

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 4 (2005) · ROK LVIII · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB · *Septuaginta – Biblia helleńskiego judaizmu* 245
PAWEŁ MELCZEWSKI TChr. · *Niewłaściwe postępowanie Piotra w Antiochii (Ga 2, 14)* 263

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- KS. ZDZISŁAW JANIEC · *Czy pobożność eucharystyczna jest zagrożona
przez duchownych i świeckich?* 281
KS. ROBERT KACZOROWSKI · *Kardynała Ratzingera teoria sztuki i muzyki biblijnej* 291

NEKROLOGI

- FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB · *Adwent w życiu dwóch kapłanów* 301

RECENZJE · PRZEGLĄDY

- KS. WOJCIECH NIEDŹWIECKI · *Wybrana bibliografia nt. ruchu liturgicznego* 313

INDEX

ARTICULI

S. JĘDRZEJEWSKI SDB · *Septuaginta – die Bibel des hellenistischen Judaismus*..... 245

P. MELCZEWSKI TChr. · *The improper behavior of Peter in Antioch (Gal. 2, 14)*..... 263

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

Z. JANIEC · *È minacciata la devozione eucaristica da parte dei sacerdoti e dei laici?*..... 281

R. KACZOROWSKI · *Cardinal Ratzinger's theory of the biblical art and music*..... 291

NECROLOGIAE

F. MAŁACZYŃSKI OSB · *Advent im Leben der zwei Priestern*..... 301

RECENSIONES · REPERTORIA 303

W. NIEDŹWIECKI · *Selected bibliography on the liturgical movement* 313

ARTYKUŁY

Sylwester Jędrzejewski SDB

Septuaginta – Biblia helleńskiego judaizmu

Septuaginta (LXX) jest bez wątpienia najważniejszym dziełem judaizmu helleńskiego. Po zakończeniu deportacji babilońskiej społeczność żydowska w znacznej mierze pozostała rozproszona (diaspora) nieomal w całym ówczesnie znanym świecie. Wraz z powstaniem i rozprzestrzenianiem się nowej kultury helleńskiej, kiedy zdobycze Aleksandra Wielkiego zmieniły polityczne i społeczne oblicze olbrzymiej połaci ówczesnego świata, wiele żydowskich społeczności zaczęło mówić po grecku. Wówczas w diasporze aleksandryjskiej w Egipcie zrodziło się nowe dzieło: hebrajska Biblia została przetłumaczona na język grecki. Aby pokazać Septuagintę jako twór judaizmu helleńskiego, należy najpierw przedstawić samo zjawisko zrodzenia się judaizmu wraz z najistotniejszymi jego elementami, po czym scharakteryzować judaizm pod presją kultury helleńskiej, począwszy od zajęcia terenów żydowskich przez Aleksandra Wielkiego, poprzez rozprzestrzenienie się wpływu kultury helleńskiej na środowiska żydowskiej diaspory, zwłaszcza egipskiej. Następnie nakreślić należy charakterystykę żydowskiego środowiska Aleksandrii, aby na tym tle ukazać Septuagintę i jej znaczenie.

Judaizm

Judaizm czasów biblijnych był religią z jednej strony kontynuującą stare tradycje hebrajsko-izraelskie, ukształtowane do czasu deportacji babilońskiej, z drugiej zaś strony rozumieć go można jako nowy etap formowania się religii żydowskiej. Jest to etap zarówno historyczny, jak też doktrynalny i socjalny. Zrodził się jako istotna modyfikacja dotychczasowej pragmatyki liturgicznej, socjalno-religijnej, jak też jako wynik istnienia synagogi w instytucjonalnym rozumieniu, współistniejącej ze świątynią. W popularnym i umownym znaczeniu początek judaizmu lokowany jest w nowatorskim ruchu reformacyjnym, charakteryzującym się nie kultycznym, a społecznym charakterem. Główne idee widoczne są w Księdze Ezdrasza-Nehemiasza. W rzeczywistości początki judaizmu należałoby widzieć w środowisku emigracji babilońskiej. Co prawda

komentatorzy żydowski przeczą takiemu rozumieniu początków judaizmu, rozumiejąc go jako całość dziejów Ludu Wybranego, niemniej jednak cezura, jaką jest deportacja babilońska, w ewidentny sposób spowodowała istotne różnice zarówno w doktrynie, jak i w praktyce liturgicznej oraz w strukturze religijno-społecznej narodu¹. Już reforma Jozjasza zainicjowała kształtowanie religii w pewnej niezależności od świątyni w Jerozolimie. Przez dystans do kultu ofiarniczego religia Izraela zdaje się wówczas podkreślać jej aspekt etyczny, w którego centrum znajduje się przymierze. Tendencja ta stała się oczywista w czasie deportacji babilońskiej. Rytuał ofiarniczy został powoli, ale systematycznie zastąpiony „ofiarą ust”. Zróżnicowanie poglądów odnośnie do początków judaizmu wiąże się także z odmiennymi poglądami żydowskiej tradycji na powstanie i redakcję zbioru pism zwanych Torą (Pięcioksięgiem) oraz *Newiim rišonim* (Prorocy pierwsi: Joz, Sdz, 1-2 Sm, 1-2 Krl). Niektórzy znawcy problematyki proponują jako właściwy początek judaizmu powstanie w II wieku przed Chr. grupy reformatorów nazwanych faryzeuszami. Wszystko to sprawia, że biblistyka chrześcijańska judaizm nazywa tę postać żydowskiej religii, która zainicjowana została w środowisku deportowanych do Babilonii Judejczyków i przybyłych tam już wcześniej, w wyniku skomplikowanej i dramatycznej historii grup izraelskich. Kres judaizmu okresu biblijnego stanowią pisma nowotestamentowe i ostatnie teksty zróżnicowanych, judaistycznych grup religijnych pomieszczone w grupie apokryfów (bądź pseudoepigrafów w rozumieniu protestanckim), których umownym horyzontem jest zburzenie przez Rzymian jerozolimskiej świątyni w roku 70². Dla żydowskich uczonych jest to jedna z faz – postać judaizmu, która odzwierciedla szczególne, osadzone historycznie doświadczenie wspólnoty ludu wybranego. Spotykane jest też w literaturze zawężone rozumienie judaizmu, historycznie lokujące go w okresie od reformy Nehemiasza-Ezdrasza do wydarzeń związanych z osobą Jezusa Chrystusa. Charakterystycznym wyznacznikiem tego okresu miały być stosunek do Prawa i sposób jego interpretacji, wyraźnie różnicujący przede wszystkim Żydów zamieszkujących swoją ojczyznę i tych w diasporze, zwłaszcza egipskiej. Postępująca alegoryzacja wyznacza własny kierunek rozwoju dla wspólnot żydowskich żyjących w hellenistycznej kulturze. Zresztą podzielony judaizm palestyński w tej materii także wykazuje różnice. Religię zdaje się coraz bardziej charakteryzować

¹ W literaturze istnieje jeszcze rozróżnienie na mozaizm jako religię, w której centrum stoi Mojżesz i jego kodyfikacja wszystkich obszarów życia wraz z elementami kulturowymi, oraz judaizm, który byłby obszarem kulturowym kształtującym religię; obie rzeczywistości byłyby współistniejące historycznie, a ich dystynkcję stanowiłyby odmienne perspektywy: religijna wpływająca na kulturę dla mozaizmu i kulturowa kształtująca religię (synteza etniczno-religijna) dla judaizmu.

² Krótką dyskusję na ten temat zob. A. MELLO, *Judaizm*, Kraków 2002, s. 5-6.

dążenie do jej spirytualizacji³, czego zjawisko synagogi i esseńskiej wspólnoty z Qumran jest najlepszym przykładem. Na pewno zaś instytucja synagogi uwolniła żydowską religię od skrępowania czasu i miejsca. Kamieniem milowym w rozwoju judaizmu zdaje się być hellenizacja, zarówno w odniesieniu do kultury, jak i religii. Przejściowy entuzjazm religijny, związany z sukcesem Machabeuszy, w okresie hasmonejskim coraz bardziej orientuje religię ku zespołowi pobożnych obowiązków, modyfikując dotychczasową żywotność. Postępuje coraz większy rozdzwitek między elitami religijnymi a wyznawcami w swojej masie. Zresztą, paradoksalnie, zniszczenie przez Rzymian świątyni w roku 70 nie spowodowało zupełnej katastrofy religijnej dzięki utrwalonym już pewnym formom przeżywania religii w autonomii od świątyni, przede wszystkim dzięki instytucji synagogi. Judaizm przecież zmuszony był, poczynając od trudnych doświadczeń w czasie panowania Antiocha IV Epifanesa, radzić sobie z trudnościami, pośród których brak ortodoksji świątynnej bądź praktyczna niemożliwość praktyk religijnych w bezpośrednim związku ze świątynią była codziennością. Zaprawiony w bojach judaizm potrafił – poprzez stanowcze odrzucenie innych niż rabiniczne formy przeżywania religii – zachować własną tożsamość. I znów paradoks: ta forma judaizmu przetrwała dzięki secesjonistom, jakimi byli nazwani tak później faryzeusze uważający się za mędrców chroniących rodzime tradycje. Za rzeczników poprawnej wersji religii żydowskiej uważała siebie bowiem saducejska elita kapłańska. W tej opozycji widać więc wyraźne napięcie między synagogalną, skoncentrowaną na Słowie i świątynną, akcentującą liturgię linią judaizmu. Podział ten przebiega także między z pewnością nieuświadomioną wówczas otwartością na rozwój judaizmu zawartą w przyjętej przez faryzeuszy zasadzie dynamizmu Prawa w postaci *torah šeb'alpe* (prawo ustne) i hermetyzmem saducejskiego ograniczenia do prawa zapisanego w pismach objawionych (*torah sebihtab*). Paradoksalnie przecież założeniem środowiska faryzejskiego była nie otwartość, lecz obrona przed hellenizmem. Dwie wersje Talmudu są przeciwieństwem wyrazem „dialogiczności” objawienia z realiami codziennego życia. Wiele mógłby powiedzieć na ten temat, gdyby przetrwał, tzw. „Kneset Ha-gedola” (gr. *synagogé megalé*), czyli Wielkie Zgromadzenie nazwane Sanhedrynem (*synédrión*). Ta instytucja, która była pierwotnie religijnym ruchem kładącym szczególny nacisk na autorytet tradycji mędrców w interpretacji Tory, odzwierciedlała ówczesny problem judaizmu, jakim była relacja ortodoksji Tory do śmiałych, niejednokrotnie eschatologicznych myśli prorockich. Inaczej mówiąc, Wielka Synagoga chciała znaleźć pomost pomiędzy normatywnością

³ Podstawową cechą religijnej kultury greckiej była misteryjność z instytucją hierofantów wprowadzających w kolejne etapy misterii; na tej podstawie niektórzy autorzy widzą w qumrańskiej wspólnocie przykład judaizmu hellenistycznego.

tradycji judaizmu doktrynalnego a wyzwaniem codziennego życia w okresie kształtowania się zreformowanej postaci judaizmu etycznego. Szczególnym etapem był tu czas współistnienia judaizmu i tej jego postaci, która zrodziła się z przewidzianej przez Boga osoby i nauczania Jezusa. Między innymi brak świątyni jako centrum judaizmu po roku 70 oraz odmienne akcenty w wartościowaniu Tory i pism prorockich eksponujących nadzieję mesjańską sprawił, że obie drogi poczęły iść samodzielnie. Synagoga⁴ kierowana przez rabinizm stała się centrum judaizmu.

Judaizm helleński

Judaizm helleński jawi się w dwóch podstawowych formach: na terenach etnicznie żydowskich⁵ i w diasporze⁶. Pojęcie hellenizmu widoczne jest w judaizmie palestyńskim w 2 Mch 4, 13. Krytyka Jazona, któremu odmawia się prawa do bycia arcykapłanem, odnosi się przede wszystkim do jego atencji dla hellenizmu, zapewne nie tylko z powodu jego entuzjazmu dla helleńskich obyczajów. Zazwyczaj terminem „hellenizm” w odniesieniu do dziejów Izraela obdarza się kulturę historycznego czasu, poczynając od epoki Aleksandra Wielkiego (356-323 przed Chr.) aż po dominację rzymską nad Egiptem po śmierci Kleopatry w 30 roku przed Chr. Najogólniej pod pojęciem „hellenizm” rozumie się cywilizację grecką, która wpływając na kultury i religie imperium, czyli na obszar Grecji, Azji Mniejszej, Bliskiego Wschodu oraz Egiptu, stworzyła kulturę hellenistyczną. Dla Żydów hellenizm nie jest tylko historycznym czasem kulturowym, ale nade wszystko określa skutki presji hellenistycznej oligarchii na Żydów i religię. Obraz judaizmu w Judei poddawanego naciskom hellenizacyjnym jest ponadto zróżnicowany czasowo. Inaczej przedstawia się bowiem w czwartym i trzecim stuleciu pod rządami

⁴ “Just as the Temple had been the centre of national life, so too the synagogue was the rallying-point for community life in the towns and villages of the Land of Israel and the Diaspora” – S. SAFRAI, *The Synagogue. The Jewish Diaspora*, [w:] *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. by S. Safrai, M. Stern, t. 2, Assen 1974, 909.

⁵ Zazwyczaj używa się w takich przypadkach nazwy Palestyna; zastrzec należy, że owszem można, ale w znaczeniu czysto umownym, jako że nazwa Palestyna Siria występuje historycznie po upadku II powstania żydowskiego w roku 135 i wraz ze zmianą nazwy Jerozolima na Aelia Capitolina jest częścią rzymskich reperkusji wobec rebelii Żydów.

⁶ Zob. o relacjach obu postaci judaizmu: L. I. LEVINE, *Judaism and Hellenism in antiquity: conflict or confluence?*, Peabody 1998.

⁷ Aleksander przejął w większości z rządów perskich zasadę wolności religijnej; N. HAMMOND, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1977, 740, pisze: „Zdołał wzniesić się nad ciasny, narodowościowy punkt widzenia takiego Isokratesa czy Arystotelesa w poszanowaniu dla religijnych praktyk, społecznych obyczajów i praw politycznych wszystkich ludów w swoim państwie, których żaden namiestnik nie miał prawa przesładować, dopóki uznawały Aleksandra za króla”.

Aleksandra⁷ i Lagidów, inny jest natomiast w II wieku i później, po bitwie pod Panejon w roku 198 przed Chr. pod rządami syryjskich Seleucydów. Na obszarze Judei można utożsamiać hellenizm z wyższymi warstwami społeczności żydowskiej, zwłaszcza Hasmoneuszy (134-37 przed Chr.). Sprzyjał temu uprzedni liberalny wobec Żydów stosunek Lagidów w IV i III wieku, a później potwierdzenie przez władcę z dynastii Seleucydów Antiocha III praw religijnych i narodowych w tzw. „karcie jerozolimskiej” (J. Flawiusz, *Starożytności*, XII, 146). Przyjmowanie greckich imion, tworzenie greckich instytucji wychowania i kultury, wreszcie rugowanie z publicznego użycia języka aramejskiego na rzecz greckiego – to tylko niektóre przejawy adaptacji hellenizmu. Jakie były początki żydowskiego zainteresowania hellenizmem? Czy to tylko prosta konsekwencja zajęcia przez Aleksandra i jego wojska Jerozolimy i terytorium żydowskiego? Być może tak. Ale istnieją też inne przesłanki. Jeśli potraktować poważnie świadectwo Józefa Flawiusza⁸, to, co znajdujemy w *Dawnych Dziejach Izraela* jest wielce wymowne. Flawiusz, opisując wejście Aleksandra do Jerozolimy, przekazuje informacje o oddaniu przez wielkiego wodza czci Bogu Izraela w osobie arcykapłana, a potem o złożeniu przez niego ofiary Jahwe. To musiało budzić szacunek, zatem i Żydzi pozdrowili Aleksandra i przyjęli go życzliwie (*Dawne Dzieje Izraela*, XI, viii, 5). Skutkiem tego było zasilenie wojsk macedońskich przez żydowskich żołnierzy. Wszystko wskazuje na to, że w tym okresie judaizm nie traktował kultury helleńskiej jako zagrożenia dla swej tożsamości. Późniejszy konflikt judaizmu z hellenizmem nasilił się w czasie panowania Seleucydów. Zrazu Antioch III uznał nadane wcześniej przez Aleksandra Wielkiego przywileje, późniejsi władcy jednak zmierzali do hellenizacji siłowej, w której zagrożenie religii żydowskiej było przysłowiowym jęczmikiem uwagi. W gruncie rzeczy ujawnił się bowiem w hellenizacji ostentacyjny politeizm. Oznaczało to konflikt między tym, co kulturowo i religijnie tożsame jest z dotychczasową tradycją w postaci teocentrycznej koncepcji rzeczywistości, a tendencjami modernizującymi wynikającymi z greckiego antropocentryzmu opartego na politeistycznym liberalizmie. Niewątpliwie tę konfrontację sprokurowało też używanie języka greckiego przez pewną elitarną grupę Żydów, pośród których byli także religijni oligarchowie. Wpływ języka był zresztą przemożny. Wśród pism Bar-Kochby, co prawda z II wieku po Chr., są liczne słowa greckie. Nawet Talmud zawiera mnogość terminów, dla których źródłem był język grecki. Konflikt narastał i kiedy już nabrzmiał do postaci niemożliwej do akceptacji

⁸ Wielu przeczy historycznej wartości tego przekazu, utrzymując, że Aleksander osobiście nie dowodził kampanii palestyńskiej, zlecając to zadanie Parmenionowi i Perdykkasowi; nie był też osobiście w Jerozolimie – zob. E. DĄBROWSKI, *Religie Wschodu*, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, s. 373-374; J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, s. 164.

przez Żydów, musiał znaleźć swoje rozwiązanie. Zrealizowało się to w formie powstania machabejskiego przeciw Antiochowi IV i krótkim okresie triumfu tradycyjnego, a właściwie silnie nacjonalistycznego judaizmu. Krótkim, bo Hasmonejczyków widzimy już jako jawnych zwolenników hellenizmu. Ta frontalna reakcja Żydów wynikała jednak również z tarć w łonie samej żydowskiej społeczności. Jest to konflikt między zwolennikami Ptolemaidów i Seleucydów spośród oligarchii religijnej, wyrażający się w popieraniu arcykapłana Oniasza III z linii sadokitów bądź arcykapłana Menelaosa wyznaczonego przez Antiocha IV jako faworyta grupy opozycjonistów. W późniejszych działaniach zwycięża racjonalne podejście do rzeczywistości. Realizm polityczny nakazał Jonatanowi odnowić zawarty uprzednio traktat pokojowy ze Spartą (J. Flawiusz, *Starożytności*, XIII, 164-170). Wielce znaczący jest w tej kwestii tekst 1 Mch 12, 21: „W pewnym zapisie, który odnosi się do Spartan i do Żydów, znaleziono, że są oni braćmi i że pochodzą z rodu Abrahama”. O Jazonie, który dokonawszy rzezi własnych braci Żydów, pisze autor 2 Mch, że „poszedł do Lacedemończyków, niby to na pokrewieństwo” (2 Mch 5, 9). Szukanie przez Żydów-hellenistów związków ze Spartanami świadczyć może o sentymentach, których przyczyny nie są dokładnie znane⁹. Hellenizm polityczny elit wziął więc górę nad narodową tęsknotą za tożsamością religijno-etniczną. Nie tylko polityczny, jako że i na późniejszą pragmatykę wskazują odkryte w Qumran teksty greckie. Środowiska zaś esseńskie trudno podejrzewać o sentyment dla hellenizmu.

Judaizm helleński odnosi się w przeważającej mierze do żydowskiej diaspory – rozproszenia. Duże grupy Żydów zamieszkiwały tereny dawnej Babilonii, Cypr, Azję Mniejszą, Grecję, Syrię, Rzym i zwłaszcza Egipt. Żydowska diaspora okresu hellenistycznego w Egipcie, inaczej niż ta w Babilonii i gdzie indziej, nie powstała z powodu deportacji. Obecność Żydów w Egipcie ma swoją długą historię. Dla jednych badaczy jest to okres panowania Manasesa (697-642), najgorzej ocenianego spośród wszystkich królów judzkich, zasilającego swoimi żołnierzami armię Egiptu przeciw Asyrii. Dla innych to czas Jozjasza (641-609), od którego uciekli przeciwnicy dość zdecydowanej reformy przez niego prowadzonej. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można mówić o początkach osadnictwa żydowskiego w Egipcie za panowania judejskiego Jechojakima (609-598) związanego z Egiptem przez protektorat faraona Nechao (Neko) II. Niewątpliwie diasporę egipską zasilili też ucie-

⁹ Szeroko naświetla ten problem S. GADECKI, *Żydzi 'braćmi' Spartan (1 Mch 12, 21; 2 Mch 5, 9)*, [w:] *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, oprac. i red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 135-167.

¹⁰ J. MÈLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 38. 42.

kinierzy judejscy po zabiciu neo-babilońskiego namiestnika Godoliasza¹⁰. Wielu Żydów przybywało do Egiptu dobrowolnie jako najemni żołnierze, inni zwabieni możliwościami materialnymi. Najważniejsze skupiska Żydów w Egipcie to Aleksandria, Heliopolis, Leontopolis¹¹. Diaspora egipska, zwłaszcza ta aleksandryjska, jest środowiskiem swoistej symbiozy tradycyjnego, szanującego wymogi Tory judaizmu z atrakcyjnym hellenizmem, a owocem jest umysłowa otwartość bardzo wielu spośród Żydów aleksandryjskich. Zjawisko to lokuje się w ramach najbardziej ogólnej normy cywilizacji hellenistycznej, zwanej „paideia”, która wywiedziona z tradycji helleńskiej, mogła stać się i w istocie stała się czynnikiem unifikującym ten przedziwny konglomerat zwany cywilizacją hellenistyczną¹². Posłużyła temu między innymi Septuaginta, która choć w zamierzeniu apologetyczna, stała się pomostem łączącym Żydów języka greckiego, a później także etnicznie zróżnicowanych chrześcijan. Septuaginta wraz z pismami, które odrzuciła po zburzeniu świątyni jerozolimskiej rabiniczna ortodoksja, a następnie wraz z obszerną, żydowską literaturą – hellenistyczna, pośród której znajdują się filozoficzne, egzegetyczne i historyczno-apologetyczne dzieła Filona z Aleksandrii¹³, Arystobula¹⁴ i wielce interesujący nas List Arysteasa do Filokratesa, z uwagi na treść mówiącą o powstaniu Septuaginty, to najwybitniejsze twory literackie judaizmu helleńskiego. Przybliżają one Żydom obcy świat, obcą kulturę, tak przeciw pociągającą, w sposób, który umożliwił poczucie i zachowanie własnej odrębności. Równocześnie zaspokaja potrzebę zrozumienia własnego żydowskiego etosu zawarteego w pismach objawionych, w hellenistycznym tygłku różnych religii, filozofii i tendencji uniwersalizujących. Sądzić można, że pewne znaczenie dla podjęcia tłumaczenia hebrajskich tekstów biblijnych miało też zjawisko prozelityzmu, zarówno na obszarze Palestyny, jak i diaspory. Jeśli judaizm palestyński kształtował swoje oblicze poprzez wyraźną konfrontację doktrynalną i obyczajową z hellenizmem, judaizm diaspory egipskiej cechuje konfrontacja intelektualna, prowadząca w końcu do pewnej akceptacji tych prądów kultury i filozofii greckiej, które cechują

¹¹ M. STERN, *The Jewish Diaspora*, [w:] *The Jewish People in the First Century...*, dz. cyt., t. 1, Assen 1974, s. 122-133.

¹² Znaczenie terminów: hellenizm, „kultura helleńska, hellenistyczna zob. J. WOLSKI, *Historia Powszechna. Starożytność*, Warszawa 1996, 234; w odniesieniu do religii zob. T. ZIELIŃSKI, *Religia hellenizmu*, Warszawa-Kraków 1927, 6.

¹³ J. CIECIELAĞ, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Kraków 2000, s. 16; S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 287-291; krótki przegląd poglądów Filona zob. J. OCHMAN, *Historia filozofii żydowskiej. Starożytna filozofia żydowska*, Kraków 1992, s. 43-49, oraz H. i M. SIMON, *Filozofia żydowska*, tłum. T. F. Pszczołkowski, Warszawa 1990, s. 26-34.

¹⁴ Jego pisma nie zachowały się, znane są jedynie z przywołań przez ojców Kościoła.

się myśleniem uniwersalizującym. Ów uniwersalizm środowiska aleksandryjskiego zasadzał się na twierdzeniu, iż pochodzenie żydowskiego Prawa i greckiej mądrości jest wspólne: od Logosu, rozumianego jako hipostazę Boga, wyrażenie myśli Boga wobec stworzonej rzeczywistości, ontologiczny pomost między Bogiem transcendentnym i światem materialnym oraz – co szczególnie ważne – wyraziciela i przekaziciela Bożego prawa. Klasycznym przykładem jest *Wyjaśnienie Prawa Mojżeszowego* Arystobula, dzieło we fragmentach zachowane w *Stromata* Klemensa z Aleksandrii (1, 15; 5, 14) i u Euzebiusza w *Praeparatio Evangelica* (8, 9; 13, 12), w którym dowodzi wspólnego źródła dla Prawa Mojżesza i nauczania greckich filozofów¹⁵, i oczywiście pisma Filona. W gruncie rzeczy następuje fuzja doktryny i etyki wynikających z hebrajskich pism biblijnych z ich filozoficzną interpretacją ujętą w kategoriach platońsko-stoickiej filozofii greckiej. Zjawisko to, swoisty synkretyzm, możliwe było dzięki używaniu języka greckiego i przede wszystkim dzięki wychowaniu w instytucjach helleńskich. Oczywiście jest, że wpływ takich środowisk edukacyjnych sprawiał postęp w procesie greckiej mentalizacji Żydów, łącznie z liberalizacją postrzegania niektórych aspektów własnej religii. Szkoły wychowywały bowiem także poprzez kulturę i sztukę grecką, w której świat bóstw był czymś naturalnym. Nawet jerozolimską świątynia rozbudowana przez Heroda zawierała kolumnady w helleńskim stylu. Podobnie było z niektórymi judejskimi synagogami. W oczywisty sposób dla ciągle walczących o prawo do własnej tożsamości Żydów palestyńskich jest to nawrót do dawnych synkretyzmów, które sprokurowały tyle nieszczęść w dziejach narodu.

Aleksandryjskie środowisko żydowskie

Najbardziej znana i – przyznać trzeba – najznakomitsza wspólnota Żydów helleńskich żyła na terytorium Egiptu, w Aleksandrii. Ten wielki port na śródziemnomorskim wybrzeżu Egiptu założony został w roku 332 przez Aleksandra Wielkiego na bazie istniejącej obok wioski Rakotis. Z założenia miasto zbudowane wokół portu było kosmopolityczne. Jego greccy obywatele, tak ci bogaci, jak i emigracyjna biedota, zamieszkiwali wspólnie z autochtonami. Swoją własną dzielnicę, zrazu jedną, potem też drugą, mieli tutaj i Żydzi. Aleksandria znana była z kultu Serapisa w Serapeum, oficjalnie popieranego przez Ptolemeusza, jako też ze słynnej Biblioteki i centrum bankowo-handlowego. Począwszy od panowania Ptolemeusza I Sotera do 30 roku przed Chr. była to stolica Egiptu i całego hellenistycznego świata. Nic zatem dziwnego, że Aleksandria aspirowała też do znaczącej roli centrum

¹⁵ S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 277.

intelektualnego. Biblioteka istniejąca obok równie słynnego muzeum założonego przez Ptolemeusza I bądź Ptolemeusza II w połowie III wieku wypełniała tę funkcję, będąc ośrodkiem otwartym dla różnorodnych dyscyplin.

Wspólnota żydowska zawsze i wszędzie mająca poczucie jedności i solidarności koncentrowała się wokół synagog. Można sądzić, że te ośrodki kultyczne były także – na wzór judejski – intelektualnym centrum tamtego judaizmu. I naturalne jest to, że w tym mieście, na wskroś hellenistycznym, instytucja synagogi nie tylko nie oparła się hellenizmowi, ale wprost oprzeć się nie mogła. Owszem, silne poczucie własnej tożsamości Żydów dominoowało, ale środków do zrozumienia i zachowania własnego etosu etycznego dostarczała także kultura i filozofia grecka, przede wszystkim platonizm i stoicyzm. Pisma biblijne, które tam się zrodziły¹⁶, dobitnie świadczą o filozoficznej interpretacji dawnych tradycji starotestamentowych. Wynikają one zresztą ze szczególnej postawy ówczesnego, żydowskiego myślenia: „Zainteresowany kulturą hellenistyczną, uznając w zasadzie słuszność jednego z najbardziej na Wschodzie uracjonalnionych sposobów myślenia, od wieków zresztą znanego sobie i bliskiego – Judejczyk z diasporę egipskiej i diaspor sąsiednich chce pozostać Żydem, choć równocześnie chce też recypować teoretycznie i metodologicznie osiągnięcia kultury greckiej. Znaczy to, że własna tradycja, udokumentowana kanonem ksiąg sakralnych własnej przeszłości historycznej, pozostaje dlań zawsze punktem wyjścia, a jeśli nie zawsze punktem dojścia, to przynajmniej pewną pryncypialnie stosowaną zasadą postępowania teoretycznego i praktycznego. Toteż jego racjonalna postawa w ujmowaniu problemów nigdy nie odrywa się od tego, co sakralne”¹⁷. Także otwartość na zagadnienia, którym rodzime, żydowskie tradycje biblijne nie poświęcały wiele bądź zgoła żadnego zainteresowania, także jest przejawem odkrywania swej tożsamości w kategoriach helleńskich. Dotyczy to przede wszystkim obrazu człowieka, nowej antropologii ujętej w kategoriach helleńskich. Wystarczy przywołać tutaj wybitne dzieła Filona, który jest równocześnie prekursorem nowego patrzenia na sens tekstów biblijnych. Jako admirator hellenizmu stosuje bowiem zaczątki płynące z greckiej misteryjności interpretacji alegorycznej, co znacznie ułatwiło późniejszą, chrześcijańską egzegezę Pisma Świętego. Można także wykazać, że żydowscy intelektualiści z Aleksandrii usilnie pracowali nad wypromowaniem własnych tradycji historycznych ujętych w pismach biblijnych. Dokonywali

¹⁶ Niemożliwe jest jednoznaczne rozróżnienie, które pisma stanowią owoc greckiej literatury powstałej w Palestynie, które zaś w diasporze – zob. J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, s. 91.

¹⁷ J. LEGOWICZ, *Judaizm i filozofia grecko-rzymska*, [w:] *Judaizm*, red. M. Dziwisz, Kraków 1989, s. 204.

tego poprzez zabiegi mające pokazać, iż historia żydowskiego narodu wraz z najważniejszym jego tekstem etycznym Dekalogiem była źródłem inspiracji dla wielkich myślicieli greckich. Z pewnością nie bez znaczenia dla ugruntowania pozycji Żydów w helleńskiej społeczności była kwestia bardzo praktyczna: jak zapewnić sobie możliwość kierowania się własnymi normami etycznymi w ramach polityki kulturalnej egipskich Lagidów? Chodziło o to, aby zagwarantować koherencję między doktryną i codzienną praktyką. Należało zatem przedłożyć administracji Aleksandryjskiej źródło owej etyki, czyli żydowskie prawodawstwo, które – jak można się domyślać – stało się w państwie Lagidów jednym z wielu „praw obywatelskich” – *politikoí nómoi*¹⁸. Prawo zatem musiało stać się znane urzędnikom królewskim i sędziom. Konieczne okazało się zatem przetłumaczenie hebrajskiego tekstu Tory na język grecki¹⁹. Stwierdzić można zatem dwa kierunki intelektualne Aleksandryjskiego judaizmu helleńskiego. Jeden ma cel wyraźnie apologetyczny, służący uwiarygodnieniu judaizmu, drugi zaś zdaje się mieć aspiracje prozelickie, zupełnie obce judaizmowi palestyńskiemu.

Dzieje tej żydowskiej wspólnoty, zorganizowanej jako helleńskie *πολίτευμα*, z własnym, obieralnym zarządem, były dość burzliwe i toczyły się według zmiennej kolei losów²⁰. Miała ona chwile wzniosłości, korzystając z przyznanej jej autonomii, ale też przeżywała czasy trudne, łącznie z dramatami okresowego zwrócenia się przeciw nim społeczności nieżydowskich i rewoltami przeciw panowaniu rzymskiemu²¹. Zróżnicowanie Żydów w prawach obywatelskich wobec *pólis* budziło także wewnętrzne napięcia. Żydzi bowiem obok Macedończyków i Greków mieli odrębny status uprzywilejowania²². Ponadto, z racji owego statusu, odbierani byli jako związani z władcami, którzy owych przywilejów udzielali. Przeradzało się to nierazko w otwarty konflikt, zwłaszcza kiedy Żydzi posiadający prawa obywatelskie otrzymywali urzędy publiczne bądź intratne stanowiska w administracji *pólis*.

¹⁸ Obowiązywała potrójna gradacja prawa: prawo królewskie powszechne; w sprawach, których nie regulowało to prawo obowiązywało dla niektórych grup, na pewno dla Żydów, prawo obywatelskie (*politikoí nómoi*), czyli zatwierdzone przez władzę własne prawo grup etniczno-społecznych; prawo najniższego rzędu to „najśluszniejsza opinia” (*gnómē dikaiotátē*), czyli prawo umysłu i sumienia – zob. szerzej H. J. WOLFF, *Das Justizwesen der Ptolemäer*, München 1971.

¹⁹ J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, dz. cyt., s. 134.

²⁰ J. Flawiusz określa charakter żydowskiej wspólnoty w Aleksandrii jako *isopoliteia* – *Starożytności*, XIX, 281; Filon używa nazw: *isopoliteia*, *ises moiras*, *ises timés* i *isonomia* – *In Flaccum*, 53, i *politeia* – *Legatio*, 350; *politeia*, *politeuma* oznaczałyby tutaj strukturę organizacyjną wspólnoty żydowskiej.

²¹ Zob. Filona z Aleksandrii dzieła *In Flaccum* i *Legatio ad Gaium* – na temat prawnego statusu żydowskich wspólnot w diasporze zob. S. APPLEBAUM, *The Jewish People...*, dz. cyt., s. 434-463.

²² S. APPLEBAUM, *The Jewish People...*, dz. cyt., s. 437-438.

Wówczas najczęściej porzucali nie tylko swoich pobratymców, ale także religię. Znany jest przykład siostrzeńca Filona o imieniu Tyberiusz Juliusz Aleksander, który zostawszy zarządcą Egiptu, porzucił wiarę ojców. Apokryficzna 3 Mch, zwana też *Makkabaikon he ptolemaikon* lub *Ptolemaika*, wspomina o jakimś Dozyteuszu, Żydzie, który zostawszy w III wieku przed Chr. kapłanem kultu Aleksandra i porzuciwszy prawa i obyczaje ojców (*tón patríon dógmáton apellotríménos*) „stał się obcy”, tzn. został uznany przez pobratymców za renegata (3 Mch 1, 3²³). Joseph Méléze-Modrzejewski pisze: „Oto, na czym polegał dylemat. Jak być nowoczesnym człowiekiem nie sprzeniewierzając się swemu rodowodowi? Jak go scalić z kulturą, którą jest się karmionym, a która rodowód ten deprecjonuje jako mityczny, jako dziecinadę?”²⁴. Sam akces do kultury greckiej nie musiał jednak prowadzić do zarzucenia żydowskiej tożsamości wyrażonej w religii, albowiem w helleńskim Egipcie nie istniał powszechny obowiązek kultów greckich. Zresztą istnienie synagog (*proseuché* – dom modlitwy) już w III wieku przed Chr. wskazuje na możliwość religijnej autonomii kultu.

Pisma biblijne tam powstałe, jak też i pozostała literatura tego środowiska zrodziły się w języku greckim. Co prawda w IV wieku żydowska diaspora aleksandryjska posługiwała się językiem aramejskim, ale szybki rozwój i dominacja hellenizmu sprawiły, że Żydzi aleksandryjscy w większości zarzucili ten język. Wszystkie znane nam najstarsze aleksandryjskie papirusy żydowskie są już w języku greckim. Za tym poszło także greycyzowanie hebrajskich i aramejskich imion własnych. Zrozumiały jest zatem polemiczny i apologetyczny jednocześnie charakter aleksandryjskiej literatury biblijnej (LXX), zarówno tej tłumaczonej z języków semickich, jak i rodzimej, greckiej. Jednocześnie literatura ta chce przeciwdziałać żydowskiemu kompleksowi niższości i wzbudzić poczucie dumy z własnej historii i kultury.

LXX jako owoc potrzeb i dążeń żydowskiej wspólnoty w Aleksandrii

List Arysteasza, który przedstawia się jako wysoki urzędnik na dworze Ptolemeusza II Filadelfosa (285-247 rok przed Chr.), do swego brata Filokratesa, pismo propagujące najwybitniejsze i najważniejsze dzieło helleńskiego judaizmu w Aleksandrii, jakim jest Septuaginta, traktowano przez pewien czas jako podstawowe i wiarygodne źródło informacji o powstaniu

²³ Nazwa i powstanie 3 Mch zob. M. WOJCIECHOWSKI, *Problematyka historyczna, literacka i teologiczna Trzeciej Księgi Machabejskiej*, [w:] *Słowo Twoje jest Prawdą*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 368-369.

²⁴ J. MÉLÉZE-MODRZEJEWSKI, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, dz. cyt., 87.

Septuaginty. Powstały około 170 roku przed Chr. jest pismem propagandowym, które chce uwiarygodnić nadzwyczajne, Boże działanie w fakcie powstania Septuaginty. Tej niewiarygodnej historii o tłumaczeniu dokonanym przez 72 mędrców wezwanych do spełnienia tego zadania przez Ptolemeusza II Filadelfosa za radą królewskiego bibliotekarza Demetriusza Falereusa (a efekt ich niezależnie od siebie dokonanych tłumaczeń na wyspie Faros okazał się identyczny) nie można traktować jako źródła w pełni historycznego. Jednak nie jest zupełnie niemożliwe, żeby Ptolemeusz II Filadelfos, znany aleksandryjski mecenas literatury, nie patronował tak dużemu przedsięwzięciu²⁵. Było ono przecież zgodne z polityką ptolemejską, która nie zamierzała wprowadzić zunifikowanej religii. Obecnie coraz poważniej traktuje się to pismo jako świadectwo właściwej Septuaginty, czyli greckiego tłumaczenia Tory. „List ukazuje znaczenie Septuaginty, a jednocześnie pragnie jeszcze bardziej wzmocnić jej autorytet”²⁶. Jakże zatem czynniki determinowały powstanie tego greckiego tłumaczenia hebrajskich świętych pism?

To znakomite dzieło helleńskiego judaizmu powstawało przez dziesiątki lat. Można zatem przypuszczać, że odpowiadało na narastające zapotrzebowanie wspólnoty żydowskiej w Aleksandrii. Świadomi swego etosu Żydzi aleksandryjscy, w miarę odchodzenia od języka semickiego i integracji z helleńską rzeczywistością, potrzebowali mimo wszystko, a może nade wszystko, źródła dla trwania w swojej tożsamości. Posiadanie własnej synagogi zmuszało do używania w niej języka zrozumiałego przez ogół Żydów. Potrzebne były przede wszystkim pisma służące użyciu liturgicznemu i ustalaniu norm etycznych. Spośród wszystkich pism hebrajskich Tora (Pięcioksiąg) była najbardziej potrzebna. Tora służyła równocześnie jako punkt odniesienia w codziennej *praxis*, która przecież musiała różnić się od żydowskich środowisk w Judei. Nie dziwi zatem, że tekst Septuaginty w jakiejś mierze wykazuje różnice w stosunku do najstarszych manuskryptów hebrajskich i późniejszej Biblii Masoreckiej. Zjawisko pewnego zróżnicowania jest zrozumiałe, jeśli przywoła się pewną analogię. Otóż tradycja żydowskiego prawa ustnego, utrwalona w Misznie, stała się przesłanką do formacji Talmudu. Ale powstały przecież dwa Talmudy: krótszy (palestyński) i dłuższy (wyjaśniający i osadzający interpretację w zupełnie innym kontekście kulturowym i społecznym), czyli Talmud Babiloński.

²⁵ Opinię taką prezentuje w odniesieniu do pierwszej części Biblii, czyli Tory, J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem*, s. 206-207; przekład pozostałych części LXX byłby inicjatywą prywatną grup żydowskich.

²⁶ J. FRANKOWSKI, *List Arysteasa, czyli legenda o powstaniu Septuaginty*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1972), s. 14.

Pierwotnie wspólne źródło dla Septuaginty i późniejszych wersji żydowskich w toku historii zróżnicowało się i dało różne owoce. Późniejsze odrzucenie Septuaginty przez judaizm rabinacki wcale nie musiało wynikać z owych różnic tekstualnych. Ponieważ mimo wszystko nawet dla ortodoksyjnych rabinów wydawało się nieuniknione używanie pism świętych w języku greckim, mogło przesądzić silniejsze lobby autorytetu wielkiego Akiby, z grona jego uczniów wyszedł bowiem tłumacz alternatywnego dla Septuaginty tekstu greckiego – prozelita Akwila pochodzący z miejscowości Sinope w Poncie (obecnie Turcja)²⁷. Jego tłumaczenie było tak literalne, że przyzwyczajeni do dosłowności Żydzi wybrali je kosztem LXX. Podobnie dosłowny był przekład Symmachusa, który wybrała frakcja judeochrześcijańska zwana Ebionitami²⁸. Istnieje też hipoteza o pierwotnie targumicznej, ale greckiej postaci Septuaginty, która miałaby być w II wieku przed Chr. krytycznie zrewidowana. Sukcesywne tłumaczenie tekstów Septuaginty trwało długo. Ale równocześnie występowało naturalne zjawisko: tłumaczenie z natury rzeczy okazywało się równocześnie interpretacją. Wyraźnie o tym mówi tłumacz Księgi Syracha, kiedy w prologu pisze: „albowiem nie mają tej samej mocy słowa czytane w języku hebrajskim, co przełożone na inną mowę” (prolog do Syr 20). W ten sposób hebrajski tekst Syracha tłumaczony na grekę mógł być „zwornikiem” obu postaci judaizmu: palestyńskiego i aleksandryjskiej²⁹.

Tekst Septuaginty, jak i większość – jeśli nie wszystkie – świętych pism hebrajskich, zrodził się z dwóch źródeł: w oparciu o uformowane już księgi ówczesnego zbioru hebrajskich pism uważanych za pochodzące od Boga i w oparciu o jak najbardziej naturalne zjawisko przekazu biblijnego, czyli przekaz ustny w języku greckim. Można również z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, aczkolwiek trudno byłoby to potwierdzić, że przed sformowaniem się wszystkich pism Septuaginty istniały wcześniejsze, częściowe przekłady na język grecki. Trudno jednak byłoby uznać je za greckie targumy, jak chce tego P. Kahle, a za nim A. Sperber³⁰, a to z tej racji, że targumy aramejskie posiadają swoje charakterystyczne właściwości, których brak byłoby takim samym greckim, biorąc pod uwagę tekst Septuaginty.

²⁷ J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, dz. cyt., s. 133.

²⁸ J. DANIÉLOU, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 75.

²⁹ Zob. J. CHMIEL, *Księga Syracha. Zwornik judaizmu palestyńskiego i hellenistycznego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10 (1997), s. 54.

³⁰ J. DANIÉLOU, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 114-115; J. GRIBOMONT, *Kościół a przekłady biblijne. Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, s. 124; W. CHROSTOWSKI, *Wokół kwestii natchnienia Biblii Greckiej*, [w:] *Żywe jest Słowo Boże i skuteczne*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2001, s. 99.

³¹ U. A. GIL, *Enciclopedia della Bibbia*, t. 6, Torino 1971, s. 406.

Istnieje też hipoteza, iż tłumaczenia LXX nie dokonano z języka hebrajskiego, ale z aramejskich targumów³¹.

Znaczenie Septuaginty rozpatrywać należy w trzech płaszczyznach: (1) w relacji do tekstu hebrajskiego, (2) jako wyraz wiary i pobożności judaizmu helleńskiego, (3) jako element kultury chrześcijańskiej³². Termin Septuaginta w zasadzie powinien odnosić się do pierwszej części Biblii, tzn. do Tory, której tłumaczenie najprawdopodobniej powstało w I połowie III wieku przed Chr.³³ Żywotność wspólnoty płynąca z poczucia własnej tożsamości, ale zapewne także motyw apologetyczny wobec apostazji niektórych jej członków, zrodziła potrzebę posiadania wszystkich tekstów biblijnych. Dopiero na przestrzeni II wieku dokonano tłumaczenia Proroków, a w I wieku istniejących już w tym czasie tekstów z grupy Pism. Przekład Tory i Proroków istniał już około roku 130, jak można wnosić z prologu do Syr. Zresztą ujawnia się tutaj ogólniejsza tendencja, obecna także w judaizmie palestyńskim. Chodzi o generalne uznanie świętości pism proroków i innych pism, różnych od Tory. Tora bowiem stanowiła zasadniczy punkt odniesienia dla teologii i praktyki kręgów świątynnych. Tłumaczenie Proroków i innych pism w środowisku aleksandryjskim jest formą kanonizacji owych dzieł. W judaizmie palestyńskim, w jego kręgach oficjalnych, pewien dystans wobec tych pism, zwłaszcza prorockich, wynikał z chętnego posługiwania się nimi przez ruchy apokaliptyczne. Dla statycznej świątyni odwaga i śmiałość proroków, zwłaszcza w kwestiach eschatologii i związanej z nią mesjanizmu, zdawały się naruszać utartą drogę religijnego wyrażania swojej więzi z Bogiem. Tutaj rodzi się pewien problem. Ponieważ ostatnie opinie badaczy wskazują na definitywne określenie kanonu Żydów palestyńskich w II wieku po Chr., wnosić z tego by można o dopełnieniu tłumaczenia pozostałych pism Septuaginty w późniejszym czasie. Wyjaśnić to można uprzednim istnieniem tych pism i późniejszym (w II wieku) przyjęciem ich do kanonu palestyńskiego bądź ich odrzuceniem. To definitywne ustalenie kanonu palestyńskiego, czyli odrzucenie niektórych pism funkcjonujących wcześniej w żydowskiej tradycji, mogło wynikać i zapewne wynikało, z używania ich przez powstałe w I wieku po Chr. wspólnoty chrześcijańskie, zrazu przecież składające się głównie z Żydów, jak też przez inne grupy judaistyczne, dystansujące się od oficjalnego rabinizmu. Te zaś uznawane były za zbiorowiska heretyckie, za grupy odstępców od judaizmu. Traktat Masseket soferim (Talmud Palestyński) w tej kwestii wyraża się następują-

³² B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, *Septante et versions grecques*, [w:] *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, f. 68, red. J. Briand, É. Cothenet, Paris 1993, s. 544.

³³ *Il messaggio della salvezza*, red. P. D. Bonatti, C. P. Martini, t. 1, Torino 1966, s. 177.

³⁴ M. CIMOSA, *La traduzione greca dei LXX*, „Salesianum” 46 (1984), s. 5.

co: „Najgorszym dniem dla Izraela był ten, w którym Izrael uczynił złotego cielca”³⁴, przez co jednoznacznie określa LXX jako idola godnego potępienia. Zjawisko to postępuje jeszcze bardziej, a widać je w fakcie dołożenia do modlitwy Szemone Esre (Amida) w II wieku po Chr. dziewiętnastego błogosławieństwa „przeciw odstępcom”. Rabinizm w tej sytuacji stawia też równocześnie tamę popularnemu zwłaszcza w okresie rzymskim zjawisku prozelityzmu, który możliwy był dzięki używaniu języka greckiego, zwłaszcza dzięki rozumiającej językowo i interpretującej tekst hebrajski w kategoriach helleńskich Septuagincie. Jej odrzucenie wskazywałoby także na fakt, iż wczesny rabinizm (*tannaim*) pojmował Septuagintę nie tylko jako przekład, ale dostrzegł w niej i nie zaakceptował tego, co w chrześcijańskiej biblistyce rozumie się jako rozwój objawienia biblijnego, czyli relekturę w nowych warunkach. Judaizm rabinacki i talmudyczny poszedł własną drogą, która jednak, ponieważ jest „własna”, żadną miarą nie stanowi konkurencji dla tej, którą Nowy Testament także nazywa „drogą” (Dz 9, 2; 18, 25n; 19, 23; 24, 22; Hbr 10, 20). W centrum stoi tutaj wyznanie Pawła: „Według drogi, nazwanej przez nich odstępczą (κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσις), służę Bogu ojców, wierząc wszystkiemu, co zapisano w Prawie i u Proroków” (Dz 24, 14) i „prześladowałem tę drogę” (Dz 22, 4). Także kapłani jerozolimscy i uczeni w Piśmie uznają fakt, iż Jezus naucza „drogi Bożej” (Łk 20, 21). W jakimś sensie relację judaizmu jerozolimskiego (który zdołał zachować w przekazie i kulcie Słowo Boże jako źródło w języku hebrajskim) do judaizmu opartego o śmiałą, apokaliptyczną otwartość (sądzić można, że płynącą z korzystania z greckich pojęć Septuaginty) ilustruje tekst Rz 10. Paweł jednoznacznie i z pełną atencją dla świętej tradycji pisze: „Bracia, z całego serca pragnę ich zbawienia i modłę się za nimi do Boga. Bo muszę im wydać świadectwo, że pałają żarliwością ku Bogu, nie opartą jednak na pełnym zrozumieniu. Albowiem nie chcąc uznać, że usprawiedliwienie pochodzi od Boga i uporzyciwie trzymając się własnej drogi usprawiedliwienia, nie poddali się usprawiedliwieniu pochodzącemu od Boga” (Rz 10, 1-3).

M. Cimoso pisze, że „lud, który uczestniczył w kulcie synagogałnym w Palestynie, dobrze rozróżniał między «tekstem świętym» i jego «interpretacją homiletyczną». Nie tak jednak było z tekstem greckim w środowisku greckim. Tutaj Biblia weszła do Synagogi diaspory bezpośrednio w tłumaczeniu greckim, więc była pojmowana jako tekst natchniony”³⁵. Do czasu dramatycznych wydarzeń w roku 70 brak w źródłach żydowskich poddawa-

³⁵ M. CIMOSA, *La traduzione greca dei LXX*, art. cyt., s. 3; zob. szerzej o problemie natchnienia LXX np. C. BUZZETTI, *Traduzione della Bibbia e ispirazione della LXX*, „Rivista Biblica” 20 (1972), s. 153-161; M. CIMOSA, *La traduzione greca dei LXX*, art. cyt., s. 3-14; P. BENOIT, *La Septante est-elle inspirée*, [w:] *Vom Wort des Lebens*, Münster 1951, s. 41-49.

nia w wątpliwość natchnienia LXX. Wręcz przeciwnie, Filon z Aleksandrii podkreśla, że zarówno Żydzi, jak i Grecy patrzą na tekst hebrajski i grecki jak na dwie siostry, albo jak na jedno i to samo dzieło, choć różne w formie, a autorów LXX nazywają nie tłumaczami, ale najwyższymi kapłanami i prorokami (*hierophántas kai prophétas*), którzy w jednakowej mierze działali zgodnie z duchem Mojżesza (*Vita Mose* II, 40).

Septuaginta w całości zakończyła swą formację w I wieku przed Chr. Niewątpliwie ma wielu autorów, zwłaszcza w ostatniej fazie. Jeśli Tora ma bardzo jednolity literacko charakter i jest wierna tekstowi hebrajskiemu, a była przełożona w III wieku, to ostatnie pisma są bardzo zróżnicowane. Psalmi np. przełożono dość dowolnie, nieomal z targumiczną manierą. Księgi historyczne dobrze odzwierciedlają tekst oryginalny. Tekst Pnp i proroków przełożono bardzo dosłownie. Pieśń nad Pieśniami, która nie zawiera ani imienia Bożego, ani odniesienia do żadnych instytucji Starego Testamentu, była ewenementem również w tradycji rabinicznej. Groźenie przez rabbięgo Akibę jeszcze w II w po Chr. wyłączeniem z życia przyszłego tych, którzy używaliby tej księgi w innych niż sakralne celach, świadczą o trudnościach z ustaleniem kanonu hebrajskiego. Ponadto LXX wprowadziła w niektórych księgach pewne interpolacje, czy to z racji literackich, czy też doktrynalnych. Nie każdą bowiem myśl hebrajską oddać można było w języku greckim. Niekiedy domagała się ona komentarza. Tak np. hebrajski tekst Księgi Estery nie zawiera imienia Boga, zatem wydawało się tłumaczom na język grecki, że należy rzecz uzupełnić; niepodobna bowiem, żeby święta księga nie odnosiła się do Boga. Księga Daniela i Estery w wersji hebrajskiej są krótsze, zatem LXX uzupełnia je o teksty interpretujące i rozumiały w kontekście helleńskim. Pewne różnice w tłumaczeniach Septuaginty w porównaniu z tekstem masoreckim można dostrzec choćby przez porównanie z nielicznymi co prawda istniejącymi i zachowanymi głównie u Ojców Kościoła bądź w pismach nieortodoksyjnych grup chrześcijańskich przekładami Akwili, Symmachusa i Teodocjona³⁶ (*hoi loipoi* – pozostali albo *hoi treis* – trzej) oraz z śladowymi tłumaczeniami anonimowymi. Tłumaczenia te D. Barthélemy uważa za wcześniejsze od znanych, wcześniej wymienionych i nazywa je *καλύτε*³⁷. Charakteryzuje je transkrybowanie, a nie zastępowanie właściwymi dla kultury helleńskiej imionami Bożymi z tekstu hebrajskiego. Wpływy Septuaginty dostrzega się ponadto w Pięcioksięgu

³⁶ Do dziś nie jest rozstrzygnięte, czy te trzy greckie wersje ST są oryginalnymi przekładami, czy też recenzjami LXX.

³⁷ Nazwa pochodzi od najczęściej pojawiającego się przekładu hebrajskiego terminu ω , co wskazywałoby na manierę hebraizowania tekstu greckiego, w stopniu przewyższającym tekst LXX – zob. B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, *Septante et versions grecques*, dz. cyt., s. 561.

Samarytańskim. Niewątpliwie znacząca jest obecność fragmentów greckich LXX wśród pism odkrytych w Qumran. Są to głównie teksty Tory (4QLXXLev^a; 4QLXXLev^b; 4QLXXNum; 4QLXXDeut) oraz deutero-kanoniczny List Jeremiasza (= Ba 6): 7Q2 i inne (7Q3 i 7Q4). W Nahal Hever odkryto fragmenty greckie pism prorockich: 8HevXIIgr. Używanie greckich tekstów Tory w apokaliptycznym środowisku qumrańskim może sponować – biorąc pod uwagę totalną kontestację judaizmu świątynnego – wpływ pojęć helleńskich na interpretację Prawa, zgoła nie literalną, ale w perspektywie apokaliptycznej. Oznaczałoby to, pomimo wąskiej, ekсклюzywistycznej perspektywy własnego rozumienia wybrania i sprawiedliwości, bądź próbę poszukiwania rozumienia totalności czasów apokaliptycznych, bądź też zamiar propagandowy własnych poglądów i celów.

Wszystko to sprawia wrażenie literackiego zróżnicowania, długiego czasu formacji, trudności językowych, wielości autorów i różnych umiejętności tłumaczy. Ogólnym trendem Septuaginty jest – przy zachowaniu rygorów przekładu dla większości pism – jej charakter wyjaśniający i komentujący. W ten sposób pojawia się pierwsza spośród zachowanych do dziś egzegetyczna próba relektury i akomodacji Biblii w odmiennych niż wyłącznie semickie uwarunkowaniach kulturowo-religijnych³⁸. R. Le Déaut nazywa Septuagintę olbrzymią aktualizacją orędzia biblijnego, która przekazała owo orędzie całej ludzkości. Orygenes jednak w swojej *Hexapli* zestawiał, oprócz uznanej przez niego za LXX, jeszcze trzy wersje greckie. Pozwała to wnioskować, że równocześnie istniało kilka prób akomodacyjnych, z których uznawana – z małymi wyjątkami – za najwcześniejszą Septuaginta pozostała dziełem najbardziej znaczącym i jedynym kompletnym. LXX rozprzestrzeniła się i była używana przez Żydów na innych obszarach o wpływach kultury i języka greckiego, także w samej Palestynie. Wydaje się nawet, że wyrugowała, a na pewno zdystansowała w diasporze tekst hebrajski w użyciu liturgicznym. Jej ważność ukazała się w całej pełni poprzez fakt użycia tego właśnie tekstu przez hagiografów nowotestamentowych. Hagiografów Septuaginty winno się zatem nazywać prawdziwymi autorami, a nie tylko tłumaczami, jako że tekst LXX odzwierciedla proces objawienia się Boga; za taki był uznany pierwiej przez judaizm helleński, a potem przez Kościół. Na około 350 cytatów ze Starego Testamentu, prawie 300 przywołał Nowy Testament z LXX, nawet wówczas, kiedy tekst LXX różni się od tekstu hebrajskiego. Kościół przyjął zatem bez żadnych trudności Septu-

³⁸ Przykłady akomodacji wcześniejszych, wynikających z relektury są obecne w Starym Testamencie, ale wszystkie one pozostają w kontekście kultury i języków semickich.

³⁹ Trudno powiedzieć, dlaczego dokonano takiego wyboru, ale być może zdecydowało przekonanie, iż przekład uważanego za prozelitę Teodocjona bardziej uwypukla aspekt

agintę jako własny, oficjalny tekst Starego Testamentu, wyjąwszy Księgę Daniela, zaczerpniętą z tłumaczenia Teodocjona³⁹. Drugim argumentem, bardzo zasadniczym, był fakt otwartości LXX, wyrażający się w tekstualnej i hermeneutycznej akceptacji społecznych i religijnych, apokaliptycznych tendencji mesjańskich opartych zwłaszcza na tekstach profetycznych.

Tekst Septuaginty zachowany został w zróżnicowanych wersjach w najstarszych, uważanych za bardzo wiarygodne kodeksach: aleksandryjskim (A), watykańskim (B), synajskim (S) i innych. Tłumaczenie to stało się podstawą dla kolejnych, dokonanych bardzo wcześniej już w środowiskach chrześcijańskich przekładów: *Vetus Latina*; tłumaczeń egipskich (koptyjskich) – boharyckiego, sahidyckiego, ahmimickiego, fayumickiego oraz bashmurickiego; tłumaczeń etiopskich, amharyckich, armeńskich, gruzińskich i syryjskich (Filokseniana) oraz tłumaczeń starosłowiańskich.

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

Zusammenfassung

Septuaginta – die Bibel des hellenistischen Judentums

Septuaginta (LXX), die Schriften, die nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels von den orthodoxen Rabbinern verworfen wurden, und umfangreiche jüdisch-hellenistische Literatur stellen hervorragende literarische Denkmäler des hellenistischen Judentums dar. Für ihn sind sie das Fundament der Vorstellung von der fremden und zugleich so interessanten Umwelt und Kultur. Mit der fortschreitenden Entfremdung der Beziehungen zu semitischen Sprachen und offensichtlicher Notwendigkeit der Integration mit der hellenistischen Wirklichkeit, wohl wissend, wie um das eigene Ethos der alexandrinischen Diaspora bestellt ist, haben die Juden eine Quelle gebraucht, die das Ausharren in der eigenen Identität ermöglichte. Die Tatsache, dass man über eigene Synagoge verfügte, erzwang sozusagen den Gebrauch einer für alle verständlichen Sprache. LXX befriedigte diese Bedürfnisse auf die Art und Weise, die das Bewusstsein der eigenen Integrität bewahrte und das Verständnis des eigenen Ethos möglich machte. Etwas Neues sind darin philosophische Interpretation der alttestamentlichen Traditionen und neue Anthropologie, schon nach den hellenistischen Prinzipien. Besondere Offenheit der LXX, die in der hermeneutischen Akzeptanz der gesellschaftlichen und religiösen, messianischen Tendenzen ihren Ausdruck fand, war der Grund dafür, dass sie allgemein im Judentum angenommen wurde, sowohl in der Diaspora, als auch in Palästina. Die Ablehnung der LXX im Jahre 70 n. Chr. zeigt deutlich, dass der damalige Rabbinismus sie nicht nur als eine Übersetzung betrachtete, sondern bemerkte und nicht akzeptierte, was als eine Entwicklung der biblischen Offenbarung, also Relektüre in den neuen Umständen und Aktualisierung der biblischen Botschaft bezeichnet werden kann und gilt. LXX ist einer der ersten Versuche der Relektüre und Akkomodation der Bibel in anderem als nur semitischem Umfeld von Kultur und Religion (Übersetz. von Jacek Jurczyński).

mesjański; D. Barthélemy utożsamia Teodocjona z Jonatanem ben Uzziel, uczniem Hillela, i uważa, że jego targum aramejski jest z kolei rewizją LXX – zob. B. BOTTE, P.-M. BOGAERT, *Septante et versions grecques*, dz. cyt., s. 539.

Paweł Melczewski TChr.

Niewłaściwe postępowanie Piotra w Antiochii (Ga 2, 14)

Tło ogólne Listu do Galatów

Przed przystąpieniem do rozważenia interesującego nas wersetu przypomnijmy, że w „encyklice» do Kościołów Galacji” (1, 2)¹ istotnym było przedstawić „teraz” – wyzwolenie w Chrystusie i wynikające z tego wnioski dla życia chrześcijańskiego². Owo „teraz” jest motywem napisania Listu³, chodziło przecież o usunięcie zagrożeń wobec Kościoła (kryzys tożsamości wspólnot kościelnych), co oznaczałoby zniszczenie owocu osobistego trudu Apostoła w rejonie Galacji⁴. List do Galacjan znajduje się wśród ważnych listów Pawła; napisany około 57 roku, skierowany był do wspólnot chrześcijańskich, w których zaistniało niebezpieczeństwo apostazji. W obawie, że dzieło Chrystusa zapoczątkowane przez przepowiadanie pójdzie w ruinę, Paweł pragnie udaremnić działalność agitatorów, którzy wprowadzają niepokój. Poprzez apologię swojego apostołatu⁵ i wywody o treści katechetycznej, doktrynalnej i parenetycznej chce wyjaśnić w sposób przystępny myśl ewangelii Jezusa Chrystusa⁶ i dokonać przeobrażenia z sytuacji opuszczenia ewangelii w sytuację ponownie okazanej wierności ewangelii. Z powodu przepowiadania „fałszywych braci” (Ga 2, 4)⁷ Galaci zaryzykowali przejście

¹ Krótkie wzmianki na temat Galacji mamy w Dziejach Apostolskich (16, 6; 18, 23).

² Por. J. H. ROBERTS, *Paul's Expression of Perplexity in Galatians 1, 6. The Force of Emotive Argumentation*, „Neotest” 26 (1992), 329-338.

³ Por. G. WAGNER, *Les motifs de la rédaction de l'épître aux Galates*, EThR 65 (1990), 321-332.

⁴ Kwestią sporną nadal pozostaje konfiguracja „geograficzna” terminu „Galacja”: prowincja rzymska czy Galacja „właściwa”. Większość uczonych opowiada się za hipotezą drugą; w konsekwencji chodziłoby o wspólnoty założone podczas drugiej podróży misyjnej.

⁵ Por. B. C. LATEGAN, *Is Paul Defending His Apostleship in Galatians*, NTS 34 (1988), 411-430.

⁶ Por. J. BUCKEL, *Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians*, „Louvain Studies” 17 (1992), 254.

⁷ Por. B. CORSANI, *Gli avversari di Paolo nella Lettera ai Galati*, „Ricerche Storico-Bibliche” 2 (1989), 110-119; w drugiej części artykułu podaje syntezę kwestii przeciwników i ich ocenę.

„do innej ewangelii” (Ga 1, 6-9), powrót do stanu duchowego zniewolenia, do fałszywej ewangelii, która podważała „prawdę ewangelii”, że Chrystus jest jedynym Zbawicielem każdego człowieka, który wierzy (Ga 2, 5. 14)⁸, a także poddawała w wątpliwość godność apostołską Pawła⁹. Dlatego wywód koncentrujący się na ukazaniu prawdziwej ewangelii („zbawienie w Chrystusie”) jest elementem jednoczącym cały List do Galatów.

Kontekst Ga 2, 14

W Ga 2, 14 autor napisał: „Gdy więc spostrzegłem, że nie idą słuszną drogą, zgodną z prawdą Ewangelii, powiedziałem Kefasowi wobec wszystkich: jeżeli ty, choć jesteś Żydem, żyjesz według obyczajów przyjętych wśród pogan, a nie wśród Żydów, jak możesz zmuszać pogan do przyjmowania zwyczajów żydowskich?”. Tekst ten należy do części autobiograficznej Listu (1, 11-2, 21)¹⁰, a dokładniej do tzw. incydentu w Antiochii (2, 11-14)¹¹. Perykopa 2, 11-14 doczekała się wielu interpretacji dotyczących reakcji Pawła¹². Dyskusja biblistów koncentruje się na: apologii (Paweł broni własnego apostołatu również w Antiochii)¹³, obronie prawdy ewangelii¹⁴, zbawieniu dokonany przez Chrystusa¹⁵. Według J. D. G. Dunna apostoł umieściłby w tym fragmencie poprzez naganę Piotra krytykę judeochrześcijańskich tradycjonalistów¹⁶. Według innych nie chodzi tutaj o potwierdzenie autorytetu,

⁸ Por. F. PASTOR-RAMOS, *La cristología de Gálatas. Síntesis y observaciones*, EstBib 46 (1988), 315.

⁹ Por. G. HOWARD, *Paul: Crisis in Galatia. A Study in Early Christian Theology*, Cambridge 1990².

¹⁰ Por. A. M. BUSCEMI, *Struttura della Lettera ai Galati*, ED 34 (1981), 409-426.

¹¹ Według H. D. BETZ, *Galatians*, Philadelphia 1979, 58: „narratio”.

¹² Perykopa stanowi jedną z najbardziej studiowanych fragmentów w *Corpus Paulinum* – por. R. KIEFFER, *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit*, Paris 1982, 81-132; F. MUSSNER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1987, 241-272. Por. rekonstrukcję historyczną epizodu z dyskusją hipotez interpretacyjnych w V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997, 225-236.

¹³ Por. R. J. BAUCKHAM, *Barnabas in Galatians*, JSNT 2 (1979), 61; M. C. DIPPENAAR, *Paul's Defence of the Gospel Against Peter in Antioch with Emphasis on Justification Through Faith Alone: Galatians 2, 11-21*, „Theologia Viatorum” 18 (1990), 37-48; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, London 1993, 116.

¹⁴ Por. J. J. BARTOLOMÉ, *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2, 5. 14*, Roma 1988, 148-154; G. EBELING, *La verità dell'evangelo*, Genova 1989, 130-131.

¹⁵ Por. P. C. BÖTTGER, *Paulus und Petrus in Antiochien. Zum Verständnis von Galater 2, 11-21*, NTS 37 (1991), 77-100.

¹⁶ Por. J. D. G. DUNN, *Echoes of Intra-Jewish Polemic*, JBL 112 (1993), 460-462.

¹⁷ Por. J. BUGH, *Galatians*, London 1970, 181; P. RICHARDSON, *Pauline Inconsistency: 1 Corinthians 9, 19-23 and Galatians 2, 11-14*, NTS 26 (1980), 347-362.

ale o żywą dyskusję między dwoma przywódcami dotyczącą działalności duszpasterskiej¹⁷ lub relacji pomiędzy ewangelią a Prawem¹⁸.

W Ga 2, 14 Paweł otwarcie upomina Piotra. Apostoł Narodów poprzez użycie czasu terażniejszego (ζῆς) ukazuje rzeczywisty, faktyczny sposób życia Piotra. Ukazuje niekonsekwencję Piotra odnoszącą się do komunii stołu we wspólnocie mieszanej. Paweł w w. 11 ukazuje problem w sposób krótki i powściągliwy: Piotr, gdy przybył do Antiochii, spożywał posiłki razem z poganami (w. 12)¹⁹, nie zwracając uwagi na przepisy Prawa Mojżeszowego. Początkowo praktykował wszystko to, co przeżył w Jaffie i w Cezarei (Dz 10, 1-11, 8), a co było potwierdzone na tzw. soborze w Jerozolimie. Ale po przybyciu wiernych z otoczenia Jakuba począł się usuwać i trzymać się z dala (w. 12), co spowodowało, że „to jego nieszczerze postępowanie podjęli też inni pochodzenia żydowskiego, tak że wciągnięto w to udawanie nawet Barnabę” (w. 13). Postawa Piotra znalazła więc naśladowców, gdyż jego autorytet we wspólnocie był wielki. Gwałtowna reakcja Pawła miała wykazać niewłaściwość postawy Piotra. Bo Piotr, Żyd, „żyje” jako poganin, a pogan zmusza do życia według zwyczajów żydowskich. Zmuszanie pogan do życia na sposób żydowski przeciwstawia się prawdzie ewangelii, która jest ewangelią wolności (ww. 4-5)²⁰. Ponieważ wszystko to Piotr czynił publicznie, więc – w myśl Pawła – i napomnienie musiało być uczynione w ten sam sposób²¹.

Taka postawa Piotra rozbijała jedność chrześcijańską. Odtąd chrześcijanie nie mogliby celebrować Eucharystii, która była połączona ze wspólnotą posiłku. W tym przypadku, jak pisze S. C. Neill, istniałby „jeden Pan, ale dwa stoły Pana”²².

Jedność literacka perykopy stanowi problem: kończy się ona wierszem 14 czy 21? Uważa się, że w. 14b jest wprowadzeniem do odpowiedzi teoretycznej, która rozpoczyna się w w. 15²³. Z punktu widzenia argumentacyjnego widzi się w Ga 2, 15-21 zmianę adresatów: zamiast Piotra stają się nimi Galaci²⁴. W tek-

¹⁸ Por. G. EBELING, *La verità...*, dz. cyt., 138; V. M. SMILES, *The Gospel and the Law in Galatia*, Collegeville 1998, 86.

¹⁹ Czasownik *συνήθιεν* (imperfectum) wskazuje na stałe zachowanie.

²⁰ Por. Z. I. HERMAN, *Liberi in Cristo. Saggi esegetici sulla libertà dalla legge nella Lettera ai Galati*, Roma 1986, 12-28; J. J. BARTOLOMÉ, *El evangelio...*, dz. cyt., 132-147.

²¹ Por. E. SZYMANEK, *List do Galatów*, Poznań-Warszawa 1978, 62.

²² S. C. NEILL, *Paul to the Galatians*, Cambridge 1958, 32. Por. R. JEWETT, *Gospel and Commensality: Social and Theological Implications of Galatians 2, 14*, [w:] *Gospel in Paul*, Fs. R. N. Longenecker, Sheffield 1994, 249-250: „It is clear that Paul passionately disagreed with this separation into culturally limited love-feasts as a violation of the gospel. To «walk in line with the gospel» implied overcoming cultural barriers and joining love-feasts that embodied equality in Christ. The gospel therefore includes a new ethical and social situation that Paul articulates later in Gal 3, 26-28”.

²³ Por. H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1965, 89.

ście greckim nie ma żadnego podziału między 2, 14 a 2, 15, występuje tylko zmiana zaimka osobowego „ty” na „my” (ww. 15-17: „my”; ww. 18-21: „ja”)²⁵. Ga 2, 15-21 to następną część argumentacji skierowanej do Piotra. Paweł stawia pytanie (2, 14) i w następstwie odpowiada, dając wyznanie wiary ze strony „żydów z urodzenia”, do których Paweł należy (2, 16). W 2, 15 przeciwstawia „my” (emfatyczne, pod którym ukrywa samego siebie, Piotra, Barnabę, Jakuba, judeochrześcijan Antiochii, agitatorów z Galacji) poganom-grzesznikom (tym, którzy nie należą do ludu wybranego, nie posiadają Prawa)²⁶.

Rodzaj literacki

Z punktu widzenia retoryki incydent w Antiochii przedstawia się jako σύγκρισις lub konfrontacja pomiędzy Pawłem i Piotrem, z której wynika, że jedynym, który „idzie słuszną drogą” według „prawdy ewangelii”, jest sam Paweł. On też ukazuje się jako model życia według ewangelii²⁷. Taka konfrontacja, według A. Pitty już przygotowana w Ga 1, 18 i w Ga 2, 6-7, stanowi „rozwój w relacji pomiędzy Pawłem a Piotrem”²⁸.

Struktura Ga 2, 11-14

Według niektórych uczonych perykopa Ga 2, 11-14 stanowi punkt kulminacyjny autobiografii Pawłowej²⁹, natomiast B. Corsani nazywa ją „digressio” autobiograficzna³⁰.

Budowa fragmentu przedstawia się w sposób następujący³¹:

- 2, 11: wygłoszenie nagany,
- 2, 12-14a: powody nagany,
- 2, 14b nagana.

²⁴ Por. R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids 1953, 105; S. AGOURIDES, *Peter and Paul in Antioch (Galatians 2, 11-21)*, [w:] *The Truth of the Gospel*, ed. by J. Lambrecht, Rome 1993, 59-76.

²⁵ Por. S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates*, Paris 2000, 168-169.

²⁶ K. H. RENGSTORF, ἀμαρτωλός, GLNT, t. 1, k. 886: „una volta che nel mondo giudaico la parola ἀμαρτωλός si è affermata come definizione di chi per sua natura o in pratica è al di fuori della Legge giudaica quale manifestazione di volontà dell'unico santo Dio diviene, per necessità interna termine tecnico per designare il pagano. Il pagano diviene ἀμαρτωλός sia per la sua natura di non giudeo, sia per la sua condotta di vita non regolata dalla Tora”.

²⁷ Por. A. PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati*, Roma 1992, 95.

²⁸ A. PITTA, *Lettera ai Galati*, Bologna 1996, 129.

²⁹ Por. R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, dz. cyt., 105; A. PITTA, *Lettera ai Galati*..., dz. cyt., 129.

³⁰ Por. B. CORSANI, *Gli avversari di Paolo nella Lettera ai Galati*..., art. cyt., 147.

³¹ Por. A. PITTA, *Disposizione*..., dz. cyt., 94; S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates*, dz. cyt., 155.

Treść nagany występuje w formie pytajnej (πῶς...), a jej odpowiedź będzie sformułowana w sposób teoretyczny w 2, 15-21. Perykopa jest scharakteryzowana poprzez wewnętrzne wariacje chronologiczne: „gdy zaś” (ὅτε δέ – 2, 11), „przed” (πρὸ τοῦ – 2, 12), „ale gdy” (ἀλλ’ ὅτε – 2, 14)³². Nie bez znaczenia są dwa przysłówki czasowe: „kiedy jednak” (ὅτε δέ – 2, 11), i „ale kiedy” (ἀλλ’ ὅτε – 2, 14)³³.

Wers 14 w zdaniu podrzędnym (jeżeli ty [...] żyjesz według obyczajów przyjętych przez pogan) i głównym (jak możesz zmuszać pogan do przyjmowania zwyczajów żydowskich) zawiera paralelizm antytetyczny. Dzięki temu widać wyraźnie, jak w społeczności chrześcijańskiej jawią się dwie skrajne postawy życiowe, które są trudnym i bolesnym problemem we współżyciu chrześcijan w gminie lokalnej. Tekst ukazuje tę sytuację w schemacie³⁴:

A – „Jeżeli ty, choć jesteś **Żydem**,

B – żyjesz według obyczajów przyjętych wśród **pogan**,

A – a nie wśród **Żydów**,

B – jak możesz zmuszać **pogan** do przyjmowania

A – zwyczajów **żydowskich**?”.

Centralnym więc stwierdzeniem są słowa: „nie na sposób żydowski żyjesz”. Są one wyrażeniem ukazującym główną myśl Pawła³⁵.

Analiza egzegetyczna w. 14

ἀλλ’ ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἔθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;

Werset 14 zaczyna się od emfaticznego spójnika „ale”³⁶, który oznacza bądź kontrast pomiędzy zachowaniem się osób wspomnianych wcześniej (ww. 12-13)³⁷, bądź też ukazuje następne stadium epizodu i jednocześnie Paweł staje się podmiotem zdania³⁸. Partykuła czasowa ὅτε – „kiedy”,

³² Por. A. PITTA, *Disposizione...*, dz. cyt., 94.

³³ Por. A. PITTA, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 130.

³⁴ Według J. Bligha perykopa tworzy chiasm typu „double-centred”: ABC, DEFE¹D¹, GHH¹G¹, C¹B¹A¹ – por. J. BLIGH, *Galatians...*, dz. cyt., 182. Wydaje się to być zbyt sztuczne, aby było przekonujące.

³⁵ Por. J. GNILKA, *Piotr i Rzym*, Kraków 2002, 117-125.

³⁶ Por. H. D. BETZ, *Galatians...*, dz. cyt., 110, n. 479.

³⁷ Por. R. N. LONGENECKER, *Galatians*, Dallas 1990, 76-77; B. CORSANI, *Gli avversari di Paolo nella Lettera ai Galati...*, art. cyt., 157; B. WITHERINGTON III, *Grace in Galatia*, Edinburgh 1998, 157: „the strong adversative ἀλλά which sets it in contrast to what has come before it”.

³⁸ Por. S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates...*, dz. cyt., 162. Według F. Mussnera funkcja jest trudna do określenia: „meglio sarebbe considerarlo ellittico: «ma (io non lasciai passare la cosa): quando vidi che»” – por. F. MUSSNER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 238, n. 43.

kontrastuje z czasownikami w imperfectum w 2, 12 (συνήσθιεν, ὑπέστελλεν, ἀφώριζεν)³⁹. Fakt incydentu autor przedstawia w sposób kronikarski – świadczy o tym εἶδον (aoryst) – „spozrzegłem”. Podobna forma pojawiła się już w 2, 7 (ἀλλὰ τοὐναντίον ἰδόντες ὅτι – „ale przeciwnie, zobaczywszy, że”)⁴⁰. Czasownik „spozrzegłem” oznacza tego, kto zrozumiał postawę sprawców zdarzenia. Apostoł więc spozrzegł niezgodność pomiędzy ich „życiem” a „prawdą ewangelii”. Niezgodność tę autor wyraził poprzez zwrot: οὐκ ὀρθοδοοῦσιν πρὸς (*hapax* NT)⁴¹, który można tłumaczyć: „iść na prostych nogach”, „iść prosto”, „iść pewnie według czegoś”, „nie chwiać się”, „nie upadać”⁴². Może być przetłumaczone również jako: „iść prosto”⁴³ (por. hebrajskie *halak* – „iść”, „postępowanie”), „postępować”, „robić postępy”⁴⁴. Biorąc pod uwagę znaczenie „iść”, wydaje się, że termin przygotowuje myśl wyrażoną w 5, 16: „chodźcie według Ducha, a nie spełnicie pożądanego ciała”. Nie jest też wykluczone, że w tej sytuacji Paweł stworzył neologizm⁴⁵. Czasownik użyty w czasie teraźniejszym historycznym oddaje żywość narracji⁴⁶. Przyimek πρὸς towarzyszy czasownikowi i go określa. Kto więc widzi tu ideę „pójścia”, interpretuje πρὸς jako wskazanie mety, kierunek marszu⁴⁷. Kto natomiast widzi w czasowniku „stałość”, „trwałość”, ten ewangelie postrzega jako kryterium odniesienia: „z odniesieniem do...”, „zgodnie z...”⁴⁸, i wówczas πρὸς może być przetłumaczone jako „względem”, „w relacji do” (por. Ga 6, 10; 2 Kor 1, 12; Kol 4, 5)⁴⁹ lub „zgodnie z” (por. Łk 12, 47; Ef 3,

³⁹ Por. R. N. LONGENECKER, *Galatians...*, dz. cyt., 77.

⁴⁰ E. W. BURTON przypuszcza, że Paweł nie był w Antiochii, kiedy wydarzył się incydent, ale po powrocie „zobaczył” to, co było jego następstwem – por. E. W. BURTON, *The Epistle to the Galatians*, Edinburgh 1921, 109-110; por. D. GUTHRIE, *Galatians*, Grand Rapids 1981, 86.

⁴¹ Por. M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1988, 567: „At one time believed to be a hapax, the meaning had to be inferred from this context, and from commentaries on it, as «walk straight» or «uprightly» (in ethical sense, so Origen) in which case πρὸς must stand for κατὰ «in accordance with». Two recent discoveries indicate an alternative meaning, «go straight forward», «progress», «be on the right road»; πρὸς will then bear its normal sense, «towards»”.

⁴² Por. H. PREISKER, *ὀρθοδοοέω*, GLNT, t. 8, k. 1266.

⁴³ Por. G. D. KILPATRICK, *Gal 2, 14 ὀρθοδοοῦσιν*, [w:] *Neutestamentliche Studien*, Fs. R. Bultmann, Berlin 1957, 269-274.

⁴⁴ Por. J. D. G. DUNN, *Echoes of Intra-Jewish Polemic...*, art. cyt., 461-462.

⁴⁵ Por. E. SZYMANEK, *List do Galatów...*, dz. cyt., 62.

⁴⁶ Por. E. W. BURTON, *The Epistle to the Galatians...*, dz. cyt., 110; A. PITTA, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 136.

⁴⁷ F. MUSSNER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 239: „La via è determinata dalla mèta: essa passa attraverso la fede, e non per le opere della legge, che Pietro e Barnaba, contro la loro migliore conoscenza, vogliono riprendere”.

⁴⁸ Por. BDF, 239, 8.

⁴⁹ Por. E. W. BURTON, *The Epistle to the Galatians...*, dz. cyt., 110-111; P. BONNARD, *L'épître de Saint Paul aux Galates*, Neuchâtel 1972², 51.

4)⁵⁰. W użytym przez Pawła określeniu chodzi prawdopodobnie o wszystkie wymienione przed chwilą aspekty tego wyrażenia.

Następnie Paweł używa zwrotu „prawda ewangelii” – τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου (por. 2, 5. 14). Temat „prawdy ewangelii” łączy nasz fragment z wcześniejszym 2, 1-10. Wyrażenie to nie oznacza nic innego, jak całą ewangelię Pawłową, o której apostoł już na początku Listu napisał: „Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty!” (1, 8). Kontestować więc ewangelię znaczyłoby wystąpić przeciw prawdomówności samego Boga, który objawia się w swej potędze, która objawiła się we wskrzeszeniu Jezusa z umarłych (1, 1). Rzeczownik ἀλήθεια może odnosić się do pojęcia starotestamentalnego „czynić prawdę”, która to idea wymaga posłuszeństwa⁵¹. Pojęcie „prawdy” u Pawła jest połączone z przepowiadaniem Chrystusa. Świadczą o tym zwroty: „prawda Chrystusa” (2 Kor 10, 11), „prawda, która jest w Jezusie” (Ef 4, 21), „woń poznania Chrystusa” (2 Kor 2, 14). W ten sposób apostoł definiuje przepowiadanie ewangelii jako „słowo prawdy” czy „ewangelia prawdy” (2 Kor 6, 7; Ga 2, 5. 14; por. Kol 1, 5; 2 Tm 2, 15)⁵². U. Vanni zwrot „prawda ewangelii” tłumaczy: „według takiego logicznego związku, spójności, jakiej wymaga Ewangelia”⁵³. Zwrot τοῦ εὐαγγελίου jest różnie interpretowany: jako *genetivus possessivus*⁵⁴, *subjectivus*⁵⁵, *epexegeticus*⁵⁶. W kontekście bliższym pojęcie „prawda ewangelii” podkreśla „odpowiedzialność tego, kto przepowiada i zachowuje ewangelię w swej czystości i wewnętrznej spójności”⁵⁷. Tymczasem postawa Piotra przeczyła temu, gdyż sprzeciwiała się prawdzie i konieczności wspólnoty stołu. W kontekście dalszym „prawda” podkreśla i ukazuje wolność od Prawa (2, 15-21). Owa prawda ewangelii determinuje życie wierzącego, który winien się charakteryzować poczuciem wolności od przepisów Prawa. Odrzucenie więc wspólnoty stołu z wierzącymi pochodzą-

⁵⁰ Por. E. W. BURTON, *The Epistle to the Galatians...*, dz. cyt., 111; R. N. LONGENECKER, *Galatians...*, dz. cyt., 77: „Either way, the translation «in line with» is appropriate”.

⁵¹ Por. 1 Kor 13, 6; 2 Kor 13, 8; Ga 5, 6; 1 Pt 1, 22.

⁵² C. Spicq komentuje: „Salvation depends first of all on the adherence and submission of the heart to the objective truth; these responses make it possible to recognize and accept it when it is revealed in the preaching of the gospel” – C. SPICQ, *ἀλήθεια*, TLNT, t. 1, 73.

⁵³ C. SPICQ, *Lettere ai Galati e ai Romani*, Torino 1989, 35; A. PITTA, *Verità del Vangelo e libertà dalla legge*, „Parola di Vita” 37 (1992), 355-358.

⁵⁴ Por. E. W. BURTON, *The Epistle to the Galatians...*, dz. cyt., 86: „the truth is the truth contained in, and so belonging to, the gospel”.

⁵⁵ Por. H. N. RIDDERBOS, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, Grand Rapids 1953, 85; P. STUHLMACHER, *Das paulinische Evangelium*, t. 1, Göttingen 1968, 90.

⁵⁶ W tym przypadku „prawda” jest „ewangelią” – por. F. MUSSNER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 193.

⁵⁷ G. EBELING, *La verità...*, dz. cyt., 136.

cymi z pogaństwa jest negowaniem „prawdy ewangelii” (por. 5, 7). „Prawda ewangelii” oznacza więc „ewangelię w swej integralności”⁵⁸, wskazuje na istotną tajemnicę, że usprawiedliwienie jest ofiarowane żydom i poganom na tej samej podstawie: na wierze w krzyż Chrystusa⁵⁹. „Niechodzenie według prawdy” oznaczałoby, że przyście Chrystusa nic nie zmieniło w przeszłości (por. 1 Kor 12, 13). „Prawda ewangelii” według Pawła jest realną podstawą dla prawdziwej jedności Kościoła⁶⁰. Ale jedność ta mogła być zniszczona poprzez podziały zaistniałe przede wszystkim w liturgii eucharystycznej, która jest fundamentem jedności (1 Kor 10, 17; 11, 26; por. Ef 2, 14)⁶¹. Apostoł na początku Listu wypowiada swoje „anatema” pod adresem tych wszystkich, którzy głoszą „inną ewangelię” (1, 8-9). Według V. M. Smilesa najważniejszym w tym względzie błędem jest negacja ewangelii, według której śmierć Chrystusa usprawiedliwia wszystkich przed Bogiem, a wierzący mogą „być jedno w Chrystusie”. Błędem jest też twierdzenie, że Prawo jest źródłem usprawiedliwienia i stanowi podstawę wspólnoty chrześcijan⁶².

Paweł zwraca się do Piotra imieniem żydowskim: Κηφᾶς⁶³. Czasownik εἶπον w aorysie wskazuje na „fakt”, tzn. że incydent zaistniał w czasie szczególnym, dokładnie określonym. Paweł opisuje swoją reakcję poprzez aorysty (por. εἶπον), które stoją w opozycji do imperfektów użytych w opisie zachowania się Piotra. Zachowanie się Piotra było niezależne od jego intencji, przeciwne „prawdzie ewangelii”. Uważany był przecież za „kolumnę” (2, 9), tym bardziej więc jego postawa stała się według Pawła tak niebezpieczna⁶⁴. W argumentacji Pawła nie chodzi o wybór między Pawłem a Piotrem, ale o Chrystusa ukrzyżowanego (ἐσταυρωμένος) i o potępienie postawy Piotra (κατεγνωσμένος). Apostoł kładzie nacisk na „fakt”, na to, że nagana jest dana „w obecności wszystkich” (ἐμπροσθεν πάντων), różna od

⁵⁸ R. N. LONGENECKER, *Galatians...*, dz. cyt., 77; P. BONNARD, *L'épître de Saint Paul aux Galates...*, dz. cyt., 51: „comme dans 2, 5, la vérité particulière de la communion complète entre pagano et judéo-chrétiens dans l'Eglise”; G. EBELING, *La verità...*, dz. cyt., 136: „non riguarda il problema se l'evangelo sia vero in se stesso in confronto ad altri messaggi e dottrine, ma sottolinea la responsabilità di chi deve annunciare e conservare l'evangelo nella sua purezza e intrinseca coerenza”.

⁵⁹ Por. J. BLIGH, *Galatians...*, dz. cyt., 189.

⁶⁰ Por. B. WITHERINGTON III, *Grace in Galatia...*, dz. cyt., 159.

⁶¹ Niektórzy myślą, że „brać udział w posiłkach” odnosi się do Eucharystii – por. D. LÜHRMANN, *Abendmahlsgemeinschaft? Gal 2, 11ff, 274-275*, n. 20 (podaje autorów przyjmujących tę interpretację).

⁶² Por. V. M. SMILES, *The Gospel...*, dz. cyt., 98-99.

⁶³ Por. B. M. METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament*, London 1971, 525. Poza Ga 1, 18-2, 14 Piotr nie występuje w listach Pawłowych, tylko Kefas (1 Kor 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5) – por. G. D. KILPATRICK, *Peter, Jerusalem and Galatians 1, 13-2, 14*, NT 25 (1983), 319.

⁶⁴ S. CIPRANI, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991, 362: „Tanta era la sua autorità, che una semplice azione di Pietro diventava norma obbligatoria per tutti”.

rozmów w Ga 2, 2 przebiegających „prywatnie”⁶⁵. Wyrażenie „w obecności wszystkich” koresponduje z 2, 11 – κατὰ πρόσωπον αὐτῶ. Termin „wszyscy” w tym przypadku może oznaczać całą wspólnotę Kościoła Antiochii oraz posłańców Jakuba⁶⁶. W ten sposób treść nagany jest ważna dla wszystkich⁶⁷ i staje się normą, którą później wskaże autor Pierwszego Listu do Tymoteusza: „Trwających w grzechu upominaj w obecności wszystkich (ἐνώπιον πάντων), żeby także i pozostali przejmowali się lękiem” (1 Tm 5, 20). Paweł jest zatroskany o to, by postępować uczciwie przed Bogiem i ludźmi (2 Kor 8, 21). Do Galatów zatem należy wybór i ocena na przykładzie postępowania Piotra: pójść za Piotrem (który rozpoczął dobrze – Dz 15, 9; skończył źle – Ga 2, 14), lub pójść za prawdą ewangelii (3, 1-4).

Paweł w formie zdania warunkowego rzeczywistego (*conditio realis*) kieruje słowa wprost do niego (*ad hominem*) i to jako pytanie, by wypowiedzi swojej nadać wielką siłę perswazji. Podobnie napisze w Rz 2, 17: „jeśli ty dumnie nazywasz się żydem...”. Za pomocą zaimka osobowego „ty” Paweł zwraca się bezpośrednio do Piotra, ale pośrednio do wszystkich, którzy „udają” sposób postępowania Piotra (2, 13)⁶⁸. W pierwszej części wypowiedzi odwołuje się do faktu opisanego w 2, 13-14. Zdanie posiada znaczący paralelizm antyteptyczny: „żydowi”, który „żyje na sposób pogański”, odpowiadają „poganie”, zmuszeni „żyć według zwyczajów żydowskich”. Sens dwóch przysłówków ἔθνικῶς i Ἰουδαϊκῶς jest określony przez συνήθειαν z 2, 12: postępowanie Piotra odnośnie do spożywania nie było zeterminowane przez zwyczaj żydowski, ale pogański⁶⁹. Użycie czasownika terażniejszego („żyjesz”) służy Pawłowi, by udramatyzować opowiadanie, bo w ten sposób styl jest żywy i spontaniczny. Dwa czasowniki w czasie terażniejszym ὑπάρχων i ζῆς świadczą o tym, że postawa Piotra nie była czymś stałym, ale tylko czasowym⁷⁰. Bo tylko na czas obecności wysłańców Jakuba w Antiochii Piotr przyłączył się do ich, od-

⁶⁵ S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates...*, dz. cyt., 162-163.

⁶⁶ Paweł opuszcza przed πάντων rodzajnik, co wskazywałoby, że chodzi o wszystkich członków wspólnoty – por. E. W. BURTON, *The Epistle to the Galatians...*, dz. cyt., 111; H. SCHLIER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 89, n. 17: „dinanzi ai membri riuniti della Chiesa, cfr. 1 Cor 11, 18; 14, 23; 1 Tm 5, 20”; M. J. Lagrange natomiast precyzuje: „Peut-être «tous» doit-il s'entendre de Pierre, des autres Juifs, de Barnabé, de «tous» ceux qui viennent d'être nommés” – M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Galates*, Paris 1918, 44.

⁶⁷ Por. F. MUSSNER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 273, n. 2: „Con 2, 15 Paolo abbandona completamente il genere biografico e passa a quello teologico-normativo”.

⁶⁸ Według E. P. Sandersa wyrażenie Pawła w 2, 14 w odniesieniu do Piotra jest przesadą – por. E. P. SANDERS, *Jewish Association with Gentiles and Galatians 2, 11-14*, [w:] *The Conversation Continues. Studies in Paul and John*, Fs. J. L. Martyn, Nashville 1990, 186-187.

⁶⁹ Por. A. M. BUSCEMI, *Il fondamento della speranza in Gal 2, 20*, [w:] *La speranza*, ed. B. GIORDANI, t. 2, Brescia 1984, 43.

⁷⁰ Por. R. N. LONGENECKER, *Galatians...*, dz. cyt., 78.

miennego od wiernych pochodzenia pogańskiego, stylu życia⁷¹. Treść nagany jest sformułowana poprzez antytezę między „żyd” i „poganin”, „pogański” i „żydowski” (Ἰουδαῖος – τὰ ἔθνη oraz ἑθνικῶς – Ἰουδαϊκῶς).

Piotr jest określony jako „żyd” (Ἰουδαῖος). Występuje w zdaniu przyzwolonym: „jeśli ty...”⁷². Czasownik ὑπάρχειν w grece helleńskiej jest synonimem εἶναι. Imiesłów ten znajduje się też w innych listach Pawła⁷³. W wyrażeniu „będąc żydem” termin „żyd” posiada szeroki sens i oznacza tego, który z urodzenia jest zobowiązany zachowywać Prawo, w tym jednak konkretnym przypadku oznacza judeochrześcjanina⁷⁴. Życie na sposób pogański oznacza sposób życia odmienny od żydowskiego. Zauważmy, że wyraz ἑθνικῶς pojawia się tylko tutaj w NT⁷⁵. G. Ebeling rozpatrując termin ἑθνικῶς, nie tłumaczy go dosłownie, ale podkreśla sens antytezy „nie – żydowski” i dzięki temu unika zwyczajnego przeciwstawienia „pogański – chrześcijański”⁷⁶. Negacja jest wyrażona za pomocą οὐχί – jest to forma emfaticzna οὐ⁷⁷. Dwa przysłówki: ἑθνικῶς i Ἰουδαϊκῶς: „pogańsko” i „żydowsko” (*hapax*) wskazują na przyjęcie zwyczajów pogańskich lub żydowskich⁷⁸. „żyć jako żydzi” znaczy zgodnie ze zwyczajami żydów⁷⁹, natomiast „żyć jako poganin” oznacza sposób odmienny od żydowskiego (1, 13). A w tym wypadku znaczy to: zwyczajnie żyć na sposób nie żydowski, tzn. nie oddzielając się od wspólnoty stołu, a więc nie przestrzegać tych praktyk żydowskich, które prowadzą do oddzielenia.

Czasownik „żyć” w czasie teraźniejszym w drugiej osobie liczby pojedynczej wskazuje na „życie w pewien sposób”, „prowadzenie życia”⁸⁰. Taka forma wystę-

⁷¹ Por. A. VIARD, *Saint Paul Épître aux Galates*, Paris 1964, 52.

⁷² Por. S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates...*, dz. cyt., 163, n. 4.

⁷³ Por. Ga 1, 14; Rz 4, 19; 1 Kor 11, 7; 2 Kor 8, 17; 12, 16; Flp 2, 6.

⁷⁴ A. M. Buscemi zauważa: „la parentesi participiale ha valore concessivo; mentre il senso di Ἰουδαῖος oscilla tra il senso pieno di «Giudeo» e quello specifico di «Giudeo-cristiano». Questa seconda accezione del termine sembra consigliata nel nostro caso, in quanto l'ἔθνη seguente indica certamente «Gentile-cristiani»” – A. M. BUSCEMI, *Il fondamento...*, art. cyt., 43, n. 37.

⁷⁵ Por. ἑθνικῶς w Mt 5, 47; 6, 7; 18, 17; 3 J 7; G. D. KILPATRICK, *Peter, Jerusalem and Galatians 1, 13-2, 14...*, art. cyt., 323.

⁷⁶ Por. G. EBELING, *La verità...*, dz. cyt., 137.

⁷⁷ Por. M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis...*, dz. cyt., 567.

⁷⁸ Por. F. J. MATERA, *Galatians*, Collegeville 1992, 87; R. N. LONGENECKER, *Galatians...*, dz. cyt., 78; A. PITTA, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 137.

⁷⁹ Por. JÓZEF FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, 6, 17.

⁸⁰ H. D. Betz stwierdza, że czas teraźniejszy „suggests that the table fellowship was only the external symbol of Cephas' total emancipation from Judaism” – H. D. BETZ, *Galatians...*, dz. cyt., 112. M. J. Lagrange zauważa: „Le présent ζῆς est très difficile, car en ce moment Pierre observait la loi, et sa conduite antérieure à Antioche n'avait pas été celle de toute la vie. Mais elle prouvait qu'à l'occasion Pierre vivait sans observer la loi et par conséquent ne s'y croyait pas obligé; sa conviction, sinon sa pratique, était permanente” – M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Galates...*, dz. cyt., 44-45.

puje tylko dwa razy w NT (jeszcze w Ap 3, 1). Czasownik zostaje określony przez dwa przysłówki modalne ἔθνηκώς i Ἰουδαϊκώς⁸¹. Poprzez czas terażniejszy Paweł odnosi się do okresu, w którym Piotr zachowywał się jako wolny od przepisów Prawa. Okres ten zakończył się z chwilą przybycia delegatów Jakuba. Czas terażniejszy więc uwidacznia zwykle i trwale zachowanie się apostoła. Podstawą Ga 2, 11-14 wyrażenia „żyjesz na sposób pogański, nie żydowski” jest wspólnota stołu z etnochrześcijanami, praktykowana przez Piotra, ale niezgodna ze sposobem życia żydowskim⁸². Z jednej strony Piotr chciał być wolny od przepisów Prawa, z drugiej strony czuł się zmuszony do ich praktykowania.

Druga część zdania zostaje wprowadzona poprzez partykulę pytajną πῶς – „jak”⁸³ wyrażającą wszystkie emocje Pawła, tzn. zaskoczenie, dezaprobatę, poruszenie⁸⁴. Rzeczownik ἔθνη (ἔθνος) pojawia się z rodzajnikiem τὰ. Użycie rodzajnika przez Pawła wskazuje na określoną grupę, znaną odbiorcom Listu.

Czasownik ἀναγκάζειν znaczy „czynić koniecznym”, stąd „zmuszać”⁸⁵, „przynaglać”, „narzucać coś komuś moralnie lub przy użyciu zewnętrznych środków nacisku”⁸⁶. W czasie terażniejszym odnosi się to do intencji lub tendencji postępowania Piotra⁸⁷. Czas terażniejszy czasownika wyraża sens „faktu”, tzn. tego, co rzeczywiście istniało⁸⁸. Wskazywałby więc na praktykowanie chrześcijaństwa na sposób żydowski⁸⁹. To spotyka się w Liście dwa razy (2, 3; 6, 12). „Zmuszanie do życia jak żydzi” nie jest wyrażeniem „anty-

⁸¹ Por. D. CARSON, *Pauline Inconsistency. Reflections on 1 Corinthians 9, 19-23 and Galatians 2, 11-14*, „Christus” 100 (1986), 6-45.

⁸² Por. J. D. G. DUNN, *The Incident at Antioch...*, art. cyt., 12-25.

⁸³ H. Schlier tłumaczy: „è quasi «perché?» o meglio «come è possibile che», cfr. Gv 4, 9; 7, 15; At 2, 8” – H. SCHLIER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 90, n. 23.

⁸⁴ Por. R. N. LONGENECKER, *Galatians...*, dz. cyt., 78; por. S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates...*, dz. cyt., 163; A. MÉHAT, „Quand Képhas vint à Antioche...” *Que s'est-il passé entre Pierre et Paul?*, „Lumière et Vie” 182 (1989), 41.

⁸⁵ Por. 2 Kor 12, 11.

⁸⁶ Por. W. GRUNDMANN, ἀναγκάζω, GLNT, t. 1, k. 931-938.

⁸⁷ Por. R. N. LONGENECKER, *Galatians...*, dz. cyt., 78. Natomiast M. J. Lagrange wyjaśnia: „Il semble donc que n'est point seulement dit en droit, mais en fait. C'est un fait que Pierre obligeait les gentiles à judaïser puisque ceux-ci étaient en train de se soumettre aux observations pour ne pas se séparer de Pierre, le prince des Apôtres, l'ami de Jésus, qui depuis la résurrection avait tout dirigé dans l'Église” – M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Galates...*, dz. cyt., 45. H. Schlier wskazuje, że to odnosi się do konsekwencji, które wynikają z zachowania się Piotra – por. H. Schlier, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 89, n. 22.

⁸⁸ Por. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Galates...*, dz. cyt., 45; F. MUSSNER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 241. A. Oepke rozumie w sensie „usiłowania”, w którym wskazuje na presję, jaka była, również w przypadku, kiedy nawet żaden nawrócony z pogaństwa jeszcze nie szedł za tym przykładem (por. 2, 13) – por. A. OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1989, 89, n. 207 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 9).

⁸⁹ Por. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Pedro en Antioquia, Jefe de toda la Iglesia, según Gal 2, 11-14*, *EstBib* 21 (1962), 14.

żydowskim⁹⁰. Nie chodzi tu bowiem o fizyczne zmuszanie (por. np. Dz 26, 11, gdzie czytamy o fizycznym zmuszaniu wyznawców Chrystusa do bluźnierstwa), ale o moralne: etnochrześcijaństwo, parci przykładem autorytatywnym Piotra, czuli się wewnętrznie zmuszeni do pójścia za jego sposobem życia. Są teksty, które wykazują, że poganie niejednokrotnie akceptowali styl życia Żydów⁹¹. Czasownik (ἰουδαΐζειν – *hapax* w NT) jest użyty w Księdze Estery 8, 17 (LXX): „Wielu spośród narodów państwa perskiego przechodziło na judaizm [ἰουδαΐζον], ponieważ padł na nich strach przed Żydami”. W kontekście bliższym może to dotyczyć praw żywnościowych, tzn. niespożywania posiłków z poganami⁹². Ów czasownik ma to samo znaczenie, co Ἰουδαϊκὸς ζῆς⁹³ – „sympatyzować z życiem żydowskim i uczestniczyć w nim”⁹⁴. Życie po żydowsku zatem wskazuje na oddzielenie się Żydów od wspólnoty stołu. Piotr pierwotnie odrzucił styl życia żydowski (2, 12), bez troszczenia się o reguły czystości legalnej. Uważał, że one już nie obowiązują (Dz 10, 1-11, 18). Potem jednak do nich powrócił, co oznaczało przylgnięcie do sposobu życia Żydów (Ἰουδαΐζειν)⁹⁵. Wynikały z tego też konsekwencje teologiczne, gdyż oznaczało to anulowanie ewangelii i negację misji Pawła. To odpowiadałoby aprobacie idei, że usprawiedliwienie otrzymuje się za pomocą uczynków Prawa (por. 2, 16). Aby zrozumieć naganę Pawła, trzeba mieć na uwadze religię judaistyczną i drogę życia w jej ekstremalnej formie, co stoi w kontekście wypowiedzi z Flp 3, 5; Rz 11, 1; 9, 3-5⁹⁶. Byłaby nie tylko wizją Izraela z zewnątrz, ale również identyfikowaną z Izraelem⁹⁷. Paweł poka-

⁹⁰ Por. J. L. MARTYN, *Galatians. A new translation with introduction and commentary*, New York-London-Doubleday 1997, 236, n. 97 (The Anchor Bible, 33A): „«To compel to live in the Jewish manner» is not an anti-Judaic expression”. Według autora większość członków kościoła była pochodzenia żydowskiego.

⁹¹ Por. H. D. BETZ, *Galatians...*, dz. cyt., 112.

⁹² Por. A. DESTRO, M. PESCE, *Giudei e Gentili...*, art. cyt., 96-97; F. Mussner: „nello Ἰουδαΐζειν non è inclusa la circoncisione, ma la pratica delle norme alimentari giudaiche” – F. MUSSNER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 241, n. 53; A. PITTA, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 137; R. KIEFFER, *Foi et justification...*, dz. cyt., 33-34.

⁹³ Por. R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians...*, dz. cyt., 111, n. 36; F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians. A commentary on the Greek text*, Grand Rapids 1982, 133; A. VIARD, *Saint Paul Épître aux Galates...*, dz. cyt., 52-53; S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates...*, dz. cyt., 165, n. 2. Inaczej H. D. BETZ, *Galatians...*, dz. cyt., 112, n. 497.

⁹⁴ H. SCHLIER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 90, poszerza pojęcie wciągając w nie obrzezanie; por. F. MUSSNER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 241, n. 53.

⁹⁵ H. D. Betz zauważa: „by attempting to preserve the integrity of the Jewish Christians as Jews, Cephas destroyed the integrity of Gentile Christians as believers in Christ” – H. D. BETZ, *Galatians*, dz. cyt., 112; por. J. D. G. DUNN, *The Incident at Antioch...*, art. cyt., 26-27.

⁹⁶ Por. G. D. KILPATRICK, *Peter, Jerusalem and Galatians 1, 13-2, 14...*, art. cyt., 319; por. B. WITHERINGTON III, *Grace in Galatia*, dz. cyt., 159.

⁹⁷ Por. G. D. KILPATRICK, *Peter, Jerusalem and Galatians 1, 13-2, 14...*, art. cyt., 321.

zuje, że „życie według zwyczajów żydowskich” jest niepotrzebne, ponieważ usprawiedliwienie nie pochodzi od Prawa, ale z wiary w Chrystusa.

Wnioski teologiczne

Pytanie retoryczne postawione Piotrowi pokazuje dwa sposoby życia: żydowski i pogański⁹⁸. A że pojęcie dotyczy sposobu życia, wynika z czasownika ὁρθοποδεῖν, który wyjaśnia, że Paweł staje wobec praktycznych problemów dotyczących życia religijnego, a nie teoretycznych zasad. Tym, co zwalcza, jest separacja, oddzielenie nawróconych. Takie podziały później jeszcze będą się przejawiać w życiu młodego Kościoła. Paweł podkreśla, że nie-„chodzenie prosto” to zgoda na życie według praw żydowskich lub spowodowanie takiego stylu życia wśród pogan. Apostoł broni sposobu niesymetrycznego („non-réciprocité”)⁹⁹, tzn. by Żydzi nie żyli jak poganie, a w konsekwencji by poganie nie żyli jak Żydzi. Piotr żył według sposobu pogańskiego, oczyszczonego przez chrześcijaństwo. W wizji Pawła Żydzi, którzy się nawrócili, nie mogą się „odłączać” od braci pochodzenia pogańskiego¹⁰⁰. Apostoł pisze, że Kefas żyje „etnicznie” – jeśli chodzi o sposób „jedzenia razem” – i osądza pozytywnie ten sposób życia. Natomiast odłączanie się od tego sposobu etnicznego (2, 14-16) sprawia zmuszanie pogan do życia według zwyczajów żydowskich i wypełniania „uczynków Prawa” (4, 16). Nagła zmiana postawy Piotra wyrażała jakieś zastrzeżenie wobec stylu życia pogan. Piotr-Żyd żyje jak poganin, a nie jak Żyd, i zmusza pogan (etnochrześcijan) do życia jak Żydzi. „Życie jak poganin” jest dla Żydów końcem ich przekształcania się, historią, ale dla pogan historia ta nie prowadzi do „życia jak Żydzi”. Relacja idzie tylko w jednym kierunku, a nie w drugim. Relacja jest nieodwracalna¹⁰¹. Dlatego pozycja Piotra jest regresją. Dla Żydów nawróconych powrót do Prawa jest niewiernością wobec Chrystusa, a w większości ważne jest to też dla pogan, którzy nie byli nigdy poddani pod Prawo. Styl życia odnosi się do przestrzegania i postrzegania praktycznego. Nadanie takiej ważności przestrzeganiu przepisów Prawa jest przyjęciem idei, że Chrystus nie wystarcza do zbawienia, że nie czyni nas sprawiedliwymi i dlatego potrzebne jest Prawo. Z drugiej strony właśnie w imię Chrystusa chrześcijanin może „przekroczyć” lub zaniedbać pewne przepisy Prawa; gdyby to było niewłaściwe, to Chrystus by nas oszukiwał. Chrześcijanie byłiby grzesznikami jak wszyscy

⁹⁸ Por. A. DESTRO, M. PESCE, *Giudei e Gentili...*, art. cyt., 92-97.

⁹⁹ L. PANIER, *Pour une approche sémiotique de l'Épître aux Galates*, „Foi et Vie” 84 (1985), 21-22.

¹⁰⁰ Por. A. DESTRO, M. PESCE, *Giudei e Gentili...*, art. cyt., 97.

¹⁰¹ Por. L. PANIER, *Pour une approche sémiotique...*, art. cyt., 22.

inni. On natomiast jest Zbawicielem i nie może być inaczej. Niewłaściwość postępowania Piotra prowadziłyby do wielkiego nieporządku. Skutki tego byłyby ogromne, ponieważ niewłaściwa postawa głowy Kościoła kończyłaby się odejściem całej wspólnoty od prawdy ewangelii. Prawda ewangelii jest zatem normą, która powinna regulować zachowanie.

Droga jest określona przez cel: osiąga się go poprzez wiarę, a nie przez uczynki Prawa¹⁰². Paweł później wyjaśni, że celem jest życie (Ga 2, 19-20). Życie na sposób pogański oznacza życie inaczej niż na sposób żydowski. Zachowanie pogańskie ma cechy porządku religijnego, choć w opinii Żyda jest ono postępowaniem wbrew Prawu¹⁰³.

Chrystus nas uwolnił tak z judaizmu jak i z pogaństwa, co Piotr pojął dość dobrze. Jego sposób życia był dla Pawła skandaliczny. Paweł dostrzegł w tym nie tylko problem praktyczny, ale również problem teologiczny. Zachowanie Piotra stało się wręcz symbolem, ponieważ wskazało na początki życia rodzących się wspólnot. Ważne jest to, że Paweł w postawie Piotra dostrzegł okazję, by pouczyć, na czym polega „życie” wiernych. Czasownik „żyć” w kontekście konfliktu ukazuje się ważny nie tylko dla etnochrześcijan, ale przede wszystkim dla judeochrześcijan. Paweł zauważa, że styl życia reprezentowany przez Piotra nie idzie w zgodzie z prawdą ewangelii i że się odnosi do doktryny zbawienia przez łaskę, a nie przez uczynki Prawa¹⁰⁴. Bo również żydzi są usprawiedliwieni przez wiarę w Jezusa. Konflikt więc antiocheński to nie spór między dwiema osobowościami ani między dwoma autorytetami, lecz jest to „żyć” albo „nie żyć” dla wspólnoty chrześcijańskiej. Życie jest przedstawione jako spotkanie teorii i praktyki, i to jest treścią specyficzną incydentu. Żyd nie powinien przestać być żydem, tzn. może żyć według Prawa, kiedy stał się już chrześcijaninem. Argumentacja Pawła skupia się na tym, by pokazać, jak mogą żyć w tej samej wspólnocie członkowie o różnym pochodzeniu (poganie, Żydzi). Sposób życia Piotra (żydowski) i tych, którzy idą za nim, chociaż nazwani są „obrzezaniem”, jest przeciwny prawdzie ewangelii (2, 14a), gdyż może wpływać negatywnie na etnochrześcijan, którzy mogą dojść do przekonania, że nadzieję należy pokładać w czynach Prawa, a nie w wierze. Czasownik „żyć na sposób żydowski” przywołuje całą dyskusję o ważności Prawa i wszystkich jego przepisów. Powrót do życia według norm żydowskich oznaczałby wstrzymanie misji wśród pogan. Oznaczałby też niebezpieczeństwo wypadnięcia z łaski (5, 4). Spotykają się więc dwa światy: ewangelii i Prawa. Życie według zwyczajów żydowskich oznacza powtórne uznanie wartości uczynków Prawa i ponowne

¹⁰² Por. F. MUSSNER, *Lettera ai Galati...*, dz. cyt., 239.

¹⁰³ Por. tamże, 240.

¹⁰⁴ Por. J. M. GONZALEZ RUIZ, *Pedro en Antioquia...*, art. cyt., 78.

odbudowanie Prawa jako środka zbawienia, a tym samym odłączenie się od Chrystusa (5, 3-4). Zachowanie się Piotra ma zatem swoje konsekwencje w życiu duchowym w nowo formującej się wspólnocie Galacji.

Poznań

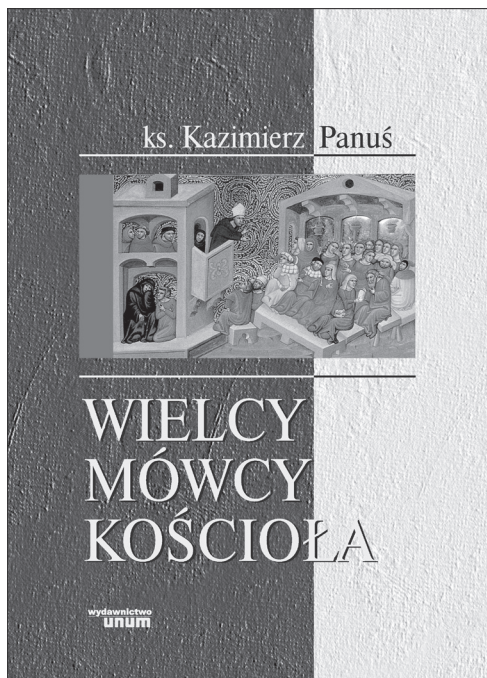
PAWEŁ MELCZEWSKI TChr.

Summary

The improper behavior of Peter in Antioch (Gal. 2, 14)

In Ga 2, 14, Paul openly reprimands Peter for his inconsequential behavior. He stands in the midst of the practical problems concerning religious life, while, at the same time, trying to prevent a division in the converted. Christian life is presented as the meeting of theory and practice. Peter's behavior, despite his intention, was against "Gospel truth". This behavior inhibited Christian unity. From this point on, Christians would not be able to celebrate the Eucharist, which was connected with the communal meal. In this case, there would be "one Lord, but two tables of the Lord" (S. C. Niell). The rhetorical question addressed to Peter shows two possible ways of life: Jewish and Gentile. In his argumentation, Paul attempts to show that members of different origin may live in one community in the "Gospel truth" that is "according to the logical relationship and coherence, which the Gospel demands" (U. Vanni). Paul defends asymmetry ("non réciprocité") that is for the Jews not to live as the Gentiles, and for the Gentiles not to live as the Jews. For Paul, the improper behavior of Peter is seen as a regression, which would mean the approval of the idea, that justification can be received through the works of the Law (Ga 2, 16). "The Antioch conflict" is not a dispute between two personalities or authorities. It regards the basis of the Christian community – to show the truth of the Gospel (the salvation in Christ).

POLECAMY



Niniejsza publikacja prezentuje sylwetki 25 wybitnych kaznodziejów Kościoła powszechnego, którzy – zdaniem autora – wnieśli istotny wkład w głoszenie ewangelii Chrystusowej. Mówcy ci to wielkie osobowości, bohaterzy wiary, nierzadko kanonizowani święci: biskupi, zakonnicy, kapłani diecezjalni. Pełniejsze spotkanie z nimi umożliwią załączony do każdej sylwetki, reprezentatywny dla niej, tekst kaznodziejski. Nie ma w tym opracowaniu mistrzów polskiej ambony, gdyż będzie im poświęcony odrębny tom.

Przywołując wielkich mistrzów ambony, od początków chrześcijaństwa do końca XX wieku, autor poświęca szczególną uwagę kaznodziom czasów nowożytnych i najnowszych. Wieleletni brak zainteresowania kazaniem przez ośrodki badawcze, przez historyków, filologów i badaczy kultury sprawił bowiem, iż nadal – nawet wykształconemu Polakowi – niewiele mówią tak ważni dla kaznodziejstwa niemieckiego kaznodzieje, jak: Jan Tauler, Abraham a Sancta Clara, Paul Wilhelm von Keppler czy Michael von Faulhaber, dla kaznodziejstwa francuskiego: Jacques-Bénigne Bossuet, Henryk Lacordaire, Henryk Pinard de la Boullaye czy Noël Quesson, dla kaznodziejstwa angielskiego: John Henry Newman, dla kaznodziejstwa hiszpańskiego: św. Wincenty Ferrer czy św. Jan z Avili, dla kaznodziejstwa włoskiego: św. Wawrzyniec z Brindisi, Paweł Segneri Starszy czy św. Leonard z Porto Maurizio, dla kaznodziejstwa portugalskiego: Antoni Vieira, dla kaznodziejstwa węgierskiego: Ottokár Prohászka, dla kaznodziejstwa amerykańskiego: Fulton John Sheen. Z tymi i z innymi wielkimi mówcami Kościoła będzie się można spotkać na kartach tej książki. Warto także podkreślić, iż Czytelnik polski ma po raz pierwszy okazję zapoznać się z kazaniem św. Jana z Avili i Abrahama a Sancta Clara. Dotąd bowiem ci charyzmatyczni mówcy skutecznie unikali *szkielka i oka* polskich badaczy.

488 stron · format 165×235 mm · oprawa twarda · cena **40 zł**

Zamówienia

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

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

ks. Zdzisław Janiec

Czy pobożność eucharystyczna jest zagrożona przez duchownych i świeckich?

Pobożność eucharystyczna jest procesem „całozyciowego” rozwoju i dojrzewania, który znajduje swe ostateczne wypełnienie w rzeczywistości eschatycznej. W niej realizuje się podstawowa dynamika zbawienia i kultu chrześcijańskiego skierowanego do Ojca przez Syna w jedności Ducha Świętego. A zatem pobożność eucharystyczna jest teofaniczna, chrystocentryczna i pneumatologiczna. Jest ona zawsze personalistyczna, a równocześnie wspólnotowa i eklezjalna. Kontakt z Bogiem ma bowiem charakter osobowy, choć dokonuje się we wspólnocie braterskiej – w Kościele.

Pobożność eucharystyczna jest więc eklezjalną formą autentycznego życia chrześcijańskiego. Bazuje ona na inkorporacji człowieka napełnionego Duchem Świętym w sakramentach chrztu i bierzmowania w Chrystusa i Kościoł. Duchowość eucharystyczna znajduje swój szczyt u chrześcijan, gdy karmią się oni Ciałem i Krwią Chrystusa we wspólnocie uczyt braterskiej – we mszy świętej.

Z racji przeżywanego Roku Eucharystycznego¹ w Kościele Powszechnym zapytajmy: **w jakim stopniu zagrożona jest pobożność eucharystycz-**

¹ Jan Paweł II ogłosił Rok Eucharystyczny w październiku 2004 roku z okazji Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, który się odbył w Guadalajarze w dniach 10-17 października 2004 (zob. JAN PAWEŁ II, *Mane Nobiscum Domine*, 4). W trwającym obecnie Roku Eucharystii będzie można uzyskać odpust zupełny. W Watykanie opublikowano stosowny dekret Penitencjarii Apostolskiej. Przypomniano, że warunkami jego uzyskania jest sakramentalna spowiedź, komunika święta i modlitwa w intencjach papieża. Odpust zupełny mogą uzyskać wierni, którzy wezmą udział w nabożeństwie ku czci Najświętszego Sakramentu, a także duchowieństwo i zakonnicy odmawiający nieszpory i kompletę przed Chrystusem eucharystycznym obecnym w tabernakulum. Możliwość uzyskania odpustu zupełnego rozciągnięto na osoby chore, które nie mogą odwiedzić kościoła lub kaplicy. Warunkiem jest w tym przypadku duchowe pragnienie adoracji Najświętszego Sakramentu, odmówienie modlitwy *Ojciec nasz*, wyznania wiary oraz pobożnego wezwania do Jezusa eucharystycznego. Osoby, które nie mogą spełnić nawet tych warunków, mogą otrzymać odpust zupełny ofiarując Bogu swe cierpienia i troski. W dokumencie wezwano kapłanów, aby poinformowali wiernych o możliwości uzyskania odpustu zupełnego, by ofiarnie służyli w sakramencie pojednania oraz prowadzili w dniach dogodnych dla wiernych uroczyste modlitwy ku czci Jezusa Eucharystycznego (Watykan, 14 stycznia 2005).

na przez duchownych i świeckich? By na to pytanie odpowiedzieć należy rozważyć następujące wątki:

- I. Odpowiedzialność duchownych za przewodniczenie liturgii mszalnej.
- II. Odpowiedzialność duchownych i świeckich za komunię sakramentalną.
- III. Odpowiedzialność duchownych i świeckich za komunię duchową.

I. Odpowiedzialność duchownych za przewodniczenie liturgii mszalnej

Sprawowanie mszy świętej zależy przede wszystkim od zrozumienia liturgii, jej umiłowania przez celebrujących, a przede wszystkim od odpowiedzialności za sprawowane misterium. W niniejszym tekście wskażę tylko na wybrane wątki, na które winien zwrócić uwagę każdy przewodniczący liturgii mszalnej. Oto one:

1. PRZEWODNICZĄCY DZIAŁA *IN PERSONA CHRISTI*

Przewodniczący zgromadzenia liturgicznego musi pamiętać, że jest „ikoną” obecnego w nim Chrystusa (działa *in persona Christi*), znakiem rzeczywistej Jego obecności. Obrzędy liturgiczne domagają się zawsze pewnej solenności, a od celebransa wdzięku osobowego itp. Brak tych cech jest zubożeniem, a nawet swego rodzaju lekceważeniem celebracji liturgicznej².

Przewodniczący to ktoś wyróżniający się od reszty zgromadzenia, ktoś wyniesiony i „zdystansowany”, ale z nieodzowną postawą służebną. Reprezentuje Chrystusa-Głowę, ale głowa jest zawsze w łączności z całym organizmem, przewodniczy zgromadzeniu i równocześnie jest częścią zgromadzenia³.

2. TROSKA O GESTY LITURGICZNE

Pogłębiona pod względem teologicznym refleksja mszalna powinna zobowiązująco wpływać na celebransa, aby ze szczególną starannością troszczył się o umiejętne przewodniczenie liturgii. Nie tylko musi on poprawnie „wykonać” swoje czynności, ale powinien jeszcze umiejętnie je „zakomunikować”, czyli przekazać wiernym sens tego, co czyni. Nie wystarczą same tylko wypowiedzane słowa, ale przewodniczący musi także „przemawiać” samym sobą. W jego postawie wszystko musi świadczyć o tym, że sam uczestniczy w liturgii i głęboko ją przeżywa.

Dlatego każdy gest celebransa powinien być poprawny i zgodny z obowiązującymi normami liturgicznymi⁴. Każda „niespodzianka” obrzędowa

² Por. H. SOBECZKO, *Zgromadzeni w imię Pana (Teologia znaku liturgicznego)*, Opole 1999, s. 141.

³ Por. tamże.

⁴ Por. tamże, s. 142.

lub tekstowa razi i denerwuje uczestników liturgii. Przewodniczący nie powinien też wykonywać czynności, które należą do usługujących. Trudno wyobrazić sobie marszałka sejmu, aby w czasie obrad wstawał ze swojego przydzielonego miejsca i włączał oświetlenie, ustawiał krzesła lub rozdawał kartki. Niestety, w naszych kościołach jest wiele takich gestów⁵. Należy zatem eliminować każdy gest, który wewnętrznie nie jest związany ze sprawowaną liturgią, zwłaszcza każdy gest, który rozprasza, wprowadza zdenerwowanie, pośpiech lub niepokój zgromadzenia. Jest to podstawowy warunek dobrego przewodniczenia zgromadzeniu liturgicznemu⁶.

3. HARMONIA MIĘDZY GESTEM A CZYNNIŚCIĄ LITURGICZNĄ

Inną, równie ważną zasadą dobrego przewodniczenia w liturgii jest zgodność między gestem, słowem i sprawowaną czynnością, zgodnie z benedyktyńską zasadą: „zgodność myśli z głosem” (*mens concordat vocem*). Celebrans nigdy nie może pozwolić sobie na zachowanie, które nie jest konieczne i potrzebne w sprawowaniu liturgii, np. nie powinien patrzeć na zegarek podczas sprawowanej czynności. Trudno wyobrazić sobie dobrego aktora grającego Hamleta, który podczas wygłaszania swoich monologów od czasu do czasu spogląda na zegarek. Takie postępowanie rozpraszałoby widza. Każdy gest liturgiczny ma swoją wymowę i symbolikę. Winien on być czytelnie i poprawnie wykonany. Szczególną uwagę należy zwracać na ręce. Posługiwanie się nimi nie może być niekontrolowane (np. niehygieniczne dotykanie ust lub poprawianie włosów), także głośnie i gestykularne przywoływanie ministrantów jest nie na miejscu.

4. ODPOWIEDNIA MODULACJA GŁOSU

Bardzo ważną rolę odgrywa u przewodniczącego liturgii umiejętne modulowanie głosu. Dobre użycie głosu może już być połową osiągniętego celu. Ważne znaczenie ma samo rozpoczęcie liturgii mszalnej. To już od znaku krzyża i wstępnego pozdrowienia można rozpoznać „styl” sprawowania liturgii przez kapłana. Celebrans winien „narzucić” właściwy i poprawny styl odprawiania, do którego dostosuje się zgromadzenie, a nie odwrotnie. Nie może dać się ponieść zgromadzeniu, które czasem może być „zmęczone” lub „ospałe”.

Kapłan winien pamiętać, że kiedy przemawia, wygłasza admonicję lub odmawia modlitwę, albo wykonuje jakiś gest, wówczas „odślania” samego siebie, ukazuje przed zgromadzeniem swoje wewnętrzne bogactwo duchowe. Zgromadzenie intuicyjnie rozpoznaje, czy celebrans jest prawdziwym

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże.

przewodnikiem czy zwykłym i biernym „uczestnikiem”, porywającym i profetycznym nauczycielem czy zwykłym „wyrobnikiem”⁷.

5. ZACHOWAĆ ODPOWIEDNIE SKUPIENIE

Przewodniczący zgromadzenia liturgicznego, skoro znajdzie się przy ołtarzu, musi zapomnieć o czasie i być całkowicie pochłonięty tym, co wykonuje, z drugiej jednak strony winien dokładnie wiedzieć, ile czasu zajmie mu homilia lub na przykład mszalne wprowadzenie.

Zgodność gestu ze słowem i sprawowaną liturgią to wyzbycie się nawyków i czynności, które często śmieszą i są niewłaściwe dla celebrynsa. Śmiesznie i mało poważnie wygląda kapłan „biegający” po prezbiterium, a nawet odchodzący po różne księgi do zakrystii, przynoszący do ołtarza ampułki z wodą i winem lub zapalający świece w szatach liturgicznych. Kapłan – jako przewodniczący – odpowiada za jakość całej sprawowanej liturgii, która musi być dobrze przygotowana przez wszystkich jej uczestników. Winien kontrolować sytuację i panować nad całością, a koniecznie czasem interwencje winien wykonywać dyskretnie (np. przywołać wzrokiem do porządku nieodpowiednio zachowującego się ministranta). Nie powinien jednak „wodzić” oczami po wszystkich albo przyglądać się wchodzącym i wychodzącym, imiennie upominać lub wskazywać na konkretne osoby. Zgromadzeniu należy się najwyższy szacunek, bo w nim obecny jest Chrystus⁸.

6. UNIKAĆ „ANTROPOLATRII”

Bardzo często się zdarza w liturgii mszy świętej (również pontyfikalnej), że po modlitwie po komunii świętej, a przed obrzędami zakończenia, w miejscu, w którym przepisy OWMR przewidują krótką zachętę streszczającą całą celebrację (ewentualnie nawiązanie do homilii), odbywają się dość niezwykle „obchody” np. imienin pasterza diecezji czy komemoracje różnych jego rocznic, i to w stylu popularnych „akademii ku czci...”. „Celebracja” taka obejmuje hołdownicze przemówienia, wątpliwej jakości artystycznej wierszyki, ludowe przyśpiewki, skoczne melodie, procesje z kwiatami lub innymi doczesnymi darami, które solenizant (jubilat) przyjmuje całymi naręczami w kościele⁹.

Już papież Paweł VI nazywał hybrydami celebracje liturgiczne połączone z nabożeństwami¹⁰. W opisanych przypadkach mamy do czynienia z czymś bardziej obcym liturgii i bardziej niepokojącym niż hybrydy, bo

⁷ Por. tamże, s. 142-143.

⁸ Por. tamże.

⁹ Zob. S. CZERWIK, *Słudzy Chrystusa – szafarze bożych misteriów*, Kielce 2004, s. 188.

¹⁰ Por. PAWEŁ VI, Adhort. apost. *Marialis cultus*, 31.

z jakąś formą „antropolatrii” – po prostu: kultu człowieka na przedłużeniu aktu kultu należnego jednemu Bogu!

Podobne widowiska czy słuchowiska odbywają się niekiedy np. z okazji spotkań różnych wspólnot wiernych z przedstawicielami administracji Radia Maryja, gdzie tuż po uczcie eucharystycznej hołdy i dziękczynienia (taką przywłaszczoną „Eucharystię”) odbiera kierownictwo tej instytucji i miejscowi duszpasterze. Często wtedy są wygłaszane mniej lub bardziej poprawną polszczyzną improwizowane relacje, podziękowania (np. różnym społecznym instytucjom za pokarmy i napoje na wspólną agapę dla uczestników...), polemiki o wydźwięku politycznym i panegiryki.

Czy tego rodzaju „imprezy” nie graniczą już z nieuszanowaniem miejsca świętego i czy w ogóle winny być dopuszczane w kościołach w kontekście obrzędów zakończenia mszy świętej? Jeżeli już, to w sali parafialnej lub zakrystii po zakończeniu liturgii¹¹.

7. WYSTRZEGAĆ SIĘ NADMIERNYCH PODZIĘKOWAŃ

Kierujemy się zasadą: „Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam” (Ps 115). Ojciec Święty w odpowiedzi na jubileuszowe życzenia stwierdził: „Słudzy nieużyteczni jesteśmy” (por. Łk 17, 10). My zaś po złożeniu uwielbienia Bogu uprawiamy własne czy wzajemne samouwielbienie. Hołdujemy zwyczajowi składania niekończących się podziękowań hierarchom różnych stopni za uświetnienie uroczystości (wyrażenie, które powinno być wykreślone z kościelnego języka, bo tchnie triumfalizmem); księżom za to, że się wspólnie modlili (to ich święty obowiązek i zaszczyt); organistów za to, że grał; kościelnemu za to, że zapalił i zgasił świece; dzieciom za sypanie kwiatków Panu Jezusowi. Wszyscy już tu na ziemi odbierają swoją wątpliwą jakością zapłatę. Trzeba nam dziękować Panu Bogu za to, że nas stworzył i powołał, abyśmy stali przed Nim i Jemu służyli. Tylko od Niego możemy oczekiwać nagrody, jeśli służyliśmy godnie i wiernie, nie dla uznania i poklasku. Trzeba dokonać nowego „oczyszczenia” naszych świątyń! Konieczny jest nowy bicz ze sznurów i święty gniew! (por. J 2, 15)¹².

8. ZACHOWAĆ POPRAWNĄ FORMUŁĘ ROZESŁANIA

Pragnę jeszcze zaakcentować zdanie, które wprawdzie znajdowało się w poprzednich wydaniach mszału, ale było nieco zapomniane. Dotyczy ono formuły odesłania wiernych w obrzędach zakończenia: po błogosławieństwie lud zostaje odesłany. Obowiązująca formuła to: „Idźcie w pokoju

¹¹ Zob. S. CZERWIK, *Słudzy Chrystusa – Szafarze Bożych Misteriów...*, dz. cyt., s. 189.

¹² Por. tamże, s. 190.

Chrystusa”, a nie: „Oto Ofiara spełniona”, „aby każdy wrócił do swoich dobrych czynów, wielbiąc i błogosławiąc Boga”¹³.

Msza święta kończy się w kościele, ale trwa nadal w życiu chrześcijan pełnym dobrych czynów uwielbienia Boga, w życiu, w którym rozbrzmiewa echo Eucharystii.

II. Odpowiedzialność duchownych i świeckich za komunię sakramentalną

Słowa konsekracyjne Jezusa: „bierzcie i jedzcie...”, „bierzcie i pijcie...”, wypowiedane we mszy świętej przypominają uczestnikom, że komunია święta jest pokarmem nie tylko od wielkiego święta, ale zawsze, również w zwykłe niedziele i dni roku. Zawsze potrzebujemy tego pokarmu. To przypomnienie jest bardzo ważne dla nas, Polaków. Dlatego pytamy, jaka jest nasza pobożność eucharystyczna. Niestety posiada ona **pewne braki**, którym warto się przypatrzeć. Oto one:

1. MASOWA, WSPÓLNOTOWA I MANIFESTACYJNA ADORACJA¹⁴

Przypomnijmy procesje związane z uroczystością Ciała i Krwi Pańskiej. Ile milionów ludzi bierze udział w procesjach eucharystycznych, czterdziestogodzinnych nabożeństwach, w odwiedzaniu grobów Pańskich itp.? Tej masowej adoracji nie towarzyszy jednak analogiczne, masowe, częste pożywanie Ciała Pańskiego. Jakże często w zwykłe niedziele roku do komunii świętej przystępują tylko delegacje złożone z pobożnych niewiast i dzieci.

2. SKRAJNY INDYWIDUALIZM

Zauważa się często w przyjmowaniu komunii świętej, że liczą się: ja i Jezus Chrystus. Drugi człowiek, brat, siostra przeszkadzają w spotkaniu z Panem. Trzeba się od nich odgradzić, nawet postawą modlitewną, w kątku kościoła z twarzą w dłoniach. Tymczasem komunია święta zawsze winna nas otwierać na brata i Kościół¹⁵.

3. EUCHARYSTIA W SPOSÓB WYSTARCZAJĄCY NIE WERYFIKUJE SIĘ W ŻYCIU

Zauważa się, że komunია święta nie zmienia naszego życia i nie dynamizuje go. Codziennie pożywamy Ciało Pańskie, a mimo to zawsze nosimy te same rogi, robimy te same kanty. Zbliżyliśmy się do ognia, a nie

¹³ *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, 90.

¹⁴ J. KUDASIEWICZ, *Eucharystia pokarmem ludzi utrudzonych w drodze*, [w:] *Święte Triduum Paschalne*, red. S. CZERWIK, H. Witczyk, Kielce 2001, s. 72.

¹⁵ Por. tamże.

rozpalamy się do bieli. „A nasze serca zimne jak lód...”. Zbliżyliśmy się do źródła świętości, a nie stajemy się świętymi. Karmimy się często – niektórzy codziennie – Ciałem Pańskim, a nasze życie chrześcijańskie nadal jest anemiczne. To największy ból ból. Jedną z cech tzw. dewocji, którą się brzydzimy, jest oderwanie uczestnictwa w Eucharystii od pełnego życia chrześcijańskiego.

4. JEDNOSTRONNOŚĆ

Sobór Watykański II przypomniał starą prawdę Kościoła o dwu stołach: słowa Bożego i Ciała Pańskiego. Są to dwa autentyczne źródła duchowości chrześcijańskiej. Przypomina nam o nich liturgia mszy świętej. Jakże często karmiąc się Ciałem Pańskim nie czujemy zapotrzebowania na słowo Boże. Głód Bożego słowa jest oznaką zdrowia duchowego¹⁶.

Taka jest nasza pobożność eucharystyczna. Może trochę z racji pedagogicznych przerysowana. Zapewne w latach posoborowych wiele zmieniło się na lepsze. Jak się ustrzec tych naszych niedoskonałości w podchodzeniu do komunii świętej? Spojrzeć na Eucharystię poprzez słowo Jezusa, w którym wyraża się Jego wola. Trzeba zapytać, jakiej postawy żąda Chrystus, czym winna być komunია święta w naszym życiu według Jego woli?¹⁷

III. Odpowiedzialność duchownych i świeckich za komunię duchową

Ojciec Święty w encyklice poświęconej Eucharystii zaleca praktykować komunię duchową¹⁸. Píše Jan Paweł II: „Warto pielęgnować w duszy stale pragnienie Sakramentu Eucharystii. Tak narodziła się praktyka komunii duchowej, szczęśliwie zakorzeniona od wieków w Kościele i zalecana przez świętych mistrzów życia duchowego”¹⁹.

1. CZYM KOMUNIA DUCHOWA NIE JEST?

Komunia duchowa nie jest prostym, zwykłym ćwiczeniem dewocyjnym, nie jest także dopełnieniem komunii sakramentalnej ani jej namiastką²⁰.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże s. 73.

¹⁸ W okresie odnowy liturgii po Vaticanum II komunია duchowa nie należała do podejmowanych tematów, lecz stała się „zapomnianą rzeczywistością”. Zob. H. R. SCHLETTE, *Kommunikation und Sakrament*, Freiburg 1959, s. 28.

¹⁹ JAN PAWEŁ II, Enc. *Ecclesia de Eucharystia*, nr 34.

²⁰ Por. B. NADOLSKI, *Komunia duchowa*, „Anamnesis” 4 (2004), s. 54.

2. CZYM JEST KOMUNIA DUCHOWA?

Komunia duchowa to łączność człowieka z Jezusem eucharystycznym²¹. Realizuje się przez pragnienie przyjęcia komunii sakramentalnej. Pragnienie to posiada swój fundament w wierze ożywionej przez miłość²². Istotnym elementem komunii duchowej jest pragnienie Eucharystii przynoszącej zbawienie. Jest to pragnienie inspirowane przez miłość, a zarazem jest ono pragnieniem wyraźnym, pełnym świadomości²³. „Ten pokarm bardziej spożywa, kto bardziej kocha, bardziej kochając, więcej i więcej spożywa”²⁴.

Skutki komunii duchowej są tej samej natury, co komunii sakramentalnej (eucharystycznej), a więc pomnożenie łaski uświęcającej, łaski miłości, czystości życia, jedności²⁵.

3. KONIECZNOŚĆ FORMACJI EUCHARYSTYCZNEJ

Istotą formacji eucharystycznej, którą niekiedy nazywa się wychowaniem do służby Eucharystii, jest wysiłek podejmowany przez człowieka wiary we wspólnocie Kościoła i przy jej współudziale, aby zaprawiać się w prowadzeniu życia godnego ucznia Pana i zdobywać doskonałość na miarę pełni Chrystusowej. Ta formacja dotyczy zarówno duchownych, jak i świeckich.

Współcześnie na czoło wysuwa się zagadnienie przyjmowania komunii duchowej przez ludzi, których drogi życiowe poplątały się, szczególnie chodzi o chrześcijan rozwiedzionych²⁶. Istnieje tu problem przeszkody łączności z Chrystusem eucharystycznym, która zależy od człowieka. Stajemy tu w obliczu tajemnicy związków człowieka z Bogiem²⁷. Eucharystia wychowuje nas do życia dla drugich.

Podsumowanie

1. Z powyższego studium wynika, iż **nasza polska pobożność eucharystyczna jest zagrożona**, zarówno ze strony duchownych, jak i świeckich. Stąd wydaje się, iż najpilniejszym zadaniem jest formacja biblijna i liturgiczna ludu Bożego, pasterzy i wiernych²⁸, zwłaszcza na płaszczyźnie eucharystycznej.

²¹ Por. tamże, s. 57.

²² Por. tamże.

²³ Por. L. de BAZELAIRE, *Communion spirituelle*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, Paris 1932, s. 1294-1300.

²⁴ WILHELM Z SAINT THIERRY, *De corpore et sanguine Domini*, [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, accurate J.-P. Migne, t. 180, 352-353.

²⁵ Por. B. NADOLSKI, *Komunia duchowa*, dz. cyt., s. 58.

²⁶ Tamże, s. 59.

²⁷ Tamże.

²⁸ JAN PAWEŁ II, List apost. *Vicesimus quintus annus*, 15.

2. Pilnym zadaniem wydaje się również **posłuszeństwo normom liturgicznym**. Winno być ono na nowo odkryte i docenione jako odbicie i świadectwo Kościoła. Kapłan, który wiernie sprawuje mszę świętą według norm liturgicznych, oraz wspólnota, która się do nich dostosowuje, ukazują w sposób dyskretny, lecz wymowny swą miłość do Kościoła²⁹.

3. Za sprawowanie mszy świętej w głównej mierze jest **odpowiedzialny kapłan**. Kapłaństwo służebne, hierarchiczne jest – jak podkreśla Jan Paweł II – „z Niej” i „dla Niej”. „Jesteśmy też za nią (Eucharystię) – pisze papież – w sposób szczególnie odpowiedzialni – zarówno każdy kapłan wśród swojej wspólnoty, jak też każdy biskup na zasadzie troski o wszystkie wspólnoty sobie powierzone”³⁰.

4. Tę troskę o **pobożny udział wiernych w liturgii mszalnej**, a zwłaszcza o **przyjmowanie komunii sakramentalnej i duchowej** bardzo mocno akcentował soborowy *Dekret o postudze i życiu kapłanów*, przypominając, iż „w Najświętszej Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez Ciałło swoje ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom”³¹.

Sandomierz, Lublin

KS. ZDZISŁAW JANIEC

Riasunto

È minacciata la devozione eucaristica da parte dei sacerdoti e dei laici?

L'autore dell'articolo indica certe mancanze nell'atteggiamento, sia dei sacerdoti che dei laici, di fronte al sacramento dell'Eucaristia. L'antidoto contro questa situazione, lo vede in una migliore formazione biblica e liturgica di tutto il popolo di Dio, nell'obbedienza alle norme liturgiche e in una più spessa e profonda partecipazione alla Comunione sacramentale e spirituale, che contiene tutto il bene della Chiesa, cioè il Cristo stesso. I responsabili della giusta devozione eucaristica sono soprattutto i ministri dell'Eucaristia, che devono cercare di celebrare la liturgia della Santa Messa in modo appropriato ed educare così tutti al debito rispetto verso questo grande mistero salvifico.

²⁹ JAN PAWEŁ II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 52.

³⁰ JAN PAWEŁ II, *List o tajemnicy i kulcie Eucharystii*, 2, [w:], „To czyńcie na moją pamiątkę”. *Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987, s. 243.

³¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekr. *Presbyterorum ordinis*, 5.

POLECAMY

ks. Marian Szablewski CR

MSZA BEZ LUDU Znak jedności czy podziału?

ROZWÓJ HISTORYCZNO-TEOLOGICZNY

Kraków 2004

240 stron · format 145×205 mm · oprawa miękka · cena **20 zł**

Praca ks. dra Mariana Szablewskiego CR poświęcona jest zagadnieniu nadmiernego podziału wspólnoty eucharystycznej na liczne celebracje liturgiczne, czego ostateczną formą było mnożenie mszy bez ludu. Jest ona owocem jego żmudnych badań historycznych, jak też wieloaspektowej refleksji teologicznej. Rozprawa stanowi rzetelną pracę naukową, która wypełnia lukę w bibliografii polskiej i będzie cennym ubogaceniem literatury liturgicznej o dużym znaczeniu ekumenicznym, tym bardziej, że książka ukazała się także w języku angielskim.

Zamówienia

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

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

ks. Robert Kaczorowski

Kardynała Ratzingera teoria sztuki i muzyki biblijnej

Józef Ratzinger, największy teolog wśród kardynałów i najwybitniejszy kardynał wśród teologów¹, prefekt watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary, należy do ścisłej czołówki chrześcijańskich teologów XX wieku. W swoich pracach badawczych zajmuje się teologią dogmatyczną i fundamentalną. Wiele dzieł poświęcił tajemnicy Kościoła. Tematem jego działalności naukowej jest także osoba Jezusa Chrystusa. Ratzinger jest zwolennikiem oryginalnej chrystologii sensu, w której zawarta jest teza, że Jezus Chrystus jest wtopiony w całą historię świata i ludzkości, nadając jej nowy sens. Jest autorem ponad 60 książek oraz kilkuset artykułów opublikowanych w międzynarodowych czasopismach teologicznych i dziełach zbiorowych².

Wśród wielu prac Ratzingera znajduje się także książka zatytułowana *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*³, która zawiera szereg jego prelekcji dotyczących relacji między liturgią i muzyką kościelną ukazanych z teologicznego punktu widzenia. Poprzez solidne studium autor, krok po kroku, coraz wyraźniej uświadomił sobie, że tak naprawdę jego refleksja dotyka samej istoty liturgii⁴. W taki więc sposób

¹ Słowa ks. prof. dra hab. Ignacego Deca, rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, wypowiedziane 27 października 2000 roku w związku z nadaniem kard. Ratzingerowi godności doktora honoris causa, zob. *Doktorat honoris causa na PWT*, „Pryzmat” 11 (2000) nr 136, s. 27-28.

² Por. tamże.

³ Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1995. Polskie tłumaczenie książki: *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1999. Wersja anglojęzyczna: *A New Song for the Lord: Faith in Christ and Liturgy Today*, translated by Martha M. Matesich, The Crossroad Publishing Company, New York 1997.

⁴ Na temat związku muzyki z liturgią, zob. J. RATZINGER, *Von der Liturgie zur Christologie*, [w:] *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von R. Guardini*, red. J. Ratzinger, Düsseldorf 1985, s. 121-144; R. GUARDINI, *Liturgische Bildung. Versuche*, Rotenfels 1923; tenże, *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966. „Natural religious instinct urges man to honour God by means of music as well as by the other arts, and to heighten his religious exaltation by joyous singing” (<http://www.piney.com/MuCathEccl.html>); M. MILLER, *Cardinal Ratzinger on liturgical music. „Sing Artistically for God”: Biblical Directives for Church Music*: „Since church music is faith that has become a form of culture, it necessarily shares

teksty dotyczące relacji: liturgia – muzyka kościelna stały się rozważaniami o istocie chrześcijańskiej służby Bożej.

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie biblijnego kontekstu teorii sztuki i muzyki w ujęciu Józefa Ratzingera. Aby ów cel osiągnąć, podjęte zostaną następujące kroki: analiza semantyczna Ps 47, 8 i ewolucja hebrajskiego słowa *maskil* w greckie *psalate*, omówienie biblijnego imperatywu, teorii sztuki oraz struktury opowiadania o stworzeniu świata (Rdz) i budowie świętego przybytku (Wj). Natomiast zakończenie ukaze aktualność biblijnej teorii sztuki w czasach współczesnych.

Psalate synetos oraz *psallite sapienter* czyli Ps 47, 8

W świecie biblijnym Księga Psalmów jawi się jako swoisty śpiewnik, który zrodził się nie tylko z praktyki liturgicznego śpiewu i muzykowania. Psalterz zawiera bowiem także elementy teorii muzyki powstałej w wierze i dla wiary. W ten sposób stanowi on swoisty pomost między Prawem a Prorokami. I choć wyrósł z potrzeby kultu świątynnego, z Prawa, to jednak przyswajając je poprzez modlitwę i śpiew, coraz bardziej odsłaniał jego profetyczne centrum, wyprowadzał poza rytuał i jego przepisy ku „ofierze wysławiania”, ku „ofierze słownej” – jak pisze autor – którą człowiek otwiera się na Logos i w ten sposób wraz z Nim staje się adoracją⁵.

W punkcie wyjścia Ratzinger ukazuje biblijny werset, do którego często powraca się w teologicznej refleksji nad podstawami i rozwojem muzyki kościelnej, gdyż oddaje on podstawowe ukierunkowanie Księgi Psalmów. Chodzi o Ps 47, 8.

Grecki przekład Biblii Septuaginta słowa te tłumaczy przez *psalate synetos*, czyli śpiewajcie w sposób zrozumiały; śpiewajcie rozumnie, a więc tak, abyście sami rozumieli oraz aby to było zrozumiałe; śpiewajcie z ducha i dla ducha; śpiewajcie w sposób godny ducha i zgodny z duchem, zdyscyplinowanie i czysto. Natomiast św. Hieronim pisze: *psallite sapienter*. Według niego śpiew psalmów

in the current problematic nature of the relationship between Church and culture” (<http://www.ignatius.com/magazines/hprweb/miller07-2000.htm>).

⁵ Por. M. MILLER, *Cardinal Ratzinger on liturgical music*. „*Sing Artistically for God*”: *Biblical Directives for Church Music*: „The Bible contains its own hymnal: the Psalter, born from the practice of singing and playing musical instruments during worship. Furthermore this practical tradition contains essential elements of a theory of music in faith and for faith. Within the Old Testament, the Psalter is like a bridge between the Law and the Prophets; it also serves as a bridge connecting the two Testaments. From the earliest days of the Church, the psalms are prayed and sung as hymns to Christ, the Son of David the psalmist. Christ himself thus becomes the choir director who teaches us the new song and gives the Church the tone and the way in which she can praise God appropriately and blend into the heavenly liturgy” (<http://www.ignatius.com/magazines/hprweb/miller07-2000.htm>).

powinien mieć w sobie coś z istoty mądrości. *Sapientia* rozumiana była jako zachowanie człowieka oznaczające jednocześnie integralność całej osoby we wszystkich wymiarach jego egzystencji. W takim sensie – uważa Ratzinger – istnieje pokrewieństwo między mądrością i muzyką. W muzyce bowiem ujawnia się integracja człowieczeństwa i jedność z odwiecznym Logosem.

W podobnym kontekście (Ps 33, 3) wyrażenia „śpiewać dobrze” (*bene cantare*) używa Wulgata. Św. Augustyn słowa te interpretował w duchu *ars musicae* i pewnie dlatego w świadomości Kościoła pojawił się z czasem postulat, aby muzyczny wyraz oddawanej Bogu czci odznaczał się zawsze wysokim poziomem artystycznym.

Wśród współczesnych przekładów na uwagę zasługuje m.in. *Einheit-sübersetzung*⁶, który interesujący nas werset przetłumaczył następująco: „śpiewajcie pieśń psalmiczną” (*Psalmenlied*). Inne przekłady (np. Bubera czy Rosenzweiga) podają: „grajcie w sposób pełen natchnienia” wskazując na artystyczną inspirację, z której winna wynikać pieśń. Natomiast A. Deissler słowo *Psalmenlied* tłumaczy jako „pieśń kunsztowną, piękną” (*kunstvolles Lied*)⁷. Podobne tłumaczenie znajdujemy także u H. J. Krausa: „śpiewajcie pieśń pełną artyzmu” (*Kunstlied*)⁸ oraz w Biblii Jerozolimskiej: „grajcie Bogu, jak tylko potraficie najpiękniej” (*Sonnez pour Dieu de tout votre art*)⁹. Także współczesne polskie tłumaczenia Pisma Świętego hebrajskie słowa Psalmu 47 tłumaczą podobnie: „śpiewajcie Bogu najpiękniejszą pieśń”¹⁰, „śpiewajcie pieśń pochwalną”¹¹, „hymn zaśpiewajcie!”¹²

Powyższe tłumaczenia jasno ukazują całe spektrum znaczeniowe, jakie kryje się w hebrajskim słowie *maskil*.

Ewolucja hebrajskiego słowa *maskil* w greckie *psalate* (śpiewajcie)

W swojej refleksji kardynał Ratzinger zwraca uwagę, że zanim hebrajskie słowo *zamir* stało się greckim *psalate*, po drodze miała miejsce kulturowa i duchowa ewolucja, która zdeterminowała całą późniejszą historię. Już sam wybór hebrajskiego *maskil* wskazuje na decyzję o znaczeniu kulturowym akcentującą specyfikę Izraela w dziejach religijnych Bliskiego Wschodu.

⁶ Jest to jednolite dla niemieckiego obszaru językowego tłumaczenie Biblii wydane w 1979 roku.

⁷ A. DEISSLER, *Die Psalmen*, Düsseldorf 1964, s. 192.

⁸ H. J. KRAUS, *Psalmen I*, Neukirchen 1960, s. 348.

⁹ *La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris 1955.

¹⁰ *Biblia Poznańska*, Poznań 1984.

¹¹ *Księga Psalmów*, t. C. Miłosz, Paryż 1981.

¹² *Biblia Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1989.

Słowo *zamid* wywodzi się z rdzenia wspólnego dla wszystkich języków starożytnego Wschodu i oznacza śpiew z towarzyszeniem instrumentu lub *a cappella*. Był to zazwyczaj śpiew artykułowany, odniesiony do tekstu, z reguły z towarzyszeniem instrumentu, zawsze jednak przyporządkowany pewnej określonej wypowiedzi treściowej¹³. *Zamid* wskazuje na muzykę związaną z Logosem, która przyjmuje otrzymywane słowo albo słowne wydarzenie i odpowiada na nie pochwałą, prośbą, podzięką lub skargą.

Natomiast Septuaginta wybrała słowo *psallein*, które dla Greka oznaczało tyle, co „dotykać, potrącać struny, przebiegać palcami, zwłaszcza przy grze na instrumencie strunowym” i w ogóle grać na instrumencie strunowym; treść słowa *psallein* nigdy jednak nie wskazywała na śpiew, słowo to nie znaczyło: „śpiewać”. Mimo tego Biblia grecka nadała greckiemu słowu *psallein* nowy sens i tym samym zainicjowała zwrot kulturowy. Podczas gdy wcześniej greckie słowo *psalmos* oznaczało instrument strunowy, teraz oznacza ono natchnione wiarą śpiewy Izraela. Odpowiednio do tego czasownik otrzymuje znaczenie „śpiewać”, jednakże w całym nowym znaczeniu, w kulturowo i religijnie określonym sensie: śpiewać w taki sposób, w jaki Izrael śpiewa swojemu Bogu. W takim znaczeniu – uważa Ratzinger – słowo *psallein* jest neologizmem, przy pomocy którego Biblia wprowadza w grecki świat nowe zjawisko. Mianowicie oznacza ono śpiew, jaki w tradycji modlitewnej Izraela znalazł swoją wyraźnie określoną postać muzyczną: „ponieważ liczba zgłosek w wersji nie była ściśle określona, nie chodzi tu o śpiew ze szczegółowo skomponowaną melodią, lecz o... recytatyw, który zapewne tylko na początku i na końcu wersów pozwalał na ruchy tonów tworzące melodię”¹⁴.

Znaczenie biblijnego imperatywu

Tryb rozkazujący jest formą, która przewija się przez całe Pismo Święte; występuje także w Księdze Psalmów, w omawianym fragmencie Ps 47, 8.

¹³ Por. C. BARTH, *zmr*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart 1977, s. 603-612: „Zamid (czasownik akkadyjski, z którego słowo to się wywodzi) nie oznacza w żadnym razie muzyki instrumentalnej bez artykułowanego śpiewu. W języku akkadyjskim oba znaczenia: *śpiewać* i *grać*, są tak ściśle ze sobą związane, że trafniej byłoby mówić o dwóch aspektach jednego znaczenia: jedna czynność ma charakter zarazem *wokalny* i *instrumentalny* [...]. W długim szeregu słów wyrażających hymniczne uwielbienie *zmr* zajmuje w tym sensie środkową pozycję, że łączy w sobie artykułowany, mówiący w zrozumiałych słowach, i nieartykułowany, wyrażający się w okrzykach i dziwnym zachowaniu, sposób uwielbienia. Wysławianie artykułowane uzyskuje przez to rozmach, którego samo z siebie nie posiada, a nieartykułowane – jasność, której mu zazwyczaj brak”.

¹⁴ M. HENGEL, *Das Christuslied im frühesten Gottesdienst*, [w:] *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, im Auftrag des Schülerkreises hrsg. von Walter Baier [i in.], St. Ottilien 1987, s. 388.

Dla Ratzingera biblijny imperatyw jawi się jako konkretna forma wezwania do uwielbiana i czci Boga, która ukazana została jako najgłębsze powołanie osoby ludzkiej. Jednakże samo mówienie, milczenie lub też konkretny czyn już nie wystarczają. Gdy człowiek odpowiada objawiającemu się Bogu, ma uwzględnić także wyraz muzyczny. Oznacza to ów całościowy sposób wyrażania przez człowieka wszystkich swoich uczuć, jaki dokonuje się właśnie poprzez muzykę i śpiew. Jest to konieczne, gdyż także i Bóg zawsze zwraca się do człowieka uwzględniając wszystkie aspekty jego *psyche* i jego istnienia.

Słowo *psallein* obejmuje szerszą treść niż jego współczesny odpowiednik „śpiewać”; nie wymaga bezwzględnie towarzyszenia instrumentalnego, jednakże poprzez swoje pochodzenie wskazuje na instrumenty, w których jednak jest obecny i dźwięczy głos całego stworzenia. Biblijna adaptacja tego słowa zwraca obecnie uwagę na śpiew, czyli na muzykowanie połączone ze słowem¹⁵.

Opócz tego muzyczny imperatyw, z jakim spotykamy się w Piśmie Świętym, wskazuje także na swoisty środek wyrazu, jaki wytworzyła wiara biblijna. Ratzinger uświadamia, że decyzja wiary jest decyzją kulturową, gdyż zawsze ma istotny wpływ na człowieka: kształtuje go, tworzy kulturę i jest zdolna do spotkania z innymi współczesnymi kulturami. Zdolność ta znajduje swój wyraz w powracającym jak refren imperatywie: „śpiewajcie Panu pieśń nową”¹⁶.

Zbawcze doświadczenia dokonują się ciągle na nowo i dlatego wymagają głoszenia Bożego „dzisiaj”. Być wiecznym – dla Ratzingera – nie oznacza nic innego, jak być obecnym w każdym czasie i wyprzedzać każdy czas. Stara pieśń stała się teraz nową i winna być jako taka ciągle na nowo śpiewana.

W taki też sposób wezwanie, aby śpiewać Panu nową pieśń, rozumieli pierwsi chrześcijanie, którzy upatrywali w nim potrzebę przejścia ze Starego do Nowego Przymierza, do chrystologicznej transpozycji psalmów – jak pisze Ratzinger¹⁷. „Nowa pieśń” ogłasza całemu światu nowy czyn Boga oraz sławi Chrystusa: Jego śmierć i zmartwychwstanie¹⁸.

¹⁵ Por. H. GESE, *Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel*, [w:] tenże, *Vom Sinai zum Zion*, München 1984, s. 147-158.

¹⁶ Por. M. MILLER, *Cardinal Ratzinger on liturgical music. „Sing Artistically for God”. Biblical Directives for Church Music*: „The faith decision as such entails a cultural decision (...). Faith itself creates culture and does not just carry it along like a piece of clothing (...). This cultural given (...) is capable of encountering other contemporary cultures (...). This ability to exchange and flourish also finds its expression in the ever-recurring imperative, *Sing to the Lord a new song*” (<http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Homiletic/2000-07/miller.html>).

¹⁷ „To the early Church the psalm appeared as a gift of the Spirit. The epistles also give evidence of exalted Christological hymns newly composed in Greek. By the second century, however, as a precaution after the musical innovations of the Gnostic sect, the Church reduced liturgical music to the Psalter. The theology of the Psalter sufficed and set the standard in terms of content, but also the way of making music specified by the Psalter became the musical model of emerging Christendom” (tamże).

Natomiast semantyka drugiego członu z Ps 47, 8 zawarta jest pomiędzy dwoma użytymi w przekładach słowami: *sapienter* oraz *cum arte*¹⁹. Ewolucja słowa *sapienter* przypomina proces, jaki pokonać musiał czasownik *psallere* w greckim przekładzie Starego Testamentu. A zatem mówiąc o śpiewie „mądrościowym” równocześnie wskazuje się na sztukę związaną ze słowem, którym jest sam Bóg, odwieczny Logos. Śpiewać mądrze znaczy tyle, co uprawiać muzykę w duchu Logosu. Bogu bowiem, który od samego początku jest nadającym sens Słowem, odpowiada sztuka, nad którą prymat sprawuje Logos tworząc symfonię stworzenia.

Zaś termin *cum arte* zwraca uwagę na to, że spotkanie z Bogiem stanowi wyzwanie dla najwyższych zdolności człowieka. Ma to miejsce wtedy, gdy w miarę swoich możliwości „wkłada” on w swoją odpowiedź całą godność piękną, czyli wzniosłość rzeczzywistej „sztuki”²⁰.

Biblijna teoria sztuki

Z okazji budowy świętego przybytku Księga Wyjścia przedstawia i rozwija teorię sztuki. Najbardziej istotne są w niej trzy elementy. Po pierwsze: to nie artyści decydują o tym, co może być godne Boga i piękne, gdyż sam człowiek własnym wysiłkiem nie jest zdolny do tego dojść. To Bóg poucza szczegółowo Mojżesza, jak ma wyglądać Jego święty przybytek. A zatem twórczość artystyczna jest jedynie odzwierciedleniem tego, co Bóg ukazuje jako model. Wymaga to wewnętrznego spojrzenia na prawzór, czyli *de facto* przetworzenia Bożej wizji i nadania jej konkretnego, lecz już osobistego kształtu.

Dla Ratzingera twórczość artystyczna w rozumieniu Księgi Wyjścia jest „współpatrzeniem z Bogiem” i uczestnictwem w Jego twórczości; jest

¹⁸ „The Christological interpretation of the psalms is a particularly dramatic example of this capacity for development in what is an irrevocable and fundamental cultural form (...). The New Testament, by both frequent citation and explicit command, takes up the psalm tradition as an integral part of its own teaching and worship. *When you come together, each one has a hymn [Gk: psalmon], a lesson, a revelation, a tongue, or an interpretation. Let all things be done for edification (1 Cor. 14: 26)*” (tamże).

¹⁹ Por. M. MILLER, *Cardinal Ratzinger on liturgical music. „Sing Artistically for God”: Biblical Directives for Church Music*: „The various meanings to be found in the second word of our psalm verse range between the two translations *sapienter* and *cum arte*. Singing in accordance with wisdom implies a word-oriented art, which is not concerned merely with intelligibility but stands under the primacy of logos and makes demands upon our highest moral and spiritual powers” (<http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Homiletic/2000-07/miller.html>).

²⁰ Por. J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981, s. 86-111; F. RAINOLDI, E. COSTA, *Canto e musica*, [w:] D. Sartore, A. M. Triacca, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, s. 198-219.

odślanianiem istniejącego, lecz ukrytego piękna. Owo „współpatrzenie” nie umniejsza bynajmniej godności artysty, lecz przeciwnie – ugruntowuje ją²¹.

Po drugie: do budowy świętego przybytku „Pan powołał imiennie” (por. Wj 35, 30) tych, których sam chciał. A zatem starotestamentalny artysta obdarzony był takim samym powołaniem jak prorok (por. np. Jr 1, 4-10). Artystami nazywano tych, którzy zostali napętnieni duchem Bożym, mądrością umysłu, rozumem do poznania, wiedzą i znajomością wszelkiego rzemiosła (por. Wj 35, 31; 36, 1). I wreszcie trzecim elementem jest wywołanie, aby do pracy nad dziełem budowy świątyni wszystkich artystów „skłaniało ich serce” (por. Wj 36, 2).

Biblia nie odnotowuje, aby zasady, jakimi kierowali się artyści przy wznoszeniu przybytku Boga Jahwe (sztuki plastyczne), obowiązywały jednocześnie muzyków świątynnych²². Jednakże można zastosować tu pewną analogię. Król Dawid, któremu przypisuje się autorstwo Księgi Psalmów i który dał Bogu mieszkanie w Izraelu na świętej górze, jest odnowicielem kultu. To on ukazał bowiem ludowi sposób, w jaki mają godnie wielbić Boga. Tak więc słowa *bene cantare* występujące w Psalterzu jak najbardziej można odnieść do szeroko rozumianej muzyki świątynnej i liturgicznej²³.

Struktura opowiadania o stworzeniu i budowie przybytku

W rozważaniach o teorii sztuki biblijnej Ratzinger zwraca uwagę na interesujące podobieństwo w konstrukcji i redakcji dwóch tekstów. Chodzi mianowicie o paralele między relacją kapłańską o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 1-2, 4a) a budową świętego przybytku (Wj 40, 16-33)²⁴. Siedmiu dniom stworzenia odpowiada siedmiokrotne powtórzenie słów: „jak to Pan nakazał Mojżeszowi” w opisie budowy świątyni. Natomiast tekst Rdz 2, 1nn znajduje swoje echo w Wj 40, 33: „w ten sposób Mojżesz dokonał dzieła”, po czym następuje opis teofanii odpowiadający szabatowi po sześciu dniach stworzenia. Strukturę dwóch interesujących nas tekstów ukazuje poniższa tabela:

²¹ Por. *The sociological challenge vs. true Christian anthropology. The Image of the World and of Human Beings in the Liturgy and Its Expression in Church Music* (<http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Homiletic/2000-07/miller.html>).

²² Pomocą może być praca: P. M. ERNETTI, *Principi filosofici e teologici della Musica*, t. 1, Rzym 1980. Zob. także: C. M. JOHANSSON, *Music and ministry. A biblical counterpoint*, Peabody Massachusetts 1984; G. RAVASI, *Il canto della rana. Musica e teologia nella Bibbia*, Piemme 1990.

²³ Zob. także inne prace J. Ratzingera, np. *Salt of the Earth: The Church at the End of the Millennium (an interview with Peter Seewald)*, San Francisco 1997.

²⁴ Por. całą sekcję traktującą o budowie świętego przybytku: Wj 35-40.

Dzień stworzenia	Rdz 1-2, 4a	Etap budowy świątyni	Wj 40, 16-33
1	1-5: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy	1	19: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
2	6-8: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień drugi	2	21: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
3	9-13: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień trzeci	3	23: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
4	14-19: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień czwarty	4	25: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
5	20-23: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień piąty	5	27: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
6	24-31: i tak upłynął wieczór i poranek – dzień szósty	6	29: jak to Pan nakazał Mojżeszowi
7	2, 1: w ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia oraz wszystkie jej zastępy stworzeń	7	32: jak to Pan nakazał Mojżeszowi 33: w ten sposób Mojżesz dokonał dzieła
dzień święty (szabat)	2, 3: wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając	teofania	34-35: wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napelniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał na nim obłok i chwała Pana wypełniała przybytek

Podobieństwo między tymi dwoma biblijnymi tekstami niewątpliwie świadczy o randze, jaką przypisywano świątyni jerozolimskiej, której budowę (w siedmiu etapach) porównano do symbolicznego opisu stworzenia świata. Tak jak Bóg uczynił doskonale dzieło rąk swoich w ciągu siedmiu dni, tak i Mojżesz – mąż Boży i wybraniec Jahwe – w takim samym czasie uczynił mieszkanie dla Boga Jahwe.

Zakończenie

Choć koncepcja sztuki biblijnej, jaką przedstawia Józef Ratzinger, ma swoją długą historię, to jednak na uwagę zasługuje jej interpretacja: spójność, jasność, precyzja i logika. Autor, wybitny teolog, nie zajmuje się kwestiami *stricte* muzykologicznymi, ale stawia pytania dotyczące punktów stycznych między wiarą a sztuką. Próbuje wyjaśnić, w jaki sposób wiara przygotowuje przestrzeń dla sztuki. Według niego wszystkie źródła zależą od prazródła, którym jest Biblia.

Ukazując teorię sztuki biblijnej Ratzinger jednocześnie patrzy w przyszłość i pragnie odczytywać ją w kontekście czasów współczesnych. Według niego po-

trzebny jest dzisiaj dialog między Kościołem a kulturą, który winien być dwustronny. Tak jak Kościół musi stawiać czoła trudnym problemom, tak też kultura musi ciągle zadawać sobie pytanie o swoją istotę i otworzyć się na ponowne wewnętrzne pojednanie z religią, z którą przez wieki żyła w symbiozie.

Poglądy J. Ratzingera pozostają zbieżne z nauczaniem Jana Pawła II, który w *Liście do artystów* z 4 kwietnia 1999 tak pisze: „Aby głosić orędzie, które powierzył mu Chrystus, Kościół potrzebuje sztuki. Musi bowiem sprawiać, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża, stawała się postrzegalna, a nawet w miarę możliwości pociągająca. Musi zatem wyrażać w zrozumiałych formułach to, co samo w sobie jest niewyraźalne. Otóż sztuka odznacza się sobie tylko właściwą zdolnością ujmowania wybranego aspektu tego orędzia, przekładania go na język barw, kształtów i dźwięków, które wspomagają intuicję człowieka patrzącego lub słuchającego. Czyni to, nie odbierając samemu orędziu wymiaru transcendentnego ani aury tajemnicy. Kościół zatem potrzebuje sztuki. Czy można jednak powiedzieć, że także sztuce potrzebny jest Kościół? Pytanie to może brzmieć prowokacyjnie, ale jeśli je właściwie rozumiemy, okazuje się uprawnione i głęboko uzasadnione. Artysta nieustannie poszukuje ukrytego sensu rzeczy, z wielkim trudem stara się wyrazić rzeczywistość niewysłowioną. Nie sposób zatem nie dostrzec, jak wielkim źródłem natchnienia może być dla niego ta swoista *ojczyzna duszy*, jaką jest religia. Czyż to nie w sferze religii człowiek zadaje najważniejsze pytania osobiste i poszukuje ostatecznych odpowiedzi egzystencjalnych? W rzeczywistości temat religijny należy do najczęściej podejmowanych przez artystów każdej epoki. Kościół zawsze odwoływał się do ich twórczych zdolności, aby wyjaśniać ewangeliczne orędzie i ukazywać jego konkretne zastosowania w życiu chrześcijańskiej wspólnoty. Ta współpraca stała się źródłem wzajemnego ubogacenia duchowego. Ostatecznie przyczyniło się to do lepszego zrozumienia człowieka, jego autentycznego oblicza, jego prawdy. Ujawniła się także szczególna więź między sztuką a chrześcijańskim objawieniem. (...) O ileż uboższa byłaby sztuka, gdyby oddaliła się od niewyczerpanego źródła Ewangelii!”²⁵.

Gdańsk

KS. ROBERT KACZOROWSKI

Summary

Cardinal Ratzinger's theory of the biblical art and music

In our times Joseph Ratzinger is considered as the greatest theologian among cardinals and the most prominent cardinal among theologians. As a professor of theology, but not

²⁵ JAN PAWEŁ II, *List do artystów* (4 kwietnia 1999), 13, AAS 91 (1999), 1168.

only, he wrote many books, e.g. *A New Song for the Lord: Faith in Christ and Liturgy Today*, where he shows relations between liturgy and music of the church. The article by Robert Kaczorowski tells about Ratzinger's biblical context of art and music. The author presents the analysis of Ps 47, 8 and the evolution of Hebrew's word *maskil* to Greek's word *psalate*. Kaczorowski adds that the biblical theory of art and music is still current.

Franciszek Małaczyński OSB

Adwent w życiu dwóch kapłanów

Gdy o. Burkhard Neunheuser OSB, kierownik Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie oraz promotor prac doktorskich kilkunastu Polaków, przeszedł na emeryturę, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie nadała mu doktorat honorowy i zaprosiła na uroczystą promocję. O. Burkhard przyjął zaproszenie i zapowiedział przyjazd z emerytowanym opatem klasztoru Maria Laach o. Adalbertem Kurzeją OSB. Noclegi i komunikację z Krakowem zapewniło opactwo w Tyńcu. Z wielkim zainteresowaniem jechałem na tę uroczystość, która pierwszy raz miała się odbyć w auli Wyższego Seminarium Duchownego. Gdy weszliśmy do auli, od razu było widać, że uroczystość została starannie przygotowana przez sekretarza rektoratu ks. Tadeusza Matrasa. U wejścia leżały programy uroczystości, na sali wyznaczone rzędy ławek dla zaproszonych gości oraz innych uczestników, na podwyższeniu przygotowano miejsce dla rektora akademii i przedstawicieli senatu. Na brzegu estrady stała elegancka, duża tuba zawierająca ozdobnie kaligrafowany dyplom doktora honorowego. Nadchodzących witał ks. Matras i wskazywał właściwe miejsca. Gdy nadszedł czas uroczystości, do sali wkroczył rektor akademii poprzedzany przez dwóch pedeli z uniwersytetu z berłami. Wstępne przemówienie wygłosił kierownik Instytutu Liturgicznego ks. prof. Wacław Świerzawski. Następnie ks. Matras wydobył z tuby tekst dyplomu doktora honorowego i starannie wyprostowany podał członkowi senatu do odczytania. Po odczytaniu dyplomu i owacji zebranych ks. Matras starannie zwinął dyplom i przekazał opatowi Kurzeji. Następnie nowo mianowany doktor wygłosił przygotowany wykład, a po zakończeniu zebrania udano się na mszę świętą do kościoła św. Marka. Nazajutrz w rozmowach wszyscy podkreślali staranne przygotowanie uroczystości i jej gładki przebieg. Obaj Niemcy powtarzali znane w Niemczech powiedzenie: „Jakie przygotowanie, takie świętowanie”. To staranne przygotowanie było dziełem ks. Matrasa, który w następnych latach obronił pracę doktorską i rozpoczął wykłady w akademii. Upłynęły lata.

W sierpniu 2003 roku o. Neunheuser obchodził 75-lecie kapłaństwa i sponosił się na przeżycie 100. rocznicy urodzin, która wypadała 12 grudnia 2003.

Niestety, nadeszły choroby, pobyt w szpitalu i 29 listopada, gdy w liturgii zaczął się adwent, o. Neunheuser w obecności opata zakończył ziemskie życie. Gdy adwent dobiegł końca, 25 grudnia 2003 zakończył życie organizator uroczystości nadania honorowego doktoratu o. Neunheuserowi i długoletni sekretarz redakcji „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” ks. dr Tadeusz Matras.

Ufamy, że obaj kapłani wyszli na spotkanie Zbawiciela ze światłem wiary i miłości i uczestniczą w Jego chwale.

Kraków

FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

GIOVANNI DEIANA, *Levitico. Nuova versione, introduzione e commento [Księga Kapłańska. Nowe tłumaczenie. Wstęp i komentarz]*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2005, 364 s. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 3)

Autorem książki jest filolog, hebraista i profesor Papieskiego Uniwersytetu Urbanańskiego w Rzymie, znany w Polsce z *Wprowadzenia do hebrajszczyzny biblijnej* (Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2001).

Książka składa się z trzech części: wstępu historyczno-literackiego (s. 11-36), komentarza do poszczególnych sekcji Księgi Kapłańskiej (s. 37-295) i trójaspektowego zarysu przesłania teologicznego (teologia Księgi, jej związek z kanonem Pisma Świętego i jej interpretacja; s. 297-315). Pozycję wieńczy mały słownik biblijno-teologiczny, bibliografia i indeksy.

We wprowadzeniu autor przytacza różne opinie uczonych i ocenia je z perspektywy własnych badań cechujących się podejściem historycznym. Wykorzystując osiągnięcia filologii i archeologii, odtwarza tło historyczne. W rezultacie optuje za względnie późną datą powstania Księgi Kapłańskiej – jej ostateczna redakcja dokonała się po roku 400 przed Chr.

Komentarz do poszczególnych sekcji Księgi jest poprzedzony jej przekładem odznaczającym się jasnym i zwięzłym wykorzystaniem środków językowych. Autor, komentując tekst, bierze pod uwagę wiele materiałów epigraficznych i archeologicznych pochodzących ze starożytnego środowiska Bliskiego Wschodu, z Qumran i z literatury greckiej. Szczegółowa analiza mająca miejscami wydźwięk dydaktyczny została napisana przystępnym językiem i urozmaicona trafnymi przykładami, które ułatwiają lekturę i przekonują czytelnika co do słuszności wywodów. Syntetyczne podsumowanie tych wywodów zamieszczono na końcu większych jednostek literackich.

Rzeczowa dyskusja z egzegetami, np. z J. Milgromem (s. 82-84) i z H. H. Grafem von Baudissinem (s. 236-237), świadczy o dużej wiedzy i umiejętnościach autora, który z maestrią posługuje się semicką filologią porównawczą. Rozległość zagadnień wyraża się w bogatej dokumentacji naukowej, widocznej w tekście komentarza, przypisach, bibliografii i ekskursach. Te dodatkowe wyjaśnienia zawierają również najważniejsze informacje co do systemu ofiarniczego w Izraelu (s. 84-87), kapłaństwa w Izraelu i na Bliskim Wschodzie (s. 114-120), czystości i nieczystości (s. 153-159),

ofiary kozła (s. 177-182), tożsamości Azazela (s. 182-185), świętości Boga (s. 232-241), kalendarza biblijnego (s. 255-258), roku jubileuszowego (s. 274-276) i jego korzeni społecznych (s. 276-279). Szczególnie cenny jest opis instytucji ofiar interpretowanych jako moment wspólnotowego zaangażowania i znak Bożego błogosławieństwa oraz przedstawienie zagadnienia świętości, która nie jest postrzegana jako „separacja”, czyli ontologiczny dystans między tym, co nieskończone, a tym, co skończone. Według autora ta interpretacja pojawiła się później, w wyniku semantycznej ewolucji słów wywodzących się ze rdzenia *qdš*. W znaczeniu pierwotnym świętość jest główną cechą Boga, niedostępną i niebezpieczną dla człowieka. Jest ona cechą dynamiczną, którą *Jhwh* przekazuje przedmiotom i ludziom.

Pomijając drobne usterki transliteracyjne i brak konsekwencji wydawcy w zestawieniu wykazu bibliograficznego, książka jest bardzo wartościowym przyczynkiem, który przekonuje, że Księga Kapłańska na przestrzeni wieków niefortunnie znalazła się w izolacji. Z pewnością wzbudzi zainteresowanie przesłaniem płynącym z natchnionych kart trzeciej księgi Biblii.

Rzym

STANISŁAW BAZYLIŃSKI OFMConv.

GEORG FISCHER, *Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung* [Drogi do Biblii. Podręcznik interpretacji], unter Mitarbeit von Boris Repschinski und Andreas Vonach, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000, 195 s.

Autorami recenzowanej pozycji są trzej pracownicy sekcji biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Innsbrucku: dwaj jezuici Georg Fischer i Boris Repschinski oraz Andreas Vonach. Pragną oni w sposób przystępny, ale na poziomie akademickim ukazać zagadnienia rozumienia i wykładu Biblii. Tym samym ich książka *Wege in die Bibel* wpisuje się w żywy ostatnio nurt biblistyki niemieckojęzycznej, którego celem jest popularyzacja naukowej egzegezy, w tym przypadku na najwyższym poziomie.

Omawiana pozycja składa się z czterech części oraz dodatku. Celem pierwszej i drugiej jest ukazanie wielości metod stosowanych w interpretacji tekstu biblijnego. Pierwsza opisuje kolejne kroki badawcze, podczas gdy druga – bogactwo dostępnych metod. Część trzecia przybliża zagadnienia hermeneutyczne. Czwarta zaś zawiera praktyczne wskazania dotyczące lektury Biblii w trzech obszarach zastosowania: studium, pracy duszpasterskiej oraz lektury osobistej.

Od pierwszego kontaktu z omawianą pozycją zwraca uwagę jej przejrzystość, zaś widomym jej przejawem są liczne schematy i rysunki. Niektóre z nich towarzyszą przybliżeniu treści niemal od początku do końca książki. Tak na

przykład szkic kilku kamienic ma pomóc zrozumieć zagadnienia integralności tekstu i jego segmentacji, ale także ilustruje różne elementy metody historyczno-krytycznej. Dzięki pogładowemu przedstawianiu problemów omawiany podręcznik należy do najlepiej napisanych w swojej klasie. Przystojeniu przedstawionego materiału dobrze służy także spójny schemat poszczególnych części wsparty przez system znaków sygnalizujących stałe bloki, takie jak przykłady (zwykle z Wj 3-4 oraz Łk 4, 14-30), zagadnienia do dyskusji i pogłębienia, ćwiczenia oraz proponowana literatura związana z omawianym tematem.

Niezwykle trafne – ze względu na współczesnego czytelnika – jest to, iż autorzy rozpoczynają omawianie lektury Pisma Świętego od strony podmiotowej, sygnalizując m.in. różne uwarunkowania każdego odbioru tekstu (s. 4-5). Po ukazaniu problemów percepcji (s. 6-24) mowa jest o znaczeniu tekstu (s. 25-34). Druga, najobszerniejsza część książki (s. 35-94), omawia różne metody stosowane w egzegezie. Autorzy czynią to w nieco innym porządku niż dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*. Po przedstawieniu „epok” i „szkół” interpretacji Biblii w dziejach Izraela i chrześcijaństwa (s. 36-53) omawiają metodę historyczno-krytyczną (s. 54-65), a następnie – inaczej, niż to określa wspomniany dokument – „nowsze metody i podejścia” („neuere Ansätze der Auslegung”) (s. 66-80). W tej partii znalazły się: analiza narracyjna (s. 67-70), retoryczna (s. 71-73), intertekstualność (s. 73-75), strukturalizm (s. 75-78) oraz – jako nowość – „Analyse im Filmblick” (s. 78-80). Zwraca uwagę fakt, iż model aktantów Algirdasa J. Greimasa został omówiony w paragrafie zatytułowanym „strukturalizm” (s. 76), zaś analiza retoryczna została ograniczona jedynie do tej, która odwołuje się do klasycznej retoryki grecko-rzymskiej.

Interesujące jest przedstawienie wykładu Biblii, który wynika z różnych uwarunkowań i założeń (s. 80-86). Autorzy wskazują wpierrw egzegezę feministyczną i teologii wyzwolenia (s. 80-82), a następnie dwa sposoby interpretacji odwołujące się do psychologii i socjologii (s. 83-86). Kolejny rozdział części drugiej ukazuje różne podejścia do tekstu biblijnego od strony dyscyplin wspierających naukową jego interpretację (s. 87-94). W tej partii pomieszczone zostały: archeologia, historia Izraela i krajów biblijnych, a także numizmatyka i papirologia. Szkoda, że w tym metodologicznym przedstawieniu zabrakło omówienia podejścia z punktu widzenia antropologii kulturowej oraz fundamentalizmu biblijnego.

Część trzecia omawianej pracy poświęcona jest zagadnieniom hermeneutyki biblijnej i retoryki literackiej (s. 95-146). Znalazły się więc w niej takie tematy, jak: tekst jako element komunikacji językowej (s. 96-97), interakcja między tekstem a czytelnikiem (s. 98), proces formowania tekstu jako wybór dostępnych środków (s. 98-99) czy przejście od aktu mowy do tekstu pisanego

i specyfika tego ostatniego, zwłaszcza w kontekście aktu mowy (s. 99-102). Dalsze partie trzeciej części traktują o różnych aspektach tekstu (s. 103-111), o problemie adresatów, rozumienia i interpretacji (s. 112-119). Osobny rozdział trzeciej części omawia zasady wykładu tekstu biblijnego, w tym także zagadnienie kanonu i kanonicznej interpretacji (s. 120-128) oraz roli lektury Biblii dla wiary (s. 128-130) i teologii (s. 130-132). Ostatnia partia trzeciej części przedstawia różne zagadnienia związane z budową tekstu (s. 133-146). Wydaje się, że bardziej logiczne i zgodne z *ratio studiorum* byłoby tę trzecią część umieścić wcześniej, przed omawianiem kolejnych metod i podejść.

Część czwarta pracy trzech autorów związanych z Uniwersytetem w Innsbrucku nosi tytuł *Bibel studieren – Bibel leben* [Studiować Biblię – żyć Biblią] (s. 147-172). W niej też najbardziej dostrzec można doświadczenie pedagogiczne twórców tego opracowania zgromadzone w trakcie gościnnych wykładów czy spotkań w różnych krajach świata. Szczególnie cenne są uwagi dotyczące wykładu, ćwiczeń czy sposobów pogłębiania wiedzy studentów (s. 147-148). Niemniej wartościowe są przykłady zastosowania w duszpasterskim osiągnięć współczesnej biblistyki, czy wskazania odnoszące się do lektury osobistej. Cenne na pewno jest omówienie metod grupowej pracy z Pismem Świętym przyjętych z różnych kręgów (s. 158-162) czy też najczęściej pojawiających się trudności przy lekturze Biblii (s. 162-167). Ostatnia partia części czwartej poświęcona jest „prywatnej pobożności biblijnej”, która wyraża się w praktyce *lectio divina*, medytacji ignacjańskiej, modlitwie Pismem Świętym, lekturze pobożnościowej czy w podróżach do krajów biblijnych (s. 168-172). Jednak pomieszczone w czwartej części zagadnienie zatytułowane *Wege der Aktualisierung* [Drogi aktualizacji] (s. 155-157) faktycznie omawia egzystencjalną lekturę Biblii, nie wspominając o zasadach aktualizacji, zawartych w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*.

Szkoda, że mało wyeksponowane, a bardzo trafne są schematy pomieszczone w dodatku, takie jak zasady opracowywania całych ksiąg biblijnych (s. 177) czy kroki do analizy tekstów narracyjnych (s. 178) albo psalmów (s. 179), czy wreszcie naukowego opracowania tekstu (s. 181). W ostatnim czasie do dobrego tonu należy uwzględnianie w podręcznikach odniesień do programów komputerowych i świata Internetu. Także w omawianej pozycji znaleźć można tego typu treści, choć w formie wykazu jedynie (s. 181).

Porównanie książki trzech autorów z Uniwersytetu w Innsbrucku z innymi, podobnymi opracowaniami metodologicznymi (jak np. klasyczne już Wilhelma Eggera i Klause Bergera) prowadzi do wniosku, iż podręcznik akademicki może być napisany w sposób przystępny, ciekawy i atrakcyjny. Skutkiem ubocznym takiego ujęcia materiału jest jednak to, iż w omawianej pozycji wiele zagadnień zostało jedynie zasygnalizowanych lub ukazanych jednostron-

nie. Ostatecznie, sposób prezentacji treści przyjęty w tym metodologicznym przedstawieniu wart jest co najmniej dyskusji, zaś sama książka tłumaczenia.

Kraków

KS. ROMAN PINDEL

Jesus in neuen Kontexten [*Jezus w nowych kontekstach*], Wolfgang Stegemann, Bruce J. Malina, Gerd Theißen (Hrsg.), Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2002, 288 s.

Intrygujący tytuł, wyśmienici redaktorzy i starannie dobrani autorzy decydują o jakości omawianej książki. Tytułowe „nowe konteksty” to współczesne, nowe podejścia do tekstu biblijnego wychodzące przede wszystkim z socjologii i antropologii kulturowej, ale także z feministycznej interpretacji Biblii i dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Wszystko to w ramach „trzeciej fali” *Jesusforschung*, która też jest określana jako *third quest*. Jezus z Nazaretu jawi się w nowych kontekstach przez to, iż Jego osobę i dzieło bardziej osadza się niż izoluje wobec historycznego społeczeństwa Izraela i świata grecko-rzymskiego ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Redaktorzy omawianej pozycji wykładają w trzech różnych ośrodkach naukowych: Wolfgang Stegemann w Augustana-Hochschule (Neuendettelsau, Niemcy), Bruce J. Malina w Creighton University (Omaha, USA) zaś Gerd Theißen na Uniwersytecie w Heidelbergu. Wszyscy trzej są też znanymi zwolennikami stosowania nowych metod w biblistyce, a nawet już klasycznymi autorami. Stegemann przede wszystkim z racji zastosowania socjologii do rekonstrukcji historycznej sytuacji przedstawionej na kartach Biblii, by wymienić tylko dwie jego pozycje: *Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen*, Göttingen 1991 (FRLANT 152), oraz (wraz z E. W. Stegemannem) *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1997². Malina, drugi z redaktorów omawianej książki, w licznych publikacjach zajmuje się przede wszystkim antropologią kulturową, o czym świadczą już same tytuły jego najważniejszych pozycji: *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981 (wydanie II poprawione 1993); *Christian Origins and Cultural Anthropology. Practical Models for Biblical Interpretation*, Atlanta 1986; *The Social World of Jesus and the Gospels*, London-New York 1996. Theißen, ostatni z nich, w swoich badaniach od dawna odwołuje się do różnych nauk społecznych, by wymienić tylko niektóre z jego prac: *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1978, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia 1978, *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, Edinburgh 1982, oraz *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1993².

Starannie dobrani autorzy zbioru artykułów należą do dwóch kręgów badawczych. Pierwszym jest niemieckojęzyczny *sozialgeschichtlicher Arbeitskreis*, którego członkowie spotykają się w Augustana-Hochschule (w Neuendettelsau), a którego dyskusje koncentrują się wokół zastosowania nauk społecznych do interpretacji Biblii. Drugi ma charakter międzynarodowy, znany jako *Contextgroup*, interesuje się bardziej badaniami kulturowo-antropologicznymi. W tym ostatnim swoje miejsce znaleźli także przedstawiciele (i przedstawicielki) nurtu feministycznego i uczestnicy dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Cały zaś publikowany zbiór artykułów jest pokłosiem wspólnego dla obu kręgów sympozjum, które odbyło się w Tutzing w dniach 25-27 czerwca 1999.

Sympozjum i jego publikacja stały się okazją do metodologicznej dyskusji, jak widać to choćby w dwugłosie znanych przedstawicieli dwóch nurtów współczesnej egzegezy: B. J. Malina, *Sozialwissenschaftliche Methodik in der historischen Jesusforschung*, s. 11-22, oraz E. Schüssler Fiorenza, *Der wirkliche Jesus? – Feministische Anfrage an die sozialwissenschaftliche Jesusforschung*, s. 23-32. Pierwszy z tekstów jest wręcz „szkolny” w najlepszym tego słowa znaczeniu.

J. J. Pilch, odwołując się do swoich wcześniejszych publikacji, rekonstruuje wystąpienie Jezusa w kategoriach szamana, chasyda, cadyka, zaś analizy ewangelijnych chrystofanii proponuje uzupełnić o dane nauk społecznych, m.in. fakt, iż aktualnie ok. 90 proc. współczesnej populacji ma doświadczenie „widzenia” niedawno zmarłych bliskich (s. 41-42).

Problem egzorcyzmowania przez Jezusa podjęty jest w kategoriach wieloznacznego terminu *performance* (C. Strecker), ale także ze względu na jego społeczno-polityczne skutki (S. Guijarro). Uzdrawienie kobiety cierpiącej na upływ krwi doczekało się w omawianej pozycji dwóch ujęć, nie tylko ze względu na różne teksty przyjęte jako przedmiot analizy (Łk 8, 43-48 i Mt 9, 20-22), ale także z racji dwóch poszukiwanych kontekstów. W pierwszym Jezus jako uzdrowiciel ciała fizycznego i społecznego odsuwa kultyczne rozumienie choroby (s. 75-85), w drugim zaś wskazano na socjalne konsekwencje uzdrowienia (s. 86-97).

Szczególnie ważne dla *Jesusforschung*, ale także dla raz po raz podnoszonego problemu, jest przedstawienie przez Theißena politycznego wymiaru wystąpienia Jezusa (s. 112-122). Niemniej ciekawe, zwłaszcza z punktu widzenia społeczeństw i grup społecznych uciskanych, jest badanie słownictwa i socjalnych konsekwencji słów Jezusa na temat rozbójnictwa oraz faktu zaliczenia go, przez ukrzyżowanie, do podobnej grupy (s. 123-134).

Bardzo przekonujące są rezultaty analiz sieci (*Netzwerkanalyse*) danych Ewangelii pod względem najważniejszych relacji osobowych Jezusa oraz jego przemieszczania się na terenie Galilei. Wszystko to stanowi przyczynek

do opisu wystąpienia Jezusa z Nazaretu w kategoriach grupy wędrownych charyzmatyków powiązanych z miejscowymi sympatykami (s. 135-157).

Dla autorów podejmujących studia w zakresie etyki interesujące są przede wszystkim dwa opracowania nt. moralnego nauczania Jezusa: *Die Rolle des Geldes im moralischen Universum des Neuen Testaments* (s. 158-166) oraz *Kontingenz und Kontextualität der moralischen Aussagen Jesu* (s. 167-184). W jednym z opracowań omawianego zbioru przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 25-37) została zinterpretowana z punktu widzenia redukcji konfliktów grupowych (s. 197-211), zaś w następnym ukazano świadomość mesjańską Jezusa w kontekście ówczesnych warstw społecznych (s. 212-223).

W końcowych opracowaniach perspektywa badań poszerza się. W bardzo interesującym studium na temat społecznego zaszeregowania Jezusa i Pawła (s. 230-236) dziwi jednak fakt, że w tak historycznie zorientowanych badaniach przyjmuje się dane Dziejów Apostolskich i listów deuteropawłowych za odnoszące się do historycznego Pawła. Tymczasem o języku Pawła można mówić jedynie w oparciu o listy, które uchodzą za pochodzące od niego. Zupełnie nową perspektywę spojrzenia na Jezusa z Nazaretu ukazują dwa ostatnie opracowania: *Jesu Stellung im Judentum seiner Zeit* (s. 237-245) oraz *Der Jesus der Evangelien und die Chassidim in der rabbinistischen Literatur* (s. 246-254).

Omawiana pozycja zawiera ciekawe rezultaty „trzeciej fali” *Jesusforschung*. Nowe konteksty wynikają z zastosowania metod i osiągnięć literaturoznawstwa oraz nauk społecznych. Nowemu kierunkowi badań daleko jeszcze do wyczerpania swoich możliwości, ale także do sformułowania ostatecznych i akceptowalnych wniosków. Publikacje ukazują, iż mamy raczej do czynienia z etapem formułowania nowych tez, niekiedy rewolucyjnych wobec dotychczas obowiązujących ustaleń, oraz sporów metodologicznych. Tak na przykład podjęta na nowo dyskusja na temat kryterium autentyczności słów przypisanych Jezusowi (w kontekście obowiązujących poglądów Jego środowiska) będzie zapewne kontynuowana, podobnie jak i zagadnienie apokaliptycznego wymiaru Jego wystąpienia i nauczania.

Dla każdego czytelnika, który chciałby zapoznać się z nowymi trendami w biblistyce, omawiana pozycja pomoże zorientować się w stanie badań odwołujących się do nauk społecznych i antropologii kulturowej. Dla egzegetów odwołujących się do innych metod i podejść lektura tej książki będzie na pewno ubogacająca.

KS. MIECZYŚLAW MIKOŁAJCZAK, *Teologia świątyni w dwudziele św. Łukasza. Studium z zakresu historii redakcji*, Lublin 2000, 227 s.

Zagadnienie relacji pomiędzy Starym a Nowym Przymierzem podejmowane było w czasach powstawania Kościoła i dziś także pozostaje ono aktualne. W tej relacji istotną rolę odgrywa kult, jego forma i miejsce. Mieczysław Mikołajczak podejmuje próbę systematycznego opracowania teologii świątyni w dwudziele św. Łukasza. Dotychczasowe opracowania tematyki świątyni obejmowały jedynie poszczególne perykopy Ewangelii lub Dziejów Apostolskich, ich odniesienia do Starego Testamentu bądź też ujmowały tę tematykę w dwudziele z innej niż teologiczna perspektywy.

Przyjmując założenie, iż „bez relacji do Jezusa nie można rozpatrywać żadnego poważnego tematu teologicznego z Łk i z Dz”, Mikołajczak rzetelnie analizuje poszczególne teksty Łukaszowe dotyczące świątyni w odniesieniu do osoby Jezusa i na podstawie tej analizy formułuje teologiczne wnioski. Analizowane teksty umieszczone zostały w trzech blokach (każdy z nich stanowi kolejny rozdział rozprawy) wyznaczonych przez etapy życia Jezusa: dzieciństwo, działalność publiczna, czas popaschalny. Pewnym elementem wykorzystującym i rozwijającym dotychczasowe rozważania jest czwarty rozdział pracy poświęcony charakterystyce nowego kultu związanego z osobą Jezusa oraz roli świątyni w zrozumieniu relacji Izrael-Kościół.

Walorem publikacji jest ukazanie znaczenia i istoty starotestamentalnej świątyni oraz kultu z nią związanego. Taka prezentacja pomaga jaśniej zrozumieć przedstawiane następnie Łukaszowe spojrzenie na omawiany temat. Przejrzystości pracy służy także umieszczanie istotnych tekstów w wyodrębnionych graficznie ramkach. Praca jest uzupełniona streszczeniem w języku niemieckim oraz spisem treści w językach niemieckim i włoskim. Ubogaceniem pracy są także zamieszczone w tekście, jak i w obszernych przypisach wyrażenia greckie.

Temat świątyni pojawia się już na początku Ewangelii. Świątynia jest miejscem ważnych wydarzeń. W świątyni dokonuje się zapowiedź narodzenia Jana Chrzciciela, poprzednika Jezusa. Sam Jezus tu zostaje przedstawiony Bogu jako święty, tu także objawia się jako Boży Syn, tu zostaje wystawiona na próbę Jego relacja do Ojca w trakcie kuszenia. Osoby pojawiające się w świątyni (Symeon i Anna) są reprezentantami ludu oczekującego na Mesjasza. W powyższych wydarzeniach ukazuje się już przemijalność instytucji starotestamentalnych i zastępowanie ich osobą Jezusa, jednak wyraźnie zostaje to powiedziane w czasie publicznej działalności Jezusa oraz w wydarzeniach paschalnych i popaschalnych. Jezus wprowadzie zmierza do świątyni i tu podejmuje swoją działalność, jednak świątynia jest dla Niego tylko miejscem, w którym objawia się jako Król, ogłasza świątynię domem modlitwy, a także

miejszem swojego nauczania. Nauczanie Jezusa spotyka się z przyjęciem przez lud i z odrzuceniem przez przywódców ludu. W zamiarze zabicia Jezusa została podkreślona rola arcykapłanów związanych instytucjonalnie ze świątynią i pozostających pod ich wpływem uczonych w Piśmie. Odrzucenie Jezusa, Jego dzieła zbawienia stało się bezpośrednim powodem unicestwienia instytucji świątyni. W okresie popaschalnym świątynia traktowana jest jako miejsce modlitwy, głoszenia Jezusa i objawiania Jego cudotwórczej mocy. Wyraźne jest jednak ukazanie przemijalności tejże instytucji, a także ukazanie braku zrozumienia wśród wielu Żydów dla jej przygotowawczej i tymczasowej roli.

Praca Mieczysława Mikołajczaka stanowi przyczynek do rozumienia historii zbawienia, a w niej roli instytucji świątyni i związanego z nią kultu.

Płock

KS. ANDRZEJ MACIEJEWSKI

ALAN R. KERR, *The temple of Jesus' body. The temple theme in the Gospel of John* [Świątynia Ciała Jezusa. Temat świątyni w Ewangelii Jana], Sheffield 2002, XII + 416 s. (Journal for the study of the New Testament. Supplement series, 220)

Ewangelia według świętego Jana zawiera liczne odniesienia do tematu świątyni. Autor publikacji podejmuje próbę systematycznego przedstawienia tego tematu, opracowując literacko-krytycznie oraz egzegetycznie poszczególne teksty Ewangelii.

Punktem wyjścia rozważań (tej części poświęcony został pierwszy rozdział książki) jest autorstwo, datacja oraz czytelnik domyślny Ewangelii. Wyniki badań wskazują na możliwość powiązania autora Ewangelii ze środowiskiem kapłańskim, co wpływa na podejmowane przez niego tematy (świątynia, jej instytucje). Czas powstania Ewangelii także ma wpływ na podejmowaną przez nią tematykę. Po zburzeniu świątyni jerozolimskiej aktualne stały się pytania o kult i o jego formę. Przedstawienie różnych żydowskich prób odpowiedzi na te pytania zawarte jest w drugim rozdziale publikacji.

Kolejne rozdziały poświęcone są odpowiedzi na powyższe pytania, zawartej w Ewangelii według świętego Jana. Odpowiedzi tej A. R. Kerr szuka poprzez analizę poszczególnych, wybranych fragmentów Ewangelii. Analiza rozpoczyna się od J 2, 13-22 – jako fragmentu, w którym temat świątyni występuje w sposób oczywisty. Wiersz 21 tego rozdziału stanowi dla Kerra swego rodzaju „soczewkę” do rozpatrywania pozostałych Janowych odniesień do świątyni. Badany w tym świetle tekst Prologu (czwarty rozdział publikacji) ma wskazywać na Jezusa jako nowy namiot spotkania z Bogiem, jako wypełnienie

Tory oraz na nowy sposób stawania się dziećmi Boga – nie poprzez instytucje Starego Przymierza, lecz przez przyjęcie wcielonego Słowa.

Kolejnym fragmentem, który staje w centrum zainteresowania, jest J 1, 51, który według Kerra, polemizującego w tym miejscu z innymi egzegietami, nie zawiera odniesień do świątyni jerozolimskiej. Nowy kult i jego miejsce są zagadnieniami podjętymi w analizie rozdziału czwartego Ewangelii (szósty rozdział publikacji). Kerr wskazuje, że obraz żywej wody może odnosić się do Ducha Świętego, który uwielbia Jezusa i świadczy o Nim, a także może odwoływać się do nowej Tory – objawiającego Słowa, które stało się ciałem i które jest prawdą. Takie odniesienia wskazują na powiązanie nowego kultu, kultu Ojca „w Duchu i w prawdzie”, z osobą Jezusa.

W siódmym rozdziale swej książki Kerr zwraca uwagę na czyny i słowa Jezusa podczas świąt żydowskich: oczyszczenie świątyni w czasie, gdy zbliżała się Pascha (2, 13); własny czas Jezusa w związku ze Świętem Namiotów (7, 6); temat poświęcenia przez Ojca podjęty w trakcie święta Poświęcenia Świątyni (10, 36); dzieło Ojca podejmowane przez Jezusa w szabat (5, 17; 9, 3, 14). Jezus staje się wypełnieniem świąt: Paschy – stając się prawdziwym Barankiem paschalnym; Namiotów – jako światło (7, 37-39 z odniesieniem do Ez 37, 1-12; 19, 34 i 8, 12); Poświęcenia świątyni – jako poświęcony przez Ojca (10, 36); szabatu – przez dzieło Bożego zbawienia realizowane poprzez Jezusa i następnie Jego uczniów.

Rozdział ósmy poświęcony został zbadaniu związków ze świątynią w rozdziale 13 i 14 Ewangelii. W świetle wypowiedzi J 14, 2-3 Jezus widziany jest jako nowa świątynia, jako „dom Ojca”. Natomiast zgromadzenie uczniów na ostatniej wieczerzy, jak również umycie im nóg, by mieli z Nim udział (13, 8), widziane jest jako przygotowanie do wejścia do nowej świątyni.

Analiza modlitwy arcykapłańskiej Jezusa (rozdział dziewiąty książki) wskazuje na odniesienia do czynności arcykapłana w świątyni jerozolimskiej. Jezus jako arcykapłan modli się za lud i składa sam siebie na ofiarę za niego.

Praca A. R. Kerra stanowi, oprócz wydanej w roku 2001 publikacji Mary L. Coloe, *God dwells with us. Temple symbolism in the Fourth Gospel*, cenną próbę systematycznego opracowania tematyki świątyni w Ewangelii według świętego Jana. W poszukiwaniu zrozumienia poszczególnych odniesień do tematu świątyni Kerr podaje wiele nowych argumentów, czasami jednak wyniki tej pracy mogą budzić wątpliwości (np. podana powyżej interpretacja 13, 8 czy też konstrukcja powiązań poszczególnych odniesień znaczeniowych obrazu wody żywej 4, 10).

Wartość pracy podkreślają szerokie przypisy, wskazujące na znajomość literatury, liczne odniesienia do Starego Testamentu, użycie tekstów oryginalnych. Znajomość podejmowanego zagadnienia widoczna jest także

w dyskusji z innymi egzegetami nt. oceny, czy dany fragment Ewangelii zawiera odniesienie do tematyki świątyni (1, 51).

Autor omawianej publikacji nie rości sobie prawa do uznania swojej pracy jako wyczerpującego ujęcia tematu. Wskazuje także na możliwe odniesienia do tematu świątyni w innych fragmentach Janowej Ewangelii, co może stanowić punkt wyjścia do dalszych badań nad przedstawionym zagadnieniem.

Płock

KS. ANDRZEJ MACIEJEWSKI

ks. Wojciech Niedźwiecki

Wybrana bibliografia nt. ruchu liturgicznego

- ADRIANOPOLI L., *La rinascita liturgica contemporanea*, Milano 1934.
- ADRIOVALDO DA SILVA J., *O Movimento Litúrgico no Brasil. Estudo histórico*, Petropolis 1983.
- ANGELINI G., *Il movimento liturgico: rilettura critica di istanze, orientamenti e problemi*, [w:] *Riforma liturgica: tra passato e futuro (Atti della XIII Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Cassano Murge, 27-31 agosto 1984)*, Casale Monferrato 1985, s. 11-29.
- AUBERT R., *A propos de la chaire Dom Lambert Beauduin*, „Revue théologique de Louvain” 1 (1970), s. 76-88.
- AUGÉ M., *Movimento liturgico, riforma liturgica, rinnovamento liturgico*, „Ecclesia Orans” 6 (1989), s. 301-322.
- BAUMAGARTNER A., *Die Auswirkungen der Liturgischen Bewegung auf Kirche und Katholizismus*, [w:] *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800* (red. A. Rauscher), Paderborn 1986, s. 121-136.
- BECKLERS K. F., *The Unread Vision: The liturgical Movement in the United States of America: 1926-1955*, Collegeville 1955.
- BEKKUM VAN W., *Il rinnovamento liturgico al servizio delle missioni*, [w:] *La restaurazione liturgica nell'opera di Pio XII (Atti del primo Congresso internazionale di Liturgia pastorale, Assisi-Roma 18-22 settembre 1956)*, Genova 1957, s. 119-137.
- BENDISCIOLI M., *L'Ora della liturgia. Romano Guardini e il movimento liturgico in Germania*, [w:] *Miscellanea C. Figini*, Venegono 1964, s. 389-506 (Hildephonsiana, 6).
- BERGER T., *The Classical Liturgical Movement in Germany and Austria: Moved by Women?*, „Worship” 66 (1992), s. 234-236.
- BERNAREGGI A., *Il movimento liturgico in Italia*, „Ambrosius” 6 (1930), s. 162-174.
- BIERIZ K. H., *Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus*, [w:] *Liturgiereformen* (red. M. Klöckener, B. Kranemann), t. 2, Münster 2002, s. 711-750.
- BIFFI I., *La liturgia preghiera della Chiesa nel pensiero e nella pastorale del card. I. Schuster*, „Ambrosius” 55 (1979), s. 253-291.
- BOGLER T., *Liturgische Erneuerung in aller Welt*, Maria Laach 1950.
- BOGLER T., *Die liturgische Erneuerung seit dem Erscheinen von „Mediator Dei”*, „Liturgisches Jahrbuch” 1 (1951), s. 15-31.

- BOGLER T., *Liturgische Erneuerung im Heiligen Jahr 1950*, „Liturgisches Jahrbuch” 2 (1952), s. 1-14.
- BOGLER T., *Erneuerung der Liturgie. Schwierigkeiten-Wünsche-Vorschläge. Gesammelte Aufsätze*, Maria Laach 1954 (Liturgie und Mönchtum, III. 14).
- BOGLER T., *Liturgische Erneuerung in aller Welt*, „Liturgisches Jahrbuch” 6 (1956), s. 87-89.
- BOGLER T., *Liturgische Bewegung nach 50 Jahren*, Maria Laach 1959.
- BOGLER T., *Renouveau liturgique dans le monde*, „La Maison-Dieu” 74 (1963), s. 39-199.
- BORELLA P., *Milano nella storia del movimento liturgico*, „Ambrosius” 34 (1958), s. 136-145.
- BOTTE B., *Le mouvement liturgique. Témoignages et Souvenirs*, Louvain-Paris 1973.
- BOUYER L., *La vie de la liturgie. Une critique constructive du Mouvement liturgique*, Paris 1956.
- BOUYER L., *Dom L. Beauduin, un homme d'Église*, Paris 1964.
- BRAGA C., *El movimiento litúrgico del siglo XX en los documentos oficiales*, „Revista del Instituto Pastoral del CELAM” 1 (1975), s. 223-242.
- PROVELLI F., *Per uno studio de „L'Année Liturgique” di P. Guéranger. Contributo alla storia del movimento liturgico*, Roma 1981.
- PROVELLI F. (a cura di), *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico*, Roma 1988 (BELS, 47).
- BUGNINI A., „*Movimento liturgico*” o „*pastorale liturgica*”? „*Notitiae*” 10 (1974), s. 137-138.
- BUGNINI A., *Per una riforma liturgica generale*, „*Ephemerides Liturgicae*” 63 (1949), s. 166-184.
- BUGNINI A., *Pius XII et Liturgia*, „*Ephemerides Liturgicae*” 72 (1958), s. 375-383.
- CAGLIO E. M., *Movimento liturgico ambrosiano (Appendice II)*, [w:] O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961, s. 371-378.
- CAPELLE A., *Le Saint-Siège et le mouvement liturgique*, Louvain 1937.
- CAPELLE B., *Pie X et la restauration liturgique*, „*Les questions liturgiques et paroissiales*” 32 (1950), s. 145-147.
- CAPPUYNS M., *Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Quelques documents et souvenirs*, „*Revue d'histoire ecclésiastique*” 61 (1966), s. 424-454; 761-807.
- CATELLA A., *Movimento liturgico in Italia*, [w:] *Liturgia. Dizionario San Paolo* (red. D. Sartore, A. Triacca, C. Cibien), Cinisello Balsamo 2001, s. 1293-1300.
- CATTA E., *Dom Guéranger et le premier Concile du Vatican*, Solesmes 1964.
- CATTANEO E., *Il movimento liturgico italiano nel XXV del CAL*, [w:] *La preghiera della Chiesa*, Bologna 1974, s. 11-45.
- CATTANEO E., *Il movimento liturgico dell'Ottocento: Da Pio X a Pio XII*, [w:] *tenze, Il culto cristiano in Occidente*, Roma 1978, s. 452-517.
- DECYK J., *Arcybiskup Nowowiejski jako liturgista*, „*Studia Płockie*” 4 (1976), s. 7-21.
- DELL'ORO F., *Il rinnovamento della liturgia sotto il pontificato di Pio XII e Giovanni XXIII*, [w:] *Assisi 1956-1986: Il movimento liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Assisi 1987, s. 189-278.
- DIRKS W., *R. Guardini als Führer zur Liturgie*, „*Liturgisches Jahrbuch*” 10 (1960), s. 202-210.
- DUPLOYÉ P., *Les origines du Centre de Pastorale Liturgique 1943-1949*, Paris 1968.
- FALSINI R., *Padre Gemelli e la rinascita liturgica in Italia*, Milano 1961.
- FAVALE A., *Abbozzo storico del movimento liturgico*, [w:] *La costituzione sulla sacra liturgia*, Torino 1968, s. 9-52.

- FENWICK R. K., SPINKS B., *Worship in Transition: Highlights of the Liturgical Movement*, Edinburgh 1995.
- FERREIRA A., *Il movimento liturgico in Portogallo*, „Ambrosius” 6 (1930), s. 192-195.
- FERSCHL M., *Die Anfänge der volksliturgische Bewegung von Klosterneuburg*, „Heilige Dienst” 33 (1979), s. 12-39.
- FISCHER B., *Das „Mechelner Ereignis” vom 23 September 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung*, „Liturgisches Jahrbuch” 9 (1959), s. 203-219.
- FRANKLIN R. W., *The Nineteenth Century liturgical Movement*, „Worship” 53 (1979), s. 12-39.
- GIAMPIETRO N., *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970* (Studia Anselmiana 121; Analecta Liturgica 21), Roma 1998.
- GOZIER A., *Dom Casel*, Paris 1968.
- GOZIER A., *Dom Casel un disciple de dom Guéranger*, „Revue d’histoire de la spiritualité” 51 (1975), s. 311-321.
- GRAZIOLI A., *Il movimento liturgico di Maria Laach*, „La Scuola Cattolica” 52 (1924), s. 415-424.
- GRIMSHAW C. J., *Il valore della „rinascita liturgica” in Inghilterra*, „Ambrosius” 5 (1929), s. 258-169.
- GROCHOCKI J., *Mszal rzymsko-laciński sprzed stu lat (Przyczynek do historii ruchu liturgicznego w Polsce)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1952), s. 359-364.
- GUILMARD J.-M., *Dom Guéranger et la restauration du chant liturgique*, „Lettre aux Amis de Solesmes” (1997), s. 19-20.
- HAMELINE J. Y., *Viолет Le Duc et le mouvement liturgique du XIX^e siècle*, „La Maison-Dieu” 142 (1980), s. 57-83.
- HAMELINE J. Y., *Les origines du culte chrétien et le mouvement liturgique*, „La Maison-Dieu” 181 (1950), s. 51-97.
- HAMELINE J. Y., *Liturgie, Église, Société. A la naissance du mouvement liturgique. Les considérations sur la liturgie catholique de l’abbé Prosper Guéranger (Mémorial catholique, 1830)*, „Le Maison-Dieu” 208 (1996), s. 7-46.
- HAMMENSTEDTE A., *Principi e scopi del movimento liturgico promosso dall’abbazia di Maria Laach*, „Ambrosius” 5 (1929), s. 104-112.
- HARSCOUËT R., *Le mouvement liturgique et la spiritualité*, „Les questions liturgiques et paroissiales” 19 (1934), s. 213-221.
- HAQUIN A., *Histoire du nouveau liturgique belge 1882-1914*, Louvain 1966.
- HAQUIN A., *Dom L. Beauduin et le nouveau liturgique*, Gembloux 1970.
- HAQUIN A., *Les moines bénédictins dans le mouvement liturgique des XIX^e et XX^e siècles*, „Communautés et liturgie” 61 (1979), s. 380-390.
- HÄUSSLING A. A., *Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlass des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers*, „Analecta Iovaniensia biblica et orientalia” 28 (1986), s. 357-387.
- HÄUSSLING A. A., *Maria Laach und die deutsche Liturgische Bewegung*, „Erbe und Auftrag” 68 (1992), s. 22-23.
- HÄUSSLING A. A., *Die betende Kirche. Maria Laach und die deutsche Liturgische Bewegung*, [w:] *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie*, Maria Laach 1992, s. 15-26.
- HEINZ A., *Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius XII für die gottesdienstliche Erneuerung*, [w:] *Pius XII. Theologische Linien seines Pontifikates. Bibelwissenschaft, Liturgie, Friedensethik*, red. J. Horstmann, Schwerte 1991, s. 33-74.

- HILD J., *L'encyclique „Mediator Dei” et le mouvement liturgique de Maria-Laach*, „La Maison-Dieu” 5 (1948), s. 15-29.
- HÖSLINGER M., *P. Parsch Reformator der Frömmigkeit seiner Zeit*, Klosterneuburg 1974.
- HÖSLINGER N., MAAS-EWERD H. (red.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblischliturgische Bibelwerk Erneuerung*, Klosterneuburg 1979.
- JOHNSON C., *Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Une introduction à son oeuvre liturgique*, Paris 1988.
- JUNG H. E., *Die Vorarbeiten zu einer Liturgiereformen unter Pius XII*, „Liturgisches Jahrbuch” 26 (1976), s. 165-182; 224-230.
- JUNGMANN J. A., *Die Enzyklika „Mediator Dei” und die katholische Liturgische Bewegung im deutschen Raum*, „Theologische Literaturzeitung” 75 (1950), s. 10-16.
- JUNGMANN J. A., *Liturgie zwischen Bewahrung und Bewegung*, [w:] tenze, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, s. 120-135.
- JUNGMANN J. A., *Wirkende Kräfte im liturgischen Werden*, [w:] *Gott in Welt (FS K. Rahner)*, t. 2, Freiburg i. Br. 1964, s. 229-245.
- KLERSY M. D., „Gemeindebildung vom Alter her”. *Georg Heinrich Hörle (1889-1942) als Pionier liturgisch orientierter Pfarrseelsorge*, Regensburg 1999.
- KLÖCKENER M., KRANEMANN B., *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienst, Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Münster 2002 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 88).
- KOLBE F., *Die liturgische Bewegung*, Aschaffenburg 1964.
- KOPEĆ J. J., *Die Anfänge der liturgischen Bewegung in Polen*, [w:] *Liturgiereformen* (red. M. Klöckener, B. Kranemann), t. 2, Münster 2002, s. 701-710.
- KOPEREK S., *Dom Lambert Beauduin – prekursor współczesnej odnowy liturgicznej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1973), s. 209-217.
- KOPEREK S., *Dom Prosper Guéranger – opat z Solesmes, inspirator współczesnej odnowy liturgicznej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1976), s. 213-220.
- KOPEREK S., *Teologia roku liturgicznego wg Prospera Guéranger*, „Analecta Cracoviensia” 10 (1978), s. 309-328.
- KOPEREK S., *Teologia roku liturgicznego według Prospera Guéranger OSB*, Kraków 1984.
- KOPEREK S., *Ks. Michał Kordel w kontekście polskiego ruchu liturgicznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1988), s. 136-155.
- KORPUSIŃSKI T., *L'importance pastorale de la liturgie d'après Dom Lambert Beauduin*, Louvain 1971.
- KOWALSKI WIERUSZ J., *Ruch liturgiczny za granicą*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1952), s. 83-85.
- LAMERI A., *L'attività di promozione liturgica dell'Opera della Regalità (1931-1945). Contributo allo studio del Movimento Liturgico Italiano*, Milano 1992.
- LE GALL R., *À l'unisson des Pères. L'influence durable de Dom Guéranger sur la reforme liturgique*, [w:] *Liturgiereformen*, red. M. Klöckener, B. Kranemann, t. 2, Münster 2002, s. 563-591.
- Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul Movimento Liturgico*, a cura di F. Brovelli, Roma 1990 (Bibliotheca „Ephemerides liturgicae”. Subsidia, 53).
- MAAS-EWERD T., *Liturgie und Pfarrei. Einfluss der Liturgischen Erneuerung (Bewegung) auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet*, Paderborn 1969.

- MAAS-EWERD T., *Zur Reaktion Pius Parsch auf die Enzyklika „Mediator Dei“*, [w:] N. Höslinger, T. Maas Ewerd, *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*, Klosterneuburg 1979, s. 199-214.
- MAAS-EWERD T., *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944*, Regensburg 1981.
- MAAS-EWERD T., *Liturgische Bewegung*, [w:] *Praktisches Lexikon der Spiritualität* (red. Ch. Schütz), Freiburg i. Br. 1988, s. 800-806.
- MAAS-EWERD T., *Was wollte die Liturgische Bewegung? Zu den liturgischen Entwicklungen in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen*, „Erbe und Auftrag“ 69 (1993), s. 223-246.
- MAAS-EWERD T., „Mediator Dei“ – vor 50 Jahren ein Signal. *Die Liturgie – Enzyklika Papst Pius XII vom 20. November 1947*, „Liturgisches Jahrbuch“ 47 (1997), s. 129-150.
- MAAS-EWERD T., RICHTER K., *Die Liturgische Bewegung in Deutschland*, [w:] *Liturgiereformen*, red. M. Klöckener, B. Kranemann, t. 2, Münster 2002, s. 629-648.
- MAŁACZYŃSKI F., *Kronika ruchu liturgicznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny“ 1 (1958), s. 66-68; 2 (1958), s. 169-171; 3 (1958), s. 269-271; 2 (1960), s. 163-167; 3-4 (1960), s. 359-362; 5 (1960), s. 488-490.
- MARSILI S., *Storia del movimento liturgico italiano dalle origini all'enciclica „Mediator Dei“ (Appendice I)*, [w:] O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961, s. 263-369.
- MARTIMORT A. G., *Dom Lambert Beauduin (1973-1960) et le Centre de Pastorale Liturgique*, „Les questions liturgiques et paroissiales“ 40 (1959), s. 243-251.
- MARTIMORT A. G., *Dom Bernard Capelle. Abbé du Mont César (1884-1961)*, „La Maison-Dieu“ 68 (1961), s. 203-207.
- MARTIMORT A. G., *Dom Louis Brou, O.S.B. (1898-1961)*, „La Maison-Dieu“ 69 (1962), s. 195-196.
- MARTIMORT A. G., *Monseigneur Raoul Harscouët (1874-1954) et le renouveau liturgique*, „Notre-Dame de Chartres“ 5. 21 (1974), s. 5-9; 6. 22 (1975), s. 4-7.
- MARTIMORT A. G., *Portraits de liturgistes*, [w:] tenze, *Mirabile laudis canticum. Mélanges liturgiques. Études historiques. La réforme conciliaire. Portraits de liturgistes*, Roma, s. 285-388 (BELS, 60).
- MARTIMORT A. G., *Le mouvement liturgique en France de la fin du XIXe siècle à la veille du IIe Concile du Vatican*, „Bulletin de littérature ecclésiastique“ 96 (1995), s. 259-273.
- MARX P. B., *V. Michel and the liturgical Movement*, Collegeville 1957.
- MAYER A. L., *Die geistgeschichtliche Situation der liturgischen Erneuerung in der Gegenwart*, „Analecta lovanensia biblica et orientalia“ 4/1 (1955), s. 1-51.
- MAZZOLA I., *La catechesi liturgica nel pensiero e nell'opera del card. G. Lercaro*, Libreria Vaticana 1980.
- MESNARD P., *Le mouvement liturgique de Klosterneuburg* (Coll. Clarté-Dieu 11), Paris 1943.
- MICHIELS G., *La contribution de l'abbaye Mont César au mouvement liturgique: Messe et Missels*, „Questions liturgiques“ 56 (1975), s. 47-51.
- MICHIELS G., *L'abbaye centenaire du Mont César (Keiserberg) et le mouvement liturgique. Un bilan*, „Questions liturgiques“ 80 (1999), s. 157-195.
- MICHIELS G., *Le mouvement liturgique en Belgique depuis ses débuts jusqu'à Vatican II. Ses principaux artisans*, [w:] *Liturgiereformen*, red. M. Klöckener, B. Kranemann, t. 2, Münster 2002, s. 665-676.

- MORAL T., *La obra liturgica del Padre German Prado*, „Ephemerides Liturgicae” 90 (1976), s. 212-218.
- MOUREAU E., *Saint Pie X et l'action liturgique*, „Revue ecclésiastique de Liège” 41 (1954), s. 145-161.
- NADOLSKI B., *Liturgika*, t. 1: *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 56-61; 66-68.
- NEUNHEUSER B., *Der Beitrag der Liturgie zur theologischen Erneuerung*, „Gregorianum” 50 (1969), s. 589-614.
- NEUNHEUSER B., *Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici*, [w:] *Anàmnesis*, t. 1: *La liturgia momento nella storia della salvezza*, red. B. Neunheuser, S. Marsili, M. Augé, R. Civil, Genova 2001, s. 13-30.
- NEUNHEUSER B., *Die klassische liturgische Bewegung (1909-1963) und die nachkonziliare Liturgiereformen*, [w:] *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom B. Botte*, Louvain 1972, s. 401-416.
- NEUNHEUSER B., *Sto lat ruchu odnowy liturgicznej zapoczątkowanej przez O. Prospera Guéranger. Przeszłość i perspektywy*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1976), s. 195-207.
- NEUNHEUSER B., *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 31999, s. 153-165.
- NEUNHEUSER B., *Odo Casels Beitrag zur theologischen Fundierung der liturgischen Erneuerung*, [w:] *Liturgiereformen*, red. M. Klöckener, B. Kranemann, t. 2, Münster 2002, s. 649-664.
- NEUNHEUSER B., *Movimento liturgico*, [w:] *Liturgia. Dizionari di San Paolo*, red. D. Sartore, A. Triacca, C. Cibien, Cinisello Balsamo 2001, s. 1279-1293.
- OURY G. M., *Aux origines des mouvements liturgiques. Les „Institutions Liturgiques” du Dom Guéranger*, „Esprit et Vie” 86 (1976), s. 120-126;
- PARATI A., *Pionieri del movimento liturgico. Cenni storici*, Citta del Vaticano 2004.
- PARSCH P., *Die neue Enzyklika und unsere Bewegung*, „Lebe mit der Kirche” 14 (1948), s. 137-144; 168-178.
- PECKLERS K. F., *The Unreod Vision: The Liturgical Movement in the United States of America: 1926-1955*, Colledgeville 1998.
- PECKLERS K. F., *Il movimento liturgico classico*, [w:] *Scientia Liturgica. Manuale di liturgia*, t. 1: *Introduzione alla liturgia*, red. A. J. CHUPUNGO, Casale Monferrato 21999, s. 183-194.
- PENCO G., *Influssi benedettini sui pionieri del movimento liturgico italiano*, [w:] *Mysterion. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'abate S. Marsili*, Torino 1980, s. 579-590.
- PENTIMALLI P., *L'opera liturgica di Andrea Ferrigini-Pisone*, „Ephemerides Liturgicae” 96 (1982), s. 483-509.
- PFLIEGER M., *Bedeutung der Lebensarbeit des Chorherrn Pius Parsch für die Seelsorge der Gegenwart*, „Bibel und Liturgie” (1954), s. 229-232.
- PIERRET R., *Le mouvement liturgique en France de 1940 à 1945 et le „Centre de pastorale liturgique” fondé à Paris*, „Ephemerides Liturgicae” 60 (1946), s. 151-169.
- PISTOIA A., *La „parte del popolo” nella liturgia nel pensiero di A. Rosmini*, „Ephemerides Liturgicae” 86 (1972), s. 313-353.
- PISTOIA A., *La parte del popolo nella liturgia nel pensiero di A. Rosmini*, Roma 1973.
- PISTOIA A., *Dal movimento liturgico alla riforma conciliare: un cammino da rileggere*, „Ephemerides Liturgicae” 106 (1992), s. 319-380.
- POSCHMANN A., *Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde*, Leipzig 2001.
- RAK R., *Pius Parsch (1884-1954)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1966), s. 188-198.

- RECHOWICZ M., *Pionier ruchu liturgicznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1948), s. 213-217.
- ROBEYNS A., *Les débuts du mouvement liturgique*, „Les questions liturgiques et paroissiales” 19 (1934), s. 276-298.
- ROJAS G., *La renovación litúrgica bajo Pio XII y Juán XXIII*, „Teologia y Vida” 3 (1962), s. 106-116.
- ROJEWSKI A., *Liturgia w wykładzie arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, [w:] *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908-1941). W pięćdziesiątą rocznicę męczeńskiej śmierci*, red. A. Suski, W. Góralski, T. Zebrowski, Płock 1991, s. 287-359.
- ROUSSEAU O., *Autour du Jubilé du mouvement liturgique (1909-1959)*, „Les questions liturgiques et paroissiales” 40 (1959), s. 204.
- ROUSSEAU O., *La vraie prière de l'Église. Résumé du rapport de dom Lambert Beauduin au congrès de Malines de 1909*, „Les questions liturgiques et paroissiales” 40 (1959), s. 222-137.
- ROUSSEAU O., *Dom Lambert Beauduin (1873-1960)*, „Irénikon” 33 (1960), s. 3-28.
- ROUSSEAU O., *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du 19^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris 1945; tl. wł. *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961.
- ROUSSEAU O., *L'évolution ecclésiastique de Dom Lambert Beauduin entre les deux conciles de Vatican*, „Les questions liturgiques et paroissiales” 54 (1973), s. 63-78.
- QUACQUARELLI A., *La lezione liturgica di Antonio Rosmini: il sacerdozio dei fedeli*, Milano 1970.
- QUITSLUND S. A., *Dom Lambert Beauduin*, Washington 1969.
- SANTAGADA O. D., *Dom Odo Casel. Contributo monografico per una Bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea*, „Analecta Iovaniensia biblica et orientalia” 10/1 (1967), s. 7-77.
- SCHILSON A., *Die Liturgische Bewegung. Anstösse-Geschichte-Hintergründe*, [w:] K. Richter, A. Schilson, *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989, s. 11-48.
- SCHILSON A., *Restauration und Erneuerung. Ein Blick auf den Ursprung und die erste Etappe der Liturgischen Bewegung*, „Erbe und Auftrag” 67 (1991), s. 423-434.
- SCHMIDT H., *Le mouvement liturgique en Allemagne (Études et documents)*, „La Maison-Dieu” 7 (1946), s. 51-114.
- SCHMITT S., *Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951-1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution (TThSt 53)*, Trier 1992.
- SKRABAL P., *Ruch liturgiczny w Czechosłowacji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1948), s. 102.
- SODI M., *Pagine inedite del Movimento liturgico in Italia*, „Salesianum” 46 (1984), s. 661-710.
- SOLTNER L., *Solesmes et Dom Guéranger (1805-1875)*, Sablé-sur-Sarthe 1974.
- SROKA J., *L'apport de l'abbé Michel Kordel au mouvement liturgique polonais*, Roma 1973.
- SROKA J., *Odnowa liturgii przed Soborem Watykańskim II w Polsce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1976), s. 179-189.
- STEFAŃSKI J., *Il concetto di liturgia nella opere di Johannes Pinsk*, Roma 1974.
- STEFAŃSKI J., *La teologia liturgica nella opera di Johannes Pinsk. L'atto liturgico nella sua singolarità*, „Ephemerides Liturgicae” 88 (1974), s. 81-116.
- STEFAŃSKI J., *Antonio Rosmini – prekursor odnowy liturgicznej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1981), s. 281-289.

- STEFAŃSKI J., *Zbawczy i kosmiczny wymiar aktu liturgicznego. Pojęcie liturgii wg Jana Piusa*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1 (1982), s. 7-46.
- STOELLEN A., *La Papauté le renouveau liturgique au début du XX^e siècle*, [w:] *Tu es Petrus*, red. G. Jacquement, Paris 1930, s. 781-801.
- TISSOT G., *Movimento liturgico in Francia*, „*Ambrosius*” 7 (1931), s. 241-246.
- TRAPP W., *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Regensburg 1940.
- TRIACCA A. M., *Odo Casel e il movimento liturgico*, „*Ephemerides Liturgicae*” 101 (1987), s. 153-181.
- WAGNER J., *Le mouvement liturgique en Allemagne*, „*La Maison-Dieu*” 25 (1951), s. 75-82.
- WAGNER J., *La réforme de la liturgie de Pie X à la veille du Concile*, „*Les questions liturgiques et paroissiales*” 45 (1954), s. 41-54.
- WARNACH V., *O. Casel, Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, Graz 1968.
- WEDER Z., *Ksiądz Józef Michalak liturgista polski*, [w:] *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, red. W. Schenk, t. 4, Lublin 1982, s. 17-53.
- WERNERT F., *Vie liturgique et Mouvement Liturgique en Alsace de 1900 à nos jours*, Strasbourg 1993.
- WERNERT F., *Le mouvement liturgique en France du début du XX^e siècle à la veille du Concile Vatican II*, [w:] *Liturgiereformen*, red. M. Klöckener, B. Kranemann, t. 2, Münster 2002, s. 677-700.
- WINZEN D., *Guéranger and the Liturgical Movement*, „*The American Benedictine Review*” 6 (1955-56), s. 416-426.
- VAGAGGINI C. (red.), *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Roma 1961, s. 504-584.
- VALENTINI E., *Don Eusebio M. Vismara, Salesiano*, Torino 1954.
- VALENTINI E., *Don G. B. Grosso alle origini del movimento liturgico italiano*, „*Ephemerides Liturgicae*” 91 (1977), s. 51-63.
- VALENTINI E., *Don Eusebio Maria Vismara. Alle origini del movimento liturgico italiano*, „*Ephemerides Liturgicae*” 94 (1980), s. 80-104.
- VANBERGEN P., *Le renouveau liturgique dans les Églises issues de la Réforme*, „*Les questions liturgiques et paroissiales*” 41 (1960), s. 250-273.
- VANDENBROUCKE F., *Dom Lambert Beauduin et le mouvement liturgique*, „*Ephemerides Liturgicae*” 74 (1960), s. 183-193.
- VANDENBROUCKE F., *Un apôtre du mouvement liturgique: Pius Parsch*, „*Les questions liturgiques et paroissiales*” 35 (1954), s. 179-185.
- VANDENBROUCKE F., *S. S. Pie XII et le mouvement liturgique*, „*Ephemerides Liturgicae*” 72 (1958), s. 375-383.
- VILANOVA E., *Antecedentes del movimiento liturgico*, „*Phase*” 38 (1998), s. 385-390.
- VINCK H., *Pietro Piacenza et le mouvement liturgique*, „*Ephemerides Liturgicae*” 87 (1973), s. 473-500.
- YON E., *Autour de dom Guéranger. Questions du XX^e siècle et actualité liturgique*, „*Nouvelle revue théologique*” 108 (1986), s. 76-92.
- ZUNINI G., *Le conquiste del P. Parsch*, „*Ambrosius*” 5 (1929), s. 26-32.