

# RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 4 (2003) · ROK LVI · ISSN 0209-0872

---

## ARTYKUŁY

---

- KS. JERZY CHMIEL · *Biblia i liturgia Jana Pawła II* ..... 245  
KALINA WOJCIECHOWSKA · *Fragmenty polecające w listach apostoła Pawła*..... 249

## KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

---

- KS. ANTONI PACIOREK · „*Miłujcie waszych nieprzyjaciół*” (Mt 5, 3-48) ..... 263  
KS. STANISŁAW PISAREK · *Lidia – pierwsza Europejka ochrzczona przez św. Pawła* ..... 273  
KS. PIOTR BRIKS · *Apokaliptyka jako próba „ucieczki do przodu”* ..... 277  
KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW · *Odpowiedzi  
na pytania dotyczące obowiązku odmawiania Liturgii Godzin* ..... 285

## SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

---

- KS. KAZIMIERZ PANUŚ · *Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego  
w Krakowie za rok 2002* ..... 289  
KS. JERZY CHMIEL · *Kronika archeologiczna* ..... 298  
KS. KRZYSZTOF WILK · *Biblia w ustach młodych. Konkurs biblijny* ..... 298

## RECENZJE · PRZEGLĄDY

---

- Przegląd bibliograficzny* (ks. Tadeusz Matras) ..... 315

# INDEX

## ARTICULI

---

- J. CHMIEL · *Biblia et liturgia Ioannis Pauli II* ..... 245  
K. WOJCIECHOWSKA · *De commendationibus in epistulis Pauli Apostoli* ..... 249

## COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

---

- A. PACIOREK · „*Diligite inimicos vestros*" (Mt 5, 3-48) ..... 263  
S. PISAREK · *De Lydia – prima Europea ab Apostolo Paulo baptizata* ..... 273  
P. BRIKS · *Apocalypica sicuti conatus „fugae porro”* ..... 277  
CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM · *Responsa  
ad quaestiones circa obligationem persolvendi Liturgiam Horarum* ..... 285

## RELATIONES · NOTITIAE

---

- K. PANUŚ · *Ex activitate Societatis Theologorum Polonorum Cracoviae anno 2002* ..... 289  
J. CHMIEL · *Chronica archaeologica* ..... 298  
K. WILK · *Biblia in labiis iuvenum. De certamine biblico* ..... 298

## RECENSIONES · REPERTORIA

---

- Repertorium bibliographicum* (T. Matras) ..... 315

ARTYKUŁY

---

SUMMO PONTIFICI  
**IOANNI PAULO PP. II**  
QUI  
PER DIVERSA VITAE SUAE STADIA  
A DEO OMNIPOTENTE CONDUCTUS EST  
ATQUE  
IN PETRI CATHEDRA EXALTATUS  
QUINQUE LUSTRA PONTIFICATUS SUI  
IN GAUDIO ET GRATIARUM ACTIONE  
POPULI SUI  
CELEBRAT

ks. Jerzy Chmiel

## **Biblia i liturgia Jana Pawła II. Na 25-lecie pontyfikatu**

Nie sposób objąć całej działalności Jana Pawła II w dziedzinie Biblii i liturgii – wymaga to długich studiów i obszernego opracowania. Ale można pokusić się o odsłonięcie głównych momentów takiej działalności. Dla ułatwienia podzielmy to na cztery odsłony.

### **I. Antepreparatoria**

Bóg przygotowywał go do trudnego zadania. Zaczęło się od umiłowania słowa, od deklamacji, od teatru szkolnego. Nic dziwnego, że po maturze poszedł na uniwersytecką polonistykę, by kształt słowa rzeźbić dalej. Bóg chciał inaczej: przyszło Karolowi rąbać w kamieniu. Trudne to były chwile w kamieniołomie. Ale nie zrezygnował z rzeźby słowa. Praca w konspiracyjnym teatrze Mieczysława Kotlarczyka dostarczyła mu wiele doświadczenia. A przy tym ten głos – po latach wspomina Danuta Michałowska, słuchaczka recytacji jego własnych wierszy w Domu Katolickim w Krakowie 15 października 1938 roku. Medytacja nad słowem biblijnym przechodzi w iuvenilia jakże bardzo biblijne: *Magnificat*, *Hiob*, *Jeremiasz*, *Renesansowy psalterz*. Ale ktoś usłyszał jego szept: „Nie, to nie jest to...”, gdy patrzył na program zajęć z filologii. Dlatego duch przesunął się dalej.

### **II. Praeparatoria**

Studium teologii w ciężkich okupacyjnych czasach, w konspiracji, w cieniu Księcia Niezłomnego, swojego Metropolity.

Kapłan Karol. Wyjazd na studia zagraniczne. Przede wszystkim *Roma antiqua et christiana*.

„Myśl jest przestrzenią dziwną”. Po powrocie jako wikariusz zajmuje się śpiewem liturgicznym – to starsza siostra recytacji. A w trudnych, uczonych słowach kazań, konferencji kryją się myśli biblijne.

Teraz osobiste wyznanie. Piszący te słowa jako ministrant w kościele Mariackim – a były to lata pięćdziesiąte ubiegłego stulecia – słyszał po raz

pierwszy kazanie księdza Karola. Pięknie wypowiedziane (ten głos!), choć trudne, ale zapamiętał z tego kazania jedno zdanie: „Każde słowo Jezusa jest na wagę złota”. To pozostaje na zawsze jakby reguła hermeneutyczna.

Książd doktor pisze wiersze pod pseudonimami, nie chodzi mu o rozgłos: „Non nobis, Domine, non nobis, sed Nomini Tuo da gloriam”. Ile jest tam aluzji biblijnych; choćby *Profile Cyrenejczyka!* Ale pisze też artykuły, jak ten w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” (1955) o liturgii Wielkiej Soboty. A w *Elementarzu etycznym* („Tygodnik Powszechny”) zasady etyczne są mocno oparte na fundamencie Biblii, choć autor nie widział potrzeby zbytniego przeciążania tekstu sigłami.

### III. Magisterium episcopale

Jako biskup, zrazu pomocniczy krakowski, a potem arcybiskup metropolita, przechodzi na wyższy stopień odpowiedzialności za Biblię i liturgię. Jest to odpowiedzialność pasterza. Zabiera głos na spotkaniach biblistów jako przewodniczący Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej i jako biskup podpisujący dokumenty o tematyce liturgicznej.

Wielkim doświadczeniem staje się Sobór Watykański II. To nie tylko wielka próba syntezy (*U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972), ale również dzielenie się przeżyciami z pielgrzymki do Ziemi Świętej po II sesji soborowej. Tu już trzeba zajrzeć do *Kalendarium życia Karola Wojtyły* (II wyd. 2000), ażeby móc wydobyc wszystkie możliwe tematy i aluzje biblijne i liturgiczne. A i tak coś się opuści: żywe słowo, obecność, pamięć o wydarzeniu...

### IV. Magisterium Summi Pontificis

Pamiętny wieczór 16 października 1978 roku. Jan Paweł II z loggii bazyliki Piotrowej: ręce najpierw skrzyżowane na piersi, a potem wyciągnięte ku wszystkim. Następuje pełne otwarcie na bogactwa Biblii i liturgii. Nie próbujemy wyliczać.

Wspomnijmy tylko – obok urzędowych dokumentów magisterium papieskiego – o katechezach śródowych, które też należą do tego magisterium. Jakież to bogactwo egzegezy biblijnej, nie akademickiej, lecz pasterskiej, co jedno drugiemu nie przeszkadza. A zatem monumentalne katechezy o małżeństwie i rodzinie, o miłości i o ciele (*Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 1986), oparte na materiałach przygotowywanej jeszcze w Krakowie książki. Napisze potem amerykański teolog i biograf papieża George Weigel, że „być może w XXI wieku teologię ciała uzna się za moment przełomowy nie tylko w teologii katolickiej, lecz również w historii myśli nowożytnej”

(*Świadek nadziei*, s. 434). W tych katechezach o teologii ciała papież połączył niejako Biblię z liturgią: „miłość oblubieńcza” staje się liturgią, gdy „mowa ciała”, poprzez doświadczenie *sacrum* staje się środkiem poznania tego, co Bóg zamyślił dla świata i dla ludzkości „od początku”.

I następane cykle katechez: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela* (1987), *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela* (1989), *Wierzę w Ducha Świętego* (1992), *Wierzę w Kościół* (1996), *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła* (1998), *Wimie Przenajświętszej Trójcy* (2000) oraz aktualnie głoszony cykl na temat Psalmów tworzą jakby ośmiotomowy komentarz do Pisma Świętego.

Nie poruszamy – z racji ogromnego materiału – tematów biblijnych w encyklikach papieskich, ale warto zacytować zdanie jednego z wybitnych egzegetów belgijskich Maurice’a Gilberta, który tak się wyraził o encyklice *Dives in misericordia*: „Jest rzadkością, by encyklika była inspirowana Biblią w takim stopniu, to znaczy zawierała tyle przytoczeń biblijnych”.

Mówiąc o słowach, nie zapominajmy o faktach. Jan Paweł II z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 ogłosił list o „pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia”. Pragnął odwiedzić Ur, Synaj, Betlejem, Nazaret, Jerozolimę, Damaszek i Ateny. Wielka papieska pielgrzymka od Ur do Aten. Udało mu się to, z wyjątkiem Ur (Irak). Ale papież nie ustąpił: postanowił „przenieść” Ur do Rzymu. 23 lutego 2000 roku w auli Pawła VI miała miejsce pierwsza oficjalna bibliodrama w Watykanie: nabożeństwo Słowa Bożego w scenarii Abrahamowej. Pielgrzym Nieugięty – po raz pierwszy następca Piotra przeszedł śladami Patriarchów, Proroków, Apostołów i samego Jezusa. Tak papieskie czytanie Biblii łączy się z liturgią pielgrzymowania.

Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na twórczość poetycką papieża, która chociaż nie należy do magisterium papieskiego, ale je odzwierciedla i wyjaśnia. Chodzi tutaj o ostatni utwór poetycki Jana Pawła II *Tryptyk rzymski* (2003). Doskonały komentarz dał włoski filozof Giovanni Reale („L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 4, 2003). Dlaczego papież odczuł potrzebę pisania poezji na starość? Po pierwsze, czynił to od czasów młodości. Po wtóre, Karol Wojtyła łączy w sobie trzy wielkie siły duchowe: wiarę, filozofię i sztukę. Jest to jakby „kod duszy”. Nie szuka rozgłosu poety, lecz przypomina, że poezja czy sztuka w ogóle należy do spraw wiary i poszukiwania prawdy. Temu pozostaje wierny. Tak jak mówił w 1989 roku do członków Papieskiej Komisji Biblijnej: Pismo Święte jako księga Kościoła jest księgą ludzi.

Autor *Tryptyku rzymskiego* napisał:

„Jeśli chcesz znaleźć źródło,  
musisz iść do góry, pod prąd”.

Ze źródła trzeba czerpać wodę czystymi rękami. Jan Paweł II odwołuje się do łacińskiej sentencji z wadowickiego gimnazjum, którą miał przed oczyma jako gimnazjalista:

CASTA PLACENT SUPERIS: PURA CUM VESTE VENITE  
ET MANIBUS PURIS SUMITE FONTIS AQUAM

*Kraków*

*KS. JERZY CHMIEL*



Kalina Wojciechowska

## Fragmenty polecające w listach apostoła Pawła

Na związek między epistolografią a retoryką i różnymi gatunkami literackimi zwracali uwagę już starożytni autorzy. Niejednokrotnie nie da się nawet przeprowadzić ścisłej granicy pomiędzy listem a traktatem, esejem<sup>1</sup>, czy mową, zwłaszcza że wśród zajęć w szkołach retorycznych odbywały się też ćwiczenia z epistolografii, a podręczniki pisania listów cieszyły się dużym powodzeniem – jak choćby jeden z najbardziej znanych podręczników epistolograficznych, dzieło Pseudo-Demetriosa Τύποι ἐπιστολικοί z II w. przed Chr. Uczniowie pisali listy na różne zadane tematy z uwzględnieniem zasad retoryki i ćwiczyli dostosowywanie formy oraz treści listu do osoby adresata (tzw. προϋμνάσματα), dlatego listy często mają kompozycję typową dla mów. Jako wzorce wykorzystywano najchętniej pisma wybitnych osobistości o wielkiej wartości literackiej. Nic więc dziwnego, że wiele listów pochodzących z II w. przed Chr. aż do II, a nawet IV w. po Chr. zawiera nie tylko podobny układ, części, ale wręcz sformułowania. Zjawisko to można zaobserwować również w tzw. listach lub choćby formułach polecających czyli *epistolae commendaticiae* (ἐπιστολαὶ συστατικαί)<sup>2</sup> pisanych przez Pawła, co stanowiłyby kolejny dowód wpływu retoryki antycznej na twórczość apostoła.

Nie ma co prawda wypowiedzi apostoła Pawła na temat jego stosunku do kultury antycznej, prawdopodobnie jednak był on jednym z lepiej wykształconych chrześcijan<sup>3</sup> I w. i oprócz spuścizny hebrajskiej cenił sobie także kul-

---

<sup>1</sup> L. MAŁUNOWICZÓWNA, *Z zagadnień epistolografii starochrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne” KUL, t. 25, 1977, s. 68.

<sup>2</sup> R. ANDRZEJEWSKI, *Struktura antycznego listu polecającego*, „Roczniki Humanistyczne” KUL, t. 21, 1973, s. 17.

<sup>3</sup> Paweł pochodził z Tarsu w Cylicji, miasta, które było centrum edukacyjnym zwłaszcza w dziedzinie retoryki i filozofii, i mogło konkurować nawet z Atenami i Aleksandrią, o czym zaświadcza Strabon w *Geografica hypomnemata*, 14, 3, 5. Naukę pobierał też w Jerozolimie u Gamaliela, co nie wyklucza retorycznego wykształcenia, bowiem w Jerozolimie wpływy grecko-rzymskie były w tym czasie bardzo wielkie, a egzegeza żydowska w dużym stopniu korzystała ze zdobyczy hellenistycznej tradycji retorycznej.

turę zarówno Greków jak i Rzymian. Świadczy o tym choćby posługiwanie się w listach rzymskim imieniem głównym Paulus (w formie zhellenizowanej – „Paulos”), a nie np. imieniem hebrajskim „Saul”<sup>4</sup>, przytoczenie słów greckiego poety Menandra w 1 Kor 15, 33<sup>5</sup>, prawdopodobnie cytowanie poety i filozofa Epimenidesa w Tt 1, 12, znajomość greckiej gramatyki, retoryki<sup>6</sup> i dialektyki, należących do tzw. nauk trywialnych, a więc podstawowych i elementarnych<sup>7</sup>. Tak wynika zwłaszcza z mowy apostoła wygłoszonej na Areopagu, przytoczonej przez Łukasza w Dz 17, 22-31, z przestrzegania przed zgubnymi skutkami filozofii, najprawdopodobniej gnostycznej, w Kol 2, 8, czy wreszcie, a może przede wszystkim, ze stosowania w listach pewnego rodzaju kompilacji elementów charakterystycznych dla poetyki hebrajskiej i klasycznych figur retorycznych, takich jak osadzone w poetyce semickiej paralelizmy antytetyczne podobne do klasycznych antytez<sup>8</sup> 1 Kor 1, 17, również związane z paralelizmem anafory 1 Kor 1, 26, charakterystyczny dla dialektyki pewien rodzaj wnioskowania dedukcyjnego, sylogizmu – entymematy 1 Kor 2, 10-11. Być może nawet można zaryzykować tezę, iż zaadaptował „Dobrą Nowinę z Palestyny na język religijny ówczesnego świata”<sup>9</sup>, a ówczesny świat posługiwał się pojęciami i formami zaczerpniętymi z kultury hellenistycznej. Podobne próby syntezy myśli judaistycznej i filozofii greckiej podejmowali Arystobul z Paneas, anonimowy autor *Listu do Filokratesa*, zwany Pseudo-Arysteaszem<sup>10</sup>, czy o wiele skuteczniej Filon z Aleksandrii, a nieco później biskup Rzymu Klemens (Żyd z pochodzenia, zaznajomiony z literaturą i filozofią grecką, zwłaszcza stoicką).

Poza tym na podstawie analogii z innymi wczesnymi listami wykształconych chrześcijan (choć żadne nie jest tak wczesne jak listy Pawła) można

---

<sup>4</sup> Por. J. GNILKA, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 30-31.

<sup>5</sup> Tamże, s. 40. Autor zwraca jednak uwagę, że akurat ten cytat mógł funkcjonować jako obiegowe powiedzenie.

<sup>6</sup> Na temat znajomości retoryki klasycznej przez Pawła zdania są jednak podzielone. Niektórzy sądzą, że występowanie elementów retorycznych w mowach i listach apostoła nie świadczy o jego wykształceniu, lecz jedynie o inteligencji i wykorzystaniu doświadczeń zdobytych w czasie podróży; por. M. TRACZ, *Z badań nad retoryką w listach św. Pawła*, „Collectanea Theologica”, 2001, z. 1, s. 105.

<sup>7</sup> Trywialny oznacza tu przynależność do tzw. *trivium*, trzech dyscyplin – gramatyki, retoryki i dialektyki – stanowiących podstawę wykształcenia. Z kolei arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia tworzyły *quadrivium*.

<sup>8</sup> Nie ma racji M. TRACZ, art. cyt., s. 105, która uważa, że Paweł stosuje antytezy. Podobieństwo, nie mówiąc już o tożsamości klasycznych antytez i właściwych poetyce semickiej paralelizmów antytetycznych jest pozorne; por. J. ZIOMEK, *Retoryka opisowa*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 40.

<sup>9</sup> H. CHADWICK, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, Poznań 2000, s. 12.

<sup>10</sup> Por. J. ZIELIŃSKI, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria*, Wrocław 2000, s. 87nn.

wysnuć dalsze wnioski, co do stosunku apostoła i innych przedstawicieli chrześcijaństwa pierwszych wieków do kultury antycznej. A stosunek ten był na ogół pozytywny<sup>11</sup>, jak wynika z pism Justyna Męczennika<sup>12</sup>, Atenagorasa<sup>13</sup>, czy później Orygenesisa i Klemensa Aleksandryjskiego.

Pierwotne chrześcijaństwo, które samo nie wypracowało sobie jeszcze własnych form<sup>14</sup>, chętnie korzystało ze zdobyczy zwłaszcza retoryki antycznej, ze szkoły Izokratesa, udoskonalonej i zaadaptowanej na grunt rzymski przez Cyncerona, oraz z tzw. wymowy azjańskiej – *Asiatica dicto* (ζῆλος Ἀσιατικός) Hegezjasza z Magnezji, którą charakteryzują m.in. proste, krótkie, ale bardzo dźwięczne zdania<sup>15</sup>. Nie należy więc też jakoś sztucznie rozgraniczać pomiędzy retoryką i epistolografią rzymską i grecką, ponieważ w świecie antycznym idee literackie były rozprzestrzeniane po całym imperium romanum.

Nic zatem dziwnego, że apostoł Paweł, jako wykształcony Żyd i zarazem obywatel rzymski, przyswoił sobie antyczne zasady retoryki i epistolografii, przede wszystkim Cyncerona i Kwintyliana, a więc także normy pisania listów polecających. Charakterystyczne dla *epistolae commendaticiae* elementy znajdują się w każdym w zasadzie z pism apostoła. Szczególnie jednak widoczne są w Liście do Filipian, w którym Paweł rekomenduje swoich współpracowników – Tymoteusza i Epafrodyta, oraz Liście do Filemona, w którym apostoł wstawia się za zbiegłym niewolnikiem Onezymem u jego pana (4-22). Ten ostatni list sprawia wręcz wrażenie wzorca epistolografii wstawienniczej, czy rekomendacyjnej<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> Choć nie można pominąć też całkowitego potępienia szeroko pojętej kultury klasycznej np. u Tacjana, który uważał retorykę pogańską za stworzoną jedynie w celu „niesprawiedliwości i oszczerstwa” (TATIANUS, *Oratio adversus Graecos*, 1, PG 6, 805), czy Tertuliana, który mimo swej wielkiej niechęci do literatury klasycznej, korzystał z racji swojego doskonałego wykształcenia ze zdobyczy sztuki retorycznej (por. A. ECKMANN, *Pisarze chrześcijańscy wobec kultury klasycznej*, „Roczniki Humanistyczne” KUL, t. 47, 1999, s. 94; H. CHADWICK, dz. cyt., s. 12).

<sup>12</sup> Zob. JUSTINUS, *Apologia II*, 13, PG, 6, 465-468, przekład M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 1, Warszawa 1969, s. 154-155.

<sup>13</sup> Por. A. ECKMANN, art. cyt., s. 90-91.

<sup>14</sup> Za pierwszą retorykę chrześcijańską uważa się dopiero IV księgę *De doctrina christiana* Augustyna; por. K. BURKE, *Tradycyjne zasady retoryki*, w: *O retoryce*, wyb. J. Z. LICHANŃSKI, Warszawa 1995, s. 30. Z IV w. pochodzi też chrześcijańska przeróbka wzorców z podręcznika epistolograficznego Pseudo-Proklosa wymieniająca różne typy listów z ich charakterystyką.

<sup>15</sup> J. NIEMIERSKA-PLISZCZYŃSKA, *Paralelizm stylistyczny w listach Pawła z Tarsu jako kontynuacja retoryki antycznej*, „Roczniki Humanistyczne” KUL, t. 20, z. 3, 1972, s. 31.

<sup>16</sup> Na silny związek Listu do Filemona z retoryką zwrócili uwagę m.in. F. F. CHURCH, *Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon*, Harv. TheolRev 7, 1978; J. Gnilka, *Der Philomenbrief* (Herders Theologischer Kommentar t. 10, z. 4), Freiburg 1982.

Celem zarówno listów, jak i mów polecających – epistolografia bowiem, jak wspomniano, pozostawała pod przemożnym wpływem retoryki<sup>17</sup> i ulegała jej wpływowi – było wywołanie życzliwości dla osoby i przedstawianej kwestii<sup>18</sup>. Zazwyczaj w mowach i listach polecających wyróżnia się:

- wstęp – *exordium*,
- przedstawienie sprawy – *causae propositio*,
- zakończenie – *epilogus*.

## Exordium

Starożytni rozróżniali dwa rodzaje wstępów: greckie προοίμιον czyli *principium* stosowane przy sprawach jasnych, niewymagających zbyt wielu zabiegów, polegające tylko na przedstawieniu osoby polecanej, oraz εφοδος czyli *insinuatio*, rozbudowane wprowadzenie, którego wymagały sprawy bardziej skomplikowane<sup>19</sup>. U Pawła spotyka się zarówno pierwszy rodzaj wstępu, który jest właściwie tylko biletem polecającym wymieniającym już na początku imię osoby rekomendowanej np. Rz 16, 1 – „Polecam wam Febę naszą siostrę, która jest diakoniszą Kościoła w Kenchrach”; (także 1 Kor 16, 10-11; Ef 6, 21-22; Kol 4, 7-9; Flp 2, 19. 29; Tt 3, 12-13, jak i drugą rozbudowaną formę wprowadzającą Flm 4-10)<sup>20</sup>: „Dziękuję mojemu Bogu zawsze, gdy wspominam ciebie w moich modlitwach, ponieważ słyszę o twojej miłości i wierze, którą masz względem Pana Jezusa i wobec wszystkich świętych. Oby twój udział w wierze doskonalił się przez poznawanie każdego dobra, które jest w nas i prowadzi do Chrystusa. Doznaje bowiem wielkiej radości i zachęty z powodu twojej miłości, gdyż przez ciebie, bracie, zostały pokrzepione serca świętych. Chociaż więc w Chrystusie mam prawo nakazywać ci, co należy czynić, to w imię miłości raczej proszę, ja, stary Paweł, teraz też i więzień Jezusa Chrystusa, za moim dzieckiem, które zrodziłem w więzicach, za Onezymem”. Ten drugi rodzaj wstępu, zgodnie z zasadami retoryki antycznej, dzieli się na dwie części: pierwsza przygotowuje adresata tzw. *captatio benevolentiae*, np. *artificium benevolentiae colligendae*, jak u Cycerona czy później u Grzego-

---

<sup>17</sup> Po odrzuceniu początkowych i końcowych fragmentów większości listów Pawła, pozostałe teksty można by zakwalifikować do któregoś z rodzajów retoryki antycznej – sądowego, np. 2 Kor, doradczego (u Arystotelesa – retoryka debatująca) – np. 1 Kor, czy okolicznościowego (u Arystotelesa – retoryka ostentacyjna, epideiktyczna, „popisowa”), np. 1 Tes; por. M. TKACZ, art. cyt., s. 106; K. BURKE, dz. cyt., s. 54.

<sup>18</sup> R. ANDRZEJEWSKI, art. cyt., s. 18.

<sup>19</sup> Por. KWINTYLIAN, *Inst.* IV 1, 42.

<sup>20</sup> P. STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon* (EKK 18), Neukirchen-Vluyn 1975, s. 31 proponuje nieco krótszy wstęp: 4-7.

rza z Nazjanzu<sup>21</sup>, gdzie wspomina się o więzach przyjaźni, o spotkaniach, korespondencji, wspólnych przeżyciach, studiach, nauce itp., a dopiero w drugiej następuje przedstawienie osoby polecanej. Podobnie postępuje Paweł w najkrótszym ze swoich listów. Już w pierwszych słowach wstępu usiłuje zdobyć przychylność Filemona, kiedy wspomina mu o dziękczynnych modlitwach. Odwołuje się do miłości i wiary Filemona wobec Jezusa i wierzących w Niego, wspomina o radości jakiej doznaje z powodu działalności Filemona wśród chrześcijan, prawdopodobnie w Kolosach, a jednocześnie podkreśla jednak swoje prawo do nakłaniania Filemona do podjęcia jakiegoś postępowania. Tak jednak nie czyni właśnie w imię wspomnianej i podkreślanej miłości. Na *captatio benevolentiae* w wierszu 5 zwrócili uwagę już starożytni chrześcijańscy komentatorzy, m.in. Jan Chryzostom i Jan Damasceński<sup>22</sup>, którym nieobce były przecież zasady retoryki antycznej! Znamienne jest zdanie Jana Chryzostoma w II homilii na List do Filemona: „Nie zaraz z początku prosi o łaskę, lecz skoro najpierw wyraził podziw dla męża, pochwalił go za dobre uczynki, dał niemały dowód swej miłości wobec niego [...] i skoro powiedział, że wielu znajdzie wspaniałość w nim, a on na wszystkich uważa i słucha ich, – wtedy na końcu umieszcza i łaskę, najbardziej go tym zawstydzając. Jeśli bowiem inni uzyskują spełnienie swych próśb, to tym bardziej Paweł”<sup>23</sup>.

Czasem można, jak Grzegorz z Nazjanzu, rozbudować *insinuatio* poprzez rozwijanie jakiegoś cytatu, dostosowanego do sprawy. U Pawła co prawda bezpośrednie cytaty np. z Septuaginty nie występują, niemniej apostoł posługuje się pewną stylizacją Biblii greckiej. Np. w Flm 4 świadomie zapewne używa frazy „mój Bóg” charakterystycznej dla psalterza greckiego (np. Ps 3, 8; 5, 3; 7, 2; 4; 21, 2), a w Flm 5 stosuje wyrażenie znane z apokryficznej (deuterokanonicznej) 4 Mch 15, 24; 16, 22: *πίτις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν* (zamiast *πίστις ἐς*)<sup>24</sup>; nieco zawołowane odwołanie do Septuaginty widać też w Flm 7, co oczywiście można potraktować jako swego rodzaju *loci communes*, stosowane w retoryce odwołania do wspólnego dziedzictwa, zrozumiałe zarówno dla nadawcy jak i dla adresata<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Szczególnie długie wprowadzenie zastosował też Kwintylian *Inst.* IV 1, 43.

<sup>22</sup> Zob. A. JANKOWSKI, *List do Filemona*, w: A. JANKOWSKI, *Listy więzienne* (Pismo Święte Nowego Testamentu, t. 8), s. 319.

<sup>23</sup> JAN ZŁOTOUSTY, *Na List do Filemona – homilia II*, w: ŚW. JAN ZŁOTOUSTY, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na List do Filemona*, przekład T. Sinko, Kraków 1947, s. 374.

<sup>24</sup> P. STUHLMACHER, dz. cyt., s. 32.

<sup>25</sup> Przy definiowaniu *loci communes* (gr. *τόποι*) używam pewnego rodzaju anachronizmu, gdyż w retoryce antycznej oznaczały one powszechnie stosowane chwytory oratorskie, schematy argumentacji, ustalone przez długotrwałą tradycję ujęcia tematów, czy wreszcie wzorcowe sposoby wypełniania poszczególnych części przemówienia. W tym ujęciu cały list należałoby

Po tej rozbudowanej pierwszej części wstępu, następuje druga, o wiele krótsza, zawierająca przedstawienie osoby polecanej. Niejednokrotnie wspomina się tu o jej koneksjach rodzinnych, pozycji społecznej, zawodowej, przyjaźni łączącej ją z różnymi osobistościami, które mogłyby robić wrażenie na adresacie itp. Bardzo wyraźnie widać to u Pawła, który zwykle poleca swoich współpracowników: Febę, diakoniszę w Kenchrach, która otoczyła opieką samego Pawła (Rz 16, 1-2), Tymoteusza, który tak, jak Paweł, wykonuje dzieło Pana (1 Kor 16, 10), Tychika, umiłowanego brata, wiernego sługę i wraz z Pawłem niewolnika w Panu (Kol 4, 7), Onezyma, wiernego i umiłowanego brata (Kol 4, 9), Marka, kuzyna Barnaby, współpracownika dla Królestwa Bożego, który stał się dla Pawła pociechą (Kol 4, 10-11), Zenasa, znawcę Prawa (Tt 3, 13). Stosuje też bardziej rozbudowane opisy: „Poślę [...] Tymoteusza [...]. Nikogo przecież nie mam tak jak on myślącego, kto szczerze troszczyłby się o wasze sprawy [...]. Jak dziecko ojcu, tak on razem ze mną służył Ewangelii” (Flp 2, 19. 20. 22); czy pochodząca z tego samego listu charakterystyka Epafrodyta: „[...] mego brata, współpracownika i towarzysza w walce, którego wysłaliście, aby mi służył w potrzebie [...] wykonując służbę dla Pana był bliski śmierci” (Flp 2, 25. 30). Później Grzegorz z Nazjanzu, należący przecież do elity intelektualnej, pobierający wykształcenie m.in. w szkole retorów w Cezarei Kapadockiej i w pogańskiej szkole w Atenach, użyje frazeologii przypominającej krótkie formuły Pawłowe: „Fortunatus, który wręczy ci ten list, to mój przyjaciel i domownik; jeśli potrzeba dodatku – pochwały godny diakon” (List 85), czy krócej jeszcze: „wręczam ci przez ten list mego brata i współdiakona Georgiusza, męża wybranego przeze mnie, a Kościołowi bardzo użytecznego” (List 150)<sup>26</sup>.

Bardziej rozwinięte przedstawienie osoby polecanej zawiera List do Filemona, gdzie Onezym nazywany jest dzieckiem Pawła zrodzonym w więzieniu, który niegdyś był dla Filemona nieużyteczny, a teraz zarówno dla swego dawnego pana jak i dla Pawła stał się pożyteczny. Największe jednak wrażenie na odbiorcy powinien zrobić fakt, że Paweł nazywa Onezyma swoim sercem (w. 12)!

W pismach teoretycznych, zwłaszcza Kwintyliana, jednak ostrzega się, aby długość wstępu dostosowana była do sprawy: „Zatem długość wstępu dostosowana jest do sprawy. Sprawy proste mianowicie wymagają krótkiego; zawikłane, podejrzane i niesławne – dłuższego [...] Ale unika się przesad-

---

zaliczyć do topiki. We współczesnym ujęciu toposy oznaczają właśnie tradycyjne motywy, czy tematy świadczące o ciągłości kultury śródziemnomorskiej i jej źródłach w mitologii, religii, obrzędowości; por. M. GŁOWIŃSKI, T. KOSTKIEWICZOWA, A. OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA, J. SŁAWIŃSKI, *Podręczny słownik terminów literackich*, Warszawa 1994, s. 130.

<sup>26</sup> Tłumaczenie za J. STAHR, POK 15, Poznań 1933.

nego jego rozciągania, aby nie wydawało się na początku, że [wstęp] jest wyodrębniony i aby nie zmęczyć tego, którego musi przygotować”<sup>27</sup>.

Opracowano nawet uniwersalny krótki wstęp *exordium vulgare*, który stosowano przedstawiając różne sprawy, zmieniając jedynie szczegóły i imiona osób polecanych. Być może Paweł korzystał z tego wzorca, gdyż wszystkie jego krótkie formuły polecające, jak można było wyżej zauważyć, są zbudowane wedle tych samych schematów: imię osoby polecanej i jej stosunek do Pawła. Przypomina to stosowaną w epistolografii antycznej, np. u Cycerona, praktykę zawierania wprowadzenia i rekomendacji w jednym zdaniu: „Chciałbym, żebyś tak potraktował A. Fufia, jednego z moich najbardziej zaufanych przyjaciół, najpilniejszego i najgorliwszego z nas, człowieka uczonego i najbardziej godnego przyjaźni całej ludzkości oraz twojej, jak mnie osobiście przyjmowałeś” (*fam. XIII, 3*)<sup>28</sup>. Co ciekawe, bardzo podobnie zakończony fragment znajduje się w Liście do Filemona (w. 17): „Jeśli więc poczuwasz się do wspólnoty ze mną, przyjmij go tak, jak mnie”.

Wyjątkowe pod tym względem są List do Filipian i wspomniany właśnie List do Filemona, gdzie apostoł zdaje się ignorować zalecenia Kwintyliana dotyczące długości wstępu. Można oczywiście snuć przypuszczenia i hipotezy, dlaczego te fragmenty listów są tak bardzo rozbudowane i czy rzeczywiście jest to proporcjonalne do całej treści, a przede wszystkim, czy jest to uzasadnione? W Liście do Filipian tak rozbudowane wstępy części rekomendacyjnych (polecających Tymoteusza, a potem Epafrodyta)<sup>29</sup> nie znajdują wyraźnego uzasadnienia. O ile jeszcze sprawa Epafrodyta może być postrzegana jako niejasna (Epafrodyt opuścił Pawła w trudnej chwili i tym naraził się Filipianom, jak sugeruje Flp 2, 25-30)<sup>30</sup>, to już rekomendacja Tymoteusza z powodzeniem mogłaby być zastąpiona biletem polecającym, jak w innych listach. Proporcje wydają się nieco zachwiane, zważywszy, że obie części wstępu i nierozzerwalnie z nim związane zasadnicze przedstawienie prośby zajmują większą część fragmentu rekomendacyjnego Listu do Filipian! Podobnie rzecz wygląda w Liście do Filemona, gdzie wstęp stanowi ponad połowę tekstu. Gdyby kierować się wskazówkami Kwintyliana, można by sądzić, że sprawa Onezyma była bardzo zagmatwana, skomplikowana i niejasna. Z drugiej strony nie stanowi ona chyba precedensu, skoro po-

---

<sup>27</sup> Przekład własny.

<sup>28</sup> Przekład własny.

<sup>29</sup> Fragment Flp 2, 19-30 sprawia wrażenie odrębnego listu polecającego dla Tymoteusza i Epafrodyta; por. S. MEDAŁA, *Świadectwo Mocy Chrystusa (List do Filipian)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy Św. Pawła (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych)*, red. J. FRANKOWSKI, t. 9), Warszawa 1997, s. 398.

<sup>30</sup> Tamże, s. 385.

dobny list pod koniec I w. napisał również Pliniusz Młodszy do Sabiniana: „Wyzwoleniec twój, na którego, jak powiedziałaś – gniewasz się, przybył do mnie, rzucił mi się do stóp i tam pozostał leżąc. Wiele płakał, wiele prosił, wiele też milczał, w sumie uczynił mi akt prawdziwej skruchy. Naprawdę wierzę w jego poprawę. [...] Daruj mu przez wzgląd na jego młodość, daruj mu przez wzgląd na jego łzy, daruj mu przez wzgląd na Twoją wyrozumiałość”<sup>31</sup>. Kolejny list Pliniusza do Sabiniana wskazuje, że sprawa została zakończona pomyślnie. Z IV w. pochodzi list wstawienniczy z Aleksandrii do Flaviosa Abinnaiosa, rzymskiego oficera kawalerii, chrześcijanina, za zbiegłym ze służby żołnierzem<sup>32</sup>; z V w. natomiast – list Izydora z Peluzjum do chrześcijańskiego prawnika imieniem Hero, właściciela zbiegłego niewolnika, w którym to Izydor prosi Herona o wybaczenie dla świadomego swojej winy uciekiniera, posiłkując się ewangelicznym komentarzem do Modlitwy Pańskiej z Mt 6, 15; oraz przykładami z Łk 7, 37nn; Mt 9, 9nn; J 4, 5nn i Mt 9, 2nn ilustrującymi upadek i przebaczenie<sup>33</sup>. Być może sprawę Onezyma komplikował dodatkowo fakt, że zbieg okazał się również złodziejem (jak sugeruje w. 18), albo nie okazał skruchy, bo o tym Paweł nie wspomina.

### Causae propositio

Rekomendacja stanowi zasadniczą część zarówno listu, jak i mowy polecającej tzw. *causae propositio*. Zwykle zawiera charakterystykę osoby polecającej. Element ten może, jak już wspomniano, występować we wstępie lub na końcu listu. Teoretycy retoryki przestrzegają, że powinna być ona jasna, zwięzła i... prawdopodobna<sup>34</sup>, a więc chodzi o siłę argumentacji na poparcie osoby polecającej. Te same lub inne argumenty, jakie wystąpiły już we wstępie, mogą też pojawić się w zakończeniu. W przeciwieństwie do mów, w listach polecających *causae propositio* jest zazwyczaj, zgodnie z zaleceniami Kwintyliana, bardzo zwięzła i niejednokrotnie tak silnie związana ze wstępem, że trudno rozdzielić obie części<sup>35</sup>. U Pawła bywa różnie, choć na ogół lakoniczność rekomendacji i jej ścisły związek z zagajeniem odpowiadają sugestii Kwintyliana. Wyjątkami są znów List do Filipian i do Filemona z rozbudowanymi charakterystykami Epafrodyta: „[...] którego wysłaliście, aby mi służył w potrzebie, ponieważ tęsknił do was wszystkich i bardzo się smucił, gdy usłyszeliście, że zachorował. Zachoro-

<sup>31</sup> C. PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistolarum liber IX*, 21. 24, przekład własny.

<sup>32</sup> P. STUHLMACHER, dz. cyt., s. 26.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> R. ANDRZEJEWSKI, art. cyt., s. 21.

<sup>35</sup> Tamże.



wał bowiem tak bardzo, że był bliski śmierci. Bóg jednak zlitował się nad nim. [...] Tym szybciej więc go posłałem, abyście na jego widok znów się ucieszyli. [...] Wykonując służbę dla Chrystusa był bliski śmierci. Naraził bowiem swoje życie, aby wypełnić brak waszej służby względem mnie” (Flp 2, 26-28. 30) i Onezyma: „On, kiedyś dla ciebie nieużyteczny, teraz zaś dla ciebie i dla mnie jest bardzo pożyteczny. Jego też, to jest moje serce, posyłam do ciebie z powrotem. Zamierzałem go zatrzymać przy sobie, żeby zamiast ciebie służył mi w więzach nałożonych z powodu ewangelii. Bez twojej decyzji jednak nie chciałem tego uczynić, abyś wyświadczył mi dobro nie pod przymusem lecz z własnej woli. Może też z tego powodu został oddalony od ciebie na pewien czas, abyś go odzyskał na zawsze, już nie jako niewolnika, ale więcej niż niewolnika – umiłowanego brata, szczególnie dla mnie, a jeszcze bardziej dla ciebie, i w ciele, i w Panu. Jeśli więc poczuwasz się do wspólnoty ze mną, przyjmij go tak, jak mnie. Jeśli zaś wyrządził ci jakąś niesprawiedliwość albo jest ci coś winien, zalicz to na mój rachunek” (Flm 11-18).

Forma rekomendacji może być różnaita, np. Cyceron używa czasowników: *commendo*, *peto*, *rogo*; Paweł: συνίστημι, παρακαλώ, ἐλπίζω, ale posługuje się też *imperativem* i dłuższymi formami opisowymi (np. „Jeśli przybędzie [...], uważajcie, żeby przebywał wśród was nie obawiając się niczego; [...] wyposaż odpowiednio na drogę, aby niczego im nie brakowało”); Grzegorz z Nazjanzu upodobał sobie frazy ἐγχειρίζω, προσάγω, γυναιρίζω.

W argumentacji fragmentów polecających Paweł stosuje zazwyczaj tzw. *ethos* (odwołanie się do charakteru nadawcy i odbiorcy), podczas gdy *logos* (odwołanie się do racjonalnego rozumowania z wykorzystaniem np. sylogizmu lub paradygmatu czyli przykładu, wzorca, np. Abrahama), i *pathos* (odwołanie się do emocji odbiorców, bardzo rzadkie u Pawła, aby uniknąć posądzenia o manipulację) występują sporadycznie. Posługując się *ethosem* Paweł odwołuje się najczęściej do samego siebie, buduje tym swoją wiarygodność i podkreśla jednocześnie swoją wartość. Jak można było zauważyć – wszystkie rekomendowane osoby konfrontuje ze sobą. Nawet w Liście do Filemona, choć akcentuje charakter adresata, to jednak osoba nadawcy nie pozostaje w cieniu, a nawet pojawiają się autoprezentacyjne wzmianki, np. o uwięzieniu (w. 9), czy frazy sugerujące wielki autorytet i poważanie, jakim cieszy się Paweł u Filemona (w. 8; 17; 19-20; 21).

## Epilogus

Ostatnią częścią mowy jest zakończenie – *epilogus*, na które składają się trzy elementy: *enumeratio* (kolejne wymienienie), *amplificatio* (rozwi-

nięcie) oraz *commiseratio* (wyrażenie współczucia), w większości listów polecających są one jednak albo zupełnie pomijane, albo występują pojedynczo. W zakończeniach listów zauważyć można natomiast tendencję do pewnego rodzaju antycypacji – nadawca wyraża swą wdzięczność i przedstawia adresatowi korzyści, jakie płynąć będą w przyszłości z pozytywnego ustosunkowania się do osoby rekomendowanej. Zapewnia więc o przyjaźni, modlitwie, obfitych łaskach Bożych, a nawet o korzyściach, jakie odniesie adresat z samego tylko faktu otrzymania listu. Cynceron pisze: „moje listy będą miały dla ciebie największe znaczenie”<sup>36</sup> (*fam.* III, 1); „To i mnie będzie bardzo miło a i tobie potem przyjemnie; poznasz bowiem człowieka wielkiej uczciwości, łagodności i godnego poszanowania”<sup>37</sup> (*fam.* XIII, 23), wyraża swoją wdzięczność: „Tę rzecz [...], jeśli mi uczynisz, moją o twojej względem mnie życzliwości nadzieję potwierdzisz, tym samym [...] najwdzięczniejszego, najbardziej zobowiązanego najlepszego męża, do twojej przyjaźni twoim całym dobrodziejstwem pozyskasz”<sup>38</sup> (*fam.* XIII, 29). Paweł wyraża to w nieco inny sposób; używając form *optativu* i *imperativu* wspomina o radości i pokrzepieniu serca: „Tak, bracie, obym dzięki tobie doświadczył radości w Panu. Pokrzep moje serce w Chrystusie!” (Flm 20). Po czym daje jeszcze wyraz przekonaniu nie tylko o posłuszeństwie Filemona, ale wręcz o jego „nadgorliwości” w spełnieniu prośby: „Piszę do ciebie, gdyż jestem przekonany o twoim posłuszeństwie i wiem, że uczynisz więcej niż to, o czym mówię” (w. 21). W Liście do Filipian natomiast zakłada, że przyjmując Tymoteusza adresaci listu zyskają troskliwego i pełnoprawnego zastępcę Pawła, a przyjmując Epafrodyta – doznają radości (2, 20. 28).

Grzegorz z Nazjanzu z kolei wyraża w zakończeniach swych listów głęboką wdzięczność i zapewnia o pamięci w modlitwie: „Będziesz miał ode mnie nie tylko modlitwy, lecz także rozślawienie twojego urzędu wśród wszystkich, których znam” (List 146). Czasem jeszcze w zakończeniu prośba jest ponawiana, o czym była mowa wyżej.

Jak już wspomniano, apostoł posługuje się również tropami i figurami retorycznymi. Nawet w tak krótkich tekstach, jakimi są List do Filemona i fragment polecający w Liście do Filipian, znaleźć można tropy (metafory – np. Flm 10 i 12, metonimie – np. Flm 7 i 20, hiperbole – Flm 16) i figury (apozjopezje – np. Flm 8-9, porównanie – np. Flp 2, 22).

\* \* \*

---

<sup>36</sup> Przekład własny.

<sup>37</sup> Przekład własny.

<sup>38</sup> Przekład własny.

Widać więc, że listy i mowy polecające funkcjonowały w dwu formach: rozbudowanej i krótkiej, mającej niejednokrotnie postać tzw. „biletu polecającego”<sup>39</sup>. Obie postaci są znane i stosowane przez apostoła Pawła. Dłuższa wersja charakteryzuje się przede wszystkim rozbudowanym wstępem, ale jest też wyraźnie staranniej zredagowana. Nieprzypadkowo podano tu trzy przykłady związków epistolografii z retoryką – Cyncerona, jako przedstawiciela kultury łacińskiej, Grzegorza z Nazjanzu, jako przedstawiciela kultury greckiej i apostoła Pawła, któremu nieobce były obie szkoły retoryczne, choć więcej cech wspólnych ma ze zwięzłym językiem Cyncerona niż rozbudowanymi frazami charakterystycznymi dla Wschodu. Można też za R. Andrzejewskim zaryzykować twierdzenie o „trwałości tradycji *doctrinae epistolandi* i jej jednorodności zarówno na gruncie greckim, jak i łacińskim”<sup>40</sup>. Apostoł Paweł dodał tylko treści chrześcijańskie do form retoryki i epistolografii pogańskiej, ale „specyfika treści w zasadzie nie wymuszała użycia nowych środków z zakresu języka, nie powoduje, że zasady konstrukcji tekstów znane dotychczas z traktatów starożytnych przestają być aktualne”<sup>41</sup>. Na podstawie nawet tak niewielkiego tekstu jak Flm widać kunszt retoryczny Pawła i nie ma podstaw ani nawet przesłanek, aby retorykę Pawłową, czy późniejszą, chrześcijańską, oddzielać pod względem formalnym od cieszącej się w starożytności ogromnym powodzeniem retoryki antycznej.

Nasuwa się jeszcze jeden wniosek, może nieco poboczny w stosunku do powyższych rozważań – skoro Flm jest wzorcowym przykładem listu polecającego, należy go traktować w taki właśnie sposób – jako list wstawienniczy skierowany do osoby prywatnej – mimo że przeznaczony był również do publicznego odczytania, jak na to wskazuje wiersz 2. Nie trzeba jednak dopatrywać się w nim jakiegos szerszego socjologicznego apostołskiego manifestu na temat niewolnictwa<sup>42</sup>. Celem, jaki Paweł chce osiągnąć, nie jest więc przekonanie kogokolwiek do zniesienia niewolnictwa (nawet nie wiadomo dokładnie, czy Paweł żąda uwolnienia polecanego Onezyma)<sup>43</sup>, ale skłonienie Filemona do przyjęcia zbiegłego sługi już nie jako niewolnika, lecz jako równorzędnego partnera.

Warszawa

KALINA WOJCIECHOWSKA

---

<sup>39</sup> R. ANDRZEJEWSKI, art. cyt., s. 23.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> M. TKACZ, art. cyt.

<sup>42</sup> P. STUHLMACHER, dz. cyt., s. 57.

<sup>43</sup> S. MĘDALA, *Paweł i niewolnictwo. (List do Filemona)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, red. J. FRANKOWSKI, t. 9), Warszawa 1997, s. 413.



KOMENTARZE · REFLEKSJE  
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

---



ks. Antoni Paciorek

## **„Miłujcie waszych nieprzyjaciół” (Mt 5, 3-48)**

Zawarte w Kazaniu na Górze tzw. antytezy w liczbie pięciu (5, 21-48) osiągają swój szczyt i cel w ostatniej antytezie – przykazaniu miłości nieprzyjaciół. Znaczenie tego przykazania przybliżymy w trzech kolejnych etapach. Najpierw omówimy zagadnienia literackie perykopy (I), następnie przedstawimy znaczenie poszczególnych wypowiedzi (II), wreszcie postaramy się ukazać główne idee teologiczne perykopy.

Pod względem formalnym w tekście piątej antytezy (5, 43-48) dominują wypowiedzi podane w trybie rozkazującym. Stanowią obramowanie perykopy. Dwie pierwsze („miłujcie... módlcie się...” – w. 44) przechodzą w obietnicę („będziecie synami...” – w. 45) z następującym uzasadnieniem („ponieważ...”) oraz czterema pytaniami retorycznymi pojawiającymi się w wersetach 46-47. Końcowa wypowiedź, podana – jak wspomniano – w trybie rozkazującym (w. 48) stanowi podsumowanie wywodów zapoczątkowanych w wersecie 43.

Obok *imperatywów* stanowiących obramowanie perykopy również paralelizm charakteryzuje tę część Kazania na Górze. Jest to paralelizm synonimiczny i antytenetyczny pojęć i struktur. Paralelizm pojęć: miłować/módlć się; nieprzyjaciele/prześladowcy; słońce/deszcz, źli/dobrzy; sprawiedliwi/niesprawiedliwi (45b). Jako paralelizm struktur można wskazać: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół / módlcie się za tych, którzy was prześladują...; On sprawia, że słońce wschodzi... / On zsyła deszcz...” (w. 44-45), a także dwa retoryczne pytania: „Jeśli miłujecie tych, którzy was miłują... / Jeśli pozdrawiacie tylko waszych braci...” (ww. 46a. 47a) oraz dwie odpowiedzi: „Czyż i celnicy .../ Czy i poganie...” (ww. 46b. 47b).

Uwzględniając powyższe uwagi strukturę całego fragmentu można przedstawić następująco: 1) Teza: „Będziesz miłował bliźniego, będziesz nienawidził nieprzyjaciela...” – w. 43; 2) Antyteza: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół... módlcie się za tych, którzy was prześladują” – w. 44; 3) Uzasadnienie wymogu antytezy: „Tak będziecie synami Ojca w niebie...” w. 45; 4) Dyskusja: „Jeśli miłujecie tych którzy was miłują... Jeśli pozdrawiacie tylko waszych braci... w. 46-47; 5) Konkluzja: „Bądźcie doskonali...” w. 48.

Łukaszowy materiał paralelny (6, 27-28. 35. 32-34), choć różni się od omawianego tekstu pod względem uporządkowania i słownictwa, pozwala na przypuszczenie, że obydwaj ewangelisci czerpali z Q<sup>1</sup>. Zestawiając Mt 5, 43nn oraz Łk 6, 27nn dostrzega się znaczne zbieżności nie tyle nawet w słownictwie, ile w treści. Należą do nich przede wszystkim: przykazanie miłości nieprzyjaciół (tutaj podobieństwo dosłowne), wezwanie do modlitwy za prześladowców, obietnica stania się dziećmi Ojca niebieskiego, wskazanie na sposób postępowania Boga (u Łk 6, 35c sformułowana krócej i mniej obrazowo), wskazanie na zachowanie się pogan i celników, wreszcie idea doskonałego i miłosiernego Boga jako wzór do naśladowania. Q jawi się zatem jako baza dla obydwóch ewangelistów. Na tym tle redakcja Mateusza przedstawia się jak następuje:

Jest rzeczą ogólnie przyjętą, że w. 43 jest pochodzenia ewangelisty. Głównym argumentem jest brak u Łk 6, 27nn, a tym samym w Q. Werset 44 jest skróconym przez Mateusza logionem pochodzącym z Łk 6, 27n. Powiązanie przykazania miłości nieprzyjaciół z teologicznym uzasadnieniem (w. 45) pochodzi zapewne z tradycji wcześniejszej, jako że znajduje się u Łk 6, 35. W ogóle werset 45 u Mateusza odznacza się większą obrazowością, niż paralelna wypowiedź u Łk. Można zatem uznać go za bardziej pierwotny. W wypadku ww. 46-47 trudno ustalić czy tekst Mateusza czy paralelny Łukasza jest bardziej pierwotny. Sprowadzenie do dwóch tylko członów, czyli skrócenie wypowiedzi pochodzi zapewne od Mateusza. W ten sposób chciał on zachować proporcje w przedkładaniu antytez. Od Łukasza pochodzą zapewne uogólnienia („grzesznik” zamiast „celnik/poganin”; „czynić dobrze” zamiast „pozdrawiać”). Trudno rozstrzygnąć, czy bardziej pierwotna jest u Mt „zapłata”, czy też wyrażenie Łukaszowe: „łaska”. Na ogół przyjmuje się, że „łaska” jest Łukaszowym słowem<sup>2</sup>. Ale z kolei także „zapłata” jest słowem ważnym w słownictwie Mateusza. Wreszcie w. 5, 48 odpowiada Łk 6, 36 z tym jednak, że Łk mówi o Ojcu „miłosiernym”: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz niebieski jest miłosierny”. Określenie „miłosierny” jest charakterystyczne dla Łukasza.

Pierwsza część starotestamentalnej tezy: „Będziesz miłował bliźniego swego” (43b) pochodzi z Kpł 19, 18b (dosłownie wg LXX, dlatego miara

---

<sup>1</sup> Zob. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK NT, Zürich I/1, 1985, s. 306; Natomiast D. A. HAGNER (Matthew 1-13, WBC 33A, Dallas, Texas 1993, s. 133) jakkolwiek dopuszcza możliwość pochodzenia tekstu od tego samego źródła Q to jednak bardziej prawdopodobna jest zależność Mateusza i Łukasza od różnych źródeł obejmujących materiał pochodzący od Jezusa. Zob. także W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel according to Matthew*, I, Edinburgh 1988, s. 504n.

<sup>2</sup> Zob. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, HTKNT I-1, Freiburg: Herder 1986, 189. Zastrzeżenia zob. LUZ, *Matthäusevangelium*, s. 306.



miłości: „jak siebie samego” nie została podana). „Miłować” w tym starotestamentalnym fragmencie Kpł (19, 11-18a) oznacza powstrzymać się od czynienia jakiegokolwiek zła. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę zbliżone treściowo teksty z Pwt 10, 18-19 i Kpł 19, 33-34, dostrzegamy, że czasownik „miłować” posiada także znaczenie pozytywnego działania. W konsekwencji należy stwierdzić, że wg ST miłować bliźniego oznacza nie tylko powstrzymać się od wyrządzania mu krzywdy, ale oznacza także pozytywnie działać dla jego dobra. Owym bliźnim jest jednak członek narodu izraelskiego<sup>3</sup>. A w każdym razie nie jest bliźnim nieprzyjacielem narodu. ST dopuszcza zatem niemiłowanie nieprzyjaciela. Tym niemniej, druga część podanej przez ewangelistę tezy: „a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził” (43c), nie pojawia się w żadnym miejscu ST. Powstaje pytanie, skąd ewangelista zaczerpnął drugą część starotestamentalnej tezy.

Jest możliwe, że owa druga część tezy stanowi niejako wniosek wyprowadzony z części pierwszej, jest jej komentarzem i oznacza po prostu: „ale nie jesteś obowiązany do miłowania nieprzyjaciela”<sup>4</sup>. W języku hebrajskim i aramejskim czasownik „nienawidzić” może mieć znaczenie po prostu braku miłości (np. Pwt 21, 15). W takim wypadku antyteza Jezusowa nakazywałaby miłowanie nieprzyjaciół, do czego w sposób pozytywny ST nie zobowiązywał.

O tym, że tak właśnie mogło być rozumiane starotestamentalne przykazanie miłowania bliźniego, wskazywałby nakaz nienawiści nieprzyjaciół spotykany w Qumran. Znajdujemy tam zalecenie miłowania wszystkich synów światłości i nienawidzenia wszystkich synów ciemności (1QS 1, 9n). Nieprzyjacielem i synem ciemności jest każdy, kto nie należy do wspólnoty synów światłości, czyli do społeczności qumrańskiej, nawet Żyd, jeśli pozostaje poza jej obrębem. Takie stanowisko może stanowić także echo tzw. świętej nienawiści wyrażanej w niektórych psalmach (por. Ps 25, 51 LXX: „Znienawidziłem czyniących nieprawość, i z bezbożnymi nie zasiądę...” 100, 3 LXX; a zwłaszcza 138, 21-22 LXX: „Czyż nie znienawidziłem nienawidzących Ciebie, Panie? (...). Nienawidzę ich aż do końca, stali się moimi wrogami”). Można zatem przypuszczać, że idea nienawiści nieprzyjaciół zaznaczona w specyficznym kontekście wymienionych psalmów wyraziła się wyraźnie w nauce qumrańskim i znana była w judaizmie. Mateusz przywołał na pamięć owo bardziej lub mniej świadomie wyrażane w judaizmie przekonanie, ponieważ nie mógł sformułować antytezy wychodząc wyłącznie z przykazania miłowania bliźniego (trudno byłoby wówczas wyrazić owo „więcej” w nauce

<sup>3</sup> Por. Bill. I, 354.

<sup>4</sup> Taki sposób rozumienia sugeruje np. Biblia Jerozolimska (wyd. fr. z r. 1973). Por. M. DUMAIS, *Il Discorso della Montagna. Storia della ricerca*, Torino: ELLEDICI 1999, s. 272.

Jezusa i chrześcijaństwie). Z tego powodu przytoczył przykazanie miłości bliźniego przekazywane w środowisku judaistycznym wraz z jego interpretacją, która wyraźnie wyklucza nieprzyjaciół z obszaru miłości<sup>5</sup>.

Antytezą jest przykazanie miłości nieprzyjaciół: „A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają” (w. 44). Z kontekstu wynika, że nieprzyjaciółmi są przede wszystkim prześladowcy chrześcijan. W Ewangelii Mateusza podobnie jak w NT w ogóle słowa: „prześladowca, prześladować” były terminami technicznymi dla określenia prześladowań, którym poddani byli chrześcijanie z powodu swej wierności Chrystusowi (por. Mt 5, 10-12; 10, 23; 13, 21; 23, 34). Wśród owych prześladowców znajdowali się najpierw Żydzi, ale także świat pogański (por. Mt 10, 22; 24, 9). Tak więc na pierwszym planie wśród nieprzyjaciół znajduje się „nieprzyjaciel wierzących”. Z drugiej jednak strony przykazanie miłości nieprzyjaciół odnosi się także do osobistych wrogów. Wynika to z wskazania, aby nie miłować jedynie tych, co nas miłują (ww. 46-47)<sup>6</sup>. Miłość chrześcijanina powinna rozciągać się także na tych wszystkich, którzy nie miłują go i osobiście występują przeciwko niemu.

Miłość o której tu jest mowa, nie jest sprawą emocji i sentymentu, ale polega na postawie życzliwości wyrażającej się w konkretnych czynach. Owe czyny to: modlitwa za prześladowców (w. 44b), pozdrawianie tych, którzy nie są naszymi braćmi (w. 47), czyli życzenie im pokoju i dóbr mesjańskich obiecanych przez Boga (w Łukaszowym miejscu paralelnym przykazanie miłości bliźniego uściślone jest trzema szczegółowymi zaleceniami: „czyńcie dobrze”, „błogosławcie”, „módlcie się”). W Jezusowym nakazie miłości idzie zatem o życzliwość aktywną.

Trzeba przyznać, że ST zawiera pewne wypowiedzi zachęcające do okazania pomocy nieprzyjaciółom w szczególnych sytuacjach (Wj 23, 4-5; Prz 25, 21). Zachęty te zostały przejęte przez literaturę rabinistyczną, jakkolwiek nigdy nie mówi się tam o miłowaniu nieprzyjaciół<sup>7</sup>. Ponadto, zachęty do okazywania pomocy nieprzyjaciółom mają jednak na uwadze jedynie Izraelitę, który akurat stał się wrogiem dla drugiego Izraelity, podczas kiedy Jezus mówi o miłości względem nieprzyjaciół narodu<sup>8</sup>. Także w hellenizmie, zwłaszcza w filozofii stoickiej spotykamy się z wezwaniem miłowania wszystkich ludzi<sup>9</sup>. Tutaj jednak jako motyw takiego działania

<sup>5</sup> DUMAIS, *Discorso*, s. 272n; por. także LUZ, *Matthäusevangelium*, I, s. 311.

<sup>6</sup> Istnieją autorzy (S. LEGASSE, *Et qui est mon prochain?*, Cerf: Paris 1989, 103-108), którzy utrzymują, że w perspektywie antytezy nie pojawiają się nieprzyjaciele osobiści. Bardziej przyjmowana jest opinia przeciwna.

<sup>7</sup> Mek Ex 23, 4; por. Bill. I, 368-369.

<sup>8</sup> LEGASSE, *Mon prochain*, 78-92.

podane jest poszanowanie natury, którą nienawiść degraduje i niszczy. Miłość nieprzyjaciół nie była zatem w stoicyzmie czymś nadzwyczajnym ale była rozumiana jako rzecz zupełnie naturalna. Teksty stoickie pozornie zbliżone do ewangelii oddalają się jednak znacznie od nauczania Jezusa, który uważa, że naturalną skłonnością człowieka jest miłować jedynie tych, którzy go miłują (w. 46), i który ustanawia przykazanie miłości nieprzyjaciół jako naśladowanie postępowania Boga osobowego.

Tak więc przykazanie miłości tak jak jest ono sformułowane w Mt 5, 43-44 (i Łk 6, 27. 35) jest niesprowadzalne do jakiegokolwiek nurtu ideowego. Nigdy, przed Jezusem przykazanie to nie zostało wyrażone w sposób tak radykalny i absolutny. Przykazanie miłości nieprzyjaciół stanowi charakterystyczną i wyłączną własność Jezusa. Jest ono bezwarunkowe i nie ma na celu „nawrócenie” nieprzyjaciela. Jezusowe wezwanie do miłości nieprzyjaciół odzwierciedla się w wielu innych nowotestamentalnych pismach (np. Łk 23, 34; Dz 7, 60; Rz 12, 14. 17-20; 1 Kor 4, 12-13; 1 Tes 5, 15; 1 P 3, 9), a także we wczesnych pismach chrześcijańskich (Polikarp, 12, 3; Iren. Adv. haer. 3, 18, 5; 2 Klem 13, 4; Justyn I Apol 14, 3 i in.).

Wezwanie do miłości nieprzyjaciół jest nie tylko zasadą moralną, ale jeśli jest zaakceptowane i wypełnione przez człowieka, buduje pomiędzy człowiekiem a Bogiem relację Ojciec – syn: „Tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie” (w. 45a). W momencie kiedy uznajemy, że wszyscy są dziećmi jednego Boga, stajemy po stronie Ojca. Ktokolwiek więc jest w stanie miłować nieprzyjaciół, okazuje się dzieckiem Bożym: „Bądźcie naśladowcami Boga jak umiłowane dzieci i postępujcie w miłości...” (Ef 5, 1-2; por. także 1 J 4, 7-12; 1 P 1, 13-25). Po podobieństwie poznaje się pokrewieństwo. Otóż Bóg swoimi dobrodziejstwami obdarza wszystkich ludzi, dobrych i złych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych: „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (w. 45bc). Spośród dobrodziejstw przykładowo wymienione zostają konkretnie dwa czynniki niezbędne do życia: słońce i deszcz. Wnioskowanie idzie tu od świata przyrody zmierzając do ukazania natury Boga. Bóg jest bowiem stwórcą zarówno świata przyrody i świata duchowego. Zatem pomiędzy obydwooma powinna istnieć odpowiedniość (por. Ps 19; Rz 1, 19; 1 Kor 11, 13-16). Bóg, który zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych, miłuje jednych jak i drugich.

Powstaje pytanie, jak rozumieć należyte postępowanie i objawi się w przyszłości, czy też

---

<sup>9</sup> Mar. Aur. Semet. 7, 21: „Także tych miłować, którzy wobec nas zawinili, stanowi szczególnie obowiązek człowieka”. Inne przykłady z Epikteta i Seneki zob. LEGASSE, *Mon prochain*, 96.

jest ono naturą człowieka, która powinna się objawić poprzez naśladowanie Boga. Za rozumieniem pierwszym przemawia fakt, że uczniowie, którzy już teraz mogą nazywać Boga Ojcem, powinni pełnić dzieła swego Ojca (5, 16). Za drugim przemawia to, że w 7 błogosławieństwie, gdzie dziecięstwo Boże ukazane jest jako eschatologiczna nagroda (5, 9). Wydaje się, że należy to rozumieć w sensie dynamicznym. Bóg już teraz przyjął uczniów jako swoich synów. Jak długo jednak żyją oni na świecie, pozostają zawsze w sytuacji próby, dlatego nie są ostatecznie i nieodwołalnie dziećmi Bożymi. Dopiero przy końcu staną się takimi.

Dwa następujące logia uzmysławiają (ww. 46-47), że miłość nieprzyjaciół nie usuwa w cień ani nie wyklucza miłości przyjaciół. Tych należy oczywiście pozdrawiać (w. 47). Ale to nic szczególnego. Także ci, którzy znajdują się zupełnie nisko na skali szacunku religijnego i społecznego (celnicy i poganie) umieją pozdrawiać siebie wzajemnie i wyświadczać sobie przysługi. Dopiero miłość nieprzyjaciół stanowi owo więcej (περισσόν) i należy do większej sprawiedliwości (5, 20) przeciwstawiając się „normalnemu” zachowaniu ludzi. To ostatnie jest uformowane poprzez egoistyczną kalkulację: miłować/ pozdrawiać tylko tych, którzy nas miłują/ pozdrawiają. Przedstawicielami takiego rozumowania są celnicy i poganie (por. 18, 17). Celnicy i poganie pojawiają się tutaj w charakterystycznym dla judaizmu negatywnym świetle (Łukasz zastępuje powyższe określenia słowem: „grzesznicy”). Pozdrawienie, które jest wyrazem otwarcia i życzliwości ma być kierowane nie tylko ku braciom, czyli należącym do wspólnoty kościelnej. Etyka chrześcijańska przeciwstawia się utylitarystycznej i kalkulującej etyce. Uczeń Jezusa wezwany jest do miłowania nieprzyjaciół nie spodziewając się niczego w zamian. Mt 5, 6-47 (oraz paralelny tekst Łk 6, 32-35) ukazuje, że przykazanie miłości nieprzyjaciół nie należy do obszaru zwyczajności i pewnej naturalności. Mateusz przypomina to przykazanie wspólnocie, nie dlatego, że zgadza się ono ze zdrowym rozsądkiem, ale dlatego, że przekazuje je zmartwychwstały Chrystus, który żyje i działa we wspólnocie aż do skończenia świata (28, 20). Problem zatem tkwi nie w tym, czy przykazanie to jest psychologicznie realistyczne, ale czy nasze doświadczenie łaski Boga, którą ono zakłada, jest wystarczająco silne, aby osoba ludzka mogła żyć miłością, która nie jest pochodzenia ludzkiego lecz Bożego.

Ostatni werset perykopy zawierający wezwanie do doskonałości („Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” – w. 48) znajduje swój odpowiednik u Łk 6, 36 czyli w Q: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny”. Wzorem dla takiego sformułowania w. 48 jest najwyraźniej Kpł 19, 2: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty, Jahwe, wasz Bóg”. Mateusz wprowadził zatem określenie: „doskonały” w odniesieniu do

Boga i zobowiązał uczniów Jezusa do naśladowania tej doskonałości. Powsta-je zatem pytanie, co oznacza określenie „doskonały”? W judaistycznych tekstach człowiek może być nazwany doskonały z powodu swej pobożności oraz posłuszeństwa. Takimi byli np. Noe i Abraham. Do doskonałości należą dwa elementy: niepodzielność serca i pełne posłuszeństwo jako subiektywny element oraz całkowite wypełnianie przykazań Prawa jako element obiektywny. Doskonały jest ten, kto wypełnia wszystkie nakazy Boga. Doskonałość zatem w rozumieniu Mateusza to niepodzielne przyjęcie głoszonego przez Jezusa orędzia. Z drugiej jednak strony, należy zauważyć, że miarą doskonałości jest sam Bóg. ST nie mówi o Bogu doskonałym<sup>10</sup>. Tymczasem w omawianym miejscu Bóg nazwany jest doskonałym i ukazany jako wzorzec do naśladowania. Na czym więc polega doskonałość Boga? Biorąc pod uwagę etymologiczne znaczenie słowa (hbr. *tamim* = gr. τέλειος) niepodzielony, nietknięty, bez skazy – określenie przynosi wyobrażenie czegoś nie podzielonego, całkowitego, pełnego. Bóg jest doskonały, ponieważ w swej dobroci zwrócony jest całkowicie ku człowiekowi. Jest doskonały obdarzając „sprawiedliwych i niesprawiedliwych” swymi dobrodziejstwami. Dlatego też jest „Ojcem niebieskim”. Doskonałość człowieka polegałaby zatem na niewzruszonej miłości, która żadnego człowieka nie wyklucza. Jest rzeczą oczywistą, że ludzie nie osiągną miary Bożej doskonałości. W ograniczonej jednak mierze człowiek w swojej miłości może i powinien odznaczać się niepodzielnością czyli na swój sposób pełnią. Konkretnie. Jeśli więc Mateusz zmienił brzmienie Q, jakkolwiek i jemu sło ostatecznie o dobroć i miłosierdzie Boga, to dlatego, aby podkreślić znaczenie przykazania miłości nieprzyjaciół. Miłość nieprzyjaciół nie jest jednym z wielu wskazań, ale szczytem i ośrodkiem przykazań prowadzących do doskonałości.

1) Realizm zobowiązań Jezusowych (5, 21-48). Nierzadko spotyka się stwierdzenia, jakoby ukazany przez Jezusa ideał nie był do zrealizowania przez człowieka. Istotnie, 5, 21-48 zawiera przykazania, których dosłowne zachowywanie może prowadzić do sytuacji beznadziejnie skomplikowanych. Trzeba tu jednak mieć na uwadze czego właściwie dotyczy cały ten fragment? Otóż nie jest on zbiorem przepisów prawnych (z wyjątkiem 5, 32), ale zawiera ogólny kierunek postępowania dla tych, którzy są uczniami Chrystusa. W tej wizji nowej moralności prawo ST zachowuje swą ważność. Nie zostaje usunięte ani zastąpione przez nowe prawodawstwo. To co pojawia się nowego, to nowe nastawienie, nowy duch, nowa wizja. To z tego powodu 5, 21-48 jest tak obrazowe, tak poetyckie i dramatyczne.

---

<sup>10</sup> L. SABOURIN, *Why is God Called 'Perfect' in Mt 5, 48?*, BZ NF 24 (1980), 266 wskazuje na Sdz 9, 5; 2 Krl 15, 32; Hi 37, 16; Ps 18, 31.

Z tego też powodu dosłowna interpretacja wypowiedzi jako wypowiedzi prawnych może prowadzić do absurdu. Tekst funkcjonuje bardziej jako opowiadanie, niż kodeks prawny. To, co słuchacz i czytelnik ma otrzymać, to nie zbiór niekompletnych i konkretnych przepisów postępowania, ale autentyczne i żywe odczucie tego, co słuszne i niesłuszne, odczucie ideału etycznego. Ideał znajduje się zawsze przed nami i jak gwiazda przewodnia wzywa do ciągłego postępowania naprzód.

2) Przykazanie miłości nieprzyjaciół. Dla etycznego nauczania Jezusa centralne znaczenie ma przykazanie miłości bliźniego. W 22, 40 przykazanie miłości Boga jawi się jako istota Prawa i Proroków. Przytaczane jest także w rozmowie z bogatym młodzieńcem (19, 19). To przykazanie zostało w omawianym tekście poszerzone i przedstawione jako niezbędny wymóg doskonałości. Powstaje pytanie, czy nie jest to jakaś niekonsekwencja, jeśli przykazanie miłości bliźniego jest modyfikowane i poszerzane (a nawet w 43b niejako relatywizowane), mimo że na innym miejscu ukazywane jest jako centrum i sama istota Prawa i Proroków? Otóż w rozumieniu Mateusza interpretacja przykazania miłości bliźniego jest właściwa wtedy, kiedy wyraźnie obejmuje także nieprzyjaciół, a zatem taka interpretacja, która nie uznaje żadnej granicy. Takie zachowanie charakteryzuje postawę Jezusa Chrystusa ujawnioną w całej Jego działalności zwłaszcza w męce i śmierci. Dlatego dążenie do doskonałości jest naszym innym jak pójściem za Jezusem. W Jezusie prześladowana wspólnota uczy się widzieć swych wrogów w nowym świetle i przezwyciężać swoje klanowe widzenie spraw.

3) Dwie uwagi praktyczne. Jezus nie wiązał miłości nieprzyjaciół z określonym celem do osiągnięcia. Miłość nieprzyjaciół nie ma być jakąś szansą dla wroga, aby stał się lepszym. Miłość w jakimś celu nie jest w ogóle miłością. Po wtóre, Jezus, także Mateusz i oczywiście wszyscy krytycy przykazania miłości nieprzyjaciół zgadzają się w tym, że to przykazanie nie jest wcale „naturalnym” wymogiem. Nie jest taktyką tego, kto walczy, nie jest wielkodusznością zwycięzcy, rezygnacją zwyciężonego ani dalekowzrocznością mędrca. Takie wymaganie Jezus postawił w oparciu o zupełnie „nienaturalne” założenie bliskości Królestwa Bożego, wobec którego człowiek powinien dać odpowiedź. To wymaganie nie jest – jak nieraz wskazywano – szczytem „naturalnej” miłości człowieka. Mateusz przedstawia miłość nieprzyjaciół bynajmniej nie jako rozumną, naturalną, skuteczną, ale dlatego, że Ten, który je nadał, żyje w wspólnocie swych uczniów do skończenia świata jako zmartwychwstały Pan (Luz, I, 317).

4) Najwcześniejszym dziejom interpretacji tego fragmentu nieobce było przekonanie, że zawarte w Mt 5, 21-48 przykazanie miłości nieprzyjaciół jest do wykonania<sup>11</sup>. Przykładem jest wypowiedź w 2 Klem 13-14, gdzie

czytamy, że każdy kto nienawidzi swego wroga, nie jest chrześcijaninem, ale czeka go sąd Boży. Z drugiej jednak strony tendencje łagodzące ostrość przykazania występowały bardzo wcześnie. Znamienny jest wspomniany wyżej 2 Klem 13n, gdzie chrześcijanie są napominani, że nie tylko nie miłują swych nieprzyjaciół, ale nawet nie miłują tych, którzy ich miłują. Widać z tego, że i z wewnątrzkościelną miłością nie było najlepiej. Pierwsza wyraźna modyfikacja pochodzi od Orygenesesa, który zauważa, że polecenie „miłuj jak siebie samego” dotyczy wprost bliźniego, ale nie jest wyraźnie powiedziane, że dotyczy nieprzyjaciół. Wystarczy zatem, jeśli powstrzymamy się i ustrzeżemy się nienawiści w stosunku do nieprzyjaciół<sup>12</sup>.

Liczne były próby rozwiązania problemu przy pomocy dwustopniowej etyki. Ambroży np. stara się przypisać miłość nieprzyjaciół do tzw. doskonałych obowiązków i odróżnia ją od tzw. „zwyczajnych”<sup>13</sup>. Według Augustyna miłość nieprzyjaciół jest darem doskonałych dzieci Bożych, jakkolwiek każdy chrześcijanin powinien do takiej doskonałości dążyć. W średniowieczu i w scholastyce uważano, że wprawdzie nie można wykluczyć nieprzyjaciół z ogólnoludzkiej miłości, i każdy powinien być przygotowany do miłowania nieprzyjaciół, gdyby zaistniała taka konieczność. Jednakże poza taką koniecznością miłować nieprzyjaciela jest przejawem doskonałej miłości (pertinet ad perfectionem caritatis). Miłość nieprzyjaciół nie jest już ośrodkiem, ale miejscem granicznym praktyki chrześcijańskiej<sup>14</sup>.

Współcześnie najchętniej ogranicza się przykazanie do obszaru życia indywidualnego i osobistego. Idzie o przewyżczenie osobistego uczucia nienawiści wobec wroga usposobionego sąsiada, konkurenta itp. Punkt ciężkości przesuwają się z czynów miłości nieprzyjaciół w kierunku wewnętrznego nastawienia. Dla ewangelisty jednak miłość nieprzyjaciół oznacza jednak konkretny czyn.

Lublin

KS. ANTONI PACIOREK

---

<sup>11</sup> Chrystus nie podał nam niewykonalnych nakazów stwierdza np. Teodor z Heraklei, fr. 40 = Reuss 68.

<sup>12</sup> Hom in cant 2, 8 = PG 13, 53n.

<sup>13</sup> Off. 1, 11 (37) = BKV 1/32. 28.

<sup>14</sup> Thomas, STh 2/II qu 25 art. 8n.





ks. Stanisław Pisarek

## Lidia – pierwsza Europejka ochrzczona przez św. Pawła Apostoła

*Martyrologium Romanum*<sup>1</sup> podaje pod datą 3 sierpnia wspomnienie św. Lidii. Ta pierwsza kobieta, którą św. Paweł ochrzcił po przybyciu do Europy, zasługuje w czasie jednoczenia się naszego kontynentu na szczególną promocję. Wiemy o niej z Dziejów Apostolskich [16, 11-15. 40]. Ks. Józef Gawor, redaktor GN był wielkim miłośnikiem Pisma Świętego i pilnym jego czytelnikiem. Jemu zawdzięczamy to, że z okazji *Sacrum Poloniae Millennium* obchodzonym w roku 1966, na głównych drzwiach do katowickiej katedry Chrystusa Króla, wówczas ufundowanych, wśród najświetniejszych scen chrztu świętego z historii zbawienia [z Biblii i historii chrześcijaństwa] znalazła się także scena chrztu Lidii, w mieście macedońskim Filipi około roku 50, z rąk św. Pawła Apostoła razem z jej domem przyjętego<sup>2</sup>. Ks. Gawor był tu poniekąd wizjonerem, jakby przeczuwał nasze dni zmagania się o umieszczenie *invocatio Dei* w preambule powstającej konstytucji zjednoczonej Europy; by była Europą Ducha winna oprzeć się na swoim wielkim dziedzictwie chrześcijańskim. To on nazwał prawie pół wieku temu Lidie z Filipi *matką chrzestną Europy*.

Kim była Lidia? Pochodziła z Tiatyry położonej w Azji Mniejszej, na obszarze dzisiejszej Turcji. Jako pobożna Żydówka czciła jednego, prawdziwego Boga<sup>3</sup>. Mógł to być stary przekaz, który przylegał do niej, jako że w Tiatyrze, co poświadcza Józef Flawiusz, pisarz żydowski, istniała kolonia żydowska. To, że uczestniczyła ona w spotkaniu modlitewnym nad rzeką w szabat, sugeruje, że nie było w Filipi wystarczającej liczby Żydów mężczyzn [fachowym

<sup>1</sup> H. FROS, *Wspomnienie świętych na każdy dzień roku. Martyrologium*, Kraków 1992, s. 155.

<sup>2</sup> Profesor J. GNILKA odbył podróż naukową po śladach Pawła. Zdjęcia z niej umieścił w monografii: *Paulus von Tarsus – Apostel und Zeuge*, Freiburg im Breisgau 1996. Zobacz tamże jego zdjęcie: Tradycyjne miejsce chrztu Lidii nad Gangitesem koło Filipi, pomiędzy s. 64 a 65.

<sup>3</sup> BT<sup>5</sup>, 2000, ss. 1441, 1445n, sugeruje w przypisie do Dz 13, 16, że byłaby ona z nawróconych na monoteizm pogan, którzy nie przestrzegali jeszcze wszystkich przepisów Prawa, chociaż uczestniczyli w niektórych nabożeństwach.

określeniem na to jest *minjan* = 10 mężczyzn], dla wymaganego quorum do założenia właściwej synagogi. Widzimy tu subtelny, lecz ważny punkt, na który Łukasz chce zwrócić uwagę, iż Lidia nie mogąc być członkiem założycielem synagogi żydowskiej, mogła być i jest pierwszą nawróconą na chrześcijaństwo Europejką i jest faktycznie członkiem założycielem wspólnoty chrześcijańskiej, która zaczyna się spotykać w jej domu [Dz 16, 40]. Kobiety żydowskie w diasporze, uczestniczyły w hellenistycznym odrodzeniu i mogły tworzyć swoje własne grupy religijne i odbywać spotkania dla sprawowania liturgii lub modlitw; ten przypadek ma miejsce w naszym opowiadaniu zapisanym w Dziejach Apostolskich. Niemniej, nie jest oczywiste, żeby było im dozwolone tworzyć quorum synagogi, nawet w mniej restrykcyjnym środowisku, jakim była Macedonia. Wykaz dowodowy, że kobiety sponsorowały tam synagogi diaspory, nie pozwala na inną konkluzję<sup>4</sup>.

Zauważmy zatem, że Lidia czuła się upoważniona, być może na skutek wyzwolenczego działania Ewangelii, do wystąpienia przeciwko żydowskiemu obyczajowi, nie tylko zwracając się do Pawła publicznie, lecz także zapraszając go z tymi, którzy byli z nim, całkiem obcymi ludźmi, do przyjścia i zamieszkania w jej domu [16, 15]. Mamy tu opowiadanie, jak Ewangelia uwalnia kobiety z dawniejszych ograniczeń, wyznaczając im nowe role, nawet jako założycielki członkinie nowych chrześcijańskich kościołów domowych.

Być może, z uwagi na to, że kobiety w Macedonii były często znane z podejmowania przywódczych ról w społeczeństwie, nawet już w czasach przed Aleksandrem Wielkim, wystąpienie Lidii w nowej roli mogłoby być mniejszą niespodzianką w większej społeczności. Jeśli jednakowoż byłiby w Filipii mężczyźni żydzi, jej przywódcza rola tamże byłaby dla nich zaskoczeniem. Lidia zaś przyjąwszy słowo Pana od Pawła, została ochrzczona, przyjęła znak przymierza nowej religii, coś czego nie mogłaby otrzymać w judaizmie [obrzezanie kobiet nie było w nim praktykowane]. Tak przedstawia Łukasz historię ukazującą, jak Ewangelia jest dla wszelkich kategorii ludzi, niezależnie od ich płci, poprzedniej przynależności religijnej lub statusu społecznego.

Imię *Lidia* oznaczało pierwotnie osobę pochodzącą z krainy nazywanej *Lidią*, tzn. *Lidyjkę*. Gdyby ten przypadek zachodził w Dz 16, to nie znalazłbyśmy aktualnego imienia tej kobiety. Jednakowoż, co miało już wcześniej miejsce u Horacego [*Carmen* 1, 8], *Lidia* było już też imieniem osobowym; a ponieważ *kraina Lidii* została wchłonięta przez prowincję o nazwie *Azja*, kiedy ta historia się dzieje, *Lidia* jest tu najprawdopodobniej imieniem własnym osoby.

Miasto Tiatyra istniało w czasach Pawła i już dawno było znane jako centrum wytwarzania farby do purpury. Czytamy w Dz 16, 14, że Lidie

---

<sup>4</sup> Por. Flp 4, 15-16. 18. W tej pomocy okazanej Pawłowi Lidia mogła odegrać jakąś rolę.

łączyły z jej miastem pochodzenia stosunki handlowe; sprzedawała tkaniny farbowane tą królewską barwą. Prawdopodobnie Lidia była kobietą finansowo niezależną, a *businesswoman* – powiedzielibyśmy dzisiaj. Homer wymienia w *Iliadzie* [4. 141-42] dwie kobiety, które były znane dzięki sztuce farbowania purpury w Lidii, tak widocznie biblijna Lidia była daleką następczynią kobiet trudniących się tam tym rzemiosłem i handlem. Najprawdopodobniej przybyła ona do Filippi, miasta będącego rzymską kolonią, aby sprzedawać swoje dobra tamtejszej bogatej klienteli<sup>5</sup>.

Data wspomnienia św. Lidii – 3 sierpnia – została wyznaczona dowolnie przez Baroniusza<sup>6</sup>, który wprowadził ją do *Martyrologium Romanum* w roku 1584<sup>7</sup>. W Niemczech obchodzą chrześcijanie w roku 2003 *Święto Biblii*. W związku z tym donosiła tamtejsza prasa katolicka<sup>8</sup>, że 14 czerwca obchodzono w Neuhausen *Święto Lidii* na cześć pierwszej chrześcijanki Europy; wszystko było na modłę grecką – ubiory, potrawy, jak 2000 lat temu u Lidii w gościnie, dla przypomnienia sceny z Dz 16. W całej imprezie wyeksponowano jej cnotę gościnności, i słusznie. Czy nie zasługiwałyby na jakieś choćby skromne uwzględnienie w liturgii ta święta Europejka, wobec ogłoszenia przez Jana Pawła II św. Teresy Benedykty od Krzyża / Edyty Stein [9 VIII], św. Brygidy Szwedzkiej [23 VII], św. Katarzyny ze Sieny [29 IV] współpatronkami kontynentu europejskiego [1 X 1999]?

Katowice

KS. STANISŁAW PISAREK

---

<sup>5</sup> Zob. BEN WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988.

<sup>6</sup> Baronius Cesare COr, kard. [1538-1607], historyk Kościoła.

<sup>7</sup> H. FROS, F. SOWA, *Księga inion i świętych*, tom 3 (H-Ł), Kraków 1998, kol. 623-624.

<sup>8</sup> Tag des Herrn, Nr 26 z 29 VI 2003.



ks. Piotr Briks

## Apokaliptyka jako próba „ucieczki do przodu”

Artykuł ten wypadaloby zacząć od podania definicji apokaliptyki. Problem w tym, że nikt jeszcze takiej definicji nie wymyślił. Podjęto oczywiście mnóstwo prób, ale żadna z nich nie zakończyła się sukcesem<sup>1</sup>. W tej sytuacji najlepszym rozwiązaniem wydaje się po prostu syntetyczny opis elementów pojawiających się najczęściej w pismach nazywanych apokaliptycznymi. Nie jest to rozwiązanie idealne, ale dla naszych potrzeb wystarczające<sup>2</sup>.

Po pierwsze, utwory apokaliptyczne są z reguły pseudoepigraficzne. Znaczy to tyle, że autentyczny autor podszywa się pod jakąś postać z przeszłości cieszącą się szczególną estymą (jak np. Henoch, Abraham, Lewi, Daniel itp.). Zabieg taki nadaje tekstowi, a tym samym nauce, którą przekazuje, autorytet jego „autora”. Głównym bohaterem historii apokaliptycznych bardzo często towarzyszą aniołowie, którzy objaśniają znaczenie znaków lub wizji (Gabriel, Uriel, często też aniołowie bez imienia). Tacy interpretatorzy podkreślają objawiony, czyli ostatecznie boski, charakter czytanej czy słuchanej wyroczni.

Po drugie, pisma te pełne są obrazów i symboli, snów i fantastycznych wizji, przenikania się świata ludzi, aniołów i demonów, wreszcie zapowiedzi i wizji przerażających, katastroficznych lub przeciwnie – cudownych, majestatycznych wydarzeń.

Po trzecie, w apokalipsach bardzo często pojawiają się pełniące różne role zwierzęta – począwszy od znanych nauce gatunków, poprzez różnego rodzaju mutanty i mieszańce, a skończywszy na smokach i przerażających bestiach. Stwory te pełnią co najmniej dwojaką funkcję: symbolizują pewne postacie, grupy ludzi, czy całe królestwa, równocześnie potęgują nastrój tajemniczości, niesamowitości czy grozy.

---

<sup>1</sup> Por. G. von RAD, *Teologia ST*, Warszawa 1986, 597. Także sama terminologia związana z apokaliptyką jest tematem burzliwych dyskusji – więcej na ten temat: P. D. HANSON, HBMI 465-488.

<sup>2</sup> Dla tych, którzy chcieliby pogłębić swoje wiadomości na temat apokaliptyki, jej historii, terminologii i tematyki (w szczególności w ST) polecam przede wszystkim (pominąwszy artykuły słownikowe): H. H. ROWLEY, *Apokalyptik*, Köln 1966; P. GRELOT, SM I 225-231; J. MICHL, SM I 214-223; W. R. MURDOCK, *History and Revelation in Jewish Apocalypticism*, Interpr 21/1967, 167-

Po czwarte, typowym elementem dla apokalipsy są liczby. Autorzy z lubością odwołują się do ich mniej lub bardziej powszechnie rozumianych znaczeń, a niekiedy nadają im, dla spotęgowania efektu, tylko sobie wiadome znaczenie. Dokładnie to samo odnosi się do różnego rodzaju okresów czasu.

Wreszcie sam styl apokaliptyczny<sup>3</sup> charakteryzuje się tajemniczością, niedopowiedzeniami, monumentalizmem, atmosferą grozy lub tryumfalizmu. Tyle jeśli chodzi o środki formalne.

## Nauka apokaliptyków

Tak jak wielorakie są środki literackie używane w literaturze apokaliptycznej, tak samo niezwykle różnorodna jest jej tematyka. Chociaż dla

---

187; F. DINGERMANN, *Die Botschaft von Vergehen dieser Welt und von den Geheimnissen der Ewigkeit. Beginnende Apokalypik im AT*, [w:] *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, 329-342; W. J. P. BOYD, *Apocalyptic and Life after Death*, *StEv* 5 (1968), 39-56 (TU 103); B. HEMELSOET, BL 83-84; P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Die Apokalypik in ihrem Verhältnis zur Prophetie und Weisheit*, München 1969; J. M. SCHMIDT, *Die jüdische Apokalypik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchen 1969; J. SCHREINER, *Alttestamentliche-jüdische Apokalypik. Eine Einführung*, München 1969; P. D. HANSON, *Jewish Apocalyptic Against Its Near East Environment*, RB 78 (1971), 31-58; L. STACHOWIAK, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AK 7 (1971), 57-68; P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1979; K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalypik*, Gütersloh 1970; D. ROCHAIS, *Les origines de l'apocalyptique*, *ScE* 25 (1973), 15-50; H. GESE, *Anfang und Ende der Apokalypik dargestellt am Sacharjabuch*, *ZThK* 70 (1973), 20-49; W. R. MILLAR, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, Missoula 1976; J. J. COLLINS, *The Jewish Apocalypses*, *Semeia* 14 (1979), 21-59; J. CARMIGNAC, *Qu'est que l'apocalyptique? Son emploi à Qumran*, *RQ* 10 (1979-1980), 3-33 (bogata bibliografia tematu na s. 3-6); C. MÜNCHOW, *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalypik*, Stuttgart 1981; K. MÜLLER, *Studien zur frühjüdischen Apokalypik*, Stuttgart 1991; S. JĘDRZEJEWSKI, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, *RBL* 1 (1998), 29-35; W. SZLACHETKA, *Przyszłość świata w świetle Biblii*, *Studia Gdańskie* 12 (1999), 139-151.

<sup>3</sup> G. von Rad protestuje przeciw określaniu apokaliptyki jako „gatunku”: „z punktu widzenia historii form stanowi coś w rodzaju *mixtum compositum*, które, gdy chodzi o historię tradycji, pozwala wnioskować o bardzo złożonej prahistorii” (*Teologia ST*, Warszawa 1986, s. 608, przypis 28). Innym problemem jest szeroko dyskutowana kwestia teologicznych, religijnych czy społecznych korzeni tego zjawiska literackiego. Począwszy od K. Kocha zaczęto rozróżniać pomiędzy apokaliptyką jako ruchem a powstałym w jego łonie gatunkiem czy choćby stylem literackim. Zwolennikami traktowania apokaliptyki przede wszystkim jako szczególnej formy literackiej są m.in.: C. ROWLAND, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Christianity*, New York 1982; H. STEGEMANN, [w:] D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 495-530). Apokaliptykę bardziej jako nurt teologiczny niż jedynie formę literacką postrzega np. E. P. SANDERS, [w:] D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 447-459. Całość dzieła D. Hellholma zawiera zbiór bardzo różnych opinii na temat sposobów pojmowania zjawiska apokaliptyki.

Dyskusję nad pytaniem, czy apokaliptyka jest jedynie zjawiskiem literackim, obszernie przedstawił D. SIM (*Jewish and christian Apocalypticism in the ancient world. Problems and Prospects*, [w:] *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*, Amsterdam 1996, 491-504).

wprawnego badacza literatury apokaliptycznej odróżnienie jej szaty literackiej od przesłania dzieła jest czymś absolutnie oczywistym, wciąż jeszcze bardzo wielu czytelników dzieł apokaliptycznych zatrzymuje się na warstwie zewnętrznej i traktuje ją jako meritum przekazu. Fakt, że wszystkie tego typu teksty wydają się opisywać przyszłość, świadczy jedynie o przyjętej w tej literaturze konwencji literackiej. Tak jak powieść historyczna umieszcza swoich bohaterów w mniej lub bardziej historycznej przeszłości, bajki dzieją się „za górami, za lasami” i koniecznie „dawno, dawno temu”, tak samo czas akcji apokalips nie ma wiele wspólnego z ich merytoryczną tematyką i przesłaniem. Najbardziej czytelnym przykładem tego zjawiska może być spisana w II w. Księga Daniela, która po to, aby swoje nauczanie dotyczące wydarzeń aktualnych umieścić w przyszłości, słowa przepowiedni wkłada w usta męża Bożego z okresu dawno już minionej niewoli babilońskiej.

Przynajmniej w odniesieniu do kanonicznej literatury apokaliptycznej, można zaryzykować stwierdzenie, że ma ona charakter przede wszystkim pedagogiczny. Po pierwsze starała się, poprzez ukazanie całościowej perspektywy, uciszyć niepokój wywołany np. obecnymi wydarzeniami, czy niezrozumiałą dla Hebrajczyków opieszałością JHWH. Po drugie miała kształtować ducha – dodawać nadziei, uzbrajać w cierpliwość, umacniać w wierze i zaufaniu do Boga. Wreszcie jej kolejnym zadaniem było ostrzeżenie współczesnych jej czytelników przed zgubnymi konsekwencjami ich grzesznego postępowania, a przez to nakłonić ich do zmiany sposobu życia. Albo, z drugiej strony, obiecując cudowną interwencję Mesjasza (jakkolwiek by interpretować tę postać), rozbudzić lub wzmocnić nadzieję, na szczęśliwe zakończenie nieszczęśliwej teraźniejszości.

Biblijną literaturę apokaliptyczną można by porównać do wielkiej lupy, która pozwala w dużym powiększeniu oglądać niezauważalne gołym okiem rzeczy, ale równocześnie należy pamiętać, że powiększenie to na obrzeżach niesamowicie wręcz zniekształca obraz.

Ulubionym motywem pism apokaliptycznych jest ostateczna walka dobra i zła, sił światła i ciemności, prawdy i kłamstwa. W kluczu dualizmu przedstawiana jest także historia – czas obecny poddany jest panowaniu zła, a najbliższa przyszłość panowanie to tylko umocni. Zło będzie się nasilać aż nadejdzie moment ostatecznej konfrontacji z Bogiem. Wtedy wszystko ulegnie radykalnej przemianie. Dualizm apokaliptyczny jest dodatkowo „czarno-biały”: zło jest złem bezwzględnym, a dobro – dobrem doskonałym. Brak jest jakichkolwiek świątlocieni. Potwierdza to konstatację, że zadaniem tej literatury nie miał być opis rzeczywistości, ale jasne i jednoznaczne ustalenie standardów życia.

Moim zdaniem apokaliptycy nie mają wspólnej wizji przyszłości. Prawdą jest, że dość powszechnie przypisuje się im fatalizm oraz pesymizm. Fatalizm odnosiłby się do oceny możliwości wpływania pojedynczego człowieka na swój własny los oraz na losy własnego kraju czy świata. Pesymizm z kolei dotyczyłby wiary w szanse na pozytywne zmiany w najbliższej przyszłości. Należy jednak zauważyć, że obydwie hipotezy pozostają zasadne jedynie przy założeniu, że apokalipsy de facto opisują spodziewaną przyszłość. Jak już napisałem wcześniej, założenie takie wydaje się nieuzasadnione. Apokalipsy czytane w kluczu pedagogicznym muszą być optymistyczne, gdyż inaczej byłyby sprzeczne same w sobie. Nie ma sensu wychowywać kogoś, jeśli nie wierzy się ani w skuteczność tego procesu, ani nawet w ogóle w jego sensowność.

Koniecznym należy jednak zauważyć, że większość apokaliptyków nie wychowuje pojedynczego człowieka. Nie jest to pedagogika indywidualna, ale kolektywna. Pociąga to za sobą istotne konsekwencje. Pierwszą z nich jest właściwe rozłożenie akcentów pedagogicznych. Podstawowym celem biblijnych pism apokaliptycznych wydaje się być kształtowanie postawy Hebrajczyków, a dopiero w drugim rzędzie ich postępowania. Kolejność taka uwarunkowana jest okolicznościami, w jakich powstawały te teksty.

## Geneza apokaliptyki

Większość badaczy przyjmuje, że apokaliptyka zrodziła się w II w. przed Chr., w schyłkowym okresie profetyzmu izraelskiego, jako jego mutacja albo odpowiedź na pytania, na które ani profetyzm<sup>4</sup>, ani literatura sapiencjalna<sup>5</sup> nie znalazły odpowiedzi. Tłem jej powstania miały być prześladowania za czasów Antiocha IV Epifanesa oraz zawirowania dziejowe następnego dziesięciolecia. Wydaje się to jednak ujęciem nadmiernie zawężonym<sup>6</sup>. Początków apokaliptyki należałoby szukać także poza Izraelem, a w nim samym także nieco wcześniej, co najmniej w okresie niewoli babilońskiej<sup>7</sup>. Faktem natomiast jest,

---

<sup>4</sup> B. VAWTER, *Apocalyptic Its Relation to Prophecy*, CBQ 22 (1960), 33-46.

<sup>5</sup> Por. D. MICHEL, *Weisheit und Apokaliptik*, [w:] A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BEThL 106, Leuven 1993, 413-434.

<sup>6</sup> Na szersze tło apokaliptyki, a także jej pozaizraelskie korzenie wskazuje G. VON RAD (*Teologia ST*, Warszawa 1986, 602-608). Za późnym okresem datowania początków literatury apokaliptycznej opowiada się J. J. COLLINS, *Apokaliptyka i eschatologia ST*, KKPS 889.

<sup>7</sup> Pewne rysy stylu apokaliptycznego można dostrzec już w proroków przedwygnaniowych. Fragment: „Słońce zmieni się w ciemność, a księżyc w krew, gdy przyjdzie dzień Pański, dzień wielki i straszny” (Jl 3, 4) jest takiego stylu klasycznym przykładem. Atmosfera apokaliptyki wyraźnie widoczna jest również u wygnaniowego proroka Ezechiela (na szczególną uwagę zasługują tu rozdziały 1, 38 i 39). Patrz również: P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 132; S. JĘDRZEJEWSKI, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, RBL 1 (1998), 31; P. CLIFFORD, *Krótko historia końca czasów*, Warszawa 1999, 42n.



że okres prześladowań za czasów Antiocha IV, późniejsze niepokoje, a przede wszystkim kryzys w dotychczasowych formach uprawiania teologii, spowodowały szczególnie żywy rozkwit tego nurtu<sup>8</sup>, którego szczytowy okres przypada na czasy międzytestamentalne. Teksty apokaliptyczne w Piśmie Świętym ST to przede wszystkim Iz 24-27; Jl 3-4; Ez 30; 37; 40-48; Za 9-14 i praktycznie cała Księga Daniela. Szczególnie bogata w motywy apokaliptyczne jest literatura apokryficzna<sup>9</sup> oraz piśmiennictwo qumrańskie<sup>10</sup>.

## Ucieczka do przodu

Pisma profetyczne szczególnie te z okresu perskiego i greckiego (czyli mniej więcej VI-III w. przed Chr.) coraz częściej odsuwały wizję poprawy losu, nagrody dla sprawiedliwych, pomsty na wrogach, spełnienia się obietnic tzw. mesjańskich (i znowu, jakkolwiek by je rozumieć) na czas coraz bardziej odległy. Najlepszym tego przykładem jest III część Księgi Izajasza, II część Księgi Ezechiela czy Księga Daniela. Prorocy jakby tracili nadzieję, że realizacja ich zapowiedzi może nastąpić już niedługo. Tę „niewiarę” wydają się coraz bardziej rekompensować przerysowaniami w wizjach wspaniałej przyszłości, albo w grozie zapowiadanych kar. Wydaje się, że to właśnie stanowiło, obok wpływów pozairaelskich, jeden z najistotniejszych czynników powstania nurtu apokaliptycznego w literaturze hebrajskiej. Powoli obietnice zbawienia – czyli wybawienia z obecnego nieszczęścia – stawały się coraz bardziej niesamowite i coraz bardziej odległe w czasie. Literatura apokaliptyczna nie skupia się na losie indywidualnego człowieka. Jej wizje dotyczą losów całych ludów, krain, całego świata, a nawet kosmosu. Człowiek bywa w niej najczęściej jedynie swego rodzaju statystą, bardzo często zupełnie biernym adresatem łaski, czasami nawet niezależnej od jego indywidualnego postępowania. Przeważnie wystarczyło nie wykluczyć się samemu ze wspólnoty Izraela. Podstawowym przesłaniem biblijnych pism apokaliptycznych wydaje się apel o przetrwanie obecnego czasu w wierności JHWH. Siłę tego apelu potęgują przerysowania ewentualnych konsekwencji obserwowanych wydarzeń.

<sup>8</sup> Dyskusję nad uwarunkowaniami rozkwitu apokaliptyki w II w. przed Chr. przedstawił wyczerpująco L. STACHOWIAK (*Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AK 7 (1971), 57-68).

<sup>9</sup> Należy wymienić tu przede wszystkim: 1 i 2 Księga Henocha, 4 Księga Ezdrasza, 2 i 3 Księga Barucha, Apokalipsa Abrahama, Księga Czuwających, Wyroczenie Sybilli 3; Wniebowstąpienie Mojżesza oraz Testament XII Patriarchów. Nie jest to oczywiście pełna lista, ale pozycje wskazywane jako dla rozwoju apokaliptyki najistotniejsze (por. także: K. KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic*, Naperville 1972, 23).

<sup>10</sup> Np. Reguła Wojny, peszery do Habakuka i Nahuma. Patrz: P. R. DAVIES, *Eschatology at Qumran*, JBL 104 (1985), 39-55; I. FRÜHLING, *Pesher: Apocalyptic Literature and Qumran*, [w:] *The Madrid Qumran Congress*, t. 1, STDJ 11.1 (1992), 295-305.

Najbardziej wyrazistym przykładem ewolucji pism biblijnych w kierunku apokaliptyki jest Księga Izajasza. Jak powszechnie wiadomo, składa się ona z czterech bloków, powstałych w różnych okresach historii Izraela. Pierwsza część (tzw. Protoizajasz) to czas schyłku prosperity VIII wieku, bardzo skomplikowana sytuacja polityczna, zbliżające się zagrożenie utraty nawet względnej niepodległości, niedojrzałość władców i elit, zepsucie moralne oraz eklektyzm religijny. Wszystko to skłoniło proroka Izajasza do wygłaszania bardzo surowych pouczeń i napomnień – w jego ocenie wszystko było jeszcze możliwe. O jego optymizmie najlepiej świadczą nadzieje, jakie wiązał z synem króla Achaza – Ezechiaszem (por. Iz 7; 9), idea Reszty Izraela czy nawet liczne proroctwa przeciw narodom obcym (należy koniecznie pamiętać, że pisma te nie były adresowane do cudzoziemców, ale do Izraelitów, a klęska ich wrogów była dla nich wizją nader radosną). Księga Protoizajasza jest typowym przykładem proroctwa karcącego (mimo że nie brakuje w niej także elementów pocieszenia).

Wiele lat później, w czasie niewoli babilońskiej, powstała druga część tej Księgi, nazywana Deuteroizajaszem. Warunki radykalnie odmienne. Sytuacja była tak zła, że Deuteroizasz wszelkimi możliwymi metodami stara się zaszczerpić swoim rodakom nadzieję, która pozwoliłaby im przetrwać czas niewoli. Wybiera drogę obietnic – jego oracula pełne są wizji cudownego ocalenia, radości, obfitości wszystkiego, pokoju i sielankowego dobrobytu, a to wszystko praktycznie za nic, bez stawiania szczególnych warunków. W ten sposób stara się przekonać swoich rodaków do ufności w pomoc Bożą, do przekonania, że jest na co czekać i że wbrew pozorom nie wszystko jest jeszcze stracone. Jak pokazała późniejsza historia – w istocie swojego nauczania miał absolutną rację. Zauważmy – mimo że nakreślone w jego obietnicach obrazy kompletnie odbiegały od rzeczywistości pierwszych lat po zwycięstwie Persów nad Babilonem, nikt nie kwestionował prawdziwości jego proroctw! Mozolny powrót Izraelitów do zniszczonej ojczyzny w niczym nie przypominał deuteroizaszowego radosnego pochodu wśród obfitości wody, zieleni i bogactw do utraconego raju, a jednak nie znajdziemy w Biblii ani śladu skierowanego wobec Deuteroizajasza zarzutu głoszenia nieprawdy.

Zderzenie nadziei i wyobrażeń związanych z odzyskaniem wyęsknionej wolności z szarą rzeczywistością okresu powrotów z niewoli było tak szokujące, że wywoływało nie tylko bolesne poczucie zawodu, ale i niemal bezsilną złość. Reakcją na taki stan rzeczy jest trzecia część Księgi – Tritoizasz. Jest to przede wszystkim prorok głoszący, że Izraelici marnują daną im od Boga szansę, ale równocześnie zachęca do nadziei na cudowne odnowienie wszystkiego – począwszy od Izraela, poprzez narody pogań-

skie, aż po cały kosmos. Nadzieja, jaką głosi, spełni się jednak dopiero w przyszłości, której nikt nie jest w stanie przewidzieć. To właśnie ta nie skonkretyzowana perspektywa zbawienia jest konstytutywnym elementem pism apokaliptycznych. Wizja kosmicznej interwencji JHWH oraz nieodgadniona perspektywa spełnienia się obietnic to właśnie pierwszy krok w stronę rodzącej się apokaliptyki.

Dalej drogą tą poszedł autor tzw. Apokalipsy Izajasza (24, 1 – 27, 13). Nie jest to jeszcze apokalipsa klasyczna, brak w niej większości typowych dla późniejszych apokalips elementów (takich jak chociażby aniołów, wizji sennych, wędrówek w zaświaty, walk pomiędzy armiami dobra i zła, reinterpretacji dawniejszych przepowiedni, wyznaczania konkretnych dat wydarzeń eschatologicznych i okresów je poprzedzających itp.), mimo to stylistyka tego fragmentu Księgi Izajasza upoważnia do zaliczenia tego dzieła do początkowej fazy kształtowania się nurtu apokaliptycznego. Obok charakterystycznego stylu wypowiedzi (terminologia kosmiczna, emfaza, elipsy itp.), pojawiają się w niej także najważniejsze motywy apokaliptyczne, a mianowicie: sąd nad całym światem, znaki na niebie, oczekiwanie gwałtownej i globalnej interwencji JHWH oraz czarno-białe podziały na dobrych i złych, zasługujących na niewyobrażalnie cudowne zbawienie i tych, których losem może być jedynie równie niewyobrażalne cierpienie.

Trudna do ustalenia jest data powstania Apokalipsy Izajasza. Wysuwane w tym wypadku propozycje sięgają od VI do II w. przed Chr.<sup>11</sup> Ze względu na styl, tematykę, brak konkretnych odniesień do wydarzeń historycznych, powiązania z Dn, Jl, DtZa, etiopską Księgą Henocha i Pierwszą Księgą Henocha, można z dużą dozą prawdopodobieństwa powiedzieć, że fragment ten jest najmłodszą częścią Księgi Izajasza. Nie powstał więc wcześniej niż na przełomie V i IV wieku, a jeszcze bliższej datacji także nie można wykluczyć<sup>12</sup>.

W całej Księdze Izajasza widać jak na dłoni coraz bardziej oddalający się horyzont wizji prorockich. Nauczanie Protoizajasza skoncentrowane jest na problemach jemu aktualnych, a przyszłość ukazywana jest jako bezpośrednia konsekwencja terażniejszości. Deuteroizasz od tej terażniejszości ucieka.

---

<sup>11</sup> Patrz: W. R. MILLAR, *Isaiah 24-27 and the Origins of Apocalyptic*, Missouri 1976, 1-22. Większość egzegetów opiera swoją datację o fragment 25, 2; 27, 10, identyfikując użyte tam wyrażenie „warowny ogród” jako Babilon, Samarię lub Jerozolimę i w zależności od tego odpowiednio definiując tło historyczne wyroczeni. Metoda ta wzbudza jednak sporo zastrzeżeń, szczególnie z powodu braku pewności do integralności tego dzieła oraz bardzo niejasnych kryteriów takiej identyfikacji.

<sup>12</sup> Przy datowaniu tej części Iz należy także pamiętać, że nie jest to tekst integralny. Połączone w nim zostały fragmenty początkowo niezależne. Trudno więc osądzić, czy datacja powinna odnosić się do momentu powstania poszczególnych części składowych, czy też połączenia ich w całość.

Jego wizje wydają się mówić: „nie zważajcie na to, co teraz – oto niedługo nadejdzie czas, że nasza sytuacja radykalnie się odmieni – będzie nieporównywalnie bardziej cudownie, niż teraz jest źle. A wszystko to stanie się już bardzo niedługo”. Tritoizajasz każe swoim czytelnikom uzbroić się w cierpliwość, bo nikt nie zna dnia ani godziny, kiedy JHWH zadecduje, że jest właściwa pora. Za to Jego przyście nie będzie zwykłym ratunkiem z codziennych utraień, ale prawdziwym Nowym Stworzeniem Nowego Świata, w którym nie będzie już miejsca na żadne zło. Wreszcie Apokalipsa Izajasza to jeszcze bardziej wyraźne przesunięcie perspektywy zbawienia na czas nieodgadniony. Wyraźnie widać przy tym regułę, że im mniej konkretny jest punkt odniesienia prorocत्व, tym bardziej cudownie przedstawiane jest wybawienie i tym przeraźliwsza jest wizja kary na wrogów i grzeszników.

Reguła ta widoczna jest także w odniesieniu do innych pism prorockich. Słabość impulsu spowodowanego brakiem bliskiej perspektywy spełnienia się nauczania prorockiego rekompensowano silniejszymi akcentami w samych wizjach. Z biegiem czasu stało się to po prostu niezwykle modnym środkiem wyrazu. Nawarstwienie grozy lub szczęścia w wizjach przemawiało do wyobraźni, a przez to wywoływało zamierzony efekt. Celem piśmiennictwa apokaliptycznego nie było przecież dostarczenie wiarygodnych opisów zdarzeń na świecie w jakiejś konkretnej przyszłości, ale wywołanie określonych reakcji czytelników czy słuchaczy. Bardzo trudna sytuacja (polityczna, społeczna, religijna i kultyczna) oraz brak w przewidywalnej przyszłości realnej perspektywy poprawy stanu rzeczy niejako zmusiły hagiografów do ucieczki do przodu, do przeniesienia nadziei na poprawę losu w odległą, ale za to jak nigdy dotąd cudowną przyszłość.

KONGREGACJA KULTU BOŻEGO  
I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW

## **Odpowiedzi na pytania dotyczące obowiązku odmawiania Liturgii Godzin**

Codzienne odmawianie całej Liturgii Godzin należy do samej istoty posługi kościelnej, czyli obowiązków, kapłanów i diakonów przygotowujących się do przyjęcia prezbiteratu.

Dlatego miałyby się z prawdą ten, kto uważałby, że odmawianie Liturgii Godzin jest tylko spełnieniem pewnego kanonicznego obowiązku – jaki wprawdzie istnieje – ale nie można nie brać pod uwagę, że mocą sakramentalnego charakteru święceń diakonowi i kapłanowi został powierzony specjalny obowiązek chwaleń Boga Jedyne go w Trójcy ze względu na Jego najwyższą dobroć i piękno oraz ze względu na Jego przedziwne i pełne miłosierdzia zamiary dotyczące naszego nadprzyrodzonego zbawienia.

Równocześnie z oddaniem chwały Bożemu Majestatowi, kapłani i diakoni zanoszą prośby, aby Bóg raczył zaspokoić potrzeby duchowe i doczesne Kościoła i całej ludzkości.

„Ofiara uwielbienia” dokonuje się przede wszystkim przez odprawienie Najświętszej Ofiary Eucharystycznej, lecz przygotowuje się i rozciąga się na poszczególne pory dnia przez sprawowanie Liturgii Godzin (por. *Ogólne Wprowadzenie do Liturgii Godzin*, 12). Najwłaściwszą formą Liturgii Godzin jest odprawianie jej w zgromadzeniach duchownych lub zakonników; jest bardzo pożądane, aby dołączali się wierni świeccy.

Liturgia Godzin, którą nazywa się także Bożym Oficjum lub Breviarzem, nie traci swojej wartości, gdy ktoś odmawia ją sam i to niejako „prywatnie”. „Modlitwy te odbywają się prywatnie, ale nie proszą o sprawy prywatne” (Gilbertus de Holland, *Sermo XXIII in Cant.*, [w:] PL 184, 120).

Także w tego rodzaju okolicznościach modlitwa nie jest sprawą prywatną, lecz należy do publicznego kultu Kościoła, ponieważ wykonując ją sługa Boży spełnia swój kościelny urząd. Kapłan lub diakon, który w zaciścu kościoła lub oratorium, a nawet w swoim domu zajmuje się odprawieniem Bożego Oficjum, także bez obecności innych, spełnia dzieło w pełni ko-

ścielne, modli się w imieniu Kościoła, za Kościół, co więcej, za całą rodzinę ludzką. *Pontyfikał Rzymski* zawiera pytanie:

„Czy chcecie zachowywać i pogłębiać ducha modlitwy, właściwego waszemu sposobowi życia, i w tym duchu wiernie sprawować Liturgię Godzin w intencji Kościoła i całego świata?” (por. *Pontyfikał Rzymski*, w obrzędzie święceń diakonatu).

A zatem w samym obrzędzie święceń diakonatu sługa Boży prosi Kościół i otrzymuje nakaz odmawiania Liturgii Godzin. Z tego powodu obowiązek odmawiania Liturgii Godzin należy do służbowych obowiązków wyświęconego i przekracza granice pobożności ściśle osobistej. Słudzy Boży razem z Biskupami złączeni są w posłudze wstawienictwa za lud Boży im powierzony, jak Mojżesz (Wj 17, 8-16) i Apostołowie (1 Tm 2, 1-6) i sam Jezus Chrystus, „który siedzi po prawicy Ojca i wstawia się za nami” (Rz 8, 34). To samo stwierdza się w *Ogólnym wprowadzeniu do Liturgii Godzin* nr 108:

„Psalmy odmawia się w Liturgii Godzin nie tyle we własnym imieniu, ile w imieniu całego Kościoła Chrystusowego, a nawet utożsamiając się z Chrystusem”.

*Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin* nr 29 zawiera następujące polecenia:

„Kościół powołał biskupów, kapłanów i diakonów do sprawowania Liturgii Godzin. Powinni więc oni codziennie wypełnić w całości ten obowiązek, przestrzegając, o ile to możliwe, odmawiania poszczególnych Godzin w odpowiedniej porze dnia”.

*Kodeks Prawa Kanonicznego* kan. 276, 2, nr 3 tak postanawia:

„Kapłani a także diakoni przygotowujący się do prezbiteratu mają obowiązek odmawiać codziennie Liturgię Godzin, zgodnie z własnymi i zatwierdzonymi księgami liturgicznymi; natomiast diakoni stali mają odmawiać jej część, określoną przez Konferencję Episkopatu”.

Mając to przed oczyma, można odpowiedzieć na postawione pytania następująco:

1. Jakie jest zdanie Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów co do rozciągłości obowiązku codziennego odprawiania albo odmawiania Liturgii Godzin?

Odp. Wyświęceni diakoni i kapłani są moralnie zobowiązani do odprawiania lub odmawiania całego i codziennego Bożego Oficjum na mocy przyjętych święceń, jak to wynika z obrzędu święceń diakonatu i kanonicznie jest ustalone w wyżej wymienionym kanonie 276, 2, nr 3 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. To odmawianie nie ma charakteru prywatnej pobożności, ani pobożnego nabożeństwa wybranego z własnej woli przez duchownego, lecz jest aktem własnego świętego urzędu i obowiązkiem pasterskim.

2. Czy obowiązek odmawiania pod grzechem ciężkim odnosi się do recytacji całego Oficjum Bożego?

Odp. Należy mieć przed oczyma następujące zasady:

a) poważna przyczyna, słabe zdrowie, służba duszpasterska, pełnienie miłosierdzia lub zmęczenie, a nie lekka niewygoda, może uwolnić od odmówienia części, albo nawet całego Oficjum Bożego, według ogólnej zasady: prawo kościelne pozytywne nie obowiązuje, gdy zachodzi poważna przeszkoda;

b) opuszczenie całkowite albo częściowe Oficjum Bożego, ze zwykłego lenistwa albo dla niekoniecznej rozrywki, nie jest godziwe, co więcej jest lekceważeniem, w miarę ciężkości materii, obowiązku służebnego i pozytywnego prawa Kościoła;

c) powodem zwalniającym od odmówienia Jutrzni i Nieszporów może być tylko sprawa większej wagi, bo te Godziny Liturgiczne są „głównymi częściami codziennego Oficjum” (KL 89);

d) jeżeli kapłan w tym samym dniu musi kilkakrotnie odprawić Mszę albo przez wiele godzin słuchać spowiedzi, albo wygłosić więcej kazań i dlatego jest zmęczony, może ze spokojnym sumieniem uznać, że ma słuszną przyczynę, aby opuścić proporcjonalną część Bożego Oficjum;

e) ordynariusz własny kapłana lub diakona może ze słusznej albo poważnej przyczyny, jeżeli taki wypadek zachodzi, dyspensować od części lub całości Bożego Oficjum, lub udzielić mu zamiany na inny akt pobożności (np. różaniec, drogę krzyżową, czytanie Pisma Świętego lub duchowne, albo modlitwę myślną odpowiednio przedłużoną itp.).

3. Jaka jest moc własna kryterium o „prawdziwości czasu” w tej kwestii?

Odpowiedź wymaga oddzielnych części, dla różnych wypadków.

a) Godzina Czytań nie jest ściśle związana z określonym czasem i dlatego może się odbyć o jakiegokolwiek rozumnej godzinie, może zaś być opuszczona, jeżeli zachodzi jedna z przyczyn, które były wyżej wymienione w numerze 2. Według zwyczaju Godzinę Czytań można odprawić w dniu poprzednim po odprawieniu Nieszporów, w godzinach wieczornych lub nocnych (por. *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, 59).

b) To samo należy powiedzieć o modlitwie w ciągu dnia. Ponieważ nie jest wyznaczony dla niej określony czas, należy ją odbyć w czasie między Jutrznia i Nieszporami. Poza chórem „można wybrać jedną z trzech Godzin odpowiadającą danej porze dnia, aby w ten sposób zachować tradycję modlitwy w ciągu dnia i pośród pracy” (*Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, 77).

c) Zasadniczo Jutrznia należy odmówić w godzinach rannych, Nieszpory zaś w godzinach wieczornych, jak same nazwy wskazują. Jeżeli jednak ktoś nie mógł odmówić Jutrzni w godzinach rannych, ma ją odmówić, gdy będzie mógł. Podobnie z Nieszporami. Innymi słowy przeszkoda w zachowaniu

„prawdziwości godzin” nie jest przyczyną zwalniającą od odmówienia Jutrzni i Nieszporów, ponieważ chodzi o „główne Godziny” (KL 89), które „mają wielkie znaczenie” (*Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, 40).

Kto chętnie wypełnia obowiązki i chce ochoczo oddać chwałę Stwórcy wszechświata, może po hymnie Godziny wypadającej dodać przynajmniej psalmodię Godziny opuszczonej i po jednym krótkim czytaniu i modlitwę zakończyć.

Te odpowiedzi zostały ogłoszone za zgodą Kongregacji ds. Duchowieństwa.

Z Watykanu, dnia 15 listopada A.D. 2000

Grzegorz A. kard. Medina Estévez  
*prefekt*

† Franciszek Pius Tamburrino  
*sekretarz*

*W związku z licznymi pytaniami w sprawie obo-  
wiązku odmawiania Liturgii Godzin redakcja  
przypomina dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dys-  
cypliny Sakramentów w tłumaczeniu o. Franciszka  
Małaczyńskiego OSB wyjaśniający tę sprawę.*



ks. Kazimierz Panuś

## **Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie za rok 2002**

### Stan Towarzystwa

Ostatnie Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie odbyło się 19 lutego 2002 roku. Obejmowało ono część sprawozdawczą za rok 2001, udzielenie absolutorium zarządowi oraz wybór nowych władz towarzystwa na okres trzyletniej kadencji, w następującym składzie:

**ZARZĄD:** prezes ks. prof. dr hab. Kazimierz PANUŚ, wiceprezes o. dr hab. Józef MARECKI OFM<sup>Cap.</sup>, sekretarz ks. mgr Kazimierz MOSKAŁA, skarbnik ks. dr Andrzej MOJŻESZKO, bibliotekarz ks. dr Jan BEDNARCZYK, kierownik Sekcji Wydawniczej ks. dr Bogusław Mielec.

**KOMISJA KONTROLUJĄCA:** przewodniczący ks. prof. dr hab. Tomasz JELONEK, członkowie ks. dr hab. Roman PINDEL, ks. dr Roman BOGACZ.

**SĄD KOLEŻEŃSKI:** przewodniczący ks. bp dr Stefan CICHY, członkowie o. prof. dr hab. Tomasz Dąbek OSB, ks. dr Teofil Siudy.

Z końcem 2002 roku Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie liczyło 520 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto 9 nowych członków. Od ostatniego walnego zebrania do wieczności odeszło (według posiadanych informacji) 6 osób: ks. prof. dr hab. Aleksander Usowicz CM, ks. mgr Stanisław Świącicki, o. dr Celestyn Giba OFM<sup>Cap.</sup>, ks. dr Marceł Dewudzki, ks. dr Stefan Mizera oraz prof. dr hab. n. med. Władysław Fenrych (Akademia Medyczna w Poznaniu), członek Studium Syndonologicznego przy PTT w Krakowie.

### Zebrania Zarządu

Spełniając wymogi statutowe zarząd odbył w roku sprawozdawczym cztery zebrania w dniach 29.04.2002, 26.09.2002, 26.11.2002, 18.02.2003.

Na pierwszym zebraniu zarządu omówiono projekt nowego medalu towarzystwa i zatwierdzono kierowników poszczególnych sekcji i od-

działów terenowych na okres nowej kadencji. Funkcję kierownika Sekcji Apologetyczno-Religioznawczej powierzono o. dr. hab. Andrzejowi Napiórkowskiemu OSPPE.

W trakcie drugiego zebrania dokonano zmian na stanowisku kierowników oddziałów terenowych w Kalwarii Zebrzydowskiej oraz w Tuchowie. I tak w Kalwarii Zebrzydowskiej nowym kierownikiem został o. dr Damian Muskus OFM Bern., aktualny rektor seminarium duchownego bernardynów, natomiast w Tuchowie, po rezygnacji o. dra hab. Stanisława Bafii CSSR funkcję kierownika powierzono o. dr. Markowi Sai CSSR. W trakcie zebrania omówiono również program sesji przygotowywanej przez Sekcję Apologetyczno-Religioznawczą z okazji 100-lecia urodzin śp. ks. prof. Eugeniusza Florkowskiego.

Na trzecim zebraniu prezes poinformował o relacjach towarzystwa z władzami, m.in. o uzyskaniu numeru identyfikacji podatkowej; rozważono także stan prawny towarzystwa powołując komisję w sprawie zmiany dotychczasowego sposobu rejestracji. Ustalono termin i program walnego zebrania.

Czwarte przewidziane statutem zebranie zarządu odbyło się w dniu 18 lutego 2003 roku. Poświęcone zostało omówieniu zamierzeń i planów działalności w roku 2003.

## Działalność Towarzystwa

W ramach PTT w Krakowie działa nominalnie jedno studium, 13 sekcji naukowych i 7 oddziałów terenowych. PTT w Krakowie ma także Sekcję Wydawniczą prowadzącą Wydawnictwo UNUM.

STUDIUM SYNDONOLOGICZNE przy Polskim Towarzystwie Teologicznym w Krakowie. Moderatorem Studium jest ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel. W roku sprawozdawczym działalność Studium Syndonologicznego skupiała się na wygłaszaniu i braniu udziału w audycjach radiowo-telewizyjnych (Waliszewski, Fenrych, Dołęga-Chodasiewicz, Chmiel). Dzięki uprzejmości prof. Emanuela Marinelli Paolicchi Studium utrzymywało kontakt z Collegamento Pro Sindone w Rzymie oraz skompletowało materiały z dwóch międzynarodowych kongresów syndonologicznych (Turyn 1998 i Orvieto 2000).

SEKCJA BIBLIJNA. Przewodniczącym sekcji jest ks. dr Bogdan Zbroja. Sekcja liczy 25 członków. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała 3 spotkania. Pierwsze miało miejsce 10 stycznia w ramach Międzynarodowego Sympozjum Biblijnego na temat inkulturacji i aktualizacji Biblii, zorganizowanego przez Katedrę Teologii i Informatyki Biblijnej. Uczestnicy spotkania wysłuchali 7 referatów: *Aktualizacja Biblii* (ks. dr hab. Roman Pindel, Kraków), *Inkulturacja Biblii w Polsce* (ks. prof.

dr hab. Tomasz Jelonek, Kraków), *Inkulturracja Biblii w Słowenii* (s. dr Mirjana Filipić, Lublana), *Inkulturracja Biblii na Słowacji* (ks. dr Stanislav Vojtko, Bratysława), *Lectio divina* (ks. dr Roman Bogacz, Kraków), *Biblia w posłudze duszpasterskiej w Polsce*, (ks. dr Bogdan Zbroja, Kraków) oraz *Biblia w posłudze duszpasterskiej na Słowacji* (ks. dr hab. Anton Tyrol, Rużomberok). Drugie spotkanie sekcji biblijnej miało miejsce 10 kwietnia 2002 roku. W jego trakcie wygłoszony został wykład ks. prof. dra hab. Tomasza Jelonka i ks. dra Romana Bogacza pt. *Śladami Apostołów Jana i Pawła w Anatolii*. Trzecie spotkanie sekcji odbyło się 21 listopada 2002 roku. Zdominował je wykład dra Zdzisława J. Kapery (UJ) pt. *Józef Tadeusz Milik – qumranolog w 80. rocznicę urodzin*. Spotkanie ubogacił film o Qumran. Wszystkie spotkania odbyły się w Instytucie Jana Pawła II w Krakowie przy ul. Kanoniczej 18.

SEKCJA APOLOGETYCZNO-RELIGIOZNAWCZA. Kierownikiem sekcji jest o. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE. 12 grudnia 2002 roku Sekcja zorganizowała w auli Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej uroczystą sesję poświęconą ks. inf. Eugeniuszowi Florkowskiemu (1902-1989) w stulecie jego urodzin. Wykład wiodący pt. *Ks. prof. dr Eugeniusz Florkowski – uczonec i pedagog* wygłosił ks. prof. dr hab. Adam Kubiś. Sesję zaszczylicili swą obecnością ks. kardynał F. Macharski oraz księża biskupi: T. Pieronek, K. Nycz i J. Szkodoń.

SEKCJA HISTORYCZNA. Jej pracami kieruje o. dr hab. Józef Marecki OFMCap. Podobnie jak w latach ubiegłych spotkania członków Sekcji Historycznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbywały się w dwóch cyklach: spotkania naukowe Sekcji Historycznej oraz zebrania robocze i kolokwia Zespołu Badawczego Heraldyki Kościelnej. Na niektóre spotkania i kolokwia zapraszano osoby, które nie są członkami Polskiego Towarzystwa Teologicznego, a które interesują się problemami omawianymi podczas zebrania. Sekcja Historyczna Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbyła w roku sprawozdawczym 6 spotkań.

17 stycznia odbyło się spotkanie Sekcji Historycznej w Archiwum Państwowym w Krakowie (ul. Sienna 16). Podczas spotkania omówiono przechowywane w tymże Archiwum zbiory Ambrożego Grabowskiego, zgromadzone w około 140 tekach. Spotkanie prowadził wieloletni pracownik archiwum i jednocześnie badacz zbiorów tegoż krakowskiego kolekcjonera z XIX wieku – dr Waław Kolak.

21 lutego odbyło się spotkanie Sekcji Historycznej w klasztorze Kapucynów w Krakowie przy ul. Loretańskiej 11, w czasie którego o. dr Dariusz Kasprzak OFMCap. przedstawił sylwetkę Paulina z Noli i jego naukę o małżeństwie i celibacie.

18 kwietnia odbyło się spotkanie Sekcji Historycznej również w klasztorze Kapucynów w Krakowie, podczas którego prof. dr hab. Wacława Szelińska i o. dr hab. Józef Marecki omówili zagadnienie stosunków państwo-Kościół po II wojnie światowej. Prof. W. Szelińska podzieliła się własnymi „doświadczeniami przeżyć religijnych i ucisku z okresu studiów”, natomiast o. Marecki przedłożył referat zatytułowany *Walka z Kościołem katolickim na terenie miasta Krakowa w latach 1956-1959* przygotowany w oparciu o zachowane w archiwach partyjnych donosy na działalność duchowieństwa i materiały dostarczane dla lektorów partyjnych. Wystąpienia zostały uzupełnione przez pozostałych uczestników wypowiedziami w dyskusji.

22 maja odbyło się spotkanie Sekcji Historycznej poświęcone przygotowaniu sesji naukowej pt. *Cracovia Sacra przełomu XIX i XX wieku*, o świętych i błogosławionych przełomu XIX i XX wieku związanych z Krakowem. Przygotowano konspekt tematów i prelegentów. Wobec wynikłych kłopotów lokalowych i innych problemów zdecydowano się przesunąć sesję na wrzesień lub październik 2003 roku.

6 czerwca 2002 roku podczas spotkania Sekcji Historycznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego ks. dr hab. Krzysztof Kościelniak wygłosił referat *Kulty i religie Iranu*, ilustrując go bogatą dokumentacją fotograficzną. Po prelekcji wywiązała się dyskusja nad kulturą irańską i obecnością w niej chrześcijaństwa.

30 października miało miejsce spotkanie Sekcji Historycznej poświęcone prezentacji wybranych zasobów archiwalnych związanych z działalnością patriotyczną pierwszego kapelana Legionów o. Kosmy Lenczowskiego. Oprócz dokumentów personalnych, odznaczeń i publikacji zaprezentowano zachowaną dokumentację z duszpasterskiej kancelarii legionowej, fotografie i pamiątkowe dyplomy.

Niezależnie od spotkań Sekcji Historycznej odbyły się trzy posiedzenia Zespołu Heraldyki Zakonnej (21 marca, 13 czerwca i 2 października), w czasie których zapoznano się z najstarszymi pieczęciami zachowanymi przy dokumentach pergaminowych i papierowych w klasztorze karmelitów trzewickowych na Piasku, a także z najstarszymi zachowanymi wyobrażeniami herbu karmelitańskiego oraz omówiono godło franciszkańskie w oparciu o najstarsze zachowane znaki heraldyczne. Zwrócono uwagę na proces kształtowania się współczesnego wyobrażenia tego godła, jego symbolikę i współczesną interpretację, a także znaczenie litery TAU często używanej przez wspólnoty franciszkańskie.

SEKCJA HOMILETYCZNA. Przewodniczącym sekcji jest ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś. W roku sprawozdawczym Sekcja Homiletyczna Polskiego

Towarzystwa Teologicznego w Krakowie spotkała się dwukrotnie. Pierwszy raz w dniach 27 i 28 maja 2002 roku, w ramach sympozjum liturgiczno-homiletycznego pt. *Liturgiczny kontekst przepowiadania*. W jego trakcie kierownik sekcji wygłosił wykład nt. *Wymiar katechetyczny przepowiadania liturgicznego*. Drugie spotkanie miało miejsce 3 grudnia 2002 roku. Wzięli w nim udział wykładowcy i studenci homiletyki. Przedmiotem obrad było kaznodziejstwo hagiograficzne. W trakcie dyskusji podkreślono, iż niewątpliwym znakiem czasu jest wielka rzesza świętych i błogosławionych wyniesionych na ołtarze przez Jana Pawła II. Ukazując *Ewangelię zrealizowaną* w życiu świętych Papież przypomina, jak podczas kanonizacji św. Kingi, iż *święci wołają o świętość*. Niewątpliwym zadaniem współczesnego kaznodziejstwa jest umiejętne przedstawienie wzorów świętych, tak aby w świecie coraz bardziej zlaicyzowanym zachęcali do naśladowania i budzili pragnienie świętości.

SEKCJA TEOLOGII MORALNEJ. Sekcję prowadzi ks. dr Bogusław Mielec. W roku sprawozdawczym Sekcja nie zorganizowała żadnego spotkania. Wydała natomiast (w Wydawnictwie UNUM) dokumentację z poprzedniego sympozjum w postaci opracowania pt. *Globalizacja. Życie i zdrowie. Medycyna. Chrześcijanin wobec niektórych problemów moralnych*, red. B. Mielec, Kraków 2002. Zawiera ona referaty wygłoszone podczas wspomnianego sympozjum oraz artykuły członków Sekcji.

SEKCJA SOCJOLOGICZNO-PASTORALNA. Pracami sekcji kieruje ks. dr Stefan Dobrzanowski. Sekcja – jak stwierdza jej kierownik – po latach dużej aktywności przeżywa obecnie pewną stagnację. Mimo to w roku sprawozdawczym, zorganizowano 15 października spotkanie, na którym referat nt. *Badanie socjologiczne na usługach teologii pastoralnej i duszpasterstwa* wygłosił ks. dr Stefan Dobrzanowski. Wykład cieszył się dużym zainteresowaniem i wzbudził ożywioną dyskusję.

SEKCJA LITURGICZNA. Sekcję prowadzi ks. dr Stanisław Szczepaniec. W okresie sprawozdawczym sekcja nie organizowała spotkań.

SEKCJA MISJOLOGICZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. prof. dr hab. Jan Górski. Sekcja nie przedstawiła sprawozdania ze swej działalności.

SEKCJA PRAWA KANONICZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Józef Rapacz. W dniu 15 stycznia 2003 roku sekcja zorganizowała spotkanie na temat małżeństw niesakramentalnych. W jego trakcie, w sali konferencyjnej przy parafii św. Jadwigi Królowej w Krakowie, wygłoszono trzy wykłady: *Małżeństwo w świetle nauczania Kościoła* (ks. Józef Rapacz); *Małżeństwa niesakramentalne w świetle nauczania Kościoła* (ks. Jan Bierowiec) oraz *Pasterska troska o małżeństwa niesakramentalne* (ks. Antoni Bednarz).

SEKCJA SZTUKI SAKRALNEJ. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Zdzisław Kliś. Sekcja Sztuki Sakralnej PTT w listopadzie 2002 roku wraz z Instytutem

Historii Sztuki UJ, PAU i Zamkiem na Wawelu zorganizowała sesję ku czci prof. dr hab. Klementyny Żurowskiej. Sesja odbyła się w sali konferencyjnej Zamku na Wawelu. Zapowiedziano ukazanie się materiałów z poprzedniej sesji zorganizowanej przez Sekcję Sztuki Sakralnej, która poświęcona była dziejom kościoła św. Mikołaja w Krakowie. Sekcja przyczyniła się także do powstania nowego medalu PTT zaprojektowanego i zrealizowanego przez prof. Czesława Dźwigaję.

SEKCJA DOGMATYCZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Żelazny. W roku sprawozdawczym wysiłki Sekcji Dogmatycznej skupiły się wokół przygotowań do sympozjum na temat: *Co było, co jest, co będzie siłą przyciągającą człowieka do chrześcijaństwa?*

SEKCJA FILOZOFICZNA. Kierownikiem sekcji jest o. dr Piotr Jordan Śliwiński OFMCap. W roku 2002 sekcja rozwijała swą działalność w dwóch kierunkach: opracowując kolejne cykle tematyczne grupy „Przestrzeń Słowa” oraz organizując konwersatorium filozoficzne. Działająca w ramach Sekcji grupa interdyscyplinarna rozszerzyła krąg osób w nią zaangażowanych. Obecnie współtworzy ją czynnie 11 osób, zaś kolejne 3 włącza się w poszczególne programy. W centrum zainteresowania grupy znajdują się problemy współczesnej kultury analizowane w perspektywie różnych nauk humanistycznych. W roku 2002 grupa spotykała się czterokrotnie. W trakcie spotkań oraz dzięki komunikacji poprzez listę mailingową zrealizowała cykl tematyczny: *Świat po Harrym Potterze* i rozpoczęła pracę nad cyklem *Nalogi polskie*. Owocem pracy Grupy jest książka: *Przestrzeń Słowa. Świat po Harrym Potterze* (Wydawnictwo M, Kraków 2002). Członkowie grupy uczestniczyli i współorganizowali sesję popularnonaukową nt. *Miasto: Enoch – Jerozolima – Metropolis*. Sesja odbyła się 7 listopada w Zabrze. Grupa nawiązała także ścisłą współpracę z Polskim Towarzystwem Etnologii Miasta. Jej owocem było uczestnictwo Adama Regiewiczza i Piotra Jordana Śliwińskiego w sesji *Tożsamość społeczno-kulturowa współczesnego miasta w Polsce* (11-12 października, Warszawa-Pułtusk).

Sekcja Filozoficzna przy pomocy Prowincji Krakowskiej Braci Mniejszych Kapucynów zorganizowała również w dniach 30 kwietnia – 2 maja Kolokwium Filozoficzne w Krakowie-Olszanicy. Część naukowa skupiała się wokół tematyki *Symbol-sacrum* (wygłoszono 10 referatów), natomiast część formacyjną wypełniły dyskusje dotyczące tolerancji religijnej, których osnową było spotkanie z red. Janem Piekło ze ZNAK-u na temat konfliktu w Bośni. W kolokwium wzięło udział 10 młodych pracowników naukowych i studentów filozofii. Materiały będące pokłosiem kolokwium są przygotowywane do druku.

SEKCJA TEOLOGII ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Nowak. W roku 2002 Sekcja zorganizowała 4 spotkania. Omówiono

i przedyskutowano następujące zagadnienia: (1) Budzenia i rozwoju powołań kapłańskich i zakonnych (5 maja). Podkreślono ważność modlitwy i świadectwa w tym dziele. (2) *Eucharystia ofiarą Chrystusa* (8 czerwca). Zwrócono uwagę na rolę wiary, wyrzeczenia i umiejętności ofiarowania siebie w łączności z Eucharystią. Uczestnicy spotkania podkreślali, że codzienne życie z Chrystusem, który stał się kenozą, to trud dla każdego, kto podejmuje życie duchowością eucharystyczną. (3) Problem modlitwy i odpowiedzialności za ojczyznę (11 listopada). W żywej dyskusji podkreślono, że żyjemy w świecie, w którym deprecjonuje się autorytety i ztraca się poczucie patriotyzmu, czego przejawem jest np. lekceważenie udziału w wyborach. Podkreślano rolę modlitwy w intencji ojczyzny. (4) Orędzie Bożego miłosierdzia (13 grudnia). Uwaga uczestników skoncentrowała się na sakramencie pokuty i pytaniu: jak dzisiaj realizować miłosierdzie? Spotkania sekcji odbywały się w krakowskim seminarium duchownym przy ul. Podzamcze 8.

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie działa także poprzez swoje oddziały terenowe. I tak:

**ODDZIAŁ TERENOWY W CZĘSTOCHOWIE.** Pracami oddziału kieruje ks. dr Teofil Siudy. Częstochowski oddział zorganizował 15 marca 2002 roku konwersatorium na temat: *Kto będzie zbawiony?*, któremu przewodniczył ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk (Kielce-Lublin), redaktor nowego czasopisma teologiczno-biblijnego *Verbum vitae*. Prezentacji pierwszego tomu czasopisma dokonali: ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz (Kielce), ks. prof. dr hab. Antoni Tronina (Częstochowa), ks. dr Artur Malina (Katowice), ks. dr Wojciech Popielewski (Obra). Ważnym dokonaniem częstochowskiego oddziału PTT było sympozjum na temat dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, jakie odbyło się 19 października. Zostały wygłoszone następujące wykłady: *Żydzi w Nowym Testamencie* (ks. dr hab. Józef Kozyra, UŚ), *Relacje między Starym a Nowym Testamentem w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej «Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej»* (ks. prof. dr hab. Stanisław Włodarczyk, PAT), *Egzegeza w Qumran* (ks. dr hab. Zdzisław Małecki, UŚ), *Podstawowe tematy Pism narodu żydowskiego i ich recepcja w wierze Chrystusa* (o. prof. dr hab. Sebastian A. Jasiński, UO) oraz *Stulecie Papieskiej Komisji Biblijnej* (ks. prof. dr hab. Antoni Tronina, KUL). Dwukrotnie, wiosną i jesienią, odbyły się spotkania sekcji działających w częstochowskim oddziale PTT, a więc: biblijnej, teologii systematycznej i teologii praktycznej. W ich trakcie wygłoszono następujące referaty:

Sekcja biblijna: *Izajasz w pismach qumrańskich* (17 maja, ks. dr hab. Zdzisław Małecki) oraz *Pismo i Tradycja ustna w judaizmie i w chrześcijaństwie* (5 grudnia, ks. dr hab. Zdzisław Małecki);

Sekcja teologii systematycznej: *Z przeszłości sądownictwa kościelnego na terenie diecezji częstochowskiej* (23 maja, ks. dr Władysław Wlazlak) oraz *Mistyka św. siostry Faustyny* (29 listopada, ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański);

Sekcja teologii praktycznej: *Wkład polskich misjonarzy w dzieło misyjne Kościoła* (16 maja, ks. dr hab. Janusz Gajda) oraz *Wpływ nawiedzenia Matki Bożej w znaku kopii obrazu Jasnogórskiego na pogłębienie życia religijnego wiernych* (18 listopada, ks. dr Stanisław Gębka).

Jak co roku częstochowski Oddział PTT przygotował Zaduszki teologiczne, poświęcone w tym roku pamięci trzech zmarłych księży rektorów częstochowskiego seminarium duchownego: ks. bpa dra Miłosława Kołodziejczyka, ks. Adama Skrzypca i ks. dra Władysława Kasprzaka.

Chcąc mieć pełny obraz pracy częstochowskiego Oddziału PTT w okresie sprawozdawczym należy jeszcze wskazać na cztery posiedzenia zarządu.

ODDZIAŁ TERENOWY W PRZEMYŚLU. Pracami oddziału kieruje ks. prof. dr hab. Marian Wolicki. W okresie sprawozdawczym odbyły się dwa spotkania: 29 maja 2002 roku z referatem ks. dra hab. Jana Twardego nt. *Otwartość na działanie Ducha Świętego w kaznodziejskim przepowiadaniu* oraz 28 listopada 2002 roku również z referatem ks. dra hab. Jana Twardego nt. *Formacja głosiciela Słowa Bożego*. Referaty połączone były z dyskusją na poruszane zagadnienia.

ODDZIAŁ TERENOWY W KALWARII ZEBRZYDOWSKIEJ. Kieruje nim o. dr Damian Muskus OFMBern. W okresie sprawozdawczym odbyły się w Kalwarii Zebrzydowskiej trzy spotkania. Pierwsze z nich (31.01.2002) poświęcone było problemowi ekspansji sekt w środowiskach młodzieżowych. Referat na ten temat wygłosiła Bogna Gałęcka z Dominikańskiego Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach w Polsce. Drugim spotkaniem naukowym, współorganizowanym przez kalwaryjski oddział PTT, było dwudniowe międzynarodowe sympozjum z okazji 400-lecia istnienia sanktuarium pasyjno-maryjnego w Kalwarii Zebrzydowskiej. Odbyło się ono w dniach 7-8 maja 2002 roku. Trzecie spotkanie (8.11.2002) poświęcone było roli sanktuarium kalwaryjskiego. Referat pt. *Sanktuaria kalwaryjskie – wielkie dziedzictwo chrześcijańskiej Europy* wygłosiła prof. dr hab. inż. arch. Anna Mitkowska z Politechniki Krakowskiej. W referatach i dyskusji biorą udział wykładowcy i alumni Wyższego Seminarium Duchownego Bernardynów, dyrekcje i nauczyciele miejscowych szkół oraz członkowie Klubu Myśli Chrześcijańskiej.

ODDZIAŁ TERENOWY W KATOWICACH. Pracami oddziału kieruje ks. dr Andrzej Nowicki. W roku sprawozdawczym członkowie PTT w Katowicach zorganizowali trzy spotkania. Pierwsze (26 października) wypełnił wykład ks. dra A. Nowickiego na temat *Pokój religijny warunkiem pokoju w świecie*. Po wykładzie nastąpiła dyskusja na ten temat. Drugie spotkanie



odbyło się w dniu 12 stycznia 2003 roku i zostało połączone z prelekcją pt. *Lhotse – pierwszy i ostatni ośmiotysięcznik Jerzego Kukuczki* przeprowadzoną przez dwóch wybitnych polskich himalaistów Pawła Pallusa i Ignacego Nędzę. Po prelekcji odbyła się ożywiona dyskusja, w której udział wzięli członkowie oddziału oraz obecni na spotkaniu studenci teologii należący do Koła Wysokogórskiego działającego w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach. Trzecie zebranie członków PTT w Katowicach, odbyło się 23 stycznia 2003 roku w ramach Tygodnia Ekumenicznego. Podczas spotkania krótki referat na temat *Ekumenizm na Górnym Śląsku* wygłosił ks. radca Jan Gross, prezes Synodu Kościoła i przewodniczący Rady Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.

ODDZIAŁ TERENOWY W TARNOWIE. Jego kierownikiem jest ks. dr Zbigniew Wolak. Oddział nie przedstawił sprawozdania ze swej działalności.

ODDZIAŁ TERENOWY W TUCHOWIE. Kierownik sekcji o. dr Marek Saja CSSR. Oddział nie przedstawił sprawozdania ze swej działalności.

ODDZIAŁ TERENOWY W RZESZOWIE. Kierownik sekcji ks. dr Stanisław Nabywaniec. Oddział nie przedstawił sprawozdania ze swej działalności.

### Uwagi końcowe

Podsumowując działalność Towarzystwa na przestrzeni ostatniego roku należy podkreślić ożywioną działalność Oddziału Częstochowskiego oraz krakowskich Sekcji Historycznej i Filozoficznej. Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie było jednym z inicjatorów powołanego w grudniu 2002 roku Komitetu Nauk Teologicznych przy Polskiej Akademii Nauk. Upowszechniła się wiedza o naszym towarzystwie (m.in. przez publikacje w słownikach towarzystw polskich i zagranicznych); nawiązana została współpraca z Radą Naukową Konferencji Episkopatu Polski.

Na przestrzeni ostatniego roku nie udało się zarządowi ożywić działalności niektórych sekcji. Organizowanie spotkań sekcyjnych nie zawsze spotykało się z szerokim odzewem, a posiedzenia nadal gromadzą niewiele osób. Są jednak sekcje i oddziały, które cieszą się znaczącymi dokonaniem.

Zarząd dziękuje gorąco Jego Eminencji Księdzu Franciszkowi Kardynałowi Macharskiemu za stałą troskę o rozwój naszego towarzystwa i wyraża szczerą wdzięczność wszystkim aktywnym członkom towarzystwa, którzy mimo wielorakich trudności czynią wszystko, aby działalność towarzystwa była kontynuowana i służyła dalszemu ubogaceniu polskiej myśli teologicznej.

ks. Jerzy Chmiel

## **Kronika archeologiczna**

### **Biblijno-archeologiczny Instytut w Niemczech**

W grudniu 1999 roku został utworzony w uniwersytecie w Wuppertalu Biblisch-Archäologisches Institut, który dopiero w lipcu 2003 roku rozpoczął swoją działalność. Dyrektorem Instytutu jest Dieter Vieweger, a zespół tworzy 20 współpracowników (spośród których wielu to wolontariusze). Zadaniem instytutu jest prowadzenie badań we wschodnim basenie Morza Śródziemnego, ze szczególnym uwzględnieniem Jordanii i Izraela (części palestyńskiej) w okresie prehistorycznym i wczesnobiblijnym. Instytut nawiązał współpracę z Bergbaumuseum w Bochum dla przeprowadzania analiz wykopalisk, zwłaszcza ceramiki.

### **Największe cmentarzysko z okresu brązu w Izraelu**

Podczas prac przygotowawczych pod budowę nowej autostrady „Barkai” w północnym Izraelu archeologowie odkryli największe cmentarzysko (ok. 100 m kw.) z okresu wczesnego brązu (3000-2700 przed Chr.). Znalezione tysiące szkieletów i przedmiotów pogrzebowych, wśród których kosztowności. Archeologowie datują znalezisko na okres 3450-2800 przed Chr. Cmentarzysko wskazuje na dość rozwiniętą kulturę mieszkańców Bliskiego Wschodu, jeszcze przed kulturami Egiptu i Mezopotamii. Odkrycie największego cmentarzyska z III tysiąclecia przed Chr. na Bliskim Wschodzie – i w ogóle w skali światowej – może mieć wielkie znaczenie dla poznania historii Śródziemnomorza.

*Kraków*

*KS. JERZY CHMIEL*

ks. Krzysztof Wilk

## **Biblia w ustach młodych. Konkurs biblijny**

W piątek 11 IV 2003 uczniowie gimnazjów oraz szkół średnich Skawiny i okolic wzięli udział w konkursie recytatorskim. „Idź i głoś do tego ludu” (Iz 6, 9) – BIBLIA W USTACH MŁODYCH. Konkurs ten został zorganizowany przez Zespół Katolickich Szkół im. Jana Pawła II w Skawinie i był próbą zrozumienia, interpretacji oraz recytacji tekstów natchnionych a zaczerpniętych z Pisma Świętego.

Po Mszy świętej w kościele Świętych Szymona i Judy Tadeusza w Skawinie w sali Pałacyku „Sokół” miało miejsce przesłuchanie 36 uczestników recytujących obszernie fragmenty wybierane zarówno ze Starego jak i Nowego Testamentu. Wśród recytowanych 3-minutowych tekstów licznie zgromadzona młodzież miała okazję wsłuchać się w treści Psalmów, Pieśni nad Pieśniami, Księgi Amosa, Hioba, Mądrości, fragmenty Ewangelii, listów Pawłowych, czy też Janowych, a także Apokalipsy. Powaga tekstów, ich głębia, a także wysoki poziom recytatorski przysporzyły wielu doznań zarówno artystycznych, jak i religijnych.

Komisję jurorów tworzyli Jadwiga Lesiak-Giżycka (aktorka Teatru Ludowego z Nowej Huty), Marta Tyrpa, ks. Piotr Studnicki z Wydziału Duszpasterstwa Dzieci i Młodzieży oraz ks. Adam Fołta – misjonarz z Brazylii. Nagrodzonych i wyróżnionych uczestników obdarował upominkami fundator nagród ks. proboszcz Leon Baran.

I miejsce – Bernadetta Aleksandrowicz z kl. IV, II miejsce – Bartłomiej Klimas kl. IV z Zespołu Szkół Techniczno-Ekonomicznych w Skawinie, III miejsce – Ramzi Bahlawan z Gimnazjum nr 2 w Skawinie. Wyróżniono także Klaudię Ziębę z Gimnazjum nr 1 w Skawinie, Magdalenę Hajto z Gimnazjum w Radziszowie i Katarzynę Luberdę z Zespołu Szkół Techniczno-Ekonomicznych w Skawinie.

*Skawina*

*KS. KRZYSZTOF WILK*



DAVID FERGUSSON, *Rudolf Bultmann*, London 2000 (wydanie drugie), XXII+154 s.

Książka stanowi jeden z tomików serii wydawniczej dotyczącej wybitnych myślicieli chrześcijańskich (*Outstanding Christian Thinkers*). Redaktor serii, Brian Davies, dominikanin z USA, zatroszczył się już o to, by zostały opracowane m.in. takie postaci jak: św. Paweł, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, św. Teresa z Avila, Kierkegaard, Paul Tillich czy Hans Urs von Balthasar. Nie powinno być chyba dla nikogo zaskoczeniem, że wśród wybitnych myślicieli znalazł się także Rudolf Bultmann. Mimo że jest on w kręgach katolickich odbierany dość negatywnie, to jednak nie sposób zaprzeczyć, że biblista protestancki wywarł niezwykle wpływ na teologię XX wieku.

David Fergusson, teolog z Aberdeen, wcześniej wykładający również w Edynburgu, podzielił swoją książkę o Bultmannie na siedem rozdziałów: I. Wprowadzenie; II. Spuścizna liberalizmu; III. Cud wiary; IV. Zadanie hermeneutyczne; V. Teologia Nowego Testamentu; VI. Program demitologizacji; VII. Perspektywy postbultmannowskie.

Zdaniem Fergussona, w Bultmannie można wykryć trzy postaci, mianowicie luteranckiego kaznodzieję, wielkiego krytyka Nowego Testamentu i egzystencjalistę. Uczony ten żył i działał w epoce, która naznaczona była silnymi wpływami oświecenia. Człowiek oświecony to człowiek, który ma odwagę myśleć, wierząc w niezwykłą moc swojego rozumu. W takim kontekście rodzi się teologia liberalna F. Schleiermachera i A. Ritschla. Obydwaj sądzili, że teologię należy budować na unikalnym doświadczeniu religijnym jednostki. Jednakże Ritschl, w przeciwieństwie do Schleiermachera, podkreślał wagę historycznego dotarcia do najwcześniejszych świadectw chrześcijańskich. Zdaniem Bultmanna, nowo powstała metoda historii form pozwala niestety odkryć, że Ewangelie dotyczą przede wszystkim sytuacji pierwotnego Kościoła, a nie okoliczności życia Jezusa. Jest więc rzeczą niemożliwą dotrzeć do Jezusa historycznego. W konsekwencji, Bultmann, inspirując się myślą Friedricha Gogartena i Karla Bartha, opowiada się za teologią dialektyczną, według której między Bogiem a człowiekiem istnieje przepaść, możliwa do przejścia jedynie przez wiarę stanowiącą odpowiedź na Boże objawienie.

Wiara właśnie stanowi wydarzenie historyczne w życiu chrześcijanina i polega ona na egzystencjalnym przyjęciu orędzia Krzyża.

Orędzie Biblii powinno zostać zrozumiane, zinterpretowane i proklamowane. W związku z tym potrzebna jest hermeneutyka biblijna. Bultmann, określając zasady swojej hermeneutyki, wiele korzysta z myśli Schleiermachersa i Diltheya, ale także wprowadza nowe elementy. Przede wszystkim podkreśla on wagę historyczno-krytycznej i egzystencjalnej egzegezy Biblii. Jego zdaniem, pisma Nowego Testamentu proklamują nowe rozumienie egzystencji, które staje się możliwe do uchwycenia tylko wtedy, gdy egzegeta usłyszał słowo Boże w analizowanym tekście. Celem wyartykułowania nowego rozumienia egzystencji, biblista musi być zaznajomiony z filozoficznymi koncepcjami. Bultmann w sposób szczególnie docenia w tym względzie filozofię Martina Heideggera. Obydwaj uczeni współpracowali ściśle ze sobą w Marburgu, dopóki Heidegger nie wyjechał do Freiburga i nie zaczął popierać narodowego socjalizmu. O szacunku Bultmanna wobec Heideggera świadczy chociażby to, że dzieło *Glauben und Verstehen* zostało w drugim wydaniu dedykowane niemieckiemu filozofowi (s. 52-69).

David Fergusson, podsumowując swoją refleksję nad myślą marburskiego biblisty, zauważa, że Bultmann nie ma szkoły rozpoznawalnych naśladowców w końcu XX wieku. Oznacza to, że jego teologia i biblistyka posiadała znaczne braki, niekonsekwencje i błędy. Jednakże, uwaga ta nie może przysłonić prawdy, że Bultmann należy do grona tych uczonych ubiegłego stulecia, którzy na serio próbowali ożywić i dostosować do współczesnego świata tradycyjną teologię i biblistykę. Na pewno nie wolno zgodzić się z szeregiem tez niemieckiego protestanta, ale bez wątplenia zagadnienia, które podnosił, zasługują na wielką uwagę i ponowne przebadanie. Na uznanie zasługuje również to, że Bultmann był niezwykle rozmiłowany w Krzyżu Chrystusa i *naukę Krzyża* uważał za zasadniczą treść wszelkiej teologii.

Książka Davida Fergussona zasługuje na uznanie. Stanowi ona przystępne wprowadzenie w bogaty i trudny dorobek naukowy Rudolfa Bultmanna. Teolog z Uniwersytetu w Aberdeen nie tylko w sposób niezwykle wyważony przedstawia poglądy niemieckiego biblisty, ale również ukazuje ich tło i polemikę, którą wywołały. Fergusson, nie ukrywając błędów Bultmanna, uczciwie docenia jego wkład we współczesną myśl chrześcijańską.

H. UTZSCHNEIDER, S. A. NITSCHKE, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftlicher Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001 (Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus), 330 s.

Recenzowany podręcznik zasługuje na uwagę już choćby z tego powodu, że stanowi zapis doświadczeń, gromadzonych w czasie ponad 25 lat zajęć dydaktycznych na trzech uczelniach (Monachium, Bethel, Neuendettelsau). Niemniej ważny powód zainteresowania stanowi ogromna przejrzystość i konsekwencja w prezentacji kolejnych zagadnień, choć – jak sami autorzy podkreślają – nie jest to na pewno „Fast-Food-Exegese” (s. 13).

Kolejne zagadnienia metodyczne, pomieszczone w kolejnych rozdziałach, zostały ujęte w trzy kroki: (1) teoria, (2) opis, (3) zastosowanie. W pierwszym czytelnik znajdzie odwołanie się do teoretycznych podstaw omawianych metod, w drugim szczegółowe przedstawienie elementów składowych metodycznego postępowania, wraz z przykładami, w trzecim zaś – konkretne i uporządkowane wskazania metodyczne odnoszące się do zastosowania prezentowanych metod (Arbeitsschritte). Na uwagę zasługuje ogromna ilość przykładów, starannie dobranych, by jak najlepiej zilustrować omawiane zagadnienie. Autorzy wychodzą przy tym z założenia, że teksty biblijne można zestawiać nie tylko z literaturą antyczną, ale także współczesną, jako że zasadnicze problemy i wzorce literackie są ponadczasowe. Przykłady z Biblii mnożą się na kolejnych stronach, przeważają jednak z księgi Rodzaju, Wyjścia i Jeremiasza. Wobec kilku tekstów przeprowadzono wręcz wzorcową egzegezę (Rdz 16, 1-15; 25, 19-26; Wj 2, 23 – 3, 8 i in.). Dla korzystającego z opracowania w sposób selektywny (a jest to podręcznik metodyczny) ogromną pomocą są indeksy, w tym wykaz omawianych tekstów, z podaniem ilustrowanych w nich metod. Autorzy podręcznika proponują kolejne kroki metodycznego opracowania tekstu biblijnego w następującym porządku: tłumaczenie robocze, krytyka tekstualna, analiza tekstu, analiza literacka zorientowana na gatunek literacki (Gattungskritik), krytyka historyczno-literacka uwzględniająca Traditions-geschichte i Redaktions-geschichte, opracowanie rezultatów analizy i ich prezentacja.

Czytelnik omawianej pozycji otrzymuje przejrzysty podręcznik, w którym teoria zostaje omówiona pokrótce, z ogromnym materiałem ilustrującym kolejne zagadnienia, z bardzo konkretnymi wskazaniem metodycznymi. Długoletnie doświadczenie dydaktyczne autorów owocuje bardzo trafnym doбором materiału i przykładów. Można przy tym zauważyć, że nowsze tendencje w egzegezie zdają się być prawie że nieobecne. Wprawdzie partie narracyjne Biblii zostały potraktowane odpowiednio do ich udziału w całości Starego Testamentu (s. 150-186) i to z odwołaniem się do narratologii ostat-

nich lat. Dziwi jednak brak choćby wspomnienia o ujęciach odwołujących się do socjologii czy psychologii w badaniu tekstu biblijnego.

Kraków

KS. ROMAN PINDEL

A. ŁUKASZEWICZ, *Świat papirusów*, Warszawa 2001 (Książka i Wiedza), 390 s.

Omawiana pozycja, „Świat papirusów” została napisana przez znawcę zagadnienia. A. Łukaszewicz bowiem wprowadza czytelnika w poważne zagadnienia w sposób bardzo przystępny. Służy temu przemyślany układ całej książki. Najpierw więc czytelnik przemierza czas i przestrzeń, dowiadując się o uprawie papirusu, produkcji materiału pisarskiego i jego formach, języku i jego specyfice, wreszcie o odkryciach archeologicznych w tej dziedzinie oraz o rozwoju nauki zwanej papirologią.

Po tym wprowadzeniu autor oddaje głos samym tekstom ze starożytności. Wybrał przy tym teksty dokumentarne z okresu grecko-rzymskiego w Egipcie (bez literackich oraz religijnych), które stanowią taką wypowiedź, że można ją przetłumaczyć w sposób jednoznacznie zrozumiały dla współczesnego czytelnika. Większość z ponad stu tekstów została przełożona po raz pierwszy na język polski.

Rozdział III ma charakter encyklopedyczny, w którym autor pomieścił najważniejsze dane z zakresu papirologii. Wiele informacji winno być znane bibliście, jak choćby publikacje tekstów papirusowych wraz z przyjętym systemem skrótów i oznaczeń. Dobrze służyć będzie jednak na pewno wiele zestawień, jak choćby wydawnictw ciągłych, czy bardzo rozbudowana bibliografia. Do zrozumienia samych tekstów prezentowanych w omawianej publikacji szczególnie przydatne są dane dotyczące realiów, o których traktują autorzy papirusów (m.in. podział Egiptu na nomy).

Szczególnie fascynujące w całej książce są partie o znaczeniu i rozwoju papirologii. Każdego zainteresuje, zapewne, warsztat badacza starożytnych papirusów. Musi on na początku, zanim zacznie odcyfrowywać tekst, z wielkim mozolem go rozwinąć, czy rozdzielić, co bywa szczególnie problematyczne, gdy idzie o resztki, które uległy zwęgleniu.

Ta cenna publikacja sama wskazuje na konieczne wobec niej dopowiedzenie, oczekiwane zwłaszcza przez biblistów. Idzie o teksty z zakresu religii i magii. W niniejszym wyborze znalazło się kilka z tej drugiej grupy, jak choćby horoskopy (s. 224, 255), czy unikatowe zarządzenie przeciw wróżbitom (s. 264). Jak dotąd bowiem, polski czytelnik skazany jest na trudno dostępne opracowania obcojęzyczne zawierające obszerne wydania krytyczne tekstów papirusowych. Życzyć więc należałoby, by powstało



opracowanie w języku polskim podobne do klasycznego już „Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri”.

Kraków

KS. ROMAN PINDEL

*Przeszedł przez życie dobrze czyniąc*, red. A. Długosz, Z. Małecki, Częstochowa 2003, 213 s.

Książka została wydana jako trzeci tom cyklu wydawniczego Biblioteki „Niedzieli”, zatytułowanego *Świadkowie* w piątą rocznicę śmierci księdza profesora infułata Stanisława Grzybka (1915-1998). Przedstawia sylwetkę człowieka, kapłana i naukowca, który swoje długie życie całkowicie poświęcił Bogu i bliźniemu. Syn ziemi krakowskiej, od 1938 roku kapłan diecezji częstochowskiej, duszpasterz w przedwojennym Zagłębiu Dąbrowskim a potem w Krzepicach i Wieruszowie, wieloletni prokurator i wychowawca Seminarium Częstochowskiego w Krakowie, wykładowca i docent Uniwersytetu Jagiellońskiego, dziekan i profesor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, znany i ceniony biblista, redaktor naczelny „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, kaznodzieja i rekolekcjonista, pisarz – to tylko niektóre z określeń z niezwykle bogatego życiorysu tej wyjątkowej Osoby.

Książka składa się z trzech części. Pierwszą stanowią telegramy kondolencyjne od papieża Jana Pawła II i przedstawicieli Kościoła w Polsce przesłane po śmierci księdza profesora Grzybka oraz homilia pogrzebowa wygłoszona przez księdza arcybiskupa Stanisława Nowaka 27 października 1998 w kolegiacie św. Anny w Krakowie. Druga część zawiera osobiste wspomnienia osób, które zwłaszcza w czasie okupacji miały okazję spotykać Zmarłego i nierzadko były świadkami jego posługi duszpasterskiej. Najbardziej obszerną, trzecią część tworzą opracowania naukowe, biogramy i artykuły oraz wspomnienia głównie dotyczące pracy księdza Infułata jako profesora uniwersyteckiego i wychowawcy oraz formatora.

Słowa z Dziejów Apostolskich o Jezusie, który „przeszedł dobrze czyniąc” (Dz 10, 38), wydają się być bardzo właściwym komentarzem do życia i działalności księdza Infułata.

Książka odwołuje się też do najpiękniejszych treści związanych z mądrością. Prawdziwym mędrcom jest bowiem ten, kto posiadał sztukę dobrego życia, kto się w dobru „rozsmakował” i z radością, niemal spontanicznie je pełni. Ksiądz profesor Stanisław Grzybek jest przykładem prawdziwego mędrca, który ten dar nie tyle wypracował i zdobył przez naukę oraz doświadczenie, ile otrzymał „z góry”. Dobroć Zmarłego płynęła bowiem niewątpliwie z obcowania z Bogiem i ku Bogu innych prowadziła.

„Ksiądz profesor Stanisław Grzybek należał do ludzi, o których nawet wspomnienie czyni człowieka odrobinę lepszym”, jak napisał ksiądz biskup Edward Ozorowski (s. 108) i czytelnik sam jakąś cząstkę tej dobroci przejmuje.

Kraków-Sosnowiec

KS. KRZYSZTOF BENDKOWSKI

KS. JAN ŁACH, *Panie, chcę pójść za Tobą... (Łk 9, 61)*, Warszawa-Sandomierz 1999, 160 s.

Prezentowaną książkę przygotował ks. Jan Łach, długoletni rektor, dziekan Wydziału Teologicznego oraz profesor ATK, a później UKSW w Warszawie. Jest on autorem wielu książek, artykułów oraz innych opracowań z zakresu biblistyki. Jest zwłaszcza specjalistą w zakresie teologii biblijnej, i to Nowego Testamentu.

Oto do rąk czytelników trafiło interesujące opracowanie ważnego elementu nauczania biblijnego, a zwłaszcza przesłania samego Jezusa Chrystusa. Jest ono o tyle istotne, bowiem wpisuje się bezpośrednio w Jego przesłanie etyczno-moralne, a więc szczególnie praktyczne życiowo oraz aplikowane do każdego człowieka. Warto tu zauważyć, iż w dziejach teologii moralnej podejmowano, zwłaszcza na przełomie XIX i XX wieku próby skonstruowania całej doktryny moralnej w oparciu właśnie o tę biblijną ideę, jakże nośną i ważną. Wydaje się, iż współcześnie, w pewnym sensie, jakby inną odmianą tego samego stylu myślenia może być także popularna obecnie idea powołania Bożego czy królestwa Bożego lub przymierza z Bogiem, zwłaszcza Nowego Przymierza.

Ks. J. Łach już we wstępie stosunkowo szeroko nakreślił wyraźnie plany badawcze, jakie podejmuje w tej książce: „W pierwszym rzędzie należy zebrać teksty, w których jest mowa o naśladowaniu Boga i Chrystusa, dokonać ich podziału ze względu na zawarte w nich treści, a następnie trzeba podjąć się egzegezy poszczególnych tekstów, by potem dokonać syntezy zawartej w nich doktryny teologicznomoralnej oraz podjąć próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, co konkretnie należy przedsięwziąć, aby nasza refleksja nie kończyła się na samej sobie, bez jej odniesienia do codziennej egzystencji przeżywanej na sposób chrześcijański. A ponieważ tak właśnie dzieje się dość często, wypada, byśmy zawczasu przestrzegali samych siebie przed gołosłowiem!” (s. 7-8). Zatem to znamiona bardzo praktyczne oparte na pogłębionej analizie teoretycznej nauczania biblijnego.

Sam autor jest jednak świadomy podjętego zobowiązania naukowego, i stwierdza to jasno w zakończeniu, iż „problemy, które poruszyłem w ramach moich wykładów i zamieściłem w oddawanej do druku książce, nie wyczerpują ani zagadnienia «Pójścia za Bogiem», ani też «naśladowania Go».

Starałem się jedynie wskazać na niektóre kwestie związane z niezwyklejnym wezwaniem skierowanym do ludzi, wypowiedzianym w ostatniej, «szóstej» antytezie «Kazania na Górze» (Mt 5, 48)” (s. 159).

Szeroka analiza zagadnienia naśladowania Chrystusa, dokonana przez wybitnego egzegetę oraz znawcę teologii biblijnej, jest znakomitym przyczynkiem do szerokiej refleksji nad życiem chrześcijańskim, zwłaszcza wokół tej tak ważnej idei przesłania obu Testamentów. Zatem autorowi szczególnie wdzięczni są zapewne teologowie moralisci, widząc w prezentowanej książce przydatny przyczynek teologii biblijnej wobec teologii moralnej. Książka ta może bowiem pomóc, aby ta dyscyplina, zgodnie ze wskazaniem Vaticanum II, jeszcze bardziej karmiła się Pismem Świętym.

Warszawa

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

CHRISTOPHOR JOOSTEN, *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik*, Tübingen 2002, 444 s.

Jest to imponujących rozmiarów rozprawa doktorska napisana na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Bochum (Ruhr-Universität), pod kierunkiem znanej liturgistki prof. Irmgardy Pahl.

W centrum uwagi znajduje się powstanie święta Chrystusa Króla Wszechświata, dyskusje wokół tej uroczystości związane z reformą kalendarza liturgicznego, analiza tekstów liturgicznych. Ta ostatnia obejmuje nie tylko teksty odnoszące się do Mszy świętej, ale także, co trzeba podkreślić na plus, Liturgii Godzin. Dodam, że tak powinny wyglądać opracowania dotyczące świąt czy uroczystości liturgicznych. Ustanowienie bowiem nowego święta obejmuje ustalenie daty, nazwy, podanie modlitw mszalnych i tekstów Liturgii Godzin.

Struktura pracy układa się następująco. Najpierw autor omawia Królestwo Chrystusa w tekstach roku liturgicznego, a szczególnie w okresie adwentu, Bożego Narodzenia i Epifanii, a następnie w okresie Wielkanocy: poczynając od Niedzieli Palmowej, poprzez Triduum Paschalne, na Wniebowstąpieniu kończąc. Oddzielnie potraktowana jest uroczystość Wszystkich Świętych oraz tzw. święta idei, do których zaliczono uroczystości Ciała i Krwi Pańskiej i Serca Pana Jezusa.

Rozdział drugi natomiast traktuje o kształtowaniu się idei społeczno-ego królowania Chrystusa w pobożności XIX i XX w. Przypomina szereg czynników dotychczas mało albo wcale nie omawianych. Uwagi dotyczące pobożności obejmują szereg czynników. I tak autor wychodzi od encykliki Leona XIII *Annum arcanum* (1899), jako podstawy kształtowania się pobożności, omawia poświęcenie ludzkości Sercu Bożemu, wkład Piusa X,

Benedykta XIV, a także wpływ mniej dotychczas uwzględnianych czynników, jak np. (1) powstanie Towarzystwa Społecznego Królowania Chrystusa w Paray-le-Monial w 1879 (Société du Regne Social de Jésus Christ). Towarzystwo to założył jezuita Drewon i Hiszpan Sarachaga-Lobanoff. Celem tego towarzystwa było szerzenie kultu Serca Bożego ze szczególnym akcentem na prawo Jezusa do „królowania” w społecznościach; (2) założenie w Italii Società dei Festi Eucharistici – również przez jezuitę z Turynu Giovanniego Marię Sanna-Solaro, posiadające duży wpływ na rozwój kultu Serca Jezusa, z akcentem społecznym; (3) referuje wysyłane prośby, memoriały przez różne grupy biskupów do papieża, a także (4) poświęcenie się poszczególnych rodzin Bożemu Sercu.

W trzecim rozdziale czytelnik znajdzie szczegółowy opis ustanowienia święta Chrystusa Króla po szerokiej konsultacji całego Kościoła, która dokonywała się na międzynarodowych kongresach, zbieranie podpisów, poprzez prasę (encyklika *Ubi arcano* Piusa XI) oraz reakcje na ten fakt, także krytyczne.

Kolejne rozdziały omawiają mszalne i brewiarzowe teksty uroczystości, upowszechnianie się święta, jego „rozwój” wyrażający się w organizowaniu pielgrzymek, kongresów ku czci Chrystusa Króla, powstawaniu zgromadzeń zakonnych, stowarzyszeń chrześcijan świeckich, nadawanie świętynom tytułu.

Rozdział szósty informuje o dyskusji na temat uroczystości Chrystusa Króla, w wyniku której zmieniono tytuł i rangę święta. Brzmi ona: Uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata; przeniesiono obchód na ostatnią niedzielę roku liturgicznego oraz dokonano kilku zmian w tekstach biblijnych i euchologijnych. W rozdziale siódmym traktuje autor o pobożności związanej z uroczystością Chrystusa Króla Wszechświata na przykładzie Niemiec. Warto odnotować przyjęcie uroczystości Chrystusa Króla Wszechświata przez wspólnotę w Taizé oraz Luteński Kościół w Stanach Zjednoczonych.

Każdy z rozdziałów posiada swoje zwięzłe podsumowanie. Pracę zamyka szczegółowy wykaz bibliografii, wykaz osób-miejsc, śpiewów.

Pracę czyta się z zainteresowaniem i pożytkiem. Należy oczekiwać powstania analogicznej w środowisku polskim.

KRZYSZTOF BARDSKI, Ἡ κοινὴ διάλεκτος. *Język grecki Nowego Testamentu. Podręcznik*, wydanie drugie poprawione, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2000, 84 s.

Podręcznik do greki NT znanego w kręgu biblistów i patrologów autora funkcjonuje już od paru lat i dobrze zapełnił istniejącą lukę. Dawne bowiem pomoce do nauki języka greckiego biblijnego od wielu już lat są niedostępne w sprzedaży. Wprawdzie ukazały się ostatnio bardzo dobre podręczniki do greki starożytnej A. i K. Korusów, *Hellenike glotta* 1994, i M. Borowskiej, *Μορμολύκη* 1996, ale zawierają one niewiele tekstów nowotestamentowych, a poza tym są zbyt obszerne, aby można je było wykorzystać na kursie podstawowym greki dla studentów teologii, który trwa zwykle jeden semestr, nierzadko po jednej godzinie tygodniowo.

Autor dokonał gruntownej selekcji materiału, pomijając formy występujące rzadko w NT (oczywiście także te, które w ogóle nie pojawiają się w nim): rzeczowniki i przymiotniki ściągnięte, rzadsze odmiany III deklinacji, czasowniki ściągnięte na -όω, *plusquamperfectum*, *optativus* oraz niektóre formy *imperativu* i *coniunctivu*. Również słownictwo zostało ograniczone do wyrazów występujących ponad siedemdziesiąt razy w Nowym Testamencie i ważniejszych teologicznie. Objaśnienia gramatyczne są zwięzłe, a najważniejsze rzeczy do zapamiętania ujęte w tabelki wybijające się ciemniejszym tłem. Przedstawiony materiał jest za to bogato prezentowany w tekstach, które są wzięte wprost z NT, czasem z LXX („kącik biblijny”) lub stworzone na bazie tych tekstów (odniesienia do tekstów pozabiblijnych są sporadyczne), często w formie dialogu niepozbawionego humoru (czytanki). Występujące w danej jednostce słówka są podane w „słowniczku” i zebrane potem jeszcze raz na końcu książki. Zamieszczone ćwiczenia pomagają przyswoić sobie przerabiany materiał w sposób pasywny i aktywny (tłumaczenia z greckiego na polski i na odwrót). Kończąca prawie każdą jednostkę „zagadka” sprawdza w formie zabawy orientację ucznia w przerobionym materiale i w treści NT. Wykorzystano tu przede wszystkim krzyżówki, rebusy i scenki własnego autorstwa, a także starożytną ikonografię i inskrypcje greckie; te ostatnie ubogacają bardzo podręcznik i przybliżają klimat pierwszych wieków chrześcijaństwa. Klucz do ćwiczeń i zagadek pomaga w samodzielnym studiowaniu. Bardzo pożyteczna jest też tabela koniugacji czasownika na -ω, dołączona w wydaniu drugim. Całość uzupełniają teksty podstawowych modlitw chrześcijańskich.

Mimo zwięzłości podręcznika dowiadujemy się z niego sporo. „Słowniczki” podają nie tylko podstawowe znaczenia słów, ale przytaczają też polskie wyrazy urobione od nich. Przy przyimkach uwzględniony jest zawsze przypadek, z którym występują; ma to również miejsce przy cza-

sownikach, gdy różnią się rekcją od polskich odpowiedników. Natomiast przy spójnikach i partykułach wzmiankowany jest tryb, jeśli nie jest to *indicativus*. Nie zapomniano też o nieregularnych formach czasownikowych. Również elementy składni zostały uwzględnione w dość szerokim zakresie. Nadmienione lub szerzej wyjaśnione zostały takie zjawiska, jak orzecznik rzeczownikowy, szyk przymiotnika, zdanie nominalne, orzeczenie w liczbie pojedynczej przy podmiocie rodzaju nijakiego w liczbie mnogiej, *genetivus partitivus*, *genetivus absolutus*, podwójny *accusativus*, *accusativus cum infinitivo*, różnica między *infinitivem*, *imperativem*, *participium praesentis* i *aoristi*, *coniunctivus* w zdaniach głównych i pobocznych, zdania warunkowe.

Po przerobieniu tego podręcznika student może sobie radzić z tekstem NT przy pomocy słownika i gramatyki, tym bardziej sięgając do wydania interlinearnego. Ograniczenie materiału, przejrzystość, ładna szata graficzna i szczypta humoru sprawiają, że język grecki nie odstrasza, ale wciąga studentów, którzy chętnie kontynuowaliby dalej jego naukę.

Niekiedy jednak zwięzłość jest posunięta do tego stopnia, że objaśnienia niewiele mówią lub nie dają wyobrażenia o całości problemów. Student uczy się na pamięć pewnych form, wyrwanych z szerszego kompleksu, nie znając podstawowego mechanizmu ich funkcjonowania. Wydaje się, że można by te objaśnienia rozszerzyć w niektórych punktach, aby były bardziej jasne i kompletne. Nie powiększyłoby to znacznie objętości książki, a na pewno ułatwiło korzystanie z niej. Chcielibyśmy zwrócić uwagę na parę spraw, które nasunęły nam się w czasie zajęć ze studentami.

Dobrze byłoby dodać transliterację alfabetu greckiego (s. 4), którą stosuje się dość powszechnie w publikacjach, zwracając szczególną uwagę na rozróżnienie pomiędzy  $\epsilon$  i  $\eta$  ( $e$ ,  $\bar{e}$ ),  $o$  i  $\omega$  ( $o$ ,  $\bar{o}$ ),  $\theta$  i  $\tau$  ( $th$ ,  $t$ ). Przy przydechach wspomnieć, że  $\rho$  na początku wyrazu otrzymuje przydech mocny  $\acute{\rho}$ , niesłyszany w wymowie, a transliterowany po spółgłosce *rh*. Dobrze byłoby również podać podstawowe zasady dotyczące akcentów ostrego i przeciągłego (akcent słaby został wyjaśniony w sposób wystarczający), żeby studenci nie byli zdezorientowani ciągłymi ich zmianami (s. 5). Skoro mówi się o enklitykach, można by dodać, że istnieją też proklityki (s. 8). Prosiłoby się również, aby podać zasadę, że przy elizji końcowej samogłoski wyrazu  $\kappa$  przechodzi w  $\chi$ ,  $\pi$  – w  $\phi$ , a  $\tau$  – w  $\theta$ , jeśli następny wyraz rozpoczyna się od samogłoski z przydechem mocnym (s. 13). Wszystko to zobrazować przykładami.

Gdy chodzi o deklinację, dobrze byłoby na wstępie podać, że istnieją trzy deklinacje, i zaszerzować do nich rzeczowniki według rodzajów i zakończeń. Przy I deklinacji nadmienić, że rzeczowniki i przymiotniki mają konsekwentnie  $\alpha$  po  $\epsilon$ ,  $\iota$  i  $\rho$  (s. 13). Może podać odmianę rzeczownika męskiego na  $-\alpha\varsigma$ , choćby w słowniczku jak w przypadku rzeczownika na  $-\eta\varsigma$

(s. 16). Można by zrobić to samo w odniesieniu do imienia Ἰησοῦς (s. 8). Dobrze, że w słowniku podawany jest *genetivus* i rodzaj rzeczowników III deklinacji, z tym że trzeba by to robić konsekwentnie. Może w słowniku na końcu książki byłoby wskazane rozciągnąć tę zasadę na rzeczowniki pozostałych deklinacji. Prosi się również, aby przymiotniki były podawane konsekwentnie w formach dla trzech rodzajów i – przynajmniej dla III deklinacji – z *genetivem*. Pomocne dla początkujących byłoby też zaznaczenie akcentu, jeśli ulega on zmianie, np. σῶμα, σώματος τό; δίκαιος, δικαία, δίκαιον, -καίου, -καίας, -καίου. Dla zaimka pytajnego τίς, τί dodać znaczenie „jaki, który?” do podanego „kto, co?” (s. 8), a przy jego odmianie (s. 38) wspomnieć, że zaimek nieokreślony τις, τι miałby akcent na ostatniej sylabie: τινός, τινί... Zaznaczyć wyraźnie, że πῶς znaczy „jak?”, natomiast znaczenie „jakoś” odnosi się do πως (s. 28). Podobnie można by przy πού („gdzie?”) wspomnieć ο που („gdzieś”) (s. 10). Wyjaśnić, że forma ἐκ występuje przed spółgłoską, natomiast ἐξ przed samogłoską (s. 10).

W odniesieniu do czasownika można by znów na wstępie podać, że istnieją dwie koniugacje: I na -ω i II na -μι, do której należy także czasownik εἶμι. Nigdzie tego rozróżnienia nie ma, natomiast rysuje się podział na czasowniki regularne i nieregularne; do tych ostatnich zaliczone są między innymi czasowniki na -μι (por. s. 48, 57, 62, 72, okładka 3). Można by też uwzględnić czasowniki ściągnięte na -ώω, które pojawiają się w podręczniku. Raczej nie pomaga opanowaniu koniugacji częsta zmiana odmienianego czasownika: ἔχω, ἀκούω, γράφω, ἔρχομαι, λέγω, πιστεύω, ἄρχω, γίνομαι, ποιέω, ἐσθίω, ῥύομαι, ἀγιάζω, βάλλω, ζητεύω, πορεύομαι, δίδωμι. Nie wiem, czym było to podyktowane, ale lepiej chyba trzymać się jednego wzoru, jak to się robi w podręcznikach i gramatykach. W dobrze pomyślanej tabeli koniugacji (okładka s. 3) nie zaznaczono, że aoryst pasywny dotyczy tylko form sygmatycznych. Kto wie, czy dla początkujących nie byłoby jednak lepiej podać odmianę całego czasownika, np. λύω, a nie tylko zakończenia, augment i reduplikację?

W odniesieniu do składni dobrze byłoby wyjaśnić szerzej *accusativus cum infinitivo*, nie w „kąciku biblijnym” (s. 38), lecz w materiale gramatycznym, i wcześniej, np. w jednostce 11, bo w niej pojawia się słówko δεῖ (s. 35), użyte potem w ćwiczeniu a.2. właśnie z tą składnią (s. 36). Wspomnieć, że przymiotnik w szyku orzeczeniowym może tworzyć już zdanie ze słowem, któremu towarzyszy (s. 8: „Człowiek jest święty”). Chyba że często stawiane są w tym szyku przymiotniki, które normalnie występują w szyku przydawkowym (por. s. 15, 17, 21, 23, 39, 49). Przy *genetivie absolutus* (zwanym przez autora *participium absolutum*, s. 55) warto by wyjaśnić, że można tę konstrukcję tłumaczyć przez zdanie czasowe (jak w podanym przykładzie na s. 55), przyczynowe, warunkowe i przyzwolone (jak na s. 50).

Zakradły się też dwie nieściśłości. Na s. 5 autor pisze: „W niektórych słowach pochodzenia obcego spotykamy”, np. Μωϋσῆς (Mojżesz), nie zmienia to wymowy”. Wiadomo jednak, że *puncta diaeresis* (popularnie zwane tremą) pojawiają się nie tylko przy wyrazach pochodzenia obcego i właśnie zmieniają wymowę, bo wskazują na to, że dwie samogłoski obok siebie trzeba traktować oddzielnie, a nie jako dyftong. Widać to dobrze chociażby na następujących przykładach: προϋπαρχω („istnieję wcześniej”), πραϋτης („łagodność”), αἰδιος („wieczny”). Natomiast zdania nominalne nie są, jak określa to autor na s. 8, zdaniami „z czasownikiem być”, lecz zdaniami, które nie zawierają formy osobowej czasownika w części orzeczeniowej. Zdaniem nominalnym będzie więc takie: Ὁ Ἰησοῦς Θεός („Jezus [jest] Bogiem”). Niekiedy tłumaczenia są nie do końca ściśle (s. 45, 55, 72, 76, 82-84), a sigła biblijne pomyłone (s. 8, 75). Brak też konsekwencji w pisowni pewnych wyrazów: *koinè* i *koine* (np. s. 3, 5), łacińskie nazwy gramatyczne pisane raz kursywą, raz nie (np. s. 10, 34) i w różny sposób spolszczone (np. s. 16, 55), a także w stosowaniu interpunkcji: różne znaczenia słowa oddzielane średnikiem lub nie (np. s. 8, 14, 22), wprowadzenia w „zagadkach” zamykane kropką lub dwukropkiem (np. s. 30, 70), zdania w „kącikach biblijnych” nie kończone kropką lub kończone, ale kropką różnego kształtu i wielkości (np. s. 35, 38). Wielkość czcionki zmienia się zresztą nie tylko przy kropkach (np. s. 21, 23). Przy tekstach biblijnych z owych „kącików” może dodać „por.” przed sigłami, gdy cytat nie jest do końca wierny (np. s. 17, 23). Różnie też i nietypowo zaznaczany jest apostrof. Zwykle nie oddziela się go od następnego wyrazu (ἀλλ'οὐ, np. s. 13), ale bywa też oddzielony od pierwszego wyrazu, do którego należy (ἀλλ' ἁκούω, s. 15). Normalnie pisze się: ἀλλ' οὐ, ἀλλ' ἁκούω.

Powyższe uwagi, zwłaszcza te ostatnie, kosmetyczne, nie podważają zasadniczych walorów i użyteczności omawianego podręcznika. Naszym pragnieniem jest jedynie to, aby kolejne wydania były jeszcze lepsze i aby książka jeszcze owocniej pomagała studentom stawiać pierwsze kroki w nauce greki, tak by mogli potem sięgnąć po grecki tekst NT i czytać słowo Boże w tym języku, w którym z natchnienia Ducha Świętego zostało spisane.

Kraków

KS. STANISŁAW WRONKA

WITOLD OSTAFIŃSKI, *Wstęp w teorii i praktyce kaznodziejskiej. Studium homiletyczno-retoryczne*, Kraków 2002, 197 s.

W Polsce zatrważająco obniżył się poziom wygłaszanych w naszych kościołach kazań. Coraz powszechniejszym zjawiskiem staje się, niestety, streszczanie własnymi nieudolnymi słowami dopiero co odczytanej Ewan-



geliu bądź odczytywanie tzw. gotowców. Pod byle też pretekstem – typu kilkudzaniowy komunikat biskupa o pielgrzymce diecezjalnej czy zbiórce pieniężnej na odbudowę zabytkowej kaplicy – rezygnuje się z niedzielnej obecności na ambonie. Z kolei w wielu diecezjach doskonałym uzasadnieniem dla takich poczynań stały się niedziele adoracyjne, w czasie których – zamiast kazań – odczytuje się, rozesłane po parafiach, łzawo-sentymentalne teksty modlitewne. I tak oto utrwała się słabość pierwiastka intelektualnego, a przerost form obrzędowo-folklorystycznych nad treścią przeżyć religijnych to ciągle najbardziej charakterystyczna cecha Kościoła polskiego.

Znakiem nadziei są dlatego wszelkie przedsięwzięcia zmierzające do naprawy istniejącego stanu rzeczy, wśród nich – naukowe poczynania polskich fakultetów teologicznych, mające bezpośrednie odniesienia do pracy duszpasterskiej i służące w niej pomocą. W takich kategoriach odbieram także dokonanie ks. Witolda Ostafińskiego w postaci rozprawy o wstępie w teorii i praktyce kaznodziejskiej, przygotowane pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Kazimierza Panusia.

Recenzowana praca – poza wstępem, zakończeniem, aneksami, wykazem skrótów i bibliografią – składa się z trzech części. Rozdział pierwszy poświęcony jest antycznej teorii wstępu mowy, drugi – koncepcji wstępu kazania w polskich podręcznikach homiletyki XIX i XX wieku, trzeci – koncepcji wstępu w świętokrzyskich kazaniach radiowych. Nietrudno się domyślić, a co potwierdza lektura, że dwa pierwsze rozdziały mają charakter sprawozdawczo-erudycyjny (s. 11-110), a tylko jeden – trzeci – zawiera własne przemyślenia i analizy doktoranta (s. 111-162). Budzi to pewien mój niedosyt. Wolałbym na większej liczbie stron zobaczyć ks. Ostafińskiego – interpretatora tekstów kaznodziejskich, zgłaszającego przy tym śmiałe postulaty badawcze i formułującego wnioski praktyczne. Może trzeba było dokonać analizy większej liczby kazań z warszawskiego kościoła Świętego Krzyża lub sięgnąć do wydanych zbiorów kaznodziejskich spoza tego kręgu duszpasterskiego?

Uczciwie muszę jednak przyznać, że całe opracowanie sprawia wrażenie bardzo solidnego i rzetelnego dokonania naukowego – tak jak na najwyższe uznanie zasługuje jego strona warsztatowa. Ks. Ostafiński zgromadził imponującą literaturę przedmiotu i nader umiejętnie z niej skorzystał. Zwracając też uwagę na wartość prac porządkujących, syntetyzujących rozproszony materiał erudycyjny, z wielkim uznaniem odnoszę się do kompozycji i treści dwu pierwszych rozdziałów. Są one bardzo cenne poznawczo, bo przynoszą kompendium wiedzy na temat antycznych teorii wstępu mowy – od przedarystotelesowskich i arystotelesowskich – po Cycerona, Kwintyliana, Kornutusa i Hermogena, a także naszych, polskich – za-

wartych w podręcznikach homiletyki XIX i XX wieku (niezwykle istotne jest wyeksponowanie przez autora znaczenia *De doctrina christiana* św. Augustyna dla rozwoju kaznodziejstwa).

Autor wysoko ocenia wykorzystywane środki stylistyczne – z oryginalnymi metaforami na czele, gani stereotypowy charakter wielu przebadanych fragmentów. Wyłania się z tych analiz w sumie pozytywny obraz poczynań kaznodziejskich, zmierzających dzisiaj w kierunku większej prostoty, naturalności i spontaniczności, w kierunku uwzględniającym ponadto osobowy kontakt ze słuchaczami. „Panuje coraz większe przeświadczenie – pisze ks. Ostafiński, że jeśli się chce być słuchanym i rozumianym, należy dostrzegać konkretną sytuację słuchaczy, czyniąc z niej punkt wyjścia kazania”. Dociera się w ten sposób do podstawowej zasady homiletycznej, odnowionej przez II Sobór Watykański, według której przepowiadanie jest prześwieczeniem ludzkiej rzeczywistości wiarą w Jezusa Chrystusa.

Wrocław

JAN MIODEK

KS. JULIAN GADEK, *Wśród ludów Bantu*, Kraków 2003, 187 s.

Nawiązując do znanych pamiętników prof. Stanisława Pigionia *Z Komorni w świat*, recenzję książki ks. Juliana Gądka *Wśród ludów Bantu* zatytułowałbym *Z Dąbrówki w świat*. Dokąd zawiodła droga życiowa tego kapłana michalite? Po ukończeniu szkoły podstawowej w rodzinnej Dąbrówce, należącej do parafii Okulice, w diecezji tarnowskiej, idąc za głosem powołania wstąpił on do Niższego Seminarium Duchownego Księzy Michalitów w Miejscu Piastowym, a następnie podjął studia filozoficzno-teologiczne w Instytucie Teologicznym Księzy Misjonarzy w Krakowie. Po święceniach kapłańskich otrzymanych w roku 1982 pracował krótki czas jako wikariusz w Stalowej Woli, po czym w roku 1983 wyjechał do Zairu (obecnie Demokratyczna Republika Kongo), gdzie siedem lat poświęcił gorliwej pracy misyjnej w rejonie Bolobo i Yumbi nad rzeką Kongo. To o tym okresie opowiada recenzowana książka. Autor ma ich na swym koncie już kilka i to zarówno w języku polskim (*Duszpasterstwo niewidomych* – 1982; *W gąszczu matiti nad rzeką Kongo* – 1993; *Izydor Bakanja – męczennik epoki kolonialnej* – 2002; *Ludy Bantu* – 2002) jak i włoskim (*L'amico dei ragazzi abbandonati* – 2000).

Ostatnio wydana pozycja ks. Gądka przenosi czytelnika w sam środek Afryki, w piękne, a zarazem pełne egzotyki dla Europejczyka rejony równika. Pokazuje cierpienia, nędzę moralną i fizyczną żyjących tam ludów, walkę o godne przeżycie każdego dnia, ale również wielki entuzjazm, radość i wiarę w lepsze jutro, na które już od wielu lat czekają udręczone

wojną domową ludy zamieszkujące Kongo. Autor dzieli się mądrością tych ludów w zamieszczanych przed każdym rozdziałem książki w formie motta przysłowiach afrykańskich. Oto jedno z nich: „Przodkowie mówili: nie jest rzeczą przyjemną udawać się na spoczynek z pustym żołądkiem, gorszą jest jednak rzeczą udawać się na spoczynek z nienawiścią w sercu”.

Książka ks. Gądka przykuwa uwagę czytającego już od pierwszych zdań wstępu napisanego niekonwencjonalnie i odkrywczą w tym sensie, iż autor potrafi z przymrużeniem oka spoglądać na siebie, na swe ówczesne problemy i dokonania. Uderzająca w ujęciu ks. Gądka jest dociekliwość fundowana na mądrej nieufności, zwłaszcza wobec sądów obiegowych, wyniesionych z Europy na temat sposobów życia ludów Bantu, a zarazem widoczna pasja poznawania i zrozumienia trudnej doli afrykańskiej kobiety czy dziecka. Rozdziały te zdolne są poruszyć czytelnika, porwać go i zauroczyć, jako że praca napisana jest świetnym stylem, odkrywczym, obrazowym i niebanalnym, tak że czyta się ją z głębokim zainteresowaniem.

Podobne cele co współcześni misjonarze wytyczały sobie dwudziestowieczne ruchy biblijne i liturgiczne: pokazać wiernym piękno Biblii i liturgii Kościoła. To samo czynił w Kongu ks. Julian Gądek. Tą fascynacją misjami dzieli się w recenzowanej książce i pogłębia ją naukowo, doktoryzując się z misjologii w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

„Analecta Cracoviensia”

2001, t. 33

BRZEGOWY T. ks., *Kompozycja Pięcioksięgu według Johna von Setersa*, 325-356; JELONEK T. ks., *Księga Jezira*, 369-384; JEZIERSKA E. OSU, *Instytucja diakoni i wdów w Kościele pierwszych wieków*, 285-396; ZBROJA B. ks., *Terminy własne w Apokalipsie i ich znaczenie*, 387-600

„Ateneum Kapłańskie”

2001, t. 136, z. 1

CHROSTOWSKI W. ks., *Żydzi i religia żydowska a Jezus Chrystus*, 7-21

2001, t. 136, z. 2

PISAREK S. ks., *Symposium biblistów polskich*, 366-368

2001, t. 137, z. 2-3

JANKOWSKI S. SDB, *Zbawczy charakter cierpienia w świetle tekstów biblijnych*, 206-226

2003, t. 140, z. 1

JAWORSKA M., *Pater noster. Siedem próśb do Ojca*, 21-36

„Collectanea Theologica”

2001, z. specjalny

BARDSKI K. ks., *Gen 22, 1-14. Les intuitions parallèles des traditions juive et chrétienne dans le dialogue créatif entre le texte biblique et la communauté de foi*, 5-12; CHROSTOWSKI W. ks., *Jesus Christ in the Eyes of Jews and Judaism*, 101-113; MIERZWA P., *Gesù risorto l'adempimento delle Scritture e la pienezza escatologica. Analisi del brano Lc 24, 44-49; 53- 66*; MIKOŁAJCZAK M. ks., *I classi socialmente deboli alla luce del 2 Sam 11-12 e 1 Re 21; 15-22*; TOPCZEWSKA M., *Paulusbrieve als Diskurs. Zur pragmalinguistischen Analyse der paulinischen Texte*, 67-99; ZAWADZKI R., „*Ich sende meinen Boten vor dir her*” (Mk 1. 2): *die Gestalt des Elija im Markusevangelium*, 23-52

2002, z. 2

CHROSTOWSKI W. ks., *Chrześcijananie i żydzi na progu XXI wieku*, 5-30; JANKOWSKI S. SDB, *Judaizm poświęcony wobec chrześcijaństwa*, 63-83; KLUJ W. OMI, *Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie i ich misyjny charakter*, 45-62; RAKOCY W. CM, *Problem datacji i kolokacji w misji Pawła tzw. Soboru Jerozolimskiego*, 31-45

2002, z. 4

KUŁACZKOWSKI J. ks., *Zasady świętości życia małżeńskiego i rodzinnego w Kodeksie Świętości Księgi Kapłańskiej*, 5-36

„Communio”

2003, z. 1

FISICHELIS R., *Teologiczny walor przemienienia*, 107-117; FORYCKI R. SAC, *Głoszenie królestwa Bożego i wzywanie do nawrócenia*, 97-106; KOWALCZYK

M. SAC, *Tajemnica chrztu Jezusa w Jordanie*, 72-86; MICKIEWICZ F. SAC, *Tajemnice publicznej działalności Jezusa tajemnicami Bożej światłości*, 99-107

„Częstochowskie Studia Teologiczne”

2002, t. 30

JASIŃSKI A. OFM, *Stary i Nowy Testament w tradycji chrześcijańskiej*, 35-52; KOZYRA J. ks., *Żydzi w Nowym Testamencie*, 9-23; KUŁAKOWSKI J. ks., *Podstawy procesu wychowania dziecka w rodzinie w ujęciu Syracha*, 135-144; MAŁECKI Z. ks., *Egzegeza w Qumran*, 29-34; STYPUŁKOWSKA B., *Czytanie Księgi Przymierza w zgromadzeniu wiernych za czasów króla Jozjasza w przekazie deuteronomisty i kronikarza*, 169-178; TRONINA A. ks., „*Cor Christi Sacra Scriptura*”. Św. Tomasz z Akwinu jako egzegeta, 213-222; TENŻE, *Pneumatologia Pierwszego listu Piotra*, 205-212; WŁODARCZYK S. ks., *Relacja między Starym i Nowym Testamentem w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Naród żydowski”*, 23-29; WOŹNIAK M. ks., *Cechy Nowego Przymierza według Hbr 8, 10-12*, 223-236

„Homo Dei”

2000, z. 4

ZASADA M. OCD, *Duchowość kapłańska a refleksja biblijna*, 20-31

„Resovia Sacra” (Rzeszowskie Studia Teologiczne)

1994, t. 1

HOMERSKI J. ks., *Miłość ojczyzny w pismach proroków Starego Testamentu. „Posłannictwo czy polityka?”*, 7-18; KUDASIEWICZ J. ks., *Matka Jezusa a rodzina*, 19-28

1995, t. 2

GÓRAL K. ks., *Stara i nowa historia Całunu turyńskiego*, 127-138

1996, t. 3

HOMERSKI J. ks., *Duch Święty w listach Pawłowych*, 7-24

1997, t. 4

HOMERSKI J. ks., *Duch w pismach natchnionych Starego Testamentu*, 7-28

1998, t. 5

WITASZEK G. CSSR, *Prorocy a Duch Boży*, 7-24

1999, t. 6

KAMYKOWSKI Ł. ks., *Struktura dialogu Łk 24*, 115-125

2000, t. 7

TYBURSKI J. ks., *Kwestia roli Prawa Mojżeszowego w podziale historii zbawienia na etapy w Liście do Rzymian św. Pawła według współczesnej interpretacji teologiczno-egzegetycznej. Patrystyczna próba ustosunkowania się do problemu*, 111-134

„Salvatoris Mater”

2001, z. 2

DĄBEK T. OSB, *Maryja jako pełna łaski wezwaniem do nawrócenia serca*, 53-62; KOBYŁKA J. ks., *Metoda biblijna papieskich dokumentów maryjnych (Pius IX – Jan Paweł II)*, 284-304; ODASSO G., *Hermeneutyka biblijna w mariologii*, 203-238

„Studia Diecezji Radomskiej”

1998, t. 1

DEPO W. ks., *Interpretacja teologiczna Psalmu 135*, 23-30; KUCHARSKI J. ks., *Pole semantyczne rzeczownikowej formy agiasmos w kanonicznych księgach Septuaginty*, 45-74; NIEMIRSKI Z. ks., *Einige Bemerkungen zu der Besessene von Gerusa Erzählung (Mk 5, 1-20)*, 121-136

1999, t. 2

KONIECZNY D. ks., *Teologia działalności Jezusa wypędzającego demony*, 139-154; MAKOSA P. ks., *Zarys eschatologii Starego Testamentu*, 155-166; NIEMIRSKI Z. ks., *Najstarsza synagoga Palestyny*, 189-194; SALAMAGA W., *Historia i teologia świątyni w Starym Testamencie*, 167-188; WITASZEK G. CSSR, *Proroctwo a apokaliptyka eschatologiczna wczesnego judaizmu*, 127-138

„Studia Theologica Varsaviensis”

2002, z. 1

WOJCIECHOWSKI M., *List Pseudo-Arysteasza (wprowadzenie i przekład)*, 121-167

2002, z. 2

ROSIK M. ks., *Jezus i córka Syrofenicjanki (Mk 7, 24-30) wyniesienie do godności dziecka Bożego*, 139-145; WOJCIECHOWSKA K., *Pieśń nad pieśniami jako utwór liryczny. Ustalenie genologiczne*, 147-166

„Tarnowskie Studia Teologiczne”

1999, t. 18

OLDAKOWSKA-KUFLOWA M., *Biblia w utworach literackich Karola Wojtyły*, 117-137

2002, t. 21

BEDNARZ M. ks., *Czy Jezus znał dzień paruzji?*, 77-92; BRZEGOWY T. ks., *Zbiory prawne Pięcioksięgu i ich rola w kompozycji dzieła*, 21-62; DRWAL T. ks., *Syjon w dziejach Izraela*, 91-96; PACIOREK A. ks., *Gatunek literacki wczesnochrześcijańskiego dokumentu Q*, 63-76

„Warszawskie Studia Teologiczne”

1999, t. 12

BARDSKI K. ks., *Poemat pierwszy Pieśni nad pieśniami (Pnp 1, 2 – 2, 7) w interpretacji tradycji chrześcijańskiej przekazany przez Alkuina*, 11-20; BARTOSIEWICZ D. ks., *Czy biblijni Chiwici mogą być utożsamiani z Hurytami?*, 21-28; GODLEWSKI Z. ks., *Mt 27, 51b-53 jako jednostka literacka*, 45-62; KACZMAREK J. ks., *Trynitologia Apokalipsy*, 71-83; KLIMEK P. ks., *Ebedmelek a teologia Jr 38, 9 (LXX Jer 45, 9)*, 85-90; RUMIANEK R. ks., *Prorocy okresu niewoli babilońskiej (586-538 przed Chr.)*, 183-190

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

W Wigilię Narodzenia Pańskiego 2003  
odszedł nagle do Pana

**ks. dr Tadeusz Matras**  
długoletni sekretarz naszej redakcji

R.I.P.