Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 2 ROK LIV 2001

A R T Y K U Ł Y

**Andrzej J. Obidowicz**

# BIBLIJNY OPIS POTOPU W ASPEKCIE HYDROLOGICZNYM

## 1. PRZEDSTAWIENIE PROBLEMU

Niniejsze opracowanie stanowi próbę interpretacji biblijnego opisu potopu w świetle nauk przyrodniczych ze szczególnym uwzględnieniem hydrologii. Podjętym poszukiwaniom dostarczała oparcia wypowiedź Jezusa Chrystusa: „Albowiem jak w czasie przed potopem jedli i pili, żenili się i za mąż wydawali aż do dnia, kiedy Noe wszedł do arki, i nie spostrzegli się aż przyszedł potop, i pochłonął wszystkich, tak również będzie z przyjściem Syna Człowieczego" (Mt 24, 38-39), w której powołuje się On na zdarzenie potopu. Posłużono się opinią egzegetów katolickich, według której zarówno traktujące o potopie dokumenty starożytne, jak i relacja biblijna są „echem" jakiegoś wielkiego kataklizmu, który jednakże nie miał zakresu globalnego. Specyfika ukształtowania Ziemi Obiecanej sprawia, że potop biblijny nie jest odnoszony do tego obszaru. Egzegeci wskazują na korelację biblijnego opisu potopu z mezopotamską lite-

raturą dotyczącą tego zdarzenia, w szczególności z *Eposem o Gilgameszu* (oznaczanym dalej skrótowo: *Gi*). Uznają, że epos ten stanowił źródło dla monoteistycznej redakcji biblijnego opisu potopu w Księdze Rodzaju. Tekst poematu zawiera około 300 wierszy, z czego około 200 traktuje o potopie, określanym słowem (sumer.) *abubu*[1].

Za najstarszy tekst, traktujący o potopie na obszarze Mezopotamii, uznaje się opis zawarty w – zachowanym jedynie fragmentarycznie – utworze zwanym *Recenzja z Nippur* (oznaczanym dalej skrótowo: Ni). Tekst dokumentu zawiera m.in. opis ustanowienia (erygowania) pięciu przedpotopowych ośrodków kultu: miast Eridu, Badtibira, Larak, Sippar i Shurruppak. Trzy z nich zostały odnalezione przez archeologów: Eridu, Sippar i Shuruppak. Dalszy fragment *Ni* opisuje potop, który przewalał się przez ośrodki kultu: „Wszystkie nawałnice zaatakowały wraz z niezwykłą mocą. W tym czasie potop przewala się przez ośrodki kultu[2].

Wśród starożytnych dokumentów z mezopotamskiego kręgu kulturowego, które traktują o potopie lub do niego nawiązują, wymieniane są: *Rozmowa między Ea a Ksisutrosem*, tzw. *Recenzja z Sippar* oraz graniastosłup WB. 444, którego fragment dotyczący potopu ma treść: „Nadszedł potop. Po tym jak nastąpił potop, królestwo zstąpiło z Kisz. Królestwo było w Kisz”[3].

Co więc, wobec podanych powyżej – jak również wielu istniejących innych – świadectw stanowi o tym, że „uczeni mimo długoletnich poszukiwań nie znaleźli śladów potopu”[4]. Na odpowiedź naprowadza analiza zapisu biblijnego.

## 2. BIBLIJNY OPIS POTOPU

Biblijny opis potopu, podobnie jak cała Księga Rodzaju, jest wynikiem redakcyjnego opracowania dwóch przekazów, które miał do dyspozycji jej redaktor: starszego, jahwistycznego (J) oraz młodsze-

---

[1] S. Łach, *Potop biblijny*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, 1964.

[2] Cyt. za S. N. Kramer, *From the tablets of Sumer, Twenty-five first man's recorded history*, Indiana Hills 1956.

[3] Cyt. za M. i P. Deribéré, *Światowa historia potopu*, przekład J. Kluza, Warszawa, bez daty wydania.

[4] Cyt. za Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Biblii*, PAX 1994.

go, kapłańskiego (P). W relacji o potopie (Rdz 6-8) redaktor zastosował metodę literackiej „zszywki" źródeł J i P przy równoczesnym ich „rozkawałkowaniu" na drobne fragmenty, zawierające poszczególne wybrane przez niego elementy treściowe. Okoliczność ta sprawia, że wobec niektórych wersetów biblijnego opisu potopu nie ma pewności, do jakiego ze źródeł (J, P) przynależały pierwotnie. Egzegeci zgodni są zasadniczo, że tradycja kapłańska (P) obejmuje następujące fragmenty: 6, 9-22; 7, 6. 8-9. 11. 13-16a. 17a. 18-21[1].

Poniżej podano fragment tradycji P, istotny z uwagi na prowadzoną tutaj analizę:

7, 6: „Noe miał sześćset lat, gdy nastał potop na ziemi".

7, 11: „W roku sześćsetnym życia Noego, w drugim miesiącu roku, siedemnastego dnia miesiąca, w tym właśnie dniu **trysnęły z hukiem wszystkie źródła Wielkiej Otchłani i otworzyły się upusty nieba**".

Wyróżniony w powyższym zapisie fragment ukazuje – w terminach odpowiadających kosmogonii hebrajskiej – naturę zjawisk znamiennych dla potopu. Przyczynę tego kataklizmu stanowi gwałtowny napływ wód Wielkiej Otchłani czyli „oceanu podziemnego", na którym umieszczona była Ziemia a także obfity opad atmosferyczny, w wyniku otwarcia „upustów nieba".

Poszukiwanie natury omawianego zdarzenia zostaje teraz przeniesione – z uwagi na wskazaną wcześniej genezę opisu biblijnego – na utwory literatury starobabilońskiej.

## 3. STAROBABILOŃSKIE OPISY POTOPU

Wskazują one, że zdarzenie to było zjawiskiem niezwykle gwałtownym[2]:

---

[1] L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, Lublin 1987.

[2] Cyt. za S. ŁACH, *Potop biblijny*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, 1964.

Wszystkie burze potężne wiały razem
A potop niszczący razem z nimi szumiał.
Gdy przez siedem dni i siedem nocy potop zakrył kraj,
Gdy potop miotał okrętem na falach potężnych**,** wówczas… (*Ni*)

Patrzyłem na nadchodzącą burzę.
Straszny był widok tej burzy

***

Przez jeden dzień [dął] południowy wicher
Ze wzrastającą szybkością [zatapiając góry],
Wpadając na [ludzi] jak bitwa (*Gi*).

Kataklizmowi temu towarzyszyły zjawiska akustyczne i świetlne:

Z pierwszym rozbłyskiem jutrzenki czarna chmura
Podniosła się na horyzoncie.
W pośrodku niej grzmi Adad,

***

Erraga zrywa zastawy tam.
Jako czwarty nadchodzi Ninurta, czyniąc podobnie z groblami,
Annuati zapalają pochodnie,
Których światłem rozbłyskuje ziemia[1] (*Gi*).

Gwałtownie naruszona została stateczność i ciągłość lądu[2]:

… wszystko co było jasne, zamienia się w ciemność.
[Rozległe lądy] roztrzaskał niby [garnek] (*Gi*).

---

[1] Wymienione tutaj imiona odnoszą się do starobabilońskich bogów i bóstw mniejszych.

[2] Cyt. za S. ŁACH, *Potop biblijny*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, 1964.

Niespodziewany i rozległy kataklizm całkowicie zaskoczył społeczność ludzką i spowodował jej wygubienie:

… ustał potop.
Spojrzałem na wodę: zapanowała w niej cisza.
I wszystko, co należało do rodzaju ludzkiego
Zamieniło się w błoto (*Gi*).

Wolno sądzić, że przytoczone powyżej zapisy przedstawiają – na sposób właściwy dla tej odległej epoki – opis zjawisk związanych z procesem tektonicznym. Zwraca uwagę fakt, że żaden z powołanych powyżej dokumentów sumeryjskich nie wspomina o obfitym deszczu jako przyczynie potopu. Ponadto należy mieć na względzie, że są to tłumaczenia na języki europejskie tekstu zapisanego pismem klinowym. Znawcy przedmiotu (sumerolodzy) przyznają, że „Język sumeryjski nastręcza ogromnych trudności, wyraża on myśli odległe od naszych, co sprawia, że interpretacje specjalistów stają się bardzo trudne, a niekiedy wręcz zuchwałe”[1]. W świetle tych uwag słowo „burza”, „wicher” może być rozumiane jako „nawała” o charakterze wodnym a słowo „wiał”, „dął” jako „napierał”. Tak więc cytowany powyżej fragment (*Gi*) można odczytać:

Przez jeden dzień napiera nawała z Południa,
Ze wzrastającą szybkością zatapia góry.
Wpada na ludzi z gwałtownym impetem.

Jego treścią jest raczej opis nagłego zalewu, który wtargnął od strony południowej (obecna Cieśnina Ormuz) a nie zjawiska atmosferycznego. Powyższe spostrzeżenie kieruje dalszą analizę w środowisko ówczesnej Mezopotamii.

---

[1] M. i P. Deribéré, *Światowa historia potopu*, przekład J. Kluza, Warszawa, bez daty wydania.

# 4. ŚRODOWISKO ORAZ CYWILIZACJA PRZEDPOTOPOWEGO SUMERU

Dolina Mezopotamska zlokalizowana jest pomiędzy Masywem Arabo-Nubijskim a, wypiętrzonymi w tzw. fałdowaniu alpejskim, Górami Zagros. Dane geologiczne świadczą o wystąpieniu utraty ciągłości w łańcuchu Gór Zagros w rejonie Cieśniny Ormuz, stwierdzono bowiem utwory geologiczne wspomnianego fałdowania na jej przeciwległych obszarach przybrzeżnych. Badania geologiczne poświadczają ponadto zapadliskowy charakter dolnego Dwurzecza[1]. Widoczna „przystawalność" przeciwległych lini brzegowych w rejonie Zatoki Omańskiej zdaje się wskazywać na wystąpienie pęknięcia lądu w omawianym rejonie. Prezentowana tutaj hipoteza utrzymuje, że obszar pokryty obecnie wodami Zatoki Perskiej był lądem nie tylko w czasie ostatniego zlodowacenia pleistoceńskiego[2] ale i w holocenie, a w szczególności w IV tysiącleciu i stanowił integralną część ówczesnego Sumeru. W wyniku przyczyny natury tektonicznej nastąpiło zalanie wodami z Oceanu Indyjskiego części ówczesnej Doliny Mezopotamskiej. Powstała obecna Zatoka Perska. Zalew obszaru nizinnego wodami oceanicznymi był niezwykle gwałtowny i towarzyszyły mu, typowe dla procesów tektonicznych, zjawiska akustyczne i świetlne – zarejestrowane w powołanych utworach starobabilońskich.

Zasiedlenie obszaru Dwurzecza przez Sumerów stanowiło etap długotrwałego procesu cywilizacyjnego, którym objęty został Bliski Wschód od ok. X tysiąclecia po ustabilizowaniu się – w wyniku ustąpienia lodowców – klimatu w tym obszarze. Podstawę materialną potęgi Sumeru stanowiło rolnictwo, które – w wyniku wykonanych robót irygacyjnych – obejmowało rozległe tereny doliny Dwurzecza[3]. Rezerwuar wodny systemu irygacyjnego stanowiły rzeki Eufrat i Tygrys, które – według prezentowanej tutaj hipotezy – uchodziły do słodkowodnego jeziora. Zasięg oraz głębokość tego jeziora są – w obecnym stanie wiedzy – trudne do ustalenia z uwagi na brak da-

---

[1] J. MITYK, *Geografia fizyczna części świata*, Warszawa 1979.

[2] W. DONN, *Pleistocene ice volumes and sea level lowering*, Chicago 1962.

[3] M. E. L. MALLOWAN, *The development of cities from Al-Ubaid to the end of Uruk 5*, w: *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1967.

nych co do zakresu irygacji oraz charakteru Dolnego Dwurzecza w czasach prehistorycznych, bowiem parametry te w zasadniczym stopniu wpływały na wielkość rezerwuaru wodnego tego jeziora. Współczesne obserwacje bilansu wodnego wskazują, że ok. 90 proc. łącznego przepływu rzek Eufrat-Tygrys jest zużyte na irygacje rolne w dolinie Dwurzecza oraz „wchłonięte" w bagiennych obszarach u ujścia.

Sumerowie przypisywali duże znaczenie gospodarce, a szczególnie pracom irygacyjnym. Dane archeologiczne wskazują na istnienie w obszarze ujściowym Dwurzecza – pokrytym obecnie bagnami i szuwarami – kanałów żeglownych oraz irygacji rolnych[1]. Prowadzi to do wniosku, że obszar bagien był w okresie prehistorycznym mniejszy niż obecnie. Założenie współczynnika redukcji zużycia wody o wielkości równej 0,5 łącznie dla obszaru bagien oraz upraw rolnych prowadzi do oszacowania dopływu do hipotetycznego jeziora jako ok. 57 $km^3$ na rok. Przyjęcie rocznego parowania powierzchniowego dla tego jeziora o wielkości 2000 mm na rok[2] pozwala na oszacowanie (w wyniku obliczeń bilansu wodnego) jego powierzchni na ok. 30 tys. $km^2$. Uznanie danych wskazujących na większą wilgotność atmosfery oraz gleby na tym obszarze w neolicie[3] skłania do przyjęcia powierzchni jeziora jako większej od powyżej podanej.

Jakkolwiek przyjęte tutaj założenia obciążone są – na obecnym etapie – trudnym do oceny błędem, to jednak wskazują na możliwość wystąpienia wielkiego jeziora w Południowym Sumerze. Istnienie tego jeziora zdają się potwierdzać zapisy sumeryjskie, które np. stwierdzają, że bóstwem Eridu był Ea – bóg mądrości oraz wód słodkich.

---

[1] Tamże.

[2] W najbardziej gorących obszarach Oceanu Indyjskiego wynosi ono ok. 3000 mm na 1 rok.

[3] K. W. BUTZER, *Physical conditions in Eastern Europe, Western Asia and Egipt before the period of agriculture and urban settlement*, Cambridge 1965.

## 5. ANALIZA DANYCH ARCHEOLOGICZNYCH

Przy obecnym stanie badań terenu Dolnej Mezopotamii określenie linii brzegowej u ujścia Dwurzecza – a zatem linii brzegowej hipotetycznego jeziora – napotyka nieprzezwyciężone trudności. Zarówno specjaliści[1], jak i publikacje popularnonaukowe różnią się tutaj znacznie w swoich opiniach i lokalizują linię brzegową pomiędzy Bagdadem a obecną linią Zatoki Perskiej[2]. Niemniej odkrycia archeologiczne dokonane na tym terenie, głównie w pierwszej połowie XX w., pozwalają na dokonanie znamiennych ustaleń. Za podstawowe w tym względzie przyjęto tutaj wyniki uzyskane w Eridu, Kisz, Rajejbeh, Shurruppak, Ubaid i Ur. Pozwoliły one rozeznać etapy rozwoju tych miast, ich zabudowę, a także usytuowanie względem otaczającego terenu:

UR: Położone ok. 250 km od obecnej linii Zatoki Perskiej w prawie płaskim terenie Dolnego Dwurzecza. Pierwotnie stanowiło wyspę wśród bagien otaczających Eufrat[3]. Z czasem poziom miasta uległ, na skutek trwającego zasiedlenia, podwyższeniu o kilkanaście metrów tak, że w okresie swego najwyższego rozwoju (stolica państwa) usytuowane było na tak powstałym sztucznym tarasie, w pobliżu głównego koryta rzeki Eufrat[4].

ERIDU: Położone ok. 20 km w kierunku południowo-zachodnim od Ur. Usytuowane na skraju pustynnego wzniesienia, na naturalnym, wapiennym tarasie, oddzielone od Ur stromym urwiskiem[5]. Jego ruiny widoczne są z oddali. W okresie cywilizacji sumeryjskiej było ono centrum religijnym. Wzniesiono tutaj wiele świątyń. W okresie kultury Ubaid (V-IV tysiąclecie) liczyło powyżej 4000 mieszkańców.

---

[1] Tamże.

[2] Powołane źródła omawiają przebieg historyczny linii brzegowej Zatoki Perskiej a nie słodkowodnego jeziora – taka bowiem alternatywa nie była wcześniej brana pod uwagę.

[3] L. WOOLLEY, *Excavations at Ur*, London 1962.

[4] G. E. WRIGHT, *Biblical archeology*, London 1962.

[5] M. E. L. MALLOWAN, *The development of cities from Al-Ubaid to the end of Uruk 5*, w: *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1967.

KISZ: Położone w środku Dwurzecza w odległości ok. 450 km od obecnej linii Zatoki Perskiej, na terenie doliny aluwialnej. Stolica dynastii sumeryjskiej po potopie[1].

SHURRUPPAK: Miasto nad Eufratem, ok. 350 km od Zatoki Perskiej. W okresie przedpotopowym jego władcą był Ziussudra – imię to nosi sumeryjski bohater, ocalony przed potopem, o którym ostrzega go bóstwo.

RAJEJBEH: Pod względem obszaru mniejsze od wymienionych miast (osad). Oddalone od Ur ok. 10 km. Pierwotnie stanowiło naturalną wyspę, której zasiedlenie rozpoczęło się w późnym okresie epoki kamiennej[2].

UBAID: Obszarowo najmniejsze z tutaj wymienionych. Oddalone od Ur ok. 6 km. Podobnie jak Rajejbeh stanowiło pierwotnie naturalną wyspę, której zasiedlenie rozpoczęło się w późnym okresie epoki kamiennej. Później przez długi okres pozostawało niezasiedlone. Ponowne zasiedlenie rozpoczęło się około okresu Pierwszej Dynastii[3].

W Kisz, Shurruppak, Ubaid i Ur stwierdzono wystąpienie namułu rzecznego (aluwium) pomiędzy warstwami osadnictwa z okresu Ubaid (identyfikowanego w Mezopotamii z późnym okresem epoki kamiennej, tj. ok. 4300-3500 r. przed Chr.) i okresu Dżemet Nasr (datowanego pomiędzy IV a III tysiącleciem). Badania laboratoryjne namułu z Ur, przeprowadzone przez Wydział Petrografii w Londynie, wykazały, że jest to materiał naniesiony przez wodę ze środkowego odcinka rzeki Eufrat.

Jednakże w Eridu i Rajejbeh badania archeologiczne stwierdziły brak namułu aluwialnego[4]. W rejonie Eridu odnaleziono ślady kanałów irygacyjnych, których powstanie przypisuje się społeczności z okresu Ubaid. W ruinach świątyni w Eridu z tego okresu były także przedmioty – prawdopodobnie przeznaczenia wotywnego – związane z rybołówstwem, co wskazuje na charakter ówczesnego środowiska, radykalnie odmienny od obecnego. Dokumenty sumeryjskie świad-

---

[1] Tamże.

[2] L. WOOLLEY, *Excavations at Ur*, London 1962.

[3] Tamże.

[4] M. E. L. MALLOWAN, *The development of cities from Al-Ubaid to the end of Uruk 5*, w: *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1967; L. WOOLLEY, *Excavations at Ur*, London 1962.

czą, że w okresie prehistorycznym była tutaj obfitość słodkiej wody, oraz że miasto Eridu zostało erygowane, gdy „cały ląd był morzem”[1]. Badania geofizyczne wskazują, że w okresie wczesnego zasiędlenia usytuowane było wśród jezior, bagien i łach piaszczystych[2].

Osadę Rajejbeh uważa się za pochodzącą z okresu Ubaid. Stwierdzono tutaj występowanie na jednym poziomie, tuż przy powierzchni gruntu, narzędzi krzemiennych oraz skorup ceramicznych pozostałych po wielopokoleniowym osadnictwie. Brak śladów następnych kultur wskazuje, że osada ta po okresie Ubaid nie była już zamieszkiwana[3].

Wykopaliska w Rajejbeh, Ubaid i Ur osiągnęły poziom pierwotnego zasiedlenia, datowany na wczesny okres Ubaid (koniec V tysiąclecia). Bazowało ono bezpośrednio na naturalnym namule dennym, a więc w swym początkowym stadium miejscowości te były – naturalnymi lub uformowanymi prze osadników – wyspami, rozmieszczonymi wśród akwenu słodkowodnego jeziora.

Powyższe dane archeologiczne zdają się potwierdzać przedstawioną tutaj hipotezę. Wynika z nich, że w okresie kultury Ubaid, miejscowości Eridu, Rajejbeh, Ubaid i Ur były zlokalizowane w środowisku wodnym. Ściśle poziome ułożenie zwierciadła tzw. „wody stojącej” prowadzi do wniosku, że miejscowości te znajdowały się na zasadniczo jednym poziomie.

Zdaje się on potwierdzać wystąpienie zapadliska o „osi” zbliżonej do przebiegu koryta rzeki Eufrat w okresie prehistorycznym. Ur, położone przy „osi” zapadliska, uległo największemu obniżeniu: ok. 40 m. Natomiast – oddalone o kilka kilometrów od „osi” – Ubaid i Rajejbeh obniżone zostały ok. 35 m. Położone zaś na krawędzi wapiennego tarasu Eridu, nie uległo zapadnięciu. W ten sposób Ubaid i Rajejbeh znalazły się kilka metrów powyżej zwierciadła wody w zapadlisku, odpowiadającego obecnemu poziomowi wody w Zatoce Perskiej. Tłumaczy to brak dalszego zasiedlenia (Rajejbeh) lub długotrwałą przerwę w zasiedleniu (Ubaid) – bowiem miejscowości te zostały pozbawione swego środowiska wodnego. W Eridu, które

---

[1] Cyt. za M. E. L. MALLOWAN, *The development of cities from Al-Ubaid to the end of Uruk 5*, w: *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1967.

[2] L. WOOLLEY, *Excavations at Ur*, London 1962.

[3] Tamże.

było ośrodkiem kultu religijnego, zasiedlenie było kontynuowane – pomimo utraty środowiska wodnego – prawdopodobnie ze względów kultowych. Ekspedycja naukowa rządu Iraku odkryła w Eridu ruiny czternastu świątyń z okresu Ubaid[1]. Ponadto Eridu jest wymieniane w dokumentach sumeryjskich jako miasto o znaczeniu religijnym. Ur znalazło się w przybliżeniu na poziomie zwierciadła wody w zapadlisku, a zatem na skraju popotopowego środowiska wodnego. Umożliwiło to, w następnych okresach historycznych, intensywny rozwój miasta. Stało się ono stolicą dynastii sumeryjskiej i liczyło 200-360 tys. mieszkańców[2].

## 6. CZYNNIK DESZCZU W ZDARZENIU POTOPU

Miasta Kisz i Shurruppak, położone z dala od napełnionego wodą oceaniczną zapadliska tektonicznego, zostały – według prezentowanej tutaj hipotezy – zatopione przez falę powodziową rzek Eufrat-Tygrys, wywołaną długotrwałymi opadami deszczu typu fen. Mianowicie w wyniku opisanego zalewu, wtargnęły na obszar lądu chłodne (względnie) masy wody z Oceanu Indyjskiego[3]. Wystąpiło lokalne obniżenie temperatury powietrza nad tym obszarem, wzrost jego gęstości i powstanie lokalnego, trwałego – do czasu wytworzenia się równowagi termicznej w tym rejonie – wyżu atmosferycznego. To z kolei wywołało wiatr tzw. nieokresowy typu fen wzdłuż łańcucha Gór Zagros. Wiatr tego typu powstaje, gdy wystąpi znaczna różnica ciśnienia po obu stronach łańcucha górskiego. Wtedy powietrze pod wpływem gradientu barycznego podąża od wyżu do niżu, a nadmiar pary wodnej ulega kondensacji, powstają chmury, spada deszcz. Chmury powstające po stronie dowietrznej, osiągnąwszy szczyt, tworzą wał chmur zwany „ścianą fenową". Padający intensywny i długotrwały deszcz spowodował znaczny spływ erozyjny wzdłuż zboczy, a także duży przybór wód w rzekach i powstanie fali powo-

---

[1] Tamże.

[2] J. HAWKES, L. WOOLLEY, *History of Mankind, Cultural and Scientific Development, Prehistory and the beginnings of civilization*, London 1964.

[3] Badania przeprowadzone w pobliskiej Zatoce Adeńskiej wykazały spadek temperatury wody o ok. 10° C na głębokości ok. 130 m w miesiącach letnich, por. ŁOMNIEWSKI K.

dziowej. Materiał erozyjny, transportowany przez wezbrane rzeki oraz spływ stokowy, został osadzony w dolinach. Namuł taki stwierdzono np. w Kisz i Shurruppak[1]. Podobny los spotkał, sąsiadujące z Kisz, miasto Babilon. Na jego zniszczenie wskazuje zapis w *Babylionaca*[2]. Zjawisko tego niezwykłego deszczu zostało przekazane następnym pokoleniom i, w czasach powstania pisma klinowego, utrwalone w literaturze sumeryjskiej. Jego opisy przeniknęły z kolei do dziedzictwa kulturowego pobliskich narodów, w tym – Hebrajczyków. Czy odzwierciedla to zapis w Biblii?

## 7. DYSKUSJA ZAPISU KSIĘGI RODZAJU

Chronologia zdarzeń prezentowanej tutaj koncepcji potopu odpowiada zawartej w zapisie Księgi Rodzaju (P):

(7, 11):
W roku sześćsetnym życia Noego, w drugim miesiącu roku, siedemnastego dnia miesiąca, w tym właśnie dniu
1 → trysnęły z hukiem wszystkie źródła Wielkiej Otchłani
2 → i otworzyły się upusty nieba.

(7, 13):
I właśnie owego dnia Noe oraz jego synowie, Sem, Cham i Jafet, żona Noego i trzy żony jego synów weszli do arki.

Zapis:
1 → trysnęły z hukiem wszystkie źródła Wielkiej Otchłani – dotyczy pierwszego stadium potopu, czyli zalewu wodami Oceanu Indyjskiego, natomiast zapis:
2 → otworzyły się upusty nieba – dotyczy drugiego stadium potopu, czyli obfitych opadów wywołanych wiatrem typu fen.

---

[1] M. E. L. MALLOWAN, *The development of cities from Al-Ubaid to the end of Uruk 5*, w: *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1967.
[2] S. ŁACH, *Potop biblijny*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, 1964.

Ponadto występujące w opisie powtórzenia: *w tym właśnie dniu* (7, 11a), *właśnie owego dnia* (7, 13), dotyczące różnych zdarzeń, „umieszczają" te zdarzenia w jednym, *owym*, dniu. Tym samym wskazują na pośpiech, z jakim przyszła „społeczność" arki realizuje ostatni etap przygotowań i – pośrednio – zdają się antycypować gwałtowny charakter nadchodzącego zjawiska, różny od zalewu powodziowego. Powodzie w Dolnym Dwurzeczu, z uwagi na swoją częstość, stanowiły niejako „naturalny" element egzystencji społecznej, więc Sumerowie, podobnie jak Egipcjanie, posiadali sposoby ich przetrwania. Znamiennym jest również, że *Septuaginta* używa regularnie dla określenia potopu słowa *kataklysmos* co – jak wolno sądzić – odzwierciedla pogląd jej redaktorów na charakter tego zdarzenia.

Prezentowana koncepcja potopu biblijnego jest wynikiem jedynie rozważań teoretycznych, opartych – w przeważającej części – na analizie specjalistycznych opracowań. Usiłuje przerzucić pomost pomiędzy, cytowanymi na wstępie, słowami Jezusa Chrystusa a stanem badań współczesnych nauk przyrodniczych.

NOTA OD AUTORA

Składam wyrazy wdzięczności o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB. Udział w prowadzonym przez o. Profesora w latach 70. seminarium dla świeckich z zakresu biblistyki, a ostatnio Jego życzliwa zachęta, stanowiły nieocenioną pomoc oraz inspirację.

*Kraków* *ANDRZEJ J. OBIDOWICZ*

**ks. Mieczysław Mikołajczak**

## ZNAKI UZDROWIENIA CHROMEGO W ŚWIĄTYNI (Dz 3, 1-10)

### 1. ŚWIĄTYNIA A WSPÓLNOTA WIERZĄCYCH

Świątynia jerozolimska stanowi przestrzeń, w której rozgrywa się epizod uzdrowienia chromego (Dz 3, 1-10) i następująca po nim

mowa św. Piotra (w. 11-26). Świątynia przedstawiona jest jako miejsce, ku któremu zmierza apostoł Piotr wraz z towarzyszącym mu Janem (ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερόν), w szczególnej chwili dnia o godzinie dziewiątej. Kierowanie się w stronę świątyni nie jest odosobnione. Tekst Łukasza podkreśla zarówno pod koniec Ewangelii, jak i w niektórych fragmentach Dziejów, że świątynia jerozolimska nieprzerwanie stanowiła miejsce zgromadzeń wspólnoty pierwotnej. Wspólnota powtarza zwyczaj Jezusa, który za życia często bywał w świątyni (Łk 19, 47; 22, 53).

W Łk 24, 53 świątynia jest przestrzenią, w której zwyczajowo przebywają uczniowie po wniebowstąpieniu Jezusa i po powrocie z Betanii do Jerozolimy (w. 50). O ile fakt zmierzania w stronę świątyni jest wyraźnie zaznaczony poprzez następowanie po sobie syntagm:

πρὸς Βηθανίαν — εἰς Ἰερουσαλήμ. — ἐν τῷ ἱερῷ

to długotrwała częstotliwość tej czynności wyrażona jest poprzez przysłówek διὰ παντός[1].

Również w kompendium Dz 2, 42-47 podkreśla się nieustanność i jedność przebywania wspólnoty chrześcijańskiej w świątyni[2], wprowadzone do tekstu dzięki przysłówkowi w znaczeniu rozdzielnym: καθ᾽ ἡμέραν. Także tekst Dz 5, 12 kontynuuje taką charakterystykę Kościoła pierwotnego. W taki oto sposób Łukasz ukazuje sympatię, jaką mieli pierwsi nawróceni pochodzenia żydowskiego wobec tej instytucji religijnej, która stanowiła centrum ich życia i ich modlitwy. Świątynia pozostaje cały czas jednym z uprzywilejowanych miejsc ich spotkania z Bogiem.

Fragment Dz 3, 1 mówiąc, że Piotr i Jan wchodzili do świątyni na modlitwę, określa, że powodem ich pójścia do sanktuarium była chęć przyłączenia się do liturgii żydowskiej. Takie postępowanie nie jest niezgodne z osądem wygłoszonym przez Jezusa przeciwko staro-

---

[1] Chodzi tu o użycie rzeczownika bez rodzajnika πᾶς w dopełniaczu, mianowniku od przyimka διά. Por. także Dz 2, 25; 10, 2; 24, 16; Mt 18,10; Mk 5, 5.

[2] Czasownik προσκαρτερεῖν, tak jak i przysłówek ὁμοθυμαδόν są terminami ze słownika Łukaszowego. Pojawiają się one odpowiednio 6 i 10 razy w Dziejach w stosunku do 10 i 11 razy w całym NT.

testamentowej instytucji kultowej, który zrealizował się poprzez przerwanie zasłony świątyni. Zachowanie apostołów jest wyrazem wierności własnej tożsamości religijnej i fundamentalnym elementem ich życia religijnego, dającym się w pełni pogodzić z przyjęciem przez nich wiary chrześcijańskiej. Modlitwy do Boga, które w sposób wspólnotowy odbywały się w świątyni nie mogły nie mieć wartości takiej, jaką miały za czasów wieloletniego, historycznego istnienia Izraela.

Jest jeszcze jeden motyw wyjaśniający, dlaczego pierwsza generacja chrześcijan stale dążyła ku świątyni. Jest nim fakt, że o ile wraz z nadejściem Chrystusa świątynia miała ulec zniszczeniu, to ostateczne konsekwencje nadejścia Mesjasza są zrozumiałe jedynie dzięki woli chrześcijańskiej wspólnoty pierwotnej. Trzeba zdać sobie sprawę jednak, że o ile tekst Łukasza ukazuje chwałę, jaką uczniowie razem z Żydami oddają Bogu w świątyni, to także widzimy wyraźnie, że chwała oddawana przez chrześcijan ma swą specyficzną motywację, różną od motywacji pobożnych Żydów. Polega ona na pełnym wypełnieniu się misterium Chrystusa, co podkreśla się w Łk 24, 53. Powtórzenie w w. 50-51 zaimka osobowego αὐτός w liczbie pojedynczej i mnogiej w celu opisania Jezusa wyciągającego ręce w geście błogosławieństwa uczniom zanim od nich odszedł, jak i opisania grupy wiernych, którzy otrzymują to błogosławieństwo, wskazuje na istniejący związek między nimi (*podniósłszy* [αὐτοῦ] *ręce błogosławił* [αὐτούς] *ich. A kiedy ich* [αὐτὸν αὐτούς] *błogosławił*). Jasne jest jednak, że chwała, jaką uczniowie oddają Bogu w sanktuarium jerozolimskim przypomniana zaraz po wydarzeniach w. 53 ma odniesienie do odkupienia, które nadeszło poprzez dzieło Jezusa.

O ile kompendium Dz 2, 42-47 ukazuje znaczenie wierności kultowi starotestamentowemu pierwszych chrześcijan, ukazuje także, że zakres życia duchowego wspólnoty nie ogranicza się jedynie do świątyni. W Dz 2, 46 chrześcijanie opisani są jako stale i razem przebywający w świątyni, ale w tym samym wersie mówi się o dzieleniu się przez nich chlebem w domach. Wynika stąd, że tekst Łukasza przeciwstawia sobie dwa określenia miejsc: świątynię i domy

ἐν τῷ ἱερῷ — κατ᾽ οἶκον

Wziąwszy pod uwagę walor rozdzielający syntagmy κατ᾽ οἶκον[1], Ewangelista przeciwstawia jeszcze dokładniej jednostkowość świątyni i wielość domów, przestrzeń publiczną od przestrzeni prywatnej, środowisko kultowe i świeckie. Dla wierzących przedstawionych jako zgromadzonych w świątyni, a równocześnie rozproszonych po prywatnych mieszkaniach, przestrzeń ta wydaje się rozszerzać od centrum aż na peryferie W taki sposób Łukasz uwidacznia, że to w domach odbywa się specyficzna działalność kultowa wspólnoty chrześcijańskiej polegająca na dzieleniu się chlebem (κλῶντες [...] ἄρτον – por. Łk 22, 19; 24, 30; Dz 20, 7. 11; 27, 35). I właśnie dlatego gest ten wyraża εὐχαριστεῖν, jaką Kościół oddaje Bogu (Łk 22, 19). W optyce Ewangelisty dom staje się miejscem alternatywnym do świątyni, w którym oddaje się chwałę Bogu. Zresztą tekst Dz 1, 13-14 opisując modlitwę pierwszych chrześcijan w pokoju na górze, daje do zrozumienia, że cel, dla którego chrześcijanie udają się dla świątyni, może być realizowany również gdzieś indziej.

W epizodzie o uzdrowieniu chromego (Dz 3, 1-11) uwaga skupia się na szczególnym miejscu w sanktuarium, na *Pięknej Bramie*, przez którą wchodzą wierni[2]. Siedzący obok niej paralityk prosi uczniów o jałmużnę (w. 3). Jałmużna jest jedną z tych czynności, które są wymagane przez prawo żydowskie (por. Dz 9, 36; 10, 2. 4. 31; 24, 17). Dawanie jałmużny na terenie tak specyficznym jak świątynia jest również szczególnym sposobem oddawania hołdu Bogu. Składanie jałmużny jest w opowieści dodatkowym elementem uznającym sakralność miejsca, które wręcz nakazuje myślenie o tych, którzy są w potrzebie.

---

[1] Wyrażanie κατ᾽ οἶκον nie występuje w Ewangelii Łukasza; pojawia się natomiast w Dziejach aż czterokrotnie w stosunku do 7 razy w całym NT. W liczbie pojedynczej znajduje się w Dz 2, 46; 5, 42, w mnogiej (κατ᾽ οἴκους) natomiast w Dz 20, 20; por. Dz 8, 3. Podobna *syntagma* w znaczeniu rozprzestrzeniającym κατα πόλιν znajduje się w Dz 15, 21; 20, 23; Łk 8, 1.

[2] Na temat identyfikacji *pięknej Bramy*; por. przypis nr 30 w: G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, I, HTKNT V, Freiburg-Basel-Wien 1980, 300 opatrzona elementami bibliograficznymi i R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Roma 1977, 130. Dla pełniejszej wiedzy na temat wejść do świątyni por. H. L. VINCENT – M. A. STEVE, *Jerusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'Archeologie et d'Histoire*, II, Paris 1956, 451-454, 520-525.

## 2. OBECNOŚĆ JEZUSA W RZECZYWISTOŚCI JEGO IMIENIA

Imię Jezusa, dzięki którego mocy uzdrowiony został paralityk spod *Pięknej Bramy*, stanowi centrum całej opowieści Dz 3, 1-10. Koncentryczna konstrukcja perykopy ukazuje znaczenie słów Piotra, który z imienia Jezusa czerpie swą moc działania[1]:

πρὸς τὴν Θῶραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένεν ὡραίαν (w. 2)
αἰτεῖν ἐλεημοσύνην (w. 2)
εἰσιέναι εἰς τὸ ἱερόν (w. 3)
ἀτενίσας [...] εἰς αὐτόν (w. 4)
ἀργύριον καί χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι,
ὃ δέ ἔχω, τοῦτό σοι δίδωμι· ἐν τῷ ὀνόματι
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου περιπάτει (w. 6)
πιάσας αὐτόν (w. 7)
εἰσέρχεσθαι [...] εἰς τὸ ἱερόν (w. 8)
πρὸς τὴν ἐλεημοσύνην (w. 10)
ἐπὶ τῇ ὡραίᾳ πύλῃ τοῦ ἱεροῦ (w. 10).

Takie słowa apostoła zbudowane z dwóch wyrażeń między sobą paralelnych: pierwszego – negatywnego, mówiącego o tym, czego Piotr nie może dać potrzebującemu i drugiego – pozytywnego, mówiącego o tym, co faktycznie może mu ofiarować. Druga część odpowiedzi Piotra ma swój punkt kulminacyjny w imieniu Jezus, mocą którego możliwe jest uzdrowienie, nadaje temu imieniu szczególnej emfazy:

ἀργύριον καὶ χρυσίον —— ὅ
οὐχ ὑπάρχει μοι —— ἔχω
τοῦτό σοι δίδωμι·
θ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου
περιπάτει.

[1] Paralelizm między wyrażeniami ἀτενίσας [ί] εἰς αὐτόν (w.4) i πιάσας αὐτόν (w. 7) usprawiedliwia fakt, że chodzi tu o dwa *participia aorysty*, które określają działanie wobec paralityka, którego podmiotem w obu przypadkach jest Piotr.

O ile cały tekst skupia się wokół słów Piotra, to osiąga on swój *climax* w oświadczeniu w imię Jezusa, dzięki któremu nakaz, by paralityk zaczął chodzić, staje się skuteczny.

Trzeba jednak zaznaczyć również szczególną wagę terminu ὄνομα. Przede wszystkim należy powiedzieć, że wyrażenie ἐν τῷ ὀνόματι, po którym następuje dopełniacz odnoszący się do Jezusa, użyte jest przez Łukasza w celu określenia działalności uzdrowicielskiej uczniów, mającej szczególny związek z osobą Jezusa: w imię Jezusa wypędza się i podporządkowuje się demony (Łk 9, 49; 10, 17; por. Dz 16, 18), w Jego imię Piotr chrzci (Dz 10, 48) a Paweł postępuje odważnie (Dz 9, 27. 28). W opowieści Dz 3, 1-4, 31, do której należy analizowana perykopa, słowo ὄνομα powtarza się dziewięć razy i to zawsze w ważnych sytuacjach: uzdrowienie chromego dokonuje się w imię Jezusa (Dz 3, 6; 4, 10), poprzez imię Jezusa dokonuje się zbawienie (Dz 4, 12) i dokonują się znaki i cuda (Dz 4, 30). Tekst kładzie nacisk na to, że to imię faktycznie spowodowało uzdrowienie chromego (Dz 3, 16), że doszło do niego na mocy wiary w imię (Dz 3, 16). Apostołowie zostali zapytani czyją mocą uczynili to (Dz 4, 7) i zabroniono im posługiwać się tym imieniem (Dz 4, 17. 18).

Niewiele innych słów w tym tekście jest tak wyraźnie podkreślanych i niewiele jest tak często powtarzanych w różnorodnych konstrukcjach[1]. I właśnie z analizy miejsca użycia tego słowa w tej części widoczny będzie sens i znaczenie, jakie pragnie przypisać mu Łukasz.

W zapytaniu skierowanym przez osoby z klasy kapłańskiej do dwóch uczniów słowo to umieszczone jest w ścisłym związku z jednostką leksykalną δύναμις: „Czyją mocą albo w czyim imieniu uczyniliście to?" Takie wyrażenie sugeruje, w jaki sposób należy rozumieć późniejsze ὄνομα, wskazując, że jest ono synonimem czegoś, co uwalnia szczególną moc. Istniejący związek pomiędzy tekstem Dz 4, 7 i Dz 3, 12: „Dlaczego patrzycie na nas, jakbyśmy własną mocą (ἰδίᾳ δυνάμει) lub pobożnością sprawili, że on chodzi?" oraz sformułowane w postaci zdania pytającego, w którym przyznaje się,

---

[1] Por. odnośnie terminów Θεός, Ἰησοῦς, Πέτρος, które pojawiają się kolejno 17,10 i 8 razy.

że uzdrowienie nie dokonało się na mocy jakiejś δυνάμις naturalnej, wskazuje, że moc taka wykracza poza możliwości istoty ludzkiej. Chodzi tu o siłę, która pochodzi od wielbionego Pana, o którym mówi następny werset (Dz 3, 13).

W Dz 3, 16, w wyjaśnieniu cudu udzielonego przez Piotra, imię Jezusa przedstawione jest jako podmiot sprawczy, któremu przypisuje się faktyczne spowodowanie uzdrowienia paralityka (ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ). Postać apostoła, za pośrednictwem którego cud ten się dokonał, pełni tu rolę drugorzędną. O ile w opowieści o uzdrowieniu mówi się używając *aorystu* biernego, że chromy odzyskał władzę w nogach i w stopach (ἐστερεώθησαν – Dz 3, 7), to w mowie Piotra, używając tego samego czasownika στερεοῦν, podkreśla się, że to imię Jezusa jest sprawcą tego cudu. W tekście tym imię Jezusa odpowiada osobie Tego, którego Bóg wyzwolił ze śmierci, i którego świadectwo dają apostołowie (w. 15).

Trzeba jeszcze dodać, że przy opisie cudu dokonanego przez Piotra aspekt przedmiotowy słowa ὄνομα znajduje się obok elementu podmiotowego, jakim jest wiara. Również ona określona jako πίστις τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (w. 16a) i πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ (w. 16b), w której w drugiej *syntagmie* zaimek osobowy w trzeciej osobie odnosi się wyraźnie do słowa ὄνομα, a więc zarówno ona, jak i imię są źródłem uzdrowienia.

W odpowiedzi Piotra, udzielonej przed obliczem rady arcykapłanów już po rozpoczętych prześladowaniach apostołów (Dz 4, 9-12), identyczność między imieniem Jezusa a Jego osobą wydaje się jeszcze bardziej widoczna. Po zdaniu drugorzędnym, wstępnym: „Jeżeli przesłuchujecie nas dzisiaj w sprawie dobrodziejstwa, dzięki któremu (ἐν τίνι) chory człowiek uzyskał zdrowie", które powtarza pytanie skierowane do apostoła przez nieprzyjaciół (Dz 4, 7), następuje zdanie główne: „to niech będzie wiadomo [...], że w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka (ἐν τῷ ὀνόματι [...] że przez Niego (ἐν τούτῳ) ten człowiek stanął przed wami zdrowy".

Z tekstu tego wyłania się paralelizm istniejący pomiędzy dwoma wyrażeniami:

ἐν τίνι
ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου.

Zaimek pytający τίνι w bierniku może być zarówno rodzajem męskim jak i nijakim, jednak w kontekście fragmentu wydaje się raczej odnosić do osoby[1].

W każdym razie jednostka językowa ὄνομα z wyrażenia: „w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka" powtórzona w *syntagmie* ἐν τούτῳ, odpowiada osobie Jezusa, o którym w w. 11 mówi się przy pomocy zdania rozpoczętego zaimkiem wskazującym w trzeciej osobie liczby pojedynczej: „On jest kamieniem, odrzuconym przez was budujących, tym, który stał się głowicą węgła". Nie ma więc w tekście Dz 4, 9-11 rozdzielenia imienia Jezusa od Jego osoby, która czyni cuda.

Związek między imieniem a osobą jest ponownie podkreślony w w. 12, w momencie konkludującym mowę Piotra. Pierwsza i druga część wersetu przedstawiają konstrukcję, która się powtarza, w której poprzez dwa zdania przeczące odnoszące się do Jezusa podkreśla się, że tylko w nim jest zbawienie i ponownie podkreśla się równoważność imienia Jezusa i Jego osoby

| | |
|---|---|
| Οὐκ | οὐδέ γὰρ |
| ἶστιν | ὄνομα |
| ἔν ἄλλῳ οὐδενὶ | ἐστιν [...] ἐν ᾧ |
| ἡ σωτηρία | δεῖ σωθῆναι |

Ścisły związek między imieniem a osobą potwierdzają też inne fragmenty Dziejów. W Dz 5, 41, mowa jest o apostołach zadowolonych, że potrafili cierpieć dla imienia, bez wskazanego potem dopełniacza, który określiłby o czyim imieniu mowa; termin ὄνομα dotyczy osoby Jezusa. Taki związek widoczny jest też w Dz 9, 16; 15, 26; 21, 13, nawet jeśli w tych przypadkach ὄνομα jest określone dopełniaczem odnoszącym się do Jezusa[2].

W teologii Łukasza imię Jezusa utożsamiane jest więc z Jego osobą[3]. Stąd też fakt, że Piotr uzdrawia paralityka w imię Jezusa nie oznacza jedynie, że czyni to z polecenia Jezusa i że jest to wynik Je-

---

[1] Por. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 340.

[2] Także w Dz 1, 15 imię wskazuje na tę samą osobę: Piotr mówi do 120-osobowego tłumu (ὄχλος ὀνομάτων). Por. Dz 18,15.

[3] H. BIETENHARD, „ὄνομα", TWNT V, 269-281. Por. A. GEORGE, *Le miracle. Études sur l'oeuvre de Luc*, SB, Paris 1978, 138.

go woli i Jego autorytetu. Jest to znak, że władza i moc Jezusa działają za pośrednictwem apostoła.

Ὄνομα Ἰησοῦ powinno być interpretowane jako obecność Jezusa, której wspólnota chrześcijan doświadcza i raduje się również po Jego wniebowstąpieniu. W innej opowieści o cudzie, w której Piotr ponownie uzdrawia chromego (Dz 9, 34), wyraźnie mówi się, że to sam Jezus dokonuje uzdrowienia: Αἰνέα, ἰᾶταί σε Ἰησοῦς Χριστός.

Również pewien paralelizm organizacji i podobieństwo słownictwa w opowieści o uzdrowieniu chromego spod *Pięknej Bramy* i cudu dokonanego przez osobę Jezusa na innym paralityku (Łk 5, 18-26) potwierdza identyczność ὄνομα i osoby Jezusa. O ile takie postępowanie redakcyjne służy ewangeliście do ukazania kontynuacji między Jezusem a Piotrem, to także służy ono do przekazania, że skuteczne działanie osoby Jezusa wypełnia się też poprzez uczniów, którzy działają w Jego imieniu[1].

| Łk 5, 18-26 | Dz 3, 1-10 |
|---|---|
| niosąc (φέροντες – w. 18) | człowieka chromego od urodzenia (w. 2) |
| człowieka, który był sparaliżowany | wnoszono właśnie (ἐβασεάζετο – w. 2) |
| powiedzieć (w. 23) | powiedział (w. 4) |
| wstań (w. 23) | chodź (w. 6) |
| natychmiast (w. 25) | natychmiast (w. 7) |
| wstał (ἀναστάς – w. 25) | stanął na nogach (ἔστη – w. 8) |
| poszedł do (ἀπῆλθεν – w. 25) | wszedł do (εἰσῆλθεν – w. 8) |
| wielbiąc Boga (w. 25) | wielbiąc Boga (w. 8) |
| zdumienie ogarnęło (w. 26) | zobaczył (w. 9) |
| wszystkich (w. 26) | cały lud (w. 9) |
| pełni bojaźni (w. 26) | ogarnął ich zachwyt (w. 10) |
| widzieliśmy (w. 26) | zdumienie (w. 10) |

[1] Łukasz buduje taki sam paralelizm także w opowieści o uzdrowieniu paralityka dokonanym przez Pawła w Dz 14, 8-11. Por. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 307-308.

W tekście Dz 3, 6, wyrażenie ἐν τῷ ὀνομάτι określone jest dopełniaczem Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου. Chodzi tu o formułę, która wydaje się w szczególnie uroczysty sposób określać Jezusa i która pojawia się jeszcze jedynie w Dz 4, 10 w proklamacji Piotra o zaistniałym uzdrowieniu, skierowanej do całego ludu izraelskiego. Łukasz faktycznie na ogół łączy słowo ὄνομα ze zwyczajnym dopełniaczem Ἰησοῦ Χριστοῦ (Dz 2, 38; 10, 48; 16, 18) lub z *syntagmą* Κυρίου Ιησοῦ (Dz 19, 13. 17; 21, 13; por. Dz 8, 16; 19, 5). Kiedy określa Jezusa jako ὁ Ναζωραῖος używa jedynie wyrażenia Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος (Dz 2, 22; 6, 14; 22, 8; 26, 9)[1].

W opowieści o pierwszym cudzie uczynionym przez Piotra i Jana, Łukasz używa więc pełnej formuły charakteryzującej Jezusa: oprócz tego, że podkreśla w niej tytuł Mesjasza (2, 36), podkreśla także konkret historyczny (Łk 18, 37). Właśnie dlatego, że Jezus z Nazaretu w swym człowieczeństwie jest wsławionym Sługą (Dz 3, 13a), Jego imię ma władzę i skuteczność zbawczą i w takiej postaci może On być obecny nadal we wszystkich sytuacjach ludzkich.

## 3. UZDROWIENIE, WEJŚCIE DO ŚWIĄTYNI, CZEŚĆ BOGU

Po poleceniu, by chodził, które Piotr wydaje chromemu w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, a które poprzedzone kontaktem wzrokowym (ἀτενίσας, βλέψον, ἐπεῖχεν – w. 4-5) i równoczesne z gestem apostoła, który podnosi paralityka ująwszy go za prawą rękę (w. 7), następuje natychmiast[2] opis poszczególnych etapów procesu uzdrowienia: odzyskanie władzy w nogach i stopach, podskakiwanie chromego (ἐξαλλόμενος), kiedy to przedrostek ἐκ imiesłowu określa zakończenie wcześniejszej sytuacji, podniesienie się paralityka i chodzenie. Powtórzony καί współrzędny nadaje wersom 7b-8a progresywnego i wzrastającego rytmu nie tylko przez powtórzenie czasownika περιπατεῖν w ww. 8a. 8b. 9a, ale także przez użycie

---

[1] Por. Łk 4, 34; 24, 19. Ten tytuł odnoszący się do Jezusa znajduje się jedynie w Mk 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6.

[2] Przysłówek παραχρῆμα (16 razy u Łukasza w stosunku do 18 razy w całym NT) używany jest niemalże jedynie w opowieściach o cudzie: Łk 4, 39; 5, 25; 8, 44. 47. 55; 13, 13; 18, 43; Dz 12, 33; por. Dz 16, 26.

w 8a czasu *imperfectum*, który w tym zdaniu różni się od pozostałych czasowników w *aoryście*.

Uzdrowienie jest także uwidocznione poprzez opis odwrócenia się sytuacji: chronicznej chorobie paralityka (chromego od urodzenia – w. 2), która powodowała stan bezruchu („wnoszono go [...], kładziono go codziennie przy bramie świątyni" – w. 2)[1] i pasywności („ten, który siadał przy Pięknej Bramie" – w. 10) przeciwstawiona jest nowa sytuacja, w której opisie liczne czasowniki dotyczące ruchu podkreślają odzyskane siły fizyczne (ἤγειρεν, ἐξαλλόμενος, ἔστη, περιεπάτει, εἰσῆλθεν, περιπατῶον, ἁλλόμενος, περιπατοῦντα – ww. 7-9)[2]. Taka zmiana sytuacji wywołana mocą imienia Jezusa, pozwala paralitykowi wejść do świątyni (w. 8). Przedstawia ona *climax* opowieści, na co wskazuje też ścisły związek między czasownikami z ww. 7. 8 zbudowany za pośrednictwem łącznika καί. W ten sposób widać przejście paralityka z terenu poza świątynią, choć z nią połączonego (*brama* – ww. 2. 10) do jej wnętrza.

W ten sposób spełnia się wzrastające w opowieści dążenia ku świątyni. Początkowo mowa jest o wchodzeniu uczniów do świątyni (w. 1), potem wspomina się o tych, którzy wstępują do świątyni (w. 2), do których paralityk zwraca się z prośbą o jałmużnę, później o apostołach, którzy mieli wejść do świątyni (w. 3), by w końcu dokonało się wejście do świątyni przez uzdrowionego chromego i apostołów (w. 8).

Trzy *participia* o wartości modalnej opisują wejście paralityka do świątyni: περιπατῶν καί ἁλλόμενος καί αἰνῶν τὸν Θεόν (w. 8). Jednostka językowa αἰνῶν, po której następuje biernik τὸν Θεόν stanowi w zdaniu w. 8 najważniejsze *participium*. Pierwsze dwa nawiązując do tych samych czasowników pojawiających się w zdaniu wersu 8a nie wnoszą nic nowego do opowieści[3]; wyrażenie αἰνῶν τὸν Θεόν natomiast ukazuje wyraźnie aspekt jeszcze nie omawiany,

---

[1] Oba *imperfectum* mają prawdopodobnie *sens imperatywny* (wyrażający częstotliwość).

[2] Por. R. FILIPPINI, *Dzieje 3, 1-10. Propozycja analizy opowieści*, RbibIt 28 (1980) 305-317.

[3] *Imiesłów* ἁλλόμενος ma prawdopodobnie odniesienie do tekstu Iz 35, 6 („wtedy chromy wyskoczy [ἁλεῖται] jak jeleń"), określając, że uzdrowienie jest spełnieniem przyrzeczenia mesjańskiego.

określając dokładnie, że wejście do świątyni odbywa się wraz z oddawaniem chwały Bogu. Nie jest ona związana jedynie z podziękowaniem Bogu za uzdrowienie przez uzdrowionego człowieka. Wydaje się, że autor nadaje temu jakiejś szczególnej głębi.

W opowieści tej widać przede wszystkim, że paralityk uzdrowiony został w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka. Nawet jeśli nie jest to wyraźnie powiedziane, to jednak staje się jasne, że ma ono skuteczną moc uzdrawiania i to ono uzdrowienia spowodowało. Połączenie jakie istnieje w w. 9a (por. 8b) między czasownikami περιπατεῖν oraz αἰνεῖν („cały lud zobaczył go chodzącego i chwalącego Boga") może wskazywać, że tak jak chodzenie jest możliwe dzięki mocy Jego imienia (w. 6), tak i chwalenie Boga nie może pomijać osoby Jezusa.

W w. 8 także podkreśla się, że wejście paralityka do świątyni odbywa się wraz z apostołami. Ten związek z nimi określony jest w części narracyjnej Dz 3, 1-4, 23; w Dz 3, 11 wyrażenie w *genitivum absolutum*: „gdy on trzymał się Piotra i Jana", lokuje chromego w ścisłym towarzystwie apostołów i w taki sposób ukazuje się on też Radzie arcykapłanów (widząc, że stoi z nimi uzdrowiony człowiek, Dz 4, 14). Takie podkreślenie nowego związku, jaki zrodził się pomiędzy paralitykiem a Piotrem i Janem, o czym wspomina się też w Dz 4, 16 (dokonali jawnego znaku), określa także, że wszedł on i pozostaje w sferze wpływu Jezusa Chrystusa. Tekst Dz 4, 13, ściśle związany z Dz 4, 14 i Dz 4, 16, podkreśla jedność, jaka istnieje między apostołami a Jezusem (towarzysze Jezusa Dz 4, 13; por. Dz 4, 20). I w takiej sferze wpływów chromy wchodzi do świątyni chwaląc Boga.

Paralityk wchodzi do świątyni jako fizycznie uzdrowiona istota ludzka: tekst wielokrotnie podkreśla, że jest on zdrowy (Dz 4, 10), uzdrowiony (Dz 4, 14; por. Dz 4, 22), że raduje się pełnią sił (Dz 3, 16) odzyskaną w wyniku działań apostołów. To zdrowie fizyczne opisane jest w Dz 4, 9 czasownikiem σώζειν. Czasownik ten używany przez Łukasza w celu określenia uzdrowienia fizycznego (Łk 6, 9; 8, 36; por. Dz 27, 31), określa także zbawienie człowieka, które sprawia Jezus Chrystus, totalne odkupienie (Dz 2, 47; 4, 12; 5, 11;

11, 14)[1].Właśnie w tym sensie jest ten czasownik użyty w Dz 4, 12b, określając, wobec imiesłowu σέσωσται z w. 9, do którego się odnosi owa zmiana znaczenia: „i nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni". W imię Jezusa, jak podkreśla się to w Dz 4, 12a jest możliwe zbawienie określone *antonomazją* (zastąpienie imienia własnego pospolitym i odwrotnie – ἡ σωτηρία).

Z tekstu Łukasza wynika więc, iż zdrowie fizyczne odzyskane przez paralityka jest oznaką jego zbawienia, ofiarowanego mu przez Jezusa Chrystusa. Cud, który jest centralnym momentem, w którym widoczne jest działanie Boga, staje się zamanifestowaniem wezwania człowieka do radykalnego zbawienia[2]. Fakt, iż paralityk zyskał uzdrowienie fizyczne, które poprzedza i oznacza uzdrowienie całkowite, które realizuje się w Jezusie, pozwala ponownie stwierdzić, że chwała, którą głosił wchodząc do świątyni jest wielbieniem Tego, dzięki któremu możliwe będzie zbawienie ostateczne.

Modlitwa, która ma miejsce w starotestamentowej instytucji religijnej, znajduje nowy wymiar w chwale, którą paralityk ofiarowuje Bogu, a którą głosi dopiero po tym, jak uzdrowiony został w imię Jezusa. W tekście zostaje podkreślone, że προσευχή tradycyjna, która odbywa się w świątyni, mająca podstawy w kulturze żydowskiej, osiąga swą pełnię i otrzymuje nową formę uwielbienia Boga, właściwą tym, którzy weszli do niej w sferze zbawiennej działalności osoby Jezusa. Czasownik αἰνεῖν zresztą, używany w celu określenia chwały wygłaszanej przez uzdrowionego chromego w świątyni pojawia się w tekstach Łukaszowych zawsze, gdy użyty jest do opisania wychwalania Boga w związku z Chrystusem (Łk 2, 13. 20; 19, 37; Dz 2, 47).

---

[1] GEORGE, *Le miracle*, 146; W. C. VAN UNNIK, *L'emploi de σῴζειν et des ses derives dans les evangiles synoptiques*, *RechBib* 2 (1957) 178-194.

[2] M. W. H. LAMPE, *Miracles in the Acts of the Apostoles*, London 1965, 163-178.

Również w opowieści z Dz 3, 1-10 Łukasz określa ostateczne i definitywne znaczenie osoby Jezusa, którego moc obecna jest w konkretnych chwilach historii[1].

## 4. WEZWANIE DO NAWRÓCENIA

O ile w opisie uzdrowienia paralityka autor daje do zrozumienia, że starotestamentowy kult świątyni stracił swą rację bytu, gdyż możliwa jest nowa forma wychwalania Boga w Jezusie Chrystusie, a to pociąga za sobą upadek samej instytucji sanktuarium, podkreśla on jednak równocześnie w tekście Dz 3, 11-26, że możliwe jest nawrócenie Żydów. W tym momencie opowieści Łukaszowej lud żydowski może jeszcze uznać tymczasowość tych instytucji religijnych, które rządziły jego życiem i dojrzeć do przyjęcia nowej rzeczywistości zbawienia.

Przy pomocy serii przeciwstawieństw w ww. 13-15, ukazuje on niedorzeczność zachowania Żydów (ὑμεῖς) skazujących, odrzucających i zabijających Jezusa, Sługę Bożego i Pana, który wskrzesza zmarłych, którzy przeciwstawili się Bożemu projektowi zbawienia i jego ostatecznemu spełnieniu się[2]. To zbrodnicze postępowanie Żydów (ἐπράξατε – w. 17) jest interpretowane [przez Łukasza] z subiektywnego punktu widzenia (οἰδα), jako działanie popełnione w wyniku ignorancji (κατὰ ἄγνοιαν) zarówno ze strony ludu, jak i jego władz (por. Łk 23, 34). I tak w w. 18 oświadcza, że właśnie to działanie umożliwiło wypełnienie się Bożego planu zbawienia: „W ten sposób spełnił to, co zapowiedział". Przysłówek οὕτος na końcu wersetu w pozycji emfatycznej odnosi się do wyrażenia κατὰ ἄγνοιαν i wydaje się wyrażać podziw dla takiego obrotu sprawy[3].

Jednak po czasie Paschy ignorancja ta powinna się zakończyć, co podkreśla podwójny tryb rozkazujący w w. 19: „Pokutujcie więc i na-

---

[1] Zaimek wskazujący podkreśla konkretność indywiduum, któremu winna jest chwała za cud: „temu [τοῦτον], którego widzicie i znacie (Dz 3,16), ten [οὗτος] został uzdrowiony (Dz 4,9), ten [οὗτος] stanął przed wami zdrowy" (4,10).

[2] A. BARBI, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e Redazione in Atti 3, 19-21*, *An Bib* 64 (1979) 108-109.

[3] Tamże, 112-113.

wróćcie się"[1]. Jest to więc nakaz wyjścia ze stanu *ignorancji* (w. 17), *grzechu* (w. 19), *niegodziwości* (w. 26), które charakteryzują Żydów, w tekście nazywanych *braćmi* (w. 17) oraz *synami proroków i przymierza* (w. 25). W ten sposób autor daje wyraz przekonaniu, „że są oni przeznaczeni (ὑμῖν πρῶτον – w. 26) do spełnienia się przyrzeczenia Abrahama, które wypełni się w Jezusie" (ww. 18. 24).

W tym punkcie historii zbawienia Łukasz ukazuje jeszcze możliwość idealnego przejścia z ekonomii starotestamentowej do ekonomii NT, jeśli tylko przyjmie się wiarę w Chrystusa, w którym spełnienie znajdzie stary religijny świat.

*Zielona Góra* *KS. MIECZYSŁAW MIKOŁAJCZAK*

**ks. Jan Józef Janicki**

## WYKŁADY HISTORII LITURGII W SEMINARIACH DUCHOWNYCH WEDŁUG ODNOWIONEGO *RATIO STUDIORUM*

Konferencja Episkopatu Polski u progu trzeciego tysiąclecia, uwzględniając aktualne warunki kulturalne oraz społeczne, poddała gruntownej rewizji cały system formacji kapłanów i wydała odnowione *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*[2]. „Dokument ten określa zasady formacji kapłańskiej od momentu rozeznania powołania, przez pełen odpowiedzialności i wysiłku czas pobytu w seminarium duchownym, aż po stałą formację kapłana, obejmującą całe jego życie"[3]. Ponieważ pierwszym etapem w kształtowaniu kapłaństwa jest seminarium duchowne, dlatego dokument Episkopatu określa sposób, „w jaki u progu trzeciego tysiąclecia kolejne pokolenia powołanych do kapłaństwa będą doświadczać tej formacji, jaką Chrystus dał Dwunastu"[4].

---

[1] Motyw nawrócenia znajduje się też w ww. 17-26: czasownik ἐπισρτέφειν z w. 19 nawiązuje do ἀποστρέφειν w w. 26.

[2] Zob. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, 7-19.

[3] J. GLEMP, *Słowo wstępne*, w: *Zasady formacji…*, jw., 7.

[4] Tamże, 8.

*Ratio studiorum* czyli *Program studiów w wyższych seminariach duchownych w Polsce*, który stanowi jedną całość z *Ratio institutionis*, zawiera bardzo dokładny wykaz przedmiotów i określa liczbę godzin, jakie obowiązują w każdym wyższym seminarium duchownym w Polsce[1]. Biskupi polscy wyrażają przekonanie, że wszystko, co zostało zapisane w odnowionym *Ratio* płynie z przeświadczenia, że seminarium stanowi „kontynuację wspólnoty Apostołów zgromadzonych wokół Chrystusa, wspólnotę złączoną głęboką przyjaźnią i miłością, czyli odwzorowującą prawdziwą rodzinę. W takim klimacie wszystkie nurty formacji: ludzkiej, duchowej, intelektualnej i pastoralnej znajdują właściwe dla siebie miejsce i oczekiwaną skuteczność"[2]. Z „otwartym sercem" należy więc przyjąć jasne zasady ogólne i szczegółowe dla poszczególnych dyscyplin, podane w *Ratio*, aby w ten sposób każdy przygotowujący się do kapłaństwa miał pewny fundament dla swego życia duchowego i dla czekającej go misji duszpasterskiej w dzisiejszym społeczeństwie[3].

Episkopat Polski wydał *Zasady formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w Polsce,* kierując się troską o los Kościoła i zanosząc modlitwę do Ducha Świętego, „aby zrodził na polskiej ziemi nowe szeregi kapłanów według Serca Bożego, kapłanów idących za Chrystusem, wiernych Ewangelii i Kościołowi"[4]. W przygotowaniu się do wypełniania przyszłych zadań duszpasterskich wyjątkowe znaczenie ma liturgiczna formacja w seminariach, gdyż szczególne jest miejsce liturgii w życiu Kościoła; liturgia bowiem, jak uczy Sobór Watykański II, jest „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc"[5] (KL 10).

Nowe *Ratio studiorum* Episkopatu Polski przewiduje 5 godzin liturgiki w ciągu sześcioletnich studiów seminaryjnych, po 28 godzin rocznie (2 semestry), od drugiego roku studiów, co daje łącznie 140 godzin wykładów z liturgiki w całych studiach w wyższym semina-

---

[1] Zob. *Zasady formacji…*, dz. cyt., 137.

[2] J. GLEMP, *Słowo…*, art. cyt., 9.

[3] Por. Kongregacja ds. wychowania katolickiego (seminariów i instytutów naukowych). Dekret z 26 VIII 1999, w: *Zasady formacji…*, dz. cyt., 14.

[4] *Zasady formacji…*, dz. cyt., *Wstęp*, 19.

[5] Por. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach. Wstęp*, RBL 40 (1987), s. 369.

rium duchownym[1]. Na drugim roku studiów należy omówić podstawowe zagadnienia z liturgii, takie jak: pojęcie liturgii, jej natura i język, księgi liturgiczne, historia liturgii i historia liturgii w Polsce, symbolika liturgiczna oraz liturgia godzin (łącznie 28 godzin).Trzeci rok studiów w całości (28 godzin wykładów) jest poświęcony heortologii (rok liturgiczny). Misterium Eucharystii jest omawiane na roku czwartym (28 godzin wykładowych), a sakramenty święte i sakramentalia (historia, liturgia i teologia) są tematem wykładów na piątym roku studiów (28 godzin). Na roku szóstym, w ciągu 28 godzin wykładowych należy przeprowadzić ćwiczenia z liturgiki[2].

Wykłady z historii liturgii, co stanowi przedmiot naszego zainteresowania, są przewidziane w nowym *Ratio* w ramach drugiego roku studiów, a pierwszego roku wykładów liturgiki, tylko zaledwie w czasie realizowania dwóch tematów: „historia liturgii" i „historia liturgii w Polsce". Z podanych przez *Ratio* wszystkich tematów, których jest 24 i przewidzianych na nie 28 godzin wykładów wynika, że na każdy temat przypada 1, 166 godziny wykładowej[3].

Warto zatem zapytać, czym jest historia liturgii i jak była ona „widziana" w dotychczasowych dokumentach Stolicy Apostolskiej.

---

[1] Zob. *Zasady formacji…*, dz. cyt., 141.

[2] Zob. tamże, 192-194.

[3] Polskie *Ratio studiorum* poleca ująć, w programie pierwszego roku wykładów liturgiki, następujące tematy: I. Pojęcie liturgii, II. Natura liturgii oraz jej znaczenie w życiu Kościoła, III. Pojęcie i przymioty kultu, IV. Charakter liturgii jako czynności hierarchicznej i społecznej: 1. Prawo liturgiczne, 2. Charakter pouczający i duszpasterski liturgii, 3. Liturgia a pobożność prywatna, V. Język liturgii, VI. Księgi liturgiczne, VII. Zwyczaj w liturgii, VIII. Historia liturgii, IX. Historia liturgii w Polsce, X. Symbolika liturgiczna: 1. Znaczenie, źródła, funkcje i cechy symbolu liturgicznego, 2. Gesty liturgiczne, 3. Elementy naturalne, 4. Formy słowne, 5. Kościół i jego wnętrze, 6. Szaty i naczynia liturgiczne, XI. Liturgia Godzin: 1. Dzieje Divinum Officium, 2. Reforma modlitwy Kościoła i jej etapy, 3. Od Brewiarza do Liturgii Godzin, 4. Liturgia Godzin jako codzienna modlitwa Ludu Bożego, 5. Poszczególne części Officium dnia: psalmy i ich podział, hymny, czytania biblijne, patrystyczne i hagiograficzne, Modlitwa Pańska, modlitwy wstawiennicze i modlitwa celebransa, 6. Wczoraj i dzisiaj Jutrzni i Nieszporów, 7. Miejsce Liturgii Godzin w odnowie i rozwoju życia chrześcijańskiego wiernych.

# ISTOTA HISTORII LITURGII

Znany teolog liturgista Burkhard Neunheuser, promotor prawie dwudziestu polskich doktorów, absolwentów Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie, określa historię liturgii jako dzieje nie tylko poszczególnych jej elementów, jak np. sakramentów, roku kościelnego, brewiarza itp., ale także, i przede wszystkim, jako dzieje liturgii w jej wymiarze „całościowym", obejmującym życie i duchowość liturgiczną, rozwój liturgii i zachodzące w niej zmiany. Historia liturgii powinna również ukazywać, jak w różnych epokach kult Kościoła „wcielał się" i wyrażał w formach kultury danej epoki, i jak, z drugiej strony, był zdolny wpływać na te kultury czy nawet je przekształcać[1]. Dla J. Wierusza-Kowalskiego „liturgia, podobnie jak i Kościół, składa się z dwu pierwiastków: Boskiego i ludzkiego. Historia liturgii jest więc historią rozwoju form, w których człowiek wcielał misterium Chrystusowe. Stanowi ona pewien dział historii Kościoła, i to bardzo ważny dla zrozumienia istoty obrzędów liturgicznych"[2]. B. Nadolski uważa, że historia liturgii to ukazywanie najpierw „publicznej Służby Bożej Kościelnej", która scala w sobie szereg elementów niezmiennych, pochodzących z Bożego testamentu i ustanowienia (por. KL 21), a także części podlegających zmianom. Ponadto historia liturgii przedstawia życie liturgiczne, które rozwija się w ścisłych związkach z różnymi kulturami, w które się „wciela", ubogacając się ich wartościami, a z drugiej strony pokazuje, jak konkretne kultury przejmują z życia liturgicznego niezaprzeczalne wartości[3]. Dlatego też „studium historii liturgii zapoczątkowane w wyraźny sposób w XVII stuleciu posiada wyjątkowe i wielorakie znaczenie. Poza walorem poznawczym staje się *magistra vitae et veritatis* dla współczesnego człowieka i pomaga mu we właściwej ocenie przeszłości i współczesności. Poznawana przeszłość okazuje się nie tylko przeszłością. Jest bowiem częścią nas. Jest powrotem do wspólnych korzeni. Związek zaś z korzeniami należy do struktural-

---

[1] B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1983, 9.

[2] J. WIERUSZ-KOWALSKI, *Liturgika*, Warszawa 1956, 41.

[3] Zob. B. NADOLSKI, *Liturgika. I. Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, 29.

nych wymiarów człowieka”[1]. S. Czerwik sądzi, że uwzględnianie historii obrzędów ma bardzo duże znaczenie z dwóch powodów, po pierwsze, jedynie historia odsłania ich autentyczny sens oraz chroni od arbitralnych tłumaczeń i alegoryzowania, a ponadto historia pozwala odróżnić to, co w liturgii ulega zmianom od tego, co niezmienne (por. KL 21). „Historia też pozwala nam dostrzec metodę, z jaką Kościół w ciągu dziejów wypełnia swą pasterską misję, przystosowując się do zmiennych warunków życia i kultury narodów. Sięgnięcie do źródeł historycznych ma szczególne znaczenie w teologii sakramentów, gdyż gwarantuje większą jasność i pewność analiz i wniosków. Ze szczególnym naciskiem akcentuje *Instrukcja* z 1979 roku (n. 48) walor liturgii wschodnich, które pozwalają dotrzeć do starej tradycji, sięgającej czasów Apostołów i Ojców oraz stanowią część dziedzictwa objawienia, będącego własnością całego Kościoła”[2].

## SOBÓR WATYKAŃSKI II I KONGREGACJE O WYMIARZE HISTORYCZNYM LITURGII

Nauka o liturgii traktowana przez długi czas drugorzędnie i wykładana zasadniczo tylko od strony rubrycystycznej[3], doczekała się odpowiedniego zrozumienia, szacunku i nowego jej potraktowania na Soborze Watykańskim II. W Konstytucji o liturgii świętej (4 XII 1963 r.) Sobór postanowił, iż „w seminariach i zakonnych domach studiów **naukę świętej liturgii** należy zaliczyć do przedmiotów **koniecznych i ważniejszych**, na wydziałach zaś teologicznych do **przedmiotów głównych**, a wykładać ją z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i **historycznego**, jak i duchowego, duszpaster-

---

[1] Tamże.

[2] S. CZERWIK, *Liturgia w wykładach seminaryjnych*, RBL 35 (1982), 123. Autor uważa, że w wykładzie historii liturgii (zwłaszcza wschodnich) „nasz warsztat pracy i możliwości alumnów rzadko pozwalają zadośćuczynić tym wymaganiom: brak źródeł, jakimi są księgi liturgiczne poszczególnych obrządków, niemożność studiowania tych ksiąg w językach oryginalnych, nie mówiąc już o szczupłych ramach czasu, jakie stwarza jedna godzina tygodniowo, wystarczająca zaledwie na zapoznanie alumnów z aktualnymi formami liturgii rzymskiej” (tamże).

[3] Por. W. GŁOWA, *Odnowa liturgii w seminariach duchownych*, RBL 38 (1985), 331.

skiego oraz prawnego" (KL 16). W *Dekrecie o formacji kapłańskiej* (ogłoszonym 28 X 1965 r.) Sobór przypomniał, że „Liturgii świętej, którą winno się uważać za pierwsze i niezbędne źródło ducha prawdziwie chrześcijańskiego, należy uczyć po myśli artykułów piętnastego i szesnastego Konstytucji o liturgii świętej" (DFK 16). Święta Kongregacja dla Seminariów i Uniwersytetów, wydała *Instrukcję o liturgicznym wychowaniu alumnów* (Boże Narodzenie 1965 roku), dołączając do niej *Wytyczne kursorycznego wychowania liturgicznego alumnów*, gdzie został podany wykaz materiału do wykładów z zakresu liturgii w czasie studiów seminaryjnych[1]. Materiał ten został podzielony na cztery części, obejmujące następujące tematy: I. Pojęcie i zasady, II. Msza św. i kult Eucharystii, III. Sakramenty i sakramentalia oraz IV. Uświęcenie czasu. Problematyka historii liturgii wchodzi w skład pierwszej części (Pojęcie i zasady) i stanowi ostatni z pięciu tematów, które mają być podjęte w wykładach, obok tematu: 1. Istota liturgii i jej znaczenie w życiu Kościoła, 2. Władza kompetentna w sprawach liturgicznych i prawo liturgiczne, 3. Natura liturgii – jako czynności hierarchicznej i społecznej, 4. Charakter dydaktyczny i duszpasterski liturgii, 5. Pojęcia odnośnie historii liturgii.

*Wytyczne kursorycznego wychowania liturgicznego alumnów* ukazują najpierw syntetycznie znaczenie historii liturgii, a następnie, bardzo obszernie i szczegółowo wyjaśniają, jak należy wykładać poszczególne okresy historii liturgii. Ze względu na sposób potraktowania historii liturgii w najnowszym *Ratio* Episkopatu Polski, wydaje się celowe i konieczne przypomnienie owego dokumentu Świętej Kongregacji dla Seminariów i Uniwersytetów, z 1965 roku, będącego „Instrukcją o liturgicznym wychowaniu alumnów". Jego brzmienie jest następujące:

Art. V: Pojęcia odnośnie historii liturgii.

Takie jest znaczenie historii liturgii, że jej bardzo wielki udział w przygotowaniu dzisiejszej odnowy liturgicznej nie wahali się przyznać nawet Papieże i Sobór Watykański II. W wyjaśnianiu kolejnych faz poszczególnych czynności liturgicznych i sakramentów, należy

---

[1] Zob. Posoborowe Prawodawstwo Kościelne (= PPK), z. 3, Warszawa 1969, 170-209; zob. także np. „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 8-9 (1968), 198-210. 231-240; por. W. GŁOWA, jw., 332.

omówić dzieje każdego rytu tak, aby zrozumiano dzisiejszą praktykę liturgiczną, oraz jaśniej i pewniej ukazała się teologia sakramentów.

Jednak, by w okresie wykładów to wszystko zostało lepiej przedstawione, należy wyłożyć krótko charakterystyczne cechy poszczególnych okresów historii liturgii.

1. O początkach.

Opisać należy, używając ksiąg Nowego Testamentu, zgromadzenie liturgiczne czasów apostolskich. Powinno się także udostępnić źródła liturgiczne pierwszych wieków, których teksty są dzisiaj łatwe do użycia, mianowicie: Didache, św. Klemens Rzymski, św. Justyn, św. Ireneusz, Tertulian, Hipolit Rzymski, św. Cyprian, Didaskalia i Konstytucje Apostolskie, Euchologion przypisywany Serapionowi, Pielgrzymowanie Egerii (*Peregrinatio Egeriae*), wybrane teksty z anafor pierwszych wieków, oraz z katechez Ojców Kościoła. W ten sposób ukaże się oryginalność kultu chrześcijańskiego, oraz zostanie przedstawione, co Kościół pierwotny, oprócz modlitw Starego Testamentu, zaczerpnął od praktyk świeckich.

2. O różnych liturgiach, czyli o rodzinach liturgicznych.

Ponieważ liturgia różnych Kościołów powoli wzrasta w prawa i teksty pisane, odpowiednią więc będzie rzeczą określić te rodziny liturgiczne, czy to na Wschodzie, czy na Zachodzie, krótko wyjaśniając ich powstanie, rozwój i charakter.

Nade wszystko pożądane jest, by dobrze ukazać węzeł pokrewieństwa różnych rytów, w wyjaśnianiu zaś poszczególnych czynności, zwłaszcza sakramentalnych, należy zawsze uwzględniać teksty i obrzędy różnych liturgii, co wzbogaca naukę i wspiera pobożność.

3. Rozwój i rozszerzanie się liturgii rzymskiej do XIII wieku.

Wpierw opisać należy liturgię samego Rzymu, która może być odtworzona z autentycznych dokumentów. Poleca się te źródła, które często w trakcie wykładów tak z liturgii, jak i z teologii, pomagają w zrozumieniu zagadnień, mianowicie: sakramentarze rzymskie, porządki nabożeństw (*Ordines Romani*), pontyfikały, listy biskupie, *Mowy* św. Leona i św. Grzegorza itp. Następnie wykazać należy w jaki sposób, zwłaszcza w okresie karolińskim, liturgia rzymska przedostała się do całych Włoch, Galii, Germanii, Hiszpanii i innych krajów, przyjmując równocześnie liczne miejscowe elementy, o czym dowia-

dujemy się z sakramentarzy i mszałów wieków średnich, a przede wszystkim z Pontyfikału rzymsko-germańskiego.

W tym okresie nie tylko układano nowe modlitwy kapłańskie, lecz także kwitły wówczas liczne hymny i modły prywatne. Z wielu ksiąg, które były niezbędne do uroczystej i wspólnej celebry, sporządzono «pełne» mszały i brewiarze dostosowane do prywatnego odmawiania.

4. Wyjaśnić należy dzieło Soboru Trydenckiego, który zreformował nadużycia jakie się wkradły do liturgii, oraz przyczynił się do jej ujednolicenia. Dekrety tegoż Soboru o kulcie Bożym przedstawiły i wskazały w jaki sposób, z polecenia Soboru i w myśl jego życzeń, Papieże mają poprawić księgi liturgiczne, które tak się upowszechniły, że pozostają w użyciu aż do naszych czasów.

5. Pożytecznym będzie również omówienie rozwoju liturgii w XVII i XVIII wieku**,** zwłaszcza odnośnie kultu Eucharystii, pobożnego przestrzegania formy obrzędów i duszpasterskich starań, które w różnych krajach były podejmowane, by wierni mogli liturgię lepiej zrozumieć, oraz w niej uczestniczyć. Należy krótko powiedzieć o odnowie liturgicznej, jaka istniała we Francji i gdzie indziej w XVIII wieku, pilnie oceniając elementy pozytywne, chociaż uczciwie trzeba przedstawić jej dążenia niekiedy przesadne, bezprawne i godne odrzucenia.

6. Wyjaśniać należy także, w jaki sposób odnowa liturgiczna, dokonana przez Sobór Watykański II, została stopniowo przygotowana i rozpoczęta przez św. Piusa X, Piusa XI i Piusa XII.

Omówić należy odnowę liturgiczną Soboru Watykańskiego II, a także ukazać jej skuteczność duszpasterską oraz sens istotny; wyłożone mają być w końcu dokumenty, które są następstwem Konstytucji Soborowej. Wreszcie wskazać należy na konieczność rozwoju w kierunku pewnego urozmaicenia, zwłaszcza co dotyczy terenów misyjnych[1].

Święta Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego (*Sacra Congregatio pro Institutione Catholica*) opublikowała w święto Objawienia Pańskiego 1970 roku *Instrukcję o podstawowych zasadach*

---

[1] *Wytyczne kursorycznego wychowania liturgicznego alumnów*, w: „Wrocławskie Wiadomości…", dz. cyt., 234n.

*formacji kapłańskiej* (*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*)[1]. W dokumencie tym (nn. 78-79) podano według ważności, kolejność dyscyplin teologicznych, stwierdzając, że duszą całej teologii jest **Pismo Święte**, następnie **liturgia** należy „do przedmiotów głównych", a potem teologia dogmatyczna, teologia moralna i teologia duchowości, teologia pastoralna i katolicka nauka społeczna, historia Kościoła, prawo kanoniczne oraz dyscypliny pomocnicze[2]. *Instrukcja*, opierając się o nauczanie Soboru, zwłaszcza Konstytucji o liturgii świętej[3], poleca wykładać liturgię głównie w aspekcie „teologicznym i historycznym oraz także duchowym i duszpasterskim w powiązaniu z innymi przedmiotami, ażeby alumni przede wszystkim zorientowali się w jaki sposób tajemnice zbawienia są obecne i sprawowane w czynnościach liturgicznych"[4].

Konferencja Episkopatu Polski w oparciu o ten dokument, opracowała *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia,* które zostało zatwierdzone przez wspomnianą Kongregację (15 IX 1971 r.) na okres sześciu lat. Po pewnych uzupełnieniach, wprowadzonych do tegoż *Ratio,* zatwierdzano je kolejno: w 1977 roku (10 listopada) i w 1983 roku (29 października)[5]. Polskie *Ratio* powtarza, za swym rzymskim odpowiednikiem, iż „Liturgika jest jednym z głównych przedmiotów nauczania seminaryjnego. Ona daje jasną wizję Odkupienia". Kiedy jednak poleca się wykłady z liturgii, polskie *Ratio* stwierdza, że należy liturgikę wykładać „z uwzględnieniem aspektu zarówno teologicznego jak i duchowego, duszpasterskiego oraz prawnego", pomijając milczeniem aspekt historyczny, o którym wyraźnie mówi rzymskie *Ratio*[6].

Polscy biskupi przeznaczyli dla liturgiki jedną godzinę tygodniowo przez sześć lat studiów seminaryjnych, a na poszczególne lata studium seminaryjnego przydzielono następujące zagadnienia: rok I: Pojęcie liturgii i podstawowe rzeczywistości liturgiczne; rok II:

---

[1] Zob. PPK, t. 3, z. 1, Warszawa 1971, 110-248.

[2] Tamże, 216-223; por. H. SCHMIDT, *Diakonia populi sacerdotalis. Theologia biblica-liturgica*, Romae 1972, 6n.

[3] Por. KL 2. 10. 14. 15. 16.

[4] PPK, t. 3, z. 1, Warszawa 1971, 217.

[5] Zob. W. GŁOWA, *Odnowa liturgii…*, art. cyt., 332n.

[6] Tamże, 333. Autor zaznacza, że w opracowaniu tego dokumentu (polskie *Ratio*) korzystał z maszynopisu.

Historia liturgii i symbolika liturgiczna; rok III: Heortologia (rok liturgiczny); rok IV: Msza święta; rok V: Brewiarz i rok VI: Sakramenty, sakramentalia, rubryki (ćwiczenia)[1]. Polskie *Ratio* stwierdza zatem, że historia liturgii winna być wykładana na drugim roku studiów seminaryjnych i ma obejmować następujące zagadnienia: „Źródła liturgii, liturgia żydowska, grecka, rzymska. Rozwój liturgii w pierwszych wiekach. Rodziny liturgiczne: wschodnie i zachodnie. Liturgia rzymska IV-VIII wieku. Rozwój liturgii rzymskiej w średniowieczu. Reforma liturgiczna Soboru Trydenckiego. Ruch liturgiczny. Reforma liturgii po Soborze Watykańskim II. Historia liturgii w Polsce"[2].

Nowym dokumentem Świętej Kongregacji Wychowania Katolickiego, poświęconym życiu liturgicznemu i studiom świętej liturgii w seminariach, stała się *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach* opublikowana w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 3 czerwca 1979 roku[3]. Uzasadnieniem wydania tej nowej instrukcji jest, zdaniem Kongregacji, „wyjątkowe znaczenie świętej liturgii w życiu Kościoła" i w związku z tym konieczność, „aby obecni kandydaci do kapłaństwa przez długotrwałe jej przeżywanie i staranne studium zostali możliwie najlepiej przygotowani do wypełniania w tej dziedzinie przyszłych zadań duszpasterskich"[4].

Instrukcja, traktująca o życiu liturgicznym i wykładach świętej liturgii w seminarium, zawiera ponadto *Dodatek*, podający „wykaz zagadnień, które winny być uwzględnione w liturgicznej formacji alumnów"[5]. Wszystkie tematy liturgiczne zostały ujęte w cztery części, z których pierwsza jest zatytułowana *Pojęcia i zasady*; druga jest poświęcona *Mszy i kultowi Eucharystii*; w trzeciej znajdują się zagadnienia związane z „innymi sakramentami i sakramentaliami", a czwarta część obejmuje problematykę „uświęcenia czasu". Historii liturgii jest poświęcony czwarty blok zagadnień (nazwany „artyku-

---

[1] Tamże, 333n.
[2] Tamże, 333.
[3] Zob. RBL 40 (1987), 369-389.
[4] Tamże, 369.
[5] Tamże, 390-404. *Dodatek* ma bardzo podobny charakter do tego, który był dołączony do *Instrukcji o liturgicznym wychowaniu alumnów* z roku 1965.

łem"), z części pierwszej, zatytułowany: *Pojęcia związane z historią liturgii*. Jego brzmienie jest następujące:

26. W wykładzie na temat kolejnych czynności liturgicznych i sakramentów trzeba kłaść nacisk na historię każdego obrzędu zarówno w tym celu, aby zrozumiała była dzisiejsza praktyka liturgiczna, jak i po to, by jaśniejsza i pewniejsza stała się teologia sakramentów.

Dla większej przejrzystości wykładu dobrze będzie podać na początku zarys dziejów liturgii oraz zwrócić uwagę na związek między liturgią i duchowością chrześcijańską.

I tak na wstępie można by omówić modlitwę żydowską, jaka była zanoszona w czasach Chrystusa, zwłaszcza w synagodze, w mieszkaniach prywatnych i podczas obchodu Paschy, aby w ten sposób wyraźniej można było dostrzec podobieństwo do niej i nowość modlitwy chrześcijańskiej. Następnie należy podać opis zgromadzenia liturgicznego epoki apostolskiej. Pożądane jest, aby alumni mieli dostęp do liturgicznych źródeł pierwszych wieków (np. Didache, św. Klemens Rzymski, św. Justyn, św. Ireneusz, Tertulian, Hipolit Rzymski, św. Cyprian, *Didascalia* i *Konstytucje Apostolskie*, *Dziennik Podróży Egerii*), do wybranych tekstów z pierwotnych anafor i katechez Ojców.

27. Ponieważ liturgie różnych Kościołów otrzymały stopniowo własne prawa i teksty pisane, stosowną będzie rzeczą podać teraz charakterystykę rodzin liturgicznych Wschodu i Zachodu, krótko przedstawiając ich pochodzenie, dzieje i właściwości; jest to szczególnie ważne w krajach, w których żyje wiele wiernych Kościołów wschodnich.

Warto również ukazać związek pokrewieństwa między różnymi obrządkami; w wykładzie zaś na temat poszczególnych czynności, zwłaszcza sakramentów, należy się zawsze oprzeć na tekstach i obrzędach różnych liturgii, aby w ten sposób słuchacze otrzymali bogatsze pouczenie i aby umocniła się ich pobożność.

28. Trzeba będzie przedstawić dzieło Soboru Trydenckiego polegające na usunięciu narosłych nadużyć i wprowadzeniu jedności liturgicznej. Niechaj zostaną przedstawione dekrety tego Soboru dotyczące liturgii oraz działalności Papieży, którzy z polecenia Soboru i zgodnie z jego myślą poprawili i opublikowali księgi liturgiczne,

pozostające w użyciu aż do naszych czasów. Dobrze będzie również krótko naszkicować w świetle badań historycznych postęp, jaki mimo trudności dokonał się w wiekach XVII-XIX: pobożność względem Eucharystii, staranne wykonywanie obrzędów, duszpasterskie inicjatywy podejmowane w różnych krajach, aby doprowadzić wiernych do zrozumienia i przeżywania liturgii. Otworzyły one drogę do odnowy, która rozpoczęta w naszym stuleciu przez świętego Piusa X, została rozszerzona przez Sobór Watykański II.

29. Aby umożliwić alumnom głębsze zrozumienie współczesnej odnowy liturgii bardzo pożyteczne będzie przestudiowanie serii dokumentów, które stopniowo wprowadzały ją w życie[1].

Analiza dokumentów dotyczących odnowy liturgii w seminariach duchownych wyraźnie pokazuje, że liturgika czyli wykład świętej liturgii musi uwzględniać jej wymiar historyczny, z racji które zostały wyżej przypomniane. Niestety, w stosunku do wskazań rzymskiego *Ratio studiorum* (zarówno z roku 1965 jak i z 1979), polskie *Ratio studiorum* (zawarte w dokumencie Konferencji Episkopatu Polski pt. *Zasady formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w Polsce* (*Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*); zatwierdzone przez Kongregację ds. wychowania katolickiego dekretem z 26 sierpnia 1999 roku) ogranicza wykład historii liturgii w jej „całości", do niezbędnego minimum.

*Kraków* *KS. JAN JÓZEF JANICKI*

[1] Tamże, 396n.

**ks. Anton Tyrol**

# ODKRYWANIE BIBLII JAKO ŹRÓDŁA SPOŁECZNO-POLITYCZNYCH ROZWIĄZAŃ W PRACY STOWARZYSZENIA BIBLIJNEGO NA SŁOWACJI

Temat *Odkrywanie Biblii jako źródła społeczno-politycznych rozwiązań* przedstawia w pewnym sensie nowy rozdział w pracy Katolickiego Stowarzyszenia Biblijnego na Słowacji. Jest to dla nas nowy temat, dlatego, że do tej chwili nie zwracaliśmy specjalnej uwagi na ten szczególny aspekt korzystania z Pisma Świętego. Warto zaznaczyć, że jest to taka droga, którą można dotrzeć z treściami zawartymi w Piśmie Świętym również do zsekularyzowanej publiczności.

## DOTYCHCZASOWA PRACA STOWARZYSZENIA BIBLIJNEGO I SPOSOBY CZYTANIA PISMA ŚWIĘTEGO

Od 1993 r., kiedy to zostało założone Katolickie Stowarzyszenie Biblijne na Słowacji, systematycznie pracowaliśmy przede wszystkim nad rozwinięciem sieci „kręgów biblijnych", na których uczymy właściwie pracować z Pismem Świętym, a przede wszystkim z Ewangeliami. Drugą dziedziną naszej pracy była popularyzacja niektórych prostych sposobów analizy tekstów biblijnych. Te proste metody staramy się szerzyć poprzez wspomniane kręgi, albo w ramach jednorazowych lub kilkakrotnych wykładów w parafiach, do których nas zapraszają. W ostatnim czasie udało nam się włączyć metody te do programu studiów w ramach praktycznej egzegezy dla kleryków oraz dla eksternistycznych studentów teologii na Spiskiej Kapitule a także na Katolickim Uniwersytecie w Rużomberoku, gdzie studiują przyszli nauczyciele wszystkich typów szkół. Na uczelniach tych prowadzimy również na ten temat seminaria, a studenci w ten sposób przygotowują materiały na temat Ewangelii synoptycznych. W tym roku

pracujemy nad Psalmami. Oprócz tej bezpośredniej praktycznej popularyzacji Biblii staramy się wydawać publikacje biblijne. W ciągu ostatnich dwóch lat wydaliśmy osiem książek.

W zeszłym roku zorganizowaliśmy pierwszy kurs dla lektorów i kantorów z całej Słowacji. Oprócz tego przy współpracy Wydawnictwa Salezjańskiego zaczęliśmy wydawać *Komentarze biblijne* w formie cienkich zeszytów. Te proste komentarze przeznaczone są przede wszystkim dla młodych rodzin (jest to tłumaczenie z języka włoskiego serii: *La Bibbia per la famiglia*). Był to pomysł biskupa pomocniczego z Nitry Franciszka Rábeka, który projekt ten przedstawił na Konferencji Plenarnej Biskupów na Słowacji, a słowacki Episkopat projekt ten zatwierdził. W tym czasopiśmie biblijnym widzimy kontynuację odnowy duchowej również po skończeniu Roku Jubileuszowego.

Tak się przedstawia biblijne duszpasterstwo na Słowacji. Mamy również powołaną do życia Radę Towarzystwa Biblijnego, która spotyka się dwa razy w roku. Z każdej diecezji zostali mianowani dwaj członkowie, których zadaniem jest koordynacja duszpasterstwa biblijnego w diecezjach.

## OBOWIĄZEK WYJAŚNIANIA ZNAKÓW CZASU W ŚWIETLE EWANGELII

Po Soborze Watykańskim II dość wyraźnie w naszej terminologii zadomowiła się kategoria „znaki czasów". W dokumentach soborowych temu pojęciu poświęca się wiele uwagi. W Konstytucji *Gaudium et Spes* jest wspomniane, że „obowiązkiem Kościoła jest nieustanne badanie znaków czasu i wyjaśnianie ich w świetle Ewangelii tak, aby wiedział, jak odpowiadać w sposób dostosowany do każdego pokolenia…" (GS 4)[1].

Pod pojęciem znaków czasu trzeba rozumieć „takie wydarzenia historyczne, które są zdolne wytwarzać ogólną aprobatę, w której wierzący jest przekonany o niezmiennym i dramatycznym działaniu Boga w historii, a niewierzący jest ukierunkowany do podejmowania

---

[1] *Enchiridon Vaticanum, Documenti: Il Concilio Vaticano II*, Edizioni Dchoniane Bologna [6]1968, s.783.

stale bardziej prawdziwych, konsekwentnych i fundamentalnych decyzji wpływających na ogólny postęp ludzkości”[1].

Do zrozumienia znaków czasu koniecznym jest spojrzenie na nie w świetle Ewangelii. Możemy nawet zaryzykować stwierdzenie, że taka jest w dzisiejszych czasach potrzeba społeczno-polityczna. To znaczy, że jak chcemy rzeczywiście odegrać w dzisiejszym świecie tę rolę, która do nas należy – a którą nam zdefiniował Sobór – naszym obowiązkiem jest zająć się wyjaśnianiem Pisma dla współczesnego świata.

Jednym z najbardziej podstawowych i najokazalszych znaków czasu w XX wieku jest ogólne zainteresowanie Pismem Świętym. Bóg nam dał zapalonych propagatorów ruchu biblijnego, który od trzydziestych lat[2] konsekwentnie szerzy się po całym świecie, a na końcu XX wieku możemy powiedzieć, że Pismo Święte staje się głównym „źródłem życia i nadziei w trzecim tysiącleciu”[3].

Wspomnianego zainteresowania Biblią, które odczytujemy jako znak czasu, nie rozumiemy tylko jako wewnętrznej sprawy Kościoła katolickiego albo innych Kościołów. Rozumiemy to jako powszechne zwrócenie uwagi człowieka na historię i na jej znaczenie. W taki sposób zaczyna się na nowo studiować Pismo Święte pod kątem filozofii historii, pod kątem różnych dynamicznych, filozoficznych albo całkowicie pragmatycznych kierunków. Twierdzi się również, że Pismo Święte jest pomocą przy próbie rozwiązywania tak ważnego współczesnego problemu, jakim jest postmodernizm[4].

---

[1] R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, in: M. MIKOLÁŠIK, *Znamenia časov a hodnovernosť kresťanského znamenia,* Znaky časov, Zborník referátov, STS nr I, Spišské Podhradie – Spišská Kapitula 1998, s. 73.

[2] Por. J. KÜRZINGER, *Bibelbewegung*, in: J. HÖFER, – K. RAHNER, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Band, Verlag Herder Freiburg 1958, s. 344-346.

[3] W. EGGER, *Tretet mit Dank durch seine Tore ein* (informacje o uroczystym przeżywaniu Jubileuszu 2000, rękopis), Brixen 1999.

[4] Autor Stanley J. Grenz w swojej książce *Úvod do postmodernizmu* (Návrat domů, Praha 1997, s. 157-169) proponuje kilka warunków, które mają być spełnione przy głoszeniu Ewangelii. Głoszone Słowo Boże miało by być:

– *postindywidualistyczne*: prawda o człowieku; nie niedocenianie, ani zbytne przewartościowanie;

– *postracjonalistyczne*: pokonany „tylko rozum”; „gdzie wiara myśli, gdzie rozum wierzy”;

Dzisiaj w egzegezie biblijnej używa się metody historyczno-krytycznej jako najbardziej dostosowanej metody interpretacji Pisma Świętego dla współczesnego człowieka. Przy korzystaniu z tej metody istnieje możliwość komentowania Pisma Świętego w wyżej wymienionym duchu.

Siódmy punkt tej metody ma nazwę „znaczenie i interpretacja”[1]. W pierwszej fazie o nazwie „znaczenie” chodzi o wyjaśnienie znaczenia poszczególnych słów, ich kombinacji i tekstów, które te słowa i wyrazy zawierają same w sobie. Pod drugim słowem „interpretacja” rozumiemy aplikowane wyjaśnienie czyli interpretację dla „jakiegoś stanu albo grupy zainteresowanych. Może to być interpretacja religijna, kulturowa, antropologiczna itd. W zależności od tego rozróżniamy interpretację biblijno-teologiczną na różnych poziomach: na poziomie osoby, kultu, pracy duszpasterskiej, badań teologicznych i różnych kontaktów ze światem niewierzących itp.

Z tego wynika, że antropologiczna interpretacja Biblii jest możliwa. Jest to interpretacja skierowana bezpośrednio na człowieka. Nie podkreśla się tu religijnego punktu wyjścia, ale ogólnie antropologiczny, na poziomie jednej osoby, albo całego kolektywu.

## GŁÓWNE TEMATY PISMA ŚWIĘTEGO I ICH ZNACZENIE DLA SPOŁECZEŃSTWA

Pismo Święte daje nam wiele możliwości, gdzie różne tematy można rozpracować według antropologicznego sposobu interpretacji. Postaram się teraz krótko przedstawić niektóre tematy, moim zdaniem świetnie nadające się do tego, abyśmy je na Słowacji rozpracowali i podali całemu społeczeństwu do refleksji.

Przykładem może być wyjście Izraelitów z Egiptu (Wj 11, 1 – 13, 16) i wędrówka przez pustynię (Wj 13, 17nn). Jest to jeden z najważniejszych tematów w całym Piśmie Świętym, gdyż przy jego

---

–*postdualistyczne*: Ewangelia ingeruje do człowieka, nie tylko do jego ciała albo tylko do jego duszy;

– *postnoeticentryczne*: nie tylko gromadzenie wiadomości, ale stała metanoia.

[1] Por. A. TYROL, *Poznámky k štúdiu biblickej exegézy*, KBD Svit 1999, s. 93-96. Por. T. VUK, *Introduzione alla metodologia esegetica dell'Antico Testamento,* Jeruzalem 1993 (rękopis) używa wyrazów „introduzione e spiegazione”.

pomocy została wyjaśniana cała historia zbawienia. Ma on również bardzo wiele do powiedzenia współczesnemu społeczeństwu. Jeżeli staramy się postrzegać drogę narodu izraelskiego do Kanaanu jako drogę z niewoli do wolności, wówczas możemy w niej widzieć również modelową sytuację współczesnych warunków. Potrzeba dostrzec prawdziwe wartości, które znajdują się w pewnej dalszej perspektywie. Czas obecny może jawić się jako droga przez trudy zmierzająca do określonego celu. We współczesnej sytuacji społeczno-politycznej możemy się zgodzić na tymczasową materialną nędzę, aby zdobyć to, co widzimy w dalszej perspektywie. Nigdy nie możemy jednak przeżywać tęsknoty za przeszłą niewolą w politycznym reżimie, który nas trzymał w swoich rękach.

Temat wolności narodu w interpretacji Samuela (1 Sm 8) może być również aktualny dla nas dzisiaj. Samuel stara się utrzymać naród w dotychczasowym stylu. Próbuje zachować sytuację, w której tylko Bóg JHWH jest rozumiany jako Król Izraela. Izraelici żądają, aby Samuel ustanowił im króla. Wtedy Samuel przedstawia im prawa przyszłego króla. Chociaż nie jest to dosłownie wspomniane, to jednak odczuwa dumę Żydów z tego, że ich Królem jest Bóg JHWH. Dopóki Żydzi nie mieli króla, mogli w pewnym sensie powiedzieć, że są naprawdę wolni. Taka wolność narodu, albo wolność poszczególnej osoby w Absolutnym istnieniu może być inspirująca dla nas w dzisiejszych czasach.

W Księdze Powtórzonego Prawa możemy odnaleźć fragment (Pwt 6, 10-19) zawierający wezwanie Boże, zapisane przez natchnionego autora, skierowane do Narodu Wybranego, aby po zajęciu krainy nie zapomniał o Bogu, który mu tę krainę darował. Tekst ten może być interpretowany jako wezwanie dla dzisiejszego społeczeństwa, aby pamiętać o podstawowych zasadach.

Z tekstów Nowego Testamentu możemy wspomnieć na przykład cudowne rozmnożenie chlebów i ryb (Mk 6, 34-44). Jezus przynosi królestwo Boże nie tylko poszczególnym osobom w postaci uzdrowienia albo wykupienia, ale daruje całkowite szczęście narodowi, zespalając go w jedną wspólnotę[1].

---

[1] Por. K. STOCK, *Gesù la Buona Notizia*, *Il messaggio di Marco*, Edizioni ADP-Roma 1990, s. 84.

Innym przykładem może być przemówienie świętego Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-34), które dla Pawła skończyło się bardzo smutno i do głębi wstrząsnęło całą jego osobowością. Jest to dla nas ostrzeżenie, że i w dzisiejszej działalności apostolskiej musimy liczyć się z szyderstwem oraz z tym, że świat nie będzie akceptował naszego starania o przybliżenie Ewangelii. Ma to być dla nas motywacją do głębokiego zakorzenienia się w Chrystusie i do przekonania się o tym, że świat przyjmuje prawdę powoli. Dzisiaj wiemy, jaka jest sytuacja: zanikły wszystkie filozofie, ponieważ się wewnętrznie wyczerpały, ale prawda Ewangelii, którą głosił święty Paweł, jest stale żywa, ponieważ napełnia człowieka również w dzisiejszych czasach.

## DUCHOWE KORZYŚCI PRACY STOWARZYSZENIA BIBLIJNEGO DLA SPOŁECZEŃSTWA

Na początku wspomniałem, że do tej chwili specjalnie ani nie zwracaliśmy uwagi na antropologiczne czy socjologiczne ukierunkowanie pracy apostolskiej i duszpasterstwa biblijnego. Na Słowacji istnieje wielka możliwość pracy biblijnej na tym poziomie. W pierwszym rzędzie są to mass media i czasopisma świeckie, do których można bez większych problemów się dostać i zaproponować im sensowne słowa oparte o orędzie biblijne.

Następnie są to akcje prowadzone przez różne organizacje państwowe, a które łączą się tematycznie z biblijną. Organizatorzy oczekują od nas pomocy w postaci konsultacji albo materiałów pomocniczych. Na przykład w ostatnim czasie zostaliśmy poproszeni do konsultacji dotyczącej ogólnokrajowego konkursu plastycznego dla dzieci pod nazwą *Dziecięcy plastyczny Trenčín 2000*, który organizowało Ministerstwo Szkolnictwa Słowacji. Dzieci swoimi pracami plastycznymi włączyły się do nowego odczytywania tematyki biblijnego orędzia dla trzeciego milenium.

Na pewno będzie wiele możliwości przedstawienia orędzia Biblii całemu naszemu społeczeństwu. Ważne jest to, abyśmy na te możliwości byli przygotowani, mieli opracowaną tematykę, oraz sami szukali nowych dróg dotarcia z biblijnym orędziem do współczesnego świata.

*Spiš, Słowacja* *KS. ANTON TYROL*

**ks. Zygmunt Jaroszek**

# ODWIECZNA TĘSKNOTA CZŁOWIEKA ZA BOGIEM

„Nie jesteś daleki, o mój Boże, od tego, kto się sam nie oddala od Ciebie. O Boże mój, któż Cię nie znajdzie według swej woli i pragnienia, gdy Cię szuka z czystą i pełną prostoty miłością? Wszak Ty sam ukazujesz się pierwszy i wychodzisz na spotkanie tych, którzy Cię szukają" (św. Jan od Krzyża).

Każdy *fin de siècle* skłania do refleksji, do zastanowienia się nad tym, co w mijającym stuleciu wycisnęło szczególne piętno na życiu tak pojedynczego człowieka, jak i całych narodów. Dobrze to widać na przykładzie XX wieku, wieku wielu zaskakujących i przerażających wydarzeń. Największym jednak fenomenem w mijającym właśnie XX stuleciu jest to, że mimo ogromnego i oszałamiającego postępu w nauce, mimo lądowaniu człowieka na Księżycu, mimo szumnych zapowiedzi nie dało się uśmiercić Boga. Z wielką pewnością zapewniano, że wiara w Boga ulegnie załamaniu, zwłaszcza w kręgach ludzi zamożnych i wykształconych. Do takiego kryzysu nie doszło. Wiara w Boga zawsze mocno tkwiła w sercu ludzkim. Aż do czasów najnowszych nie da się wskazać żadnego społeczeństwa, ani rozwiniętego, ani zacofanego, w którym zdecydowana większość nie podpisywałaby się pod wiarą w Boga czy jakichś bogów. U schyłku XX wieku pojęcie żywego, osobowego Boga jest ciągle obecne w sercach i umysłach milionów ludzi na całym świecie, a tęsknota ludzi za Bogiem w kończącym się już naszym stuleciu wciąż nie jest mniej mocna niż przed tysiącleciami. Prawie każdy człowiek doświadcza w swoim życiu tego uczucia.

Wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do poznania Boga, a przez to czynić swoje życie coraz bardziej ludzkim. Człowiek szuka Boga „niejako po omacku" (Dz 17, 27), szuka drogi, jak powrócić do utraconego raju. W tym ciągłym poszukiwaniu warto pochylić się nad tekstami Starego i Nowego Testamentu.

Z relacji Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka wynika, że człowiek jest jedyną istotą, z którą Bóg może prowadzić dialog. Co więcej, jest on jakby powołany i przeznaczony do dialogu z Bogiem osobowym. Ten szczególny dialog zakłada mówienie Boga i wolną odpowiedź ze strony człowieka.

Przeprowadzając egzegezę biblijnych opisów stworzenia człowieka, zauważamy, że posiadają one niezwykle wymowny i specyficzny charakter. Dzieło stworzenia człowieka poprzedza przerwa w akcie stwórczym Boga i zanim zostanie stworzony człowiek, Bóg zastanawia się i o nim myśli, przez co ukazana została wyjątkowa i wielka godność człowieka. Ten aspekt jeszcze bardziej został podkreślony przez słowa Boga:

„Uczyńmy ludzi (człowieka) na nasz obraz i nasze podobieństwo, aby panowali […] Tak stworzył Bóg ludzi na obraz swój, na obraz Boga stworzył ich. Po czym błogosławił im mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, zaludniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną" (Rdz 1, 26-28).

Następnie czytamy w Księdze Rodzaju, że Bóg umieścił ludzi w raju, w ogrodzie Eden, „aby uprawiali i doglądali go" (Rdz 2, 15). Zagadnieniem kluczowym tych wypowiedzi jest to, że Bóg stworzył człowieka na obraz i swoje podobieństwo. Chodzi więc tu o człowieka, który ma być pewnego rodzaju żywym obrazem niewidzialnego Boga[1]. Podobną ideę spotykamy także w Psalmie 8, będącym hymnem mądrościowym, stanowiącym teologiczną refleksję nad znanym opisem stworzenia świata, w którym czytamy:

Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?
Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,
chwałą i czcią go uwieńczyłeś.
Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich;
złożyłeś wszystko pod jego stopy…
O Jahwe, nasz Panie,
jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi! (Ps 8, 5-10)

Tekst mówi wprawdzie o wielkiej godności człowieka, lecz wciąż stawiamy sobie pytanie, przez co konkretnie ten wspaniały

---

[1] Por. J. STĘPIEŃ, *Biblijna idea powołania człowieka*, w: *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 119-131; J. GOLDSTAIN, *La vocation de l'homme*, „La Vie Spirituelle", 120 (1969), s. 5-20.

człowiek jest podobny do Boga, swego Stwórcy. Na powyższy problem staramy się odpowiedzieć fragmentem z Biblii, który może uchodzić za swoistą interpretację przytoczonych kwestii. Tym tekstem jest ustęp z Księgi Syracha, w której czytamy:

Pan stworzył człowieka z ziemi
i znów go jej zwróci.
Odliczył ludziom dni i wyznaczył czas odpowiedni,
oraz dał im władzę nad tym wszystkim, co jest na niej.
Przyodział ich w moc podobną do swojej
i uczynił ich na swój obraz […]
Dał im wolną wolę, język i oczy,
uszy i serce zdolne do myślenia.
Napełnił ich wiedzą i rozumem,
o złu i dobru ich pouczył.
Położył oko swoje w ich sercu,
aby im pokazać wielkość swoich dzieł (Syr 17, 1-8).

Podniosłe wprowadzenie świadczy wymownie o ważności poruszanego zagadnienia. Po wstępie Syrach przechodzi do omówienia miejsca człowieka w stworzonym świecie i do opisu tego, co człowiek otrzymał od Boga. Powyższy opis wyraźnie nawiązuje do omawianych tekstów o stworzeniu ludzi. Najpierw mówi ogólnie o stworzeniu człowieka z ziemi, do której, podobnie jak i inne żywe stworzenia, musi wrócić po swojej śmierci. Dalej następuje szczegółowy opis *podobieństwa i obrazu* Bożego, jakim jest człowiek. Jest więc mowa o *władzy* człowieka nad wszystkim, co znajduje się na ziemi, o wyposażeniu go w *moc*, jakiej udziela mu Bóg, wreszcie o *panowaniu* nad zwierzętami i ptactwem. Nie będąc Bogiem, panuje jednak człowiek nad stworzeniem. To wszystko świadczy o tym, że uprzywilejowana pozycja człowieka jako *obrazu* Boga polega na udzieleniu mu uprawnień, aby z ramienia Boga mógł zarządzać powierzoną sobie ziemią. Dodany fragment grecki: „Otrzymali udział w pięciu mocach Pana, szóstą była dana im moc rozstrzygania, siódmą słowo o rozpoznawaniu Jego władzy" (Syr 17, 5) – posługując się schematem zaczerpniętym z filozofii greckiej – jeszcze bardziej podkreśla i uzupełnia charakterystykę mocy udzielonych człowiekowi. Człowiek, stworzony przez Boga, należy do dwóch świa-

tów: świata ducha i świata materii. W przytoczonym fragmencie jest więc mowa o sercu, które według pojęć semickich jest ośrodkiem wewnętrznego życia człowieka, a także o władzach zmysłowych, mających z tym życiem ścisłe powiązanie. Ważnym elementem duchowego wyposażenia człowieka jest umiejętność rozstrzygania o tym, co jest dobre a co złe, oraz zdolność prowadzenia życia religijnego i wysławiania Stwórcy świata. Jednakże zbytnie zaufanie we własne siły przejawiać się może w pysze ludzkiego umysłu, dążącego do poznania spraw przekraczających możliwości człowieka (por. Syr 3, 21-26). Nie chodzi tu wcale o hamowanie zdolności poznawczych, a jedynie o zwrócenie uwagi na głębię i tajemniczość zagadnień natury nadprzyrodzonej, wobec których rozum ludzki jest często bezradny, a nieroztropne próby ich naświetlania mogą wprowadzać zamęt. Podobnie jak źrenice pozwalają dostrzegać światło, tak posiadanie wiedzy jest warunkiem posiadania mądrości. Nieuporządkowane ambicje poznawania spraw przekraczających możliwości człowieka skazane są na niepowodzenie, gdyż są wyrazem pychy, która zamyka drogę do mądrości. Wyrazem tych ambicji jest *zachłanne* serce, którego przeciwieństwem jest serce *mądre*. Ukoronowaniem dobrodziejstw otrzymanych od Boga jest dopuszczenie ludzi do udziału w Przymierzu z Bogiem, o czym mówią następne wiersze Księgi Syracha.

Z przytoczonych tekstów wyraźnie więc widać, że człowiek jawi się tu w ścisłej jedności z Bogiem, i że powołany został do prowadzenia z Nim dialogu. Tę jedność i dialog człowieka z Bogiem uwidacznia się w wypełnieniu powołania człowieka do czynienia sobie ziemi poddanej przez pracę. Misję tę człowiek może spełniać tylko jako obraz Boga[1]. Oczywiście, że spełnia ją w pełni wolności, ponieważ serce człowieka jest ubogacone w *oko Boże*. Człowiek wreszcie został pouczony o dobru i złu, dlatego może swobodnie wybierać jedno lub drugie.

---

[1] Różne poglądy na temat człowieka jako obrazu Boga przedstawiali: U. LUZ, *Obraz Boży w Chrystusie i człowieku według Nowego Testamentu*, „Concilium" 1 (1970), s. 287-294; S. LYONNET, *Obecność Chrystusa i Jego ducha w człowieku*, „Concilium" 1 (1970), s. 294-303; O. CONNOR, *Boża obecność przez Chrystusa w Kościele i świecie*, „Concilium" 1 (1970), s. 304-315. Wszyscy oni szczególną uwagę zwracają na dynamiczność obrazu Chrystusa lub Boga w jednostce i społeczeństwie.

Wolność człowieka pociąga też za sobą odpowiedzialność za podjętą decyzję. Przykładem konsekwencji wyboru jest opisany w Księdze Rodzaju dramat grzechu (Rdz 3). Jest to tym bardziej tragiczne, że wydarzenie to miało miejsce po ukazaniu wspaniałego powołania człowieka. Bardzo wyraźnie rysuje się tu powołanie każdego człowieka do jedności i dialogu z Bogiem. Wszystkie wymienione zdania oraz z nich wynikające, dotyczą każdego i całego człowieka w rozumieniu semickim bez odróżniania duszy i ciała, porządku przyrodzonego od nadprzyrodzonego. Więź człowieka z Bogiem, przedstawiona w opisie stworzenia, coraz jaśniej i wyraźniej będzie się ukazywać w świetle poszczególnych powołań zarówno w historii Starego, jak i Nowego Testamentu. Tak więc w całej historii zbawienia człowiek ma do spełnienia misję tak w stosunku do stworzeń, jak i wobec Boga.

Wzmiankowaliśmy wyżej, że Bóg położył swoje oko w sercu człowieka (Syr 17, 8) i obdarzył rozum człowieka mądrością rozeznawania dobra i zła, aby mógł dokonywać odpowiedzialnie wyboru. Wyraźnie mówi o tym również Księga Mądrości:

„Głupi [już] z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga:
z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest,
patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze chyże,
gwiazdy dokoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem.
Jeśli urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa.
powinni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca piękności;
a jeśli ich moc i działanie wprawiły ich w podziw,
winni byli z nich poznać, o ile jest potężniejszy Ten, kto je uczynił.
Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę.
Ci jednak na mniejszą zasługują naganę, bo wprawdzie błądzą, ale Boga szukają i pragną Go znaleźć" (Mdr 13, 1-6).

We fragmencie tym jest mowa o możliwości poznania Boga przez obserwację stworzenia. Autor wykazuje bezsens kultu sił przy-

rody i wszelkiego bałwochwalstwa. Gdy patrzymy na otaczający nas świat, który wprawia nas w zachwyt, dlaczego nie zapytamy, kim jest Ten, od którego to wszystko pochodzi? Nie można przecież poprzestać tylko na poznaniu stworzenia. Należy wciąż szukać i pragnąć Boga. Temat ten doskonale rozwinął św. Paweł w Liście do Rzymian:

„Albowiem gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta. To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy" (Rz 1, 18-20).

Paweł jest dumny z przynależności do Chrystusa i otwarcie wyznaje: „Nie wstydzę się Ewangelii!" (Rz 1, 16). Ewangelia jest dla niego potęgą Bożą zbawiającą każdego człowieka. To *zbawienie* jest czynnością zbawczą Boga, dzięki której człowiek zostaje wyrwany ze stanu zła i nieszczęścia, ze stanu grzechu, i jest obdarzony dobrem, jakim jest życie Boże w człowieku. Ta Boża działalność daje człowiekowi stan wolności i szczęścia.

Ewangelia głosi *usprawiedliwienie*, które daje człowiekowi Bóg i przez które dokonuje zbawienia. Sprawiedliwość tę należy rozpatrywać w perspektywie prawdy i miłosierdzia Bożego, przez które objawia się wierność Boga w wypełnianiu miłości obiecanej człowiekowi. Człowiek odpowiada Bogu swoją wiarą, uznając tym samym odwieczną miłość Bożą i poświęcając się królestwu tej miłości. Dzięki takiemu stanowisku człowieka sprawiedliwość Boża osiąga swoje owoce i następuje rozwój wiary, która jest początkiem i celem. Każdy akt zbawczy dziejący się w człowieku zaczyna się od wiary i daje początek wierze prowadzącej do pełni będącej miłością: „Teraz ważne są trzy rzeczy: wiara, nadzieja i miłość. A z nich największa jest miłość" (1 Kor 13, 13).

Stanowisko przeciwne sprawiedliwości prowadzi do kary, gdyż rozbija jedność człowieka z Bogiem. Już Stary Testament, mówiąc

o sprawiedliwości Bożej, wspominał też o gniewie Bożym[1]. Te dwa tematy występują też w nauce św. Pawła[2]. Cała ludzkość podlega gniewowi Bożemu, gdyż przez *niesprawiedliwość* zadaje gwałt prawdzie (Rz 1, 18). Tą niesprawiedliwością jest bałwochwalstwo i niemoralne życie. Za taki stan rzeczy ludzkość ponosi odpowiedzialność, ponieważ poznała Boga – nawet przy pomocy naturalnego rozumu, obserwując stworzenia świata – a nie oddała Bogu czci i wdzięczności, jakie są Mu należne. „Podając się za mądrych, stali się głupimi" (Rz 1, 22). Myśl ta tak bardzo koresponduje z literaturą sapiencjalną, która ukazywała ludzi odwracających się od Boga, a patrzących tylko na stworzenia. Bałwochwalstwo, które w miejsce prawdziwego Boga postawiło *kłamstwo* (bożki, które nie istnieją), przyczyniło się do zaślepienia umysłów i sprowadziło wykroczenia moralne, powodujące gniew Boży[3]. Nieporządek moralny, będący *niesprawiedliwością* i *niezbożnością*, stał się więzieniem dla prawdy Bożej, gdyż zrywa wszelką łączność człowieka z Bogiem. Gdy bowiem człowiek znieważa Boga i degraduje Jego boskość, wtedy również znieważa siebie i degraduje godność ludzką.

Warto też zatrzymać się nad interpretacją stworzenia człowieka i jego powołania, jakiej w mowie na areopagu użył Paweł, gdy znalazł się w Atenach:

„Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko. On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwie czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas" (Dz 17, 24-27).

---

[1] Por. Mich 7, 9: Sf 3, 1-20 – gdzie jest mowa o tym, że gniew Jahwe jest karą za grzechy i odstępstwa człowieka. Odpowiedzialność wynikająca z wolności domaga się przyjęcia tej kary, aż do czasu, gdy Jahwe *przywróci narodom wargi czyste, aby wszyscy wzywali imienia Jahwe i służyli Mu jednomyślnie*.

[2] Por. Tes 1, 10.

[3] Por. Rz 1, 26-32; Sdz 2, 14; Ps 106.

Wystąpienie Pawła na areopagu ukazuje, że Bóg jest Bogiem jedynym, prawdziwym, transcendentnym; jest Stworzycielem wszechświata. Mowa ta została przerwana wskutek wzmianki o zmartwychwstaniu Chrystusa, które dla Greków było trudne do przyjęcia. Jednakże chwaląc pobożność Greków, Paweł daje godną uwagi definicję jedności człowieka z Bogiem, a nawet samej religii, która polega na szukaniu Boga, odczuciu Jego obecności i znalezieniu Go. To szukanie Boga odpowiada przecież tak bardzo naturze ludzkiej, rozumianej nie w znaczeniu filozoficznym, ale w sensie miejsca człowieka w planie Bożym. Bóg bowiem ma swój plan odnośnie kierowania światem i ludzkością, która w Bogu ma swój ostateczny cel. Bóg jest obecny w każdym człowieku, jest immanentny. Człowiek został postawiony bardzo blisko Boga i w Nim znajduje swoje życie. Bóg jest źródłem wszelkiego dobra i niczego od człowieka nie potrzebuje. W stosunku do tego człowieka Bóg ma specjalny plan, polegający na poznaniu Boga i ścisłym z Nim zjednoczeniu, prowadzącym do szczęścia ludzkości. Na ziemi spełnia się tylko część tego planu. Ludzie należą do rodu Boga, ponieważ On jest dawcą życia i obdarza człowieka niematerialną duszą. W trosce o tego człowieka Bóg wzywa go do pokuty, ponieważ zbliża się sąd nad ludzkością, który dokona się przez Jezusa Chrystusa, którego Bóg wskrzesił z martwych.

W nauce Pawła zauważamy trzy elementy: człowiek został stworzony dla Boga i dlatego poszukiwanie Go jest potrzebą duszy ludzkiej; człowiek jednak często myli się i nie wie, kim jest Bóg; wreszcie, wszyscy powinni w Chrystusie poznać Tego, który jedynie objawia prawdziwego Boga: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca (o Nim) pouczył" (J 1, 18). Mówiąc prościej: Boga nikt nigdy nie widział, a tylko przez Jezusa wiemy, kim On jest. Jest to odwołanie się do powszechnego powołania ludzi, wynikającego z ich stworzenia. Tym powołaniem jest permanentne szukanie Boga[1].

Jak mówi Biblia, człowiek powinien zawsze szukać Boga: „Rozważajcie o Jahwe i Jego potędze, szukajcie zawsze Jego oblicza" (Ps 105, 4). Szukanie Boga zapewnia człowiekowi pełną radość

[1] Aspekt szukania Boga, jako składnik powołania człowieka w odniesieniu do Stwórcy, mocno podkreśla J. STĘPIEŃ, dz. cyt., s. 124n.

i wesele: „Niech się radują i weselą w Tobie wszyscy, co Ciebie szukają" (Ps 40, 17; por. Ps 70, 5) oraz pełne życie: „Szukajcie Jahwe, a żyć będziecie" (Am 5, 6; por. Ps 69, 33). Według proroków szukanie Boga oznacza troskę, aby Mu się podobać: „Szukajcie Jahwe wszyscy pokorni ziemi, którzy pełnicie Jego nakazy; szukajcie sprawiedliwości, szukajcie pokory, może się ukryjecie w dzień gniewu Jahwe" (So 2, 3); aby pełnić Jego wolę: „Słuchajcie Mnie wy, co się domagacie sprawiedliwości, którzy szukacie Jahwe" (Iz 51, 1); aby Go wielbić całym swoim życiem: „Szukają Mnie dzień za dniem, pragną poznać moje drogi, jakby naród, który kocha sprawiedliwość i nie opuszcza Prawa swego Boga. Proszą Mnie o sprawiedliwe prawa, pragną bliskości Boga" (Iz 58, 2; por Jr 21, 2; 37, 7).

Św. Paweł mówiąc o szukaniu Boga, mocno podkreśla wytrwałość tego szukania, co wiąże się z koniecznością wysiłku i pewnej refleksji. Szukając Boga, należy rozpoznać i odczytać Jego wolę, która nie zawsze jest oczywista. Bóg nie przekazuje gotowego programu, ani cudownych znaków rozpoznawczych, co może niektórych prowadzić na błędne drogi. Dlatego Paweł pisze: „Nie bądźcie przeto nierozsądni, lecz usiłujcie zrozumieć, co jest wolą Pana" (Ef 5, 17). Odczytanie woli Bożej w życiu człowieka jest ważne i dlatego św. Paweł modli się nieustannie o oświecenie wiernych:

Przeto i my od dnia, w którym to usłyszeliśmy, nie przestajemy za was się modlić i prosić [Boga], abyście doszli do pełnego poznania Jego woli, w całej mądrości i duchowym zrozumieniu, abyście już postępowali w sposób godny Pana, w pełni Mu się podobając, wydając owoce wszelkich dobrych czynów i rosnąc przez głębsze poznanie Boga (Kol 1, 9-10).

Widzimy więc, że *szukanie Boga* najtrafniej określa postawę człowieka wobec Boga. Doskonale uwidacznia się tu nieograniczoność Boga, ale też i godność człowieka, jego inteligencja i wolność, jakimi go obdarzył Stwórca. Jednak w szukaniu prawdy człowiek winien wykazać się pokorą, która sprawia, że staje się to możliwe dla każdego człowieka[1]. Każdy bowiem posiada sumienie, rozum i wol-

[1] Zob. Rz 1-3. W tym fragmencie św. Paweł mówi, że Ewangelia przynosi usprawiedliwienie i zbawienie wszystkim ludziom, tak Żydom, jak i poganom.

ną wolę, które otrzymał od Boga. Nie zwalnia to jednak od ciągłego szukania Boga, które jest radością nawet wówczas, gdy łączy się to z mękami duchowymi lub fizycznymi, o których wspomina Apostoł Narodów:

Przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku, z radością Ducha Świętego, staliście się naśladowcami naszymi i Pana, by okazać się w ten sposób wzorem dla wszystkich wierzących (1 Tes 1, 6-7).

*Szukanie* Boga pociąga za sobą jeszcze inne aspekty. Czytając Biblię, dowiadujemy się, że powołaniem człowieka jest też oddawanie chwały Bogu i dążenie do osobowego z Nim spotkania. To, czym człowiek jest, i to, co robi, powinno chwalić Boga. Biblia podaje nam uzasadnienia chwalenia Boga:

– człowiek ma chwalić Boga za wielkie czyny, którymi Jahwe ratował w toku historii swój lud:

Będę śpiewał ku czci Jahwe, który wspaniale swą potęgę okazał […] Jahwe jest moją mocą i źródłem męstwa! Jemu zawdzięczam moje ocalenie. On Bogiem moim, uwielbiać Go będę, On Bogiem ojca mego, będę Go wywyższał. Jahwe, mocarz wojny, Jahwe jest imię Jego […] Wprowadziłeś ich i osadziłeś na górze twego dziedzictwa, w miejscu, które uczyniłeś swym mieszkaniem, w świątyni, którą założyły Twoje ręce, Panie. Jahwe jest królem na zawsze, na wieki! […] Śpiewajmy pieśń chwały na cześć Jahwe, bo swą potęgę okazał, gdy konie i jeźdźców ich pogrążył w morzu (Wj 15, 1-21);

– człowiek ma chwalić Boga za objawienie mu chwały Jahwe:

Jak pojawienie się tęczy na obłokach w dzień deszczowy, tak przedstawiał się ów blask dokoła. Taki był widok tego, co było podobne do chwały Jahwe (Ez 1, 28; por. Wj 24, 16);

– świadomość własnej niewystarczalności jest powodem do chwalenia Boga:

Job odpowiedział Jahwe, i rzekł: Wiem, że Ty wszystko możesz, co zamyślasz, potrafisz uczynić. Kto nierozumnie zamiar przyciemni? O rzeczach wzniosłych mówiłem. To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem. Posłuchaj, proszę. Pozwól mi mówić! Chcę spytać. Racz od-

powiedzieć! Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i w popiele (Job 42, 1-6);

– uczucie wdzięczności za pomoc Bożą, doznaną w różnych sytuacjach, jest też powodem do wielbienia Boga:

A potem padłem na kolana i oddałem pokłon Jahwe; i dziękowałem Jahwe, Bogu pana mego Abrahama, że prowadził mnie drogą właściwą, abym wziął bratanicę pana mego za żonę dla swego syna (Rdz 24, 48).

Można więc wnioskować, że chwalenie Boga jest zawarte w samej naturze człowieka. Mocno tę prawdę podkreśla Psalm 8, w którym psalmista mówi, że człowiek, odkrywający swą wyższość nad całym światem, nie może za to chwalić siebie, lecz jedynie tylko Boga. Zachwyt nad własnymi możliwościami, a jednocześnie świadomość swojej nicości, ostatecznie ukierunkowuje człowieka na Boga, od którego przecież pochodzi cała wielkość człowieka; mocno to podkreśla refren Psalmu:

O Jahwe, Panie nasz,
jakże wspaniałe jest Twoje imię na całej ziemi! (Ps 8, 2. 10).

Przeznaczenie człowieka do oddawania chwały Bogu wypowiadają też inne Psalmy. W Psalmie 145 czytamy, że człowiek odkrywając dzieła stworzenia, pełen zachwytu powinien chwalić Boga:

Chcę Cię wywyższać, Boże mój, Królu,
i błogosławić imię Twe na zawsze i na wieki […]
Głoszą wspaniałą chwałę Twego majestatu i rozpowiadają Twe cuda.
I mówią o potędze Twoich dzieł straszliwych i opowiadają Twą wielkość […]
Niechaj Cię wielbią, Jahwe, wszystkie dzieła Twoje
i święci Twoi niech Cię błogosławią (Ps 145, 1-10).

Dzieła Boże, które człowiek spotyka, zachęcają do chwalenia Tego, który je stworzył. W chwaleniu Boga objawia się więc nie tyl-

ko powołanie i przeznaczenie człowieka, ale również jego dominacja nad światem. Podobnie następne Psalmy podpowiadają, że człowiek w chwaleniu Boga powinien łączyć się ze wszystkimi dziełami stworzenia:

Chwal duszo moja, Jahwe,
chcę chwalić Jahwe, jak długo żyć będę;
chcę śpiewać Bogu mojemu, póki będę istniał (Ps 146, 1-2);
Dobrze jest grać naszemu Bogu,
wdzięcznie jest nucić pieśń pochwalną (Ps 147, 1);
Chwalcie Jahwe z niebios,
chwalcie Go na wysokościach.
Chwalcie Go wszyscy… (Ps 148, 1-2).

To nieustanne łączenie się człowieka z innymi dziełami stworzenia ma swoją kulminację we wspólnocie oddającej hołd Bogu. Wyraża się w tym powołanie człowieka do życia w świecie, do kochania ludzi i do sprawiedliwego panowania nad naturą. Gdy człowiek nie realizuje swego powołania, uchyla się od tego przeznaczenia, staje się dla siebie bożyszczem, a przez to traci swoją wolność, stając się despotą dla samego siebie[1].

Szukanie Boga, oddawanie Mu chwały, prowadzi człowieka do zażyłości ze swoim Stwórcą i do osobowego z Nim spotkania. Wynika to z godności człowieka stworzonego na obraz Boży, które to podobieństwo powinien realizować i pogłębiać w całym swym codziennym życiu. Chodzi tu o takie życie, które człowieka zbliża do Boga i pozwala tego Boga naśladować: „Bądźcie świętymi, bo ja, Jahwe, wasz Bóg, jestem święty" (Kpł 19, 2)[2]. Odwołując się zaś do ksiąg Nowego Testamentu, zwłaszcza do Ewangelii synoptycznych, to szukanie Boga będzie miało charakter szukania Królestwa Boże-

[1] Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 103-107.

[2] Chodzi tu o świętość w szerokim rozumieniu, przedstawioną w: A. GELIN, *La sainteté de l'homme selon l'Ancien Testament*, BeViCh 19 (1957), s. 35-48; S. ŁACH, *Księga Kapłańska*, Poznań 1971, s. 237.

go, które jest zaproszeniem i powołaniem wszystkich do zbawienia w Kościele[1].

Jak już wspominaliśmy, każdy człowiek doświadcza tęsknoty za Bogiem. W dzieciństwie i młodości nie zawsze zdaje sobie z tej tęsknoty sprawę, gdyż z radością lub niepokojem oczekuje jutra, które ma mu przynieść nowe wspaniałe przeżycia. Z czasem jednak nieuchronnie przychodzi smutna refleksja, że życie przemija i wtedy kieruje swoje myśli ku Bogu. Szczególnie mocno istota ludzka doświadcza tęsknoty za Bogiem, gdy dotknie ją wielka klęska czy ciężka choroba. I wtedy pozostaje modlitwa. Człowiek może nie rozumieć Boga. Może nawet nie być w stanie w Niego uwierzyć. Może stawać bezradnie wobec tajemnic, sprzeczności i „niewiarygodności" wiary. Ale zawsze może się modlić. Modlitwa to jedyna rzecz, której nikt i nic nie jest w stanie mu odebrać – oprócz jego samego. Miłość do Boga i oddawanie Mu czci polega na przechodzeniu umysłem – a jeśli to możliwe, to też ciałem – od przyziemności do coraz większej doskonałości, od wątpienia do coraz większej pewności, od tego, co cielesne, do tego, co duchowe.

Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa. A raczej człowiek nie może siebie sam zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i przeznaczenie[2]. *Od momentu* wypędzenia *z raju człowiek zawsze będzie tęsknił za Bogiem, aż do chwili, w której jego* dusza nie spocznie w Panu.

*Wrocław* *KS. ZYGMUNT JAROSZEK*

---

[1] Na temat powołania człowieka, przedstawionego w Nowym Testamencie, pisali: J. STĘPIEŃ, *Biblijna idea powołania człowieka*, dz. cyt., s. 125 i B. INLEDER, *Nadprzyrodzone powołanie człowieka*, AK 62 (1970), s. 196-207; zob. A. NOSOL, *Teologia człowieka w rozwoju*, AK 62 (1970), s. 163-174.

[2] JAN PAWEŁ II, Warszawa, 2 VI 1979.

**ks. Rafał Nakonieczny**

# KATECHETYCZNA INTERPRETACJA WYBRANYCH TYTUŁÓW CHRYSTOLOGICZNYCH

Ponad dwudziestoma tytułami obdarza Nowy Testament Jezusa z Nazaretu. Na przestrzeni lat 1994-1997 na łamach „Gościa Niedzielnego" ukazywały się opracowania poszczególnych tytułów dokonane przez ks. prof. Stanisława Pisarka. Wychodząc od tych, skrótowych niestety, opracowań sporządziłem kilka szkiców katechez biblijnych, których celem jest szersze spojrzenie na poszczególne tytuły chrystologiczne oraz odpowiedzi na pytania, dlaczego odniesione zostały do osoby Jezusa i jakie jest ich znaczenie. Poniżej podaję nową, popularną, interpretację czterech tytułów: Rabbi, Prorok, Baranek Boży i Syn Człowieczy.

## 1. RABBI JESZUA

Jednym z najwcześniejszych tytułów chrystologicznych jest termin „rabbi" – „nauczyciel". Spotykamy go na przykład w Ewangelii św. Jana: „Powiedzieli do Niego: Rabbi! – to znaczy Nauczycielu – gdzie mieszkasz?" (J 1, 38). Święty Jan pisząc po grecku (bo cały Nowy Testament powstał w tym języku) podaje hebrajski wyraz w brzmieniu oryginalnym i tłumaczy go nieżydowskim czytelnikom: „Rabbi – to znaczy Nauczycielu". W Nowym Testamencie wyraz ten występuje piętnaście razy w formie „rabbi", a dwukrotnie w formie bardziej złożonej: „rabbuni". Termin „rabbuni" jest złożeniem rzeczownika z zaimkiem osobowym i tłumaczy się jako „mój Nauczycielu". Tak zwraca się do Jezusa niewidomy pod Jerychem (Mk 10, 51) oraz Maria Magdalena już po zmartwychwstaniu (J 20, 16). Rzeczownik „rabbi" oznacza nauczyciela żydowskiego, stąd właśnie pochodzi polski wyraz „rabin". Etymologia tego słowa wskazuje na temat „rab", co można tłumaczyć jako „wielki". Grecki Nowy Testament oddaje ów hebrajski termin na trzy sposoby, tłumacząc go jako „Pan", „Nauczyciel" lub „Mistrz".

Jezusowi, jako nauczającemu lud, przysługiwał tytuł nauczyciela, jednocześnie był on zgodny z Jego planem zbawczym, który nie

chciał, by nazywano Go Mesjaszem zbyt wcześnie, to jest: przed zmartwychwstaniem (jest to tak zwany sekret mesjański). Do pewnego czasu Jezus mógł być uważany jedynie za jednego z wielkich rabbich, którzy gromadzili wokół siebie uczniów. Jednakże Chrystus wskazuje na siebie samego, jako wypełnienie zapowiedzi Pisma Świętego: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli" (Łk 4, 21). Słuchający Go stopniowo pojmowali, iż Jezus z Nazaretu nie jest tylko nauczycielem, lecz i prorokiem, dalej: nie tylko prorokiem Boga, lecz samym Bogiem. Mimo iż naukę swą potwierdził licznymi znakami i cudami (por. J 20, 30), wielu znających Go jeszcze z rodzinnej miejscowości zwątpiło w Niego: „Czyż nie jest On synem cieśli?" (Mt 13, 55a), „Czyż nie jest to cieśla?" (Mk 6, 3a). Zawsze w domyśle pozostaje niedowierzające i nawet pogardliwe „tylko" cieśla.

Interpretacja tekstów Starego Przymierza dokonywana przez Jezusa różniła się diametralnie od wykładów współczesnych Mu rabinów. Komentując na przykład Dekalog Jezus poszerza znaczenie lapidarnych nakazów i zakazów Prawa: „…a Ja wam powiadam…" (Mt 5, 22. 28. 34. 39. 44). Święty Mateusz powiada, iż wszyscy byli zdumieni taką niestereotypową wykładnią Prawa: „Uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie" (Mt 7, 29). Uczeni ci bowiem opierali się na wiekowej tradycji, na powadze swych przodków i nauczycieli, Jezus natomiast burzy ten porządek litery, by dać wykładnię według Ducha, według którego powstały teksty komentowane przez rabbich.

Największy Rabbi dał najlepszą interpretację Pisma swą nauką i życiem, On, który słusznie nazwany został Słowem.

## 2. NAJWIĘKSZY PROROK

W Księdze Powtórzonego Prawa Bóg zapowiada nadejście w bliżej nieokreślonej przyszłości idealnego proroka: „Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę. Jeśli ktoś nie będzie słuchać moich słów, które on wypowie w moim imieniu, Ja od niego zażądam zdania sprawy" (Pwt 18, 18-19). Mimo tego, iż jest to sformułowanie niezbyt jasne (bo do kogo odnosić się ma to proroc-

two?), współcześni Chrystusa rozumieli te słowa jako zapowiedź Mesjasza (lub kogoś, kto miał go poprzedzić). Tak interpretuje ten tekst św. Piotr w swej drugiej mowie zapisanej w Dziejach Apostolskich: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków. Powiedział przecież Mojżesz: Proroka jak ja wzbudzi wam Pan, Bóg nasz, spośród braci waszych. Słuchajcie Go we wszystkim, co wam powie. A każdy, kto nie posłucha tego Proroka, zostanie usunięty z ludu" (Dz 3, 19-23). Nawiązując do starotestamentalnej zapowiedzi św. Piotr wyjaśnia jednocześnie słuchaczom, iż obiecanym Mesjaszem jest Jezus. Na fakt samego proroctwa Mojżesza wskazuje też w swej mowie pierwszy męczennik św. Szczepan: „Mojżesz powiedział do potomków Izraela: Proroka jak ja wzbudzi wam Bóg spośród braci waszych" (Dz 7, 37 nawiązujące do Pwt 18, 15). W odróżnieniu od Piotra, Szczepan nie utożsamia wprost zapowiadanego proroka z mającym nadejść Mesjaszem. Dzieje się tak zapewne dlatego, iż przemawiał do innego audytorium, już nie do „mężów izraelskich" jak Piotr, lecz do elity intelektualnej, do Sanhedrynu, którego członkowie dobrze rozumieli sens słów Mojżesza oraz kontekst brutalnego zarzutu, jaki postawił im Szczepan pod koniec swej mowy: „Twardego karku i opornych serc i uszu! Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu. Jak ojcowie wasi, tak i wy! Któregoż z proroków nie prześladowali wasi ojcowie? Pozabijali nawet tych, którzy przepowiadali przyjście Sprawiedliwego. A wyście zdradzili Go teraz i zamordowali" (Dz 7, 51-52).

Zapowiedź przyjścia niezwykłego proroka, równego przecież – według słów Księgi Powtórzonego Prawa Mojżeszowi (proroka „jak ja", proroka „jak ty", przypomnieli sobie także ludzie nakarmieni cudownie rozmnożonym przez Jezusa chlebem: „A kiedy ci ludzie spostrzegli, jaki cud uczynił Jezus, mówili: Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat" (J 6, 14). Tak więc otaczający Jezusa snując domysły na Jego temat stwierdzają niekiedy (wśród innych wypowiedzi): „A wśród słuchających Go tłumów odezwały się głosy: Ten prawdziwie jest prorokiem" (J 7, 40).

Jezus nie unikał tego tytułu, podobnie jak pozwolił się nazywać rabbim (nauczycielem), tak też dopuszczał, by myślano o Nim jako o proroku. W synagodze nazaretańskiej jednoznacznie skomentował wobec zebranych zapowiedź Izajasza: „Podano Mu księgę proroka Izajasza. Rozwinąwszy księgę, natrafił na miejsce, gdzie było napisane: Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana. Zwinąwszy księgę oddał słudze i usiadł; a oczy wszystkich w synagodze były w Nim utkwione. Począł więc mówić do nich: Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli" (Łk 4, 17-21). Na powątpiewania ludzi, wśród których się wychował, odpowiada używając interesującego nas dzisiaj tytułu „prorok": „Zaprawdę, powiadam wam: żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie" (Łk 4, 24; por. Mk 6, 4). Te gorzkie słowa Jezusa przypomina św. Jan, opisując Jego powrót do rodzinnej Galilei: „Jezus wprawdzie sam stwierdził, że prorok nie doznaje czci we własnej ojczyźnie" (J 4, 44).

Przepowiadając swą śmierć w Jerozolimie Jezus wypowiada znamienne słowa w drodze do tego miasta, która to droga w koncepcji Ewangelii św. Łukasza jednoznaczna jest z kroczeniem ku zbawczej śmierci: „Jednak dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze, bo rzecz niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jerozolimą. Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani" (Łk 13, 33-34a). Przy opisie tryumfalnego wjazdu do Jerozolimy napotykamy na taki zapisany dialog ludzi: „Gdy wjechał do Jerozolimy, poruszyło się całe miasto, i pytano: Kto to jest? A tłumy odpowiadały: To jest prorok, Jezus z Nazaretu w Galilei" (Mt 21, 10-11). Uczniowie Jezusa nawet po Jego śmierci (i zmartwychwstaniu, o którym jeszcze nie wiedzieli) opowiadają Nieznajomemu na drodze do Emaus: „Ty jesteś chyba jedynym z przebywających w Jerozolimie, który nie wie, co się tam w tych dniach stało. Zapytał ich: Cóż takiego? Odpowiedzieli Mu: To, co się stało z Jezusem Nazarejczykiem, który był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu" (Łk 24, 18-19).

Jezus ukazuje się więc jako prorok, prorok posłany przez Ojca (por. J 5, 36. 38. 43 i bardzo wiele innych miejsc). Polemizując z Żydami nawiązuje do słów Mojżesza i wyraźnie wskazuje ich sens:

„Nie mniemajcie jednak, że to Ja was oskarżę przed Ojcem. Waszym oskarżycielem jest Mojżesz, w którym wy pokładacie nadzieję. Gdybyście jednak uwierzyli Mojżeszowi, to byście i Mnie uwierzyli. O Mnie bowiem on pisał" (J 5, 45-46).

Uważni słuchacze Jego słów rozumieli jednak, iż był też daleko więcej niż jedynie prorokiem: „Uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie" (Mt 7, 29). Podkreśla to dziwnie brzmiąca w uszach Żydów forma nauk: „A Ja wam powiadam…" (Mt 5, 22. 28. 32. 39. 44), przyzwyczajeni byli raczej do wypowiedzi prorockich przetkanych niby-refrenami: „tak mówi Bóg", „wyrocznia Pana" etc. Prorocy bowiem zawsze zaznaczali, iż to, co mówią, nie jest ich wymysłem, lecz przemawiają w imię Boże. Przepowiadali oni zawsze przyszłość, a właściwie Przyszłość mającą się dokonać w osobie Mesjasza. Jezus pokazuje na siebie samego, mówiąc: „Ja jestem".

## 3. BARANEK BOŻY

Podczas każdej Mszy św. kapłan ukazując Ciało Chrystusa wypowiada słowa: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata. Błogosławieni, którzy zostali wezwani na ucztę Baranka". Tekst ten ma swoje korzenie w Piśmie Świętym, a ściślej: w Nowym Testamencie. Składa się on z dwóch części, które zaczerpnięte zostały z dwu innych ksiąg. Zdanie pierwsze, „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata", to słowa Jana Chrzciciela wskazującego na Chrystusa nad Jordanem (J 1, 29. 35-36). Natomiast o „uczcie Baranka" czytamy w ostatniej (a jednocześnie najmłodszej) księdze Pisma Świętego, w Apokalipsie św. Jana Apostoła (Ap 19, 9).

Dlaczego Syn Boży nazwany został zaskakująco „Barankiem", podczas gdy panujący wówczas cezar (a więc człowiek!) obnosił się z uzurpatorskim tytułem „Boski"?

Opuszczenie Egiptu przez zniewolonych Izraelitów poprzedza nakazane przez Mojżesza spożycie baranka paschalnego, połączone ze znaczeniem jego krwią drzwi domów, dla uniknięcia śmierci (Wj 12, 1-13). Nie bez znaczenia jest fakt, iż Chrystus umarł na krzyżu właśnie w Święto Paschy obchodzone na pamiątkę wyjścia z Egiptu. Dlatego też św. Paweł poucza Koryntian: „Chrystus bo-

wiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha (1 Kor 5, 7b)". Podobnie pisze w swym liście św. Piotr: „zostaliście wykupieni […] drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmazy (1 P 1, 19)".

Prorok Izajasz zapowiadał śmierć Sługi Pańskiego (= Chrystusa) w wymownych słowach: „On dźwigał nasze boleści […] był przebity za nasze grzechy […] jak baranek na rzeź prowadzony (Iz 53, 4. 5. 7)". Filip tłumaczy ów fragment proroctwa Izajasza urzędnikowi egipskiemu w sposób jednoznaczny: „wychodząc z tego (tekstu) Pisma opowiedział mu Dobrą Nowinę o Jezusie (Dz 8, 35)".

Rzecz ciekawa, język grecki posiada dwa zupełnie różne od siębie rzeczowniki, których polskim odpowiednikiem jest polski wyraz „baranek, jagnię". W czterech omówionych powyżej tekstach zawierających ten termin autorzy (św. Jan, św. Łukasz i św. Piotr) użyli tego samego rzeczownika greckiego. Natomiast odnaleźć można dokładnie trzydzieści fragmentów Nowego Testamentu (wszystkie autorstwa św. Jana!), gdzie użyty został inny rzeczownik. Z tej pokaźnej liczby fragmentów nas interesuje obecnie dwadzieścia dziewięć, gdyż jeden nie odnosi się do Chrystusa, lecz do nas. Chodzi bowiem o zdanie, które usłyszał św. Piotr po zmartwychwstaniu: „Paś baranki moje (J 21, 15)". Pozostałe miejsca znajdują się w księdze Apokalipsy (od rozdziału piątego do dwudziestego drugiego). Tu tytuł „Baranka" oznacza Odkupiciela, Władcę świata i Zwycięzcę śmierci. Tylko On może otworzyć siedem pieczęci Księgi Przeznaczenia. Ma On siedem rogów (co oznacza Jego wszechmoc) i siedmioro oczu (czyli jest wszystkowidzący; obie wiadomości w Ap 5, 6). Jeden fragment Apokalipsy łączy tytuł „Baranek" ze znacznie wznioślejszym określeniem: „Pan panów i Król królów" (17, 24), co – już bez połączenia ze słowem „Baranek" – wystąpi jako imię własne w dalszym tekście (19, 16).

Baranek bierze udział we wspomnianej na wstępie uczcie weselnej wraz ze swą Małżonką – Kościołem czasów ostatecznych (19, 9). To na tę ucztę zaprasza nas Chrystus podczas każdej Eucharystii. Pamiętajmy, że na to spotkanie z Panem trzeba się dobrze przygotować:

„…jeden ze współbiesiadników rzekł do Niego: Szczęśliwy ten, kto będzie ucztował w królestwie Bożym" (Łk 14, 15).

„Wszedł król, żeby się przypatrzyć biesiadnikom, i zauważył tam człowieka, nie ubranego w strój weselny. Rzekł do niego: Przyjacielu, jakże tu wszedłeś nie mając stroju weselnego? Lecz on oniemiał. Wtedy król rzekł sługom: Zwiążcie mu ręce i nogi i wyrzućcie go na zewnątrz, w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych" (Mt 22, 11-14).

## 4. JEZUS – SYN CZŁOWIECZY

Gdy Jezus uczy nas, iż „Syn Człowieczy jest Panem szabatu" (Łk 6, 5; Mk 2, 28; Mt 12, 8), wiemy, że mówi o sobie, ale dlaczego używa zwrotu „Syn Człowieczy" zamiast naturalnego zaimka osobowego „ja" lub odpowiedniej formy czasownika?

W naszym obszarze kulturowym nie używa się tego typu sformułowań. Określenie „syn człowieczy" jest typowo semickie. Oznacza zaś we współczesnej polszczyźnie ni mniej ni więcej, jak po prostu „syna człowieka". A kimże jest każdy „syn człowieka"? Także człowiekiem. I właśnie takie środki stylistyczne stosowali żydowscy poeci. Obrazowy język poezji musiał znaleźć swe odbicie w Biblii. W hebrajskim tekście Pisma Świętego doszukać się można 155 fragmentów zawierających określenie „syn człowieczy". W starotestamentalnej księdze Daniela (która będzie nas dzisiaj szczególnie zajmowała) termin ten występuje dwukrotnie, lecz Septuaginta (przekład grecki ksiąg, które dziś określamy mianem Starego Testamentu) zwiększa tę liczbę pięciokrotnie. Wiąże się to m.in. z tym, iż księga ta powstała w części zasadniczej po hebrajsku – uzupełniana była z czasem greckimi dodatkami. Sam Daniel, bohater tej księgi, podobnie jak prorok Ezechiel, używa terminu „syn człowieczy" (=„człowiek") mówiąc o sobie samym. Ale nie tylko.

Rozdziały 7-9 księgi Daniela (w skrócie Dn) zawierają opis wizji tego proroka, wśród których znajduje się fascynująca wizja przybycia Syna Człowieczego (Dn 7, 9-14). Daniel opisuje wpierw w obrazowy sposób potęgę Pana (Przedwiecznego). Następnie na obłokach nieba „przybywa jakby Syn Człowieczy" (w. 13). Jemu to oddana zostaje wszelka władza, którą odczytać można jedynie jako władzę Boską (w. 14). Identyczny obraz przekazał swym oprawcom pierwszy męczennik św. Szczepan niedługo przed swą śmiercią: „(Szcze-

pan) rzekł: Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga" (Dz 7, 56). Św. Łukasz (autor Dziejów Apostolskich = Dz) wyjaśnia w wersie wcześniejszym znaczenie powyższych słów czytelnikom pochodzenia pogańskiego, aby czytając ten tekst nie mieli żadnych wątpliwości: „A on pełen Ducha Świętego patrzył w niebo i ujrzał chwałę Bożą i Jezusa, stojącego po prawicy Boga".

Jezus świadomie nawiązywał do omówionego proroctwa Daniela i wielokrotnie używał tytułu „Syn Człowieczy" w połączeniu z trzecią osoba liczby pojedynczej czasownika dla ukazania ludziom, iż prorok pisał właśnie o Nim, o Bogu panującym nad wszystkim.

Dokonując cudu uzdrowienia paralityka Jezus oznajmił ludziom, ze ma władzę odpuszczania grzechów (Mt 9, 6-7; por. też Mk 2, 10 nn; Łk 5, 24 nn). Żydzi wiedzieli, co to oznacza. Taką władzą dysponuje tylko Bóg. Widzimy więc, iż pewna grupa tekstów ewangelicznych zawierająca interesujące nas określenie dotyczy mocy i działalności Jezusa na ziemi.

Można wyróżnić jeszcze dwa inne rodzaje Jego wypowiedzi. Jezus używa terminu *Syn Człowieczy*, przygotowując swych uczniów na swą mękę i zmartwychwstanie. Na krótko przed swą śmiercią oznajmia Filipowi i Andrzejowi: „Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy" (J 12, 23). Jednakże pragnący Go ujrzeć Grecy, do których dotarły słowa Jezusa, nie rozumieją, o czym On mówi: „Myśmy się dowiedzieli z Prawa, że Mesjasz ma trwać na wieki. Jakżeż Ty możesz mówić, że potrzeba wywyższyć Syna Człowieczego? Któż to jest ten Syn Człowieczy?" (J 12, 34)

Św. Marek przekazuje nam taką informację: „(Jezus) zaczął ich pouczać, że Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; że będzie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie" (Mk 8, 31). Jest to pierwsza zapowiedź Jego męki i zmartwychwstania. Po raz drugi czyni to Jezus w słowach: „Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi. Ci Go zabiją, lecz zabity po trzech dniach zmartwychwstanie" (Mk 9, 31). Przed wjazdem do Jerozolimy, gdzie miały się dokonać zbawcze wydarzenia, Jezus uprzedza swych uczniów po raz trzeci: „Oto idziemy do Jerozolimy. Tam Syn Człowieczy zostanie wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skażą Go na śmierć i wydadzą poganom. I będą z Niego szydzić, oplują Go, ubiczują i zabiją, a po trzech dniach zmartwychwstanie" (Mk 10, 33-34).

Trzykrotną zapowiedź męki i zmartwychwstania podają także ewangeliści Mateusz i Łukasz, co w zestawieniu wygląda następująco:

I zapowiedź – Mt 16, 21nn (tylko tu brak terminu Syn Człowieczy!); Łk 9, 22;

II zapowiedź – Mt 17, 22-23; Łk 9, 44;

III zapowiedź – Mt 20, 17 nn; Łk 18, 31nn

Do tych tekstów dodać należy jeszcze zapowiedź ustanowienia Eucharystii: „Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy" (J 8, 27).

Trzecią grupę tekstów mówiących o Synu Człowieczym stanowią zapowiedzi ostatecznego przyjścia Chrystusa na końcu czasów. Swoje ponowne przyjście zapowiada Pan w napomnieniu: „Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi przed tym pokoleniem wiarołomnym i grzesznym, tego Syn Człowieczy wstydzić się będzie, gdy przyjdzie w chwale Ojca swojego razem z aniołami świętymi" (Mk 8, 38; por. Łk 9, 26; I2, 8 nn). Z tekstami tymi równoznaczny jest fragment: „Do każdego więc, który się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie" (Mt 10, 32-33), gdzie Jezus wyraża tę samą prawdę w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Tekst ten, potwierdzający jednoznacznie i ostatecznie (w porównaniu z trzema wyżej wymienionymi) tożsamość Pana Jezusa z Synem Człowieczym, niech stanie się dla nas przestrogą i zachętą do prowadzenia prawdziwie chrześcijańskiego życia.

*Katowice* *KS. RAFAŁ NAKONIECZNY*

## SŁOWO NA EKUMENICZNE DNI BIBLIJNE 2001

„Słowo Twoje jest pochodnią..." (Ps 119, 105)

Słowo psalmisty kierowane jest do nas, wierzących w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, na początku nowego tysiąclecia, abyśmy sięgnęli po Biblię, dokument Bożego Objawienia łączący wierzących wszystkich Kościołów. Najlepszą metodą poznania Biblii jako księgi życia jest jej czytanie i rozważanie. Wsłuchiwanie się w Słowo Boże, w ekumenicznej społeczności obala wiele uprzedzeń, rozszerza horyzonty, przybliża stanowiska, oświetla drogę, przyśpiesza godzinę jedności.

Wyznanie: „Słowo Twoje jest pochodnią...” jest tematem tegorocznych Ekumenicznych Dni Biblijnych. Zachęca nas do rozważenia świadectwa Biblii, a w szczególności Księgi Psalmów. Izraelici z pierwszego tysiąclecia przed narodzeniem Chrystusa zapisali w Psalmach swoje doświadczenia z ludźmi i z Bogiem. Te doświadczenia są dwojakie: ludzie mogą być względem siebie przyjaciółmi, mogą też być wrogami; Bóg może mówić i pomagać, może jednak także milczeć i odpychać. Może być Bogiem ratującym albo gniewnym, przebaczającym albo karzącym, może być blisko albo bardzo daleko. Stwierdzają, że jest Bogiem niepojętym.

Nasze życie waha się pomiędzy radością a cierpieniem, pomiędzy entuzjazmem i żałobą, pomiędzy pochwałą a naganą. Pomiędzy tymi przeciwnościami przebiegało życie ludzkie od dawna, i tak pewnie pozostanie. Nie będzie doskonałego świata, świata bez cierpienia i bólu, bez żałoby i śmierci. Czy powinniśmy sobie jednak takiego świata życzyć? Czy będzie to jeszcze świat ludzi? Piękno i trudności zawsze towarzyszyły ludziom. O tym przekonuje nas nasze własne życie, życie współczesnych nam ludzi, życie naszych przodków, o tym mówi wiele książek, o tym w szczególny sposób świadectwo składa Biblia. W tej Księdze znajdziemy przede wszystkim historię kontaktów Boga z ludźmi ale i na odwrót historię kontaktów ludzi z Bogiem, a w końcu także historię kontaktów międzyludzkich.

Teoretycznie te trzy odniesienia Boga do człowieka, człowieka do Boga i ludzi między sobą można oddzielić od siebie, ale w życiu są one nierozdzielnie z sobą splecione. Także rzeczy piękne i trudne niejednokrotnie należą do siebie. Wszystko to, co w społeczności ludzi jest piękne, zawiera w sobie jednocześnie tak wiele problemów. Pomyślmy o wspólnocie małżeńskiej, o życiu w rodzinie. Pomyślmy o wyjściu Izraelitów z niewoli egipskiej. Po euforii uwolnienia z niewoli nastąpił czas czterdziestoletniej wędrówki po pustyni. Ale gdy zaczęły się przeszkody na drodze do ziemi obiecanej: głód, pragnienie, nieprzyjaciele, pustynia, epidemie i wiele innych niebezpieczeństw, z ust Izraelitów wydobył się głos skargi. „Obyśmy byli pomarli z ręka Pana w ziemi egipskiej, gdyśmy siadali przy garnku mięsa i mogli się najeść chleba do syta” (Wj 16, 3) Niewola zaczęła się kojarzyć im we wspomnieniach z czasem bezpieczeństwa. A czy wywalczona w naszym kraju wolność nie staje się dla nas ciężarem nie do uniesienia, gdyż przyniosła z sobą niepewność i troski? Wokół

nas słychać bardzo często skargi i narzekania. Nikomu nie sprawia trudności użalanie się nad sobą. A jak jest z akceptacją rzeczywistości, chwaleniem Boga za to co mamy? Może nie widzimy żadnej podstawy do wdzięczności, natomiast wiele powodów do narzekania?

Czy Bogu jest obojętny nasz los? Czy nie obchodzi Go to co przeżywamy? Czy w ogóle istnieje jakiś związek pomiędzy nami a Bogiem? Niektórym wydaje się, że nie istnieje. Jednak my, chrześcijanie, opierając się na Słowie Bożym wierzymy, że Bóg nas stworzył i czuwa nad nami. Poznając Słowo Boże, mamy dojść do osobistego wyznania wiary w Boga. A kiedy się to stanie, będzie to początek historii pomiędzy nami a Bogiem, może po pełnym rozczarowań zerwaniu stosunków z naszej strony.

Księga Psalmów w Starym Testamencie zawiera wiele obrazów, które w licznych tonacjach kolorystycznych odbijają historię kontaktów pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Wewnątrz tej Księgi znajdujemy to wszystko, co składa się na życie człowieka: piękno i trud. Psalmy mówią o tym, co człowieka obciąża i przytłacza, co sprawia cierpienie, duchowe i cielesne, co może wpędzić w zwątpienie a nawet w śmierć, ale także to wszystko, co pociesza, uzdrawia, podnosi na duchu, co pozwała z radości wykrzykiwać, to, co po prostu jest piękne. Obydwie strony życia są ze sobą ściśle i nierozerwalnie związane. Wydaje się, że w tym zawarta jest sztuka życia: Przyjmowanie z ręki Bożej piękna i trudu, w pełni uwielbienia za jedno, ze skargą, a może i krzykiem protestu za drugie, w gotowości znoszenia wszystkiego.

Niech Słowo Boże, rozważane na nabożeństwach Ekumenicznych Dni Biblijnych oświetli naszą ziemską pielgrzymkę, wzmocni naszą wiarę, ufność i nadzieję.

Modlitwa: „Panie Boże, miłosierny i łaskawy Ojcze! Słowo Twoje jest pochodnią naszym nogom i światłością na naszych ścieżkach. Spraw łaskawie, abyśmy Ciebie szukali i poddali się Twojej woli, którą objawiasz nam nieustannie przez zwiastowanie Twojego Słowa. Wysłuchaj nas przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, Pocieszycielu naszym".

*TOWARZYSTWO BIBLIJNE W POLSCE*

**ks. Tadeusz Brzegowy**

## ŚP. RAYMOND JACQUES TOURNAY OP (1916-1999)

Ojciec R. J. Tournay zakończył swe długie i pracowite życie dnia 25 listopada 1999 roku w Konwencie św. Szczepana w Jerozolimie. Do ostatnich swych dni ojciec Raymond zachował pełnię swych władz i zdolności intelektualnych, a w dniu, kiedy zasłabł przy śniadaniu, na jego biurku leżały strony korekty artykułu o Ps 16, mającego się niebawem ukazać w „Revue Biblique".

Jacques Tournay urodził się 28 marca 1912 r. w 16 dzielnicy Paryża[1]. Był najstarszy z trójki dzieci Maksyma Tournaya i Marii Périnelle. Naukę rozpoczął w katolickiej szkole Braci Szkolnych, a kontynuował ją w Kolegium Stanisława w Paryżu i w Kolegium Alberta de Mun w Nogant-sur-Marne. Latem 1926 przeżył ciężkie zapalenie płuc i w czasie tej choroby i długiej rekonwalescencji Raymond poczuł w sobie tęsknotę za życiem zakonnym. Wśród rekonwalescentów w kurorcie w Górnej Sabaudii spotkał się po raz pierwszy ze sławnym uczonym hellenistą A. J. Festugièrem. W 1930 roku wstąpił do nowicjatu dominikańskiego w Amiens i złożył czasowe śluby zakonne. Studia filozoficzne i teologiczne ukończył w Saulchoir de Cain w Belgii, gdzie miał możność zetknąć się z tak sławnymi osobistościami, jak Congar, Chenu, Sertillange, Féret czy Barrois. Przez kilka lat wuj Raymonda, również dominikanin, był jego kierownikiem studiów. W wieku 24 lat Raymond otrzymał święcenia kapłańskie i rozpoczął pracę jako sekretarz ojca Congara. Wtedy został przez ojca Chenu wyznaczony do pracy w Ecole Biblique w odpowiedzi na apel ojca Lagrange'a, który pilnie potrzebował jakiegoś orientalisty dla zastąpienia Edwarda Dhorme'a. O. Tournay szybko

[1] Szczegóły życiorysu zostały zaczerpnięte z "Supplément aux Nouvelles de Jérusalem", nr 76, Janvier 2000.

ukończył swą pracę nad Ozeaszem, co mu dało tytuł lektora, i rozpoczął na uniwersytecie w Louvain studia asyro-babilońskie u G. Ryckmansa. Niebawem zaczął studia nad językiem akkadyjskim pod kierunkiem o. V. Scheila OP, pierwszego tłumacza sławnego *Kodeksu Hammurabiego*. W marcu 1938 zmarł o. Lagrange, i w tym samym roku jesienią ojciec Tournay wylądował w Jafie, by rozpocząć swój wielki rozdział aktywności w Ziemi Świętej. Palestyna była wówczas brytyjskim terytorium mandatowym, a Jerozolimą wstrząsnęła pierwsza intifada. W październiku 1939 ekstremiści arabscy opanowali Stare Miasto i snajperzy usadowieni na murach i minaretach strzelali do każdego, kto się pojawił na ulicy. Żołnierze brytyjscy sforsowali mury i rozprawili się surowo z powstańcami. Taki był pierwszy kontakt ojca Tournaya z Ziemią Świętą, o pokój dla której wielokrotnie i na różne sposoby zabiegał.

Wybuch drugiej wojny światowej wniósł trochę zamieszania w życie o. Tournaya. Najpierw ze względów zdrowotnych uniknął wcielenia do wojska. Chciał jednak uzyskać licencjat nauk biblijnych przed Papieską Komisją Biblijną i w tym celu musiał udać się do Europy. Usadowiwszy się w *Angelicum* w Rzymie, zabrał się do przygotowania do egzaminów. Jednak komplikacje wojenne sprawiły, że ojciec Tournay musiał opuścić Rzym i jednym z ostatnich pociągów udał się do Francji. Kiedy Niemcy zajęli Paryż, Tournay wyjechał do wolnej strefy. Ale szybko porzucił prowincję i wrócił do Paryża i tu spotkał się z L.-H. Vincentem, który starał się utrzymać przy życiu periodyk naukowy „Revue Biblique" (pod nazwą wojenną „Vivre et Penser"). Podczas przypadkowego spotkania w metrze o. Chenu zaproponował o. Tournayowi wykłady z hebrajskiego i egzegezy w Saulchoir d'Etiolles pod Paryżem. To była jego przystań aż do powrotu do Jerozolimy po zakończeniu wojny. W tym też czasie o. Chenu poprosił Tournaya, by się zajął nie opublikowanym przekładem Psalmów o. Synave, OP. Ta praca zaowocowała pierwszym artykułem o. Tournaya *Le Psaume 68* na łamach „Vivre et Penser". Tak ujawniło się zasadnicze zainteresowanie naukowe o. Tournaya: poezja hebrajska. Już wtedy o. Tournay widział konieczność zachowania w przekładzie rytmiki i akcentów języka hebrajskiego. W tym celu nawiązał współpracę z poetą żydowskim Josefem Leibowitzem, niedługo potem aresztowanym i zamordowanym przez nazistów. Przez cały ten czas o. Tournay kontynuował swe studia w Ecole Pratique des

Hautes Etudes. Wtedy to zaczął studiować pod kierunkiem René Labata babiloński epos o Gilgameszu. Po 50 latach o. Tournay uwieńczył te studia wydaniem przy współpracy z Aronem Shafferem wielkiego dzieła *Epopée de Gilgamesh*. W 1942 André Robert zaprosił o. Tournaya do Institut Catholique w Paryżu z wykładami z asyrologii. Przez cały ten czas o. Tournay był świadkiem tragedii Żydów, łapanych i wysyłanych na śmierć. Dlatego włączył się w grupę czynnie wspomagającą Żydów, przystał do czynnego oporu jako kolporter wiadomości. Ukrywającym się przynosił w miarę możliwości żywność.

Po zakończeniu wojny w 1945 r. wyruszył ponownie do Jerozolimy. Już w 1946 rozpoczął wykopaliska w Tell el-Farah, ale archeologia nie miała być jego domeną. W 1947 wyruszył na pierwszą swą wyprawę do Mezopotamii w towarzystwie Herberta Haaga, późniejszego profesora Starego Testamentu w Tübingen. W r. 1949 udał się do Aleppo w celu zbadania steli króla asyryjskiego Tukulti-Ninurty II, której nie zdołał zinterpretować jego mistrz R. Labat. Nowatorskie odczytania stały się przedmiotem pierwszego wystąpienia Tournaya na międzynarodowym zjeździe orientalistów w Istambule w 1951 r. Nie zadowalały go jednak te pierwsze intuicje i dlatego kontynuował swe studia nad ową stelą, by je opublikować w formie definitywnej po 45 latach w r. 1996. O. Tournay wykładał nauki biblijne w Ecole Biblique przez 46 lat (1946-1992). Pierwszą specjalnością o. Tournaya były wykłady ze starożytnych języków sumeryjskiego i akkadyjskiego, które prowadził do roku 1975, kiedy to do Ecole przybył M. Sigrist. Regularnie też o. Tournay wykładał egzegezę Starego Testamentu. Z tej dziedziny przeprowadził jeden kurs na temat Księgi Kapłańskiej, ale wnet przeszedł na proroków, by się ostatecznie skoncentrować na pismach mądrościowych i szczególnie na Psalmach. Jego ulubioną dziedziną była literatura poetycka Starego Testamentu, zwłaszcza jej najbardziej starożytne przykłady. W tych wykładach, zawsze od nowa przygotowywanych, zadziwiał szybkością i rozległością skojarzeń znaczeniowych, dźwiękowych, strukturalnych. Czuł jak mało kto rytm i melodykę poezji hebrajskiej i zawsze starał się oddać jej brzmienie w miarę doskonale w przekładzie. Język francuski, z akcentem na ostatniej sylabie wyrazu, a więc tak jak hebrajski, był mu w tym procesie wielkim sprzymierzeńcem.

Początki pracy profesorskiej o. Tournaya zbiegły się z rozpoczęciem prac nad nowym przekładem *Biblii Jerozolimskiej*, w którym to dziele wszyscy profesorowie Ecole byli zaangażowani. Ojcu Tournayowi powierzono Księgę Psalmów. Tournay od razu zaprosił do współpracy poetę żydowskiego pochodzenia Raymonda Schwaba. Ta współpraca egzegety i poety zaowocowała w 1950 r. przekładem poetyckim Psałterza nie mającym równego sobie. Potem poproszono o. Tournaya o przystosowanie tego przekładu do śpiewania w liturgii i ta praca, prowadzona wraz z innymi biblistami, ojcami Gelineau i Chifflot, została ukończona w roku 1954. W nowo opracowanej *Biblii Jerozolimskiej* z r. 1973 Księga Psalmów przygotowana zasadniczo przez ojca Tournaya (jako współautorzy przekładu widnieją J. Gelineau i R. Schwab).

Syntezę swoich dokonań w studiach nad psalmami opublikował o. Tournay w dziele pt. *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes, ou la liturgie du Second Temple,* Paris: Gabalda 1988 (zob. moją recenzję w: „Collectanea Theologica" 60 (1990) f. 1, ss. 163-167). Autor stara się tu odtworzyć sytuację, w której ostatecznie się ukonstytuował Psałterz Biblii hebrajskiej. Było to środowisko powygnańczej wspólnoty żydowskiej, a dokładnie środowisko lewickich śpiewaków świątynnych, którzy czuli się spadkobiercami dawniejszego ruchu prorockiego.

Wśród ksiąg poetyckich Starego Testamentu szczególnym upodobaniem darzył o. Tournay *Pieśń nad pieśniami.* Kompetencja w dziedzinie poetyki hebrajskiej sprawiła, że powierzono mu dokończenie i wydanie wielkiego komentarza do Pieśni nad pieśniami, nad którym pracował aż do swej śmierci w r. 1955 o. André Robert, PSS. Przyczynkiem o. Tournaya było przede wszystkim dodanie antologii paraleli pozabiblijnych z literatury egipskiej, syro-palestyńskiej, mezopotamskiej, greckiej, judaistycznej i arabskiej. Potem ojciec Tournay przy współpracy kuzynki s. Miriam Nikla, OP, opracował wersję skróconą tego komentarza, która została przyjęta z dużym uznaniem i została przetłumaczona na kilka języków. W trakcie opracowywania tej syntezy ojciec Tournay porzucił pogląd o. Roberta, że Pieśń była śpiewana przez Jahwe dla Jego Oblubienicy, Córki Syjonu. Zdaniem Tournaya Pieśń była pierwotnie celebracją zaślubin Salomona z córką faraona, a później to doświadczenie ludzkie zostało przeinterpretowane jako metafora związku między Mesjaszem i lu-

dem żydowskim. Ta teza doczekała się szerokiego rozwinięcia w obszernym dziele pt. *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des Cantiques,* Paris: Gabalda 1982 (zob. moją recenzję w: „Collectanea Theologica" 54 (1984) f. 2, ss. 181-184).

Przez cały czas o. Tournay publikował liczne artykuły na temat proroków, psalmów i asyrologii. Ta obszerna bibliografia została zestawiona przez J.-L. Vesco, OP, w: *L'Ancien Testament. Cent ans d'exégèse à l'Ecole Biblique* (Cahiers de la Revue Biblique 28), Paris: Gabalda 1990, s. 31-32; 128-140; 159-181. Późniejsze publikacje w *Nouvelles de Jérusalem N. 76, Janvier 2000, Supplément,* s. 15n.

O. Tournay, prowadząc nieustannie intensywne badania naukowe, poświęcał się również z dobrym skutkiem pracy organizacyjnej. Już wspomniano wyżej o jego pracach przy redakcji nowej Biblii Jerozolimskiej. W 1968 roku został prof. Tournay redaktorem naczelnym znanego w świecie periodyku „Revue Biblique" i pozostał nim przez 25 lat. Ponadto był trzykrotnie wybierany na stanowisko Dyrektora Ecole Biblique de Jérusalem w latach 1972, 1975 i 1978, co dowodzi szacunku i zaufania, jakim go darzyli jego koledzy, profesorowie Ecole.

Mieszkając przez ponad pół wieku w Jerozolimie w Konwencie św. Szczepana, niedaleko Bramy Damasceńskiej Starego Miasta i tuż obok Mea Szearim, dzielnicy ortodoksyjnych Żydów, o. Tournay był świadkiem kolejnych wojen, powstań i pacyfikacji, które wstrząsały Miastem i jego wielonarodową społecznością. Ojciec Tournay nigdy nie stał z boku tych wydarzeń, lecz zawsze, w miarę swoich możliwości, angażował się na rzecz pokoju, pojednania zwaśnionych stron, śpiesząc z pomocą najbiedniejszym, zwłaszcza więźniom politycznym. Można go było nieraz zobaczyć, jak po wykładach, skromnie ubrany w cywilny strój, szedł do jednego z więzień ze słowem pokrzepienia i z jakimś podarunkiem.

O. Tournay był człowiekiem spokojnym, tolerancyjnym, bardzo opanowanym. Wiódł życie skromne, a nawet można rzec ubogie, jak przystało na ucznia Św. Dominika. W jego celi zakonnej, w której przyjmował studentów jako dyrektor szkoły, było duże proste biurko, na nim pulpit z kawałka dykty, nad biurkiem żarówka zawieszona na drucie u sufitu; z tyłu stał potężny i równie prosty regał z kompletem

roczników „Revue Biblique" i innymi niezbędnymi książkami. Toteż osoba ojca Tournaya była otaczana powszechnym szacunkiem, przyjaźnią i sympatią. Od rządu francuskiego otrzymał najwyższe wyróżnienia łącznie z Legią Honorową w 1981 r. W 1994 Uniwersytet we Fryburgu Szwajcarskim przyznał mu doktorat *honoris causa* za działalność naukową i za wysiłki zmierzające do pokoju między Żydami i Arabami oraz za troskę o najbiedniejszych.

Okazją do wyrażenia ojcu Tournayowi sympatii, wdzięczności i miłości były ceremonie pogrzebowe. Msza święta pogrzebowa była celebrowana w Bazylice św. Szczepana w sobotę 27 listopada 1999. Uroczystościom przewodniczył sam patriarcha łaciński Jerozolimy Michel Sabbah. Przemówienie pożegnalne wygłosił Marcel Sigrist, zastępca dyrektora Szkoły Biblijnej. Czcigodna bazylika była wypełniona przez zakonników i zakonnice różnych zgromadzeń, profesorów z Uniwersytetu Hebrajskiego i prostych ludzi, którzy tak wyrażali Zmarłemu wdzięczność za doznaną życzliwość i pomoc.

*Tarnów* *KS. TADEUSZ BRZEGOWY*

**ks. Antoni Tronina**

## ŚP. KS. ANDRZEJ MOZGOL (1962-2000)

W końcu czerwca ubiegłego roku wybrałem się z ks. Andrzejem do Wiednia, na jednodniową kwerendę w Bibliotece Uniwersyteckiej. Zbierał materiały do wykładów z biblistyki, które miał podjąć po wakacjach w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach. Nic nie wskazywało jeszcze, że zaczyna się ostatnia faza choroby nowotworowej, która nagle przerwie młode życie. Nazajutrz po powrocie, w uroczystość Bożego Ciała, poczuł się źle. Następnego dnia (23 czerwca 2000) trafił do szpitala w rodzinnym Chorzowie, gdzie pozostał pod troskliwą opieką rodziców i personelu aż do śmierci w dniu 9 sierpnia. Kiedy go odwiedziłem w końcu lipca, mówił już z trudem. Był jednak pogodny i ufny; snuł plany przyszłej pracy naukowej, do której z takim zapałem się przygotowywał.

Andrzej urodził się 27 września 1962 r. w Chorzowie, jako jedyne dziecko Zygmunta i Magdaleny z d. Mańka. Chrzest otrzymał 14

października tegoż roku w kościele parafialnym w Piaśnikach. Mając 7 lat przyjął pierwszą Komunię św. i rozpoczął naukę w szkole podstawowej nr 13 im. T. Kościuszki w Chorzowie. Od roku 1973 był ministrantem, a od 1977 pełnił posługę lektora w parafii św. Floriana w Chorzowie. Sakramentu bierzmowaniu udzielił mu bp H. Bednorz w dniu 10 listopada 1973 r. Naukę kontynuował w Liceum Ogólnokształcącym nr 4 im. M. Skłodowskiej-Curie w Chorzowie (1977-81). Należał do Ruchu Światło-Życie. Zaraz po maturze wstąpił do Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach. Należał do zespołu liturgicznego; pracował też w bibliotece seminaryjnej. Uczęszczał na seminarium naukowe ze Starego Testamentu, prowadzone przez ks. dra A. Dreję. Pod jego kierunkiem pisał pracę magisterską pt. *Symbolika Arki Przymierza*. W ramach rocznego stażu pracy zatrudniony był jako pomocnik malarski w Zakładzie Remontowo-Budowlanym przy ZKS „Motor" Praszka. Pracę wykonywał w Wytwórni Konstrukcji Stalowych „Konstal" w Chorzowie (1984-85). Jako diakon odbył staż duszpasterski w parafii Krzyża Świętego w Mysłowicach (1988). W Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie otrzymał stopień magistra teologii. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk bpa Damiana Zimonia w katedrze katowickiej (14 maja 1988). Po zastępstwach wakacyjnych został wikariuszem w Brzęczkowicach (1988-91), a następnie w Biertułtowach (1991-94). W ATK w Warszawie uzyskał stopień licencjata teologii (1991). Jesienią roku 1994 został skierowany na specjalistyczne studia biblijne w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Uwieńczył je doktoratem nauk teologicznych na podstawie rozprawy *Teologia Arki Przymierza w Psalmach i w tradycji prorockiej* (8 czerwca 1999), pisanej pod moim kierunkiem. Po powrocie do diecezji został wikariuszem parafii Tysiąclecie Dolne w Katowicach. Prowadził też krąg biblijny w katowickim KIK-u oraz wykłady z biblistyki w tutejszym punkcie konsultacyjnym KUL. W czerwcu 2000 arcybiskup katowicki zlecił mu wykłady z Pisma Świętego w Seminarium. Miał też przygotowywać rozprawę habilitacyjną z myślą o tworzącym się Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Tych zadań nie było mu jednak dane zrealizować. Zostawił kilka publikacji, w tym dwie recenzje w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym" 50 (1997) 163-164, oraz dwa artykuły naukowe z zakresu swego doktoratu. Pierwszy, pt. *Arka Przymierza*, został opublikowany w pracy zbiorowej *Życie religijne*

*w Biblii* (red. G. Witaszek), Lublin 1999, 37-65. Drugi ukazał się już pośmiertnie w „Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych" 33 (2000) 127-158 (*Teologia Arki Przymierza w Ps 132, Jr 3, 14-18 oraz 2 Mch 2, 1-8*). Zdążył też przygotować do druku książkową wersję rozprawy doktorskiej (powinna się ukazać w tym roku w wydawnictwie św. Jacka w Katowicach). Tak więc wszystko, co napisał, dotyczy tajemnicy Arki Przymierza.

Ks. bp S. Cichy w homilii pogrzebowej postawił pytanie: co Pan Bóg chciał nam powiedzieć, zabierając tak niespodzianie Kapłana, który po latach studiów miał właśnie objąć wykłady z Pisma Świętego? Myślę, że odpowiedź zostawił sam Zmarły w ostatnim zdaniu swojej rozprawy. Zdanie to stało się nieoczekiwanie Jego testamentem, warto więc przytoczyć je tu w całości: „Dzisiejszy człowiek pragnie bliskości Boga; dlatego ciągle słyszymy, że ktoś gdzieś *szuka* Arki Przymierza. Rozważanie tekstów o Arce Przymierza pozwala *znaleźć* Boga i odkryć, na ile potrafi umysł ludzki, kim jest Bóg i czego pragnie dla człowieka".

Ks. Andrzej został pochowany 12 sierpnia 2000 w grobowcu kapłańskim na przykościelnym cmentarzu swej rodzinnej parafii św. Barbary w Chorzowie. Rodzicom Zmarłego towarzyszył w modlitwie liczny zastęp kapłanów, parafian i delegacje wspólnot, którym służył darem Słowa Bożego i Sakramentów. „Potem Świątynia Boga w niebie się otwarła i *Arka Jego Przymierza* ukazała się w Jego Świątyni" (Ap 11,19).

*Lublin-Częstochowa* *KS. ANTONI TRONINA*

## RECENZJE I PRZEGLĄDY

**KS. TOMASZ HERGERSEL, *Osiem błogosławieństw. Istota życia chrześcijańskiego*, Wrocław 1999, ss. 126.**

Jezus Chrystus głosząc swoją naukę, porywał tłumy, a Jego błogosławieństwa ciągle pozostają jedną z najbardziej fascynujących kart Ewangelii. Stąd też chciałbym zwrócić szczególną uwagę Czytelników na książkę *Osiem błogosławieństw. Istota życia chrześcijańskiego* ks. Tomasza Hergesela, poświęconą błogosławieństwom

Jezusowym, będącym treścią życia ludzi wierzących. Książka ukazała się na wrocławskim Papieskim Fakultecie Teologicznym i została dedykowana księdzu prałatowi Janowi Czaplińskiemu, budowniczemu kościoła Świętej Trójcy we Wrocławiu.

Wprawdzie autor tej książki jest osobą znaną od lat nie tylko we wrocławskim środowisku naukowym, niemniej jednak postaram się pokrótce przedstawić jego – jakże barwną – postać. Ksiądz prałat prof. dr hab. Tomasz Hergesel urodził się 17 maja 1943 roku w Dobrzeniu Wielkim. Po ukończeniu Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu z rąk J. E. ks. kard. Bolesława Kominka przyjmuje 21 czerwca 1969 roku święcenia kapłańskie. Po obronie pracy licencjackiej z teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu kontynuuje studia na Biblicum w Rzymie (licencjat). Pracę doktorską z teologii biblijnej broni na rzymskim Gregorianum. Habilitację z teologii (nauki biblijne) uzyskuje na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jako biblista – specjalista od Nowego Testamentu – z wielką pasją oddaje się pracy naukowej i wychowawczej wśród kleryków w Wyższym Seminarium Duchownym i na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Ogromna wiedza i erudycja ściągają na wykłady młodego naukowca tłumy studentów. Doskonale włada kilkoma językami. Zapraszany jest z wykładami do Republiki Federalnej Niemiec i Włoch. W 1989 roku prowadzi wykłady z Biblii na uniwersytecie na Wybrzeżu Kości Słoniowej.

Twórczą działalność naukową niespodziewanie przerywa choroba. W 1991 roku poddaje się operacji serca. Dwa dni po zabiegu następują nieprzewidziane powikłania: udar mózgu z pełnym paraliżem prawej strony ciała i całkowitą afazją motoryczną – zupełna niemożność porozumiewania się przy pomocy mowy. Ksiądz Tomasz jednak nie poddaje się i zaczyna wszystko od początku. Przy pomocy przyjaciół i życzliwych sobie osób z wielkim samozaparciem podejmuje trud codziennej żmudnej i uciążliwej rehabilitacji: nauka alfabetu, podstawowych słów, następnie zdań i podstawowych czynności ruchowych. Ogromny wysiłek z czasem przynosi rezultaty. Ponieważ w latach szkolnych amatorsko zajmował się malarstwem i rzeźbą, w 1995 roku postanawia ponownie sięgnąć po farby. Wprawdzie prawa ręka jest wciąż niesprawna, ale maluje lewą. Tak powstają pierwsze po przebytej chorobie obrazy. Malarstwo staje się swoistą terapią i oderwaniem od smutnej rzeczywistości. Patrząc na pełne barw, cieni i świateł impresje, odnajdujemy w nich formę wizualnej

ewangelizacji, której ks. prof. Hergesel oddaje się z prawdziwą pasją. Ciężka choroba nie stała się końcem, ale początkiem jego nowej aktywności.

Obecnie ksiądz prof. dr hab. Tomasz Hergesel kieruje katedrą teologii biblijnej na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu. Jest autorem pięciu książek naukowych i około 150 artykułów. Jego obrazy są wystawiane w różnych miastach Polski, a także w Niemczech.

Fascynacja prostotą i głębią Chrystusowych błogosławieństw stała się dla ks. Hergesela inspiracją do napisania książki *Osiem błogosławieństw*. We wstępie autor zwraca uwagę, że Katechizm Kościoła Katolickiego, ogłoszony przez Ojca Świętego Jana Pawła II, omawiając nauczanie Chrystusa, nawiązuje do błogosławieństw. Zawarte są one w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 5, 3-12) i św. Łukasza (Łk 6, 20-23). Poprzez ogłoszenie błogosławieństw Jezus podejmuje obietnice dane narodowi wybranemu od czasów Abrahama. Wypełniając błogosławieństwa, człowiek realizuje swoje powołanie do szczęścia. Błogosławieństwa są odpowiedzią na naturalne pragnienie szczęścia. Szczęście człowieka płynie z poddania się Bogu (KKK 1716-1729).

Następnie Autor w skrócie przedstawia opinie teologów: „J. Archutowski zauważa, że w Kazaniu na Górze Chrystus podał swoim uczniom najważniejszy kodeks postępowania. J. Homerski wskazuje dwa kierunki interpretacji Kazania na Górze; pierwszy usiłuje ograniczyć zakres obowiązywania zawartych w nim postulatów, natomiast drugi aprobuje całkowicie ich moc wiążącą. […] J. Drozd nazywa błogosławieństwa konstytucją królestwa Bożego, natomiast abp H. J. Muszyński określa je mianem bramy prowadzącej do zrozumienia Ewangelii Jezusa Chrystusa. Bp K. Romaniuk wskazuje na duchowy charakter błogosławieństw. […] J. Machniak twierdzi, że chrześcijanin końca XX wieku, który żyje z dala od ojczystych stron Jezusa i Jego sposobu myślenia, nieustannie dąży do zrozumienia słów Mistrza z Nazaretu" (s. 11-12).

We wprowadzeniu czytamy: „Jezus przemawiał nie tylko z mocą (Mk 1, 27); mówił językiem zrozumiałym, choć nie pozbawionym uroku pewnej tajemniczości. [...] Bez trudu odnajdujemy w Jego nauczaniu trzy główne nurty starotestamentowej tradycji: słowo prorockie, pouczenia kapłańskie i radę mędrca, o których wspomina Jeremiasz (Jr 18, 18). Z Ewangelii św. Mateusza wynika, że podział ten utrzymał się jeszcze w Kościele apostolskim (Mt 23, 34).

Błogosławieństwa i złorzeczenia nadają poezji biblijnej swoistego wyrazu […], poezji, gdyż w prozie są prawie nieobecne. Choć przenikają trzy wymienione nurty literatury biblijnej, z żadnym się nie utożsamiają [... ].

W Nowym Testamencie błogosławieństwa pojawiają się w wielu miejscach i padają nie tylko z ust Jezusa (por. Łk 14, 15; Jk 1, 12; Ap 22, 14); nie wszystkie – które On wypowiedział – utrwalono w Ewangeliach (por. Dz 20, 35). Marek w ogóle je pominął, zaś szczególnie upodobali je sobie Łukasz i Mateusz. Umieścili je na początku dłuższych mów Jezusa. Kontekst ewangelijny nie nadaje im znaczenia programowego, co wyraźnie zaznaczył Mateusz. Błogosławieństwa otwierają pierwszą wielką mowę – Kazanie na Górze – a odpowiada im wizja błogosławionych i potępionych z mowy ostatniej (Mt 23, 31-46). […] Miejsce, jakie Ewangeliści zapewnili błogosławieństwom w swoich dziełach, upewnia nas, iż dojrzeli w nich istotę orędzia Jezusa-Nauczyciela i sens życia chrześcijańskiego" (s. 13-14).

*Osiem błogosławieństw. Istota życia chrześcijańskiego* – ta publikacja ks. prof. Hergesela –składa się z dwóch części.

Część pierwsza zatytułowana została *Szczęście i błogosławieństwo w rozumieniu starożytnych*. Rozdział I omawia pokrótce błogosławieństwa starotestamentowe. „Jeżeli wyraz «błogosławiony» mówi o człowieku, to chyba dlatego, że zgodnie – z przekonaniem biblijnym – wszelkie błogosławieństwo pochodzi od Boga. Lecz znowu trzeba zauważyć: błogosławieństwo, jakiego spodziewał się Izraelita, nie wykraczało zasadniczo poza granice doczesności". Rozdział 2 przedstawia poglądy starożytnych Greków na temat szczęścia: „Dotykając zagadnienia szczęścia, nie sposób pominąć Greków, którzy niejednokrotnie zastanawiali się nad jego sensem i nad sposobami jego osiągania". Rozdział 3 przedstawia błogosławieństwa judaistyczne.

Część druga *Programowe błogosławieństwa ewangelijne* składa się z ośmiu rozdziałów, które odpowiadają poszczególnym błogosławieństwom z Ewangelii Mateuszowej. Zawarta w nich interpretacja błogosławieństw obejmuje trzy kręgi zagadnień: systematykę możliwych archetypów, sprawę ich autentycznego brzmienia i znaczenie w strukturze Ewangelii. Ostatnie dwa kręgi tworzą jedność dialektyczną i rozdzielenie ich – co najmniej w odniesieniu do poszczególnych błogosławieństw – byłoby zabiegiem sztucznym, dlatego zostały rozpatrzone równocześnie.

Zatrzymując się w refleksjach nad błogosławieństwami Jezusa, dostrzegamy, jak wielka jest przestrzeń pomiędzy starotestamentowym odczuciem szczęścia a Jezusową nauką. Błogosławieństwo, jakiego spodziewał się Izraelita – jak już wspomnieliśmy – nie wykraczało zasadniczo poza granice doczesności, a drogą prowadzącą do pomyślności było zachowanie Prawa.

W Zakończeniu ks. prof. T. Hergesel pisze: „Jezus rozpoczyna od ukazania postawy ubóstwa jako drogi prowadzącej do szczęścia, już na wstępie zmieniając radykalnie judaistyczne myślenie, w którego centrum znajdowała się idea łącząca bogactwo z błogosławieństwem. Kontynuacją nowego, Jezusowego spojrzenia na szczęście człowieka są kolejne błogosławieństwa. Słyszymy w nich, że ludzie płaczący, łagodni, poszukujący sprawiedliwości, okazujący miłosierdzie, posiadający czyste serce, czyniący pokój i cierpiący dla sprawiedliwości będą *makarios*, czyli szczęśliwi. W ten sposób Jezus udoskonalił starotestamentowe przykazanie miłości, uszczegółowione w błogosławieństwach".

Warto też zwrócić uwagę na bardzo bogatą bibliografię, zamykającą całość publikacji, a dotyczącą w szczególności Chrystusowych błogosławieństw.

Błogosławieństwa, zbudowane na zasadzie paradoksu, nie przestają zachwycać swą prostotą i głębią. „Wynoszą na piedestał to, co małe w oczach świata. Ich realizacja zapewnić może nie tylko szczęście wieczne, ale także doczesne. Stanowią ciągle aktualne wyzwanie, z którym zmierzyć się trzeba każdemu, kto kroczy za Chrystusem".

Książka *Osiem błogosławieństw* napisana jest wartkim, zrozumiałym językiem i stylem przemawiającym do współczesnego człowieka, zarówno tego dorosłego, jak i młodego. Czytający czerpie z niej wiele zadowolenia. Dlatego warto polecić tę książkę zarówno dorosłym, jak i młodzieży, a szczególnie katechetom. Warto też sięgnąć do tej pozycji i zastanowić się głęboko jeszcze raz nad istotą Chrystusowych błogosławieństw. Osiem błogosławieństw, będących treścią życia ludzi wierzących, „winny stanowić nieustanne tworzywo dydaktyczne dla wykładowców, ojców duchownych w seminariach, kaznodziejów oraz naukowców i badaczy".

*Wrocław* *KS. ZYGMUNT JAROSZEK*

**Ks. Jan Bernard Bocian SVD, *Biblijne podstawy doktryny o nieomylności papieża. Próba przybliżenia stanowisk katolicyzmu i prawosławia*, Pieniężno 2000, s. 220.**

„Poznacie prawdę a prawda was wyzwoli" (J 8, 32) – te słowa Jezusa są, jak się wydaje, inspiracją dla ks. Jana B. Bociana. I właśnie prawdy, „choćby miała być ona nawet bolesna i trudna" oraz „zdobyta nawet za cenę największych cierpień wyrzeczeń czy ofiar" [s. 181], pragnie w swej pracy dociekać, ponieważ jest ona jedynym fundamentem dialogu ekumenicznego.

Celem pracy jest przedstawienie katolickiej doktryny o nieomylności papieża w aspekcie biblijnym, dogmatycznym i ekumenicznym – odnoszącym się w sposób szczególny do prawosławia. Ten potrójny aspekt ujęcia tematu decyduje o wieloaspektowości metody użytej do jego opracowania.

Praca składa się z czterech rozdziałów oraz trzech aneksów. Rozdziały I i II tworzą część biblijną, gdzie autor ukazuje zapowiedź doktryny o nieomylności w Starym Testamencie, którą jest używanie przez arcykapłana świętych losów urim i tummim oraz funkcja prorocka przypisana do jego urzędu. Następnie ukazuje zapowiedź i nadanie Piotrowi władzy prymatu oraz ukazuje charyzmat nieomylności w kontekście nowotestamentalnej nauki o charyzmatach. Rozdział III stanowi część dogmatyczną, a ściślej historyczno-doktrynalną. W niej autor ukazuje stopniowy rozwój doktryny o nieomylności papieży, aż do jej ostatecznego sformułowania na Soborze Watykańskim I. W rozdziale IV autor ukazuje różnorakie zarzuty prawosławia przeciw katolickiej nauce o nieomylności papieży i polemizuje z nimi z punktu widzenia doktryny katolickiej. Spośród źródeł pracy na szczególna uwagę zasługują rosyjskojęzyczne publikacje Kościoła prawosławnego, a zwłaszcza katechizm antykatolicki, gdyż tego typu publikacje są praktycznie naszym czytelnikom nieznane.

Głównym atutem pracy jest jej jasność i przystępność. Praktycznie każdy czytelnik ze średnim wykształceniem jest w stanie zrozumieć tekst. Stąd należy się spodziewać, że omawiana pozycja odegra rolę nie tylko jako pomoc do pracy naukowej, ale i pastoralnej. Cechę tę należy mocno podkreślić, gdyż na gruncie polskim utarło się nieuzasadnione przekonanie, że naukowa praca z teologii musi być niezrozumiała i przeznaczona dla ekskluzywnego grona specjalistów.

J. Bocian reprezentuje zupełnie inną filozofię myślenia teologicznego, którą można by ująć w słowa: „praca teologa ma służyć Kościołowi i ewangelizacji – im więcej ludzi jest w stanie ją zrozumieć i spożytkować tym jest lepsza". Pomimo swej przystępności nie traci nic z walorów naukowych. Czasami jednak autor popada w niepotrzebny patos.

Innymi atutem jest omówienie tekstów biblijnych w odniesieniu do religii egipskiej oraz do źródeł qumrańskich. Jest to szczególnie ważne, gdyż elementy ezoteryzmu egipskiego i qumrańskiego stają się dla „wyznawców" *new age* argumentami relatywizującymi objawienie chrześcijańskie.

Za równie pozytywne należy uznać omówienie w pracy pewnych „klasycznych" zarzutów przeciw nieomylności, jak „problem Honoriusza" [s. 134 nn.], konfliktu w Antiochii [s. 172 nn.] i innych. Wielkie znaczenie ma dostrzeżenie przez Bociana faktu, że niektóre kłopoty ze zrozumieniem nieomylności papieskiej pochodzą z katolickiej nieroztropności, gdyż na określenie nieomylności w języku rosyjskim użyto słowa mającego również znaczenie: „bezgrzeszność", podczas gdy istnieją synonimy lepiej oddające tę rzeczywistość i nie prowokujące takich pomyłek [s. 158 n.]. Waga tego spostrzeżenia sięga daleko poza ramy omawianej pracy, gdyż może posłużyć za przykład dla ludzi zajmujących się misjologią lub ekumenizmem, jak wielkiej potrzeba pokory i rzetelności, gdy komunikuje się drugiemu człowiekowi tajemnice wiary.

Niestety ogólny dobry obraz pracy psują niedociągnięcia edytorskie, jakimi jest błędne podanie numerów przypisów w stopce stron 186 i 187, czy też niezrozumiała numeracja punktów poszczególnych rozdziałów w spisie treści (rozdział pierwszy zaczyna się od punktu pierwszego, drugi od drugiego, trzeci od trzeciego itp.). Aneks II pt. *Wykaz pontyfikatów najwyższych pasterzy Ludu Bożego od Aarona – brata Mojżesza do Jana Pawła II* może budzić mieszane uczucia i kontrowersje ukazując istnienie pewnego kontinuum między arcykapłanami i papieżami, ale jest na pewno ciekawy.

*Warszawa-Pieniężno* *KS. PIOTR ARTUR SOKOŁOWSKI SVD*

**W. PRZYCZYNA, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych,* Poligrafia Salezjańska, Kraków 2000**

W ostatnim czasie problematyka związana z językowym aspektem przepowiadania kościelnego cieszy się coraz większym zainteresowaniem coraz liczniejszej grupy badaczy: teoretyków retoryki, językoznawców, homiletów, psychologów, owocując opracowaniami, których wspólną cechą jest interdyscyplinarny charakter ujęcia.

Ogromne zasługi dla zjednoczenia różnych środowisk naukowych, celem badania tekstów kaznodziejskich ma ojciec Wiesław Przyczyna CSsR z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Żywo uczestniczy On we wszelkich inicjatywach naukowych podejmowanych na rzecz systematycznego opisu języka kaznodziejskiego w różnych jego aspektach.

Ostatnio nakładem Poligrafii Salezjańskiej w Krakowie ukazała się jako XVIII tom serii *Redemptoris Missio,* redagowanej przez Gerarda Siwka CSsR, rozprawa ojca Wiesława Przyczyny zatytułowana *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych.*

Monografia ta to wyjątkowo udana próba całościowego ujęcia teorii kaznodziejskiego przekazu opowiadań biblijnych. Adresowana jest przede wszystkim do kaznodziejów, jednak zastosowana w niej metodologia, a także zakres rozważań teoretycznych znacznie wykracza poza tradycyjną teorię homiletyczną, a także zdradza zainteresowania filologiczne Autora. Publikacja może więc zainteresować także językoznawców, teoretyków literatury, okazać się inspirująca dla innych badaczy tekstów.

Rozdział I poświęcony jest kwestii fundamentalnej dla problematyki poruszanej w rozprawie: przybliża istotę oraz podział opowiadań nowotestamentowych, sytuuje opowiadanie biblijne na tle innych form podawczych narracji występujących w Biblii, takich jak opis czy wypowiedzi postaci. Ta część pracy wydaje się szczególnie ciekawa dla filologów – opowiadania biblijne są przez ojca Przyczynę rozpatrywane z jednej strony w świetle poetyki Arystotelesa, z drugiej przez odniesienie ich do współczesnych teorii narracyjnych, zwłaszcza S. Chatmana. W rozdziale II autor zajmuje się interpretacją kaznodziejską, a więc sposobami wyłaniania sensu oraz intencji opowiadań biblijnych. Na treść rozdziału III składają się zasady rządzące kaznodziejskim przekazem opowiadań biblijnych, zaś

rozdział IV to analiza czterech konkretnych przykładów przepowiadania narracyjnego, połączona z precyzyjnym komentarzem oraz oceną. Rozprawę zamyka obszerna bibliografia zawierająca nie tylko opracowania książkowe i artykuły z zakresu homiletyki, ale także liczne publikacje teoretycznoliterackie.

Praca ma charakter nowatorski, bowiem w polskiej literaturze homiletycznej brakuje opracowań z dziedziny kaznodziejstwa narracyjnego. Waga naukowa rozprawy jest tym większa, że w praktyce obserwuje się wzrost zainteresowania tym typem przepowiadania. Warto zwrócić uwagę, że ojciec Przyczyna dodatkowo podjął się trudnego zadania dostosowania terminów z zakresu teorii literatury do opisywania zjawisk narracyjnych w homiletyce.

Rozprawa wskazuje na źródła popularności kaznodziejstwa narracyjnego wobec malejącego zainteresowania praktyków kaznodziejstwa kaznodziejstwem sięgającym do klasycznej retoryki. Wśród nich autor wymienia m.in. holistyczny charakter oddziaływania oraz łatwość odbioru. „Kaznodziejstwo narracyjne – czytamy w książce – oddziałuje na człowieka holistycznie, tzn. angażuje nie tylko rozum, ale także wolę i uczucie […], jest łatwe w odbiorze […], działa podobnie jak film – «wciąga» słuchaczy w opowiadaną historię i czyni ich uczestnikami opowiadanych zdarzeń […] Można powiedzieć, że w odbiorze kazania narracyjnego większa aktywność jest po stronie kazania (kaznodziei mówiącego kazanie) niż po stronie słuchacza, od którego wymaga się tylko tego by nie stawiał oporu. Zupełnie inaczej ma się sprawa z kazaniem retoryczno-klasycznym. Tutaj więcej zależy od słuchacza. To słuchacz bowiem stara się śledzić, zrozumieć i objąć swoim umysłem myśli zawarte w kazaniu. O ile więc w pierwszym przypadku kazanie niejako «ogarnia» słuchacza, to w drugim – słuchacz stara się «ogarnąć» kazanie, co wymaga od niego odpowiednich predyspozycji intelektualnych […]. Kazanie narracyjne niczego nikomu nie narzuca, lecz pozostawia swobodę wyboru w przyjmowaniu określonej postawy w życiu. Dzieje się tak dlatego, że kazanie stanowi dla słuchacza swego rodzaju «lustro», które pozwala mu z pewnej perspektywy przyjrzeć się własnemu życiu i zaczerpnąć dla siebie to, co akurat w danym momencie uważa on za słuszne i odpowiednie” (s. 237-238). Dyskusyjne jest ujęcie wymienionych cech kazania narracyjnego w kategoriach **zalet**. Z perspektywy słuchacza, zwłaszcza w warunkach polskich, osłabienie aktyw-

ności w odbiorze kazania postrzegane jest raczej jako wada niż zaleta. Doświadczenia historyczne nauczyły polskiego słuchacza kazań, by nie oczekiwać ani moralizatorstwa, ani paternalizmu, lecz prawdziwego braterstwa, współuczestniczenia w procesie komunikacji kaznodziejskiej.

Rozprawa godna jest polecenia nie tylko teoretykom oraz praktykom sztuki kaznodziejskiej, ale wszystkim, którzy zainteresowani są analizą współczesnego, polskiego języka kazań.

*Warszawa* *DOROTA ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK*

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata kwartalnika
RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY
wynosi:

– roczna 24 zł
– półroczna 12 zł

Uprzejmie prosimy o dokonywanie wpłat na konto:

Sekcja Wydawnicza PTT Wydawnictwo UNUM
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3
PKO Bank Polski S.A. I O. Kraków 96 10202892 110020456

# SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

ANDRZEJ J. OBIDOWICZ, Biblijny opis potopu w aspekcie hydrologicznym ..... 77

KS. MIECZYSŁAW MIKOŁAJCZAK, Znaki uzdrowienia chromego w świątyni (Dz 3, 1-10) ..... 89

KS. JAN JÓZEF JANICKI, Wykłady historii liturgii w seminariach duchownych według odnowionego Ratio studiorum ..... 103

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

KS. ANTON TYROL, Odkrywanie Biblii jako źródła społeczno-politycznych rozwiązań w pracy Stowarzyszenia Biblijnego na Słowacji ..... 115

KS. ZYGMUNT JAROSZEK, Odwieczna tęsknota człowieka za Bogiem ..... 121

KS. RAFAŁ NAKONIECZNY, Katechetyczna interpretacja wybranych tytułów chrystologicznych ..... 134

Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2001 ..... 142

NEKROLOGI

KS. TADEUSZ BRZEGOWY, Śp. Raymond Jacques Tournay OP (1916-1999) ..... 145

KS. ANTONI TRONINA, Śp. Ks. Andrzej Mozgol (1962-2000) ..... 150

RECENZJE I PRZEGLĄDY ..... 152

# INDEX

## ARTICULI

A. J. OBIDOWICZ, De diluvio biblico in luce hydrologiae ..... 77

M. MIKOŁAJCZAK, De signis sanationis claudi in templo (Act 3, 1-10) ..... 89

J. J. JANICKI, Quomodo historia liturgiae in Seminariis Poloniae docenda est? ..... 102

## COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

A. TYROL, De Sacra Scriptura sicut fonte pro quaestionibus socio-politicis in Foederatione Biblica in Slavia ..... 113

Z. JAROSZEK, De intimo desiderio hominis ad Deum ..... 119

R. NAKONIECZNY, Quomodo tituli christologici in catechesi interpretandi sunt? ..... 131

Edictum in Oecumenicas Dies Biblicas anno 2001 ..... 139

## NECROLOGIAE

T. BRZEGOWY, In memoriam Raymond Jacques Tournay OP (1916-1999) ..... 142

A. TRONINA, In memoriam Andrzej Mozgol (1962-2000) ..... 147

RECENSIONES ET REPERTORIA ..... 152