

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 4 (2006) · ROK LIX · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- MICHAŁ MARCIAK · *Hellenistyczna reforma i prześladowanie religijne w Judei za czasów Antiocha IV Epifanesa – przegląd najważniejszych hipotez* 245
- PIOTR ROMAN GRZYBIEC OFMC^{Conv.} · *Formuła konsekracji eucharystycznej – zapowiedź czy anamneza?* 265

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- DARIUSZ ADAMCZYK · *Konotacje starotestamentalnej idei Reszty Izraela w odniesieniu do Kościoła z Ewangelii według świętego Mateusza* 279
- KS. MAREK KLUWAK · *Znaczenie i ranga obchodzenia rocznicy poświęcenia kościoła w dniu dedykacji* 307

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

- TOMASZ MARIA DĄBEK OSB · *3. Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich i 44. Sympozjum Biblistów Polskich (Kalisz, 19-21 września 2006)* 317

INDEX

ARTICOLI

- M. MARCIAK · *The Hellenistic Reform and Religious Persecution in Judea in the time of Antiochus IV Epiphanes. A Review of the Most Important Hypotheses* 245
- P. R. GRZYIEC OFMConv. · *La formula di consacrazione eucaristica – preannunziatura o anamnesi?* 265

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

- D. ADAMCZYK · *The connotations of the Old Testament Idea of The Rest of Israel in reference to the Church from the Gospel according to Saint Matthew* 279
- M. KLUWAK · *Il significato e rango di celebrare l'anniversario della dedizione della chiesa nel giorno della dedizione* 307

RELATIONES · NOTITIAE

- T. M. DĄBEK OSB · *3^a Assemblea Plenaria dell'Associazione dei Biblisti Polacchi e 44^o Simposio dei Biblisti Polacchi (Kalisz, 19-21 settembre 2006)* 317

ARTYKUŁY

Michał Marciak

Hellenistyczna reforma i prześladowanie religijne w Judei za czasów Antiocha IV Epifanesa – przegląd najważniejszych hipotez

Przedmiotem niniejszego artykułu jest przedstawienie najważniejszych hipotez dotyczących przyczyn i znaczenia wydarzeń określanych jako hellenistyczna reforma i prześladowanie religijne w Judei w latach 175-165 (lub 164¹) p.n.e. Wspomniane zdarzenia, a zwłaszcza prześladowanie Żydów przez króla seleukidzkiego Antiocha IV, spowodowały wybuch powstania machabejskiego.

Zaskakującym wydaje się fakt, iż często dyskutowana w światowej literaturze przedmiotu problematyka należy w polskich badaniach naukowych do rzadko poruszanych zagadnień². Co więcej, wiele pozycji dotyczących historii

¹ Należy zwrócić uwagę, iż celem artykułu nie jest rozważanie zagadnienia chronologii okresu machabejskiego. Warto jednak zauważyć, że dotychczasowy konsensus polegający na przyjęciu, iż autor 1 Mch postuluje się dwiema odmianami ery seleukidzkiej liczącymi początek ery odpowiednio od wiosny (nisan) 311 p.n.e. dla „żydowskiej historii” oraz od jesieni (tiszri) 312 p.n.e. dla „historii świeckiej”, wcale nie wydaje się być tak oczywisty. Dlatego część badaczy opowiada się za datacją „ohydy spustoszenia” oraz odnowienia kultu nie w latach 167 i 164 p.n.e, lecz w 168 i 165 r. p.n.e. – zob. D. S. WILLIAMS, *Recent Research in 1 Maccabees*, „Currents in Biblical Research” 9 (2001), 170-172.

² Zob. F. GRYGLEWICZ, *Przyczyny wybuchu powstania machabejskiego*, [w:] F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961, 217-219, oraz K. PILARCZYK, *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów*, „Studia Judaica” nr 1-2 (2001), 45-53. Na szczególną uwagę zasługuje A. Świderkówna, która w kilku pozycjach, mających co prawda charakter popularnonaukowy, przekazała polskiemu czytelnikowi obraz konfliktu uwzględniający wyniki badań najnowszej literatury przedmiotu: A. ŚWIDERKÓWNA, *Hellenika, Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974, 247-253; *Biblia w świecie greckim*, Gniezno 1996, 86-96; *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 2000, 146-176. Co więcej, A. Świderkówna przedstawiła własną próbę odpowiedzi na pytanie o przyczyny abolicji judaizmu. Zdaniem autorki za moment przełomowy wydarzeń w Judei należy uznać rozpoczęcie praktyk kultowych przez osadników Akry. Koncepcje A. Świderkówny zdają się być często bliskie poglądom V. Tcherikovera. Z kolei J. CIECIELĄG, *„Ohyda spustoszenia” a problem wizyt Antiocha IV Epifanesa w Jerozolimie. Przyczynę do dziejów prześladowań Żydów przez Seleucydów*, [w:] *Amicorum Dona*, pod red. F. Kiryk, M. Wilczyński, J. Ciecieląg, Kraków 1998, 55-61, przedstawił krótki przegląd hipotez, który

Izraela bądź mających charakter wprowadzeń do ksiąg historycznych Starego Testamentu zdaje się albo nie poruszać problemu, albo czerpać z ujęć standardowych³. Dlatego celem artykułu jest zapoznanie polskiego czytelnika z problematyką często dyskutowaną w literaturze zagranicznej⁴.

Badania nad powyższym problemem zdają się przedstawiać, jak ujął to wybitny badacz epoki Elias Bickermann, „zasadniczą i jedyną zagadkę historii Jerozolimy w okresie seleukidzkim”⁵. Prześladowanie religijne podjęte przez seleukidzkiego monarchę stanowi z historycznego punktu widzenia zagadnienie kontrowersyjne ze względu na swą wyjątkowość w epoce starożytnej. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż takie postępowanie stało w sprzeczności z ideologicznymi, religijnymi, społecznymi i politycznymi zasadami świata hellenistycznego⁶. Nie powinna więc dziwić duża liczba koncepcji, które starają się wy tłumaczyć zagadkowe wydarzenia w Judei.

Historię badań można podzielić na dwie części, dla których prawdziwą cezurą był rok 1937, kiedy wspomniany już Bickermann opublikował swą pracę *Der Gott der Makkabäer*. Co prawda późniejsze ustalenia nie zawsze

objął starsze teorie oraz poglądy E. Bickermanna oraz V. Tcherikovera, a następnie podjął refleksję nad chronologią wypraw egipskich Antiocha IV i ich związkami z wydarzeniami w Judei. Jakkolwiek J. Ciecieląg uznał, iż problemu chronologii wypraw nie sposób rozstrzygnąć w sposób ostateczny, opowiedział się za istnieniem dwóch wypraw – w 169 r. p.n.e, kiedy Antioch spłądował świątynię, oraz w 167 r. p.n.e, gdy seleukidzki dowódca Apollonios dokonał w Jerozolimie „ohydy spustoszenia”.

³ Zob. J. ARCHUTOWSKI, *Wstęp szczegółowy do ksiąg świętych Starego Testamentu*, Kraków 1927, 180-188; Cz. JAKUBIEC, *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1954, 109-116; E. ZAWISZEWSKI, *Zagadnienia wybrane do wstępu szczegółowego Starego Testamentu*, t. 1, Pelplin 1981, 51-59; T. JELONEK, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1987, 150-153; E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Machabejskie*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. L. Stachowiaka, Poznań 1990, 227-234; M. PETER, *Dzieje Izraela*, Poznań 1996, 113-114; M. BĘDNARZ, *Historia Zbawienia*, Tarnów 1997, 243-246; S. GADECKI, *O Synopsie do 1-2 Mch*, [w:] *Grecko-lacińsko-polska Synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej*, Warszawa 1997, VII-XLIX; T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 2002, 315-342; M. PETER, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, Poznań 2003; 755-756, 796-798; J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, 445-451.

⁴ Por. D. S. WILLIAMS, *Recent Research in 1 Maccabees*, art. cyt., 177-179.; M. MARCIAK, *Antiochus IV Epiphanes and the Jews*, „The Polish Journal of Biblical Research” 1 (2006), 61-74.

⁵ „Das eigentliche und einzige Rätsel der Geschichte des seleukidischen Jerusalem” (E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937, 92).

⁶ Por. A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975, 100: *Such direct interference in the ancestral cults of a nation was unheard of in the Greek-speaking world from immemorial times*; U. RAPPAPORT, *Maccabean Revolt*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, t. 4: K-N, New York 1992, 437, który posuwa się jeszcze dalej uznając postępowanie Antiocha IV za sprzeczne nie tylko z zasadami świata hellenistycznego, ale nawet starożytnego Bliskiego Wschodu i cywilizacji rzymskiej.

zgadzały się z poglądami autora tej pracy, moment jej wydania zdaje się jednak stanowić punkt przelomowy w badaniach⁷.

Celem tego artykułu jest krótka charakterystyka poszczególnych koncepcji. Ze względu na to, że tam, gdzie polska literatura choćby przelotnie porusza zagadnienie przyczyn wybuchu powstania machabejskiego, można odnaleźć echa zwłaszcza trzech pierwszych koncepcji, warto zwrócić uwagę na wątpliwości dotyczące ich trafności.

Starsze hipotezy

Do trzech koncepcji poprzedzających pracę Bickermanna należą następujące ujęcia:

- idea prześladowania religijnego zrodziła się w umyśle chorego psychicznie króla Antiocha IV;
- wydarzenia w Judei należy rozumieć jako starcie kulturowe, a seleukidzkiego władcę względnie jego żydowskich stronników motywowała chęć propagowania hellenizmu;
- w tle zdarzeń należy dostrzegać dążenie Antiocha IV do unifikacji swego państwa przez wprowadzenie jednej religii lub kultury.

Za autora teorii wyjaśniającej wydarzenia w Judei przez pryzmat choroby psychicznej Antiocha IV uważa się Emila Schürera⁸. Choć E. Schürer nie wyraził *expressis verbis* utożsamienia przyczyny prześladowania z chorobą psychiczną, jednak w swej pracy skoncentrował się na opisie osobowości Antiocha i obdarzywszy go szeregiem epitetów (np. „niezrozumiały despota”, „prawdziwa natura despoty”, „ekscentryczny i nieobliczalny”, „bez mała marnotrawnie hojny”⁹), stwierdził, że „przy takim charakterze nie trzeba zbyt dogłębnie poszukiwać motywów jego postępowania przeciw Judei”¹⁰. Można zatem powiedzieć, iż poglądy Schürera dały początek tendencji obecnej w części literatury koncentrującej się w poszukiwaniu przyczyn prześladowania Żydów na samej osobowości króla.

Istotnie osobowość Antiocha IV nie tylko budziła zainteresowanie już ludzi mu współczesnych, lecz nawet skłaniała do wyrażania wątpliwości co

⁷ Por. U. RAPPAPORT, *Maccabean Revolt*, art. cyt., 437.

⁸ Por. S. WEITZMAN, *Plotting Antiochus's Persecution*, „Journal of Biblical Literature” 123 (2004), 220.

⁹ „Ein unverständiger Despot”, „eine echte Despoten-Natur”, „eine exzentrisch und unberechenbar”, „bald verschwenderisch freigibig” (E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. 1-2, Leipzig 1901-1907, 190-191).

¹⁰ „Bei einem solchen Charakter darf man die Motive seines Vorgehens gegen Judäa nicht allzutief suchen” (E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, dz. cyt., 193).

do jego zdrowia psychicznego. W ten sposób powstało słynne przezwisko króla „Epimanes”, co znaczy po prostu „szalony”, na miejsce tytułu królewskiego „Epifanes”¹¹. Spośród źródeł greckich opis charakteru władcy przytacza Polibiusz oraz źródła od niego zależne – Tytus Liwiusz oraz Diodor Sycylijski¹². Polibiusz opisuje zaskakujące zwyczaje władcy¹³. Antioch zwykł bez wiedzy służby opuszczać pałac w towarzystwie dwóch lub trzech osób, wędrując po mieście, odwiedzając warsztaty złotników czy snycerzy, których zajmował rozmową i dawał wyraz swemu podziwowi dla ich pracy. Kiedykolwiek władca dowiadywał się o bawiącej się kompanii młodych ludzi, pojawiał się niezapowiedziany wśród nich, pragnąc wziąć udział w zabawie, tak że część obecnych uciekała na jego widok. Władca kąpał się również w łaźniach publicznych. Tam właśnie miał miejsce ów słynny przypadek, gdy osobie wyrażającej zachwyt nad królewskimi wonnościami, kazał wylać na głowę wielkie naczynie najkosztowniejszej wonności. Zamieszanie wywołane przez niemogących utrzymać równowagi na śliskiej powierzchni ludzi, wśród których znajdował się sam władca, dostarczyło Antiochowi wiele radości. Często także przebrawszy się w rzymską togę, brał udział w wyborach, a następnie w sprawowaniu urzędów miejskich, wcześniej gorliwie zabiegając na agorze o głosy wyborców. Uczestniczył również osobiście w przedstawieniach teatralnych. Gdy podczas pewnej sztuki pojawił się na scenie, tańcząc z innymi aktorami, wielu widzów będąc nieprzyzwyczajonymi do takich zachowań władcy greckiego, opuściło ze wstydu teatr. Zwięźłą charakterystykę króla, choć zaczerpniętą z relacji Polibiusza, często przytaczaną w literaturze sformułował Tytus Liwiusz¹⁴: „I do tego stopnia człowiek ten, postępując opacznie we wszelkich sytuacjach

¹¹ Por. POLIBIUSZ, *Dzieje*, XXVI, 1.

¹² Por. V. TCHERIKOVER, *The Hellenistic Civilization and the Jews*, New York 1970, 176. O źródłach do epoki – zob. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 17-35; O. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom...*, dz. cyt., 101-122; U. RAPPAPORT, *Maccabean Revolt*, art. cyt., 433-434; J. SIEVERS, *The Hasmoneans and their Supporters. From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I*, Atlanta 1990, 1-15; S. GADECKI, *O Synopsie do 1-2 Mch*, art. cyt., VIII-XVIII. Wybór poszczególnych źródeł, tłumaczenie, komentarz – zob. M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, t. 1-2, Jerusalem 1976.

¹³ Zob. POLIBIUSZ, *Dzieje*, XXVI, 1.

¹⁴ TYTUS LIWIUSZ, *Dzieje Rzymu od założenia miasta, Księgi XLI-XLV*, przeł. i oprac. M. Brożek, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982, XLI, 20. Tekst łaciński: „Adeoque nulli fortunae adhaerebat animus per omnia genera vitae errans, uti nec sibi nec aliis, quinam homo esset, satis constaret. Non adloqui amicos, vix notis familiariter arridere, munificentia inaequali sese aliosque ludificari: quibusdam honoratis magnoque aestimantibus se puerilia, ut escae aut lusus, munera dare, alios nihil exspectantes ditare. Itaque nescire quid sibi vellet quibusdam videri, quidam ludere eum simpliciter, **quidam haud dubie insanire aiebant**. In duabus tamen magnis honestisque rebus vere regius erat animus, in urbium donis et deorum cultu”.

życiowych, nie trzymał się żadnego określonego swoim stanem sposobu postępowania, że ani sam nie rozumiał jasno, ani inni nie pojmowali, kim on jest. Do przyjaciół się nie odzywał, natomiast do ludzi ledwie mu znanych uśmiechał się poufale. Brakiem równowagi w hojności kpił z siebie samego i z drugich: niektórym ludziom na stanowiskach i wysoko się ceniącym dawał dziecinne podarki, coś do jedzenia czy zabawy, natomiast niczego nie oczekujących od niego – obsypywał bogactwami. Toteż na niektórych robił wrażenie kogoś, kto nie wie, czego chce. Jedni twierdzili, że on się po prostu tak bawi, **inni, że niewątpliwie jest chory na umyśle**. Jednakże w dwu ważnych i zaszczyt mu przynoszących rzeczach wykazywał prawdziwie królewską naturę: w darach dla miast i w kulcie bogów”.

Jednak nie wszystkie fakty z życia króla skłaniają do negatywnych osądów. Antioch IV objął i ustabilizował władzę w momencie wewnętrznego i zewnętrznego kryzysu królestwa, wzmocnił państwo przez liczne nadania miastom praw greckich *poleis*. Również dwie wyprawy egipskie zakończone sukcesem militarnym (a w wymiarze politycznym odbierające Egipcjom nadzieję na odzyskanie Celesyrii), ostrożny stosunek do Rzymu dowodzący trzeźwego osądu sytuacji międzynarodowej, świadczą o Antiochu IV jako o władcy „z realistycznymi i logicznymi aspiracjami politycznymi”¹⁵, co nie wydaje się być łatwe do pogodzenia z obrazem osoby chorej psychicznie. Można zatem stwierdzić, że starożytni autorzy nie oceniają Antiocha w sposób jednoznaczny. Postrzegają go raczej jako człowieka pełnego wewnętrznych sprzeczności, kogoś, w kim zalety i wady spotkały się w równych proporcjach¹⁶.

W najnowszych opracowaniach przeważa raczej zdanie o akcydentalnym wpływie osobowości króla na wydarzenia w Judei¹⁷. Za reprezentatywny pogląd można uznać opinię V. Tcherikovera, który stwierdził, że taki akcydentalny wpływ być może zaznaczył się w fakcie, iż Antioch wydał dekret

¹⁵ „With realistic and logical political aspirations” (V. TCHERIKOVER, *The Hellenistic Civilization and the Jews*, dz. cyt., 177). Podobnego zdania jest E. S. GRUEN, *Hellenism and Persecution: Antiochus IV and the Jews*, [w:] *Hellenistic History and Culture*, ed. P. Green, University of California Press 1993, 256.

¹⁶ Por. V. TCHERIKOVER, *The Hellenistic Civilization and the Jews*, dz. cyt., 176-177.

¹⁷ Tak postępują E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt. i M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, którzy w ogóle nie poświęcają miejsca w swych rozważaniach osobowości Antiocha i jej ewentualnemu wpływowi na wydarzenia; natomiast taką refleksję podjęli – V. TCHERIKOVER, *The Hellenistic Civilization and the Jews*, dz. cyt., 175-178 oraz E. S. GRUEN, *Hellenism and Persecution...*, art. cyt., 256. Jednak jej konkluzją jest odrzucenie takiej możliwości. Od tej tendencji odciągają – F. MILLAR, *The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's „Judaism and Hellenism”*, „Journal of Jewish Studies” 29 (1978), 12-17 oraz K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, Göttingen 1983, 136-140.

skutkujący prześladowaniem zbyt pośpiesznie, bez należytego rozeznania w sytuacji, zwłaszcza co do charakteru swych żydowskich poddanych i możliwych konsekwencji wynikających z zastosowania środków przewidzianych przez królewski rozkaz¹⁸. Podobny pogląd wyraził K. Bringmann, który zwrócił uwagę m.in. na brak właściwej orientacji w sytuacji przez seleukidzkiego króla, który (jak każdy hellenistyczny władca) był zdany na informacje i rady najbliższego grona doradców, najprawdopodobniej również nieposiadających rzetelnej wiedzy na temat narodu żydowskiego¹⁹. Wydaje się, iż do bezpośrednich doradców króla w sprawie Judei mogli należeć sami Żydzi, ściśle rzecz biorąc elita narodu, np. arcykapłan Menelaos, którego część badaczy uważa za głównego inspiratora wydania edyktu zakazującego praktyk judaizmu. Takiego zdania byli E. Bickermann i M. Hengel, a także K. Bringmann, choć tych badaczy różniły poglądy na temat motywacji arcykapłana i jego żydowskich stronników²⁰.

Kolejna koncepcja starająca się wyjaśnić wydarzenia w Judei w latach 175-165 (lub 164) p.n.e. ujmowała konflikt Żydów z Antiochem IV jako starcie kulturowe: wskazywała, iż przedmiotem sporu była po prostu niechęć Żydów do przyjęcia greckiej kultury, a z drugiej strony gorliwość Antiocha, który jawi się jako „wielki apostoł hellenizmu”²¹, „zapałony wielbiciel greckiej kultury”²². Powyższa teoria została określona jako *Kulturkampf*²³. Powstała bowiem w nowożytnej historiografii pod koniec wieku XIX, gdy (zdawałoby się ponownie) Żydzi zostali wezwani, aby porzucić swój partykularyzm, stać się *Voll-Deutsche*²⁴. Dlatego wydaje się, że zwolennicy tej koncepcji, opisując zdarzenia sprzed dwóch tysiącleci, posłużyli się doświadczeniami ludzi epoki nowożytnej, popełniając w ten sposób niezamierzony anachronizm.

Powyższa teoria opiera się na kilku przesłankach. Antioch IV był sławny już w starożytności z powodu wielu darów dla miast i świątyń greckich, których listę wymienia Tytus Liwiusz, zaznaczając, że nie jest to spis kompletny²⁵.

¹⁸ Por. V. TCHERIKOVER, *The Hellenistic Civilization and the Jews*, dz. cyt., 201.

¹⁹ Por. K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, dz. cyt., 135.

²⁰ Zob. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 128-133, M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, dz. cyt., 515-554, K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, dz. cyt., 129-136.

²¹ „A great apostle of hellenism” (W. O. E. OESTERLEY, *A history of Israel*, t. 2: *From the fall of Jerusalem, 586 b. c. to the Bar-Kochva revolt, a. d. 135*, Oxford 1957, 222).

²² „Ein leidenschaftlicher Verehrer der griechischen Kultur” (U. WILCKEN, *Griechische Geschichte im Rahmen des Altertumsgegeschichte*, München 1962, 287).

²³ E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 48.

²⁴ Tamże, 45.

²⁵ Zob. TYTUS LIWIUSZ, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, dz. cyt., XLI, 20.

Dlatego część badaczy postrzega seleukidzkiego króla jako entuzjastycznego wielbiciela hellenizmu i uważa, iż takie zachowania dokumentują usposobienie, skłaniające go potem do hellenizacji Żydów²⁶. Zwrócono również uwagę na politykę fundowania nowych miast, czyli nadawania już istniejącym osadom praw *poleis*, co miało służyć wzmocnieniu greckiego charakteru państwa przez Antiocha IV²⁷. Za taki przykład może służyć Jeruzolima przekształcona w instytucję *polis* o nazwie Antiochia²⁸. Ponadto w samych Księgach Machabejskich odnajdujemy dwa dokumenty, których autorzy, odnosząc się do dekretów królewskich skutkujących prześladowaniem religijnym, mówią *expressis verbis* o „przejściu na greckie obyczaje”²⁹. Powyższe fragmenty zdają się więc sugerować, że Antioch IV i jemu współcześni dostrzegali powód prześladowania Żydów w odrzuceniu przez nich greckiego sposobu życia na rzecz własnych tradycyjnych praw.

Do częstego zwyczaju badaczy optujących za koncepcją starcia kulturowego należy przytyczanie relacji Diodora Sycylijskiego, a zwłaszcza Korneliusza Tacyta³⁰, którego świadectwo warto przywołać³¹: „Jak długo Wschód w Asyryjczyków, Medów i Persów był mocy, stanowili Judejczycy najbardziej pogardzaną część ich poddanych; skoro Macedończycy przewagę uzyskali, **usiłował król Antioch zabobony ich usunąć i greckie im**

²⁶ Por. U. WILCKEN, *Antiochos IV*, [w:] *Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, vol. 1a, Hamburg 1894, 2471.

²⁷ Por. E. R. BEVAN, *The House of Seleucus*, t. 2, London 1902, 151-153.

²⁸ Koncepcja E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 59-65, uznająca przywilej Jazona za fundację greckiej instytucji *politeuma* (ten pogląd przekazuje również J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, dz. cyt., 446-447), nie znalazła uznania w literaturze przedmiotu. Powszechnie uważa się „zapisanie mieszkańców Jeruzolimy jako Antiocheńczyków” za stworzenie instytucji *polis* – por. V. TCHERIKOVER, *The Hellenistic Civilization and the Jews*, dz. cyt., 161-169, 404-409; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, dz. cyt., 505-507; CH. HABICHT, 2. *Makkabäerbuch, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gütersloh 1976, 216; F. MILLAR, *The Background to the Maccabean Revolution*, dz. cyt., 10-11; K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, dz. cyt., 66-74. Na szczególną uwagę zasługuje – W. AMELING, *Jerusalem als hellenistische Polis: 2 Makk 4,9-12 und eine neue Inschrift*, „Biblische Zeitschrift” 47 (2003), 105-111, który przytacza opublikowane po raz pierwszy w 1997 r. inskrypcje zawierające nadanie przez Eumenesa II praw *polis* miastu Toriaion w południowo-wschodniej Frygii na prośbę samych mieszkańców i porównuje treść inskrypcji z sytuacją znaną z 2 Mch.

²⁹ 2 Mch 11, 24: τῆ τοῦ πατρὸς ἐπὶ τὰ Ἑλληνικὰ μεταθέσει; 2 Mch 6, 9: μεταβαίνειν ἐπὶ τὰ Ἑλληνικὰ.

³⁰ Zob. F. GRYGLEWICZ, *Przyczyny wybuchu powstania machabejskiego*, art. cyt., 217-218.

³¹ KORNELIUSZ TACYT, *Dzieje*, V, 6-9: „Dum Assyrios penes Medosque et Persas Oriens fuit, despectissima pars servientium: postquam Macedones praepolluere, **rex Antiochus demere superstitionem et mores Graecorum dare adnitus**, quo minus taeterrimam gentem in melius mutaret. Parthorum bello prohibitus est; nam ea tempestate Arsaces desciverat”.

nadać obyczaje; jednak wojna z Partami przeszkodziła mu wstrętne to pięmię ulepszyć, bo w tym czasie Arsaces był bunt podniósł”.

Jednak wydaje się, iż każda z powyższych przesłanek budzi uzasadnione wątpliwości. W hojnym usposobieniu wobec świata greckiego należy dostrzec w pierwszym rzędzie motywy polityczne. Antioch IV, obejmując władzę w sytuacji istnienia dwóch prawowitych następców swego starszego brata Seleukosa IV, musiał poszukiwać sojuszników własnego panowania, co czyniło go szczególnie wrażliwym na opinię świata greckiego³². Zatem szczodrość seleukidzkiego władcy wobec świata greckiego stanowiła „nie tylko czysty entuzjazm, lecz równocześnie politykę: chodziło o pozyskanie sympatii świata greckiego”³³. Również polityka urbanizacyjna władców seleukidzkich stanowiąca główną oś procesu hellenizacji nie zdawała się wynikać z bezinteresownego zamiłowania do greckiej kultury, lecz była konceptem głównie politycznym, którego celem było utrzymanie jedności państwa na drodze sojuszu władców z górną warstwą populacji miejskiej, z czego obie strony relacji czerpały wymierne korzyści³⁴. Osobne zagadnienie stanowi kwestia źródeł. Zdaniem E. Bickermanna zarówno Księgi Machabejskie, jak i dzieła Józefa Flawiusza oraz relacje późniejszych od Polibiusza źródeł greckich i łacińskich istotnie zawierają wizję wydarzeń, która ukazuje spór machabejsko-seleukidzki m.in. jako zderzenie ideologiczne, w tym z elementami starcia kulturowego³⁵. Jednak zasadniczy problem w ocenie wiarygodności historycznej tej wizji polega na tym, że powstała ona w znacznej odległości czasowej od opisywanych wydarzeń, co więcej, miało to miejsce po fakcie ekspansji terytorialnej państwa hasmonejskiego³⁶. Owe podboje dotknęły sąsiednie narody i oznaczały dla nich często przymusową judaizację³⁷. Dlatego zdaniem E. Bickermanna obraz przekazany przez źródła powstałe po ekspansji państwa żydowskiego odzwierciedla ówczesną atmosferę intelektualną i nie oddaje w sposób wiarygodny motywów opisywanych wydarzeń z początku II wieku p.n.e.³⁸ Ponadto zdaniem K. Bringmanna w wyrażeniu „przejsie na greckie

³² Por. J. G. BUNGE, *Theos Epiphanes. Zu den ersten Regierungsjahren Antiochos' IV Epiphanes*, „Historia” 23 (1974), 66-67.

³³ „Nicht nur ehrlicher Enthusiasmus, sondern zugleich Politik: es galt, die Sympathien der Griechenwelt zu gewinnen” (E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. 2, Stuttgart 1925, 143).

³⁴ Por. V. TCHERIKOVER, *The Hellenistic Civilization and the Jews*, dz. cyt., 17-36, 180.

³⁵ Por. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 17-36.

³⁶ Por. tamże, 22-24.

³⁷ Zob. E. DĄBROWA, *Religijne elementy w polityce Hasmoneuszów*, „Portolana. Studia Mediterranea” 2 (2006), s. 35-42.

³⁸ Por. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 22-24.

obyczaje” można dostrzec synonim oznaczający po prostu „nieżydowski sposób życia”, zwrot o charakterze etykiety nie starającej się o szczególną wierność treści dekretu³⁹. Ponadto fakt, że Antioch IV nie prześladował Żydów poza granicami Judei, wskazuje na brak ideologicznej motywacji króla – miłości greckiej kultury czy chęci cywilizacyjnego oświecenia narodu żyjącego w zabobonie⁴⁰. Jako ostatnie zastrzeżenie wobec koncepcji postrzegającej wydarzenia w Judei jako przejaw procesu hellenizacji Żydów warto przytoczyć pogląd Victora Tcherikovera, którego zdaniem opisane przez źródła⁴¹ upodobanie Antiocha IV do cywilizacji rzymskiej poddaje w wątpliwość obraz przywiązania króla do greckiej kultury⁴².

Z koncepcją starcia kulturowego pozostaje w bliskim związku teoria unifikacji, z której wynika, że król Antioch IV dążył do zjednoczenia swego państwa przez wprowadzenie jednej kultury lub religii⁴³. Sztandarowym tekstem oddającym taki zamiar władcy jest tzw. dekret unifikacyjny Antiocha IV⁴⁴: „Król napisał do całego swego państwa, aby wszyscy byli jednym ludem i żeby każdy porzucił swoje obyczaje, i przyjęły wszystkie narody rozkaz króla”. Treść dekretu dobrze wpisuje się zdaniem części badaczy w kontekst polityczny. Państwo charakteryzujące się różnorodnością etniczną, a także stałe zagrożone przez Partów i Egipt wymagało polityki unifikacyjnej⁴⁵. Władca seleukidzki mógł również zdecydować się na zwrot w swej polityce pod wpływem konkretnej sytuacji – niepowodzenia w trakcie drugiej wyprawy egipskiej. Dlatego należało zjednoczyć wszystkie kraje w państwie przez nadanie jednej religii lub kultury w celu wzmocnienia wewnętrznych sił państwa w trudnej sytuacji międzynarodowej⁴⁶. Za drugą przesłankę miałyby

³⁹ Por. K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, dz. cyt., 143.

⁴⁰ Co prawda tekst 2 Mch 6, 8 wspomina o próbie poszerzenia zasięgu obowiązywania edyktu królewskiego poza Judeę, na teren sąsiednich miast greckich, ale wydaje się, iż takie działanie zmierzało do uniknięcia sytuacji, gdy uciekający z Judei Żydzi kontynuowaliby swoje praktyki w bliskim sąsiedztwie terenu objętego abolicją. Sądzę, że pogląd o ograniczeniu stosowania edyktu tylko do terenu Judei, jest bardzo dobrze uzasadniony. Poszczególne argumenty – zob. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 120-122; K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, dz. cyt., 102.

⁴¹ POLIBIUSZ, *Dzieje*, XXVI, 1.

⁴² Por. V. TCHERIKOVER, *The Hellenistic Civilization and the Jews*, dz. cyt., 180.

⁴³ Por. U. RAPPAPORT, *Maccabean Revolt*, art. cyt., 437.

⁴⁴ 1 Mch 1, 41-42: καὶ ἔγραψεν ὁ βασιλεὺς πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ εἶναι πάντας εἰς λαὸν ἓνα καὶ ἐγκαταλιπεῖν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ καὶ ἐπεδέξαντο πάντα τὰ ἔθνη κατὰ τὸν λόγον τοῦ βασιλέως.

⁴⁵ Por. E. R. BEVAN, *The House of Seleucus*, dz. cyt., t. 2, 155; J. BRIGHT, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, 435-436.

⁴⁶ Por. W. KÖLBE, *Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte*, Berlin-Stuttgart-Leipzig 1926, 153.

służyć tekst Księgi Daniela 11, 37-38⁴⁷, wedle którego władca seleukidzki odszedł od tradycyjnych kultów („bogowie jego ojców”) na rzecz nowego („bóg twierdz”), który w pewnym stopniu oznaczał własną deifikację („i na żadnego boga nie będzie zważał, ponieważ wywyższy się ponad wszystko”). Z takim przesłaniem tekstu zdawałyby się współgrać trzy fakty. Antioch IV zastąpił na rewersach monet, w miejscu przedstawiającym bóstwo, opiekuna dynastii, postać Apollona, mitycznego założyciela dynastii wyobrażeniem Zeusa Olimpijskiego⁴⁸. Po drugie, dostrzeżono podobieństwo w sposobie przedstawiania Zeusa Olimpijskiego i Antiocha IV na monetach królewskich⁴⁹. Ponadto pojawienie się napisu na legendach antiocheńskich monet (tetradrachm): Króla Antiocha Boga Objawionego⁵⁰, który miał wyrażać boskie roszczenia władcy, zbiegło się w czasie z zastąpieniem na rewersach postaci Apollona⁵¹. Dlatego zdawałoby się, że Antioch IV identyfikował się z Zeusem Olimpijskim, traktował się jako jego epifania i ostatecznie, popierając kult Zeusa w całym państwie, propagował kult własnej osoby⁵².

Wydaje się jednak, że powyższa teoria została oparta na niewiarygodnych przesłankach mających w dużym stopniu charakter nadinterpretacji. W dzisiejszym stanie badań nie ulega wątpliwości nieautentyczność historyczna tzw. dekretu unifikacyjnego, ponieważ jego treść pozostaje w sprzeczności ze wszystkim, co wiemy o różnorodności w państwie seleukidzkim na płaszczyźnie kulturowej i religijnej⁵³. Świadczy o tym przede wszystkim materiał numizmatyczny. Na rewersach monet poświęconych symbolom miast z różnych części państwa seleukidzkiego panuje duża różnorodność. Każde miasto umieściło własne bóstwo, któremu oddawano szczególną cześć, na niektórych

⁴⁷ Zarys historii interpretacji, zwłaszcza wyrażenia „bóg twierdz” – zob. J. G. BUNGE, *Der „Gott der Festungen” und der „Liebling der Frauen”. Zur Identifizierung der Götter in Dan. 11, 36-39*, „Journal for the Study of Judaism” 4 (1973), 169-182. Tekst hebrajski:

וְעַל־אַתְיָו אֲבִתָּיו לֹא יִבִּין וְעַל־חֲמִדָּה נָשִׂים וְעַל־כְּלֵי־אֱלֹהִים לֹא יִבִּין כִּי עַל־כֵּל יִתְמַדָּה:³⁷
וְלֵאלֹהֵי מַעֲזִים עַל־פָּנָיו וְכַבֵּד וְלֵאלֹהֵי אֲשֶׁר לֹא יִדְעֶהוּ אֲבִתָּיו וְכַבֵּד בְּזָהָב וּבְכֶסֶף וּבְאֶבֶן יִקְרָה וּבַחֲמִדוֹת:³⁸

⁴⁸ Por. J. G. BUNGE, *Theos Epiphanes...*, art. cyt., 76, 79. W wielu kwestiach dotyczących numizmatyki J. G. Bunge powołuje się w swym artykule na O. MORKHOLM, *Studies in the Coinage of Antiochus IV of Syria*, Kopenhagen 1963 oraz na O. MORKHOLM, *Antiochus IV of Syria*, Kopenhagen 1966.

⁴⁹ Jak podaje J. G. Bunge, autorem tej sugestii był E. Babelon w swej pozycji *Les rois de Syrie, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1890, XCVI – zob. J. G. BUNGE, *Theos Epiphanes...*, art. cyt., 77.

⁵⁰ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ.

⁵¹ Por. J. G. BUNGE, *Theos Epiphanes...*, art. cyt., 76, 79.

⁵² Por. E. R. BEVAN, *A Note on Antiochos Epiphanes*, „Journal of Hellenic Studies” 20 (1900), 26-30; E. R. BEVAN, *The House of Seleucus*, dz. cyt., t. 2, 154-156.

⁵³ Por. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 47, 127; E. S. GRUEN, *Hellenism and Persecution...*, art. cyt., 251; J. SIEVERS, *The Hasmoneans and their Supporters*, dz. cyt., 20.

monetach posługiwano się również miejscowym pismem⁵⁴. Ponadto nawet na monetach królewskich nie zawsze umieszczano wizerunek Zeusa, znane są monety z wyobrazeniami Apollona⁵⁵. Zatem materiał numizmatyczny nie oddaje rzekomych tendencji unifikacyjnych. Natomiast przesłanie Dn 11, 37-38 o rzekomym lekceważeniu tradycyjnych bóstw jest sprzeczne z relacjami starożytnych historyków, którzy wskazują nie tylko na upodobanie króla wobec Zeusa Olimpijskiego, lecz za cechę charakterystyczną władcy uznają oddawanie czci bogom w ogólności, co posunęło się do tego stopnia, iż Antioch IV nie miał wśród władców hellenistycznych w tym względzie sobie równych⁵⁶. Sama zmiana bóstwa opiekuńczego, patrona dynastii Apollona na Zeusa Olimpijskiego nie ulega wątpliwości. Jednak, choć nie można wykluczyć, iż Antioch IV odznaczał się szczególnym upodobaniem wobec Zeusa Olimpijskiego, zmiana wydaje się być motywowana przede wszystkim politycznie. Nowy władca seleukidzki stanął bowiem wobec konieczności legitymizacji własnej pozycji w stosunku do dwóch uprawnionych do następstwa tronu synów Seleukosa IV, których patronem był właśnie Apollon⁵⁷. Dlatego został zmuszony do przyjęcia nowego bóstwa opiekuńczego, które dla niego i jego potomstwa pełniłoby tę samą funkcję, co Apollon dla Seleukosa IV i jego następców⁵⁸. Natomiast rzekome podobieństwo w sposobie przedstawiania Zeusa Olimpijskiego i Antiocha IV na monetach królewskich wynika z faktu, że oba przedstawienia pochodzą ze wspólnego stempla menniczego⁵⁹. Również przyjęcie imienia *theos epifanes* („Bóg objawiony”) miało genezę polityczną. Po pierwsze, ten tytuł powstał pod wpływem trudnej sytuacji politycznej w Antiochii, gdy jedynie pojawienie się Antiocha zażegnało kryzys dynastyczny i uratowało integralność terytorialną państwa⁶⁰; zatem nowy władca istotnie jawił się jako „pomocnie objawiony Bóg”⁶¹. Po drugie, tytuł wskazywał na pokrewieństwo Antiocha IV z władcą Egiptu Ptolemeuszem V Epifanesem, miał więc stanowić odpowiedź na dynastyczne pretensje dworu aleksandryjskiego⁶². Należy również podkreślić, iż terminu *theos epifanes* nie należy nadinterpretowywać, a zwłaszcza rozumieć go przez pryzmat później-

⁵⁴ Por. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 47.

⁵⁵ Por. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, dz. cyt., 518-519.

⁵⁶ Por. POLIBIUSZ, *Dzieje*, XXVI, 1; TYTUS LIWIUSZ, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, dz. cyt., XLI, 20.

⁵⁷ Por. J. G. BUNGE, *Theos Epiphanes...*, art. cyt., 79-81.

⁵⁸ Por. tamże, 79-81, 85.

⁵⁹ Por. tamże, 78.

⁶⁰ Por. tamże, 73-74.

⁶¹ „hilfreich erschienener Gott” (tamże, 68).

⁶² Por. tamże, 73-74.

szych doktryn religijnych o wcieleniu bóstwa. Ten tytuł jako boski epitet nie opisuje bóstwa wcielonego, stale widzialnego w osobie króla, raczej odnosi się do spontanicznych aktów epifanii lub przejawów mocy⁶³.

Nowsze hipotezy

W drugiej części artykułu chciałbym krótko scharakteryzować nowsze teorie dotyczące rozpatrywanego zagadnienia.

W koncepcji E. Bickermanna na uwagę zasługują zwłaszcza trzy poglądy. Po pierwsze, inicjatywa prześladowania religijnego wyszła nie od seleukidzkiego władcy, lecz od części zhellenizowanych Żydów, którzy wystarali się o królewski rozkaz. Skoro nie ulega wątpliwości, że idea prześladowania religijnego była całkowicie sprzeczna z zasadami pluralizmu religijnego epoki hellenistycznej, gwałtowne metody mogły pochodzić tylko od Żydów, których kultura religijna jako jedyna w Oriencie i w hellenistycznym świecie dopuszczała stosowanie kary śmierci jako środka przymusowego w sprawach konwersji i odstępstwa religijnego⁶⁴. Po drugie, za główny motyw wydarzeń w Judei należy uznać chęć reformy żydowskiej religii przez zhellenizowanych Żydów⁶⁵. I w końcu, E. Bickermann sformułował interpretację zmian kultowych w Jerozolimie wprowadzonych pod wpływem dekretu zakazującego judaizm⁶⁶. Jego zdaniem w poświęceniu świątyni jerozolimskiej na rzecz Zeusa Olimpijskiego opisanym przez Mch 6, 2 należy dostrzec jedynie grecki zwyczaj *denominatio* polegający na nadaniu imienia dotąd bezimiennemu bóstwu, czego analogie dla epoki hellenistycznej są wyjątkowo częste⁶⁷, a więc nie oznaczało to wprowadzenia do kultu nowego bóstwa, lecz nadanie dotychczas bezimiennemu Bogu Syjonu greckiego imienia. Nowy kult wprowadzony przez dekret królewski miał charakter politeistyczny. Obok czci dotychczasowego Boga Syjonu, zwanego w kancelarii seleukidzkiej Zeusem Olimpijskim, zaś przez mieszkańców *polis* Baal Szamin, dopuszczano kult innych bóstw: Allat, być może pojmowanej jako małżonka Baala, oraz Dusaresa⁶⁸. Nowe bóstwa czczone w zmienionym kulcie na wzgórzu świątynnym posiadały co prawda oficjalne greckie imiona, ale w swej istocie miały charakter syryjsko-kananejski. Centralnym przedmiotem kultu ucieleśniającym bóstwo był fetysz otoczony *temenosem*, świętym gajem, w którym

⁶³ Por. A. D. NOCK, *Notes on Ruler-Cult*, „Journal of Hellenic Studies” 48 (1928), 40.

⁶⁴ Por. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 126-133.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Por. tamże, 92-116.

⁶⁷ Por. tamże, 92-96.

⁶⁸ Por. tamże, 111-116.

praktykowano religijne posiłki oraz prostytucję sakralną. Zniesiono również rygor wyłączności obrzędów kultycznych na wzgórzu jerozolimskim, teren całej Judei został pokryty miejscami kultu – ołtarzami i świętymi gajami⁶⁹.

Pogląd E. Bickermanna, iż inicjatorzy zdarzeń motywowali się ideologią reformy religijnej, został przyjęty i rozwinięty przez Martina Hengela w monumentalnej pozycji *Judentum und Hellenismus*⁷⁰ i co pewien czas powraca on w literaturze na temat panowania Antiocha IV Epifanesa w Judei⁷¹. Zdaniem powyższych autorów taką motywację można dostrzec we fragmencie 1 Mch 1, 11 zawierającym wypowiedź, która miała zostać sformułowana przez hellenistów⁷²: „pójdźmy i zawrzyjmy przymierze z narodami, które są wokół nas, albowiem odkąd oddzieliliśmy się od nich, spotkało nas wiele zła”⁷³. Ten werset zdaje się wyrażać typową żydowską myśl historiograficzną, według której nieszczęścia narodowe są spowodowane przez grzechy samych synów narodu⁷⁴. Jednak za grzech nie uważa się w tym wypadku asymilacji, lecz separację wobec sąsiednich narodów. Zdaniem autorów hipotezy taki pogląd został przejęty przez żydowskich odstępców z ówczesnej greckiej nauki o religii („Religionswissenschaft der Griechen”)⁷⁵. **Do idei greckiego oświecenia** („Ideen der griechische Aufklärung”)⁷⁶ **stanowiących główną motywację żydowskich reformatorów** miały należeć poniższe przekonania. Propagowano idee braterstwa i wspólnoty narodów przejawiające się we wspólnym dziedzictwie kul-

⁶⁹ Por. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 116.

⁷⁰ M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, dz. cyt.

⁷¹ Zob. J. SCURLOCK, *167 BCE: Hellenism or Reform?*, „Journal for the Study of Judaism” 32 (2000), 126-161.

⁷² W 1 Mch żydowscy odstępcy (a nawet, prawdę mówiąc, wszyscy, którzy byli przeciwnikami Machabeuszów – por. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 28-29) są określani zazwyczaj jako ἄνομοι / παράνομοι – zob. 1 Mch 1, 11; 3, 6; 7, 5; 9, 23; 9, 58; 9, 69; 10, 61; 11, 21; 11, 25. Tłumaczenie tych pojęć jako „beżbożni” lub „wiarołomni” (*Biblia Tysiąclecia*) nie wydaje się zbyt trafne. Żydzi porzucający Prawo nie dokonywali wyłącznie wyboru o charakterze negatywnym, albowiem wybierali nową religię, w której oddawali cześć bóstwom, nie sposób więc określić ich postępowania jako beżbożności samej w sobie. Z kolei odnośnie do tłumaczenia terminów jako „wiarołomni”, należy zauważyć, że w judaizmie pierwszorzędną rolę odgrywało prawo, nie wiara, a zatem ἄνομοι i παράνομοι to raczej „ci, którzy wystąpili przeciw Prawu”. Proponuję tłumaczenie terminów jako „odstępcy”, domyślnie od Prawa. *The New Jerusalem Bible* posługuje się najczęściej pojęciem – „renegades”, zaś *Die Bibel Einheitsübersetzung* – „Verräter”. Te przekłady wydają się być zbyt negatywne i szerokie. Korzystałem z wydań biblijnych w programie Bible Works 5.0.

⁷³ Tekst grecki: πορευθῶμεν καὶ διαθῶμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ ἡμῶν ὅτι ἀφ’ ἧς ἐχωρίσθημεν ἀπ’ αὐτῶν εὖρεν ἡμᾶς κακὰ πολλά.

⁷⁴ Por. E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, dz. cyt., 128.

⁷⁵ Por. tamże, 130.

⁷⁶ Por. tamże, 128.

turowym i religijnym, co wymagało usunięcia praw religijnych służących separacji Żydów. Do takich przepisów zaliczono regulacje dotyczące czystości i koszerności pokarmów, nakaz obrzezania, roszczenie do jedyności żydowskiego Boga. Powyższe elementy judaizmu uznano za przejaw późniejszego etapu rozwoju religii (często utożsamianego z dziełem Mojżesza) w stosunku do pierwotnej religii żydowskiej (uważanej za właściwą dla okresu Abrahama). Postulowano stworzenie prostego i naturalnego kultu, który można by uznać za kult religii filozofów, rozumną religię naturalną („Kult der Religion der Philosophen, vernünftige Naturreligion”)⁷⁷.

Ponadto M. Hengel uważał, że do ideologii hellenistów należy zaliczyć przesłanie przypisane przez autora sagi rodu Tobiadów życiu Józefa, z którego wynika, iż tylko ścisły gospodarczy, polityczny i kulturowy kontakt z nieżydowskim, hellenistycznym światem mógł poprawić standard życiowy ludności żydowskiej w zacofanej i izolowanej Judei⁷⁸. Usunięciu takiej izolacji miała służyć zmiana statusu politycznego Jerozolimy z *ethnos* w *polis*. Poprzedni ustrój (*ethnos*), wyznaczony przez edykt Antiocha III, zabraniał nie-Żydom przekraczania progu świątyni, wnoszenia do Jerozolimy mięsa i skór zwierząt w obręb miasta⁷⁹, co ograniczało znaczenie Jerozolimy jako miejsca handlu. Zamykało bowiem w imię przepisów czystości rytualnej bramy miasta przed karawanami handlowymi⁸⁰. Dotychczasowy ustrój polityczny stanowił więc wyzwanie dla kręgu żydowskich reformatorów, którzy aby zapewnić miastu rozwój gospodarczy, dążyli do usunięcia dekretu królewskiego⁸¹.

Jakkolwiek krytyka tej koncepcji wykracza poza sformułowane cele artykułu, sądzę, iż warto zwrócić uwagę na fakt, że pogląd dotyczący ideologicznej motywacji żydowskich reformatorów spotkał się ze zdecydowaną negatywną oceną, podobnie zresztą powściągliwe reakcje wzbudziła zasadnicza wymowa pracy M. Hengela *Judentum und Hellenismus* o niezwykle powszechnym i głębokim przeniknięciu judaizmu palestyńskiego przez hellenizm⁸². Z kolei

⁷⁷ Por. tamże, 128-133.

⁷⁸ Por. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, dz. cyt., 491.

⁷⁹ Por. Józef Flawiusz, *Antiquitates Judaicae*, 12, 145-146.

⁸⁰ Por. M. HENGEL, *Juden, Griechen, Barbaren*, Stuttgart 1976, 66.

⁸¹ Por. tamże, 66.

⁸² Zob. L. FELDMAN, *Hengel's „Judaism and Hellenism” in Retrospect*, „Journal of Biblical Literature” 96 (1977), 371-382; F. MILLAR, *The Background to the Maccabean Revolution*, dz. cyt., 1-21; K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, dz. cyt., 99-111; U. RAPPAPORT, *Maccabean Revolt*, art. cyt., 438; J. K. AITKEN, *Review: Martin Hengel, „Judaism and Hellenism”*, „Journal of Biblical Literature” 123 (2004), 331-341; K. G. O'CONNELL, *Review: Martin Hengel, „Judaism and Hellenism”*, „Journal of Biblical Literature” 123 (2004), 329-331.

poglądy o ekonomicznej motywacji reformy zostały odrzucone, wydaje się, że w sposób uzasadniony, przez K. Bringmanna⁸³.

Wcześniejsze hipotezy wykazywały tendencję do zasadniczo całościowego traktowania poszczególnych zdarzeń jako przejawu działania jednej przyczyny – np. od początku do końca główną przyczyną zdarzeń była choroba psychiczna Antiocha IV lub jego dążenie do unifikacji, za wszystkimi wydarzeniami mogło kryć się propagowanie hellenizmu lub zamiysł reformy judaizmu. Jakkolwiek taki pogląd można odnaleźć już u E. Bickermanna, właśnie V. Tcherikover nadał mu bardzo wyraźny charakter – wydarzenia w Judei w latach 175-165 (lub 164) p.n.e. należy podzielić na dwa okresy: hellenistyczną reformę i prześladowanie religijne⁸⁴. Choć hellenistyczna reforma i związane z nią zwyczaje były obce duchowi judaizmu, nie stanowiły zdaniem autora hipotezy literalnego naruszenia Prawa, a sama hellenistyczna reforma była projektem politycznym, a nie religijnym⁸⁵. Kult, choć prywatnie zaniechany, wciąż *de facto* obowiązywał i nie doszło w nim do żadnych zmian⁸⁶. Bezpośredni inicjatorzy pierwszego etapu wydarzeń nie znajdowali się u steru władzy w momencie prześladowania religijnego, co więcej, byli w osobistej opozycji wobec Menelaosa i jego sojuszników⁸⁷.

Interpretację interwencji Jazona w Jerozolimie jako wybuchu wojny domowej i powstania antyseleukidzkiego można odnaleźć w literaturze przedmiotu na długo przed publikacją pracy Tcherikovera, który jednak uznał powstanie za bezpośrednią przyczynę edyktu zakazującego praktyk judaizmu i skutkującego prześladowaniem religijnym. Po pierwsze, zdaniem autora hipotezy tekst 2 Mch 5, 1-15 nie wiąże bezpośrednio ucieczki Jazona z interwencją Antiocha. Po drugie, autor 2 Mch z sentymentem wyraża się na temat tych, którzy padli ofiarą przemocy Jazona, co byłoby dziwne, gdyby uznać ich za stronników Menelaosa i Tobiadów, braci Hirkana. Dlatego Tcherikover uznał, że Jazon został wygnany z Jerozolimy przez ludowe powstanie, a nie przez samego Antiocha⁸⁸. Powstańcy mieli opowiadać się za zlikwidowaniem statusu *polis* i powrotem poprzedniego ustroju opartego na Torze, jednocześnie rebelia posiadała istotnie antysyryjski i proptolemejski charakter⁸⁹. Wydaje się bowiem, że mogło już wówczas dojść w świadomości religijnych mas do utożsamienia rze-

⁸³ Zob. K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, dz. cyt., 74-76.

⁸⁴ Por. V. TCHERIKOVER, *The Hellenistic Civilization and the Jews*, dz. cyt., 152-202.

⁸⁵ Por. tamże, 166-167.

⁸⁶ Por. tamże, 166.

⁸⁷ Por. tamże, 170-174.

⁸⁸ Por. tamże, 187.

⁸⁹ Por. tamże, 188.

czywistości państwa seleukidzkiego z przyczyną zła, które przejawiało się w następujących formach: nowe instytucje polityczno-kulturowe, ucisk podatkowy, świętokradztwa. Stłumione powstanie szybko jednak wybuchło na nowo i wymagało kolejnej interwencji, o której wspominają autorzy Ksiąg Machabejskich⁹⁰, opisując ją jako interwencję Apoloniososa⁹¹. Ponieważ walki miały charakter religijny, wśród przywódców powstania znajdowali się *soferim*, a sam ruch stawiał sobie za cel obalenie królewskiego prawa; zdaniem autora hipotezy Antioch IV uznał samo prawo żydowskie za przyczynę buntu⁹². W tym kontekście należy odczytywać słynne zdanie sformułowane przez Tcherikovera: „To nie powstanie było konsekwencją prześladowania, lecz prześladowanie stanowiło odpowiedź na powstanie”⁹³.

Własną propozycję przedstawił również J. A. Goldstein, autor monumentalnych komentarzy do 1 i 2 Mch⁹⁴. Punktem wyjścia poglądów autora hipotezy jest znany fakt pobytu Antiocha IV w Rzymie, gdzie przebywał około 14 lat w roli zakładnika na mocy porozumienia pokojowego w Apamei po bitwie pod Magnezją w 190 roku p.n.e.⁹⁵ Pobyt w Rzymie musiał mieć wielki wpływ na Antiocha, skoro po objęciu władzy w Antiochii naśladował niejedyn rzymski zwyczaj⁹⁶. Antioch przebrany w rzymską togę brał udział w wyborach i sprawowaniu urzędów miejskich, propagował walki gladiatorów, wybudował w Antiochii wspaniałą świątynię ku czci Jowisza Kapitolijnskiego⁹⁷. Dlatego J. A. Goldstein uważał, iż postępowanie Antiocha IV wobec Żydów wynikało z naśladowania przez niego zwyczajów rzymskich. „Zapisanie mieszkańców Jerozolimy jako Antiocheńczyków” miało odzwierciedlać rzymską politykę nadawania obywatelstwa społecznościom italskim, co służyło wzmocnieniu więzi różnych regionów państwa⁹⁸. Z kolei prześladowanie religijne Żydów czerpało wzorzec z represji wobec obcych

⁹⁰ Por. 1 Mch 1, 29-32; 2 Mch 5, 24-26.

⁹¹ Por. V. TCHERIKOVER, *The Hellenistic Civilization and the Jews*, dz. cyt., 188-189.

⁹² Por. tamże, 192, 196-203.

⁹³ „It was not the revolt which came as a response to the persecution, but the persecution which came as a response to the revolt” (tamże, 191).

⁹⁴ Por. J. A. GOLDSTEIN, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Garden City, New York 1976, 84-160, oraz *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Garden City, New York 1983, 104-112. W drugim tomie autor skorygował pewne koncepcje, jednak zasadnicze tezy zostały utrzymane.

⁹⁵ Por. J. A. GOLDSTEIN, *I Maccabees...*, dz. cyt., 104.

⁹⁶ W polskiej literaturze wpływ koncepcji J. A. Goldsteina można dostrzec np. u M. BEDNARZ, *Historia Zbawienia*, dz. cyt., 243-244.

⁹⁷ Por. J. A. GOLDSTEIN, *I Maccabees...*, dz. cyt., 104.

⁹⁸ Por. tamże, 107-125.

rzymskim tradycjom kultów, zwłaszcza wobec bachanaliów w Rzymie w 186 roku p.n.e.⁹⁹ Zdaniem Goldsteina pewne zarzuty stawiane przez Rzymian wobec uczestników bachanaliów w 186 roku p.n.e. Antioch IV mógł skojarzyć z postawą Żydów – rewolucyjna konspiracyjność, dopuszczanie się rytualnych morderstw, nienawiść wobec rasy ludzkiej¹⁰⁰. Za dowód braku lojalności mogły służyć walki pobożnych Żydów przeciw hellenistom. Część skojarzeń pochodziła z rozpowszechnionych w literaturze stereotypów żydowskich¹⁰¹. Podobnie jak Rzymianie, którzy dzielili kult Bachusa na oficjalny oraz bezbożny, pełny obcych naleciałości¹⁰², tak również zdaniem J. A. Goldsteina Antioch IV mógł rozróżnić między „zdeprawowanym” judaizmem będącym zarzewiem ciągłych walk a pierwotnym i legalnym, który chciał propagować¹⁰³. Powyższa wiedza seleukidzkiego króla o żydowskiej religii mogła pochodzić z dzieł filozofów¹⁰⁴ lub od mieszkańców Akry¹⁰⁵. W tym ujęciu koncepcja autora nawiązuje do teorii reformy judaizmu sformułowanej przez E. Bickermanna i M. Hengela.

Jedną z najnowszych propozycji jest koncepcja Klausa Bringmanna. Dwa wnioski można oznać za najistotniejsze dla jego hipotezy. Po pierwsze K. Bringmann odrzucił pogląd M. Hengela, iż zniesienie dekretu Aniocha III (ograniczającego dostęp do miasta dla nie-Żydów i zwierząt nieczystych) mogło przynieść Jerozolimie rozwój gospodarczy oparty na wymianie handlowej. Nie było to możliwe z tego prostego powodu, że miasto położone w terenie górzystym nie stanowiło miejsca, przez które przechodziły szlaki handlowe¹⁰⁶. Autor hipotezy stwierdził również pewną trudność w tezie Tcherikovera, iż prześladowanie religijne było odpowiedzią na rewoltę. Wśród znanych w świecie hellenistycznym środków prawa wojennego karzącego zbuntowane miasto nie było bowiem miejsca na represje wobec religii¹⁰⁷. Dlatego Bringmann, odwołując się do tekstów źródłowych, w których arcykapłan Menelaos został określony jako przyczyna całego zła, a nawet *expressis verbis* stwierdzono, że to on namówił do takiego postępowania Antiocha IV¹⁰⁸, doszedł do wniosku, iż istotnie

⁹⁹ Por. tamże, 125.

¹⁰⁰ Por. tamże, 131-134.

¹⁰¹ Por. tamże, 133-135.

¹⁰² Por. tamże, 136.

¹⁰³ Por. tamże, 139-142.

¹⁰⁴ Por. tamże, 140-143.

¹⁰⁵ Por. tamże, 106-112.

¹⁰⁶ Por. K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, dz. cyt., 74-76.

¹⁰⁷ Por. tamże, 127-129.

¹⁰⁸ Por. 2 Mch 13, 3-8; Józef Flawiusz, *Antiquitates Judaicae*, 12, 384-385.

za inspiratora abolicji judaizmu należy uznać żydowskiego arcykapłana, któremu taki krok miał służyć jako „ratunek władzy i życia” („die Rettung von Herrschaft und Leben”)¹⁰⁹. Reforma religii, a zwłaszcza wprowadzenie zakazu obrzezania i nakazu spożywania wieprzowiny, miała przynieść efekt szoku prowokacji – Żydzi mieli zostać zmuszeni do apostazji w imię nowej religii, w której świętość stanowiło wszystko, co dotychczas miało charakter nieczysty i było zabronione¹¹⁰. W ten sposób miała zostać zniszczona dotychczasowa żydowska tożsamość i powstać lud o nowej świadomości nieobciążonej historycznym dziedzictwem, co miało umożliwić Menelaosowi przetrwanie i utrzymanie się na czele już nowego narodu¹¹¹.

Uznanie Menelaosa odpowiedzialnym za prześladowanie religijne, a zwłaszcza przypisanie jego postępowaniu tak wyrafinowanych intelektualnie i wysoce spekulatywnych motywów spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem E. S. Gruena. Jego zdaniem, jeśli Menelaos miałby postępować racjonalnie, postąpiłby dokładnie na odwrót. Jako Żyd z wyższych sfer posiadał wystarczającą wiedzę o tym, że zainicjowanie prześladowania religijnego ludności wiejskiej można porównać do podłożenia iskry pod beczkę z prochem. Był więc świadomy, iż takie postępowanie nie tyle pomoże mu zachować stanowisko, co przyczyni się do jego utraty¹¹². Ponadto Gruen powołał się na tekst 2 Mch 11, 27-33, w którym król Antioch V wskazuje na Menelaosa jako inicjatora pojednania między władzą królewską a rebeliantami, i stwierdził, że król nie posługiwałby się pośrednictwem głównego inicjatora represji, aby doprowadzić do pojednania z prześladowanymi Żydami¹¹³.

Choć Gruen odrzucił możliwość wyjaśnienia przyczyn abolicji judaizmu przez pryzmat samej osobowości Antiocha IV¹¹⁴, uznał jednak, iż prześladowanie religijne było konsekwencją świadomego postępowania seleukidzkiego władcy, które wynikało z przesłanek psychologiczno-politycznych¹¹⁵. Druga wyprawa egipska skończyła się bowiem zdaniem Gruena nie tylko brakiem sukcesu militarnego, lecz upokorzeniem samego króla syryjskiego. Ów słynny „dzień Eleuzis”, gdy poseł rzymski nakazał publicznie Antiochowi IV podjąć decyzję o wycofaniu wojsk z Egiptu, zanim przekroczy nakreślony przez

¹⁰⁹ Por. K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, dz. cyt., 130-131.

¹¹⁰ Por. tamże, 131.

¹¹¹ Por. tamże, 130.

¹¹² Por. E. S. GRUEN, *Hellenism and Persecution...*, art. cyt., 254, 259-260.

¹¹³ Por. tamże, 260.

¹¹⁴ Por. tamże, 255-256.

¹¹⁵ Por. tamże, 260-264.

posła na ziemi okrąg wokół króla, wstrząsnął reputacją władcy na całym Bliskim Wschodzie. Dlatego zdaniem autora hipotezy stłumienie powstania w Jerozolimie oraz dalsze, już niezwiązane bezpośrednio z tłumieniem rebelii represje mające własnie charakter prześladowania religijnego miały służyć jako „rzucający się w oczy pokaz siły państwa seleukidzkiego”¹¹⁶.

*

Celem niniejszego artykułu było prześledzenie najważniejszych hipotez dotyczących przyczyn i znaczenia wydarzeń w Judei w latach 175-165 (lub 164) p.n.e. określanych jako hellenistyczna reforma i prześladowanie religijne. Najpierw przedstawiono starsze hipotezy – choroby psychicznej Antiocha IV, starcia kulturowego, unifikacji politycznej. Ze względu na obecność tych poglądów w polskiej literaturze (historie starożytnego Izraela oraz introdukcje do ksiąg historycznych) podjęto krótką krytykę tych teorii. Następnie zostały omówione główne tezy najistotniejszych hipotez nowszej literatury przedmiotu – E. Bickermanna i M. Hengela, V. Tcherikovera, K. Bringmanna, E. S. Gruena.

Samo przedstawienie różnych hipotez można traktować jako wstęp do własnych badań i wniosków. W ten sposób postępują niemal wszystkie opracowania monograficzne tej problematyki. Zaznacza się również w badaniach pewne przekonanie o tym, że nie istnieje jedna przyczyna, która mogłaby wyjaśnić cały bieg zdarzeń; istotnie przedział czasowy 175-165 (lub 164) p.n.e. w Judei to nawet nie dwa okresy: hellenistyczna reforma i prześladowanie religijne, ale cały szereg etapów, które posiadały własne przyczyny i dynamikę¹¹⁷. I choć można stwierdzić, iż dzisiejsze rozumienie omawianych wydarzeń jest znacznie bogatsze niż przeszło wiek temu, ostateczne wyjaśnienie „zasadniczej i jedynej zagadki historii Jerozolimy w okresie seleukidzkim” wymaga dalszych badań.

Kraków

MICHAŁ MARCIAK

Summary

The Hellenistic Reform and Religious Persecution in Judea in the time of Antiochus IV Epiphanes. A Review of the Most Important Hypotheses

This article presents a short review of the most important theories dealing with the causes of Antiochus IV's persecution of Jewish religious tradition. In my opinion the uniqueness of this phenomenon hasn't been fully realised in Polish research. This is because the problem has been associated with and perceived by forthcoming religious conflicts and wars and because of this association, the causes of the religious persecution of Antiochus IV have not seemed

¹¹⁶ „A conspicuous showcase for Seleucid power” (tamże, 263).

¹¹⁷ POF. J. MAIER, *Zwischen den Testamenten, Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Würzburg 1990, 150.

unusual. Nevertheless Antiochus's persecution poses a difficulty from the historical point of view because of the fact it was fully contrary to the ideological, religious, social and political principles of the Hellenistic world, if not of the Ancient Near East and Roman Civilizations as well.

First the article outlines and critiques the older attempts to explain the problem – the theory which connected the cause with the mental illness of the Seleucid king, the assumption that the king or his supporters were motivated by a love of Greek culture, the postulation that the king tried to unify his kingdom under one religion or culture. Secondly the article outlines the major thesis of such eminent scholars as E. Bickermann, M. Hengel, V. Tcherikover, J. A. Goldstein, K. Bringmann, and E. S. Gruen. Although single and isolated propositions haven't seemed to explain the problem in full, first we may notice that they bring us understanding of some details of the case and there is easily recognised the tendency moving the plane of discussion from ideological and psychological to economic, sociological and political explanations of the events in Judea. If we also tend to see religious motivations they are closely bound up with the previous planes. Though we seem to be nowadays closer to solving the problem we must admit that “the basic and sole enigma in the history of Seleucid Jerusalem” (E. Bickermann) requires further research.

Piotr Roman Gryziec OFMConv.

Formuła konsekracji eucharystycznej – zapowiedź czy anamneza?

Od wieków Kościół katolicki celebrytuje Eucharystię jako pamiątkę ostatniej wieczerzy, a jednocześnie ofiary złożonej na krzyżu przez Jezusa. Podstawą tego aktu liturgicznego są słowa Jezusa zapisane przez św. Pawła (1 Kor 11, 24. 25) oraz przez św. Łukasza (Łk 22, 19c): „To czyńcie na moją pamiątkę” (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). Ten nakaz, który zdaniem niektórych egzegetów pochodzi z tzw. tradycji antiocheńskiej¹, stał się podstawą do wytworzenia się liturgii, która miała za zadanie uobecniać wydarzenia paschalne². Zaimek wskazujący „to” (τοῦτο) według powszechnej interpretacji teologicznej dotyczy zarówno gestów zapisanych w przekazach nowotestamentowych, jak i słów wypowiedzianych przez Jezusa nad chlebem i nad kielichem. Słowa te według utrwalonej i uprawomocnionej od wieków rzymskiej formuły liturgicznej brzmią: „Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur” oraz: „Hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum”³.

Powyższe formuły są **adaptacją** słów, jakie zostały przekazane Kościołowi przez autorów natchnionych. Przede wszystkim takiej wersji, jaka występuje w *Mszale rzymskiej*, nie spotkamy w żadnym świadectwie Nowego Testamentu. Każdy autor biblijny podaje inną wersję słów Jezusa, jednak żadna z tych

¹ Oprócz tradycji antiocheńskiej zwanej także hellenistyczną lub Pawłową przekazy NT zawierają także tradycję palestyńską, inaczej Piotrową, reprezentowaną przez Ewangelie Marka i Mateusza – por. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, Kraków 1997, s. 106. H. SCHÜRMANN, *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1-10 (1968), Poznań-Warszawa 1969, s. 592, p. 13, twierdzi, że to właśnie czynności relacjonowane przez Pawła wykazują charakterystyczne znamiona pochodzenia palestyńskiego.

² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1353: „W opisie ustanowienia Eucharystii moc słów i działania Chrystusa oraz moc Ducha Świętego sprawia, że pod postaciami chleba i wina uobecnia się sakramentalnie Ciało i Krew Chrystusa, Jego ofiara złożona na krzyżu raz na zawsze”.

³ Taka forma została zachowana także w najnowszej wersji *Missale romanum* promulgowanego w roku 2000.

wersji nie odpowiada dokładnie wersji zastosowanej w liturgii⁴. Skoro jednak pewne istotne elementy formuły konsekuracyjnej występują w każdym z nowotestamentowych przekazów, należy je odnieść do samego Jezusa. Słowa wypowiediane nad chlebem podczas mszy świętej najbardziej przypominają wersję zapisaną w Ewangelii Łukasza, która brzmi w przekładzie *Nowej Wulgaty*⁵: „Hoc est corpus meum quod pro vobis datur” (Łk 22, 19b).

Różnica pomiędzy tekstem biblijnym a zatwierdzonym tekstem liturgicznym nie jest li tylko kosmetyczna. Pomijając fakt użycia innego czasownika (zamiana „dare” na „tradere”), zwróćmy uwagę, że w łacińskim tekście biblijnym (zgodnie zresztą z greckim oryginałem) został użyty czas *praesens*, natomiast w tekście liturgii rzymskiej *futurum*. Do tego zagadnienia powrócimy w dalszej części artykułu, teraz chcieliśmy zasygnalizować tylko tę różnicę, ponieważ ma ona doniosłe konsekwencje dla teologii Eucharystii.

Formuła konsekuracyjna wypowiediana nad kielichem zrehabilitowana została na bazie przekazu św. Mateusza i uzupełniona w oparciu o przekaz Łukasza. Wersja Mateuszowa w tekście łacińskim *Nowej Wulgaty* brzmi: „Hic est enim sanguis meus novi testamenti qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum” (Mt 26, 28)⁶.

Od Łukasza pochodzą dodatki „calix” oraz „pro vobis”⁷. Najistotniejszą różnicą w stosunku do tekstu biblijnego jest, podobnie jak w pierwszym przypadku, zmiana czasu czasownika „effundere” z *praesens* na *futurum*. Do tej pory nie odnosiłem się do tekstu greckiego, lecz do tekstu *Nowej Wulgaty* z tej prostej przyczyny, że właśnie ten tekst został oficjalnie usankcjonowany przez Stolicę Apostolską jako podstawa dla wszelkich ksiąg liturgicznych (sic!).

Wydawać by się mogło, że zmiana czasu *praesens* na *futurum* wyraża lepiej historyczny kontekst wydarzeń, jakie miały miejsce podczas ostatniej wieczerzy. W chwili, w której Jezus wypowiadał słowa konsekracji, Jego Ciało jeszcze nie było „wydane”, a Krew nie była jeszcze „przelana”. W czasie uczyty paschalnej Jezus zapowiedział to, co miało się stać niebawem na Kalwarii⁸. Tak rzecz może być widziana z historycznego punktu widzenia. Jednak w Eucharystii nie chodzi o „historię”, tzn. o przytoczenie słów i wydarzeń, jakie miały miejsce, lecz o „anamnezę”. Misterium

⁴ Trzeba jednak zaznaczyć, że cztery opowiadania zawarte w NT są już liturgiczną adaptacją słów i czynów Jezusa z ostatniej wieczerzy, stąd trudność uzgodnienia ich oryginalnego brzmienia – por. J. E. KILMARTIN, *Ostatnia Wieczerza i najwcześniejsze ofiary eucharystyczne*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1-10 (1968), Poznań-Warszawa 1969, s. 562.

⁵ *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio, Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*, Romae 1979.

⁶ Cytat za: *Novum Testamentum latine*, ed. K. Aland et B. Aland, Stuttgart 1992.

⁷ Dodatek „et aeterni” jest uprawomocniony na podstawie Hbr 7, 25-27; 10, 10. 14.

⁸ Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 158n.

zbawienia to nie tylko historia, ale i terażniejszość. Jezus nie powiedział apostołom: „Opowiadajcie, co miało teraz miejsce”, lecz: „Czyńcie to jako anamnezę”. Anamneza (gr. ἀνάμνησις; hebr. זִכְרֹן *zikkârôn*) była ideą dobrze znaną w kulcie Starego Testamentu, dlatego apostołowie musieli właściwie zrozumieć słowa Jezusa⁹. Zaczniemy zatem od przybliżenia rozumienia anamnezy, jaka ma miejsce podczas Eucharystii.

Istota anamnezy eucharystycznej

Aby jaśniej ukazać problem, który będzie przedmiotem dalszych rozważań, musimy zdefiniować pojęcie „anamneza”. Anamnezę w rozumieniu teologicznym określa się jako „uroczyste uobecnienie jakiegoś historycznego wydarzenia zbawczego, aby mogło ono zawładnąć sytuacją uczestnika uroczystości. Zakłada się zatem, że chodzi o wydarzenie historyczne jednorazowe, które zachowując tę jednorazowość jest zarazem terażniejszością, i że człowiek sam w swoim własnym czasie może uobecnąć terażniejszość owego wydarzenia”¹⁰. Anamneza skupia w sobie potrójną funkcję:

- a. wspomnianie faktu, jaki zaistniał w przeszłości,
- b. uobecnienie tego faktu w terażniejszości,
- c. ukierunkowanie na przyszłość eschatologiczną¹¹.

Uobecnionym wydarzeniem w przypadku Eucharystii jest nie tylko uczta paschalna, ale także i przede wszystkim śmierć na krzyżu, dlatego w Eucharystii te dwa wydarzenia nakładają się na siebie i są przeżywane równocześnie. W nakazie: „To czyńcie na moją pamiętkę” (1 Kor 11, 25) termin ἀνάμνησις umieszczony został na końcu frazy, na pozycji emfaticznej¹². Po takim wyeksponowaniu terminu zostaje wyjaśniona jego treść w kolejnym zdaniu połączonym z poprzednim spójnikiem „bowiem” (γάρ): „Ilećroć bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich¹³, śmierć Pana głosicie (καταγγέλλετε) aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Bezpośredni związek tego wyjaśnienia ze słowami: „To czyńcie na moją pamiętkę” został wyakcentowany w liturgii eucharystycznej w słowach drugiej aklamacji po przeistoczeniu: „Ile razy ten chleb spożywamy i pijemy z tego kielicha, głosimy śmierć Twoją Panie, oczekując Twego przyjścia w chwale”. Czasow-

⁹ Więcej na temat anamnezy w ST pisze A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 111-114.

¹⁰ K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 10.

¹¹ Por. R. GOCZOŁ, *Anamneza*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1973, s. 511.

¹² Por. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 116.

¹³ Metonimia, w której słowo kielich zastępuje jego zawartość.

nik καταγγέλλω w Nowym Testamencie¹⁴ ma zawsze sens sakralny. Określa on uroczystą proklamację samego Jezusa, zwłaszcza zmartwychwstałego Pana, zawierającą w sobie dramatyczno-eschatologiczny wymiar zbawczego orędzia¹⁵. Tego rodzaju „głoszenie” przekazuje słuchaczom zbawcze owoce wydarzenia, które jest treścią orędzia. Poprzez wspólnotę zebranego Kościoła działa sam Bóg, który sprawia, że jednorazowe wydarzenie wywołuje ciągle nowe skutki¹⁶. Zaś zbawcze owoce nie są możliwe, dopóki nie nastąpi śmierć Jezusa. Dlatego po momencie uobecnienia śmierci Jezusa, której zbawcza moc zostaje dopełniona przez zmartwychwstanie, celebrans wypowiada słowa: „Wspominając (tj. „czyniąc anamnezę”) śmierć i zmartwychwstanie Twojego Syna, ofiarujemy Tobie, Boże Ojcze, Chleb życia i kielich zbawienia...” (druga modlitwa eucharystyczna).

Św. Paweł pisząc z perspektywy dokonanych wydarzeń paschalnych, niewątpliwie rozumiał, że już w momencie spożywania chleb i wino są Ciałem wydanym i Krwią Chrystusa przelaną za nas (por. 1 Kor 11, 26). Taka sama musiała być również intencja Jezusa ustanawiającego Eucharystię. „Pawłowi zawdzięczamy swoistą eksplicytację intencji samego Jezusa, a zarazem cenne połączenie krwawej żertwy Wielkiego Piątku z Eucharystią Wielkiego Czwartku”¹⁷. A zatem anamneza, jaką nakazał sprawować uczniom Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy, zapowiadając swoją bliską śmierć, ma być liturgicznym uobecnieniem Jego ofiary. Nowa Pascha, jaką jest Eucharystia, jest „pamiętką” już pełnego odkupienia¹⁸. Jan Paweł II przypomina tę prawdę, pisząc w swojej encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, że Eucharystia „zawiera niezatarty zapis męki i śmierci Pana. Nie jest tylko przywołaniem tego wydarzenia, lecz jego sakramentalnym uobecnieniem. Jest ofiarą Krzyża, która trwa na wieki” (nr 11). Jeszcze wyraźniej obecność ofiary Chrystusa w momencie przeistoczenia wyraża następny punkt encykliki, gdzie papież pisze, że Zbawiciel ustanawiając Eucharystię „nie potwierdził jedynie, że to, co im [apostołom] dawał do jedzenia i picia, było Jego Ciałem i Jego Krwią, lecz jasno wyraził, że ma to wartość ofiarniczą, czyniąc obecną w sposób sakramentalny swoją ofiarę, która niedługo potem miała dokonać się na krzyżu dla zbawienia wszystkich” (nr 12).

Jak pisze J. E. Kilmartin, „przez chleb i wino, które są teraz ciałem i krwią, Jezus przekazuje uczniom [...] udział w błogosławieństwie wypływającym

¹⁴ Występuje tylko w Dz (11 razy) i w pismach Pawłowych (7 razy).

¹⁵ Por. J. SCHNIEWIND, καταγγέλλω, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel, t. 1, Stuttgart 1957, s. 69-71.

¹⁶ Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, dz. cyt., s. 169.

¹⁷ A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 116.

¹⁸ Por. tamże, s. 114.

z „wydanego ciała” i „wylanej krwi”, a tym błogosławieństwem jest uwolnienie z władzy grzechu i nawiązanie nowego przymierza z Bogiem.”¹⁹

Słowa wypowiedziane nad chlebem

W Nowym Testamencie spotykamy cztery przekazy słów wypowiedzianych przez Jezusa nad chlebem. Stanowią one wczesnochrześcijańską liturgiczną adaptację tych słów²⁰ ukształtowaną w postaci dwóch odrębnych tradycji. Najstarszym dokumentem, który zawiera przekaz ustanowienia Eucharystii, jest Pierwszy List do Koryntian. Z tej samej tradycji, co Paweł, korzystał także Łukasz. Marek, a za nim Mateusz odzwierciedlają inną tradycję:

Mk 14, 22: Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου („Bierzcie, to jest ciało moje”);

Mt 26, 26: Λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου („Bierzcie, jedzcie, to jest ciało moje”).

Przytoczone świadectwa nie zawierają wzmianki o „wydaniu”. Jedynym czasownikiem, jaki występuje w formule, jest czasownik ἐστίν użyty w czasie teraźniejszym. Taka forma przekazu nie ma żadnego bezpośredniego odniesienia do ofiary, wyraża jedynie fakt przeistoczenia chleba w Ciało Chrystusa. Jednak łatwo wytłumaczyć ten brak dookreślenia wskazującego na czynność ofiarniczą faktem połączenia ze sobą dwóch czynności oraz dwóch wypowiedzi związanych z chlebem i z kielichem w procesie kształtowania się liturgii pierwotnego Kościoła²¹. W trakcie wieczerzy paschalnej te dwie czynności były od siebie oddzielone w czasie: chleb łamano na początku uczy, natomiast „kielich błogosławieństwa” był podawany na jej zakończenie. Marek wykorzystał wczesną tradycję liturgiczną, która te dwa momenty już połączyła razem.

Inaczej przedstawia się wersja Pawłowo-Łukaszowa, która zawiera istotne dopowiedzenie:

1 Kor 11, 24: Τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν („To jest moje ciało za was”);

Łk 22, 19: Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον („To jest ciało moje za was [wy]dane”)²².

¹⁹ J. E. KILMARTIN, *Ostatnia Wieczerza i najwcześniejsze ofiary*, art. cyt., s. 565.

²⁰ Por. H. SCHÜRMANN, *Słowa Jezusa*, dz. cyt., s. 590.

²¹ Por. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlworte Jesu*, Göttingen 1966, s. 20-23; H. SCHÜRMANN, *Słowa Jezusa*, dz. cyt., s. 591.

²² Czasownik δίδωμι, który tłumaczy się zazwyczaj jako „dawać”, w Iz 53, 10 występuje w znaczeniu ofiarniczo-ekspiacyjnym, co jest dowodem na bardzo wczesne łączenie ofiary Jezusa z wypełnieniem proroctwa o Słudze Jahwe – por. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 107.

Taka wersja jest zrozumiała w sytuacji, kiedy obydwie czynności są od siebie oddalone w czasie. Dystans czasowy wymagał wypowiedzenia takich słów, które wyjaśniałyby precyzyjnie dokonany gest. Dlatego należy słusznie przypuszczać²³, że zapis Łukaszowo-Pawłowy jest starszy od tradycji Markowo-Mateuszowej, ponieważ odzwierciedla sytuację pierwotną – przed połączeniem obydwu formuł w jedną całość. Potwierdza to także fakt, że zarówno Łukasz, jak i Paweł zachowali w swych przekazach okolicznik czasu: „po wieczery” (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι). Wersje Marka i Mateusza starają się natomiast zharmonizować brzmienie słów nad chlebem i kielichem, traktując je jako paralelnie wypowiedziane zdania. H. Schürmann uważa, że Łukaszowa relacja jest oparta na najstarszej tradycji, którą także Paweł przejął i zmodyfikował²⁴. Nie będę tutaj eksplikował tych modyfikacji, ponieważ nie wnoszą one istotnej zmiany w stosunku do rozpatrywanego zagadnienia.

Przyjmując wersję Łukaszową jako najbliższą oryginalnym słowom Jezusa, musimy mieć na uwadze, że Jezus wypowiedział je nie w języku greckim, lecz aramejskim. Jest to istotne ze względu na fakt, że wielu komentatorów, analizując użyty przez Łukasza imiesłów czasu teraźniejszego διδόμενον, zaznacza, że w języku greckim imiesłów czasu teraźniejszego (*praesens*) odnosi się zazwyczaj do czynności aktualnie wykonywanej, ale może także oznaczać czynność, która będzie wykonana w niedalekiej przyszłości²⁵. Stąd wzięło się popularne w przekładach Nowego Testamentu na języki współczesne stwierdzenie: „które za was będzie wydane”²⁶. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że słowa te zostały wypowiedziane przez Jezusa po aramejsku, powyższe tłumaczenie traci na wartości. Należy przypuszczać, że Jezus w formule konsekracyjnej użył także imiesłowu, jednak w języku aramejskim (podobnie jak w hebrajskim) nie zachodzi dwuznaczność analogiczna do wyżej wspomnianej. Język aramejski (jak i hebrajski) nie rozróżnia czasów, tak jak język grecki, natomiast imiesłów posiada stronę czynną lub bierną i spełnia zazwyczaj rolę przymiotnika. Dlatego można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że imiesłów ten w połączeniu z rzeczownikiem „ciało” tworzył syntagmę „ciało wydane”. Starotestamentowi prorocy posługiwali się czasem formą dokonaną czasownika (tzw. *perfectum propheticum*)

²³ Za H. SCHÜRMANEM, *Słowa Jezusa*, dz. cyt., s. 592.

²⁴ Dowody przedstawia autor w pracy *Die Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20* (NeutestAb XX, 4), Münster 1955, s. 17-81; por. J. KUDASIEWICZ, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 65.

²⁵ Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza*, dz. cyt., s. 158; R. BARTNICKI, *Eucharystia w Bożym planie zbawienia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1997), 15. H. WITCZYK, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin 2003, s. 255, zwraca przy tej okazji uwagę na fakt, że imiesłów czasu przyszłego niemal zanikł w grece Nowego Testamentu.

²⁶ Tak m.in. *Biblia Tysiąclecia*, *Biblia Poznańska*, polski przekład ekumeniczny NT.

przepowiadając przyszłe wydarzenia²⁷. Jezus, działając w nurcie tradycji prorockiej, mógł użyć takiego wyrażenia, ponieważ podczas ostatniej wieczerzy proroczo zapowiedział swoją śmierć, która dla Niego w momencie wypowiedzania tych słów była faktem całkowicie pewnym.

Dodatkowym argumentem za „teraźniejszym” rozumieniem imiesłowu „wydane” jest – paradoksalnie – jego brak w formule z 1 Kor 11, 25. Słowa Jezusa w przekazie Pawłowym brzmią: Τοῦτό μου ἐστίν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν („To jest moje Ciało za was”). Taka wersja formuły nie ma żadnego odniesienia do przyszłości. Według Pawła już sam przyimek ὑπὲρ nadaje „pamiętce” charakter ekspiacyjny²⁸, natomiast Ciało Jezusa otrzymuje moc ekspiacji dopiero po śmierci, dlatego „pamiętka” musi obejmować także fakt śmierci. Nie można zatem mówić o anamnezie eucharystycznej bez dopełnionej ofiary Krzyża. J. E. Kilmartin wskazuje na istotne rozróżnienie: można mówić o sakramentalnej obecności Jezusa w czasie ostatniej wieczerzy pod postaciami chleba i wina, których spożywanie było udziałem w owocach zbawienia „przez antycypację”, ale „nie możemy mieszać pojęcia takiej sakramentalnej obecności z inną, która nastąpiła po zmartwychwstaniu, gdy Pan chwalebny, nie ograniczony czasem i przestrzenią przychodzi pod postacią chleba i wina”²⁹.

Słowa wypowiedziane nad kielichem

W przypadku słów wypowiedzianych nad kielichem obydwie tradycje zgodnie przytaczają wzmiankę o przelanej krwi i jej związku z przymierzem. Wyjątek stanowi relacja Pawłowa, która pomija imiesłów ἐκχυνόμενον, podobnie zresztą jak διδόμενον w formule wypowiedzianej nad chlebem. Cztery wersje podają według przypuszczalnej chronologii ewolucji tej formuły³⁰:

Łk 22, 20: Τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινῆ διαθήκης ἐν τῷ αἵματι μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον;

1 Kor 11, 25: Τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινῆ διαθήκης ἐστίν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι;

Mk 14, 24: Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν;

²⁷ Por. P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 1991, § 112h (Subsidia Biblica, 14).

²⁸ Szeroko na temat przyimka ὑπὲρ pisze H. WITCZYK, *Pascha Jezusa*, dz. cyt., s. 256-265.

²⁹ J. E. KILMARTIN, *Ostatnia Wieczerza i najwcześniejsze ofiary*, art. cyt., s. 565.

³⁰ Omawiając formułę nad chlebem, zaznaczyłem, że wersja Łukaszcza zachowuje najlepiej pierwotną tradycję.

Mt 26, 28: τοῦτο γάρ ἐστίν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

W obecnym opracowaniu nie będę zajmował się różnicami, jakie występują pomiędzy poszczególnymi zapisami. Na ten temat istnieje literatura, która je obszernie interpretuje. Skoncentruję się jedynie na imiesłowie ἐκχυννόμενον, który występuje zarówno w wersji najstarszej, jak i najmłodszej. Sama wzmianka o krwi jest wystarczająca do wskazania na kontekst przymierza (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης), jednak Jezus chciał podkreślić także wymiar ekspiacyjno-ofiarniczy swojej Krwi. Czasownik ἐκχέω (forma oboczna: ἐκχύννω) występuje w Septuagincie w kontekście ofiarniczym (por. Kpł 4, 7. 18. 25. 30. 34; 8, 15; 9, 9). Krew wylana na ołtarz jest istotnym czynnikiem zadośćuczynienia, zwłaszcza w corocznym rytuale Dnia Przebłagania. Według Hbr 9, 22 „bez rozlania krwi (αἵματεκχυσία) nie ma odpuszczenia grzechów”, a przecież – jak zaświadcza zapis Mateuszowy – Jezus ofiarował siebie „na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28c). „Znane równanie biblijne „krew = życie” (Kpł 17, 11. 14) – pisze A. Jankowski – stanowi tu podtekst uzasadniający identyczność: Chrystus jest Nowym Przymierzem dzięki pełni ofiary z własnego życia”³¹.

Gdyby imiesłów czasu łańcuchowego interpretować w znaczeniu przyszłym, jak to czynią niektórzy egzegeci, sytuacja byłaby niespójna, ponieważ w mentalności żydowskiej już sam fakt oddzielenia krwi od ciała był synonimem śmierci, zgodnie z przekonaniem, że krew jest siedliskiem życia (por. Kpł 17, 11). A zatem nie może istnieć krew jako „oddzielona” od ciała przed śmiercią ofiary. Mówiąc „To jest moja Krew”, Jezus zakłada fakt jej przelania, antycypując za pomocą słów przyszłe wydarzenie, co nie było czymś wyjątkowym w przypadku słów wypowiedzianych w biblijnych prorocत्वach. Zresztą jest oczywiste, że krew w kielichu jest odpowiednikiem krwi baranka paschalnego, skoro Paweł stwierdza, że „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7b). W opisach ostatniej wieczerzy brak jest wzmianki o baranku, co wskazuje, że baranka paschalnego zastąpił łamany chleb i wino w kielichu. Wszystkie przytoczone wyżej racje, a także sposób konstrukcji wypowiedzi, w której czasownikiem podstawowym jest czasownik „**jest**” (ἐστίν), wskazują na to, że Jezus chciał, aby rozumiano, że wino w kielichu **jest** krwią wylaną na odpuszczenie grzechów. W żadnej wersji słów konsekuracyjnych nie występuje zaimek względny „która”, co dawałoby podstawę do wprowadzenia zdania podrzędnego: „która za was będzie wylana”. Jedyne orzeczenie wyrażone jest czasownikiem ἐστίν, natomiast towarzyszący mu imiesłów stanowi jedynie dookreślenie przymiotnikowe rzeczownika „krew” (istot-

³¹ A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 134.

nym szczegółem jest, że τὸ ἐκχυννόμενον występuje z rodzajnikiem, tak jak przymiotnik określający rzeczownik).

Konkluzja

Podsumowując przedstawione rozważania, należy stwierdzić, że większość tłumaczeń współczesnych oddaje tekst formuł wypowiedzianych podczas ostatniej wieczerzy, traktując je jako zwykłą zapowiedź mających nastąpić wkrótce wydarzeń. Takie tłumaczenia zostały również wykorzystane w tekstach liturgicznych³² do sprawowania Eucharystii. Tymczasem, jak to wskazują gruntowne badania egzegetyczne³³, wyraźną intencją Jezusa było uczynienie z wypowiedzianych słów anamnezy własnej zbawczej śmierci i w takim sensie były one ustanowieniem Nowego Przymierza, które zgodnie z tradycją religijną Izraela wymagało przypięcztowania krwią³⁴.

H. Witczyk zauważa³⁵, że w odniesieniu do słów wypowiedzianych przez Jezusa w wieczniku zachodzi podwójny kontekst znaczeniowy. Pierwszy to kontekst ustanowienia Eucharystii, w którym obydwie czynności dokonują się „teraz”, tak więc imiesłowy opisują rzeczywistość dokonującą się w momencie wypowiedzania. Drugi kontekst stanowi historyczny moment samoofiarowania się Jezusa na krzyżu. Odniesione do tego momentu słowa opisują akt samoofiarowania się Jezusa jako sytuację, która zaistnieje w niedalekiej przyszłości, ale już jest proroczno uobecniata. Inna sytuacja zachodzi, kiedy rozpatrujemy imiesłowy διδόμενον i ἐκχυννόμενον jako elementy liturgii Eucharystii sprawowanej jako „pamiętka” (ἀνάμνησις) we wspólnocie pierwotnego Kościoła. Sakrament Ciała i Krwi sprawowany przez Kościół jest pamiętką, czyli rzeczywistym uobecnieniem śmierci Chrystusa na Kalwarii jako eschatologicznej ofiary ekspiacyjnej³⁶. „Imiesłowy te – na mocy polecenia Jezusa: «To czyńcie na moją pamiętkę» – wypowiedzane w czasie Kościoła, opisują ten sam istotny związek między samoofiarowaniem się Jezusa w swoim Ciele i Krwi «teraz» (w Kościele), a Jego samoofiarowaniem się w przeszłości, na Kalwarii, taki sam jak związek między Ofiarą uobecnianą przez samego Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy a Ofiarą na krzyżu”³⁷.

³² Zarówno w tekście łacińskim, jak i większości języków europejskich. Istnieją wyjątki, które będą wspomniane w dalszej części podsumowania.

³³ Przede wszystkim cytowana kilkakrotnie obszerna monografia H. WITCZYKA, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin 2003.

³⁴ Por. Hbr 9, 11-22.

³⁵ H. WITCZYK, *Pascha Jezusa*, dz. cyt., 255.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

Jeżeli zatem „Eucharystia, aktualizując zbawienie dokonane przez Chrystusa, wprowadza uczestników w dzieło zbawcze dokonane raz dla wszystkich ludzi wszystkich czasów”³⁸, to wydaje się słusznym, aby tę ponadczasowość i zarazem aktualność ofiary Jezusa wyrazić – zgodnie zresztą z przekazem Nowego Testamentu – czasem teraźniejszym, tym bardziej że i tak pierwsza fraza wypowiedziana przez Jezusa zawiera czasownik „jest” (ἔστιν) właśnie w tym czasie. Pozostaje do rozstrzygnięcia jeszcze jedna kwestia natury morfologicznej: omawiane imiesłowy reprezentują stronę medio-pasywną czasu *praesens*. Wierne ich tłumaczenie dopuszczałoby zatem dwie możliwości: „wydawane” lub „wydające się” (ciało) oraz „wylewana” lub „wylewająca się” (krew)³⁹. Takiego rozróżnienia nie spotkamy jednak w językach semickich; ponadto odniesienie się do mentalności semickiej Jezusa każe widzieć w wypowiedziach słowach ich niezawodną skuteczność. Czas *praesens* w języku greckim może wyrażać czynność trwającą lub ciągle powtarzaną. Użycie w tłumaczeniu formy niedokonanej czasownika („wydawane”, „wylewana”) mogłoby sugerować powtarzalność ofiary Jezusa, a ta przecież została złożona jeden raz na zawsze (por. Hbr 9, 2; 10, 14). Aby nie suponować powtarzalności i zarazem oddać teologiczny sens ofiary Chrystusa, najlepiej użyć formy dokonanej (wszak ofiara się dokonała raz na zawsze) imiesłowu biernego w połączeniu z czasownikiem w czasie teraźniejszym „jest”.

Postulatem wynikającym z przedstawionych rozważań – nie tylko egzegetycznym, ale i teologicznym, a przede wszystkim liturgicznym – jest wprowadzenie do formuł eucharystycznych tłumaczeń: „Ciało wydane” zamiast „Ciało, które będzie wydane” oraz „Krew wylana” w miejsce „Krwii, która będzie wylana”⁴⁰. Zarówno biblijny, jak i liturgiczny zapis słów Jezusa jest bowiem anamnezą dokonanej zbawczej Ofiary, a nie tylko zapowiedzią wydarzeń Kalwarii.

Kraków

PIOTR GRYZIEC OFMConv.

³⁸ J. KUDASIEWICZ, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, art. cyt., 75.

³⁹ Określenia „krew wylewana” użył w swoim tłumaczeniu Mt 26, 28 i Mk 14, 24 R. POPOWSKI, *Nowy Testament. Przekład na Wieki Jubileusz Roku 2000*, Warszawa 2000; inaczej w Łk 22, 20: „kielich, który się za was wylewa”, choć w tekście oryginalnym wszystkie wersje zawierają identyczną formę. Niekonsekwencje w tłumaczeniu występują także w najnowszym przekładzie polskim *Nowy Testament i Psalmi*, wydawnictwo św. Paweł, Częstochowa 2005, według którego ciało „jest wydane”, natomiast krew „jest wylewana” (Mt 26, 28; Łk 22, 20) lub „wylewa się” (Mk 14, 24). Strona zwrotna czasu teraźniejszego została zastosowana m.in. w mszale w języku słowackim oraz w rosyjskim i białoruskim.

⁴⁰ W tym miejscu warto zacytować zdanie znajdujące się w liście Episkopatu Polski na Rok Eucharystyczny *Eucharystia źródłem i szczytem życia i misji Kościoła z 22 X 2004*: „Właśnie podczas tej wieczerzy Jezus dając uczniom chleb i wino, mówi *To jest Ciało moje za was wydane i to jest Krew moja za was przelana*”.

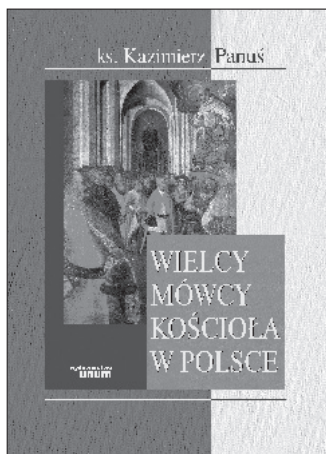
Sommario

La formula di consacrazione eucaristica – preannunziatura o anamnesi?

L'articolo presente tratta della traduzione delle parole di consacrazione eucaristica. Nel *Missale romanum* latino hanno usato il tempo futuro: “tradetur” (riguardo al Corpo) ed “effundetur” (riguardo al Sangue), mentre nel testo greco del Nuovo Testamento si trovano i due participi: διδόμενον (Lc 22, 19) ed ἐκχυννόμενον (Mc 14, 24; Mt 26, 28; Lc 22, 10), i quali sono le forme del presente, perciò la *Nuova Vulgata* li traduce: “datur” ed “effunditur” (“funditur”). Il *participium praesentis* nel greco *koine* fu usato infatti anche nel senso futuro, esprimendo il fatto del futuro prossimo, però nel nostro caso le parole di Gesù non intendono informare sul futuro, ma assumono il carattere di un'anamnesi liturgica, attualizzando il sacrificio del Calvario (cfr. 1 Cor 11, 26: “annunciate la morte del Signore”), senza il quale il Corpo e il Sangue di Cristo non avrebbe il valore d'espiazione salvifica.

Il postulato che risulta dalla dimostrazione esposta nell'articolo è applicare nei testi liturgici eucaristici i sintagmi: “il Corpo offerto” al posto di “il Corpo che sarà offerto” e “il Sangue versato” al posto di “il Sangue che sarà versato” (parimenti al missale nella lingua italiana). Le parole di Gesù scritte nel Nuovo Testamento sono infatti un'anamnesi del sacrificio salvifico, non soltanto una preannunziatura dei prossimi eventi.

NOWOŚĆ!



ks. Kazimierz Panuś

Wielcy mówcy Kościoła w Polsce

488 stron · format 16,5 × 23,5 mm
oprawa twarda · cena **32 zł**

Podjmując lekturę tej książki czytelnik zanurza się w fascynującą przygodę ukazującą stopniowe rozrastanie się ewangelii Chrystusowej i jej zakorzenianie na polskiej ziemi poprzez posługę głoszenia słowa Bożego. W uroczystym pochodzie przesuwają się sylwetki mistrzów polskiej ambony, poczynając od pierwszych kaznodziejskich dzieł **Peregryna z Opoła** OP i ks. **Stanisława ze Skarbimierza**, poprzez wspaniałą

rozwój wymowy w XVI i XVII wieku, czego doskonałą ilustracją jest kaznodziejstwo ks. **Stanisława Sokołowskiego**, **Piotra Skargi** SI, **Fabiana Birkowskiego** OP, **Tomasza Młodzianowskiego** SI, **Andrzeja Kochanowskiego** OCD i **Franciszka Rychłowskiego** OFM, poprzez kaznodziejów XVIII- i XIX-wiecznych takich, jak: **Samuel Wysocki** SchP, **Sebastian Lachowski** SI, bp **Franciszek Karpowicz**, abp **Jan Paweł Woronicz**, **Karol Antoniewicz** SI, **Hieronim Kajsiwicz** CR, św. bp **Józef Sebastian Pelczar** i ks. **Władysław Chotkowski**, aż po wielkich XX-wiecznych mistrzów polskiej ambony, wpięrow z okresu międzywojennego, jak abp **Antoni Szlagowski** i abp **Józef Teodorowicz**, a potem z drugiej połowy XX wieku. W tej grupie spotkać można kapłanów takich, jak: **Tadeusz Olszański** CM, ks. **Jan Zieja** i ks. **Julian Michalec** oraz wielkich pasterzy narodu polskiego takich, jak: bp **Jan Pietraszko**, abp **Jerzy Ablewicz**, kard. **Stefan Wyszyński**, Prymas Tysiąclecia, a przede wszystkim kard. **Karol Wojtyła** – Ojciec Święty Jan Paweł II. Wszyscy oni przynależą do panteonu narodowego kaznodziejstwa, a ich dokonania są klejnotami pierwszej wielkości w skarbnicy narodowej kultury. Oddając do rąk czytelnika niniejszy tom, autor żywi nadzieję, iż to spojrzenie na 25 wielkich mówców Kościoła w Polsce przyczyni się do głębszego zrozumienia istoty i roli kaznodziejstwa, do jego umiłowania i prowadzenia dalszych nad nim badań. Każde spotkanie z mistrzem polskiej ambony otwiera reprodukcja jego wizerunku lub ilustracja nawiązująca do jego osoby (herb zgromadzenia, kościół, w którym wygłaszał swoje kazania), a wieńczy przytoczony w całości charakterystyczny jego tekst kaznodziejski. Książka ta jest dobrą popularyzacją wiedzy o polskich kaznodziejach, a nie „ciężkim” dziełem naukowym, dlatego też najistotniejsze wskazówki bibliograficzne zamieszczono na końcu publikacji.

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM · ul. Kanonicza 3 · 31-002 Kraków
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: unum@ptt.net.pl

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Dariusz Adamczyk

Konotacje starotestamentalnej idei Reszty Izraela w odniesieniu do Kościoła z Ewangelii według świętego Mateusza

Mateusz w swojej eklezjologii przywołuje zagadnienie Izraela. Nazywa w ten sposób lud Boży, do którego zwraca się Jezus w swoim nauczaniu. Powołując się na proroctwo z Mi 5, 1, podkreśla, że Jezus będzie pasterzem ludu Bożego – Izraela (por. Mt 2, 6). Wskazuje tym samym na dawną wspólnotę wszystkich dwunastu pokoleń. Izrael jest celem misji Jezusa: „Jestem posłany [...] do owiec, które poginęły z domu Izraela” (15, 24). W tym samym celu rozsyła apostołów po kraju (por. 10, 6). Jednak Izrael w większości okazał się winnicą nieprzynoszącą oczekiwanego owocu (por. 21, 33-46). Nie skorzystali oni z zaproszenia na ucztę królewską (por. 22, 1-8)¹.

W Ewangelii Mateusza zostało uwypuklone istnienie i trwałość założonej przez Jezusa wspólnoty. Bóg chce, aby „wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2, 4). W Mt 24, 21 czytamy o wielkim ucisku. Jezus mówi, że „gdyby ów czas nie został skrócony, nikt by nie ocalał. Lecz z powodu wybranych ów czas zostanie skrócony” (w. 22). Wybrani, to Reszta ocalona przed nadchodzącym sądem. Stanowi ona podstawowy element nadziei biblijnej². Ewangelista zauważa, że nie wszyscy Żydzi odrzucili Jezusa. Wszyscy ubodzy w duchu przyjęli Go. Stali się w ten sposób załączkiem odnowionego Izraela, wiernego przymierzu³. Jest to Reszta Izraela, o której pisali prorocy w Starym Testamencie.

Starotestamentalna idea Reszty Izraela

Idea Reszty w Starym Testamencie pojawia się bardzo wcześnie. Już w Rdz 6, 8; 7, 1. 5. 23 jest mowa o sprawiedliwych ocalonych przez Jahwe z niszczącego wszystko potopu. Józef pełni szczególną rolę wobec najbliższej rodziny i swego ludu. Przyznaje on: „Bo dla waszego ocalenia od

¹ Por. S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1995, s. 81n.

² Por. F. DREYFUS, *Reszta*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, red. nac. X. Leon-Dufour, tł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 853.

³ Por. S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 82n.

śmierci Bóg wysłał mnie tu przed wami [...] aby wam zapewnić potomstwo na ziemi i abyście przeżyli dzięki wielkiemu wybawieniu” (Rdz 45, 5. 7)⁴.

Idea Reszty przewija się w nauczaniu proroków. Otrzymuje przez to coraz bogatszą treść. Prorocy sprzed niewoli babilońskiej niemal zawsze łączą pojęcie Reszty z sądem i karą. W 1 Krl 19, 15-17 znajduje się polecenie Jahwe dla proroka Eliasza. Jahwe obiecuje Eliaszowi: „Zostawię jednak w Izraelu siedem tysięcy takich, których kolana nie ugięły się przed Baalem i których usta go nie ucałowały” (1 Krl 19, 18). Oznacza to Resztę Izraela⁵.

Prorok Amos także mówi o Reszcie Izraela. Liczne doświadczenia tego narodu spowodowały jego zdziesiątkowanie. Dlatego Amos nawołuje: „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli. Wtedy Pan, Bóg Zastępów, będzie z wami, tak jak to mówicie. Mieście w nienawiści zło, a miłujcie dobro! Wymierzajcie w bramie sprawiedliwość! Może ulituje się Pan, Bóg Zastępów, nad Resztą pokolenia Józefa” (Am 5, 14 n). Resztą są zdziesiątkowani karami mieszkańcy państwa północnego⁶. W innym miejscu Amos mówi: „Tak jak pasterz z lwiej paszczy ratuje tylko dwie nogi albo koniec ucha, tak nieliczni uratowani będą synowie Izraela” (Am 3, 12)⁷.

Idea Reszty Izraela stanowi też jedną z myśli przewodnich prorocत्व Izajasza. „Gdyby nam Pan Zastępów nie zostawił Reszty, stalibyśmy się jak Sodoma, podobni byłibyśmy Gomorze” (Iz 1, 9; por. 4, 3; 6, 13). „Bo choćby lud twój, o Izraelu, był jak piasek morski, Reszta z niego powróci” (10, 22). „W owym dniu Pan Zastępów będzie koroną chwały i ozdobnym diademem dla Reszty swego ludu” (28, 5). „Reszta ocalałych z domu Judy ponownie zapuści w głąb korzenie i w górze wyda owoce. Albowiem z Jeruzalem wyjdzie Reszta i z góry Syjonu garstka ocalałych” (37, 31 n). Reszta Izraela jest zatem dziełem samego Jahwe (por. 4, 2).

Izajasz w pierwszym rozdziale zapowiada karę, jaką Bóg ześle na lud za to, że „opuścili Pana, wzgardzili Świętym Izraela” (1, 4). Zaraz potem następuje jednak obietnica, że nie cały Izrael poniesie karę. „Córa Syjonu ostała się jak chatka w winnicy, jak szałas w ogrodzie warzywnym, jak miasto obleżone” (1, 8)⁸. Przeznaczeniem i powołaniem Córy Syjonu jest udział

⁴ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, Wrocław 1995, s. 147.

⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Historia i eschatologia u proroków*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1 (1971), s. 91n.

⁶ Por. tamże, s. 92.

⁷ Por. J. S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995, s. 55; A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 147.

⁸ Por. *Księga Izajasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1: 1-39, oprac. L. Stachowiak, Poznań 1996, s. 110nn.

w świętości (por. 4, 3). Jedynym oparciem będzie dla niej wiara (por. 10, 20). Tylko w ten sposób uniknie kary (por. 7, 9; 28, 16)⁹.

W Iz 8, 16-18 czytamy, że wokół proroka Izajasza gromadzi się grupa uczniów. Są to „ubodzy” (por. 14, 32)¹⁰, którzy stanowią zaczątek tej grupy. Sofoniasz podaje sto lat później: „I zostawię pośród ciebie lud pokorny i biedny, a szukać będą schronienia w imieniu Pana. Reszta Izraela nie będzie czynić nieprawości ani mówić kłamstwa. I nie znajdzie się w ich ustach zwodniczy język, gdy paść się będą i wylegiwać, a nie będzie nikogo, kto by ich przestraszył” (So 3, 12 n)¹¹. Można z tego wnioskować, że Reszta Izraela zgromadzi się przy Mesjaszu. Będzie On głową i chwałą Reszty. Owa Reszta nawróci się do Boga Mocnego (por. Iz 10, 21). Z treści Iz 9, 5 wynika, że Bogiem Wszechmocnym jest Mesjasz. Pojawi się On wewnątrz ludu Bożego¹².

W szóstym rozdziale Księgi Izajasza opisana jest wielka wizja. Dokonuje się oczyszczenie proroka z inicjatywy Boga. Nie jest to efekt wysiłku człowieka¹³. Podobnie dzięki łasce Bożej dokonuje się nawrócenie Izraela. Ma ono doprowadzić do ustanowienia świętej Reszty. To nawrócenie także nie może być dziełem samego człowieka. Świętość ze swej istoty jest przywilejem Boga. Aby człowiek mógł skorzystać z tego przywileju, musi spełnić niezbywalny warunek. Człowiekowi potrzebna jest wiara: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ościecie się” (Iz 7, 9)¹⁴.

Podobny kontekst konieczności wiary towarzyszy zapowiedzi przyjścia Emmanuela (por. Iz 7, 14; 8, 8, 10) oraz zapowiedzi ustanowienia nowego ludu Bożego (por. 9, 1-16). Ten nowy lud Boży odnowi w sobie dawną wierność i swoje nadzieje złoży w Jahwe (por. 10, 20n). Pozostali natomiast (niewierni) zginą w katastrofach zapowiadanych przez proroka¹⁵. Motyw wiary jako kryterium tworzenia Reszty znajdujemy też w mesjańskiej wypowiedzi o kamieniu węgielnym. „Przeto tak mówi Pan Bóg: Oto Ja kładę na Syjonie kamień, kamień dobrany, węgielny, cenny, do fundamentów założony. Kto wierzy, nie potknie się” (Iz 28, 16)¹⁶. Chociaż Izajasz w symbolu kamienia przedstawia Mesjasza, to jednak trzeba pamiętać,

⁹ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 148; J. S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, dz. cyt., s. 55.

¹⁰ Por. *Księga Izajasza*, dz. cyt., cz. 1: 1-39, s. 295.

¹¹ Por. J. S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, dz. cyt., s. 179n.

¹² Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 148.

¹³ Por. *Księga Izajasza*, dz. cyt., cz. 1: 1-39, s. 172nn.

¹⁴ Por. tamże, s. 192n; A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 148.

¹⁵ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 148.

¹⁶ Por. *Księga Izajasza*, dz. cyt., cz. 1: 1-39, s. 402nn.

że kamień ten jest fundamentem pewnej metaforycznej budowli, która oznacza jakąś zbiorowość (por. 2, 5n; 5, 7)¹⁷.

W tekście z Iz 28, 16 budowla oznacza pewną wspólnotę, która charakteryzuje się wiarą. Ta jej cecha odróżnia ją od wszystkich, którzy w niebezpieczeństwie biorą pod uwagę tylko środki doczesne. Tą budowlą zapowiadaną przez Izajasza jest grupa wierzących, czyli Reszta. Kamień zaś węgielny jest członkiem owej zbiorowości jako integralna część budowli. Izajasz ma tu na myśli Mesjasza, co potwierdza w słowach: „Kto wierzy, nie potknie się”. Cechą charakterystyczną postawy ludu wobec Mesjasza jest całkowite oparcie się na Boga. Resztą będą ci, którzy wobec przyszłego Mesjasza przyjmą postawę religijną. Budowla z Księgi Izajasza jest zatem strukturą religijną. Członkowie tej wspólnoty odróżniają się od społeczności doczesnej poprzez wiarę. Tak ukształtowana Reszta będzie jedynym depozytariuszem nadziei religijnych Izraela¹⁸.

W tym samym czasie, co prorok Izajasz, żyje Micheasz¹⁹. Dla niego Reszta jest oczyszczonym ludem z czasów mesjańskich. Stanie się on potężnym narodem: „Zaprawdę zgromadzę ciebie całego, Jakubie! Zbiorę w jedno Resztę Izraela, umieszczę go razem jak owce w ogrodzeniu, jak trzodę w środku pastwiska, i będzie gwarno z powodu mnóstwa ludzi” (Mi 2, 12); „Chromych uczynię Resztą, a wyrzutek – narodem mocnym. I będzie królował Pan nad nimi na górze Syjon, odtąd i aż na zawsze” (4, 7). Bóg oddali nieprawości i odpuści występki „Reszcie dziedzictwa” (7, 18)²⁰.

U proroków Reszta oznacza tę część narodu, która ocalała z kary Jahwe. W tym sensie czytamy o „Reszcie Izraela” (Iz 4, 2; por. Jr 6, 9; Mi 3, 12; So 3, 13), o „Reszcie Jakuba” (Mi 5, 6n), o „Reszcie Józefa” (Am 5, 15) oraz o „Reszcie Judy” (Jr 40, 15; 42, 15)²¹. U proroka Jeremiasza wydaje się, że następuje przemiana rozumienia pojęcia Reszty. Jeremiasz utożsamia Resztę z małą grupą ludzi. Jak wynika z treści Jr 40, 11 i 42, 15, Jeremiasz ma na myśli członków pokolenia Judy. Uniknęli oni deportacji i zostali w Ziemi Świętej. Z innego tekstu (Jr 24, 1-10) wynika natomiast, że w głębszym przekonaniu proroka dziedzicami obietnic mesjańskich będą właśnie ci, którzy zostali deportowani. Nie nazywa ich jednak Resztą. A nawet przeciwstawia

¹⁷ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 148.

¹⁸ Por. tamże, s. 148n.

¹⁹ Por. J. S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, dz. cyt., s. 167.

²⁰ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 149; F. DREYFUS, *Reszta*, art. cyt., s. 854.

²¹ Por. L. STACHOWIAK, *Historia i eschatologia u proroków*, art. cyt., s. 91.

ich Reszcie, aby podkreślić, że owa tworząca się nowa zbiorowość nie będzie związana ze społecznością jakiegos jednego narodu²².

„W owych dniach i w owym czasie – wyrocznia Pana – będą szukać winy Izraela, lecz jej nie będzie; grzechu Judy – ale go nie znajdą. Przebaczę bowiem tym, których zachowam przy życiu” (Jr 50, 20; por. So 3, 12). Prorok stwierdza, że Jahwe ocali pewną Resztę Izraela oraz udzieli jej przebaczenia win. W tym teologicznym pojęciu Reszty można stwierdzić linię rozwojową w kierunku ponadhistorycznym, ku przyszłemu odnowieniu. Prorocy pod koniec okresu monarchii rozumieją Resztę jako wygnańców judzkich w Babilonii (por. Jr 23, 3; 31, 3). Dla późniejszych proroków Resztą są ci, którzy powrócili z wygnania, aby rozpocząć nowe życie w kraju (por. Za 8, 6. 11n)²³. W teologii Jeremiasza pojawia się temat przejścia do Nowego Przymierza (por. 31, 31-34). Dla nowo tworzącego się ludu pozytywnym efektem związanym z Nowym Przymierzem będzie poznanie prawdziwego Boga i ścisła więź z Jahwe (por. 24, 7; 32, 39n). Ta refleksja Jeremiasza ułatwia zrozumienie szczególnej pozycji Kościoła jako ludu Bożego Nowego Przymierza w stosunku do Starego Testamentu²⁴.

Prorok Ezechiel zapowiadał, że tylko sprawiedliwi ocaleją (por. Ez 9, 4n). Rozumiał jednak, że ocaleni z doświadczeń dziejowych nie są lepsi od tych, co umarli. Odróżnił on aktualne, tragiczne wydarzenia Izraelitów od sądu, który nadejdzie w przyszłości. Dopiero wtedy nastąpi oddzielenie Reszty świętych od niewiernych²⁵ (por. 20, 35-38; 34, 17-20). Ową Resztę Ezechiel identyfikuje z nowym Izraelem. Bóg da mu serce i nowego ducha (por. 11, 19). Zawrze też z tym ludem Nowe Przymierze (por. 11, 20; 14, 11). Będzie to przymierze wieczne (por. 16, 60-62), oparte na pokoju (por. 34, 25; 37, 26)²⁶.

Podstawowe zadanie Reszty wynikające z samej jej istoty dotyczy świadczenia o odwiecznej miłości Boga do ludzi, a także o sprawiedliwości Boga, który wymierza karę za grzechy (por. Ez 14, 22). Inny aspekt posłannictwa Reszty jest związany z realizacją obietnic mesjańskich w Bożym planie zbawienia. Trwanie Reszty jest dowodem niezmienności obietnic mesjańskich. Realizują się one w tej części ludu Bożego Starego Testamentu.

Jeremiasz w obrazie pasterza i trzody (23, 1-6) przekazuje, że Jahwe obiecał pozbiierać „Resztę owiec” ze wszystkich krajów. Wzbudzi im też pasterzy. U proroka Deutero-Izajasza Reszta występuje pod nazwą Izraela jako Sługi Jahwe, w którym Bóg będzie rozślawiony (Iz 49, 3). Wynika

²² Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 149.

²³ Por. L. STACHOWIAK, *Historia i eschatologia u proroków*, art. cyt., s. 92.

²⁴ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 149.

²⁵ Por. A. ŚLIWIŃSKI, *Idea Ludu Bożego we współczesnej ekklezjologii*, Pelplin 1974, s. 34nn.

²⁶ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 149n.

z tego, że Reszta posiada szczególną misję do spełnienia. Tym posłannictwem jest zgromadzenie całego Izraela (por. 49, 5a)²⁷.

W przepowiadaniu proroków Starego Testamentu na temat Reszty Izraela można wyróżnić Resztę historyczną (por. Am 5, 15; Iz 37, 4; Jr 6, 9) oraz Resztę eschatologiczną (por. Mi 5, 6; So 3, 12; Iz 4, 4; 10, 22; 28, 5; Jr 23, 3). Reszta historyczna oznacza tę część społeczności narodu izraelskiego, która uniknie nieszczęść dziejowych w historii narodu wybranego Starego Testamentu. Reszta zaś eschatologiczna to społeczność, która osiągnie zbawienie w dniu ostatecznym. Tylko tę grupę można określić jako świętą Resztę²⁸.

W ramach tej świętej Reszty jawi się coraz wyraźniej postać, która jest uosobieniem i ucieleśnieniem jej przeznaczenia. Ten ktoś przez swoją śmierć wypełni ostatecznie misję powierzoną Reszcie (por. Iz 52, 13-15; 53, 1-12). Do owej Reszty będzie należał nie tylko Izrael, ale też poganie. Historyczna Reszta musi jeszcze zostać poddana oczyszczeniu. W ramach wiernej Reszty muszą się bowiem zrealizować przepowiednie mesjańskie i obietnice eschatologiczne²⁹.

Reszty nie stanowi cały lud Izraela. Przynależą do niej ci, którzy są prawi i czystego serca (por. Ps 73, 1). To pojęcie nie jest zatem związane z małą liczbą ludzi. Nie odnosi się ono też do jakiejś konkretnej grupy społecznej. Chodzi tu o nowy Izrael pod względem jakościowym. W nim dokonuje się wewnętrzna przemiana człowieka pod wpływem działania Boga. Jest to Izrael duchowy. Są w nim zgromadzone wszystkie narody rozproszone i nawrócone. Ten nowy Izrael będzie istniał po ostatecznym unicestwieniu zła przez Boga. Reszta jest zatem swoistą wspólnotą żyjącą w bojaźni Bożej i korzystającą z Jego błogosławieństw³⁰.

Według proroków Starego Testamentu Resztę stanowią ci, którzy pokładają nadzieję w Jahwe. Jest to wspólnota eschatologiczna. W związku z tym nie ulega wątpliwości, że Jezus kontynuuje historię zbawienia. Jego życie i działalność świadczą o kształtowaniu i gromadzeniu wokół siebie ludu Bożego, który odpowiada postawą wiary na Jego misję. Głosi On ewangelię Bożą (por. Mk 1, 14). Daje do zrozumienia, że w Nim realizują się zapowiedzi mesjańskie Starego Testamentu. W osobie Jezusa wypełnia się zatem królestwo Boże, zgodnie z obietnicą Boga w Starym Testamencie. Jezus widzi sens swojej działalności w utworzeniu nowego i wiecznego

²⁷ Por. tamże, s. 150.

²⁸ Por. F. DREYFUS, *Reszta*, art. cyt., s. 854.

²⁹ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 150n.

³⁰ Por. tamże, s. 151.

przymierza między Bogiem a ludźmi. Pozostaje zatem wierny logice Starego Przymierza, kontynuuje owo przymierze i wypełnia je³¹.

Idea wiernej Reszty występuje w wielu miejscach Nowego Testamentu. W Ewangelii Mateusza ślad na temat Reszty Izraela znajdujemy w stwierdzeniu: „z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi” (3, 9). Idea Reszty występuje też w obrazie oczyszczenia omlotu: „Ma On wiejadło w rękę i oczyści swój omlot: pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym” (3, 12). Ta sama idea jest obecna w przypowieści o uczcie weselnej, którą Jezus kończy słowami: „Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych” (22, 14)³².

W Ewangelii Łukasza Reszta jest określana jako „mała trzódka”. Tak jest określana pierwsza społeczność chrześcijańska, niewielka pod względem liczebności. Jednakże Bóg bardzo ją sobie upodobał. Zamierza On dać jej królestwo (por. 12, 32). Niczego więc jej członkowie nie muszą się obawiać. Nic „nie zdoła ich odłączyć od miłości Boga” (Rz 8, 39)³³.

W Ewangelii Jana Resztą są ci, którzy przyjęli Słowo i stali się dziećmi Bożymi (por. J 1, 11n). Święty Paweł przedstawił ideę wiernej Reszty w ramach nauki o Kościele. Według Pawła Kościół jest rzeczywiście nowym ludem Bożym. Potwierdza to cytaty ze Starego Testamentu, którymi często się posługuje, zwłaszcza w Rz 9-11³⁴. W teologii świętego Pawła jest widoczny dynamizm obietnicy zbawienia. Jej przedłużeniem i realizacją w Nowym Testamencie jest Kościół. To, co w Starym Testamencie było określane jako „społeczność Jahwe” (1 Krn 28, 8), „społeczność Boża” (Ne 13, 1), „zgromadzenie Jahwe” (Mi 2, 5), „zebranie ludu Bożego” (Sdz 20, 2), Paweł określa jako „Kościół Boży” (1 Kor 1, 2; 10, 32; 11, 22; 2 Kor 1, 1) albo po prostu jako „Kościół” (1 Kor 12, 28)³⁵.

Starotestamentalna idea ludu Bożego zostaje przejęta w Nowym Testamencie. Występuje ona wyraźnie w 1 P 2, 9n: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzyście nie dostąpili miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali”. Owa idea zostaje też potwierdzona w innych miejscach (por. 2 Kor 6, 16; Hbr 8, 10). Kościół

³¹ Por. tamże.

³² Por. tamże, s. 152.

³³ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań-Kraków 1999, s. 346.

³⁴ Por. E. SZYMANEK, *Wykład Pisma świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 368.

³⁵ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 152.

jest rzeczywiście ludem Bożym. Święty Paweł wskazuje, że czerpie on sens swojego istnienia ze świętej Reszty jako reprezentanta prawdziwego Izraela. Owa Reszta była nośnikiem Bożych obietnic zbawczych, a następnie uwierzyła w Jezusa (por. Rz 9-11)³⁶.

W Starym Testamencie lud Boży był wybrany przez Jahwe. Z tego tytułu Izrael stawał się ludem świętym. Podobnego wyboru dokonywał Jezus Chrystus. Cała Jego działalność polegała na głoszeniu królestwa obiecane go przez Boga swojemu ludowi. Jezus domaga się od swoich słuchaczy przyjęcia Jego słowa. W ten sposób gromadzi tych, którzy inaugurują i tworzą królestwo Boże³⁷.

Kościół w Ewangelii Mateusza jako nowy lud Boży

Jednym z głównych wątków teologicznych w Ewangelii Mateusza jest temat Kościoła. Ta idea przenika całe dzieło Mateusza. W eklezjologii Mateusza istnieje wyraźna relacja między Izraelem, królestwem niebieskim i Kościołem. Temat Izraela jest przedstawiony w pierwszej Ewangelii kanonicznej dwuaspektowo. Pierwszy aspekt to polemika z niewiernym Izraelem, krytyka partykularyzmu, skrajnego legalizmu i przesadnej dumy z przynależności do narodu wybranego. Zajmuje to w Ewangelii Mateusza wiele miejsca. Aspekt drugi, pozytywny dotyczy przesłania Ewangelii o tym, że miejsce niewiernego Izraela zajmuje prawdziwy Izrael, którym jest nowy lud Boży, Kościół Jezusa³⁸.

Odrzucenie starego ludu Bożego

W przypowieści o przewrotnych dzierżawcach winnicy (Mt 21, 33-46) została najmocniej wyrażona krytyka starego ludu Bożego. Przypowieść ta kończy się konkluzją: „Dlatego powiadam wam: Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce” (w. 43). Mateusz wyraźnie nawiązuje w tej przypowieści do Izajaszowej perykopy o winnicy (Iz 5, 1-7; Mt 21, 33). Izajasz odnosi te słowa do „domu Izraela”, który jest winnicą Pana Zastępów. Cały lud przyniósł kwaśne grona zamiast spodziewanych szlachetnych owoców. Mateusz, nawiązując do tych słów proroka,

³⁶ Por. tamże, s. 153; J. SZLAGA, *Chrystus i Apostołowie jako fundament Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1 (1971), s. 128.

³⁷ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 155.

³⁸ Por. J. KUDASIEWICZ, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, Lublin 1986, s. 84; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 210; J. KUDASIEWICZ, *Starotestamentalne motywy w eklezjologii Mateusza*, [w:] *Świata prawdy Bożej*, red. E. Szewc, Łódź 1996, s. 139nn.

wskazuje na cały naród Izraelski, któremu będzie zabrane królestwo Boże, a nie tylko na jego przywódców³⁹.

Przypowieść dotyczy zastąpienia dawnego ludu nowym ludem. Świadczą o tym paralelne wyrażenia: „od was zabrane” i „dane narodowi”. Izrael miał prawo do królestwa Bożego jako naród wybrany i szczególna własność Boga (por. Wj 19, 5; Pwt 7, 6). Chodzi o królestwo obecne, które dotąd było w posiadaniu Izraela, nie zaś o królestwo przyszłe, eschatologiczne. Znakiem odebrania narodowi wybranemu tego królestwa i jego dóbr jest zburzenie Jerozolimy i utrata samodzielności narodowej. Mateusz wskazuje na konsekwencję odrzucenia Bożego Mesjasza przez lud Starego Przymierza. Jest nią ustanowienie nowego ludu (por. Mt 21, 43). Ewangelista na oznaczenie tego nowego ludu używa greckiego rzeczownika ἔθνος, a nie λαός. Klasyczne określenie λαός, używane w Starym Testamencie na oznaczenie ludu Bożego, w Ewangelii Mateusza ma zabarwienie negatywne (por. 2, 4; 21, 23; 26, 3. 47; 27, 1)⁴⁰.

Przeciwstawienie między starym a nowym ludem widać też wyraźnie w przypowieści o uczcie królewskiej (Mt 22, 1-14). Mateusz wprowadza tu ideę zburzenia Jerozolimy: „Na to król uniół się gniewem. Posłał swe wojska i kazał wytracić owych zabójców, a miasto ich spalić” (w. 7). Jest to rozumiane jako kara za odrzucenie Bożego wysłannika. W przypowieści zawarty jest też motyw misji skierowanej do pogan: „Idźcie więc na rozstajne drogi i zaprosicie na ucztę wszystkich, których spotkacie” (w. 9). Celem owej misji było powiększenie nowego ludu⁴¹.

Najwyraźniej akcent krytyki starego ludu został ukazany w procesie przed Piłatem. Za Jezusem, sprawiedliwym, wstawa się żona Piłata, poganka. Lud izraelski natomiast domaga się Jego śmierci (por. Mt 27, 19-26). Piłat nie chce wziąć odpowiedzialności za śmierć Jezusa. Według Mateusza tę odpowiedzialność bierze na siebie cały lud: „A cały lud zawołał: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze»” (w. 25). To zawołanie posiada głębszy sens teologiczny. Jest ono echem formuły sakralnej, która jest wyrazem brania odpowiedzialności za własne czyny. W tekście Mateusza można znaleźć wymowny paralelizm do słów z Jr 26, 14n. Prorok, podobnie jak Jezus, jest w rękach wrogów. Zachowuje godną postawę mimo grożącego mu niebezpieczeństwa. W czasie męki wyznaje: „Wiedźcie jednak dobrze, że jeżeli mnie zabijecie, krew niewinnego spadnie na was, na to miasto i na

³⁹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 211.

⁴⁰ Por. tamże, s. 211.

⁴¹ Por. tamże, s. 211; J. KUDASIEWICZ, „*Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoc*”, „*Roczniki Teologiczne*” 1 (1994), s. 79-84; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 129nn.

jego mieszkańców” (Jr 26, 15). Mateusz także wskazuje, że za przelanie krwi niewinnego i sprawiedliwego Jezusa spadnie kara na cały lud, który świadomie przyjmuje tę odpowiedzialność⁴².

Mateusz interpretuje śmierć Jezusa przez porównanie ze śmiercią proroków. Lud i jego przywódcy odrzucają Jezusa. Podobny był los proroków w historii Izraela. Naród wybrany w czasach Starego Testamentu wielokrotnie odrzucał wysłanników Jahwe. Szczytem tej historii było odrzucenie Jezusa. Refleksja Mateusza zawiera teologiczne ujęcie historycznej rzeczywistości Przymierza. Jednak Jezus nie jest tylko jednym z proroków. Jest On Synem Bożym. Został posłany do ludu Izraela jako Mesjasz i Zbawiciel (por. Mt 1, 16. 21). Odrzucenie Jezusa jest więc krytycznym wyborem, którego następstwem jest zmiana biegu dziejów zbawienia. Śmierć Jezusa i Jego zmartwychwstanie to punkt zwrotny w całej historii świętej. Jest to zapoczątkowanie nowego, definitywnego zbawienia. Odrzucenie Jezusa przez lud izraelski oznacza utratę jego wyłącznego prawa do bycia ludem Bożym. Ów przywilej został dany nowemu ludowi, czyli temu, który wyda owoce królestwa (por. Mt 21, 43)⁴³.

Kościół jako nowy Izrael

Dla Mateusza było rzeczą ważną ukazanie Kościoła w relacji do Izraela jako narodu wybranego⁴⁴. Ewangelista widzi w temacie ludu Bożego kontynuację ekonomii zbawienia. Kościół jako nowy lud Boży w pełni zasługuje na miano prawdziwego Izraela. Świadczyć ma o tym zjednoczenie jego członków z Bogiem przez chrzest oraz posłuszeństwo Bogu⁴⁵.

W swoim nauczaniu Jezus zwraca się do całego Izraela. Spotyka się jednak z niewiernością znacznej części narodu wybranego. Wiąże się więc z tymi, którzy mają stanowić zaczątek nowego Izraela. Ta społeczność odpowiednio ukształtowana i wewnętrznie przemieniona stanie się Jego Kościołem (por. Mt 16, 18)⁴⁶. Odnowiony Izrael stanowi początek nowego ludu Bożego. Kościół jest kontrastem dla dawnego, niewiernego ludu. Użyty przez Mateusza termin ἐκκλησία na jego oznaczenie wskazuje na

⁴² Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 212n.

⁴³ Por. tamże, s. 214; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 128.

⁴⁴ Por. A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne. 2: Ewangelia według świętego Mateusza*, Tarnów 2002, s. 121.

⁴⁵ Por. J. KUDASIEWICZ, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 86.

⁴⁶ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 151n.

wspólnotę mesjaniczną jako odrębną od wspólnoty starotestamentowej. Taki sens ma powiedzenie Jezusa do Piotra: „Kościół mój” (Mt 16, 18)⁴⁷.

Jednak istnieje łączność między Izraelem w Starym Testamencie i Kościołem. Ten nowy Izrael powstaje na łonie dawnej żydowskiej wspólnoty narodowej i religijnej. Posłuszni głosowi Jezusa Żydzi stają się fundamentem Kościoła, nowego ludu Bożego. W tym sensie Kościół jest kontynuacją dawnego Izraela, mimo że będzie się składał jeszcze z innych narodów. Nauczaniu Jezusa dał posłuch prawdziwy Izrael. W Mt 2, 6 znajdujemy proroctwo z Mi 5, 1 odnoszące się do Dawida. Mateusz używa w nim słowa „lud” na oznaczenie prawdziwego ludu Bożego. Jest to zapowiedź powstania zgromadzenia (ἐκκλησία)⁴⁸.

Kościół jest zgromadzeniem wierzących w Jezusa Chrystusa. W tej wspólnocie zostało przyjęte dzieło zbawienia dokonane przez Chrystusa. Adresatami Jezusa byli przede wszystkim Izraelici. Jego działanie miało charakter historiozbowczy. Wpisuje się On w ramy dłuższej historii. Jego działanie było oczekiwane. Z perspektywy historii zbawienia było konieczne, aby Jezus wypełnił swoje zadanie właśnie w Izraelu. Zbawcza wola Jezusa była skierowana do Izraela. Izrael był Jego „Kościołem”. Był to lud, który miał zostać powołany na nowo do królestwa Bożego⁴⁹.

Działalność Jezusa była ukierunkowana na cały Izrael. Temu ludowi groził sąd i potrzebował on nawrócenia. Izraelitów nie mogło ocalić od nadchodzącego sądu powoływanie się na przynależność do narodu wybranego. Jan Chrzciciel radykalnie zakwestionował znaczenie pochodzenia od Abrahama. Stwierdza on lapidarnie, że Bóg może Abrahamowi wzbudzić potomstwo nawet z kamieni (por. Mt 3, 9; Łk 3, 8). Postawa Jezusa pozostaje w tej kwestii zgodna z postawą Jana Chrzciciela. Dla Jezusa pierwszeństwo ma jednak obietnica wywołującego królestwa Bożego. Jest ona przeznaczona dla całego narodu. To dlatego Jezus nadaje idei sądu odmienny kształt. W Łk 13, 1-5 znajdujemy naglące wezwanie do nawrócenia ze względu na grożące powszechne niebezpieczeństwo. Jezus wzywa do podjęcia natychmiastowych działań. Podaje przykład owych Galilejczyków i mieszkańców Jerozolimy. Jednak trzeba ten przykład odnieść do siebie i wyciągnąć właściwe wnioski. Wezwanie do nawrócenia Jezus kieruje do całego Izraela, który w tym przykładzie został podzielony na Galileę i Jerozolimę⁵⁰.

⁴⁷ Por. W. J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s. 419; K. ROMANIUK, A. JAN-KOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 97n.

⁴⁸ Por. S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 83n.

⁴⁹ Por. M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1996, s. 226; J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 222n.

⁵⁰ Por. J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, dz. cyt., s. 225n.

W innych przypowieściach Jezusa skierowanych do całego narodu też jest mowa o sądzie. W tekście z Mt 12, 41n adresatami słów Jezusa jest „to plemię”. Powodem ostrej nagany jest odrzucenie daru zbawienia przez „to plemię”. Zostało to jednoznacznie podkreślone w słowach: „więcej niż Salomon” i „więcej niż Jonasz”. Sąd nad „tym plemieniem” przeprowadzą ludzie z Niniwy i legendarna królowa z Południa (por. 1 Krl 10, 1-13; 2 Krn 9, 1-12). To oni na sądzie powstaną przeciw „temu plemieniu” jako świadkowie. Niniwici nawrócili się w ostatnim momencie i uniknęli sądu. Królowa z Południa podjęła wielki trud, aby posłuchać mądrości Salomona, największego mędrca. Odpowiedzialność Izraela polega na tym, że nie przyjął większego niż tamci daru zbawienia⁵¹. Następstwem odrzucenia owego ofiarowanego przez Jezusa daru jest sąd (por. Mt 11, 21-24; Łk 10, 13-15).

Izraelici jako naród wybrany, odrzucając Dobrą Nowinę głoszoną przez Jezusa Mesjasza, utracili najgłębszą rację swojego istnienia. Jezus dokonuje więc nowego wyboru. Zawiera Nowe Przymierze z nowym ludem. Jego początkiem są uczniowie i grono Dwunastu. Ci, którzy uwierzyli w posłannictwo Mesjasza, stanowią Resztę wierną. Są oni prawdziwym Izraelem zgromadzonym wokół osoby Jezusa. Autonomiczna egzystencja owej Reszty staje się Kościołem pod wpływem przemiany dokonanej przez Jezusa⁵².

Nowy lud Boży stanowi kontynuację ekonomii zbawienia. Formuje się on na nowym fundamencie i ogarnia wszystkich wiernych, którzy pochodzą z judaizmu i z pogaństwa (por. Mt 28, 19; 12, 11; 14, 14; 25, 32). Nowym fundamentem jest krew Jezusa (por. Mt 26, 28). Ustanowienie Kościoła jest łączone w Ewangelii Mateusza z tajemnicą paschalną Jezusa. W czasie ustanowienia Eucharystii Jezus mówi: „to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28)⁵³. Te słowa stanowią wyraźne nawiązanie do Przymierza zawartego między Bogiem a Izraelem w czasie wyjścia z niewoli egipskiej. W momencie zawierania Przymierza na Synaju Mojżesz wypowiada słowa: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami” (Wj 24, 8)⁵⁴.

Ta aluzja Jezusa do Starego Przymierza oznacza, że ustanawia On nową ekonomię zbawienia w miejsce tej, której pośrednikiem był Mojżesz. Ustanowienie Nowego Przymierza odbywa się w czasie wieczerzy. Przymierze

⁵¹ Por. tamże, s. 227.

⁵² Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 152; A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne. 2: Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 121n.

⁵³ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 152.

⁵⁴ Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 217; A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia Przymierza*, Kraków 1997, s. 106n.

synajskie też było połączone z uczcą (por. Wj 24, 3-8). Nowe Przymierze łączy się ze Starym, ale zdecydowanie je przewyższa. Jego pośrednikiem jest Jezus Chrystus, a nie Mojżesz. Nowe Przymierze zostało przypieczone krwią samego Chrystusa, a nie krwią zwierząt ofiarnych. Przymierze synajskie ukonstytuowało stary lud Boży. Na podstawie Nowego Przymierza został utworzony nowy lud Boży⁵⁵.

Nowy lud zdecydowanie odcina się od starego, trwającego w legalizmie i obłudzie. Jedność nowemu ludowi zapewnia chrzest i posłuszeństwo wysłannikom Jezusa. W pełni zasługuje on na miano prawdziwego Izraela⁵⁶. Nowy lud został przez Mateusza nazwany ἐκκλησία. W Ewangelii Mateusza ten termin oznaczający Kościół został użyty dwukrotnie. Po wyznaniu wiary przez Piotra Jezus udziela mu odpowiedzi: „Ty jesteś Piotr [czyli Skąła], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 18). Drugi raz, w kontekście upomnień braterskich Jezus mówi: „Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi! A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik!” (Mt 18, 17).

Na podstawie tych słów można stwierdzić, że dla Mateusza Kościół jest instytucją zbawienia. Nie można jej pominąć bez poniesienia konsekwencji⁵⁷. Wśród synoptyków tylko Mateusz posługuje się tym wyrażeniem. W pozostałych ewangeliiach synoptycznych termin ἐκκλησία nie występuje. Treść, jaka zawiera się w tym terminie, przenika całą Ewangelię Mateusza⁵⁸. Ewangelista w całym dziele uwypukla ideę jednego Kościoła.

Kościół dla Mateusza jest aktualizacją i urzeczywistnieniem królestwa Bożego na ziemi. Syn Człowieczy założył królestwo Boże na ziemi. Ponownie zjawia się na końcu świata jako król i sędzia. Grecki wyraz ἐκκλησία pochodzi od ἐκκαλέω – wzywać, powoływać. Termin ten oznaczał zgromadzenie ludu o charakterze świeckim i politycznym. Jednak już w Septuagincie używano go na oznaczenie zgromadzenia zwołanego w celach religijnych i kulturowych. Termin ἐκκλησία odpowiada w Septuagincie hebrajskiemu קהל (qahal), które w tradycji deuteronomistycznej było stosowane na oznaczenie zgromadzenia dwunastu pokoleń Izraela będącego w drodze z Egiptu do ziemi obiecanej (por. Pwt 4, 10; 31, 30). Autor 1 i 2 Księgi Kronik używa tego terminu na oznaczenie wspólnoty ludu Bożego zbierającej się

⁵⁵ Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 217n.

⁵⁶ Por. tamże, s. 215.

⁵⁷ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 142; A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne. 2: Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 110nn.

⁵⁸ Por. M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne*, dz. cyt., s. 224; W. J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, dz. cyt., s. 419.

w celach liturgiczno-kultycznych (por. 1 Krn 28, 8). Było to zgromadzenie zwołane z inicjatywy Boga⁵⁹.

Struktura Kościoła

Jezus buduje swój Kościół etapami. Przepowiadanie królestwa Bożego stanowi etap pierwszy. Drugą fazą tego przepowiadania jest rzeczywistość Kościoła (por. Mt 16, 18). Drugi etap budowania Kościoła to gromadzenie uczniów i ich formacja. Wśród nich miejsce szczególne zajmuje grupa Dwunastu (por. Mt 10, 17-25; 13, 10-17). Eklezjologia w Nowym Testamencie jest związana z ideą gromadzenia i powoływania nowego ludu Bożego. Jest on kształtowany zewnętrznie w pewną widzialną strukturę. Kościół w Ewangelii Mateusza posiada także swoją strukturę wewnętrzną. Racja wewnętrzna jest konieczna w ukonstytuowaniu sensu istnienia powstającej rzeczywistości. Proces ten dokonuje się najpierw przez gromadzenie i formowanie uczniów. Jezus wybiera spośród nich Dwunastu (por. Mt 10, 1-4)⁶⁰.

Kościół jako nowy Izrael został założony przez Jezusa na fundamencie apostołów. Jezus powołał Dwunastu. Jest to liczba symboliczna. Nawiązuje do dawnej liczby dwunastu pokoleń Izraela. Odnosi się do pełnego, idealnego stanu ludu wybranego. Wybierając Dwunastu, Jezus wzoruje swój Kościół na starym Izraelu, który był uformowany z dwunastu pokoleń. Wybór Dwunastu przez Jezusa zakłada rekonstrukcję owego stanu idealnego oraz przeznaczenie do dzieła zbawienia w nadchodzącym królestwie Bożym⁶¹. Dwunastu uczniów stanowi fundament nowego ludu Bożego – Kościoła. Są oni wybrani przez Jezusa i przygotowani przez Niego do wypełnienia określonych zadań (por. Mt 10, 1. 2. 5; 11, 1; 20, 7; 26, 20). Tylko oni otrzymują na osobności specjalne pouczenia (por. Mt 20, 17-19). Jezus przekazał im władzę „związywania i rozwiązywania”. Chodzi o przyjmowanie lub wykluczanie ludzi ze wspólnoty. Będzie to miało konsekwencje w niebie: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co

⁵⁹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 195; J. KUDASIEWICZ, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 86; M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne*, dz. cyt., s. 225; J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, dz. cyt., s. 223; S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 84.

⁶⁰ Por. J. KUDASIEWICZ, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 88nn; A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 52; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 61n.

⁶¹ Por. J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, dz. cyt., s. 240; M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne*, dz. cyt., s. 230n; S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 85; J. KUDASIEWICZ, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 87; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 216.

związecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18, 18)⁶².

Jezus, wybierając Dwunastu, nawiązuje w swojej działalności do najbardziej zasadniczych elementów tradycji religijnej dawnego Izraela. Zapowiada również w ten sposób kontynuację tej tradycji w nowej rzeczywistości. Wybrani uczniowie (Dwunastu) są grupą związaną wewnątrznie z osobą Jezusa. Są świadomymi funkcji i zadań, jakie przypadną im do wykonania (por. Mt 18, 18)⁶³.

Jezus powołuje grupę ludzi. Ten wybór jest związany z konkretnym, rzeczywistym nadejściem królestwa Bożego. Ma on charakter społeczny, wspólnototwórczy. Jezus określa warunki, jakie powinien spełniać uczeń, aby związać się ściśle z mistrzem. Uczniowie mają wkroczyć w nową, nieznaną im dotąd relację personalną z Jezusem. Świadczy o tym wezwanie do pozostawienia dotychczasowego sposobu życia, wykonywanego zawodu, więzi rodzinnych i społecznych. Powołanie uczniów jest tworzeniem nowego Izraela. Wyłonienie spośród wielu uczniów grupy Dwunastu miało na celu centralizację odpowiedzialnej funkcji przyszłego Kościoła, jaką jest władza „związywania i rozwiązywania”. Z woli Jezusa rodził się Kościół. Jezus ustanowił Dwunastu, aby po przygotowaniu podjęli Jego dzieło⁶⁴.

Kościół tworzył się w odpowiedzi apostołów na głoszone słowo Boga. Został powołany przez Jezusa dla przepowiadania tegoż słowa. Na tym polega uczestnictwo Kościoła w wydarzeniu i misji Jezusa z Nazaretu. W czasie swojej działalności na ziemi Jezus tworzył ze swoimi uczniami rodzaj duchowej *koinonii*. Na czele tej wspólnoty po wniebowstąpieniu Jezusa stanęli świadkowie Jego działalności. Nowości tej grupy uczniów polega na kontynuacji, a zarazem przeciwieństwie do Izraela. Wewnętrzna spójność Kościoła pierwotnego tkwiła w ziemskim wymiarze bytowania jego członków, a także w pozaziemskiej rzeczywistości Chrystusa⁶⁵.

Uczniowie Jezusa jako grupa, wspólnota istniała już w pierwszej fazie Jego publicznej działalności. Liczyła wtedy dwunastu członków. Oznacza to zarówno ich liczbę, jak i ich istotę⁶⁶. Teologiczne znaczenie liczby dwanaście oraz istoty Dwunastu ukazane zostało w sposób szczególnie wymowny po zdradzie Judasza. Apostołowie pod przewodnictwem Piotra postanowili

⁶² Por. S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 85; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne*, dz. cyt., s. 197.

⁶³ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 52; H. LANGKAMMER, *Uczniowie, grupa dwunastu, apostołowie*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2 (1976), s. 72nn.

⁶⁴ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 155nn.

⁶⁵ Por. tamże, s. 160.

⁶⁶ Por. B. RIGAU, *Dwunastu Apostołów*, „*Concilium*” 1-10 (1968), s. 158nn.

wtedy zrekonstruować grupę, uzupełniając swoje grono do pierwotnego kształtu (por. Dz 1, 21-26)⁶⁷.

Grupa Dwunastu świadczy o związku Kościoła założonego przez Chrystusa w Nowym Testamencie z historycznymi pokoleniami dawnego Izraela. W okresie przepowiadania proroków Resztę stanowili wierni Bogu. W Kościele pierwotnym tę rolę spełnia Dwunastu. Ta grupa stała się ową „małą trzodą” z Łk 12, 32 dzięki oczyszczającemu i zbawiającemu działaniu Jezusa. W tej wspólnotcie mesjańskiej Nowego Izraela wypełniają się ostatecznie dawne obietnice prorockie. Wspólnota Kościoła została związana wewnętrznie z historycznym Izraelem. Dwunastu apostołów tworzy wyraźne podstawy pokrewieństwa duchowego między Kościołem a dwunastoma pokoleniami Izraela⁶⁸.

Na czele Dwunastu stoi Piotr. Występuje on jako pierwszy w katalogu apostołów. Jest nazwany nie tylko imieniem własnym Szymon, ale nadane mu jest imię urzędowe Piotr. Tylko on spośród Dwunastu chodzi po morzu (por. Mt 14, 28-31). To on zawsze w imieniu uczniów zadaje pytania, jest głównym rozmówcą Jezusa (por. Mt 25, 15; 18, 21). Poborcy podatków zwracają się do Piotra i to on wplaca należność za siebie i za Jezusa (por. 17, 24-27)⁶⁹.

Evangelista Mateusz szczególnie wyróżnił tę postać z powodu roli, jaką przewidział dla niego sam Jezus Chrystus. Najważniejszym tekstem, dotyczącym Piotra, jest obietnica prymatu: „Ty jesteś Piotr [czyli Skalą], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16, 18n)⁷⁰. Ta obietnica wynosi go ponad grupę apostołów. Jest on skalą, na której będzie zbudowany Kościół. Gwarantuje on jego stałość i stabilność. Piotr otrzymuje władzę kluczy. Oznacza to odpowiedzialne zarządzanie i pełnomocnictwo w Kościele będące zaczątkiem królestwa niebieskiego. Jego władza implikuje pełnię uprawnień dyscyplinarnych i doktrynalnych. Zadaniem Piotra ma być przekazywanie nauki Jezusa i wiary w Niego. Piotr ma czuwać nad czystością wiary⁷¹.

⁶⁷ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 599; A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 161.

⁶⁸ Por. M. BEDNARZ, *Evangelie synoptyczne*, dz. cyt., s. 230n; A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 161.

⁶⁹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Evangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 216.

⁷⁰ Por. J. SZLAGA, *Chrystus i Apostołowie jako fundament Kościoła*, art. cyt., s. 120; A. PACIOREK, *Rola Piotra w Kościele pierwotnym*, [w:] *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 67-72.

⁷¹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Evangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 216; S. CIPRIANI, *Postać Piotra w Nowym Testamencie*, „Communio. Międzynarodowy przegląd teologiczny” 6 (1991),

Perykopa z Mt 16, 17-20 to zapowiedź zbudowania Kościoła na skale oraz zapowiedź przekazania Piotrowi władzy wiązania i rozwiązywania. Kościół otrzymuje tu obietnicę wieczności, a także władzy, która dotyczy także spraw nieba⁷². Jezus przekazał Dwunastu, a szczególnie Piotrowi wyjątkowe uprawnienia. W ten sposób wyraża On wolę obecności i działania przez apostołów w nowej wspólnocie. Kościół ustanowiony przez Jezusa gromadzi wszystkich, którzy mają prawo do królestwa. Warunkiem jest wytrwanie do końca. „Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt 24, 13; por. 10, 22)⁷³.

Tak więc ważnym momentem dla początków Kościoła jest wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Piotr wypowiada te słowa w imieniu własnym i uczniów. Jezus objawia się w tej chwili w sposób wyjątkowy. Pierwszy raz pozwala mówić ludziom, kim On jest dla nich. W tym wyznaniu jest już obecny i wyraża się Kościół. Potwierdzenie tego znajdujemy w słowach Jezusa z Mt 16, 18n. Jezus mówi, czym będzie Kościół. Werset 18 ma związek z treścią 28 rozdziału Księgi Izajasza, gdzie jest prezentowana idea Reszty⁷⁴.

Piotr zostaje ustanowiony fundamentem nowego ludu mesjańskiego. Jezus powierza mu rolę podobną do tej, jaką spełniali starsi Izraela. Zmiana imienia Szymona na Piotr przypomina podobną zmianę z Abrahama na Abraham. Chrystus zapowiada przekazanie kluczy królestwa niebieskiego, swojego domu, Piotrowi. Ustanawia go tym samym swoim rządcą, namiestnikiem. W Starym Testamencie Pan przekazał klucze w ręce swojego sługi Eliakima (por. Iz 22, 22). Klucze są symbolem odpowiedzialności. Została ona zlecona Piotrowi ze względu na królestwo (por. Mt 23, 13). W tym obrazie zawarty jest temat stałej aktywności i posługi Piotra. Tekstem paralelnym są słowa z J 21, 15-17. Występuje tu trzykrotne polecenie szczególnej troski Szymona o losy Chrystusowej owczarni. Piotr, otrzymując władzę kluczy, jest zobowiązany prowadzić lud do królestwa Bożego⁷⁵.

Obraz pasterza i trzody znany jest też z J 10. Centralnym stwierdzeniem w tej perykopie są słowa Jezusa: „Ja jestem dobrym pasterzem” (10, 11). Pasterz pasie trzodę, prowadzi ją na pastwisko. Owce znają go i idą za nim (por. w. 3-5). W obrazie pasterza zawarta jest symbolika kierowania wiernymi przez nauczanie, przepowiadanie. Pasterz również strzeże swoje owce

s. 29n; W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studium zur Theologie des Matthäus Evangelium*, München 1964, s. 133.

⁷² Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 142; A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne. 2: Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 110nn.

⁷³ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 166.

⁷⁴ Por. tamże, s. 165.

⁷⁵ Por. tamże, s. 166; J. SZLAGA, *Chrystus i Apostołowie jako fundament Kościoła*, art. cyt., s. 120.

przed nieprzyjacielem. Jest gotowy oddać życie, aby ratować trzodę (por. w. 11). Obraz pasterza i trzody jest reminiscencją z Księgi Micheasza 2, 13. Porównuje on Resztę Izraela do trzody. Wypowiedzi Jezusa o autorytecie pasterza przywodzą na myśl wielkie postacie ze Starego Testamentu, które Bóg stawiał na czele swojego ludu. W sposób szczególny zaś nawiązuje do zapowiadanego dobrego pasterza z Jr 23, 5. Dla Jeremiasza było oczywiste, że ów zapowiadany pasterz nie wyklucza innych pasterzy. Zakłada nawet ich istnienie w epoce mesjańskiej, co wynika ze słów: „Ustanowię zaś nad nimi pasterzy, by je paśli; i nie będą się już więcej lękać ani trwożyć, ani trzeba będzie szukać którejkolwiek – wyrocznia Pana” (Jr 23, 4).

Według Mateusza *ἐκκλησία* stanowi szczególną wspólnotę ludzi. Wybraniu i przygotowaniu tej wspólnoty Jezus Chrystus poświęcił znaczną część swojej działalności. Elementem formacyjnym i scalającym wewnętrzną strukturę Kościoła jest Bóg Ojciec. Owa struktura przedstawiona jest szczególnie w Mt 18: „Strzeżcie się, żebyście nie gardzili żadnym z tych małych; albowiem powiadam wam: Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mego, który jest w niebie” (w. 10); „Tak też nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, żeby zginęło jedno z tych małych” (w. 14); „Dalej, zaprawdę powiadam wam: Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyżyci im mój Ojciec, który jest w niebie” (w. 19); „Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu” (w. 35)⁷⁶.

To Bóg Ojciec jest miarą wielkości człowieka. Kto przed Nim się uniaża, ten jest naprawdę wielki (por. Mt 18, 1-4). Zawsze strzeże On ubogich, potrzebujących i troszczy się o nich (por. 18, 14). Tylko Bóg może przebaczyć tak wielkodusznie, jak król z przypowieści (por. 18, 26. 29. 33) i żąda takiego postępowania wśród braci (por. 18, 35). Życie Kościoła jest zwrócone ku Bogu. Władza nad Kościołem ujawnia się w miłości, przebaczeniu, ale i w karze⁷⁷.

Εκκλησία jest wspólnotą wyznającą Jezusa i gromadzącą się w Jego imię: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Jezus jest miejscem obecności Boga wśród ludzi, mieszkaniem Boga wśród swego ludu. Pełni On w wewnętrznej strukturze Kościoła funkcję szczególną. Jest więzią i fundamentem tej wspólnoty. Jest w niej obecny. Jezus głosi podstawowe zasady wewnętrznej struktury Kościoła. Przekazuje prawdziwą wolę Bożą – to, co Mu polecił Ojciec. Jest wzorem dla wszystkich ze względu na swoje przepowiadanie i życie. Patrząc na

⁷⁶ Por. J. KUDASIEWICZ, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 88.

⁷⁷ Por. tamże; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 218; A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne. 2: Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 113nn.

Jezusa, członkowie wspólnoty Kościoła widzą konkretne urzeczywistnienie wymagań Boga⁷⁸.

Ἐκκλησία jest wspólnotą zbudowaną na skale, co oznacza jej trwałość. Będzie ona trwałą tym bardziej, że ma obiecaną obecność Jezusa aż do skończenia świata: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Istotnym momentem dla tej wspólnoty i dla jej przyszłości są wydarzenia: ostatniej wieczerzy, męki, śmierci, zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oraz zesłania Ducha Świętego⁷⁹. Podsumowanie Mateuszowej teologii o Kościele stanowi tekst z Mt 28, 17-20. Słowa z Mt 18, 20 potwierdzają stałą obecność Jezusa w zgromadzeniu chrześcijan.

Według Mateusza ulubionym dla członków wspólnoty jest pojęcie „uczeń”. Chodzi o tych, którzy pełnią wolę Boga. „I wyciągnąwszy rękę ku swoim uczniom, rzekł: «Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką»” (Mt 12, 49n). Wolę Boga Jezus przekazał zwłaszcza w kazaniu na górze (Mt 5). Kryterium rozpoznawczym prawdziwych uczniów Jezusa są czyny miłości. Relacja między uczniem a Jezusem przewyższa nawet związki rodzinne: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien (Mt 10, 37). Cały Kościół jest wspólnotą braterską uczniów⁸⁰.

Ta wspólnota jest skutecznym instrumentem zbawienia. Wzajemne relacje członków Kościoła mają być oparte na idei braterstwa. Realizuje się ona wtedy, gdy panuje atmosfera przebaczenia bez wyniosłości ponad innych. Brak realizowania tej idei w Kościele podważa samą istotę wspólnoty. Tak więc na wewnętrzną strukturę Kościoła wskazują trzy synonimiczne jej określenia: wspólnota synowska, wspólnota uczniów i wspólnota braterska⁸¹.

Królestwo Boże jako główna idea działalności Kościoła w Ewangelii Mateusza

Rzeczywistość królestwa Bożego jako zasadniczy przedmiot nauczania Jezusa Chrystusa zajmuje również ważne miejsce w życiu ludu Bożego Starego Testamentu. Jezus, rozpoczynając działalność publiczną i głosząc

⁷⁸ Por. J. KUDASIEWICZ, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 88n; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 218.

⁷⁹ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 52.

⁸⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., s. 219.

⁸¹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 89n; A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne. 2. Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 112nn; M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne*, dz. cyt., s. 232nn.

królestwo Boże, przepowiadał to, co było zapowiadane. Treść tej rzeczywistości była przekazywana z pokolenia na pokolenie w religijnej tradycji. Jezus nie musiał więc definiować czy szczegółowo wyjaśniać, czym jest królestwo Boże. Mimo to słuchacze Jezusa nie byli dobrze przygotowani na objawienie tej rzeczywistości. Do starotestamentalnej idei królestwa Bożego Jezus wniósł też nowe elementy treściowe⁸².

W Starym Testamencie idea królestwa Bożego jest obecna w świadomości narodu wybranego od najdawniejszych czasów. Trudno ustalić początki tego wyrażenia. Przymuszczalnie było ono używane już w okresie wędrówki narodu wybranego przez pustynię (por. Wj 15, 11. 13. 18). W okresie Starego Testamentu kształtowała się koncepcja, iż odwieczne panowanie Boga, stałe i niezmienne, zrealizuje się kiedyś definitywnie. Jahwe panuje nad światem i przewodzi Izraelowi⁸³.

Nadzieje dotyczące zbawienia narodu wybranego opierały się na obiecanej przez Jahwe pomocy. Była ona potwierdzona doznanymi dobrami i stałą obecnością Boga wśród ludzi. Jahwe pozostawał ze swoim narodem nawet wtedy, gdy ten ostatni okazywał się niewierny. Królewskiej władzy Boga nie pojmowano wyłącznie w odniesieniu do przyszłości. Spodziewano się, że władza Boga i Jego potęga będzie kiedyś czymś stale doświadczanym oraz że uzna ją cały świat⁸⁴.

Pojęcie królowania Boga zakorzeniło się w świadomości narodu wybranego tym bardziej, jak ten lud okazywał wierność swojemu Bogu. Pełne królowanie Boga miało nastąpić dopiero w przyszłości, a jego realizacja miała być dziełem zapowiadanego Mesjasza. Koncepcja królestwa Bożego w Starym Testamencie jest już jednak wyraźnie zarysowana. Nie jest ono jeszcze definitywnie i ostatecznie ustanowione. Ukierunkowanie tej koncepcji na przyszłość stanowi przygotowanie panowania mesjańskiego⁸⁵.

Jezus rozpoczął swą działalność w środowisku, gdzie funkcjonowało pojęcie królestwa Bożego. W mentalności Izraelitów było ono związane z narodową i teokratyczną koncepcją królestwa Izraela. Działalność Jezusa jest rozwinięciem i wypełnieniem religijnego nurtu życia Izraelitów, w którym zapoczątkowana jest i kształtuje się koncepcja jednej, powszechnej religii zbawczej. Stąd można mówić o istnieniu realnej kontynuacji po-

⁸² Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 67.

⁸³ Por. tamże, s. 68; R. DEVILLE, P. GRELOT, *Królestwo*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, dz. cyt., s. 403n.

⁸⁴ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 68.

⁸⁵ Por. tamże.

między Starym a Nowym Przymierzem. Wyraża to Jezus, głosząc prawdę o zbawieniu. Kieruje ją do wszystkich ludzi⁸⁶.

Celem ekonomii zbawczej w Starym Testamencie była zapowiedź i przygotowanie nadejścia Chrystusa, Odkupiciela wszystkich ludzi. Było to jednocześnie przygotowanie do nastania królestwa mesjańskiego (por. Sobór Watykański II, konst. *Dei Verbum*, 15). Przypomina o tym Jezus, ukazując się swoim uczniom po zmartwychwstaniu: „To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was, gdy byłem jeszcze z wami: Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24, 44). W innym miejscu Jezus mówi: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają o Mnie świadectwo” (J 5, 39). Typicznie zostało to oznaczone obrazem, jaki przytacza święty Paweł: „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1 Kor 10, 11)⁸⁷.

W Nowym Testamencie nadchodzi pełnia czasów. W historycznej kontynuacji między Starym a Nowym Przymierzem nastąpiła istotna zmiana. Stary porządek został zastąpiony nowym. Przez akt posłuszeństwa woli Ojca i przez oddanie życia za wszystkich ludzi oraz przez dar otrzymanego od Ojca Ducha Świętego Jezus zawiera Nowe Przymierze. Sprawia ono, że lud Boży otrzymuje nową egzystencję. Izrael przemienia się w nowy lud⁸⁸.

Jest to jedna historia zawarta w związku obydwu Testamentów: Starego i Nowego. Miejszem tej historii jest Kościół. Jest on więzią spajającą historię zbawienia w jeden nurt. Kościół był przygotowywany w Starym Testamencie. Został założony przez Jezusa Chrystusa. Paradoks kontynuacji Starego i Nowego Testamentu tkwi w działalności Jezusa, który głosi szczególnie królestwo Boże. Jest ono zapowiadane w Starym Testamencie. W Nowym zaś ze względu na te zapowiedzi powstaje Kościół Jezusa na ziemi⁸⁹. 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, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie” (Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 2).

⁸⁶ Por. tamże, s. 70.

⁸⁷ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 2, Poznań-Kraków 1999, s. 140.

⁸⁸ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 70.

⁸⁹ Por. tamże, s. 70n.

Apostołowie i członkowie Kościoła pierwotnego żyli na przełomie dziejów. Posiadali świadomość ukształtowaną przez Jezusa, że przyszło królestwo Boże. Zaczęła się nowa epoka. Objawienie w Chrystusie zmieniło stosunek Izraela do Boga. Inne było też spojrzenie na relację Boga do świata pogańskiego. Stary Testament był odczytywany jako zapowiedź przyjścia Chrystusa. W objawieniu starotestamentalnym odczytano wiele cech charakterystycznych wskazujących na osobę Mesjasza⁹⁰.

Owo *novum* historiozbawcze zostało wyrażone w Nowym Testamencie. Pisarze nowotestamentowi dokonywali aktualizacji Starego Testamentu w nowej sytuacji historiozbawczej. Kontrast objawienia Chrystusa i dotychczasowego doświadczenia narodu wybranego stał się punktem wyjścia dla chrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu. Dokonuje tego w sposób szczególny ewangelista Mateusz za pomocą cytatów refleksyjnych. Ów kontrast wyraża się w postaci rozmaitych antytez zawartych w pierwszej Ewangelii. Zwracają one uwagę jej adresatów na nowe elementy w królestwie Bożym⁹¹.

Jezus mówi: „Zaprawdę, powiadam wam: Między narodzonymi z niewiast nie powstał większy od Jana Chrzciciela. Lecz najmniejszy w królestwie niebieskim większy jest niż on” (Mt 11, 11). Jan Chrzciciel należy do starej ekonomii zbawienia. Jezus nazywa go największym z proroków. Jednak najmniejszy w nowym królestwie, mesjańskim, większy jest od niego. Chodzi tu o nową ekonomię zbawienia. Wierni w królestwie Chrystusowym doświadczają owoców zbawczego dzieła Chrystusa. Jan Chrzciciel natomiast nie był jeszcze poddany działaniu tej mocy⁹².

W innym miejscu czytamy: „Bo zaprawdę, powiadam wam: Wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło ujrzeć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli” (Mt 13, 17). Apostołowie znaleźli się w sytuacji wyjątkowej. Jezus uświadomił im, że nawet prorocy i sprawiedliwi Starego Testamentu nie cieszyli się podobnymi przywilejami. Uczynił tu wyraźną aluzję do swoich słów i czynów⁹³. Całe życie i działalność Jezusa przedstawił Mateusz jako wypełnienie zapowiedzi starotestamentalnych. Świadczy o tym ogromna ilość cytatów i aluzji do Starego Testamentu w tej Ewangelii. Mateusz wykorzystał do tego

⁹⁰ Por. tamże, s. 71.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 71.

⁹³ Por. tamże.

interpretację typologiczną. Jest to szczególnie forma rozumienia Starego Testamentu jako zapowiedzi Chrystusa⁹⁴.

Opisując program nauczania Jezusa poświadczony różnymi czynami, cierpieniem, śmiercią i zmartwychwstaniem, Mateusz posługuje się dowodem z Pisma. Służy to do ukazania logicznego i merytorycznego związku pomiędzy dwoma wydarzeniami. Wskazuje jednocześnie na dystans względem Starego Testamentu. Jest w nim zawarta zapowiedź, a to nie to samo, co jej wypełnienie. Typ, figura znaczy mniej niż rzeczywistość, na którą wskazuje. W Łk 24, 32. 45 znajdujemy wzmianki, że Jezus wyjaśniał Pisma swoim słuchaczom⁹⁵.

Nauczanie i przepowiadanie Jezusa zostało ujęte w krótkiej, lapidarnej formule: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1, 15; por. Mt 4, 17; Łk 4, 43). Królestwo Boże jest zasadniczym przedmiotem nauczania i działalności Jezusa. Mateusz odnotował, że Jezus „obchodził całą Galileę, nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie” (Mt 4, 23). Wynika z tego, że problematyka królestwa Bożego zajmowała ważne miejsce w mowach kierowanych przez Jezusa do uczniów i do tłumów. Jeszcze bardziej kategorię określa to Łukasz: „Także innym miastom muszę głosić Dobrą Nowinę o królestwie Bożym, bo na to zostałem posłany” (Łk 4, 43)⁹⁶.

Posyłając wybranych Dwunastu z misją przepowiadania, Jezus daje najważniejszą wskazówkę dotyczącą przedmiotu nauczania. Uczniowie mieli głosić, że „bliskie już jest królestwo niebieskie” (Mt 10, 7). Identyczne polecenie otrzymuje siedemdziesięciu dwóch (por. Łk 10, 9. 11). W perspektywie zbliżającej się śmierci Jezus wyznacza program: „A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo wszystkim narodom” (Mt 24, 14)⁹⁷.

Królestwo Boże jest głównym tematem przypowieści ewangelicznych. Ich celem było zamierzone przez Jezusa pouczenie słuchaczy o potrójnym czasie królestwa Bożego⁹⁸. Przypowieści o chwaście (Mt 13, 24-30), o skarbie, drogocennej perle, sieci, uczynym w Piśmie (ww. 44-52), o gospodarzu winnicy (20, 1n) są charakterystyczne dla myślenia Mateusza. Wskazują one na czas pośredni pomiędzy początkiem królestwa Bożego a jego spełnieniem. Według Mateusza królestwo w fazie pośredniej to miejsce, gdzie żyje się Ewangelią głoszoną przez Jezusa. Ma to zastosowanie od zaistnienia Kościoła. W Mt 13, 38 wierzący członkowie Kościoła są określani mianem

⁹⁴ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 71.

⁹⁵ Por. tamże, s. 71n.

⁹⁶ Por. tamże, s. 77n.

⁹⁷ Por. tamże, s. 79.

⁹⁸ Por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Niepokalanów 1992, s. 20.

„synów królestwa”. Otrzymali ten tytuł dlatego, że żyją według Ewangelii królestwa. W ten sposób Mateusz wyraża tendencję do identyfikowania Kościoła z królestwem Syna Człowieczego⁹⁹.

W przypowieściach zostaje odsłonięty charakter tajemnicy królestwa. Owa tajemnica była wyjawiona najpierw apostołom. To oni są obiektem specjalnego i bezpośredniego nauczania Jezusa. Wiedza o królestwie przeznaczona dla apostołów wskazuje na to, że w ujęciu Ewangelii Mateusza królestwo nabrało pełnego kościelnego wymiaru. Jednak ewangelista nie posuwa się do pełnej identyfikacji królestwa z Kościołem¹⁰⁰.

Pierwsza Ewangelia kanoniczna jest nazywana Ewangelią królestwa Bożego i Kościoła. Jej wewnętrzna struktura posiada sens teologiczny i symboliczny. Mamy w niej do czynienia z efektem przemyślanej refleksji teologicznej Mateusza. Ewangelię otwiera prolog (rozd. 1-2). Po nim zaś następuje opis publicznej działalności Jezusa. Jej sens został wyrażony w słowach: „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 4, 17). Ewangelia Mateusza kończy się epilogiem. Ostatnie słowa Ewangelii stanowią nakaz misyjny skierowany do apostołów: „Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: «Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata»” (Mt 28, 18-20). Zasadniczym tematem Ewangelii Mateusza jest Chrystus i założony przez Niego Kościół¹⁰¹. Autor chce ukazać drogę od królestwa niebieskiego do Kościoła. Inauguracja Kościoła dokona się przez małą wspólnotę zgromadzoną wokół Jezusa.

Prolog w Ewangelii Mateusza obejmuje opis dzieciństwa Jezusa (rozd. 1-2). Epilog zawiera opis męki, śmierci i zmartwychwstania (26-28). Na strukturę dzieła Mateusza składa się jeszcze pięć części: program królestwa (3-7); przepowiadanie królestwa (8-10); tajemnica królestwa (11, 1-13, 52); Kościół pierwocinami królestwa (13, 52-18, 35); wypełnienie się królestwa (19-25). Taka konstrukcja Ewangelii ujawnia teologiczny zamysł autora, który przedstawia stopniowo katechezę o królestwie niebieskim¹⁰².

Mateusz często posługuje się formułą: „królestwo niebieskie”. Jako wydarzenie jest ono przedmiotem nauczania w jego Ewangelii. Potwierdzają

⁹⁹ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 142.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 49.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 47.

¹⁰² Por. tamże, s. 48.

to formuły wstępne do przypowieści¹⁰³. Pierwszy ewangelista dziesięć razy posługuje się formułą: „królestwo niebieskie podobne jest do...” (por. Mt 13, 24, 31, 33, 44, 45, 47; 18, 23; 20, 1; 22, 2). Raz używa czasu przyszłego: „podobne będzie królestwo niebieskie do” (Mt 25, 1). Formuła: „królestwo niebieskie podobne jest do...” wskazuje na to, że to królestwo jest już obecne w świecie. Czeka jednak na swoją pełną manifestację¹⁰⁴.

Po drugiej prośbie modlitwy Pańskiej: „niech przyjdzie królestwo Twoje”, następuje trzecia: „niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie” (Mt 6, 10)¹⁰⁵. Jest ona jakby realizacją i odpowiedzią na drugą prośbę. Chodzi o rozszerzanie już zainaugurowanego na ziemi królestwa Bożego. Wola Boża ma być realizowana na ziemi, tak jak jest realizowana w niebie. Niebo i ziemia są przeciwstawnymi obszarami w odniesieniu do realizacji woli Boga. Na ziemi ścierają się dwa królestwa: Boga i szatana (por. Mt 4, 1-11; 13, 36-43)¹⁰⁶.

Chociaż królestwo Boże nie posiada charakteru wyłącznie doczesnego, to Kościół przybiera pewną postać rzeczywistości ziemskiej. Kościół jest wspólnotą, gdzie królestwo Boże przybywa do ludzi w sposób widzialny. Jest to miejsce, gdzie królestwo Boże realizuje się w historii. Dla Mateusza królestwo niebieskie oznacza dynamiczną rzeczywistość pochodzenia boskiego, która objawia się uczniom i urzeczywistnia w Kościele jako formie prawdziwego Izraela. Prośba z Mt 6, 10 wskazuje, że pełne królowanie Boga nastąpi na końcu czasów¹⁰⁷.

Bóg realizuje zbawcze zamiary wobec człowieka poprzez jednoczenie nieba i ziemi. Teksty z Mt 16, 19 i 18, 18 na temat wiązania i rozwiązywania na ziemi, co odpowiada wiązaniu i rozwiązywaniu również w niebie, sugerują, że niebo niejako schodzi ku ziemi. Mateusz podkreśla w ten sposób odmienną królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa od obiegowych idei królestwa politycznego czy też królestwa w znaczeniu apokaliptycznym. Bóg jednoczy niebo i ziemię. W ten sposób realizuje swoje zbawcze zamiary wobec człowieka.

W teologii Mateusza królestwo niebieskie oznacza rzeczywistość dynamiczną. Pochodzi ono z nieba, objawia się uczniom i stopniowo przybiera formę prawdziwego Izraela – Kościoła. Prawem tego królestwa jest wza-

¹⁰³ Por. J. KUDASIEWICZ, *Formuły wstępne w przypowieściach o Królestwie Bożym*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 117.

¹⁰⁴ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 49.

¹⁰⁵ Por. K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 40n.

¹⁰⁶ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 50.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 146.

jemna służba (por. 18, 12-14) i przebaczenie (por. 18, 21-35). Piotr otrzyma do niego klucze (por. 16, 19). Uczniowie Jezusa będą sędzić dwanaście pokoleń nowego Izraela, co będzie miało miejsce, kiedy Syn Człowieczy zasiądzie ponownie na swoim tronie (por. 19, 28). W tych działaniach zawarty jest zarys konstytucji na użytek społeczności chrześcijańskiej, która powstaje i będzie trwać¹⁰⁸.

Podsumowanie

Słowa streszczające Stare Przymierze: „Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (Kpł 26, 12; por. Ez 37, 27; Za 8, 8), zostały przejęte przez Kościół pierwotny jako urzeczywistniająca się obietnica. Została ona zrealizowana w Ewangelii Nowego Przymierza¹⁰⁹. Chrześcijanie stanowią Resztę – nowe dwanaście pokoleń Izraela. Jest to lud, który ma stworzyć doskonałą Bożą społeczność¹¹⁰. Kościół jest na służbie królestwa Bożego. Ono już teraz działa w Kościele. W pełni objawi się jednak dopiero w czasach ostatecznych¹¹¹. Kościół jest fazą wstępną, przygotowaniem i reprezentacją przyszłego królestwa Bożego¹¹².

Królestwo Boże głoszone przez Jezusa Chrystusa nabiera nieznanych dotąd cech i elementów, innych niż te, zawarte w odnajdywanych podobieństwach i sugestiach ze Starego Testamentu. Jest ono dobrem najwyższym. Wszystko inne winno być mu podporządkowane. Jezus wyklucza polityczną formę królestwa Bożego. Nie jest ono uzależnione od żadnego politycznego porządku. Nie jest ono ani polityczne, ani elitarne. Jego bramy są otwarte dla wszystkich. Przynależność etniczna czy rasowa nie ma żadnego znaczenia. W dziedziczeniu królestwa istotna jest odpowiedź dana na wezwanie do nawrócenia (Mt 21, 43; por. Mk 12, 1-9)¹¹³.

Królestwo Boże ma ze swej istoty wzrastać i obejmować swoim zasięgiem powierzchnię ziemi. W związku z tym Chrystus ustanowił Kościół, aby być obecnym w swoim królestwie. Królestwo Boże potrzebuje w tym okresie pośrednim organizacji, aby był możliwy jego rozwój, aby mogło docierać swoją mocą do wszystkich ludzi. Jest tu widoczny misyjny charakter Kościoła. Jego zadanie dotyczące teraźniejszości i przyszłości wyznacza natura królestwa¹¹⁴.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 51.

¹⁰⁹ Por. J. SZLAGA, *Chrystus i Apostołowie jako fundament Kościoła*, art. cyt., s. 128.

¹¹⁰ Por. L. STACHOWIAK, *Od „zgromadzenia Jahwe” do Kościoła. Elementy eklezjalne w Starym Testamencie*, [w:] *Kościół w świetle Biblii*, dz. cyt., s. 20.

¹¹¹ Por. S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 85.

¹¹² Por. W. J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, dz. cyt., s. 420.

¹¹³ Por. A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, dz. cyt., s. 72.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 142n.

Królestwo głoszone przez Jezusa ma charakter wewnętrzny i niewidzialny. Nie można go jednak zredukować tylko do tego aspektu. Kościół zbudowany na fundamencie apostołów jest ziemską, widzialną fazą królestwa Bożego. W nim jest przygotowywane definitywne spełnienie się królestwa przy powtórny przyjsciu Chrystusa. Królestwo niebieskie, które zostało zainaugurowane na ziemi przez Jezusa, realizuje królowanie Boga. Kościół to czas wzrostu królestwa Bożego. Ujawnia się ono i realizuje w Kościele. Królestwo Boże już jest w Kościele, a jednocześnie nie ma go jeszcze w całej pełni¹¹⁵.

Obecnie Kościół żyje w czasach ostatecznych. Jest więc szczególnie widoczne napięcie między „już” a „jeszcze nie” tej wspólnoty ludzi z Bogiem. W Kościele jest już obecny Duch Syna, którego Bóg zesłał do ludzkich serc: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!” (Ga 4, 6). Jest to jednak dopiero początek wspaniałości, która ma nadejść. Chodzi o to, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9). Pełnia owej wspaniałości nadejdzie na końcu czasów. W czasach eschatologicznych społeczność założona przez Chrystusa dostąpi uchwalenia (por. Ap 21). Ostateczny kształt nada nowej wspólnocie dopiero paruzja Chrystusa¹¹⁶.

Kielce

DARIUSZ ADAMCZYK

Summary

The connotations of the Old Testament Idea of The Rest of Israel in reference to the Church from the Gospel according to Saint Matthew

The idea of The Rest of Israel contained in Old Testament unites with the idea of the judgment and punishment. However thanks to God's mercy there takes place the conversion, which should lead to the constitution of The Holy Rest. This idea speaks about the Righteous, who will survive Jehovah's punishment, that means who will accept the religious attitude towards Messiah. This new population will not be connected with the society of one nation only. It will be the New Israel, in the qualitative regard to the eschatological society, living in friendship with God. Jesus witnesses by his live and activity about the possibility of the realization of the Messianic forecasts from the Old Testament. Instead of the unfaithful Israel appears new God's nation, the Jesus' Church. The rejection of Jesus will mean the loss of the exclusive right of Israel to be the God's nation. The new nation, which will be plentiful of the fruits of The Heavenly Kingdom will be endowed with this privilege .

The Church in the Gospel according to Saint Matthew was presented in comparison to the Israeli nation; it illustrates the contrast in relation to the former, unfaithful nation. However there exists the connection between Israel in The Old Testament, and The Jesus' Church. The new God's nation appears on the base of the former Jewish national and religious community. Therefore this church is rather the continuation of the former Israel. The true Israel observed the Jesus' teachings. The new God's nation deserves to be called the real Israel with regard

¹¹⁵ Por. E. OZOROWSKI, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 59.

¹¹⁶ Por. J. SZLAGA, *Chrystus i Apostołowie jako fundament Kościoła*, art. cyt., s. 128.

to the unification of its members with God by the baptism and obedience before God. The Church is both the actualization and the realization of the Heavenly Kingdom on earth. Saint Peter is the foundation of the new Messianic nation. His task is to lead man to the God's Kingdom, which is also the main idea of the activity of the Church. It is the dynamic reality, which will be fully manifested in the final times. The Christians are The New Rest. It is the people, whose task consists in the creation of the new perfect God's nation.

ks. Marek Kluwak

Znaczenie i ranga obchodzenia rocznicy poświęcenia kościoła w dniu dedykacji

Analiza kalendarzy liturgicznych poszczególnych diecezji wskazuje na pewną słabość dotyczącą wprowadzenia i celebrowania rocznicy poświęcenia kościoła zgodnie z obowiązującymi normami i przepisami wskazanymi w nowym *Kalendarzu diecezji polskich* zatwierdzonym 29 lipca 1999 roku.

Pomimo upływu pięciu lat obowiązywania tego dokumentu obchód rocznicy poświęcenia kościoła nie znalazł odpowiedniego zrozumienia i wprowadzenia w życie w poszczególnych Kościołach lokalnych. O ile w każdej diecezji w ostatnią niedzielę października obchodzi się uroczystość rocznicy poświęcenia kościoła, o tyle nieliczne kalendarze miejscowe przypominają, że w kościołach, w których data poświęcenia jest znana, taki obchód powinien być celebrowany nie w ostatnią niedzielę października, ale w dzień poświęcenia lub w najbliższą niedzielę przypadającą po tym dniu, jeżeli nie stoi to w sprzeczności z punktem 5 ogólnych norm roku liturgicznego i kalendarza.

Do właściwego spojrzenia i przedstawienia rangi tej uroczystości oraz uniknięcia nieporozumień pomocne będzie omówienie uroczystości poświęcenia kościoła w kilku aspektach: historycznym, terminologii, obowiązujących norm i przepisów liturgicznych, właściwego zrozumienia treści teologicznych uroczystości, a także przeżywania i poprawnego celebrowania tajemnicy poświęcenia kościoła.

Rys historyczny

Uroczysty obchód rocznicy poświęcenia kościoła swoimi korzeniami jest mocno utwierdzony w historii i tradycji Kościoła. Jak mówił papież Paweł VI, zwyczaj obchodzenia uroczystości konsekracji Kościoła zalicza się do najbardziej starodawnych w dziejach kultu katolickiego¹. Kościół antyczny oprócz kultu męczenników, rocznicy wyboru i święceń biskupich mocno

¹ PAWEŁ VI, *Przemówienie podczas Audiencji generalnej (17 XI 1965)*, [w:] PAWEŁ VI, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 1, Kraków 1970.

podkreślał rocznicę dedykacji kościoła. W kontekście tym mówiono o *dies natalis* – dniu narodzin kościoła². Z tamtego czasu zachowały się niestety nieliczne wzmianki. Do jednych z nich zaliczamy *Itinerarium Egeriae*, które mówi o obchodach dedykacji jerozolimskich bazylik Zmartwychwstania i Męki, wiążąc je ze świętem podwyższenia krzyża. Egeria święto poświęcenia kościoła określa mianem „Dni Eucenii”: „Dniami Eucenii [dedykacji] są te dni, w których święty kościół stojący na Golgocie, zwany Martyrium, poświęcony został Bogu. Także święty kościół znajdujący się w Anastasis, to jest w miejscu, gdzie Pan po męce zmartwychwstał, tego samego dnia został Bogu poświęcony. Rocznica poświęcenia tych świętych kościołów jest obchodzona z całą czcią, bo i Krzyż znaleziono tego samego dnia”.

Pomimo że autorka wspomina o krzyżu, wiążąc uroczystość z rocznicą odnalezienia tej cennej relikwii, to jednak główny akcent położony jest na poświęcenie kościoła, a nie na oddanie czci relikwiom krzyża.

Obchody rocznicy poświęcenia kościołów w opisie Egerii trwają osiem dni, gromadząc liczne tłumy wiernych, mnichów i biskupów. Charakteryzują się także wielką podniosłością i uroczystym charakterem. Podczas tych dni w sposób szczególny przyodziewa się świątynie. Obchody przypominają swoją podniosłością świętowanie Paschy i Epifanii³.

Kolejne źródło *Martyrologium Hieronima* wspomina o święcie dedykacji kościoła w związku z wzniesionymi w V wieku w Rzymie bazylikami: Matki Bożej, św. Piotra w Okowach, św. Michała i św. Wawrzyńca.

Przez Rzym święto poświęcenia kościoła rozpowszechniło się po całym zachodzie. Duże znaczenie miały przy tym święta poświęcenia bazyliki na Lateranie, bazyliki Apostołów Piotra i Pawła oraz bazyliki Santa Maria Maggiore. Nie tylko jednak w sposób uroczysty obchodzono rocznicę poświęcenia bazylik rzymskich i kościołów katedralnych. Także kościoły wspólnot lokalnych zgodnie z zaleceniami Synodu w Moguncji z 813 roku obchodziły *anniversarium dedicationis* jako święta obowiązkowe. Dopiero w XVI wieku ze względu na nieznaną datę poświęcenia poszczególnych kościołów zaczęto zabiegać o wprowadzenie zbiorowego święta obejmującego wszystkie świątynie danego obszaru⁴.

Jak więc widzimy, rocznica poświęcenia kościoła jako samodzielna uroczystość obchodzona w dniu dedykacji, a nie zbiorowe święto wszystkich kościołów bardziej obecna jest w historii i praktyce liturgicznej Kościoła. Obchód zbiorowy, w którym wszystkie kościoły celebrować rocznicę poświę-

² B. NADOLSKI, *Liturgia*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 123.

³ Por. A. MATUSZEWSKI, *Rok liturgiczny w świetle „Itinerarium Egeriae”* (cz. 2), „Anamnesis” 37 (2004).

⁴ Por. M. KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 693-694.

cenia, wynikał z nieznamomości dat dedykacji poszczególnych świątyń, a nie z tradycji lub teologicznych uzasadnień.

Możemy zatem stwierdzić, że pierwszeństwo powinien mieć obchód rocznicy poświęcenia w dniu dedykacji i ten dzień powinien być szczególnie zaakcentowany w lokalnej wspólnotcie.

Terminologia

Dla uniknięcia błędów i nieporozumień bardzo ważną sprawą jest stosowanie odpowiedniego nazewnictwa. Problem terminologii dotyczącej interesującego nas tematu podjął ks. Marian Pisarzak w artykule *Błogosławieństwo i poświęcenie kościoła. W trosce o właściwy język liturgiczny*⁵. W związku z tym postaramy się tylko o skrótowe przypomnienie i ukazanie tematu. Interesować nas będą cztery terminy: „błogosławieństwo”, „konsekracja”, „poświęcenie” i „dedykacja”.

Definicję błogosławieństwa w liturgii podaje *Encyklopedia katolicka*, stwierdzając: błogosławieństwo – „formuła słowna połączona z gestem lub znakiem liturgicznym, zawierająca prośbę o uświęcające działanie i użyczenie dobrodziejstwa Boga; określony ryt, sprawowany przez uprawnionego szafarza, który osoby lub rzeczy poświęca dla służby liturgicznej albo który wyprasza dla nich dobra duchowe lub materialne. Błogosławieństwo stanowi główną część sakramentaliów, a nawet utożsamia się z nimi”⁶.

Definicja wymienia także rodzaje błogosławieństw: błogosławieństwo we mszy świętej, Najświętszym Sakramentem, osób i rzeczy. W błogosławieństwie rzeczy definicja mówi o błogosławieństwach związanych z rokiem liturgicznym: palmy, popiół, a także o błogosławieństwie szat, kielicha, pateny, nie wspominając jednak o kościele.

Analizując definicję możemy stwierdzić, że obrzęd poświęcenia kościoła jest w szerokim znaczeniu pewną formą błogosławieństwa, ale nie utożsamia się z nim. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza nawet, że przykładem błogosławieństwa przedmiotów jest poświęcenie kościoła lub ołtarza⁷. Polskie tłumaczenie katechizmu wprowadza w związku z tym

⁵ M. PISARZAK, *Błogosławieństwo i poświęcenie kościoła*, „Anamnesis” 37 (2004).

⁶ *Encyklopedia katolicka*, pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, t. 2, Lubin 1976, k. 684.

⁷ „Niektóre błogosławieństwa mają charakter trwały; ich skutkiem jest poświęcenie pewnych osób Bogu oraz zastrzeżenie pewnych przedmiotów i miejsc do użytku liturgicznego. Wśród błogosławieństw osób – których nie należy mylić ze święceniami sakramentalnymi – znajduje się błogosławieństwo opata lub ksieni klasztoru, konsekracja dziewic i wdów, obrzęd profesji zakonnej i błogosławieństwo dla pełnienia pewnych posług w Kościele (lektorów, akolitów, katechetów itp.). Jako przykład błogosławieństwa dotyczącego przedmiotów można

pewną niezręczność. Trudno bowiem kościół lub ołtarz nazwać przedmiotem. Możemy je najwyżej rozpatrywać w aspekcie błogosławieństwa rzeczy, ale nie przedmiotów. Poza tym błogosławieństwo przesuwa się bardziej w kierunku sakramentaliów, a nie sprawowania liturgii, jakim niewątpliwie jest obrzęd poświęcenia kościoła.

W ten sposób rozumiane błogosławieństwo może odnosić się do obrzędu pobłogosławienia placu, na którym ma być wzniesiony kościół, czy też samych początków budowy, kiedy wmurowywany jest kamień węgielny.

Kwestię tę wyjaśnia i porządkuje wprowadzenie teologiczne do poszczególnych obrzędów zawarte w *Pontyfikale rzymskim*. We wprowadzeniu do obrzędu położenia kamienia węgielnego lub rozpoczęcia budowy kościoła wyraźnie mówi się o błogosławieństwie. *Pontyfikał rzymski* jednoznacznie odróżnia obrzęd poświęcenia od obrzędu błogosławieństwa kościoła. Czytamy w nim:

– „jeżeli kościół powstaje jako budynek przeznaczony wyłącznie i na stałe do gromadzenia się ludu Bożego i sprawowania liturgii, wypada poświęcić go Bogu w uroczystym obrzędzie, stosownie do starożytnego zwyczaju”⁸;

– „oratoria, kaplice i budynki sakralne, które ze względu na szczególne okoliczności tylko czasowo przeznaczone są do sprawowania służby Bożej, należy pobłogosławić”⁹.

Jeżeli zatem budynek kościoła przeznaczony jest na stałe do kultu, należy go poświęcić, jeżeli tylko czasowo – pobłogosławić.

Dedykacja (*dedicatio*) wskazuje na akt religijny wyłączenia miejsca z użytku świeckiego i przeznaczania go do celów kultycznych: na chwałę Bożą i dla stworzenia odpowiednich warunków do gromadzenia się wspólnoty chrześcijańskiej na służbę Bożą. W konsekwencji każdy kościół jako budynek stanowi dom Boga i zarazem dom ludu Bożego¹⁰.

Poświęcenie możemy rozpatrywać w dwóch aspektach: jest to obrzęd oddania Bogu osoby, rzeczy lub miejsca z jednoczesnym wyłączeniem ich z pospolitej użyteczności lub zwykłego przeznaczenia oraz konsekracja, właściwie konsekracja eucharystyczna, która zarezerwowana jest do rzeczywistości mszy świętej.

Dedykacja zawiera się w definicji poświęcenia, które jest terminem o wiele szerszym. Konsekracja zaś będąc rodzajem poświęcenia w liturgii wy-

wymienić poświęcenie kościoła lub ołtarza, błogosławieństwo świętych olejów, naczyń i szat liturgicznych, dzwonów itp.” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1672)

⁸ *Pontyfikał rzymski: Wprowadzenie do Obrzędu poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, nr 2.

⁹ Tamże: *Wprowadzenie do Obrzędu błogosławieństwa kościoła*, nr 1.

¹⁰ Por. M. PISARZAK, *Błogosławieństwo i poświęcenie kościoła*, art. cyt.

raża rzeczywistość eucharystyczną i nie powinna być odnoszona do obrzędu poświęcenia kościoła. Wyraźnie widzimy to w księgach liturgicznych, które nie stosują terminu konsekracja w odniesieniu do biskupa, prezbitera czy diakona, ale mówią o święceniach, a w przypadku kościoła – o poświęceniu.

Z pomocą przychodzi nam także Kodeks prawa kanonicznego, który w kan. 1217 § 1 stanowi: „Po należytych zakończeniu budowy, należy nowy kościół możliwie najszybciej poświęcić lub pobłogosławić z zachowaniem przepisów świętej liturgii”. W łacińskim tekście kanonu zastosowano słowo *dedicatio*, a nie *consecratio*¹¹.

Dla porządku w języku liturgicznym należałoby zatem trzymać się terminologii, w której błogosławieństwo odnosi się do osób i rzeczy. Nie wyraża jednak rzeczywistości, jaką jest obrzęd ofiarowania na stałe kościoła Bogu.

Poświęcenie natomiast jest oddaniem budynku kościoła na wyłączną własność Bogu. W tym przypadku również termin dedykacja będzie miał takie samo znaczenie. Konsekracja zaś dotyczy rzeczywistości eucharystycznej, opisując przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa.

W związku z tym właściwym terminem na określenie interesującego nas obchodu jest rocznica poświęcenia lub rocznica dedykacji kościoła.

Dlatego też należy unikać określeń rocznica „błogosławieństwa” czy też „konsekracji” kościoła, aby nie zaciemniać prawdy i nie wprowadzać nieuprawnionej wieloznaczności w języku liturgicznym.

Obowiązujące przepisy

Normy i wskazania dotyczące rocznicy poświęcenia kościoła zawarte są w *Kalendarzu diecezji polskich* zatwierdzonym 29 lipca 1999 roku oraz w normach ogólnych roku liturgicznego i kalendarza. Wskazują one wyraźnie, że rocznica poświęcenia kościoła miejscowego, w którym data poświęcenia jest znana, powinna być obchodzona w dniu dedykacji, nie zaś w ostatnią niedzielę października.

Całościowego zebrania tych przepisów dokonał Krystian Kletkiewicz w artykule *Rocznica poświęcenia kościoła*¹². Autor przedstawia przepisy dotyczące rocznicy w dniu poświęcenia kościoła katedralnego i własnego kościoła oraz rocznicy poświęcenia w ostatnią niedzielę października. W naszych rozważaniach skupimy się na pierwszym aspekcie, czyli rocznicy poświęcenia w dniu dedykacji.

¹¹ „Aedificatione rite peracta, nova ecclesia quam primum dedicetur aut saltem benedicatur, sacrae liturgiae legibus servatis” (can. 1217 § 1).

¹² K. KLETKIEWICZ, *Rocznica poświęcenia kościoła*, „Anamnesis” 39 (2004).

Przepisy wskazują, że jeżeli w katedrze celebrowana jest rocznica poświęcenia, to obchód ten ma rangę uroczystości. Także wszystkie kościoły w diecezji obchodzą rocznicę poświęcenia katedry, ale w randze święta. Normy liturgiczne zalecają, aby uroczystością w kościele katedralnym przewodniczył biskup diecezjalny, w koncelebrze z kapitułą kanoników lub radą kapłańską przy uczestnictwie jak największej liczby wiernych¹³. W tym dniu używa się w katedrze w liturgii następującego formularza mszalnego: rocznica poświęcenia katedry – uroczystość, kolor szat: biały, msza w rocznicę poświęcenia własnego kościoła, s. 2”, chwała, wierzę, I prefacja na rocznicę poświęcenia kościoła nr 51, s. 208*, w modlitwie eucharystycznej I-III wspomnienie tajemnicy dnia, czytania do wyboru z t. VI, s. 20-39, można odmówić uroczyste błogosławieństwo nr 25, s. 393; w pozostałych kościołach: rocznica poświęcenia katedry – święto, kolor szat: biały, msza w rocznicę poświęcenia innego kościoła, s. 3”, II prefacja na rocznicę poświęcenia kościoła nr 52, s. 210*, czytania do wyboru z t. VI, s. 20-39.

Natomiast jeżeli wspólnota lokalna obchodzi rocznicę poświęcenia własnego kościoła, korzysta z pierwszego formularza niezależnie od tego, czy celebryje tę uroczystość w dniu dedykacji, czy też w ostatnią niedzielę października.

Wyjaśnienia wymaga niezrozumienie i nieprzestrzeżenie obchodu poświęcenia w dniu dedykacji. Błędy w interpretacji przepisu dotyczącego daty obchodu poświęcenia własnego kościoła wynikają zapewne, jak zauważa Letkiewicz, z oparcia się przede wszystkim na wskazaniach *Kalendarza dla diecezji polskich* zatwierdzonego 16 października 1974 roku, który przy ostatniej niedzielę podawał jedynie, że uroczystość poświęcenia obchodzona jest w kościołach poświęconych poza katedralnymi, natomiast kalendarz zatwierdzony 29 lipca 1999 roku doprecyzował to sformułowanie, wskazując, że chodzi o kościoły, których data poświęcenia nie jest znana. Błąd zatem dotyczy nieznamości nowego kalendarza i opierania się podczas redakcji kalendarzy lokalnych na starym wydaniu.

Treści teologiczne

Znaczenie i wymowa poświęcenia kościoła i celebrowania rocznicy tego wydarzenia jest tak wielka, że nie sposób jej pominąć czy też bagatelizować.

Wskazują na to już same teksty, których używa się podczas obrzędu. Modlitwa namaszczenia i poświęcenia rozpoczyna się od wezwania do modlitwy *Litanią do wszystkich świętych*. Już tu zaznacza się, że to ludzkie

¹³ Por. *Pontyfikał rzymski*: Wprowadzenie do *Obrzędu poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., nr 26.

serca są świątynią duchową Boga. W modlitwie poświęcenia wskazane jest, że budynek kościoła zostaje oddany Bogu na wyłączność i na zawsze. Jednak nie sam budynek stoi w centrum, ale misterium Kościoła jako oblubienicy, dziewicy i matki, którego znakiem jest ta świątynia. Modlitwa ukazuje, że istotą jest tu Kościół zbudowany z żywych kamieni, który stoi na fundamencie apostołów i którego kamieniem węgielnym jest sam Jezus Chrystus¹⁴.

W konstrukcji każdego budynku fundamenty są czymś najważniejszym. Jako kamień węgielny Bóg wybiera kamień trwały (por. Hbr 13, 8). Tym kamieniem jest Jezus Chrystus (por. 1 Kor 3, 11; Rz 9, 33; 1 P 2, 6). W obrzędzie poświęcenia kościoła Zbawiciel jest skałą duchową, z której wypływa woda żywa. Dla wiernych czerpanie ze źródła, którym jest Chrystus, oznacza zatem pozostać żywą ofiarą, żywym ołtarzem jak sam Zbawiciel. Woda żywa, która wypłynęła z boku Chrystusa (por. J 12, 32-34), s pływa na tych, którzy są w Nim zanurzeni¹⁵.

Kościół wzrasta i żyje w ludzkich sercach, gdyż to wierni są żywymi kamieniami Kościoła. Wierni tworzą żywe kamienie budynku świętego, którego sam Syn Boży jest kamieniem węgielnym. Zanurzyć się w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dla chrześcijan oznacza przede wszystkim pozostać członkiem Jego Ciała. W ten sposób wierni stają się częścią domu Bożego. Każdy osobście i jako wspólnota zostaje świątynią Ducha Świętego¹⁶.

Namaszczenie ołtarza i ścian kościoła wyraża tajemniczy związek Chrystusa i Kościoła. Okadzenie podkreśla, że ta świątynia, która napełnia się wonią kadzidła, ma obrazować Kościół, który promieniuje świętością Chrystusa. Oświetlenie kościoła i ołtarza symbolizuje Chrystusa prowadzącego wszystkich do poznania pełnej prawny

Wskazania dotyczące celebracji

Do właściwego przeżycia uroczystości poświęcenia kościoła należy przygotować całą wspólnotę przede wszystkim w sposób duchowy, zwracając uwagę na aspekt wewnętrzny. Odpowiednie uwrażliwienie powinno zaowocować potrzebą przemiany serca oraz głębszego odczytania prawdy o łączności i zjednoczeniu w ramach wspólnoty, którą tworzy Kościół, a co za tym idzie pragnienia pełnej jedności poprzez komunie św.

Również elementy zewnętrzne odgrywają dużą rolę, dlatego wskazane jest, aby odpowiednio przystroić kościół, ozdabiając go (jeżeli pozwala

¹⁴ Por. modlitwa poświęcenia z *Obrzędów poświęcenia kościoła i ołtarza*.

¹⁵ Por. T. SYCZEWSKI, *Teologia obrzędu poświęcenia kościoła i ołtarza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (2003), s. 202.

¹⁶ Por. tamże, s 204.

na to okres liturgiczny) świeżymi kwiatami, gdyż używanie sztucznych jest zabronione. Także przy zacheuszkach, czyli miejscach namaszczenia ścian, zapala się w tym dniu świece. Należy tu wprowadzić pewne uściślenie. Zacheuszkami nie są świece zapalane w miejscach namaszczenia, ale płytki czy też klocki z symbolicznym krzyżykiem wmurowywane w ściany wewnętrzne kościoła. Mogą nimi być także namalowane na ścianie znaki krzyża. W czasie obrzędu poświęcenia namaszcza się olejem krzyżma cztery lub dwanaście takich miejsc.

Ze względu na rangę obchodu rocznicy poświęcenia kościoła zaleca się, aby celebra mszy świętej w tym dniu miała charakter uroczysty. Wyraża się to także przez przygotowanie pełnego zespołu liturgicznego; użycie podczas celebry kadzidła i akolitek; włączenie do liturgii osób świeckich, które powinny podawać intencje modlitwy wiernych, brać udział w procesji z darami czy też wykonywać funkcję psalterzysty¹⁷; również poprzez aktywny udział wszystkich grup istniejących w parafii, szczególnie zaś chóru i scholi¹⁸. Istotnym elementem uroczystej celebry jest odpowiednie przygotowanie śpiewów, które są integralną częścią liturgii, a nie tylko ozdobnikiem¹⁹.

Po głównej mszy świętej powinna zostać urządzona procesja eucharystyczna. Przy czym należy pamiętać, że w procesjach, w czasie których celebrians niesie Najświętszą Eucharystię poza kościół wśród uroczystych obrzędów i śpiewów, lud chrześcijański składa publiczne świadectwo swej wiary i pobożności wobec Najświętszego Sakramentu. Biskup diecezji, uwzględniając współczesne warunki, powinien osądzić, czy jest rzeczą stosowną odbyć procesję oraz określić czas, miejsce i porządek procesji, aby mogła się odbyć z godnością i bez ujmy czci należnej Najświętszemu Sakramentowi (KTE 77).

Ogólnie przyjęła się zasada, że w każdej diecezji biskup zezwala na następujące procesje:

- w Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej i w ciągu siedmiu następných dni dawnej oktawy;
- w Wielkanoc jako procesja rezurekcyjna;
- w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa;
- w uroczystości odpustowe i w rocznicę poświęcenia kościoła;

¹⁷ Por. *Psalterzysta*, [w:] I. PAWŁAK, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2001, s. 239-244.

¹⁸ Por. *Rola i zadania scholi i chóru w świetle przepisów liturgicznych*, [w:] I. PAWŁAK, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, dz. cyt., s. 244-261.

¹⁹ Por. Instrukcja Episkopatu Polski *O muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, [w:] A. FILABER, *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, Warszawa 1997, nr 4.

– na zakończenie całodziennej lub nocnej adoracji Najświętszego Sakramentu.

Odnośnie do procesji w rocznicę poświęcenia kościoła zastosowanie mają takie same przepisy i wskazania, jak przy procesji w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej. Procesja powinna zakończyć się odśpiewaniem *Te Deum* i błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem.

Wnioski

To krótkie opracowanie pozwala nam na wyciągnięcie następujących wniosków:

– przesłanki historyczne i tradycja liturgiczna kościoła opowiadają się za obchodzeniem rocznicy poświęcenia w dniu dedykacji;

– właściwym terminem na określenie tej rzeczywistości jest „poświęcenie” lub „dedykacja” kościoła, przy czym w języku polskim bardziej powszechny jest termin „poświęcenie”;

– zgodnie z normami i wskazaniem *Kalendarza dla diecezji polskich* rocznica poświęcenia powinna być sprawowana w dniu dedykacji po uwzględnieniu punktu 5 ogólnych norm roku liturgicznego i kalendarza;

– odpowiednie zrozumienie uroczystości pozwala nam odkryć bogactwo treści teologicznych wskazujących na Kościół jako rzeczywistość niewidzialną i sakramentalną;

– podkreślenie znaczenia i rangi obchodu wymaga uroczystej celebry, zaakcentowania miejsca namaszczenia ścian kościoła przez zapalenie światła przy zacheuszkach oraz odpowiednią dekorację i wystrój całego kościoła. Wskazane jest też użycie uroczystego błogosławieństwa i urządzenie po głównej mszy świętej procesji eucharystycznej.

Lublin

KS. MAREK KLUWAK

Riassunto

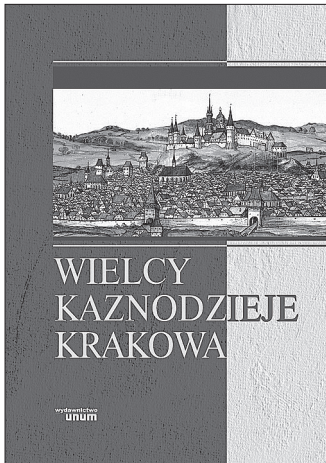
Il significato e rango di celebrare l'anniversario della dedicazione della chiesa nel giorno della dedicazione

La solennità della Dedicazione della chiesa, secondo le norme liturgiche, dovrebbe essere celebrata nel giorno in cui si è svolta la celebrazione del rito stesso e non nell'ultima domenica di ottobre. La soprannominata regola riguarda le chiese di cui si conosce il giorno preciso della dedicazione.

Per capire meglio il senso di questa solennità dobbiamo utilizzare i termini precisi e adeguati. Soprattutto bisogna evitare il termine errato “consacrazione”, usando la parola “dedicazione”.

La celebrazione stessa dovrebbe svolgersi in modo solenne, con il complesso liturgico completo, con la processione eucaristica fuori la chiesa e con la manifestazione dei punti dell'unzione delle mura sulla chiesa.

NOWOŚĆ!



Wielcy kaznodzieje Krakowa

pod redakcją ks. Kazimierza Panusia

558 stron · format 16,5 × 23,5 mm
oprawa twarda · cena **32 zł**

Podjmując lekturę tej książki, Czytelnik spotyka się z wielkimi kaznodziejami Krakowa. Ich głos kształtował w znaczący sposób oblicze podwawelskiego grodu. Wnosili oni w życie Krakowa swą niepowtarzalną osobowość, swój kaznodziejski charyzmat, właściwe sobie doświadczenie Boga przenikające wszystkie

ich kazania, troskę o dobro duchowe słuchaczy. Z imponującego grona mistrzów ambony w niniejszej księdze przybliżono 25 postaci. Na ucztę słowa Bożego głoszonego pod krakowskim niebem zaprasza najpierw **Stanisław ze Skarbimierza**, pierwszy rektor Akademii Krakowskiej. Dalej zaprezentowana została działalność kaznodziejska wybitnych obrońców ortodoksji katolickiej z czasów reformacji: **ks. Piotra Skargi SI** i **Hieronima Powodowskiego**. Wyjątkowo bogato zastawiony jest stół słowa Bożego przez wielkich mistrzów siedemnastowiecznej ambony, takich jak: **Walerian Gutowski OFMConv.**, dominikanie **Jacek Mijakowski** i **Fabian Birkowski**, **ks. Szymon Starowolski** i **Andrzej Kochanowski OCD**. Osiemnastowieczne kaznodziejstwo krakowskie ilustruje **Cyprian Sapecki OP**, **Antoni Węgrzynowicz OFMRef.**, oraz dwaj franciszkanie konwentualni **Fortunat Łosiewski** i **Kasjan Korczyński**. Krakowskie kaznodziejstwo burzliwej epoki porozbiorowej przybliża działalność **ks. Józefa Wincentego Łańcuckiego**, **ks. Zygmunta Goliana**, **bpa Józefa Sebastiana Pelczara** (dzisiaj już świętego), **ks. prof. Władysława Chotkowskiego** oraz **Wacława Nowakowskiego OFMCap.** We współczesnym świecie głosiciele słowa Bożego wciąż odgrywają znaczącą rolę. Świadczą o tym również dokonania dwudziestowiecznych kaznodziejów Krakowa: sługi Bożego **Bernarda Łubieńskiego CSsR**, biskupów **Edwarda Komara** i **Jana Pietraszki**, **ks. prof. Józefa Tischnera**, a przede wszystkim **kard. Karola Wojtyły** – papieża Jana Pawła II. Spotkanie z wielkimi mistrzami krakowskiej ambony ułatwia załączony do każdej sylwetki, reprezentatywny dla niej tekst kaznodziejski. Są to niejednokrotnie prawdziwe perły kaznodziejskiej literatury.

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM · ul. Kanonicza 3 · 31-002 Kraków
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: unum@ptt.net.pl

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

Tomasz Maria Dąbek OSB

3. Walne Zebranie Stowarzyszenia Bibliistów Polskich i 44. Sympozjum Bibliistów Polskich (Kalisz, 19-21 września 2006)

Tegoroczne Sympozjum Bibliistów Polskich odbyło się w Kaliszu. Gospodarz miejsca bp dr Stanisław Napierała powitał serdecznie zebranych podczas kolacji, przed którą odbyło się zebranie zarządu Stowarzyszenia Bibliistów Polskich, a po niej o godz. 19.00 walne zebranie Stowarzyszenia. Przewodniczący ks. prof. Waldemar Chrostowski wspomniał na nim zmarłych członków, przede wszystkim o. prof. Augustyna Jankowskiego OSB i omówił działanie stowarzyszenia w minionym roku. Podziękował biskupowi prof. Zbigniewowi Kiernikowskiemu za finansowe wspieranie prac towarzystwa, zwłaszcza wydania przez Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego dzieła zbiorowego *Joannes Paulus II – in memoriam. Księga Pamiątkowa Stowarzyszenia Bibliistów Polskich ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II*.

Skarbnik ks. prof. Tomasz Jelonek złożył sprawozdanie dotyczące majątku SBP, które w głosowaniu zostało przyjęte. Nadano członkostwo honorowe STB ks. prof. Józefowi Kudasiewiczowi, który w bieżącym roku kończy 80 lat życia. Przez głosowanie przyjęto też regulamin członkostwa zwyczajnego SBP. Dyskutowano nad projektami członkostwa stowarzyszono-ego i regulaminu wyboru zarządu.

Sympozjum rozpoczęło się mszą świętą 20 września o 7.30 w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem metropolity poznańskiego abpa dra Stanisława Gądeckiego.

Podczas I sesji ks. prof. Waldemar Chrostowski wygłosił referat *Kościół i Biblia* omawiając wartość i ograniczenia metody historyczno-krytycznej; ks. dr Waldemar Linke CP w komunikacie przedstawił problem natchnienia Księgi Tobiasza. Po dyskusji na temat metod i sposobów podejścia do Biblii w nauce i duszpasterstwie była krótka przerwa na kawę. W czasie tej i następnych przerw można było nabywać nowe, interesujące pozycje z zakresu nauk biblijnych i duszpasterstwa biblijnego.

II sesja nosiła tytuł *Dzień słowacki*. Złożyły się na nią trzy wystąpienia: ks. doc. Pavola Farkaša *Wiedza biblijna w Słowacji do 1989 roku*; ks. dr

Františka Trstenský'ego *Wiedza biblijna w Słowacji po 1989 roku* (z wykorzystaniem pomocy wizualnych) i ks. prof. Antona Tyrola *Działalność Katolickiego Dzieła Biblijnego w Słowacji*. Po dyskusji nastąpiła promocja *Księgi Pamiątkowej Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II*, wręczenie księgi pamiątkowej „*Bóg jest miłością*” (1 J 4, 16). *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Rozprawy i Studia Biblijne 25), komunikaty wydawnicze, wspólna fotografia pamiątkowa i obiad. Po nim była możliwość zwiedzenia najstarszego polskiego miasta, zwłaszcza sanktuarium św. Józefa z kaplicą męczenników II wojny światowej, które przedstawił zebrany jego kustosz.

III sesja rozpoczęła się spotkaniami w grupach roboczych: *Cykl o ustanowieniu monarchii w Izraela (1 Sm 8-12)* – prowadził ks. dr Dariusz Dziadosz; *Egzegeza narracyjna: wprowadzenie w metodę i przykład zastosowania* – prowadził ks. dr hab. Zdzisław Pawłowski; *Piśmiennictwo targumiczne. Znaczenie słownika internetowego „Comprehensive Aramaic Dictionary”* – prowadził ks. dr Jerzy Woźniak CM; *Tło Biblii. Bajki Ezopowe a Nowy Testament* – prowadził prof. M. Wojciechowski.

Po mniej więcej godzinny przedstawieniu problemów i dyskusji wszyscy zebrali się w auli i przedstawiono sprawozdania z pracy w grupach. Okazała się ona bardzo owocna i wyrażono życzenie, by w przyszłości często stosować tę formę obrad.

Wieczorem odbyło się spotkanie towarzyskie w refektarzu seminarium.

Ostatni dzień rozpoczął się mszą świętą pod przewodnictwem biskupa kaliskiego dra Stanisława Napierały.

Na IV sesję złożyły się: referat dr Zofii Włodarczyk *Ogród biblijny jako forma ewangelizacji* wzbogacony zdjęciami istniejących na całym świecie ogrodów, oraz komunikat wykładającego w Rzymie ks. dra Andrzeja Gieniusza CR 7. *wersja programu Bible Works*. Prelegent należący do jego autorów w ciekawy i kompetentny sposób demonstrował możliwości, jakie otwiera on przed swymi użytkownikami.

Ostatnia sesja zawierała komunikaty dotyczące Starego Testamentu, okresu międzytestamentalnego i ostatniej księgi Nowego Testamentu – Apokalipsy: ks. dr Wojciech Pikor: *Izajaszowy „Sługa Jahwe” (Iz 42,1-9) a Nowe Przymierze. Analiza kontekstualna*; dr Anna Kuśmirek: *Antropomorfizmy w Targumach do Pięcioksięgu*; ks. dr Dariusz Kotecki: *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*. Po krótkiej dyskusji dotyczącej komunikatów przewodniczący sekcji ks. prof. Waldemar Chrostowski otworzył dyskusję podsumowującą, w której wypowiedziano się na temat wartości wspólnych spotkań, wymiany poglądów, doświadczeń, przedstawiania różnorodnych metod prowadzących do wspólnego celu: lepszego odczytania i głębszego

poznania sensu świętych tekstów i sposobów przekazania ich studentom i wiernym. Jako miejsce następnego spotkania w 2007 roku podano Pelplin. Po obiedzie uczestnicy sympozjum opuścili gościnny Kalisz.

W sympozjum wzięło udział około 150 osób. W kilku sesjach uczestniczył metropolita wrocławski abp prof. Marian Gołębiowski, na jednej z sesji był biskup pomocniczy dr Teofil Wilski. Oprócz księży uczestniczyły w nim siostry zakonne oraz świeccy bibliści. Byli też przedstawiciele innych wspólnot chrześcijańskich. Dało to okazję zarówno do pogłębienia wiedzy, jak też wzajemnego poznania i nawiązania bliższych kontaktów owocujących w późniejszej pracy.

Kraków Tyniec

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

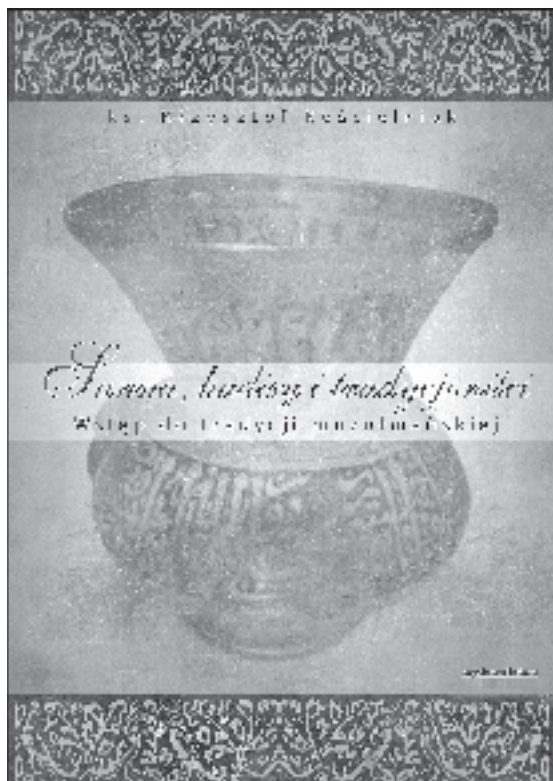
NOWOŚĆ!

ks. Krzysztof Kościelniak

Sunna, hadisy i tradycjoniści

WSTĘP DO TRADYCJI
MUZUŁMAŃSKIEJ

141 stron · format 14,5 × 20,5 mm
oprawa broszurowa · cena 19 zł



Hadisy są drugim po Koranie spisany źródłem teologii muzułmańskiej. Zawierają one wypowiedzi Mahometa, opowiadania, relacje czy przypowieści na temat jego życia. Hadisy są „nośnikami” tradycji muzułmańskiej i mają zarówno charakter religijny, jak również prawny i etyczny. Tworzą one tzw. *sunnę*, czyli „ścieżkę Mahometa”, którą winna kierować się cała *umma* – „społeczność muzułmańska”.

Islam sunnicki przywiązuje do tradycji tak wielką wagę, że o sunnitach zwykło mówić się jako o „ludziach tradycji i wspólnoty”. Zdaniem sunnitów każdy muzułmanin powinien poprawiać całe swoje życie w świetle sunny nawet w najmniejszych detalach, aby uchronić się przed jakimikolwiek nagannymi innowacjami religijnymi. W konsekwencji tradycja muzułmańska z jednej strony przedstawia i wciela w praktykę przepisy koraniczne, z drugiej strony zaś sama w sobie stanowi źródło dogmatów i moralności. Już w VIII wieku Koran i sunna zostały zrównane co do ważności, a specjaliści od hadisów szybko uznali siebie za znawców prawa, teologów, egzegetów i specjalistów czytania Koranu.

Książka *Sunna, hadisy i tradycjoniści* wprowadza czytelnika w świat tradycji islamskiej, omawia aspekty etymologiczne i historię sunny Proroka oraz znaczenie hadisów w muzułmańskich klasycznych szkołach teologiczno-prawniczych, prezentuje islamskie metody weryfikacji tradycji, ukazuje różne aspekty prowadzonej od lat dyskusji naukowej wśród orientalistów i teologów muzułmańskich na temat prawdziwości hadisów.

Publikacja została zainspirowana zachodnimi introdukcjami do sunny i jest próbą wypełnienia luki na temat tradycji muzułmańskiej w literaturze polskiej. Intencją autora jest, aby niniejsza praca stała się podręcznym wprowadzeniem zawierającym podstawowe zagadnienia związane z tradycją muzułmańską wraz z podstawową bibliografią.

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM · ul. Kanonicza 3 · 31-002 Kraków
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: unum@ptt.net.pl

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.