

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

NR 3

ROK LIV

2001

---

A R T Y K U Ł Y

---

ks. Stanisław Włodarczyk

## TRANSPZYCJA RZECZYWISTOŚCI PRZYMIERZA SYNAJSKIEGO W EKLEZJOLOGII MATEUSZA

W studium eklezjologii Mateusza podkreśla się jej głębokie zakorzenienie w Starym Testamencie<sup>1</sup>. Zauważa się to już w samej terminologii Kościoła, jak i jego genezie, w których autor pierwszej Ewangelii nawiązuje do instytucji starotestamentowych<sup>2</sup>. Konstytucja dogmatyczna o Kościele w paru słowach wskazała na stopniowe przygotowanie Kościoła w Starym Testamencie: „Przedwieczny Ojciec... wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustano-

---

<sup>1</sup> Zob. L. SABOURIN, *Il vangelo di Matteo. Teologia e esegesi*. vol. I, Marino 1975, s. 76; J. KUDASIEWICZ, *Starotestamentalne motywy w eklezjologii Mateusza*, w: *Światła Prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, Łódź 1996, s. 139; L. STACHOWIAK, *Od „zgrupowania Jahwe” do Kościoła. Elementy eklezjalne w Starym Testamencie*, w: *Kościół w świetle Biblii* (red. J. SZLAGA), Lublin 1984, s. 9-20.

<sup>2</sup> Zob. G. de VIRGILIO, *Il messaggio dei vangeli sinottici*, Milano 2000, s. 34; M. NOBILE, *Ecclesiologia biblica*, Bologna 1996, s. 22-35. 49-90; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 215-217; L. STACHOWIAK, art. cyt., s. 9-20.

wiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie”<sup>1</sup>.

W niniejszym artykule pragniemy zwrócić pokrótce uwagę na następujące zagadnienia: Mateuszową terminologię Kościoła i jej nawiązania do Przymierza synajskiego, na rzeczywistość tego Przymierza oraz jego transpozycję w eklezjologii pierwszego ewangelisty.

## 1. MATEUSZOWA TERMINOLOGIA KOŚCIOŁA

Ewangelia według św. Mateusza jest jedyną Ewangelią, w której wspólnota chrześcijańska jest określona terminem ἐκκλησία (*ekklēsia*). Termin ten pochodzi od czasownika ἐκκλεω = wzywać, powołać<sup>2</sup>. Występuje on dwa razy w Mt 16, 18; 18, 12. W świecie greckim oznaczał zgromadzenie ludu o charakterze czysto świeckim i politycznym.

W greckiej wersji Starego Testamentu – Septuagincie terminu ἐκκλησία używano na oznaczenie zgromadzenia zwołanego dla celów religijnych i kultycznych (zob. Pwt 23, 2-9; Ps 22, 26)<sup>3</sup>. Występuje on tam około stu razy<sup>4</sup>. Termin ten dobrze oddawał sens hebrajskiego קהָל (*qāhāl*), które w tradycji deuteronomistycznej było używane na oznaczenie zgromadzenia ludu wybranego będącego w drodze z Egiptu do Ziemi Obiecanej (Pwt 4, 10; 10, 31; Joz 8, 35)<sup>5</sup>, Ludu zwołanego przez Boga u stóp góry Synaj gotowego do zawarcia przymierza ze swoim Bogiem (Pwt 9, 10; 10, 4).

Mateusz w swojej eklezjologii ukazał związek Kościoła z ludem Bożym Starego Testamentu, ale z zaznaczeniem, że nowy lud Boży formułuje się na nowym fundamencie i ogarnia wiernych pochodzących z judaizmu i pogaństwa (Mt 12, 11; 14, 14; 28, 19). Związał ten nowy lud Boży – Kościół z Jezusem (Mt 1, 21). Według pierwszego

---

<sup>1</sup> Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 147.

<sup>2</sup> Zob. M. NOBILE, dz. cyt., s. 22-35; G. de VIRGILIO, dz. cyt., s. 34; J. KUDASIEWICZ, dz. cyt., s. 215-216.

<sup>3</sup> Zob. J. KUDASIEWICZ, art. cyt., s. 139.

<sup>4</sup> Termin *ekklēsia* w LXX szeroko omawia M. NOBILE, dz. cyt., s. 37-48.

<sup>5</sup> Zob. J. KUDASIEWICZ, art. cyt., s. 169; L. STACHOWIAK, art. cyt., s. 18. Szczegółową analizę terminów *qāhāl* i *'edah* przeprowadza M. NOBILE, dz. cyt., s. 49-54; L. STACHOWIAK, art. cyt., s. 15-20.

ewangelisty Jezus buduje Kościół swój etapami, w których należałoby zwrócić uwagę na następujące relacje: Jezus – uczniowie, Kościół – Izrael, Kościół – Królestwo Boże<sup>1</sup>. My skupimy uwagę na kluczowym momencie, z którym Mateusz łączy powstanie Kościoła, tj. z tajemnicą paschalną Jezusa, w czasie której zostało zawarte Nowe Przymierze „we Krwi Jezusa”.

W czasie Ostatniej Wieczerzy, w słowach wypowiedzianych nad kielichem: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28) Jezus wyraźnie nawiązał do słów wypowiedzianych przez Mojżesza podczas ceremonii zawierania Przymierza synajskiego: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów” (Wj 24, 6)<sup>2</sup>.

Powyższe słowa wskazują na zaistnienie dwóch rzeczywistości: słowa Mojżesza na rzeczywistość zawarcia Przymierza synajskiego i słowa Jezusa na rzeczywistość Nowego Przymierza.

## 2. RZECZYWISTOŚĆ PRZYMIERZA SYNAJSKIEGO

Wprzód parę zdań na temat samego terminu „przymierze”, jego podstawowych elementów i ceremonii zawierania. Termin „przymierze”, hebrajskie בְּרִית (b<sup>e</sup>rit), został wybrany przez teologię deuteronomiczną dla wyrażenia relacji Izraela do Boga<sup>3</sup>. Etymologicznie wyrażał on przede wszystkim myśl o wiązaniu siebie samego obietnicą, braniu na siebie pewnych obowiązków, przyrzeczeniu komuś jakiegoś dobrodziejstwa, ale też o nakładaniu na drugą stronę określonych powinności. Dopiero w konsekwencji tego doszło do ukształtowania się idei o wzajemnych zobowiązaniach oraz obustronnej

---

<sup>1</sup> Wymienione etapy powstania Kościoła omawia J. KUDASIEWICZ, dz. cyt., s. 210-216; G. de VIRGILIO, dz. cyt., s. 34-37.

<sup>2</sup> Na ten fakt zwraca uwagę wielu autorów: między innymi A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia Przymierza*, Katowice 1985, s. 142-145; J. KUDASIEWICZ, *Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii*, w: *Kościół w świetle Biblii*, s. 61; J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza nową paschą*, Katowice 1977, s. 147-148; Cz. JAKUBIEC, *Stare i Nowe Przymierze. Biblia i Ewangelia*, Warszawa 1961, s. 77.

<sup>3</sup> Zob. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu* (przekł. B. W. MATYSIAK), Warszawa 1999, s. 403; J. KUDASIEWICZ, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. I, Kielce 2000, s. 201.

relacji wchodzących w przymierze podmiotów<sup>1</sup>. Na właściwe odczytanie treści hebrajskiego terminu בְּרִית (b'rit) rzuca wiele światła Septuaginta, która tłumaczy go przez διαθήκη (diathēkē), które w słownictwie hellenistycznym oznacza postanowienie, rozporządzenie, dyspozycję wydaną jako testament, a w drugim znaczeniu zarządzanie w ogóle<sup>2</sup>. Tłumacze Septuaginty rozumieci, że w przymierzu z Izraelem chodzi o Bożą transcendencję, ale i o suwerenną decyzję Boga, nałożenie na partnera konkretnych zadań. Akcent spoczywa na nienaruszalności takiej decyzji, na wiernym wypełnieniu podjętych obowiązków<sup>3</sup>.

Czy te decyzje i obowiązki były wypełniane i dochowywane? To oddzielny temat. Z historii narodu wybranego wiemy, że nie zawsze. Prorok Jeremiasz mówiąc o potrzebie zawarcia Nowego Przymierza: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela (i z domem judzkim) nowe przymierze” (31, 31), wyrzuca swemu narodowi, że złamali Przymierze synajskie: „To moje przymierze złamali, mimo, że byłem ich Władcą – wyrocznia Pana” (w. 31).

Wymienia się na ogół dwa podstawowe elementy przymierza: akt woli wprowadzający i przyjmujący określone zobowiązania oraz potwierdzenie tego przez zewnętrzną ceremonię. Ceremonie były różne: podanie ręki (Ez 17, 18), zamiana szat (1 Sm 18, 4), wspólny posiłek (Rdz 26, 30-31), obrzezanie (Rdz 17, 10. 13), pokropienie krwią (Wj 24, 7-8)<sup>4</sup>.

Zwrócimy uwagę na ceremonie Przymierza synajskiego (Wj 24, 1-11) i ich teologiczny sens, aby potem ukazać transpozycję w Mt 26, 26-28.

W Księdze Wyjścia przedstawione są dwa obrzędy zawarcia Przymierza synajskiego. Według pierwszego z nich (Wj 24, 1-2. 9-11) Mojżesz, Aaron i starsi ludu spożywają święty posiłek w obecności Jahwe, oddając się Jego kontemplacji. Drugi obrzęd zawarcia

---

<sup>1</sup> Zob. H. ORDON, „To jest moja krew Przymierza” Mk 14, 24, w: *Biblia o Eucharystii* (red. S. Szymik), Lublin 1997, s. 91; J. KUDASIEWICZ, *Poznawanie...*, s. 201.

<sup>2</sup> Zob. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 13-14.

<sup>3</sup> Zob. H. ORDON, art. cyt., s. 91.

<sup>4</sup> Zob. G. WITASZEK, *Eucharystia jako Nowe Przymierze Jr 31, 31-34*, w: *Biblia o Eucharystii...*, s. 31; A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 10; J. KUDASIEWICZ, *Poznawanie...*, s. 203.

Przymierza (Wj 24, 3-8) zdaje się odtwarzać tradycję liturgiczną<sup>1</sup>. Te opisy pochodzą prawdopodobnie z tradycji niezależnych, ale przedstawiają główne wartości związane z Przymierzem.

Zwróćmy uwagę na drugi opis: „Wrócił Mojżesz i obwieścił ludowi wszystkie słowa Pana i wszystkie Jego zlecenia. Wtedy cały lud odpowiedział jednogłośnie: «Wszystkie słowa, jakie powiedział Pan, wypełnimy». Spisał więc Mojżesz wszystkie słowa Pana. Nazajutrz wcześniej rano zbudował ołtarz u stóp góry i postawił dwanaście stel, stosownie do liczby dwunastu pokoleń Izraela. Potem polecił młodzieńcom izraelskim złożyć Panu ofiarę całopalną i ofiarę biesiadną z cielców. Mojżesz zaś wziął połowę krwi i wylał ją do czar, a drugą połowę skropił ołtarz. Wtedy wziął Księgę Przymierza i czytał ja głośno ludowi. I oświadczyli: «Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni». Mojżesz wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: «Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów»” (Wj 24, 3-8).

Powyższy opis pochodzi prawdopodobnie ze źródła E, chociaż najnowsze badania nad Pięcioksięgiem<sup>2</sup> zakwestionowały niektóre elementy z klasycznej teorii czterech źródeł, do tego stopnia, że J. van Seters zanegował istnienie źródła E. Wydaje się, że są to zbyt radykalne twierdzenia bez głębszych uzasadnień. Istnienie elohisty przynajmniej jako oddzielnego prądu myśli historycznej czy teologicznej nie może budzić wątpliwości.

Przyjrzyjmy się poszczególnym elementom występującym w obrzędzie zawarcia Przymierza synajskiego i ich symbolice. Mojżesz jako pośrednik między Bogiem a ludem, otrzymuje na górze Synaj Prawo, ogłasza je ludowi: „Wtedy cały lud odpowiedział jednogłośnie: «Wszystkie słowa, jakie powiedział Pan, wypełnimy»” (Wj 24, 3). Podobne co do treści słowa wypowiada tenże lud po odczytaniu przez Mojżesza Księgi Przymierza: „Wszystko, co powiedział Pan

---

<sup>1</sup> Zob. J. GIBLET-P. GRELOT, *Przymierze*, w: *Słownik Teologii Biblijnej* (red. X. Léon-Dufour), tł. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1982, s. 827; Cz. JAKUBIEC, dz. cyt., s. 71; J. KUDASIEWICZ, *Poznanie...*, s. 215.

<sup>2</sup> Szerzej na ten temat zob. L. STACHOWIAK, *Stary Testament w świetle ostatnich badań krytycznych*, RBL 42 (1989), s. 1-10; R. RUBINKIEWICZ, *Powstanie Pięcioksięgi w świetle najnowszych badań*, RT 1 (1999), s. 111-124. Autorzy podają literaturę obcojęzyczną na powyższy temat.

uczynimy i będziemy posłuszni” (Wj 24, 7). Mojżesz buduje u stóp góry Synaj ołtarz: „nazajutrz wczesnie rano zbudował ołtarz u stóp góry i postawił dwanaście stel, stosownie do liczby dwunastu pokoleń Izraela” (w. 4).

Owe stele otaczały zapewne ołtarz i symbolizowały, jak zaznacza autor natchniony dwanaście pokoleń izraelskich. Przypominały one dwanaście słupów kamiennych postawionych przez Jozuego po przejściu Jordanu, jak czytamy w Księdze Jozuego 4, 3: „Podnieście stąd, ze środka Jordanu, z miejsca, gdzie stały nogi kapłanów, dwanaście kamieni, przenieście je ze sobą i postawcie w miejscu, gdzie rozłożycie się, by spędzić noc”. W dalszym 5 i 8 wierszu autor Księgi podaje ich symbolikę: „według liczby pokoleń Izraelitów”.

Również prorok Eliasz używa dwanaście kamieni do zbudowania ołtarza na górze Karmel: „Potem Eliasz wziął dwanaście kamieni według liczby pokoleń potomków Jakuba, któremu Pan powiedział: «Imię twoje będzie Izrael»” (1 Krl 18, 31).

Mojżesz poleca młodzieńcom izraelskim złożyć Bogu: „ofiare całopalną i ofiarę biesiadną z cielców” (w. 5). Ofiara całopalna mówi o całkowitym oddaniu Izraela, biesiadna o łączności z Jahwe<sup>1</sup>. Następnie krwią „skropił ołtarz” (w. 7) i „pokropił nią lud, mówiąc: «Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów»” (w. 8).

W tym rytuale zasadniczą rolę odgrywa „krew przymierza”. O niej jest mowa w chwili zawierania przymierza. Skoro więc autor natchniony tak wyraźnie zaznaczył znaczenie krwi, musi się w tym kryć jakaś doniosła myśl teologiczna. Ta myśl zostanie lepiej odczytana, kiedy choć w paru zdaniach powiemy jaką rolę odgrywała krew u starożytnych ludów Wschodu. Była ona po prostu materialną postacią życia. Według staromezopotamskich podań krew jest elementem boskim w człowieku, bo człowiek powstał z krwi złożonego w ofierze bóstwa<sup>2</sup>. Krew odgrywała ważną rolę u starożytnych Semitów i w Starym Testamencie zwłaszcza przy składaniu ofiar i zawieraniu przy-

---

<sup>1</sup> Zob. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 39; Cz. JAKUBIEC, dz. cyt., s. 71.

<sup>2</sup> Zob. M. LURKER, *Krew*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych* (tł. K. Romaniuk), Poznań 1989, s. 95.

mierzy<sup>1</sup>. Była uważana za siedlisko życia, jak czytamy w Księdze Wyjścia 17, 11: „Bo życie ciała jest we krwi”. Dlatego dysponowanie krwią było zawsze zarezerwowane dla Boga, jako Pana wszelkiego życia, o czym dowiadujemy się z dalszych wierszy wyżej cytowanej Księgi Wyjścia: „Ja dopuściłem ją dla was (tylko) na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie”. Ze względu na tak wielką wartość krwi, przy zawieraniu wzajemnych przymierzy zastąpiono krew ludzką, krwią zwierząt.

Przy zawieraniu Przymierza synajskiego Mojżesz wylewa krew zwierząt na ołtarz i lud. Wylanie krwi zwierząt na ołtarz było zwykłą rzeczą przy składaniu ofiar różnego rodzaju, w tym również w ofierze pojednawczej (zob. Kpł 3, 2. 8. 13) Ale wylanie krwi na ołtarz przy zawieraniu Przymierza synajskiego oznaczało nie tylko pełne życiowości zbliżenie się Boga do swego ludu, ale też pragnienie tego ludu do połączenia się z Nim<sup>2</sup>. Ta krew przez wylanie na ołtarz, który był symbolem Boga nabierała nowej wartości.

Nie znane było w rytuale izraelskim wylanie (pokropienie krwią) ludu. Księga Kapłańska 14, 7 podaje odosobniony wypadek, kiedy kapłan kropił trędownatego siedem razy krwią złożonego na ofiarę ptaka. Rodzi się pytanie, skąd autor natchniony zaczerpnął tę myśl o wylaniu (pokropieniu krwią) ludu i jakie to miało znaczenie? Niektórzy z egzegetów dopatrują się pewnego wyjaśnienia w Psalmie 51<sup>3</sup>. Znajdujemy tam aluzję do pokropienia człowieka grzesznego hyzopem. Pokropienie hyzopem tylko w wypadku człowieka było równoznaczne z oczyszczeniem: „pokrop mnie hyzopem, a stanę się czysty, obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję” (w. 9). Tekst ten nawiązuje do obrzędu oczyszczenia człowieka (Kpł 14, 4; Lb 19, 18).

Nie wchodzimy w dyskusję nad datą powstania Psalmu 51 (czas Dawida czy VI wiek przed Chr.), autor natchniony opracowując

---

<sup>1</sup> Na ten temat zob. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 39-40; Cz. JAKUBIEC, dz. cyt., s. 71-78; J. DROZD, dz. cyt., s. 50-51; S. ŁACH, *Księga Wyjścia. Wstęp-przeład z oryginału-komentarz*, Poznań 1964, s. 234.

<sup>2</sup> Zob. J. F. CRAGGAN, *Księga Wyjścia*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (red. naukowy wyd. oryg. W. R. Farmer), red. naukowy wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 349; S. ŁACH, dz. cyt., s. 235.

<sup>3</sup> Między innymi Cz. JAKUBIEC, dz. cyt., s. 73-74.

Księgę Wyjścia mógł nawiązać w opisie przymierza do tej idei religijnej Ps 51<sup>1</sup>. Wylanie (pokropienie krwią) Izraelitów oznaczało więc otrzymanie nowego życia w ścisłej łączności z Bogiem.

### 3. TRANSPOZYCJA ELEMENTÓW OBRZĘDU PRZYMIERZA SYNAJSKIEGO (Wj 24, 3-8) PODCZAS USTANOWIENIA EUCHARYSTII (Mt 26, 26-28; par. Mk 14, 22-25; Łk 22, 15-20; 1 Kor 11, 23-25)

Zatrzymaliśmy się dłużej nad ukazaniem elementów obrzędu Przymierza synajskiego i ich teologicznego znaczenia, z myślą o ukazaniu ich transpozycji podczas Ostatniej Wieczery Jezusa. W czasie ustanowienia Eucharystii Jezus przemieniając wino w swoją Krew wypowiedział nad kielichem następujące słowa: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28; par. Mk 14, 24; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Nie będziemy się tutaj zatrzymywać nad ich analizą i wykazywaniem zbieżności i redakcyjnych elementów wprowadzonych przez autorów natchnionych, to zostało już ukazane w komentarzach polskich, zagranicznych i w wielu artykułach, których tutaj nie sposób wymienić<sup>2</sup>. Natomiast zwrócimy uwagę na występujący tam termin *διαθήκη* (*diathēkē*). W Ewangelii Mateusza występuje on jeden raz i to w cytowanym powyżej tekście. Należy on do autentycznych słów Jezusa<sup>3</sup>. Słowa Jezusa nad kielichem: „...bo to jest moja Krew Przymierza...” (Mt 26, 28; par. Mk 14, 24; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25) są wyraźnym nawiązaniem do słów Mojżesza wypowiedzianych w momencie zawierania Przymierza na Synaju: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami...” (Wj 24, 8). Przez to wyraźne nawiązanie do słów Mojżesza i przez nazwanie swojego Przymierza Nowym (Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25) Jezus zaznaczył, że ustanawia nową ekonomię w miejsce dawnej.

Pierwsze Przymierze zostało ustanowione pod górą Synaj, to drugie pod Golgotą. Pośrednikiem pierwszego był Mojżesz, typ Chryś-

---

<sup>1</sup> Tamże, s. 74.

<sup>2</sup> Pozwolę sobie tylko wskazać na już cytowaną powyżej pracę zbiorową, *Biblia o Eucharystii* (red. S. Szymik), Lublin 1997.

<sup>3</sup> Zob. J. KUDASIEWICZ, *Elementy eklezjalne...*, s. 62.



tusa zawierającego Nowe Przymierze. Ustanawia je Chrystus w czasie uczty – wieczerzy. Zawarcie Przymierza synajskiego również było związane z uczcią sakralną (Wj 24, 3-8). Obok ołtarza Mojżesz polecił ustawić dwanaście stel kamiennych, które symbolizowały dwanaście pokoleń izraelskich – cały lud Boży. Pokropił ołtarz i lud krwią cielców. W Nowym Przymierzu Jezus swoją własną Krew daje dwunastu apostołom, którzy stanowią pierwociny nowego ludu Bożego – Kościoła. Są oni nie tylko symbolami, lecz prawdziwymi „żywymi kamieniami” jako fundament nowego ludu Bożego – Kościoła (por. Ef 3, 2 0; Ap 21, 24). Spożywają Krew Chrystusa, co oznacza, że ich przynależność do nowego ludu Bożego jest przynależnością wewnętrzną. Na oznaczenie tego nowego ludu Bożego Mateusz nie używa klasycznego rzeczownika *λαός* (*laos*) lecz *ἔθνος* (*ethnos*), ponieważ *λαός* był używany w Starym Testamencie na oznaczenie starego ludu Bożego i ma u Mateusza zabarwienie negatywne (Mt 2, 4. 21-23; 26, 3. 47; 27, 1)<sup>1</sup>.

W rytuale zawierania przymierza zasadniczą rolę odgrywała „krew przymierza”. W Przymierzu synajskim krew cielców pieczętowała jego zawarcie, w Nowym Przymierzu Krew Chrystusa. Krew obydwu ofiar – w Starym Przymierzu cielców, w Nowym Krew Chrystusa wyrażają relację typu i antytypu.

*Częstochowa*

*KS. STANISŁAW WŁODARCZYK*

**Bogusław Górka**

## **NIKODEM I JEGO KWESTIA (J 3, 1–21)**

Nocna wizyta Nikodema jest w Ewangelii Jana pochodną pierwszego publicznego wystąpienia Jezusa w Jerozolimie, które miało miejsce w okolicach święta Paschy (2, 13-25). Opis tego spotkania (3, 1-21) rozpoczyna się w modelowej formie narracji<sup>2</sup>: „był człowiek z faryzeuszów, Nikodem miał na imię, przywódca Ioudaioi”. Z wiersza 3, 10 dowiadujemy się, że posiadał on tytuł „nauczyciela”.

---

<sup>1</sup> Zob. J. KUDASIEWICZ, dz. cyt., s. 211.

<sup>2</sup> Por. J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, t. 1, Würzburg 1979, s. 131.

Jan we wstępie rozmowy skolekcjonował kilka tytułów, aby wyprofilować Nikodema na bardzo reprezentatywnego człowieka pochodzącego z żydowskiej elity<sup>1</sup>.

## 1. DEFINICJA POSTACI

Określenie postaci otwiera wyrażenie: „był człowiek (*anthropos*)”. E. Haenchen nie widzi w tym stwierdzeniu żadnego semityzmu, lecz wyrażenie z Koine<sup>2</sup>, które jest dość charakterystyczne dla Janowego stylu. L. P. Jones dopatruje się w tym wyrażeniu aż negatywnej konotacji<sup>3</sup>. Być może Ewangelista za pomocą słowa „człowiek” nawiązuje do wiersza 2, 25: „i nie miał potrzeby, żeby ktoś świadczył o człowieku; sam bowiem wiedział, co było w człowieku”<sup>4</sup>.

Słowo „anthropos” nie występuje samodzielnie w 3, 1; dookreślono go grupą faryzeuszy. Nikodem jest jednym z nich. Autor czwartej Ewangelii to właśnie chciał podkreślić na pierwszym miejscu – format religijny postaci. Wprawdzie faryzeusze przedstawieni zostali w Ewangelii Jana obok kapłanów jako najbardziej nieprzejednani oponenty Jezusa<sup>5</sup>, to jednak Nikodem odstaje od solidarnej postawy tego wpływowego gremium (por. np. 7, 50n).

Nikodem był również „przywódcą Ioudaioi (*archon ton Ioudaion*)”. Co oznacza w tym miejscu termin „archon”? Rabiniczna literatura zna to słowo w hebrajskiej transliteracji (ארכון) i generalnie

---

<sup>1</sup> C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London <sup>2</sup>1976, s. 170. Autor wyraża bezzasadną wątpliwość, żeby jeden człowiek mógł być zarazem faryzeuszem, nauczycielem Prawa i członkiem Sanhedrynu. Nic nie stoi na przeszkodzie takiej koncentracji tytułów w jednej osobie, gdyż one nie dublują się. Nauczyciel reprezentuje profesję, *archon* – urząd, faryzeusz – stronictwo religijne.

<sup>2</sup> Por. *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1980, s. 216.

<sup>3</sup> Por. *Symbol of Water in the Gospel of John*, Sheffield 1997, s. 68.

<sup>4</sup> Por. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, t. 1 (I-XII), Garden City-New York 1966, s. 128.

<sup>5</sup> Często te grupy pojawiają się w powiązaniu (7, 32. 45; 11, 47. 57; 18, 3). Problem, czy faryzeusze są zawsze antagonistycznie nastawieni do Jezusa w Ewangelii Jana jest wciąż dyskutowany. Zob. J. S. KING, B. A. PHIL, *Nicodemus and the Pharisees*, „The Expository Times” 98 (1986-1987), 45.

aplikuje je dla dostojników, książąt<sup>1</sup>. U Synoptyków „archon” określa także urzędnika. Największe zbliżenie leksykalne do naszego „archon” odkrywa się u Łukasza: „przywódca faryzeuszów” (14, 1). Panuje dość powszechne przekonanie, że „człowiek z faryzeuszów” był członkiem Sanhedrynu<sup>2</sup>. Czy jest ono słuszne?<sup>3</sup> W Ewangelii Jana „archon” pojawia się jeszcze w 7, 26. 48; 12, 42, a więc w dość charakterystycznych momentach. Zawsze określa wpływową grupę oficjeli. Jan odróżnia „archontes” od faryzeuszy w 7, 48 i 12, 42. J. L. Martyn na bazie własnych obserwacji snuje słabo ugruntowaną hipotezę, że w czwartej Ewangelii wyrażenie „archontes” przywodzi na myśl tę grupę członków Sanhedrynu, która potajemnie wierzyła w Jezusa<sup>4</sup>.

Trzeci atrybut Nikodema to: „nauczyciel Izraela (*ho didaskalos tou Israel*)”. Rodzajnik „ho” przed „didaskalos” zdaniem W. Bauera spełnia funkcję retoryczną: „ten znany nauczyciel”<sup>5</sup>. Odmiennego zdania był T. Zahn: „Im Gegensatz zu Jesus, der nicht zur Zunft der Rabbinen gehört und keine gelehrte Bildung genossen hat (Jo 7, 15; Mt 13, 54), ist Nikodemus ein Lehrer von Profession”<sup>6</sup>. Skłaniamy się do twierdzenia, że „ho didaskalos” podkreśla w 3, 10 formalną podstawę do tytułu nauczyciela dla Nikodema.

---

<sup>1</sup> Por. B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1882, s. 48.

<sup>2</sup> Por. W. BAUER, *Das Johannesevangelium erklärt*, Tübingen 1912, s. 33; R. BULTMANN, *Das Johannesevangelium*, Kap. 1-12, Berlin 1963, s. 94, nota 3 (Der Titel ὄρχων bezeichnet hier wie 7, 26. 48, bei Lk und in Act das Mitglied des Synedriumus); R. OSCULATI: „Uno di questi uomini che credono di sapere chi egli sia è Nicodemo, un fariseo, membro del sinedrio ed esperto conoscitore della legge (3, 1. 10)”. Cyt. *Fare la verità. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso* (Giovanni: 2, 23 – 3, 21), Milano 1974, s. 9.

<sup>3</sup> R. BAUCKHAM utrzymuje, że autor czwartej Ewangelii „probably uses this term in the same way as Josephus, who distinguishes them from the council” (βουλή: Ant. 20, 11; βουλευταί: BJ 2, 405)... Cyt. *Nicodemus and the Gurion Family*, „The Journal of Theological Studies” 47 (1996), s. 28.

<sup>4</sup> Por. *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, s. 74nn.

<sup>5</sup> Autor przytacza analogiczne przykłady z zakresu literatury greckiej. Np. Homilie Pseudoklementyńskie (V, 18) nazywają Sokratesa: ὁ τῆς Ἑλλάδος διδάσκαλος, por. *Das Johannesevangelium erklärt*, dz. cyt., s. 36. O postaci cieszącej się wielką reputacją mówi np. E. F. F. BISHOP w: *The Authorized Teacher of the Israel of God*, Jn 3, 10, „The Bible Translator” 7 (1956), s. 81-83.

<sup>6</sup> Cyt. *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1921, s. 194.

Nie ma też jednorodności, co do roli przydawki: „Izraela”. Słowo Izrael spotyka się w Ewangelii Jana jeszcze trzykrotnie (1, 31. 49; 12, 13). Izrael posiada tu zawsze pozytywne znaczenie i jest wyraźnie zdystansowany od „Ioudaioi”<sup>1</sup>. Skłaniamy się do adaptacji spostrzeżenia J. N. Sanders’a, że przydawka: „Izraela” wyraża również pewną dozę ironii pod adresem Nikodema<sup>2</sup>. Warto też przy okazji nadmienić, że słowo nauczyciel, w sytuacji, gdy czwarty Ewangelista nie specyfikuje elit intelektualnych, jak czynią to Synoptycy (za pomocą: „grammateis, nomikoi, nomodidaskaloi”), zdaje się być u niego bardzo pojemnym.

„Nikodem imię jego (*Nikodemos onoma auto*)”. Dostrzegam w tym wyrażeniu semityzm<sup>3</sup>. Słowo greckie „Nikodemos” oznacza „zwycięstwo ludu”. Greckie imiona nierzadko były przyjmowane przez członków arystokracji żydowskiej, co jest dowodem wzmożonego wpływu kultury hellenistycznej na wyższe warstwy tego społeczeństwa<sup>4</sup>. Nawet wśród dwunastu apostołów spotykamy greckie imiona: Andrzej i Filip.

## 2. IDENTYFIKACJA POSTACI

Hebrajski ekwiwalent dla „Nikodemos” – „Naqdimon” (נקדימון) – odnotowano trzykrotnie poza Janem w kręgu judaizmu palestyńskiego. W źródłach rabinicznych powraca „Naqdimon ben Gorion”.

---

<sup>1</sup> „Es ist auch bedeutsam, daß er nicht der Lehrer der „Juden” genannt wird; der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι hat im Johannes-Evangelium fast immer einen abwertenden Klang (vgl. aber 4, 22). Als der Lehrer Israels ist Nikodemus der Repräsentant des wahren Gottesvolkes”. Cyt. J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin <sup>2</sup>1978, s. 95. Tak samo F. GOŁĘBIEWSKI: „Izrael... nie oznacza Żydów, którzy zawsze zajmują wrogą postawę wobec Chrystusa i zatwardzają się w swojej niewierze, ale lud wybrany, który jest «małą resztką»”. Cyt. *Powiązania literackie i znaczenie teologiczne trzech perykop w Ewangelii Janowej* (3, 1-13; 4, 1-42; 4, 46-54), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4-5 (1975), s. 188n.

<sup>2</sup> Por. *A Commentary on the Gospel according to St. John*, London 1968, s. 126. Na temat ironii zob. P. D. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta 1985.

<sup>3</sup> W hebrajskiej retranslacji będzie to: נקדימון שמו.

<sup>4</sup> Wystarczy w tym miejscu przytoczyć kilka reprezentatywnych postaci z dynastii hasmonejskiej: Jana Hirkana, Judę Arystobula, Aleksandra Jannaja, Aleksandrę Salome, Mateusza Antygona.

Był on zamożnym arystokratą. Jedno ze świadectw dodaje mu przydomek „Buni”, co miało by wskazywać na oficerskie tradycje rodu<sup>1</sup>. Józef Flawiusz wzmiankuje o dwóch innych osobach noszących to hebrajskie imię: „Nikodem ben Gorion”<sup>2</sup> i „Nikodem”<sup>3</sup>. W diasporze zlokalizowano jeszcze dwóch innych Nikodemów, jednego w Aleksandrii (ΝΙΚΟΔΕΙΜΟΣ), drugiego w Rzymie (ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ)<sup>4</sup>. Jak to wynika z przywołanych świadectw, imię Nikodem, jak i nazwisko Gorion nie było zbyt rozpowszechnione wśród Żydów. Na uwagę zasługuje jeszcze jedno świadectwo rabiniczne: Traktat bSanh 43a wylicza następujących uczniów Jezusa spośród Żydów: „Matai” (מתאי), „Naqai” (נאקאי), „Necer” (נצר), „Buni” (בוני), „Todah” (תודה)<sup>5</sup>. „Naqai” (נאקאי) według G. Dalmana jest skróconą, aramejską formą, pochodzącą właśnie od „Naqdimon”<sup>6</sup>.

Pojawiły się liczne próby utożsamiające naszego Nikodema z: Naqdimon ben Gorion, z Buni lub z Naqai. Współcześni komentatorzy uznają te usiłowania za czystą spekulację<sup>7</sup>. Stąd pojawił się postulat, aby poprzestać na „tekstualnym Nikodemie”<sup>8</sup>. Jakkolwiek próba identyfikacji Nikodema z postaciami wymienionymi w źródłach pozabiblijnych jest mało prawdopodobna z innego powodu: osoby wymienione tam żyły w czasie wojny żydowsko-rzymskiej. W tej sytuacji ewangeliczny Nikodem, który w momencie spotkania Jezusa był

---

<sup>1</sup> Świadectwa rabiniczne dociekliwie analizuje R. BAUCKHAM, por. *Nicodemus and the Gurion Family*, art. cyt., s. 2nn.

<sup>2</sup> Οἱ δὲ καὶ τὴν ἰκεσίαν ἀρπάσαντες ἀνέπεμψαν πρὸς αὐτοὺς Γωρίωνα τε Νικομήδους υἱὸν. Cyt. *De bello Iudaico* 2, 451 (ed. B. Niese).

<sup>3</sup> Μετ' οὐ πολὺ δὲ ἦγον πάλιν πρὸς αὐτὸν Ἀντίπατρος μὲν ὑπὲρ Ὑρκανοῦ, Νικόδημος δὲ ὑπὲρ Ἀριστοβούλου. Cyt. *Antiquitatum Iudaicarum* 14, 37 (ed. B. Niese).

<sup>4</sup> Por. R. BAUCKHAM, *Nicodemus and the Gurion Family*, art. cyt., s. 17, nota 66.

<sup>5</sup> Inne wykazy ze źródeł żydowskich przytacza E. Bammel, *What is thy Name?*, „Novum Testamentum” 12 (1970), s. 223-228. Imię *Naqi* (נאקי) występuje jeszcze w *Toledot Jeszu*, por. jw., s. 223.

<sup>6</sup> *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig <sup>2</sup>1905, s. 179.

<sup>7</sup> Por. J. M. BASSLER, *Mixed Signals. Nicodemus in the Fourth Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 108 (1989), s. 636.

<sup>8</sup> „It is pointless to inquire whether Nicodemus was a real person with whom the historical Jesus had a conversation. We will never know the answer to that question. Our concern is with the «textual Nicodemus»”. Cyt. S. M. SCHNEIDERS, *Born Anew*, „Theology Today” 44 (1987), s. 189n.

prawdopodobnie sędziwą osobistością (J 3, 4), musiałby dożyć w okresie zbrojnego powstania około 100 lat<sup>1</sup>. Z tego powodu snuje się też hipotezę, że Janowy Nikodem był dziadkiem Nikodema syna Goriona<sup>2</sup>. W najgorszym wypadku miał przynależeć do tego znanego rodu Gorionów<sup>3</sup>. L. Stachowiak powiada, że „niewątpliwie chodzi tu o postać historyczną, skazaną być może przez judaizm rabiniczny na „damnatio memoriae” z powodu wiary w Chrystusa”<sup>4</sup>.

Nikodem jest dosyć wyrazistą, nowotestamentalną postacią, a zarazem zagadkową. Rzecz w tym, że zna go tylko Jan i nikt poza nim. Powraca on jeszcze dwukrotnie w czwartej Ewangelii, w dość kluczowych momentach i z redakcyjnym dopowiedzeniem: „który przedtem przyszedł do Niego” (J 7, 50); „który przyszedł do Niego po raz pierwszy nocą” (J 19, 39). Drugie pojawienie się Nikodema na scenie związane było z próbą pojmania Jezusa przez straż świątynną na zlecenie kapłanów i faryzeuszów. W obliczu nagonki i pomówień Nikodem staje w obronie sprawiedliwości i prawa: „nasze prawo nie osądza człowieka, zanim go nie przesłucha i nie zbada jego czynów”. Trzeci raz zjawia się Nikodem w kontekście pogrzebu Jezusa. Wymieniony jest obok Józefa z Arymatei. Ale do interpretacji symbolicznych ról Nikodema podczas pogrzebu, bazujących na pewnych skojarzeniach językowych, trzeba podchodzić z dużą rezerwą<sup>5</sup>. Józef

---

<sup>1</sup> C. K. Barrett: „ἄραρον undoubtedly means «old», and the most natural conclusion to draw is that Nicodemus himself was an old man; this would agree with his being an ἄρχων,„. Cyt. *The Gospel according to St. John*, dz. cyt., s. 174.

<sup>2</sup> Por. J. A. T. ROBINSON, *The Priority of John*, London 1985, s. 287; D. A. CARSON, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1991, s. 186.

<sup>3</sup> Por. R. BAUCKHAM, *Nicodemus and the Gurion Family*, art. cyt., s. 37.

<sup>4</sup> Cyt. *Spotkanie Jezusa z Nikodemem (J 3, 1-21)*, „Rocznik Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1 (1973), s. 71.

<sup>5</sup> B. HEMELSOET w sformułowaniu „wzięli więc ciało Jezusa” dostrzega echo prologu (1, 11-12a) i symbol wiary. Por. *L'ensevelissement selon Saint Jean*, s. 47-65, w: *Studies in John*, Leiden 1970, s. 62nn. Inni widzą tu nawet aluzję do chrztu, por. J.-M. AUWERS, *La nuit de Nicodème (Jean 3, 2; 19, 39) ou l'ombre du langage*, „Revue Biblique” 97 (1990), s. 501. D. D. SYLVA koncentruje interpretację symboliczną na słowie ὄθω: „I note that in John's gospel ὄθω is associated with the power of death. Thus, in John 11, 44 we read that Lazarus came out from the tomb with „his hands and feet bound” (δεδεμένος). In John 18, 22. 24 the Jews bind Jesus so as to put him to death (see John 11, 53. 57). Thus, the account of the binding of Jesus' body for burial (John 19, 40) shows that for Nicodemus and Joseph Jesus is held

i Nikodem troszczył się o to, by Jezus został pochowany zgodnie z żydowskim rytuałem, i to nie w zbiorowej mogile przeznaczony dla skazańców, lecz w prywatnym grobowcu<sup>1</sup>. Wkład Nikodema jest znaczny: taka ilość wonności (100 funtów) sygnalizuje, że wyprawiono Jezusowi iście królewski pogrzeb<sup>2</sup>.

### 3. OKOLICZNOŚCI WIZYTY NIKODEMA

Nikodem przyszedł do Jezusa nocą – dlaczego? Dlaczego czwarty Ewangelista uwypuklił ten szczegół? Co chciał przez podkreślenie tej okoliczności osiągnąć? Noc (νύξ) występuje w Ewangelii Jana kilkakrotnie: 9, 4; 11, 9, 10; 13, 30; 19, 39. W ww: 9, 4; 11, 10; 13, 30 noc ma walor symboliczny i zdecydowanie negatywny. Czy to samo można powiedzieć o w. 3, 2? M. Meinertz, który poświęcił nocy w czwartej Ewangelii cały artykuł, opowiada się tu za jej symbolicznym znaczeniem, które podpira odwołaniem się do Janowego

---

by the power of death; they have not understood Jesus' life beyond death". Cyt. *Nicodemus and his Spices*, „New Testament Studies” 34 (1988), s. 148.

<sup>1</sup> Wnioski M. de Jonge dotyczące pogrzebu w postaci: „A new era in God's dealings with mankind through Jesus, the Messiah and the Son of God, has begun; Joseph and Nicodemus have not been able to look further than the tomb in the garden near the place where Jesus was crucified”, cyt. *Nicodemus and Jesus. Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel*, „Bulletin of the John Rylands Library” 53 (1970-1971) 337-359, s. 343, są pozbawione jakichkolwiek podstaw. Józef i Nikodem ryzykując swoją reputacją, zabiegają o godny pochówek Jezusa. To wszystko. Te postacie są w tym miejscu pozytywnymi bohaterami i niech takimi pozostaną.

<sup>2</sup> Według hipotezy J. CHMIELA, opartej na starożytnych judaistycznych tradycjach prawnych (Miszna plus Talmud) pogrzeb Jezusa rzeczywiście odbył się według żydowskiego sposobu grzebania umarłych, ale stosownie do rytuału przeznaczonego dla tragicznie zmarłego, który podczas procesu umierania przelał własną krew. W tym wypadku zwłok nie obmywano wodą ani nie namaszczano olejem. Zakrwawione ciało owijano płótnem z wonnościami. Olejem zaś namaszczano ściany grobowca, a takie namaszczenie było równoznaczne z namaszczeniem ciała. Ponieważ tego zabiegu nie zdążono dokonać przed szabatem, dlatego niewiasty wczesnym rankiem tuż po szabacie udają się do grobowca, by dopełnić ceremoniał pogrzebowy. Zob. tenże, *Pogrzeb Jezusa w świetle zwyczajów żydowskich*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1984), s. 119-127.

zastosowania słowa ciemność (σκοτία)<sup>1</sup>. C. K. Barrett przychyliła się do podobnego wyjaśnienia<sup>2</sup>. R. Pesch zauważa, że noc stworzyła atmosferę tajemniczości, misterium – odpowiednią do treści objawienia o narodzinach z góry<sup>3</sup>. H. Sahlin patrzy na tę noc nawet przez pryzmat nocnego przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone<sup>4</sup>. Inni komentatorzy nie wykluczając zamierzonej symboliki nocy, lokują ją na drugim planie<sup>5</sup>.

Druga tendencja tłumaczy wzmiankę o nocy w kategoriach zwyczajności. Noc była czasem sposobnym do studiowania Tory a niezrządkiem studium to przeradzało się w długą dyskusję między rabinami<sup>6</sup>. Byłby to więc dogodny czas, by z dała od zgiełku dziennych interesów i wizyt oddać się rozmowie, dyskusji.

Trzecia tendencja odkrywa w tym szczególnie chronologicznym sugestię do lęku Nikodema, przypisywanego mu na bazie odniesienia

---

<sup>1</sup> „Die Nacht ist die Zeit der Finsternis, d. h. die Zeit, in der sich irgend ein Mangel zeigt. Die Finsternis ist vor allem die geistige Finsternis der Gottesferne”. Cyt. *Die „Nacht“ im Johannesevangelium*, „Theologische Quartalschrift” 133 (1953), s. 401.

<sup>2</sup> „(...) it is perhaps more probable that he (autor czwartej Ewangelii – B. G.) intended to indicate the darkness out of which Nicodemus came into the presence of the true Light (cf. VV. 19-21)”. Cyt. *The Gospel according to St. John*, dz. cyt., s. 170. Podobnie sądzą: R. E. BROWN [„John consistently recalls this detail (19, 39) because of its symbolic import”. Cyt. *The Gospel according to John*, dz. cyt., s. 130] i R. Schnackenburg, por. *Das Johannesevangelium*, t. 1 (1-4), Freiburg-Basel-Wien 1965, s. 380.

<sup>3</sup> Por. „Ihr müßt von oben geboren werden”. *Eine Auslegung von Joh 3, 1-12*, „Bibel und Leben” 7 (1966), s. 209.

<sup>4</sup> „Ein Anknüpfungspunkt liegt schon darin, dass Nikodemus zu Jesus in der Nacht kam. So geschah auch der Durchzug durch das Meer während der Nacht; vgl. Ex 14, 20f. 26. Die „Nacht” bedeutet aber wahrscheinlich zugleich die Nacht des Todesreiches; durch Tod zum Leben führt das Heil”. Cyt. *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala 1950, s. 13.

<sup>5</sup> Por. I. de la POTTERIE, *Jesus et Nicodemus: de necessitate generationis ex Spiritu (Jo 3, 1-10)*, „Verbum Domini” 47 (1969), s. 193; L. STACHOWIAK, *Spotkanie Jezusa z Nikodemem (J 3, 1-21)*, art. cyt., s. 71.

<sup>6</sup> Świadcstwa w tej mierze zebrał Billerbeck, zob. II, 419n. „Statuty qumrańskie” obligowały swoich członków do studium Tory dniem i nocą. Stojący na czele zrzeczenia mają na ten cel przeznaczyć trzecią część wszystkich nocy w roku, por. 1 QS 6, 7-8. Do zwykłego, chronologicznego oznakowania nocy przychyliła się np. F. P. Cotterell, por. *The Nicodemus Conversation. A Fresh Appraisal*, „The Expository Times” 96 (1984-1985), s. 238.



do bojaźni Józefa z Arymatei, która tego ostatniego sparaliżowała przed publicznym zdeklarowaniem się do kręgu uczniów Rabbiego z Nazaretu<sup>1</sup>. W tym wypadku Nikodem obawiałby się kompromitacji. Stanowisko to zbija J.-M. Auwers argumentacją, że w tym czasie, w którym wrogość do Jezusa nie została jeszcze zdeklarowana a Cudotwórca zyskał w Jerozolimie uznanie dzięki dokonany znakom, Nikodem nie miał się czego obawiać<sup>2</sup>. Zdaje się, że Nikodem miał się już wtedy czego obawiać. Autor artykułu przeoczył incydent w świątyni, kiedy to Jezus naruszył zakres kompetencji ich opiekunów i interes bankierów. To na pewno sprowadziło na Niego niezyczliwą obserwację przedstawicieli władzy. A Nikodem jest jednym z nich. Sytuacja więc stała się niezręczną dla niego, bez względu na motywy, które popchnęły go do nocnej wizyty.

Chociaż żadnej interpretacji nocy nie można z góry wykluczyć, to zdaje się, że wzmianka o niej wykracza poza historyczny detal. Gdyby było inaczej Ewangelista nie powróciłby do niej dwukrotnie, a zwłaszcza w momencie wprowadzania Nikodema na scenę w narracji o pogrzebie: „który przyszedł do Niego po raz pierwszy nocą” (J 19, 39). Z drugiej strony nie nadawałbym ewentualnej symbolicznej interpretacji nocy nadmiernej wagi<sup>3</sup>.

#### 4. CEL ODWIEDZIN

W jakim charakterze przybywa Nikodem do Jezusa? Zapewne nie jako kandydat na ucznia, jak chciałaby tego wybujała pobożność religijna, lecz jako instancja nadrzędna, kontrolna – i Jan ma tego świadomość. Druga część wiersza 3, 2 zdaje się komunikować to nam nader dobitnie: „Rabbi, wiemy że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel”. Z podobnym uznaniem zwraca się do Jezusa pewien zwierzchnik u Łukasza, z tym, że dochodzi wówczas do postawienia pytania (Łk 18, 18nn).

---

<sup>1</sup> Por. A. DURAND, *The Gospel according to St. John*, w: tenże, *The Word of Salvation. A Commentary on the Gospel*, t. 2, s. 443-987, Milwaukee 1957, s. 548.

<sup>2</sup> Por. *La nuit de Nicodème (Jean 3, 2; 19, 39) ou l'ombre du langage*, art. cyt., s. 483.

<sup>3</sup> Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań-Warszawa 1975, s. 158.

Wprawdzie faryzeusze uznają Jezusa za nauczyciela w synop-  
tycznie odcisniętej narracji (Mk 12, 13nn i par.)<sup>1</sup>, to jednak J. N. Sug-  
git przestrzega przed wyprowadzaniem z formy Rabbi zbyt daleko  
idących wniosków<sup>2</sup>. Forma Rabbi pojawia się osiem razy w czwartej  
Ewangelii. Siedem razy w zastosowaniu do Jezusa (1, 38. 50; 3, 2; 4,  
31; 6, 25; 9, 2; 11, 8) a raz do Chrzciciela!<sup>3</sup> Rabbi nie jest tutaj grzech-  
nościową przesadą czy komplementem<sup>4</sup>. W tym zwrocie wyraża się  
uznanie dla autorytetu Jezusa, autorytetu, który uzyskał relatywnie  
szybko w stolicy narodu, w Jerozolimie. Nie jest to w żadnej mierze  
akt wyznania, ale uznanie. Nikodem wypowiada go w imieniu pewnej  
nieokreślonej grupy – „wiemy”<sup>5</sup>. F. P. Cotterell wymienia cztery gre-  
mia w Ewangelii, do których może się odnosić ten pluralis w naszym  
miejscu: Sanhedryn, grupę rabinów, rzesze ludu, wielu (2, 23). Sam  
opowiada się za drugą propozycją<sup>6</sup>. My optujemy za gremium San-  
hedrynu.

Nikodem przychodzi do Jezusa i na powitanie serwuje Mu więc  
diagnozę elity żydowskiej, którą niewątpliwie podziela („wiemy”):  
„Rabbi... od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mo-  
że tych znaków czynić, które Ty czynisz, jeśli Bóg nie byłby z nim”<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. J. PAINTER, *Quest Stories in John 1-4*, „Journal for the Study of New Testa-  
ment” 41 (1991), s. 55n.

<sup>2</sup> Por. *Nicodemus – The True Jew*, „Neotestamentica” 14 (1981), s. 95.

<sup>3</sup> Warto w tym miejscu przytoczyć ustalenia B. F. Westcott’a odnośnie tytułu  
Rabbi: „The title was one of late date, not having come into use till the time of Her-  
od the Great, with the Schools of Shammai and Hillel. It is formed like «Master»  
from a root meaning «great», and was used in three forms, Rab, Rabbi, Rabban  
(Rabbun, John 20, 16). According to the Jewish saying, «Rabbi was higher than Rab,  
Rabban than Rabbi, but greater than all was he who [like the prophets] was not  
called by any such title”». Cyt. *The Gospel according to St. John*, dz. cyt., s. 48.

<sup>4</sup> J. H. NEYREY postrzega w w. 2 nie kwestię, lecz aż konfesję, por. *John III –  
A Debate over Johannine Epistemology and Christianity*, „Novum Testamentum” 23  
(1981), s. 118.

<sup>5</sup> „Wiemy (...) hoc verbum indicat aliquam cognitionem absolutam et immedi-  
atam, seu certitudinem inconcussam”. Tak wyjaśnia rzecz I. de la POTTERIE, cyt. *Je-  
sus et Nicodemus: de necessitate generationis ex Spiritu (Jo 3, 1-10)*, art. cyt.,  
s. 194.

<sup>6</sup> Por. *The Nicodemus Conversation. A Fresh Appraisal*, art. cyt., s. 239.

<sup>7</sup> G. GAETA dostrzega w „powitalnym słowie” Nikodema następujący schemat  
organizujący ją: „interpellazione; affermazione autoritaria; giustificazione di tale af-

Formuła: „od Boga przyszedłeś” zdaniem I. de la Potterie nie jest ani biblijna, ani judaistyczna, lecz typowo Janowa<sup>1</sup>. Dostrzega ona w Bogu źródło dotychczasowej misji Jezusa<sup>2</sup>. Jej ciągłość uwypukla perfectum „przyszedłeś” (ἐλήλυθας)<sup>3</sup>. Kwalifikację boskiego pochodzenia misji Jezusa przeprowadzono na podstawie dokonanych znaków. Chociaż znaki odgrywają niepoślednią rolę w czwartej Ewangelii<sup>4</sup>, to jednak nie pojawiają się one na ustach Nikodema w tym specyficznym Janowym znaczeniu. Judaizm miał do dyspozycji kryteria służące do weryfikacji aspirantów (Pwt 13, 1-6; 18, 18-22). Sanhedryn był ciałem upoważnionym do tego zadania. Wśród kryteriów weryfikacyjnych osobę i misję Jezusa wyszczególniono tu znaki, a nie treść doktryny czy pobożność, zaś ocenę: „jeśli Bóg nie byłby z nim” zamknięto, zdaje się, w urzędowej formule, nawiązującej do słownictwa starotestamentowego (np. Rdz 21, 20; Wj 3, 12; 21, 20; Sdz 6, 13; Jr 1, 19; Dz 10, 38)<sup>5</sup>. Asystencją Boga cieszyły się wybitne osobistości wiary Izraela: Izaak (Rdz 26, 24); Jakub (Rdz 28, 15; 31, 3); Jozue (Pwt 31, 23); Mojżesz (Wj 3, 12); Sędziowie (np. Gedeon: Sdz 6, 12. 16); prorocy (Iz 41, 10; Jr 1, 8). Oficjalnie i wpływowe gremium judaizmu uważa więc, że znaki legitymizują Jezusa jako nauczyciela („didaskalos”).

---

fermazione”. Por. *Il dialogo con Nicodemo. Per l'interpretazione del capitolo terzo dell'evangelo di Giovanni*, Brescia 1974, s. 45.

<sup>1</sup> Por. *Jesus et Nicodemus: de necessitate generationis ex Spiritu* (Jo 3, 1-10), art. cyt., s. 194n.

<sup>2</sup> Na boskie źródło osoby i misji Jezusa wskazują u Jana trzy przyimki: ἀπὸ θεοῦ, ἐκ τοῦ θεοῦ, παρὰ θεοῦ. Powiązane są one także z metaforami Boga. Por. M. de JONGE, *Nicodemus and Jesus. Some Observations on Misunderstanding und Understanding in the Fourth Gospel*, art. cyt., s. 351n.

<sup>3</sup> „Die Aussage ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας ist nicht nur unzureichend, sondern sie ist gänzlich falsch; die Wahrheit würde und müßte nämlich lauten: ἀπὸ θεοῦ ἐξελήλυθας (13, 3; 16, 30) bzw. ἐκ / ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξελήλυθας (8, 42; 16, 27f; 17, 8)”. Cyt. O. HOFIUS, *Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3, 1-21*, s. 33-80, w: O. HOFIUS, H.-C. KAMMLER, *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, Tübingen 1996, s. 38.

<sup>4</sup> Por. M. GOULDER, *Nicodemus*, „The Scottish Journal of Theology” 44 (1991), s. 157.

<sup>5</sup> Por. też R. BULTMANN, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., s. 95, nota 1.

„Didaskalos” [jak też „didache” (nauka)] jest derywatem od czasownika „didaskein” – pouczać<sup>1</sup>. Słowo „didaskein” zjawia się w Ewangelii w: 6, 59; 7, 14. 28. 35; 8, 20. 28; 9, 34; 14, 26; 18, 20; „didaskalos” – w: 1, 38; 3, 2. 10; 11, 28; 13, 13. 14; 20, 16; „didache” – w: 7, 16. 17; 18, 19. Warto wspomnieć o tym, że blisko tytułu nauczyciela u Jana stoi tytuł „rabbi”<sup>2</sup>: 1, 38. 49; 3, 2. 26; 4, 31; 6, 25; 9, 2; 11, 8. Choć w 1, 38 dokonano jakby utożsamienia rabiego i didaskalosa, to w 3, 2 Jan zdaje się ich rozróżniać, podobnie jak w 13, 13 (didaskalos i kyrios). Didaskalos przywołuje urząd, rabbi – godność.

Dla S. Pancaro „didaskein” jest synonimem „lalein” i stanowi termin objawieniowy. Praktycznie zawsze „didaskein” odniesiono w czwartej Ewangelii do Jezusa jako podmiotu a także przedmiotu nauczania<sup>2</sup>. Jan stosuje „didaskein” w innym znaczeniu, niż judaizm czy Synoptycy. W czwartej Ewangelii z reguły Jezus naucza. Nauczanie Jezusa pochodzi wprost od Boga i nie płynie z kompetencji w Torze zdobytej w szkole jakiegoś rabina. Dla Jezusa Tora nie stanowi ostatecznego punktu odniesienia dla nauczania; powołanie się na nią spełnia rolę apologetyczną<sup>3</sup>. Czasownik „didaskein” pełni w Ewangelii Jana poniekąd specyficzną funkcję. Najpierw Jezus jest tym, który został pouczony bezpośrednio przez Boga, potem On poucza uczniów, w końcu przybędzie Duch, który pouczy uczniów Jezusa o wszystkim<sup>4</sup>.

Ale bynajmniej nie w tym sensie stosuje „didaskein” / „didaskalos” Nikodem. Reprezentuje On oficjalne stanowisko Sanhedrynu, które brzmi: „jesteś afiliowany, na mocy boskiej legitymacji do godności nauczyciela Tory i my to uznajemy”. Czyli Jezus dowiaduje się, że otrzymał akredytację Sanhedrynu do grona „doktorów honoris causa” Tory. Nie jest On doktorem instytucjonalnym, jak Nikodem. Tę okoliczność podkreśli potem Jezus (ironicznie?) w postępie wymiany zdań: „ty jesteś ów nauczyciel Izraela i tego nie wiesz?”

---

<sup>1</sup> Odpowiednikiem hebrajskim dla tytułu *didaskalos* jest *moreh*, który pochodzi od tego samego etymonu co *Torah*, od czasownika *jarah* (יָרָה) – dawać wskazówki, pouczać a także *strzelać*.

<sup>2</sup> Por. *The Law in the Fourth Gospel*, Leiden 1975, s. 80.

<sup>3</sup> Por. jw., s. 80-83.

<sup>4</sup> Por. T. A. CASTELLARÍN, *El „ΔΙΔΑΣΚΕΙΝ” de Jesús; estudio exegético-teológico del término en el cuarto Evangelio*, Rosario 1993, s. 103.

(3, 10). Sposób nadania Jezusowi tytułu nauczyciel nie mógł zostać przeprowadzony na drodze „instytucjonalno-naukowej”, gdyż Jezus „me memathekos” – „nie był uczniem” doktorów Tory.

Na tym pierwszym etapie rozpoznania Sanhedrynu mesjaństwo Jezusa jest wykluczone. Jan bardzo ciekawie rozwija doktrynę o Mesjaszu tak za pomocą bezpośrednich wzmianek, jak i aluzyjnych<sup>1</sup>. Z jednej strony referuje on teologiczno-judaistyczne przekonania o Mesjaszu, silnie naznaczone socjologią. Kwestię Mesjasza podejmuje on dwukrotnie za pomocą samego tytułu „Mesjasz”, który przytacza w greckiej transkrypcji „Messias” (Μεσσίας) z hebrajskiego języka – „Maszjach” (משיח): 1, 41 (środowisko żydowskie); 4, 25 (środowisko samarytańskie), co jest ewenementem w skali Nowego Testamentu. W obydwóch wypadkach przywiązuje się do hebrajskiego tytułu wzmiankę, że jego greckim odpowiednikiem jest „Christos” (Χριστός). I odtąd „Christos” będzie tytułem mesjańskim w czwartej Ewangelii. Jednak nie jest to tytuł chrystologiczny w znaczeniu Pawłowym. Z drugiej strony Jan konsekwentnie pokazuje samoświadomość mesjańską Jezusa. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że Janowy Jezus identyfikuje się z figurą Mesjasza od samego początku publicznej misji, chociaż nie wchodzi On w polemikę, czy w dyskusję w temacie rozumienia tekstów mesjańskich<sup>2</sup>. Wyraźnym świadectwem za Jego mesjańską samoświadomością jest chociażby dialog z Samarytanką: „Rzekła do Niego kobieta: „Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrystusem. Gdy Ów przyjdzie, obwieści nam wszystko. Powiedział do niej Jezus: Ja jestem, który mówi ci” (4, 25n).

Egzegeci przeoczą tak dla uchwycenia Janowej doktryny mesjanologicznej, jak i dla rozumienia tła dla rozmowy z Nikodemem, wagę narracji o „oczyszczeniu świątyni” (2, 13-22). W tej narracji należałoby widzieć wprowadzenie w owo nocne spotkanie. Tam zaczyna się problem, który owocuje niespodziewaną wizytą Nikodema.

---

<sup>1</sup> Zob. M. de JONGE, *Jewish Expectations about the Messiah according to the Fourth Gospel*, *New Testament Studies* 19 (1972-1973), s. 246nn.

<sup>2</sup> F. Gryglewicz: „Ponieważ tytuł Mesjasza mógł być wieloznaczny, a ze strony żydowskiej był pojmowany politycznie (np. 10, 24), dlatego wierni uściślali go przez dodawanie innych tytułów albo przez tytuły zastępcze, np. wybrany Boży (1, 34), król Izraela (1, 49; 12, 13), zbawiciel świata (4, 42), prorok (6, 14; 7, 40. 52), święty Boży (6, 69), Syn Boży (np. 11, 27)”. Cyt. *Janowy Kościół a teologia czwartej Ewangelii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1979), s. 40.

Pierwszy pobyt w Jerozolimie u Jana rozpoczyna Jezus od porządków w świątyni, co bezapelacyjnie przywodziło na myśl inaugurację mesjańskiej ery. Zachowanie się Jezusa prowokuje natychmiastową reakcję. „Ioudaioi” domagają się od Niego znaku uwierzytelniającego „tę uzurpację” – oczywiście chodzi im o znak rozpoznawczy i kwalifikujący go jako Mesjasza. W odpowiedzi słyszą: „Zburzcie ten przybytek a w trzech dniach podniosę go”. Była to mesjańska wypowiedź zawoalowana w symbolicznej warstwie. Nawet dla uczniów Jezusa zasłona na niej spoczywała aż do momentu Jego śmierci i zmartwychwstania: „Gdy więc powstał z martwych, przypomnieli sobie Jego uczniowie, że to powiedział i uwierzyli Pismu i słowu, które rzekł Jezus” (2, 22). Chociaż uczniowie wtedy na pewno nie zrozumieli jej symbolicznej wymowy, to inaczej przedstawia się sprawa z literalnym brzmieniem sentencji. Otóż G. Reim, specjalista od starotestamentowego podłoża czwartej Ewangelii, wykazał, że według Targumu do Izajasza 53, 5 Mesjasz miał wznieść świątynię na nowo!<sup>1</sup> Jezus nie tylko miał samoświadomość mesjańską, ale także wzbudzał tę świadomość u swoich zwolenników, a świadczy o tym zdecydowana reakcja władz żydowskich; w postępie wydarzeń, wskutek narastającej wrogości do Jezusa, związanej także z Jego wzrastającą popularnością u ludu, Sanhedryn podejmuje uchwałę wyłączenia z Synagogi każdego, kto uzna Go za Mesjasza (por. 9, 22)<sup>2</sup>.

Sanhedryn w erze zatargu świątynnego zdaje się również wykluczać tytuł proroka dla Jezusa, bo: „żaden prorok nie powstaje z Galilei” (7, 52). Jeśli osoba Chrzciciela wzbudzała u elit pytania o godność Mesjasza i proroka, to tych wątpliwości nie było w stosunku do Rabbiego z Nazaretu. Jezus dla przedstawicieli nauki, władzy i świątyni Jerozolimy jest nauczycielem Tory pochodzącym od Boga – i nikim więcej<sup>3</sup>. Potem i to ustalenie boskiego pochodzenia Jego charyzmatu nauczycielskiego zakwestionuje się: „Wiemy, że

---

<sup>1</sup> Por. *Targum und Johannesevangelium*, „Biblische Zeitschrift” 27 (1983), s. 10.

<sup>2</sup> Wzmianki o charakterze i sposobie represji Synagogii wobec żydów-chrześcijań od czasów Gamaliela II podaje np. F. GRYGLEWICZ, *Słowo Boże i jego słuchanie*, s. 207-227, w: tenże, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin <sup>2</sup>1992, s. 216.

<sup>3</sup> „Du bist von Gott gekommen, ja; aber du bist nur ein großer „Lehrer“, mehr nicht”. Cyt. W. de BOOR, *Das Evangelium des Johannes*, t. 1, Wuppertal <sup>7</sup>1980, s. 104.

ten człowiek jest grzesznikiem” (9, 24); „Co do Niego nie wiemy skąd jest” (9, 29).

W jakim zatem celu przychodzi Nikodem do Jezusa? Po instrukcję?<sup>1</sup> Za podobnymi spekulacjami stoi naiwna i sentymentalna pobożność religijna. Porozmawiać jak rabin z rabinem?<sup>2</sup> W świetle poczynionych przez nas ustaleń, wydaje się, że Nikodem przybywa jako instancja nadrzędna w stosunku do Jezusa. Przybywa w imieniu własnym, aby wymienić poglądy (noc) i urzędowo (wiemy), by po przyjacielsku ostrzec Go przed „nadmiernymi aspiracjami”, które popchnęły Go już raz do zamachu na płynność świątynnego porządku i interesu.

Nikodem jest postacią wyjątkową w czwartej Ewangelii. Podczas gdy Janowe individua pojawiają się i znikają jak meteoryty, Nikodem pozostaje „kometą”. Od pewnego czasu nurtuje egzegetów pytanie, do czego zakwalifikować go: do typów, czy do alegorycznych figur? Tak alternatywnie postawił kwestię W. Oehler<sup>3</sup>. Zdaje się, że Jan wybrał z patrimonium tradycji bardzo wyraziste postacie, by następnie ustylizować je na reprezentatywne typy. Według różnorodnych szacunków Nikodem ma być symbolem tych judeochrześcijan<sup>4</sup>, którzy wahają się przed radykalną decyzją zerwania z Synagogą<sup>5</sup>. Z drugiej strony ma on reprezentować judaizm ortodoksyjny,

---

<sup>1</sup> Tak sądził A. BEEL, *Colloquium Iesu cum Nicodemo (I)*, „Collationes Brugenses” 39 (1939), s. 204.

<sup>2</sup> Por. O. HOFIUS, *Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3, 1-21*, art. cyt., s. 37.

<sup>3</sup> Zob. *Typen oder allegorische Figuren im Johannesevangelium?*, „Evangelische Theologie” 16 (1956), s. 422-427.

<sup>4</sup> „He was probably a prominent early Jewish Christian whose name was known to John, perhaps a successful Jewish Christian missionary in Ephesus. Nicodemus he portrays then, as a typical Jewish Christian, who never belonged properly to „the disciples”, i.e. the orthodox, Johannine, Pauline-Christian Church”. Cyt. M. GOULDER, *Nicodemus*, art. cyt., s. 156.

<sup>5</sup> Por. F. GROB, *Faire l'oeuvre de Dieu*, Paris 1986, s. 22.

oficjalny<sup>1</sup>, judaizm, który nie wierzy w Jezusa jako Mesjasza i Zbawiciela<sup>2</sup>. Z trzeciej strony ma być typem progresywnej wiary<sup>3</sup>.

Sądźmy, że Nikodem, będąc reprezentantem także uczonego judaizmu ortodoksyjnego, odstaje od jego postawy zasadniczo. Przejawia postawę otwartości przy całym obciążeniu stereotypowym, które dzieli z grupą, do której przynależy. Te i wiele innych rzeczy popychają go do nocnej wizyty, z której wychodzi mocno skonfundowany. Zapewne doznał wtedy wstrząsu, który pozostawił w nim trwałe ślady, skoro później zorganizuje Jezusowi oficjalny pogrzeb. Ten pogrzeb był publicznym aktem odwagi cywilnej. Nikodem uczcił Kogoś, Kto został uznany przez praworządne władze narodu żydowskiego za religijnego przestępcę.

Gdańsk

BOGUSŁAW GÓRKA

## KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

---

Beata Dudek

### SŁOWO JEZUSA DO KOŚCIOŁA W FILADELFII (Ap 3, 7-13)

Apokalipsa należy prawdopodobnie do pism najostrożniej czytanych przez współczesnych chrześcijan spośród wszystkich nowotestamentalnych ksiąg ze względu na swoją tajemniczość, bogactwo i niesamowitość symboli. Z pewnością jednak warto „przywrócić” ją Kościołowi i przybliżyć jej treść dzisiejszemu wierzącemu. Jest ona bowiem żywym słowem Bożym, objawieniem Jezusa Chrystusa

---

<sup>1</sup> Por. I. de la POTTERIE, *Structura primae partis Evangelii Iohannis (capita III et IV)*, „*Verbum Domini*” 47 (1969), s. 130-140; L. CANTWELL, *The Quest for the Historical Nicodemus*, „*Religious Studies*” 16 (1980), s. 482.

<sup>2</sup> Por. F.-M. BRAUN, *Le baptême d'après le quatrième Évangile*, „*Revue thomiste*” 48 (1948), s. 371; R. F. COLLINS, *The Representative Figures of the Fourth Gospel*, „*Downside Review*” 94 (1976), s. 36n.

<sup>3</sup> Por. S. M. SCHNEIDERS, *Born Anew*, art. cyt., s. 191.



(Ap 1, 1) i mimo, że autor księgi czyni wyraźne aluzje do historycznej sytuacji ówczesnego Kościoła, to prorocstwo, które przekazuje dotyczy całego Kościoła wszystkich czasów. Jedną z części Apokalipsy (Ap 1, 4-3, 22), będącej pismem okólnym do gmin małoazjatyckich, jest list do Kościoła w Filadelfii (Ap 3, 7-13). Perykopa ta pod względem literackim wykazuje wiele cech wyroczni prorockiej, która została ujęta przez autora w schemacie starożytnego listu. List ów składał się z trzech części: wstępu, części głównej i zakończenia<sup>1</sup>. W badanym liście części te oprócz treści, różni styl i osoba, do której bezpośrednio autor listu się kieruje. Mianowicie we wstępie (3, 7) Jezus zwraca się do Jana i przedstawia się, w części głównej (3, 8-11) znajdują się elementy prorockiego stylu dialogu ja – ty (Jahwe – Izrael)<sup>2</sup>, w zakończeniu odbiorcą przekazu są: „zwycięzca” (3, 12) i ten, „kto ma ucho” (3, 13). Ponadto części te są ze sobą wzajemnie powiązane przez te same lub odpowiadające sobie wyrażenia<sup>3</sup>. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że listy Apokalipsy stanowią jedyny wypadek w Nowym Testamencie, gdzie autorem nie jest apostoł, lecz sam Pan Jezus Chrystus odbywający niejako duszpasterską wizytację wspólnot.

## 1. ADRES I NADAWCA (3, 7)

Werset ten zawiera dane dotyczące dwóch osób: adresata i nadawcy listu. Poniższy paragraf będzie dotyczył dokładnego rozpoznania i określenia cech tychże postaci.

Rozpoczynające perykopę słowo καί (α, ι), które stoi również na początku innych pięciu listów (oprócz pierwszego), wskazuje na kontynuację myśli, spaja każdy poszczególny list z całością orędzia do Kościoła powszechnego ujętego w symbolu liczby siedem. Wyra-

---

<sup>1</sup> Por. J. W. ROSŁOŃ, *Św. Paweł, w: Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań-Warszawa 1969, s. 368-370.

<sup>2</sup> Por. W. ZALEWSKI, *Untersuchungen über die literarische Gattung der Apokalypse 1-3*, Roma 1973, s. 21.

<sup>3</sup> Na przykład wersety 3, 7 i 3, 13 tworzą inkluzję. W części głównej dostrzec można apokaliptyczny kontrast: synagoga szatana (3, 9a) i mieszkańcy ziemi (3, 10) są przeciwieństwem gminy, do której skierowane wyznanie miłości znajduje się w centrum (3, 9b).

zenie „anioł Kościoła” nie mające paralel poza księgą, doczekało się wielu interpretacji, które można podzielić na dwie główne grupy: anioł jako istota indywidualna o charakterze niebieskim lub ziemskim oraz jako istota zbiorowa<sup>1</sup>. Do pierwszej grupy należy rozwiązanie: anioł stróż na podstawie faktu, iż termin *αγγελος* w księdze oznacza zawsze istoty duchowe. Jest ono mało prawdopodobne ze względu na samą treść listów oraz na niezrozumiałe pośrednictwo Jana w przekazie poselstwa od Chrystusa do anioła. Inni uważają, że symbol ten odnosi się – według pierwotnego helleńskiego znaczenia – do posłańca, który wiozł listy lub do reprezentanta gminy<sup>2</sup>. Wielu egzegetów widzi w aniołach Kościołów (na podstawie Ml 2, 7; Ag 1, 13; Dn 12, 3) zwierzchników gmin – biskupów. Ta interpretacja ma pewne uzasadnienie historyczne; mianowicie w czasie kiedy pisana była Apokalipsa, status hierarchiczny Kościołów Azji Mniejszej był już dość dobrze określony (wiemy o tym z listów św. Ignacego). Z drugiej strony istnieje pewna trudność – treść listów wskazuje na zbiorowego adresata. Interpretacja drugiego typu utożsamia anioła z samym Kościołem, wskazuje na personifikację jego ducha i znak jedności na podstawie analogii z aniołem reprezentantem (Dz 12, 15)<sup>3</sup>. Koncentrując się na samej księdze Apokalipsy należy stwierdzić, że wyraz *αγγελος* występuje w niej aż 67 razy na 175 w całym Nowym Testamencie i odnosi się do istoty transcendentnej, choć zawsze związanej z rzeczywistością ludzką. Transcendencja ta z reguły ma sens pozytywny, a aniołowie spełniają swe funkcje w ramach toczącej się historii zbawienia<sup>4</sup>. Niekiedy jednak słowo „anioł” nie oznacza osoby, lecz jest personifikacją literacką, która stanowi symbol odniesienia jakiejś rzeczywistości ludzkiej do Boga. Wyrażenie „anioł Kościoła” występuje po raz pierwszy w wizji wstępnej (1, 20), gdzie aniołowie utożsamieni zostali z siedmioma gwiazdami trzymanymi przez Chrystusa w prawej ręce i umieszczeni w kontekście siedmiu świeczników oznaczających Kościoły, wśród których Pan się przechadza (1, 13; 2, 1). W przedstawieniu się Jezusa gminie

---

<sup>1</sup> Por. U. VANNI, *Apocalise: Egesi dei brani scelti*, Roma 1990-1991, s. 16.

<sup>2</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959, s. 295.

<sup>3</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 296; U. VANNI, dz. cyt., s. 16.

<sup>4</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 17.

efeskiej podjęty został ten sam obraz; tu jednak spostrzega się, iż Chrystus nie tylko ma (εχων – 1, 16), ale trzyma z mocą (κρατων – 2, 1) owe siedem gwiazd, czyli ma nad nimi władzę. Obraz ten jednak – siedem gwiazd w prawej ręce – nie posiada żadnej analogii ani w Biblii, ani w tradycji judaistycznej<sup>1</sup>. Same zaś gwiazdy należą do świata symboliki kosmicznej i wskazują na transcendencję, która pochodzi z czynnego wpływu Chrystusa (2, 1)<sup>2</sup>. Zaś dwukrotne (1, 20; 2, 1) umieszczenie „gwiazd” obok „świeczników” stawia obie rzeczywistości: aniołów i Kościoły na jednej płaszczyźnie eklezjalnej. Ponadto aniołowie Kościołów są w pewnej relacji do siedmiu Duchów Boga (3, 1). Wydaje się więc, iż oba symbole: gwiazdy i świeczniki odnoszą się do samego Kościoła ukazując jego dwa aspekty: transcendentny dany przez Chrystusa i Jego mocą podtrzymywany, który realizuje się w wymiarze przestrzenno-czasowym, w historycznej i liturgicznej rzeczywistości Kościoła, w którym Jezus jest obecny. Pewne potwierdzenie takiej interpretacji stanowi fakt siedmiokrotnego rozdzielania rzeczownika αγγελος od εκκλησια przy pomocy konkretnej nazwy gminy. Z drugiej zaś strony interpretacja ta prawdopodobnie nie wyczerpuje głębi znaczenia symbolu, gdyż zwrot ten przez swój enigmatyczny charakter i zgodnie ze stylem autora ewokuje różne rzeczywistości. Byłoby tu więc wskazanie na konkretne osoby – współpracowników Pana: prawdziwych aniołów, którzy pomagają wspólnocie kościelnej w realizacji jej wymiaru nadprzyrodzonego<sup>3</sup>, czy też zwierzchników gmin, otwartych na głos Ducha<sup>4</sup>. Podsumowując można stwierdzić, iż zwrot „anioł Kościoła” oznacza Kościół w jego aspekcie transcendentnym, który pochodzi od jego Pana, Jezusa Chrystusa, a udzielany jest za pomocą Ducha Bożego (3, 1).

---

<sup>1</sup> F. SIEG, *Siedem gwiazd – aniołowie siedmiu Kościołów* (Ap 1, 20), RBL 36 (1983), s. 133, stwierdza, że istnieje jedynie pewna daleka analogia w Hi 38, 31 – że Bóg posiada moc nad gwiazdami oraz w Henochu etiopskim (18, 13-16; 21, 1-6) – siedem gwiazd jako metafora istot świadomych i odpowiedzialnych, które zostały ukarane.

<sup>2</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 18.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 22.

<sup>4</sup> Nie wydaje się by chodziło tu o proroków, jak pisze F. SIEG (art. cyt., s. 135-136), lecz raczej o biskupów.

Gmina, do której skierowany został list znajduje się εν Φιλαδέλφεια. Starożytna Filadelfia – dzisiejsze Ala-Sheher<sup>1</sup> – była położona 45 kilometrów na południowy wschód od Sardów w żyznej dolinie rzeki Kogamis na granicy trzech krain: Lidii, Frygii i Mizji. Na południe i wschód od miasta rozciągał się wulkaniczny płaskowyż za słynnymi winnicami, które były jednym ze źródeł dochodu mieszkańców. Filadelfia została założona przez króla Pergamu Attala II Filadelfa (159-138 r. przed Ch.) w celu rozprzestrzeniania greckiej kultury w Lidii i Frygii. W 133 r. przed Ch. miasto zostało zajęte przez Rzymian. W 17 r. po Ch. dwanaście miast Azji Mniejszej, wśród nich także Filadelfia, legło w gruzach. Przy odbudowie miastu udzielono pomocy z kasy państwowej, za co z wdzięczności przyjęło nazwę Neocezarea, od czasów Wespazjana z dodatkiem Flavia<sup>2</sup>, nadal jednak funkcjonowała poprzednia nazwa<sup>3</sup>. Zwano je także Małymi Atenami, gdyż posiadała wiele świąt i świątyń<sup>4</sup>. Z powodu licznych winnic silny był kult Dionizosa, poza tym czczono Słońce, Asklepioisa, prawdopodobnie znajdowało się tam również sanktuarium Janusa<sup>5</sup>. Chrześcijaństwo zapoczątkował w Filadelfii prawdopodobnie św. Paweł podczas pobytu w Efezie (Dz 19, 10)<sup>6</sup>. Konstytucje apostołskie (7, 46, 9) podają informację, że sam św. Piotr ustanowił tam biskupem niejakiego Demetriusza<sup>7</sup>. Niebezpieczeństwo groziło młodej gminie ze strony Żydów, o czym wspomina św. Ignacy Antiocheński (Ad Philad. Inscr. 1; 3, 1; 6, 1)<sup>8</sup>. Gdy islam zalał Azję Mniejszą Filadelfia była przez długi czas, bo aż do 1390 r., jedynym wolnym miastem chrześcijańskim. Wyznawcy Chrystusa są tam obecni do dziś –

---

<sup>1</sup> Czyli „Czerwonawe Miasto” od czerwonych wzgórz na jego tyłach (R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 86). H. STRĄKOWSKI (*Filadelfia*, PEB, t. 1, s. 379) podaje nazwę „Bosdzadz”.

<sup>2</sup> Por. J. STRAHAN, *Philadelphia*, DACH, t. 1, s. 211-212.

<sup>3</sup> Por. G. B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St John the Divine*, London 1966, s. 51.

<sup>4</sup> Por. J. STRAHAN, art. cyt., s. 212.

<sup>5</sup> Por. H. TURKANIK, *Księga Objawienia*, Jastrzębie Zdrój 1993, s. 106; A. Janowski, dz. cyt., s. 159; Tenże, Aktualność apokaliptycznych listów do siedmiu Kościołów, RBL 3 (1959), s. 272.

<sup>6</sup> Por. J. STRAHAN, art. cyt., s. 211.

<sup>7</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 22.

<sup>8</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 159.

jest ich około pięciu tysięcy (obok siedemnastu tysięcy muzułmanów), a przewodzi im biskup<sup>1</sup>.

Po określeniu osoby adresata, nastąpi teraz analiza nadawcy przesłania, który po wezwaniu „napisz” dokonuje autoprezentacji rozpoczynając ją od słów ταδε λεγει. Zwrot „to mówi” występuje w Septuagincie około 250 razy tłumacząc w ten sposób hebrajskie אמר lub wyrażenia podobne<sup>2</sup>. Zwrot יהוה אמר יהוה jest tak zwanym słowem posłańca używanym przez proroków Starego Testamentu; po nim prorok wypowiadał słowo w pierwszej osobie – oraculum. Formuła ta pochodzi ze starożytnego sposobu przekazywania wiadomości przez posłańców używanego w dyplomacji czy życiu prywatnym (Rdz 32, 5; 2 Krl 18, 19). Spotyka się ją również w oraculach z Mari<sup>3</sup>. Wyrażenie to występuje również w perskich i rzymskich dekretach królewskich, lecz trzeba powiedzieć, że autor Apokalipsy nawiązał raczej do dziedzictwa starotestamentalnego, przypisując w ten sposób mówiącemu autorytet Boga<sup>4</sup>.

Dwa tytuły o αγιος ο αληθινος nie występują w wizji wstępnej (1, 9-20), lecz znajdują się połączone spójnikiem και w 6, 10 („Władca święty i prawdziwy”). Αγιος to słowo najczęściej wyrażające w Nowym Testamencie ideę świętości i będące najbliższym greckim odpowiednikiem hebrajskiego שׁדק<sup>5</sup>. Dokładnej etymologii rdzenia שׁדק nie da się określić; wskazuje się na rodzinę rdzeni קד o idei „oddzielać”. שׁדק ściśle łączy się z kultem i dlatego wszystko, co ma z nim pozytywny związek: Bóg, człowiek, rzecz, przestrzeń, czas może być tym terminem objęte. Rzeczownik שׁדק opisuje panujący stan rzeczy, a nie działanie (świętość, a nie poświęcenie). Z kolei przymiotnik שׁדק w odniesieniu do Boga traci element kultu i przyjmuje znaczenie „boski”<sup>6</sup>. Świętość Boga nie posiada więc w pierwszym rzędzie sensu moralnego i nie jest jakimś Jego atrybu-

---

<sup>1</sup> Por. J. STRAHAN, art. cyt., s. 212; W. BARCLAY, dz. cyt., s. 160.

<sup>2</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 23.

<sup>3</sup> Por. L. STACHOWIAK, *Profetyzm*, w: *Wstęp do ST*, red. tenże, Poznań 1990, s. 250; J. KUDASIEWICZ, *Kaznodzieja jako prorok*, „Współczesna ambona”, s. 150-151.

<sup>4</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 23.

<sup>5</sup> Dla porównania αγιος występuje w NT 233 razy, αγνος – 8 razy, ιερος – 4 razy, οδιος – 8 razy, ρσεμνος – 4 razy. Zob. G. B. STEVENS, *Holiness*, DB, t. 2, s. 399.

<sup>6</sup> Por. O. PROCKSCH, K. G. KUHN, αγιος, TWNT, t. 1, s. 88-89.

tem, lecz opisuje Jego naturę<sup>1</sup> (Iz 6, 3; Am 4, 2; Oz 11, 9), staje się Jego imieniem (Ha 3, 3; Iz 40, 25; 49, 7). Nie chodzi więc o samą boską transcendencję wynikającą z idei separacji, lecz o bogactwo i pełnię Bożego życia, które wyraża się nie tylko w doskonałej czystości Boga i całkowitym oddzieleniu od wszelkiego zła, ale i w Jego przymierzu z ludźmi<sup>2</sup>. Warto też zwrócić uwagę, iż tytuł ten w Starym Testamencie nie odnosi się nigdy do oczekiwanego Mesjasza<sup>3</sup>. W Nowym Testamencie świętość Boga wspomniana jest dość rzadko<sup>4</sup>, a przymiotnik *αγιος* w zdecydowanej większości przypadków jest odniesiony do Ducha, często również – w liczbie mnogiej – do ochrzczonych. Nieczęsto również tytuł ten przypisywany jest Chrystusowi, przy czym obserwuje się dwa typy mówienia o Jezusie jako świętym<sup>5</sup>. Pierwszy wskazuje przede wszystkim na Jego pochodzenie i szczególną relację z Ojcem. Są to wypowiedzi typu „Święty Boga”, „Święty sługa Boga”<sup>6</sup>. Drugi zaś – sam tytuł „Święty” (np. 1 P 1, 15) – sugeruje starotestamentalne imię Jahwe i stanowi milczące oświadczenie boskości Chrystusa. Taka właśnie deklaracja znajduje się w badanym tekście. Warto też zauważyć, iż tytuł ten występuje jedynie w tym liście, skierowanym do gminy najbardziej pochwalanej. Można powiedzieć, że świętemu Kościołowi przedstawia się Chrystus jako święty.

Drugi z tytułów *αληθινος* wraz z przymiotnikiem *αληθης* pochodzi od rzeczownika *αληθεια* (prawda) stanowi jeden z ulubionych terminów pism Janowych. W Apokalipsie jednakże rzeczownik ten nie występuje, a z przymiotników tylko ten pierwszy, który opisuje Boga lub Chrystusa (3, 7. 14; 6, 10; 19, 11), słowa (19, 9; 21, 5; 22, 6), sądy (16, 7; 19, 2) oraz drogi (15, 3). Rozróżnienie między obydwoma przymiotnikami nie jest do końca jasne i określone<sup>7</sup>. Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, iż w Septuagincie *αληθης* nie

---

<sup>1</sup> Por. A. B. DAVIDSON, *God in OT*, DB, t. 2, s. 204; J. L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible*, London-Dublin 1972, s. 365.

<sup>2</sup> Por. paradoksalny tytuł *Święty Izraela*. J. de VAULX, *Święty*, STB, s. 973; G. B. STEVENS, art. cyt., s. 399-400.

<sup>3</sup> Por. F. SIEG, dz. cyt., s. 95.

<sup>4</sup> Por. Mt 6, 9; J 17, 11; 1 P 1, 15-16; 1 J 2, 20; Ap 4, 8; 6, 10.

<sup>5</sup> Por. J. L. MCKENZIE, dz. cyt., s. 366-367.

<sup>6</sup> Por. Mk 1, 12; Łk 4, 34; J 6, 69; Dz 4, 27. 30.

<sup>7</sup> Por. G. QUELL, G. KITTEL, R. BULTMANN, *αληθεια*, TWNT, t. 1, s. 249.

jest nigdy użyte w stosunku do Boga. Przeciwnie αληθινος, które jest użyte kilka razy (Wj 34, 6; 2 Krn 15, 3; Iz 65, 16; Ps 86, 15) tam, gdzie tekst hebrajski posiada מוֹנֵן lub מוֹנֵן słowa pochodzące od rdzenia מוֹן wyrażającego ideę stałości, niezmienności, niewzruszoności<sup>1</sup>. Stosowane do osób: Boga i człowieka jest to termin religijny, który oznacza wierność przymierzu i obietnicom<sup>2</sup>. Głębokie osadzenie autora Apokalipsy w tradycji starotestamentalnej wskazuje, iż bardziej opiera się on na biblijnym ujęciu prawdy niż na klasycznym greckim, gdzie prawdziwy znaczy tyle co autentyczny, zgodny z rzeczywistością<sup>3</sup>. Potwierdzałoby taką interpretację użycie przez autora tylko przymiotnika αληθινος oraz umieszczenie go obok πιστος (wierny) (3, 14; 19, 11; 21, 5; 22, 6)<sup>4</sup>, a również w połączeniu z δικαιοσ (sprawiedliwy) (15, 3; 16, 7; 19, 2)<sup>5</sup>. W sumie αληθινος jako tytuł Chrystusa mniej wskazuje na Jego prawdziwość i autentyczność jako osoby, a bardziej opisuje Jego pełną wiarygodność i prawdomówność.

Głównym symbolem wersetu 3, 7c jest klucz. Jego posiadaczem jest Jezus Chrystus – Święty i Prawdomówny. Co nowego mówi o Nim ten obraz, jakie jest znaczenie owego klucza? Wyrażenie „mieć klucz” to biblijna i rabinistyczna metafora i znaczy tyle, co „sprawować wszelką władzę w jakimś domostwie”<sup>6</sup>. W całym Nowym Testamencie słowo „klucz” występuje sześć razy, zawsze w znaczeniu przenośnym, z czego cztery razy w Apokalipsie. Są to klucze do Królestwa niebieskiego dane przez Jezusa Piotrowi (Mt 16, 19), klucz poznania, który posiadają uczeni w Piśmie (Łk 11, 52). W Ap 1, 18 jedyny raz poza 3, 7 posiadaczem klucza jest Chrystus. Mianowicie są to klucze śmierci i otchłani, które nabył On przez swe zmartwychwstanie będące zwycięstwem nad śmiercią; są to klucze do zbawienia wiecznego. Dwoma pozostałymi kluczami są: do studni

---

<sup>1</sup> Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 85-86; H. MUSZYŃSKI, *Prawda*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 231

<sup>2</sup> Por. H. MUSZYŃSKI, art. cyt., s. 231; Por. I. de la POTTERIE, *Prawda*, STB, s. 763.

<sup>3</sup> Por. I. de la POTTERIE, art. cyt., s. 763; R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 85.

<sup>4</sup> Można tu widzieć hendiadys. G. QUELL..., art. cyt., s. 250.

<sup>5</sup> Znaczenie מוֹנֵן przybiera też odcień „sprawiedliwy”. G. QUELL..., art. cyt., s. 250.

<sup>6</sup> Por. E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1921, s. 39.

czeluści (9, 1) i do czeluści (20, 1), które są w posiadaniu aniołów i oznaczają władzę nad szatanem i mocami ciemności<sup>1</sup>. W Starym Testamencie metaforą tą posłużył się prorok Izajasz, gdy zapowiadał odebranie władzy zarządzania pałacem królewskim Szebnie, a przekazanie jej Eliakimowi. Z tego tekstu wyraźnie skorzystał autor Apokalipsy.

Oto zestawienie wersetów:

Ap 3, 7c mający klucz Dawida ο εχων την κλειν Δαυιδ	Iz 22, 22 położę klucz domu Dawidowego δωσω την κλεισα οικου Δαυιδ na jego ramieniu
Ten, który otwiera, a nikt nie zamknie ο ανοιγων και ουδεις κλεισει	gdy on otworzy nikt nie zamknie και ανοι χει και ουκ εσται ο αποκλειων
Ten, który zamyka, a nikt nie otwiera και κλειων και ουδεις ανοιγει	gdy on zamknie nikt nie otworzy και κλεισει και ουκ εσται ο ανοιγων

Zauważyć można, iż Jan poczynił w tekście Izajasza pewne zmiany. Mianowicie wyrażenie to zostało odniesione do Chrystusa i wyrażone w czasie teraźniejszym, a particippia zostały przełożone na formy osobowe czasowników i odwrotnie. Wniosek płynący z tych modyfikacji jest następujący: akcent został położony na aktualność tegoż przymiotu Jezusa, także dla gminy oraz na ścisłą jego przynależność do osoby Chrystusa przez użycie rodzajnika „o” (ten, który)<sup>2</sup>. Warto też zwrócić uwagę, że tekst Izajasza mówi o Bożej obietnicy („położę klucz” – futurum), podczas gdy w Apokalipsie Chrystus już jest posiadaczem klucza. Natomiast pominięcie słowa „dom” można wytłumaczyć faktem, iż Jan nie chciał, by kojarzono go z państwem Dawida<sup>3</sup>. Zwrot ten – „dom Dawida” oznacza w Starym Testamencie po prostu dom, w którym Dawid mieszkał<sup>4</sup>, lecz częściej jeszcze ród Dawida oraz panowanie jego samego i jego następców nad Izraelem<sup>5</sup>. W Nowym Testamencie osoba i dom Dawida złączone są z Mesjaszem (np. Mt 22, 42; Łk 1, 69), również księga Apokalipsy łączy

<sup>1</sup> Por. E. MICHON, *Symbolika kluczy w Apokalipsie*, SW 4 (1967), s. 141. 148-157.

<sup>2</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 24.

<sup>3</sup> Por. E. MICHON, art. cyt., s. 145.

<sup>4</sup> Np. 1 Sm 19, 11; 1 Krn 17, 1; Iz 7, 2.

<sup>5</sup> Np. 2 Sm 3, 1. 6; 7, 26; 2 Krn 10, 19; 21, 7; Ps 122, 5; Iz 7, 3; 22, 22; Jr 21, 12; Za 12, 7-12.



wyraźnie te dwie postacie nazywając Jezusa Odrosłą i potomstwem Dawida (5, 5; 22, 16) umieszczając Go w ten sposób na królewskiej linii mesjańskiej. Jeśli chodzi o czynność otwierania i zamykania, to również w Starym Testamencie jest ona odniesiona do Boga w księdze Hioba 12, 12.

Odnosząc powyższe stwierdzenia do wersetu 3, 7c należy powiedzieć, iż fakt posiadania klucza przez Jezusa oznacza Jego pełną władzę. Jaki jest zakres tej władzy? W liście do Efezjan Paweł mówi, że Bóg wszystko poddał pod stopy Jezusa. Opierając się jednak na źródłowym tekście Iz 22, 22 pytać trzeba o znaczenie domu. Otóż domem Chrystusa jest Kościół (por. Hbr 3, 6; 1 Tm 3, 15), szerzej – Królestwo Boże ziemskie i niebieskie, w którym Chrystus jako potomek Dawida, Mesjasz – Król panuje i posiada najwyższy autorytet<sup>1</sup>. Można mówić o różnych aspektach tego wyłącznego władania. To Chrystus pozwala (lub nie) wejść do nowego miasta Dawida – niebieskiego Jeruzalem<sup>2</sup>. Tak jak u Izajasza wejście przed oblicze króla było możliwe tylko za pośrednictwem Eliakima, tak tu nikt nie przychodzi do Boga inaczej, jak tylko przez Jezusa – jedyną, nową i żywą drogę<sup>3</sup>. Widziano w tym symbolu także klucz do Pisma Świętego, dostęp do wiedzy Bożej lub nieba<sup>4</sup>. Cały ten obraz posiada swój wyraźny związek z treścią listu („otwarte drzwi” 3, 8).

## 2. SŁOWO PANA DO KOŚCIOŁA (3, 8-11)

Druga część omawianej perykopy stanowi treść listu. Kontakt został już nawiązany, wspólnota wie, że mówi do niej Pan i że słowa Jego są prawdą (3, 7). Obok dwóch przedstawionych osób: Chrystusa i Kościoła, będących ze sobą w zażyłej relacji ja – ty, pojawiają się inne, które w pewien sposób tworzą kontekst sytuacji wspólnoty.

„Znam twoje czyny” (οἶδα σου τα εργα) – są to pierwsze słowa, które Pan przekazuje gminie filadelfijskiej. Wyraz οἶδα pojawia się

---

<sup>1</sup> Por. E. MICHON, art. cyt., s. 146-147; W. BARCLAY, *Objawienie św. Jana*, t. 1, Warszawa 1981, s. 161.

<sup>2</sup> Por. F. T. GLASSON, *The Revelation of John*, Cambridge 1965, s. 34.

<sup>3</sup> Por. W. BARCLAY, dz. cyt., s. 162.

<sup>4</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 159.

we wszystkich siedmiu listach jako rozpoczynający ich część główną (2, 2. 9. 13. 19; 3, 1. 8. 15) zaraz po przedstawieniu się osoby mówiącego. Słowo to oznacza znajomość pełną, bez mówienia o procesie zdobywania tej wiedzy, w przeciwieństwie do γινωσκω – „poznaję”; οἶδα ma też w sobie aspekt relacji – może znaczyć „żyję z kimś w przyjaźni”<sup>1</sup>. Inaczej jednak niż w pozostałych listach i niż można by się było spodziewać po zwrocie tym nie następuje wyliczenie ἐργα – tj. cnót i wad gminy, lecz pojawia się pierwsza z trzech obietnic rozpoczynająca się partykułą wskazującą ἰδοῦ. Stąd proponuje się wzięcie tego zapewnienia w nawias, a połączenie „znam twoje czyny” bezpośrednio z „bo (οτι) mała masz moc... imienia mego”<sup>2</sup>. Podobne połączenie z οτι występuje w 3, 1. 15. Wymienia więc Jezus – On, który jest Panem swego Kościoła i wie o nim wszystko – trzy aspekty stanu duchowego wspólnoty, wzajemnie ze sobą powiązane. Owe czyny to: mała moc, zachowanie słowa Pana i niezaparcie się Jego imienia. Stwierdzenie posiadanie przez Kościół małej mocy odnosi się do jego małej liczebności (co potwierdza Ignacy Antiocheński<sup>3</sup>) lub też do jego niewielkiego znaczenia w mieście, szczególnie w porównaniu z Żydami<sup>4</sup>. Bardziej jednak, analogicznie do zbliżonego treściowo tekstu przesłania do Smyrny, gdzie Pan mówi „znam twój ucisk i ubóstwo” (2, 9), chodzi o moc, która się w słabości doskonali (por. 2 Kor 12, 9). Jest to ubóstwo, którego sama gmina jest świadoma i stanowi ono antytezę tego, co sądzi o sobie Kościół w Laodycei, który uważa siebie za bogatego i samowystarczającego (3, 17). Słabość ta jest elementem pozytywnym, gdyż zaakceptowana staje się przestrzenią dyspozycyjności, w którą wkracza Chrystus ze swymi darami<sup>5</sup>. O ile uznanie własnej małej mocy jest stałą postawą gminy (ἐχελες – czas teraźniejszy), to dwa kolejne chwalone czyny dotyczą konkretnych wydarzeń z przeszłości (aoryst); prawdopodobnie Widzący ma na myśli prześladowanie chrześcijan ze strony Żydów (por. 2, 9). Występujący tu spójnik και

---

<sup>1</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 27; R. POPOWSKI, dz. cyt., s. 420.

<sup>2</sup> Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 86.

<sup>3</sup> Cyt. za F. SIEG, dz. cyt., s. 98.

<sup>4</sup> Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 87.

<sup>5</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 28.

ma znaczenie przeciwstawne – „a jednak”<sup>1</sup>, chodzi o kontrast z małą mocą. Wyrażenie τηρειν του λογοντους λογους – zachowywać, przestrzegać, strzec słowo (słowa) występuje w Apokalipsie kilka razy (3, 10; 22, 7. 9) oraz w Ewangelii Jana obok drugiego typowo Janowego zwrotu „zachowywać przykazania”<sup>2</sup>. Autor nazywa błogosławionymi tych, którzy strzegą „słów proroctwa tej księgi” (22, 7; por. 1, 3<sup>3</sup>). W 3, 8 sens λογος odnosi się jak w Ewangelii do nauki Jezusa; jest to słowo, które Bóg powierzył swemu Synowi, aby On przekazał je ludziom (J 17, 8). Wynika z tego, że gmina wiernie strzegła depozytu słowa Bożego oraz stosowała je w praktyce, przestrzegała go, nawet w momencie krytycznym. Jeszcze mocniej dramat owej wspominatej chwili z przeszłości podkreśla zwrot „nie zaparłeś się imienia mego”. Jan w swej Ewangelii używa tego czasownika, gdy mówi o zaparciu się Piotra (13, 38; 18, 25. 27). Podobne pochwały jak wierni w Filadelfii otrzymuje gmina w Pergamonie: „a trzymasz się mojego imienia i wiary mojej się nie zaparłeś” (2, 13) oraz w Efezie: „zniosłeś wiele dla imienia mego” (2, 3). Imię – według biblijnego, głębszego sensu tego słowa – oznacza istotę osoby, czy wręcz samą osobę. W Nowym Testamencie spotyka się zwroty typu: „wzywać imienia Jezusa” (Dz 9, 15), „wierzyć w imię Jezusa” (1 J 3, 23), „przyjmować chrzest w imię Jezusa Chrystusa” (Dz 2, 38), „mieć życie w imię Jego” (J 20, 31). Zatem Jezus wyraża tu uznanie dla wspólnoty, która wiernie przy Nim trwała i nie wyparła się swej przynależności do Niego, która to przynależność zostanie jeszcze w liście potwierdzona (3, 12).

Wspominana uprzednio obietnica Chrystusa prawdopodobnie pojawia się w tym, załamującym nieco ciągłość myśli, miejscu tekstu dla ukazania związku daru („otwarte drzwi, których nikt nie może zamknąć”) z autoprezentacją Dawcy („mający klucz Dawida, który otwiera, a nikt nie zamknie” – 3, 7). Powiązanie to wskazuje w pierwszym rzędzie na pewność wypełnienia się obietnicy – drzwi pozo-

---

<sup>1</sup> Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 87.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 369.

<sup>3</sup> W Łk 11, 28 znajduje się w podobnym kontekście słowo φυλασσειν, które autor Ap zamienia na τηρειν, które jest przekładem hebrajskiego rdzenia *ncr* i stanowi aluzję do nazwy Nazarejczyk (hebr. *hannocri*) dotyczącej Chrystusa i chrześcijan. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 136.

staną na pewno przed gminą otwarte, ponieważ jedynym posiadaczem klucza jest Jezus Chrystus<sup>1</sup>. Czasownik *δίδωμι* (daję) ma tu sens zbliżony do *τιθημι* (umieszczam, stawiam)<sup>2</sup>. Czas perfectum, w którym została wyrażona ta czynność podkreśla jej dokonanie – drzwi już zostały otwarte i nadal są. Na pytanie, czego symbolem są owe *θυρα ηνεωγμενη* dawano kilka odpowiedzi<sup>3</sup>. Najprawdopodobniejszą jest ta, biorąca za podstawę figurę Pawłową (1 Kor 16, 9; 2 Kor 2, 12; Kol 4, 3), będąca symbolem możliwości apostołskich<sup>4</sup>. Dlatego można by nazwać Filadelfię miastem misjonarskim<sup>5</sup>, gdyż zadanie jej szczególnie powierzone odpowiada celowi, dla którego została założona. Obowiązek i zaszczyt świadczenia o Chrystusie został dany wszystkim Jego uczniom, tu jednak został wyraźniej ukazany, a działalność ewangelizacyjna, którą Kościół w Filadelfii ma podjąć będzie najpewniej dotyczyć Żydów<sup>6</sup>. Cały ten obraz jest, być może, aluzją do miejscowego kultu Janusa – opiekuna drzwi, bram i kluczy<sup>7</sup>.

W wersecie 3, 9 drugie *ιδου* otwiera kolejną zapowiedź ingerencji Pana. *Διδω* to poboczna forma *δίδωμι* – daję i ma tu sens „powierzać” analogicznie jak w J 17, 6, gdzie mowa jest o tym, że Bóg powierzył pewnych ludzi swemu Synowi; tu Syn powierza pewną grupę wspólnocie Kościoła. Oba dary Jezusa: otwarte drzwi (3, 8) i ludzie z synagogi szatana (3, 9) są ze sobą powiązane i oznaczają w sumie nawrócenie tychże osób dzięki działalności gminy. Całe wyrażenie opisujące tę grupę występuje w podobnej formie w liście do Smyrny: „mówiący o sobie, że są Żydami, a nie są nimi, lecz synagogą szatana” (2, 9). Nazwanie Żydów synagogą szatana nawiązuje do zwrotu *η συναγωγη του κυριου*, który czasami tłumaczy w Sep-

---

<sup>1</sup> Por. F. T. GLASSON, dz. cyt., s. 34.

<sup>2</sup> Por. R. POPOWSKI, dz. cyt., s. 135-136. 602.

<sup>3</sup> A. LÄPPE (dz. cyt., s. 83) uważa, że drzwiami tymi jest sam Jezus Chrystus – na podstawie J 10, 7; 14, 6. Wg innych są to drzwi do mesjańskiego królestwa – zob. W. BARCLAY, dz. cyt., s. 164, czy też do Miasta Świętego – zob. F. Sieg, dz. cyt., s. 97.

<sup>4</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 159.

<sup>5</sup> Por. W. M. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, London 1904, s. 391, cyt. za J. STRAHAN, art. cyt., s. 211.

<sup>6</sup> Por. W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1966, s. 226; G. B. CAIRD, dz. cyt., s. 51.

<sup>7</sup> Por. A. JANKOWSKI, art. cyt., s. 272.

tuagincie יהרה קהל (Lb 16, 3; 20, 4)<sup>1</sup>. Lecz imię to Żydom już nie przysługuje, a nawet kłamią oni mówiąc o sobie Ιουδαϊοι, gdyż nie przyjęli obiecanego Mesjasza i dlatego też odpadli od wspólnoty ludu Bożego<sup>2</sup>. Prawdziwy bowiem judaizm to wiara w Chrystusa, a nie sama narodowość, gdyż sukcesja wybraństwa przeszła na chrześcijan (por. Rz 9, 6-8)<sup>3</sup>. Zwrot „synagoga szatana” razi swą ostrością; pokazuje jednak dobitnie konsekwencje nieprzyjęcia przychodzącego Boga, odrzucenie Go powoduje wyjście poza przestrzeń zbawienia i opowieszenie się po stronie wrogów Pana i Jego Kościoła.

Działalność Jezusa („oto sprawię, że...) spowoduje radykalną zmianę postawy Żydów w stosunku do chrześcijan mieszkających w Filadelfii. Mianowicie skutkiem czynu Chrystusa będzie przyjście i padnięcie do stóp (czasownik προσκυνησουσιν wyraża ideę oddania głębokiego pokłonu, padnięcia na twarz, ucałowania stóp lub szaty). Czasowniki te wyrażają postawę narodów wobec Boga (15, 4), a źródło swe mają w Iz 60, 14: „pójdą do ciebie z pokłonem i padną do twoich stóp” oraz w 49, 23: „twarzą do ziemi hołd ci będą oddawać i pył z twoich stóp będą lizać i poznasz, że Ja jestem Pan”<sup>4</sup>. Widzący Apokalipsy bierze więc za podstawę żydowskie oczekiwania i nadzieje, że pogańscy ciemniźcyiele uznają religijną wyjątkowość narodu wybranego, i odwraca je – to właśnie żydowscy prześladowcy Kościoła muszą zrozumieć, że to on jest teraz prawdziwym Izraelem, do którego Pan mówi jak w Iz 43, 4 – „Ja cię umiłowalem”<sup>5</sup>. Jednakże pokłon oddany zostanie nie Kościołowi jako takiemu, ale Bogu, którego rozpoznają oni jako w nim żyjącego<sup>6</sup> (por. Za 8, 22-23) i który też najpierw będzie powodem ich przyjścia. Zatem w Ap 3, 9 znajduje się zapowiedź konwersji Żydów w Filadelfii. Nie będzie ona zasługą i dziełem samych nawróconych ani nawet gminy, lecz Jezusa, posługującego się jednakże ludźmi jako narzędziami<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 88.

<sup>2</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 29.

<sup>3</sup> Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 30.

<sup>4</sup> Występuje tu również podobnie jak w 3, 9b konstrukcja tworząca prorockie słowo dowodowe γινωσθη οτι εγω.

<sup>5</sup> Por. G. B. CAIRD, dz. cyt., s. 53.

<sup>6</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 30.

<sup>7</sup> Por. G. B. CAIRD, dz. cyt., s. 53.

Ludzie ci są słabi (por. 3, 8b), ale właśnie takich Pan potrzebuje. I tylko On może uczynić cud przemiany serca przejścia ze śmierci do życia (por. 3, 1), z synagogi szatana do Kościoła Bożego.

Tym fragmentem listu rządzi słowo ἰδοὺ – oto, patrz. Trzykrotnie jego użycie to jakby trzy odsłony: najpierw Chrystus obdarza Kościół łaską ewangelizacji, następnie wskazuje na jej przedmiot – synagoga szatana, wreszcie zapowiada ich nawrócenie<sup>1</sup>. Na zakończenie Jezus mówi o darze bezpośrednio dla wspólnoty – o darze swej ogromnej miłości.

Zdanie: „ponieważ zachowałeś nakaz wytrwałości mojej i Ja cię zachowam” (3, 10) jest zapowiedzią zbawienia (τηρησω), którą poprzedza uzasadnienie. Podkreślona jest wzajemność między Chrystusem a Kościołem („ponieważ... i Ja”); znaczy to, że „zachowujący będą zachowani”<sup>2</sup>. „Słowo mojej wytrwałości” – nie oznacza cierpliwego oczekiwania<sup>3</sup>, lecz cnotę wytrwałości wspominaną często w tej partii Apokalipsy (1, 9; 2, 2. 3. 19). Analogiczny zwrot występujący w 13, 10; 14, 12 υπομονη των αγιων oznaczający wytrwałość praktykowaną przez świętych rzuca światło na wyrażenie „słowo (nakaz) mojej wytrwałości” z 3, 10, które wobec tego rozumieć należy jako Ewangelię wytrwałości praktykowanej przez Chrystusa, który jednocześnie jest przykładem i mocą<sup>4</sup>. Zwrot τηρειν εκ jest typowo Janowy: występuje tylko tu i w J 17, 15: „abyś ich zachował od złego”. W drugiej części tzw. modlitwy arekapańskiej Chrystusa (J 17, 6-19) znajduje się, podobnie jak w omawianym liście, nagromadzenie czasownika „zachowywać” w odniesieniu do różnych osób. W Ewangelii uczniowie zachowali słowo Ojca (17, 6), Jezus zachował ich w imieniu Ojca (17, 12), a teraz prosi, by Ojciec zachował ich od złego (17, 15). W badanej perykopie adresaci zachowali słowo Jezusa (3, 8) oraz słowo Jego wytrwałości (3, 10) a On zachowa ich od godziny próby (3, 10). Również podobnie jak uczniowie (J 17, 18) członkowie gminy filadelfijskiej są posłani (3, 8 – otwarte drzwi). Obietnica zachowania dotyczy więc przede wszyst-

---

<sup>1</sup> Temat nawrócenia Żydów występuje bardzo mocno w Liście do Rzymian 11, 2a. 23b. 28.

<sup>2</sup> Por. W. BARCLY, dz. cyt., s. 166.

<sup>3</sup> Jak np. dopuszcza R. POPOWSKI, dz. cyt., s. 630.

<sup>4</sup> Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 89; por. także A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 160.

kim całkowitego wyzwolenia od władzy szatana, niekoniecznie zaś od zła fizycznego, nieuchronnego w tym życiu. Oznacza ona duchową ochronę dla wiernych Chrystusowi i przypomina pieczętowanie sług Boga (7, 1-3)<sup>1</sup>. Rzeczownik *πειρασμος* (próbą, doświadczenie, pokusa) w Apokalipsie występuje tylko tu; zaś czasownik *πειραζω* znajduje się jeszcze w 2, 2 gdzie opisuje czynność Kościoła dotyczącą fałszywych proroków i 2, 10 – czynności diabła dotyczące Kościoła. Doświadczenie to ma przyjść na cały zamieszkały świat, a dotknie ono „mieszkających na ziemi”. Wyrażenie to ma w Apokalipsie zabarwienie pejoratywne. Są to ci, którzy cieszą się ze śmierci proroków (11, 10), oddali pokłon Bestii (13, 12), upili się winem nierządu Wielkiej Nierządniczy (17, 2), a ich imiona nie są zapisane w księdze życia (17, 8). Nie chodzi więc o wszystkich mieszkańców ziemi – w sensie wszystkich ludzi<sup>2</sup>, ani tym bardziej samych wierzących<sup>3</sup>, ale o przeciwników Boga i Kościoła<sup>4</sup>. Mieszkańcy ziemi stanowią przeciwieństwo chrześcijan, których ojczyzna jest w niebie (Flp 3, 20) i którzy na tej ziemi są gośćmi i pielgrzymami (Hbr 11, 13)<sup>5</sup>. Chodzi o ludzi odrzucających Chrystusa, nazywanych w Ewangelii św. Jana pojęciem „świat”. W sumie Pan w 3, 10 zapowiada ogólnoswiatowe doświadczenie, manifestację zła – prawdopodobnie chodzi o doświadczenia opisane symbolicznie w rozdziałach 8-9 i 16<sup>6</sup> – której wierna i wytrwała gmina w Filadelfii nie musi się obawiać, gdyż zostanie zachowana w wolności od upadku.

„Przyjdę niebawem” oprócz 3, 11 występuje jeszcze w zakończeniu księgi (22, 7. 12. 20) i są to zawsze słowa Chrystusa. Rodzi się pytanie, czy chodzi tu o paruzję<sup>7</sup>, czy też przyjście Pana związane z godziną doświadczenia z 3, 10<sup>8</sup>, czy jeszcze inne. Przystępując do próby wyjaśnienia tej kwestii zaznaczyć trzeba, że cała księga przeniknięta jest atmosferą końca czasów, oczekiwania na wypełnienie się Bożych wyroków, co ma się stać niebawem (1, 1; 22, 6). Nie tyl-

---

<sup>1</sup> Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 90.

<sup>2</sup> Jak sądzi U. VANNI, dz. cyt., s. 31.

<sup>3</sup> Jak pisze W. BOUSSET, dz. cyt., s. 228.

<sup>4</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 160.

<sup>5</sup> Por. G. B. CAIRD, dz. cyt., s. 87-88.

<sup>6</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 161.

<sup>7</sup> Tak np. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 90, U. VANNI, dz. cyt., s. 32.

<sup>8</sup> Por. F. SIEG, dz. cyt., s. 101.

ko Chrystus sam zapowiada swe przyjście, także sam Kościół o nie prosi (22, 20), gdyż pragnie swego eschatologicznego spełnienia, chce już być Oblubienicą Baranka (21, 9) i by wszystko stało się nowe (21, 5). Przyjście Pana będzie miało charakter sądu (22, 12). Jezus jako Sędzia objawia się już w listach; w zależności od stanu wspólnoty spotkanie z Panem będzie radosne (por. Za 2, 14) (2, 25; 3, 11) albo będzie karą (2, 5. 16). Odpowiada On także na pragnienia wierzących w Niego i potwierdza pewność swego przyjścia. Z drugiej strony trzeba powiedzieć, że w Apokalipsie ma miejsce rozszerzenie pojęcia paruzji (choć brak jest tego terminu) i oznacza ona ciągłe przychodzenie Jezusa do Kościoła, który żyje w napięciu pomiędzy „już” a „jeszcze nie”<sup>1</sup>. Z uwagi zaś na silne zabarwienie liturgiczne księgi stwierdzić należy, iż owo przychodzenie i sąd dokonuje się, gdy Kościół sprawuje sakramenty, szczególnie Eucharystię<sup>2</sup>.

Jedynym nakazem Chrystusa występującym w perykopie jest „trzymaj, co masz”. Podobne słowa słyzy gmina tiatyrska: „co macie, zatrzymajcie” (2, 25). Zadaniem wspólnoty jest utrzymanie swego stanu duchowego, który pośrednio uznany został powtórnie za godny pochwały. Gmina ma wobec tego wytrwać w swej małości, w słowie Pana i trzymaniu się Jego imienia (3, 8). Ten wysoki poziom życia Kościoła został osiągnięty poprzez wierność w chwili próby (3, 8) i Pan zachęca go usilnie (κρατεω oznacza trzymanie z całą mocą) do dalszej wierności. Nagrodą za tę postawę jest wieniec<sup>3</sup>. Również gminie w Smyrnie zostaje obiecany wieniec życia, jeśli będzie wierna do śmierci (2, 10). Metafora ta pochodzi ze zwyczaju nagradzania wieńcem zwycięzców w zawodach<sup>4</sup>, do których Nowy Testament porównuje życie chrześcijańskie (1 Kor 9, 25; Flp 3, 14; 2 Tm 2, 5). W Apokalipsie wieńce posiadają między innymi: dwudziestu czterech starców (4, 4. 10), zwycięzca na białym koniu (6, 2), niewiasta (12, 1) oraz siedzący na obłoku podobny do Syna Człowieczego (14, 14). Stanowi on zatem znak zwycięstwa. Oprócz

---

<sup>1</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 122, J. SZLAGA, *Apokaliptyczne „co ma nastąpić niebawem” a oczekiwanie paruzji*, RBL 28 (1975), s. 234.

<sup>2</sup> Por. P. PRIGENT, *Spojrzenie na Apokalipsę*, Warszawa 1986, s. 22.

<sup>3</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 32

<sup>4</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 161; R. H. CHARLES zestawia wieniec z aureolą i białymi szatami, a źródło tej koncepcji widzi w Ps 104, 2a, dz. cyt., s. 58-59. 184.



tę w starożytności wieńce laurowe otrzymywano jeszcze z dwóch okazji: uroczystości weselnych (por. Ap 19, 7-9) oraz w uznaniu wiernej służby (por. Ap 7, 3)<sup>1</sup>. Tak więc ta wspinała nagroda jest dla Kościoła filadelfijskiego przygotowana (w przeciwieństwie do 2, 10), już niejako została wręczona. Teraz jedynie gmina ma uważać, by nikt jej go nie zabrał. Chodzi o to, że człowiek może przez niewierność utracić swe przywileje na rzecz innych<sup>2</sup>, a „łaska nie wyzyskana posłuży komuś innemu” (Mt 25, 28)<sup>3</sup>.

W sumie główna część przesłania perykopy ukazuje wieloaspektowość sytuacji gminy, którą Chrystus zna. Pan chwali pokorną i wierną służbę gminy oraz hojnie ją obdarowuje. Wspólnotę za jej wytrwałość czekają dwie nagrody: doczesna – zachowanie od godziny próby oraz wieczna – wieniec. Dwie pozostałe grupy osób, o których wspomina list: Żydzi i mieszkańcy ziemi w pewnym sensie – poprzez podobny, negatywny stosunek do Boga – utożsamiają się ze sobą<sup>4</sup>. Mimo ich surowej oceny Chrystus pozostawia im szanse: pierwszym – możliwość nawrócenia, drugim – godzinę próby. W konwersji „synagogi szatana” ważną rolę ma odegrać wspólnota Kościoła, przed którą Jezus otworzył drzwi działalności apostołskiej. Poza tym Pan mając świadomość trudnej sytuacji historycznej, w jakiej wspólnota żyje, zapewnia ją o swoim rychłym przyjsciu.

### 3. OBIETNICA I WEZWANIE (3, 12-13)

Ostatni fragment perykopy tworzą dwa odrębne zdania: pierwsze skierowane do zwyciężającego (3, 12), drugie do mającego ucho (3, 13).

Słowo „zwycięzca” występuje w zakończeniu każdego z siedmiu listów i jest terminem typowym dla księgi. Liczba pojedyncza nie wskazuje tu na Kościół – słowa skierowane do niego jako całości

---

<sup>1</sup> Por. H. TURKANIK, dz. cyt., s. 71-72

<sup>2</sup> Np. Jakub–Ezaw (Rdz 27), Saul–Dawid (1 Sm 16), Szebna–Eliakim (Iz 22), Judasz–Maciej (Dz 1).

<sup>3</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 161.

<sup>4</sup> Por. Ewangelię św. Jana, gdzie w rozdziałach 13-17 nie używa się terminu „Żydzi”, a tylko „świat” ze względu na ich synonimiczność. S. MĘDALA, *Świat*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 361.

skończyły się w 3, 11 – lecz na pojedynczych chrześcijan. Słowo to sugeruje kontekst walki, którą Nowy Testament nazywa życie wierzącego w Chrystusa. Nie jest to walka „przeciw krwi i ciału”, lecz „przeciw pierwiastkom duchowym zła” (Ef 6, 12), „przeciw grzechowi” (Hbr 12, 4) oraz zmaganie „o wiarę” (Jud 3). Apokalipsa odsłania duchowe kulisy tej walki: toczy ją Michał i jego aniołowie ze Smokiem (12, 7) i pokonuje go, zaś wierni zwyciężyli „dzięki krwi Baranka i słowu swego świadectwa” (12, 11). Jednak Smok odszedł by walczyć z resztą potomstwa Niewiasty (12, 17), a Bestii zezwolono walczyć ze świętymi (13, 7). Dlatego też chrześcijanin nieustannie musi być gotowy, by stanąć do walki (Ef 6, 10-18a) i by zwyciężać zło dobrem (Rz 12, 21) mocą Chrystusa, który zwyciężył świat (J 16, 33). Z kolei patrząc na kwestię zwycięstwa od strony adresatów listu, to uszczegółowionym dla nich jego warunkiem byłoby dostosowanie się do danych im przez Pana napomnień. W badanej perykopie napomnieniem takim jest wytrwanie do końca w obecnym stanie duchowym<sup>1</sup>.

Pierwszą częścią obietnicy dla zwycięzcy są słowa: „uczynię go filarem”. Filar w tradycji biblijnej jest symbolem oznaczającym czołowych przedstawicieli Ludu Bożego. W judaizmie Abraham zwany był filarem świata, u Klemensa Rzymskiego (1 Klem 5, 2) Piotr i Paweł, a w Ga 2, 9 Piotr, Jakub i Jan są również określani jako filary<sup>2</sup>. W Ap 3, 12 okazuje się, iż może nim być każdy wierzący, jeśli tylko zwycięży; jeśli wytrwa do końca i zostanie zbawiony (Mt 10, 22). Słowa „w świątyni Boga mojego” określają miejsce dla owego filara. Świątynia (ναός) pełniła w tradycji izraelskiej ważną funkcję – Bóg umieścił w niej swe imię (1 Krl 8, 29), uznał ją za swe mieszkanie. Jest ona miejscem centralnym dla kultu Izraela, tam śpieszy się w pielgrzymkach na święta. Jednak powoli kult staje się powierzchowny, co piętnują prorocy (Iz 1, 11-17; Jr 6, 2) i wręcz zapowiadają jej zburzenie (Mi 3, 12; Jr 7, 12-15). Wiele proroctw jednakże opisuje jej przyszłą odbudowę i chwałę (Ez 40-48; Ag 2, 1-9; Iz 60, 7-11). Z drugiej strony pojawia się postulat kultu duchowego i przekonania, że Bóg jest obecny wszędzie tam, gdzie się Go czci.

---

<sup>1</sup> Por. F. STEG, *Warunek zwycięstwa według „Listów do siedmiu Kościołów”* Ap 2-3, AK 100 (1983), s. 62-67.

<sup>2</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 161; R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 91.

Jezus okazuje szacunek dla świątyni, ale wraz z Jego przyjściem kończy się dla niej czas bycia znakiem obecności Bożej, którym od tej pory jest Ciało Chrystusa (J 2, 21), również to mistyczne, czyli Kościół (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 21) oraz każdy chrześcijanin (1 Kor 6, 19). Tak więc mimo, iż ναός w Nowym Testamencie najczęściej oznacza świątynię jerozolimską, to sens teologiczny tego słowa przechyla się na znaczenie duchowe, niematerialne. W Liście do Hebrajczyków ναός posiada także, zapożyczone z apokaliptyki żydowskiej, znaczenie niebieskiego pałacu Boga (9, 11. 24). Podobnie w Apokalipsie bardzo często mowa jest o świątyni niebieskiej, gdzie odprawia się liturgia (4-5; 7, 15) oraz o świątyni – Kościele. Szczególnie dla tej księgi jest zastosowanie ναός w stosunku do Boga i Baranka (21, 22)<sup>1</sup>. W jakiej zatem świątyni Boga zwycięzca będzie filarem? Jeśli chodzi tu o metaforę Kościoła, oznacza to, iż „zwycięzca” będzie pełnił w nim doniosłą i zaszczytną funkcję, porównywalną z funkcjami apostołów (Ga 2, 9). Ze względu jednak na bliski kontekst Nowego Jeruzalem (3, 12b), w którego opisie brak jest świątyni, gdyż jest nią „Pan Bóg Wszechmogący oraz Baranek” (21, 22); a także na religijny sens świątyni jako znak Bożej obecności, metafora ta wskazuje raczej na szczególną i nierozzerwalną łączność zwycięzcy z Bogiem<sup>2</sup>, wręcz jedność z Nim, taką jedność, o którą modlił się Jezus (J 17, 21n). Dodatkowo trwałość tej więzi podkreśla zwrot „i na zewnątrz już nie wyjdzie”. Dla mieszkańców miasta często cierpiącego z powodu trzęsień ziemi jest to obraz bardzo wymowny, ponieważ stanowi obietnicę bezpieczeństwa i stałości<sup>3</sup>, której w życiu fizycznym było im brak. W sumie zdanie to wskazuje na wielką godność i wywyższenie zwycięskiego chrześcijanina oraz na trwałe jego wejście w sferę boską, a wszystko to jest darem Pana.

Kolejna rzecz, którą uczyni Jezus to napisanie trzech imion: Boga, Nowego Jeruzalem i swojego. Jest to wybitnie Jego kompetencja, albowiem On jest Objawieniem Ojca, On wprowadza do Kościoła i do wspólnoty ze sobą<sup>4</sup>. Nie jest jasne, czy „na nim” odnosi się do „zwycięzcy” czy do „kolumny”. Gdyby chodziło o kolumnę to znany

---

<sup>1</sup> Por. F. AMIOT, *Świątynia*, STB, s. 964-969.

<sup>2</sup> Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 91.

<sup>3</sup> Por. W. BARCLAY, dz. cyt., s. 169-170.

<sup>4</sup> Por. F. SIEG, dz. cyt., s. 104.

jest starożytny zwyczaj lokalnych kapłanów państwowego kultu, iż na końcu swej służby stawiali oni w granicach świątyni statuetkę pisząc na niej swe imię, imię ojca, miejsce urodzenia oraz rok urzędowania. Być może w 3, 12 znajduje się aluzja do tej praktyki i byłoby to wskazaniem na kapłańską godność wierzących<sup>1</sup>. Bardziej prawdopodobne jednak jest, iż wypisanie imienia dotyczy samej osoby zwycięzcy, co zgodne jest z tradycją biblijną<sup>2</sup>. Mianowicie najwyższy kapłan miał na czole złoty diadem z inskrypcją „poświęcony dla Pana” (Wj 28, 36). Możliwe, że Widzący Apokalipsy miał na myśli ten element ze stroju kapłańskiego, do którego to stroju czyni także aluzję przy opisie murów Nowego Jeruzalem, które podobnie jak pektorał (Wj 28, 15-20) zawierają dwanaście drogocennych kamieni (21, 19-20)<sup>3</sup>. W Apokalipsie mowa jest ponadto o wypełnieniu Bożej obietnicy z Księgi proroaka Izajasza (56, 5; 62, 2): aniołowie opieczętowują na czołach sługi Boga (7, 3), na górze Syjon stoi z Barankiem sto czterdzieści cztery tysiące mających wypisane na czole „imię Jego oraz Jego Ojca” (14, 1), wreszcie słudzy Boga i Baranka obecni w Nowym Jeruzalem będą mieli „imię Jego” na swych czołach (22, 4). Zatem na czole zwycięzcy zostaną wypisane trzy imiona, określające jego potrójną przynależność. Najpierw wspomniane jest „imię Boga mojego”. Tak więc zwycięzca nie tylko poznaje Ojca, lecz także poprzez Syna staje się Jego własnością. Czterokrotnie występujący w tym wersecie zwrot „Bóg mój”, który częsty jest u proroków, wskazuje na szczególną więź dwóch osób: mówiącego i Boga; w Apokalipsie (por. 3, 2) oznacza, iż „Syn Boży nie zapomina, że jest też Synem Człowieczym”<sup>4</sup>.

Po drugie zwycięzca zostaje określony jako obywatel „miasta Boga mojego Nowego Jeruzalem”. Motyw Jerozolimy jako miasta Bożego istnieje właściwie już od początku panowania w niej Izraela.

---

<sup>1</sup> Por. R. H. CHARLES, dz. cyt., s. 91.

<sup>2</sup> W Iz 56, 5; 62, 2 Bóg obiecuje nowe wieczyste imię dla swoich sług – to wg niektórych egzegetów: A. LÄPPLE (dz. cyt., s. 84) i W. BOUSSET (dz. cyt., s. 229) jest źródłem dla Ap 3, 12.

<sup>3</sup> W 2, 17 jest prawdopodobnie aluzja do Wj 28, 30 – według żydowskiej tradycji (Targum) na urim i tummim było wypisane imię Boga. Por. F. T. GLASSON, dz. cyt., s. 35.

<sup>4</sup> Por. H. B. SWETE, *The Apocalypse of St John*, London, cyt. za A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 157.

Tam Jahwe wybrał swą siedzibę (Ps 78, 68; 132, 13-14). Jednakże miasto okazuje się niewierne i Bóg chce je odrzucić (2 Krl 23, 27; Iz 1, 21), a w wizji Ezechiela (11, 23) opuszcza je. Z drugiej strony w przepowiadaniu proroków jawi się Jerozolima jako „Miasto sprawiedliwości” i „Gród Wierny” (Iz 1, 26), do którego przyjdą wszystkie narody (Iz 2, 1-3). Będzie ona „koroną w rękach Jahwe” i „diademem w dłoni Boga” (Iz 62, 3), Oblubienicą swego Pana (Iz 54, 5; 62, 4-5) i matką licznych dzieci (Iz 54, 1). Miasto zostanie odbudowane z wielką wspaniałością (Iz 49, 17; 60, 1-13), a nazwa jego będzie odtąd brzmiała „Jahwe jest tam” (Ez 48, 35). W Nowym Testamencie święty Paweł pisze o „górnym Jeruzalem” (Ga 4, 26)<sup>1</sup>, a autor Listu do Hebrajczyków mówi o mieście Boga żyjącego, Jeruzalemie niebieskim i Kościele pierwotnych (12, 22). Autor Apokalipsy przejmuje te starotestamentalne idee prorockie i rozwija je najpełniej, wiedząc nadto, iż w mieście tym dokonało się ostateczne i całkowite zbawienie ludzkości, nowe i wieczne przymierze, dzięki któremu będzie On Bogiem z nimi (21, 3). Obszerny opis miasta zamieścił autor w 21, 1-22, 5, a w 3, 12 zwraca tylko uwagę na jego istotne cechy. Przede wszystkim jest to miasto Boga, jednak nie to znane, ziemskie, lecz zupełnie nowe, stworzone przez „Siedzącego na tronie” (21, 5), gdyż poprzednie stworzenie, a wraz z nim śmierć, łzy, krzyk i trud przeminęło (21, 1. 4). Jest ono nowe również dlatego, iż Bóg jest w nim obecny na inny sposób – jest On świątynią i światłem (21, 22-23). Następnie autor określa Jeruzalem imiesłowem „zstępująca”; niebo to jej miejsce pochodzenia, zaś osobą, która ją wysyła jest „mój Bóg”. Niemal identyczny zwrot znajduje się w rozdziale 21; skąd wynika dodatkowo, iż Miasto Święte jest „przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża” (w. 2) oraz iż ma ono chwałę Boga (w. 11a). Należy zwrócić uwagę na czas terażniejszy imiesłowu: Nowe Jeruzalem nie tylko ukaże się na końcu czasów, ale jest ono już wszędzie tam, gdzie wierzący okazuje się zwyciężcą<sup>2</sup>.

Nowe jest tu także imię Chrystusa, do którego przypisany zostaje uroczyscie wierny chrześcijanin. Różne są próby określenia, o jakim

---

<sup>1</sup> Por. M. JOIN-LAMBERT, P. GRELOT, *Jerozolima*, STB, s. 339-342.

<sup>2</sup> Por. G. B. CAIRD, dz. cyt., s. 55.

imieniu autor myśli i wskazuje się na κρυος (za Flp 2, 11)<sup>1</sup>, czy Λογος (Ap 19, 13)<sup>2</sup>. Raczej jednak nie należy tu pytać o konkretny przydomek Chrystusa, gdyż Jego imię jest nieprzekazywalne i tajemnicze (por. Mdr 14, 21; Sdz 13, 18) i nikt go nie zna oprócz Niego (19, 12). Tak więc chodzi o rzeczywistość – „imię” – którą posiada Jezus jako Zmartwychwstały, ponieważ jest ona nowa w stosunku do tego rodzaju życia, jaki posiadał wcześniej jako człowiek<sup>3</sup>. Wypisanie tegoż imienia na zwycięzcy oznacza, iż ma on udział w zmartwychwstaniu Pana i owocach nowego życia. Potwierdzeniem dla takiej interpretacji jest fakt, iż w Piśmie Świętym zmiana imienia oznacza przemianę istoty noszącego imię. I jak na początku obecnego świata wszystkie rzeczy otrzymały swe nazwy, tak też zostaną nazwane na nowo w przyszłym świecie<sup>4</sup>. A Chrystus powstał z martwych jako pierwszy (1 Kor 15, 20) i już wkroczył w nową, eschatologiczną rzeczywistość. Tak również jest przewidziana droga dla zwycięzcy, całego Nowego Jeruzalem i całego świata (por. 21, 5). Od strony adresatów listu warto przypomnieć, iż do zmian nazwy byli przyzwyczajeni.

W sumie obietnica dla zwycięzcy składa się z trzech poziomów symbolicznych. Najpierw zwycięzca jest przeznaczony do bycia koniecznym elementem domu Bożego, następnie zagwarantowana zostaje permanencja przebywania w sferze Boga, w końcu przez napisanie imion ostatecznie i najgłębiej określona jest jego przynależność do Boga, do niebieskiego miasta i do Jezusa<sup>5</sup>.

W wersecie 3, 13: „kto ma ucho, niech słuca” jest wyrażeniem typu mądrościowego, oznacza więc nie tyle czynność słuchania, co rozumienia (por. np. Hi 12, 11; 13, 1; Prz 2, 2; 22, 17). Podobny zwrot ma miejsce u synoptyków: „kto ma uszy, niechaj słuca” (Mt 11, 15; 13, 9. 43), czy w innej formie: „kto ma uszy do słuchania, niechaj słuca” (np. Mk 4, 9). W Ewangeliach wezwanie to występuje w kontekście przypowieści i jego celem jest nakłonienie do wysł-

---

<sup>1</sup> Por. A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 84.

<sup>2</sup> Por. A. JANKOWSKI, dz. cyt., s. 161; E. B. ALLO, dz. cyt., s. 42.

<sup>3</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 35.

<sup>4</sup> Por. W. GRESSMANN, *Ursprung der israelitisch-judischen Eschatologie*, Göttingen 1905, s. 281, cyt. za W. BOUSSET, dz. cyt., s. 230.

<sup>5</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 34-35.

ku intelektualnego, którego wymaga zrozumienie głoszonego słowa<sup>1</sup>. W Apokalipsie wołanie owo jest silniejsze, ponieważ Duch nie przemawia do człowieka w tak bezpośredni i uchwytny sposób, jak czynił to Jezus z Nazaretu.

Forma absolutna πνευμα z rodzajnikiem suponuje, że jest On rzeczywistością znaną adresatom – jest to Duch Święty<sup>2</sup>. W taki sposób πνευμα występuje w Apokalipsie dziewięć razy (siedem razy jako refren listów oraz 14, 13; 22, 17) jako podmiot, którego czynnością jest zawsze mówienie. Na początku każdego listu Chrystus jest tym, który mówi do Kościoła, w końcowym wersecie poleca się słuchać tego, co mówi Duch. Sprzeczność ta jest tylko pozorna, gdyż Jezus po swoim uwielbieniu kontynuuje mówienie do Kościoła wyłącznie za pośrednictwem swego Ducha (por. J 16, 13). To, czego gmina ma słuchać to zatem zawsze słowo Pana, gdyż Duch nie mówi sam od siebie. Możliwe, że chodzi tu o Ducha proroctwa (19, 10), który jest natchnieniem dla niektórych członków wspólnoty eklezjalnej<sup>3</sup>. Potwierdzeniem takiej interpretacji byłby tekst Dz 21, 12, gdzie prorok Agabos formułę „to mówi” (rozpoczynając każdy list w Apokalipsie; por. 3, 7) łączy z „Duch Święty”. Druga różnica między wersem 3, 13 a 3, 7 polega na przejściu od liczby pojedynczej εκκλησια do mnogiej (Kościoły), czyli do całego świata chrześcijańskiego<sup>4</sup>. Tak więc zadanie wspólnot chrześcijańskich polega na otwarciu się na orędzie wyrażone w symbolicznej formie „pod wpływem Ducha” w całej księdze i jego interpretacja na sposób duchowy<sup>5</sup>. Znamienne jest tu użycie rzeczownika εκκλησια oznaczającego etymologicznie „społeczność wezwanych”, czyli zebranie, zgromadzenie, Kościół<sup>6</sup>. W Septuagincie jest on najczęstszym tłumaczeniem hebrajskiego לקהל i ma znaczenie religijne, kultyczne w przeciwieństwie do jego sensu świeckiego i politycznego w grece kla-

---

<sup>1</sup> Por. tamże, s. 36.

<sup>2</sup> W Ap nigdy nie używa się to πνευμα z przymiotnikiem αγιος, jak w innych pismach NT.

<sup>3</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Pneumatologia Apokalipsy* (skrypt), Lublin, s. 156-161.

<sup>4</sup> Por. W. BOUSSET, dz. cyt., s. 207.

<sup>5</sup> Por. U. VANNI, dz. cyt., s. 37-38.

<sup>6</sup> Por. R. POPOWSKI, dz. cyt., s. 183.

sycznej<sup>1</sup>. Słowo to występuje w Apokalipsie dwadzieścia razy, przy czym brak go w części zasadniczej<sup>2</sup>. „Kościoły” (np. 3, 13) oznaczają w księdze konkretne wspólnoty żyjące w określonych miejscach<sup>3</sup>, z których autor Apokalipsy wymienia siedem znajdujących się w Azji prokonsularnej i do których się pisemnie zwraca.

## PODSUMOWANIE

Chrystus, centralna postać Listu, ukazany został jako Bóg święty, wierny i mający władzę. Do Niego należy wszelka inicjatywa. On jest tym, który panuje również nad historią i tym, który nieustannie przychodzi. Przede wszystkim jednak, podobnie jak w całej księdze, Jezus przedstawiony jest w ścisłym związku z Kościołem, który w całej swej egzystencji zależy od Niego. Chrystus zna swój Kościół, działa w nim, a także – za pośrednictwem proroka – mówi do niego. Wspólnota zgromadzona jest przez Jezusa, jest Jego Oblubienicą, otrzymuje życie od Tego, który jest święty i jest bezpieczna, bo jest miłowana przez Prawdomównego-wiernego swoim przyrzeczeniem. Dzięki temu sama gmina może być Panu wierna i skutecznie głosić Jego zbawienie tym, którzy są od Niego daleko. Chwalona jest za swą pokorę i wytrwałość, które to cnoty ma nadal praktykować, by zostać nagrodzona wieńcem. Z kolei każdy chrześcijanin wezwany jest do walki, by w jego życiu panowało Królestwo Boga, którego pełnię otrzyma w Nowym Jeruzalem. Duch przedstawiony został w swej funkcji profetycznej; umożliwia On przekaz orędzia oraz zapewnia jego zrozumienie. Poza tym jest On twórcą jedności między Chrystusem a Kościołem, będąc z jednej strony głosem i obecnością Pana, a z drugiej duszą Kościoła i Tym, który wraz z nim się modli. Zatem obok wytrwałości drugim ważnym pouczeniem parenetycznym jest: słuchać Ducha mówiącego do Kościołów.

W sumie perykopa, a wraz z nią cała księga, ukazuje się jako słowo nadziei, nadziei mimo trudów i przeszkód wewnętrznych i zew-

---

<sup>1</sup> Septuaginta tłumaczy także *קרק* przez *συναγωγή*, które także występuje w badanym tekście (3, 9). Por. P. TERNANT, *Kościół*, STB, s. 383.

<sup>2</sup> Występuje cztery razy w rozdziale 1, piętnaście razy w Ap 2-3 i jeden raz w 22, 16.

<sup>3</sup> Por. F. SIEG, dz. cyt., s. 18.



nętrnych, nadziei dla Kościoła powszechnego wszystkich czasów i miejsc. Jest to słowo Pana, które jest żywe i prawdziwe, które pociesza i daje moc do wytrwania, a słyszalne jest przez tych, którzy mają ucho wyczulone na głos Ducha.

Lublin

BEATA DUDEK

**Marek Micherdziński**

## **O MOŻLIWOŚCI TRYNITARNEJ INTERPRETACJI FORMUŁY USTANOWIENIA PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO RDZ 2, 24**

Xavier Lacroix w konferencji wygłoszonej 22 września 2000 r. podczas obrad IX Międzynarodowego Zgromadzenia Equipes Notre Dame w Santiago de Compostella na temat „Małżeństwo obrazem Trójcy Świętej” zwrócił uwagę na fakt zbyt pochopnego dokonywania analogii między rzeczywistością Trójcy Świętej a przymierzem małżeńskim:

„Objawienie i duchowe doświadczenie pozwalają nam rozpoznać, że między życiem Trójcy Świętej i przymierzem małżeńskim istnieje nie tylko analogia, lecz można mówić o prawdziwym uczestnictwie. Należy oczywiście wystrzegać się naiwnej i zbyt bezpośredniej transpozycji (przełożenia) rzeczywistości i realiów życia małżeńskiego na życie Trójcy Świętej, i odwrotnie. Triada Ojciec-Syn-Duch nie jest absolutnie triadą ojciec-matka-dziecko. [...] Najpierw trzeba zawsze mieć świadomość odmienności Boga, radykalnej różnicy, jaka istnieje między Bogiem i wszystkimi naszymi wyobrażeniami o Nim”<sup>1</sup>.

Wypowiedź ta przypomina o nadrzędności rzeczywistości nadprzyrodzonej nad tym, co my potrafimy o niej powiedzieć. Bowiem to w naszej rzeczywistości mamy odkrywać przejawy nadprzyrodzoności, gdyż to „ziemskie nasiona posiadają jakiś obraz i ideę w rze-

---

<sup>1</sup> X. LACROIX, *Powróż potrójny niełatwo się zerwie*, [w:] IX Międzynarodowe Zgromadzenie Equipes Notre Dame, *Małżeństwo obrazem Trójcy Świętej*, przeł. zb., red. D. Franków, Kraków 2001, s. 33.

czywistościach niebieskich”<sup>1</sup>. Dynamizm wyrażen biblijnych przekracza nieraz podstawowe znaczenia słów, z którymi spotykamy się przy pierwszym kontakcie z tekstem<sup>2</sup>. Ten artykuł jest nieśmiałą próbą rozumienia tajemnicy małżeństwa jako obrazu Trójjedynego Boga w świecie w oparciu o podstawowy dla tego zagadnienia tekst, jakim jest tzw. formuła ustanowienia przymierza małżeńskiego zawarta w Rdz 2, 24. Rangę tego tekstu podkreśla fakt odwołania się do niego przez Jezusa Chrystusa w dyskusji z faryzeuszami na temat nierozzerwalności małżeństwa (Mt 19, 1-9; Mk 10, 1-12). Rzadko który tekst Starego Testamentu jest tak autorytatywnie komentowany przez Jezusa, jak właśnie ten tekst. Również św. Paweł odwołuje się do tego tekstu, gdy uczy o małżeństwie i obyczajach chrześcijańskich (Ef 5, 31; 1 Kor 6, 16). Bibliści nawiązują do tej formuły na ogół przy rozpatrywaniu nierozzerwalności małżeństwa oraz w związku z tzw. klauzulą rozwodową<sup>3</sup>, nie biorąc pod uwagę jej formy. Dlatego punktem wyjścia poniższych rozważań jest próba dogłębnego rozumienia formy tekstu jako „konsekwencja adekwatności prawdy wyrażonej w tekście do użytej formy”<sup>4</sup>.

## 1. FORMUŁA USTANOWIENIA PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO NA TLE TZW. KONSTRUKCJI TRÓJDZIELNYCH

Na podstawie kryteriów semantycznych i syntaktycznych dają się wyodrębnić konstrukcje literackie, które można nazwać konstrukcjami trójdzielnymi. Konstrukcja trójdzielna jest to taka wypo-

---

<sup>1</sup> ORYGENES, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 157. Por. E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. I. J. ADAMSKA OCD, Poznań 1995, s. 425-462.

<sup>2</sup> Zob. J. A. FITZMYER SJ, *Pismo duszą teologii*, przeł. A. Baron, M. Dobrzyński, R. Robak, Kraków 1997, s. 55-59.

<sup>3</sup> Zob. H. LANGKAMMER OFM, *Etyka małżeńska w Nowym Testamencie*, [w:] *Biblia. Księga Ludu Bożego*, red. S. Łach i M. Filipiak, Lublin 1980, s. 91-101; J. ZAŁĘSKI, *Nierozzerwalność małżeństwa według św. Pawła. O tzw. przywileju Pawłowym: 1 Kor 7, 10-16*, Katowice 1992, s. 37-39.

<sup>4</sup> J. A. FITZMYER SJ, op. cit., s. 28; zob. W. G. JEANROND, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przeł. M. Borowska, Kraków 1999, s. 205-206.

wiedź<sup>1</sup> literacka, która jest zbudowana w oparciu o parataksę, i która składa się z trzech członów, stanowiących, ze względu na cel wypowiedzi, jedną całość. Służy ona do zaakcentowania i ugruntowania pewności lub niezmienności stanu rzeczy. Jako konstrukcje trójdzielne można wskazać na przykład następujące teksty: błogosławieństwo udzielone przez Izaaka Jakubowi (Rdz 27, 28-29), obietnice dane przez Boga Jakubowi (Rdz 35, 11-12), błogosławieństwo Jakubowe (Rdz 49, 25), błogosławieństwo Aaronowe (Lb 6, 24-26). Są to więc formuły błogosławieństw lub obietnic, wyrażające pewność spełnienia, gdyż gwarantem jest sam Bóg. Konstrukcje te mają budowę podobną do niektórych rodzajów paralelizmu członów. Chodzi o paralelizm wieloczłonowy (np. Ps 77, 2-4. 17-20) i tzw. paralelizm klimaktyczny (np. Ps 19, 8-10; 22, 5-6; 29, 1-2). Jednakże triadyczność jest cechą pozwalającą odróżnić je od rozwiniętych form paralelizmu<sup>2</sup>.

Ze względu na budowę można się pokusić o przedstawienie ich typologii:

a. konstrukcje trójdzielne nominalne (np. Rdz 49, 25):

Rdz 49, 25<sup>3</sup>

בְּרַכַּת שָׁמַיִם מֵעַל

בְּרַכַּת תְּהוֹם רַבְּצַת תְּהוֹת

בְּרַכַּת שְׁדַיִם וְרֶחֶם

błogosławieństwa niebios z góry

błogosławieństwa głębin leżącej na dole

błogosławieństwa piersi i łona

---

<sup>1</sup> Zob. *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 43-44.

<sup>2</sup> Por. M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1978, s. 299.

<sup>3</sup> Wszystkie cytaty w języku hebrajskim pochodzą z A. KUŚMIREK (tł. i opr.), *Hebrajsko-polski Stary Testament – Księga Rodzaju. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksami rdzeni*, Warszawa 2000.

b. konstrukcje werbalne:

– proste:

Rdz 2, 24

עַל־כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ  
וַיִּדְבַק בְּאִשְׁתּוֹ  
וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד

Dlatego opuści mąż ojca swego i matkę swoją,  
a przylgnie do żony swej  
i będą jednym ciałem.

– rozbudowane z paralelizmem członów (np. Rdz 27, 25-29; 35, 11-12; Lb 6, 24-26):

Rdz 35, 11-12

פְּרֹה וּרְבֵה  
גֹיִי וְקַהֲלִי גֹיִים יְהִיָּה מִמֶּנִּי  
וּמִלְּקַיִם מִחֲלָצִיךָ יֵצְאוּ  
וְאֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וְלִיִּצְחָק לִךָ אֶתְנַתֶּנָּה  
וְלִיְרָעָה אֶתְרִיבָה אֶתְנוּ אֶת־הָאָרֶץ

Bądź płodny i rozmnażaj się!

Naród i zgromadzenie narodów niech będzie z ciebie,  
a królowie z lędźwi twoich wyjdą!

A ziemię, którą dałem Abrahamowi i Izaakowi, tobie dam,  
I potomstwu twemu, [które będzie po tobie] dam ziemię.

Konstrukcje nominalne mają charakter anaforyczny. Ten sam podmiot funkcjonuje w każdym z trzech członów i pojawia się na początku frazy. Konstrukcje werbalne zawierają orzeczenie czasownikowe w każdym z członów. Dodatkowo każdy z nich może być rozwinęty w postaci któregoś z rodzajów paralelizmów. Można powiedzieć, że zarówno paralelizmy jak i konstrukcje trójdzielne są wynikiem właściwości języka hebrajskiego, dla którego typowe są konstrukcje parataktyczne.

Do takich konstrukcji można zaliczyć też formułę ustanowienia przymierza małżeńskiego Rdz 2, 24. Słowa bowiem zawarte w tym tekście są konstrukcją literacką nie pochodzącą od pierwszego mężczyzny, ponieważ ten nie miał ani ojca, ani matki. Wynika to z treści

rozdziału drugiego. Jest to konstrukcja literacka, którą cechuje zarówno trójdzielność, jak i parataktyczność. Właśnie ta trójdzielność stanie się przedmiotem dalszych analiz i refleksji, gdyż to ona pozwala nam spojrzeć na tę formułę z perspektywy trynitarniej.

## 2. ANALIZA FORMUŁY USTANOWIENIA PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO

Formuła ustanowienia przymierza małżeńskiego jest konstrukcją trójdzielną werbalną. Jej podstawę stanowi triada czasowników: יָצַק – וָדָבַק – וָדָבַק – וָדָבַק לְבָשָׂר אֶחָד – וָדָבַק לְבָשָׂר אֶחָד ja zab – w dabaq – w haju (**opuści – przylgnie – będą jednym ciałem**<sup>1</sup>). Zwraca w niej na siebie uwagę niezwykle konsekwentny klimaktyzm polegający na tym, że czasowniki będące podstawą następujących członów oznaczają kolejne kroki podmiotu, dzięki którym zawarte zostaje pomiędzy mężczyzną i kobietą przymierze małżeńskie. Pierwszym z nich jest czasownik וָדָבַק użyty w imperfectum formy podstawowej qal w znaczeniu „pozostawić, opuścić, porzucić, przekazać, wypuścić”. Wyznacza on pierwszy etap wchodzenia do małżeństwa, jakim jest opuszczenie rodziców przez ich dojrzałe dziecko. Decyzja o opuszczeniu jest konieczna, zanim zostanie zawarte przymierze małżeńskie, ponieważ człowiek nie może być w dwóch różnych miejscach naraz (por. Ps 45, 11). Drugim czasownikiem jest וָדָבַק w znaczeniu „przyłgnąć, przykleić się, pozostać (przy kimś)”. Użyty został w perfectum formy podstawowej qal. Wyznacza on drugi etap wchodzenia do małżeństwa, czyli połączenie mężczyzny i kobiety, którego konsekwencją będzie stanie się przez nich „jednym ciałem”. W tradycji hebrajskiej był on używany, wtedy gdy chodziło o podkreślenie silnej miłości i niezłomnej wierności

---

<sup>1</sup> Por. Mt 19, 5: Ἐνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναίκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν; Mk 10, 7-8a: καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν [μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναίκα αὐτοῦ] καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν; Ef 5, 31: καταλείψει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναίκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski SDB i M. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 89, 195 i 924.

(np. Rdz 34, 3; 1 Krl 11, 2; Rt 1, 14; 2 Sm 20, 2)<sup>1</sup>. Natomiast trzecia część formuły w całości stanowi orzeczenie imienne **היו לבשר אחד** „i staną się jednym ciałem”, całością. W obrazie tym wyrażona jest naturalna skłonność obu płci do łączenia się w postaci wspólnoty, związku, w którym osiąga człowiek pełnię swego człowieczeństwa. Jest to połączenie tak doskonałe, że dwie osoby stanowią jedno ciało pozostając nadal sobą. Niewątpliwie jest tutaj zawarty obraz monogamiczności i nierozzerwalności małżeństwa. Zostaje w ten sposób zaakcentowane prawo natury<sup>2</sup>.

Istotnym zagadnieniem jest kompozycja tej konstrukcji. Wyrażenie **היו... ודבק... יעזב**, czyli połączenie hebrajskiego imperfectum z podwojonym perfectum (schemat: *yiqtol + w qatal + w qatal*) służy do określenia czynności powtarzanej (iteratywnej) lub trwałej (duratywnej)<sup>3</sup>. Nadrzędnikiem jest tu jednak podmiot, który w pierwszym i drugim członie konstrukcji przybiera formę trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego. Natomiast w trzecim członie ma formę trzeciej osoby liczby mnogiej. Nasuwanie się form podmiotu na formy orzeczenia stanowi o dynamizmie całej konstrukcji. Opuszczenie samo w sobie nie miałyby sensu, gdyby nie prowadziło do twórczego przylgnięcia, połączenia. Cały tekst skoncentrowany jest na drugim członie, w którym pojawia się, obok znanego już z pierwszego członu podmiotu **איש**, drugi podmiot (gram. dopełnienie) **אשה**. To oni stanowiąc będą to, co w trzecim członie określone zostało jako **בשר אחד**. Ilustruje to poniższa tabela:

Forma podmiotu	Podmiot	Orzeczenie	Forma orzeczenia
3 osoba liczby pojedynczej rodzaju męskiego	איש	יעזב	imperfectum <i>yiqtol</i>
3 osoba liczby pojedynczej rodzaju męskiego	[איש]	ודבק	perfectum w <i>qatal</i>
3 osoba liczby mnogiej	[המה/הם]	היו לבשר אחד	perfectum w <i>qatal</i>

<sup>1</sup> Zob. J. S. SYNOWIEC OFMConv., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 165.

<sup>2</sup> Zob. T. ROGALEWSKI, *Nauka Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa w Ewangelii św. Mateusza*, [w:] *Studia z biblistyki*, t. II: *Z problematyki etosu biblijnego*, red. J. Łach, Warszawa 1980, s. 167.

<sup>3</sup> Zob. W. J. TYLOCH, *Gramatyka języka hebrajskiego*, Warszawa 1980, s. 273 i 283-284.

### 3. FORMUŁA USTANOWIENIA PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO W PERSPEKTYWIE TRYNITARNEJ

Formułę tę trzeba wpierv starać się rozumieć zgodnie z intencją natchnionego pisarza, który ten tekst napisał, i z interpretacją ludzi, którym pierwotnie został on objawiony. W Starym Testamencie miłość oblubieńcza staje się obrazem miłości Boga do narodu wybranego (np. Ez 16, 5-8), przy czym Mesjasz, który miał przyjść, był Oblubieńcem, a naród, do którego był posłany – Oblubienicą (np. Ps 45; dialog Oblubienica i Oblubienicy w Pnp; Mt 9, 15; 22, 2; 25, 1; J 3, 29; 2 Kor 11, 2; Ef 5, 31n; Ap 19, 7nn; 21, 2. 9). Stanowi to kontekst dla właściwego rozumienia tej formuły, którą w rozmowie z faryzeuszami przytacza Jezus Chrystus (Mt 19, 3-8; Mk 10, 1-12).

Jak zostało to już wyżej powiedziane, formuła ta składa się z trzech części: a. Rdz 2, 24a – opuszczenie, b. Rdz 2, 24b – połączenie, c. Rdz 2, 24c – wspólnota.

#### 1° „Dłatego opuści mąż ojca swego i matkę swoją...”

W jednej z kolęd Bożonarodzeniowych śpiewamy: „Opuściłeś [Synu Boży] śliczne niebo, obrałeś barłogi”<sup>1</sup>. Syn Boży opuścił Ojca, „Który jest w niebie” (Mt 6, 9a), by przyjść na ziemię (J 3, 16). Opuszczenie to jest pełne i obustronne, co można dostrzec w opisie ukrzyżowania (np. Mt 27, 46). Na wzór tego Boskiego, doskonałego „opuszczenia”, narzeczeni-oblubienicy opuszczają swoich rodziców. Jest to konieczne do wypełnienia zadań, jakie Bóg – Stwórca małżeństwa – postawił przed małżonkami (por. Ps 45, 11).

#### 2° „... a przylgnie do żony swej...”

Syn Boży, Słowo Odwieczne, przyszedł na świat, gdy Maryja wyraziła zgodę („fiat”), by być Matką Syna Bożego. Bóg-Syn stał się Człowiekiem w łonie Maryi Dziewicy, „Słowo stało się Ciałem” (np. Iz 7, 14; Łk 1, 26-38; J 1, 14). Narzeczeni również stają się małżeństwem przez „słowo” przysięgi małżeńskiej. Zwrócił na to uwagę Jan

---

<sup>1</sup> Zob. *Ach, ubogi żłobie*, [w:] J. SIEDLECKI, *Śpiewnik kościelny*, red. W. Świerczek CM, Opole 1975, s. 18.

Paweł II w swojej teologii ciała<sup>1</sup>. Wejście do małżeństwa dokonuje się przez słowo na wzór Boskiego Oblubieńca, który połączył się z ludzkością-oblubienicą przez słowo.

### 3° „... i będą ciałem jednym.”

W tym momencie następuje ukonstytuowanie się małżeństwa jako wspólnoty osób, *communio personarum*. Przez analogię można to odnieść do narodzin Kościoła jako wspólnoty. Tylko Duch Święty może utworzyć wspólnotę<sup>2</sup>. Widzimy to w opisach ewangelicznych ukrzyżowania. Mimo że znaki obecności Kościoła są już objawione, gdy żołnierz otworzył bok Jezusa na krzyżu (woda – symbol chrztu i krew – symbol Eucharystii i męczeństwa, a więc dwa filary Kościoła), apostołowie rozproszyli się (Mk 14, 50), a pozostała tylko reszta (J 19, 25). Wyraźnie wspólnota Kościoła została utworzona przez Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Wylęknieni dotychczas apostołowie od tego dnia są zdolni głosić z męstwem Chrystusa Zmartwychwstałego (J 20, 19; Dz 2, 1-14). Podobnie w małżeństwie. Obecność Ducha Świętego konstytuuje wspólnotę małżeńską i stanowi o jej nierozzerwalności, umożliwia stanie się „jednym ciałem” mężczyzny i kobiety jako męża i żony.

W tej analogii ujawnia się trynitarny charakter formuły ustanowienia przymierza małżeńskiego: w *opuszczeniu* ujawnia się **tajemnica Ojca**, w *połączeniu* objawia się **tajemnica Wcielonego Słowa**, a *jedno ciało* jest możliwe w **tajemnicy Trzeciej Osoby**.

Małżeństwo jest odwzorowaniem życia wewnętrznego Trójcy Świętej. Bóg obdarzył człowieka sobą i odcisnął w życiu ludzkim swoje Trójjedne Oblicze. W szczególny sposób wyrażone to jest w strukturze sakramentu małżeństwa<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 403-405.

<sup>2</sup> Zob. K. MUSZYŃSKI, *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań-Warszawa 1983, s. 72.

<sup>3</sup> Zob. A. MARRANZANI, *Comunione trinitaria e matrimonio cristiano*, [w:] *Evangelizzazione e matrimonio*, pr. zb. pod red. S. Cipriani, Napoli 1975, s. 226.



#### 4. ZAKOŃCZENIE

Wprowadzenie analogii między mężczyzną, kobietą i dzieckiem w rodzinie a Osobą Ojca, Osobą Syna i Osobą Ducha Świętego w Trójcy Świętej, jest zbyt daleko idącym posunięciem<sup>1</sup>. Natomiast dogłębna analiza formuły ustanowienia przymierza małżeńskiego pozwala na zastosowanie innej analogii: dzieła dokonane przez Boga w historii zbawienia są naśladowane przez mężczyznę i kobietę powołanych przez Boga do małżeństwa w **opuszczeniu** przez nich rodziców, w ich **przylgnięciu** do siebie i **byciu jednym ciałem**. Tak jak człowiek „został stworzony na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26a. 27), tak małżeństwo zostało ustanowione „na obraz i podobieństwo” Boga, „który jest Miłością” (1 J 4, 16)<sup>2</sup>. Ważnie zawarte małżeństwo w życiu małżeńskim jest zanurzone w Tajemnicy Trójjedynego Boga i dlatego jest święte i nierozzerwalne, jak święta i nierozzerwalna jest Trójca Osób Boskich. W ten sposób miłość małżeńska odnajduje swoje źródło i istotę w miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dynamizm sakramentu małżeństwa odnajduje się w ekonomii zbawienia.

Takie spojrzenie na formułę ustanowienia przymierza małżeńskiego może mieć znaczenie dla działalności pastoralnej<sup>3</sup>. W dobie, kiedy sens małżeństwa zostaje sprowadzony przez wielu współczesnych wyłącznie do „kontraktu na papierze”, gdy w imię zasad demokracji podważa się monogamiczność i nierozzerwalność małżeństwa, gdy współżycie seksualne odrywane jest od małżeństwa w imię

---

<sup>1</sup> Zob. J. GRZEŚKOWIAK, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993, s. 104; X. LACROIX, op. cit., s. 33.

<sup>2</sup> Zob. J. GRZEŚKOWIAK, op. cit., s. 94 i 105. Na temat wyrażen  $\text{אֱהָבָה וְרַחֲמִים}$  w tekście biblijnym, zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 79-87. Por. C. JAKUBIEC, *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961, s. 32; W. GRANAT, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I, Lublin 1972, s. 178-181.

<sup>3</sup> Ciekawe spostrzeżenie odnotował L. ALONSO SCHÖKEL w pracy *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, Kraków 1983, s. 95-96: „prawie wszystko co znamy w języku hebrajskim jest wyniesione do poziomu objawienia. [...] Wiele deformacji religijnych przenika do jednostki poprzez deformację języka religijnego, jakiego się uczy... Stąd znaczenie właściwego kształcenia w języku religijnym, które osiągnąć można głównie przez powrót do języka biblijnego, a najskuteczniejszym narzędziem będzie tu liturgia”.

swoiście pojętej nowoczesności, a wierność małżeńska jest ośmieszana, sięganie do źródeł pozwala właściwie ukierunkowywać i uwrażliwiać odpowiedzialnych świadków na te centralne problemy, którym musi sprostać współczesne duszpasterstwo rodzin, katechetyka, homiletyka, liturgika, działalność ewangelizacyjna i wreszcie świadectwo życia chrześcijańskiego.

Nowy Targ

MAREK MICHERDZIŃSKI

**ks. Norbert Mendecki**

## **NOWOTESTAMENTALNE TEKSTY Z QUMRAN?**

Pod tym tytułem ukazał się w r. 1972 artykuł Jose O'Callaghan pt. „Papiros netestamentarios en la cueva 7 de Qumran?”, Bib 53, 1972, s. 91-100 (angielskie tłumaczenie w: JBL 91/2, 1972, s. 1-14), który zaciekał świat naukowców. Autor artykułu uważa, że niektóre fragmenty z groty 7 zawierają nowotestamentalne teksty. Z 19 greckich fragmentów zidentyfikował on następujące jako teksty z NT<sup>1</sup>:

1 Tm 3, 16; 4, 3	7 Q4
Mk 6, 52-53	7 Q5
Mk 4, 28	7 Q6, 1
Dz 27, 38	7 Q6, 2
Mk 12, 17	7 Q7
Jk 1, 23-24	7 Q8
Rz 5, 11-12	7 Q9
2 P 1, 15	7 Q10
Mk 6, 48	7 Q15

Niektórzy naukowcy patrzą na te odkrycia sceptycznym okiem i przypuszczają, że chodzi tutaj o fragmenty greckiego tłumaczenia

---

<sup>1</sup> Por. też B. MAYER, *Christen und Christliches in Qumran?* (Eichstätter Studien, Neue Folge XXXII), Regensburg 1992, passim. M. WISE, M. ABEGG, E. COOK, *Die Schriften von Qumran. Übersetzung und Kommentar. Mit bisher unveröffentlichten Texten*, hrsg. von A. Läpple, Augsburg 1997, 507-513, dodają jeszcze 7 Q1 (Wj 28, 4-6 + 28, 7) oraz 7 Q2 (Ba 6, 43-44).

Starego Testamentu. Problem tkwi w tym, że owe fragmenty są zbyt małe i zawierają za niewiele liter, tak że dokładna identyfikacja wydaje się rzeczą niemożliwą. Z drugiej strony L. Alonso Schökel i C. P. Thiede próbują poprzeć tezę O'Callaghana. C. P. Thiede wydał broszurkę pt. *Die älteste Evangelien-Handschrift? Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments*, Wuppertal, <sup>2</sup>1990. Przeciwno tej broszurce wystąpił H. U. Rosenbaum, *Cave 7 Q5! Gegen die erneute Inanspruchnahme des Qumran-Fragments 7 Q5 als Bruchstück der ältesten Evangelien-Handschrift*, BZ 31, 1987, s. 189-205 oraz B. Mayer (wydawca), *Christen und Christliches in Qumran?*, (Eichstätter Studien 32), Regensburg 1992.

W jednym z ostatnich artykułów *Frühdatierung der Evangelien?*, BiLi 70 (1997), s. 36-38 próbuje W. Kirschläger, odpowiedzieć na pytanie, jakie znaczenie ma odkrycie tekstów nowotestamentalnych w Qumran, (zakłada przy tym, że odkryte teksty są rzeczywiście nowotestamentalnymi tekstami). Według niego należy przesunąć datę powstania Ewangelii św. Marka o 5 do 10 lat wcześniej (dotychczasowe datowanie na lata 65 do 70 po Chr.). Jeżeli jednak znaleziony fragment należy do przedmarkowego tekstu (= Quelle), wtedy tradycyjne datowanie nie zmienia się.

W kontekście tekstów qumrańskich W. Kirschläger omawia niequmrański tekst na papirusie (p<sup>64</sup>) zawierający resztki Mt 26 (26, 7-8. 10. 14-15. 22-23. 31. 32-33) datowany na lata przed 70 po Chr. (dotychczasowe datowanie 200 po Chr.). A więc byłby to najstarszy tekst NT, w każdym razie Ewangelii św. Mateusza. Nie wiemy, czy chodzi tutaj o fragment Ewangelii Mateuszowej, albo o przedmateuszową notatkę. Ponadto należałoby przemyśleć stosunki zależności MtEw do MkEw na podstawie teorii dwóch źródeł (Zweiquellentheorie).

Jeśli w przyszłości naukowcy stwierdzą, że rzeczywiście znaleziono NT teksty w Qumran, wtedy trzeba będzie zbadać kontekst powstania i odpowiedniej interpretacji MtEw i MkEw. Trzeba będzie przesunąć datowanie o 10 do 20 lat wcześniej. Przybliżymy się w ten sposób do czasu działalności Jezusa. Trzeba będzie też uwzględnić i większą wagę przypisać wczesnochrześcijańskiemu nauczaniu. Trzeba będzie odpowiedzieć na pytanie, jak wytłumaczyć obecność tekstów NT w Qumran?

Z mojego artykułu pt. „Jer 30-31 als die Tora? Johannes Hyrkan und der Lehrer der Gerechtigkeit aus Qumran”, w przygotowaniu, wynika, że Jan Hirkan i Nauczyciel Sprawiedliwości z Qumranu uważali się za drugiego Mojżesza<sup>1</sup>, który przyniesie Izraelowi przede wszystkim nowe prawo. Także Jezus przekonany był o własnej roli podobnej do Mojżesza (por. kazanie na górze jako nowa tora Mt 5, 1n i paralele, przemienienie na górze Mk 9, 2nn i paralele i inne<sup>2</sup>). Nic więc dziwnego, że J. Jeremias (ThW IV, 878) pisze: „W Mojżeszcu i Chrystusie stoją obok siebie zwiastun Starego i zwiastun Nowego Przymierza połączeni podobnym losem odrzucenia, a jednocześnie naprzeciw siebie Prawo i Ewangelia”. Dlatego też trzeba przyjąć, że Qumrańczycy z zainteresowaniem śledzili działalność Jezusa, który w niektórych punktach nauki przypominał Nauczyciela Sprawiedliwości<sup>3</sup> a ten z kolei miał rzekomo jeszcze raz pojawić się na arenie dziejowej<sup>4</sup>.

### Bibliografia uzupełniająca

- R. EISENMAN, M. WISE, *Jesus und die Urchristen*, München 1992, 83-96.
- F. G. MARTINEZ, *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, JBTh 8 (1993), s. 171-208 (bes. 174-177).
- E. PUECH, *Christliche Schriften in Qumran?*, Welt und Umwelt der Bibel Jg. 3, nr 9 (1998) 62.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

---

<sup>1</sup> J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, Band III: *Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie* (UTB 1916), München 1996, 13, 40.

<sup>2</sup> Por. G. DAUTZENBERG, *Jesus und die Tora*, w: E. ZENGER, *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (HBS 10), Freiburg im Breisgau 1996, 345-378 oraz H. FRANKEMÖLLE, *Die Tora Gottes für Israel, die Jünger Jesu und die Völker nach dem Matthäusevangelium*, tamże, 379-419.

<sup>3</sup> Por. J. CARMIGNAC, *Le Docteur de Justice et Jesus-Christ*, Paris 1957, passim.

<sup>4</sup> Por. J. CARMIGNAC, *Le retour du Docteur de Justice à la fin des jours?*, RdQ 2 (1958), Tome 1, Nr. 2, 235-248 oraz G. W. BUCHANAN, *The Priestly Teacher of Righteousness*, RdQ 4 (1969), Tome 6, Nr. 24, 553-558, szczeg. 553.

## PASCHALNA DROGA ŚWIATŁA I SŁOWA

W perspektywie trzeciego tysiąclecia list apostolski Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente* wytyczył program pracy duszpasterkiej dla Kościoła. Wśród wielu propozycji pastoralnych zainspirowanych tym dokumentem na uwagę zasługują nowe inicjatywy liturgiczne. Jedną z nich jest *Paschalna Droga Światła i Słowa*. Po raz pierwszy zarys takiej „drogi” pojawił się w pismach św. Ignacego Loyoli, a współcześnie podjęty został na nowo przez autorów oficjalnego dokumentu Komisji Historyczno-Teologicznej Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000<sup>1</sup>. Papieska Komisja we wspomnianym dokumencie podejmuje zalecenie Ojca św., aby starać się odkryć na nowo Chrystusa jako Zbawiciela i Ewangelizatora (TMA 42). Ponowne odkrycie Jezusa jako pierwotnego i doskonałego Nauczyciela Ewangelii umacnia – zdaniem kard. R. Etchegaraya – misję Kościoła powołanego do tego, aby całemu światu i wszystkim narodom głosić tajemnicę Jego Zmartwychwstania<sup>2</sup>. Konkretną próbę realizacji tego zadania autorzy dokumentu odnaleźli w XVI wiecznych *Ćwiczenia duchownych* św. Ignacego. „*Ćwiczenia* zapraszają do rozważania nie tylko stacji Drogi Krzyżowej, lecz także niektórych stacji prawdziwej Drogi Światła, czyli Zmartwychwstania, gdzie Nauczycielem jest Zmartwychwstały Chrystus”<sup>3</sup>.

*Droga Światła i Słowa* jest propozycją nabożeństwa wielkanocnego, które może wzbogacić życie liturgiczne Kościoła oraz rozbudzić wiarę chrześcijan w moc Zmartwychwstałego Pana. W niniejszym opracowaniu pragniemy wskazać na pewne założenia teologiczne, pastoralne i liturgiczne tego nabożeństwa.

---

<sup>1</sup> „*Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*”. Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1997.

<sup>2</sup> Tamże, s. 6.

<sup>3</sup> Tamże, s. 138.

## WPROWADZENIE

Tajemnica zmartwychwstania jest ukoronowaniem historii oraz potwierdzeniem tego, że zbawienie człowieka nie jest utopią. Zwycięstwo Chrystusa nad każdym złem i każdą ludzką ułomnością jest zapowiedzią zmartwychwstania, w którym uczestniczyć będzie cała ludzkość we właściwej sobie kolejności (1 Kor 15, 20-24). Stąd zmartwychwstanie jest ostatecznym bodźcem dla chrześcijanina, który pragnie zaangażować się w przemianę współczesnego świata i być gotowym do obrony i uzasadnienia nadziei życia wiecznego (1 P 1, 3; 3, 15)<sup>1</sup>.

„Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki” (Hbr 13, 8). W tej krótkiej formule chrystologicznej autor Listu do Hebrajczyków wskazuje na trzy płaszczyzny interpretacji wydarzenia i osoby Chrystusa: historyczność Jezusa z Nazaretu („wczoraj”), perspektywę teologiczno-eschatologiczną Jego misji („na wieki”) oraz centralne znaczenie zbawczego przysłówka „dzis”. Człowiek, który pragnie osiągnąć szczęście *bycia z Jezusem* ma do dyspozycji owo *dziś* czasu teraźniejszego, by ufnie powierzyć siebie Jedynemu Nauczycielowi, który sam jest Drogą, Prawdą i Życiem (J 14, 6). „To w teraźniejszości Jezus wzywa nas do spotkania z Nim, oczekuje od nas gotowości do przyjęcia Go”<sup>2</sup>. Dlatego tak aktualne staje się wyzwanie skierowane do współczesnych pasterzy Kościoła, aby starali się odkryć owo *hic et nunc* (tu i teraz). Ponowne odkrycie pierwotnego i doskonałego Ewangelizatora musi dokonać się w ramach programu „nowej ewangelizacji”, ponieważ tak wielu ludzi ochrzczonych, związanych ze wspólnotą Kościoła, zagubiło gdzieś sens swojej wiary. Ludzie ci żyją w rzeczywistości, która coraz mniej ma wspólnego z owym „dzis” Jezusa Chrystusa. Jest to często egzystencja, która nie ma odniesienia ani do przeszłości, ani do przyszłości, lecz jest czymś co można by określić życiem „z dnia na dzień”. Dla wielu chrześcijan nie jest ważne to, co było ani to, co będzie, a to co jest, najczęściej nie ma odniesienia do trwałych wartości chrześcijańskich. Dlatego nieraz w ich życiu pojawia się smutek, lęk, brak

---

<sup>1</sup> Tamże, s. 116.

<sup>2</sup> Tamże, s. 87-89.

nadziei. Ludzie ci nierzadko żyją tak, jakby Boga nie było albo jakby nie potrzebowali Jego pomocy. Najczęściej jednak pewne doświadczenia egzystencjalne (choroba, cierpienie, niedostatek materialny czy duchowy) sprawiają, że intuicyjnie szukają drogi ku „Nieznanemu Bogu”. Wielu uświadamia sobie potrzebę przemiany – nawrócenia, która jest „ciągłym przejściem od zwątpienia do wiary, od smutku do radości, od paraliżu strachu do entuzjazmu misji”. Oczywiście takiej drogi pojednania i pokuty potrzebują wszyscy chrześcijanie. Zarówno wierzący, tworzący żywą część Kościoła, jak i ci „oddaleni”, nazywani czasem „anonimowymi chrześcijanami” (K. Rahner). Wydaje się zatem, że w obliczu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa istnieje pilna potrzeba nowego „skoku jakościowego”, odważnego „przekroczenia progu nadziei” i wejścia na *drogę Światła i Słowa*.

## DUCHOWOŚĆ WIELKANOCNA

Czterdziestodniowy okres Wielkiego Postu tradycyjnie obfituje w różne formy pobożności (por. nabożeństwo drogi krzyżowej, gorzkie żale, rekolekcje wielkopostne). Okres ten osiąga swój szczyt w Triduum Paschalnym, po którym w liturgii następuje jak gdyby „czas ciszy i odpoczynku”. Bez wątpienia jest to czas pogłębionej refleksji i medytacji nad centralną Tajemnicą wiary: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15, 14). Rozwój duchowości wielkanocnej staje się wyzwaniem dla chrześcijan nowego milenium. Cywilizacja i człowiek współczesny potrzebują spotkania ze Zmartwychwstałym. On jest tym, który wyzwala z lęku, grzechu i śmierci. On budzi zachwyt i radość, które rodzą wiarę i nadzieję. Zmartwychwstały tchnie Ducha Świętego, który budzi entuzjazm i nową moc działania pasterskiego i katechetycznego.

Św. Jan w prologu swojej Ewangelii zauważa: „Na świecie było Słowo, a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1, 9-12). Odwieczna Dobra Nowina do obwieszczenia (Ap 14, 6) – Słowo, którym jest Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel, przekazał Kościo-

łowi Ducha Prawdy – Pocieszyciela. Ten Duch nieustannie działa w świecie i udziela pomocy tym wszystkim, którzy pragną być światłością świata (Mt 5, 14) i – na wzór św. Pawła Apostoła – postępować jak dzieci światłości (Ef 5, 8; por. J 12, 35), bez lęku „głosić słowo Boże” i stawać w obronie Ewangelii (Flp 1, 14-19). Od momentu chrztu św. chrześcijanin jest „przyobleczony w Ducha”; gotowy do tego, aby „zaświadczyć o światłości” (J 1, 7). Bez posłuszeństwa Duchowi Świętemu, który mieszka i działa w sercu każdego chrześcijanina, nie będzie on zdolny dostrzec działania dobra w świecie i nie będzie zdolny do osobistego spotkania z Bogiem. Musi on zatem prosić Ducha Świętego, aby pozwolił mu modlić się „tak, ja trzeba” (Rz 8, 26) i uczył go przebywać w obecności Boga. Najlepszym środowiskiem rozwoju tej wewnętrznej, duchowej relacji jest wspólnota eklezjalna. We wspólnocie Kościoła, jak w domu rodzinnym, chrześcijanin może wciąż wydobywać ze skarbcza „rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52). W Biblii i w Tradycji Kościoła może on szukać właściwych dróg wiary.

Wspomniany dokument Komisji Papieskiej, w rozdziale poświęconym Tajemnicy Zmartwychwstania Jezusa, przywołuje z skarbcza Tradycji Kościoła wskazania *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli. Praktyka ta przeżywa dzisiaj prawdziwy renesans. Wymagania stawiane uczestnikom *Ćwiczeń*, dostosowane do współczesnych warunków i mentalności, przyciągają ludzi poszukujących „prostej drogi”, jasnych norm i zasad, pragnących pogłębienia swojej wiary, odnowienia osobowej i przyjacieleckiej relacji z Bogiem. W centrum *Ćwiczeń duchownych* znajduje się trudna i odpowiedzialna praca *rozeznania* zamysłu Bożego. Rozeznanie polega na skupieniu uwagi, na słuchaniu słowa Bożego, tak aby poznać wolę Bożą we własnym życiu. Dzięki rozeznaniu można dokonać wyboru swojego powołania, czyli rodzaju służby Bożej, do której wezwany jest człowiek. W ramach *Ćwiczeń duchownych* rozeznanie woli Bożej i wybór drogi życiowej są starannie przygotowane poprzedzającym okresem oczyszczenia i oświecenia blaskiem Osoby i nauki Jezusa Chrystusa. Wszystko to dokonuje się w klimacie skupienia, medytacji nad słowem Bożym i przy pomocy kierownictwa duchowego. Każdy kto podejmie trud „pracy nad sobą”, odnajdzie w trakcie kolejnych



ćwiczeń właściwą drogę i odkryje na nowo swojego „Pana i Boga” (J 20, 28)<sup>1</sup>.

„Tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie – zauważają autorzy dokumentu – konkretne życie w łasce Zmartwychwstałego Pana obejmuje zasadniczo dwie fazy: *ascetyczną*, czyli walki z grzechem i zwycięstwa nad słabością oraz *mistyczną*, czyli umocnienie cnót oraz triumfu łaski i wspólnoty z Bogiem. Możemy więc mówić tu o drodze, posiadającej dwa istotne etapy: wielkopostny i wielkanocny. *Ćwiczenia* św. Ignacego Loyoli są ich mistrzowskim przykładem. Podzielone na cztery tygodnie, trzy pierwsze poświęcone są nawróceniu, naśladowaniu i pójściu za Jezusem w tajemnicy Jego ziemskiego życia, a zwłaszcza we współuczestnictwie w tajemnicy Jego męki i śmierci. Czwarty i ostatni tydzień *Ćwiczenia* poświęcają wielkanocnemu doświadczeniu spotkania ze Zmartwychwstałym Jezusem, będącego szczytem i spełnieniem życia w łasce”<sup>2</sup>. Faza pierwsza odpowiada zatem duchowości wielkopostnej (czas oczyszczenia i nawrócenia, pokuty i pojednania). Jest w szczególności sposób rozbudowany zarówno w *Ćwiczeniach*, jak i w tradycyjnej pobożności. Faza druga wskazuje na duchowość wielkanocną, która tak w *Ćwiczeniach*, jak i w pobożności zajmuje niewiele miejsca. Mało jest form kultu Zmartwychwstałego Pana. Stanowi to zatem wyzwanie dla działalności pastoralnej i katechetycznej u progu nowego tysiąclecia. Nauczanie i duszpasterstwo powinno bowiem wyzwolić się z kręgu apologetyki, który przypomina czasem sytuację „obrony zamkniętej twierdzy”. Działalność pastoralna, zachowując skarb pobożności wielkopostnej, musi dziś otworzyć się również na proste, spontaniczne i skuteczne przepowiadanie w mocy Ducha Świętego. Chodzi o powrót do kerygmaticznego nauczania i posługi realizowanej w Kościele pierwotnym. Potrzeba odnowy „oblicza tej ziemi”, czyli – zapowiedzianego przez Jana Chrzciciela i potwierzonego przez wszystkich ewangelistów – „chrztu Duchem Świętym i ogniem” (Mk 1, 8; Mt 3, 11; Łk 3, 16; J 1, 33).

Taka paschalna formacja powinna zmierzać do wypracowania nowych form pobożności, które pozwolą wyzwolić entuzjazm i radość wśród wierzących, umożliwi wzmocnienie „człowieka we-

---

<sup>1</sup> Por. I. LOYOLA, *Ćwiczenia duchowne*. Kraków-Witów 1983, s. 2-3.

<sup>2</sup> *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel*, s. 137-138.

wnętrznego” (Ef 4, 23-24) i poprowadzi do osobistego spotkania, zjednoczenia i głębokiej zażyłości z Jezusem Chrystusem, który „sam może prowadzić do miłości Ojca w Duchu Świętym i do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej” (CT 5). Spotkanie – modlitewny dialog – zażyłość (przyjaźń): sugerują proces formacji chrześcijańskiej, który składa się z pewnych etapów swoście pojętej drogi – *Drogi Światła i Słowa*. Dokument Papieskiego Komitetu daje bardzo konkretną propozycję pastoralną. Zaprasza do rozważania stacji *Drogi paschalnej*, czyli medytacji nad tajemnicą Zmartwychwstania. Zwraca uwagę, że „chrześcijańskie nauczanie powinno zaproponować nie tylko wielkopostne doświadczenie nawrócenia i oczyszczenia, lecz także wielkanocne doświadczenie komunii i chwały ze Zmartwychwstałym Chrystusem. W tym znaczeniu można słusznie mówić o duchowości Drogi Światła...Doświadczenie to należy do każdego, kto zamierza przebyć drogę Apostołów i pierwszych uczniów, którzy przeszli od rozczarowania i zniechęcenia z powodu męki i śmierci swego Mistrza do uczucia zdumienia i radości ze spotkania ze Zmartwychwstałym”<sup>1</sup>. Odwołując się do schematu nabożeństwa Drogi Krzyżowej i do intuicji zawartej w *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego Loyoli, w dokumencie przekazano gotowy schemat nabożeństwa wielkanocnego.

*Droga Światła i Słowa* składa się z stacji-spotkań z Zmartwychwstałym Panem<sup>2</sup>. Otrzymujemy w ten sposób czternaście stacji, popartych przez Pismo Święte i Tradycję Kościoła:

- 1) Ukazanie się Matce;
- 2) Spotkanie z Marią Magdaleną;
- 3) Spotkanie Zmartwychwstałego z trzema niewiastami;
- 4) Spotkanie z Piotrem;
- 5) Spotkanie w drodze do Emaus;

---

<sup>1</sup> Tamże, s. 138-139.

<sup>2</sup> Najwcześniejsza biblijna lista świadków zmartwychwstania, którą prezentuje św. Paweł w 1 Kor 15, 3-5 wymienia **sześć spotkań** ze Zmartwychwstałym: z Piotrem, Dwunastoma, pięciuset braćmi, Jakubem, „wszystkimi apostołami”, Pawłem. Tradycja Kościoła Prawosławnego wyróżnia **dziesięć spotkań**: ukazanie się Marii z Magdali, idącym do Emaus, Piotrowi, Dwunastu, Apostołom w Jerozolimie, siedmiu Apostołom, jedenastu uczniom w Galilei, ponad pięciuset uczniom, Jakubowi, ukazanie się czterdzieści dni później w czasie Wniebowstąpienia; por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 260-268.

- 6) Spotkanie z uczniami w Wieczerniku;
- 7) Spotkanie z Tomaszem;
- 8) Spotkanie z siedmiu uczniami nad brzegiem Jeziora Tyberiadzkiego;
- 9) Ukazanie się uczniom na górze Tabor;
- 10) Spotkanie z pięciuset braćmi jednocześnie;
- 11) Spotkanie z Jakubem;
- 12) Ukazanie się Józefowi z Arymatei;
- 13) Spotkanie z Pawłem pod Damaszkiem;
- 14) Spotkanie z Apostołami w dniu Wniebowstąpienia.

Droga Światła i Słowa nawiązuje do tradycyjnej Drogi Krzyżowej, a właściwie jest jej kulminacyjnym punktem. Jest ona bowiem szczytem całego Triduum Paschalnego. Praktyka celebracji Paschalnej Drogi domaga się jednak wypracowania pewnej struktury liturgicznej.

## NABOŻEŃSTWO DROGI PASCHALNEJ

Wydaje się, że opierając się tekstach biblijnych, *Ćwiczeniach duchownych* oraz pewnych elementach pobożności ludowej, można zaproponować prosty schemat nabożeństwa „Drogi Światła i Słowa”. W nabożeństwie tym miejsce krzyża zajmie świeca paschalna, od której sukcesywnie będzie odpalanych 14 świec okalających pulpit z Ewangeliarzem.

Po znaku krzyża i pozdrowieniu, konieczne jest wprowadzenie uczestników w praktykę i strukturę nabożeństwa. Może ono składać się z następujących elementów:

- a) pieśń na wejście,
- b) wprowadzenie,
- c) intronizacja Ewangeliarza i okadzenie Paschału,
- d) stacje Drogi paschalnej:
  - zapowiedź stacji,
  - aklamacja: Światło Chrystusa! *Bogu niech będą dzięki* (odpalenie świecy od Paschału),
  - fragment tekstu biblijnego,
  - rozważanie prowadzącego nabożeństwo;

– aklamacja końcowa: Alleluja! Wzniesź po niebo głos, Pan dał Słowa moc. Alleluja! (2 razy)

e) modlitwa,

f) pieśń końcowa.

Dużą rolę w nabożeństwie odgrywa symbolika światła, które zawsze wskazywało na „(Słowo) światłość prawdziwą, która oświeca każdego człowieka” (J 1, 9). Przyjęcie słowa Bożego staje się dla współczesnego chrześcijanina pogrążonego w świecie obojętnym i zsekularyzowanym nowym wyzwaniem. Wciąż aktualna jest przecież zachęta Apostoła Piotra: „Mamy jednak mocniejszą, prorocką mowę, a dobrze zrobicie jeśli będziecie przy niej trwali, jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu, aż dzień zaświta, a gwiazda poranna wszędzie w waszych sercach” (2 P 1, 19; por. Ef 4, 8-14).

Nabożeństwo „Drogi Światła i Słowa” powinna być paschalnym czuwaniem nad słowem Bożym, które oczyszcza i przemienia ludzkie serca, napełnia nadzieją, optymizmem i radością. „Postępujcie jak dzieci światłości!” – wzywa św. Paweł (Ef 5, 8). To synostwo Boże zobowiązuje wierzących do przynoszenia owoców: „Owoce bowiem światłości jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda” (w. 9). Chrześcijanie postępując w Chrystusowym świetle stają się dla pogan „jakby źródłem światła w świecie” (Flp 2, 15) a trwając w tej świetlistej zbroi oczekują na przyjście Chrystusa i na pełny „udział w dziedzictwie świętych – w światłości” (Kol 1, 12)<sup>1</sup>.

W czasie nabożeństwa można korzystać z tradycyjnych pieśni wielkanocnych. Można również posłużyć się kanonami z Taizè bądź analogicznie do nabożeństw drogi krzyżowej opracować specjalne pieśni związane z treścią poszczególnych stacji-spotkań.

## PROPOZYCJE ROZWAŻAŃ

### Wprowadzenie

„Kościół (...) wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić

---

<sup>1</sup> A. TRONINA, *Symbolika światła w Nowym Testamencie*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 8 (1980), s. 132.

światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni. Podobnie też wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu. Kościół utrzymuje nadto, że u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, a mających swą ostateczną podstawę w Chrystusie, który jest Ten sam, wczoraj, dziś i na wieki” (konst. *Gaudium et spes*, 10).

Pewni tej wiary Kościoła idźmy ku Światłości Prawdziwej, która oświeca wiarę każdego z nas.

### *1. Spotkanie pierwsze: Ukazanie się Maryi, Matce Jezusa*

Potrzeba wielkiej odwagi i wrażliwego serca, aby przyjąć fakt spotkania Matki i Syna w tajemnicy zmartwychwstania. Św. Ignacy w *Ćwiczeniach* napisał: „[Zmartwychwstały Pan] ukazał się Dziewicy Maryi. Choć nie mówi o tym Pismo Święte to należy uważać tę prawdę za wypowiedzianą wobec faktu, że opowiedziano o Jego ukazaniu się tylu innym” (*Ćwiczenia*, 299).

Po latach intuicję Świętego z Loyoli podejmuje Jan Paweł II w swoich katechezach maryjnych. Ojciec św. zauważa, że po złożeniu Jezusa do grobu Maryja, „podtrzymuje płomień wiary, przygotowując się na przyjęcie radosnego i niespodziewanego orędzia zmartwychwstania” (*Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Watykan 1998 s. 176-178). I dalej wyraża przekonanie, że „oczekiwanie, które wypełniło Wielką Sobotę, jest jednym z najwznioślejszych momentów w dziejach wiary Matki Bożej: w ciemnościach spowijających wszechświat zawiera się Ona całkowicie Bogu życia i rozważając słowa Syna z nadzieją czeka na pełną realizację Boskich obietnic” (tamże). Jan Paweł II próbuje odpowiedzieć na pytanie: dlaczego, tego faktu nie odnotowali autorzy Nowego Testamentu? Wymowne pozostaje pytanie, które stawia Ojciec Święty: „Czyż Najświętsza Maryja Panna, obecna w pierwszej wspólnotcie uczniów (Dz 1, 14), mogła być wyłączona z grona tych, którzy spotkali Jej Boskiego Syna wskrzeszonego z martwych?”. Zdaniem Jana Pawła II „Istnieją (...) wszelkie powody, by przypuszczać, iż Matka była pierwszą osobą, której zmartwychwstały Jezus się ukazał” (tamże).

Papież przywołuje świadectwo Seduliusza, autora z V w., który uważa, że „Chrystus ukazał się w blasku zmartwychwstałego życia

przede wszystkim swojej Matce. Istotnie, Ta, która poprzez zwiastowanie stała się Jego drogą do świata, była powołana, by szerzyć cudowną nowinę o zmartwychwstaniu i głosić Jego przyjście w chwale. Otoczona jasnością chwały Zmartwychwstałego, zapowiada «blask Kościoła» (*Carmen Pascale*, 5, 357-364: CSEL 10, 140n).

Maryja jest obrazem (ikoną) i wzorem Kościoła, który oczekuje na Zmartwychwstałego i spotyka Go razem z grupą uczniów w czasie wielkanocnych objawień, dlatego słuszne wydaje się przekonanie Seduliusza, św. Ignacego i Ojca św., iż zetknęła się Ona osobiście ze zmartwychwstałym Synem, przez co mogła mieć pełny udział w radości paschalnej. Kult tego spotkania podtrzymują franciszkanie w kaplicy Grobu Pańskiego w Jerozolimie.

W okresie wielkanocnym wspólnota chrześcijańska zwraca się do Matki Pana z wezwaniem: „Królowo nieba, wesel się, alleluja!”. Wspominamy w ten sposób radość Maryi ze zmartwychwstania Jezusa i prosimy Ją, aby stała się „przyczyną radości” dla wszystkich ludzi.

## 2. Spotkanie drugie: z Marią Magdaleną

Z grona niewiast, które spotkały Zmartwychwstałego Ewangelisści wyróżniają Marię Magdalenę – kobietę wyzwoloną od „siedmiu złych duchów” (Łk 8, 1-3). Zmartwychwstały Pan powierza jej „dobrą nowinę” – paschalne orędzie (J 20, 17-18). To wyróżnienie Magdaleny jest zgodne z „ewangeliczną logiką”: „ostatni będą pierwszymi” (Łk 13, 30). Orędzie Marii Magdaleny dotyczy „pustego grobu”; wyraża także kobiecą wrażliwość i szacunek dla ciała Zmarłego. Nie jest to pełnia tajemnicy paschalnej: „dotąd bowiem nie rozumieli jeszcze Pisma, [które mówi], że On ma powstać z martwych”. Ewangelista dodaje więc ważne spostrzeżenie: „Uczniowie zatem powrócili znowu do siebie” (J 20, 9-10). Pierwsza próba objawienia tajemnicy paschalnej właściwie nie powiodła się. Uczniowie nie zrozumieli do końca bądź nie wiedzieli, jak się zachować wobec tak wielkiej „tajemnicy wiary”.

Potrzeba było pogłębienia, kolejnego spotkania, nowego orędzia. Można powiedzieć, że kolejne objawienie wywołał płacz i tęsknota przepełniona miłością. „Maria Magdalena stała przed grobem płacząc. A gdy tak płakała, nachyliła się do grobu i ujrzała dwóch aniołów w bieli (...). I rzekli do niej: «Niewiasto, czemu płaczesz?» Od-

powiedziała im: «Zabrano Pana mego i nie wiem, gdzie Go położono». Gdy to powiedziała, odwróciła się i ujrzała stojącego Jezusa, ale nie wiedziała, że to Jezus. Rzekł do niej Jezus: «Niewiasto, czemu płaczesz? Kogo szukasz?» (J 20, 11-15). Płacz i tęsknota zbliżają Magdalenę do osobistego spotkania i szczególnej zażyłości z Panem. Zażyłość ta wyraża się w tym wezwaniu „po imieniu”: „Mario!”. Bezpośredni kontakt z Jezusem pozwala poznać Pana i Nauczyciela, który przekazuje nowe orędzie: „udaj się do moich braci i powiedz im: «Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego». Poszła Maria Magdalena oznajmiając uczniom: «Widziałam Pana i to mi powiedział» (J 20, 17-18).

Misja ewangelizacyjna Marii Magdaleny zainicjowała kolejne spotkania ze Zmartwychwstałym, które umożliwiają pogłębienie tajemnicy paschalnej.

### *3. Spotkanie trzecie:*

#### *Zmartwychwstały objawia się trzem niewiastom*

We wspomnianej katechezie o roli Maryi w tajemnicy paschalnej Jan Paweł II mówił również, że „pierwszymi świadkami zmartwychwstania, zgodnie z wolą Jezusa, były kobiety, które wiernie stały pod krzyżem, a więc wykazały większą wytrwałość w wierze”. Wśród tych kobiet była najpierw Ta, która „była Mu [Jezusowi] najwierniejsza i w chwili próby zachowała niezłomną wiarę”. Jednakże Ewangelisci doceniają również wierność innych niewiast. Trudno ustalić dokładnie ich liczbę i imiona. Istnieją pewne rozbieżności w relacjach Ewangelistów. Według Marka przy pogrzebie obecne były dwie Marie: Magdalena i matka Józefa (Mk 15, 47), a „wczesnym rakiem w pierwszym dniu tygodnia przyszły do grobu”: Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba, i Salome (Mk 16, 1). W relacji Mateusza przy śmierci Jezusa było „wiele niewiast, które przypatrywały się z daleka”, m.in. „Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba i Józefa, oraz matka synów Zebedeusza” (Mt 27, 55-56). Przy pustym grobie były już tylko dwie niewiasty: „Maria Magdalena i druga Maria” (Mt 27, 61; 28, 1). Niewiasty te wspólnie zaniósły „radosną nowinę” Apostołom (Mt 28, 8). Łukasz zauważa, że niewiasty te od początku podążają za Jezusem (Łk 8, 2-3; 23, 49. 55), słuchają Jego nauk, a niektóre są wierne „aż po krzyż”: „A były to: Maria Magdalena, Joanna i Maria, matka Jakuba; i inne z nimi opowiadały to Aposto-

łom” (Łk 24, 10). Wreszcie Jan podaje dokładną listę niewiast obecnych pod krzyżem: „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena” (J 19, 25). Również Dzieje Apostolskie wspominają, że w Wieczerniku razem z Apostołami „trwały jednomyślnie na modlitwie niewiasty” (Dz 1, 14).

Tradycja chrześcijańska mówi o trzech niewiastach lub o trzech Mariach. Utrwały to piękne pieśni wielkanocne: „Trzy Maryje poszły / Drogie maści niosły! / Chciały Chrystusa pomazać / Jemu cześć i chwałę dać. Alleluja!” (por. *Chrystus zmartwychwstan jest*); „Salome i dwie Maryje / W grobie czasu rannego / Słyszały głos: «Pan wasz żyje / Tu tylko odzież Jego / Idźcie i to wszystko, coście / Widziały, uczniom ogłoście». Alleluja...” (por. *Otrzyjcie już łzy, płaczący*).

Od ewangelicznych niewiast możemy uczyć się wierności i trwania w tajemnicy paschalnej naszego Pana i Zbawiciela.

#### 4. Spotkanie czwarte: z Piotrem

Pierwszy wśród Dwunastu – Szymon Piotr najpierw trzykrotnie zaparł się Pana, zawiódł pokładane w nim zaufanie, później jednak zapłakał i trzykrotnie wyznał miłość: „Panie, Ty wiesz, że Cię kocham” (J 21, 15-17). W scenie na jeziorze (por. J 21, 1-19) Jezus odbudowuje w nim zaufanie, rehabilituje go. Piotr, przygnębiony, smutny, pragnący powrócić do łowienia ryb, stopniowo odnajduje siebie, odzyskuje szacunek dla samego siebie, zdolność bycia kimś, otrzymuje na nowo władzę i urząd pasterski: „Paś baranki moje...paś owce moje” (J 21, 15-17). Chociaż w biegu-zawodach o miłość Jan wyprzedził Piotra (por. J 20, 3-9), to jednak on pierwszy „wszedł do wnętrza grobu i ujrzał leżące płótna...” Szymon Piotr pozostaje pierwszym świadkiem zmartwychwstania. W relacji Łukasza Zmartwychwstały Pan osobno „ukazał się Szymonowi” (Łk 24, 34). Tak więc Jezus również i tutaj przywraca Piotrowi zaufanie: To nieprawda, że mniej Mnie kochałeś. Kto to może wiedzieć, kto może zmierzyć głębię twej miłości? W tej chwili ty kochasz Mnie bardziej niż inni, właśnie dlatego, że przeszedłeś przez ciężką próbę, a „ten, któremu wiele odpuszczono, bardziej miłuje...” (Łk 7, 47).



Każdy z nas będzie „zdawać sprawę” przede wszystkim z miłości. Wyznanie miłości wiąże się z naszym powołaniem i odpowiedzialnością.

### *5. Spotkanie piąte: Jezus ukazuje się uczniom w Emaus*

W tym epizodzie św. Łukasz ukazuje – ze szczególną wyrazistością – to, co jest obecne w wszystkich spotkaniach z Zmartwychwstałym. Stopniowe odkrywanie tajemnicy paschalnej. Za każdym razem inicjatywa spotkania pochodzi od Pana: „Gdy tak rozmawiali i rozprawiali z sobą, sam Jezus przybliżył się i szedł z nimi” (Łk 24, 15). Uczniowie nie tylko nie wiele robią, żeby to spotkanie mogło się odbyć, ale właściwie przeciwstawiają mu swoje wyobrażenia, złudzenia i zwątpienia. Jezus daje jednak szansę ludzkiej wolności i możliwość osobistego doświadczenia spotkania z Panem. Najpierw było to utrudnione: „czy ich były niejako na uwięzi” (Łk 24, 16), ale dzięki słowu Bożemu i świadectwu Jezusa ich świadomość zostaje stopniowo odrodzona, otwarta na nadzieję komunii z Bogiem.

Po ujawnieniu znaku łamania chleba Jezus znika. Jednakże ta „nieobecność” nie jest zwyczajną nieobecnością. Otwiera bowiem przestrzeń i tworzy nowe formy Jego obecności we wspólnocie. Wolność uczniów odrodzona w przyjaźni, w słowie Bożym, w „łamaniu chleba” rozbudza w nich pragnienie, aby świadczyć o miłości Zmartwychwstałego Pana do każdego człowieka: „W tej samej godzinie wybrali się i wrócili do Jerozolimy. Tam zastali zebranych Jedenastu i innych z nimi, którzy im oznajmili: «Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi». Oni również powiedzieli, co ich spotkało w drodze, i jak Go poznali przy łamaniu chleba” (Łk 24, 33-35).

Spotkanie ze Zmartwychwstałym wyzwala najpiękniejsze energie: odcina od swoich dwuznacznych oczekiwań, od swoich planów, od zmęczenia i lenistwa; wlewa nowy zapal w serce i napełnia radością; uzdalnia do dawania świadectwa o Zmartwychwstałym.

### *6. Spotkanie szóste: z uczniami w Wieczerniku*

Jerozolima nie jest już miastem złudnych nadziei, grobem opuszczonym, ale miastem Wieczery, Paschy, najwyższej wierności i miłości Boga do człowieka. Jest miastem nowej wspólnoty i braterstwa; miastem pokoju: „On sam stanął pośród nich i rzekł: «Pokój wam»”

(Łk 24, 36). Nowa Jerozolima jest źródłem, z którego wypływa tchnienie Ducha Świętego. Jest miastem „rozesłania”: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15; Mt 28, 18-20; Łk 24, 47-49; Dz 1, 8).

Wspólnota powstała w Wieczerniku trwa w nauce Apostołów, w łamaniu chleba, na modlitwie razem z Matką Jezusa i braćmi (Dz 1, 14. 42); jeden duch i jedno serce ożywia wszystkich, żaden nie nazywa swoim tego, co posiadał, ale wszystko mają wspólne (Dz 4, 32). Jest to wspólnota otwarta na natchnienia Ducha Świętego; wspólnota, która odważnie głosi słowo Boże (Dz 4, 31). Zmartwychwstały Pan może odbudować każdą wspólnotę wierzących. Trzeba Go tylko zaprosić, podjąć dialog i pragnąć komunii.

### *7. Spotkanie siódme: z Tomaszem zwanym Didymos*

Nikt nie może być pozbawiony możliwości spotkania z Zmartwychwstałym Panem. Mogą być różne obiektywne przyczyny nieobecności ucznia w Wieczerniku. Podstawowa przeszkoda tkwi jednak zawsze w sercu, we wnętrzu człowieka.

Tomasz, jeden z Dwunastu, miał takie samo prawo do objawienia, jak pozostali uczniowie. Skorzystał z niego osiem dni później – w dzień Pański. Oznacza to, że niedziela jest dniem spotkania z Zmartwychwstałym. Jest dniem spotkania wspólnoty, ale i dniem osobistego spotkania z każdym wierzącym. Chrystus nikogo nie pomija, pragnie osobistej zażyłości z każdym z nas.

Co jednak oznacza symboliczne imię – Didymos? Istnieje szeroko rozpowszechnione przekonanie, że imię wyraża całą głębię człowieka, to kim jest. Imię Tomasz Didymos występuje w tym podwójnym brzmieniu tylko w Ewangelii św. Jana (J 11, 16; 20, 24; 21, 2). W pismach Nowego Testamentu drugie imię nabiera, nadane często przez samego Jezusa, nabiera szczególnego znaczenia: np. Szymon – Piotr (por. Mt 16, 18; J 1, 42; 2 P 1, 1); Szawel – Paweł (Dz 13, 9), Tomasz – Didymos. Greckie imię *Didymos* znaczy dosłownie „podwójny”, „dwojaki”, „bliźniaczy”. Może wskazywać na człowieka rozdwojonego, niespójnego wewnątrz, pełnego niepokojów, wątpliwości. Takim człowiekiem jest Tomasz. Św. Jan przedstawia go w trzech sytuacjach: w scenie przed wskrzeszeniem Łazarza (J 11, 16), w czasie Ostatniej Wieczerzy (J 14, 4) i w Wieczerniku (J 20, 19-23). Za każdym razem jest wiele zapału, ale i wątpliwości. Wi-

dzimy go jako człowieka nieufnego, stojącego z boku, łatwo zamykającego się w sobie, niezdolnego do porozumienia, którego współbracia muszą przekonywać. Powoli Jezus prowadzi Tomasza do dojrzałości, do „scalenia” jego osobowości i do wyznania: „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28). Te słowa ucznia są nie tylko osobistym wyznaniem wiary, ale również spójnym wyrażeniem tajemnicy Zmartwychwstania i bóstwa Jezusa Chrystusa. Jest to wyraz wielkiej radości i zawierzenia, który można by przyrównać do okrzyku z hymnu wyśpiewanego przez Maryję w scenie Zwiastowania: „raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (Łk 1, 47).

Każdy z nas może osobiście spotkać się z Chrystusem. On uleczy nas z naszych lęków, wątpliwości. On pozwala nam niejako „zobaczyć” ślady gwoździ i „włożyć” rękę w miejsca męki, „wniknąć” w serce Boga. Jezus znów zaprasza na ucztę eucharystyczną, abyśmy uwierzyli w Niego i doświadczyli komunii z Nim.

#### *8. Spotkanie ósme: Pan ukazuje się siedmiu uczniom nad brzegiem jeziora Genezaret*

Doświadczenie wspólnoty jako pamiątki Zmartwychwstania ukazuje spotkanie Jezusa z uczniami nad jeziorem. Ten poranny posiłek ze Zmartwychwstałym Panem jest wymownym przykładem troski o Kościół. Istotne są w tym opisie dwa szczegóły. Najpierw św. Jan używa określenia „Morze Tyberiadzkie” pisząc o jeziorze Genezaret. Ta pewna „przesada” może wskazywać na szerszy kontekst opisanego wydarzenia. Nie chodzi tylko małą wspólnotę uczniów, ale o cały Kościół. Potwierdzają to symboliczne liczby. Cyfry 3 i 7 pełnią w pismach Janowych szczególną rolę. Cyfra 3 odnosi się do niewidzialnego Boga, który objawia się na trzy sposoby: przez Słowo, przez Ducha i Mądrość. Jan pisze, że „to już trzeci raz, jak Jezus ukazał się uczniom od chwili, gdy zmartwychwstał” (J 21, 14). Z kolei cyfra 7 to symbol doskonałości i powszechności. Siedem listów z Apokalipsy wskazuje, że cała Księga jest traktowana jako list do Kościoła Powszechnego.

Jezus nad Morzem Tyberiadzkim przygotowuje ucztę dla Kościoła, który jest jeden, święty, powszechny i apostołski. Podstawową i pierwszorzędną rolę w tej wspólnotcie pełni Szymon Piotr. Pan skierował do niego trzy pytania postawione w porządku odwrotnym niż można by się było spodziewać: czy mnie kochasz więcej aniżeli

wszyscy? czy mnie bardzo kochasz? czy mnie kochasz? Jest to kolejność, która koncentruje uwagę na osobie. Zadanie pasterskie, które Jezus zleca Piotrowi, opiera się na relacji zaufania i synowskiej życzliwości. Być pasterzem Kościoła oznacza nie tylko prowadzić wiernych, troszczyć się o nich, lecz również miłować ich aż do oddania życia za przyjaciół (J 15, 13).

Misja zlecona Szymonowi zobowiązuje do współpracy z Piotrem naszych czasów: „Idziemy i my z tobą” (J 21, 3).

### *9. Spotkanie dziewiąte: Jezus ukazuje się uczniom na górze Tabor*

Przemienienie na Górze było zapowiedzią i uobeczeniem tajemnicy zmartwychwstania. Trzej świadkowie tego wydarzenia zachowali milczenie aż do tej chwili, kiedy zrozumieli co znaczy „powstać z martwych” (Mk 9, 9-10). Teraz już mogą opowiedzieć o tamtym widzeniu, gdyż Syn Człowieczy zmartwychwstał (Mt 17, 9).

Kto otrzymał dar osobistego spotkania z Zmartwychwstałym Panem winien stawać się świadkiem tej największej tajemnicy naszej wiary. Jednym z pierwszych świadków zmartwychwstania był św. Paweł. Jego listy zawierają najstarsze fragmenty katechezy nt. zmartwychwstania (1 Kor 15, 3-6; Rz 4, 25). Jego zdecydowana nauka na temat tej prawdy wiary pomaga nam zrozumieć w pełni co znaczy „powstać z martwych”: „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest nasza wiara (...) i dotąd pozostajemy w grzechach” (1 Kor 15, 13-17).

Góra przemienienia wzywa nas jednak przede wszystkim do modlitwy i medytacji nad tajemnicą Paschy.

### *10. Spotkanie dziesiąte: z pięciuset braćmi jednocześnie*

Świadkowie Zmartwychwstania poszerzają krąg wyznawców Chrystusa. Zmartwychwstały Pan sam ukazywał się najpierw Piotrowi, potem Dwunastu, „później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie...” (1 Kor 15, 6). Jak żywe w świadomości pierwotnego Kościoła było to doświadczenie świadczy fakt, że Paweł pisząc o tych wydarzeniach dodaje „większość z nich żyje dotąd, niektórzy zaś pomarli” (1 Kor 6b).

Zanim spisano opowiadania o Zmartwychwstałym przekazywano ustną tradycję – „Ewangelię, którą wam głosiłem”: „że Chrystus

umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem...” (1 Kor 15, 4), że został „wskrzyszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25), że „jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia. Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc (...). Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć (...). A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 22-27).

Trzeba również przekazywać tajemnicę, którą otrzymaliśmy od św. Pawła: „nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzmi bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni” (1 Kor 15, 51-52).

### *11. Spotkanie jedenaste: z Jakubem*

Św. Paweł zapisał również fakt spotkania Jezusa z Jakubem i z wszystkimi apostołami (1 Kor 15, 7). Jakub „brat Jezusa” był – obok Piotra i Jana – „filarem” pierwszej gminy jerozolimskiej (Ga 2, 9). „Apostołowie”, o których wspomina Paweł to nie Dwunastu (wspomniani wcześniej w katalogu objawień), ale grupa wybranych prezbiterów. W innym miejscu Paweł wymienia tych, którzy otrzymali w Kościele urząd: „On [Chrystus] ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 11-13).

Zmartwychwstały Pan jest stale obecny w swoim Kościele. On działa w nim posyłając Ducha Pocieszyciela, który nas wszystkiego nauczy i przypomni nam wszystko co On nam powiedział (J 14, 26).

### *12. Spotkanie dwunaste: Pan ukazuje się Józefowi z Arymatei*

Nie ma w pismach Nowego Testamentu wzmianki o spotkaniu Zmartwychwstałego z Józefem z Arymatei. Odnotowane jego zaangażowanie przy pogrzebie Jezusa (J 19, 38b). U Marka to „poważny członek Wysokiej rady, który również wyczekiwał królestwa Bożego” (15, 43), u Łukasza to „człowiek dobry i sprawiedliwy”, który „nie przystał na ich uchwałę” (Łk 23, 50n), u Mateusza stał się on (już) uczniem Jezusa (27, 57), jest nim także u Jana, lecz ukrytym jak Nikodem. Po śmierci Jezusa wesprze Nikodema przy pogrzebie, poprosi rzymskiego prokuratora Poncjusza Piłata o wydanie ciała Jezusa, zdejmie je z krzyża, owinie w całun i złoży w wykutym w skale grobie blisko Golgoty.

Apokryficzna *Ewangelia Nikodema* wspomina, że jako wyznawca i uczeń Jezusa zostaje uwięziony, lecz później cudownie uwolniony. Jezus ukazał mu grób, który przeniósł do rodzinnego miasta Arymatei, gdzie dawał świadectwo o Zmartwychwstałym. Św. Ignacy wspomina w *Ćwiczeniach*, że „[Jezus] ukazywał się Józefowi z Arymatei, jak można pobożnie o tym rozmyślać i jak można o tym czytać w *Żywotach Świętych*” (*Ćwiczenia*, 310).

Podobnie jak w „Drodze Krzyżowej” nie wszystkie stacje mają swoje bezpośrednie potwierdzenie w Piśmie Świętym, tak i w „Drodze Światła i Słowa” pojawiają się spotkania oparte na przekazie tradycji chrześcijańskiej. Przekaz ten potwierdza jednak wiarę ludu Bożego i gorące pragnienie osobistego spotkania z Jezusem.

### *13. Spotkanie trzynaste: z Pawłem pod Damaszkiem*

Najstarsza katecheza o zmartwychwstaniu potwierdza spotkanie Pana z Szawłem – „poronionym płodem” – jak sam siebie nazywał (1 Kor 15, 8; Dz 9, 1-31). Poprzednie spotkania z Zmartwychwstałym były niezwykle spokojne. To spotkanie ma swoją dramaturgię. Św. Łukasz opisał początki Kościoła wpisując w ich dzieje historię gorliwego faryzeusza Szawła. Zwalczał on wspólnotę chrześcijan z ogromnym wewnętrznym przekonaniem i zaangażowaniem.

W drodze do Damaszku Szawel spotkał Pana. Zapewne rozmowa oparta na argumentacji biblijnej nie przekonałaby go (jak uczniów idących do Emaus). On potrzebował silnego doświadczenia: „Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go światłość

z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: «Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?» (Dz 9, 3). Szawel powalony na ziemię podejmuje dialog z Panem. Pyta: „Kto jesteś, Panie?” W odpowiedzi słyszy: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta, tam ci powiedzą, co masz czynić” (Dz 9, 4-6). W ten sposób Jezus pozyskuje dla Kościoła Apostoła Narodów, który sam nazywa siebie „najmniejszym ze wszystkich apostołów i niegodnym zwać się apostołem, bo prześladował Kościół Boży. Lecz za łaską Boga jest tym, czym jestem – wyznaje dalej – a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną” (1 Kor 15, 9-10).

Pismo Święte i Tradycja w pełni potwierdzają ogromny wkład św. Pawła w życie i działalność Kościoła. Paweł jest wzorem dla tych, którzy „z szczerym sercem szukają Boga” i odnajdują Go w tajemnicy paschalnej.

#### *14. Spotkanie czternaste: z Apostołami w dniu Wniebowstąpienia*

Jezus „po swojej męce dał wiele dowodów, że żyje: ukazywał się im [Apostołom] przez czterdzieści dni i mówił o królestwie Bożym” (Dz 1, 3). Ta krótka wzmianka św. Łukasza potwierdza długi okres spotkań i objawień Zmartwychwstałego Pana. Był to czas intensywnego nauczania o tajemnicy paschalnej. Symboliczny czas 40 dni przywodzi na myśl okres pobytu ludu wybranego na pustyni, okres postu i modlitwy Jezusa przed rozpoczęciem publicznej działalności. Jest to więc czas pełnego przygotowania do nowego okresu w dziejach zbawienia – Wniebowstąpienia i Pięćdziesiątnicy.

Dla chrześcijanina nie jest ważne poznanie czasu i chwil, które „Ojciec ustalił swoją władzą” (Dz 1, 7). Ważne jest to, aby nie stać w miejscu i nie wpatrywać się beczynnym w niebo. Trzeba wierzyć, że „Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba” (Dz 1, 11).

\* \* \*

Panie, dziękujemy Ci, że udzielasz nam Twojego Ducha, który pozwala nam doświadczyć Zmartwychwstania w Piśmie Świętym, w Eucharystii, w braterstwie, okazywanej nam dobroci, w charyzma-

tycznych darach oraz we wszystkim tym, co jest w Kościele życiem: od przebaczenia do pocieszenia, od wzajemnego wsparcia do zdolności sprostania próbom i do nadziei, którą wzbudzasz w najbardziej rozpaczliwych sytuacjach. Dzięki Ci, Panie, ponieważ także dziś objawiasz się nam jako Zmartwychwstały.

Daj nam, o Jezu, zdolność rozpoznania Ciebie; otwórz nasze oczy, byśmy Ciebie ujrzeli; otwórz nasze usta, byśmy potrafili z prostotą, jasnością i odwagą głosić prawdę, którą żyjemy, tak żeby również innych ona rozpałała (kard. Martini).

*Gliwice-Bojków*

*KS. JAN KOCHEL*

**N E K R O L O G I**

---

**ks. Jan Józef Janicki**

### **BALTHASAR FISCHER (1912-2001)**

W Trewirze, 27 czerwca 2001 roku, zmarł w 89. roku życia ks. prof. Balthasar Fischer, znany profesor liturgii i ekspert reformy liturgicznej, określany „Ojcem” odnowy liturgicznej Soboru Watykańskiego II w obszarze języka niemieckiego<sup>1</sup>.

Wraz ze śmiercią tego Teologa nie tylko wiedza liturgiczna straciła swojego wybitnego przedstawiciela okresu posoborowego; śmierć tego Liturgisty oznacza odejście jednego z najbardziej znaczących teologów, którego dzieło i wpływ pozostaną jeszcze na długo w Kościele trzeciego tysiąclecia.

Balthasar Fischer urodził się 3 września 1912 r. jako trzecie dziecko rodziny nauczycieli. Wzrastał w Bitburgu, w całkowicie katolickim środowisku, które niewątpliwie pomogło mu bardzo wiele we wzrastaniu w powołaniu kapłańskim, które dostrzegał w sobie już w latach gimnazjalnych. Po maturze w 1931 r., rozpoczął studia teo-

---

<sup>1</sup> Zob. E. NAGEL, *Balthasar Fischer*, „Gottesdienst” 35 (2001), s. 100; A. REDTENBACHER, „Von der Schale zum Kern”. *In memoriam Balthasar Fischer († 27. Juni 2001)*, „Heiliger Dienst” 55 (2001), s. 67n.



logiczne w Innsbrucku, gdzie w tym czasie prowadził wykłady znany nauczyciel akademicki, ks. J. A. Jungmann SJ. To właśnie pod wpływem tego Profesora, B. Fischer zainteresował się problematyką „Służby Bożej” *Gottesdienst* czyli liturgii Kościoła, co zadecydowało o całej jego życiowej drodze naukowej.

W rok po święceniach kapłańskich, których udzielił mu w 1936 roku w Trewirze biskup F. R. Bornewasser, B. Fischer obronił w Innsbrucku (w 1937 r.) pracę doktorską dotyczącą historii tzw. święceń mniejszych, pt. *Der Niedere Klerus bei Gregor dem Großen. Ein Beitrag zur Geschichte der Ordines Minores*.

Następne lata życia były naznaczone w życiu B. Fischera pracą kapłańską oraz dalszymi studiami w benedyktyńskim opactwie Maria Laach, słynnym m. in. z opata Ildefonsa Herwegena. Habilitację, pisaną (zwyczajem niemieckim) u Th. Klausera, przeprowadził w roku 1946 w Bonn, a poświęcił ją rozumieniu psalmów w starożytnym Kościele: *Das Psalmenverständnis der alten Kirche bis Origenes*.

W 1945 roku B. Fischer podjął wykłady (jako docent) z liturgiki w seminarium duchownym swojej diecezji; w roku 1947 została mu powierzona katedra liturgiki, pierwsza w historii tej wyższej uczelni teologicznej, która w 1950 roku została podniesiona do rangi Wydziału Teologicznego. Katedra liturgiki, którą kierował B. Fischer ponad trzydzieści lat (aż do swojej emerytury w 1981 r.), dzięki pracy tego wybitnego znawcy przedmiotu i poprzez liczne publikacje ze wszystkich zakresów wiedzy liturgicznej (publikowane w wielu językach), zaczęła bardzo znacząco wpływać na życie liturgiczne, nie tylko w obszarze języka niemieckiego. Wpływ ten, jak oceniają teologowie, dokonywał się zwłaszcza dzięki pastoralno-liturgicznemu zaangażowaniu B. Fischera. Jego interesujące wykłady i działalność publicystyczna (odczyty, referaty, artykuły), a przede wszystkim osobista miłość do liturgii Kościoła (zakorzeniona w głębokiej duchowości), sprawiały wielkie wrażenie na jemu współczesnych. B. Fischer stał się dlatego cenionym, poważanym i bardzo wpływowym rzecznikiem i obrońcą pastoralno – liturgicznego ruchu odnowy nie tylko pośród duchowieństwa, ale także w komisjach liturgicznych, w Instytucie Liturgicznym w Trewirze, w czasie przedsoborowych międzynarodowych spotkań studyjnych (których uczestnicy często nie wiedzieli o tym, że przygotowawali materiały na obrady soborowe), w pracach komisji przygotowawczych Soboru czy też w nara-

dach komisji soborowych, a ponadto poprzez swój bezpośredni, bardzo intensywny udział w posoborowej reformie liturgii, która nie została jeszcze zakończona. Kiedy stanie się możliwym opublikowanie wszystkich akt reformy liturgicznej, a wraz z nimi nazwisk anonimowych dotąd jej twórców, będzie można się przekonać, że na wielu miejscach widnieje nazwisko tego Liturgisty z Trewiru<sup>1</sup>. B. Fischer nie tylko wypromował 34 doktorów – liturgistów oraz 4 teologów liturgistów, którzy habilitowali się pod jego naukową opieką, ale pozostał dla wielu pokoleń duchowieństwa Trewiru, którzy słuchali jego wykładów z liturgiki, nauczycielem w posłudze duszpastersko-liturgicznej.

Ks. prof. B. Fischer doprowadził do powstania, w 1947 roku w Trewirze, Instytutu Liturgicznego, którego był znakomitym profesorem. W czasie trwania obrad Soboru Watykańskiego II, B. Fischer pełnił funkcję doradcy biskupów niemieckich, a w okresie posoborowym bardzo znacząco przyczynił się do realizacji reformy liturgicznej w niemieckim obszarze językowym. W latach 1975-1977 był przewodniczącym międzynarodowego i międzywyznaniowego stowarzyszenia „Societas liturgica”, którego był współzałożycielem.

Zgodnie z nauczaniem Vaticanum II „liturgia jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego”, a osiągnięcie tego stanie się możliwe, jeżeli „najpierw sami duszpasterze...będą przeniknięci duchem i mocą liturgii i...staną się jej nauczycielami. Koniecznym więc należy zapewnić duchowieństwu odpowiednie wyrobienie liturgiczne” (SC 14). Dlatego też nauka świętej liturgii miała stać się „w seminariach i zakonnych domach studiów”, jak wskazywał na to Sobór, jednym z „przedmiotów koniecznych i ważniejszych”, natomiast na wydziałach teologicznych miała zostać zaliczona „do przedmiotów głównych” (por. SC 16). Ks. prof. B. Fischer, mając na uwadze zalecenia soborowe, utworzył w Instytucie Liturgicznym w Trewirze kursy doszkalające w zakresie liturgii *Liturgiewissenschaftliche Studienkurse*. Dzięki temu w latach 1965 – 1975 wykształciło się ok. 150 (również obcokrajowców) specjalistów do naukowo- i pastoralno-liturgicznej posługi w różnych Kościołach lokalnych. Sam ksiądz Profe-

---

<sup>1</sup> Jest to opinia przyjaciela B. Fischera, Johannes Wagnera. Zob. E. NAGEL, *Balthasar Fischer...*, art. cyt., 100.

sor podejmował wykłady zlecone w Brukseli, Jerozolimie i na niektórych uniwersytetach Stanów Zjednoczonych.

Myśląc o duszpasterzach, jako pierwszej i najważniejszej grupie ludzi Kościoła odpowiedzialnych za realizację soborowej odnowy liturgii, ks. prof. B. Fischer przedstawił w kwietniu 1966 roku propozycję wydawania dla nich czasopisma o charakterze pastoralno-liturgicznym. W ten też sposób osoba Profesora jest związana z powstaniem dwutygodnika *Gottesdienst*, do którego redakcji należał aż do samej śmierci.

Teologowie niemieccy uważają, że B. Fischer, odznaczony różnymi godnościami (prałat, doktor „honoris causa”, poświęcono mu księgi jubileuszowe), „oddychał duchem liturgii”, a swoją liturgiczno-naukową działalność traktował jako podstawowe zadanie kapłańskie. Zaliczał się do tych nauczycieli akademickich, którzy przez cały czas swego życia zachowali serce duszpasterza i troskę o pastoralno-liturgiczne problemy wspólnot wierzących. Dlatego zajmował się m.in. odnową modlitwy eucharystycznej, odnowieniem obrzędu chrztu oraz miejscem i rolą psalmów w pobożności wierzących. Kościół zawdzięcza mu także *Dyrektorium o Mszach świętych z udziałem dzieci* oraz trzy modlitwy eucharystyczne w Mszach z udziałem dzieci. B. Fischer podjął ponadto wiele starań i wysiłków, aby ukazała się liturgiczna księga poświęcona katechumenatowi dorosłych. Od roku 1975 był konsultorem Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

Wielu uważa, że wiedza liturgiczna i odnowa liturgii po Soborze, zwłaszcza w Kościele europejskim, bez wielowymiarowych działań ks. prof. B. Fischera, byłaby znacznie uboższa.

B. Fischer podarował wszystkie swoje siły twórcze liturgii pielgrzymującego Ludu Bożego. Teraz, kiedy Pan wezwał do siebie swego wiernego Sługę, wierzymy, że uczestniczy on, w sprawowanej „w mieście świętym Jeruzalem”, liturgii niebiańskiej, której „przedsmakowi” – liturgii ziemskiej – poświęcił całe swoje życie.

Requiescat in pace.

Kraków

KS. JAN JÓZEF JANICKI

ks. Jerzy Chmiel

## RUDOLF BULTMANN – TEOLOG TRAGICZNY (w 25. rocznicę śmierci)

Nazwisko Rudolfa Bultmanna znane jest nawet nie specjalistom w dziedzinie nauk biblijnych. Potocznie utożsamia się go z kierunkiem zwanym demitologizacją (*Entmythologisierung*), przez co rozumie się odarcie tekstu biblijnego, a w szczególności słów Jezusa, z nimbu sakralności. Na temat Bultmanna i jego teologii napisano morze rozpraw i artykułów<sup>1</sup>. Pisali to nie tylko teologowie i bibliści, ale także filozofowie i publicyści, nie zawsze oddając wiernie poglądy Bultmanna. Stał się on niejako „straszakiem” dla teologów, niemal bluźniercą i ateuszem.

Tymczasem Rudolf Bultmann był postacią tragiczną: reprezentował wszystkie lęki teologiczne XX stulecia.

Sam pochodził z pobożnej rodziny ewangelików pastorów. Urodził się 20 sierpnia 1884 roku w północnoniemieckiej miejscowości Wiefelstede k. Oldenburga. Studia teologiczne odbył w Tybindze, Berlinie, Marburgu. Do jego nauczycieli należeli najwybitniejsi koryfeusze teologii niemieckiej: dogmatycy Adolf von Harnack i Wilhelm Herrmann oraz bibliści Herman Gunkel, Adolf Jülicher, Johannes Weiss. W roku 1910 uzyskał Bultmann licencjat z teologii na podstawie pracy o Pawle Apostole. A już dwa lata później habilitował się z Nowego Testamentu. (Widać z tego, że proces usamodzielniania się pracowników naukowych w Niemczech na początku XX wieku odbywał się dosyć szybko; stąd znaczna ilość wybitnych profesorów).

Karierę naukową rozpoczął Bultmann jako docent uniwersytetu w Marburgu, a w 1916 roku był już profesorem nadzwyczajnym w Breslau (dziś Wrocław). W 1920 został powołany w charakterze profesora zwyczajnego do Giessen, skąd po pół roku przeniósł się powrotem do Marburga, gdzie pozostał przez trzydzieści lat aż do emerytury w 1951 roku. Jako emeryt był ciągle czynny i twórczy, tak

---

<sup>1</sup> Szerzej o życiu i twórczości Bultmanna zob. hasło *Bultmann Rudolf* w *Encyklopedii Katolickiej* KUL, II (1976) pióra W. HŁADOWSKIEGO i J. KUDASIEWICZA.

że – jak stwierdził H. Fries – nazwisko Bultmanna oznaczało pewną epokę dziejów teologii XX wieku.

W roku 1941, a był okres – pamiętajmy – okrutnej wojny rozpoczętej przez hitlerowskie Niemcy, Bultmann wygłosił programowy referat pt. „Nowy Testament i mitologia. Problem demitologizacji nowotestamentalnego przepowiadania”. Program demitologizowania Nowego Testamentu spotkał się od początku ze sprzeciwem nawet protestantów; do przeciwników programu Bultmanna należał między innymi ewangelicki biskup ze Stuttgartu, Wurm. W roku 1952 Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański w Niemczech (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands) ogłosił formalny protest przeciwko metodzie demitologizacji.

Pomysł demitologizacji zaczerpnął Bultmann od filozofa Martina Heideggera, opowiadając się za interpretacją egzystencjalną. Według H. Schliera, katolickiego egzegety, przez demitologizację pragnął Bultmann dotrzeć do „jądra kerygmatu chrześcijańskiego, do czystego odbioru słowa Jezusa”. Dla Bultmanna centrum chrześcijańskiej wiary było działanie Boże w Jezusie Chrystusie, „zjawisko Chrystusa” – *Christusgeschehen*, jak sam to określał. Ważnym dla niego był Chrystus wiary, a nie Jezus historii. „Cieleśny Chrystus nas nie interesuje” – pisał Bultmann. „Co się działo w sercu Jezusa, nie wiem i wiedzieć nie chcę”.

Program demitologizacji lansowany przez Bultmanna był wyrazem tragedii wieku XX. Dwie wojny światowe, między którymi mieści się naukowa działalność Bultmanna, uczyniła spustoszenie w mentalności i kulturze europejskiej, nie mówiąc już o ofiarach ludzkich i stratach materialnych. Zwłaszcza II wojna światowa, wywołana przez opętanego przywódcę narodu, musiała odbić się tragicznie w psychice Bultmanna, który widząc ginących na froncie swoich uczniów, pragnął uratować wiarę i sens przesłania chrześcijańskiego. Może chęć uratowania posłannictwa Chrystusa jako figury dziejów w morzu antysemitckiego terroru okresu hitlerowskiego, a także wpływ pewnych kierunków w historii dogmatów chrześcijańskich (nie osoba Chrystusa, lecz Jego misja), miały wpływ na formowanie się programu Bultmanna.

Niewątpliwym był wpływ filozofa Heideggera, który później ewoluował w swoich poglądach, a dla Bultmanna było już za późno: za bardzo się związał ze swoim programem. Pojęcie mitu było nie do

pogodzenia dla Bultmanna z rozwojem wiedzy i techniki. Nie potrafił rozróżnić struktury myślenia od formy przekazu, jak zwrócił na to uwagę teolog z Göttingen, H. Hübner.

Wszystko to było tragedią dla wierzącego przecież biblisty. Również i to, że jego naród padł ofiarą szaleńca, który spowodował tak okrutną wojnę światową. Bultmann nigdy nie kolaborował z nazizmem, czego nie da się powiedzieć o Heideggerze. Został więc smutek i nadzieja, że wiara wszystko przemoże.

Zmarł 30 czerwca 1976 roku w Marburgu.

Co można powiedzieć o jego pracach z perspektywy dwudziestu pięciu lat od śmierci?

Rudolf Bultmann dał impuls dla nowych badań egzegetycznych. Jego dzieła, jak *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, *Jesus*, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, *Theologie des Neuen Testaments* zostają jako ślady pewnej epoki egzegezy biblijnej. Jak napisał wspomniany już H. Fries, „Bultmann jest dzisiaj klasykiem teologii”. Klasykiem nie w znaczeniu naśladowania, lecz w znaczeniu pamiętania.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

## R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

---

ks. Antoni Tronina

### BIBLIOTEKA ZWOJÓW. TŁO NOWEGO TESTAMENTU

Przed siedmiu laty (1994) zapoczątkowano w Krakowie ważną serię wydawnictw z pogranicza biblistyki. *The Enigma Press*, zajmująca się odkryciami w Qumran, rozpoczęła wówczas publikację popularnonaukowych prac wprowadzających w środowisko historyczne i literackie Biblii. Przy współpracy księży profesorów J. Chmiela (PAT) i S. Mędali (ATK), twórca tego naukowego wydawnictwa, dr Z. J. Kapera, rozpoczął wydawanie serii książkowej pt. *Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu*. W ciągu siedmiu lat, kończących drugie tysiąclecie

chrześcijaństwa, ukazało się siedem niezmiernie cennych opracowań, których treść pragnę przybliżyć Czytelnikom RBL.

1. Rozpoczyna serię praca ks. S. Mędali pt. *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, ss. 392. Współwydawcą książki jest Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy. Jest to pierwszy w języku polskim zarys literatury żydowskiej z Palestyny i z diaspory. Autor omawia utwory hebrajskie, aramejskie i greckie z okresu hellenistycznego i rzymskiego. Książka dzieli się na pięć części: Pisma z Qumran (ss. 7-112); Apokryfy Starego Testamentu (ss. 113-244); Propagandowa i apologetyczna literatura judaizmu hellenistycznego (ss. 245-296); Modlitwy judaizmu międzytestamentalnego (ss. 297-336); Starożytna literatura rabiniczna (ss. 337-386).

2. O. Betz i R. Riesner, *Jezus, Qumran i Watykan. Kulisy Trzeciej Bitwy o Zwoje znad Morza Martwego*. Z niem. przeł. R. Kiełbasińska. Wyd. 2 popr., Kraków 1996; liczne ilustracje (nakład wyczerpany). Autorzy, bibliści protestancy, w przejrzysty sposób odpierają zarzuty dziennikarskie, stawiane Kościołowi katolickiemu, jakoby opóźniał on publikację tekstów z Qumran. Książka odpowiada rzeczowo na te insynuacje, wykazując nierzetelność mass mediów w tej dziedzinie. Każdy z 10 rozdziałów książki nosi tytuł sformułowany jako pytanie, na które czytelnik znajdzie odpowiedź w trakcie lektury.

3. J. Meleze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem od Ramzesa II do Hadriana*. Z franc. przeł. J. Olkiewicz. Kraków 2000, ss. 350, XXX tablic i mapy. Autorem tej pasjonującej i dobrze udokumentowanej pracy jest emerytowany profesor Sorbony, wykształcony w Polsce historyk prawa i papirolog. Rozprawa obejmuje dzieje egipskiej diaspory aż do drugiego powstania antyrzymskiego w latach 115-117 po Chr. Bogaty materiał źródłowy został opracowany w trzech częściach, którym nadano znamienne tytuły: Świt – faraonowie i „wielcy królowie” (ss. 17-63), Zenit – Egipt Lagidów (ss. 67-199), Zmierzch – Egipt w imperium rzymskim (ss. 203-275). Szczególnie cenna jest zawarta w książce teoria dotycząca początków „Biblii Aleksandryjskiej”.

4. J. A. Fitzmyer SJ, *101 pytań o Qumran*. (Z ang. przeł. T. Fizia), Kraków 1997, ss. XXIV + 255, XVI tablic. Książka wydana we współpracy z Wyd. Apostolstwa Modlitwy, jako że jej autorem jest jezuita amerykański, profesor Nowego Testamentu na Uniwersytecie Katolickim w Waszyngtonie. Jest on nie tylko jednym z najlepszych

znawców tekstów z Qumran, ale także świetnym popularyzatorem zagadnień z nimi związanych. Omawia je w formie „wirtualnego dialogu” z czytelnikiem, co znacznie ułatwia lekturę i pozwala lepiej przyswoić skomplikowane zagadnienia, będące tematem książki. Dołączone na końcu indeksy (biblijny, qumrański i tematyczny) pozwalają szybko orientować się w treści podstawowych pism, wchodzących w skład „Biblioteki zwojów”.

5. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba’at – Masada – Nachal Chewer*. Wyd. 2, Kraków 2000, ss. 510, XVI tablic. Jest to bez wątpienia najważniejsza pozycja całej serii, obowiązkowa lektura biblisty. Zawiera bowiem niemal kompletny przekład tekstów odkrytych w grotach qumrańskich i w okolicy. Pominięto tylko teksty biblijne, które zostaną opracowane w osobnym tomie. W porównaniu z pierwszym wydaniem tej książki, z roku 1996, obecne jest znacznie obszerniejsze i obejmuje praktycznie wszystkie opublikowane dotąd teksty znad Morza Martwego: hebrajskie i aramejskie. Teksty greckie przygotowane są już do druku w osobnej serii (Teksty z Pustyni Judzkiej 2). Dzięki gigantycznej pracy tłumacza (dra P. Muchowskiego z Uniw. Poznańskiego) dysponujemy w języku polskim jednym z najpełniejszych w świecie przekładem pozabiblijnych tekstów z Qumran. Przekład ten owocuje już wzmożonym zainteresowaniem problematyką qumrańską wśród polskich biblistów.

6. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*. Przełożył Z. Kubiak. Kraków 1999, ss. 206, 16 tablic. Jest to nowe, uzupełnione wydanie klasycznej już pracy pioniera badań qumrańskich, polskiego uczonego, który od początku należał do zespołu ojca R. de Vaux. W porównaniu z przekładem polskim z r. 1968, obecne wydanie wzbogacone jest nową bibliografią i życiorysem „Champolliona Zwojów”, jak nazwano Milika.

7. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*. Kraków 2000, ss. 503. Ostatni z wydanych dotychczas tomów serii „Biblioteka Zwojów” łączy się ściśle z tomem 5. Tłumacz tekstów qumrańskich zadbał również o wprowadzenie do ich treści i systematyzację kilkuset rękopisów z Pustyni Judzkiej. Po obszernym wprowadzeniu w dzieje i teologię esseńskiej wspólnoty z Qumran (ss. 13-56), podzielił on mianowicie wszystkie pozabiblijne teksty na osiem grup tematycznych. Są to najpierw teksty prawne (ss. 57-126), regulujące życie wspólnoty. Po nich omawia autor kolejno teksty eg-



zegetyczne (ss. 127-164), liturgiczne i kultowe (ss. 165-214), dydaktyczne (ss. 215-236), parabiblijne (ss. 237-254), kalendarzowe (ss. 255-265) i apokryficzne (ss. 267-336). Ostatni dział obejmują teksty dokumentarne, znalezione zarówno w czwartej grocie z Qumran jak i w innych miejscach na Pustyni Judzkiej (ss. 337-348). Dołącza też do nich słusznie „Zwój Miedziany” z groty trzeciej (3Q15), będący przedmiotem jego wcześniejszej rozprawy doktorskiej. Całość tomu zamyka niezwykle użyteczny indeks tematyczny do wszystkich tekstów (ss. 355-436), obszerna bibliografia (ss. 439-483) oraz praktyczny Wykaz Tekstów i Komentarzy, ułożony według skrótów używanych w literaturze fachowej (ss. 487-498). Dzięki temu wykazowi, czytelnik z łatwością może zidentyfikować dokument cytowany w piśmiennictwie naukowym za pomocą sigli wprowadzonych przez Milika i powszechnie przyjętych. Wykaz ten pełni jednocześnie rolę spisu treści zarówno tomu 5 (Rękopisy znad Morza Martwego) jak i tomu 7 (Komentarze). Bez przesady można stwierdzić, że oba tomy opracowane przez Muchowskiego stanowią klucz do zrozumienia dokumentów z Pustyni Judzkiej.

Wszystkie tomy prezentowanej serii, na ogół niedostępne w księgarniach, można nabywać wprost u Wydawcy: The Enigma Press, skr. pocztowa 22, ul. Wadowicka 12, 30-420 Kraków.

*Częstochowa*

*KS. ANTONI TRONINA*

**Piotr MUCHOWSKI, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Seria *Językoznawstwo* nr 23, Poznań 2001, 228 stron**

Prezentowana książka jest rozprawą habilitacyjną, pozornie dość odległą od zainteresowań przeciętnego bibliisty. W rzeczywistości jej lektura może okazać się bardzo przydatna dla poszerzenia wiedzy o tzw. literaturze międzytestamentalnej, stanowiącej pomost pomiędzy zbiorem ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Jak wiadomo, P. Muchowski jest autorem dwu prac w prezentowanej wyżej serii „Biblioteka Zwójów”. Przygotował mianowicie pełny przekład hebrajskich i aramejskich tekstów znad Morza Martwego, a także filologiczny komentarz do tych tekstów. Ponadto jego rozprawa doktorska sprzed kilku lat dotyczyła języka najbardziej zagadkowego spośród tych dokumentów, a mianowicie tzw. „Zwoju Miedzianego”.

Jest więc Muchowski doskonale przygotowany do podjęcia problemu postawionego w tytule rozprawy: czy język hebrajski używany w Qumran był jakimś odrębnym dialektem. Odpowiedź na to pytanie poprzedzona została dokładnymi analizami świadectw archeologicznych. Najciekawszy dla biblisty jest niewątpliwie rozdział I, podejmujący kwestię, czy Qumran stanowiło odrębny obszar językowy (ss. 13-34). Zarówno dane archeologii jak i świadectwa starożytnych pisarzy udzielają w tym względzie negatywnej odpowiedzi. Kolejne rozdziały (II-VI) rozprawy badają tę samą kwestię w oparciu o świadectwa tekstów znalezionych w grotach qumrańskich i w dalszej okolicy. Zakończenie rozprawy potwierdza opinię wyrażoną przez badaczy wcześniejszych (Kutscher, Milik). Specyficzny system ortografii qumrańskiej, na który zwraca uwagę zwł. E. Tov, nie dowodzi odrębności dialektalnej członków miejscowej wspólnoty. Raczej należy go wiązać z „wymową recytatywną tekstów świętych i liturgicznych” (Milik). Aby dojść do tego wniosku, musiał Muchowski dokonać wnikliwych analiz filologicznych wielu utworów autorstwa gminy qumrańskiej. Dzięki jego pracy nawet mało przygotowany czytelnik może znacznie poszerzyć swoją znajomość nie tylko języka, ale i teologii qumrańskiej wspólnoty religijnej. Dla zainteresowanych dużą wartość ma także dołączona na końcu bibliografia (ss. 206-227), do której autor odwoływał się w swych wywodach.

Częstochowa

KS. ANTONI TRONINA

**Ks. Bogdan Wiktor MATYSIAK, *Zarys geografii i prehistorii starożytnego Bliskiego Wschodu*, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „HOSIANUM”, Olsztyn 1999**

Zarys geografii Bliskiego Wschodu, na którym powstały pierwsze wielkie cywilizacje jest wstępem do charakterystyki takich kultur jak: mezopotamskie, syropalestyńskie, egipskie i starożytnej Anatoli. Gdzie leży kraina „żyznego półksiężyca”? O tym można się dowiedzieć z książki B. W. Matysiaka. Fascynujący rozwój kultur poprzez wieki rozpoczęty w pradziejach jawi się tajemniczo i tchnie niezwykłością. Ośrodki cywilizacyjne pradziejów głęboko wpłynęły na historię ludzkości, nie zamykając się w swojej skorupie doczesności, ale promieniowały poza swe środowisko geograficzne, sprawiając, iż

spadkobiercami tych kultur są ludzie współcześni z kręgu kultury śródziemnomorskiej, europejskiej, itd.

Eufkrat, Tygrys, Nil to trzy życiodajne wielkie rzeki u stóp których powstały owe pracywilizacje. Autor w opracowaniu czasem powołuje się na dane biblijne, w których ujęta jest geografia tego regionu. Geograficzny zarys krain zawiera w sobie wyjaśnienie ich położenia, opis klimatu, a także genealogie nazw (od oryginału po współczesne). Nowe drogi, ich kierunek i przeznaczenie ułatwia komunikowanie się, a co za tym idzie – stymuluje rozwój. Teza B. Matysiaka, że „Aryjczycy nie byli ojcami swojej kultury, lecz przejęli ją od Babilonu i Egiptu” jest bronią w książce z pełnym użyciem naukowych narzędzi takich, jak przypisy, bibliografia, aneks w postaci kilku biało-czarnych ilustracji, index nazw geograficznych i archeologicznych, a także podsumowaniem w języku niemieckim.

Bogactwo kulturowe zaistniałe na tych terenach ma swoją specyfikę. Kontynuacja osiągnięć wcześniejszych tysiącleci i pokoleń nieustannie udoskonalane wynalazki skutkują osiągnięciem wysokiego poziomu technicznego i artystycznego. Kontynuacja zastanych i odziedziczonych tradycji nie wyklucza osiągania nowych własnych elementów. Zetknięcie się jednych kultur z innymi daje początek następnym. Właśnie migracja i komunikacja są motorem rozwoju i postępu wynikłego z potrzeb danego społeczeństwa. Przy lekturze tekstu można dojść do wniosku, iż cywilizacje szybciej się rozwijają, gdy zetkną się ze sobą kultury (dwie lub więcej). Jedni, uczą się od drugich.

Różnorodne centra kulturowe, rozproszone po całym Bliskim Wschodzie, dzięki tętniącemu życiu podlegającemu nieustannym przemianom dały początek kulturze, która w ciągu tysiącleci podlegająca nieustannym zmianom tworzy też i współczesną cywilizację. Pionierami dzisiejszej cywilizacji w opracowaniu autora – są pracywilizacje zamieszkujące niegdyś tereny Bliskiego Wschodu.

Książka jest ciekawa, napisana językiem prostym, skierowana zarówno do czytelnika zainteresowanego starożytnymi kulturami Bliskiego Wschodu, jak i do naukowca chcącego zasilić swoją bibliotekę zgrabną pozycją podającą porcję wiedzy z dziedziny geografii i archeologii starożytnej. Czytelnik wędruje po prakulturach Mezopotamii, Syropalestyny, Egiptu i Anatolii. Odkrywa, czym był pro-

ces udoskonalający coraz to nowe wynalazki i odkrycia dla tamtejszych ludów. Proces ten nie jest skończony, trwa do dziś.

Przemiany zachodzące powodują rozkwit wielu cywilizacji. Coraz doskonalsze narzędzia (od kamienia, przez kości zwierząt po metale), sztuka użytkowa i ozdobna (garncarstwo), budownictwo (od jaskiń do domów z mułu, roślin, gliny), miejsca pochówku zmarłych (swoisty obrządek – dary w grobach). Praca tamtych ludów od myślistwa i zbieractwa do rolnictwa i urbanizacji, wszystko wymagało nowych odkryć i wynalazków. Książka ukazuje z archeologicznego punktu widzenia, czym zajmowali się osadnicy starożytnego Bliskiego Wschodu. Opis nazw starożytnych kultur w książce jest ujęty bardzo czytelnie. Systematyka i próba uporządkowania przez autora dawniejszych kultur jest rzetelnym opracowaniem tematu. W książce omówiono poszczególne kultury, charakteryzując je od początków, przez stopniowy rozwój, aż do osiągnięcia dojrzałości danej kultury. Taki zarys, pozwala uchwycić proces tworzenia się danej kultury i dalsze jej dojrzewanie. Punktem wyjścia takiego spojrzenia na początki jest ukształtowanie i bogactwo terenu Bliskiego Wschodu.

W książce harmonijnie ujęto temat Wychodząc od geografii, planowo przedstawiono kultury opisanego geograficznie terenu. Takie rozplanowanie tematu pozwoliło autorowi na osiągnięcie celu, jakim jest wykazanie tego, co ludzkość w pocie czoła wytworzyła. Niektóre współczesne rzeczy i prace wywodzą się z zamierzonych czasów. Można więc stwierdzić, że prehistoria żyje i w naszej cywilizacji. Codziennie dotykamy przeszłości – takie właśnie jest przesłanie opracowania ks. Matysiaka. I z tego właśnie względu warto sięgnąć po to dziełko, świadczące o dorobku i jedności całej cywilizacji, której komplementarność niezaprzeczalnie wykazał autor.

Warszawa

WOJCIECH SŁOMSKI

**ks. Jan MIAZEK, *Misterium Wielkiego Postu w modlitwach mszalnych dawnej i współczesnej liturgii rzymskiej*, Warszawa 1997**

Recenzowana książka jest rozprawą habilitacyjną ks. Miazka, publikowaną za zgodą Kurii Metropolitalnej Warszawskiej, do której *Przedmowę* napisał Dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, ks. prof. dr hab. Ludwik Królik (na tymże Wydziale ks. Miazek nad swym dziełem pracował).

Sama praca składa się z czterech rozdziałów i kilkunastu stronnicowego *zakończenia*, poprzedzonych wspomnianą *przedmową*, *wykazem skrótów*, *bibliografią* i *wstępem* autora.

Umieszczenie *Bibliografii* na początku tomu jest zabiegiem nietypowym, ale zapoznając się z jej układem (podział na źródła, literaturę przedmiotu i pomocniczą), bogactwem prac związanych, w taki czy inny sposób, z tematem łatwo przekonać się można jak wnikliwej analizie, jak szerokiego wyboru dokonał autor dobierając tytuły dzieł.

Rozdział I – *Wielki Post w Modlitwach Sakramentarza Gelazjańskiego* – traktuje o najstarszych rzymskich modlitwach wielkopostnych. Rozpoczyna jednak autor od zarysu historii powstania tej księgi i jej znaczenia w kościołach Rzymu, a także zasięgu *Reginensis 316*. Dalej ks. Miazek prezentuje krótko treść Sakramentarza – części i formularze mszalne Wielkiego Postu. Opisuje też krótko genezę tego szczególnego okresu oraz różne jego aspekty, jak poznawanie tajemnicy Chrystusa, wspomnienie chrztu, powstanie z grzechu i odnowę życia poprzez praktyki pokutne i modlitwę. Omawia też ks. Miazek aspekty teologiczne modlitw wielkopostnych nad darami – ofiarę eucharystyczną oczyszczającą z grzechów, ofiary okresu przygotowania do Paschy itd. W podobny, wieloaspektowy, sposób przedstawia autor *Misterium Wielkiego Postu* teologiczne spojrzenie na modlitwy wielkopostne po Komunii (min. istota Komunii, jako źródła przemiany życia i pomoc w życiu doczesnym) oraz modlitwy nad ludem (pomoc w walce duchowej, co w okresie Wielkiego Postu nabiera znaczenia zupełnie wyjątkowego).

Cały ten rozdział jest bogato udokumentowany pracami poprzednich badaczy *Reginensis 316*, ale niektóre jego części wydają się nie korespondować ze sobą tak dobrze jak inne.

Rozdział II – *Wielki Post w Modlitwach Sakramentarza Gregoriańskiego i w Modlitwach Mszału Piusa V* – jest o tyle istotny, że traktuje o zbiorze sakramentarzy, które kształtowały liturgię przez czterysta lat. Jak i poprzednio, tak i tu ks. Jan Miazek przypomniał genezę i zasięg Sakramentarza Gregoriańskiego, analizował zmiany jakie w nim poczyniono w wyniku uzupełniania i porządkowania w VII w. i później, aż do ostatecznego ukształtowania się księgi w połowie VIII wieku i dalsze jej dzieje.

Następnie, w taki sam sposób jak w poprzednim rozdziale, autor analizuje formularze mszalne Wielkiego Postu w Sakramentarzu, omawia kolekty, badając podobne w zasadzie aspekty co w *Gelasianum* (tajemnica męki Chrystusa, przemiana życia poprzez zerwanie z grzechem, asceza itp.). Podobne, a więc nie te same. Kryteria analizy, jeśli myśli się o porównaniu, a to wydaje się tu podstawą metody badawczej, muszą być jednakowe, ponieważ tylko wówczas wyniki będą miarodajne. Pod tym względem *Wielkopostne modlitwy po Komunii* i *Wielkopostne modlitwy nad ludem* są dużo bardziej zbliżone do odpowiednich części rozdziału pierwszego. Ostatnia, siódma część to historia i charakterystyka Mszału Piusa V. Znajdujemy tu przede wszystkim opis procesu przemian sakramentarza w mszał i późniejszych poprawek i uzupełnień, niewiele natomiast informacji nt. modlitw i ich ewentualnych modyfikacji. W końcu rozdziału pomieszczono swego rodzaju podsumowanie porównawcze *Gregorianum* i *Galesianum*. Tezy w całym rozdziale poparte są mnóstwem tekstów źródłowych, ale łatwo zgubić w nich orientację.

Rozdział III – *Mszal Rzymski Pawła VI* – poświęcono w całości prezentacji przebiegu prac nad reformą Mszału Piusa V – od decyzji o konieczności przeprowadzenia zmian, poprzez określenie ich zakresu i kierunku, do ich wprowadzania w czyn.

Dalej mamy szczegółowy opis Wielkiego Postu w nowym Mszale Rzymskim z naniesionymi zmianami (na każdy dzień) w stosunku do Sakramentarza Gelazjańskiego. Dopiero w trzeciej części rozdziału III omówiono modlitwy i kolekty na Wielki Post, a jeszcze dalej omówiono zmiany w liturgii Wielkiego Postu w stosunku do Mszału Piusa V, wg poprzednio przyjętego wzorca: kolekty, modlitwy nad darami, modlitwy po Komunii, błogosławieństwa, prefacje i odnowione formularze mszalne. Tu również zamieszczono, nie oznaczone odrębnie, podsumowanie.

W tym miejscu kończy się właściwie porównawcza część *Misterium Wielkiego Postu*, bowiem rozdział IV – *Wielki Post w modlitwach Mszału Pawła VI* – (najobszerniejszy bo ponad stu stronicowy) ma już zupełnie inny charakter. Generalnie rzecz biorąc omawia tu ks. Miazek znaczenie całego okresu Wielkiego Postu począwszy od przygotowań Kościoła jako społeczności do Święta Paschy. Dalej znaczenie Misterium Chrystusa (post i kuszenie przez Szatana, przemienienie jako uświadomienie, że droga do chwały wiedzie przez

krzyż i mękę, Chrystus istotą Wiary i Życiem prawdziwym, męka i śmierć oraz zmartwychwstanie Jezusa oraz Chrystus jako element włączający chrześcijan w misterium paschalne Zbawiciela). Przypomniano min. kilka epizodów z Nowego Testamentu.

Ks. Miazek omawia też kwestię oczekiwanej przez Kościół postawy wiernych w Wielkim Poście. Przedstawia np. słuchanie Słowa Bożego, które jest elementem przygotowania do Paschy i obok pokuty drogą do powstania z grzechu i nawrócenia. Bardzo szczegółowo autor zajął się szeroko pojętą pokutą, a dalej modlitwą. Na koniec szeroko zaprezentowano Eucharystię Kościoła w Wielkim Poście i osobno Eucharystię wielkopostną jako pokarm Kościoła – Komunię św. wezwanie do nawrócenia i źródłem jedności wiernych.

Rozdział IV jest napisany dużo lżejszym piórem niż poprzednie. W rozważaniach tu zaprezentowanych nie odczuwa się przymusu, a raczej swobodę myśli płynących od jednego aspektu Wielkiego Postu do drugiego, od pokuty do modlitwy, od Słowa Bożego do Komunii św.

Przedostatnim elementem książki jest *Zakończenie*, stanowiące podsumowanie całości – w trzech częściach – nawiązujące do rozdziałów Sakramentarz Gelazjański, Sakramentarz Gregoriański, Mszał Pawła VI. Zakończenie kładzie nacisk na uwypuklenie najważniejszych kwestii w poszczególnych sakramentarzach i mszałach, na końcu przypominając, że okres Wielkiego Postu i Zmartwychwstanie Chrystusa to istota wiary rzymskokatolickiej.

Podsumowanie w języku niemieckim (*Zusammenfassung*) napisane przez Ewę Czumakow jest ostatnią częścią książki.

Pod względem edytorskim Misterium Wielkiego Postu jest właściwie bez zarzutu. Drobiazgi typu „zkończenie” (str. 301-307) nie rzutują w istotny sposób na wysoką ocenę całości. Może organizacja poszczególnych rozdziałów mogłaby być inna, ale i za tą, jaką znajdujemy w książce, przemawia wiele argumentów (nie może tu być dowolności, ze względu na naukowy charakter pracy).

W sumie można więc stwierdzić, że napisana na wysokim poziomie książka, będąca dogłębnym studium porównawczym, wiele wnosi do powszechnej wiedzy o liturgii w ogóle, a o liturgii Wielkiego Postu w szczególności. Pozycja godna polecenia wszystkim

zainteresowanym problematyką modlitw mszalnych, ale też historią liturgii rzymskiej i dziejami sakramentarzy jako takich.

Warszawa

WOJCIECH SŁOMSKI

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

### BOBOLANUM

#### 1995, z. 6

Sieg Fr., SJ, *Jezus Chrystus – Syn Boży – Syn Maryi Dziewicy Łk 1, 26-38, 56-67; tenże, Syn Człowieczy – Mesjasz – Syn Boży – Szymon Piotr Mt 16, 13-20, 27-48*

#### 1996, z. 7

Sieg Fr., SJ., *Ewangelia o powołaniu pierwszych uczniów J 1, 35-51, 126-152*

#### 1997, z. 8

Kasiłowski P., SJ, *Zapowiedź śmierci Jezusa a postawy uczniów w Mk 8, 27-10, 52; 111-125; Łach J. ks., Problem odchodzenia od Chrystusa Hbr 10, 26-31, 101-109*

#### 1998, z. 9, cz. 1

Bieńkowska D., *Jak Jakub Wujek Pismo Święte na język polski przekładał. O warsztacie tłumacza i technice przez niego stosowanej, 27-52; Kasiłowski P., SJ, Człowiek według błogosławieństw Mt 5, 3-10, 83-94; Langkammer H., OFM, *Polski przekład Biblii Wujka na tle zmagania i potrzeb religijno-teologicznych ówczesnego Kościoła w Polsce, 53-63; Starnawski J., Czterechsetlecie Biblii Jakuba Wujka. Refleksje rocznicowe, 65-82**



**1998, z. 9, cz. 2**

Kalisz J., SJ – Mostowska-Baliszewska A., *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem*, 281-305; Kasiłowski P., SJ, *Modlitwa w Ewangelii św. Marka*, 319-337; Rumianek R. ks., *Pojęcie grzechu w księdze Ezechiela*, 339-353

**1999, z. 10, cz. 1**

Kasiłowski P., SJ, *List do Hebrajczyków – Kwestie wstępne*, 47-68; Rumianek R. ks., *Sens pracy w świetle Starego Testamentu*, 69-87

**1999, z. 10, cz. 2**

Kasiłowski P., SJ, *Pochwała wiary Hbr II*, 291-324; Łach J. ks., *Pouczające formuły modlitewne Pawła w Listach do Tesaloniczan*, 325-343

**2000, z. 11, cz. 1**

Jurasz I., *Komentarz do Prz 8, 22 w dobie arianizmu – ostatnia faza konfliktu*, 225-240; Kasiłowski P., SJ, *Problem bogactwa w Liście św. Jakuba*, 179-198; Rumianek R. ks., *Skuteczność słowa Jahwe według Iz 55, 10-11*; 199-206; Sulowski J., SJ, *Abraham – ojciec wierzących*, 207-223

**2000, z. 11, cz. 2**

Chrostowski W. ks., *Polskie podręczniki archeologii biblijnej i archeologii Palestyny*, 475-493; Kasiłowski P., SJ, *Duch Święty w Liście do Hebrajczyków*, 417-445; Łach J. ks., *Wyznanie wiary zapisane w 1 Kor 15, 3. 8*; 385-415; Rumianek R. ks., *Znaczenie przepowiedni prorockich*, 447-457; Sulowski J., SJ, *Tajemnica wybrania Jakuba Rdz 25, 19-37, 1*, 459-473

## 2001, z. 12, cz. 1

Kasiłowski P., SJ, *Życie chrześcijanina Ga 2, 16. 19-20*, 93-116;  
Sieg F., SJ, *Modlitwa Pańska Mt 6, 8c-13. Komentarz egzege-  
tyczno-teologiczny*, 67-92

## SALVATORIS MATER

### 1999, z. 2

Czajkowski M. ks., *Maryja wobec tajemnicy Boga według Łk 2, 41-52; 147-166*; Dąbek T., OSB, *Bóg Ojciec i Maryja wobec Jezusa według J 2, 5 i Mt 17, 5*; 167-178; Haręzga St. ks., *Bóg Maryi w świetle hymnu Magnificat*, 132-145; Jasiński A., OFM, *Ewa – matka wszystkich żyjących*, 27-45; Majewski J., *Mariologia ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, 235-267; Paciorek A. ks., „*Bóg zesłał Syna swego narodzonego z niewiasty..*” *Implikacje mariologiczne Ga 4; 4-5*; Szłaga J. bp, *Maryja w zbawczym planie Ojca*, 15-25; Szwarc U., *Bóg Ojciec a Maryja „uboga Jahwe”*; 64-85; Tronina A. ks., *Oblubienica Boga i matka Mesjasza. Ps 87 w tradycji zachodniej*. 86-93; Witaszek G., CSsR, *Jerozolima – córka Syjonu a Maryja*, 46-63; Witczyk H. ks., *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania*, 113-131

### 1999, z. 3

Mikołajczak M. ks., *Pozycja społeczna Maryi Łk 1, 5-2, 52*, 216-230; Poniży B. ks., *Arka Przymierza a Córka Syjonu. Kolektura motywu Starego Testamentu w Łk 1-2*; 201-215; Szwarc U., *Tajemnica wcielenia i Maryja. Perspektywa starotestamentowa*, 11-27; Tronina A. ks., *Najwyższy Maron i Wywyższona Marjam*, 193-200

### 2000, z. 1

Chrostowski W. ks., *Żydzi i religia żydowska a Maryja matka Jezusa*, 215-236; Czernski J. ks., *Maryja w tajemnicy wcielenia*

według Mt 1-2; 33-55; Włodarczyk St. ks., *Niewiasta – „Maryja w pełni czasu” Ga 4, 4-5, 28-33*

### **2000, z. 3**

Czajkowski M. ks., *Perykopa zwiastowania Łk 1, 26-38 w perspektywie trynitarniej*, 11-25; Farkas P. ks., *„Niewiasta obleczona w słońce” Ap 12, 41-50*; Haręzga St. ks., *Podstawy biblijne wniebowzięcia Maryi w Nowym Testamencie*, 22-40; Morawiec Zb. ks., *Ustanowienie przymierza Boga z kobietą. Maryja, kobieta w historii zbawienia*, 289-306; Tronina A. ks., *Assumpta. Typologia Arki Przymierza*, 11-20

### **2001, z. 1**

Napiórkowski St., OFMConv, *Biblijne podstawy nauki o niepokalanym poczęciu. Bilans stulecia – Przyczynek do historii egzegezy*, 21-37; Szlaga J. bp, *Maryja pierwszą uczennicą Nowego Testamentu*, 13-20

## **SŁOWO TWOJE JEST PRAWDĄ**

Księga pamiątkowa dla ks. prof. Stanisława Mędałi

Bibliografia prac ks. prof. Stanisława Mędałi CM, 15-30; Bielecki St. ks., *Dar usprawiedliwienia i przyjęcia go według Rz 3*; 21-28; Chrostowski W. ks., *Tyś swój majestat wyniósł nad niebios* Ps 8, 2. *Kosmologia biblijna kontemplacją Boga i dzieła stworzenia*, 59-80; Ciecieląg J., *Organizacja Judei jako prowincji rzymskiej*, 81-91; Drgas J., *„Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca J 14, 9. Bóg w Ewangelii Janowej*, 92-102; Henelt T. ks., *Świątynia Salomona – geneza i architektura*, 103-128; Hergesel T. ks., *Proroctwo Izajasza w czwartej ewangelii*, 129-141; Kasiłowski P., SJ, *Mojżesz i Chrystus w Liście do Hebrajczyków*, 142-170; Kiedzik M. ks., *Orędzie Dekalogu I-III. Będziesz miłował Pana, twego Boga*, 171-182; Kowalczyk A. ks., *Typologia Mojżesza i struktura Tory w tekstach qumrańskich i Nowym Testamencie*, 183-211; Kudasiewicz J. ks., *Mesjańska działalność Jezusa w jubileuszowym roku łaski Łk 4, 16-30*,

212-224; Kuśmirek A., *Terminologia posłania w czwartej ewangelii*, 225-252; Mikołajczak M. ks., *Świadectwo Jezusa w świątyni jerozolimskiej wobec sprzeciwu starszych Dz 4-6*, 253-261; Poniży B. ks., *Kiedy powstała księga Mądrości?* 264-275; Rafiński G. ks., *Pawłowe doświadczenie Boga objawiającego się w Chrystusie*, 278-296; Rakocy W., CM, *Faryzeusz i celnik w świątyni Lk 18, 9-140*, 297-305; Samocki G. ks., *Struktura literacka perykopy o bramie i dobrym pasterzu J 10, 1-18*, 306-322; Tronina A. ks., *Psalterz wśród rękopisów znad Morza Martwego*, 223-231; Warzecha J., SAC, *Samarytanie – perspektywa polityczna i religijna*, 332-343; Witczyk H. ks., *Zbawcze posłannictwo uczniów Jezusa J 20, 21-32*, 344-366; Wojciechowski M., *Problematyka historyczno-literacka Trzeciej księgi Machabejskiej*, 367-381; Woźniak J., CM, *Testament Adama*, 382-395; Wypych St., CM, *Księga Jozuego 23, 1-15 wyznanie wiary czy prolog historyczny?* 396-416; Zdun P., *Kilka uwag na temat bytów anielskich w rękopisach znad Morza Martwego*, 419-429

STUDIA TEOLOGICZNE  
(BIAŁYSTOK – ŁOMŻA – DROHICZYN)

**1994, t. 12**

Piotrowski St. ks., *Misterium śmierci Chrystusa*, 77-84

**1995, t. 13**

Grajewski J. ks., *Reinterpretacja „Czcij ojca swego i matkę swoją” w ewangeliiach synoptycznych*, 3-46; Michniewicz W. ks., *Idea zjednoczenia narodu w nauce prorockiej. Zarys motywów zjednoczenia*, 47-66

**1996, t. 14**

Grajewski J. ks., *„Czcij ojca swego i matkę swoją” w listach Nowego Testamentu*, 19-46; Piotrowski St. ks., *Ostatnie słowa Jezusa wypowiedziane z krzyża*, 61-74

**1997, t. 15**

Michniewicz W. ks., *Epoka Salomona. Interpretacja danych archeologicznych*, 11-26

**1998, t. 16**

Michniewicz W. ks., *Teorie dotyczące początków Izraela*, 3-22;  
Rostkowski Zb. ks., *Kontekst historyczny cesarskiej mowy Piotra Dz 10, 34-43, 23-42*; tenże, *Znaczenie apostołskiegó świadectwa w dziele ewangelizacji na przykładzie Dz 10, 34-43, 43-65*

**1999, t. 17**

Michniewicz W. ks., *Biblijne podstawy roku jubileuszowego*, 43-18; Skierkowski M. ks., *Ewangelie jako starożytne biografie*, 67-76

**2000, t. 18**

Michniewicz W. ks., *„A stało się to wszystko, aby się wypełniły Pisma” czyli o tzw. formułach wypełnienia u Mt 26, 47-57; 11-38*; tenże, *Znaczenie terminów biblijnych kuttonet i ketonet passim*, 401-411; Żukowski H. ks., *Refleksje nad treścią perykopy Mt 21, 1-17*; 3-10

WIĘŹ

**2000, z. 1**

Czajkowski M. ks., *Biblijne orędzie pojednania dzisiaj*, 24-35

Kraków

zestawił: KS. TADEUSZ MATRAS

## KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

### WYDAWNICTWO KUL

- Ewangelia według św. Jana*. Biblia lubelska. Przekład z języków oryginalnych. Wstęp – komentarz – przekład ks. A. Paciorek. Lublin 2000, s. 224
- Homo orans*. Praca zb. pod red. ks. J. Misiurka i ks. J. Popławskiego. t. I. Lublin 2000, s. 340
- Księga Tobiasza. Księga Judyty. Księga Estery*. Biblia lubelska. Przekład z języków oryginalnych. Wstęp – komentarz – przekład ks. A. Tronina. Lublin 2001, s. 240
- List do Filipian*. Biblia lubelska. Przekład z języków oryginalnych. Wstęp – komentarz – przekład o. H. Langkammer OFM. Lublin 2000, s. 100
- Paciorek Antoni ks., *Ewangelia umiłowanego ucznia*. Lublin 2000, s. 417
- Paszowska Teresa, *Integrująca rola słowa*. Lublin 2000, s. 312
- Siwak Waclaw ks., *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w tajemnicy wcielenia według Jana Pawła II*. Lublin 2001, s. 348

### KSIĘGARNIA ŚW. WOJCIECHA

- Grzegorski Zdzisław Grzegorz, *Ja, dziecko i ty. Poradnik dla rodziców i wychowawców*, Poznań 2000, s. 113

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

KS. STANISŁAW WŁODARCZYK, Transpozycja rzeczywistości Przymierza synajskiego w eklezjologii Mateusza .....	165
BOGUSŁAW GÓRKA, Nikodem i jego kwestia (J 3, 1-21) .....	173

### KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

BEATA DUDEK, Słowo Jezusa do Kościoła w Filadelfii (Ap 3, 7-13).....	188
MAREK MICHERDZIŃSKI, O możliwości trynitarnej interpreta- cji formuły ustanowienia przymierza małżeńskiego Rdz 2, 24 .....	213
KS. NORBERT MENDECKI, Nowotestamentalne teksty z Qumran? .....	222
KS. JAN KOCHEL, Paschalna droga światła i słowa .....	225

### NEKROLOGI

KS. JAN JÓZEF JANICKI, Balthasar Fischer (1912-2001) .....	244
KS. JERZY CHMIEL, Rudolf Bultmann – teolog tragiczny (w 25. rocznicę śmierci) .....	248
RECENZJE I PRZEGLĄDY .....	250
Przegląd bibliograficzny (ks. Tadeusz Matras).....	260
Książki nadesłane do Redakcji .....	266

## INDEX

### ARTICULI

S. WŁODARCZYK, De foedere sinaitico in ecclesiologia Matthaei .....	165
B. GÓRKA, De Nicodemo in Joh 3, 1-21.....	173

### COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

B. DUDEK, Verba Jesu ad ecclesiam Philadelpiae (Ap 3, 7-13).....	188
M. MICHERDZIŃSKI, De possibilitate interpretationis trinitariae Gen 2, 24 .....	213
N. MENDECKI, Utrum textus neotestamentarii in Qumran?.....	222
J. KOCHEL, De Via Paschali Lucis et Verbi .....	225

### NEKROLOGI

J. J. JANICKI, In memoriam Balthasar Fischer (1912-2001).....	244
J. CHMIEL, Rudolf Bultmann – in XXV anniversario mortis.....	248

RECENSIONES ET REPERTORIA .....	250
Repertorium bibliographicum (T. Matras) .....	260
Libri ad Redactionem missi .....	266