej czci dla moralnej sprawczyńi zwycięstwa, co więcej — mimo braku podstawy kanonicznej — utwierdził kult Jadwigi Jagiełłowej przez powiązanie go ze świątynią. W Krakowie i na Kazimierzu nie było takiej świątyni, ale nadawał się do tego celu przez homonię kanonicznej patronki kościoła św. Jadwigi, księżny wrocławskiej, ufundowany na Stradomiu w r. 1360 przez Kazimierza Wielkiego. Nie bez znaczenia był tu także fakt, że przy kościele św. Jadwigi mieścił się szpital ubogich³, których miłośniczką i szczególną orędowniczką była świątobliwa królowa.

Do tej więc świątyni, z której czcigodnych murów zachowały się do dzisiaj tylko nikłe ślady, wyruszały w ciągu wieków, corocznie w dniu 15 lipca, uroczyste procesje ze wszystkich kościołów krakowskich i kazimierskich, poprzedzane nabożeństwami, aby w tej właśnie stradomskiej świątyni złożyć hołd i dziękczynienie „świętej pani

¹ M. Mastalerzówna, *Przedmieście Stradom w wiekach średnich*, Biblioteka Krakowska, t. 94 (1938), s. 104—107. — L. Wachholz, *Szpitalne krakowskie*, Biblioteka Krakowska, t. 59 (1921), s. 43—44.

² M. Dubiecki, *Obrazy i studia historyczne*. Ser. III, Kijów 1915, s. 47—48.

³ L. Wachholz, jw.
P. H. Pruszczyk, *Klejnoty stołecznego miasta Krakowa*, Kraków 1745, s. 132: W dniu Rozesłańców tutaj w procesji przybywały tłumy „cum debitis caeremoniis et indulgentiis”.

Jadwidze” za wymodlone przez Nią u Boga zwycięstwo⁴. Niestety nie natrafiono do tej pory na oryginalną XV-wieczną relację z procesji. Marian Dubiecki w serii III swoich *Obrazów i studiów historycznych* (Kijów 1915) pomieścił studium pt. *Rocznice Grunwaldu*, w którym aby dać czytelnikowi wyobrażenie o świetności tego pochodku religijnonarodowego, posłużyć się musiał stosunkowo późną, bo XVII-wieczną relacją anonimowego pamiętnikarza z epoki Sobieskiego, którą podajemy tutaj w streszczeniu. Na czele procesji kroczyli *militēs civitatis* w nowych uniformach, za nimi żacy pod przewodem bakałarza i seniorów ze sztandarami, po nich górnicy wielicy z chorągwią, sodalisi bractw kościelnych, kongregacje kupieckie z orkiestrami i magistraty: krakowski, kazimierski, kleparski. Następnie ciągnęło duchowieństwo zakonne i świeckie, wśród niego kanonicy kolegiat. Na czele profesorów Akademii postępował rektor, poprzedzony pedelami. Wśród członków kapituły biskupiej szli opaci mogiłski i tyniecki, za kapitułą zaś celebrujący biskup pod baldachimem, podtrzymywanym przez rajców miejskich, oraz dygnitarze Królestwa i monarcha, jeśli w tym czasie rezydował w dawnej stolicy. Zamykała ten korowód, mieniący się wszystkimi barwami tęczy i skrzący się od złota i drogich kamieni — piechota biskupia wśród dźwięków hałaśliwej muzyki.

„Koniec XVIII wieku — pisze dalej Dubiecki — kładzie kres tym i innym objawom dawnego życia w Krakowie ... prastary więc religijnonarodowy obchód rocznicy grunwaldzkiego zwycięstwa — niemal od czterech wieków zachowywany — uległ pruskiemu zakazowi ... Raz zabroniony — wznowiony już nie był” z powodu barbarzyńskiej adaptacji kościoła przez zaborcę na cele świeckie, mimo że nie tylko w szerokich warstwach uciemzonego społeczeństwa, ale i wśród ludzi stojących na świeczniku trwał nadal nieprzerwanie kult „świętej pani” Jadwigi.

Dowodem tego żywego kultu jest chociażby fakt, że po latach w dniu 18 lipca 1909 r. zebrany tłum Krakowian na uroczystym nabożeństwie w kościele mariackim spontanicznie wyruszył w pochodzie z wieńcami do katedry wawelskiej na grób królowej Jadwigi⁵.

W związku z obchodzonym w ubiegłym roku 600-leciem urodzin królowej Jadwigi (1374—1974), godzi się przypomnieć genezę fundacji stradomskiej i kilka faktów z dziejów świętego przybytku stradomskiego, który przez cztery blisko wieki, obok grobu Jadwigi na Wawelu, stanowił ośrodek jej kultu. Żałować trzeba, że do tej pory nikt się nie pokusił o szczegółowe opracowanie roli tej świątyni w życiu religijnym i narodowym Krakowa i Polski.

O nie istniejącym już dzisiaj szpitalnym kościele i klasztorze

⁴ M. Dubiecki, jw. s. 48—51. — A. Treiderowa, *Obchody grunwaldzkie w Krakowie* (1410—1910), Kr. 1961, s. 6—8.

⁵ Nowości Ilustrowane z dn. 23 VII 1910, s. 2.

św. Jadwigi pisali oczywiście Długosz, Pruszczycki i Nakielski⁶, a we współczesnej literaturze wzmiankowano już o nim niejednokrotnie, np. w opracowaniach historii szpitalnictwa krakowskiego, a także w studiach nad przedmieściami Krakowa⁷. Prócz tego Stanisław Tomkiewicz⁸ w oparciu o poustrialne plany z przełomu wieku XVIII na XIX usiłował odtworzyć jego bryłę architektoniczną.

Wyzyskując krytycznie doniesienia powołanych powyżej autorów oraz opierając się na własnych badaniach archiwalnych⁹, przyjąć możemy jako pewnik, że Kazimierz Wielki tylko zapoczątkował fundację kościoła w r. 1360, nadając bożogrobcom miechowskim teren pod budowę świątyni, klasztoru i szpitala na Stradomiu. Jako uposażenie nowej fundacji wydzielił kilka wsi należących do klasztoru miechowskiego¹⁰, sumptu jednak żadnego nie uczynił, na co zwraca uwagę Pruszczycki¹¹. Długosz w *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis* domyśla się słusznie, że zamiarem wielkiego króla było zabudowanie i zaludnienie Stradomia¹², leżącego jak wiadomo między Krakowem a niedawno założonym przez niego miastem Kazimierzem, a przez dedykowanie fundacji św. Jadwidze śląskiej, pragnął król pomnożyć cześć swojej krewnej¹³. Ponieważ po śmierci Kazimierza Wielkiego postanowień co do fundacji św. Jadwigi nie respektowano, a następca jego Ludwik I Wielki zgłębiał o tę sprawę nie dbał, dopiero w r. 1375 zwrócili się prepozyt bożogrobców, Benedykt gnieźnieński i Marcin miechowski, z prośbą do matki Ludwika Elżbiety, królowej Węgier i Polski — o odnowienie fundacji kazimierzowskiej. Według aktu (*litterae privilegiales*), przytoczonego *in extenso* przez Długosza¹⁴, a w XVII w. przez Nakielskiego¹⁵, Elżbieta potwierdzając fundację brata, poleca bożogrobcom stradomskim kontynuowanie i dokończenie budowy gmachów przy użyciu środków własnych i pomocy znacznych ludzi, na użytek chorych i ubogich, oraz porucza im zarząd

⁶ J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*. — P. H. Pruszczycki, j. w. przedr. z r. 1861. — S. Nakielski, *Miechovia, sive promptuarium antiquitatum monasterii Miechoviensis*, Cracoviae 1634, s. 309.

⁷ zob. przypis 1.

⁸ S. Tomkiewicz, *Klasztor szpitalny św. Jadwigi*, Rocznik Krakowski, t. 22, Kr. 1929, s. 59—79.

⁹ Wojewódzkie Archiwum Państwowe, rkps K. 877.

¹⁰ J. Długosz, *Opera omnia*. Cura A. Przewdziecki edita. Cracoviae 1863—1887. T. 9: *Liber beneficiorum dioec. Crac.* T. 3: monasteria. Crac. 1864, s. 29.

¹¹ P. H. Pruszczycki, j. w. s. 127. Por. Wojewódzkie Archiwum Państwowe rkps k. 877 k. 28 Acta Conventus Cracoviensis Stradomie ad Ecclesiam Sancti Hedvigis siti. A. D. 1766 Conscribi coepta. Status Ecclesiae et conventus Sancti Hedvigis per illustrem et Rev. Domino Matheum Buydecki 28 X 1760 facta descriptio.

¹² J. Długosz, *Liber beneficiorum ...* T. 3, Crac. 1864, s. 29—30.

¹³ J. w.

¹⁴ J. w., s. 30: 31—32.

fundacji. Bożogrobcy miechowscy nie mogli więc zrazu wprowadzić się na Stradom, należało bowiem wznieść pod dach świątynię i budynki klasztorne. Istotnie ok. r. 1377 za przełożęstwa Marcissiusa Świeborowskiego (1375—1389) prowadzono budowę kościoła¹⁶, którego prezbiterium nakryto w tym samym czasie. W dalszym ciągu donosi Nakielski, nieocenione źródło do dziejów bożogrobców w Polsce, że w r. 1383 prepozyt miechowski Stanisław wyłożył własne pieniądze na dokończenie robót¹⁷. Myli się więc Długosz przypisując budowę z kamienia i cegły Kazimierzowi Wielkiemu¹⁸. Jeszcze z początkiem w. XV za rządów generalnego przełożonego Michała nie był kościół zupełnie ukończony, a budowę klasztoru dopiero rozpoczęto, ograniczając się na razie do wystawienia domu dla prepozytów. Z wpływem lat doprowadzono wreszcie do końca budowę klasztoru i szpitala (*reclinatorium*)¹⁹. Nastąpiło to prawdopodobnie w pierwszym dziesiętku lat 2. połowy XV w. Niestety, groźne pożary nie oszczędzały kościoła i przyległych budowli, wskutek czego nie można nakreślić ich pierwotnego planu architektonicznego, Szpital św. Jadwigi, nazywany „*hospitale insigne*”²⁰, musiał odgrywać w ówczesnym życiu społecznym i religijnym stolicy Polski doniosłą rolę i przejawiać pożyteczną działalność, którą, rzecz zrozumiała, upośledzały a niekiedy uniemożliwiałały klęski elementarne, tumulty i wojny²¹.

Już w r. 1473 pożar nadwyrężył poważnie mury kościoła i klasztoru²². Z doniesienia Nakielskiego pod r. 1541 o odbudowie kościoła po pożarze wnosić można ze sporą dozą prawdopodobieństwa, że wielki ogień z r. 1536, który strawił średniowieczny zamek wawelski i przeniół się na Stradom, ogarnął wtedy także zabudowania św. Jadwigi. I w dwadzieścia lat później (w r. 1556 za rządów przeora Bartłomieja) groźny żywioł nie oszczędził szpitala św. Jadwigi i dachu jej kościoła, a także budynku prepozytury.

Mozna zaryzykować twierdzenie, że nie bez pewnego wpływu na dobre czy złe losy klasztoru stradomskiego pozostawali jego prepozyci. Wspomnieć tu należy o erygowaniu i utrzymywaniu przez nich *studium generale*²³. Do rzędu wybitnych przełożonych należy bezsprzecznie Samuel Nakielski, który w ćwierćwieczu 1616—1641 położył ogromne zasługi około uporządkowania szeregu pilnych spraw fun-

¹⁵ S. Nakielski, j. w., s. 310.

¹⁶ J. w.

¹⁷ J. w. s. 328.

¹⁸ J. Długosz, *Liber beneficiorum* ... j. w. s. 32.

¹⁹ S. Nakielski, *Miechovia*, j. w. s. 382.

²⁰ J. w. s. 310.

²¹ Archiwum Kurii Metropolitalnej Krakowskiej. *Visitatio Załusciana* rkps 28, s. 346.

²² J. w. s. 533.

²³ WAP k. 878 *Summarium Inscriptionum Privilegiorum, Scriptorum et aliorum Documentorum Hospitali Stae Hedvigis Stradomiae ad Cracoviam sito*. A. Dni 1793. k. 1 i 3; k. 877 *Acta Conventus*, k. 19, 21, 27 i 43.

dacji²⁴. Z samego początku swoich rzędów odgraniczył zabudowanie klasztorne wysokim murem od miasta, jednocześnie rozszerzając posiadłość klasztoru w stronę miasta Kazimierza, jak i od strony kościoła ku wschodowi. Przez dołączenie sąsiedniego dworu w r. 1619 powiększył Nakielski teren szpitala, który wtedy właśnie wzrósł w znaczeniu i zaznaczył się w dziejach jako instytucja użyteczności społecznej. Niepowetowana klęska nawiedziła kościół i klasztor w czasie „potopu szwedzkiego” w r. 1656, gdy nieprzyjaciel spalił doszczętnie gmachy, a wśród nich świeżo odbudowaną prepozyturę²⁵. Dokładnie niewiadomo, kiedy rozpoczęła się rekonstrukcja gmachów. Podjął ją dopiero i gruntownie przeprowadził energiczny prepozyt Augustyn Wolski²⁶. Nie szczędząc grosza i wysiłków uwieńczył budowę barokowego kościoła św. Jadwigi konsekracją w r. 1674²⁷. Zgodzi się z tym każdy, że odbudowa musiała nastąpić w duchu epoki, jednakowoż nieznanymi z nazwiska architekt uszanował resztki murów gotyckich, o czym świadczą charakterystyczne trzy przypory, do dzisiaj zachowane²⁸. Czy półkoliste zakończenie kościoła pochodzi jeszcze z XV w., trudno rozstrzygnąć po tylu przeróbkach czy raczej zniekształceniach dokonanych na szacownym obiekcie. Tomkowicz wyliczył rozmiary wnętrza świątyni na 44 x 11 m, a grubość murów przeciętnie na 1,58 m²⁹. Jednonawowy kościół o sklepieniu kolebkowym z lunetami, usytuowany prostopadle do ul. Stradomskiej, zakończony był od strony wschodniej półkolistą apsydą, zasklepioną konchową. Fasadą swoją sięgał bezpośrednio do ulicy, ale tworzył zagłębienie między parterowymi przybudowaniami gmachu klasztorowego i budynku szpitalnego, wysuniętymi do frontu. Od północy znajdowała się zakryta w kształcie nieregularnego czworoboku z filarem na środku, a od strony południowej było wejście boczne. Światło wpadało do wnętrza świątyni przez trzy okratowane okna³⁰ (można przypuścić, że w ścianie przeciwniejszej były w pewnym okresie także trzy). Nawa nakryta była dachem, ze środka którego wystrzelała wieżyczka powleczone miedzianą³¹. Na murze odgradzającym cmentarz stały figury patronów zakonu³².

O wyposażeniu wnętrza kościoła również niewiele można powiedzieć. Pewne wyobrażenie, acz niejasne i nieściśle, dają Nakielskiemu tu i ówdzie rozsiane wzmianki i *status ecclesiae* Bujdeckiego³³. Wg

²⁴ BJ rkps 56 Litterae et privilegia transsumpta, quae ad Coenobium Stae Hedvigis pertinebant (1253—1672) k. 933 i k. 939.

²⁵ WAP tamże k. 28.

²⁶ J. w.

²⁷ BJ rkps 56, tamże, k. 939, P. H. P r u s z c z, j. w. s. 132.

²⁸ S. T o m k o w i c z, dz. cyt. s. 73.

²⁹ J. w.

³⁰ WAP, K. 877 k. 29.

³¹ J. w.

³² J. w.

³³ WAP k. 877 Status Ecclesiae ...

tych źródeł liczba ołtarzy wahała się w ciągu stuleci, dochodząc w 2. poł. wieku XVIII — do ośmiu. Po odbudowie kościoła w r. 1541 erygowano i konsekrowano 2 ołtarze³⁴, a w r. 1623 bp Łubiński konsekrował cztery, a mianowicie: św. Jakuba, Grobu Chrystusowego, Matki Boskiej, św. Anny³⁵, przy czym zauważyć należy, że ołtarz św. Jakuba istniał już w r. 1428³⁶. W inskrypcji zaś z roku 1674, upamiętniającej podźwignięcie świątyni z ruiny „potopu szwedzkiego”, a przekazanej przez Pruszcza, mowa o trzech tylko ołtarzach: wielkim św. Jadwigi, prawostronnym Wniebowzięcia NMPanny i śś. męczenniczek Katarzyny, Barbary i Agnieszki oraz lewostronnym śś. Augustyna, Macieja apostoła i Stanisława biskupa³⁷. W nowe ołtarze, stopnie ołtarzowe, obramowania drzwi, organy i cyborium wyposażył świątynię prepozyt Kajetan Skowroński³⁸ (zm. w r. 1763). Szczegółowe wyliczenie ołtarzy i opis niektórych wg stanu z r. 1760 zawdzięczamy Bujdeckiemu³⁹. 1) Ołtarz wielki św. Jadwigi w kształcie Grobu Chrystusowego, ozdobiony rzeźbą patronki, mieścił tabernakulum, przed którym płonęła wieczna lampa z fundacji infułata Stanisława Stępkowskiego, generała miechowitów; wzdłuż obydwu boków kościoła rozmieszczone były następujące ołtarze: po prawej stronie 2) NMPanny z obrazem starego pędzla, po lewej 3) św. Augustyna z obrazem; znowu po prawej 4) św. Narcyza; po lewej zaś 5) św. Heleny cesarzowej, 6) św. Zambdasa, bpa Jerolimy, 7) św. Kajetana i 8) św. Walentego; — wszystkie były częściowo malowane, częściowo pozłacane, z własnymi portatylami, prócz ołtarza św. Walentego, który zamiast portatyli miał skrzynkę z relikwiami świętych.

Wizytacja ks. Jacka Augustyna Łopackiego, wytrawnego znawcy i mecenas sztuki kościelnej, przeprowadzona w r. 1748 na polecenie bpa Załuskiego, niestety nie objęła kościoła, tylko klasztor i szpital, kościół bowiem św. Jadwigi zastrzeżony był do wizytowania przez samego ordynariusza⁴⁰. Biorąc za podstawę relację Łopackiego o sytuacji finansowej klasztoru i opłakanym stanie szpitala⁴¹, przypuścić wolno, że i kościół znajdował się wtedy w stanie, mogącym budzić poważne zastrzeżenia.

Wracając do relacji Bujdeckiego, pragniemy zwrócić uwagę na fakt, że i bożogrobcy użyli czarnego marmuru dębnickiego jako ma-

³⁴ S. Nakielski, j. w. s. 630, 883.

³⁵ J. w.

³⁶ J. w.

³⁷ Por. napis na tablicy konsekuracyjnej z r. 1674.

³⁸ WAP k. 877, Acta Conventus, k. 1.

³⁹ WAP jw. k. 28, 29.

⁴⁰ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Acta visitationis Zalusciane Rkps 28, s. 346. Por. ks. Jan Kuś, *Działalność kulturalno-artystyczna ks. Jacka Augustyna Łopackiego (1690—1761)*, w: *Nasza Przeszłość* 40 (1973) 195—246.

⁴¹ Archiwum Kurii Metropolitalnej, tamże,

teriału do wystroju wnętrza świątyni⁴². Dowiadujemy się, że z tego szlachetnego materiału były stopnie ołtarzowe, bariery, obramowania drzwi⁴³ oraz częściowo posadzka na mniejszym chórze. Był to okres dominacji we wnętrzach krakowskich i pozakrakowskich kościołów dębnickiego marmuru⁴⁴. Może w niedalekiej przyszłości natrafi szczęśliwszy badacz na obfite źródło, które powiększy naszą skromną wiedzę o kościele św. Jadwigi.

Po trzecim rozbiorze nastąpiła dewastacja kościoła stradomskiego przez Austriaków. Zaadaptowano go wraz z opustoszałym szpitalem na główny urząd celny w r. 1796, po epizodzie Wolnego Miasta pomieszczono w nim pocztę austriacką⁴⁵, wreszcie w drugiej połowie XIX w. wszystkie budynki po miechowitzach oraz dobudowę frontową przejęła wojskowość austriacka, a w r. 1918 władze polskie ulokowały tam Dowództwo Okręgu Korpusu nr V. Dzisiaj cały ten kompleks gmachów (ul. Stradomska 8—14) użytkowany jest jako kamienice czynszowe⁴⁶.

Kraków

KS. JAN KUŚ

⁴² WAP k. 377 k. 29.

⁴³ Wł. Tatariewicz, *Czarny marmur w Krakowie*, Prace Komisji Historii Sztuki, tom X, 1952 s. 147.

⁴⁴ J. w. s. 150.

⁴⁵ J. Luis, *Kupcy Krakowa*, Kraków 1889 s. 7.

⁴⁶ Od strony dziedzińca dziś jeszcze widnieją resztki kościoła, a mianowicie mury magistralne oraz półkolistą apsydą od wschodu podparta trzema przyporami. Por. Tomkowicz, tamże, s. 71—79.

Ks. Jerzy Chmiel

10 LAT KONSTYTUCJI SOBOROWEJ O OBJAWIENIU BOŻYM

Kiedy 18 listopada 1965 r. Ojcowie Soboru 2344 głosami (contra 6) przyjęli ostateczny tekst Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* i kładli pod nim swe podpisy, wyczuwało się nadejście nowego okresu w dziejach rozumienia Biblii. Okres ten, zwany posoborowym, trwa już dziesięć lat. Sposobna to rocznica, azeby poczynić pewne refleksje nad samą Konstytucją z perspektywy dziesięciolecia i nad jej wejściem w życie Kościoła w Polsce.

I

Konstytucja *Dei Verbum* jest chyba najlepiej przygotowanym dokumentem Vaticanum II. To nie tylko skutek pięcioletniej historii (i perypetii) redakcji tekstu, lecz także sposób ujęcia zagadnienia. Był to jakiś początek dla wielu innych rzeczy — jak to zresztą podkreślił sam Paweł VI w przemówieniu na sesji soborowej uchwalającej Konstytucję¹. Trzeba było odwagi, by przełamać pewne przyzwyczajenia, opory, zahamowania. Trzeba było ogromnego trudu, by przebić się przez wszystkie wnioski, poprawki i propozycje (*emendationes et modi*). Można to należycie ocenić, gdy się czyta historię powstawania Konstytucji z perspektywy 10 lat².

Zwróćmy przede wszystkim uwagę na te dane, dzięki którym Konstytucja zyskała na znaczeniu.

1. Do zagadnienia Objawienia podeszła Konstytucja personalistycznie, to znaczy osobowy Bóg kontaktuje się z osobą ludzką. Bóg zwraca się do ludzi jak do przyjaciół, obcuje z nimi, zaprasza ich i przyjmuje do wspólnoty z sobą. W osobie Chrystusa jaśniej się najgłębsza prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka (por. KO, 2).

2. Konstytucja uwzględnia mentalność współczesnego człowieka, gdy ujmuje odpowiedź człowieka na Objawienie, czyli wiarę, jako powierzenie siebie Bogu (por. KO, 5). Zachodzi więc swoisty dialog między Bogiem objawiającym się a człowiekiem przyjmującym

¹) AAS 57 (1965) 979.

²) Por. *La Révélation divine*, I (Unam Sanctam 70a), Paris 1968, 61-153.

cym to objawienie. Konstytucja podkreśla istotne wzbogacenie wiary: „udział człowieka w owym spotkaniu z Bogiem, jakie stanowi wiara, jest w pełni osobowy”³.

3. Zwraca uwagę język Konstytucji, który nie jest językiem technicznym takiej czy innej szkoły teologicznej, lecz oparty na Biblii stara się oddać podstawowe relacje: Bóg objawiający się — człowiek przez wiarę przyjmujący Objawienie. Uniknięto w ten sposób akademickich sporów, a została stworzona możliwość nowych uściśleń i dopowiedzeń. Francuski kronikarz ostatniej sesji soborowej notował: „Schemat o Objawieniu w swej ostatecznej formie pozostaje wielkim tekstem wyzwolicielem („un grand texte libérateur”), który nie zamyka żadnej bramy, a wieńczy wspaniale tak wielki wysiłek współczesnej ogłady katolickiej”⁴.

4. Dokument soborowy dodał otuchy biblistom, „by z odnawianą ciągle energią dzieło szczęśliwie podjęte prowadzili nadal z wszelką starannością, wedle myśli Kościoła” (KO, 23). Nastąpiło otwarcie perspektyw badawczych, recepcja względnie usankcjonowanie niektórych metod, które od pewnego czasu były i tak stosowane, takich jak historia tradycji, form i redakcji. Mogło to — przynajmniej — stworzyć wiele zamieszania, ale tylko tam, gdzie hipotezy badaczy zostały przeniesione do nauczania chrześcijańskiego, gdzie pomyłono warsztat pracy z wynikami pracy. Słusznie zwrócił na to uwagę papież Paweł VI podkreślając w swoim przemówieniu do członków Komisji Biblijnej w 1974 r.: „Te błędne drogi mogą być ominięte, gdy stosuje się złotą regułę hermeneutyki teologicznej, wypowiedzianą przez Sobór Watykański II”⁵.

5. Chociaż Konstytucja o Objawieniu ma określenie „dogmatyczna”, to przecież jest nastawiona jak najbardziej duszpastercko. Osobny rozdział Konstytucji (VI) poświęcony jest Pismu świętemu w życiu Kościoła, a pierwsze zdanie z n. 22 „Wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma św.” stało się wręcz hasłem. Konstytucja zachęca wiernych do lektury Biblii; nie chodzi tu tylko o czytanie indywidualne, lecz o ową lekturę, która dokonuje się *in medio Ecclesiae*, w łonie Kościoła, w czasie liturgii. Nowy porządek czytań biblijnych w czasie Mszy św. to niewątpliwie owoc Konstytucji *Dei Verbum*⁶.

6. Konstytucja soborowa stała się ważnym elementem ekumenizmu. Jeszcze w czasie trwania debat soborowych O. Cullman podkreślał, że „zainteresowanie ekumeniczne idzie w parze z zainte-

³) Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, 17.

⁴) „Etudes” (décembre 1965), 680.

⁵) AAS 66 (1974) 238. Por. RBL 27 (1974) 265—271.

⁶) Por. RBL 23 (1970) 199—211.

resowaniem biblijnym”, a M. Thurian tak skomentował tekst Konstytucji: „Tekst ten stanowi decydujący etap w kierunku jedności chrześcijan”⁷. Na jedną rzecz szczególnie warto zwrócić uwagę — na przekłady ekumeniczne. Konstytucja *Dei Verbum* postuluje takie przykłady: „skoro one przy danej sposobności i za zezwoleniem władzy Kościoła zostaną sporządzone wspólnym wysiłkiem z braćmi odłączonymi, będą mogły być używane przez wszystkich chrześcijan” (KO, 22). Istnieje już wiele przekładów ekumenicznych Nowego Testamentu, ale zmiennym jest francuski przekład ekumeniczny całej Biblii. W r. 1972 był już gotowy Nowy Testament, a w 1975 r. — niejako na dziesięciolecie zakończenia Soboru — otrzymujemy przekład Starego Testamentu. A więc istnieje już ekumeniczny przekład Biblii w jednym języku! Jest to ważny etap na drodze do jedności chrześcijan, ważniejszy od wielu oficjalnych spotkań i kongresów.

II

Jak można ocenić recepcję Konstytucji *Dei Verbum* w Polsce? Najlepiej ze wszystkich dokumentów Vaticanum II została skomentowana w publikacjach polskich ta właśnie Konstytucja, choć — trzeba przyznać — nie jest tych komentarzy za wiele⁸.

Niewątpliwie można mówić o licznych osiągnięciach polskiej biblistyki posoborowej, co już zresztą zostało gdzie indziej szczegółowo podkreślone⁹. Dobrze byłoby — przy rocznicowej okazji — wypunktować najważniejsze problemy związane z realizacją Konstytucji *Dei Verbum* w duszpasterstwie polskim.

Musimy skonstatować fakt, że ostatnimi laty wzrosło zainteresowanie Pismem św., co wyraża się w licznych „tygodniach”, „dniach”, spotkaniach, a nawet rekolekcjach biblijnych. Znajduje to również swoje odbicie w tzw. dyskusjach światopoglądowych. Ale za wzrostem zainteresowania nie zawsze idzie wzrost znajomości Biblii i umiejętności jej interpretacji. Wielorakie tą tego przyczyny.

1. Mimo licznych powojennych wydań tekstu biblijnego odczuwa się ciągle brak egzemplarzy Pisma św. Nowe tłumaczenia biblijne

⁷) Obie wypowiedzi cyt. za: *La costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino-Leumann 1967³, 155n.

⁸) Właściwie można tylko wymienić z komentarzy: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu* (praca zbiorowa), Kraków 1968; dwa zeszyty specjalne „Ateneum Kapłańskiego” (362 i 376), nie licząc luźnych uwag ks. E. Dąbrowskiego, *Sobór Watykański II a biblistyka katolicka*, Poznań-Warszawa-Lublin 1967.

⁹) Por. *Współczesna biblistyka polska 1945—1970*. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Łacha i ks. M. Wolniewicza, Warszawa 1972. — Ks. St. Łach, *Współczesna biblistyka polska*, w: „Znak” nr 220 (1972) 1373—91. — Ks. J. Frankowski, *Dzisiejsza biblistyka polska*, w: „Więź” (wrzesień 1973) 14—45.

które zresztą są postulowane przez Konstytucję (por. KO, 25), nie zastąpią braku egzemplarzy na rynku księgarskim. A popyt czytelników rośnie — i to nie tylko wierzących. Konstytucja soborowa jak gdyby przewidując ten fakt postanowia: „Niech sporządzone zostaną wydania Pisma św. zaopatrzone w odpowiednie przypisy, dostosowane także do użytku nie-chrześcijan i do ich warunków; a o ich rozpowszechnianiu niech mądrze troszczą się duszpasterze, czy też chrześcijanie jakiegokolwiek stanu” (KO, 25).

Odczuwa się także potrzebę pewnych publikacji pomocniczych, jak mapy, atlasy biblijne czy albumy fotograficzne Ziemi Świętej.

2. Wielki komentarz do Pisma św. rośnie, chociaż w bardzo wolnym tempie, natomiast nie ma małych podręcznych komentarzy biblijnych. Ponadto należy pamiętać o różnego typu komentarzach: począwszy od pomocy językowo-historycznych dla elity aż do komentarzy praktyczno-duchowych dla wszystkich.

3. Podobnie rzecz się ma z publikacjami o charakterze popularyzatorskim. Aczkolwiek ukazują się monografie typu badawczego, to jednak przeciętny czytelnik uskarża się na brak średniego poziomu książek czy artykułów, w których mógłby znaleźć odpowiedzi na dręczące go pytania biblijne. Odczuwa to zwłaszcza młodzież, zdana na pastwę różnych publikacji, których wartość informacyjna jest poważnie przez fachowców kwestionowana.

4. Konferencje na temat Pisma św. winny być częścią składową permanentnej katechizacji dorosłych. Wiadomości wyniesione z katechizacji dzieci i młodzieży nie mogą — rzecz jasna — wystarczyć dorosłym. Nowe czytania biblijne liturgii mszalnej tym bardziej wymagają szerokiego i wyczerpującego omówienia. Nie chodzi tu tylko o homilie w czasie sprawowania liturgii, które winny zajmować zawsze szczególne miejsce w nauczaniu chrześcijańskim (por. KO, 24), lecz także o osobne prelekcje o charakterze dobrej popularyzacji egzegezy biblijnej.

5. Wszystkie te wysiłki winny być integrowane przez konsekwentnie prowadzone apostolstwo biblijne, które nie ograniczy się tylko do doraźnych akcji w postaci różnych misji, rekolekcji czy tygodni, lecz stale będzie się troszczyć o należytą informację wiernych w formie dokształcania, rozpowszechniania tekstów biblijnych i przeżywania treści biblijnych w tych rozmaitych formach, jakie są do dyspozycji współczesnego duszpasterstwa¹⁰.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

¹⁰) Por. Ks. J. Kudasiwicz, *Pismo św. jako księga ludu Bożego i jej znaczenie duszpasterskie*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Poznań-Warszawa 1973.

BIBLIA W OCZACH DZIECKA**Refleksje na temat plastycznej ekspresji dziecka i jej związków z przyswajaniem treści wiary**

Kilka lat temu rosyjska historyczka sztuki, osoba niewierząca, przejrzała przypadkiem obrazki, jakie na lekcji katechizacji otrzymała do zakolorowania i zapamiętania moja córka, wtedy uczennica klasy pierwszej szkoły podstawowej.

Rysunki były wyjątkowo złe pod względem formalnym, jakaś nieudolna mieszanina Disneya z krasnalami stawianymi przed niemieckimi domkami.

Zadano mi wtedy pytanie, czy jako malarz akceptuję przekazywanie tak chyba ważnych dla mnie treści dziecku — w tak fatalnej oprawie i na tak gorsząco niskim poziomie plastycznym.

Przyznam się, że byłem zaskoczony i speszony. Byłem bowiem zapytany nie tylko jako malarz (bo w końcu można w różny sposób tłumaczyć taki właśnie poziom rycin). Bardziej zasadniczy był zarzut drugi.

Czy wolno w tandetnej formie plastycznej przekazywać treści ważne, a w tym wypadku najważniejsze, zasadnicze?

Kłopot był oczywiście tym większy, że pytanie zadawał człowiek inaczej wychowany, inaczej myślący, który jednak tym trafniej i szybciej dostrzegł niekonsekwencje w religijnym wychowaniu dziecka.

Przypomniał mi się ten epizod i moja bezradność w czasie oglądania wystawy zorganizowanej przez Referat Katechetyczny w Krużgankach O.O. Franciszkanów w Krakowie, wystawy pod nazwą *Biblia w oczach dziecka*.

Staliśmy oto wobec fenomenu wykorzystania (nareszcie) naturalnych, spontanicznych uzdolnień plastycznych dzieci do przeżywania treści wiary. Jeżeli w pedagogice zastąpiono dawną formułę wychowania estetycznego, które było stopniowym przygotowaniem do odbioru dzieła, formułą wychowania przez sztukę — to właśnie dlatego, że wychowanie przez sztukę oznacza włączenie, bezpośrednie i żywe działania plastycznego w oparciu o przeżycia przyswajalne na danym etapie rozwoju psychicznego.

Wynika więc z tego, że dziecko ilustrujące Biblię to nie dziecko rysujące, opisujące plastycznie poznane wydarzenia.

Dziecko, któremu zaproponowano namalowanie Ukrzyżowania, rysując przeżywa, przekazuje nam plastyczny ekwiwalent swych doznań, wiedzy, a może ekwiwalent swej modlitwy — w formie plastycznej.

W podobny sposób dziecko rysujące dom rodzinny — ukazuje zawsze dom otoczony ogrodem, z dymiącym kominem (dom to zabiegi kuchenne — ciepło i posiłek), a często rysuje lub maluje dom przekrojony w poprzek, by tym dosadniej namalować tam gotującą matkę czy tatę czytającą gazetę.

Przypominam sobie bezpośrednio po wojnie reprodukowane w krakowskich gazetach rysunki dzieci przedstawiające okupacyjne przeżycia. Trudno o bardziej wstrząsający obraz łapanki, o bardziej przejmujący klimat przedstawionych scen.

Jeżeli wracamy często do sztuki romańskiej — zachwycając się lapidarnością stosowanej tam formy i zaskakującą prostotą skojarzeń — to pamiętajmy, że wiara dziecka swą żarliwością i siłą przypomina wiarę anonimowych twórców katedr i takie też — proste i niezwykle oczywiste — są sceny biblijne malowane przez dzieci.

By dziecko zaczęło malować i rysować Ewangelię, nie trzeba, by katecheta był koneserem sztuki.

Wystarczy, by uczucie dziecka i jego przyrodzone zdolności zostały zaakceptowane, a podsunięty pomysł otoczony zachętą i opieką.

Pan Jezus z za dużą głową i Matka Boska z czerwonymi ustami może się bowiem nie bardzo podobać katechecie, ale powstaje w wyobraźni i plastycznej twórczości dziecka jako wyraz przeżywania nadprzyrodzonej rzeczywistości, wyraz przeżyć niczym nie zastąpionych i niezapomnianych.

Przed wszystkim zaś jako wyraz duchowej aktywności dziecka, które nie szukając tzw. pięknych wzorów tworzy własny język religijnego odczuwania.

Jeżeli niedawno w czasie rekolekcji usłyszałem księdza zachęcającego dzieci, by modliły się po Komunii Św. własnymi słowami i bez książeczki, to świadomie rozszerzamy tę wartościową samodzielność na inne regiony przeżywania wiary.

Wystawa u Franciszkanów dała dobry początek.

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. Bernard Wodecki SVD

MIĘDZYNARODOWY KONGRES BIBLIJNY STAREGO TESTAMENTU W EDYNBURGU

W dniach 18—23 sierpnia 1974 odbył się w Edynburgu VIII Kongres IOSOT — *International Organization for the Study of the Old Testament*. Przez dwa poprzednie dni i w trakcie trwania Kongresu obradowały również trzy inne organizacje biblijne: IOSCS — *International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, IOMS — *International Organization for Masoretic Studies* i ATS — *The Association for Targumic Studies*.

Prof. E. Tov (Uniwersytet Hebrajski) wygłosił prelekcję n. t.: Warianty i „pseudowarianty” w zakresie Septuaginty i starożytnych tłumaczeń. — A. Pietersma (Toronto) omówił Psalterz grecki jako problem metodologii i składni podkreślając jeden szczególnie aspekt krytyki tekstu w zakresie LXX: wciąż aktualną potrzebę znajomości techniki stylu i metody tłumaczenia stosowanej przez tłumaczy LXX. Za przedmiot swej konkretnej analizy wzięł problem szczegółowy: składnię rzeczownika rodzaju nijakiego w liczbie mn. omawiając 4 bifolia manuskryptu Psalterza greckiego spośród niewydanych dotąd tekstów *Chester Beatty Library* z IV w. po Chr. — S. B. Brock (Cambridge-Oxford) mówił o nawarstwieniach (stratygrafia) w tekście Lucjana w 1 Krl, a J. W. Clear (Waszyngton) o etiopskim tłumaczeniu Krn. Językiem LXX zajęli się również: R. Hanhart (Getynga) i (japoński prof. wykładający w Manchester) I. Murakami, który mówił o składni zaimków w greckim tekście. Jezuita paryski A. Pelletier wygłosił interesujący wykład o nomenklaturze kalendarna judaistycznego w epoce hellenistycznej, ilustrując ewolucję filologiczną określił również tekstami Filona, J. Flawiusza i napisami z ostraków. M. H. Goshen-Gottstein (Uniwersytet Hebrajski) przedstawił projekty prac nad LXX w Izraelu; powstaje tam coraz więcej grup roboczych opracowujących wydania krytyczne. — G. E. Howard z USA mówił o wariantach LXX odzwierciedlających podkład hebrajski, a A. Sáenz-Badillos (Madryt) przedstawił rezultaty swych badań, przyczynki do historii tekstu greckiego Sdz w grupie mss *g, l, n, w* (KZ). — Referat I. Soisalon — Soiminen (Helsinki) analizował użycie czasownika *echein* w greckim Pięcioksięgu. E. Ulrich (USA) omawiał stosunek znalezionego w Qumran fragmentu 2 Sm (4 Q^{Sama}) do LXX i do *Antiq.* Flawiusza wykazując, że J. Fl. posłużył się podkładem greckim tekstu, a nie hebrajskim. Raija Sollamo (Finlandia) analizowała niektóre niezwykłe i wręcz „niewłaściwe” przyimki w LXX i we wcześniejszej fazie rozwoju *koine*, a J. Barr (Anglia) — szereg przykładów czasowników w poemacie dziekczynnym Dawida z 2 Sm 22 (= Ps 18/17/) wg LXX w porównaniu z TM i Vg.

E. Perez Castro mówił o hiszpańskich rękopisach hebrajskich i tradycji tekstu Ben Aszera na kanwie przygotowywanej „diachronicznej” hiszpańskiej edycji hebrajskiego ST i badań porównawczych Lenigradz-

kiego Ms. B 19^a, Kairskiego Kodeksu Proroków i Londyńskiego Or. 4445 z British Museum. Pragnie on ze swą ekipą ustalić stopień pokrewieństwa Kodeksu Madryckiego z tekstami Tyberiadzkimi uważanymi za reprezentatywne dla systemów Mosze ben Aszera i Aharon ben Aszera. — S. Morag (Jerozolima) omawiał niektóre zasady lingwistyczne Masory, jakimi kierowali się w swej pracy masoreci. Przeprowadził on rozróżnienie pomiędzy uwagami tekstualnymi a lingwistycznymi zajmując się z kolei bliżej grupą drugą.

E. J. Revell (Toronto) wygłosił referat z zakresu gramatyki porównawczej języków semickich wykazując, że wszystkie judaistyczne systemy znaków samogłoskowych — a także arabskie — mają powiązania z systemem (wschodnio-)syrjskim. — W ramach IOMS wygłoszono jeszcze następujące referaty: D. L. Lyons (Jerozolima): Tyberiadzki „tryb oznajmiający” w Masorze Wielkiej; A. M. Gueny (Nancy): Hebrajskie rękopisy Biblii z paryskiej *Bibliothèque Nationale*, nr 1, 2, 3 skryby Izaaka ben Jakob oraz ich powiązania z babilońską tradycją masorecką; F. Diaz Esteban (Barcelona): Ewolucja *sz'wa*, *patach* i *chatef patach* w świetle niektórych mss; M. E. J. Richardson (Manchester): Racjonalność i słuszność niektórych *lectiones Qere* (wydzielili w nich 3 kategorie: przemyślane, arbitralne i błędne); P. Wernberg-Mollerr (Oksford): Problem błędów kopisty u Am 8, 14; Aron Dotan (Tell Awiw—Nowy York): Pozostałości starożytnego akcentu hebrajskiego na przedostatniej zgłosce w wokalizacji tyberiadzkiej.

II

Uroczystego otwarcia właściwego Kongresu IOSOT w dużej auli Uniwersytetu Edynburskiego dokonał w obecności ponad 430 uczestników z całego świata aktualny prezydent Organizacji, prof. G. W. Anderson (Edynburg), który też wygłosił wykład inauguracyjny nt. *Two Scottish Semitists* omawiając płodną działalność prof. W. Robertsona Smith'a i A. B. Davidson'a.

Wykład prof. i prorektora PIB w Rzymie, L. Alonso-Schöke-la nt. *Hermeneutic Problems of a Literary Approach to the Old Testament* z szeroko zakrojoną rzeczową dyskusją spotkał się z owacyjnym przyjęciem. Obecną sytuację w tym zakresie prelegent scharakteryzował jako nieskoordynowaną. Założeń hermeneutycznych nie wyjaśnia się dostatecznie, nie są one przedmiotem refleksji ani krytyki. Pionierskie prace H. Gunkel'a tylko połowicznie spełniają dziś swe zadanie; w zakresie analizy stylistycznej dzieł indywidualnych nie stworzył on szkoły. Prelegent postulował m. in.: 1. W nauczaniu i uczeniu się j. hebrajskiego nie zadowalać się samą gramatyką, lecz włączać również stylistykę i poetykę (jak czyni się to w studiach klasycznej greki lub łaciny); 2. w komentarzach zwracać większą uwagę na formy indywidualne; 3. w samych tłumaczeniach bardziej uwydatniać elementy stylistyczne oryginału (np. cechy poetyckie).

E. Jacob (Strassburg) mówił nt.: Pierwiastek kanoniczny a formowanie się ST. Kanon stanowiący ostatnie stadium kształtowania się ST sięga jednak korzeniami czasów bardzo starożytnych, gdyż od początku istniał „*principe canonique*” jako element „napędowy”, kształtujący i unifikacyjny Tradycji. Można go zdefiniować jako „konieczność dla Izraela, by wyrażał on i wciąż odnawiał swą tożsamość” (np. uświadamianie sobie przez naród izraelski swej specyfiki w kulcie, objawieniu, wyznawaniu wiary, teologiczne ujmowanie historii, kerygma proroków i mędrców).

R. Rendtorff (Heidelberg) usiłował przebadać problem „Jahwisty” jako teologa (*Der „Jahwist” als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik*). Ponieważ analiza teologiczna poszczególnych bloków Tradycji wykazuje zasadnicze różnice (np. w relacjach o potriarchach Księgi Początków można dostrzec pracę teologiczną nawet w kompozycji i redakcji, która w dalszych Księgach Wj czy Lb nie znajduje kontynuacji; przecież gdyby ujęcie teologiczne Pięcioksięgu było dziełem jednego teologa tej miary co Jahwista, musiałyby istnieć tego ślady również w dalszych Księgach, a śladów takich nie ma), wynika więc z tego, że obie relacje zostały opracowane i zredagowane niezależnie od siebie, i dlatego nie ma tam miejsca dla Jahwisty jako teologa. Obecny dylemat krytyki Pckg polega na tym, że usiłuje ona powiązać stare teorie z nowymi problemami, a tych często już powiązać się nie da. Rozróżnianie źródeł nie może się już dziś przyczynić do rozwiązywania problemów teologicznych ani problemów z zakresu historii tradycji (a te znajdują się dziś przecież w centrum zainteresowania). Rendtorff postulował więc uwolnienie się od dotychczasowych sugestii wyróżniania źródeł. Dawne instrumentarium widocznie już nie wystarcza do rozwiązywania problemów i trzeba szukać innych narzędzi. W dyskusji zaznaczył, że będą konieczne intensywne badania poszczególnych kompleksów Pckg zastrzegając się przy tym, że datacja tych kompleksów jest w „najwyższym stopniu problematyczna”.

H. Gevarjahu (Jeruzolima) zajął się nagłówkami na początku różnych tekstów Biblii jako źródłem do poznania żywej historii Ksiąg biblijnych. W kategoriach literackich należą one do kolofonów dodawanych przez skrybów-kompilatorów. Porównanie ich z podobnymi materiałami z Babilonii, Asyrii i ze starożytnymi tekstami greckimi może tu rzucić nowe światło, także dla egzegezy biblijnej. Przytoczone liczne przykłady z literatury prorockiej i mądrościowej, zwłaszcza z Psalmów wykazały ściśle powiązanie życia narodu izraelskiego z „życiem” jego Ksiąg.

M. H. Goshen-Gottstein (Jeruzolima) mówił nt.: Chrześcijaństwo-judaizm a nowoczesne studia biblijne. Po obszernym rysie historycznym stosunków pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem wskazał na szerokie możliwości współpracy w tej dziedzinie, zwłaszcza badań nad ST, głównie opracowywań i edycji tekstów oryginalnych i starożytnych tłumaczeń ST.

W czterech sekcjach wygłoszono jeszcze następujące referaty: A. Tal (Izrael): Przyczynki j. aramejskiego Targumów do leksykografii hebrajskiej; A. Peral (Madryt): Kilka uwag odnośnie cytatów syryjskiej Biblii św. Efrema w jego komentarzu do Genesis; E. B. Ekonomos (Ateny): Pośrednia interpretacja ST w teologii wczesnego chrześcijaństwa; J. H. Lust (Louvain): Hozeh, Prorok Południa; M. Treves (Florenca): Prz 1—9; S. J. De Vries (USA): Wyrażenie „Tego dnia” w 1 Krl 22, 25 (Proroctwo Micheasza zapowiadające klęskę Achabowi); H. P. Müller (Münster): Legenda, element bajeczny i eschatologia w Księdze Dn; J. Sievi (Szwajcaria): Entuzjazm w uczeniu j. hebrajskiego; D. Reindel (Erfurt): Motyw czarodziejski w relacjach o plagach egipskich; E. Martinez-Borobio (Madryt): Użycie i znaczenie *status emphaticus* w *diaklektice ushodnim* j. aramejskiego; M. Weinfeld (Jeruzolima): „Próbki-wzorce” elementów paralelnych Bliskiego Wschodu Starożytnego do tekstów proroków klasycznych; B. O. Long (USA): Relacje o wizjach prorockich ST; nowa ich typologia w oparciu o powiązania między strukturą, treścią a intencją autorów.

R. Smend (Getynga) omawiał postać Eliasza wskazując na konieczność rozróżnienia pomiędzy Eliaszem biblijnym a historycznym. Podczas gdy Eliasz biblijny wywiera wielki wpływ na religię i sztukę, to stojąca za nim postać historyczna jest dla ścisłego historyka trudno uchwytna, z hi-

stycznego punktu widzenia nie całkiem jasna. Jak bowiem opiłki metalu przylegają do silnego magnesu, tak do wielkiej postaci Eliasza przylgnęło wiele elementów ubocznych. Rozróżnienie pomiędzy pierwiastkiem historycznym a legendarnym uważał prelegent w dzisiejszej sytuacji za konieczne. Pisemne ujęcie opowiadań, w które silniej niż się zazwyczaj przypuszcza ingerowała redakcja deuteronomistyczna, pochodzi zdaniem Smenda najwcześniej z ostatniego ćwierćwiecza IX w. W dyskusji wysunięto zasadnicze pytanie o kryteria oddzielania elementów historycznych od legendarnych. Jasnego ich sprecyzowania nie podano, a prelegent przyznał, że pomimo pewnych przerysowań i przesady Tradycja nie wypaczyła i nie sfałszowała zasadniczego nurtu ani znaczenia Eliasza historycznego. — R. E. Clements (Cambridge) swoje wystąpienie poświęcił celowi Księgi Jonasza. Wbrew większości autorów sądzi on, że Autora Jon w ogóle nie interesowała relacja pomiędzy Izraelitami a poganami. Historia Jon uwytkła naturę słowa prorockiego i jego zapowiedź klęski-sądu, która jest przestrożą a nie ustalonym niezmiennym wyrokiem Bożym: Skoro Niniwici czynią pokutę, zamiar Boga ulega zmianie, gdyż zaistniała nowa sytuacja. — B. Otzen (Dania) mówił nt.: Literatura mądrościowa a myślenie dualistyczne w późnym judaizmie. Wskazał na linię rozwojową od tradycji sapiencjalnej po apokaliptykę. Występuje tam apokaliptyczne pojęcie i określenie czasu i końca zależne od myśli i określeń w nurcie mądrościowym, dualistyczna idea dwóch eonów zależna od mądrościowych idei Bożego porządku w świecie i historii itp. W późnym judaizmie występuje inny rodzaj dualizmu z pewnymi powiązaniem z apokaliptyką: dualizm etyczny („katalogi cnót i wad” w Testamencie 12 Patriarchów, w Qumrańskim *Manuale Disciplinae*, oraz w Prz 1—9; antyteza: prawy-bezbożny). — M. Tsevat (USA) mówił na temat: *Sensus communis* i hipoteza w studiach nad ST, E. G. Clarke o interpretacjach snu Jakuba w Betel w Targumach i w NT, a S. Talmon (Jeruzolima) o bazie pojęciowej wypowiedzi biblijnych o charakterze politycznym. — Na szczególne podkreślenie zasługuje interesujący wykład wybitnego egiptologa, R. J. Williamsa (Toronto) nt.: *An Egyptologist looks at the Old Testament* („A People Come out of Egypt”), w którym wykazał szerokie powiązania Izraela z Egiptem i liczne tego ślady w literaturze biblijnej. — Kolejne referaty to: A. Diez-Macho (Madryt): Bieżące problemy w badaniach Targumicznych; J. Heinemann (Jeruzolima): Wczesne tradycje w Targumie Pseudo-Jonatama do Genesis 48, 22; H. Seidel (Lipsk): Gen 4, 17—22 (problem tradycji o początkach kultury); N. E. Wagner (Kanada): Opowiadania o Hagar w Księdze Początków a krytyka redakcji; R. Tourney (dyr. Szkoły Biblijnej, Jeruzolima): Aluzje historyczne u Zach 12 i 13; J. G. Fraser (Australia): Akrostychy alfabetyczne w świetle danych samarytańskich; F. R. Stephenson (Anglia): Weryfikacja astronomiczna a datowanie tekstów ST mówiących o zaćmieniu słońca. L. Diez-Merino (Madryt) omówił Dekalog w Targumie Palestyńskim na tle Papiirusu Nash (najstarszej dokumentacji hebr. Dekalogu), manuskryptów z Qumran, Biblii Hebr. oraz tłumaczeń aramejskich i greckich. — K. Nakazawa (Tokio) przedstawił nową propozycję poprawki skażonego tekstu Iz 53, 11. Opedziadł się za czytaniem *jisba' beda'tô* = będzie nasycony znajomością Jego; połączył więc *beda'tô* z pierwszym czas. wiersza. Dalej czyta: *jir'ôh 'ôr* = ujrzy światłość. Ponieważ w dotychczasowym ujęciu nie wiadomo było, o czyją ani o jaką znajomość chodzi, a Iz 51,7 wykazuje łączność czasownika *jada'* z *sedeq*, prof. Nakazawa proponuje czytać: *beda't(ô) masdiq* (zamiast liter *w—j* przyjmuje *mem*, co w hebr. jest bliższe), albo: *beda't sidqî* = będzie nasycony znajomością Obrońcy, lub: znajomością mojej sprawiedliwości (mówi tu Bóg).

D. L. Christensen (USA) omówił trasę przemarszu wojsk asyryjskich naszkicowaną lapidarnie w Iz 10, 27c—34. W najbardziej problematycznym miejscu w. 27c czyta on *Jiszmon* pustynia zam. *szamèn* sugerując, że chodzi chyba o leżącą na północ od Zif i Ma'on część Pustyni Judzkiej.

J. A. Thompson (USA), analizował problem szarańczy z tekstu Jr 51, 27 (często tłum. „Każcie sprowadzić konie jak najeżoną szarańczę...”). Wykazał, że chodzi o ciewnobrunatny jej rodzaj *schistocera gregaria* Forsk w pierwszym stadium jej rozwoju. Potwierdza to paralela w j. arabskim i przeważająca barwa koni, przez co porównanie jest tym wymowniejsze.

W kolejnym dniu ciekawy referat wygłosił A. Malamat (Jerozolima) nt.: Zmierzch Judy w wirze egipsko-babilońskim. Główną uwagę poświęcił problemom pragmatycznym i chronologicznym w szerokiej panoramie danych biblijnych i kronik babilońskich i egipskich poczynając od bitwy pod Megiddo (r. 609). Zburzenie Jerozolimy datuje na 9. dzień piątego miesiąca = 14 VIII 586.

K. Richards (USA) omawiał niektóre problemy paralelne z Krn, Ezd i Neh, a A. Kuschke wraz ze swym asystentem (Tübingen) przedstawił stan prac nad szeroko zakrojonym Atlasm Bliskiego Wschodu (TAVO = *Tübinger Atlas zum Vorderen Orient*) i nad *Tübinger Bibelatlas*.

W ostatnim dniu Kongresu H. J. Zobel (Halle) naświetlił niektóre problemy związane z historią Judy w epoce przed- i wczesno-Dawidowej. Jego zdaniem do scalenia grup izraelskich zamieszkujących tereny judzkie doszło prawdopodobnie wskutek zwartego naporu Amalekitów na pocz. w. XII. Skuteczna obrona przed Izmaelitami i Edomitami wzmocniła konfederację, która pod koniec w. XII zawarła z Filistynami coś w rodzaju układu.

J. A. Soggin (Rzym) mówił na temat: Poezja starożytnego Izraela i starożytne „kodeksy” Prawa a źródła J i E Pięcioksięgu. Podkreślił on, że sprawa z zaszeregowaniem większości sugerowanych dotąd tekstów do tych akurat źródeł nie jest ani jasna, ani pewna, a porównanie z rozmieszczeniem tekstów P ukazuje inny aspekt problemu. W P zachodzi jasny związek pomiędzy sekcjami narracyjnymi a fragmentami prawno-rytualnymi, zaś w J i E brak takiego związku. Na podstawie kryteriów leksykograficznych i teologicznych tylko niektóre teksty poezji starożytnej — zdaniem S. — można by przypisać danym źródłom, a odnośnie do starożytnych tekstów prawnych brak oczywistości na obydwu płaszczyznach. Należy przeto liczyć się z koniecznością wyłączenia tych materiałów ze źródeł J i E i na nowo je sklasyfikować po prostu jako „Starożytną poezję Jahwistyczną (*Ancient Yahwistic Poetry*)” i jako „Dawne Izraelskie teksty prawne (*Early Israelite Jurisprudence*)”.

J. C. L. Gibson (Edynburg) omawiał elementy legendarne i mitologiczne w ugaryckich tekstach eposów *Keret* i *Aqhat*, a G. W. Coats (USA) epizod walki i zwycięstwa wojsk Mojżesza nad Amalekitami. Ten ostatni wykazał elementy etiologiczne w relacji, których jednak nie można uważać adekwatnie za tradycję lokalną ani też za opis wojenny mający uzasadnić wiekową wrogość wobec Amalekitów. Relacja ta koncentruje się na Mojżeszu przejawiając jego wyjątkowy „legendarny” wigor i wytrwałość, dzięki którym trwa on na swoim posterunku. Przy tym ręce jego stanowią tu paralelę do „laski Bożej” z Wj 14 (*the Moses traditions*).

O. Keel (Fryburg Szwajc.) omówił niektóre elementy ikonografii orientalnej, zwłaszcza „temat zwycięstwa”, M. Klein (Jerozolima) — ocalałe źródła fragmentarycznego Targumu do Pięcioksięgu, a J. G. Heintz (Strassburg) podał szereg propozycji w celu koordynacji badań dokumentalnych w zakresie „Biblia i Wschód” przy pomocy informatyki.

M. Metzger (Hamburg) uzupełniając swoje relacje z poprzedniego Kongresu w Uppsali o wykopaliskach w Tell-Kamid el-Loz (Liban) podał szereg nowych szczegółów zwłaszcza dotyczących świątyni z epoki późnego brązu (w odkopanych tam kolumnach dostrzega podobieństwo do kolumn w Świątyni Salomona). H. Mantel (Izrael) zajął się problemem historyczności i zidentyfikowania „Mężów Wielkiej Synagogi”, J. C. Greenfield (Jerozolima) niektórymi aspektami pojęcia *marzeach* („głośny krzyk”) u Am 6; K. Ruprecht (Heidelberg) wiarygodnością tradycji o budowie Świątyni Salomona, a W. M. W. Roth (USA) przeanalizował relację dotyczącą sukcesji i jej recenzją paralelną u proroków Jerozolimskich.

Ostatni referat wygłosił S. Szyszman, polski karaim mieszkający stale w Paryżu nt. setnej rocznicy śmierci Abrahama Firkowicza (1786—1874), karaimego archeologa, kolekcjonera i badacza epigrafiki hebrajskiej, samarytańskiej i karaimejskiej.

W ramach *Business Meeting* pod przewodnictwem dotychczasowego prezyd. IOSOT, M. Black przedstawił stan prac nad wydaniem krytycznym peszitty, a red. naczelny *Vetus Testamentum*, P. A. H. Boer złożył sprawozdanie z działalności swej grupy i zmian personalnych w redakcji. Zaapelowano o popieranie tego pożytecznego czasopisma, m. in. przez stały abonament. Na miejsce następnego Kongresu IOSOT w r. 1977 wyznaczono Göttingen, a prezydentem wybrano prof. W. Zimmerli.

Kongres Międzynarodowy w Edynburgu stworzył doskonałe warunki nie tylko do zapoznania się w ramach tak pracowitych dni wykładów i referatów z szerokim wachlarzem współczesnej problematyki biblijnej będącej na warsztatach uczonych, specjalistów z całego świata, lecz także do pożytecznej wymiany myśli w dyskusjach w kuluarach i w osobistych kontaktach.

Pieniężno—Warszawa

KS. BERNARD WODECKI, SVD

Ks. Tadeusz Matras

XXVI DNI BIBLIJNE W LOUVAIN

XXV Dni Biblijne w Louvain (20—22 sierpnia 1975) skoncentrowały uwagę uczestników wokół Ewangelii św. Jana. Problemy tej Ewangelii, niosące w sobie nowe hasła teologiczne, koncentrujące postawę skondensowanej filozofii greckiej, żydowskiego monoteizmu i Chrystusowego testamentu miłości, stały się tematami wygłoszonych referatów i informacyjnych komunikatów podczas trwającego sympozjum. Dni Biblijne zgromadziły wybitnych znawców czwartej części Dobrej Nowiny z całego świata. Między innymi znaleźli się tutaj: R. Schnackenburg, F. Neirynck, B. Lindars, E. Ruckstuhl, P. Geoltrain, J. L. Martyn, J. Giblet, I. de la Potterie.

Sympozjum przewodniczył M. de Jonge z Leiden. W przemówieniu wstępnym wyraził nadzieję, iż tegoroczne obrady poruszą i rozwiną wiele ważnych problemów z Ewangelii św. Jana. Owocna zaś praca, oparta na współdziałaniu wykładowców — referentów, dyskutantów — uczestników seminariów wskaże na nowe rozwiązania zagadnień, a może także ukaże nowe drogi tak bardzo ważne dla współczesnej biblistyki, zwłaszcza katolickiej. Zaakcentował również to, że Louvain jest tym miejscem, które posiada wypracowaną tradycję Dni Biblijnych. Współpracujące ze sobą dwa

wydziały uniwersyteckie; walloński i flamandzki wiele wniosły do nauki światowej również w zakresie bibliistyki.

Pierwszy dzień sympozjum skupił uwagę uczestników na tematyce wprowadzającej do Ewangelii św. Jana, następnie wprowadziły w szczególności analizę tejże księgi.

Spotkanie zainaugurował swoim wykładem R. Schnackenburg (Würzburg): *Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955*. Mówca scharakteryzował dotychczasową pracę badawczą nad Ewangelią św. Jana oraz wskazał na metody, którymi należy posługiwać się w interpretacji niniejszej części Dobrej Nowiny, akcentując mocno nieodzowność równorzędnego stosowania zewnętrznej i wewnętrznej krytyki tekstu. Zdecydowanie podkreślił, że w dziele św. Jana nie doszukuje się wpływu gnostyckiego, choć dostrzega pewien sposób gnostyckiego myślenia, gdyż gnoza wywarła swój wpływ na myślenie autora. Świadectwem zaś nieobecności wpływu gnostyckich zdaje się być fakt, że osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka pozostaje zawsze w centrum Ewangelii. Chociaż dzieło sprowadza czytelnika do osoby i ziemskiej działalności Jezusa z Nazaretu, to jednak zawsze ukazuje Go jako objawiającego chwałę Ojca, chwałę zmartwychwstania, w znakach czynionych na ziemi.

W tym dniu wygłosili także referaty: F. Neirynck (Leuven): *John and the Synoptics*; B. Lindars SSF (Cambridge): *Traditions behind the Fourth Gospel*.

Następne dni sympozjum wprowadziły uczestników w analizę strukturalną Ewangelii Janowej. Z kręgu tej problematyki wygłoszone zostały następujące referaty: E. Ruckstuhl (Luzern): *Johannine language and style, The question of their unity*; P. Geoltrain (Paris): *Analyse de la structure d'une péripécie johannique*; J. L. Martyn (New York): *Glimpses into the History of the Johannine Community*; J. Giblet (Louvain): *Développements dans la théologie johannique, I. de la Potterie* (Roma): *Parole et Esprit chez S. Jean*.

Szeregiem ciekawych spostrzeżeń nad Ewangelią św. Jana podzielili się w krótkich komunikatach między innymi: J. Coppens (Louvain): *Les Logia johanniques du Fils de l'homme*; P. Bonnard (Lozanna): *La première épître de Jean est-elle johannique*, J. Seynaeve (Zaire): *Apostollo et pempo dans le vocabulaire théologique de S. Jean*; S. M. Schneiders (Manroe): *Symbolism and History in the Fourth Gospel*; B. Schwank OSB (Erzabtein): *Efraim in Joh 11, 54, s. Y. Janssens* (Montignies): *Une source gnostique du Prologue?*

W godzinach popołudniowych prowadzone były posiedzenia sekcyjne omawiające następującą tematykę: M. Sabbe (Leuven): *Johannes 18, 1—27. Onderzoek van de relatio met de synoptische evangeliën: kritische evaluatie van de hypothese van A. Dauer, M. E. Boismard* (Jerusalem) *Critères qui permettent de distinguer les divers niveaux rédactionnels du quatrième évangile*; P. Borgen (Trondheim): *The Son of Man (Man in some Jewish exegetical Traditions as Background for Son of Man sayings in John's Gospel)*; H. Thyen (Heidelberg): *Entwicklungen innerhalb der Johanneischen Theologie*. Dyskusje prowadzone podczas posiedzeń sekcyjnych przyniosły wiele cennych uwag i spostrzeżeń oraz wskazywały drogi prowadzenia dalszych badań nad Janowym dziełem.

Referenci stwierdzili zależność Ewangelii św. Jana od Synoptyków (zwłaszcza Łukasza i Proto-Łukasza), a nawet od wcześniejszego jeszcze źródła pisanego i ustnej tradycji. Stawiali śmiało tezę, iż posiadana przez nas Ewangelia nie pochodzi wprost od Jana, lecz jest dziełem znacznie późniejszego redaktora.

Prawie wszystkich referentów interesował problem wpływów gnostyckich na Ewangelię Janową. W swoich dociekaniach stwierdzali oni, że nie

można mówić o wyraźnych wpływach gnozy. Nie ulega jednak wątpliwości, że sposób myślenia Jana i redaktorów posiadał gnostyckie znamiona. Centrum Ewangelii pozostaje Chrystus-Mesjasz, który przyszedł do swoich realizując obietnice historii zbawczej.

W tegorocznych Dniach Biblijnych w Louvain wzięło udział 152 uczestników, profesorów i przedstawicieli różnych uczelni biblijnych całego świata.

Uchwalono, iż następne Dni Biblijne poświęcone zostaną problematyce qumrańskiej.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

Tomasz Jelonek

XIII KONGRES BIBLISTÓW POLSKICH

Kolejny Kongres Biblistów Polskich odbył się w dniach 2—4 września 1975 roku w Olsztynie, gdzie bibliści korzystali z gościnności Biskupa Warmińskiego. Obrady zostały zainaugurowane 2 września Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem ks. bp dr Józefa Drzazgi, Ordynariusza Warmińskiego w kaplicy seminaryjnej. Przewodniczący liturgii Arcypasterz skierował do biblistów słowa homilii, w której przedstawił rolę i znaczenie naukowego badania Pisma świętego.

Po Mszy św. w auli „Hosianum” odbyła się inauguracja Kongresu. W imieniu gospodarzy witał przybyłych Rektor Warmińskiego Seminarium Duchownego, ks. dr Władysław Turek, po nim zaś zabrał głos Przewodniczący Sekcji Biblistów Polskich, ks. prof. dr Stanisław Łach.

Mając już za sobą część oficjalną, przystąpiono do roboczych sesji Kongresu, z których w pierwszym dniu odbyło się dwie: jedna przed południem, a druga popołudniowa. Pierwszej sesji przewodniczył ks. prof. Jerzy Wirszczyłło z Olsztyna. Wygłoszono dwa referaty, dwa komunikaty i odbyła się nad nimi dyskusja. Pierwszy referat w języku niemieckim wygłosił ks. prof. dr Hans Lubczyk z Erfurtu (NRD) na temat: *Der Bund als Gemeinschaft mit Gott*. Następnie został odczytany referat nieobecnego na Kongresie ks. prof. dr Feliksa Gryglewicz na pod tytułem: *Słownictwo Nowego Testamentu o pochodzeniu Jezusa Chrystusa*. Komunikaty wygłosili: ks. prof. dr Stanisław Łach na temat: *Próba nowej interpretacji hymnów o Syjonie* i ks. dr Marian Wolniewicz: *Spór o metodę nauczania Pisma świętego w polskich uczelniach teologicznych w XIX wieku*.

Po przerwie południowej drugiej sesji przewodniczył ks. prof. dr Czesław Jakubiec. Udzielił on w pierwszej kolejności głosu drugiemu gościowi z Erfurtu, ks. dr Georgowi Hentschelowi, który wygłosił po polsku referat: *Opowiadanie o Eliaszu. O relacji między zdarzeniem historycznym (factum historicum) a zdarzeniem interpretowalnym (factum interpretabile)*. Oprócz referatu wygłoszono trzy komunikaty. Ks. doc. dr Jan Łach: *Z problematyki teologii 1 i 2 Księgi Kronik*, S. dr Emilia Ehrlich OSU: *Analiza literacka Psalmu 29* (przyczynek metodologiczny do egzegezy tekstów poetyckich), oraz ks. dr Michał Bednarz: *Czy można przyjąć teorię dwu źródeł? Analiza literacka opisu modlitwy na Górze Oliwnej oraz pojmania Jezusa* (Łk 22, 39—55). Po komunikatach odbyła się dyskusja.

Drugi dzień Kongresu miał dwa ściśle ze sobą splecione oblicza: naukowe i turystyczne. Miejscem obrad było Pieniężno i Frombork. W godzinach porannych nastąpił wyjazd uczestników Kongresu do Pieniężna, gdzie w Domu Księży Werbistów wygłosili swoje komunikaty ks. dr Edward Sz y m a n e k TCh: *Zesłanie Ducha Świętego według św. Jana spełnieniem obietnicy (J 20, 19—23)* i ks. prof. Bernard Wodecki SVD: *VIII Kongres Biblijny Starego Testamentu (IOSOT — International Organization for the Study of the Old Testament) w Edynburgu*. Autor komunikatu uczestniczył w tym kongresie jako jedyny przedstawiciel z Polski i w swoim komunikacie przedstawił nie tylko ogólną problematykę kongresu, ale także krótkie sprawozdanie z treści referatów, które zostały tam wygłoszone.

Po części naukowej zwiedzono misyjne muzeum etnograficzne, obejmujące liczne zbiory przysłane z placówek, na których pracują misjonarze Werbiści, oraz kościół seminaryjny.

Dalsza część obrad odbyła się po przejeździe uczestników do Fromborka. Tu w gotyckim kapitularni przemawiali kolejno: O. doc. dr Hugo-lin L a n g k a m m e r OFM: *Nowotestamentowe tytuły chrystologiczne o charakterze efemerycznym*; ks. dr Edward Z a w i s z e w s k i: *Synowie niewdzięczni (Iz 1, 1—20)* oraz ks. dr Andrzej S u s k i: *Ef 2, 11—22 w świetle współczesnych metod biblijnych*.

Sesji w Pieniężnie i Fromborku przewodniczył ks. prof. dr Władysław S m e r e k a. Po przedłożeniach rozwinęła się dyskusja, ograniczona przez organizatorów, którzy chcieli pokazać uczestnikom piękno Fromborka. Przy obopólnej zgodzie przełożono dalszy ciąg dyskusji na dzień następny, a we Fromborku uczestnicy Kongresu obejrzeli przepiękną panoramę z wieży, zwiedzili muzeum i katedrę, uczestniczyli w koncercie organowym, na końcu mieli okazję przechadzki nad Zalew i podziwiania stamtąd całego kompleksu architektonicznego zamku we Fromborku.

Pełni wrażeń estetycznych i krajoznawczych bibliści wracali wraz z zapadającą nocą do Olsztyna w poczuciu dobrze spędzonego dnia, w którym było dużo okazji do osobistych kontaktów i rozmów kulturalnych w zmieniającej się scenerii.

W ostatnim dniu Kongresu sesji naukowej przewodniczył ks. doc. dr Michał P e t e r. Referat na temat *Charakterystyka przybytku starotestamentowego w Liście do Hebrajczyków (9, 1—5)* wygłosił ks. dr Jan S z l a g a. Po tym referacie przybyły prosto z Dni Biblijnych w Louvain, ks. prof. dr Stanisław G r z y b e k zdał relację z tamtejszego zgromadzenia bibliistów. Nastąpiły teraz trzy komunikaty, zamykające program Kongresu. Ks. prof. Piotr S z p i l e w i c z omówił *Rodzaj literacki Modlitwy Pańskiej*, ks. dr Feliks S z r e d e r mówił na temat: *Ostatnia Wieczera* i niżej podpisany ogłosił komunikat: *Obraz Syjonu w Apokalipsie i w Liście do Hebrajczyków*.

Dyskusja w tym dniu dotyczyła wypowiedzi bezpośrednio ją poprzedzających i była dokończeniem dyskusji rozpoczętej we Fromborku.

Omówieniem spraw organizacyjnych, związanych głównie z udziałem bibliistów polskich w Kongresie Teologów w Krakowie i złożeniem podziękowań gospodarzom oraz organizatorom Kongres zakończył swoje prace.

Gospodarzem jako rządcą Diecezji Warmińskiej był ks. bp dr Józef D r z a z g a, który wraz z księżmi biskupami pomocniczymi zaszczycał swą obecnością sesje Kongresu, jako rektor Seminarium przyjmował uczestników ks. dr Władysław T u r e k, a sprawami organizacyjnymi zajmowali się księża bibliści Warmii: Wojciech Z i e b a i Edward M i c h o Ń.

Ks. Jan Kowalski

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1974

Rok 1974 był pięćdziesiątym, jubileuszowym w działalności Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie. Powstało ono we Lwowie w roku 1924 z inicjatywy Profesorów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza Ks. Aleksęgo Klawka i Ks. Teofila Długosza. Jego oddział istniał od początku w Krakowie, który usamodzielniał się po drugiej wojnie światowej, działając jako Towarzystwo zarejestrowane przez właściwe czynniki administracyjne województwa krakowskiego. W roku tym Polskim Towarzystwem Teologicznym w Krakowie kierował Zarząd, wybrany przez Walne Zebranie w następującym składzie: Ks. Prof. Dr habil. Bolesław Przybyszewski — prezes; Ks. Dr Andrzej Bober TJ — wiceprezes; Ks. Dr Jan Kowalski — sekretarz; Ks. Lic. Mięczysław Piłat SDB — skarbnik i Ks. Doc. Dr habil. Antoni Baciński — bibliotekarz. Jego działalność rozwijała się zgodnie ze statutem wielokierunkowo i wieloaspektowo. Obejmowała ona akcję odczytową na comiesięcznych zebraniach zwyczajnych oraz w sekcjach poszczególnych dyscyplin teologicznych i pokrewnych oraz filozofii i w sekcji wydawniczej. W kwietniu 1974 Zarząd opierając się na uprawnieniach płynących ze statutu powołał nową sekcję ogólnoteologiczną przy Seminarium Duchownym w Tarnowie.

I

W zebraniach zwyczajnych Towarzystwa brali udział obok jego członków także zaproszeni księża goście z terenu m. Krakowa. Tematyka referatów zadośćczyniła życzeniom i zapotrzebowaniom uczestników. Uwzględniała także najważniejsze wydarzenia w Kościele Powszechnym oraz w Kościele w Polsce.

Problematyką III i IV Synodu Biskupów zajęli się dwaj prelegenci: Ks. Dr Stanisław Nowak w referacie *Koncepcja kapłaństwa według Soboru Watykańskiego II i Synodu Biskupów z roku 1971* (17. I. 1974) i Ks. Dr Adam Kubiś w prelekcji *IV Synod Biskupów o ewangelizacji współczesnego świata* (16. I. 1975). Z okazji 100-lecia urodzin Biskupa Józefa Sebastiana Pelczara okolicznościowy referat pt. *Doktryna ascetyczna Bpa Pelczara, jego zależność i wpływ* wygłosił Ks. Bp Dr Stanisław Smoleński (21. III. 1974). Ponieważ zbliżała się beatyfikacja założycielki Stowarzyszenia Misyjnego św. Piotra Klawera M. Marii Teresy Ledóchowskiej Ks. Dr Kazimierz Drzymała TJ w swoim wystąpieniu (21. II. 1974) zajął się *Rodziną Ledóchowskich jako rodziną wielkich patriotów i świętych*. Podsumowanie prac związanych z 600-leciem urodzin błg. Królowej Jadwigi dokonał Ks. Prałat Czesław Obtulowicz, *Pokłosie roku jubileuszowego 600-letniej rocznicy urodzin błg. Królowej Jadwigi* (19. XII. 1974) wreszcie 50-lecie Polskiego Towarzystwa Teologicznego uczczono wykładem Ks. Prof. Dra Władysława Smereki, *Powstanie i rozwój Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Z okazji półwiekowego istnienia tegoż Towarzystwa* (21. XI. 1974). W lutym roku sprawozdawczego Stolica Apostolska wydała nowy rytuał Sakramentu Pokuty. Toteż *Na marginesie nowego Rytuału Sakramentu Pokuty* był tytuł referatu Ks. Dra Jana Kowalskiego (17. X. 1974). Ks. Dr Jan Sieg TJ poruszał następującą problematykę: *Rozwój człowieka i modlitwa* (16. V. 1974) i *Postęp świata i modlitwa* (19. IX. 1974).

Intensywnie pracowały również poszczególne sekcje Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, których było 7, nie licząc wydawniczej.

Sekcja filozoficzna, której kierownikiem był Ks. Prof. Dr Tadeusz Wojciechowski odbyła trzy posiedzenia. Referaty wygłosili: Ks. Prof. Dr Tadeusz Wojciechowski, *Problem ewolucyjnej ciągłości psychizmu ludzkiego i zwierzęcego* (12. V. 1974), Ks. Mgr Jerzy Knapik z Augsburga (RFN), *Dynamiczna ekspansja kosmosu* (12. XI. 1974) i Ks. Dr Bernard Hałaczek (ATK), *Dynamiczna i statystyczna koncepcja człowieka* (17. XII. 1974). Posiedzenia odbywały się w Seminarium Duchownym Krakowskim przy ul. Manifestu Lipcowego 4.

Sekcją biblijno-liturgiczną kierował Ks. Dr Jerzy Chmiel. Odbyła ona pięć posiedzeń, a referaty głosili: Ks. Dr Wacław Świerzański, *Transcendentalna rzeczywistość Słowa Bożego obecna w znakach liturgii* (12. III. 1974), Ks. Prof. Wawrzyniec Gnutek z Tarnowa, *Naród Żydowski a sprawiedliwość i usprawiedliwienie z wiary* (24. IV. 1974), O. Dr Józef Paściak OP, *Zapowiedzi Męki Jezusa* (29. V. 1974), Ks. Dr Jerzy Langman z Rzymu, *Kult św. Jana Kantego we Włoszech* (30. X. 1974) oraz O. Dr Franciszek Gołębiowski OP, *Grzech pierworodny. Tragedia człowieka czy refleksja nad człowiekiem w konflikcie religijnym?* (27. XI. 1974). Miejszem spotkań była aula Seminarium Duchownego Krakowskiego przy ulicy Podzamcze 8.

Pod kierownictwem nowego kierownika O. Dra Wiesława Szymony OP także nowe oblicze przybrały prace sekcji apologetyczno-religioznawczej. Referaty wygłosili: O. Dr Jan Kłoczowski OP, *Hegel obrońcą chrześcijaństwa?* (4. XII. 1974), Ks. Dr Marian Jakubiec, *Źródła horyzontalizmu we współczesnej teologii protestanckiej* (15. I. 1975). Gościny dla zebrań udzielał tej sekcji Instytut Filozoficzno-Teologiczny OO. Dominikanów krakowskich przy ul. Stolarskiej 12.

Również i sekcja dogmatyczno-moralna pracowała pod kierownictwem Dominikanina, O. Dra Jana Wichrowicza. Sam jej kierownik zajął się *Problematyką dogmatyczną i moralną Kongresów zwoływanych w 700-lecie św. Tomasza z Akwinu i św. Bonawentury oraz teologią moralną na Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie* (25. II. 1974). O *Sakramencie Pojednania w nowym Ordo Paenitentiae* mówił Ks. Dr Jan Kowalski (10. V. 1974). O. Dr Romuald Kostecki OP wygłosił referat pt. *Sakramentalność i kolegialność biskupstwa według św. Tomasza z Akwinu i Vaticanum II* (23. X. 1974). Wreszcie O. Dr Jan Wichrowicz omówił *Treści teologiczno-moralne IV sesji Synodu Biskupów* (29. XI. 1974). I tej sekcji gościny udzielał wspomniany Instytut OO. Dominikanów.

Jak to jest już w tradycji, dobrze pracowała sekcja historyczno-kanoniczna kierowana przez Ks. Dra Kazimierza Drzymałę SJ. Jej członkowie wysłuchali czterech referatów: Ks. Prof. Dra Bolesława Przybyszewskiego, *Historia Kościoła a formacja kaptańska* (18. III. 1974), Ks. Doc. Dra habil. Antoniego Bacińskiego, *Duszpasterstwo w Wolnym Mieście Gdańsku* (6. V. 1974) i *Parafia personalna Wolnego Miasta Gdańska* (15. X. 1974) oraz Ks. Mgra Antoniego Okrześnika *Przestępstwo znieważenia Eucharystii w Prawie Kanonicznym* (7. XII. 1974). Zebrania odbywały się w Metropolitalnym Seminarium Duchownym przy ul. Podzamcze 8.

Sekcja homiletyczno-duszpasterska miała, jak dotąd, siedzibę w klasztorze OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, a kie-

rował nią O. Dr Letus Szpucha. Różnorodna była problemtyka jej posiedzeń ze względu na zapotrzebowanie terenu. I tak: O. Mgr Augustyn Chadał OFM bern, podał *Rzut oka na bibliistykę polską na przestrzeni ostatniego pięćdziesięciolecia* (11. II. 1974), O. Mgr Bogumił Migdał OFM bern, mówił o *Roku Świętym i jego realizacji duszpasterskiej* (5. III. 1974). Ks. Jan Lesiak, Pallotyn, zajął się *Duszpasterstwem powołań po Soborze Watykańskim II* (13. V. 1974). O. Dr Czesław Teklak OFM bern, wygłosił referat nt. *Zródła dotyczące istnienia Jezusa Chrystusa w ujęciu religioznawstwa marksistowskiego* (24. V. 1974). Ks. Prof. Dr Bolesław Przybyszewski referował problem *Kultu Królowej Jadwigi w narodzie polskim* (28. V. 1974) a Ks. Dr Wacław Świerzawski, *Homilia w Ewangelii niedzielnej, jej treści i metody* (21. X. 1974).

Nowoutworzona sekcja ogólna w Tarnowie, na czele której stanął Ks. Dr Leopold Regner, już na początku swego istnienia wykazała prężność organizując w krótkim czasie cztery posiedzenia z następującymi referatami: Ks. Dra Wojciecha Kani, *Idea dziewictwa u św. Jana Chryzostoma* (22. X. 1974), Ks. Prof. Wawrzyńca Gnutka (19. XI. 1974), Ks. Doc. Dra habil. Michała Hellera i Ks. Dra Leopolda Regnera *Istnienie i rzeczywistość* (10. XII. 1974). Zebrania odbywały się w Seminarium Duchownym w Tarnowie.

III

Sekcja wydawnicza kierowana przez Ks. Prof. Dra Stanisława Grzybkę wydała kolejny 27 rocznik dwumiesięcznika *Ruch Biblijny i Liturgiczny* w nakładzie 3200 egz., *Analecta Cracoviensia* t. IV w nakładzie 900 egz. i *Materiały Kongresu Bibliistów* (mała poligrafia) w nakładzie 400 egz. Ma ona swoją siedzibę w Częstochowskim Seminarium Duchownym w Krakowie, ul. Bernardyńska 3.

IV

W roku 1974 liczba członków zwyczajnych i wspierających PTT wzrosła do 208, co jak na towarzystwo naukowe jest liczbą wysoką. Wszyscy oni otrzymali Statut PTT powielony.

Kraków—Częstochowa

KS. JAN KOWALSKI

Ks. Jan Szlaga

HENRY JOEL CADBURY (1883—1974)

7 października 1974 r. zmarł w Haveford H. J. Cadbury, jeden z najbardziej znanych bibliistów amerykańskich, a zarazem działacz społeczny.

Urodził się 1 XII 1883 w Philadelphii w rodzinie o długiej tradycji kwakerskiej. Studia z filologii greckiej i filozofii odbył w Haveford College; w wieku 21 lat uzyskał stopień Master of Arts (odpowiednik naszego magisterium nauk humanistycznych) na uniwersytecie Harvard, a w 1914 r. na tymże uniwersytecie doktorat z filozofii na podstawie pracy *The Style and Literary Method of Luke* (Harvard 1919—20). Jakkolwiek pozostał związany ze swym macierzystym Haveford College, regularne wykłady z filozofii i literackich zagadnień Biblii miał na uniwersytecie Harvard

(1914—26 i 1934—54) i na Bryn Mawr College (1926—34). W 1933 r. uzyskał doktorat z nauk o literaturze w Haverford College, a 1937 doktorat *honoris causa* z teologii uniwersytetu w Glasgow.

Oprócz pracy naukowo-dydaktycznej prowadził rozległą działalność w towarzystwach naukowych i społecznych. Był sekretarzem *Society of Biblical Literature* (1916—33) i *American Schools of Oriental Research* (1934—54). Nazwisko jego figuruje na liście członków-założycieli powstałej w 1938 r. *Studiorum Novi Testamenti Societas*, której w latach 1958/59 był prezesem. Już podczas studiów związał się z *American Friends Service Committee* (AFSC), pełniąc z jego polecenia w latach 1917—20 funkcję inspektora ośrodków opieki nad dzieckiem w Niemczech; dwukrotnie (1928—34 i 1944—60) był prezesem Komitetu.

W pracy naukowej Cadbury'ego można wyróżnić trzy nurty zainteresowań naukowych: studia historyczno-lingwistyczne NT (zwłaszcza nad Łk i Dz), badania społecznego kontekstu wczesnego chrześcijaństwa oraz zainteresowanie historią kwaków.

Już w pracy doktorskiej z 1914 r. postawił konsekwentnie przestrzeganą zasadę, iż studia historyczno-teologiczne nad NT muszą być poprzedzane gruntownymi studiami lingwistycznymi. Tego typu prace podjął przede wszystkim nad obydwoma dziełami Łukasza. Stwierdził m. in., że zarówno w III Ewangelii, jak i w Dz, spotykamy nie tyle słownik LXX, ile raczej odbicie całej ówczesnej kultury, gdyż znaczny procent słownictwa Łukaszeckiego znany jest również z innych utworów świata starożytnego. Podważał także przesadne akcentowanie Łukaszeckiego słownika medycznego, jakoby on już sam w sobie miał stanowić dowód, iż autor Łk i Dz był lekarzem. W. K. Hobart wyróżnił 400 wyrazów, które miałyby należeć wyłącznie do współczesnej Łukaszeckiej terminologii lekarskiej, natomiast Cadbury stwierdził, iż 90% takich wyrazów zna także LXX, Józef Flawiusz, Plutarch i Lucjan, pozostałe zaś 10% można wprawdzie uważać za terminy techniczne z zakresu medycyny, nie tak jednak specjalistyczne, by nie mógł ich znać każdy człowiek wykształcony. Wykazał także, iż Łk i Dz charakteryzują się tak podobnym językiem, że na pewno pochodzą od tego samego autora.

Z innych prac poświęconych Łukaszeckiemu, a zwłaszcza *Dziejom apostołskim*, odnotować trzeba filologiczne przyczynki *Lexical Notes on Luke-Acts* oraz znaczny udział w dziele *Beginnings of Christianity*. Part I: *The Acts of Apostles* (London 1920—33), wydanym w 5 tomach. Cadbury'emu powierzono dokonanie wespół z K. Lake przekładu i komentarza Dz oraz opracowanie kwestii szczegółowych, spośród których najcenniejsze są monograficzne omówienia summariów z Dz, a także procesu Pawła Apostoła w świetle ówczesnego prawa rzymskiego. Z ostatnich lat działalności Cadbury'ego pochodzi artykuł o eschatologii *Dziejów*.

H. J. Cadbury był tym, kto krajom języka angielskiego przyswoił zasady metody historii form, sam ukazując zastosowanie *Form-Traditions- i Redaktionsgeschichte* do Ewangelii Łukasza i *Dziejów*. Z tą problematyką wiąże się także studia Cadbury'ego nad „Jezusem historii”, przy czym bardziej był zainteresowany — zgodnie ze swym nastawieniem filozoficznym i filologicznym — tym, „jak Jezus myślał, aniżeli tym co myślał”. Przestrzegał jednocześnie przed zbyt daleko idącymi próbami reinterpretacji nauki Jezusa.

Kontekstowi społecznemu wczesnego chrześcijaństwa poświęcił już jedną ze swych pierwszych publikacji, w której omówił antymilitarystyczne nastawienie pierwotnych gmin kościelnych, by w obszerniejszej monografii dać bogatą dokumentację stosunków między chrześcijaństwem a starożytnością. W starożytnym chrześcijaństwie szukał przesłanek dla religij-

nego ruchu kwakrów. Jedną ze swych pierwszych prac naukowych poświęcił historii kwakrów norweskich.

H. J. Cadbury był człowiekiem ogromnie cenionym zarówno za swe kompetencje naukowe, jak i za rozległą działalność w towarzystwach naukowych i społecznych. Przyznanie w 1947 r. pokojowej nagrody Nobla kwakrom amerykańskim (współ z kwakrami z Wielkiej Brytanii) w dużej mierze było zasługą Cadbury'ego, zaangażowanego w ruch na rzecz pokoju światowego.

Lublin

KS. JAN SZLAGA

Ks. Bogusław Nadolski, TChr

IN MEMORIAM A. J. JUNG MANN (1889—1975)

W niedzielę 26 stycznia 1975 r. w godzinach rannych Pan odwołał do wieczności znanego i słynnego znawcę liturgii A. J. Jungmanna.

Jungmann wyświęcony na kapłana w 1913 r. w diecezji Brixen, w rodzinnym Tyrolu, pracował przez 4 lata w charakterze wikariusza w górskiej parafii. Pasjonował się katechizowaniem dzieci i młodzieży. Lud, któremu posługiwał, był bardzo pobożny. Niemniej wiarę traktował w kategoriach obowiązku. Zwróciło to uwagę młodego kapłana, który za cel postawił sobie m. in. kształtowanie świadomości, że ewangelia jest radosnym posłannictwem zbawienia. W tym już czasie redaguje projekt pierwszej książki, w której usiłuje ukazać życiodajną jedność katechezy skoncentrowanej na osobie Jezusa, który jest nie tylko „Dobrym Bogiem”, lecz przede wszystkim Pośrednikiem. Dzięki takiemu ujęciu katechizacja wiązała się mocniej z życiem sakralnym, a nie jak dotychczas — zbyt jednostronnie z aplikacjami moralnymi.

Ten krótki pobyt na parafii należy podkreślić. Jungmann bowiem do końca życia będzie liturgistą o wyraźnym nachyleniu duszpasterskim. Odany teorii utrzymuje kontakty z duszpasterzami, by im przekazać bezpośrednie sugestie. Dla niego liturgia nie była nigdy celem samym w sobie. Nie zaskakuje nas również późniejsze stwierdzenie Jungmanna, że liturgia to nie służba Boża „secundum libros a Sede Sancta approbatus”. Autor *Missarum Sollemnia* widzi liturgię wszędzie tam, gdzie gromadzi się Lud Boży na modlitwę, gdzie modli się, karmi Chrystusem.

Na taką postawę w działalności naukowej, jak i w całym życiu, a zwłaszcza na bezpośrednie ukierunkowanie się Jungmanna na liturgię, wywarł wpływ inny znany liturgista Pius Parsch († 1956) Ich kontakt zaczął się od „przypadkowego” spotkania dwóch młodych kapłanów przebywających na wypoczynku i odbywających wspólnie wakacyjne marszruty. Kontakt ten sprawił, że Jungmann pozostał przez całe życie wiernym „rzecznikiem liturgii ludu (*Volksliturgie*), której powstanie zawdzięczamy właśnie P. Parschowi.

Po 4 latach pracy duszpasterskiej Jungmann wstępuje do zakonu Jezuitów. Podejmuje dalsze studia na Fakultecie Teologicznym w Innsbrucku — w kolegium Jezuitów. Po ukończeniu studiów pozostaje na uniwersytecie w charakterze wykładowcy teologii pastoralnej (Katechetyka, Pedagogika, Liturgika). Hitlerowska polityka kulturalna zamyka Fakultet Teologiczny.

Wówczas Jungmann przenosi się do Wiednia, do kolegium jezuickiego *Am Hof*. Lata pobytu w stolicy Austrii poświęca studiom historycznym w dziedzinie liturgicznej. Pracuje intensywnie nad najwybitniejszym swoim dziełem *Missarum Sollemnia*.

Po skończeniu wojny powraca do Insbrucka, na dawne stanowisko i podejmuje wykłady, a także kontynuuje prace badawcze. Najważniejsze jego prace książkowe są następujące:

Die Stellung Christi im liturgischen Gebet — 1925.

Die lateinische Bussriten — 1932.

Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung — 1936.

Die liturgische Feier — 1939.

Gewordene Liturgie — 1941.

Missarum Sollemnia — 1948.

Katechetik — 1953.

Der Gottesdienst der Kirche — 1955.

Liturgische Erbe und pastorale Gegenwart — 1960.

Messe im Gottesvolk — 1972.

Nie sposób i nie tu miejsce w krótkim nekrologu omówić bogatą działalność naukową Jungmanna. Chciałbym tylko jeszcze wskazać na ogromny walor pracy *Missarum Sollemnia*. Praca ta bowiem miała szeroki i głęboki wpływ na kształt posoborowej odnowy liturgii. Trudno byłoby sięgać do źródeł w odnowie Służby Bożej nie mając pod ręką tak gruntownego dzieła. Tym bardziej, że Jungmann historię pojmuje nie tylko jako zamierzoną przeszłość, lecz jako terażniejszość i przyszłość. Zresztą to nie pierwszy raz historia staje się w Kościele podstawą odnowy, która zawsze chce być „ad pristinam sanctorum Patrum normam” (Pius V — odnowa Mszału 1570). Warto także pamiętać, że odnowę posoborową w 74 roku swojego życia powiła Jungmann z radością. Na swoje fundamentalne dzieło *Missarum Sollemnia* spojrział oczami soboru w pracy: *Messe im Gottesvolk ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*.

Miarą, jakim powodzeniem i uznaniem cieszyło się *Missarum Sollemnia*, może być fakt tłumaczenia tego dzieła na 6 języków oraz 5 wydań w języku niemieckim.

Głębokie wnikięcie w historię dawało autorowi mądrość życiową wyrażającą się m. in. w sposobie prezentowania problemów, które u Jungmanna nie jawią się jako kontrtezy, ale jako propozycje chcące poszerzyć, pogłębić i zintegrować naukę teologiczną w perspektywie pastoralnej. Jeszcze raz historia okazała się mistrzynią życia, pokazując, że odnowa posoborowa liturgii nie rozpoczyna się od Vaticanum II.

Głębokie znanstwo problemów liturgicznych sprawiło, że Jungmann powoływany był do różnych komisji. I tak należał do komisji przygotowującej schemat o Liturgii, był konsultorem Rady dla Wprowadzenia w życie Konstytucji Liturgicznej, był członkiem komisji liturgicznej podczas Soboru, nie licząc pomniejszych komisji regionalnych, jak również udziału w licznych spotkaniach liturgicznych, kongresach, sympozjach.

Pracował do końca życia. Ostatnią swoją pracę w 80 roku życia poświęcił modlitwie. Umarł, prawie niewidomy, w niedzielę, w której Słowo Boże proklamowało: *naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką, nad mieszkańcami kraju mroków zabłyśło światło. Pomnożyłeś radość, zwiększyłeś wesele. Rozradowali się przed Tobą jak radują się we żniwa...* (Iz 9, 2).

M A T E R I A Ł Y H O M I L E T Y C Z N E

Ks Jerzy Chmiel

MATERIAŁY DO HOMILII PIERWSZOPIĄTKOWYCH

I. JEZUS CHRYSZTUS BARANKIEM BOŻYM

Wstęp. Kim jest Jezus Chrystus? Człowiek zawsze zadaje sobie to pytanie, nawet niewierzący, a co dopiero wierzący. W ostatnich latach ukazał się zbiór wypowiedzi zebranych w ankiecie na temat Jezusa Chrystusa, przeprowadzonej we Francji; polskie tłumaczenie: *Obraz Jezusa Chrystusa* (Warszawa 1970). Chrześcijanin wierzy, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, naszym Odkupicielem. Pismo św. podaje cały szereg tytułów Chrystusa, oddających całą głębię Jego posłannictwa i pragnącym odpowiedzieć na to zasadnicze pytanie: Kim jest Jezus Chrystus? Do tych tytułów należy określenie *Baranek Boży*.

1. *Ustanowię cię światłością dla pogan, abyś był moim zbawieniem* (Iz 49, 3. 5—6).

Perykopa Izajasza należy do tzw. drugiej pieśni Sługi Jahwe. Możemy tutaj wyróżnić dwa tematy: pierwszy — zbawienie powszechne, drugi — misja proroka. Cierpiący Sługa Jahwe będzie światłością dla pogan, a więc nie tylko dla wybranego Izraela, lecz dla wszystkich, którzy potrzebują zbawienia: *aby zbawienie moje dotarło aż do krańców ziemi*. Dotąd misja Zbawiciela była pojmowana na kartach Pisma św. dość jednostronnie: Mesjasz miał być wybawicielem dla Izraela. Doświadczenia niewoli babilońskiej wpłynęły niewątpliwie na rozszerzenie się perspektywy — co stwierdzamy tutaj u Deutero-Izajasza: zbawienie przychodzi dla wszystkich. Z tym tematem zbawienia powszechnego łączy się drugi temat: *ustanowię cię ...*, czyli inwestytura prorocka. Sługa Jahwe pełni misję prorocką, to znaczy ma działać w imieniu Boga na mocy ustanowienia, czyli powołania prorockiego.

Od początku Kościoła odnalazł w opisie Sługi Jahwe rysy podobieństwa do Chrystusa (zob. Iz 49, 3 i Mt 3, 17; Iz 49, 6b i Łk 2, 32). Chrystus jest prorokiem, ale przewyższającym wszystkich dotychczasowych proroków. Prorocy Starego Testamentu łączyli wydarzenia

aktualne (Deutero-Izajasz nawiązuje do wydarzeń z czasów króla perskiego Cyrusa) z zapowiedzią przyszłych faktów zbawienia. Jezus Chrystus urzeczywistnił w swojej osobie zapowiedzi wydarzeń zbawienia, albowiem objawił zbawienie Boga, będąc sam zbawieniem dla nas. Jezus jest naszym zbawieniem.

2. *Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa* (1 Kor 1, 1—3).

Św. Paweł pisząc w latach 57 list do wiernych gminy korynckiej umieszcza już w adresie i pozdrowieniu bogate tematy teologiczne (nawet adres biblijny nie jest banalny, ale ma wartość dla naszego zbawienia!).

a) Najpierw Paweł powołuje się na swoje powołanie apostołskie. Nie zwraca się bowiem do Koryntian w swoim własnym imieniu, lecz jako posłany przez Pana. Słowa jego nie są słowami Pawła, ale słowami samego Jezusa.

b) Najodpowiedniejszym tytułem dla chrześcijan jest tytuł świętości: *którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości*. W ten sposób chrześcijanie chodzą w prawa starożytności Izraela, który był przecież ludem świętym, bo wybranym. Powołanie do świętości zobowiązuje do świadectwa o możliwości nowego życia, zobowiązuje do zerwania z grzechem i stawia w nowej perspektywie — udziału w życiu Bożym. Powołanie do świętości jest powołaniem prorockim o tyle, że chrześcijanie stają się zawsze świadkami Boga w świecie nie znającym lub nie chcącym Go znać. Jest to więc jakieś nawiązanie do misji Sługi Jahwe.

c) Sytuacja chrześcijan jest określona wspólnym wyznaniem wiary: *którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa*.

3. *Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata* (J 1, 29—34).

Idea Sługi Jahwe, ubogacona przez stulecia nowymi treściami doświadczeń i refleksyj, rozbrzmiewa teraz w słowach Jana Chrzciciela wskazujące na zbliżającego się Chrystusa: *Oto Baranek Boży...* Ażeby zrozumieć całą głębię tego obrazowego określenia, musimy sięgnąć do języka oryginalnego. Jan Chrzciciel wskazywał Jezusa najprawdopodobniej słowem aramejskim *talia*, które może być przetłumaczone dwojako: raz jako „sługa”, a następnie jako „baranek”. W Ewangelii św. Jana greckie słowo *amnos* oznacza tylko baranka, i stąd dzisiaj zatracamy to dawne, semickie znaczenie sługi.

Św. Jan Chrzciciel wskazując zatem na Jezusa chciał wyrazić to, co zapowiadały teksty Deutero-Izajasza o Słudze Jahwe: *oto Jezus jest prawdziwym Sługą Jahwe, który rozpoczął czasy mesjańskie*. Cechą najbardziej charakterystyczną tych czasów jest to, że Jezus uwalnia człowieka od grzechu: *stąd gładzi grzech świata*.

Lecz słowo *talia* może być przetłumaczone jako „baranek”. Jest więc w tym wyraźna aluzja do baranka paschalnego, którego Żydzi spożywali na pamiątkę wyjścia z Egiptu. To zabijanie baranka kojarzy się niejako samorzutnie z cierpieniami Sługi Jahwe, który będzie jak *baranek na rzeź prowadzony* (Iz 43, 7). Cierpiący Sługa Jahwe jest jak gdyby barankiem, który gładzi nasze grzechy, dlatego jest naszym Odkupicielem.

Św. Jan Chrzciciel daje odpowiedź na pytanie, kim jest Jezus Chrystus? Jest Barankiem Bożym, to znaczy Synem Bożym, o którym Deutero-Izajasz prorokował jako o Słudze cierpiącym Jahwe, i który zapoczątkował erę mesjańską uwalniającą człowieka od grzechu, lęku i śmierci.

4. W liturgii mszalnej wymawiamy te słowa „Baranek Boży”. Jest to tytuł mesjański Chrystusa, który kryje bogatą treść.

a) Jest najpierw wynikiem poznania Jezusa przez Jana Chrzciciela. Nie potrafił on zrozumieć całkowicie misji Chrystusa, ale starał się jak najlepiej Go poznać. Poznanie swoje oparł na dwóch bogatych tradycjach: na tradycji Sługi Jahwe i baranka paschalnego. Za wzorem św. Jana Chrzciciela winniśmy się starać coraz to lepiej poznawać Chrystusa. Jedną z podstawowych przyczyn słabej wiary czy wprost niewiary jest mała znajomość Chrystusa.

b) Misja prorocka, jaką spełniał Chrystus Baranek Boży, w pewien sposób przechodzi na nas. Sobór Watykański II przypomina nam tę prawdę, że każdy chrześcijanin „ma nosić w sercu swoim Jezusa jako świętość, a duchem proroctwa dawać świadectwo o Jezusie (KDK, 2). Już św. Paweł zwracał się do chrześcijan jako do „świętych”, nawiązując tym samym do ich posłannictwa prorockiego. Nasze posłannictwo prorockie polega na świadectwie: świadectwie słów i czynów, wiary i życia.

c) Przed przyjęciem Komunii św. mówimy „Baranku Boży”. Albowiem Jezus Chrystus jest Barankiem Bożym jako pokarm eucharystyczny. Nasze poznawanie Chrystusa i nasze posłannictwo prorockie, to znaczący chrześcijańskie, winno kształtować się przy Eucharystii.

II. MIŁOŚĆ BOGA I BLIŹNIEGO

1. *Człowiek szuka miłości.* Pojęcie miłości należy do największych skarbów ludzkości. Różnie jednak to pojęcie jest pojmowane, a jeszcze różniej jest urzeczywistniane. Człowiek z natury swej dąży do prawdy i wolności. Ale prawda bez miłości może stać się wielkim oszustwem, a wolność bez miłości może przerodzić się w pospolitą zbrodnię. Miłość jest tym, co uzdalnia człowieka do realizowania swoich celów. Człowiek tęskni do miłości, albowiem „miłość jest naj-

bardziej powszechną, najbardziej wspaniałą i najbardziej tajemniczą z kosmicznych energii” (P. Teilhard de Chardin). Łatwiej jest marzyć i tęsknić, trudniej jest żyć i kochać.

Jaka jest natura miłości, jakie są jej prawa? Tego człowiek nie może poznać, staje przed tajemnicą, której nie rozwiąże, jeśli ktoś mu w tym nie pomoże.

2. *Bóg objawia miłość.* To Bóg przychodzi człowiekowi z pomocą. W Piśmie św. mamy zawartą historię objawienia miłości. Najpierw w Starym Testamencie miłość Boga i bliźniego wiąże się z obowiązkiem przestrzegania przykazań. Ma to swój ogromny wydzźwięk społeczny. Tak pojęta miłość jest regulatorem zdrowego życia społecznego. Lecz miłość sięga głębiej — samej istoty człowieka. Przestrzeganie przykazań łatwo może przerodzić się w skostniały rygoryzm i „biurokrację religijną”. Dowodem tego było pytanie uczonego w Prawie skierowane do Jezusa: „które przykazanie w Prawie jest największe?” Zrozumiemy sens tego pytania lepiej, gdy uprzytomnimy sobie, że w prawie żydowskim było 613 przykazań, z czego 248 nakazujących (ile kości w ciele ludzkim, według ówczesnych poglądów), a 365 zakazujących (ile dni w roku). Trudno to wszystko zapamiętać, a co dopiero żyć według tego! Dlatego zwracają się z tym problemem do Jezusa uczeni w Prawie, bo sami już gubią się w interpretacjach. Z jaką władzą Jezus sprowadza wszystko do dwóch przykazań: a jest to właściwie jedno przykazanie w dwóch częściach — miłość Boga i bliźniego! Wydobywa niejako ze Starego Testamentu te zdania, które mówią o miłowaniu Boga nade wszystko, a bliźniego swego jak siebie samego, i odcyzsza z kurzu ludzkiej słabości i złożoności. Ale łączy te przykazania w jedno, albowiem miłość jest jedna, choć różne są jej formy.

Toteż św. Jan Apostoł mógł napisać w swoim 1 Liście: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8. 16). Ewangelia wzywa nas do miłości Boga i ludzi, czyniąc miłość istotą religii i podstawą całego ludzkiego życia. „Chrześcijaństwo jest religią miłości, a jej symbolem — serce” (o. Charles de Foucauld).

3. *Pytanie egzystencjalne.* Pytanie uczonego w prawie skierowane do Jezusa było pytaniem historycznym, potwierdzają to wszyscy trzej ewangelisti (synoptycy). Lecz to pytanie jest również pytaniem każdego człowieka.

Człowiek uznaje wartość miłości, ale pyta się, jak kochać, jak spośród wielu możliwości wybrać tę, która jest najlepsza. Kiedy świat współczesny cierpi na eskalację nienawiści, przemocy, gwałtów i terroru, kiedy człowiek zaczyna się bać swego cienia, to pytanie o „jak” staje się tym gwałtowniejsze i tym powszechniejsze. Potrzebna jest światu miłość i to prawdziwa miłość. To nie jest truizm, to jest problem numer jeden naszych czasów. „Wściekły ból, że się nie jest ko-

chanym, oto klucz naszego czasu. Dawniej ludzie nie żądali, by ich kochano, wystarczało im, że kochają. Dziś człowiek ponownie stał się dzieckiem, chce, by go kochano. Wszyscy myślą tylko o tym, o samotności swoich ciał, o samotności dusz, nie rozumiejąc, że wszystko polega na ich niezdolności do stwarzania miłości” (Corrado Alvaro, *Presque une vie*).

4. *Naczynia połączone*. W 1 Liście św. Jana czytamy: *Jeśli by kto mówił: Miłuję Boga, a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (4, 20). *Takie zaś mamy przykazanie od niego, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego* (4, 21).

Miłość Boga łączy się z miłością bliźniego na zasadzie naczyń połączonych. Św. Augustyn pisał: „Szukaj sposobu, jak człowiek może kochać Boga, a znajdziesz nie co innego tylko właśnie to, że Bóg pierwszy umiłował człowieka. Ten, którego kochamy, dał samego siebie, ofiarując nam źródło miłości” (Sermo 24).

Miłość (gr *agápe*) posiada dwa pełne wymiary: pionowy i poziomy. Pionowy to ten kierunek, który idzie od Boga do człowieka, poziomy zaś wymiar jest wykreślony stosunkiem dwu miłości: tej do Boga i tej do człowieka. Te dwa wymiary są nieodłączne: jeden nie może istnieć bez drugiego. Nie można więc miłości Boga sprowadzić do miłości bliźniego. Miłość bliźniego jest sprawdzianem miłości Boga, ale też jej nie zastąpi. I na odwrót — miłość Boga bez miłości ludzi stanie się karykaturą, obłudą, zakłamaniem. Powie ktoś: miłość bliźniego może być owocem światłego humanizmu. Istotnie, spotykamy częste tego przykłady, lecz to nie stwarza zasady ani nie daje gwarancji na przyszłość. Humanitarny stosunek do człowieka, „spolegliwy opiekun” to jeszcze nie miłość, a przynajmniej to nie cała miłość. To może się załamać, ustać, przeminąć ... co wówczas zostanie?

Sobór Watykański II naucza: „Przez objawienie Bóg niewidzialny w nadmiarze miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjmując ich do niej” (KO, 2).

5. *Wspólnota miłości*. Nasza społeczność zebrana na Mszy świętej winna być wspólnotą miłości. Eucharystia oznacza po grecku „dziękczynienie”, a komunia po łacinie — „wspólnotę”. Sobór Watykański II nazwał Eucharystię „wieczerzą braterskiej wspólnoty” (*Gaudium et spes*, 38). Biorąc udział w tej wieczerzy komunijnej kształcimy się w szkole miłości Boga i człowieka. „Miłość, która płynie z Eucharystii, jest miłością promieniującą” (Paweł VI).

Trzeba, ażeby nasze komunie święte wpływały na naszą miłość ku ludziom. Bo inaczej będziemy kłamcami — jak to św. Jan powiedział.

6. *Credo miłości*. Papież Paweł VI w wyznaniu wiary w 1968 r.

stwierdził: „Wierzimy, że jedyny Bóg jest absolutnie jeden tak w swej najświętszej istocie, jak i we wszystkich swych doskonałościach. (...) Jest On TYM KTÓRY JEST, jak to sam objawił Mojżeszowi, jest MIŁOŚCIĄ, jak pouczył nas Jan Apostoł. Dwa te imiona: Byt i Miłość wyrażają w sposób niewypowiedzialny tę samą Boską prawdę o tym, który okazał się nam, i który mieszkając w nieprzystępnej światłości jest sam w sobie ponad wszelkim imieniem.”

Zakończmy nasze rozważanie modlitwą (ewentualnie na koniec Modlitwy wiernych): „Panie, którego teraz widzimy przez miłość jakby w zwierciadle, niejasno, daj, abyśmy Cię kiedyś zobaczyli w miłości nieskończonej, całkowicie; Ty, który jesteś Miłością i jesteś godzien tak się nazywać, ponieważ Tobie należy się wszelkie dziękczynienie, cześć i chwała, Tobie, Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, teraz i zawsze, i po wszystkie wieki bez końca. Amen.”

(Modlitwa mistyka bizantyjskiego,
św. Szymona, zwanego Nowym Teologiem;
PG 120, 602B).

III. KSIĘGA MIŁOŚCI

1. Ewangelie zawierają objawienie miłości.

„Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 10). Ewangelie są podstawową księgą (w czterech formach) Objawienia Bożego. „Niczyjej nie uchodzi uwagi, że wśród wszystkich pism biblijnych, także wśród pism Nowego Testamentu, Ewangelie zajmują słusznie miejsce najwybitniejsze. Są bowiem głównym świadectwem życia i nauki Słowa Wcielonego, naszego Zbawiciela.” (KO, 18).

Gdyby przyszło jednym krótkim zwrotem streścić Ewangelie, to najlepiej byłoby powiedzieć: HISTORIA MIŁOŚCI BOGA DO CZŁOWIEKA. Historię tę wypełnił Jezus Chrystus, Mesjasz czyli Zbawiciel, Słowo Wcielone, Bóg miłości.

Ostatnie zdanie, ledwo już czytelne, jakie wyszło spod martwiącej ręki umierającego poety francuskiego Paul Valéry († 1945), brzmiało: „Dopiero od czasów Chrystusa słowo miłość złączyło się z nazwą Boga.”

Bóg jest miłością (1 J 4, 8. 16). Objawienie się Boga przez swojego Syna Jezusa Chrystusa jest zawarte na kartach Ewangelii.

2. Ewangelie nakłaniają nas do miłości.

Ewangelie nie tylko są historią miłości naszego Boga i Zbawiciela lecz miłość nakazują: *To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali* (J 15, 17).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa miłość była znakiem rozpoznawczym wyznawców Chrystusa: „Patrzcie, mówili (niewierzący), jak oni się miłują!” (Tertulian, *Apolog.* 29, 7).

A dzisiaj?

Wielu ludziom Ewangelie otwierają oczy na prawdziwy wymiar ludzkiej egzystencji.

Borys Pasternak pisał: „... można być ateistą, można nie wiedzieć, czy i po co jest Bóg, a jednocześnie zdawać sobie sprawę, że człowiek żyje nie w przyrodzie, ale w historii, i że według obecnych pojęć ta ostatnia zaczyna się od Chrystusa i opiera się na Ewangelii. Czym zaś jest historia? Jest to podjęcie wszelkich prac, mających na celu stopniowe przeniknięcie sensu śmierci i przezwyciężenie jej. W tym celu odkryto nieskończoność matematyczną i fale elektromagnetyczne, w tym celu komponują symfonie. Drogą tą nie można iść naprzód bez pewnego rozmachu, bez duchowych narzędzi pracy. Znajdujemy je w Ewangelii. Jest to przede wszystkim miłość bliźniego, będąca wyższą formą energii życiowej, wypełniającej serce człowieka i szukającej ujścia i ekspansji.”

Pisarz francuski, André Malraux, więziony w czasie ostatniej wojny światowej przez Niemców, czytał Ewangelię św. Jana i na marginesie perykopy J 3, 16 zanotował: „To geniusz chrześcijański, który ogłosił, że drogą najgłębszej tajemnicy jest droga miłości.” (*Antimémoires*, Paris 1967, s. 230).

Dlaczego wielu ludzi, także niewierzących, czyta Ewangelie? Z ciekawości? To mało. Z potrzeby? Tak. Z potrzeby odnalezienia miłości. Bo miłość jak chleb. Jest potrzebna na codzień.

Czy masz Ewangelie? Można je kupić, widuje się na wystawach księgarń.

Przyznał się kiedyś Melchior Wańkowicz, że jego ulubioną lekturą jest Biblia. A na zapytanie, czy mógłby pokazać swój egzemplarz Pisma świętego, wyciągnął z półki oprawny w skórę, zużyty dość tom, w którym było wiele podkreśleń (Kąkolewski rozmawia z Wańkowiczem, „Literatura”, grudzień 1972).

Czy ty mógłbyś pokazać swój egzemplarz? Ale nie taki kupiony naprędce, bo trzeba księdzu pokazać, lecz taki, po którym widać, że jest czytany...

3. Ewangelie domagają się od nas pojednania.

Miłość domaga się pojednania. Nie ma miłości tam, gdzie nie ma wewnętrznej zgody.

Gdy twój brat zawini przeciw tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. (Mt 18, 15).

Winniśmy zyskiwać bliźnich przez jasne stawianie sprawy, a nade wszystko przez ducha pojednania. Nie szukaj daleko. Zaczynij od swo-

ich najbliższych. A najlepiej zacznij od siebie. Nie czekaj, aż podejda do ciebie. Podejdz pierwszy. Nie rób z siebie bohatera. Zrób to zwyczajnie.

Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie. (Mt 18, 18).

Zanim przystępujemy do ofiary eucharystycznej, czytamy Pismo święte, a przede wszystkim Ewangelię. To słowa Chrystusa zwrócone do nas, zachęcają nas, abyśmy się pojednali. Bo inaczej, jakie mamy prawo składać Panu ofiarę?

W pewnej rodzinie mówią dzieciom: „Zanim pójdziecie do kościoła, przepróście mamę, tatę, babcię, a nawet ... pieska.”

Do przebaczenia trzeba ludzi wychować.

4. Miłość Kościoła płynąca z Ewangelii.

Ewangelię uczą nas miłości Kościoła Św. Augustyn tak zwracał się do swoich wiernych w kazaniu:

„Kochajcie ten Kościół,
bądźcie w takim Kościele,
bądźcie takim Kościołem” (*Sermo* 138, 10; PL 38, 769).

Miłość Kościoła to nie abstrakcja, frazes, to MIŁOŚĆ LUDZI.

Znana jest w świecie postać misjonarki ubogich, matki Teresy z Kalkuty. Kiedyś redaktor „Tygodnika Powszechnego” Jerzy Turowicz napisał o niej artykuł pt. *Matka Teresa, czyli miłość czynna* („TP”, Boże Narodzenie 1974). I tak zakończył opis spotkania z nią: „Na pożegnanie, już na stojąco, pytam, czy nie chciałaby czegoś powiedzieć katolikom polskim, że jestem gotów to przekazać. Matka Teresa — zwyczajem indyjskim — podnosi do twarzy złożone dłonie, pochyla głowę i chwilę trwa w milczeniu. Po czym mówi: Niech pan powie, żeby się kochali nawzajem, a zwłaszcza, żeby kochali tych, którzy ich nienawidzą”.

Oto miłość wyczytana z Ewangelii!

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

J. Maxwell Miller, Gene M. Tucker, *The Book of Joshua, Commentary*, Cambridge 1974, Cambridge University Press, s. 206.

Książka stanowi tom z serii komentarzy do Starego i Nowego Testamentu, *The Cambridge Bible Commentary*, objaśniającej tekst *The New English Bible*. Poprzedzają ją trzy dziełka wprowadzające: *The Making of the Old Testament*, informujące o historii redakcji ksiąg ST, *The Old Testament Illustrations*, zawierające mapy, wykresy i fotografie, oraz *Understanding the Old Testament*, ukazujące tło historyczne i archeologiczne ST (Cambridge 1972).

Nie jest to jednakże komentarz naukowy, lecz książka mająca na celu popularyzację wiedzy biblijnej, adresowana do nauczycieli i młodzieży. W związku ze swym przeznaczeniem jest zupełnie pozbawiona aparatu naukowego i zakładu u czytelnika nieznaną teologii i języków biblijnych.

Po krótkim, 17-stronicowym wstępie, omawiającym ogólnie problemy literackie, historyczne i teologiczne Księgi Jozuego, autor podaje tekst biblijny, opatrzone komentarzem na zakończenie każdej jednostki tematycznej. W ścisłej zależności od M. Notha, stara się naprzód wyjaśnić i uprzyścić sam tekst biblijny, następnie zaś dość ogólnikowo sygnalizuje związane z nim problemy. Zgodnie z założeniem Notha, główny nacisk kładzie na wewnętrzną krytykę tekstu i historię jego redakcji, podając nie tyle tok rozumowania, co gotowe wyniki badań tego uczonego. Akcentując cechy redakcji deuteronomistycznej i podkreślając teologiczny charakter jej dzieła, autor odwołuje się często do etiologii dla rozwiązania takich zagadnień, jak przejście przez Jordan, zdobycie Jerycha czy zagłada Aj. Problem zatrzymania słońca przez Jozuego tłumaczy jako nawiązanie do poetyckiego stychu z Księgi Sprawiedliwego (Joz 10, 13), który hagiograf zacytował i zinterpretował, pomimo jego zabarwienia mitologiczno-astrologicznego.

Choć komentarz Millera i Tuckera nie wzbogaca jakimś nowym przyczynkiem dotychczasowego stanu badań nad Księgą Jozuego, stanowi niewątpliwie pożyteczną publikacją popularno-naukową, przeznaczoną dla szerokiego ogółu czytelników.

Kraków

S. EMILIA EHRlich, OSU

Handbuch der Verkündigung, herausgegeben von Bruno Dreher, Norbert Greinacher, Ferdinand Klostermann, Band I; Freiburg in Br. (Herder) 1970 str 414, Band II; Freiburg in Br. 1970, str. 352.

Podręczniki i słowniki teologiczne cieszą się od lat dobrą sławą. Nie są one przeznaczone wyłącznie dla specjalistów, choć przez nich pisane, co nadaje specyficzną rangę tym publikacjom. Podejmując zagadnienia z poszczególnych dyscyplin przyczyniają się do wypełnienia luki, na którą jest wciąż ogromne zapotrzebowanie wśród szrokich kręgów czytelników.

Omawiany Podręcznik głoszenia słowa jest bardziej pracą zbiorową (przypomina naszą encyklopedię „Świat i Życie”), aniżeli encyklopedię w typie *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (H. Fries, München 1962), czy *Herders theologisches Taschenlexikon* (K. Rahner, Freiburg in Br. 1972). Został on zredagowany przez zespół składający się z B. Drehera, profesora kerygmatyki i pedagogiki z Wiednia, N. Greinachera, profesora liturgiki i praktycznej teologii z Tybingi oraz F. Klostermanna, profesora teologii pastoralnej z Wiednia. Wśród współpracowników tego pokąźnego dzieła widzimy też nazwiska H. D. Bastian., J. Besemer., G. Biemer., W. Kasper., K. Lehmann., A. Vergote i wielu innych reprezentujących przeważnie kraje języka niemieckiego oraz Holandię. Ten zestaw nazwisk ma swoje znaczenie. Wskazuje on bowiem na pewien tylko odcinek terytorium Kościoła, a także na pewną próbę interpretacji dominującą głównie na uczelniach niemieckich.

Wstęp do podręcznika nawiązuje z jednej strony do kryzysu kaznodziejstwa wynikającego z procesu nieustannych przemian dokonywujących się we współczesności, i to zarówno od strony głosiciela, jak i odbiorcy, ukazując równocześnie wytyczne dla odnowy kaznodziejstwa poprzez przekaz informacji, wskazówek i konkretnych rad. Mowa o Bogu i człowieku żyjącym w świecie, a raczej mowa o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa do człowieka żyjącego w świecie domaga się przede wszystkim świadomości i odpowiedzialności za głoszenie słowa, opartej na podstawach zdrowej teologii. Domaga się też doświadczenia, ponieważ *c'est traduire une experience*. Takie postawienie problemu usprawiedliwia szeroki zakres podjętych tematów. Wyliczmy je dla orientacji.

Otóż w tomie pierwszym jest mowa o zagadnieniach semantyki, o objawieniu Boga w historii, o przepowiadaniu jako wydarzeniu i o istocie orędzia. Poruszony jest też problem głoszenia słowa w historii Kościoła, głoszenia słowa jako podstawowej funkcji kapłańskiej, jak i omówiony jest podmiot głoszenia słowa. Tom drugi zajmuje się człowiekiem współczesnym jako odbiorcą słowa, jak i głosicielem słowa. Poruszane są w nim problemy dzisiejszego głoszenia słowa, relacja głoszenia do tekstu biblijnego (egzegeza), formy współczesnego głoszenia i wskazówki do praktycznej pracy kaznodziejskiej, jak również typologia kazań. Osobny rozdział poświęcony jest analizie współczesnego kazania u ewangelików.

Trudno jest w tak krótkim szkicu wdawać się w szczegółową ocenę podręcznika. Obok artykułów doskonałych są mniej doskonałe i słabsze. Szczególnie cenne są studia biblijne podkreślające eschatologiczny charakter głoszenia słowa przede wszystkim w homilii, która dzięki sakramentalnemu kontekstowi staje się prawdziwym misterium Słowa. Przypominają one, że autentyczna interpretacja Pisma św. i konsekwentne głoszenie słowa Bożego nie może być nigdy czystą techniką, ale musi być procesem vitalnym. Nie umniejsza to ani metody historycznej, ani egzegezy naukowej, ale ją uwydatnia. Właśnie przez homilię — mądrość Pisma św. staje się wiedzą egzystencjalną przemawiającą do każdego człowieka wszystkich czasów.

W sumie jest to publikacja cenna i niezbędna dla wykładowców homiletyki i kaznodziejów pracujących nad pogłębieniem treści i metody głoszenia słowa.

1. ADOLF ADAM, *Erneuerte Liturgie*. Eine Orientierung über den Gottesdienst heute (Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst), Freiburg in Br. (Herder) 1972, str. 206.

2. ADOLF ADAM, *Die Messe in neuer Gestalt*. Ein Buch für Predigt, Katechese und Besinnung, Würzburg (Seelsorge Verlag) 1974, str. 104.

Adolf Adam (ur. 1912) jest profesorem liturgiki i homiletyki na wydziale teologicznym uniwersytetu w Moguncji. W swoim dorobku obok publikacji z zakresu reformy kalendarza, języka liturgicznego oraz budowy współczesnych kościołów, posiada dwie książki dotyczące sakramentu bierzmowania (*Sakrament Bierzmowania według św. Tomasza z Akwinu, Bierzmowanie i duszpasterstwo*).

1. W pierwszym zetknięciu się z książką Adama o „Odnowionej liturgii” czytelnik może odnieść mylne wrażenie, że Autor reprezentuje dawną linię niemieckiej szkoły liturgicznej, znaną z fundamentalnego podręcznika Tahlhofer-Eisenhofera, zwłaszcza że układ opracowania jest tradycyjny. Autor przedstawia w niej rok liturgiczny, przestrzeń liturgiczną i jej wyposażenie, sakramenty inicjacji (chrzest i bierzmowanie co do którego Autor jest specjalistą), Eucharystię, a potem pozostałe sakramenty (pokuta, namaszczenie, kapłaństwo i małżeństwo). Omawia modlitwę godzin, liturgię umierających i pogrzebu, a wreszcie obrzędy monastyczne, jak i pozostałe sakramentalia, by w końcu zająć się też relacją muzyki do liturgii. Omawiając poszczególne zagadnienia, Autor opiera się głównie na materiałach Konstytucji o Liturgii Świętej, poszerzonych o następne, praktyczne już wypowiedzi Stolicy Apostolskiej na temat liturgii, do których przekazuje rzeczowy, choć zwykły własny komentarz. Właśnie owa zwięzłość i dojrzała mądrość sprawia, że książka Adama stanowi swoiste kompendium użyteczne dla wykładowców liturgiki w Seminariach, a także dla kapłanów pracujących w duszpasterstwie.

2. W nowej książce traktującej o Mszy św. wydanej w dwa lata po ukazaniu się podręcznika zarysu liturgiki i w dziesięć lat po wydaniu Konstytucji o Liturgii, A. Adam nawiązując do posoborowej odnowy liturgii wskazał na nowe niebezpieczeństwa i zagrożenia pojawiające się na tym odcinku zwłaszcza na obszarze Niemiec. Celem tej książki, jak mówi sam Autor, jest przedstawienie dynamicznego obrazu Eucharystii w oparciu o jej historyczny rys. Jego bowiem zdaniem, najważniejszym zadaniem duszpasterskim współczesnego Kościoła jest kontynuacja soborowej intencji o czynnym uczestnictwie wiernych w paschalnym misterium Chrystusa przez sakramenty inicjacji. Podtytuł książki „materiał do kazań katechezy i refleksji” ukazuje praktyczny aspekt podjętych rozważań.

Autor podkreśla konieczność zrozumienia przez duszpasterzy ważności miejsca, treści i metody aspektu mystagogicznego w głoszeniu słowa na ambonie i w katechezie. Decyzja Soboru podkreślająca ważność i znaczenie homilii miała według niego epokowe znaczenie. Jeśli nawet wywoływała ona tu i ówdzie nieporozumienia, to dlatego, że niektórzy duszpasterze czy teoretycy zbyt upraszczali ten problem. Nie każda bowiem interpretacja tekstu liturgicznego, obrzędu czy czynności jest kazaniem mystagogicznym, jak i nie każda egzegeza tekstu biblijnego jest homilią. Uprzedzenia do homilii u wielu z nich spowodowane są brakiem zrozumienia istoty liturgii. Pokutuje w nich dawny jurydyzm, estetyzm czy rubrycyzm. Nie widzą oni dopełnianego w liturgii zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, jak i nie widzą w niej przemodlonego kerygmatu (*lex orandi — lex credendi — lex vivendi*). Tym samym nie docierają oni do rzeczywistego dynamizmu liturgii, której obiektywna moc domaga się subiektywnego zaangażowania żywej wiary. A więc Eucharystia będąca znakiem i rzeczywistością Obecności Chrystusa Zmartwychwstałego i Jego zbaw-

czej mocy stanie się wtedy miejscem spotkania i konsekwentnie czynnego uczestnictwa wspólnoty, kiedy słowo homilii czy katechezy lub własna medytatywna refleksja przyczynią się do wejścia w głębię nadprzyrodzonego misterium. Temu procesowi służy cała odnowa struktur Eucharystii, którą autor opisuje w związku z teologicznym komentarzem.

Te wnioski opierają się na podstawowej tezie, że liturgia nie jest tylko kultem w sensie ludzkim, lecz jest dziełem i darem Boga dla ludzi — i znajdują swe odzwierciedlenie w praktycznej interpretacji obiektywnej struktury liturgii. Stąd przesadny subiektywizm w interpretacjach godzi w obiektywną strukturę zamierzoną przez Chrystusa. Stąd naruszenie niedzielnego zobowiązania do uczestnictwa we Mszy św. niesie śmiertelne niebezpieczeństwo dla wiary i życia wiary.

W sumie — książki nowe, ale umiające w tak delikatnej materii jak liturgia zająć zdrowe stanowisko pomiędzy konserwatywnym a progresywnym. Polscy duszpasterze byłiby wdzięczni za przyswojenie tych prac, a zwłaszcza ostatniej, dla szerszej publiczności.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

CLAUDE DUCHESNEAU, *La Celebration dans la vie chretienne*, Centurion 1975, s. 135.

W serii *Croire et comprendre*, ukazała się niewielka, ale niezwykle ciekawa pozycja poświęcona celebracji.

W części merytorycznej dwie szczególnie sprawy zostały wyakcentowane. Pierwszą z nich to podkreślenie, że celebracja swymi korzeniami sięga ludzkiej natury. Konkretnie rodzi się z refleksji nad życiem oraz z usilnego pragnienia komunii z innymi. Refleksja nad życiem prowadzi człowieka do pragnienia zerwania z codziennością, męczącą, jednostajną, zagonioną. Święto właśnie pozwala człowiekowi wyrwać się z miakkości codziennej egzystencji, przez swą „inność” daje człowiekowi panowanie nad czasem, ofiaruje mu wolność, afirmację życia i możliwość akceptacji życia.

Z drugiej znów strony człowiek nacechowany jest istotowym pragnieniem łączności z innymi. I święto pozwala mu to pragnienie zrealizować. Świętowanie jakby kodyfikuje poprzez rytę te właśnie więzi, odświeża człowieka jako osobowość społeczną. Każdy człowiek jest celebrującym, jest podmiotem celebracji, ponieważ każdy chce dzielić się z innymi swoimi odczuciami, chce wyrazić jaki sens dla niego posiada przeżywane wydarzenie. Czyni to poprzez gesty, słowa, symbole (gromadzenie się, posiłek, napój, oklaski, uścisk dłoni, taniec, śpiew itp.).

Inną sprawą, która dla rozumienia święta chrześcijańskiego posiada kolosalne znaczenie, jest transpozycja świąt natury we wspomnienie wydarzeń historycznych, ukazujących działania, interwencje Boga. Dlatego święto chrześcijańskie posiada charakter kommemoratywny, wspomnieniowy. Mieści w sobie, przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Jest bowiem nie tylko wspomnieniem przeszłości, ale aktualizacją wspomnianego wydarzenia antycypującą eschatologiczną pełnię. Momentem, który autor uważa za narodziny chrześcijańskiej celebracji, jest epizod wędrówki uczniów do Emaus. Uczniowie słuchali Zmartwychwstałego Pana z płonącym sercem, cieszyli się z przyjścia Jego zbawienia, przyjęli Go z otwartym sercem i wrócili do Jeruzolimy rozgłaszając Dobrą Nowinę o zmartwychwstaniu (s. 90). Drugą fundamentalną sprawą omawianej pracy jest sto-

sunek celebracji do życia i *vice versa*. Współczesna odnowa liturgii chce być blisko życia. Stąd mówi się o „żywej liturgii” i wprowadza się w sprawowanie liturgii elementy codziennego życia, jego konflikty (polityczne, społeczne, czy wartości postulowane np. przyjaźń itp). Jak dalece codzienne życie może być obecne w liturgii, jak służyć liturgia może codziennemu życiu, czy muzyka beatowa to już obecność życia w liturgii? Oto niektóre zagadnienia, które autor podejmuje, zamykając je stwierdzeniem, że związku liturgii z życiem szukać należy w samym życiu chrześcijanina przepojonym ewangelią. Kto żyje ewangelią na co dzień, ten nie postuluje wprowadzenia w sprawowanie liturgii elementów i problemów współczesnego życia.

Czytelnik odczuwa jednak niedosyt w określeniu granicy takich pojęć jak: święto, świętowanie, celebracja, jak również aplikacji szerszej bazy antropologicznej w celebracji eucharystycznej. Trudno jednak o wszystkim pisać w jednej pracy.

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI, TChr.

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK, *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu*, Księgarnia Św. Wojciecha (1975), ss. 170.

Jest to owoc dwunastu lat wykładów Autora w szkole Biblijnej przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Autor świadomie nadał swojej pracy charakter podręcznika akademickiego, co czyni z niego pierwszą tego typu publikację w Polsce.

Praca została podzielona na cztery części. Część I omawia apogrfy biblijne, którym Autor daje miano „świadków tekstu Pisma świętego”. Część II przedstawia przyczyny zepsucia tekstu. W części III zostały podane kryteria poprawności, czyli reguły krytyki tekstu. Część IV zajmuje się krytycznymi wydaniem Pisma św. i obecnym stanem badań w zakresie krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu. Całość uzupełniają skorowidze: biblijny i autorów. Niestety w tym ostatnim na próżno szukać jeszcze dziś cennej polskiej pozycji ks. J. Archutowskiego, *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu*, Kraków 1938. Należałoby to przeoczenie uzupełnić w następnym wydaniu, którego trzeba życzyć.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK, *Krótki zarys historii zbawienia*, Księgarnia Św. Wojciecha (1975), ss. 170.

Omawiana praca wypełnia — choć jeszcze niewystarczająco — lukę, jaka istnieje w biblijnej literaturze polskiej w przedmiocie historii zbawienia. Zamierzeniem Autora jest również to, by praca spełniała rolę podręcznika historii zbawienia, nowej dyscypliny teologicznej wykładanej w seminariach duchownych i w wydziałach teologicznych. A wreszcie — Autor ufa — może oddać pewne usługi wszystkim, którzy zechcą odczytać biblijne dzieje Izraela i całej ludzkości w sposób bardziej teologiczny.

Autor przeprowadza analizę dziejów biblijnych Starego i Nowego Przymierza w oparciu o dwa tematy: „odległości” i „bliskości” Boga. Jest to niewątpliwie oryginalne ujęcie. W ten sposób nadaje Autor swej pracy pewną spójność myślową, o co przecież głównie chodzi w opracowaniu tego typu. Na pewno jest to potraktowanie teologiczne, a nie tylko opi-

sowe w rodzaju wstępów do poszczególnych pism (tradycji) biblijnych, jak to spotykamy w wielu zagranicznych historiach zbawienia: np. P. Grelot, J. S. Croatto, czy ostatnio F. Festorazzi — B. Maggioni (*Introduzione alla storia della salvezza*, 1974).

Brak czasu zaciążył jednak w sposób widoczny nad pracą: z pośpiechem skreślone parafrazy narracji biblijnych kontrastują zbyt mocno z bogatą bibliografią w przypisach. „Lecz pomysł napisania książki zrodził się z konieczności zaradzenia pewnej potrzebie doraźnej” (s. 8). To więc usprawiedliwia widoczne uproszczenia, a zarazem rekomenduje aktualność tej pracy.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Od 1 I 1976 zmiana numeru konta:

35510 - 24660 - 136